الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تخصص فكر عربي معاصر موسومة بـ:

اشكالية الحداثة في فكر عبد المجيد الشرفي

إعداد الطالب:

بوبكري مصطفى

إشراف الدكتور

قواسمي مراد

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
أ/د بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة مستغانم
د. قواسمي مراد	أستاذ محاضر – أ –	مشرفاً ومقرراً	جامعة مستغانم
أ/د دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	مناقشاً	جامعة وهران
د. حمادي السايح	أستاذ محاضر – أ –	مناقشاً	جامعة مستغانم

السنة الجامعية 2014/ 2015

اهـــــداء

و

شكـــر

كلمة شكر

بعد انجاز هذا العمل نشكر المولى عز وجلّ الذي وفقني لإنجاز هذا العمل وتجسيده من الممكن إلى الواقع، وأتوجه بأسمى عبارات الشّكر والتّقدير والعرفان إلى كلّ من كان له الفضل في اخراج هذا العمل إلى النور لتقديمه في أحسن حلة، وأخص بالذكر الأستاذ المشرف "**د.قواسمي مراد**" الذي قبل الإشراف علينا ووفر لنا جل المصادر الرئيسية لهذا العمل من تونس، وأفادنا بنصائحه وتوجيهاته العلمية والتي كانت لي خير زاد في انجاز هذا العمل فألف شكر له على كل هذا المجهود.

ولا يفوتني أن اتقدم بالشكر والتقدير لزميلي بجامعة معسكر "**موقاي بلال وبلفوضيل يمينة**" على تشجيعهما ومؤازرتهما لي والتي كانت لي زاداً روحياً لا يقدر بثمن في أصعب الأوقات.

وأتقدم بأسمى معاني التّقدير والاحترام لأساتذة قسم الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس بمستغانم على النّصائح والتوجيهات المقدمة.

كما لا يفوتني أيضاً أن أتقدّم إلى زملاء الدّفعة تخصص" فكر عربي معاصر" كل واحد بإسمه فلهم منى كامل التّقدير والإحترام وإلى كل من ساهم في انجاح هذا العمل لهم مني كلمة شكر.

بوبكـــــــــــــــــــــــــــــــري

إهـــــــــــــــــــــــداء

* أهدي هذا العمل أولاً إلى كل ذات عربية تُفكّر في تغير وطنها للوصول إلى مجتمع متقدم يسعد هذا المجتمع وينشر فيه ثقافة المحبة والتآنس.

* إلى التي أهدتني زهرة عمرها، وأوقدت بنورها شمعة حياتي إلى أمي الغالية.

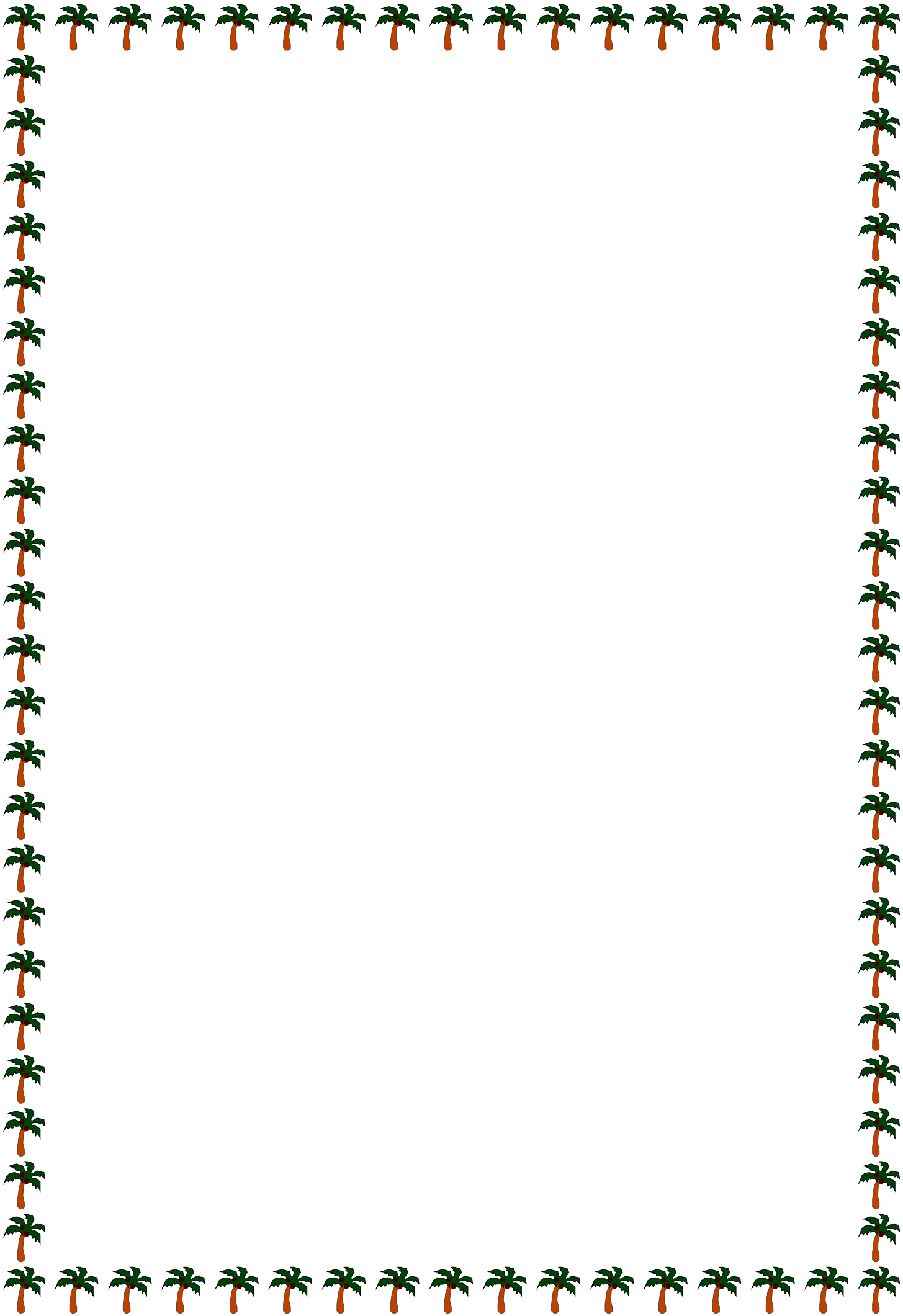
* إلى الذي شدّ بأناملي وعلّمني معنى الصّبر والكفاح وأفنى عمره في تعليمه لي وكان سنداً لي خاصة في أوقات مرضي والذي يعجز اللّسان عن وصف ما أكنّه لي بداخلي إلى والدي العزيز حفظه الله وأدامه صرحاً لامعاً فوق راسي.

* إلى جدي وجدتي نفعنا الله ببركتهما وإلى كل الاخوة والأقارب والأحباب

* إلى روح عمي " عاشور" رحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي

مصطـــــــــفى



مقدمة

يُعتبر مفهوم الحداثة مستعصّي الدّلالة والتّحديد، إذ يشوبه التّشظّي والغلالة الكثيفة التي تكتنفه من الغموض، والتي شعّبت من مدلولاته حتى استعسر وتعذّر على القارئ الباحث الانسياق معها والامساك بها، فأضحى كل بحث يتّخذ من هذا المفهوم موضوعاً له وبذلك تعدّدت مجالاته وتنوعت من أدب، سياسية وتراث...الخ بل انّها أكثر من ذلك تُمثّل في حدّ ذاتها إشكالية معرفية في التلون والمراوغة إذ يصعب على متناولها بالدّرس والاحتراز مهما بلغ من الحيطة والحذر.

غير أنّ هذه الصعوبة لا يمكنها أن تمنعنا من التحرّي والخوض في مفهوم أضحى بالنّسبة إلى العالم الاسلامي هاجساً معرفياً ووجودياً في آن واحد، ذلك أنّه أضحى شرطاً محدداً للحضور الفاعل في التّاريخ يلتقي فيه المحمسون للحداثة والرّافضون لها على حد سواء، في الثنائيات الضدّية كالأصالة والمعاصرة، والتراث والتّجديد، والتراث والحداثة، الأنا والآخر....الخ.

فإذا كان الجانب الأول يرى في الحداثة جسراً للتقدُّم والرّقي والتّحضر والحضور الفعلي في التّاريخ فإنّه على العكس من ذلك يرى الجانب الآخر فيه تدميراً لتراثه الذي لا يمكن أن يكون إلاّ به.

في خضم هاتين الحالتين المولِّدَتِين للهاجس المعرفي والوجودي للإنسان العربي المسلم لا مناص له من أن يتغافل عنه أو أن يعرض عن الغوص فيه، كان عملنا هذا بحثاً في نظرية دلالة الحداثة عند عبد المجيد الشرفي باعتباره أحد أبرز المُثقّفين عناية واهتماماً بهذا المفهوم وأستاذاً بارزاً في الجامعة التونسية ومن بين المدافعين عن ضرورة تحديث الفكر الاسلامي في مختلف نواحيه سواءً كان فكراً أو مجتمعاً.

فمشروعه الفكري يُعدّ مشروعاً حداثياً متكامل الأسس تباينت ملامحه الأساسية داخل هذا المشروع الذي يعدّ من بين المحاولات الجريئة والجديرة للدّراسة نظراً لخصوصيتها التي

سعت إلى تطبيق المناهج الحديثة من جهة، والنّقد المقدم للتراث الاسلامي من جهة أخرى تماشياً ومشروع المفكر الجزائري "محمد أركون" فكانت دعوة إلى ضرورة الاطلاع الواسع والابتعاد عن الاطلاع المبتور والاستفادة من هذه المناهج الحديثة وتطبيقاتها على التّراث الدّيني والذي من شأنه أن يوفر للقارئ المعاصر عناصر جديدة بغية التخلّص من تلك القراءات الأحادية للنّص الدّيني.

على هذا الأساس فإن الاشكالية التي يُعالجها هذا العمل هي كالتالي:

إذا كانت الحداثة نمطاً حضارياً ضرورياً لنا، فكيف يمكن بلوغها في نظر الشرفي؟ أو بعبارة أخرى ماهي الآليات والأسس التي يراها الشرفي كفيلة لبناء مجتمع حداثي؟

فهذه الاشكالية تتفرع إلى جملة من الاشكالات الفرعية:

- ما الحداثة؟ وما مدلولاتها؟ وكيف أصّل الشرفي لهذا المفهوم؟

- كيف أسّس الشرفي لمشروعه الحداثي؟

- ما هي الآفاق التي يراها الشرفي كفيلة لبلوغ مجتمع حداثي ؟

وعلى اعتبار أنّ الموضوع في غالب الأحيان هو المحدّد للمنهج الملائم وكذا يُلمس تقاطع لمشروع الشّرفي مع مشاريع أخرى، فقد انتهج في هذا العمل منهجين اثنين "التّحليلي والمقارن"، فالمنهج التّحليلي لتوضيح وتقصّي المضامين الجزئية المكونة لفكر وتصور عبد المجيد الشرفي للحداثة وكذا الوقوف على الدّلالات والمفاهيم المشكلة لفكره.

أمّا المنهج المقارن لمقارنة آراء وأفكار الشّرفي مع غيره بغية تمييز فكره عن الرؤى الأخرى، لاسيما ممن يتقاطع فكره بهم كمحمد أركون ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد.

ومن هذا المنطلق كان من دواعي اختيار الموضوع أسباب ذاتية وأخرى موضوعية.

أ / أسباب ذاتية:

1 – الميلُ الشديد لمثل هذه المواضيع والأبحاث الجديدة ومحاولة الخروج عن الأمور الروتينية الكلاسيكية.

2 – حُب مُمارسة المغامرة في المواضيع التي تقلُّ فيها الدّراسات، ووُجِد في موضوع "اشكالية الحداثة في فكر عبد المجيد الشرفي" السبيل لذلك باعتبار الدراسات حوله قليلة.

ب / أسباب موضوعية:

1 – تناول لهذا الموضوع لغرض الاثراء المعرفي أولاً.

2 – اختيار الموضوع نابع من أهمية هذا الموضوع باعتباره موضوع راهني.

ولمعالجة هذا الموضوع فقد هُيكل العمل إلى ثلاث فصول أساسية أُسبقت بمقدمة عامة حول العمل وبعدها الدُخول إلى الفصل الأول الذي عُنون "**بالحداثة من التّأصيل إلى الدّعوة**" "فالتأصيل" القصد به البحث عن الجذور وأصل هذا المفهوم و"الدّعوة" لا يُقصد منها الطابع الدّيني كمفهوم وإنّما الغرض مجابهة ومسايرة هذا المفهوم الذي دعا إليه عبد المجيد الشرفي كمفهوم حضاري انساني انتجه الفكر إذ تناول في هذا العمل ثلاث مباحث في المبحث الأول عُرّج إلى تأصيل مفهوم الحداثة في منشأها الغربي من خلال تناول لملامح العامة والأسس الفلسفية للحداثة الغربية وذلك من خلال الاشارة إلى مفهوم الحداثة في اللّغة والاصطلاح وبعدها إلى ابراز المقومات الفلسفية الأساسية للحداثة ممثلاً في العقلانية والذاتية والحرية، ثمّ إلى ابراز السّياقات التّاريخية للحداثة والوقوف عند المحطات الفكرية المهمة لمسارها.

وفي المبحث الثّاني تمّ تناول دعوة الشرفي للحداثة من خلال ابراز نظرته لهذا المفهوم ومظاهره، تلاه ابراز خصائص الحداثة المتمثّلة في الزّمن والخطّية والتّاريخية، تلاه أيضاً ابراز المحتوى المعياري للحداثة والمُتمثّلة في قابلية الخطأ والكونية والحرية الذّاتية والفردية.

وأُنهي هذا الفصل بمبحث ثالث تمّ التّطرقنا فيه إلى المنهج الذي تقفّاه الشرفي في دراسته للفكر الاسلامي، ألا وهو المنهج التّاريخي المقارن من خلال تحديد مفهوم لهذا المنهج وابراز سماته وتطبيقاته لدى المفكرين وبعدها الوقوف على ماهية هذا المنهج لدى الشرفي ومحاولة ابراز وماهيتة وخصائصه.

أمّا في الفصل الثّاني الذي عُنون ب" **أساس المشروع الحداثي عند الشرفي من خلال اشكالية التّراث: مفصلية التّحديث**" فقد خُصّص لإبراز أسس المشروع الحداثي عند الشّرفي والمتمثّلة في أحد أبرز المعالم البارزة في تصور الشّرفي وهو نقد العقل الاسلامي الذي تطرق فيه إلى نقد العقل المؤسّس لأصول الفقه الشّافعي من خلال الرّسالة، وقبلها تمّ التّطرق إلى ابراز مشروعية هذه الدّعوة التّي يدعوا لها الشّرفي من خلال مدخل مفاهيمي وإبراز أسباب هذه الدّعوة للتّحديث، تلا ذلك نقد التّراث أو اعادة النّظر فيه فكان من الضروري ابراز وضبط مفهوم التّراث في اللّغة والاصطلاح وبعدها إلى نقده لدى الشّرفي والدّعوة إلى تبني القراءة الحداثية الجديدة المنتشي بالمناهج الحديثة.

أخر محطة في هذا الفصل كانت نقد المؤسّسة الدّينية المُنتجة لهذا التّراث وإعادة النّظر في مصداقيتها وذلك من خلال التّطرق إلى مفهومها وإلى نقدها في شقّيها التّقليدي والحديث المعاصر.

أمّا في الفصل الثالث المعنون ب" **آفاق المشروع التّحديثي عند الشرفي**" فقد تطرّق فيه إلى إبراز الرؤى المستقبلية التي يراها الشّرفي لمشروعه، فكانت أوّل نقطة هي الدّعوة إلى العلمنة والانخراط فيها باعتبارها مفهوم حداثي هام لابُدّ من تجسيده على أرض الواقع فكان

لابُدّ من الوقوف عند مدلولها اللّغوي والاصطلاحي وإلى بداياتها في الفضاء الغربي، ثم إلى بذورها داخل بُوتقة الفكر الاسلامي، وبعدها عُرّج إلى تبيان دلالة هذا المُصطلح لدى الشّرفي من خلال تقديم مفهومه الخاص لها ثمّ إبراز بذورها داخل هذا الفكر الاسلامي ثم التّعريج عن معوقاتها وسُبل الطّرق إلى تجاوز هاته المعوقات، تلاه عنصر موالي وهو موقف الشّرفي من القيّم الحديثة التي افرزتها الحداثة والمتمثّلة في: الحرية والتّسامح والدّعوة إلى المساواة بين الجنسين والعنصر الأخير كان مخصّصاً لنقد ومُساءلة الشّرفي لمشروعه التّحديثي وذلك من خلال الوقوف على بعض المطبّات والمثالب التي أخفق فيها الشّرفي وذلك بتقديم أُطروحات مضادة لهذا المشروع، وخُتم هذا العمل بخاتمة عامة أُستخلص فيها أبرز الأراء والأفكار المهمّة المُشكّلة لهذا المشروع وتمّت الإجابة على الاشكالية الجوهرية التي كانت ديناميكية هذا العمل، ووُضع في الأخير خارطة ببوغرافيه وأهمّ المصادر والمراجع لهذا العمل.

أمّا فيما يخصّ الدّراسات السّابقة فلم يُوجد ولا مذكرة صريحة تناولت هذه المسألة سوى مقال منشور في مركز مؤمنون بلا حدود للباحث التّونسي "عيسى جايلي" مُعنون ب"الحداثة في الفكر الاسلامي المعاصر عبد المجيد الشّرفي أنموذجاً" والذي تناول فيه دلالة الحداثة عند الشرفي من خلال كتابه "لبنات 1" إذ ركّز على هذا الكتاب فقط وأشار إلى تلك الأسس الأربعة المتمثلة في "نقد العقل ونقد التراث ونقد المؤسّسة الدّينية وكذا الدّعوة للعلمنة" إلاّ أنّه لم يتوسع في مقاله هذا نظراً لسعة المقال الذي لا يسمح بذلك ولم ينطلق من إشكالية محددة.

هذه الأسس قد وضّحت ورسمت للبحث معالم محددة من خلال التّأسيس لإشكالية جوهرية للبحث، والتّركيز على الأسس الأربعة ولكنها تجاوزتها بانفتاحها على دراسة شملت جُلّ كتب الشّرفي وكذا توسيع مجال الأطر التي حدّدها الباحث "عيسى جايلي" للدّخول للعلمنة والتي

اقتصرت على "العلمنة" إلى القيّم التي أفرزتها الحداثة والمُتمثّلة في الحرّية والتّسامح والمساواة بين الجنسين وغيرها بالإضافة إلى أنّ العمل قد ركزّ على الدّراسات الموازية بخلاف المقال الذي ركز فقط على قراءة في كتاب.

وككل بحث أكاديمي يواجه العمل جُملة من المشاكل تفق بيه وبين انجازه فيحاول تجاوزها والتّغلب عليها يُمكن تصنيفها إلى ذاتية وموضوعية.

أ/ ذاتية: المرض الذي حال بينه وبين إنجازه بُرهة من الزّمن أخرت في انجازه.

ب/ موضوعية: نقص الدّراسات حول أعمال الشّرفي مما يُضطرُّ إلى مُواجهة مباشرة مع المصدر وهذا يعد حافزا أكثر منه عائق.

– جل المصادر ليست متواجدة في أرض الوطن مما يُضطرّ إلى المراسلة في البلد الأصلي تونس واقتناه من مكاتبها.

– لمس تضارب في الآراء حول دراساته إلى درجة التّناقض أحياناً فلا تدري أحياناً هل أنت مع مُفكر اجتماعي أو فقيه أو غيره. وهناك مشاكل أخرى.

لكن رغم تلك الصعوبات وبتوفيق من الله وبتوجيه الأستاذ المشرف "الدكتور قواسمي مراد" الذي يُشكر على قبوله الاشراف على هذا العمل وصبره معه وإعانته له طيلة مشوار الدّراسة فيما بعد التّدرج تمّ تجاوز كل هذه الصعب والمحن سعياً لتقديم أفضل مما يُصبى إليه.

الفصل الأول

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والتاريخية للحداثة

إنّ كل بحث إلاّ ويحتوي على مفاهيم تكون بمثابة المفاتيح الرئيسية له، بحيث تجعل الباحث والقارئ له يقبل عليه ويحاول فهمه، لذلك كان لزاماً علينا تقصّي مفاهيم هذا البحث محاولين فك الانشطار والغموض عنه، كما يقول "اليعقوبي محمود" في كتابه "أصول الخطاب الفلسفي: "أنّه حتى يتمكن الباحث من فهم ما يقرأ فهما جيداً ينبغي له أن يحلّل ما يقرأ"[1].

وعلى اعتبار أنَّ هذا البحث يدور حول "الحداثة" كان لابُدّ علينا من تقصّي مفهومها والبحث عن جذور هذا المفهوم وبالتالي ما مفهوم الحداثة؟ ما مدلولها اللّغوي والاصطلاحي؟ وما هي مقوماتها؟ هذا ما سنحاول الاجابة عنه في هذا الفصل.

* الحداثة، المفهوم والنّشأة

1- مفهوم الحداثة (في الدلالة اللّغوية)

أ- في اللّغة العربية:

في بحثنا في المعاجم العربية عن الدلالة المعجمية للفظ الحداثة وجدنا أنّ الحداثة من (حَدَثَ) والحَديثُ: نقيضُ القدِم، والحُدُوثُ: نقيض القُدْمة، وحَدَثَ الشّيء يحدُثُ حُدُوثاً وحَدَاثَةً، وأَحْدَثَهُ هو، فهو مُحدَثٌ وحَدِيث، وكذلك اسْتَحدَثَهُ[2]، وفي التّراث العربي فقد استخدمت العرب حَدَثَ مقابل قُدم، وبهذا فالحداثة تعني: الجدَّة، والحديث يعني الجديد.

وهناك مدلول آخر لكلمة الحداثة "وهو: أَوَّلُ الأَمْرِ وبدايته، حُدْثانُ الشّيء بالكَسْرِ: أَوَّلُهُ، وهو مصدر حَدَثَ يَحدثُ حُدُوثاً وحِدْثاناً. وقد استخدم هذا المعنى كناية عن مرحلة

[1] – يعقوبي محمود، **أصول الخطاب الفلسفي**، دار المطبوعات الجامعية، ط2، بن عكنون، الجزائر، 2009، ص 73.
[2] – ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الأول، دار المعارف، القاهرة، مصر، دس، ص 796.

الشباب وأول العُمر، يُقَالُ فُلان أنّه فعل كذا في حداثة سنّه أي في مرحلة شبابه. وبهذا تقول العرب رجالٌ أحداثُ السِّن وحُدْثانُ السِّنّ وحِدْثانُ السِّنّ وحُدثاءُ السِّنِّ، والحُدْثانُ جمع حَدَثَ والحَدَثُ هو الفتيُّ السِّنِّ والحَدَث أيضاً من أحداث الدهر شبه النّازلة والأحداث أيضاً هي الأمطار الحداثة في أول السنة[1].

أمّا الحديثُ فهو الخبر واستحدثَ الرجُلُ خبراً أي وَجَدَ خبراً جديداً وهي جمع أحاديث ونقولُ حَدِثَ وحَدُث وحدْث وحدّيث وحدِّث بمعنى ما يحدِّث به المحدِّثُ تحديثاً، ومنه المحادثةُ والتحادثُ والتحدّثُ والتحديثُ .[2]

والحُدوثُ: كون شيء لم يكن، وأحدثه الله فَحَدَثَ، وحَدَثَ أَمرٌ أي وقع، وهي تحمل معنى الابتداع، ومحدثات الأمور، ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السَّلف الصالحُ على غيرها. فقد جاء في الحديث" ايّاكُم ومحدثات الأُمور"جمع محدثة، وهي مالم يكن معروفاً في كتاب ولا سنة ولا اجماع .[3] كما جاءَ أيضاً أحدثَ الرّجلُ إذا صلَّع وأحدثَ الرجل كناية عن ارتكابه موبقة الزّنا.

وفي العصر الحديث بقي نفس الدّلالة المعجمية لمصطلح الحداثة فنجد "المعجم الوسيط" وهو أهم المعاجم الحديثة نجد الحداثة: مصدر فعله حَدَثَ، نقول حَدَثَ الشيء حُدوثاً وحَدَاثةً بمعنى نقيض قُدم، والحداثة هي سنّ الشباب، يقال أخذ الأمر بحداثته أي بأوله وابتدائه[4].

وبهذا يمكن اجمال معنى الدلالة المعجمية لكلمة الحداثة فيما يلي:

أنّ الحداثة نقيض القدم وتعنى الجدَّة والحاضر، والحداثة أوَّل الأمر وبدايته والحداثة كناية عن بداية الشّباب، والحَدث الرَّجُل الفتي والحداثة وقوع الأَمر، والحداثة تُشِير إلى ما

[1] – ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص 796.
[2] – المرجع نفسه الصفحة نفسها.
[3] – بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1987، ص 153.
[4] – مجمع اللّغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، ص 160.

ابتدعه النّاس من أمور لم يعرفها السّلف الصالح. والحديث هو الخبر الجديد ورجل حدث كثير الحديث وأحداث الدّهر نوائبه.

ب- **في اللّغة الأجنبية:**

تعتبر كلمة(حديثmodern) التي تقابل كلمة قديم لغةً أقدم تاريخياً من اللّفظ (حداثةmodernité)* والتي تأخذ أكثر من دلالة زمكانية، وكلمة (حديث modern) تقابلها في اللاّتينية (modernus) والتي ظهرت في القرن الخامس الميلادي، ويرجع لالاند استعمال كلمة (modernus) إلى القرن العاشر في المساجلات الفلسفية والدّينية، كما ربطه بتاريخ سقوط القسطنطنية** في سنة 1453م وذلك مع بداية فلسفة القرن السادس عشر والقرون اللاّحقة له، وهو ما ارتبط بفلسفة بيكون وديكارت[1].

وكلمة (modernus) مشتقة من كلمة (modo) التي تعنى الحاضر والآن أو حالاً، وقد استعملت للتحقيب لما هو حاضر وآني ومعاصر مقارنة بالماضي والقديم، وقد أعتبر هابرماس أنّ استعمال كلمة "حديث" للمرة الأولى في القرن الخامس لفصل الماضي الوثني عن الحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسمياً [2].

* هناك فرق بين الحداثة modernité" والتّحديث modernistion" فالحداثة بحسب "جورج بلانديي" تستعمل لوصف الخصائص المشتركة للبلدان الأكثر تقدماً على صعيد التنمية التكنولوجية، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية" أمّا "التحديث" فإنه "يستخدم لوصف العمليات التي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية". محمد نور الدين افاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة(نموذج هابرماس)**، افريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 107.

** القسطنطنية: اسم لمدينة رومانية بناها الإمبراطور البيزنطي قسطنطين 330م وفتحت من قبل الجيش العثماني الاسلامي سنة 1453م، وسمي السّلطان العثماني محمد الثاني الذي فتحها (محمد) الفاتح، وتلك حقبة سقوط القسطنطنية، وسميت في ما بعد "بإسلام بول" أو مدينة الاسلام والتي تحول اسمها في ما بعد إلى استانبول (اسطنبول). الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1985، ص 782.

[1] – لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج 2، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، سنة 2001، ص 822.

[2] Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, christian bouchindhomme et rainer rochlitz. Suhrkamp verlag , Frenkfurt am main، 1985,P44.

في حين يقول جان ماري دومیناك أن كلمة "حديث" ظهرت لأوّل مرة في التّاريخ الأوروبي في القرن الرابع عشر. وأنّ مفهوم "الحداثة" لم يبرز إلاّ في العام 1850على يد شارل بودلير وجيرار دونرفال"[1].

وقد ازداد استعمال لفظ "حديث" منذ القرن السادس عشر في ميداني الفكر الفلسفي والدّيني، ويكاد يستعمل ضمنياً للدلالة على الانفتاح والحرية والفكرية، أو"بمعنى حب التّغير لأجل التغير"[2] .

أمّا لفظ "حداثة modernité" فلم يأخذ دلالته ومعناه إلاَّ في القرن التاسع عشر، إذ اعتبر الفيلسوف الألماني"أدورنو"* أنّ مفهوم الحداثة لم يسبق أن استخدم كلفظ بشكله الحالي " modernité " إلاّ مع الفن الطبيعي الفرنسي ولاسيما مع الشاعر الفرنسي شارل بودلير Charles Baudelaire (1821-1867) في القرن التّاسع عشر[3]. وبهذا يعتبره أغلب الدارسين أبَا الحداثين لأنَّه أوّل من حاول تقديم صياغة نظرية الحداثة. وقد عرّفها في نصه (رسام الحياة الحديثة) الذي نشره في جريدة الفيجارو الباريسية بقوله "هي المؤقت والعابر، وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول"[4] فقد اعتبر وبين أنّ "الموضة" رغم كونها عابرة إلاَّ أنّها تتضمن الثّبات، ورغم أنّها زائلة إلاّ أنّها تتضمن عناصر أبدية وبهذا أصبحت الحداثة تمتلك هذه الصفة التي تجمع بين العابر والهارب والآني وبين الخالد والثابت والأبدي.

---

[1] - J.M.Domenac, Approches de la modernité, P18.

[2] – لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع سابق، ص 822.

* تيودور لودفيغ فيزنغروند أدورنو "Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno" فيلسوف وعالم اجتماعي، وعالم موسيقي ألماني(1903-1969) من أسرة راقية معروفة بتجارتها للخمور وإدمانها عليها، قدم أطروحته عن هوسرل لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة فرانكفورت، له كتاب مع ماكس هوركهايمر "جدلية الأنوار (1947)، النّظرية الجمالية (1970). جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص 47.

[3] – يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، تر جورج تامر، دار النّهار للنشر، بيروت، ط1، 2002، ص 16.

[4] – الآن تورين، **نقد الحداثة**، تر انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1997، ص 141.

2 – الدلالة الاصطلاحية

رغم الانتشار الواسع لمصطلح (الحداثة modernité) إلاّ أنّه "من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة"[1] إذ لا يمكن حصر تعريف واحد لها وعلى حد تعبير – فتحي ورشيدة التريكي – "الحداثة معضلة"[2] فلقد تعددت التّعريفات واختلفت وهذا راجع لاتسامها بالتّحول وعدم الثبات كما يرى هابرماس"أنّ الحداثة مشروع غير مكتمل"[3] وبحد تعبير الباحث المغربي " محمد عابد الجابري أنَّه لا يوجد تعريف ثابت للحداثة، بل يختلف تعريفها في كل زمان ومكان " فليست هناك حداثة مطلقة – كلية عالمية – وإنّما هناك حداثات تختلف من وقت لأخر وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التّطور، فهي تختلف إذن من مكان لأخر من تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين غيرها في اليابان"[4] ولهذا سنورد بعض التعريفات نوردها كالآتي :

يعرفها "جان بودريار Jean Baudrillard (1929 – 2007)" أنّها ليست مفهوماً سسيولوجياً أو سياسيا أو اجتماعياً بحصر المعنى، وإنّما هي صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التّقليد أي أنّها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب"[5] ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الاشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبديل الذهنية، وفي هذا التعريف نلمس ثلاث سمات وهي :

---

[1] – محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 123.

[2] – فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الانماء القومي، دط، بيروت، لبنان، 1992، ص 11.

[3]– Jürgen Habermas, La modernité, un projet inachevé, **Critique**, n° 413, Octobre, 1981, pp950-967.

[4] – الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة**، ص16.

[5] – الآن تورين، **نقد الحداثة**، المرجع نفسه، ص 272.

* المستوى الأول: الشّمولية، إذ ليس هناك وجه واحد للحداثة، فهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري واحد لأنّ "الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الانساني"[1]. فهي لا تقتصر على جانب واحد كالأدب مثلاً بل هو خطاب يعمُّ ويشمل كافة جوانب حياة الانسان، اجتماعيةً كانت فكرية أو صناعية أو غيرها.

* المستوى الثاني: الحداثة تقابل التّقليد، وذلك ما يؤكد عليه هابرماس* بقوله "إنَّ الحداثة تعبر دائماً عن وعي عصر ما يحدد نفسه (...) ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث" [2] لأنّ الحداثة هي الانفصال والقطيعة مع الماضي، فهي في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التّحول، فالحداثة تعتمد على القطيعة مع التّفكير الخرافي التّقليدي "فالقطيعة التي بلورتها الحداثة في علاقتها بالثقافات الوسطية والثقافات القديمة"[3]، والتأسيس بفكر مغاير كما كان سابقا أساسه التغيير.

* المستوى الثالث: تمتاز بأنّها مرتبطة بالتّاريخ الأوروبي في نشأتها وتطورها، وفي هذا الصدد يؤكد هشام شرابي أنَّ الحداثة ارتبطت بالمسار التاريخي للمجتمعات الأوروبية معتبراً ايَّاه "ظاهرة تتميز بأوروبيتها (...) وهي محصِّلة علمية تاريخية بدأت في أوروبا منذ النهضة والإصلاح"[4] وبهذا تُعتبر الحداثة الَّنمط الحضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية بِداية منتصف القرن التاسع عشر والذي كان نتيجة لتطورات عديدة وشاملة في جميع المستويات.

وهناك مميزات أخرى تتصف بها الحداثة إضافة إلى المستويات الثلاث مثلاً :

---

[1] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 ، ص 7.

* يورغن هابرماس"Jürgen Habermas" فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد 1929م، يعد مع ماركيوز وهوركهايمر وأدورنو من ابرز ممثلي فرانكفورت وخير ممثل لهم، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي "هايدليرغ"و"فرانكفورت"، من مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة(1962) النظرية والممارسة (1963)، التقنية والعلم (1968) وجوه فلسفية وسياسية (1971). جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 687.

[2] – يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، مرجع سابق، ص 17.

[3] – كمال عبد اللطيف، **الفكر الفلسفي في المغرب**، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا، الشرق، 2003، ص 58.

[4] – هشام شرابي، **النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة ماهر شريع، دار نلسن، السويد، ط4، 2000، ص 22.

* الحداثة تفرض نفسها بقوة كوجه مشع عالمياً، فقد أضحى البعد العالمي احدى القيّم الجوهرية للحداثة، فالتكنولوجيا والوسائل السمعية البصرية من بين هذه الأشياء تفرض نفسها، وهذا ما أكدّ عليه الآن تورين "لقد صارت كل المجتمعات مصرفة بالأشكال الجدية للإنتاج والاستهلاك والاتصال، قارب الحداثة تحمّلنا جميعاً يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مارون يحملون أمتعة "[1].

* النّقد الذّاتي: وهي أهمّ سمة تتميز بها الحداثة "فقدرتها الكاملة على تصحيح نفسها وقدرتها على النضج الذاتي ومواجهة مشكلات لم يكن يخطر ببال وفقا لبرنامجها الأصلي"[2] فهي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الانسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطاءه وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي، وبهذا فالحداثة هي ثورة على الفكر الذي يجعل الانسان جزء منفعلاً من الطبيعة ليكون هو الفاعل والمحرك والمنشط للفعل الثقافي، ومنه يتضح أنَّ الحداثة تمتلك القدرة الكافية على تصحيح مسارها ونقد ذاتها.

3- الحداثة روح وواقع

لقد قام "طه عبد الرحمن"* بمحاولة للتميز بين ما هو واقع الحداثة وما هو روح الحداثة، حيث يرى أنّ الواقع المعاصر للفكر الحداثي قد يبدو مادياً، لكن ما هو روح الحداثة وجوهرها فإنَّه سيبقى منفتحاً على الايمان يقول "ليس واقع الحداثة إلاّ واحداً من التّجليات أو التطبيقات الممكنة لروحها فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثية ... لقد اتضح أنّ واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدو كونه تطبيقاً واحداً من الامكانات

[1] – الآن تورين، **نقد الحداثة**، المرجع نفسه، ص 267.

[2] – عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**(هيدجر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص 43.

* طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي معاصر ولد سنة 1944م، درس الفلسفة في المغرب وفرنسا وتخصص في فلسفة اللغة والمنطق، له انتاج غزير أغلبه باللغة العربية، من أهم كتبه: اللسان والميزان، تجديد المنهج في تقويم التراث، العمل الديني وتجديد العقل، فقه الفلسفة، سؤال الأخلاق، روح الحداثة، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010 م، ص 71.

التّطبيقية المتعددة والمختلفة التي تحملها روحها... بل تعدو الصواب وإن قلنا بأنَّ هذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه اتَّخذ في المجتمعات العربية أشكالاً مُختلفة حتى كادت أن تكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة به".[1]

وهو يرى أنّ مبادئ روح الحداثة ثلاث (مبدأ الرشد، مبدأ النقد، الشمول) وهي مبادئ قد وجدت تطبيقاتها لكن علينا أن يبحث وتوجد تطبيقاتها الاسلامية بغية تأسيس حداثة اسلامية " فكما أن هناك حداثة غير اسلامية فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة اسلامية "[2]

*** الأسس الفلسفية للحداثة**

لقد تميزت الحداثة بمبادئ وثوابت أساسية قامت عليها "إذ يُلاحظ من خلال المسيرة حول معضلة الحداثة أن هناك ثوابت تشد الانتباه، وذلك في نمط تكوين الحداثة ونمط عملها وزحفها على الحضارات المجاورة "[3] يُجملها أغلب الدارسين في ثلاث مقومات وهي :

1 – محورية الإنسان (الذاتية).

2 – العقل الحسي باعتباره مصدر المعرفة (العقلانية).

3 – الحرية.

هذه أهم المستويات التي قامت عليها الحداثة إلى جانب ذلك مفاهيم أخرى (العلمنة والعدمية، التقدم و المركزية).

[1] – طه عبد الرحمن، روح الحداثة، **المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية**، المرآز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م ، ص 30.
[2] – المرجع نفسه، ص 28.
[3] – فتحي التريكي – رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 20.

1 : الذاتية La Subjectivité

مبدأ الذاتية أو الفردانية الذي يعتبر الأساس الأوّل للحداثة، باعتباره يُعيد جميع المعايير إلى الذّات الانسانية وجعله الكفيل بصناعته، سعياً إلى القطيعة مع التراث الذي أنتج معايير خارقة وأفكار طوباوية* خارجة عن إرادة الانسان وسيطرته.

وقد اعتبر محمد سبيلا في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة "أنّ مصطلح الذَّاتية متعدد الدلالات فهو مرتبط بما يسمى بالنّزعة الانسانية Humanisme والتي تشير إلى مركزية ومرجعية الذّات الانسانية** وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها "[1].

وقد عرّف هابرماس مبدأ الذّاتية استناداً إلى مقولة "هيغل" بقوله "بأنّه ذلك التّأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيّم كلية الوجود انطلاقاً من الانسان وفي اتجاه الانسان" [2].
وقد فصّل وشرح هابرماس ما يعنيه "هيغل" في أربعة دلالات [3]وهي :

1 – الفردانية: وتعنى القراءة الخاصة جداً، والتي لها الحق في اعطاء قيمة لإدعاءاتها.

2 – الحق في النقد ويعنى أن مبدأ العالم الحديث يتطلب أن على الفرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرراً ومقنعاً.

---

* طوباوية (Utopie) من "طوبيا" أو "يوطوبيا" وهو مؤلف من لفظين يونانين وهما " طوباس(Topos) ومعناه المكان، و"أو(Ou) ومعناه " ليس" ومعناه (اليوطوبيا) ماليس في مكان وهو الخيال أو المثالي، وأوّل من استعمل هذا اللّفظ هو "طوماس موروس Thomas Morus" في كتابه " De qition rupublice statie deque nouva insile utopia 1816" وهو كتاب يصور مدينة خيالية ذات نضم مثالية تضمن لأفرادها اساس الحرية والسعادة، ثم أطلقت على النظام المثالي في المجتمعات الانسانية وقد وردت في كتب " أطلنطس الجديدة لفرانسيس بيكون. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص 24.

** **مركزية الذات** الانسانية وحريتها وفعاليتها على جميع المستويات ... ويتضمن مبدأ الذاتية أربعة مفاهيم وهي: الفردانية والحق في النقد واستغلال العقل والتأمل. على اعتبار أن الفلسفة هي التي تمسك بالفكرة التي لها وعي بذاتها هي نتاج الأزمنة الحديثة .... ينظر إلى **مقدمات في الحداثة وما بعد الحداثة**، تعر محمد الشيخ وياسر الطائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 1996، ص 130.

[1] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 24.

[2] – Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, p 31.

[3] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 24.

3 – استقلالية الفعل، أي أن فعل الأفراد مقبول ويقوم المجتمع بالاستجابة له.

4 – الفلسفة التّأملية ذاتها، عن خصائص العصور الحديثة أنّ الفلسفة تدرك الفكرة التي تجتاز وعياً بذاتها.

فمعنى الذَّاتية يتأسس على موقف الانسان من ذاته وتقيميه للعالم الخارجي"إذ أنّ أهمّ سمة للحداثة هي أنَّها سمحت للذَّات بفك أغلال الاستيهامات السحرية، في التفكير والفعل، وتحرير الانسان من جدلية العبد والسيد واستبدال مفهوم الرّعية بمفهوم المواطنة، ومن ثمّ التحرر من القصور والاتكالية "[1]. فانكفأ عالم الآلهة على ذاته وغاب حضوره في هذا العالم، وحلّ محله الانسان كذات واعية بعد أن أجبره على ترك السيادة له وعليه " فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، وتعامل الانسان مع نفسه كذات واعية، سيدة، مريدة وفعالة "[2].

ويرى محمد الشيخ في كتابه "فلسفة الحداثة في فكر هيغل" أنّ مبدأ الذَّاتية كان نتيجة الاصلاح البروستاني الذّي طال المؤسسة الدّينية، فقد كان من النتائج الأساسية لما قامت له الحركة الاصلاحية إن قام مبدأ الذَّاتية ليعُم فكر الانسان وعمله وفعله...وأن هذه لبداية تصالح الانسان مع ذاته"[3] .فمع الاصلاح البروتستاني لدى مارتن لوثر أصبح الايمان الديني مرتبطاً بالتفكير الشخصي وكأنَّ العالم المقدس قد أصبح واقفا مرتبطاً بقراراتنا الشخصية، فهذا الاصلاح قام على تأكيد سيادة الذَّات وأن قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقاً من حقوقه، في حين كان الايمان التقليدي قائماً على ضرورة الاتِّباع والخضوع للقوَّة الآمرة للذَّات والتقليد.

[1] – حسن المصدق، **البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد 142-143، 2008، ص 34.

[2] – علي حرب، **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص 214.

[3] – محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 387.

ويضيف هابرماس إلى جانب هذا العامل عاملان اثنان وهما "الأَنوار والثورة الفرنسية" إذ يقول" إنَّ الأَحداث الناتجة التي فرضت مبدأ الذَّاتية هي الاصلاح الدّيني والأنوار والثورة الفرنسية"[1]. فالأنوار استطاعت أن تحقق القطيعة المعرفية مع كل ما هو خارج نطاق العقل أو ما وراء الطبيعة وحتى التفسيرات الخرافية لعلاقة الذَّات بالموضوع الخارجي، أمَّا الثورة الفرنسية فقد كانت المنحى أو البراكسيس السياسي الذي حقق ما يسمى بمفهوم "حقوق الانسان والدعوة لها خاصة في أوروبا" من أجل القضاء على كل أشكال الهيمنة والاستغلال الاقطاعي التي كانت تفرضها انذآك السلطة الدينية.

نستخلص من هذا أنّه صار بمقدور المفكر في عهد الحداثة أن يفكر بدءً من ضمير المتكلم "أنا" و هذه "الأنا" التي كانت مغيبة في الحقب الماضية منغمرة في "النَّحن" وذائبة فيه، فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الانسان إلى ذاته كذات مستقلة، وهذه الذَّات هي مقر ومرجع اليقين أي هي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء، بمعنى تنصيب الانسان ككائن مستقل وواعٍ وفاعل ومالكاً للحقيقة، وقد تجلى هذا المبدأ في أعمال ديكارت الذي وجه الفلسفة الحديثة نحو الذات، من خلال مبدأ الكوجيتو"أنا أفكر إذن أنا موجود" فصار الانسان جوهراً صفته الفكر، فمع هذا المبدأ أصبحت الذَّات المفكرة مركزاً ومرجعاً لكلِ حقيقة.

2: العقلانية Rationalisme

يعتبر مبدأ العقلانية هو الركيزة الثانية من ركائز الحداثة، وهو انعكاس لمبدأ الذاتية أو النّزعة الانسانية، يعرفها محمد سبيلا بقوله "العقلانية بمعنى اخضاع كل شيء لقدرة العقل

[1] – Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, P31.

التي هي بحث دؤوب عن الأسباب والعلل (...) وهكذا يصبح كل شيء مفحوصاً ومفهوماً بل محكوماً من طرف العقل"[1]

فالعقلانية تأسّست على الذّات "والتي تنظمها قوانين عقلانية ومعقولية، بحيث أن بروز الانسان كذات يتجلى في قدرته على مقاومته وضغوط العادة والخضوع فقط لحكم العقل "[2] . فيما يراه هابرماس أنّ العقل "ليس جوهراً موضوعياً أو ذاتياً لكنه فاعلية فاعلة بذاتها "[3] أي أنَّ العقل لديه هنا عقل تواصلي، أداتي وتحرري، وهذه العمليات هي" فاعليات قائمة ومتوجهة نحو موضوع معين "[4]وهذه الفاعلية هي ما يشير إلى معنى العقل لدى هابرماس.

ويذهب البعض إلى اعتبار أنَّ " ليبنز*" هو من أدخل مفهوم العقلانية (بمعنى عقلنة الطبيعة أو العالم الخارجي) وذلك من خلال إعلانه للمبدأ القائل بأنّ "لكل شيء سبباً معقولاً"[5]، وبالتالي أصبح العقل مصدراً للصدق، وأساساً للحقيقة والمعرفة المنهجية، ووحده القادر على اكتشاف القوانين التي تسمح للإنسان بالسيطرة على الطبيعة وعلى الانسان أيضاً. وقد ترتب عن الايمان بمبدأ العقلانية ما يلي:

2-1 – عقلنة الفكر العلمي: وذلك بفصل العلم عن التصورات الدينية والايدولوجية والسياسية، واعتماد العقل البرهاني والتجريب، وترك كل ما لا يكون مقبولاً ببرهان"[6]. فهذه العقلنة بدأت بالدفاع عن العلوم العربية واليونانية من قبل علماء حاربوا الكنيسة وتقاليدها،

[1] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 36.

[2] – عز الدين الخطابي، **اسئلة الحداثة ورهاناتها**، الدار العربية للعلوم – منشورات الاختلاف، لبنان – بيروت، ص 131.

[3] – عمر مهيبل، **من النسق الى الذات**، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 138.

[4] – يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، مرجع سابق، ص 378-379.

* – غوتفريد فلهلم لبنيز (1646-1716) فيلسوف وعالم رياضي ولاهوتي وكيميائي ومهندس ومؤرخ ودبلوماسي، ولد في لايتبنزع وتوفي في هانوفر، نال شهادة البكالوريوس في الفنون، وكتب في السابعة من عمره (رسالة في مبدأ التشخيص) وله رسائل أخرى مهمة منها: (رسالة في طبيعة الاعتراف رداً على الملحدين وفي الدفاع عن عقيدة اللآهوت بمنطق كخترع جديد)، تأملات المعرفة والحقيقة والأفكار. ينظر إلى جرورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 534.

[5] – فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، الدار العربية للعلوم ناشرون– منشورات الاختلاف، لبنان – الجزائر، 2006، ط1، ص40.

[6] – فتحي التريكي – رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 29.

وتواصلت هذه الحملة مع كوبرنيك و غاليلو وديكارت، وقد أدت هذه العقلنة إلى قيام النَّموذج الرياضي كمقياس أوحد لعلموية الفكر ولمنهجية التفكير، أي أنّ العلم انفصل عن التصورات الدينية والايدولوجية والسياسية واعتمد العقل البرهاني سبيلاً لذلك .

2-2- عقلنة الفكر السياسي: والمقصود بها دراسة الظاهرة السياسية دراسة موضوعية مستقلة بذاتها، وذلك ما تجلى بداية من "ميكيافيلي"* حول كتابه السياسة وفق نقطتي انفصال تمثلتا في:

أ – الانفصال عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، واعتبار الظاهرة السياسية كواقع يجب تحليله وفهمه، لاستخراج قواعد عامة للممارسات السياسية "[1].

ب – الانفصال عن الايديولوجيات الدينية، من خلال اعتبار السلطة السياسية اجتماعية قبل كل شيء ولا يجب أن تستند إلى مشروعية متعالية، أي بتعبير – سبيلا – " نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيوياً للصراع حول الخيرات والسلط والرموز"[2]. وهذا ما تجلى مع الدولة الديمقراطية العلمانية الحديثة، القائمة على المبادئ الوضعية التي بلورها فلاسفة العقد الاجتماعي، وفلاسفة التنوير بصورة عامة كالحرية، المساواة، والمواطنة، الارادة العامة.

