

# الحدائثة في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد المجيد الشرفي أنموذجا

عيسى جابلي  
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

## مقدمة:

يتسربل مصطلح "الحداثة" بغلالة كثيفة من الغموض، وتتشعب مدلولاته حتى ليعسر على الباحث الإمساك بأطرافه. فكلّ بحث يتخذ من هذا المفهوم موضوعاً له، ليس مؤمناً من الانزلاق نحو هذه الناحية أو تلك. ذلك أنّه من أكثر المفاهيم استعمالاً في كلّ المجالات: الفنّ والأدب والسياسة والدين والتراث... إلخ. ثمّ إنّه، أكثر من ذلك، يمثّل في حدّ ذاته إشكالية مغرقة في المراوغة والزبقيّة، حتى ليصعب على متناوله بالدّرس الاحتراس مهما بالغ في الحيطة والتريث. فما بالك لو رام التّوصّل في شأن الحداثة إلى مقولات بإمكانها أن تقاوم مفعول الزّمن.

غير أنّ صعوبة البحث هذه، لا يمكن بحال من الأحوال أن تمنعنا من الخوض في مفهوم أضحى بالنّسبة إلى العالم الإسلاميّ هاجساً وجودياً مصيرياً أكثر منه هاجساً معرفياً، ذلك أنّه بات شرطاً محدّداً للحضور الفاعل في التّاريخ. يلتقي في ذلك المتحمّسون للحداثة في العالم العربيّ الإسلاميّ والرافضون لها على حدّ سواء، فإذا كان الطّرف الأوّل يرى فيها جسراً للتّقدّم والرّقّيّ والتّحضّر والحضور الفعليّ في التّاريخ، فإنّ الطّرف الثّاني يرى فيها تدميراً لتراثه الذي به يكون ولا يمكن أن يكون إلّا به.

إنّها في الحالين هاجس لا يمكن لعربيّ مسلم أن يتغافل عنه أو أن يعرض عن الغوص فيه. بناء على هذه الفكرة كان هذا البحث الذي ينظر في دلالة الحداثة عند عبد المجيد الشرفي. وقد اخترناه لأنّه من أكثر المنقّفين عناية بهذا المفهوم أستاذاً في الجامعة التّونسيّة، ومدافعاً عن ضرورة تحديث العالم الإسلاميّ فكراً ومجتمعاً على المنابر، ومؤلفاً لعدد وفير من الكتب التي تشكّل نظرة مسؤولة لمثقّف معاصر أمام ما تفرضه عليه هذه المسؤوليّة من التزام وصرامة علميّة، وتدبّر وتمحيص وتنظير لواقع مجتمعه من أجل التّقدّم به.

ولمّا كان مجال مقالنا هذا ضيقاً لا يسمح بدرس كلّ ما كتب الأستاذ الشرفي، رأينا أن نقصر على تبين دلالة الحداثة والمشروع الحداثيّ عند الكاتب من خلال كتاب "لبنات"<sup>1</sup> الذي يمثّل لبنات حقيقيّة تفصح صراحة عن مدلول الحداثة في فكره وتكشف أسس مشروعه الحداثيّ.

وقد رأينا قبل الخوض في فكر الشرفيّ أن نطلق أوّلاً من تحديد هذا المفهوم في منشئه الغرب، ورصد أبرز التّحوّلات التي فرضها في مستوى المعرفة والزّمن والإنسان، حتى نمنح للقارئ إمكانيّة المقارنة في ما بعد. ثمّ نرصد الحداثة عند الشرفيّ مفهوماً نظرياً، ونتبيّن زمنها ومحتواها المعياريّ. حتى تكون نظرتنا شاملة لمشروعه الحداثيّ، الذي نتناوله بالدّرس بعد ذلك مباشرة. وقد ركّزنا في تحديد أسسه على أربعة منها فقط بوصفها الأهمّ، ولا ندّعي أنّنا أحطنا بها جميعاً. وهذه هي اللّحظة الأولى من منهج هذا البحث التي اقتربنا فيها

<sup>1</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، تونس، دار الجنوب للنشر، سلسلة «معالم الحداثة»، 1994

من فكر الكاتب بالعرض والتحليل، ثم نتهي بجملته من الملاحظات النقدية حتى ننتقل إلى مرحلة التفاعل الإيجابي البناء، ولا نكون مستهلكين سلبيين للفكر والمعرفة، وهي اللحظة المنهجية الثانية.