2-3 – عقلنة القول التاريخي: وقد بدأت هذه العقلنة بإعادة قراءة التاريخ الغربي قراءة واعية ومؤسسة، والتي لم تتجلى إلاّ مع عصر الأنوار وبالتحديد مع هيغل، لكن النهضة الأوروبية مهدت لها وفق نقطتين :

* - ميكيافيلي ، مفكر سياسي ومؤرخ ايطالي، ولد 1469م اشتغل بالأمور الحربية والشؤون العسكرية، توفي 1527م، عني بالسياسة ، وكانت نظراته السياسية تتمركز حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم والمحافظة عليها) وهذا بغض النظر عن الاعتبارات الأخلاقية، له عدة كتب أهمها : الأمير و المقالات، تاريخ فيرنتسه. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984م، ص 463.

[1] – المرجع نفسه، ص 30.

[2] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 64.

– العودة إلى الحضارة اليونانية واعتبارها نقطة انطلاق.

– بداية الوعي بضرورة الوحدة الغربية.

وهو ما تمّ تجاوزه بتجاوز الأطروحة المسيحية حول التاريخ التي تجعل بداية مولد المسيح وصلبه، ونهايته يتم بعودة المسيحين وتبنى نظرة جديدة للتاريخ تعتمد أساساً على معقولية الخير ومنطقيته، وعقلنة القول التاريخي يتطلب الانفصال "عن التقاليد عموماً وعن النقل خاصة، وتشخيص الواقع الماضي تشخيصاً يخول لنا فهم الحاضر والعمل على تغييره"[1].

2-4 – عقلنة القول الدّيني: والمقصود من ذلك قراءة النص الديني وفهمه عقلياً، وتفسيره من خلال معطيات العصر "فالعقلنة في المجال الدّيني تعنى التّدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد عن طريق المحرفة والغطرسة والتسلط"[2]. وقد بدأت هذه العقلنة مع فلاسفة النّهضة واستمرت هذه الثورة اللّوثرية لتصل إلى هوبس وهيوم وكانط، وقد لعب "طوماس مور" في ذلك دوراً هاماً في ذلك إذ أنّه حاول أنّ يعطي للنّص المقدس معنى عقلي مميز عن المنهج التّقليدي النّقلي، وقد أعدم لجرأته. ونجد أيضاً هذا المنهج تجلى من خلال كتابات "سبينوزا" من خلال قراءته للنّص المقدس فكان ذلك نتاج دعوة فلاسفة التنوير إلى حق الانسان في تفكير المسائل الدّينية بحرية.

3 – الحرية La liberté

تُعتبر الحرية من أهم القيّم التي افرزتها الحداثة، وهي لا تقل قيمة عن القول بالأسّين "العقلانية والذّاتية" إذ يمكن القول بأنّ الحداثة هي الحرية، فكلما نظرت الحداثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل واعتبار للذات فقد عمدت كذلك إلى جعل الارادة البشرية أساس بناء المجتمع والدّولة الحديثة، فالحرية في الفكر الحداثي هو جوهر الكائن البشري وغاية وجوده

[1] – فتحي التريكي – رشيدة التريكي : **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 31.
[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهي شرط لتحقيق الكمال والخلق للذات، بل يتعداه الى أكثر من ذلك إذ يعدّ شرطاً ضرورياً للحصول على مشروعية العقل الاخلاقي والاجتماعي والسياسي...

وقد أعتبر الفلاسفة المحدثين وروادها أوّل من حققوا مبدأ الحرية بداية من ديكارت حينما ربط كنه الفكر بالإرادة وأوسطه "ليبنز" الذي عمم مبدأ الإرادة هذه وجعل من كل كائن مريد ومنها مع كانط الذي جعل الانسان الكائن الحر بامتياز وجعل الحرية مقدرة الانسان على التشريع لنفسه وذلك من دون سند خارجي أو عون موضوعي"[1].

فهذه الأفكار كانت بمثابة البذور الأولى لنشأة المشروع الحداثي الغربي والذي كانت الحرية حلبته وذواته، ونشأ بذلك المجتمع الحديث الذي هو مجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة والدولة الحديثة هي الدولة المنسجمة المعقولة، دولة المواطنين الأحرار، دولة الدستور لا دولة حق الملوك في الملك بخرافة التفويض الالهي، فهي دولة حرية الاعتقاد.

فمبدأ الحرية الذي افرزته الحداثة هو مبدأ يقوم باعتراف الآخر فمثلاً كإرادة حرة لها حق الاختلاف والتواصل وبالتغير السياسي والاجتماعي، فالحرية هي بمثابة الفضاء الذي يتحقق في اطار التفاهم والاعتبار المتبادل بين حاكم ومحكوم وغيره، فهي ركن أساسي في التحديث وبدونها يصبح التعايش بلغة الوصايا .

فقد أخذت مسألة تطبيقية عملية في مختلف الحياة لا كما كانت في الماضي ذات ابعاد ميتافيزيقية فقد أورد محمد سبيلا قائلاً " الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر الحر بل في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المطهرة لفكر الحرية وتتفاعل معها وهكذا تتألق حضارة الحرية من ثقافة الحرة ومن مؤسسات الحرية وتتطور على الدوام من جيل الى جيل لا يتأثر

[1] - محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل** ، مرجع سابق، ص 26.

التفاعل بين نشاط الثقافة وايقاع المؤسسات فقط، بل يتأثر التحولات داخل الثقافة وداخل المؤسسات أيضاً"[1] .

ونجد أيضاً ان ابرز مظهر تجلّت فيه الحرية في المجال السياسي وبالتّحديد في الفعل الديمقراطي. الذي يتأسس على مبدأ الاقتراع العام والسيادة الشعبية والسلطة الشرعية، ولهذا فهي تتماهى ووعي الانسان وتكريس فكرة مبدأ احترام حقوق الانسانية.

*** الحداثة مشروع تاريخي**

تعتبر الحداثة معضلة بحسب تعبير – فتحي ورشيدة التريكي – إذ أنها مشروع لا يكتمل فقد تعددت الكتابات واختلفت حول البدايات الأولى لها فهناك من يرجعها إلى فرنسا مع ديكارت ولحظة التأسيس لمبدأ الذّات مع العقل الديكارتي وذلك مع الكوجيتو ولحظة مركزية الانسان في صناعة الحقيقة حيث يقول ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود"[2]، ولكن هذا المبدأ نال جل نقد الفلاسفة باعتباره انتهى إلى تشيء الانسان وما عانه الانسان من ويلات الحروب والاغتراب والدمار في القرن العشرين " بل إنّ ما كان بالأمس قوامه الحداثة ونعني بذلك وعي الذات بنفسها في (الأنا أفكر إذن أنا موجود) أصبح اليوم عائقاً في حركة التحديث"[3]

وهناك من يرجعها إلى انجلترا وهذا ما أكّد عليه المحمداوي في كتابه "الاشكالية السياسية للحداثة " إذ شخص أربع لحظات شكلت ملامح الحداثة تمثلت فيما يلي[4] "

– التأسيس اللبرالي السياسي مع لوك: إذ أنّه مع لوك أصبحت الدولة عبارة عن تجمع تأمينات متبادلة بين الافراد فيما يتعلق بممتلكاتهم وممتلكاتهم "

[1] - ناصيف نصار، **باب الحرية –انبيثاق الوجود بالفعل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 2003، ص 81.
[2] – مجموعة مؤلفين، **مقدمات في الحداثة**، تعر محمد الشيخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 10.
[3] – فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 10.
[4] – علي المحمداوي، **الاشكالية السياسية للحداثة – من فلسفة الذّات إلى فلسفة التواصل (هابرماس انموذجا)**، الدار العربية للعلوم ناشرون– منشورات الاختلاف– دار الأمان، بيروت– الجزائر–الرباط، ط1، 2011، ص 92.

– التأسيس العلمي والفيزياء الحديثة مع نيوتن: حتى قيل بحقه " الطبيعة بقوانينها مخبأة في حلكة الغموض فقال الله يا نيوتن أظهر فضاءات جميع الأفاق "[1].

– القطيعة مع الدين وهيمنته مه هيوم.

– التأسيس الليبرالي الاقتصادي: مع آدم سميت "إذ يرى أنّ التأثير العفوي تماما للأنانية يفترض أن يكون كافيا لزيادة ثروة الامم بشرط ألا تتدخل في مجرى الامور بإجراءات مخطط لها"[2].

وهناك من يردها إلى ألمانيا مع كانط وهيغل ولحظة الوعي بها كما يرى هابرماس "أنّ الحداثة تجسدت بشكل من أشكالها مع كانط إلاّ أنّه لم يكن يعييها كمسألة فلسفية"[3] وعليه فالوعي بها لم يتحقق إلاّ مع هيغل "فهو الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداث" [4]. فهيغل بحسب هابرماس هو أوّل من وضع الحداثة في مسألة فلسفية.

عموماً وإن اختلفت الرؤى وتعددت حول الحداثة إلاّ أننا سنورد مفهوما مشتركاً حول مساراها، فقد اعتبر البعض أنّها ظهرت في القرن الخامس ميلادي للتحقيب حول المرحلة التاريخية بين التاريخ الروماني القديم والمسيحي الجديد، ثم أطلقت على الدراسات التاريخية للتميز بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة التي بدأت باكتشاف أمريكا من قبل كريستوف كولومبوس وذلك سنة 1492. وظهور اكتشافات ونظريات علمية جديدة في ميادين معرفية وعلمية. كظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبرى، مثل اكتشاف كوبرنيك (1473-1543) وغاليلي (1564-1642)في مجال الفلك وظهور النزعة الانسانية التي مجدت قيم الفرد وأعلت من حرية الانسان، ودعت الى دراسة التراث اليوناني ونقد الثرات القروسطي، كما عرفت هذه المرحلة الاصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر.

[1] – غيرترود هيمفارب، **الطرق الى الحداثة**، التنوير البريطاني، التنوير الفرنسي، التنوير الأمريكي، تر محمود سيد أحمد، 2009، ص30.

[2] – اميل بريهيه، **تاريخ الفلسفة**، تر جورج طرابيشي، ج5، دار الطليعة، ط1، 1993م، ص 136.

[3] – Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, P34.

[4] – ibd.p12.

فهذه العناصر وغيرها أجملتها " حنة آرندت " فيما يلي [1]:

1 – الوعي الجديد بالكوني والكلي والعالمي وذلك منذ اكتشاف العالم الجديد .

2 – ظهور الفردانية من خلال الاصلاح الدّيني، والإصلاح المضاد وصعود الرأسمالية.

3 – العقلانية التقنية من خلال الاكتشافات العلمية والتي بنيت قدرة الانسان على السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع والفرد.

فمع هذه العناصر وغيرها تجلت عدّة تغيرات طرأت على جميع مجالات المجتمع الأوروبي في مختلف المستويات، والقيام بالثورة على الانظمة القديمة، فنجد هذا التغيير تجسد عند فلاسفة الأنوار الذين مهدوا للتغيير في ذلك عن طريق الخطاب الإيديولوجي أو عن طريق كتابة المؤلفات والصحف، وتجلى ذلك في كتابات جون جاك روسو 1632–1704 في بريطانيا، وفولتير 1694–1778 الذي عرف بالكره الشديد ضد الكنيسة فكانت كتاباته ساخرة ناقدة لاذعة، وديدرو 1713–1784 وكوندرسيه 1743–1794 في فرنسا، وسبينوزا 1632–1677 في هولندا، فكانت آراؤهم نقدية تتميز بالطابع الاجتماعي رافضة كل ما هو قديم، وبذلك الأفكار القديمة التي تعود في مصدرها إلى الإنسان القديم الذي كان يعيش في بيئة قديمة، والذي تأثر بها بالضرورة واستبدال كل ذلك بكل ما هو حديث وذلك طبعا بتحرير الإنسان من كل القيود ليستطيع تجديد أفكاره، وبالتالي تجديد كل أنماط حياته، فبعد صراع وقع في المجتمع الأوروبي بين سلطان التفكير التقليدي والتفكير الحديث استطاع أن يثبت وجوده في تلك المجتمعات واستطاع أن يتطور ليصبح المسيطر على الفكر الإنساني في تلك الفترة وفي كل الفترات المستقبلية،

يعني أن الغرب اعتمدوا على التفكير الحديث وأصبح من تراث أوروبا. إلاّ أن الحداثة هذا المفهوم الجديد نشأ في ظروف تاريخية وزمنية جعلته يولد ويتطور داخل هذا السياق، على أنها عرفت القطيعة الجذرية مع الفكر التقليدي، وأخذت معجزة كتلك التي حدثت في الأرض

[1] – الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2009، ص 44.

اليونانية وسميت في تاريخ الفلسفة بالمعجزة اليونانية، فولدت في أوروبا وبالتالي قد ارتبطت بالحضارة الغربية داعية إلى التجديد والثورة على كل ما كان مزعوماً في الماضي، هادفة إلى إعادة بناء تلك الحضارة وفق للمعايير المحدثة والتي نادت بها الحرية، والتي أولاها تحرير الإنسان من كل القيود التي كانت مسيطرة عليه، هو العنصر الفعال إلى التجديد لأنه هو صاحب فكر والفكر هو الذي يقود إلى التحرر.

يقول محمد سبيلا "وبعبارة موجزة فإن دينامية الحداثة نشأت واستمرت كحركة دينامية عصفت بالتدريج بكل البنيات والدهنيات العتيقة في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي ومؤدية إلى بلورة تصور جديد للعالم مختلفا كليا عن التصور التقليدي ومحدثة سلسلة من الصدمات، يوجزها مؤرخو الفكر في الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة التيولوجية والصدمة السيكولوجية وأخيرا الصدمة المعلوماتية"[1].

وبذلك فإن الحداثة مست كل المجالات التي تمس الإنسان كفرد والمجتمع على أن الإنسان واحد من المجتمع يؤثر ويتأثر به، فظهر هذا المصطلح الجديد على يد مجموعة من المفكرين هم الفلاسفة، لأنّ هذا المصطلح الجديد كانت بدايته بداية فكرية فلسفية، نتيجة حتميات والتي نذكر منها: اكتشاف الطباعة سنة 1440، سقوط القسطنطينية (بيزنطة) 1453، لأن ما هو معروف أنها كانت البلاد التي تمركز فيها الفلاسفة، واجتمع فيها من جديد الحكماء، بعد سقوط أثينا فهرب الفلاسفة وحكامها إلى مناطق آهلة بالأمن لمواصلة فلسفتهم باحثين عن الاستقرار، لأن الاستقرار ضروري للفلسفة، ومن بينها القسطنطينية، وكذلك التغير المفاجئ الذي حدث في روما في حركة الإصلاح الدّيني وامتدت إلى فرنسا والذي أعلنها مارتن لوثر، الذي أعاد تصحيح الدين وإعادة تطهيره خاصة المسيحية من بعض الأحكام والسلوكات التي كانت منافية للحضارة، وإعادة قراءة الإنجيل وإعادة تفسيره وتفكيكه، وتفكيك رموزه يقول هاشم صالح:" هناك شيء أفهمتني إياه تجربة أوروبا مع

[1] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص63.

الحداثة والتقدم وهو أن الإصلاح الديني سبق الإصلاح السياسي بالضرورة ويحتضنه ويفتح له الطريق"[1].

يعني أنّ التّحديث بدأ من الدّين وقد عبر"دانتي" في كتابه أنّه لم يكن راضياً على المسيحية بكتابه" الكوميديا الإلهية" وهذا الكتاب عبارة عن مسرحية بين الفلاسفة والأنبياء، فيحدث خلاف بينهم فينتصر الفلاسفة، فقد كان "دانتي" يهدف من خلال هذه المسرحية إلى تحرير العقل وهذا ما أثبتته التجربة الأوروبية، ثم ظهر "كالفن" ليقضي على تلك الأفكار القديمة التي كانت في القرون المظلمة، حين دعا إلى وجوب احترام الديانات فيما بينها، وبهذا كله لم يعد الدين يعيق العقل، وبذلك خاضت أوروبا معركة من أجل تجديد العقول والأمل في أن هناك رؤية جديدة بين الدين والعلم، وبين الدين والمجتمع، أو بين الدين والسياسة، والتمكين لاقتلاع جذور العقلية القديمة، حتى ولو كانت منذ مئات السنين ويكون ذلك بالاعتماد على طرق وجيهة والتي من بينها:"تغيير برامج التعليم الديني لديهم لأنها تدرس الدين بطريقة تقليدية قروسطية عفا عليها الزمن وهي طريقة تؤدي إلى زرع الأحقاد بين أبناء المجتمع الواحد وتعرقل بالتالي تشكيل الوحدة الوطنية"[2] .

إلى جانب ذلك الاكتشافات الجغرافية التي عرفها الغرب خاصة سنة 1462 خصوصا، والتي اعتبرها بعض المؤرخين على أنّها اللحظة الفاصلة بين القروسطية والحديثة، وهي بداية التّطلع لعوالم أخرى والثورة الفرنسية التي كانت على يد مجموعة من المتنورين سنة 1789م، والتي استطاعت قلب القيّم الغربية، والدعوة إلى مجتمع مغاير كما كان عليه سابقا، مبني على المساواة التامة والقضاء على الطبقية.

إلى جانب كل الاكتشافات الجغرافية للعالم الجديد أمريكا والخطوط في إفريقيا وآسيا، واكتشاف "فاسكا داغاما" 1462-1524 طريق الهند عن رأس الرجاء الصالح عام 1498،

[1] – هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، سبتمبر 2005، ص 10.
[2] – المرجع نفسه، ص 11.

وقد استعان في ذلك بالعرب ليهتدي طريقه وسط المحيط الهندي، لأنّ أوروبا في ذلك الوقت كانت تعيش الفقر والعوز وكان المكتشفون يبحثون عن الذهب، فأصبح كريستوف كولومبس وجميع المستكشفين مفعمين هم أيضا بهذا الهوس، لأن الذهب ضروري للتبادلات التجارية الدولية وهذا دافع جعلهم يبحثون ويكتشفون مغامرات الكون، فقد كانت نقطة تواصل بين عصر النهضة وعصر الأنوار، والأنوار هي كما حددها إيمانويل كانط في مقالته ما الأنوار: " بأنها خروج الإنسان من حالة القصور التي هو عليها بخطأ منه بسبب انعدام القدرة لديه على استعمال عقله دون توجيه من الغير، ولا يرجع هذا القصور إلى عيب في العقل، ولكن إلى الافتقار في التصميم وإلى الشجاعة في استغلاله"[1]

فهو لا يؤمن إلا بالعقل والعمل على تشجيع الذات على الفكر والنقد، فهي تمثل" الرجل الفاوستي" الرجل المبدع العملاق الذي لا يؤمن إلا بالقدرة على المعرفة، والذي لا يتوقف عن طلبها، ولا يروي ظمأه منها " بل هو في بحث متواصل عن المطلق بمنتهى العبقرية،كما يصور ذلك غوته 1749-1832 في إحدى رواياته"[2].

ما يلاحظ على الحداثة على طول تاريخها، يرى وبوضوح أن لها بعض السمات قد ميزتها عن المراحل التاريخية السابقة عنها والتي من بينها:

- الحداثة في مفهومها هي خطاب عام وشامل بكل جوانب الحياة الإنسانية البشرية، على عكس ما ادعاه البعض على مثلث الجانب الأدبي فقط، فقد انتقلت من الخطاب الأدبي ومن حلقة التفكير الفلسفي إلى الاتجاهات الأخرى، سواء كانت اجتماعية أو صناعية أو اقتصادية أو فكرية... إلى غيره من الجوانب الأخرى، وهذا ما حدده محمد سبيلا حين قال:" إن كل التحولات الجذرية الكمية والكيفية في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة... التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة

[1] – إيمانويل كانط، **مجلة أسس فضاء العقل والحري**، تر نعيمة عبد الرحمن، فؤاد مليت، العدد 1، جوان 2005.

[2] – روجيه غارودي، **من أجل حوار الحضارات**، تر عادل العوا، دار عويدات، بيروت، لبنان، 1982، ص16.

التي شكلت العلوم، بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية رأس حربتها، فالحداثة الفكرية هي بمثابة الروح في كل هذه الحداثات"[1]

– العقلانية والعقل هي إحدى شعاراتها حتى أن إيمانويل كانط قال: " تشجع على استخدام عقلك"[2]، وبذلك يجسد الإنسان ميلادا جديدا لوجوده الإنساني إلى جانب الوعي الفكري لما يحيط به.

– الحداثة هي انفصال بين الماضي أي القديم والحاضر أو الحديث، وعرفت على أنها كانت ثورة عنيفة على كل التقاليد الاجتماعية التي قيدت الإنسان الغربي " فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية، لفهم الواقع وإحلال أنماط معرفية وفكرية جديدة"[3].

– الحداثة إنها حركة قبل كل شيء، إنها نوع من النزعة الشكلية العقلية، تذكرنا بزمن عندما كان يمكن استخدام ألفظ من قبيل"العقل"، "الطبيعة"، "الحقوق"، "الصدق"، "الأخلاق"، "الحرية"، "التقدم"[4]

فقد ركزت على الأفكار التي جاء بها الفلاسفة، والقيام بنشر هذه الأفكار في العالم بأسره، فقد اعتقد الفلاسفة على أنها تحرر ليرفع من شأن العقل على الدين، فهي حركة اجتماعية وحركة عقلية، وفق تكامل العلاقات الاجتماعية مع القوى المادية لتدمر النظام القديم تمهيدا لطريق الثورة.

[1] – محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص19.
[2] – إيمانويل كانط، **مجلة أسس فضاء العقل والحري**، مرجع سابق ، ص 25.
[3] – هشام شرابي، **النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي**، تر ماهر شريع، دار نلسن، السويد، ط4، 2000، ص39.
[4] – غيرترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة**، مرجع سابق، ص 08.

إلاّ أننا نجد ضمن هذه الحركة مثقفين جدد على وعي بوظيفتهم وقوتهم في مقابل الطبقات التقليدية الحاكمة[1]. وهم مجموعة من العقليين المنظمين والمنسقين الثوار، فقد كانوا مفكرين وكتّاب مبشرين ومصلحين عملوا وفق نظام خاص بهم جعلوا البلدان الغربية خاصة فرنسا وبريطانيا متدفقة الحيوية، فاستطاعوا أن يؤثروا في جمهور المستمعين سواء في فرنسا أو بريطانيا، وقد كان جوزيف إديسون J. Addison وريتشارد ستيل R. Stele اللذان كتابا روايتان بهد توعية الشعب وإخراجهم من حالة القصور إلى حالة التفكير والإبداع والشجاعة على استخدام العقل كما ذكر إيمانويل كانط فروايتهما تحت عنوان"الثرثار" و "المشاهد" فقال إديسون في أعماله: "لقد قيل عن سقراط أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض بين الناس وأنا طموح لأن أقول عن نفسي أنني أخرجت الفلسفة من الأدراج والمكتبات، والمدارس والجامعات لتقيم في النوادي والجمعيات وموائد الشباب والمقاهي"[2]

وهذا ما قرأ له جان جاك روسو Jean Jack Resseaus واستحضره في كتابه اعترافات عندما كان يعيش مع الراعية السيدة دي وارن في جنوب فرنسا فقد كان اهتمام الحداثة وفلاسفتها هو "الإنسان" وتحريره من قيود الاستبداد خاصة ما أبدعه ألكسندر بوب في بريطانيا وهو ذلك المقال الذي كان تحت عنوان "مقال عن الإنسان" الذي يتميز بالاختلاف عن سابقيه ويتضمن "بأن الدراسة الملائمة للبشرية هي الإنسان"[3]، معناه أن المذهب المادي والعلم لا يستطيعان التغلغل في أعماق الإنسان وأسراره، فاهتم بوب بالإنسان وأكد على ضرورة الغوص في بحر النفس الإنسانية، ففي إشارة منه إلى عظمة نيوتن قال:" إن الطبيعة البشرية وليس علم الفلك هي الموضوع الأكثر فائدة ونفعا للعقل البشري"[4] وهذا ما يؤكد على أهمية الجنس البشري في وجوده الإنساني وقال أيضا:" ضبط الطبيعة الصادقة

[1] – غيرترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة** ، مرجع سابق، ص 14.
[2] – المرجع نفسه، ص15.
[3] – المرجع نفسه، ص30.
[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومعايير الصواب والخطأ أعظم شأنا وأهمية من حسم مسافة الكواكب وحساب أوقات دوراتها"[1].

فما تخلص إليه كفكرة شاملة على أن الحداثة تميزت بمجموعة من المفاهيم التي عكست واقع الإنسان الغربي وارتبطت بالبنية الغربية، وانطلقت كحركة وفقا لتلك البنية فجعلتها منطلقها، لتبدع مجموعة في المفاهيم التي كانت تميزها عن الحركات الفكرية الأخرى.وكل هذا تحت شعار واحد هو تحطيم أو ترميم القديم، وعلى الإنسان أن يحمل لواء الحرية والاختيار كحقوق طبيعية له، فهي حركة صادرة عن روح الإنسان وطبيعته، ومن أجل معرفة ذاته وروحه، وجوده والتعمق في ذلك لكي لا تصير البشرية كقطيعا من الحمقى، وهذا ما عبر عنه إيمانويل كانط : " بعد أن يصير البشرية قطيعا من الحمقى"[2]، والعلوم الإنسانية جسدت ما دعت إليه الحداثة والحداثيون والولوج داخل أعماق الإنسان، أو إلى أعماق الفرد الواحد، وكأنها تنادي بالنّزعة الفردية، أو أنها حداثة الفردية، فما هو معلوم أنها ضربت قدسية الدّين عبر الثورة ضد الكنيسة والمناداة بفصل الدّين عن الدولة وعن كل شيء، وإحلال محلها العلمنة اللاّئكية في مكان ذلك. لتشمل كل الاتجاهات الأخرى الاجتماعية والتقنية والأدبية والثقافية وبهذا تصبح شمولية أو عالمية، التي تعني أن نمطاً من الأنماط الذي يعبر عن خصوصية ثقافية لبلد وبيئة اجتماعية معينة يوسع ويعمم ليشمل الجميع[3].

وهذا مخطط لمراحل نشوء الحداثة :

القرن5م ← للتميز بين العصر المسيحي والوثني القديم.

القرن8م ← في فرنسا مع تشارلز (الحرية السياسية).

[1] – غيرترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة** ، مرجع سابق، ص 30.

[2] إيمانويل كانط، **مجلة أسس فضاء العقل والحري**، مرجع سابق، ص 25.

[3]– عباس محمد حسين سليمان، **العقل والعقلانية النقدية**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية مصر، ط1،2002، ص 09.

القرن 15م ← مع محاولة إحياء الكتابات الفلسفية اليونانية .

القرن 16 م ← (عصر النهضة) حركات الاصلاح الديني مع لوثر وكوبرنكوس وغاليلي .

القرن 17و18م ← (الانوار) مع الفلسفة الديكارتية، التأسيس مقولات التحرر والتقدم والقطيعة مع التراث.

القرن 19م ← عصر الحداثة كفلسفة مع هيجل والوعي بأزمة الحداثة والقطيعة مع الماضي و تبلور المفهوم مع بودلير .

جدول

المبحث الثاني: الحداثة عند الشرفي، المنطلقات والأسس

تعتبر مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر عصيّة التّحديد والتأصيل لاعتبارها جاءت في شكل صدمة تجلت مع حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر (1789-1801) وهذا بحسب تعبير "ألبرت حوراني" حينما اعتبر أن غزوة نابليون بونابرت على مصر بمثابة البداية لدخول الحداثة للمشرق العربي الاسلامي ولو بشكل ضمني* لأنّه لم يشر لها صراحة، صدمة ودهشة بالعتاد العسكري والوسائل التقنية والحديثة والعلمية الخارقة للعادة محددة للحداثة العربية. هاته الصدمة وما جرت معها من تأثيرات في طراز التفكير والحياة كانت تحمل نوعين من الصدمة

أولهما: صدمة الاستعمار بعدما كان العرب يمثلون نقطة القوة والغلبة بالنسبة للغرب وبغزو نابليون لمصر انقلبت المعادلة ولم يعد الرجل المريض قادرا على البقاء قي مركزية القوة .

وثانيهما: صدمة ثقافية وذلك بالانفتاح على الآثار الثقافية "فقد كانت بذلك حملة نابليون بمثابة " الماس الكهربائي الذي لامس عقول المستشرقين خاصة المصرين والعرب والمشارقة إلى الحد الذي فيه يوقظ دون أن يصعق ويميت"[1] وبحد تعبير – فتحي التريكي – الذي شبهها بالمثل"سقراط ميمون إذ شبهه بالسمكة الرعادة إذا ما لا مسها شيء أرعدته شرارة كهربائية"[2]. فقد كانت هذه الحملة بمثابة إصلاح العرب مع منجزات أوروبا العلمية ومخترعاتها الحديثة، وما خلفته من ذهول لدى المصرين إبّان الحملة، فقد جرّ نابليون في

* حتى أدونيس يشير إلى أن الحداثة ليس لها تأصيل داخل الثقافة العربية الاسلامية وإنما جاءت في شكل صدمة بدأت مع غزوة نابليون وإلى ما تركه الحضور الفرنسي من تأثير في طراز التفكير والحياة.أنظر لأدونيس، **الثابث والمتحول**، "صدمة الحداثة"، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1971 ص 35.

[1] – محمد عمارة، **الأعمال الكاملة (رفاعة الطهطاوي)**، المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع، ج1، بيروت، دس، ص13.

[2] – فتحي التريكي، **أفلاطون والديالكتكية**، الدار التونسية للطباعة والنشر، تونس، 1985، ص 16.

هذه الحملة مجموعة من العلماء والمهندسين وغيرهم وسعت إلى نشر قيم وأفكار الثورة الفرنسية وفلاسفة التنوير.

فحملة نابليون كانت بمثابة البذور الأولى لعصر النهضة العربية التي سيقوم "محمد علي" على نقل الأمة العربية من الركود والتخلف إلى مرحلة يعمل فيها على اللّحاق بالعالم المتقدم

فمع إصلاحات هذا الأخير حاول إدخال مصر في العصور الحديثة، وبتعبير ماركس "الرجل الوحيد الي أخل رأساً حقيقاً محل قمامة قشبية"[1].فأسس دولة مستقلة وحكومة ثابتة، وكون جيشاً حديث العدة وبنى أسطولاً قوياً وأصلح الاقتصاد وأنشأ المستشفيات وأقام المصانع....

فكانت حملة نابليون على مصر وإصلاحات محمد على الفكرية والثقافية أثر بالغ في نفس الكثير من المستورين فأتيح للعديد من هم بالاحتكاك بأوروبا وأن يتعلموا لغتهم وأن يقيموا بها، فكانوا بمثابة الحاملين لمسؤولية هذا العبئ ومحاولة البحث عن أسباب النجاة ومحاولة اللحاق بركب الغرب، هذا الاحتكاك أدى إلى تدبدب الوعي داخل الوسط العربي ودفعهم إلى البحث عن أسباب تقدم غيرهم وتخلفهم، ونبهتهم إلى الحقيقة المرة لهذا التخلف في شتي المجالات والى تأخرهم المزدوج "عن ماضيهم الحضاري المرجعي، وعن عصرهم ومدنّيته الجديدة "[2] فتولدت تيارات مختلفة "اصلاحية" و"لبيرالية" وأخرى "علمانية" للبحث عن سبل التقدم والخروج من دائرة التخلف. ونستطيع أن نقسهم إلى قسمين بحسب تعبير "هشام صالح" إلى جبهتين "جبهة تحقق التراث ونشر مخطوطاته للتّعرف عليه، وجبهة التّعرف على الفكر الأوروبي الحديث عن طريق الترجمة والتلخيص"[3] وكلهم يحملون في

[1] – معن زيادة، **معالم على طريق تجديد الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، العدد 115، جويلية 1987، ص 176.
[2] – عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 39.
[3] – هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، مرجع سابق، ص 63.

أفكارهم شغل التأخر ومحاولة العمل على خروج الأمة العربية الإسلامية من هذا الركود والجمود ومن وضعية الانحطاط التي تعيشه.

فكان سؤال شكيب أرسلان بمثابة الحافز لهذه الدعوات سؤال التقدم "لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا نحن؟". وكيف ننخرط في الحضارة الحديثة دون فقدان هويتنا العربية والاسلامية ؟

فأصبح هذا السؤال موضوعاً شاغلاً لأبحاث الكثير من المفكرين العرب اللّذين حاولوا أن يكشفوا عن سبب هذا الركود وبالتالي محاولة اللّحاق بركب التقدم، وقد تباينت تساؤلاتهم وأرائهم التي تبحث في جوهر هذه القضية، رغم أن الاختلافات بينهم وبين المفاهيم (الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة ...) التي طرحت نفسها على هؤلاء المفكرين العرب منذ أوائل القرن التاسع عشر "لم يظفر بجواب يقطع الشك باليقين"[1].

ولا نريد أن نطيل في هذه المسألة لأنّها ليست موضوعنا المركزي، فقط أردنا أن نشير إلى أنّ الحداثة العربية ليس لها تأصيل عربي قُح كما تجلى مع الحداثة الغربية بمفاهيمها وقيمها وأسسها وأسبابها، وبتعبير الشرفي "الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب" [2] أي أنّها جاءت ودخلت للصرح العربي في شكل صدمة وانبهار بالغرب ومنجزاته، "فقد عرفها العرب في شكل صدمة حين أفاقوا على نابليون يغزو مصر ثم القوى الامبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلوى الأخرى، حينها شعروا بالخصوص بأنّ هذا الاحتلال من نوع جديد وليس كسابقيه (...) إذ يحمل معه حضارة جديدة وأنماط حربية واقتصادية وتنظيمية وثقافية لا عهد لهم بها" [3]. فزعزع كيانهم واطمئنانهم وأقنعهم بضرورة رد الفعل لحماية هذا الكيان .

[1] – زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، ط1، سنة 1971، ص 9.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، المصدر السابق، ص 29.
[3] – المصدر نفسه، ص 30.

وما محاولات العديد من المفكرين العرب منذ الاصلاحيين في عصر النهضة إلى غاية المفكرين المعاصرين ما هي إلاّ محاولات للتوفيق إن لم نقل سلفية المرجع – تقليد – أمّا "بانقيادها للماضي أو توجهها للمستقبل أو الوقوف بينهما (التوفيق)"[1] . فالحداثة الغربية قد ظهرت في الغرب لظروف وأسباب وحقبة تاريخية وهذه الأسباب لن تتكرر نفسها وبنفس الظروف فهي غربية المنشأ.

ويعتبر المفكر التونسي الأستاذ عبد المجيد الشرفي أحد ابرز المفكرين الحاملين للواء الحداثة داخل الصرح العربي الاسلامي ويحمل مشروعاً حداثياً في جل كتاباته، والذي سعى إلى توضيحه وإبرازه في جل كتاباته محاولاً بناء مشروع تنويري إسلامي يتماشي مع مقتضيات العصر. فما هو مفهوم الشرفي لهذا المصطلح وما هي دلالالته داخل مشروعة الفكري؟

* **الحداثة، المفهوم والارهاصات**

أ – معنى الحداثة عند الشرفي

حدّد الشرفي مفهوم الحداثة في كتابه "لبنات – الجزء الأول – بأنّها "ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي، أي هي النَّمط الحضاري الغربي كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثم في أمريكا فاليابان" [2]. أي أنّ الحداثة نمط نشأ من النّهضة الأوروبية، نشأ في الغرب ثم أصبح كونياً وهذا النّمط ليس محصور في وجه واحد من جوانب الحياة، بل يطال جل مستويات الحياة. وهذا النّمط الحضاري المرتبط بالغرب أو بالتاريخ الأوروبي، أكدّ عليه هشام شرابي

[1] – محمد عابد الجابري، **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 1989، ص 25.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1) في المنهج وتطبيقه**، دار الجنوب، تونس ط2، سنة 2011، ص 20.

بقوله أنّ الحداثة الغربية ارتبطت بالمسار التاريخي للمجتمعات الأوروبية، وبهذا فهي تُعدّ نمط حضاري بلغته المجتمعات الأوروبية بداية من نصف القرن التاسع عشر نتيجة لتطورت عدّة في ميادين مختلفة. استفادت من كل الحضارات والثقافات التي سبقتها، ولم تنشأ من فراغ، أي أنّها استفادت حتى من الحضارة الاسلامية لأنها هي التي سبقتها مباشرة، مثلما أنّ الحضارة الاسلامية استفادت من الحضارة اليونانية ومن حضارات الشرق الأدنى كالحضارة الفرعونية في مصر والحضارة الأشورية في الشام والحضارة البابلية في العراق وغيرها. فهذا النّمط الحضاري هو دورة من الدورات التي عرفها تاريخ البشرية. وهذا ما عبّر عليه قسطنطين زريق بقوله "أنّ الحضارة الغربية لم تنشأ من فراغ بل انبعثت من تراث حضاري أصيل تفاوتت في تكوينه شعوب عديدة سبقتها في مضمار الحضارة "[1].

ونجد هذا التعريف نفسه يذكره في كتابه "الإسلام والحداثة " بأنَّها "هو مفهوم مستعمل للدّلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي"[2] ويخص ميزة لهذا الحداثة "بأنّها نمط حضاري تتسم به المجتمعات الحداثية التي تتسم بقدرتها على الابداع والابتكار بعكس المجتمعات التقليدية"[3] وهذا المفهوم نفسه نجده لدى "بورديار" بتعريفه للحداثة بأنّها نمط حضاري مخصوص يخالف النمط التقليدي"[4] وهذا التعريف قد أوردناه في الفصل الأول.

وبهذا التعريف يرى الشرفي أن الحضارة العربية الاسلامية تنتمي للماضي، "فهي لا تعيش حضارة بل ثقافة عربية اسلامية "[5] فالحضارة هي مجمل المنجزات المعنوية والمادية، فهي

[1] – زريق قسطنطين، **في معركة الحضارة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1964، ص 345– 346.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، ط2 ، تونس، 1991، 24.

[3] – المصدر نفسه، ص 25

[4]– Jaen baudrillard .- moudernite.

[5] – عبد المجيد الشرفي، **الثورة والحداثة والاسلام**، دار الجنوب، تونس، 2011، ص 108

تشمل مختلف الاختراعات العلمية والتصنيع والتقدم المعرفي والاكتشافات، وكذلك منهاج التفكير والقيّم التي تبلورت في عصر الأنوار بالخصوص في مقدمتها "العقلانية"

فهذه الأخيرة – العقلانية – هي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية والفكرية منذ عصر التنوير، وبدونها لا يمكن فهم التنظيمات السياسية والادراية حتى البيروقراطية التي قامت عليها الدول الحديثة وعوضت بها النظام الاقطاعي.

وعلى اعتبار أنّ العقلانية ملكة انسانية لا يختص بها جنس دون أخر وأنها إذن إن انتشرت في الغرب لظروف معينة، فإنها يقول الشرفي "يمكن أن تنشر في غيره من أقصاع الأرض متى سمحت الفرصة وتوفرت الظروف الملائمة، وهذا ما يسمح بؤكد أن هناك طاقات للتغير كامنة في كل مجتمع، ولا يستثنى من ذلك المجتمعات ذات التقاليد الاسلامية على وجه الخصوص"[1].

ب – إرهاصاتها

اعتبر الشرفي أنّ هذا النّمط الحضاري لم يولد بين يوم وليلية وإنما تتبع إرهاصات في "الاتصال بالمشرق العربي إبّان الحروب الصليبية، وفي انتشار الفلسفة الرشدية بأوروبا، وفي ازدهار الجمهوريات الايطالية تبعاً لاستئثارها بالتجارة البحرية في حوض البحر الأبيض المتوسط وفي التزايد السكاني" [2] وعوامل أخرى، وهذه العوامل نفسها التي ذكرها في كتابه "لبنات" أكدّ عليها في كتابه "الاسلام والحداثة" وهذا دليل على أنّ الشرفي صاحب مشروع أصيل يحاول ابرازه .

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 29.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، المصدر السابق، ص 20. وأيضاً عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، المصدر السابق، ص 24.

كل هذه العوامل وغيرها والتي حددها عبد المجيد الشرفي كإرهاصات للحداثة الغربية ركّز فيها على ثلاث عوامل أساسية وهي كالاتي :

1 – "اكتشاف قوتنبرغ (Gutenber) للطّباعة في منتصف القرن الخامس عشر، لما ترتب عن هذا الاكتشاف من شيوع القراءة لدى فئات اجتماعية ما انفكّ عددها في ازدياد.

2 – أطروحات لوثر (Luther) سنة 1517م وخاصة قوله بسلطة الكتاب المقدس وحده (Sola scriptura) دون الحاجة إلى وساطة الكهنوت في الكنيسة لتأويله، فكانت حركة الاصلاح البروتستاني مؤذنه بالتّحرر من ربقة الكنيسة.

3 – اكتشاف كوبرنيك (Copernic) سنة 1562م لدورة الكواكب حول نفسها وحول الشمس، فأحدث هذا الاكتشاف ثورة معرفية حقيقية وانقلاباً في نظرة الانسان إلى نفسه وإلى الكون إذ فقد الانسان بذلك مكانته المركزية والوهم الذي عاش عليه فجر التاريخ بأنّه محور الكون"[1].

فهذه العوامل مكّنت من ايجاد مسار محدد للحضارة الغربية وفتحت مصرعيها لأحداث هامة كظهور نظريات نيوتن (Newton) وديكارت (Descartes) وأمثالهما ثم لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وبالخصوص مع مونسكيو (Montesquieu) في نصّه على مبدأ التفريق بين السلط و روسو (Rousseau) في العقد الاجتماعي والذي بفضله تم التّحول من وضع الرّعية إلى وضع المواطن"[2] وكسر القيد الذي كانت الكنيسة تفرضه على المجتمع وبتجاوز هذا القيد تم تجاوز العلاقة العمودية التي كانت مجسدتها الكنيسة بين "الرب، الكون، الابن، العبد، الرجل، السيد.... وحلّت محلّها علاقة أفقية، إذ جعل كل شيء موضع التّساؤل والتمحيص.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، المصدر السابق، ص 20–21.
[2] – المصدر السابق، ص 21.

يقول الشرفي "وإذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوئها فهم المسار العام للحداثة فهي بدون شك الجرأة على كسر حدود المعرفة، كان منتهى أمل الانسان قديماً استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتوفيق والتّجريح، بينما زالت في نطاق الحداثة المناطق المحرّمة التي يسلّم بها الانسان من دون بحث وتمحيص"[1] ، وهذا هو منهج الشرفي في جل كتاباته إذ يؤكد على ضرورة انتاج عقل مبدع غير مسلب ومكرر متحرر من كل القيود، فالمعرفة القديمة لم تعد قادرة ولا تصلح لاستعاب طموحات العقل ولا المناهج القديمة كفيلة بذلك لأنّ المواضيع الجديدة أضحت في ميزان النّقد والتّمحيص والتدقيق.

فالكنيسة في القرون الوسطى كانت تحتكر الكتاب المقدّس وتمنع الناس من امتلاكها أو الاطلاع عليها، إلى جانب ذلك كانت تتحكم في مصيرهم ببيع صكوك الغفران للعامة فتدخل من تشاء ممن تراه مؤمناً للجنة وتودع النّار من تراه غير ذلك، فلم يكن للنّاس من بُدّ أن يطرحوا أسئلتهم بكل جرأة وبلا قيود، فكان رجال الكنيسة يفكرون مكانهم ويقررون مصيرهم.

غير أن تمرد "مارتن لوثر" على الكنيسة وعلى الوضع الذي كان سائداً وعلى المعرفة غير تلك النّظرة حول الكون وحول وضع هذا الانسان داخل هذا الكون، مكّن هذا للتمردين من فتح أبواب أمام المتعطشين إلى المعرفة، هذه المعرفة" تكون بالرغبة في المعرفة هي التي تدعم الرّغبة في التغير، وتلك سمة الحداثة" [2] مؤكداً بذلك الشرفي على العلاقة الوطيدة بين حب المعرفة وإرادة التغير.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، المصدر السابق، ص21.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

*** خصائص زمن الحداثة**

كنا قد ذكرنا بأنّ عبد المجيد الشرفي قد أكدّ على العلاقة الوطيدة بين حب المعرفة وإرادة التغير وهي تلك سمة الحداثة، وبذكرنا للتغير فقد نلمس الزّمن، وهذا الزّمن له صلة متينة تربط الحداثة والوعي بالزّمن.

فالحداثة لما حلّت قلبت كل القيّم وغيرت المفاهيم ونظرة الإنسان لهذا الكون، ولعلّ أهمّ تغير تجلى يقول الشرفي هو: الزّمن – زمن الحداثة – يجمل الشّرفي ثلاث خصائص ثلاث لهذا الزمن وهي كالآتي:

الخاصية الأولى: الزّمن

"أنّ زمن الحداثة زمن مقيس ومقيس به أنّه زمن مجرد يقاس باستمرار بالثواني والأيام والأسابيع والشهور والسنوات والقرون، وفي الوقت نفسه تقاس به مختلف الأنشطة الاجتماعية "[1]، فقديماً كان النّاس ينظمون أوقاتهم وأيامهم بشرق الشمس وغروبها، ويؤرخون بالمناسبات والكوارث،كالفلاح مثلاً فقد كان تصوره للزّمن التّقليدي تصور تفرضه العلاقة بين الفصول وطول اليوم وقصره، فقد كان هذا التّصور للفلاح مرتبط ارتباطاً متيناً بتعاقب الفصول وتعاقب الأيام، وهو قريب من الطبيعة، ولهذا فإنّ زمن الحداثة أصبح أكثر دقة وضبطاً "تجلى في الزّمن المجرد المقاس الثواني والدقائق والشهور والسنة"[2] .

هذا الاحتفاء تمّ باكتشاف الزّمن مع "ساعة بيغ بون " والذي دقّ ناموسها لأوّل مرة في 31 ماي 1859م حينها أعن رسميا فتح حقبة جديدة أكثر دقة وانضباط منقطعة مع الماضي القديم.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، المصدر السابق ، ص 22.
[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبفضل هذا الزّمن أصبحت تعرف نفسك ويعرفك النّاس من خلال تاريخ الميلاد وتاريخ تخرجك وتاريخ امتهان المهنة وموعد بث نشرة الأخبار وتاريخ زواجك وغيرها. فكل ذلك يتمّ بالدّقيقة والسّاعة فهو باليوم والشّهر والسنة.

الخاصية الثانية: الخطيـــــــــــة

فالزَّمن في المنظومة القديمة كان زمناً دائرياً يُنظر إليه بوصفه دورة تنطلق من نقطة محددة لتعود إليها حتماً، فقد كان معمول بهذا الزّمن، فالقدماء كانوا يتداولون هذا الزّمن الدائري وبتعبير العامة "الدنيا دوارة" أي أنَّ الزّمن حتماً ينطلق من نقطة ويعود إليها، فخلافاً لهذا التّصور فإنَّ "الزّمن الحديث لم يعد زمناً دائرياً بتعاقب الفصول والسنوات وبتوالي الملوك والأمراء والولاة، ولم يعد كذلك يحتوي على فترة تأسيسية ذهبية تغمر بنورها ظلمات ما قبلها وتنفتح على أفق أخرى مرتقب، وهو الانموذج المعروف في الديانات التوحيدية الثلاث "[1]

وهذا المفهوم التقليدي للزّمن أو المفاهيم التقليدية تعتبر أنّ الزّمن ينقسم إلى ثلاثة أطوار: "ما قبل النبوّة، وهو عصر الظلمات ثم عصر النبوّة وهو عصر النّور بكل معانيه، ثم ما بعد النبوة، وفيه ابتعاد تدريجي عن ذلك النّور، وهذا التصور قائم لدى المسلمين وكذا المسيحيين واليهود"[2]، فقد كان لهذه الأديان السّماوية تأثير بالغ في تكريس تصور معين للزّمن، فقد فرضت على المؤمنين دحض حقبة الماضي بوصفها حقبة جاهلية وأنّها قسمة من الضلال، انتشر فيها الظّلم والطغيان بسبب البعد عن التعاليم الالهية، وتجيد فترة الدّعوة (لحظة الرّسالة) باعتبارها البديل الأمثل لتلك الفترة، تعتبر البديل القادر على اقامة العدل والمساواة ونشر المحبة بين الناس، غير أنّ الإنسان ما انفك وعاد إلى الصراعات والحروب وذلك لابتعاده عن التّعاليم الدّينية، لتكتمل بذلك الدائرة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، المصدر السابق، ص 23.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **الثورة، الحداثة والاسلام**، محاورة لكلثوم السعفي حمدة، دار الجنوب، تونس، 2011، ص 125.

فهذا التّصور لم يعد ممكن في ظل الحداثة التي عوضته بزمن "خطّي" يتطور حسب خط الماضي فالحاضر فالمستقبل، لكن إن كان الفكر التّقليدي مركزاً على الماضي وبالخصوص على احياء الفترة التّأسيسية فإنّ الحداثة مركزة على المستقبل القريب منه والبعيد، تسعى إلى أن تتكفل به تكفلاً مسؤولاً وتُضفي على المعاصرة من المزايا ما يجعلها المرجع في قياس الماضي عليها قياساً نرجسياً "[1] أي أصبح زمن المستقبل بامتياز، "زمناً ينفتح على الجديد الآتي"[2] وبعد هذه الفترة التأسيسية يعيش اليهود في انتظار ظهور المسيح والنصارى في انتظار عودة المسيح وترصّد علاماتها "والمسلمون في انتظار قيام الساعة وتوّفر أشراطها" [3] المتمثّلة في انتشار الفساد في الأرض وغيرها.

فهذه الأزمة الثلاث نجدها في الاسلام واضحة حيث تظل الأنظار دوماً مشدودة إلى اللّحظة الذهبية وهي الفترة النبوية، ولعلّ التأويلات التي كرّسها رجال الدّين حول الحديث القائل "خَيرُ النَّاس قَرْنِي"* هي التي رسخت هذا في المخيال الإسلامي، رغم أنّ النّص

---

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 23. .

[2] – محمد سبيلا، **التحولات الفكرية الكبرى للحداثة**، مرجع سابق، ص 25.

[3] – مراد هوفمان و عبد المجيد الشرفي، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، تر ابراهيم يحي الشهابي، دار الفكر، بيروت، ط1، سنة 2008، ص 13.

* خير الناس قرني الذين أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذن يلونهم، والآخرون أراذل"رواه الحاكم والطبراني (قال الحافظ المناوي رحمه الله : (خير الناس) أهل (قرني) أي عصري من الاقتران في الأمر الذي يجمعهم يعني أصحابي أو من رآني ومن كان حياً في عهدي ومدتهم من البعث نحو مئة وعشرين سنة قال الزمخشري: والقرن الأمة من الناس سميت قرناً لتقدمها على التي بعدها (ثم الذين يلونهم) أي يقربون منهم وهم التابعون وهم من مئة إلى تسعين (ثم الذين يلونهم) أتباع التابعين وهم إلى حدود العشرين ومائتين ثم ظهرت البدع وأطلقت المعتزلة ألسنتها ورفعت الفلاسفة رؤوسها وامتحن أهل العلم بالقول بخلق القرآن ولم يزل الأمر في نقص إلى الآن (ثم يجيء أقوام) جمع قوم (تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته) أي في حالين لا في حالة واحدة لأنه دور. قال البيضاوي كالكرماني: هم قوم حراص على الشهادة مشغوفون بترويجها يحلفون على ما يشهدون به تارة يحدثون قبل أن يشهدوا وتارة يعكسون واحتج به من ردّ شهادة من حلف معها والجمهور على خلافه وقضية الحديث أن كلاً من القرون الثلاثة أفضل مما بعده لكن هل الأفضلية بالنظر للأفراد أو المجموع؟ خلاف كما يأتي..http://www.dralsherif.net/Fatwa.aspx?SectionID=4&RefID=4528

– فقد كان التصور مبنياً على موقف الاعجاب والحنين للسلف وللماضي والتأفق من الحاضر ، ومن المعاصرين فهؤلاء اللذين عاشوا بين فجر الاسلام والقرن الرابع ، أي فترة تجسيم ملحمة الاسلام وازدهار حضارتها واشعاعها على العالم ، كان كل واحد يتصور الجيل الذي سبقه أفضل من جيله هو ويرى الأوضاع سائرة نحو التدهور المستمر ، بل انها بلغت من التدهور حداً لا مزيد عليه ، وهذا ما جاء في كتاب " **الأغاني لصاحبه أبو الفرج الأصفهاني** " دار الثقافة، بيروت، سنة 1983، ج17، ص 23.

القرآني قام أساساً ضد الماضي ورسم صورة ايجابية على المستقبل وحثَّ على العمل من أجل غد أفضل، يتحدد كماله بالفوز بالجنّة.

فرفض عبادة الأوثان وعبادة الآباء وتقديس الماضي، ولعلّ ما يدلّ على ذلك الحوار القرآني الذي دار بين سيدنا ابراهيم وأبيه، فقد قال إبراهيم لأبيه { **يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنْ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا** }[1]. فرد عليه أباه { **قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا** }[2].

فالآية الأولى تشير للمستقبل والآية الثانية تشير للماضي، ويؤكد النّص القرآني على أفضلية المستقبل على الماضي وذلك برسم قاطعة ومعبرة، وتجلى ذلك مع ما فعله ابراهيم بآلهة قومه **{فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ}**[3] فكانت النتيجة أن ردّ تلك الآلهة " جذاذاً* **{فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ }**[4].

فهذه الأمثلة وغيرها توجب النّظر والتّمعن في المستقبل بوصفه الأفضل، فالإنسان وجد من أجل مستقبل واعد وأفضل، يسعى دوماً لبلوغ الكمال، وما الماضي إلاّ درس نتعلم منه أخطاء سابقينا يجب ألاّ نقدّسه ولا نعبد ألهته، والقرآن يحثُّ على ذلك بوجوب ضرورة اعمال العقل والتدبير والتّفكير والنّظر فيه انطلاًقاً من تجارب السابقين، فقدمت تجارب القوم السابقة كعاد وثمود ولوط ... ويختم القرآن أن هاته التجارب ما هي إلاّ للتفكير والتدبير وللعبرة { **وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ** }.[5]

---

[1] – مريم، الآية 43.

[2] - مريم ، الآية 19.

[3] - الصافات الآية 93.

* تفسير ين كثير " { فجعلهم جذاذا} أي حطاماً كسرها كلها .

[4] - الأنبياء الآية 58.

[5] - العنكبوت الآية 43.

الخاصية الثالثة: التاريخية

الخاصية الثالثة التي يتميز بها زمن الحداثة هي "التّاريخية"[1]، ومعنى ذلك أنّ الانسان قد تخلى عن التفسيرات المتعالية للزّمن، فربط الأحداث التّاريخية بتفسير يلعب فيه المفارق الدور المحوري المحرك والمتحكم فيما يؤول إليه كل حدث.

لم يعد للآلهة والكائنات الأسطورية التدخّل في مصيره "أي التخلي عن الزّمن الأسطوري واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة تحت نطاق ظروف تاريخية إن لم تكن خاضعة للاختبار فهي لا تستعصي على التحليل وفهم الأسباب والنتائج دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية"[2] أي أنّه أصبح صيرورة وسيرورة، أي مسار تحكمه وتحدده وتفسره عوامل ملموسة، "ومثلما نزع العلم عن الطبيعة طابعها السحري والاحيائي، فقد نزعت المعرفة والممارسة الطابع الأسطوري عن التاريخ"[3]، والفضل يعود في ذلك إلى هيجل – يشير الشرفي – وإلى فلاسفة التنوير، بحيث مع الأنوار أصبح الزمن معطى يمكن أن يكون موضوع بحث ومعرفة لا معطى قدرياً مسقطاً يواجه الانسان ويعجزه ن بل يسمح له بتحسين اكتماله النّهائي " فأهم ما يميز الزّمن التاريخي أنَّه زمن مفكر فيه وليس معطى طبيعياً يخضع له الانسان خضوعاً مطلقاً وإنّما هو يستطيع التأثير فيه عن طريق الممارسة وتوجيهه حسب رغبته ومصالحه "[4].

فالزّمن في تدفق سيّال وسريع بين ماضٍ لن يعود ومستقبل لا يدرك وحاضر يتقلّب أمامنا، وبالتالي فهيجل أكَّد على ضرورة الاعلاء من قيمة اللّحظة الرّاهنة بوصفها أم المستقبل.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، المصدر السابق، ص23.
[2] – المصدر نفسه، ص 24.
[3] – محمد حمزة، **اسلام المجددين**، دار الطليعة و رابطة العقلانيين العرب، ط1، بيروت، لبنان، 2008، ص 13.
[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

وبالتالي فقد بين الشّرفي عن هذه الخصوصيات الثلاث، عن التصور الجديد للزَّمن الذي ينظر إليه بوصفه زمناً مقيساً قابلاً للضبط وأنَّه زمن خطّي في جريانه نحو المستقبل وفي اتصال به، وهو كذلك زمن تاريخي قابل للتفسير والدراسة والفهم.

فمع الحداثة تغير الزمن ولم يعد زمن واحد، زمن منغلق على نفسه كما كان الشأن عند القدماء، فلم يعد زمنا تحدده القوى الفوق البشرية، بل زمن من صنع الإنسان، وله صلة متينة بفكره وبقياسه له وبتجربته، وهو أمر جديد بالنّسبة للطبيعة البشرية.

*** المحتوى المعياري للحداثة**

1 : قابلية الخطأ

حينما هبت رياح الحداثة على الواقع الغربي الأوروبي فإنها خلخلت أسُسه التقليدية الكلاسيكية وقلبت عليه الطاولة وجعلت كل معلم متجذّر في محل التقييم والنّقد والتمحيص، فالنظرة الوثوقية المسلمة لكل شيء للمعرفة التي كان قد بناها الانسان حول الطبيعة والآلهة والتاريخ وغيرها لم تعد كذلك، بل هو نفسه – الانسان – لم يسلم منها، بل أصبح من منظورها كائناً خطاءً، فلم يعد كائناً معصوماً عن الخطأ وكل ما أنتجه وجب الوثوق به والتسليم به بشكل مطلق، بل أصبحت هذه المعارف التي أنتجها هي معرفة نسبية وبالتالي وجب أن تخضع للنّقد والتمحيص والخلخلة، فهذا يعني أنه كائنا غير معصوم وأنه معرض للخطأ، هذا لايعني وقوعه في النسيبة المعوقة ، وهذا ما يقصده الشرفي ب" قابلية الخطأ " فوعي الإنسان بأنّه غير معصوم من الخطأ وأنّه معرض للخطأ لا يعني الوقوع في النسبية المعوقة، وهي – كما هو معروف – المأخذ الرئيسي لنيتشه (Nietzsche) على العلوم الانسانية، إذ اعتبرها تخضع لمثل أعلى خاطئ هو الموضوعية، بينما يستحيل بلوغ هذه

الموضوعية، ولذلك فهي في نظره تحيّد المعايير الثّابتة التي تحتاج إليها الحياة، فقابلية الخطأ إنّما تعني قبول النّقد والاعتراض والبحث المتضامن عن الحقيقة"[1].

وهذا ما تحتاجه إليه كل سنّة ثقافية، أيّاً كانت بما فيها السنّة الدّينية لتحافظ على قدرتها على الاقناع وعلى مصداقيتها لتتمكن من البقاء. فقد لعبت اللّسانيات دوراً هاما في ترسيخ الوعي بهذه الحقيقة بحيث قوضت أحادية المعنى وعوضتها بتضافر النّص ذاته وقارئه وبشخصيته المتميزة، والظروف التاريخية التي نقرأ فيها النّص في توليد المعنى.

هذا يذكرنا مثلاً بفلسفة "رودولف كارناب" من خلال اشتغاله ب"السميوطيقا (علم الرموز)[2]، فقد اهتم في مرحلته الأولى بالبعد الرّمزي للغة من حيث بنايها "أي من ناحية البناء اللّغوي" وهذا ما تجلى من خلال كتابه "البناء المنطقي" والذي اعتبر أن المشكلة الفلسفية هي في حقيقتها مشكلات متعلقة ببناء اللّغة، لكن ابحاث "ألفريد تارسكي" في دائرة السمانطيقا (syntax) (علم المعاني) سرعان ما وسعت نظرة – كارناب – من البناء إلى المعاني وبالتالي انفتح على البعد الدّلالي والرّمزي للغة.

ولنحاول الوقوف عند هذا المعيار الذي حدده الشرفي "الوعي بقابلية الخطأ" يحيين المعرفة ويجعلها حية ومواكبة فهذا المبدأ في جوهره يعود إلى حقل فلسفة العلوم مع "كارل بوبر" والذي استخدمه للتّمييز بين العلم والميتافيزيقا الغرض منه "أنّه حتى تكون نظرة ما علمية وجب أن تخضع للدّحض"[3]، فكلما كانت قابلة للدّحض والتكذيب فإنّها ستظل قيد الاحتفاظ والتّحين وتصبو في نهاية المطاف إلى الغاية المرجوة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 25.

[2] – زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، ط2، مصر، 1983. ص 203.

[3] – كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، تر ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية ، دط، بيروت ، 2001، ص 64.

فكل معرفة تخضع للدّحض والنّقد والتّمحيص تتطور لأن التسليم بصحة نظرية ما وعدم قابليتها للدّحض هو موت لهذه المعرفة، وهذا هو مغزى "كارل بوبر" غير أنّ الشرفي يرى " أنّ البداهة التي كانت تلُفّ الإنسان قد سقطت في فضاء الحداثة" فقد فقدت السنن الثقافية بداهتها وصبغتها العفوية في عالم تمايزت بناه كلها بعضها على بعض وضعف فيه الضّغط الاجتماعي الذي كان مسلطاً على الأفراد "[1]

2 : الكونية

وهي السّمة الغالبة على القيّم التي تفرزها الحداثة، فالمبادئ العامة التي أفرزتها الحداثة مثل العدل والمساواة والحرية فإنّها لم تخص فئة دون أخرى أو جماعة دون سواها من الجماعات الأخرى، بل هي مبادئ تتعدى حدود الزمان والمكان والأشخاص، رغم أنّ الممارسة لهذه القيم أبعد ما تكون عن المثالية والنّجاعة، فإنّ ذلك لا يمنع أو ينفي عنها صفة الكونية.

يقول الشّرفي "إنَّ قيماً مثل الحرية والمساواة والعدل تمتد جذورها في ثقافة الغرب وظروفه التاريخية ولا تطبق بنفس الطريقة داخل المجتمعات الغربية وخارجها وبالنسبة الأوروبيين وإلى غيرهم من الأجناس وأتباع الديانات الأخرى، وخير مثال على ذلك ما يحدث تحت أعيننا من تعاطف الغرب مع شعوب أوروبا الشرّقية وإغماض عينيه عن المظلمة المسلطة على الشعب الفلسطيني بل ومباركة جلاديه "[2].

3 : الحرية والذاتية والفردية

وهوّ من أهمّ ما توفّر للإنسان في ظل رهانات الحداثة ذلك أنّه مكّنه من اكتشاف نفسه والوقوف على قدراته اللاّمحدودة على الخلق والابتكار والإبداع، ويرى الباحث التونسي

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)** ، مصدر سابق، ص 26
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"عيسى جايلي" أنّ أوّل من مهد لظهور الانسان المبدع الحديث هو "مارتن لوثر" عندما حرّر المسيحية من سلطة الكنيسة في القرن السادس عشر بنفيه القداسة عن رجال الدّين، وحرر الكتاب المقدس من قبضتهم بترجمته للغة الألمانية ليطّلع عليه عامة الناس دون وساطة فنحت بذلك مبدأ "الخلاص من خلال الكتاب المقدس" .[1] حيث استطاع أغلب النّاس من فهمه واكتشافه، ومهدت الطريق لاكتشاف نفسه بمعزل عن المؤسسة الكنسية التي كانت تسيطر على الناس فتفكر مكانهم وتقرر مصائرهم. واتخذ التصور الجديد للإنسان في عبارة ديكارت "أنا أفكر" حينها تجلت فكرة "الأنا".

يقول الشرفي محدداً مجالات الحرية الذاتية في أساس الحداثة في أربع، يقول " يصح تحديد نشأة الأخلاق المستقلة بانقطاع جدلية الحرام وارتكاب المحظور أو بكف المقدس عن رمي الدّنيوي بصواعقه، وهكذا تجذرت الحرية الذاتية في مجال الحياة الخاصة عبر الاستقلال الأخلاقي وتحقيق الذات، وفي المجتمع عبر المنطقة التي يضمنها القانون الخاص الذي يسمح بالسعي إلى تحقيق مصالح ذاتية، وفي الدولة عبر المشاركة المتساوية في تكوين الارادة السياسية، وفي الفضاء العمومي – المقابل لمجال الحياة الخاصة – عبر مسالك التكوين المتمثلة في تبني ثقافة مفكر فيها ومدخلنة "[2].

وبالتّالي من خلال هذا العرض اتضحت أدبيات هذه المسألة للتصور النّظري للحداثة باعتبارها نمط حضاري تعلق وساد في الغرب، وضّح الشرفي مميزاته والعوامل والخصائص المتعلقة بهذه الحداثة المتمثلة في عامل مهم وهو الزمن الذي أثرت فيه الحداثة بتخطيه البعد والتفسير الأسطوري، فأضحى زمناً خطياً نحو المستقبل، ثم عرجنا على المحتوى المعياري التي حددها الشرفي في ثلاث عوامل وهي الوعي بقابلية الخطأ وكونية المبادئ التي دعت

[1] – عيسى جايلي، **إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر – الشرفي نموذجا** ، مؤمنون بلا حدود

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 27.

إليها الحداثة لتكرس فيه الحرية الذّاتية في مجال الحياة الخاصة وفي المجتمع وفي الدّولة وفي الفضاء العمومي.

المبحث الثاني: مناهج القراءة الجديدة وموقف الشرفي منها

ما يُلاحظ لدى المفكرين العرب المحدثين هو انتهاجهم تبنيهم لمناهج[1]* جديدة أفرزتها الحداثة في تعاملهم مع النّصوص القرآنية والمسائل التّراثية، وهذا بغية مواكبة التطور والبحوث العلمية، فأركون مثلاً يُلحّ على ضرورة تبني هذه المناهج بقوله" (...) اعادة القراءة لتاريخ الإسلام والتراث العربي، اعتماداً على أصولية ومناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث، وإبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطاً التزاماً بالفكر العلمي المعاصر"[2]

ولعلّ ما يبرر هذا المنحى امكانية استفادة العلوم الانسانية الغربية ومنهجها هو الايمان بأن العلم هو انتاج انساني بشري لا جنس ولا لون ولا دين له.

انطلاقاً من هذا لا بدّ من رصد هذه المناهج والبحث على سيماتها لدى المفكرين العرب وما هو المنهج الذي اقترحه الشرفي لتجاوز المنظومة الأصولية وأثره في تطبيقات المنظومة الاسلامية؟

---

* – **المنهج: لغةً:** يعني الطريقة المتبعة أثناء البحث، وهي ترجمة للكلمة الفرنسية "Methode" أي هو طريقة في التفكير أو طريقة للحصول على نتيجة في البحث[1] (ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي** ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، دط ، سنة 1983 ، ص. ويعرفه ديكارت" أعني بالمنهج جملة من القواعد السهلة التطبيق إذا ما راعاها الشخص بدقة تجعله لا يتخذ شيئا خاطئا على أنه صحيح ، ولا يضيع أي جهد عقلي بل يجعله ينمي معرفيه خطوة خطوة حصل إلى فهم صحيح لكل الأشياء التي في قدرته "[1] (رونيه ديكارت، **مقال في المنهج**، تر محمود الخضري طباعة القاهرة، القاهرة، دط ، 1968، ص 25.)

2 – اصطلاحاً : منهج "Methode " مشتقة من الكلمة اليونانية "Methodes" وله عدة معاني فقد تشير إلى الوسائل التي تستخدم من أجل الوصول الى شيء معين وقد تعني بساطة الاسلوب. ويعرفه مراد وهبة في معجمه "المنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء، أو في عمل شيء أو في تعلم شيء طبقا لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة (مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، دط ، 2007 ، ص 673).

[2] - محمد أركون، **تعقيب على بحث أنطوان فرعون: الدين والعلمنة في أوروبا (العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية)**، وقائع ندوة همبورغ، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

1- القراءة الجديدة وسيماتها

يهدف المنهج إلى جملة من السمات أهمها:

1 – الوعي بأهمية المنهج وأهمية التفكير فيه، وهذا الموقف مبنى من العلاقة الثلاثية بين "النّص – المعنى – الحقيقة"[1] وهذا يؤدي إلى تعدد المنهج في معالجة النص الدّيني.

وهناك ميزة للمنهج في تطبيقيه يؤدي إلى فهم النَّص ومحاورته بعيداً عن التنظير وعن الاقتصار على مناهج يعينها وقد تتفاوت هذه المناهج من حيث القيمة والطرافة والقدرة على مُساءلة ممكنات النَّص الدلالية ولكنَّها في أغلبها تفارق المنهج التقليدي والإيماني الذي يتسم القراءة التقليدية للنّص الدّيني.

أيضاً يتسم المنهج باهتمامه بالمناهج البنيوية والتفكيكية والتأويلية الحديثة وينفتح على الدرس المقارني وعلى الامكانيات الجديدة التي يتيحها.

فتمثل هذه القراءات لدى عدد من ممثلي هذا التيار تنوعاً واضحاً في مناهج القراءة وأدوات التحليل وطبيعة المقاربات المعتمدة، تنوعاً في الينابيع الغنية والمتنوعة والمختلفة التي تتغذى منها قراءة هؤلاء الحداثيين على الأفق التأويلية المخصوص الذي يتمتع به كل قارئ منهم.

كمحاولة "منذر صفر" للبحث عن أصول من ديانات الشرق القديم في القرآن[2] وأيضاً محاولة "يوسف الصديق" البحث عن أفق يوناني في النّص[3] وهذا دليل على المسالك المنهجية المتنوعة والغنية التي يُشّفها لنفسه القارئ الحديث. فهذا المنهج في دراسة التأويلية الحديثة ليس تراثاً غربياً بل تراث فلسفي وفكري انساني لابد من الاستفادة منه ودخلنته.

[1] – حمزة ،**اسلام المجددين**، مرجع سابق ، ص 62.

[2] – Mondher Safer. **Le coran**, La bible et l'orient ancien, Paris, l' harmattan , 1998.

[3]– Youssef Seddik , **nous n' avons jamais lu le coran**, paris, l'aube , 2004.

فهذه القراءة التأويلية الحديثة انبنت على ثلاث [1]:

1 – بأن ثمة علاقة جدلية بين المجتمع وقيمته من ناحية ومستوى المعرفة السائدة فيه ونوعيتها من ناحية أخرى.

2 – أن القارئ لا ينفك وهو يقرأ يؤول ومنتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة.

3 – أن المعرفة البشرية ليست معطى جامداً بل هي ابداع مستمر متدفق تدفق الحياة متناغم مع حركة التاريخ في بطئها أو تسارعها، مثل هذا الادراك يتعارض تعارضاً كلياً مع المناهج التقليدية لتلقي المعرفة القائمة على الاستيعاب والحفظ والتبليغ.

فالتأويلية الحديثة تقتضي ضرورة التخلي عن فكرة التراث الناجز والثابت، وخروج مستمر خارج حدود السياج المغلق.

لقد أدت القراءات الحديثة إلى الانفتاح على الأدوات التحليلية كمحمد الطالبي الذي انتهج المنهج المقاصدي أو القراءة السهمية سبيلاً لقراءة النص الديني وجوهر هذا المنهج الاعتماد الايماني للنّص (analyse vectorielle) للنّص عبر قراءة حركية له لا تقف عند حرفه وإنما تسير في اتجاهه.

ويمكن سير وملاحظة نتائجه أو تطبيق هذا المنهج المقاصدي في تنصيل بقضية الرق على سبيل المثال باعتبار أن القرآن لم يحتوي على تحريم صريح للرق يقول الطالبي " فإنّ لم يتفق إلغاء الاسترقاق مع حرف النّص، فإنّه يتفق مع اتجاهه أي مع مقاصد الشرع ، فهو إذن يسير في الاتجاه الاسلامي وإن لم ترادف أي آية في تحريمه، وذلك لأنّ إبطاله وإلغاءه في الظروف التاريخية والأساسية التي واكبت التنزيل، كان سابقاً لأوانه "[2].

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 11– 13.
[2] – محمد الطالبي، **عيال الله** ، ط1 ، تونس ، سنة 1992 ، ص 144.

كذلك نجد المؤرخ "هشام جعيط" الذي حاور الوحي والنبوة متخذا القرآن مصدرا أو مستنداً إلى المنهج التاريخي والأنثربولوجي، والذي خلُص إلى نتائج على قدر كبير من الطرافة فيما يتصل بظاهرة الوحي وتاريخية نبوة محمد.[1]

كما نجد "نصر حامد أبو زيد" الذي طبق المناهج الأدبية الحديثة على النّص الدّيني، وانتهى إلى القول بتاريخية النّص الدّيني والتباسه الثقافي، وتجلى ذلك من خلال كتاباته العديدة خاصة في كتابه المتعددة.*

ونجد أيضاً "محمد أركون" ومشروعه الاسلاميات التطبيقية، والتي كتبها في كتاباته العديدة التي في أغلبها كتبت باللّغة الفرنسية وترجمت إلى اللّغة العربية** إلى نقد العقل الاسلامي والذي يعتبره " أنه كامن في المعطى القرآني، وهي ما يدعوه أركون "بتجربة المدينة" التي أصبحت فيما بعد بفصل العمليات المتابعة للاجتهاد انموذج المدينة"[2].

فهذه جملة من القراءات الحديثة التي سعت إلى تطبيق مناهج العلوم الانسانية على الفكر الاسلامي، وسنحاول أن نتطرق إلى قراءة الشرفي من خلال منهجه المستحدث "المقارن – التاريخي" وكيفية انفتاحها على قراءة النّص وقضاياه.

---

[1] – هشام جعيط ، **الوحي والقرآن والنبوة** ، ط1 ، در الطليعة ، بيروت ، لبنان ، سنة 1999.

* – يعتبر " حامد أبو زيد " من المفكرين المحدثين الذين ذاعت شهرتهم لوفرة بحوثها وتنوعها ، ولما لحقه بسببها من هجوم المؤسسة الدينية والأزهر آنذاك من اتهامات بالكفر وبالردّة . له عدة مؤلفات كالفكر الاعتزالي **وفلسفة التأويل عند ابن عربي** ، وكتابه " **مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن** " هذا الأخير الذي حاول بناء نسقه الفكري المنبني على إعادة ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية والنقدية . وهذا المنهج – المنهج الأدبي – هو امتداد للبحوث السابقة التي بدأها أمين الخولي، وأحمد خلف الله، وعائشة بنت الشاطئ، ومحمد عبده، وطه حسين وغيرهم.

** – قام " هشام صالح " بترجمة وتعريب جل كتاباته (**تاريخية الفكر العربي الاسلامي** ، بيروت ، 1986. **الاسلام الأخلاق والسياسة** ، بيروت، 1986. **الفكر الاسلامي – قراءة علمية –** بيروت ، 1987. **الفكر الاسلامي – نقد واجتهاد –** لندن ، 1990. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي** ، بيروت ، 1992. **قضايا نقد العقل الديني** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1998.**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، بيروت ، 1999. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، دار الطليعة ، بيروت 2001.)

[2] – محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي**، تر. هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ص 18.

2 – المنهج التاريخي – المقارن وخصوصياته لدى الشرفي

أ– في ماهية المنهج التاريخي – المقارن

يعتبر الشرفي تيار نقدي ومجدد في الفكر الاسلامي الحديث، ويشكل اتجاهاً في البحث إذ يجمع بين النّظر التاريخي الصارم وأخلاقية قوامها المسؤولية العلمية، فكتاباته المتعددة (الاسلام والحداثة، لبنات) وفي المنهج التاريخي الذي طبقه في دراسة العلوم الدّينية في كتابيه "تحديث الفكر الاسلامي"و"الاسلام بين الرسالة والتاريخ" ويهتم بالفكر الاسلامي في علاقته بالآخر من خلال الردود على النصارى[1] وفي كتاباته الأخرى اهتم بمنتجات الفكر الاسلامي، إذ يبحث في تاريخ النّص القرآني وفي تاريخية علوم القرآن والقواعد المنجرة عليه وتاريخية التفسير القرآني وما أنتجه من مواقف ورؤى، مثلما يبحث في تاريخ الحديث النبوي للكشف عن البشري والنسبي القاري وراء منهج المحدثين، ويعتمد على الحفر في المنظومة الأصولية لإثبات تاريخيتها واندراجها ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى مثلما يدرس الآثار التي خلفتها البناءات الايديولوجية التي بلورتها العلوم الانسانية على الوعي الجمعي وخصوصاً ما انتهت إليه من الحد من حرية المؤمن الذي يتعامل مع النّص القرآني وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً.

هذا المنهج المقارن الذي ينادي به الشرفي يدعوا إلى دراسة التراث وفق اسس علمية قوامها

1 – الأخذ بعين الاعتبار تغيير وضعية الدّين الذي "بعدما كان هو المفسّر لكل الظواهر الاجتماعية الطبيعية على حد سواء، أصبح بدوره خاضعاً للتفسير واستقلت عنه العلوم مثلما تخلت المؤسسات المجتمعية عن تبرراته"[2]

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الفكر الاسلامي في الرد على النصارى**، تونس، الجزائر، 1984.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **في الشأن الديني** ، ص 6.

2 – اخضاع الفكر الدّيني لقوانين عامة يمكن أن تشترك فيها مختلف الديانات ، وخاصة الديانات التوحيدية واعتبار القوانين التي تتحكم في هذا الفكر الديني عموماً هي قوانين يمكن لأن تشمل الفكر الديني الذي تعرض في نطاق اليهودية وفي نطاق المسيحية كذلك لنفس الصعوبات التي واجهت الفكر الاسلامي.

فمن خلال هذا المنهج يحاول الشرفي تعرية المصادر المتحكمة في الفكر الاسلامي وتفكيكها من نسقها الأصلي وكلها في نظره تتعارض مع المقتضيات المعرفية الحديثة من جانب، بل يكفي المقارنة بما يوجد في السنن الدّينية الأخرى، لنرى كيف أنّه يؤدي إلى سلوك تغلب عليه النفاق في كثير من الأحيان.

فالمصادرات التي تنبني عليها الفكر الاسلامي عموماً والتقنيات التي تبسط بواسطتها الاحكام هي مصادرات بشرية تاريخية ، فالنّص الديني الذي يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين هو في الواقع نتيجة تأويل معنى قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ وفي ظروف خصوصية [1].

فيطبّق – منهجاً تاريخياً مقارناً – في قراءة النص الديني بغية "انتاج ديني"[2] وهذا المنهج في تطبيقيه لا يستند إلى النص الاسلامي، فهو يضع فاصلاً بين قراءة الانتاج الديني والإنتاج الادبي أو الفني، ولكن دون أن يضع حدود صارمة للنص الدّيني[3]. فهذا الفهم سيمكنه من تنزيل ورؤية التأويلية للنّص الاسلامي ضمن فضاء أرحب هو "الفضاء التوحيدي"[4] من دون أن يعني ذلك الوقوع في المقارنات الفجة.

بعدما عرفنا فحوى هذا المنهج، ما هي خصائصه ؟

[1] – عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الاسلامي**، مصدر سابق، ص 49.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 101.
[3] – حمزة ،**اسلام المجددين**، مرجع سابق، ص 71.
[4] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 78.

ب – خصائص المنهج التاريخي – المقارن

فيما يخص خصائص هذا المنهج التاريخي– المقارن الذي اعتمده الشرفي فينهض على :

1 – بلورة قراءة تأويلية حديثة تعوض ضربين من القراءات التي سادت طويلاً وهما :

الضرب الأول: " تمثله القراءة النفعية التي تعمد إلى الاحتجاج بما يدعم مقالتها فحسب ".[1] وهي القراءة الأكثر شيوعاً، كالقراءة التي يقوم بها المصلي في صلاته بصفة عفوية والتي تتم في اشكال التعبد المختلفة وحتى في المناسبات الاجتماعية، كقراءة الفاتحة في حفلات الخطوبة أو القراءة على الموتى، وهي قراءة تكرارية تكتفي بإعادة ما في النّص دون فهم في كثير من الأحيان، ويري الشرفي أنها تتسم بالبراءة.

الضرب الثاني: وتشكله القراءة التفسيرية التقليدية "وهي قراءة فنية تبحث بالاعتماد على اختصاصات عديدة عن المعنى الأصلي للنص لغاية تقعيد معياريته" [2] التي لم تعد تفي بمقتضياتها البحث والشروط المنهجية المتصلة بالنّص لكن رغم حرص المفسرين على توجيه القراءة وجهة معينة، فإنَّه لا مناص من ظهور تأويلات للنّص تسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه وتتصارع مع بعضها البعض، إذ أنّ كل تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعية دون غيره.

فكان دور المفسرين الموضوعيين إذن هو العمل على اثبات استمرارية القراءة وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب والمستند بدوره إلى تصنيف ثنائي: الأرثودكسية والهرطقات أو الفرق الناجية والفرق الضالة.[3]

---

[1] – المصدر نفسه، الصفحة 106.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 107.

[3] – حمزة ،**اسلام المجددين**، مرجع سابق، ص71.

2 – الاستفادة من الدرس المقارني الذي من سماته الاساسية المفاضلة بين التأويلات التي تمّ القضاء عليها بقوة السيف والسلطان لا بقوة الحجة في أغلب الأحيان، كما أنّ القارئ الحديث في منظور الشرفي ليس له أن يحكم لفائدة طرف دون الآخر.[1] وإذا كان الموقف يُملي عليه التسوية بين الفرق في نطاق كل دين على حدة والتسوية بين اتباع الديانات المختلفة، فإنّ موقفه ذلك يدعوه عند المقارنة التي تبن وظائف النّص في كل حالة.

3 – يعتبر الشرفي أنّ كل قراءة سواء اتصلت بالنّص الاسلامي أو بنصوص توحيدية أُخرى "هي في الواقع ثمرة عملية جدلية بين النّص وقُرّاءه من جهة والبُنى الاجتماعية والنفسانية لقراءة من جهة ثانية في الأديان جميعاً"[2]. وفي ذلك ابتعاد عن التفاسير التي تقدم هذه المشاكل الكلامية واللاهوتية وكأنها تستدعي قراءة صحيحة واحدة للنصوص وما عداها هو زيغ عن الصراط المستقيم وعن الايمان الصحيح.

ومن نتائج هذه النّظرة المجراة على النّص الدّيني عند سحبها على النص القرآني "إذ أن تفسيراته لا تغدو أن تكون انتاجاً بشرياً بحثاً. فيسعى إلى الوفاء لذلك النّص المقدس ولكنّه في الآن نفسه يؤوله ويوظفه ويوجهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الأفاق الذهبية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف" [3].

4 – تكمن أهمية الدراسة المقارنة للإنتاج الدّيني فيما تنتجه من ابراز بعض العناصر القارة في النّصوص الدينية :

أولاً: توظفها لإضفاء المشروعية على المؤسسات البشرية (الصِلاة الجنسية داخل الاسرة، نظام الحكم...).

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 108.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة 107.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق ، ص 114.

ثانياً: ما يمكن أن تؤدي إليه القراءة من الاستلاب وما يمكن أن تكون عاملاً مضاداً للاستلاب.

ثالثاً: تزامن القراءة الكليانية التي تدّعي أنّها وحدها الصحيحة وتحدد المعنى في مستوى ايديولوجي وسياسي ظرفي مع فترات التأزم الاجتماعي ويؤدي طغيانها إلى تحجر الحكم الاجتماعي.

رابعاً: ما تنتجه القراءات تسعى إلى اكتشاف "ما لم يقل بعد" من تحرر المجتمع من التكرار الذي يعمق التفاوت التاريخي وسلبياته .

فيتيح لنا المنهج التاريخي والمقارن في نظر الشرفي رصد الظواهر القارة في الديانات التوحيدية منها كما يملي ذلك من خلال كتابه" الاسلام بين الرسالة والتاريخ "إذ يعتبر أنّ الاسلام لم يشد على سائر الديانات والمعتقدات من حيث خضوعه لمقتضيات التنظيم والممارسة، ذلك أن اندراج أي رسالة في التاريخ يفرض مرورها بجملة من السيرورات حددها الشرفي فيما يلي[1] :

أولاً: التمييز عن الاخرين وإبراز ما يفصل المسلمين عن غيرهم في مستوى اللّباس والطعام وآداب السلوك.

ثانياً: تحويل اشكال العبادة إلى طقوس موحدة تتعالى عن كل اجتهاد شخص وعن كل مخالفة لأركانها الثابتة.

ثالثاً: تحويل الدّين إلى مؤسسة عبر تشكل مجموعة من العقائد الملزمة والتي مآلها التحجر والجمود بفعل الزمن.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 118.

فقدرة المنهج المقارن وميزته من منظور الشرفي هي " قدرته على تحديد ما هو وفي عضوياً لوظيفة الخطاب الأصلي وينسجم مع تلك الوظيفة وما هو غير وفي لها وغير منسجم معها"[1]. خصوصاً وأنّه يعسر على الدارس المتأثر بسنة دينية واحدة تحليلها وتفكيكها ومعرفة بنيتها وتمييز خصوصيتها الحقيقية من الخصوصية الزائفة.

إنّ الدّعوة الى التجديد في قراءة النص الديني التي تبناها الشرفي لا تنبني على الانبهار بكل ما هو جديد تثمين كل ما هو نتاج البحوث الحديثة، بل يتعامل بكثير من الرصانة والحذق، مع منتجدات المعرفة في الحقول المعرفية الجديدة فمثلاً: لا يقول بسبق البروتستانتية إلى رد الانسان إلى ذاته كما يذهب ذلك "بيتر برجر p.berger" معتبراً أنه يعود الفضل للإسلام تاريخياً إلى تحمل الانسان مسؤوليته الفردية"[2] .

كما أنّه أيضاً لا يقول بالقطيعة الجذرية بين القراءة التفسيرية القديمة والقراءة التفسيرية الحديثة بل يرى اختلافاً في النتائج وهذا راجع إلى تبلور مناهج النّقد وتوفر معارفها جديدة لا عهد للقدامى بها.

فالترتيب الزمني للسور القرآنية على سبيل المثال عند "نولدكه noldeke"و"شنفالي shnially وبلاشير blachere " لا يبتعد جوهرياً عن الترتيب الذي توصل إليه المفسرون المسلمون القدامى اعتمادا على اسباب النزول.[3] مثلما أنّ الايمان لديه بنسبة القراءة لا تعني نسبة المعنى والفوضى الدلالية فنحن لا يمكن أن نقول النّص كل ما نريد قوله، فللقراءة ضوابطها وللتأمل حدوده، فيلتقي موقف الشرفي مع موفق " أمبرتو ايكو" القائل بوجود حدود معينة للتأويل ولا يمكن تخطيها من دون الوقوع في ضرب من الاسقاط المشوه لمعنى النص.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 111.
[2] – حمزة ،**اسلام المجددين**، مرجع سابق، ص 84.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 105.

فكل قراءة تتحدّد بسلطتين هما : أ- سلطة النّص ، ب- سلطة المجموعة الدّينية.

فللقراءة حدود تشمل في سلطة النّص ذاته الذي يقاوم ما يتلاءم مع طبيعته وتتمثل في ما تقوم به المجموعة الدّينية من تعديل وفق أوضاعها الخاصة بحيث تغلب قراءة على أخرى وتهمش بعض التفسيرات والتأويلات حتى تصبح شاذة وتدخل في طي النسيان.

فالفاصل الذي يقوم به القارئ بين النّص وقرائه هو موقف منهجي ابستمولوجي يمكن من كسر وصايا الخوف على النّص المقدس الذي تمارسه المؤسسة الدّينية وهو يمكن كذلك من الفصل بين الكلام الالهي وتفسره، ومن تنسيب القراءة المجراة على النص بصفته محاولة لملامسة المعنى لا المعنى اطلاقاً.

وفيما يخص تعاملة مع النّص القرآني فيتم وفق ركيزتين لدى الشرفي:

الأولى: قراءة النص في كليته بعيدا على كل ضروب الاسقاط والانتقائية.

الثانية: اعتماد القراءة المقاصدية للنّص وتجاوز الرؤية الحرفية له.

فالركيزة الأولى فهي تفيدنا في التعامل مع النّص التأسيسي بصفته كلاً متكاملاً لا يجوز فيه الفصل بين الرسالة المكية والمدينة* أمّا الركيزة الثانية فتعنى عدم فصل ما يسمى ب" آيات الاحكام " بعضها عن بعض وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النص القرآني، باعتبار أن "الأحكام" مصطلح فقهي يدل على الواجب والمندوب والمباح والمكروه

* يقول الشرفي "أن التوجيهات ذات الصبغة الاخلاقية والتربوية موجودة أساساً في الفترة المكية، وان كانت تخص العبادات في المقام الأول ولا يمكن فصلها عن الاغراض الرئيسية التي اهتم الوحي بها في تلك الفترة، أي التوحيد والبعث، الجزاء، ورسالات الانبياء، أليس الأمر بإقامة الصلاة، وبالصداقة وإيتاء الزكاة، وبعمل الصالحات وبالتواصي بالحق وبالصبر، والرحمة وبالاحسان وبالتقوى والشكر، وبرعاية الأمانة وحفظ العهد وبصون الفروج، وبفك الرقاب وإطعام اليتيم والمسكين والإسير، وبأيتاء ذي القربى وابن السبيل حقهما، أليس كل ذي مما اهتم به الوحي في الفترة المكية.
مثلما نهى عن القتل وعن الظلم والاعتداء والطغيان والاستكبار وكبائر الاثم والفواحش والزّنا والفسق والكذب والنميمة والبغضاء وحب المال والتطفيف ، والمن والغمز واللّمز وقهر اليتيم ....الخ.
انها كلها بمثابة المعالم على السبيل التي ينبغي على المسلم أن يتبعها أو مسلكها لا فرق بينها وبين ما يتعلق بالصوم والحج والقبيلة والجهاد في سبيل الله والنكاح والطلاق والسرقة وغيرها من التوجيهات التي اهتم بها الوحي في الفترة المدنية .أنظر عبد المجيد الشرفي، **الاسلام بين الرسالة والتاريخ**، مصدر سابق، ص 56.

والمحظور، وهذه التميزات يرى الشرفي لا أساس لها في الرسالة المحمدية من منظوره "تهتم بما هو خير وما هو شر في اللّحظة التي وقعت فيها النازلة فيكون ما ترشد 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 النّص، 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] .

فهذا المنهج التأويلي الذي تبناه الشرفي ويدعو إليه له انعكاسات مباشرة على وضعية المسلم في العصر الحديث فهو ما ينتج الحفاظ على مصداقية رسالة الاسلام على اختلاف اوضاع المسلمين ويؤدي كذلك إلى تجاوز القراءة الحرفية للنَّص القرآني تلك التي تتعارض تعارضاً كلياً مع الوعي الدّيني الحديث.

فهذه القراءة الجديدة ستنعكس دون شك على المسلم الحديث الذي لن يضره "أن يرى في كل هذا الذي سينتمي إلى الذهنية الميثية رموزاً وأمثالاً لا حقائق تاريخية مثلما لا يضره أن يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات متى وجدت – وهي قليلة جداً – سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول (ص) وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها دون غيرها من البيئات ولاسيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها" [2].

فهذا المنهج المقترح هو دعوة لدراسة الفكر الاسلامي إلى التخلي عن النّظرة الوثوقية التي تميز القراءة التقليدية وللتواضع في تقديم الحلول التي يرتبها المشاكل التي يطرحها النّص المقدس والنصوص الحافة به على الضمير المؤمن الحي، فهذا المنّهج هو سبيل إلى تجنب

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام بين الرسالة والتاريخ**، مصدر سابق، 60.61.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 63.

عملية التوظيف والإسقاط التي سلّطت مختلف الفرق والمذاهب وبسلطتها الناطقون باسم الاسلام على القرآن وسبيل أيضاً إلى التخلص من القراءة الأحادية الاتجاه للنّص القرآني والعودة إلى ثراء هذا النّص قبل انغلاق التأويل وتكلسه"[1].

فهذه القراءة التّاريخية التي يدعوا إليها الشرفي تقتضي تفكيكاً دقيقاً للمنظومة الدينية وقد شكل القرآن نواتها ونقداً صارماً للعلوم التي أحاطت به، وكيفية طرق قراءته وتدبره.

وهي نفس دعوة أبو زيد إلى الدراسة التاريخية لغرض اكتشاف تاريخية النص وبغرض اكتشاف البنى العميقة للنصوص التراثية وذلك باستعمال ما توصلت إليه معطيات المناهج الحديثة في مجال الدراسات الانسانية والاجتماعية يقول ابوزيد "إن قدرنا اليوم هو الانفتاح على جميع مصادر المعرفة حتى مع ذلك الوافد من الغرب والتي تضعنا باستمرار أمام موقف الصدمة، ومن الضروري كذلك استثمار هذه الصدمة خلافاً لما حدث مع مفكري عصر النهضة الذين غفلوا عن كيفية التعامل مع الراهن "[2].

هذا العمل الدؤوب للفهم المتواصل ولتحيين الرسالة هو جوهر الزاوية للفكر الاسلامي لجديدة الذي يدعو إليه عبد المجيد الشرفي في كتاباته العديدة، فتمثل هذه القراءة على ضرورة فهم أفضل للظرفية التاريخية التي تشكلت في سياقها هي المكانة المخصوصة للقرآن في المنظومة التشريعية بدل أفكار محورية النّص القرآني ومكانته لدى المسلم.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **في قراءة التراث الديني، الاتقان في علوم القرآن – انموذجاً** – ضمن كتاب **قراءة النص الديني**، تونس، 1989، ص 28.

[2] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن** – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، سنة 2000، ص 19.

الفصل الثاني

ينطلق الشّرفي في مشروعه التّحديثي للدّعوة إلى تحديث الفكر الاسلامي من خلال تطبيق المناهج الحديثة عليه، فالصورة السوداء والظلامية المنسوبة للإسلام ولمعتنقيه، إذ ينعتون بشتى الأوصاف التعسفية بأنّه مثلاً تيار أصولي متشدد متطرف، يجب أن تُغير من خلال دراسة الخطاب القرآني على ضوء المناهج التأويلية وغيرها من مختلف المناهج التي توصل لها الفكر الانساني.

لكن مثل هذه الدّراسات التّاريخية الدّينية قد يسودها التردّد والريب، نظراً لأنَّ الخطاب التّقليدي الذي يسود الساحة يتمتع بهيبة ونوع من التّقديس. وهذا ما يعكس انقسام المثقفين العرب إلى عديد التوجهات "كمثقف أصولي، فقيه تقليدي ..." يحتكرون تاريخياً كل معرفة عن الاسلام ولا يسمحون لأحد أن يناقشهم.

فهذه الظروف وغيرها أدخلت الحضارة العربية في أزمات مختلفة إن على صعيد الفكر أو الواقع، أضف إلى ذلك غلق باب الاجتهاد والدخول في عصر التكرار والاجترار والانحطاط مع الحقبة العثمانية، وعليه وجب التفكير للخروج من هذا الوضع وهذه الورطة التي دخل فيها العرب المسلمون ومحاولة تجاوز النَّظرة الضيقة والمتعصبة لابن لادن والظواهري وحركة داعش وبوكو حرام وغيرها من الأشكال الضيقة، وإقصاء جانب اللاّمفكر فيه لمعالجة الظاهرة.

لذا وجب دراسة الظروف التّاريخية والثقافية التي تمت بداخلها بلورة القانون الاسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجري، ودراسة كيفية تحول اللّغة الدّينية الرّمزية المتعالية للقرآن إلى أيديولوجيا سياسة لخدمة الدولة الأموية والعباسية وكيف انتهج الفقهاء الأوائل هذه العملية.

فهذه القراءة على ضوء المنهج التاريخي واستقراء حركة الدّعوة المحمدية وكذا سير الصحابة والأئمة وغيرها، يمكّننا من تحرير الوعي الاسلامي وتخليصه من الأفكار الخاطئة، بغية تنامي الوعي التاريخي بدل الأسطوري في أذهان المسلمين.

ولعلّ محاولة الشرفي في أعماله العديدة "تحديث الفكر الإسلامي"، "الإسلام والحداثة"، "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" وغيرها من الأعمال من بين المحاولات الرّامية لتطبيق المنهج التّاريخي المقارن، على غرار محاولات "محمد الطالبي" و"محمد الشرفي"و"هشام جعيط" التي أسلفنا ذكرها. إذ الغرض من هذا التطبيق للمنهج التاريخي هو "إبراز الظاهرة الدّينية في تاريخيتها وسياقها الاجتماعي ورفض التّصور الماهوي للدّين –أي الفهم الأحادي–" [1] وعلى اعتبار أنّ مسعى هذه المقاربة التّاريخية هو تفادي الوقوع في الأيديولوجيا المتعصبة كونها "لا تخشى إعادة النّظر في المسلمات التي تنبني عليها العديد من النتائج الوخيمة والخطيرة"[2] رغم أنّها قائمة على أساس واقع تاريخي واهٍ.

انطلاقاً من هذا نتساءل: ما مدى مشروعية التّحديث الذي يدعوا إليه الشرفي؟ وماهي مبررات هذه الدّعوة؟ وما هي أبرز الإشكاليات والقضايا التي جعلها الشرفي منطلقاً في التأسيس لمشروعه التحديثي؟

هذه الأسئلة وغيرها نحاول الإجابة عليها في هذا الفصل، من خلال التطرّق إلى تبيان مشروعية الدّعوة التي أراد الشرفي ابرازها، والتّركيز على جملة القضايا التي أثارها في تأسيس مشروعه التّحديثي، بناءً على موقفه من العقل الأصولي ومن التراث وكذا من المؤسسة الدّينية.

[1] – السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 106.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (2) – في قراءة النصوص** – دار الجنوب، ط1، تونس، 2011، ص 22.

المبحث الأول: في مشروعية تحديث الفكر الاسلامي

* مدخل مفاهيمي

تنبني قراءة الشرفي للفكر الإسلامي على موقفين:

أولهما: التّميز بين "الحداثة والتّحديث" و بين "تحديث الدّين وتحديث الفهم للدّين "فيفرق الشرفي بينهما إذ يعتبر "الحداثة" نمط حضاري نشأ في الغرب منذ حوالي قرنين ثم انتشر حتى صار كونياً بانتشار الاستعمار والمواصلات السريعة والتجارة والسياحة والكتب والمنشورات عموماً، بينما "التّحديث" هو محولة توخي هذا النّمط الحضاري أو فرض عدد من مقوماته وعناصره، إمّا باعتباره الأفضل وإمّا عن اقتناع بأنّها الخيار الوحيد المتاح أو شر لا بد منه"[1].