## 1- في مفهوم الحداثة:

إن مفهوم الحداثة مفهوم شامل ممتد، اقترن بمجالات عديدة من علم وثقافة ودين وسياسة واجتماع... إلخ. ثم إنّه، من ناحية أخرى، دقيق غاية الدقة، لأنه أقرب ما يكون من الالتباس. فعن أيّ حداثة نتحدث؟ وكم من الحذر يلزمنا للخوض في مسألة الحداثة؟ هذا المفهوم الغامض المراوغ الذي يفلت من كلّ محاولة ضبط أو حصر. فما أن نهتدي إلى مفهوم نطمئن إلى وضوحه ودقته، حتى نكتشف أنه مجرد محاولة يائسة، ولا يمثل من الحداثة سوى مظهر من مظاهرها، ونتبين لها أكثر من جانب خفي لم يطأه بحثنا.

يقول جون بودريار (Jean BAUDRILLARD) محاولاً تحديد مفهوم الحداثة: "ليست الحداثة مفهوماً اجتماعياً ولا سياسياً، ولا مفهوماً تاريخياً محضاً. إنها نمط حضاريّ مخصوص يخالف النمط التقليديّ"<sup>2</sup>، وهو مفهوم عامّ تكشف صيغته المنفيّة عن الارتباك الذي دفع بودريار إلى تعريف الحداثة بما ليست هي، لأنها "متحرّكة/متحوّلة (Mouvante) في أشكالها، في مضامينها، في الزّمن وفي الفضاء"<sup>3</sup> كما يقول. ولئن كان تعريفه محدّداً لسمة أساسية من سمات الحداثة: التحوّل، فإنّه من ناحية أخرى عامّ جداً، ويطرح إشكالات كثيرة: ما ملامح هذا النمط الحضاريّ المخصوص؟ ثم، هل أنّ كلّ ما يخالف النمط التقليديّ ينتمي بالضرورة إلى الحداثة؟

ويغرق المفهوم الذي يقترحه صاحب المقال في الغموض عندما يقول: "بما أنّها [الحداثة] ليست مفهوماً للتحليل، فلا وجود لقانون يحددها. لا شيء سوى خطوط/ملامح (Traits) للحداثة. لا وجود لنظرية، ثمّة منطلق للحداثة، وثمّة إيديولوجيا"<sup>4</sup>. ورغم هذا الحذر الواضح في عبارات بودريار، فإنّه بإمكاننا الاحتفاظ بمعطين من تعريفه: التحوّل المطرد ومخالفة التقليد، وهما خصيصتان تحدّدان طبيعة الحداثة لا الحداثة نفسها بوصفها مفهوماً يتجاوز كلّ محاولة حصر أو تقنين.

أمّا هنري ميشونيك (Henri MESCHONNIC)، فيرى أنّه "لا يوجد معنى واحد للحداثة، لأنّها هي نفسها بحث عن المعنى"<sup>5</sup>، ويصفها بأنّها "صراع بادئ باستمرار، لأنّها حالة ميلاد لا مُتناه"<sup>6</sup>. إنّها صراع بين

<sup>2</sup> - Jean BAUDRILLARD, «Modernity», in : Encyclopædia Universalis, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009

<sup>3</sup> - م. ن.

<sup>4</sup> - م. ن.

<sup>5</sup> - Henri MESCHONNIC, Modernité modernité, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 2005, p. 47

<sup>6</sup> - م. ن.، ص. 9

ما هو محدث، وما هو تقليديّ قديم؛ حيث ينفي الأوّل الثّاني ويناقضه، وما هي إلا أن يصبح المحدث بدوره قديماً، فيقوم محدث جديد ينفيه. وهكذا تخضع المعطيات كلّها لهذه السيّرة اللّامتناهية من التّحوّلات المطّردة. وبهذه الكيفيّة يجد رأي ميشونيك مشروعيّته: "الحداثة نقد ما يفتأ يتحوّل إلى نقد للحداثة"<sup>7</sup>.

لا وجود، إذن، لمقولات ثابتة لأنّ كلّ معطى خاضع بالضرورة لسلسلة من التّحوّلات منذ ولادته، لأنّ كلّ جديد فإن بطبعه، وكلّ معنى هو معنى أنّي يسكن اللّحظة العابرة، ليتحرّك باستمرار نحو مدلول جديد. أمّا هذه السيّرة التي تعيشها الأشياء والمعاني، فلا ضابط لها ولا قانون يحكمها. هو تحوّل اعتباطي لا سلطة عليه، لأنّه في حدّ ذاته سلطة على الأشياء.

إنّ كلّ مفهوم للحداثة هو مفهوم أنّي يبقى صالحاً مدى اللّحظة التي وضع فيها، لذلك لا ندّعي أنّنا قادرون على ضبط مفهوم دقيق نهائيّ لهذا المصطلح الإشكاليّ، وليس ذلك من أهدافنا ما دمنا ندرك أنّ كلّ ثابت لا ينسب إلى الحداثة لأنّها تنفيه. لذلك، نسعى من خلال ما سبق لصياغة محاولة، مجرد محاولة، داعين إلى تجاوزها حالما ننتهي من قراءة هذا البحث، لأنّها ليست صالحة إلاّ له.