ويفصل بين الدّين* والتدّين و الاسلام والفكر الاسلامي، فالدّين لا يمكن أن نطالبه بأن يتغير أو يتطور ولكن فهمنا له وتعاملنا معه يتغير ويتطور، ولذا كان الحديث عن "الفكر الاسلامي" وعن "الخطاب" المتعلق بهذا الفكر، ولا يفرق بين المفهومين الخطاب والفكر لأنّه يعتبر أنّ الخطاب الاسلامي نفسه هو الفكر متجلياً في العلوم الاسلامية المختلفة بما فيها التفسير والحديث وعلم الكلام والفقه والأصول وحتى التصوف والأخلاق"[2]. وهذا التصور لا يُقر به السلفيون عموماً وكل من يمتلك ثقافة اصولية تقليدية، إذ يعتبرون أن فهمنا للدّين

---

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 87.

* – **الدين Religion** مشتق من الكلمة اللاتينية Religion وتعني جمع أو ربط (**Dictionnaire encyclopédique,La rousse**,p1323) و**لغة:** الدّين من الديّان و هو من أسماء الله عز وجل ومعناه الحكم القاضي ،وأدان استقرض وأخذ بِدَيْن، وتديّن وتداين القوم ودايَنوا أخذوا بالدين، والجمع أديان و يقال دان بكذا وتدين به فهو دين و متدين، ودينت الرجل تدينا اذوكلته إلى دينه (ابن منظور، **لسان العرب المحيط،ج3**،ص1044) أما اصطلاحاً: الدين مجموعة معتقدات وممارسات هدفها علاقة الإنسان بإله أو بمقدس (من المؤلفين، **معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط02، د(س)، ص56.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الاسلامي**، مصدر سابق، ص 11.

نحن المعاصرون هو فهم الجيل الأول وفهم أهل الكتاب في القرن الثالث هجري، وهذا غير صحيح.

وهذا التّصور هو نفسه تصور "نصر حامد أبو زيد" في قراءته التّاريخية حينما فصل الدّين عن الخطاب الدّيني، فاعتبر أنّ الدّين هو حقيقة جوهرية تمس كينونة الانسان ووجوده وهي مسألة غير قابلة للنقاش ولأنّها حقيقة جوهرية فهي مرتبطة بالزّمان اللاّنهائي لها تجسيدات مختلفة منذ الآف السنين".

يوضّح الشرفي في بداية مشروعه التّحديثي للفكر الإسلامي، إذ يرى أنّ السائد داخل هذه الثقافة هو أنّ الذين يكتبون في هذه الشؤون – في الفكر الإسلامي– يعتبرون أنّ الاسلام شيئاً جاهزاً، فإمّا أن تقبل ما هو سائداً في هذا الفكر فتعتبر شيئاً مُسلماً، وإمّا أن ترفض جزءً قليلاً فيقال أنّك تتكلم عن خارج الاسلام.

ولهذا فضرورة الحديث عن مشروعية التّحديث "أمر مستعجل"[1] وكذا اعتباره "واجب حيوي"[2].

وثانيهما: اعتبار الفكر الاسلامي هو كغيره من الأفكار الدّينية الأخرى كالفكر المسيحي والفكر اليهودي، وهذا نظراً إلى العلاقات التّاريخية الموجودة بين الدّيانات التوحيدية الثلاث"[3] لكن هذا لا يعني أنّ الاسلام لا يختلف عن المسيحية واليهودية، إذ أنّ للإسلام خصوصية التي لولاها لذاب في الديانات الأخرى.

فالفكر الدّيني يخضع لقوانين عامة يمكن أن تشترك فيها مختلف الديانات، وخصوصاً الديانات التوحيدية، كظاهرة الطقوس، فهي ضرورية بالنّسبة إلى هذه الدّيانات الثلاث بغض

[1] – عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الاسلامي**، مصدر سابق، ص 10.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (2) في قراءة النصوص**، دار الجنوب، ط1، تونس، 2011، ص 13.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، مصدر سابق، ص 10.

النّظر عن ديانات الشّرق الأقصى كالبوذية وغيرها. "فالطقوس تختلف ولكن موقف المؤمن تجاهها لا يختلف جذرياً ونوعها إذ أنّه اختلاف في الأشكال فقط".[1]

إذن يُشير الشرفي إلى تحديث الفكر الاسلامي واعتبار التّحديث أمر مستعجل واعتباره أيضاً واجب حيوي فما هي مشروعية هذه الدّعوة ؟ وما مبرراتها؟

*** مشروعية الدّعوة وأسبابها**

يعتبر الشّرفي أنّ ضرورة التَّحديث هي نتيجة تحليل واستقراء للتاريخ وليس موقفاً ايديولوجياً، وأنّ من بين الأسباب التي تدعوه لهذا التّحديث هو أنّ بعض المعاصرين من المفكرين يعيشون "ازدواجية في الشخصية"[2] ولعلّ من مظاهر هذه الأخيرة أن تجد أناساً محافظون شكلياً ولا يتحرجون من خرق أَهمِّ القيم التي يقتضيها الدّين، فهم من ناحية يريدون أن يعيشوا عصرهم ومن ناحية أخرى يفكرون بنمط قديم، وهذه ليست حالة صحية، لذا فانّ الأمر مستعجل.

وبالعودة إلى تاريخ الأفكار الاصلاحية الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر – يرى الشرفي – أنَّها كلها ركزت على تجاوز القراءة الحرفية للنَّص القرآني، فهذه القراءة مازالت فاعلة إلى يومنا هذا، فمثلاً "كالدّعوة إلى ضرورة العودة إلى الكفالة والتّخلي عن التّبني"[3]، فهذا التّحليل هو نتيجة تحليل حرفي بل تحليل مبتور للنَّص القرآني لأنَّ النَّص القرآني صريح حينما يقول {ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِم}[4] ولكن بالنّسبة للّذين ليس لهم أباء ومجهولوا النّسب

[1] – عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، مصدر سابق ، ص 12.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 13.

[3] - عبد المجيد الشرفي، **لقاء تلفزيوني لبرنامج مسارات في قناة تونس الوطنية**، لقاء اجراه "فرج شوشان" بتاريخ 19-11-2011، دقيقة 8:37.

[4] - الأحزاب، الآية 5.

{فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُم}[1] وهذا هو المغيب تماماً. فهل وجب العودة إلى مؤسسة الولاء، أن يكون شخصاً لمولى أخر؟

فهذا مثال على أنّ الذين يفكرون لا يعتبرون إلاّ ما أقرّه الفكر الاسلامي في عصر الانحطاط أو في العصور القديمة التي تختلف تماماً عن العصر الحديث والمعاصر الذي نعيش فيه.

وبينما حينما نعود إلى القيّم الاسلامية فهناك قيماً واجتهادات تجاوزت هذه القراءة الحرفية والمبتورة، مثل ما قام به الفاضل بن عاشور في القانون الوضعي التّونسي حينما وافق على سنَّ التبني في حقبة "بورقيبة" فذلك اجتهاد منه واعتباراً للمصلحة العامة وعدم التّقييد بحرفية النَّص[2]. فهذا يبرر من جملة ضرورة الدّعوة إلى تحديث الفكر الإسلامي.

أيضاً يشير – الشّرفي – أنّ الفقهاء والأصوليون عموماً قد سيّجوا فهم النّص، وهذا ما أدى إلى إلتباسه في الأذهان بالموروث الفقهي، فعَهِد هؤلاء إلى وضع العديد من الضّوابط التي أصبحت على التّدريج ملزمة عند كامل تعامل من النّص، فهذا الأخير يُعتبر مفهوماً فضفاضاً وغير دقيق وَيوظف توظيفات مختلفة، إلى الحدّ الذي أصبحت النّصوص معه لا تفهم إلاّ من خلال الموروث الفقهي، وإن اختلفوا في مسائل عديدة فاختلافهم في أُمور متفق على امكانية الاختلاف فيها، والذين وضعوا ما يجوز الاختلاف فيه وما لايجوز، وسيجوا هذا الخلاف "إنّما سيجوه بحكم اجتهادي ولا يبقى النّص بالضرورة هذا التسيج الذي حصل في نطاق الفكر الإسلامي التّقليدي"[3]

[1] - الأحزاب، الآية 5.
[2] – محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط2، الاردن، 2001، ص 449.
[3] – عيد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الاسلامي**، مصدر سابق، ص 13.

فأضحى النّص أداة لتبرير أحكام فقهية أكثر من مصدر استنباط الأحكام، فالحكم موجود في الواقع لكن الفقيه يبحث عن مسند له، عن مسند نصي لاكتسابه سمة متعالية، وإضفاء شرعيّة عليه فيغدوا فاعلاً اجتماعياً، وهذا أمر طبيعي على اعتبار أنّ النّص القرآني كغيره من النّصوص الدّينية قابلاً لعديد من التأويلات، فالنّص القرآني بحد تعبير علي بن أبي طالب "خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنّما ينطق به الرّجال"[1].

وهناك مقولة أصولية مهمّة كيّفت تعامل الفقهاء مع النّص والمتمثلة في "أنّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب"[2] وهو قول يقطع النّص من سياقه ومن اطاره التّاريخي، فيتم اطلاق الحكم من دون مراعاة السّياق، وربما هذا الأمر يندرج في اطار البحث عن اضفاء مشروعية للنّصوص على الأحكام الفقهية.

فقد سعى الفقهاء إلى جعل أحكامهم مستوعبة لجميع الواقع من نسيج فهم النّصوص عبر المنظومة الأصولية، وغرض ذلك كلّه جعل الفقه مؤسّسة لضبط السّلوك الاجتماعي، واتضح ذلك بالخصوص من خلال اهتمام الفقهاء بظاهرة العبادات وتقنينها في حين أنّ تفاصيل أداء العبادات لم تضبط في النّص القرآني"[3]. فالأجيال الأولى لم تكن ملزمة بها كما استقر لاحقاً في الفقه الاسلامي.

هذا ما جعل الفقهاء يبحثون عن تأصيل ما أفرزوه من أشكال العبادات والطّقوس عبر احاديث وأخبار كبيرة وسعوا إلى ضبط الفقه ورخصة في ضوابط للسلوك في كل مظاهر الحياة كاللّباس والأكل والشراب وغيرها من أشكال الحياة اليومية، مذكر مثلاً ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه عن النّبي أنه قال "هبط علي جبريل وعليه طِنْفسة متخلّل بها، فقلت

[1] – ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، دار إحياء التراث العربي، دط، بيروت، 1989، 394.
[2] – نصر حامد ابو زيد، **مفهوم النص**، ص 108
[3] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام بين الرسالة والتاريخ**، مصدر سابق، ص 61.

ياجبريل ما نزلت إلي في مثل هذا الزّي؟ فقال إنّ الله أمر الملائكة أن تتخلّل في السماء كتخلل أبي بكر في الأرض"[1].

فمثل هذه الأخبار تندرج ضمن محاولة الفقهاء كنمط الحياة الاجتماعية في ابسط جزئياتها وهو ما يحيل إلى مثل هذا الاسلام يحيل إلى نوع من التملص من المسؤولية، أي المسؤولية الفردية، ويركز على المصلحة العامة ووحدتها حتى في تفاصيل الحياة اليومية، بذلك يصبح كل "أعمال الانسان مؤسساته الاجتماعية، لايجد مشرعيتها إلاّ فيما يضفيه عليها الدّين من معنى"[2] في حين أنّ ذلك لم يكن معمولاً به في الفترات الأولى من الإسلام، فالأجيال الأولى لم يفرضوا تصرفاتهم التي ارتضوها من بعدهم، عكس الفقهاء الذين جعلوا اختيارات الصحابة والتابعين واتباعهم ملزمة مما جعل الفقه "ماضويا" لا يتابع تغير واقعه، أدى إلى الجمود.

فهذا التّقنين ئودي إلى صورة حتمية "إلى ضروب من النّفاق"[3] وإلى افراغ العبادات من جوهرها الرُّوحي لتصبح مجرد مظهر اجتماعي الهدف منه الانتماء إلى المجموعة فتصبح الصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات مجرد "فلكلوري" فلا يتحقق الهدف الأسمى من العبادات وهو تقويم الضمائر وتقوية النّفس، لكن هذا الجانب أهمل وانصب الاهتمام نحو البعد الاجتماعي للتّدين وحفظ تماسك المجموعة الدّينية، ومنه القول بمقولة قديمة "الحكم بالظاهر الله يتولى السرائر"[4].

فهذه الأسباب وغيرها هي من بين ما يبرر ما جملة ما يبرر من تحديث الفكر الاسلامي.

[1] – نادر حمّامي، **اسلام الفقهاء**، مرجع سابق، ص 126.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الاسلامي**، مصدر سابق، ص 28.
[3] – نادر حمّامي، **اسلام الفقهاء**، مرجع سابق، ص 126
[4] – المرجع نفسه، ص 127.

المبحث الثاني: نقد العقل الاسلامي

1 – في مفهوم نقد العقل الاسلامي

سنهتم في هذا المبحث بدراسة العقل الإسلامي ومحاولة نقده بالنّسبة للشرفي، على اعتباره أساس كل تحديث وهذا تأسّياً بالمفكر "محمد أركون" واعتباره "مدخلاً للحداثة"[1]، أمّا العقل فالمقصود منه أو المقصود به المجال أو الأدوات المنتجة للمعرفة في مختلف حقول المعرفة الإسلامية من فقه وتفسير وغيره .

فالحديث عن العقل نجد أنّه قد أخذ موقع الصدارة في أدبيات ونقد التراث الإسلامي، فالجابري مثلاً يرى "أنّه من المفروض في كلِّ انطلاقة فكرية جديدة حقيقية صحيحة تنطلق من نقد القديم، وعندما نقول نقد القديم فإنّ هذا يعني أساساً نقد العقل"[2]، فالنّقد شرط ضروري وجوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفياً"[3]. وعليه فهو مدخل للحداثة ويشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون في الحداثة"[4].

فهذا النّقد ليس النّقد التقليدي القديم، بل هو نقد يقوم على فض المعارف والأفكار بقدر ما يبحث في قبليات المعرفة، وشروط امكان الفكر، فهو قراءة في النّصوص والتجارب لسبر امكاناتها، واستنطاقها عن مجهولاتها، إنّه لا يكتفي بقراءة المعلوم وفحصه والحكم عليه، وإنّما يستقصي المجهول والمغيب والمستبعد"[5].

---

[1] – فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص 198.

[2] – محمد عابد الجابري، **إعادة تأسيس التراث (الفكر العربي المعاصر)**، العدد 12، مركز الانماء القومي، بيروت، 1981، ص 159.

[3] – نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000 ، ص 112.

[4] – محمد أركون، **قضايا نقد العقل الديني**، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص 331.

[5] – على حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1995، ص 201.

فقد ذهب "أدونيس" إلى اعتبار أنّ الحركات الفكرية التي سارت في أفق التساؤلات في نقدها للعقل أو النّص والتي مهد لها "طه حسين" و "علي عبد الرازق" أنّها لم تنجح في أن تؤسس لتساؤلات جديدة تتصل بهذا النّص وهذا العقل، وانتهت إلى نوع من المصالحة معه، بل يعتبر أدونيس "المفكر المغربي محمد عابد الجابري" انموذج لهذا الأفق المحدود الذي انحبس فيه الفكر العربي والإسلامي الحديث"[1].

فما المقصود بنقد العقل الاسلامي ؟

حينما تحدّث أركون على العقل الاسلامي أو نقد العقل الاسلامي فهو لا يقصد به عقلاً خصوصياً أو قابلاً للتمييز لدى المسلمين عن غيرهم، وإنّما يقصد منه أنّه "كامن في المعطى القرآني"[2]، فمفهوم العقل حسب أركون موجود داخل بوثقة هذا الفكر، وهذا العقل له تاريخ، فالعقل الذي استخدمه "الحسن البصري ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان لدى محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه أنا شخصياً اليوم"[3].

وعليه وجب تنزيل العقل في كل الأحوال في بيئة معينة تطبعها بطابعها لأنّه "ليس شيئاً مجرداً قابعاً في الهواء وإنّما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيد، فللعقل تاريخيته أيضاً، وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبطة بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر"[4].

[1] – ادونيس، **الاسلام والحداثة**، دار الساقي، لندن، 1990، ص 8.
[2] – محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي**، مرجع سابق، ص 18.
[3] – محمد أركون، **الاسلام.اوروبا.الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة**، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001، ص 190.
[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فهذه الخلفية المعرفية دفعت بالشرفي إلى تنزيل العقل الأصولي وفي الواقع الذي تكوّن فيه، لأنّه كفيل بتبيان أسباب اشتغاله على نحو دون الآخر، واهتم بالشّافعي تحديداً لما له من اعتبار في المذهب السّني الذي ينظر إليه نظرة تمجيدية بوصفه واضع "علم الأصول" فتنزيل هذا التّمجيد في واقع غلب عليه التّعصب المذهبي لمذهب من المذاهب الفقهية الأربعة منذ القرن الخامس ميلادي.

إضافة إلى كونه فقيهاً تتلمذ على يده عدد من الأعلام الذين تأثروا بشخصيته وبعلمه في استنباط الأحكام واقتصروا على تقييد مذهبه، فقد اشتهر بصفته أصولياً وعرف بالمنهج الذي دعا إليه في رسالته.

يقول محمد اركون "يعتبر مؤلفه محل اجماع وإشعاع، إنّها رسالة الشافعي (767-820م)"[1]، فرسالته تعتبر ابتداءً لعملية التأصيل، أي أنّها بداية البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها... وبهذا تعتبر رسالة الشّافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده بتسمية أُصول الفقه "[2].

فهذه الشّهرة التي زاع بها الشافعي سيحاول الشّرفي البحث عن أسبابها، ثم يحاول النّظر في جوهر أوصولية الشافعي وتحيينها بالنّسبة للمقتضيات المعرفية والتّاريخية الرّاهنة وإلى متطلبات الضمير الدّيني المعاصر.

[1] – محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، مرجع سابق، ص 66.
[2] – محمد أركون، **الفكر الاصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص 7.

"فالوفاء الحق لمقاصد الاسلام ولعبقرية علمائه لا يكون بالتّقليد والاجترار وإمّا بالحرص على المحافظة على ما به يبقي الدّين صالحاً لكل زمان ومكان وموجهاً لسلوك الفرد والجماعة نحو الخير رغم اختلاف الظروف وتبدل الأحوال"[1].

2 – نقد العقل الأصولي للشافعي

يتساءل الشرفي عن واضع علم الأصول؟ فيعتبره الشافعي وهذا استناداً إلى اقوال القدماء، ولعبت فيه الاعتبارات المذهبية دوراً كبيراً فكل مذهب يسندون الأولوية إلى مؤسس مذهبهم ويمجده، فهذا التمجيد يرى الشرفي يغلب عليه التعصب المذهبي فمثلاً:

يقول فخر الدين الرازي (1149–1210) "اتفق النّاس على أنّ أوّل من صنف في هذا العلم – أي أصول الفقه – الشّافعي وهو الذي رتب أبوابه ورمز بعض اقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف" ويقول أيضاً "وأعلم أنّ نسبة الشّافعي إلى علم الأصول كتسمية أرسطوطاليس إلى علم المنطق وكنيسة الخليل بن أحمد الفراهدي".

ثم يضيف قائلاً "كان النّاس قبل الامام الشّافعي يتكلمون في أصول يتكلمون في أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها فاستنبط الشّافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع "[2].

ونجد "ابن خلدون" في مقدمته يتحدث عن أصول الفقه "وكان أوّل من كتب فيه الشّافعي رضي الله عنه تعالى، املى فيه رسالته الشهيرة، تكلّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 133.

[2] – عبد المجيد الشرفي – نقلاً عن – **الشافعي، الرسالة**، تحقيق احمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1979، ص 13.

والنسخ وحكم العلة المنصوص من القياس، ثم كتب فقهاء الحنيفة فيه، وحققوا تلك القواعد ووسعوا القول فيها "[1].

لكن هناك مذاهب ترى غير ذلك، فها هو "أبا الوفا الأفغاني يقول في مقدمة تحقيقيه لأصول السرخسي "وأوّل من صنّف في علم الأصول، فهو إمام الائمة وسراج الأمة أبو حنيفة النّعمان رضي الله عنه، حيث بين طرق الاستنباط في "كتاب الرأي "له".

وكذلك نجد آية الله السيد حسن الصدر مثبتاً أولوية ائمة الشيعة فينسبه إلى ابي جعفر باقر بقوله "اعلم أن أوّل من أسّس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الامام أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الامام حج".

فهذه المواقف يعتبرها الشّرفي بأنّها تمثل حالة من التعصب المذهبي.

ومن المعلوم أنّ علم أصول الفقه بحسب الشرفي ارتبطت نشأتها بظهور أحكام صدرت بإسم الدّين، قصد تنظيم العلاقات الاجتماعية في مختلف الأقصاع الاسلامية اثر اتساع حركة الفتوح وحدوث مشكلات لم يرد فيها نص قرآني صريح.

فكان الحكام والقضاة والعلماء يستنطقون الاحكام بحسب ما يؤيدهم إليه "الرأي والاجتهاد" وحسب "العرف" الجاري به العمل في المنطقة التي تحدّث فيها المشكلة فتعددت واختلفت الرؤى حول الفقهاء، فأدى هذا إلى الحاجة إلى وضع أُسس ثابتة ومتفق عليها يقوم عليها استنباط الأحكام، فكان علم أصول الفقه استجابة لهذه الخاصية وتأسيساً لفلسفة التشريع الاسلامي لا مجرد قواعد مفصلة تطبق تطبيقاً آلياً.[2] ويعود الفضل في بلورة هذا الاتجاه في منهج الاستنباط والتألق بين عناصره في منظومة متكاملة إلى الشافعي في رسالته الشهيرة

[1] – عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2002، الفصل التاسع، الباب السادس، ص 426.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 149.

ولعلّ أهم مبدأ أقرّه "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة"[1] فكانت بمثابة المسلمة استقر فيها الضمير الاسلامي قبولها بدون نقاش ولم تعامل على أنّها قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ.

فضرورة اخضاع النّشاط البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كما تقتضيها ظروف العصر، حيث كان الانسان يعيش في عالم مقدس يرى فيه لزاماً يبرر سلوكه تبريرا دينياً، ولم يكن يتصور أنّ مقدوره اضفاء المشروعية على اعماله دون الاستناد إلى الدّين "فلا يجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الاطار الثّقافي وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل اعادة نظر عندما تغير هذا الاطار وتغيرت نظرة الانسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة "[2].

فأصول الفقه عند عامة الاصوليين سنن أربعة وهي: القرآن والسنة والاجماع والقياس. ويرادفه الاجماع .

ويذهب الشّرفي إلى التّدليل بأحد المفكرين المحدثين العرب الذين عبروا عن آراءهم المتعلقة بالمنظومة الأصولية بأنّهم ينقسمون إلى قسمين كبيرين:

أ – قسم لا ينكر المسلّمة التي عبّر عنها الشافعي والقاضية بشمول احكام الشريعة لجميع ميادين الحياة، إلاّ أنّهم لاحظوا جمود الأحكام الفقهية الموروثة وحدوث "نوازل" عديدة تتطلب أحكاماً جديدة فدعوا إلى "قراءة" أخرى للنّصوص التّأسيسية ونقد الطريقة التقليدية استنباط الأحكام.

[1] – الشافعي، **الرسالة**، ط2، 1979، ص 444.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 150.

ب – قسم آخر يتنكر لتلك المسلمة أصلاً ويرى أنّ للمسلم الحرية المطلقة في سنِّ القوانين الملائمة لأوضاعه التّاريخية دونما الحاجة إلى تبريرها بالاعتماد على الدّين[1].

وتساءل الطاهر حداد عن نزول القرآن* واعتبره منجماً شاهداً على أنّ "نحو عشرين سنة من حياة الرسول (ص) في تأسيس الاسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السنة الأزلية، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟ .

فهذه دعوة إلى مراجعة ماهية النّص ووظيفته والثورة على القراءة، والدّعوة إلى التّخلى عن مبدأ النّص الثابت الحاوي لكل الحقائق.

وهذه المحاولات النّقدية يمكن أن نجد لها بذور أولى حول الفكر الاسلامي الحديث في النّص والتي مثلت بداية زعزعة حقيقة المسلمات التي ضبطت ماهية النّص وحدوده ووظائفه وطلّت بظلالها بأحداث امتدت إلى العصر الحديث، كمحاولة "توفيق صدقي" في دعوته "الاسلام هو القرآن وحده"[2] فهي احدى الدّعوات إلى اعادة النّظر في النَّظرية التي بناها

[1] – المصدر نفسه، ص 151.

* وفي هذا يرى الطاهر حداد في مقدمة كتابه في التمهيد المخصص لبيان سياسة الاعلام التشريعية، بقوله "أن القرآن لم يبوب لأحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية في تدوين المبادئ والكتب وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها، وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب.

"إن الحياة طويلة العمر جداً وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها، ونحو عشرين سنة من حياة الرسول (ص) في تأسيس الاسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السنة الأزلية، فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟.

يؤكد الطاهر حداد على قوله إذ يقول: وبعبارة أدق أوضح ما اريد أن أقول "يجب أن نعتبر الفرق الكبير البين ما آتى به الاسلام وجاء من أجله وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس وما هو في معنى هذه الأصول وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه، فما يضع لها من الأحكام اقرار لها أو تعديلاً باقٍ ما بقيت هي فإذا ذهبت، ذهبت أحكامها معها وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الاسلام وذلك كمسائل العبيد والاماة وتعدد الزوجات ونحوهما، مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الاسلام. أنظر الطاهر حداد، **امراتنا في الشريعة والمجتمع**، تونس، ص 22.

[2] – محمد توفيق صدقي، **الاسلام هو القرآن وحده**، مجلة المنار، ج 9 ، 1907.

الفقهاء والأصوليين للنّص والقاضية بتوسيع النّص ليشمل جوانب إلى جانب القرآن نصوص السنة.

هذه الخطوة جرّت عليها جملة المحافظين من تصادم وعنف في لهجاتها على اعتبارها مغايرة للتأويلات المعتادة لديهم ومن يتشبث بحرفية النّص "ولو أنّ هذا الرّأي كان سابقاً لأوانه لما أثاره من ردود الفعل ما أثاره"[1] وهذا الموقف نفسه المنجر على "أحمد أمين"* في كتابه يوم الاسلام.

وبالعودة إلى علم الأصول فيعتبر الشرفي أنّه نشأ تدريجياً بحكم تحول واقع المسلمين بين الفترة النبوية، حيث كان الرسول (ص) الحكم في كل ما يطرحه اليومي من قضايا والفترة التي تلت وفاته مباشرة، غير أنّ قربهم من الفترة النبوية وتشابه القضايا التي تطرح قد هوّن عليهم تجاوز هذه الصعوبة، لكن الوضع ازداد تعقيداً كلما ازداد واقع المسلمين بعداً عن واقع فترة النبوة، وهذا بالإضافة إلى توسيع رقعة البلاد الاسلامية بالفتوحات، واعتناق الاسلام اجناس متعددة تحمل إرث حضاري مختلف، فكثرت الاجتهادات الفردية وتباينت الآراء فكانت الحاجة إلى تحديد ضوابط معينة من شأنها أن تساعد على تجاوز اختلاف الاحكام والآراء.

---

[1] – محمد الصالح بن مراد، **الحِداد على امرأة الحداد**، تونس، ص 1931.

* – يقول أحمد أمين "في الثلاث والعشرين التي استغرقها الوحي تغيرت الظروف التي استدعت بعض الاحكام ثم تغيرت الظروف فتغيرت بعض الأحكام ثم تغيرت الظروف فتغيرت الأحكام، بل ربما كانت المسألة تحتاج إلى أمر وتتغير الظروف، فتحتاج إلى نهي كالذي قال رسول الله (ص) " كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها".

ربما كان السبب في أن بعض الآيات فيما حكم يخالف حكم الآية الأخرى، وقد اضطر المفسرون إلى النّص على أنّها بعض الآيات منسوخ وبعضها ناسخ فإذا اخذت هذا في ظروف ثلاث وعشرين سنة في حياة النبي (ص) فما بالك إذا اختلفت السنون ومرّ أكثر من ألف عام وتغيرت الظروف بالفتح الواسع وتغيرت البيئات من حارة إلى باردة ومن بداوة بسيطة إلى مدينة معقدة وإلى معاملات لم تكن معروفة كالسلم ونحوه، وواجه المسلمون في القديم مدينات كمدينات الفرس والروم والهند ومصر وفي الحديث... المدينة الغربية ومعتقداتها وتراكيبها، ألا يظن الناظر أنّ النّبي (ص) لو كان حياً وواجه هذه الظروف لنزلت عليه آيات كثيرة من آيات النسخ.

والله الكريم الرحيم لم يُخل الأمة الاسلامية من تشريع مرن يقابل هذه الحياة الجديدة بالاجتهاد المغلق " أنظر أحمد أمين، **يوم الاسلام**، القاهرة، سنة 1978، ص 44-45.

وبعبارة أدق "فإن تحول الدّين بصفة تدريجية إلى مؤسسة قد أفرز محاولات تقنين ما لم يكن في الأصل سوى توجيهات أخلاقية عامة، ونهض بهذه المهمّة على نحو يعرفه به المؤرخون معرفة دقيقة "[1].

فمحاولات الفقهاء ايجاد حلول لما يفرضه واقعهم من قضايا وإلجائهم إلى القرآن الكريم، غير أنّهم في نظره قد حادوا بآيات الأحكام إلى التقنين الجاف الذي يمكن تفهمه قياساً إلى واقع تلك الفترة ويستدل بذلك بكيفية استنباطهم حكم القصاص في القتلى، فمثلاً ما ورد في سورة البقرة {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ}[2].

فهذه الآية تضع قاعدة عامة تتعلق بالقصاص في القتلى ولكنّها تربطها بقيم تحدّ من تطبيقها هي قيم العفو واتباع المعروف والاحسان والتّخفيف والرّحمة ما كان بوسع الفقهاء اقحامها في الأحكام التي استنبطوها من القرآن لأنّها تستعصي على التقنين، وبذلك حصل الانحراف عن مقصد النّص الشامل إلى فهم يتلاءم وطبيعة الأحكام البشرية الجافة التي لا دخل فيها لمثل تلك القيم والاعتبارات الاخلاقية.[3] فلم يجد الفقهاء ما يتعلق بالقصاص في الخروج سوى آية المائدة الخاصة بما كتب اليهود في التّراث {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}[4] فرسخوا بذلك فهماً مبتوراً.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 137.
[2] - البقرة، الآية 178.
[3] – المصدر نفسه، ص 138.
[4] - المائدة، الآية 45.

يقول الشرفي "وحتى عندما تكون آيات الأحكام صريحة وبقطع النّظر عن الدّعوة إلى القيّم المرتبطة بها والملازمة لتلك الأحكام، فإنَّ الفهم السائد في فترة نشوء الفقه وبعد استقرار أنّ أي حكم تفصيلي لم يرد لفض مشكل قائم زمن الوحي ولتوجيه المسلمين نحو الحلول العادلة التي تضمن كرامة الأفراد وسلامة المجتمعات فحسب وإنّما هو حكم يتعين تطبيقه بقطع النّظر عن الظروف والملابسات حتى وإن أدى الأمر إلى التعسف" [1] فلم يكن هناك سبيل إلى تطبيقه حسب منطوق النّص.

فهذا المثال وغيره هو في نموذج لما أدى ويؤدي إليه الفهم القانوني للنّصوص القرآنية من تقصير لها بطرح أبعادها الأخلاقية والدّينية في القصاص في القتلى، إلى تحميلها ما لا تتحمل وتعميم الحكم الوارد فيها على سبيل الاخبار على أُمّة سابقة في القصاص في الخروج.

فما السّبب في فرض هذا الفهم على ضمائر المؤمنين وتأويل القرآن تأويلاً متعلقاً يركز الاهتمام على عدد محدود من الآيات المبتورة احياناً دون سائر النّص ومجمل هدايته؟

السّبب هو تحول الدّين إلى مؤسسة كان يقضي هذا المنحى وهذا النّهج ثم أن البيئة التّاريخية التي حصل فيها هذا الفهم لم تكن توفر سوى هذا النّموذج من الفهم، معنى ذلك أنّ التنظيمات الاجتماعية تستند إلى مبررات دينية مباشرة "كان يعتبر أمراً طبيعياً ولا يثير في النّاس أي اشكال مهما اختلفوا في مستوى العقائد ومهما كان الدّين الذي ينتسبون إليه"[2].

ففهم الظروف التي أحاطت بنشأة علم الأصول لا يمكن أن يتم دون تنزيله في البيئة التاريخية التي كثرت فيها الأديان التي سبقت الإسلام وتحولت إلى مؤسسات دينية قائمة

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص138.
[2] – المصدر السابق، ص 139.

"فنحن هنا بإزاء فهم تاريخي للرسالة المحمدية حددته عوامل مشتركة بين اتباع مختلف الأديان في ظروف معيشية متقاربة تقوم على الزراعة والتجارة والرعي والصنائع البسيطة، كما حدده مستوى الوعي بتميّز الإسلام ودفعه البشرية قاطبة إلى درجات أسمى من الحرية والمسؤولية"[1].

من هذه النّاحية فالشافعي لم يشذّ عن أهل عصره، بل كان متبعاً بحكم العقلية السائدة ما كان محل اجماع بين الفقهاء خصوصاً والمسلمين عموماً، بقطع النّظر عن الاختلافات التي كانت بينهم فيما دون المستوى من المعرفة، باعتبار أنّه لم يكن هو ومعاصريه يتصورون امكانية خلافها" فهم حريصون أن تكون سلوكاتهم مطابقة للمشيئة الإلهية ومنسجماً مع التعاليم القرآنية بحسب ما يؤديهم إليه اجتهادهم لما يترتب عنه من اضفاء صبغة القداسة على ما هو في حقيقة الأمر تأويل بشري صرف من بين التأويلات التي يسمح بها النّص التأسيسي"[2].

– يتساءل الشرفي بقوله: إذا كان الأمر كذلك وكل الدلائل تشير إلى أن مسار الفكر الاسلامي قد خضع بالفعل عند الشافعي وعند الأجيال الأولى من المسلمين لهذا الاتجاه. ففيما يتمثل ابداع الشافعي ؟

إذن يعتبر الشرفي أنّ أهم مظهر ابدعه الشافعي هو ما فيه الموقف السائد من النّص القرآني بما يحتوي عليه من فهم لوظيفة الدّين وتأويل لنصوصه صياغة نظرية عبر عنها بقوله "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص139.
[2] – المصدر نفسه، ص 140.

كان فيه بغية حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بغية طلب الدّلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد بالقياس"[1].

فقعّد للأحكام وجعل كل أفعال العباد لا تخرج كونها عن الحلال أو الحرام أو المندوب ويقع المندوب بين الحلال والمباح فيما يقع المكروه بين المباح والحرام.

ونظراً إلى أنّ الآيات القرآنية المتضمنة للأحكام محدودة العدد ولا تشمل كل النّوازل فإنّه ارتقى بالنّسبة إلى منزلة الكلام الالهي مضطراً إلى قبول أحاديث الآحاد كما ورد فيها تفصيلات لم يذكرها القرآن واستند إلى الاجماع فيما لم يأت فيه قرآن أو سنة أو فيما يحتاج فيهما إلى ترجيح تأويل على الآخر ثم شرع التحليل والتحريم بالقياس على معنى الحلال والحرام المنصوص في الكتاب والسنة "[2].

فأصبح هذا المبدأ مسلماً به منذ القرن الثالث لا سبيل إلى مناقشها، فقبلها الضمير الاسلامي باعتبار أن الاسلام يقتضيها وانضم خلالها إلى ميدان "الغير مفكر فيه"[3] دون وعي بأنّ المرحلة التّاريخية التي وضع فيها ذلك المبدأ هي التي فرضته وان اختلاف العصر والظروف التّاريخية وتطور العقليات يمكن أن يؤدي إلى إقرار مبدأ مغاير.

فهذا المبدأ وما أقرّه الشافعي للترتيب التفاضلي لأصول الفقه مع حصرها في أربع يعد أمر بديهي بالنسبة إلى من نشأ على قبول هذه المنظومة والتسليم بها دون نقاش للأسس التي قامت عليها.

لكن الأمر لم يكن كذلك في حقبة الشافعي، فالسّلطة السيّاسية رسّخت مبدأ ربط أفعال النّاس بأحكام فقهية، ذلك أن هذا المبدأ لم يكن موجود قبل الشافعي، بل انّه لم يكن حتى في

[1] – الشافعي، **الرسالة**، ط2، 1979، ص 200.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 141.
[3] – المصدر نفسه، ص 151.

عصره، بل كان محل تأرجح بين مدرستين كبيرتين هما "أهل الرأي" و "أهل الحديث" بين رافض وقابل "فلم تكن المسلمة التي تقتضي أن يكون لكل نازلة حكم لازم مسلمة صريحة معبراً عنها تعبيراً دقيقاً قبل الشّافعي، بقدر ما كانت مسلمة ضمنية يبتعد عنها الواقع والممارسة حيناً ويقتربان حيناً آخر"[1].

فلم يتضح القول بهذا المبدأ إلاّ بعد قيام الدّولة العباسية وحرص خلفائها على أن تكون التشريعات فيها ذات مسند اسلامي بعدما كانت سياسية لدى الخلفاء الأمويين القائمة على مبدأ ترك الحبل على الغارب في هذا المبدأ وعدم التّدخل في كل ما يمس لمجال الديني إلاّ ما كان يمس مصالحهم بصورة مباشرة.

وبذلك يتبن أنّه لا يمكن البتّة الفصل بين العقل الاسلامي والبيئة التاريخية التي نشأ في ظلّها مباشرة بعوامل متعددة، منها الدّيني والثقافي والاقتصادي، لقد تأثرت بالتّعاليم القرآنية وبالبيئة بالخصوص، وبما ورثه عن العصر الجاهلي وبما اصطحبته المجموعات التي اعتنقت الاسلام معها من عادات وتقاليد، وبما فرضه النّظام الاجتماعي لمجتمع زراعي رعوي كان قائماً في ذلك الزّمن"[2].

فلهذه الأسباب وغيرها أصبح من الضروري نقد العقل الاسلامي ومراجعة مسلماته وآليات اشتغاله في ضوء الواقع الرّاهن، وبما يطرحه من قضايا متشعبة تعجز منظومة أصولية بنيت في القرن الثاني هجري على ايجاد الحلول الملائمة لها.

فعلى هذا الأساس يكون من الطبيعي اعتبار تنظير الشافعي تنظير يفتقر إلى التدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي الصارم، ككتاب "المستصفى" للامام الغزالي وكتب أصول الفقه

[1] – نادر حمّامي، **اسلام الفقهاء**، مرجع سابق، ص 15.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 150.

المتأخرة بصفة عامة "ولكن لا يجب نُكران فضله فقد استطاع أن يبلور عدداً من أهم القضايا التي تعترض المتصدي لاستنباط الاحكام الفقهية وان بين بالاعتماد على أمثلة كثيرة للمنهج الذي يتعين توخيه في ممارسة نصوص الكتاب والسنة" [1].

فالتّمييز بين العام والخاص من النّصوص القرآنية يحتاج إلى معايير عمل على توضيحها وكذا الشأن بين النّهي الذي قصد منه التخيير في السنّة والنهي الذي قصد منه التحريم. كما أن طرق الاستدلال والقياس التي ستطور فيما بعد متأثرة بالمنطق اليوناني كانت في حاجة إلى من يرسي معالمها ويثبت دعائمها "[2].

هنا تكمن عبقرية الشّافعي لأنّه وضع هذه القوانين الكلية واستطاع ان يلتقط المؤشرات المتناثرة في عصره وعند سابقيه ليؤلف بينها ويشيد صرحاً أصولياً شامخاً سيكون اللاّحقون له عالة عليه.

فعلى هذا الأساس – يرى الشرفي – أنّه لا ضير من أن يتبين اليوم بعد مرور أكثر من اثنا عشر قرناً بعد وفاته ثغرات منهجية أو أن نكون راضين على هذا الجانب أو ذاك من تفكيره، فتلك سنة الحياة لا تعرف الثبات والجمود ومن لم يساير تطورها طحنته طحناً وتركته على هامش التاريخ.

غير أنّه يعتبر أن المآخذ المسجلة في المشروع يعتبرها مآخذ على اللّذين يقلدون الشّافعي تقليداً أعمى رغم الفوارق الشاسعة بين عصره وعصرهم وظرفه وظروفه أكثر مما هي مآخذ على الشافعي نفسه.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق ، ص 141.
[2] – المصدر نفسه، ص 142.

يذهب الشرفي إلى مراجعة الرّسالة إذ يقول "عندما يؤكد الشافعي قوله إنّ جهة العلم الخبر فإنّ الشّافعي على ثقة في الأخبار وتقدمها على ما سواها من وسائل المعرفة أمر طبعي جداً في عصره"[1].

لكن العيب كل العيب من يجهل اليوم أو يتجاهل الخطوات العملاقة التي قطعتها العلوم الانسانية، خاصة علم النّفس منها، التي كشفت بالتجربة والاختبار والبراهين عن الدوافع المتعددة الكامنة وراء عملية أخبار الانسان عن ذاته وعن غيره وعن أسباب الخطأ الذي يعترى الخبر عن حسن نية وعن غير قصد مما يحمل حملاً على اعادة النّظر جذرياً في مفهوم الصدق والكذب كما كان يتصوره القدامى.

ويدعو بالتّالي إلى ازاحة الخبر من المرتبة الأولى التي أولاها الشّافعي بصفته جهة العلم أو السبيل إلى المعرفة اليقينية الثابتة.على الرّغم من خطورة هذا النّهج يقول الشّرفي "نحن مدركون للنّتائج الخطيرة المترتبة عن العدول عن منهج الشافعي في هذا المضمار، لكن في تقديره الأفضل مواجهة المشكل بجرأة ونزاهة أفضل من التعامي عنه "[2]

يتطرف الشرفي إلى تمييز الشافعي للنّاس والذي قسمهم بحسب التكليف إلى قسمين:[3]

أ – المكلفون في أنفسهم ب – المكلفون في غيرهم.

[1] – الشافعي، **الرسالة** ، مصدر سابق، ص 507.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 143.

[3] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 23.

المكلفون في أنفسهم "إذا قام بها من خاصتهم مَن فيه الكفاية لم يحرج غيره ممن تركها"[1] أمّا المكلفون في غيرهم وهم العامة "والذي لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله "[2] والذي أطلق عليه اسم "المغلوب من الدّين بالضرورة".

وعلى هذا الأساس انبنت النّظرة الفقهية القائلة بتفاوت التّكليف، أي بعدم تساوي المسلمين في الحقوق والوصايا وتشكلت على اساسه هيئة شبيهة بالكنيسة بما أنها ترى نفسها وتراها السلطة كما يراها عموم الناس مؤهلة أكثر من غيرها لتأويل النصوص الدّينية.

فهذه الهيئة كان الغرض منها اقامة الضوابط والقواعد، على الرغم من اختلاف الذهنيات ومستوياتهم وخاصة في بيئة اتسمت بانتشار الأمية، لكن هذه الضوابط والقواعد ضيقت وكبّلت الفكر، مما أدى إلى صومعته وإغلاق باب الاجتهاد.

لكن الغريب في هذا كله – يقول الشرفي – أنّ الشافعي وسائر المفسرين " أنّهم برّروا هذه الوظيفة التي يتولاها الفقهاء بآية لم يراعوا سياقها واسقطوا عليها اهتمامات ما كانت موجودة البتة زمن الوحي"[3]. ويضرب مثال فيما ورد في سورة التوبة {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}[4].

[1] – الشافعي، **الرسالة**، مصدر سابق، 306.
[2] – المصدر نفسه، ص 357.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 144.
[4] - التوبة، الآية 122.

"فالتفقّه في الدّين ليس بأية حال ما كان يقوم به الفقهاء من استنباط الاحكام المتعلقة بظاهر الأعمال وإنّما هو كالانذار، غايته الاستنفار الذي يحض عليه القرآن للّدفاع عن الاسلام في وجه أعدائه من المشركين يومئذ"[1].

فالمآخذ التي يمكن أن تسجل على هذا المنهج الأصولي الذي بلوره الشافعي تمثل في "حصر المباحث الفقهية في جزئيات العبادات وعدد محدود من المعاملات واقتصار النّظام القصاصي الاسلامي على البث في مسائل الأحوال الشخصية من نكاح وطلاق وارث وما إليها، وفي يد القاضي في ما سواها من الجنايات. وان نشأت على هامش القضاء مؤسسات لا تراعي التوجيهات القرآنية والأخلاقية الاسلامية بقدر ما تراعي مصالح الساسة وذوي النفوذ والجاه وأهواءهم، مثل ديوان المظالم النّقابة على ذوي الأنساب أو الزعامة على القبائل والعشائر"[2].

فهذا التحليل يحتم علينا أنّه من غير المعقول اليوم أن نتمسك بمنهج الشّافعي الاصولي وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائماً لروح العصر "فوجب التأكيد على أنّ ما كان فيه الشّافعي متبعاً ومبدعاً على السواء كان بناء أصولي بشري تاريخي وثيق الصلة بظروف القرن الثاني ولا يتصور الآن أن نحتفظ بم جاء فيه على علاّته ".[3]

فرسالة الشافعي منظومة اصولية صالحة إذا ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه، إلاّ أن تغير هذه الظروف تغيراً جذرياً تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية الاعلامية وما يشهده العالم من تحولات في انماط المعيشة وفي القيم المجتمعية وفي الوسائل المعرفية، يحتم علينا اعادة النّظر في تلك المنظومة ونقدها، فلم يعد بمقدور المؤمن في

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 144.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] – المصدر نفسه، ص 145.

عصرنا أن يقرأ كتابه عبر معايير القدماء ومن خلال نظرتهم إلى الكون"[1] فالزّمن كفيل بتجاوز هذه، وتلك تجاوزاً لا أمل فيه من أن يستردا اشعاعهما ومصداقيتهما.

وعليه فنقد العقل الاسلامي هو الأساس الذي نمر من خلاله إلى نقد المحتوى الذي انتجه على مدى قرون خاصةً أنّ الكثير من هذا المنتج قد أضحى لعوامل كثيرة بمنزلة المقدس لا يمكن المساس من خلال ما اكتسبه من سلطة مفارقة في القيّم الاسلامية عبر التّاريخ، وقد بلغ ذروته في عصرنا واتخذ اشكالاً متعددة منها التعصّب ممارسة فكرية، ومنها ظهور الحركات التطرفية التي تعتمد قراءات مخصوصة للإسلام ظاهرة عينية.

[1] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: نقد التراث

لقد تنوعت وتعددت المشاريع التي حاولت دراسة التراث العربي الاسلامي، وهذا التنوع عائد بالأساس إلى اختلاف مناهج البحث وتعدد القراءات، والهدف منها هو محاولة اعادة قراءة التراث الإسلامي بطرق حداثية وجديدة بغية تحقيق قفزة، وبالتّالي مجابهة التطور الغربي ومحاولة اللّحاق به.

فهاهو الجابري يعتبر "أنّ أزمة الابداع لا يمكن تجاوزها إلاّ بالعمل على اعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة"[1] وأبو زيد يؤكد على ضرورة إدراك البعد التاريخي للتراث من خلال "انجاز وعي علمي بالتّراث يضعه في سياقه التّاريخي"[2].

بدوره الشّرفي حاول الكتابة في هذا المجال ومحاولته اعادة قراءة التّراث ونقده، وبالتّالي نتساءل عن مفهوم هذا التّراث؟ وعن مدلولاته داخل فضاء الفكر الإسلامي؟ وعن استراتجية الشّرفي في نقده لهذا التراث؟.

هذا ما سيحيلنا إلى أن نتطرق إلى مدلول التّراث في شقّيه اللّغوي والاصطلاحي وعن ماهيته لدى الشّرفي وهذا هو محور بحثنا في هذا المبحث.

1 – في مفهوم التراث

لقد حظي التّراث بالدراسات داخل فضاء الثّقافة العربية لدى المفكرين العرب بمكانة كبيرة، إذ أن تداول كلمة "تراث" في اللّغة العربية لم يعرف في يعرف قبل في العصور الماضية بقدر ما عرفه في القرن العشرين، بل يمكن اعتبار المضامين التي تحملها هذه

[1] – محمد عابد الجابري، **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص 62.
[2] – نصر حامد ابو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص 14.

الكلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى"[1]. فماذا نعني بالتراث لغة واصطلاحاً؟ وما هو مدلوله عند الشرفي؟

1 – 1 التراث: لغة

لفظ التراث في ابن منظور من الجذر "ورث"، وَرَثَ الوَارِثُ، صنّفه من صفات الله تعالى(...)وَرَثَهُ مالهُ ومجده ورثهُ عَنهُ وِرثاً، وراثةً وميراث. والتّراث: ما يخلفه الرّجل لوريثه، والتّاء فيه بدل الواو"[2].

فالتّراث مرادف للإرث والورثِ والميراث، ويطلق على ما يرثه الإنسان من مال وحسب، وقد فرق بعض القدامى بين الورث والميراث على أنّهما خاصين بالمال وبين الإرث على أساس أنّه خاص بالحسب، أمّا لفظ التراث فهو أقل المصادر من فعل "ورث" استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللّغة العربية "[3].

وقد وردت كلمة "تراث" في القرآن مرة واحدة في قوله تعالى {وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا}[4] فالمقصود من هذه الآية تأكلون الميراث أكلاً شديداً حيث كان العرب في الجاهلية يأكلون ميراث النّساء والأولاد الصغار أكلاً شرهاً جشعاً، أي يأخذون نصيبهم ونصيب غيرهم ممن لا حول له ولا قوة"[5].

فالملاحظ هنا يرى أنّ كلا من التّعريفين اللّغويين والاستعمال القرآني لكلمة تراث، يبتعد بها عن الموروث الثقافي والفكري المعطى لها في الخطاب العربي المعاصر، رغم أن القدامى استعملوا تراكيب غير نفس مدلول كلمة "تراث" كابن رشد مثلاً في كتابه فصل

[1] – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 21.
[2] – ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص 907.
[3] – عبد المجيد بوقربة، **الحداثة والتراث**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص 26.
[4] - الفجر، الآية 19.
[5] – حسين محمد سلمان، **التراث العربي الاسلامي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط)، 1988، ص 16.

المقال يري "أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسببه بما قاله من تقدمنا في ذلك ... اشارة منه إلى التراث"[1].

وفي هذا يقول أبو زيد "إذا ما أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللّغة لمفهوم التّراث فعلينا أن تتخلى فوراً عن الجذر اللّغوي "ورث" لأنّه لا يشير إلى التداول القرآني إلاّ إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه"[2].

1 – 2 التراث: اصطلاحاً

المعنى الإصطلاحي للتّراث هو "ما خلفه السّلف للخلف من ماديات ومعنويات أياً كان نوعها، أي كل ما تركته الأجيال الغابرة من انتاج فكري وحضاري، فهو يشمل ما تراكم من خلال الأزمنة من عادات وتجارب وفنون وعلوم لدى شعب من الشعوب"[3].

فالتّراث العربي الإسلامي لدى الجابري "هو مجموعة العقائد والتشريعات والمعارف المعبر عنها في لغة تحملها وتؤطرها والمتكونة في عصر التّدوين (القرون الثلاث الأولى للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الامبراطورية العثمانية في القرن العاشر هجري"[4]، لكنّه يستثني في هذا التّعريف التراثات المنسية والهامشية، كالتراث الشّعبي وتراث الأقليات أو ما يسمى "المسكوت عنه"[5]. فيما نجد "حسن حنفي" يعرفه بقوله "التّراث هو كل

[1] – ابو الوليد ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (دط)، 1982، ص 28.

[2] – نصر حامد ابو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، مرجع سابق، ص 16.

[3] – حسين محمد سلمان، **التراث العربي الاسلامي**، مرجع سابق، ص 16.

[4] – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص 24.

[5] – الزواوي بغورة، **ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر**، ص 44.

ما وصلنا من الماضي داخل الحضارة السائدة"[1] فيكون بهذا التّعريف التّراث الإسلامي هو كل ما انتج في ظل الحضارة الإسلامية.

* **نقد التراث عند الشرفي.** في تعريفه للتّراث يرصد الشّرفي موقفين اساسين:

أولهما: أنّ التراث هو جملة الآثار المكتوبة التي تتعلق بالمواضيع الدّينية سواءً كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو أصول الفقه ذاته "[2]. دون أن يشمل ذلك الطّقوس والعادات والتقاليد الشّعبية.

فهذا التّعريف شبيه بتعريف الجابري الذي استثنى هو الآخر هذه الجوانب الهامشية من العادات وتراث الأقليات والطقوس.

ثانيهما: هذا التراث يتمحور حول هذا النّص القرآني وينطلق منه في جميع الحالات"* أي أنّه معطى تكون على هامش نص تأسيس مقدس هو القرآن، معنى هذا أنّه تراث بشري محض أنتجه العقل الاسلامي، يؤول ويوظف ويوجه حسبما تقتضيه الظّروف التّاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف.

يمثل هذا مدخلاً لنقده، بما أنّ الواقع قد تغير، وبما أنّ المعرفة لم تعد تقليدية جامدة فلا بدّ إذن من اعادة قراءتة في ضوء المعارف الجديدة ومناهجها. يقول الشرفي "لا يوجد طريق آخر إلى تخلص الفكر العربي الإسلامي من الماضوية المعرقلة التي يتخبط فيها في كل

[1] – حسن حنفي، **التراث والحداثة**، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1987، ص 11.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 115.

* " فكل كمال ديني أو دنيوي عاجلي أو أجلي مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدّينية، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى" أنظر جلال الدين السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن**، المكتبة الثقافية، بيروت، 1973، ص 175.

ماله علاقة بالدّين عبر الإطلاع المباشر على الفكر الحديث في مضانّه وتمثله على حقيقته"[1].

"فالماضوية" كما يسميها الشّرفي هو بالضبط عنصر من أهم العناصر التي قامت الحداثة على أنقاضه، باعتبارها الماضي مجرد حلقة نتج عنها الحاضر الذي سيذهب مستقبلاً أفضل، هو مركز اهتمام الحداثة".

فالحديث عن نقد التّراث عند الشّرفي يجرنا إلى الوقوف على المنهج الذي اعتمده في قراءة هذا التراث، كي يتبيّن الأسس التي ينبني عليها نتائجه واحكامه، لذلك نراه ينزّل ويطبق قراءته أو هذا المنهج على كتاب "الإتقان في علوم القرآن" لجلال الدّين السيوطي كي يتبين عن كثب ملامح المنهج المعتمد من قبله في قراءة التّراث ونقده.

فجلال الدّين السّيوطي مصنف جامع انتقل بتصنيف مختلف المعارف التي كان يمكن العالم من القرن العاشر أن يطلع عليها "فعلوم القرآن التي يتعين اتقانها عنده هي عنده "جملة المعلومات المتعلقة بهذا النّص من كيفية الوحي به وتنزيله إلى تدوينه وترتيبه ومعرفة مكيه ومدنيه وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده وما إلى ذلك من المعارف التّاريخية والأصولية والكلامية اللّغوية والفقهية والبلاغية الضرورية لأي فهم سليم وسلوك مستقيم"[2].

هنا تبرز أهمية الاتقان في أنّه يمثل أحسن تمثيل ثقافة المفسر الكلاسيكي وثقافة العالم المسلم على أساس أنّ القرآن هو قطب العلوم الدّينية كلها ومحورها.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (3) في الثقافة والمجتمع**، دار الجنوب، ط1، 2011، ص 61.

[2] – عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني "الاتقان في علوم القرآن" انموذجا، **في قراءة النّص الدّيني**، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990، ص 15.

ينطلق الشّرفي من ضرورة الوعي بطبيعة النّص الدّيني عموماً من حيث خصوصيته وتميزه عن باقي النّصوص، ويعتمد لدرك هذه الخصوصية مدخلاً أنثربولوجياً ذلك أنّ هذا النّص يؤسس لإضفاء المعنى على حياة الإنسان ومصيره وموته ويمثل قدرته "على تجاوز طبيعة البيولوجية ببناء عوالم معنوية موضوعية تستوعب مختلف مظاهر الواقع وتربطها ببعضها بعضا أخلاقياً"[1].

كما يشير إلى مبدأ ثابت في الثقافات التّقليدية، وهو الانتصار لكتاب مقدس ما وتفضيله على بقية الكتب وهذه ميزة اتسم بها موقف المؤمن في المجتمعات التّقليدية، فيجد مبرراته في الجهل بالكتب الأخرى ليضيق الاطلاع على ثقافة الآخر ودينه، ولوقوع تحت وطأة نظام اجتماعي صارم يتسم بالانغلاق على نفسه، ولا يسمح بالخروج عنه أو تجاوزه، وكذا يقوم بهذا لعدم مزاحمة الأديان الاخرى لدين الدّولة الرسمي المهمين على كل نواحي الحياة.

في هذه البيئة ينزّل الشرفي الأثر المدروس، أي كتاب الاتقان ويعقب ذلك بخطوة ثابتة خاصة بالثقافة الاسلامية فيعود إلى مرحلة ما بعد التّلقي العفوي للدّين الإسلامي، لما وجد المسلمون انفسهم في حيرة بسبب صعوبة اقتحام نصهم المؤسس "ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الاجرائية والنّفعية المباشرة وفي نطاق الحرص على وحدة الأمة وتماسك عقائد المجموعة وانسجام سلوكها "[2]. ولربما كان ذلك عائداً إلى طبيعة النّص نفسه ذي الدلالات العميقة المتعددة الغني بالرموز والصور والمعاني.

كما لم يغفل الواقع أو البيئة السياسية التي تنزل فيها النّص، وهو واقع معقّد احتدم فيه الصراع حول السّلطة ولم يكن أطراف الصراع مخيرين لحسم المسائل لمصلحتهم الذاتية، إذ تُحتّم عليهم العودة إلى النّص المؤسس قصد التدليل على أحقية كل طرف بالسّلطة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 102.
[2] – المصدر نفسه، ص 116.

أمّا المعطى الأخير فعائد إلى السنة الثقافية السلامية التي تبحث عن الاستقرار والرسوخ، وهو استقرار يرى فيه الشّرفي "بداية انغلاق السّنة الثقافية على نفسها بما يترتب عن الانغلاق من اقصاء لكل رأي مخالف قد يذهب إلى حد التّكفير، وهو ما تم بالفعل منذ اكتمال التدوين واستأثرت الفرق والمذاهب بخصائص مميزة بينها حدود نهائية أو شبه نهائية"[1]. فهذا التّمهيد يكشف ملامح الواقع التاريخي بأبعاده المختلفة للنّص الدّيني.

فيسلط الشّرفي الضوء على الكتاب المدروس وما حوله، وما حفّ به من عوامل عديدة تسليطاً يسهل الولوج إلى عالمه والاقتراب منه قصد فهمه والغرض من ذلك تبيان منهج قراءة هذا التّراث، والذي طرق فيه نصيين اثنين:

النّص الأول: الذي يشمل على النُّوع العاشر "فما نزل من القرآن على لسان الصحابة".

أمّا النّص الثاني فقد ورد ضمن النوع السابع والأربعين المتعلق بالناسخ والمنسوخ."[2]

في تحليله لهذين النّصين يبدي الشرفي ملاحظتين هامتين:

الملاحظة الأولى: كلا من النّصين متعلقان بالوحي، "فالأول يهتم بأقوال جاءت على لسان الصحابة فكرسها الوحي وأصبحت بذلك جزءا من القرآن. والثّاني يهتم بظاهرة النّسخ وكيف كانت بعض الآيات ضمن القرآن ثم تثبت فيه عند الجمع والتّدوين"[3].

بناءً على هاتين الملاحظة كان من المفروض أن يكون النّصين قريبين من بعضهما في ترتيب السّيوطي إلاّ أنهما كانا متباعدين، الأول في النّوع العاشر والثاني في النّوع السابع

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 117.
[2] – المصدر نفسه، ص 118.
[3] – عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني "الاتقان في علوم القرآن" انموذجا، **في قراءة النص الديني**، مرجع سابق، ص 16.

والأربعون وبفصل بينهما مباحث عديدة ومتنوعة مما يترتب عنه الجزم بأن مباحث الاتقان لا تخضع لمنطق التدرج.

بل أنّه يخضع لترتيبات أخرى، لعلّ ابرزها "جمع المادة التي تخدم الأغراض الفقهية أي معرفة الأحكام على حساب البحوث النظرية الصرف وما تقتضيه من منهج صارم في العرض والاستدلال والاستنتاج"[1].

لهذا جاءت مادة الكتاب تراكماً لمعلومات يتعين على المفسر حفظها وقبولها على علاّتها دون أن يطلب منه البتة التّفكير فيها وأعمال رأيه الشّخصي في مدى انسجامها أو ملاءمتها لمقاصد النّص القرآني من ناحية وللحقيقة التّاريخية من ناحية أخرى.

الملاحظة الثانية: حول هذين النّصين هو طغيان النّقل ومنهج المحدثين بالخصوص على المادة"[2] والذي يعمد إلى جمع كل الأخبار على اختلافها وتعارضها احياناً دون تمحيص أو تدقيق رغم أنها تكتسي في بعض الأحيان خطورة بالغة خاصة في مسألة الوحي، فنحن بأزاء أخبار دونت عن الصحابة ولم يسمح للسّيوطي ولا أسلافه لأنفسهم بالتفريط رغم معارضتها البينة للصور الشائع عند المسلمين، وهي طريقة حسب الشرفي تؤدي إلى "الاشباع النّفسي" دون الاهتمام بالإقناع عبر الحجج والأدلة العقلية.

وبناءً على هذا يدعوا الشّرفي إلى القول "بأنّنا مدعون إلى عدم الثّقة في هذه الأخبار كلّها، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها عن البعض الآخر وتصحيح الأخبار مع المفاهيم

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 119.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الشاسعة على حساب الأخبار التي تدعمها أو العكس"[1] بل لا بد من اخضاعها جميعاً إلى مسبار العقل وتدقيقه.

فإذا كان السّيوطي يتبنى المفهوم السائد للوحي، أي كلام الله المنزل على رسوله عن طريق ملاك الوحي"جبريل" وهو مفهوم يسلم بأمانة النبي وصدقه في نقل ما يوحى إليه، "إذا كان يتبنى هذا المفهوم فإنّه لا يتردد في نقل أخبار تناقضه وتختلف معه اختلافاً بينياً دون أن يكلف نفسه عناء للرّد عليها أو نقدها"[2].

يستدّل الشّرفي بمثال بقوله "حينما يقول" عبد الله بن عمر بن الخطاب " ليقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كبير "أو أن تقول عائشة – أم المؤمنين – " كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي (ص) 200 آية ، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلاّ ما هو الآن (73 آية) أي أنه أسقط قرابة ثلثيها، ثم أن تذكر امرأة أخرى وهي جهد بيت أبي يونس آية كانت في مصحف عائشة قبل أن يغير عثمان المصاحف مثلما يسأل عمر ابن الخطاب عبد الرحمان بن عوف عن آية "جاهدوا كما جاهدتم أول مرة " فيجيبه أنّها " اسقطت فيما أسقط القرآن "[3].

في استقراءه لهذه الظاهرة يرصد موقفين:

1 – انعدام الحس النّقدي للسيوطي وأمثاله من المصنفين في عصور الجمود والانغلاق.

2 – ان اثبات هذه الشواهد على أن عملية جمع القرآن لم يخل من الثوابت لم يكن ليثير أذهانهم.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 119.
[2] – عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني "الاتقان في علوم القرآن" انموذجا، **في قراءة النص الديني**، مرجع سابق، ص 19.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 121.

وبهذا يستنتج الشرفي أنّ فترة الجمود والانغلاق التي يمثل السيوطي انموذجاً بارزاً فيها لا تؤمن بالنّقد، فبات علماء الدّين أميل إلى "الكسل المعرفي" الذي سلّم بأنَّ ركائز الدّين قد قامت واستقرت، وبأنّ الرّسالة اكتملت نهائياً وبأنّ الاسلام أضحى معطى ناجز، لا داعي فيه لاجتهاد أو لإعمال عقل.

في هذا يرى الشرفي أنّ هذا عائد إلى سببين رئيسين:

أولهما: أنّنا لا نلقى من الأسئلة إلاّ ما تستطيع الاجابة عنه، وهذا عائد إلى السيوطي نفسه.

ثانيهما: عائد إلى الضمير الاسلامي وما رسخ فيه من أنّ القرآن المثبت في الصحف هو الذكر الذي اخبر عنه الله تعالى في أكثر من موضع في القرآن[1].

وبهذا يرى أنّه يمكن تنزيل هذه الأخبار فيما يمكن أن نسمّيه "بالسّياق الفرقاني" الذي نشأت في ظلّه هذه الأخبار، عندما كانت البيئة الإسلامية تعجّ بالاتهامات المتبادلة بتحريف القرآن خاصة بين السنّة والشيعة.

يقوله {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[2]، آية البروج {"بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ}[3] فهذين لا يبرر غيرهما، كافيتان في ضأنه المؤمن على علامة كتابه المقدس، لاسيما وان الاجماع قد اتفقد عليه.

يدعو الشرفي إلى مقاربة صحة هذه الأخبار بما يقوله "القاضي عبد الجبار مثلاً قوله عن الرافضين "أنهم جوزا في القرآن الزّيادة والنّقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله (ص) أضعاف ما هو موجود قديماً بيننا وحتى قالوا إن سورة الأحزاب كلها محل حمل، وأنه قد زيد

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 121.
[2] - الحجر، الآية 9.
[3] - البروج، الآية 21-22-

فيه ونقص وغير وحرف" فهذه التهم المتبادلة بين الشيعة والسنة من شأنها أن يحرف القرآن.[1]

فهذه الروايات يمكن أن تدل على احداث معينة واكبت عمليه الجمع والتّدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص أي عملية بشرية.

أمّا النّص الثاني وهو النوع العاشر "فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة " فيعتبر الشرفي أن السّيوطي عوض أن يدرجه في المباحث المتعلقة بكيفية الوحي حيث أن الأمر يتصل بأقوال ينطقها الصحابة – وعمر بن الخطاب بالخصوص – فإذا بالرسول يبغلها كما هي بصفته قرآناً نراه يعتبره نوعاً من اسباب النزول.

إذ يفتتحه بحديث "إنّ الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه " وهذا الحديث يذكر بالآية {نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ}[2]. فالخطاب فيها للرسول وكذلك بآية {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ}[3].

وكأنّ السيوطي شعر عن ما سيترتب عن هذا الحديث من بلبلة في ذهن المؤمن، إذ هو يسوي بين الرسول وعمر في نزول الحق على قلب هذا وذلك من النّاحية الشكلية على الأقل، فإذا به يعدّله بأردافه. يقول مجاهد "كان عمر يرى الرأي فيزل به القرآن "فتكون المطابقة بين رأي عمر والقرآن لا قوله والقرآن"[4].

[1] – " واليهود حرفوا التوراة وكذلك الرافضون حرفوا القرآن " انظر ابن تيمية ، **مناهج السنة النبوية**، ج1، ص 6.
[2] - البقرة، الآية 97.
[3] - الشعراء، الآية 193-194.
[4] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 123.

وبحسب النّص هناك ثلاث حالات وافق عمر ربه أو وافقه ربه، الأولى في اتخاذ مقام ابراهيم مصلى في "حادثة أسرى بدر"*، والثانية المتعلقة بآية الحجاب، والثالثة بخصوص الآية المتعلقة بنساء النبي، يقول عمر {عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ}[1].

يستطرد الشرفي في التحليل ويرى أن هناك رواية رابعة حيث قال عمر لما نزلت آية {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ}[2]، {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}[3].

كما يثبت السيوطي رواية منفردة أن عمر قال {مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ}[4] فنزلت كذلك.

أمّا الأخبار الأخرى فتعلقت "بسعد بن معاذ" فإنّه لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال {سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ}[5] فنزلت كذلك، ثم بامرأة قالت يوم أحد "يتخذ الله من عباده الشهداء، فنزل القرآن على ما قالت {وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ}[6]. وكذا مصعب بن عمر يوم أحد أيضاً فإنه كان يحمل اللواّء ويقول{وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ}[7] فلم تنزل هذه الآية يومئذ حتى نزلت بعد.

فعلى هذا يختم السيوطي "بتذنيب" هام يربط فيه بين هذا الذي جاء على لسان الصحابة فكرسه القرآن وما ورد على لسان غير الله –كالنبي وجبريل والملائكة والعباد – غير مصحح بإضافته إليهم ولا محكي بالقول "فهاتين المسلمتين أو الحالتين توضع مسألة الحد الفاصل

* – اعترض عمر على اسر القرشين مخالفا لما ارتآه الرسول في بادئ الأمر فنزلت الآية 67 من سورة الانفال 8 " ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة واله عزيز حكيم". أنظر " الرواية الرابعة للواحدي النيسابوري، **اسباب النزول**، بيروت، 1978، ص 160.

[1] - التحريم، الآية 5.
[2] - المؤمنون، الآية 12.
[3] - المؤمنون، الآية 14.
[4] - البقرة، الآية 98.
[5] - النور، الآية 16.
[6] - آل عمران، الآية 140.
[7] - آل عمران، الآية 144.

بين كلام الله وكلام غيره من البشر، خاصة مسألة الصلة بين الكلام المفارق والكلام البشري.

بناءً على هذه المعطيات يستخلص الشرفي من قراءته للسيوطي، أن التراث ليس ناجزاً لأنّنا إذا اعتبرناه "منتهيا وفوق النّقد وإعادة النّظر، فإن ذلك لن يزيد الثقافة التي تعتبره على هذا النّحو إلا تهميشاً فتصبح هذه بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار لا محالة"[1] .

فتكتمل بذلك اللّحظات الثلاث التي يعتمدها الشّرفي في مقارنته للتراث بدأً بتنزيله في بيئيته التّاريخية بمختلف ابعادها السوسيوجية والثّقافية واللاهوتية والانثبولوجية، مروراً بالاقتراب من النّص نفسه ومحاولة فهمه فهما مقارنا بالمساواة بين الأخبار جميعاً، وصولاً إلى لحظة الاستخلاص وبناء الاستنتاجات العامة حول منطق هذا النّص وابعاده الدلالية المختلفة. وفي هذا يرى الشّرفي أنه "لا يتأتى إلاّ بالاطلاع الواسع لا المبتور على التراث الديني"[2] والذي من شأنه أن يوفر للقارى المعاصر عناصر تعينه على التّخلص من القراءة الأحادية لاتجاه النّص القرآني وعلى العودة على غرار هذا النص فجعل تكلس التأويل والعلاقة .

وبذلك يمثل نقد التراث ركيزة أساسية في المشروع الحداثي عند عبد المجيد الشرفي ذلك باعتباره الكفيل الوحيد بنفض ما تراكم من غبار عن الاسلام التاريخي وما كرّسه من عادات وتقاليد وأفكار وآراء وأحكام فقهية وتصورات للحياة والموت والوجود، أضحت اليوم بحكم التّقادم من المقدسات أو "اللاّمفكر فيه" .

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 126.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

كما أنّ نقد التّراث هو اكتشاف له وتحليله وإدراك العقل الذي انتجه منزّلاً في بيئته الثقافية والسياسية والدّينية والاجتماعية، وذلك كفيل بأن يضعنا أمام حقائق عارية بعيداً عن هالات التّقديس والتّمجيد التي ارتقت به إلى منزلة المفارق المتعالي الكائن فوق التاريخ وفوق النّقد، في حين أنّ الذين انتجوه هم بشر مثلنا لهم نفس الوظائف البيولوجية يأكلون ويشربون ويجتهدون، فمنهم من يصيب ومنهم من يخطىء، وبهذا فنحن بتأويلنا للتراث بالدّرس والتّحليل إنّما نحن مسكونون بهاجس برغماتي أيضاً، إذ أنّنا نبحث عمّا به نواجه عالماً متسارعاً متشعباً ونبني مستقبل أفضل.

فهذه الأسباب وغيرها يستمد نقد التراث مشروعيته لدى الشرفي، غير أن هذا النّقد يجعلنا نسلط الضوء على المؤسسة التي انتجته وهي المؤسسة الدّينية، وهذا محور بحثنا في المبحث القادم.

المبحث الرابع: نقد المؤسسة الدّينية

حينما نذكر – مؤسسة دينية – فإنه يتبادر إلى الذّهن " كيفية صياغة هذا المفهوم في غياب كنيسة اسلامية ذات مرتبية ظاهرة ومعترف بها تشتمل على أشخاص يقومون بدور الوساطة بين العبد وربه ولا تؤدي الطقوس الدينية إلاّ عن طريقهم مع العلم أنّ في الاسلام لا يوجد كهنوت أو أكليروس كما هو موجود داخل الكنيسة الكاثوليكية، وعليه يطرح هذا المفهوم أو المصطلح اعتراضاً واستفهام داخل الفضاء الإسلامي، خاصة إذا اقترن بالإسلام بدعوى أن هذا الأخير لا يتوفر على هذه المؤسسة.

لكن عبد المجيد الشرفي يرى أنّها تمثل حاجة كل دين من أجل ترسيخ مبادئها وتحويليها إلى ممارسة حتى لا يتحول الدّين إلى مجرد فكرة نظرية لا علاقة لها بالتاريخ "فوجدها (...) ضرورة تاريخية تفرضها مقتضيات تجسيم الدّين في واقع الحياة حتى لا يكون الدّين مجرد

نظرية من النّظريات أو مذهب من المذاهب"[1]. ونجد نفس النّظرة لدى المفكر اللّيبي "الصادق النيهوم" الذي يدعوا إلى هذا المفهوم من خلال اشارته "إلى مفهوم الجامع" وما يحمله من وظائف ودلالات متعددة، فالجامع في الاسلام صيغ من صيغ السلطة الجماعية.[2]

*** في تكوين المؤسسة الدينية التقليدية ونقدها**

تعود بذور هذه المؤسسة في نشأتها إلى زمن النّبوّة، خاصة في المرحلة المدنية من الدّعوة، حيث وضعت بعض القواعد والضوابط التي تحدد صلات القرابة" أو ما نسميه اليوم الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وارث وإلى ما ذلك ومن القضاء بين المتنازعين، وتوزيع للثروة عن طريق الزكاة والصدقات والغنيمة "[3].

واستمر هذا الوضع في عهد الخليفتين الأول والثاني "أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب" وفي جزء من خلافة عثمان، في موائمة وسلاسة تسمح بالتكيف مع أحوال الأمة والاجتهاد وفي اطلاق الاحكام .

غير أن هناك معطيات جديدة قد حصلت وأصبحت الحاجة ملحة للجميع بين الوظائف الدّينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في مؤسسة الخلافة لترسيخ تعاليم الدّين ومقاومة ظاهرة الردّة والسيطرة على رقعة المجتمع الاسلامي الذي ضم عناصر من شعوب غير عربية... فاتحد الدّيني والدّنيوي في قبضة المؤسّسة الدّينية كي يسير بالأمور نحو الاستقرار، ويضمحل هامش المرونة الذي كان قائم.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 71.
[2] – الصادق النيهوم، **الاسلام في الأسر** "**من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة**" سلسلة كتاب الناقد، ط2، دمشق، 1995، ص11.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 72

لكن مع فترة "الفتنة الكبرى" التي حفت بمقتل عثمان وأحدثت رجة وخلخلت المجتمع الاسلامي[1]. وأحدثت شرخاً بليغاً ما زالت آثاره ملموسة حتى اليوم هذا في انقسام المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج، فاستقر الأمر إلى معاوية وتحولت الخلافة إلى ملك وراثي هذا ما ولدّ أحقاداً تاريخية يقول "علي عبد الرازق" في كتابه "الاسلام وأصول الحكم" في مسألة الحكم والخلافة "إنّ الدّين الاسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئ من كل ماهيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية (...) ولا شيء في الدّين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النّظام العتيق الذي ذلوا واستكانوا إليه، وأن ينسوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على احدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم "[2].

ففي هذا الحدث التّاريخي بالذّات يرى الشّرفي أن هناك حدث تمثل في انفصال الدّولة الأموية وسائر الدّول الاسلامية من بعدها عن الأسس التي ميزت الخلافة "الراشدية" تكمن بوادر نشأة المؤسّسة الدّينية في الإسلام بالصيغة التي شاعت طيلة التاريخ الاسلامي "أي في تبور فئة من المسلمين ثم اقصاؤها عن الأمور السياسية منزلة اجتماعية متميزة، باعتبارها المؤهلة أكثر من غيرها لفهم الدّين وتأويل القرآن بحسب النّوازل الطارئة والأوضاع الجديدة، ونعني بها فئة العلماء"[3]

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 187.
[2] – علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، مطبعة مصر، القاهرة، ط3، 1925، ص 103.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 73.

وقد تعددت التسامي لهؤلاء الفئة من مفكر لآخر فاعتبرهم محمد شحرور"تراجمة الله ومفسروا أحكامه"[1] واعتبرهم علي حرب "شرطة عقائدية" قاموا بوظيفة حراسة الايمان القويم[2] بينما أركون اعتبرهم "متصرفون في شؤون المقدس"[3].

وفي هذا الاطار استأثرت العرب السلطة، في حين كان أغلب هؤلاء العلماء من الموالين الذين تم اقصاؤهم من كرسي السلطة فسعوا للحصول على سلطة معنوية في نفوس النّاس من خلال الاشتغال بعلوم الدّين تعويضهم عن السلطة السياسية التي حرموا منها.

في هذا الصدد يقول "ابن خلدون" في مقدمته "كان حملة الحديث الذي حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجماً، وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسرين ولم يقم بحفظ العلوم وتدوينه إلاّ الأعاجم (...) أمّا العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة وحاميتها وأولي سياستها مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ صار من جملة الصنايع والرؤساء أبدا يستكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها "[4]

فهذا الوضع بحسب الشرفي أفرز لنا ثلاثة أصناف من العلماء:

الصنف الأول: صنف منقطع كلياً إلى العلوم الدّينية بالدراسة والممارسة فشغلوا مختلف الوظائف الدّينية المعروفة كالتفسير والفقه والإفتاء.

---

[1] – محمد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الاسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، دمشق، 2000،ص 103.

[2] – علي حرب، **الاستلاب والارتداد**" "**الإسلام بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد**"، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1997، ص 116.

[3] – محمد أركون، **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص 28.

[4] – عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** ، الباب السادس، الفصل الثالث والأربعون، في أن حملة العلم في الاسلام اكثرهم لعجم ، مصدر سابق، ص541.

الصنف الثاني: صنف العلماء الذين وضعوا اليد في اليد مع السلطة السياسية أو اللّذين يدرون في فلك السلطة لخدمة مصالحهم المشتركة، نذكر منها موقف ابن حزم الاندلسي حينما كان قائماً ضد فقهاء المالكية اللذين كانوا لا يتحرجون من خدمة لصالح الحكام مقابل منصب مقرب.

الصنف الثالث: فيتمثل العلماء الذين تلقوا التكوين نفسه مع المصنفين الأولين فإنهم ينتمون إلى حركات المعارضة ويرون أن المثل الأعلى الذي يحملون به لا يتحقق بالانخراط في النّظام القديم وهؤلاء بالخصوص علماء الشيعة والخوارج وزعماء العشيرات من الفرق الاسلامية [1].

بناءً على هذا العرض التّاريخي يرى الشرفي "أنّ المؤسّسة الدّينية في الإسلام لم تكن واحدة أو متجانسة مطلقاً ولكن التناقضات التي تشفها تناقضات ثانوية إذ أنّها كانت متضامنة على أكثر من صعيد"[2] من ذلك الدّفاع عن منزلتها وضمان استمرار مل تتمتع به من سلطة معنوية، وبعبارة أخرى "فإن التّضامن كان قائماً رغم اختلاف المصالح بين جميع الذين يتمتعون بسلطة، سواء كانت سلطة السّيف والغلبة أو سلطة المال أو سلطة المعرفة أمّا التناقض فقد كان قائماً بين هؤلاء جميعاً من جهة وبين سائر الفئات الاجتماعية من جهة أخرى "[3]

فيستنتج أنّ المؤسّسة الدّينية في تلك الفترة قد عكست الطبقية التي كرسها الفقهاء من خلال مبدأ التكليف بتوسيع تكليف السلطان والتضييق على من لم ينل حظه من السّلطة، يتجلى ذلك في العقوبات خاصة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 75.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالعبد مثلاً لا يُعاقب عقاب الحرّ على الجرم نفسه ولا يعاقب الشريف الوضع نفس العقاب على نفس الجرم"[1] وحتى ممارسة الاجتهاد والاختلاف، فلم يكن يسمح لعلوم المسلمين بغير الطّاعة والخضوع والتقليد، كانت المؤسّسة الدّينية إذ تضع اليد في يد السّلطة على وعي تام بأنّها لا تدعم الأنموذج الإسلامي الأمثل في الحكم، غير أنّها لغاية تطبيق الأحكام الشّرعية والحفاظ على ارث السّلف، كانت راضية بالمنزلة الوضعية التي آلت إليها.

لكن رغم تأثر المؤسّسة الدّينية يقيم العصر وقبولها بأن تستغل الدّولة الدّين لتستمد منه مشروعيتها فقد كانت تعيش جملة من المفارقات لم تستطع تجاوزها، وأهم هذه المفارقات أنها كانت بصفتها جهاز الدّعوة الاسلامية الذي "تعمل على تهذيب الأفراد أي اخراجهم من خلق جديد"[2] متثبة بمثل أعلى هو الخلافة.

أي النّظام الذي تكون فيه الدّولة في خدمة الشرع، لكنّها في الوقت ذاته لا تستطيع أن تنكر أنّ الدّولة واقع لا يمكن تغييره إلا بمعجزة خارقة للنواميس التي تتحكم في قيام الدّول وانهيارها، وفي انتظار هذه المعجزة فهي حريصة على صيانة الكيان الإسلامي من أخطار التفكك والانحلال ولعبت بذلك دوراً حاسماً ايجابياً، لا ندرك أهميته إلاّ إذا استحضرنا واقع الانقسام والتشتت والتنافر الذي طبع أو وسم الامارات والدّويلات التي تتقاسم الرّقعة التاريخية عبر التّاريخ.

فقد كانت المؤسّسة الدّينية واعية بأنها حين تدعم الأنظمة القائمة مقابل تطبيقها للأحكام الشّرعية لا تدعم نُظما مستجيبة للأنموذج الإسلامي بل لغرض ظرفي تلتقي فيه مصالحها مع مصالحهم، وفي هذا يقول العروي "أنّ الدّولة السّلطانية التي تطبق الشّرع حرفياً ليست خلافة لأنّها تهدف من وراء ذلك التّطبيق إلى الرّاحة والاستقرار إي إلى غاية

[1] – الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ط3، القاهرة، 1966، الباب التاسع في أحكام الجرائم، ص 219.
[2] – عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، ط2، 1983. ص 103.

دنيوية، أمّا الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدّنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة، أي إلى ما يسميه الفقهاء وغيرهم مكارم الأخلاق كما عبر عنها الرسول (ص) في حديث شريف"[1].

وحري بنا أن نقرّ ولا ننكر أن منطق الدّولة كان هو الأقوى، وهذا ما حدى بابن خلدون في فصل من مقدمته إلى وظيفة العلماء في عصره على "التجميل بمكانتهم في مجالس الملك" وكذا "ابن حزم الاندلسي" لتجميل الفقهاء لمكانتهم لدى فقهاء المالكية "وفي هذا يقول ابن خلدون" ولم يكن ايثارهم في الدّولة حينئذ اكراماً لذواتهم وإنّما لما يتلمح من التّجميل بمكانتهم في مجالس الملك لتعظم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء وإن حصروه، فحصر رسي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد وإنّما هي لأهل القدرة عليه فمن لا قدرة له عليه فلا حل له و لا عقد عليه"[2].

فعلى هذا يرى ابن خلدون أن تدنّي منزلة علماء الدّين ترجع إلى خلوهم من العصبية وإلى سبب آخر يتعلق بسلوك الفقهاء وبمخالفة أعمالهم لا أقوالهم، فيقول "اعلم أنّ الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتفت به انّما حمّلوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات ينصّونها على ما يحتاج إلى العمل بها هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلاّ بأقل منها في بعض الأحول"[3].

بناءً على هذا يرى الشّرفي أنّ المؤسسة الدّينية "اتسمت بتقبل التعبئة للحكم وابتعاد الساسة والمجتمع عن مكارم الأخلاق مادامت محافظة على ارث السلف الصالح وحامله

[1] – عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، مرجع سابق، ص 103.
[2] – ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل السابع والعشرين، الباب الخامس ،
[3] – المرجع نفسه، الفصل 31.

شعلة الأمل المرتقب في أن تحصل الهجرة ويعود العصر الذهبي الذي تنشر فيه الفضلة على الأرض كما انتشرت في عصر النبوّة والخلافة الراشدية".[1]

كما يرى الشّرفي أن المؤسسة الدّينية قد أسهمت بشكل أو بآخر في تعاظم دور الأولياء والصالحين الذين استمدوا مشروعيتهم من غياب سلطة العلماء الذين اكتفوا بالحواضر وتركوا المجال للبوادي مهملاً "فسمح ذلك بتسريب الكثير من الخرافات والمعتقدات الوثنية إلى هذه البوادي، حيث الفقر والجهل وسيطرة المعتقدات الأسطورية على الأذهان "[2].

*** نقد المؤسسة الدينية المعاصرة**

أمّا بالنّسبة للمؤسسة الدّينية المعاصرة فيرى الشّرفي أنّها قد تغيرت بظهور عوامل جديدة طرحها الواقع المختلف كلياً عما كان عليه في الماضي ويغفل ممارسات تاريخية فرضت هذا التغيير، ويرى أنّه لمن العسر تتبع تلك التّحولات التي شهدها العصر الحديث في كل المجالات والتي غيرت مجرى حياة الأفراد والجماعات باختلاف دياناتهم وثقافتهم وأجناسهم، لعلّ أبرز هذه العوامل كان لها انعكاس مباشر أهمها:

1 – بروز الدّولة الحديثة وتدخلها في المجال الدّيني، أي ظهور الدّولة الوطنية ذات الحدود الجغرافية المرسومة والدّولة البيروقراطية الأخطوبطية التي لم تعد مشمولاتها تقتصر على ضمان الأمن الداخلي والخارجي وحسب، بل تجاوزت هذه المهام للاعتباء بميادين الاقتصاد والتّعلم والصّحة، وكل ما هو متعلق بحياة المواطن ولهذه الدّولة الحديثة وسائل تأثير ودعاية وراقية وتوجيه واشراف وارشاد مغايرة على ما كان في الممالك والإمبراطوريات القديمة. فلهذا

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 78.
[2] – المصدر نفسه، ص 79.

تحتم على الدّولة الحديثة التدخل في الشؤون الدّينية والتضييق من مجال استقلالية المؤسّسة الدّينية"[1].

2 – بروز معقولية جديدة تدعوا إلى القطع مع ذهنية الماضي المتسمة بالوثوقية وقد جعلت هذه المعقولية من كل شيء موضع تساءل وبحث مستمرين، فترتب عن هذه المعقولية الحديثة أنّ العالم مهما كان الميدان الذي يشتغل به فلم يعد ذلك الشّخص الذي يستوعب المعرفة الجاهزة في ميدان اختصاصه، وذلك يخضع تلك المعرفة للنّقد والسؤال ويحاول تجاوزها بما يستجيب لتقدم المعرفة البشرية.

وبعبارة أخرى فقد تقلص مجال المحرمات في المستوى المعرفي وترك التسليم مكانة للحيرة وإرادة الفهم مهما غلا ثمن الخيرة وهذه الارادة الجامحة في الفهم.

3 – ظهور قيم جديدة لم تكن معهودة من قبل، بل إنّها لم تكن بما تعرف به اليوم مثل قيمة الحرية والمساواة، فالحرية في القديم كانت ضد العبودية، وكانت كذلك عند علماء الكلام بحثاً يتعلق بخلق الإنسان لأفعاله. ولكنّها أصبحت اليوم حريات خاصة منها حرية المعتقد وحرية التّعبير، لأنّهما "صارتا من مكونات الضمير الحديث يعسر على أية سلطة دينية أو سياسية فحققها أو تجاهلها "[2] وبالتّالي تحد من السّلطة التي تمارسها المؤسّسة الدّينية.

أمّا قيمة المساواة، فهي تتنافى مع منزلة المرأة الدّونية وتعارض التّقسيم التّقليدي إلى خاصة وعامة أو نخبة مؤهلة للقيادة ورعاة محكوم عليهم بالطّاعة والانقياد بتفاوت حقوقهم وواجباتهم، "فهي قيمة حداثية باعتبار نتيجة ارتباطها بالوعي العام وبحركات القضاء على الاقطاع والعبودية، على اعتبار أنّها من أهم المبادئ المعيارية التي أفرزتها الحداثة والتي

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 80.
[2] – المصدر نفسه، ص 81.

تصبو إلى تحقيق الكونية العالمية إلى جانب مبدأي العدل والحرية، وهاته المبادئ لم تكتشف لتخصّ بقوم أو فئة من الناس دون غيرهم، بل هي مبادئ تتعدى حدود الزّمان والمكان والأشخاص"[1].

4 – قيام مؤسسات مجتمعية عديدة تؤدي دور التعديل الاجتماعي، فالمؤسّسة الدّينية لم تعد منفردة بتأدية دورها الفعال في التعديل الاجتماعي للحياة، بل ظهرت مؤسسات مجتمعية عديدة أصبحت تضايقها في الاضطلاع بهذه المهمة مثل الاحزاب والجمعيات والمنظمات وغيرها، كانحلال الروابط الاجتماعية التقليدية وشيوع نظام الأسرة، وانتشار التّعليم على نطاق واسع واقتحام المرأة ميدان الشّغل خارج البيت.

وفي هذا نجد قاسم أمين يؤكد على ذلك بقوله "لو أخذ بيدها إلى مجتمع الأحياء ووجهت عزيمتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيوية واستعملت مداركها وقواها العقلية والجسمية لصارت نفساً حيّة فعّالة تنتج بقدر ما تستهلك لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلاّ بعمل غيرها، ولكان ذلك خيراً لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثروات العقلية "[2].

وكذا نجد الطاهر حداد هو الأخر يؤكد على هذين المبدأين حول المرأة بقوله "يجب أن لا نبقى هكذا في الظلام، ولا يكون هذا إلاّ إذا حاسبنا هذا الماضي الطويل العريض، وقدّرنا حقيقة موقفنا الحاضر باعتبارنا أمة تريد أن تحيا وتفوز، ولا فوز لأمة يبقى نصفها عاطلاً عاقراً، ولا يمكن الخروج من هذا الحال إلاّ بتعليم المرأة مع تقدير أهمية مركزها العمراني الاجتماعي في الأمة عندما نضع مناهج هذا التعلم"[3].

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 26.
[2] – قاسم أمين، **تحرير المرأة**، ص 21.
[3] – الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص 136.

إلى جانب ذلك هناك النّزوح من الأرياف نحو الحواضر الكبرى حيت تقل الرّقابة والضغط الاجتماعي وغيرها من الأسباب، فأصبحت المؤسّسة الدّينية تعيش وضعاً قلقاً أو بحد تعبير الشرفي "صارت إمّا منظومة على ذاتها أو تابعة للأنظمة السياسية أو فاقدة للمصداقية "[1].

وعليه يلخص الشّرفي سمات ثلاث ميزت حالة المؤسّسة الدّينية الآن وهي كالآتي:

1 – الانطواء على الذّات.

2 – التّبعية للأنظمة القطرية.

3 – فقدان المصداقية.

فالتغيرات السّريعة التي حدثت في المجتمعات الإسلامية قد أحدثت في المؤسسة الدّينية نوعاً من الخوف والهلع "جعلها في حالة دفاع مستمر تبحث عن الحلول التوفيقية، وتتخلى عن مواقفها التّقليدية الواحد تلو الآخر بعد معارك يائسة"[2] هذا يفسر عدم تسامحها في أغلب الأحيان، بل وصل الأمر في بعض الأقطار إلى حرق "ألف ليلة وليلة" وإلى تحريم العديد من خصائص الحضارة الحديثة كالتلفزة والسينما.

هذا أدى إلى انطواء المؤسسة الرسمية على نفسها، ولد ظهور حركات اسلامية أصولية على هامش هذه المؤسّسة تزايد عليها في التشبث بالدّين ونشره والدّفاع عنه، وبروز علماء كلام جدد يتكلمون باسم الدّين ويحشدون الأنصار.

أمّا تبعية الدّولة القطرية وفقدانها للاستقلالية النّسبية التي كانت مخولة لها، فظاهرة شاملة الدّول العربية والإسلامية الحديثة على شاكلة فكرة جمال الدّين الأفغاني "فكرة جامعة

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 82.
[2] – المصدر نفسه، ص 83.

اسلامية" فهذه الدّول لا تستند إلى مشروعية تاريخية، بما أنّ العديد من دويلات فصّل خريطتها الاستعمار لتحقيق مصالحه، ولا تستند إلى مشروعية صناديق الاقتراع الحر النزيه، لهذا فهي بحاجة إلى مشروعية دينية لبقائها واستمرارها.

وفيما يخصّ بفقدان المؤسّسة الدّينية للمصداقية فأهم أسباب ذلك يكمن في أنّها دأبت على اعتبار ظاهرة العبادات والمعاملات أكثر من اقتنائها بمعانيها ودلالاتها ومقاصدها"[1] فالمؤسسة الدّينية لها خاصية قهرية أو اكراهية تفرض نفسها بدرجة متفاوتة على النّفوس وعلى الضمائر، فهي بحاجة إلى سلطة أدبية ومعنوية أكثر من حاجتها إلى القوة المادية.

إذن مكنت هذه القراءة لوضع المؤسّسة الدّينية بين الأمس واليوم من التوصل إلى جملة من الاستنتاجات الهامة أبرزها:

أولاً: حاجة الدّين بصفة عامة إلى مؤسسة دينية، فهذه حاجة ملحة حتى تحافظ على هويته ويمنعها من الاندثار أو الذوبان في هويات أخرى خاصة في عالم مفتوح تهزه تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية مروعة.

ثانياً: كل دين هو اساس هيكلة اجتماعية جديدة، هذا ما ينطبق على الإسلام بصفة خاصة فلفهم التّطور التّاريخي للإسلام لا يمكن أن يكون ناجعاً ما لم يؤخذ بعين الاعتبار عوامل مهمة، مثل الثّقافة السائدة وخصائص النّظام الاجتماعي الذي احتكت به المؤسّسة الدّينية وعملت على تكيفه.

ثالثاً: على المؤسّسة الدّينية اليوم أن تعيد النّظر في وظيفتها وسلوكها وتراجع مجال عملها نظراً إلى التحولات التي يشهدها العالم بما في ذلك العالم الإسلامي على جميع الأصعدة، وذلك بأن تحاول إنتاج خطاب منسجم يضع في الحسبان خصائص المعرفة الحديثة كي

[1] – المصدر نفسه، ص 84.

يكون الإسلام فعلاً صالحاً لكل زمان ومكان" وبأن تسعى إلى أن تكون سلطة أدبية فاعلة عندما تتبنى حاجات المسلمين إلى مزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة، لا أن تكون ذنباً من أذناب السّاسة توظفها حسب مشيئتها بعد أن جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلاً رسمياً يسيره موظفون لدى الدولة"[1].

رابعاً: يتحكم على المؤسّسة الدّينية في ظل تعدد الآراء والقناعات والمواقف في العصر الحديث أن تتبنى الحوار لا أن تحتكر المعنى وتنفي العوامل التّاريخية التي نشأت في ظلها أحكام جاهزة عديدة ارتقت إلى منزلة المقدّس رغم بشريتها الصرفة، "ذلك أن استرجاع المؤسّسة الدّينية لمصداقيتها لا يكون بالتشبث بالحلول التقليدية التي سارت عليها"[2].

إذن فقد كان دور المؤسّسة الدّينية فاعلاً دائما تتراوح فاعليته بين السلب والإيجاب، لذلك تأخذ مسألة نقد المؤسّسة الدّينية في مشروعية الحداثي منزلة عظيمة لأهمية هذه المؤسّسة في الرّاهن الاسلامي الواهن بسبب تشتت الآراء وتعدد المرجعيات، لدرجة أنّنا أصبحنا نجد أكثر مرجعية دينية داخل الاسرة نفسها (فهذا وهابي وهذا مالكي وذاك اباضي .....).

وأمام هذه الوضعية التي إن استمرت لن تؤدي إلاّ إلى مزيد من الشتات والتّعصب، فليس أمام هذه المؤسّسة الدّينية سوى أن تراجع مقولاتها وتعدّل أوتارها حسب ما يقتضيه واقع الحداثة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 85.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث

يعدُّ تاريخ الشُّعوب العربية الإسلامية في هاتين الحقبتين الأخيرتين، تاريخ مشروع تحديثي شامل، لكنَّه لم يكتمل بعد، "إذ أنّهُ لا تزال أَخطر مشكلة تواجه العرب والمسلمين هي مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنى"[1] لكن رغم انخراط الأقطار العربية الإسلامية في مخاض الحداثة بدرجات متفاوتة رغم ذلك لم تفلح في تشكيل المجتمع والدّولة الحديثين في خضم صيرورة* تاريخية تقتضيها الحداثة.

لكن هذا المشروع الحداثي العربي الإسلامي يحوبه الفشل وهذا راجع بحسب أركون إلى نقص الأُطر الاجتماعية للمعرفة، أو غيابها شبه الكلي "فالمجتمع نتيجة أزماته وفقره وهمومه لم يعد يستطيع أن يفتح صدره للفكر الحر والنّقدي"[2]، مما يقتضي توخي الحيطة والحذر في مقاربة الحداثة.

فانكشاف هذه الأزمة يخلق الحاجة إلى التغيير، وعليه فصياغة فكر سياسي واجتماعي حديث هو التكملة التي لا غنى عنها في أي مشروع حداثي، إذ لا يمكن تحديث العقل الاسلامي وإعادة القراءة للتراث الإسلامي، إلاّ إذا تمّ توفير الأُطر السياسية والاجتماعية التي تسمح بذلك "فبدون تعزيز قيم الحداثة السياسية والفكرية والاجتماعية لا يمكن توفير الأرضية المناسبة لتوطين ونشر قيم البحث العلمي في بلادنا"[3].

فما هي هذه القّيم؟ وما هي الشّروط الكفيلة التي يراها الشّرفي لتحديث المجتمع الإسلامي؟

---

[1] – محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 196.

* الصيرورة Process تغيير منظم متلاحق لظاهرة ما، وتحولها إلى ظاهرة أخرى. أنظر إلى عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الوعي للنشر التوزيع، الجزائر، ط2، 2012، ص 354.

[2] – محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مرجع سابق، ص 172.

[3] – كمال عبد اللّطيف، **الحداثة والتاريخ**، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 46.

المبحث الأول: الدعوة للعلمنة

بدايةً لا بُد من التنويه أنّ مصطلح "علمانية"حديث الاستعمال في اللّغة العربية "فلفظ الكلمة دخيل على معاجمنا العربية"[1]، فهذا المصطلح يعاني تشظي وتنوع في الدّلالة، شأنه شأن الحداثة ذلك بتعبير فتحي التريكي "أنّها معضلة"[2] فهي الأخرى شهدت تموجات وتعدد في المعنى داخل القواميس نفسها سواءً كانت أنجلوسكسونية أو فرانكفونية أو جرمانية، بل حتى في مسألة التّوظيف المنطبع بالمزاج العربي الاسلامي يُشكّل معضلة وصعوبة في التّحديد، فهاهو الجابري يقول "...يمكن القول إجمالاً أنّه ما من شعار من شعارات الفكر العربي كان وما يزال مُدعاة اللّبس وسوء التّفاهم كشعار العلمانية"[3] وعليه الحكم بتعدد المرجعية المأخوذة منها، وضبابية التّرجمة وتفاوت أصلها في كفاءة النّقل، ثم غموض المجال الموظف فيه سواءً كان سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً أو علمياً دقيقاً...الخ. لهذا سنحاول دراستها بغية الكشف عن الملابسات التي تحيط بها.

لكن الحديث عن هذا المفهوم يجرنا للّعودة إلى منابعها الأولى في أوروبا وإلى أجواءها في العصور الوسطى المسيحية حيث كانت الحروب الدّينية والنزاعات السياسية التي نخرت أوروبا، لهذا سنشير إلى مدلوله اللّغوي والاصطلاحي وإلى بذوره داخل الصرح العربي الإسلامي ثم إلى موفق الشرفي منه.

[1] – يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجها لوجه**، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1989، ص 51.
[2] – فتحي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سابق، ص 11.
[3] – محمد عابد الجابري، **وجهة نظر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص102.

* العلمنة، الدّلالة والمفهوم

1 – لغة:

يُعدّ مفهوم العلمانية مشكلاً مستعصي الضبط والتّدليل "فليس معلوماً على وجه الدّقة كيف دخلت عبارة العِلمانية على اللّغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسة والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة"[1] مع وجود بعض المعاني والمصطلحات الموصوفة بطريقة قريبة كالمدنية والزّمانية والزّمنية والدنيوية واللادينية...لكن اشهر استعمال لها كان بصغتين " العَلمانية والعِلمانية "فلقد كان قياس المصدر هو العَالمية أو العالمانية ... ولكن بصورة غير القياسية العِلمانية وهي التي قدر لها الشّيوع والانتشار"[2] مع أنّ الأصل الصحيح هو بالمعنى الأول نسبة إلى العَالم وليس بمعنى العلم، على نقيض ما يراه بعض الدّارسين لظاهرة العلمانية"[3].

ويذهب " ابراهيم مدكور إلى اعتبار (العَلمانية) مشتقة من العالم، لذلك العَلمانية تأتي بفتح العين، وذلك تفرقة بين السّلطة الرّوحية والسّلطة المدنية"[4].

فمصطلح العَلمانية دخل إلى اللّغات الأوروبية من خلال معاهدة "وستفالي*" التي عقدت عام 1648م والمراد منها "اخراج الأراضي التي كانت خاضعة لسيطرة الكنيسة من سلطة

[1] – عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998، ص 17.

[2] – محمد عمارة، **الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية**، دار الشروق، القاهرة، ط1 ، 2003 ، ص 17.

[3] – الحاج أوحمنه دواق، **العلمانية والتسامح أو(العلاقة المستحيلة)** ضمن مؤلف جماعي، **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر**، دار ابن النديم للنشر والتوزيع– دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر – لبنان، ط1 ، 2015 ، ص 277.

[4] – ابراهيم مدكور، **معجم العلوم الاجتماعي**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، دط، 1957، ص 425.

* – عقدت من أجل وضع حدّ لتلك الحروب الدينية التي كانت أوروبا مسرحاً لها، بين الكاثوليك والبروتستانت.

الكنيسة، ووضعها تحت سيطرة السلطات السياسية، ونصب المادة الثانية من تلك المعاهدة على إقصاء الكنيسة من السلطة السياسية"[1].

توجد هناك ترجمات مختلفة ومتعددة لهذا المدلول في المعجم الغربي نرصدها كالآتي[2]:

أ – العِلمانية (بكسر العين) نسبة للعلم.

ب – العَلمانية (بفتح العين) نسبة العَالم.

ج – الدنيوية، إي الايمان بأنّها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.

د – الزّمنية، بمعنى أنّ كل الظواهر مرتبطة بالزّمان وبالدّنيا ولا علاقة لها بأية ما ورائيات.

هـ – تستخدم احياناً كلمة "لائيك" أو "لائكي" و"لائكية" خصوصاً في المغرب ولبنان دون تغيير.

وأخذت معنى آخر "الدّهرية" عند جمال الدّين الأفغاني في رسالته "الردّ على الدّهريين" كنقاش العلماء المكتفين بالزّماني في تفسير الطبيعة وظواهرها، فاستخدم عدة مضامين استناداً إلى الآية الكريمة {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ}[3].

فهذه المطابقات والمقاربات نستنتج أنّها واقعة في تيه من المنظور العربي.

ولكن حينما نذهب إلى تبيان معانيها في سياقها الغربي فنجد:

[1] – محرز بوشين، **العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة**، ماجستير، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، موسم 2008–2009، ص 82.

[2] - La rousse pratique.**Larousse Italie** .juin 2003. P 348.

[3] - الجاثية، الآية 24.

العلمانية ترجمة لكلمة Sécularisme الانجليزية، فهي مشتقة من الكلمة اللآتينية Soeculurm التي تعني "العصر" أو "القرن" أو "الجيل"[1]، وفي القرون الوسطى كانت تعني "العالم" أو "الدنيا" مقابل الكنيسة " فقد أورد واحد من أهم المعاجم المتخصصة، وهو معجم علم الاجتماع المعاصر لمؤلفه توماس فورد هولت ثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية، هي: علماني secular، وعلمنة sécularisation، ومجتمع علماني secular society، وبيّن المعجم أنّ كلمة علماني لها عدة معان: الدّنيوي –غير الروحي –غير الدّيني–نقيض المقدس"[2] فهذا التّعريف نلاحظ أنّه يعرض العلمانية في أحوال ثلاثة، في سياق الوصف والانطباع بها، وفي نطاق العمليات المركبة المتصلة بها، كوظيفة تثقيفية تعليمية تربوية، وكامتداد عام نتيجة العملية السّابقة، فتكون عملية تشكل وصفاً وخصائص للفرد، ومنه الأفراد جميعاً.

ومصطلح "Soeculurm" مرادفة لكلمة "Mundus" التي تعني العالم أو المكان، فالاستخدام الأول متصل بالزَّمان والثّاني بالمكان، يكون بذلك معناه اللّغوي الحضور المكاني والزّماني، وقد اعتمدت "secularisme" عموماً في البلدان البروتستانتية لاتصالها باللّغة الانجليزية[3].

نجد أيضاً مصطلح Laïcité ومعناها في اللّغة الفرنسية اللاّئكية والمشتقّة من الكلمة اليونانية Laos الذي يعني النّاس ومن الصفة "Laïkos" أي عامة النّاس في تميزهم على الاكليروس"[4].

[1] – عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 53.
[2] – محمد أركون، **العلمنة والدين**، تر هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط3، 1996، ص 10.
[3] – الحاج أوحمنه دواق، **العلمانية والتسامح**، مرجع سابق ص 280.
[4] – محمد أركون، **العلمنة والدين**، مرجع سابق، ص 09.

2 – اصطلاحاً

تراوحت تعريفات العلمانية من مفكر لآخر فهاهو أركون يقول "العَلمنة بالنّسبة لي هي موقف للرّوح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[1]، فالملاحظ على هذا التّعريف أنّه يرصد موقفين، الأول إزاء العالم بكل تفاصيله والثاني إلى التزام النّقل بكلمة الروح (العقل) على اعتبار أنّ أركون مشرف على التّرجمة ففضل مسمّى الرّوح، فالرّوح وعي الإنسان كله قبالة العالم كلّه، حتى لا يترك فسحة يتخللها عبر الموقف العلماني وجوديا.

يقول أكون "(...) أنا عضو كامل في التّعليم العام الفرنسي منذ حوالي ثلاثين عاماً وعلى هذا الصّعيد فأنا مدرّس علماني يمارس العلمنة في تعلمه ودروسه، وهذا يشكل بالنّسبة لي نوعاً من الإنتماء والممارسة اليومية في آن معاً، وقد انتهى به الأمر أخيراً إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأنّ العلمنة هي وقبل كل شيء احدى مكتسبات وفتوحات الرّوح البشرية"[2].

فالعَلمنة أو العلمانية فكرة مرتبطة بالتاريخ الأوروبي في نشأتها وتطورها منذ عصر النهضة والصراعات التي كانت تدور بين رجال الكنيسة وأهل العلم والفكر والتي انتهت بفصل الدّين عن الأمور الدّنيوية، وخاصة في الجانبين السيّاسي والعلمي."فقد استعمل بهذا المعنى عند مفكري عصر التّنوير بمعنى المصادرة الشّرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدّولة، ثمّ تبسط ليصبح فصل الدّين عن الدّولة (...) وبالتّالي فهي تحول المؤسسات الدّينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزّمنية"[3].

[1] – عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، سوريا، ط1، 2000، ص 160.
[2] – عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص 70.
[3] – عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص 356.

فأصبحت العلمنة تشير إلى توجه فكري وعلمي أكثر منه أيديولوجي، فليست العلمنة رفضاً للدّين ولا نفياً لدوره في المجتمع.

وبالتّالي فمفهوم العلمانية بصورة عامة مرتبط بالمجتمعات الأوروبية في منشئها "فقد تشكّلت في دائرة الصّراع السّياسي الدّيني في أوروبا واستقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السّلطة السياسية والسّلطة الدّينية"[1] وبهذا فهو "حدث تاريخي قاد إلى الفصل بين السّلطة الزّمنية والسّلطة الرّوحية والناتج عن أزمة المشروعية التي عاشتها أوروبا طيلة قرن"[2].

بهذا أضحى الغرب الأوروبي قد فصل بين الدّولة والكنيسة، بين السّلطة الدّينية والسّلطة الكنسية وذلك كمخرج لتقدمه وتملّصه من قبضة الكنيسة، أي العودة إلى قول المسيح "اعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"[3] وبالتّالي فالفصل بين السلطتين – الزّمنية والروحية – هو عودة إلى روح المسيحية الأولى.

هذا باختصار عن بدايات هذا المفهوم داخل الفضاء الغربي والذي دار في القرون الوسطى وما جرّه من ويلات الحروب الصليبية والنّزاعات السياسية أدى إلى الفصل بين المجالين الدّيني والرّوحي فوّلد تقدماً داخل هذه الشعوب وما جره من تنامي في مختلف المجالات.

الأمر الذي حدى ببعض المفكرين العرب إلى تبني هذا الطرح بغية اقامة نهضة مماثلة مثل الغرب لتحقيق التقدّم كدعوات شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطوان وسلامة موسى ولويس عوض وقاسم أمين وعلى عبد الرازق وغيرهم وكلّهم يحملون همّ التّقدم

[1] – كمال عبد اللّطيف،**التفكير في العلمانية مطابق لحاجة تاريخية في حياتنا السياسية**، ضمن كتاب جماعي **العلمانية مفاهيم ملتبسة**، مريا الكتاب، القاهرة، ط1 ، 2008،ص 76.

[2] – Burhan Ghalioun. **Islam et politique** . la modernité trahie. Alger. Casbah.1997.p122.

[3] – حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990، ص 34.

ومحاولة اللّحاق بالغرب. فهذا يدعونا إلى البّحث عن البدايات الأولى لمفهوم العلمنة داخل الفضاء العربي الاسلامي.

3 – العلمنة في الفضاء العربي الإسلامي

يعتبر "جورج طرابيشي" أنّ الحديث عن علمانية في الإسلام هو مخاطرة غير مضمونة النّتائج، لأنّ العلمانية ترادف عند البعض الكفر الصريح الذي يستوجب القتل أو الرّجم، ودليل هؤلاء هو أنّ الاسلام لا نستطيع فيه أن نميز بين "الدّولة والدُّنيا" بحسب تعبير حسن البنا رغم أنّ كلمة " دولة لم ترد لا في القرآن ولا في الأحاديث النبوية"[1].

فالحديث عن العلمانية يجرنا إلى البحث الدّقيق عن بدايات هذا المفهوم في الفضاء العربي الإسلامي إذ يرى أحد لمفكرين التونسين "العفيف الأخضر" في إحدى مقالاته يرى أنّ "العلمانية ليست ضدّ الدّين بل في خدمة الدّين" لأنّه في ظلّها تُمارس جميع الأديان في أمن وآمان. فيرى أنّ النبي (ص) قد حرص على تمييز دقيق بين ما هو من الدّين وما هو من الدّنيا، ففي واقعة النّخيل "تأبير النّخيل" عندما أخطأ رأيه فقال للنّاس أنتم أعلم بشؤون دنياكم (...) فقواعد الزّرع والرّي والنّقل والعلم والحساب والفيزياء والفلك وما ماثل هي من شؤون الدّنيا، وليست من أمور الدّين إلاّ بقدر ما تحكمها أخلاقيات الدّين ومثالياته الرّفيع.

فالقرآن يؤكد على أنّ الرسول (ص) على أنّه بشر يُخطئ ويصيب في سلوكه الدّنيوي وذلك ما دلّت عليه الآية"قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إلي" الكهف .

وهناك من يذهب إلى أنّ بذور العلمنة قد تجلت في الفكر المعتزلي ومع العلماء الطبيعيين التجريبيين فالمعتزلة أبرزت قيمة الانسان وفقاً لقولهم "مبدأ الإختيار" والذي جعل

[1] – جورج طرابيشي، **هرطقات1 عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية** ، ط1، دار الساقي، رابطة العقلانين العرب، بيروت، 2006، ص 20.

العامل البشري هو الفاعل والمؤثر في التاريخ[1]. وتجلّت أكثر هذه البذور مع الدستور التركّي الذي أعلنه مصطفى كمال مع الإطاحة بنظام الخلافة العثمانية نصَّ على أنّ الدّولة علمانية، ليس لها دين رسمي لكن مع الالتزام بالمحافظة على الأديان وعدم اللّمس بحرياتها.

لكن أغلب الدّارسين يعتبرون أنّ العلمانية تجلت مع بدايات العصر الحديث مع الحملة الفرنسية ومشروع محمد علي فظهر فكر لبيرالي مع هذا الاستعمار الأوروبي مع شبلي شميل وفرح انطوان وسلامة موسى وغيرهم، ويعتبر كمال عبد اللّطيف أنّ أوّل مرة أستعمل فيها مصطلح "العلمانية" في نهاية القرن العشرين من خلال السّجال الذّي حصل بين فرح أنطوان ومحمد عبده على صفحات كل من مجلة "الجامعة" وجريدة "المنار"[2].

لكنّ هناك من يعتبر أنّ العلمانية قد مُنيت بالفشل لما لقيته من ندّية منقطعة النّظير من قبل المسلمين هذا من جهة ومن جهة أخرى لضعف هذا الخطاب العلماني، فالإسلام أدّى دور المشرع والمبرر للمؤسّسات التّقليدية، في خضم هذا السّجال مُنى الخطاب العلماني بالفشل، بل ولدّ محن وضحايا كقتل فرح فودة ومحاولة النّيل من نجيب محفوظ والحكم بالردّة على نصر حامد أبو زيد والتّشيع للعديد من المفكرين الذين لا يشاطرون الإسلاميين موافقهم وآرائهم، فأصبحوا جلاّدين لهم لأنّهم يرون أنّها اساءة لهم. هذا ما يؤكد على ضعف الحجّة لدى الاسلاميون وإلاّ استبدلوا حجة القوة بقوة الحجة.

هذا باختصار عن بديات العلمنة في الفضاء العربي الإسلامي وما لحقه من شدّ وجزر داخل هذا الفضاء، فهذا المفهوم ولّد تعدّد له بين مرحبّ أو نابذٍ كالجابري مثلاً يعتبره مصطلح مزيّف وجب استبعاده من قاموس الفكر العربي إذ يقول "إنّ مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيّفة (...) ومن الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر

[1] – محمود اسماعيل، **العلمانيون العرب أصبحوا هدفاً للشباب اليائس التمذهب**، ضمن مؤلف **العلمانية مفاهيم ملتبسة**، مرجع سابق ص 91.

[2] – كمال عبد اللّطيف،**التفكير في العلمانية مطابق لحاجة تاريخية في حياتنا السياسية**، ضمن كتاب جماعي **العلمانية مفاهيم ملتبسة**، مرجع سابق، ص 78.

العربي"[1] بينما يرها أركون مفيدة جداً، بل حينما نفهما نتمثلها تتيح لنا بذلك ما نفعله فهي "مفيدة جداً ونستطيع أن نتمثّلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله"[2] فكيف يرى الشرفي هذا المفهوم ؟ وما السبيل إلى تبني هذا المفهوم داخل الفضاء العربي الإسلامي؟.

المبحث الثاني: ضرورة العلمنة

1 – في مفهوم العلمنة عن الشرفي

يعتمد الشرفي في تحديده لمفهوم العلمنة إلى تعريف "بيتر بيرجي Peter Berger" إذ يرى أنّ العلمنة هي "السيرورة التي بها تخرج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسّسات والرّموز الدّينية"[3] فالدّولة ومؤسساتها كالمؤسسة التّعليمية منها ليست لوحدها المعنية من الخروج عن سلطة الدّين، بل حتى المجتمع والثّقافة هذا يؤدي لا محالة استقالة مجالات أخرى كالعلوم والفلسفة والفنون...فهي تطوير الجانب الدّنيوي على حساب الجانب المقدس أو الدّيني، وتتجسّم في ازدياد عدد الأفراد والمجموعات البشرية التي تتمثل العالم وحياتها الخاصة دون الرجوع إلى التأويلات والقيّم الدّينية.

فهي ظاهرة سوسيولوجية عامة لكل المجتمعات البشرية وليست أيديولوجيا خاصة بالمجتمعات المسيحية ويراد فرضها على المجتمعات الإسلامية وبهذا وجب التّمييز بين عبارتين "Sécularisation و sécularism فالأولى تعني الظاهرة ذاتها، والثّانية تفيد الدّعوة إلى انتشارها على حساب الدّين خصوصاً، "فالعلمانية ليست مرادفاً للإلحاد ولا

[1] – حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب** ، مرجع سابق، ص 39.
[2] – محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 200.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 56.

لمعادات الدّين، بل اقرار بأنّ الرموز الدّينية التي كانت موجودة كما في الثّقافة قد انسحبت بفعل التّطور التّاريخي لتحل محلّلها مبررات دنيوية بحتة "[1].

فقد ظهرت في الغرب المسيحي نتيجة بعض النّواح للصراع مع الكنيسة، ثم أصبحت ظاهرة شاملة لكل المجتمعات المعاصرة وإن اختلفت تلويناتها وأشكالها من مجتمع لآخر. وعلى اعتبارها تياراً تاريخياً عميقاً فلن تتمكن المجتمعات الاسلامية من تجنب الانخراط فيه رغم ما تتعرض له من رفض على المستوى النّظري.

فالمجتمعات المعاصرة الاسلامية –يرى الشرفي– التي تدّعي أنّها تطبق الشّريعة فإنّ الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها تخضع في تنظيمها لقوانين وضعية خالصة فمثلاً: كقوانين الطرقات والطيران المدني والملاحة والبناء والملكية بأنواعها (العقارية، الأدبية، والخاصة بالأوراق المالية...) والإدارة والتّعليم بمختلف درجاته، والصّحة والوظيفة العمومية والشركات والمحاسبة والضرائب والجنسية، فضلاً عن الجمعيات والأحزاب السياسية وغيرها فهذه القوانين إمّا منعدمة تماماً في المنظومة الفقهية، أو متعلقة فيها بأشكال بدائية بسيطة من المعاملات"[2] لذلك اضطر المسؤولون عن هذا القطاعات الحيوية اضطراراً إلى سنّ التشريعات الوضعية الملائمة حسب معايير دولية لا أثر يذكر فيها للانتماءات الدّينية والمذهبية والعرقية.

فالعلمانية حسب الشرفي هي ظاهرة سوسولوجية ليست ضدّ الدّين ولكنّها ضدّ أنواع معينة من التّدين الذي يوظف الدّين لما ليس من طبيعته أو وظيفته، فهي من هذا الجانب في خدمة التّدين الصادق العميق الذي هدفه التّسامي بالإنسان وتحقيق كرامته وحريته ومسؤوليته.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **العلمانية ظاهرة سوسيوجية ليست ضد الدّين**، العلمانية مفاهيم ملتبسة، مرجع سابق، ص 124.
[2] – عبد المجيد الشرفي و مراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، ص ص 74–75.

وبالتالي إذا كانت العلمنة تمثل سيرورة تجريبية يمكن تبينها في المجتمعات المصنعة سواءً كانت في أوروبا أو أمريكا أو البلدان الاشتراكية، فكيف تمثل العلمنة في واقع المجتمعات العربية التي لم تبلغ نفس المستوى من التصنيع؟ وعليه وجب البحث عن الأسباب والعوامل الكامنة وراء تبنى هذه الظاهرة. أو ما السبيل لبلوغها؟

2 – بذور العلمنة في العالم الإسلامي

تعود هذه الظاهرة في ولوجها داخل الفضاء العربي الإسلامي إلى تظافر جملة من الأسباب، فهناك عوامل مختلفة تتداخل فيها. فالعلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة هي إلى حدّ ما نتيجة تغريب هذه المجتمعات، أو هي حصيلة نفس القِوى الاجتماعية والثقافية التي أدّت بالمجتمعات الغربية إلى ما هي عليه الآن.

فبالعودة إلى البحث عن جذور هذه الظاهرة فإنّ الشرفي لا يكتفي بتفسيرها بعوامل خارجية فحسب "ذلك أنّه لابدّ للبذرة من تربة ملائمة لتثبت وتنمو وتثمر ولا بدّ لنجاح عملية الزّرع من أن يكون للعضو المزروع والجسم المتقبل خصائص مشتركة، وذلك لو لم تكن المجتمعات العربية الإسلامية مهيأة سلفاً للعلمنة لما كان لكل المؤثرات الغربية مجتمعة أن تنجح في تغيرها"[1] .

فيرى أنّ الإسلام قد تخلى عن قنوات الاتصال بالمقدس من خلال فهم جديد للإسلام بمقارنته بالدّيانات التي سبقته خاصة اليهودية والمسيحية، فإله اليهود مثلاً إلهاً مفارقاً، فليس في الصفة شيء مثله، فلا زوج له ولا ولد ولا مجتمع للأرباب يحيط به وإن فرض على عباده القرابين فهو ليس رهيناً لها وهو أساساً في مأمن من الأعمال السّحرية، فهذا الإله يفعل كل هذه الأعمال في التّاريخ لا في الكون "ففي قصة بداية الخلق سفر التكوين التي تضمنت بالتأكيد عناصر من الميثولوجيا المتعلقة بنشأة الكون في بلاد الرّافدين تؤكد عدم

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 58.

التواصل بين الله والإنسان وبين الإنسان وسائر الخلف الذي يلخص بمعنى مأمن المسيحية الميثولوجية"[1] وبذلك فصفة الكونية قد بدت أقلّ شمولاً باقتصاره لشعب اسرائيل وبالعهد الذي تم بينهما بإقصاء كل الشعوب الأخرى.

وكذا إله المسيحية أيضاً مفارقاً إله "الكتاب المقدس" إله إبراهيم إسحاق ويعقوب فهذا الإله في حاجة ماسة إلى وسيط من خلال تطوير فكرة التّجسيد في عقيدة التّثليث ووساطة مريم في الكاثوليكية.

فإذا كان إله اليهود إلهاً مفارقاً شأنه في ذلك الإله في المسيحية فإنّ الإله في الإسلام قد قطع على أغلب قنوات الإتصال بالمقدس وأنّ الإسلام قد حصر الوساطة بين العبد وربّه في القرآن الكريم وحده، أي تجاوز تلك الهالة السحرية أو النّظرة الطوباوية للعالم وتحول هذا العالم إلى "حقل التّاريخ الدنيوي"[2] حيث يظهر فعل الإنسان.

وعليه فإنّ مفارقة الله المطلقة في الإسلام تبعد عن أن تكون عائقاً في طريق العلمنة، إنّها على العكس من ذلك عامل هام يُساعد على ظهورها وتمكن عندما تتهيأ الظروف الموضوعية من إقامة علاقة جدلية مع البُنى العملية للمجتمع.

– الجانب الثّاني الذي يراه الشّرفي قابلاً للتطور نحو العلمنة هو "معقولية الشريعة"[3]، بمعنى أنّ الأحكام والمبادئ الأخلاقية في الاسلام "ليست مؤسّسة على نظام كوني خارج الزّمان إنّها أوامر ملموسة من لدن الله الحي بلّغها النبي"[4] بمعنى أنّ تحرفها يجعل من الخالق آثماً، غير أنّ نظام الكون رغم ذلك يظلّ على حاله وهو ما شجع الفقهاء والأصوليين على القبول

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص60.
[2] – المصدر نفسه، ص 61.
[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها

بالقوانين الوضعية، وليس استنباط مبدأ الاستصلاح أو الاستحسان وقبول العرف في الأحكام الفقهية إلاّ دليلاً قاطعاً على ذلك.

فهذا السّعي إلى العقلنة وإلى التخلص من التفكير الأسطوري لم يقف عند ميدان التّشريع فحسب، بل تجلى في نواحى أخرى من حياة المسلمين، ببروز مفكرين وفلاسفة ومتكلمين وشعراء أمثال الجاحظ وابن مسكويه والتوحيدي والمعري يخوضون في مسائل تتعارض أحياناً مع تعاليم الإسلام. وأطباء ورياضيين يستخدمون علوم اليونان دون أن يضير ذلك العقيدة في شيء.

فقد ورد على لسان الجرجاني الجرأة بالتّصريح في مؤلفه "الوساطة بين المتنبي وخصومه" في معرض حديثه عن شعراء عبّروا في أدبيات جملة عن أفكار لا تتّفق مع السنّة الإسلامية، بل تعارض الدّين صراحة قائلاً "والدّين بمعزل عن الشّعر"[1] لأنّ مقياس الجودة عنده فني خالص في مجال الفنون والآداب. معنى هذا أنّ الجرجاني يعتبر أنّه لا يمكن تطبيق معايير دينية على انتاج فني.

الأمر نفسه ينطبق على النّشاط العلمي الذي كان يمارس في كنف علوم اليونان ولم تكد تعترض سبله اعتبارات دينية كتشريح الحيوانات والجثث الآدمية دون أن يسيء إلى عقيدتهم في شيء.

نجد كذلك ابن خلدون في مقدمته والذي يُعدّ كخير دليل على ما يكون عليه المسلم حيث أقام فيه قوانين اجتماعية وضعية ليكشف عن السير الموضوعي للمجتمعات البشرية وعن مختلف مظاهر نشاط الإنسان المادية منها والفكرية.

[1] – علي عبد العزيز الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار القلم، بيروت، ص 64.

فهذه الأمثلة وغيرها على سبيل المثال لا الحصر خير دليل على البرهنة على أنّ الإسلام ديناً وممارسة دينية يجير بل يساعد على بعض أشكال العلمانية، وهذا ينطبق على التّعريف المقدم سلفاً بأنّه خروج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية"[1].

فهذا المسار لا يضر بالعقيدة في شيء "فالإسلام سوف لن يخسر شيئاً حين يتخلص من ذهنية التحليل والتحريم ومن أحكام الفقهاء، على غرار استغنائه إلى غير رجعة استغناءً غير مأسوف عليه عن أحكامهم في الرّق، فهي أحكام بشرية اضطلعت بالدّين"[2].

غير أنّ الأمر في نظر الشّرفي لم يكن كذلك دائماً على هذا النّحو، ذلك أنّ الإنسان نزّاع إلى الأسطرة والتّقديس والسحرية رغم المسؤولية التي أودعها الله فيه من الحرية والأمانة "سورة الأحزاب 33-72" ومواجهته المباشرة لله إن جاز التّعبير، فهذا الإنسان يولي دائماً إلى إضفاء الطابع السّحري على الكون.

فقد كرسّ الإسلام التّاريخي الاعتماد على الأسطرة وانتشار الأولياء والصالحين في كل أقصاع الأرض يثبتون مشروعيتهم من خلال "ما يسمى الكرامات"[3] وكذا المحرومون من تقلد زمام الحكم والمنسوبين إلى المشتغلين بأمور الدّين استغلوه وبالغوا في استغلاله حتى المعارض كذلك. بذلك تحوّل الخليفة إلى شخص مقدّس مثل آلهة وثنية حتى أنّه بعض السلاطين العثمانيين وصل به الأمر إلى النّقش في أعلى مدخل قصر الخلافة "السلطان ظلُّ الله في الأرض"[4] .

وعليه فرغم هذا الشدّ والسّجال حول العلمانية فإنّه تتبدى للقارئ جملة من النّقاط:

---

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 63.

[2] – عبد المجيد الشرفي و مراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، ص 71.

[3] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 64.

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

1 – أنّه مهما يكن موقفنا من العلمنة رافضاً أو تأييداً يبدو لنا أنّها لئن كانت تعبيراً عن قوى سوسيولوجية بعيدة الغور، ليس للسلطات السياسية ولا لإرادة الأفراد عليها نفوذ محدود، فهي أيضاً تعبير عمّا أنجزه الضمير الدّيني في مجال التوحيد الخاص"[1].

2 – يتبدّى للقارئ أيضاً أنّ مفهوم العلمنة رغم أنّه مفهوم مستحدث إلاّ أن جذوره قد سبقت وجوده بزمن طويل، كما أنّها ظاهرة كونية ليست حكراً على الغرب وحده بل تؤثر في كل المجتمعات بلا استثناء، غير أنّ الذي يختلف من مجتمع لآخر اختلافه في درجة التأثير لا أكثر.

3 – يعمد الشرفي إلى حقائق أثبتتها دراسات دقيقة وهي دراسة علم الاجتماع الدّيني الذي يتتبع الظّاهرة وتأثيرها في الإنسان في الغرب تبين مثلاً أنّ الفئات المماثلة في القطاع الصناعي هي الأكثر تأثراً بالعلمنة في الغرب، وبما أنّ هذا القطاع لا يزال هشاً ضعيفاً في المجتمعات الإسلامية فإن التّأثير سيكون أقلّ عدداً.

غير أنّه –يرى الشرفي– أنّ هناك الكثير من العوامل تساعد باستمرار على تغذية ظاهرة العلمنة في البلاد الإسلامية أبرزها عاملين اثنين يفعّلان في هذه المجتمعات ويدفعان بقوة في اتجاه علمنة سريعة النّسق وهما:

العامل الأوّل: هو انتشار النّماذج الغربية عبر وسائل الاعلام والاتصال وتنوع الاتصال بين الشعوب عن طريق المبادلات التجارية والمواصلات والتجارة والأسفار، مما يسهل مرور العناصر الثقافية والقيّم الدنيوية.

العامل الثاني: هو نتاج الخلل الذي يتجلى ويبرز يوماً بعد يوم، وهو خلل المرتكزات الرّمزية المعتمدة في أنماط العيش التقليدية ذات الطابع الدّيني، ولعلّ أهمّ هذه المرتكزات هو

[1] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"المدرسة القرآنية" والتي أضحى اختفاءها تدريجياً يعزز مكانة للمدرسة الحديثة التي تعدّ بوابة حقيقية للمعرفة الحديثة"[1] إذ يسهم النّظام التّعليمي الحديث بمناهجه ومحتوياته على فهم العالم على أسس جديدة مغايرة لما كانت تمليه الثّقافة التّقليدية السّائدة، كما يعزز الثقة في النّفس ويملؤها احساساً بالمسؤولية تجاه الذّات والكون.

فهذا النّظام الحديث يمدّ الشباب بضروب جديدة من التّفسير لفهم العالم حيث الاحالات على الدّين غير متينة، فنتج وعي بالعوامل التّاريخية والبشرية والبيولوجية والسياسية والاقتصادية والنّفسية والسوسيولوجية.

فهذا التّطور والانفتاح على آفاق المعرفة البشرية التي لم يكن يتخيل أن يصلها الإنسان أفرز فئة ممن ينتقد ويندّد بانحصار المسيحية في المسيحية التي عرفتها البلدان التي عرفت بمسيحيتها، وكذا بانحسار الإسلام في البلدان التي عرفت تقليدياً بإسلامها. أدّى هذا إلى تضييق وتقلّص حيّز الدّين، فولّد حيرة وتزمّر لدى النّفوس المتدينة بل قاد بهم إلى اعتبارها مؤامرة حقيقية تحاك ضدّ الإسلام."[2] والمتمعن للواقع الاسلامي حالياً يرى اللاّمبالات في باب العقيدة التي أدركت الشباب، أن الإسلام ممثلاً في ثقافته وحضارته قد أصبح في نظر اللاّأدرين مجرد عامل اندراج اجتماعي.

فهذه الحيرة مشروعة –يرى الشرفي– لكنّها غير مبررة إلاّ نسبياً إن وجب لكي نتكلم عن اعتبار الإسلام لابدّ من البرهنة على أسلمته "بمعنى الالتزام الشخصي الواعي في مستوى المجتمعات العربية التقليدية".

3 – معوقات العلمنة وسبل تطويرها

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 66.

[2] – محمد الطالبي، **الاسلام والغرب بعيداً عن المواجهة والغموض والمركبات**، مجلة الدراسات الاسلامية والمسيحية، العدد 7، 1981، ص 64 – نقلا عن– عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 67.

يرى الشرفي أنّ العلمنة في خضم هذا السجال فهي تتعرّض لحملات عدائية شعواء من شتّى الجهات خاصة من هؤلاء الذّين يشعرون بأنّها تهدّد الإسلام، غير أنّه مع ذلك تبقى أسباب الأمل موصولة لأنّ العلمنة ليست كلّها شراً على الإسلام"[1] فهي ظاهرة تقتضي تحمّل الإنسان بنفسه مصيره ومسؤوليته عن حماية مصالحه الروحية والمادية.

ويرُدّ الشرفي الشعارات المعادية للعلمنة والرائجة في الأوساط الإسلامية إلى عوامل أربعة كبرى[2]:

أولها: الظنّ بأنّ الشريعة هي الفقه، بينما الشريعة الإهية، وتدّل على الطريق الذي يجب على المسلم سلوكه وعلى الاتجاه السليم في السلوك، أمّا الفقه فبشري بحث، وهو ثمرة استنباط الأحكام بحسب مجموعة من القواعد، فهو برمّته يحتمل الخطأ والصواب، وقد تأثر بالظروف التّاريخية التي ظهر فيها.

ثانيها: هو امتداد العقلية الماضية في الحاضر، والانشداد إلى مثل أعلى يُفترض أنّه موجود في عصر الإسلام الذّهبي وبالخصوص قبل فترة الانحلال والوقوع في براثن الاستعمار الأجنبي، والتأثر بالقيّم السائدة في الغرب.

ثالثاً: هو مصلحة الحكّام والسّاعين إلى الحكم بإسمه، في انتشار المواقف الرّافضة للعلمانية، فتلك هي الوسيلة الأنجع في التخلّص من المحاسبة، وفي ديمومة الاستبداد بذريعة حراسة الدّين والذود عن ثوائبه ومقدساته.

رابعاً: وهو عامل رئيسي فهو عدم مساعدة البُنى الاقتصادية في افراز الوعي بضرورة التناغم بين النّظرية والتّطبيق. فيمثل بذلك ضعف قطاع التّصنيع، وغيابه غياباً تاماً أحياناً عائقاً كبيراً في وجه الشّعور بالحاجة للعلمنة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 68.

[2] – عبد المجيد الشرفي و مراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، ص ص 73-74.

فالعلمنة ما هي سوى الحاجة إلى قوانين وضعية مستمدّة من الإرادة العامة للشعوب وذلك في مختلف الميادين، لكن هناك ثلاث ميادين مازالت تستعصي على العلمنة وترتكز حولها المعارضة باسم الدّين وهي "الأسرة والسياسة وعدد من المخالفات أو الجرائم التي تعتبر لفيف من رجال الدّين أنّه لا مجال لسن عقوبات على مرتكبيها غير التي أثبتها الفقهاء في القديم على أنّها "حدود الله" ولا اجتهاد فيها إلى يوم القيامة"[1].

فبالنّسبة لمسألة الحدود فهناك عاملان اثنان اتّحدا وتظافرا، التطور للذّهنيات الإسلامية من جهة والضغوط العالمية المفروضة عليه لتبني قيم متعارف عليها تُنعت "بحقوق الإنسان"[2] من جهة أخرى، فإتحاد هذين النّموذجين أدى إلى التخلي عن العقوبات الجسدية المتعلقة بالكرامة الانسانية خصوصاً "عقوبة الاعدام".

فلو طُبّقت على النّصوص المتعلقة ب"الحدود" القراءة التّاريخية المقاصدية لتّضح أنّ القراءة الحرفية هي المسؤولة عن الصبغة الأخلاقية التي أضفيت على عدد الآيات والأحاديث، ولكنّها ليست الأكثر وفاءً لروح الرسالة المحمدية، فينطبق ذلك على عقوبة القتل مثلما ينطبق على عقوبة الزّنا والسرقة والردة.

فالخروقات لهذه القيّم خرقاً ساخراً في الكثير من البلدان الغربية التي كانت سبّاقة إلى حقوق الإنسان وتبجح باحترامها ولاسيما منذ تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر فإنّ الأنظمة الغربية لم تنفك أن تكيل بمكيالين:[3]

مكيال يهم المواطن الأصلي والرجل المسيحي الأبيض عموماً، ومكيال ينطبق على الآخرين (اليهود، والمسلمين والملونين والمستعمرين،...الخ). إلاّ أن عدم احترام هذه القيّم

[1] – المصدر نفسه، ص 75.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3)**، مصدر سابق، ص 163.
[3] – عبد المجيد الشرفي و مراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، 77.

والحقوق بذريعة مقاومة "الإرهاب" أو غيرها من التعلاّت لا يُغني ضحايا هذا التّمييز عن ضرورة احترامها فيما بينهم وإزاء غيرهم.

فإذا كان المسلمون عبر التّاريخ سبّاقين للتّسامح تجاه المخالفين لهم في العقيدة فإنّ احترامهم لحقوق الانسان الحديثة لن يكون إلاّ امتداداً وتطويراً لسلوكهم عندما كانت لهم الغلبة الحضارية.

فالدّعوات إلى تطبيق الشّريعة وإلى مقاومة العلمانية العربية عن الاسلام فإن أصحاب هذه الدّعوة ليست إلاّ امتداداً واستمرار امتيازات التي يتمتع بها الرجال عن النّساء في كل المجتمعات الحديثة يجرنا هذا إلى "الأحوال الشخصية" .

فالثورة على هذا النّظام وتغيره تغيراً جذرياً هو المعيار الأساس لمدى انخراط المسلمين في عصرهم، ولا سيما فيما وصل إليه العلم الحديث في شأن الفروق بين الرجل والمرأة وللتخلص من الاستلاب الذي يذهب ضحيته الرجل دون وعي وتذهب ضحيته المرأة بصيغة صريحة، حينما تختزل في أنوثتها وجسدها. يقول الشرفي "من الأفكار الشائعة في اعتبار منزلة المرأة الدّونية في المجتمعات الاسلامية عموماً والمجتمعات العربية على وجه الخصوص، تعود إلى بعض ما اختص به الإسلام من تعاليم وأحكام عطلت مساهمتها في الحياة الاجتماعية وجعلتها تحت سلطة الرجل أباً كان أم وزجاً وأحكمت حبسها في البيت لتكون أداة متعة وإنجاب وخدمة"[1]

فيوظف المسلمون هذا الاختزال كسلاح لمواجهة ما تتعرض له الجاليات الاسلامية المهاجرة من تهميش في الغرب ومرهماً مسكناً لعلاج الأدواء الاجتماعية وفقدان المعالم المرجعية لدى جيوش العاطلين والنّاجين وغيرهم، ذلك أنّه لا وجود اليوم لمجتمع جدير بالحياة الكريمة يسمح بتعطيل نصف طاقته الاجتماعية، يقول قاسم أمين في هذا الصدد "لو

[1] - عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، 225.

أخذ بيدها إلى مجتمع الأحياء ووجهت عزيمتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيوية واستعملت مداركها وقواها العقلية والجسمية لصارت نفساً حيّة فعّالة تنتج بقدر ما تستهلك لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلاّ بعمل غيرها، ولكان ذلك خيراً لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثروات العقلية"[1].

وكذا لا يتصور مجتمع يحصر بناته ونساؤه بين جدران ويفرض عليهن الحجاب "ويعتبر تغطية شعرها من صميم حريتها"[2] ويفصل بين الجنسين فصلاً مرضياً ولا مكانة لخصوصية مزعومة لا تساوى مساواة مطلقية بين الرجال والنّساء في العمل في الحقل العمومي، وسنّ الزّواج وشروطه، وفي الطلاق والإرث وسائر الواجبات...."

فنظام الأسرة التقليدي لموسوم خطأً بالإسلام ليس إلاّ النّظام الذي فرضته أنماط الحياة والإنتاج القَبلية والزراعية وما أفرزته من قيم منبنية على التراتب الاجتماعي، من بين ابرز الأمثلة المعبر عنها عن تلك القيم التّمسك بمؤسسة المهر باعتبار ما يدفعه الرجل بمثابة الثمن لاستمتاعه ببضعها" وكأنّه لا حقّ لها هي بالاستمتاع أو كسلعة تشترى وتباع وتنتقل من ملكية الأب إلى ملكية الزوج.

أمّا النّظام السياسي فمسألة الإمامة عند الشيعة عنوان المعارضة للنظام الذي استتب اثر وفاة الرسول من جهة وتعبير عن قومته الفارسية خصوصاً ولاسيما منذ الحكم الصفوي في ايرن، والخلافة عند أهل السنة حتى عندما أصبحت صورية وصار النفوذ الحقيقي بيد "أمراء الاستيلاء" رمز لوحدة الأمة الاسلامية[3]، وهذا ما يفسر الحنين إلى هذا النّظام رغم تبدل أحوال العمران وبروز الأنظمة القطرية والدول القومية في كل أرجاء العالم الاسلامي، فالمسألة المحورية "نظام الأسرة والنظام السياسي" هي مسألة المشروعية".

[1] – قاسم أمين ، **تحرير المرأة** ، ص 21

[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، ص 44

[3] – عبد المجيد الشرفي و مراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، ص80.

كما أدت شرعنة العلاقات الجنسية على أساس ديني وظيفية اجتماعية تعديلية لا تخلو من ايجابيات، وآلت في المقابل بالانحطاط بالمرأة إلى منزلة دونية، فإن شرعنة العلاقة بين الحكام والمحكومين على الأساس الدّيني نفسه وفرت للمسلمين في فترة ما أسباب القوة، ولكنّها آلت في المقابل إلى إقامة نظام استبدادي مطلق قائم على الغلبة والقهر. عليه لم تعد انعكاسات النّظامين الأسري والسياسي التقليدي السلبية مقبولة، وعوضت المشروعية الدّينية بمشروعية أخرى قائمة على أساس التعاقد لحر بين الأطر الاجتماعية وعلى التمثيلية الديمقراطية.

وعليه فالعلمنة "هي ظاهرة تقتضي على تحمل الإنسان مصيره بنفسه مسؤوليته عن حماية مصالحه الروحية والمادية والأفضل أن نجد مؤمنين اختاروا الإسلام اختياراً واعياً عن قناعة من أن نجد مؤمنين يتمسكون به بحثاً عن مجرد الطمأنينة دون قناعة ولا وعي"[1].

فهذا التّحمل للإنسان مسؤوليته أمر ايجابي لكن الخطر يكمن في خطر انقلاب الوعي الدّيني المخصوص إلى وعي سياسي ليس من قبيل الوهم وهذا ما هو ملاحظ على سيمات لحركات الإسلامية التي لفتت الانظار إليها مؤخراً في مصر وتونس وغيرها من الاقطار العربية.

إلاّ أنّ الإسلام بصفته ليس مسؤولاً عن هذا التّطور لأنّ المرحلة التي تمر بها المجتمعات العربية الإسلامية مرحلة انتقالية تتلاحق فيها التّحولات السريعة رغم أن بعض الأنظمة السياسية مسؤولة بقدر كبير عن اثارة بعض هذه التطلعات في النفوس من هنا تكمن الصعوبات والمآزق السياسية، إذ يحتمي الرّافضون بالدّين لأنّ قنوات الاحتجاج الدّيمقراطي قد سدّت ثمّ لأنّ الأنظمة القائمة قدمت المثال على استخدام الدّين لغاية دينوية .

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 68.

ولكن لاشيء يشير إلى أنّ هذا التّوجه لن ينقلب يوم تفرض الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتعددة السياسية والايديولوجية التي لن تلبث أن تهمش التيارات الأصولية وسيتنزّل إذ ذاك بالرجوع إلى عصر الإسلام الذّهبي من منظور تاريخي أكثر منه أسطوري ويكتشف كذلك أنّ الرسول لم يسند إلى نفسه ملكاً أوامراً، بل أسس أمة ناشئة على قواعد أخلاقية أكثر منها سياسية في المعنى الضيق[1].

وفي خضم فعل العلمنة في المجتمعات العربية الاسلامية والذي يعدّ تحدياً للإسلام التقليدي، الذي فقد قسماً كبيراً من قيمة تفسير الكون فهو يعيش كغيره من الدّيانات الأخرى وضعاً قلقاً.

وبالتّالي يدعو إلى رؤية تفاؤلية مفادها أنّ المسلم مطالب اليوم أكثر من أي وقت مضى بأنّ يحيّن فهمه للإسلام ويتأوّيل معانيه ومبادئه العميقة في ضوء التغيرات الجديدة التي لم تعدها الأمة الاسلامية يقول الشرفي "فلنراهن على أنّ المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعاً من التأويل مُستمراً سيمكّن من تحين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة، وسيلتقي متجاوزاً تقلبات التاريخ وما تفرزه من تحريف يُصيب الشعور الديني بالمعنى العميق للإسلام، الذي ينزّل لغير سعادة البشر، فليس من شأن منطق الاسلام وهو تعبير عن العناية الإلاهية أن يُحول دون رُقي البشرية"[2].

[1] – المصدر نفسه ، ص 69.
[2] – المصدر نفسه، ص 70.

المبحث الثاني: موقف الشرفي من القيم الحديثة

تتبني القيّم التقليدية على المحافظة على الذّات والثبات إذ أنّها تخشى التّجديد وتنهي عن الابتداع وتنفر من الاختلاف والتّعدد، غير أنّ العصر الحديث الذي اخترقته الحداثة أخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً اتّسم بانتشار قيّم جديدة قامت على نقيض القيّم القديمة لعلّ أهمها المساواة والحرية والتسامح ...

"فلقد صارت هذه القيّم من مكونات التّعدّدية الدّينية والمذهبية والسيّاسية التي تلتزم الأنظمة الحديثة برعايتها طوعاً أو كراهية بل وبالخصوص لأنّ القيّم المتصلة بالحرية وخصوصاً حرية التّفكير وحرية المعتقد أصبحتا من القيم التي تؤمن بها قطاعات واسعة من المجتمع إيماناً راسخاً وصارتا من مكونات الضّمير الحديث يعسر على أيّة سلطة أو سياسية قمعها أو تجاهلها"[1] .

وممّا لاشكّ فيه أنّ الثورة الاتصالية التي صار العالم يشهدها بشكل متزايد جعلت القيّم الحديثة تتجاوز الحدود الجغرافية لها وتكتسب بعداً كونياً، "فالعالم أصبح قرية صغيرة بفعل هذا التطور" فأضحت القيّم الحديثة تخترق المنظومات التقليدية وتعرض نفسها بواسطة هذه الوسائل الحديثة لعلّ أهمّ سمة تتميز بها أنّها صارت تتجه إلى الفرد بعد أن كانت تتجه إلى المجموعات.

فهذه القيّم الحديثة كقيم المساواة والتّسامح وحرية التّفكير والحرية الدّينية مطلباً مُلحاً في الضّمير الدّيني الحديث، فليست ترفاً يدعوا إليه بعض المثقفين ثقافة غربية بل ضرورة وواحد من المقتضيات اللاّزمة للمعاصرة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 81.

ولعلّ مقولة "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" مقولة لا تتعارض مع منطق تحديث الفكر الإسلامي ذلك أنّها في تحديد وتحين لمفهوم الإسلام وعلاقته بالتّاريخ ومن تم تحديد العناصر التي من شأنها أن تكون قيماً خالدة لا تشكل عقبة في محاولة تحيين الرّسالة واستجابة للمقتضيات المعرفية من جهة وتعبيرها أيضاً عن نزعة الضمير الدّيني الحديث إلى الموائمة بين مورثه الدّيني والقيّم الحديثة من جهة أخرى"[1].

ومما لاشك فيه أنّ هذه الدّعوة إلى أن تكون المجتمعات الإسلامية مجتمعات تعيش الحداثة الفعلية لا الحداثة المبتورة التي تكتفي بالاستهلاك المادي منها لا تتعداه "كما هو شأن اسلام النّفط أو الإسلام الخليجي"[2] وهي دعوة تقتضي التّركيز على شروط لتحققها لعلّ أبرزها "الحرية والتّسامح والمساواة بين الجنسين" فكيف يرى الشرفي من هذه القيّم؟ وما موقفه منها؟

1 – الحـــــــرية

يُعتبر تبني مفهوم الحرية بجوهرها وتعدّدها مكسباً انسانياً كونياً لا غنى للمسلم في العصر الحديث عنها، فقد اعتبرها الشّرفي "قيمة لم تكن موجودة في القديم بالمعنى الذي تطلق عليه الآن، فالحرية في القديم كان لها معنيان، أحدهما ميتافيزيقي كلامي، حرية الإنسان أو عدم حريته في خلق أفعاله، ثم الحرية في مقابل العبودية وكلا هذين المفهومين للحرية في القديم ليس هو المفهوم الذي ساد في عصرنا والذي على أساسه يكون الإنسان متمتعاً بحقوق طبيعية منها الحرية"[3].

[1] – حمزة ، **اسلام المجددين**، مرجع سابق، ص110.

[2] – المرجع نفسه، ص 111

[3] – حمّادي زويب، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مجلة بتفكرون، ملف العدد (التسامح والحرية)، مؤمنون بلا حدود، العدد الأوّل، ربيع 2013، الرباط، المغرب، ص 19.

أي حريته لا في أن يعتقد فقط فيما يشاء لكن أن يقول ما يشاء وأن يفعل ما يشاء ولا حدّ لهذه الحرية إلاّ حرية الآخرين فما دام في معتقده وفي قوله وفي فعله لا يمس حرية الآخرين فحريته مطلقة.

فالحديث بالمعنى الحديث لهذه القيمة الحديثة التي لم يكن يفكر فيها القدماء ولم يكونوا قادرين على قبولها، ذلك أنّ المفهوم الذي ساد في القديم هو "الطّاعة لا الحرية، فقد كانت المقولات الفقهية تعتبر طاعة الزّوجة لزوجها واجب عليها في كل الحالات، وأنّ طاعة الإمام طاعة الحاكم ضرورية خوفاً من الفتنة"[1] ومفهوم الطّاعة هذا له صلة بالتركيبة الاجتماعية فالانسجام في نطاق المجتمع كان أهمّ بكثير من قيمة الفرد في حدّ ذاته.

ويرى الشرفي أنّ الإسلام قد تمّ الانحياز به نحو هذه المقتضيات الاجتماعية وتغليبها على الحرية الفردية نظراً إلى ظروف تاريخية، لكن في الأصل الرسالة المحمدية تركّز على الفرد وتخاطب الفرد وتعطي أهمية لهذه الحرّية الشّخصية "فالإسلام هو الدّين الوحيد من بين الدّيانات الذي أبطل الوساطة بين الله وبين الانسان، فالمسؤولية مرتبطة بالوعي وبمستوى الثقافة، فلا يستغرب أن يحاول المسلم العادي أن يلقي اللّوم على غيره، بينما الخطاب القرآني يتوجه إليه بصفته فرداً حراً لا بصفته رقماً في مجموعة أو بندقاً تحركه السياسة أو نوع آخر"[2] وهذا ما تجسد مع ختم النبوة " فالرّسول حرص على أن يتحمل الإنسان مسؤولية كاملة وهو حرّ في اختياره سواءً آمن أو كفر (...) حرّ في تنظيم حياته الفردية والجماعية على النّحو الذي يرضيه يقول الشّرفي "هكذا يكون محمد بن عبد الله قد ختم النّبوة ليقضي على التّكرار والاجترار وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنيه الإنسان مع ابناء جنسه في كنف

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، ص 34.

[2] – الدين منتج للمعنى، حوار مع عبد المجيد الشرفي، ص6.

الحرية الذّاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلاّق، هكذا يكون قد أرسى الدّعائم المتينة لأخلاقية كونية بحق"[1].

فهذه الحرية قد تمّ الانحياز عنها فلم تحترم لأنّ طبيعة النّظام القبلي ومقتضيات الانسجام الاجتماعي في المجتمعات قبل الحديثة كانت تمنع من ذلك، وأسباب هذا المنع متعددة وكثيرة منها أنّ المؤسسات المجتمعية كانت تستند إلى مبررات دينية وهذه المؤسسات تشمل كل نواحي الحياة من العلاقات الجنسية إلى العلاقات الاقتصادية إلى العلاقات السياسية إلى غرار ذلك، فهذه المؤسسات كانت "تحتاج إلى شرعنة أو إلى مشروعية"[2] .

فالحداثة كشفت هذا القناع عن حقيقة هذه المؤسسات باعتبارها مؤسسات تاريخية بشرية ونسبية، فالوعي بحقيقة هذه المؤسسات يعطي حرية للإنسان سواءً كان شخصاً في حد ذاته أو فرداً من مجموعة، يعطي قيمة لم تكن له في القديم، حرية مرتبطة بقيّم التّسامح والمساواة فلا حرية دون مساواة ولا مساواة بين الذّين يؤمنون بدين ما والذّين لا يؤمنون "أي حرية الضمير وحرية المعتقد"[3].

فهذه القيمة التي أصبحت تهدّد بشكل متزايد من قبل الأصوليين، وهذا يعيق كل نزعة للتّفكير الحر والاعتقاد بغير ما اعتقدت به تلك الجماعات الأصولية، أو لتقديم قراءة مغايرة لمفهوم "الرّدة أو حكم الرّدة" والمطالبة باحترام حق حرية المعتقد. فالقرآن صريح في منطوقه {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}[4] وقوله أيضاً {وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ}[5] "وبالتّالي التّأسيس لما يسمى ب"حرية المعتقد"[6] فقد وضعوا قواعد ماسّة بحرية المعتقد إزاء

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام بين الرسالة والتاريخ**، مصدر سابق، ص 93.
[2] – عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، ص 81.
[3] – حمّادي زويب ، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مرجع سابق، ص 20.
[4] - سورة البقرة، الآية 256.
[5] - سورة الكهف، الآية 29.
[6] – محمد الشرفي، **الاسلام والحرية**، ص 26.

المسلمين وغيرهم (...) فالله ليس متعصباً بل العلماء، فقهاء الأمس واليوم هم المتعصبون"[1].

فهذه التأويلات المتعصّبة لحكم الردّة من منطق توظيف أحاديث واهية من قبيل "من بدّل دينه فأقتلوه"[2] غير أنّ المنهجية الإسقاطية الموظفة من قبيل الفقهاء من خلال المستندات النّصية تقتضي اعتبار ما يمارس باسم الإسلام من تطبيق حدّة الرّدة إنّما يمثل ممارسة سياسية لا علاقة لها بالدّين في جوهره، كإعدام المفكر السوداني محمد محمود طه بتهمة الردّة 1985، واغتيال فرح فودة 1992.

وعليه فعوض أن ينظر المسلمون إلى حرية الحرية الدّينية، حرية الفكر" ففي وجود حكم الردّة، فإنّ حرية المعتقد أو الحرية الدّينية في الإسلام هي فعلاً حرية ذات اتجاه واحد، الدّخول حر والخروج ممنوع"[3] وقد دفع أبو زيد ثمن ذلك إذ اعتبر نتيجة اعماله الفكرية وآرائه مرتداً وخارجاً عن الإسلام وأصدرت محكمة الاستئناف بالقاهرة حكم التّفرقة بيته وبين زوجته بتاريخ 14 يونيو 1995. فأضطر مجبراً إلى مغادرة وطنه مع زوجته"[4].

فحرية التّفكير هي التي تحمي نفسها وتحمي المجتمع من التآكل ومن التستر على أن أي فساد يحتمي بمقولات زائفة من قبيل الحفاظ على الهوّية وحماية القيّم الأخلاقية"[5] ذلك أنّ "مجتمعات الثّقة" وعمادها الحرية الفكرية قادرة على التّخصص ضد الجمود عن حقوق الآخرين في التّفكير وفي الاختلاف، وبتعبير الطالبي "هكذا فهمت رسالة الإسلام، ولا أفرض فهمي على أحد"[6]، بل امتدت مثل هذه الدّعوة من الحرية إلى المساواة بين الرجال والنّساء

[1] – المرجع نفسه، ص 28.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 129.
[3] – محمد الشرفي، **الاسلام والحرية**، مرجع سابق، ص 70.
[4] – نصر حامد ابو زيد، **التكفير في زمن التفكير"ضد الجهل والزيف والخرافة"**، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1995، ص 387.
[5] – حمزة ، **اسلام المجددين**، مرجع سابق، 113.
[6] – الطالبي، **عيال الله**، دار سراس، تونس، ط1، سنة 1992، ص 190

وبين الأغنياء والفقراء وبين الحكام والمحكومين في الحقوق والواجبات وبين اللأجناس والثقافات، ولذلك فالملاحظ اليوم بعض الظواهر الغريبة "مثل الذين يتشبثون بحجاب النّساء، يستندون إلى هذه القيمة التي هي حقوق الإنسان وهي حرية المرأة أن تلبس ما تشاء وهذي قيمة مرتبطة بالهوية فتغطية شعرها من صميم حريتها"[1].

لكن بهذا المفهوم يخفي في الحقيقة عدم ايمان بحقوق الإنسان باعتبارها منظومة متكاملة لا يمكن أن نفصل فيها بين الحرية والمساواة، أي يوم أن نطالب من الرّجال أن يغطوا شعورهم فإذ ذاك نحقق المساواة لكلا الطرفين أو الجنسين لا لأحدهما دون الآخر.

وقد تناول قاسم أمين فصلاً في هذا الصدد إذ يقول "لم لم يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النّساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟ هل اعتبر عزيمة الرّجل أضعف من عزيمة المرأة وعزيمة الرّجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه، واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك حتى أبيح للرّجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النّساء مهما كان لهم من الحسن والجمال، ومنع النّساء من كشف وجههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوفاً من أن تنفلت زمام هوى النّفس من سلطة عقل الرّجل فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخلق؟ إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا من هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكمل استعداداً من الرّجل فلم توضع حينئذ تحت رقّة في كل حال ؟ فإن لم يكن هذا الاعتبار صحيحاً فلم هذا التكتّم المعروف "[2].

أمّا أن يطلب حرية اللّباس ولا يؤمن بالمساواة التّامة في الحقوق والواجبات فهذا لا يستقيم، فهذا يدّل على أنّ تطور المجتمعات لا يمكن دائماً التنبؤ بالأشكال التي يسلكها وبالطرق التي يسير فيها.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 44.
[2] – قاسم أمين، **تحرير المرأة**، مرجع سابق، ص 50

فالحجاب الذي ترتديه النّساء المسلمات اليوم بتعلة دينية أو بتعلّة الاستناد إلى قيمة الحريّة هو في الوقت الذي يدّل على عدم ايمان بالمساواة سمح للمرأة بالخروج للشارع، وإلى الفضاء العمومي، بينما لم يكن قبلاً السماح لها بالخروج عن هذا النّطاق الواسع، وهو ما سمح للجاليات الإسلامية في البلاد الغربية ذات التقاليد الميسحية بأنّ تثبت ذاتها، وبهذا فيؤكدون على أحدى أهمّ القيّم "المحافظة على الذات"[1] فلا تكون مضطرة إلى الخضوع لا إلى المدّ الغربي ولا إلى الانسياق نحت امرة الأغلبية.

بَيد أنّ الشرفي يعتبر أنّ المرحلة الرّاهنة تعيش مرحلة انتقالية، إذ أنّ اثبات الذّات يمر عبر هذه المظاهر لكنّه اثبات منقوص، فعندما نثبت ذاتنا لا بهذه الطريقة التي تشيء فيها المرأة باعتبارها عورة* ولكن باكتساب أدوات المعرفة الحديثة وبالمناعة الاقتصادية والعسكرية والأمنية، إذاك يصح الالتجاء إلى مثل هذه المبررات الدّينية لهذا السلوك غير ذي معنى، وبتعبير آخر "حيل التاريخ" Les ruses de l histoire "[2] بمعنى أن تمر المجتمعات بهذه المرحلة التي لم تكن مسطرة منذ جيل، أي العودة إلى حجاب المرأة بعد أن ناضلت النّساء للنزع هذا الحجاب. وما محاولات الرائدات "كنظيرة زين الدّين في كتابها –السنفور والحجاب– وهدى الشعراوي في كتابها –مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة– من بين المحاولات الجدّية والجريئة اللآتي طلبن بتحرر المرأة.

---

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 224.

* أورده أدونيس في **كتابه الثابت والمتحول** حينما أشار إلى ان المخيال العربي قد ترسخت فيه "هوية المرأة " ب" الإغراء " والاغراء هذا ينجر عنه الفتنة (...) لهذا فقد عوقبت بعشر خصال: شدة النفاس – الحيض – النجاسة في بطنها وفي فرجها – وجعل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين كشهادة رجل، وجعلها ناقصة عقل ودين، لا تصلي أيام حيضها، ولا يسلم على النساء، وليس عليهن جمعة ولا جماعة، ولا يكون منهن نبي، ولا تسافر إلاّ بولي، هذا عدا تفضيل الاسلام الرجل على المرأة من حيث "أنه قوام عليها" .....ادونيس، **الثابت والمتحول**، مرجع سابق، ص ص 279–280.

[2] – حمّادي زويب، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مرجع سابق، 27.

فهذه حيل التاريخ وربما تكون مرحلة من مراحل التطور وهي على كل حال آيلة للزوال لأنّ الظروف العامة هي التي ساعدتها، ومن لدن المنطق حينما تتغير هذه الظروف فإن هذا الظروف ستتغير.

فلا يمكننا الفصل بين قيمة وقيمة أخرى من قيم منظومة حقوق الإنسان، لذا لا يمكن للإنسان اليوم أن يكون حراً وأن يؤمن بالحرية دون أن تؤمن بالمساواة والمواطنة الكاملة وإلاّ فهو لا يؤمن بالحرية، بل يوظفها لغايات أخرى سيكون لها انعكاس على ظاهرة التّدين، فالتدّين الحديث لا يمكن أن يكون التّدين الذي يقوم على الامتثال والطّاعة والتقليد"[1]، فالتّدين يخضع لما يسمى "ترميقا Bricolage"[2] أي مزج من الحرية الشّخصية بين القيمة التي فرضت نفسها على الضمير الإسلامي وغير المسلمين، ودليلها ما يلاحظ اليوم من ظواهر غريبة، لأنّها تتأتى من مرجعيات متناقضة ومختلفة.

لكن المسلم اليوم في نظر الشُّرفي في العصر الحالي يضطر إليها باعتبار أنّ الظروف التي يعيش فيها تساعده على الحرية الكاملة وعلى المساواة وعلى المواطنة، وبهذا وجب النّظر إليها بارتباطها بالظروف التّاريخية العامة والقيّم المنجرة عنها.

2 – التســـــــــامح

يعتبر الشرفي أنّ مفهوم التّسامح له تاريخ، وهو مرتبط بما حصل في أوروبا من حروب دينية، وانتشر بالخصوص في القرن الثّامن عشر، وأصبح يدّل على حاجة المجتمعات الأوروبية إلى أن يقبل أتباع نحلة دينية ما أتباع نحل أخرى، وهذا ما نجده في رسالة "جون لوك" في التّسامح بقوله "التسامح جاء كرد فعل على الصراعات الدّينية المتفجرة في أوروبا،

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 34.
[2] – حمّادي زويب، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مرجع سابق، ص 27.

ولم يكن من أجل مفكري الإصلاح الدّيني في هذه المرحلة التاريخية، إلاّ الدّعوة والمنادات بالتسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد"[1].

أمّا اليوم فالتّسامح يستعمل بالخصوص ضد التّعصب وحسب، ومعناه "على كل حال القبول بالآخر"[2] وهذا موقف ايجابي يعتبره الشرفي.

لكن هذا التّعريف يعدّه الشرفي سلبي لأنّه غير كافٍ في نظره، "ففي التسامح اضمار لفكرة آساسية وهي أنّ المتسامح معه أقلّ قيمة من المتسامح لذلك يفضل مفهوم "الاحترام المتبادل"[3].

أنا أحترمك وأحترم آراءك وأطلب منك في المقابل أن تحترمني وأن تحترم آرائي وموقفي، هذا الاحترام أساسه الطبيعة البشرية فالناس سواسية كلهم عرضة بالتساوي بالخطأ"[4] وكأننا نستشف موقف " فولتير" حول التّسامح بقوله" إنني أخالفك رأيك ولكنني أدافع حتى الموت عن حقك في ابدآئه"[5].

فهذا المفهوم يعدّ أفضل من التسامح باعتبار أنّ الاحترام يؤدي إلى التساوي في الحقوق وفي الواجبات، بينما التسامح قيمة فيه أفضلية لشق على آخر وهو أفضل من اللاّتسامح.

بذهب الشرفي إلى البحث الدقيق لهذا المفهوم ويحاول تقصيه داخل بوثقة الفكر الإسلامي إذ يرى أنّه يمكن أن نلمس بذور وتجسداً لهذا التّسامح من خلال الاشارة إلى مقولة الشّافعي التي أسس من خلالها الوسطية "رأي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب".

---

[1] – فريال حسن خليفة، **التسامح والفلسفة والبيئة**، مكتبة مدبولي، ط1، 2002، 52.

[2] – حمّادي زويب، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مرجع سابق، ص 19.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – محمد الطالبي، **أمة الوسط**، الاسلام وتحديات العصر، سراس للنشر تونس، 1996، ص 36.

[5] – فولتير، **رسالة في التسامح**، تر هنريت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009، ص 13.

فهذه المقولة يري فيها موقفان، أحدهما إيجابي والأخر سلبي، أمّا الموقف الايجابي أو فيه جانب من الصحة على اعتبار أنّ التّاريخ الاسلامي إذا ما قورن بتاريخ البلاد المسيحية كان متسماً بكثير من التّسامح إزاء العقائد المخالفة لهم، فلم يفرض المسلمون طيلة تاريخهم بصفة مطردة على اقناع الدّيانات الأخرى الدّخول في الإسلام، وهذا التّعامل كان يشمل اتباع الدّيانات الغير الكتابية كالمجوسية مثلاً.

فهذا الاعتراف مازالت آثاره موجودة في المجتمعات المعاصرة، أي الأقليات الدّينية التي كان المسلمون متسامحون معها ولم يضطهدوها بالطريقة التي اضطهد بها المسيحيون مخالفيهم في العقيدة في أوروبا.

أمّا الموقف السلبي فإنّه توجد في تاريخنا مظاهر التّعصب ومن قلة التّسامح، كوقف "محمد العزيوي" وسلوكه مع المعتزلة التي أوردها "ابن الجوزي" في كتابه "المنتظم" في البلاد التي كان يحكمها، وكذلك بالنّسبة إلى حكام آخرين، ونلاحظ كذلك على الصّعيد الاجتماعي وجود تعصب مذهبي وحتى الفقهاء انفسهم لم يكونوا متسامحين مع المخالف في المذهب لا في الدّين، فالتّسامح موجود لكنّ هناك مظاهر عديدة من التّعصب فلا ينبغي لنا أن نحاسب الأقدمين بمعايير عصرنا.

أمّا بالنّسبة إلى المسلمين المعاصرين فإنّ الشرفي يعتبر أنهم متعصبون وغير متسامحين إذا ما قورنوا بغيرهم من الشعوب التي لها سنن دينية مسيحية، فالمسيحيون الغربيون سواء كانوا أوروبين أو أمريكين متسامحون مع مخالفيهم أكثر من تسامح المسلمين مع غيرهم، أو حتى مع المسلمين المحالفين لهم في بعض الأمور.

"فالتّسامح ازاء الأخر لدى المسلمين هو أوفر من التسامح مع المسلمين المخالفين، وهذه الظاهرة يمكن رصدها بالنّظر إلى ما كان يقوم به الوعي من وظيفة اجتماعية تتمثل في توفير الانسجام الاجتماعي"[1].

فالتسامح يرجع إلى السلوك الذي غلب على الممارسة الإسلامية عبر التّاريخ ووظفوا هذا التسامح موجود بشكل يفوق ما هو موجود في المجتمعات المسيحية في خدمة القيّم الجديدة التي لم يكن يؤمن بها كثيراً، كموقف الطّاهر بن عاشور مثلاً الذين كان من بين الذين يدعون إلى قتل المرتد "الذي غيّر دينه" فهذا يعتبر بحسبه ضمان لسلامة الجسم الاجتماعي ينبغي أن تقدّم في هذا المجال على صدق الاعتقاد وعلى عمق هذا الاعتقاد.

فالإصلاحيون في الفكر الإسلامي في العصر الحديث كانوا يبحثون عن تحقيق الانسجام وما يبعدهم عن العنف، فقد كانوا متأثرين بكل المنظومة التي يدخل في نطاق هذا التّسامح باعتباره قيماً من حقوق الانسان الحديثة، لذا حاولوا أن يبحثوا عن تحقيق توازن اجتماعي يحدّ من العنف، وهذا توجه سليم في حدّ ذاته لأنّ قلّة التّسامح ينتج معها ممارسة العنف، وهم كانوا من نُبذاء العُنف.

لكن هناك أمر آخر هو أنّ الكثير من الاصلاحيين لم يكونوا مؤهلين ذهنياً وثقافياً لإعادة النّظر في ما يسمى ثوابت الإسلام والردّة من المسائل التي كانت محل اتفاق بين الفقهاء، وإلى كذلك مسألة تطبيق الحدود فهم لم يكونوا مؤهلين لإعادة النّظر في هذه الثّوابت مما جعل مواقفهم غير منسجمة داخليا.[2] فهم من ناحية لا يمكن إلاّ أن يكونوا دعاة للتسامح، ومن ناحية ثانية لا يمكن إلاّ أن يتخلصوا من الإرث الذي يعتبرونه محتوياً للحق والعدل ولكل القيّم السامية.

[1]– حمّادي زويب ، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مرجع سابق، ص 21.
[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فهذه الموافق يمكن وصفها بالتلفيقية ما دامت الجرأة على اعادة النّظر في الثوابت غير متوفرة فإنّ المواقف التي كانت موجودة لا يمكن أن تكون إلاّ مواقف تلفيقية ودفاعية، فهم كانوا يشعرون بأنهم مهاجمون وبأنّ اسلامهم مهدد، ولذلك يردون الفعل وهذا التهديد كان حقيقياً لأنّ الاسلام الذي نشؤا عليه واشكال التّدين الذي ورثوه وتعلموه كانت مهددة بالاجماع الحديث ولظروف التاريخية الحديثة.

فهم بذلك قد خطوا الخطوة الأولى في مجال تبني القيّم الحديثة وإن كان بشكل جزئي وفي محال نقد بعض عناصر المنظومة الدينية القديمة، كموقف محمد عبده وغيره من الحجاب مثلاً*، "فموقف هذا الأخير من الحجاب يدّل على تأثير الظروف الحديثة في وعي هذه النّخبة الدّينية المتفتحة نسبياً على مقتضيات لم تكن موجودة من قبل"[1].

فمقتضيات خروج المرأة إلى الشارع ومشاركتها في الحياة العامة وغيرها هي مقتضيات جديدة كل الجدّة لم يكن القدماء واعين بها لاسيما أنهم كانوا يعيشون في مجتمعات عبودية لا تحتاج إلى عمل المرأة.

فالمرأة خرجت من البيت بفضل أثار الحروب التي اندلعت في أوروبا وفرضت على النّساء العمل في الحقول وفي المصانع وفي مجالات شتى، لأنّه لا يمكن فصل تحرير المرأة عن استقلالها الاقتصادي مادامت المرأة في حاجة اقتصادية إلى الرّجل، فهي لا يمكن أن تكون متحررة إلاّ إذا تحررت ذهنياً في توجهها.

* في هذه المسألة سؤل محمد عبده فكان جوابه الصمت، وبعده قدمت مجلة "المنار" آنذاك تبريرا لأسباب صمته أوردتها كالآتي:
1 – أن الاستفتاء جاء خلافاً للمعهود، بأن وزع على الجمهور. 2 – أن الجواب عليه يستلزم قراءة الكتاب في حين أنّ المفتي منشغل بالأعمال. 3 – أن الفتوى لا يفهمها الناس إلا أذا قرأوا الكتاب...فهذا الصمت عدّ به شريكاً لقاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة". أنظر زكي الميلاد، **تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص 19.

[1] – حمّادي زويب، حوار مع عبد المجيد الشرفي، **التسامح والحرية**، مرجع سابق، ص 22.

وأمام تنامي العنف الهائج والهجمات الاستئصالية يقترح الشّرفي التّسامح مع أعداء التّسامح انطلاقاً من مبدأ قرآني "إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة" فالانسياق وراء رد الفعل العنيف لا يمكن أن يولد الاعتقاد مضاداً وهكذا لابدّ في وقت من الأوقات من قطع الصلة أو هذه الحلقة الجهنمية وتكون بقرار شجاع لعدم الانسياق وراء رد الفعل العنيف، فدائماً عدم التّسامح ينبغي أن يكون في مواجهة التّسامح أفضل منه لأنّه هو الذي يمكن أن يجره إلى مربع التّسامح، بينما إذا ما انسقت إليه فإنّك أنت الذي تجر إلى نطاق اللاتسامح، فلا يجب التسوية بين الأمرين فالتّسامح دائماً أفضل حتى بالنّسبة للذين يدعون إلى عدمه "فمن يتبنى التّسامح والحرية لا يمكن أن يتبنى مقولة لا حرية لأعداء الحرية"[1] .

3 – المســـــــــاواة بين الجنسين

تعتبر المساواة بين الجنسين قيمة حداثية باعتبارها نتيجة ارتباطها بالوعي العام وبحركات القضاء على الاقطاع والعبودية على اعتبار أنّها من أهم المبادئ التي أفرزتها الحداثة والتي تهدف إلى تحقيق الكونية العالمية إلى جانب مبدأي العدل والحرية، وهاته المبادئ لم تكتشف لتخص بقوم أو بفئة من النّاس دون غيرهم بل هي مبادئ تتعدى الزّمان والمكان والأشخاص"[2].

فأساس هذه المساواة هو تحرر الفرد من الكليانية الاجتماعية والمواصفات الاجتماعية المرسخة للتراتبية بين فئات المجتمع وبين الأفراد في نطاق الفئة الواحدة، وانتفاء التقسيم التقليدي إلى خاصة وعامة أو إلى نخبة مؤهلة للقيادة ورعاة محكوم عليها بالطاعة[3]،

[1] – المرجع نفسه، ص 25.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص24.

[3] فقد كانت المقولات التقليدية تعتبر الطاعة سواءً للزوجة لزوجها أو المحكوم للحاكم واجبة خوف مضرة الفتنة، أنظر عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص34.

والانقياد بتفاوت حقوقهم وواجباتهم وفق تراتبة اجتماعية وطبيعية تنبني على أفضلية الرّجل على المرأة وأفضلية المسلم على غير المسلم وأفضلية الحر على العبد.

أمّا علاقة المرأة بقيمة المساواة فجوهرية في فكر الحداثة، فقد صارت المرأة بمقتضاه في العصر الحديث تعمل وتحكم وتنتخب، وهذا موقف ابن رشد في كتابه "السياسة" وكذلك ابن عربي، بعدما كانت وظيفتها تقتصر على الانجاب والاهتمام ببيتها، وهذا راجع بحسب الشرفي إلى المنظومة الفقهية التقليدية التي كرست هذا الفهم "فمن الأفكار الشائعة في اعتبار منزلة المرأة الدّونية في المجتمعات الإسلامية عموماً والمجتمعات العربية على وجه الخصوص، تعود إلى بعض ما اختص به الإسلام من تعاليم وأحكام عطلت مساهمتها في الحياة الاجتماعية وجعلتها تحت سلطة الرّجل أباً كان أم وزجاً وأحكمت حبسها في البيت لتكون أداة متعة وإنجاب وخدمة"[1] ومن الخطأ تحميل النّص الدّيني ما تفرضه على المجتمع تلك الثقافة السائدة حول المرأة، فهذه الثقافة المنسوبة للنّص الدّيني هي في الأصل ثقافة موروثة من المجتمع العربي والإسلامي قبل الدّعوة المحمدية. فهذا التوجه بفضله أصبحت المرأة تتساوى مع الرّجل في الحقوق وفي الواجبات.

بيد أنّ مثل هذه المكتسبات لا تحصل من دون عزيمة على تغيير منطق العلاقة الاجتماعية السائدة في المجتمعات التقليدية، وهو منطق ينبنى على العلاقة التراتبية ومبدأ السيادة المطلقة على غرار منوال "الله–الحاكم–الأب".

ذلك الذي سارت عليه المنظومة الفقهية في اتجاه ترسيخه وإضفاء المشروعية عليه من خلال رؤية ضيّقت على المرأة ودعمت الفوارق الجسمية والطبيعية بينها وبين الرّجل"

لقد حُكم على المرأة بالبقاء حبيسة تصورات ذكورية تمازجت في تشكلها النّصوص الدّينية بمتخيل جماعي غذّاها الفقهاء في تشريعاتهم وأنتجوا منظومة تميزية تقوم على هرم جماعي

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر السابق، ص 225.

وفق مسلمة أصولية وهي "أنّ الحكمة الإلهية اقتضت في تدبير الكون أن يقوم النّظام الاجتماعي على شكل هرمي أعلاه الرّجل وتحته المرأة ثم يليها العبد فالأمَة ثم الطفل والمجنون"[1] فهذه العلاقة التراتبية قد خوّلت ترسيخ مقولة تفاوت تكليف التي أدّت إلى تقسيم المجتمع إلى قسمين، واحدة مؤهلة لفهم الدّين وتأويله، والثّانية مكلفة باتباع المؤهلين.[2]

فهذه الأحكام الفقهية المتصلة بالمرأة والمشروعية لوضعيتها الدّونية تتعارض مع قيمة المساواة الواجب قبولها بين الجنسين، لذلك يدعوا الشرفي إلى تجاوز هذه النّظرة وإلى الدّعوة إلى تجاوز تلك الأحكام التي انسجمت مع المنظومات الاجتماعية التقليدية، والقائمة على مبدأ الذكورية ومبدأ السيادة الطبيعية للرجل، وبهذ فالخطاب الأسلموي مهووس بالمرأة"[3].

إذ يعود إلى التراث الإسلامي مُسائلاً تلك الاسهامات التي حملت هذه القيمة ومثلتها، فيرصدُ أنّ هاته المسألة قد احتلت حيزاً واسعاً في المشاريع التّحديثية العربية الإسلامية، وكلها محاولات تصبو لتجاوز المرجعيات الفقهية التي تسعى إلى تفسير النّصوص الدّينية التي شوهت كنهه خصوصاً في جانبه الانساني. لذا كان لا بدّ من تجاوز هذه التصورات.

فيشير إلى موقف قاسم أمين في كتابيه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديد" وأحمد لطفي السيد في كتابه "المنتخبات" وكذا موقف الطّاهر حداد في كتابه "امرتنا في الشريعة والمجتمع" وغيرهم من المفكرين الذّين ترافقت طروحاتهم مع نضال خاضته المرأة نفسها عبر عدد من الرائدات أمثال ملك حفني ناصف ونظيرة زين الدّين في كتابها "السفور والحجاب" وهدى شعراوي في كتابها "مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة" وأيضاً بشرية بن مرات وغيرهن من المناضلات. وكلهم يدعون إلى تبني هذه القيمة وإلى التشبث بوجوب تمتع المرأة بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرّجل وقيامها بنفس الواجبات التي يقوم بها هو إذ "أنّ إعفاء المرأة

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 228.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 26.
[3] – المصدر نفسه، ص 56.

من أول واجب عليها وهو التّأهيل لكسب ضروريات هذه الحياة بنفسها وهو السبب الذي جرّ ضياع حقوقها"[1].

وقد دعا الطاهر حداد في كتابه "امرتنا في الشريعة والمجتمع" إلى المساواة بين المرأة والرجل معتبراً أنّ الاسلام لا يتعارض مع مبدأ المساواة الاجتماعية بينهما إذ يقول "في الحقيقة أنّ الإسلام لم يعطينا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها، ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزّمن وأطواره بالتغيير، وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى"[2].

فكان خطابه ثورياً اجتهادياً، فهذا الخطاب الثّوري القاطع للحفيف للممارسة ضدّ المرأة هو قيمة حداثية توّلد المساواة هي من بين أهم القيّم المحورية التي حملها الاصلاحيون والمتعلقة أساساً "بالأحوال الشخصية" التي بفضلها يفهم الحملة على تعدد الزوجات وعلى طرق اتباع الطلاق دون اللّجوء إلى المحاكم وكذلك على التفاوت بين الأبناء والبنات في الإرث"[3].

فهذه القيمة تعكس رفضها رفضاً قاطعاً للحجج المحتشدة والمكررة التي تدور في فلك تعدد الزوجات والتي نصت عليها الشريعة للرّجل "وبأنّه معلم من التعاليم القرآنية الصريحة"[4] فلا يجوز بأي حال من الأحوال مراجعته مثلما يعكس رفضاً للتشريعات المُرسخة لدونية المرأة والعمل على تأييد كل ضروب اللاّمساواة بين الجنسين بدعوى الحق الطبيعي للرجل في القوامة على المرأة "فالرّجال قوامون على النّساء" .

وبهذا فيدعوا الشرفي إلى مراجعة قيمة هذه المساواة وفق أربع مستويات :

[1] – قاسم أمين، **تحرير المرأة**، مرجع سابق، ص 23.
[2] – الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص 8.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 240.
[4] – نادر حمّامي، **اسلام الفقهاء**، مرجع سابق، ص115.

1 – في مسألة تعدد الزوجات، فلقد دأب الفقهاء على السّماح بهذا التّعدد استناداً إلى الآية {فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا} وبصرف النّظر عن أنهم لم يعتبروا الشرط الذي في أوّل الآية {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً} فاحتفظوا بجوابه فقط {فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ} مما يخالف ابسط قواعد اللّغة، فإنّ ما جاء إثر ذلك في الآية نفسها {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً} وما جاء من نفس الآية {وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ}[1] من شأن هذا النّص القاطع الذي ورد أن يخول للدّولة إلغاء الرخصة الخاصة التي وردت في النّص، ومنع تعدد الزوجات بكل اصنافه"[2]

فهذا التصور نفسه نجده لدى المفكر اللّيبي الصادق النيهوم في مسألة منع تعدد الزوجات إذ يرى أنّ هاته المسألة في الإسلام قد حملت خلطاً في المفهوم بين قوانين القرآن وبين عادات المسلمين، فقد أثار المستشرق (أولمان) فكرة حول هذه الحقيقة في مأساة المرأة المسلمة في العصر الحديث وخلط بين هذين المفهمين، بقوله أنّ كل ما يقوم به المسلمين مستمد من القرآن بطريقة ما، وركز اهتمامه دائماً على فكرة تعدد الزوجات، باعتبار القرآن يبيحه طبقاً للآية (3) من سورة النّساء، ولكن هذه النّظرة لتعدد الزوجات مثل فكرة الرق والعبد، كانت جزء من حياة الناس وكان القرآن يعالجها، فقد ورد في نص العهد القديم الذي يبيح ذلك، وحينما جاء القرآن كان البعض يتزوج إلى ثمانية عشر امرأة"[3] ولم يكن من الحكمة الالغاء فوراً ومباشر، لكن القرآن عالج هذه المسألة بطريقة صحيحة، فالمسلم لا يتزوج امرأة مسلمة من دون رضاها، وسواء كان يملك زوجة أو اثنين أو كان عازباً، فشرط موافقة المرأة للخطوبة لا بد منه وقد تستطيع الرفض وقت ما تشاء.

[1] - النساء، الآية 129.
[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3)**، مصدر سابق، ص 155.
[3] – الصادق النيهوم ، **الحديث عن المرأة والديانات** ، دار تالة ، ليبيا ، سنة 2002 ص 34

فقد كانت ترغم المرأة بالزواج بأي رجل يختاره ولي أمرها، ولذا فقد كانت فكرة التخلص من فكرة تعدد الزوجات فرصة مستحيلة، أما بعد أن أصبحت المرأة طرفاً لا بد من الحصول على موافقته فإن الطريق قد فتح أمامها لكي ترغم الرجل على التخلي على تعدد الزوجات كليةً عن طريق رفض الزواج به ما دام يملك امرأة أخرى، وهي حقيقة لا يمكن الجدال والخصام حولها إذا ما رفضت المرأة أن تستعمل هذا الحق.

وعليه فالقرآن صريح بشرط الزواج بأكثر من واحدة على شرط القدرة على العدل، وهو شرط لا يمكن تحقيقه إلاّ بنسبه نادرة تحت أحسن الظروف، فقد قالها النص القرآني صراحةً {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً} ثم أشار إلى عظمة الشرط واستحالته{وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ} فالزواج بأكثر من واحدة ليس مرغوباً فيه، لذا فوجب على المرأة معرفة أن موافقتها على الزواج برجل يملك امرأة أخرى سوف يعرضها للكثير من الظلم والأخطاء، فإذا اعتبر المرء هذين النقطتين، موافقة المرأة وقدرة الرجل على العدل، يجد أن الطريق قد أغلق أمام فكرة تعدد الزوجات،[1] وهذا هو منهج القرآن وعلى نفس النهج أخذ في إلغاء فكرة الرّق فالإلغاء لم يتم مرة واحدة.

وهذا النّهج نفسه طبقه عمر بن الخطاب في "التعطيل بعمل بنص سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات (التوبة 60) لأنه رأى أنّ الإسلام لم يعد في حاجة إلى تخصيصهم بهذا السهم"[2]، فالأمر نفسه ينطبق على تعدد الزوجات في عصرنا، فلم يعد له من مبرر يسوغه باعتبار المكانة التي أصبحت المرأة تحتلها، بل أصبح هذا التعدد مساً من كرامتها ومن مبدأ مساومتها بالرجل كما ينص عليه صراحة الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإن نجد فتواى لعلماء سلفيين وغيرهم لهذا التفتح لمنع الحكّام لهذا التّعدد وحصر الزواج في واحدة .

[1] – المرجع نفسه، ص 38.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3)**، مصدر سابق، ص 155

2 – في اختيار المرأة لزوجها دون وصاية من أحد، على غرار حق اختيار زوجته، فالإقرار بهذا الحق وسن التشريع الذي يعترف به ويقر به لا يتعارض مع أي نصّ، بل هناك من المذاهب الفقهية من لا يشترط الولي في عقد النّكاح[1].

فهذه مسألة تتلاءم وحقوق الإنسان في نظر الشّرفي، لكنّها قد تلقى اعتراضاً جدياً في مسألة اختيار المرأة لشريك حياتها من أهل الكتاب مثلما يجوز للرجل اختيار شريكة حياته من بين اليهوديات أو النصرانيات. فيجد أنّ القرآن قد سكت عن هذه الحالة كذلك، وأن كان الفقهاء يبررون تحريم زواج المسلمة بغير المسلم بالآية التي تنهى من زواج المؤمنة بالمشرك (البقرة 240) "ويبررون التّميز بين الرجل والمرأة رغم أنّ الآية تقرن بينهما بدون ميز، بالخصوص أنّ المرأة أضعف من الرّجل وأنّ هناك خوفاً من أن يهوّد الزوج أو ينصّر أبناءه من هذا الزواج"[2].

فهذا التبرير يعتره الشرفي واهياً ولا صلة له بالصّحة وإنمّا مردّ ذلك إلى "الخوف من الآخر"[3] كما كان شائعاً في كل المجتمعات التقليدية.

فهذا الخوف الممتد إلى الرّاهن ولدّ عنف وجرائم ارتكبت باسم الإسلام ونحتت بإسمه نذكر من بين تلك المظاهر مثلاً شابة تركية قُتلت واسمها –نظمية– سنة 1993 في مقاطعة الالزاس الفرنسية بعد عدّة جلسات تعذيب على يد أمها وأشقائها وغيرهم من الأقارب، لأنّها خرجت مع شاب غير مسلم، والمصير نفسه لقيته شابة –لطيفة– في 25 نوفمبر 2001

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3)**، مصدر سابق، ص 156.
[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهي طالبة فرنسية من أصل مغربي في نيس الفرنسية حيث طعنها والدها أربع وعشرين طعنة خنجر لأنّها كادت أن تتزوج شاباً كوستاريكياً"[1].

3 – المساواة في الطلاق، فلا يمكن أن تتحقق هذه المساواة إلاّ إذا كان التفريق بين الزوجين بحكم قضائي منصف، لا حسب مشيئة الزّوج وحده"[2] بل في الكثير من الأحيان بحسب هواه، فتبقى المرأة على ذمته في حالة الطلاق الرجعي، ويطلّق ارضاءً لنزواته ولا يعبأ بمصير أبنائه من مطلقته.

فالمآسي الاجتماعية الناشئة عن هذه الظاهرة في البلاد العربية الاسلامية قد آن الأوان لتطبيق الحلول التي تحفظ كرامة المرأة وحقوقها بصفتها كائناً مساوياً للرجل ينطبق عليها ما ينطبق عليه سواءً بسواء.

4 – المساواة في الإرث، إذ ينتقد الشرفي الفقهاء الاصوليون والإسلاميون في مسألة الأحكام التي تميز المرأة عن الرجل في مسألة الحقوق والواجبات "إذ يرى أنّ مثل هذا يشكل انعدام المساواة ومظهر من مظاهر التّمييز التي كانت موجدة في المجتمعات ما قبل الحديثة، وكرسته الأحكام الفقهية وهذا التمييز في الحقوق والواجبات" [3] وأنّه وجب الاسراع في الأعراض عن مثل هذا التمييز والإقرار بالمساواة بين الرجل والمرأة إذا ما أراد المسلمون الانخراط في منظومة حقوق الانسان.

ولكن الأهم في هذه القضية يرى الشّرفي بغض النّظر عن الأحكام التميزية التي تعطي للمرأة نصف حق الرّجل، لا تطبق في العديد من الحالات وتحرم المرأة حرماناً كاملاً من التّمتع حتى بنصف ما لأخيها وذلك استناداً إلى دراسات اجتماعية استدل بها من الواقع

[1] – كارولين فوريست فياميثا قينز، **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والاسلامية**، تر غازي أبو عقل، دار بترا للنشر والتوزيع و رابطة العقلانين العرب، ط1، سوريا، 2006، ص 50

[2] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3)**، مصدر سابق، ص 156.

[3] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 49.

الاجتماعي، "فالفقهاء يجمعون على أنّ المرأة يحق لها التّصرف في مالها وليس عليها أن تنفقه على زوجها وأسرتها (...) لكنها تتنازل عن نصيبها مقابل تجهيزها للزّواج وفي شتّى أنواع الضغط الاجتماعي (...) وهذا راجع بالخصوص إلى شيوع الجهل بين النساء وحصرهن في البيوت"[1]، وكلها تؤكدّ وجود ظاهرة حرمان المرأة من الإرث كالرجل.

بيد أنّ الشرفي يستوقف عند تطبيق احكام هذه الآيات في الإرث، بصرف النّظر عن التطبيقات التي تبتعد عن المساواة وعن التّمييز الذي يخص بعض الحالات ولاسيما بين الذكور والإناث من الأبناء، وكذا أنّ القرآن وفّر للمرأة نصيباً من الإرث كانت محرومة منه تماماً، فهذه الآيات شكلت اشكالاً في تطبيقها لدى المسلمين فيقف عند تطبيق هذه الآيات.

فالحكم المتعلق بالكلالة {وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ}[2] فهناك تسوية إذن بين الرجال والنساء.

بينما في الآية {يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ}[3] فهذه الآية لا توجد تسوية.

فيخلص الشرفي إلى اعتبار "أن هذه الآيات المتعلقة بالإرث أن ما فيها من أحكام تتعلق بحالات مخصوصة حصلت زمن النبي"[4] ولم يقصد منها التشريع لكلّ الحالات التي فيها ارث هالك فهي حلول ظرفية، والدّليل على ذلك أنّه لو طبقت كل الحالات كما هي لاستحال ذلك، فهناك زيادة في الحساب "كما لو كان الله سبحانه أو النبي لايحسن الحساب"[5] فوجد المسلمون أنفسهم أمام اشكال. فكان الحلّ الذي يقال أنّ عمر ارتضاه هو ما يسميه الفقهاء

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص 21.
[2] - النساء، الآية 12.
[3] - النساء، الآية 176.
[4] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 50
[5] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"العَوْلُ" أو الزيادة ، أي عوض أن تقسم نصيب الورثة على اساس أنّ مجموع هذا الموروث يساوي 12 على 12. فإنك تقسمه على 13 عوض 12. فيكون الموروث أكثر من الواحد.

فهذا التقسيم بحسبه لسببين، أولاً من الناحية التطبيقية من خلال حالات موجودة في كتب الفقه.

مثلاً: امرأة توفيت وخلفت زوجاً، فزوجها له الربع هو 12/3 وخلفت بنتين ولهما الثلثان أي 12/8 وخلفت والدتها على قيد الحياة ولها السدس أي 12/2 فلنجمع:

12/3 + 12/8 + 12/2 يكون المجموع 12/13 وهو أكبر من التركة التي لورثه هذه المرأة حظ فيها[1].

ففي هذه الحالة يكون نصيب الورثة قريباً من بعضه البعض، أي حينما نقسم 13 عوض 12 يكون الفارق كبير ولكن حالات أو الفارق أكبر.

فمثلاً إذا ما توفي رجل وخلف زوجة وبنتين وأباً وأماً، للزوجة الثمن وللبنتين الثلثان ولكل من الأب والأم السدس نجمع: للزوجة 24/3 ومع الثلثين للبنت 24/16 والسدس لكل من الأب والأم 24/4

أي 24/3 + 24/16 + 24/4 +24/4 يكون المجموع 24/27.

فالالتجاء إلى العول هو بهذه الطريقة لا يمكن تطبيقها في الآيات المتعلقة بالإرث تطبيقاً، حتى أن عبد الله بن العباس قد أعرض على استعمال العول أي الزيادة غير مشروعة أو التخفيض من نصيب الورثة"[2]

[1] – المصدر نفسه، ص 51.

[2] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 52.

فيخلص الشرفي أنّ الذي يقال حول أن الآيات القرآنية صريحة في لأنّها لا تساوي بين الرّجل والمرأة في الإرث غير صحيح، فهناك فعلاً حالات منصوص عليها ولكن من المؤكد أنه لا يمكن تطبيق تلك الآيات نفسها في كلّ الحالات الأخرى.

وهذا ما دفع بالطاهر حداد إلى ما سماه "مرتبة الشّريعة الإسلامية واتساع معناها لتشمل أطوار الحياة"[1] وعلى "أنّ الإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة على الرّجل كأصل من أصوله"[2] بدليل أن المرأة ساوت الرجل في بعض الحالات التي أوردناها سلفاً بل كان حظها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين مع فقد الولد.

فالتّصور الذي ترسخ لدى الإسلاميون أنّها مصدر فتنة لا كائناً كامل الحقوق والواجبات، وجب رفضه لانّهم لا يرون فيها سوى جنسها ولا يرون فيها عقلها"[3] فهم يقتصرون على النّظرة البدنية لا على أنّها كائن مثل الرّجل وبالتالي ترسخت أنّ المنزلة الدّونية التي كانت في القديم إنّما هي تعبير عن ارادة الهية وليست راجعة إلى التربية كما بين ذلك ابن رشد.

فالدّراسات الحديثة تؤكد أن هذه النّظرة لا أساس لها بالدّين ولا بالطبيعة كما ينوهم هؤلاء الذين لا يردن أن يكن النّساء شقائق الرّجال في كل شيء ولا يزاحمنهم في الاستثمار بالمجال العمومي وزيادة.

وهناك قيّم أخرى أنتجتها الحداثة مغايرة تماماً لتلك القيّم والمقولات التّقليدية والتي تضعضعت في عصرنا بحكم نزع القناع عن تلك الأحكام التي عدّت دينية وهي تاريخية بشرية، فأرست بذلك قيّماً جديدة على غرار قيّم الحرية والتسامح والمساواة بين الجنسين هناك قيّم أخرى أهمها:

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3)**، مصدر سابق، ص 156.
[2] – الطاهر حداد، **امراتنا بين الشريعة والمجتمع**، مرجع سابق، ص 40.
[3] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 55

* المقولات الخمس، فالقيّم التي لو حوفظ عليها باعتبارها أو المحافظة عليها هو ضمان لانتماء الناس إلى الإسلام ولكن هذه القيّم هي في الأصل مقولات الكتاب "حفظ النفس، العقل، الدّين، المال، العِرض"[1] كلها تفيد على هذه الأمور، أي أنها تركز عليها كما هي لاغير.

فالقيّم الحديثة لا يكتفي لهذه القيّم بالمحافظة على ما هو موجود سواء كان مالاً، أو عرضاً أو غيره، فالمحافظة على هذه القيّم لا تتكر هذه القيّم، فهي عماد أي نظام اجتماعي مستقر لكن هناك قيّماً جديدة تضاف إليها، فقد نشأت مع الحداثة ولا صلة لها بالكتاب.

* استقلالية الشخصية، أي أنّ المواطن لا ينبغي أن يكون تحت وصاية، أي كان إلاّ برضاه، لا وصاية الحاكم ولا وصاية رجل دين ولا وصاية الزّعيم أو غيرهم"[2] وإنّما يجب أن يستقل بشخصيته وأن يساعد على التّفكير بنفسه لا يغيره فلا يتكّل على الآخرين في كل شؤونه المعرفية وفي كل القرارات التي تهمّ مصيره.

* قيمة الابتكار والاختراع، وهي قيمة جديدة تجاوزت حدود المعرفة السائدة إذ أنّ الانسان المتشبّع بالقيّم الحديثة لا يؤمن بأنّ هناك حدود ينبغي أن لا يتجاوزها في ما ينبغي عليه أن يعرفه أو لا يعرفه، بل هو يحاول دائماً أن يكشف أن يخترع أن يبتكر هو منتج للمعرفة وليس مجرد مستوعب لمعرفة جاهزة وناقل لها بأمانة وهذا أمر أساسي لا حدّ النتائج المنجرة عن الإقتناع به"[3].

* العقلانية، فهذه قيمة كانت موجودة على نفس النّحو في القديم وهي العقلانية واعتماد العقل البشري في كل مجالات الحياة الفردية والجماعية، فنحن نعيش في عصر ما يسمى

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 35.
[2] – المصدر نفسه، ص 36.
[3] – المصدر نفسه، ص 37.

خطأ "بما بعد الحداثة" ولكن ما بعد الحداثة في الحقيقة لا تلغي العقلانية لأنّ العقل هو الملكة الوحيدة التي في متناول الإنسان ويستطيع بها أن يعيد النّظر في ما أدّاه إلية عقله في ذلك، "فهو الملكة القادرة على نقد ذاتها وعلى الاعتراف بالملكات الإنسانية الأخرى الرّمزية"[1] لذلك فإنّ انكار العقلانية واعتبار أنّ النّص مقدم على العقل إنّما هو انتماء إلى نوع من التّفكير ما قبل الحداثي.

* العدالة الاجتماعية، كما تفهم اليوم أنها قيمة جديدة،[2] وقد أشرنا إليها حينما تطرقنا إلى مفهوم الزكاة.

وقس على ذلك هناك العديد من القيّم التي جاءت بها الحداثة والتي هي أساس الحضارة المعاصرة والتي ينظر إليها من قبيل التّقليدين بأنّها ظالمة للمسلمين امبريالية مادية، بل أكثر من ذلك متفسخة اخلاقياً لا يعترف إلاّ بمنجاتها المادية مفصولة عن نوعية التفكير التي أصلت إليها.

هذه الحضارة باشتمالها على القيّم هذه هي بشرية بالطبع ليست كاملة، لا يمكن أن يطلق عليها صفة الكمال أو المثالية، "فلا يصح أن يغض الطرف عن عيوبها ونقائصها ولكنها جاءت بقيّم أصبحت الآن محلّ أمل الانسانية كلّها والأفق التي تسعى إلى بلوغه"[3] إذ أنها أصبحت كونية على اختلاف اجناس البشر، سواء كان صيناً أو أمريكياً أو أفريقياً وكل من يعيش على هذه الأرض أصبح يطمح إلى تحقيق الابتكار والاختراع والعقلانية والمواطنة والديمقراطية والحرية والعدالة وأمثالها من القيّم التي لم يحقق منها القدماء إلاّ القليل ولم تكن بعضها تخطر على بالهم بالمرة.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **الاسلام السياسي**، مصدر سابق، ص 38.
[2] – المصدر نفسه، ص 37.
[3] – المصدر نفسه، ص 39.

المبحث الثالث: مشروع الشرفي، نقد ومساءلة

تعتبر الحداثة معضلة شكّلت دراستها مشكلة كمبحث تم تناوله داخل العالم الإسلامي العربي بالدّرس والتّحليل، وهو ما يدل على تنوع وتعدد وتخبط في محاولة تقفي هذا المفهوم وتبيان أسسه فهذا يولد ويعكس لنا هاجساً معرفياً وحضارياً في الآن وقته. لأنّها قد طرحت بإشكالات متعددة فهي في حدّ ذاتها اشكالية أضفت الكثير من الصبغة على مفاهيم من قبيل التراث، الأصالة، المعاصرة...

كما أنّ تعدد مداخيلها كان له أثر بالغ في استعصاء وزيادة في القدرة على التشظي والابهام، لذلك تبقى كل دراسة تتناول هذا المجال بالدّرس مجرد محاولة، فهي لا تمثل الفصل اليقين في هذا الموضوع.

يقول عبد المجيد الشرفي "وإنّنا على يقين بأنّ ما قدمناه في مختلف فصول هذا الكتاب، إذ لا يدّعي الاتيان بالقول الفصل ولا يرمي إلى مخاصمة أحد بله إلى افحامه، في حاجة إلى مجهود يبذله القارئ على قدر المجهود الذي بذلناه، حتى يكمل ما فاتنا ويصحح خطأنا ويشارك في انتاج المعرفة التي يرتضيها الإنسان اليوم"[1] وعليه وجب أن نبدي ملاحظات أساسية نوردها كالآتي:

– اعتبر الشّرفي الحداثة حركة تحول، ورفض مستمر لكل استقرار أو ثبات أو تقليد أو تقنين فهي بهذا المعنى تجاوز مستمر لما أنتجه من مقولات وما تبنيه من تصورات إنّها إذن تنفي كل ثبات وأنّ كل ثبات ينفيها. لكن ما هو مآخذ على الشّرفي أنّه في دعوتنا إلى تبني الحداثة أو الانخراط في النّموذج الغربي الحداثي، أنّنا من خلال هذه الدّعوة إنّما نقر بأنّ الحداثة حالة استقرار وثبات إذا أردنا اللّحاق بهذا النّموذج.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 16.

هذا النّموذج الغربي المنشأ الأصل هو بالأساس سيرورة من التّحولات العميقة التي أصابت المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في الصميم، فهي حركة زئبقية يستحيل اللّحاق والامساك بها.

– في ابجديات الفلسفة درسنا أنّ ماركس قد قلب هيغل وجعله يمشي على رأسه، فإنّ الشرفي قد حدى نفس هذا المنحى إذ أنه قلب المرجعيات بانطلاقه من الحداثة الغربية واعتبارها الأصل والمرجع، وهذا ما يجعله في تناقض مع نفسه حينما يشير إلى أنّ "المسلم عليه وهو يعيش مع القرآن وضعاً من التّأويل المستمر سيمكنه من تحيين الرّسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة"[1] وبهذا فهو قلب المرجع وأضحى يمشي على رأسه.

– نلمس هناك تضارباً في التّعريف الذي قدّمه الشّرفي حينما أكدّ على أنّ الحداثة "نمط حضاري" يختص به أوروبا فهذا نجد أنّه قد أكدّ على أنّ الثبات والاستقرار والعموميات هذا التّعريف، على اعتبار أنّ "نمط" تطلق على وضع مستقر من الأشياء وتثبت بعد أن اتضحت معالمه، غير أنّه في العالم الغربي نجد أنّها تحول مستمر وديناميكي يسير باستمرار على جميع الأصعدة، والدّليل على ذلك أنّ الغرب الأوروبي في مرحلة "ما بعد الحداثة" فهذه مرحلة متقدمة عن الحداثة نفسها.

فهذه السّيرورة والديناميكية التي لم تفي أن تهدى ولن تهدأ مستقبلاً قد انتجها واقع متعدد الأبعاد ومختلف بالنّظر إلى واقعنا العربي الإسلامي، فإذا اعتبرنا أنّ الانخراط في الحداثة هو تبني ما فرضته من نظرة إلى الكون والأشياء، فالنّتيجة لن تكون بالضرورة حداثة بالنّسبة إلى واقع مختلف وبالتالي لا بدّ من تقّصي دسائس هذا الانخراط، فالانخراط في هذه السيرورة الغربية التي خاضها الغرب منذ القرن السادس عشر ولن تؤدي بالضرورة إلى حداثة على النّمط الغربي.

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 70.

فالخوض في مسألة الحداثة وجب أن تنطلق أولاً من الذّات من الواقع الاسلامي بماضيه وحاضره وبأبعاده ودلالاته المختلفة وندرك بناؤه وطرائق انتاجه للمعرفة ونظرته للأشياء ليتمكن عن رسم طريق ملائم للتّحديث، لا أن ينطلق من واقع غربي على اعتباره الثّابت فيسحب إليه العالم العربي الإسلامي سحباً.

في نقد الشرفي للواقع الإسلامي نجد أنّه قد انتهج منهج الغرب أو الثقافة الغربية التي حققت حداثة، فالأسس التي قامت عليها فلسفته نفسها الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية، وأسست لها نظرياً وعلمياً (للعقل ونقده بتغيير أسسه وآليات اشتغاله، ونقد التراث في كل مجالاته ومحاولة تجاوزه، ثم نقد للمؤسسة الدّينية خاصة مع مارتن لوثر وكالفن وغيرهم، ثم الفصل بين الدّيني والدّنيوي بتحرر الثاني من الأوّل) مما يسمح للإنسان بمزيد من الإبداع في المعرفة والثقافة وغيرها من المجالات. فهذه الأسس الاهم في مسار سيرورة الحداثة الغربية تقفّاها الشرفي في بناء مشروعه الحداثي، فهل وفق في ذلك؟

فهذا التوجس والانجذاب نحو الغرب بوصفه منقذا من الضياع والذي لا سبيل إلى وجود العالم الاسلامي دونه، جعلنا ترسخ هذه العقلية الدّونية، ولو تأمل عاقل في منتجاتنا وبحث حول هذا المفهوم لتبين "حقيقة الحداثة". فلقد اضحت الحداثة في أذهاننا أنها قد ومضي لا أمل لنا في الحياة من دونه ولا ملجأ لنا من الاندماج فيه.

والواقع أنّ الاندماج في هذه الحداثة بهذا المفهوم "الانموذج للوجود" هو وجه آخر للسلفية لفترة من فترات التاريخ، وهذا التصور يعدّ منافٍ للحداثة وما تقتضيه، فبدل تمجيد الحداثة وتثمين مكتسباتها الايجابية فقط، فلا بدّ من نقدها وتمحيصها كذلك، لأنّها هي الأخرى ليست فوق النقد والتاريخ، فهي مفهوم بشري ايضا انتجته سيرورة تاريخية في واقع مخصوص هيأ لها السبيل للتطور.

فهذه الحداثة قد أنتجت أخطر أنواع الأسلحة وعاش الانسان في خضمها في ابشع الحروب عرفتها البشرية، وهددت وجود الانسان نفسه بفنائه إلى غير ذلك من مضانّ هذه الحداثة، فهذه الأخيرة وجب اخضاعها وإعادة تقيميها.

– لقد اعترف الشرفي أنّ المبادئ والقيّم التي أنتجتها الحداثة مثل قيمة الحداثة والمساواة والعدل لا تنطبق في الغرب كما في خارجه مستدلاً في ذلك بقضية فلسطين "اغتصاب الأراضي الفلسطينية الذي يواجه بدعم الغرب ومباركته"[1]، فهذا النّوع من النّقد ضروري لكنّه وجب تجاوزه ليطال قيماً أخرى وتصورات ورؤى وأفكار...

– إنّ ما يمكن الإقرار به هوّ أنّ المفكر السّلفي يفصله عن المفكر الحداثي هو النّقد، فكلاهما مشدود إلى مرحلة زمنية بعينها وكلاهما ثابتة في الماضي على اعتبار أنّ الحداثة قد صارت من الماضي بالنّسبة للغرب الذي اقتحم مرحلة جديدة "مابعد الحداثة" وكلاهما يؤمثل تلك المرحلة ويُضفي عليها طابع اسطوري غير أن الفصل هو النّقد.

– يمكن أن نورد نقداً قدّمه مراد هوفمان* للشّرفي، إذ اعتبره مجرد هو عالم اجتماع تونسي لا فقيه ولهذا فسمة السوسيولوجيا غالبة على كتابته، وهذا ما يمكن لمسه من خلال تركيزه على "نمط الإسلام الممارس" في ظل نظام حكم علماني، بل في ظل نظام حكومي يتميز حتى بالعلمانية الفكرية وهذه قمّة الأدلجة.[2] ويرى مراد هوفمان أنه يمكن تلمس ذلك من خلال تمجيده للثورة الفرنسية من خلال تقمصه وتبنيه لقيم الإنسان والتسامح الدّيني

[1] – عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1)**، مصدر سابق، ص 26.

* **مراد ويلفريد هوفمان**، مستشرق ألماني من مواليد 1931م خبير في وزارة الخارجية (مجال الدفاع النووي) ومدير قسم المعلومات بحلف الناتو في بروكسل (1983–1987)، سفير بلاده في الجزائر (1987–1994) ثم في المغرب (1990–1994) كاثوليكي اعتنق الاسلام عام 1980 فكان اسلامه موضع نقاش، بسبب منصبه الرفيع في دولته. له : الطريق إلى مكة (على عنوان كتاب محمد أسد نفسه) و الاسلام كبديل والاسلام في الألفية الثالثة (ديانة في صعود) و مذكراته، أنظر عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، مصدر سابق، ص 230.

[2] – عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، **مستقبل الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مصدر سابق، ص 227.

والمساواة، وإعتاق الانسان بحيث يكون متحرراً تحرراً كاملاً من أي مؤسّسة دينية قيد الممارسة العملية، فهذا النّموذج الوحيد في أوروبا التي صرفت الدّين من الميادين العامة"[1].

– اعتبر مراد هوفمان أنّ عبد المجيد الشرفي حينما انتقد المؤسسة الدّينية الاسلامية التقليدية انتقادلاً لاذعاً كان مؤدجاً وذو حمولة مسبقة، إذ بهذه الحملة يشن هجوماً شرساً على المفتين والفقهاء والعلماء، فهم مفتقرون إلى التعليم ونزاعون إلى إعاقة التقدم وأنانيون ويهيمون بالسلطة ورجعيون، فيصبح في غاية الانفعال كلما تطرق إلى هذا الموضوع، ولكنه لو تفحص أحد ونظر لمساجد معينة لوجد هناك كراهية لدى الواعظين وعوزتهم للتعليم والاعتدال، فهذا دليل على التسليم من وجهة نظره أن الكثير من بعض كلمات خطب الجمعة لا ترقى إلى المؤسسات الأكادمية.[2]

لكن الشرفي قد عمم وأطلق حكما لازما واطلاقياً – والتعميم ليس من لغة العقلاء– فهذا التعميم بحسب مراد هوفمان من وراءه قصد فهو بهذا يعدّ ضحية لتجاربه، فبدل احتكاكه بالعلماء والفقهاء داخل حدود العالم الإسلامي، يجده قد احتك بعلماء الغرب مع أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ويفكر بمستوى اكاديمي عالي والمتجلي بمسجد الدّعوة في المقاطعة 18 التي تطلق عليها "أروندسمينت" في باريس[3].

– يقدم "محمد الطالبي" في كتابه "ليطمئن قلبي" نقداً لاذعاً لتلميذه "الشرفي" على اعتبار أنّه درسه في الجامعة التونسية، ونلمس هذا النقد من خلال ما قدّمه الشرفي تحديداً حول مفهوم "ختم النبوة" والذي قدّم موقفين من الدّاخل(وهو البقاء أسيراً في بيت النبوة) والختم من الخارج (الخروج من بيت النبوة والسياحة في أرض الله الواسعة) باعتبار أنّ الانسان قد بلغ

[1] – عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، **مستقبل الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مصدر سابق، ص228.
[2] – المصدر نفسه، ص 229.
[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مرحلة الرّشد. هذا ما يثير حفيظة الطالبي ويقول متهكماً "هل أنّ هذا الانسان قد بلغ سنّ الرّشد؟ أم هل هو فقد رشده؟"[1]

– يشنّ الطالبي هجوماً على "الانسلاخسلامية" بتعبيره قاصداً الشرفي والقبائلي "محمد أركون" بتعبيره ودعاهم إلى "رفع القناع وإلتزام النزاهة العلمية والأخلاقية والكف عن انسلاب ومغالطة القرآء المسلمين خاصة، بدعوى التكلم باسم الاسلام في الوقت الذي يستبطنون فيه القطع مع أسسه الرئيسية وأولها القرآن الكريم"[2]

– اثار الطالبي في كتابه هذا بعض المسائل وحاول مناقشتها أبرزها.

– "التنظير للوحي كحالة سيكولوجية لا شعورية برز فيها ما تخمر في دماغ محمد"[3]

– التنظير لعدم بلوغ القرآن البناء"[4]

– التنظير للقرآن الذي بلغنا كمدونة[5].

– التنظير الى أن القرآن ليس بكتاب[6].

– التنظير إلى أنّ الاسلام من طقوسه العبادات التي تعرض[7].

– غلق باب النبوة ودس المفتاح تحت الباب أو أن روح الرسالة المحمدية هي الخروج منها.[8]

---

[1] – محمد الطالبي، **ليطمئن قلبي،** دار سراس، تونس، 2007، ص 84.

[2] – المرجع السابق، ص 45.

[3] – المرجع نفسه، ص 47.

[4] – المرجع نفسه، ص 48.

[5] – المرجع نفسه، ص 49.

[6] – المرجع نفسه، ص 61.

[7] – المرجع نفسه، ص 72.

[8] – المرجع نفسه، ص 77.

– أي تعاون مع المسيحية لتقويض القرآن لأرضية العقلانية لكل أنواع الانسلاخسلامية[1].

يناقش كل هذه القضايا التي أثارها الانسلاخسلاميون (وخصوصا عبد المجيد الشرفي) ويتساءل إن كانت أطروحاتهم هذه مبنية على سفسطة أم على جهل!

ويؤكّد "إنّ القضية ليست قضية صداقات أو مجاملات. الصداقات تبقى، وكذلك المجاملات في حينها، وهي أساس الأخوة البشرية عموماً، والمعاملات الاجتماعية. إنّما القضية قضية توضيح الرؤية، وترك الأقنعة والتستّر الانسلاخسلاميون يتقنعون بقناع الإسلام ويخادعون، وحيث ليس ذلك فضيلة، من واجبنا خلع القناع عن وجوههم، حتى نتصرّف معهم بكل أخوّة وعن كامل بصيرة، وحتى نجنب أهل القبلة الّذين يرفضون الانضمام إلى صفوفهم تدليسهم (...) فلولا أن المنسلخ عن الإسلام يستدرج ويغوي، لتركناه وشأنه. لكن عندما يصبح من "الغاوين" المغويين، يجب التنبيه إلى غوايته لا حاجة لهم في التقنّع والخداع، إذ الإسلام حرية"[2].

– يمكن أن نقدّم نقداً للشرفي في مفهوم الصلاة إذ اعتبر ان محمد إقبال الّذي انطلق منه الشرفي في بناء تصوره لختم النبوّة (ثم حرّف قوله عن مقصده) لم يحرّض المؤمنين على ترك الصلاة مثلما فعل الشرفي يزخرف القول تأسأً بالزعيم بورقيبة الذي دعا الناس إلى ترك الصوم، بل لجأ (إقبال) إلى الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس ليستشهد بقوله "يرجح لدينا أن الناس سيظلون يصلون إلى آخر الزّمان، بالرغم ممّا قد يأتي به العلم من عكس ذلك (...) والباعث للإنسان على الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة هي أن النفس الإنسانية التجريبية وإن كانت في صحيحها نفسا اجتماعية فإنّها لا تستطيع أن تعثر على ندّها (أي رفيقها الأعظم)

[1] – المرجع نفسه، ص 85.
[2] – محمد الطالبي، **ليطمئن قلبي**، مرجع سابق، ص 34.

إلاّ في عالم مثالي(...) ومعظم الناس تنطوي صدورهم على ما يشير إليه دواما أو بين حين وحين"[1]

أمّا إقبال نفسه فيقول عن الصلاة " (...) الصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمّل، ومع ذلك فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيرا على التأمّل المجرّد. وهي كالتأمّل أيضا في أنّها فعل من أفعال التمثل، ولكنّ التمثل في حالة الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثا عن العموميات البطيئة الخطو، ويسمو فوق التفكير ليحصّل الحقيقة ذاتها، لكي يصبح شريكا في الحياة شاعرا بها. وليس في هذا شيء من الخفاء، فالصلاة من حيث هي وسيلة للهداية الروحانية فعل عاديّ تكشف به فجأة شخصيتنا التي تشبه جزيرة صغيرة، مكانها في الوجود الخضمّ الأكبر للحياة (...) والواقع هو أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنّها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمّل في الطبيعة"[2].

[1] – محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص 108.
[2] – المرجع نفسه، ص 111.

الخـــــاتمة

في ختام هذا العمل المعنون ب "اشكالية الحداثة عند عبد المجيد الشرفي" وبعد استعراض الجوانب المهمة والأساسية في مفهوم الحداثة وتشكّلها في البلدان الغربية، وكيف دخلت للفضاء العربي الاسلامي، وبعد عرض وتحليل تصور الشّرفي للحداثة والآليات والأسس التي يقترحها لتمكين المجتمعات الاسلامية للولوج في عالم الحداثة يمكن استخلاص النتائج التالية:

– انّ الحداثة هي مفهوم حضاري شمولي بلغته المجتمعات الغربية، إذ طال كافة مستويات الوجود الانساني وهو مفهوم سوسولوجي يقابل التّقليد أي هو انفصال وقطيعة مع الماضي.

– تميزت الحداثة بمبادئ وثوابت أفرزتها هذه الحداثة تمثلت في الذاتية والعقلانية والحرية والعلمنة وغيرها من الثوابت والأسس.

– ايماناً منه بأنّ الحداثة ضرورية يقترح الشّرفي منهجاً تاريخياً مقارناً في قراءة النّص الدّيني بغية "انتاج ديني" وهي دعوة منه لدراسة الفكر الاسلامي والتّخلي عن النّظرة الوثوقية التي ميّزت القراءة التقليدية، فهذا العمل الدؤوب يؤدي للفهم المتواصل وكذا لتحيين الرّسالة المحمدية حتى تتأتى وتتحقق المقولة الشهيرة "القرآن صالح لكل زمان ومكان".

– يدعوا الشّرفي إلى تحديث الفكر الاسلامي من خلال تطبيق المناهج الحديثة عليه يوضح فيه مشروعه التّحديثي الذي أسّسه على جملة من القضايا والآليات.

– أولى هذه الآليات نقد العقل الاسلامي ومراجعة مسلماتة وآليات اشتغاله في ضوء الواقع الرّاهن، وبما يطرحة من قضايا متشعبة تعجز منظومة أصولية بنيت في القرن 2ه على مجاراته، وذلك بالاشتغال بنقد العقل المؤسس لأصول الفقه من خلال "الرسالة" للشافعي نظراً لتغير الظروف التّاريخية ووطأة الثورات الصناعية والتّقنية...وذلك يُحتّم علينا اعادة النّظر في تلك المنظومة ونقدها.

– ثاني آلية هي نقد التُّراث، لأنّ بنقد العقل الاسلامي نمرُّ من خلاله إلى نقد المحتوى الذي انتجه على مدى قرون أو اعادة النّظر فيه، فالعقل الاسلامي قد انتج فكراً زمانياً ومكانياً في تلك القرون الأولى في فجر الاسلام، وبتغير الزّمان والواقع وتبدل الانسان لم يعد بالضرورة هذا التُّراث صالحاً لواقع مختلف وبيئة مختلفة، وذلك بانتهاجه وتوقفه على منهج طبقه على هذا التُّراث لكي يُبيّن ويوضح الأسس التي انبنت عليها نتائجها وأحكامها وبالتحديد باشتغاله على كتاب "الاتقان" في علوم القرآن لجلال الدّين السّيوطي.

– ثالث آلية ركّز عليها الشّرفي هي نقد المؤسسة الدّينية المنتجة لهذا التُّراث بُغية البحث فيها وفي مصداقيتها بالنّظر للواقع الرّاهن وما يشهده من تشعب الآراء وتعدد المرجعيات لأنّ المؤسّسة الدّينية هي حاجة كل دين من أجل ترسيخ مبادئها والحفاظ على هويتها وبهذا فهي ضرورة تاريخية يقتضيها تجسيم الدّين.

– للدخول للعصر وبلوغ الحداثة والانخراط فيها يؤكّد على توفير الأُطر الاجتماعية والمعرفية والتي يُلخصها في تبنّي العلمنة والدّعوة إليها، فهذه العلمنة التي يؤكّد عليها الشّرفي يعتبرها ظاهرة سوسيولوجية عامة لكل المجتمعات البشرية فهي ليست خاصة فقط بالمجتمعات المسيحية وهي أيضاً لم يُراد لها أن تفرض على المجتمعات الاسلامية وإنّما على اعتبارها ظاهرة انسانية شاملة لا منأى للمجتمعات الاسلامية للانخراط فيها.

– العلمنة التي يدعوا لها الشّرفي يعتبرها علمنة ايجابية لأنّها ضدّ أنواع معينة ضدّ الدّين فهي حسبه ليست ضدّ الدّين وإنّما ضدّ أنواع من التّدين وبذلك فهي تخدم التّدين الصّادق العميق الذي هدفه التّسامي بالإنسان وتحقيق كرامته وحريته ومسؤولته.

– بالإضافة إلى العلمنة فقد افرزت الحداثة قيماً حديثة تمثّلت في الحرية والتسامح والمساواة بين الجنسين وغيرها من القّيم التّي افرزتها الحداثة والتي هي أساس الحضارة المعاصرة والتي نُظر إليها من قبل الأصوليين التّقليدين على أنّها قيّم انسيلاخية مادية.

– باشتمالها على هذه القيّم رغم عُيوبها ونقائصها، فهي الآن أصبحت محلّ أمل الانسانية والأفق التي تسعى إلى بلوغه، إذ أنّها أصبحت كونية رغم اختلاف أجناس البشر، فكل انسان أصبح يطمح لتحقيق الابتكار والعقلانية والمواطنة والحرية والعدالة، ومثل هذه القيّم لم يُحقق منها القدماء إلاّ القليل ولم تكن تخطر ببالهم.

– ما يمكن قوله حول تصور الشّرفي للحداثة ومشروعه التّحديثي للمجتمعات الاسلامية أنّه اتّسم بالطابع الشمولي في الطرح مثله مثل مشروع أركون وغيره من المفكرين العرب غير أنّ ما ميّز مشروعه هو الممارسة في الطرح على اعتبار انّ الشرفي عالم اجتماع بالأساس فكان لابد من أن تكون أرضيته الواقع والمجتمع، لكن رغم كل هذا فمشرعه "لم يكتمل" لأنّه لم يُحقق على أرض الواقع وإنّما قدم حلول لم تجسد بعد وبقيت قيد التّشيد.

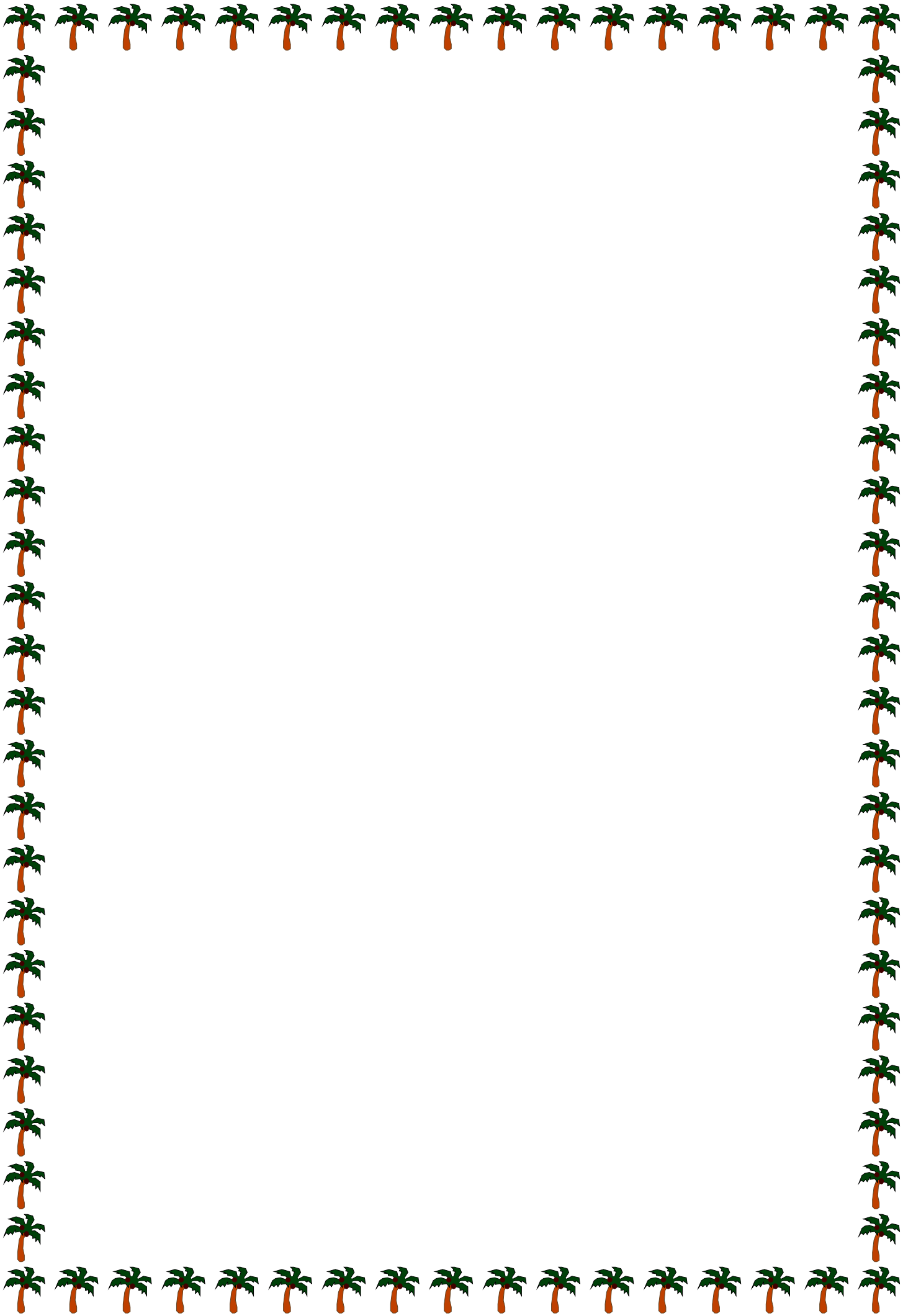
فمشرعه الحداثي ينطلق من الواقع ويركّز على المُمارسة، وهذا ما يُحسب لمشروعه على أنّه واقعي أكثر منه نظري، لكن رغم كل هذا فالشّرفي قد سعى إلى الموضوعية في تقفي مشروعه هذا، فهو لا يدّعي أنّ مشروعه ذو طابع شمولي قطعي يُقدم الحلول النّاجعة والقطعية بل اعتبرها محاولة لتحقيق الحلول اللاّزمة لتحديث المجتمع الاسلامي وهذا ما أكدّ عليه بقوله "وإنّنا على يقين بأنّ ما قدمناه (...) إذ لا يدّعي الاتيان بالقول الفصل ولا يرمي إلى مخاصمة أحد بله إلى افحامه، في حاجة إلى مجهود يبذله القارئ على قدر المجهود الذي بذلناه، حتى يُكمل ما فاتنا ويصحح خطأنا ويشارك في انتاج المعرفة التي يرتضيها الإنسان اليوم"[1].

وبالتّالي فمشروعه يُعد أحد أبرز المشاريع الحقّة والمميزة والمتّسمة بالجدية والمُمارسة والتي تستحقّ الدراسة والتّتبع بُغية تحقيق مشروع هادف وإلى مجتمع حداثي.

[1] - عبد المجيد الشرفي، **لبنات (1)**، مصدر سابق، ص 16.

بيوغرافيا

الباحث



عبد المجيد الشرفي

عبد المجيد الشرفي من مواليد صفاقص تونس في 24 جانفي 1942، متحصل على الصنف الثاني من وسام الاستحقاق التربوي. بكالوريا 1959 واجازة في اللّغة العربية 1963، التبريز في باريس 1982 ودكتوراه دولة 1982.

تقلد عدة وظائف أبرزها:

- استاذ بالمعاهد الثانوية 1963-1968.
- مساعد استاذ بدار المعلمين سوسة 1969-1986.
- استاذ الحضارة العربية والفكر الاسلامي بجامعة منونة بكلية الآداب .
- اشرف على 50 اطروحة ورسالة وشارك في العديد من لجان الاشراف.
- رئيس قسم اللّغة العربية بدار المعلمين تونس، 1977.
- عميد مدير كلية الآداب والعلوم الانسانية 1983-1986.
- والعديد من الانجازات آخرها مدير سلسلة معالم الحداثة الصادر عن دار الجنوب

له العديد من المؤلفات وصلت إلى 15 مؤلف أبرزها:

(الفكر الاسلامي في الرد على النصارى، تحديث الفكر الاسلامي، الثورة والحداثة والاسلام، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، القرص المقدس، في الشأن الدّيني، لبنات في أجزاء ثلاث، وغيرها أخر اصداراته مرجعيات الاسلام السياسي).

قائمـــة

المصادر

والمراجع

المصادر والمراجع

أ/ المصادر

* القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر باللّغة العربية

- عبد المجيد الشرفي، **الفكر الاسلامي في الرد على النصارى الى نهاية القرن الرابع عشر**، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس الجزائر، دط، 1986.

- عبد المجيد الشرفي، **الاسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1991.

- عبد المجيد الشرفي، **الاسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.

- عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، **مستقبل الاسلام في الغرب والشرق**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

- عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الاسلامي**، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009.

- عبد المجيد الشرفي، **لبنات(1) في المنهج وتطبيقه**، دار الجنوب، تونس، ط2، 2011.

- عبد المجيد الشرفي، **لبنات(2) في قراءة النصوص**، دار الجنوب، تونس، ط1، 2011.

- عبد المجيد الشرفي، **لبنات(3) في الثقافة والمجتمع**، دار الجنوب، تونس، ط1، 2011.

- عبد المجيد الشرفي، **مرجعيات الاسلام السياسي**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس- لبنان- بيروت، ط1، 2014.

ب/ المراجـــــع

- ابو الوليد ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (دط) ، سنة 1982.

- أبو الفرج الأصفهاني "**الأغاني**" دار الثقافة، بيروت، سنة 1983.

- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، دار إحياء التراث العربي، دط، بيروت 1989.

- ابن تيمية، **مناهج السنة النبوية** ، ج1

- أدونيس، **الثابث والمتحول** "صدمة الحداثة"، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1971.

- ادونيس، **الاسلام والحداثة**، دار الساقي، لندن، سنة 1990.

- أحمد أمين، **يوم الاسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، 1978.

- الآن تورين، **نقد الحداثة**، تر انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، دط، 1997.

- اميل بريهيه، **تاريخ الفلسفة**، تر جورج طرابيشي، ج5، دار الطليعة، ط1، سنة 1993م

- إيمانويل كانط، **مجلة أسس فضاء العقل والحري**، تر نعيمة عبد الرحمن، فؤاد مليت، العدد 1، جوان 2005.

- جلال الدين السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن**، المكتبة الثقافية، بيروت، سنة 1973.

- جورج طرابيشي، 1**هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط1، دار الساقي، رابطة العقلانين العرب، بيروت، 2006.

- حسن حنفي، **التراث والحداثة**، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط3، سنة 1987.

- حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990.

- محمد سلمان، **التراث العربي الاسلامي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دط)، سنة 1988.

- روجيه غارودي، **من أجل حوار الحضارات**، تر عادل العوا، دار عويدات، بيروت، لبنان، 1982.

- رونيه ديكارت، **مقال في المنهج**، تر محمود الخضري، طباعة القاهرة، القاهرة، دط، سنة 1968.

- زريق قسطنطين، **في معركة الحضارة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1964.

- زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، ط1، سنة 1971.

- زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق، ط2، مصر 1983.

- زكي الميلاد، **تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2001.

- الزواوي بغورة ، **ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر**

- الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2009.

- الطاهر حداد، **امراتنا بين الشريعة والمجتمع، 1929.**

- كارولين فوريست فياميثا قينز، **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والاسلامية**، تر غازي أبو عقل، دار بترا للنشر والتوزيع ورابطة العقلانين العرب، ط1، سوريا، 2006.

- كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، تر ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، دط، بيروت، 2001.

- كمال عبد اللّطيف، **الحداثة والتاريخ**، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999.

- محمد أركون، **الاسلام.اوروبا.الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة**، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، سنة 2001.

- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999.

- محمد أركون، **قضايا نقد العقل الديني**، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، سنة 1998.

- محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي**، تر. هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

- محمد أركون، **العلمنة والدين**، تر هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط3، 1996.

- محمد اقبال، **تجديد الفكر الديني في الاسلام**، تر عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر، باكستان، ط2، 2000.

- محمد توفيق صدق، **الاسلام هو القرآن وحده**، مجلة المنار، ج 9، سنة 1907.

- محمد الطالبي، **أمة الوسط**. الاسلام وتحديات العصر، سراس للنشر، 1996،

- محمد الطالبي، **ليطمئن قلبي**، دار سراس، تونس، 2007.

- محمد الطالبي، **عيال الله**، دار سراس، تونس، ط1، سنة 1992.

- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، **المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية**، المرآز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2006.

- محمد حمزة، **اسلام المجددين**، دار الطليعة و رابطة العقلانيين العرب، ط1، بيروت، لبنان، 2008.

- محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط2، الاردن، سنة 2001

- محمد الصالح بن مراد، **الحِداد على امرأة الحداد**، تونس، ص 1931.

- محمد عابد الجابري، **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 1989.

- محمد عابد الجابري، **إعادة تأسيس التراث (الفكر العربي المعاصر)**، العدد 12، مركز الانماء القومي، بيروت، سنة 1981.

- الجابري محمد عابد ، **التراث والحداثة**

- محمد عابد الجابري، **وجهة نظر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004.

- محمد عمارة، **الشريعة الاسلامية والعلمانية الغربية**، دار الشروق، القاهرة، ط1 ، 2003 .

- محمد عمارة ، **الأعمال الكاملة (رفاعة الطهطاوي)**، المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع ، ج1، بيروت ، دس.

- محمد نور الدين افاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة(نموذج هابرماس)**، افريقيا الشرق، المغرب، ط2، سنة 1998.

- محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2000.

- محمد سبيلا، **التحولات الفكرية الكبرى للحداثة**، مجلة فكر ونقد، الرباط المغرب، العدد الثاني، أكتوبر 1970.

- محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

- محمد شحرور، **نحو أصول جديدة للفقه الاسلامي- دراسات وماقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، دمشق، 2000.

- محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2008.

- الصادق النيهوم، **الاسلام في الأسر"من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة"** سلسلة كتاب الناقد، ط2، دمشق، 1995.

- الصادق النيهوم، **الحديث عن المرأة والديانات**، دار تالة، ليبيا، سنة 2002.

- عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سنة 2009.

- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ط3، القاهرة، 1966.

- معن زيادة، **معالم على طريق تجديد الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، العدد 115، جويلية 1987.

- ناصيف نصار، **باب الحرية –انبيثاق الوجود بالفعل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 2003.

- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، سنة 2000 .

- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن** – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، سنة 2000.

- نصر حامد ابو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.

- نصر حامد ابو زيد، **التكفير في زمن التفكير"ضد الجهل والزيف والخرافة"**، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1995.

- عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، ط2، سنة 1983.

- عبد المجيد بوقربة، **الحداثة والتراث**، دار الطليعة، بيروت، ط1، سنة 1993.

- عباس محمد حسين سليمان، **العقل والعقلانية النقدية**، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية مصر، ط1، 2002.

- عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**(هيدجر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992.

- عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الوعي للنشر التوزيع، الجزائر، ط2، 2012.

- الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العَلمانية تحت المجهر**، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، سوريا، ط1، 2000.

- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

- عز الدّين الخطابي، **اسئلة الحداثة ورهاناتها**، الدار العربية للعلوم – منشورات الاختلاف، لبنان – بيروت.

- غيرترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة**، التنوير البريطاني، التنوير الفرنسي، التنوير الأمريكي، ترجمة محمود سيد أحمد، سبتمبر 2009.

- عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998.

- علي عبد العزيز الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار القلم، بيروت.

- علي حرب، **الاستلاب والارتداد" "الإسلام بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد"**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، سنة 1997.

- على حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2 ، سنة 1995.

- علي حرب، **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1998.

- علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، مطبعة مصر، القاهرة، ط3، سنة 1925.

- علي المحمداوي، **الاشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل**، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر بيروت، ط1، 2011.

- عمر مهيبل، **من النسق الى الذات**. قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007

- فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، الدار العربية للعلوم ناشرون- منشورات الاختلاف، لبنان – الجزائر، 2006.

- فتحي التريكي، **أفلاطون والديالكتكية**، الدار التونسية للطباعة والنشر، تونس، 1985.

- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الانماء القومي، دط، بيروت، لبنان، سنة 1992.

- فريال حسن خليفة، **التسامح والفلسفة والبيئة**، مكتبة مدبولي، ط1، 2002.

- فولتير، **رسالة في التسامح**، تر هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009.

- قاسم أمين، **تحرير المرأة**، مؤسسة هنداوي للعلم والثقافة، مصر.

- السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2010.

- الشافعي، **الرسالة**، تحقيق احمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، يبروت، ط1، سنة 1979.

- هشام جعيط، **الوحي والقرآن والنبوة**، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، سنة 1999.

- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، سبتمبر 2005.

- هشام شرابي، **النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة ماهر شريع، دار نلسن، السويد، ط4، 2000.

- للواحدي النيسابوري، **اسباب النزول**، تحقيق كمال بسيوتي زغلول، دار الكتب العلمية ،بيروت ، 1991.

- يعقوبي محمود، **أصول الخطاب الفلسفي**، دار المطبوعات الجامعية، ط2 ، بن عكنون، الجزائر، سنة 2009 .

- يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، تر جورج تامر، دار النّهار للنشر، بيروت، ط1، 2002.

- يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دط، 1999.

- يورغن هابرماس، **الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي**، تر نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

- يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، تر حسن صقر، منشورات الجمل. كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.

- يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجها لوجه**، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1989.

- مجموعة مؤلفين، **مقدمات في الحداثة وما بعد الحداثة**، تعر محمد الشيخ وياسر الطائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 1996.

- مؤلف جماعي، **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر**، دار ابن النديم للنشر والتوزيع- دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر- لبنان، ط1 ، 2015.

المراجع باللّغة الفرنسية

- Burhan Ghalioun. **Islam et politique** . la modernité trahie. Alger. Casbah.1997

- Mondher Safer. **Le coran**, La bible et l'orient ancien, Paris, l' harmattan , 1998.

- Youssef Seddik , **nous n' avons jamais lu le coran**, paris, l'aube , 2004

- Jürgen Habermas. **Le discours philosophique de la modernité**.tr-christian bouchindhomme et rainer rochlitz. Suhrkamp verlag. Frenkfurt am main.1985

- Jürgen Habermas, La modernité, un projet inachevé, **Critique**, n° 413, Octobre, 1981

الموسوعات والقواميس

- ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الأول، دار المعارف، القاهرة، مصر، دس.

- لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج 2، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، سنة 2001.

- بطرس البستاني، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1987.

- ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، دط، سنة 1983.

- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984م

- مجمع اللّغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4.

- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** ، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ، دط، سنة 1982

- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط3 ، سنة 2006.

- الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،سنة 1985.

- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، دط، سنة 2007.

- مجموعة من المؤلفين،**معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، الميزان للنشر والتوزيع،الجزائر ،ط02،د(س).

باللّغة الاجنبية

- **Dictionnaire encyclopédique**,**La rousse**.

- La rousse pratique.**Larousse Italie** .juin 2003.

- **المجلات والرسائل الجامعية**

- محمد الطالبي، **الاسلام والغرب بعيداً عن المواجهة والغموض والمركبات**، مجلة الدراسات الاسلامية والمسيحية، العدد 7، 1981.

- محمد أركون، **تعقيب على بحث أنطوان فرعون: الدين والعلمنة في أوروبا (العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية)**، وقائع ندوة همبورغ، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.

- حسن المصدق، **البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد 142-143، 2008.

- عيسى جايلي ، **إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر – الشرفي نموذجا** ، مؤمنون بلا حدود.

- الحاج أوحمنه دواق، **العلمانية والتسامح أو(العلاقة المستحيلة)** ضمن مؤلف جماعي، **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر**، دار ابن النديم للنشر والتوزيع- دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر- لبنان، ط1 ، 2015

- محرز بوشين، **العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة**، ماجستير، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، موسم 2008-2009.

– http://www.dralsherif.net/Fatwa.aspx?SectionID=4&RefID=4528.

– عبد المجيد الشرفي، **لقاء تلفزيوني لبرنامج مسارات في قناة تونس الوطنية،** لقاء اجراه "فرج شوشان" بتاريخ 19-11-2011.

فهرس

المذكـــرة

فهرس المذكرة

كلمة شكر

اهداء

مقدمة.....أ ب ج د

الفصل الأول: الحداثة، بين التأصيل والدّعوة.....08

المبحث الأول: الأسس الفلسفية والتاريخية للحداثة.....08

* الحداثة، المفهوم والنشأة 08

1 – لغة عربية 10

2– اصطلاحاً.....12

3– الحداثة روح وواقع.....14

* الأسس الفلسفية للحداثة 15

1 – الذاتية 16

2 – العقلانية 18

3 – الحرية 21

* الحداثة مشروع تاريخي 23

المبحث الثاني– الحداثة عند الشرفي، الأسس والمنطلقات.....33

* الحداثة، المفهوم والمظاهر.....36

أ – معنى الحداثة 36

ب – إرهاصاتها.....38
* خصائص زمن الحداثة 41
الخاصية الأولى– الزمن 41
الخاصية الثانية– الخطية 42
الخاصية الثالثة– التاريخية 45
* المحتوى المعياري للحداثة 46
1 – قابلية الخطأ 46
2 – الكونية 48
3 – الحرية والذاتية والفردية.....48
المبحث الثالث– مناهج القراءة الجديدة وموقف الشرفي منها 50
1 – القراءة الجديدة وسماتها.....51
2– المنهج التاريخي المقارن وخصوصياته عند الشرفي.....54
أ – في ماهية المنهج التاريخي المقارن.....54
ب– خصائص المنهج التاريخي المقارن.....56
الفصل الثاني– أساس المشروع الحداثي عند الشرفي من خلال اشكالية التراث:
مفصلية التحديث.....64
المبحث الأول– في مشروعية تحديث الفكر الاسلامي.....66
* مدخل مفاهيمي 66
* في مشروعية الدّعوة وأسبابها.....68

المبحث الثاني– نقد العقل الاسلامي.....72

1 – في مفهوم نقد العقل الاسلامي.....72

2 – نقد العقل الأصولي للشافعي.....75

المبحث الثالث – نقد التراث 90

1 – في مفهوم التراث.....90

أ– لغة 91

ب – اصطلاحاً.....92

* نقد التراث عند الشرفي.....93

المبحث الرابع– في نقد المؤسسة الدّينية التقليدية 103

1 – في تكوين المؤسسة الدّينية التقليدية ونقدها.....104

2 – في نقد المؤسسة الدينية المعاصرة.....110

الفصل الثالث– آفاق المشروع التحديثي عند الشرفي.....117

المبحث الأول – الدّعوة العلمنة 118

* العلمنة، الدلالة والمفهوم 118

1 – لغة:.....114

2 – اصطلاحا.....122

3 – العلمنة في الفضاء العربي الاسلامي.....124

* ضرورة العلمنة عند الشرفي.....126

1 – في مفهوم العلمنة عند الشرفي.....126

2 – بذور العلمنة في العالم الاسلامي.....128

3 – معوقات العلمنة وسبل تطويرها 133

المبحث الثاني– موقف الشرفي من القيم الحديثة.....140

1 – الحرية.....141

2 – التسامح 147

3 – المساواة بين الجنسين.....152

المبحث الثالث " مشروع الشرفي" في ميزان النقد.....165

خاتمة.....174

ببيوغرافيا الباحث 179

قائمة المصادر والمراجع.....181

الفهرس.....195