إنّ الحداثة إشكاليّة. إشكاليّة جعلت من كلّ معطى سبقها محلّ إشكال. وقد تعمدنا اختيار لفظ "إشكاليّة"، لأنّ الحداثة في ذاتها ليست قضيّة واضحة المعالم، وقد أضفت هذا البعد على العالم وصبغته به، حتّى أضحي الكون كلّهُ نقطة استفهام عملاقة تبحث عن إجابة/إجابات. وما دام كلّ معطى متجاوزاً منذ لحظة ولادته، وبما أنّ الحداثة تنفي فكرة الثّبات وتناقضها، فإنّ هذا المعطى يُقحم في سيّرة لا متناهية يطلب المعنى وما هو بمدركه، لأنّ بلوغه معنى ثابت يعني موته.

والحداثة قطيعة مع ما سبقها. وليس معنى القطيعة هنا أنّها محو؛ هي لا تمحو الأشياء ما قبلها، لأنّها تحتاج دوماً إلى نقيض حتّى تقوم... حتّى يكون لها معنى (وهي من هذا المنطلق تّواصلت)، بل معنى القطيعة أنّها تعيد إنتاج المعطى نفسه إنتاجاً جديداً قائماً على أسس مغايرة ورؤى مخصوصة، حتّى لكأنّها تعيد إنشاء الأشياء إنشاءً جديداً، ما دامت أساليب المقاربة اختلفت واختلفت معها زوايا النّظر.

والحداثة هدم وبناء؛ بمعنى أنّها تفكّك كلّ معطى تفكيكاً ميكانيكياً، فتعيده إلى مكوّناته الدّنيا وتفحصها، لتتبيّن الأسس التي قامت عليها والمنطق الذي ربط هذه الأجزاء. وليس بالضرورة أن يكون معنى الهدم التّخريب، لأنّه ليس غاية في ذاته، إنّما مقتضاه المراجعة على أساس العقل. وللهدم في هذا السّياق أشكال متعدّدة، فقد يكون تدميراً نهائيّاً للشّيء، أو مجرد تعديل له أو إعادة بناء لمكوّناته نفسها على أساس مغاير... تتعدّد المعاني ويبقى الهدف بيّناً واضحاً: بناء معطيات حداثيّة وفق أساس حداثي. هذا بالنّسبة إلى الهدم.

<sup>7</sup> م. ن، ص 17

أما البناء، فللحداثة أساس رئيس تشيّد وفقه معطياتها، وتتخذ لنفسها دلالات وأشكالاً: إنّه العقل الناقد أساس كلّ معرفة وكلّ تصوّر ينتسب إلى الحداثة. وكلّ ما توصلت إليه المعرفة البشرية، أعادت الحداثة النظر فيه، فتجاوزت كلّ ما قام على الخرافة والسّحر والأساطير... وابتنت معارفها الخاصّة. ولما كانت الحداثة لا تؤمن بفكرة الثّبات، فإنّ هذه المعارف في ذاتها تحمل دعوة ملحة إلى تجاوزها وإلاّ نفت عن نفسها كونها حداثيّة، وقامت على أساس يخالف ما بنت عليه مقولاتها، ووقعت في خطأ تنفي به نفسها: السّكون والثّبات. إذن، إنّ الحداثة هدم وبناء تليهما دعوة إلى هدم ذاك البناء نفسه وإعادة بنائه من جديد. وقد فرضت الحداثة جملة من التّحوّلات في مستويات عديدة، نتبيّن أهمّها في ما يلي.

## 2- تحوّلات الحداثة:

### أ. المعرفة الحداثيّة:

إذا كانت المعرفة الإنسانيّة على علاقة وثيقة بالواقع في أبعاده المختلفة، يؤثّر فيها ويتأثّر بها، فإنّها بالأخصّ أشدّ ارتباطاً بالعقل؛ فكلّ تطوّر في المعرفة هو تطوّر في مستوى العقل بوصفه الأداة البانية لأسسها والمنظّمة لها. وبالمقابل، كلّ تطوّر في مستوى العقل يعقبه مباشرة تطوّر في المعرفة. إنّهما قطبان متلازمان يؤثّر كلّ منهما في الآخر ويتأثّر به في علاقة جدليّة. وإذا كانت لهذا التّصوّر أهميّة، فذلك لأنّه ينفي عن العقل فكرة الثّبات، ليقرّ بتاريخيّته ونسبيّته. والعقل المقصود في هذه الفقرة هو "أنماط معينة من التّفكير، ودراسات عقليّة، وتقنيات ذهنيّة تختصّ بها ميادين معيّنة للتّجربة والمعرفة. إنّها أشكال مختلفة من الاستدلال والبرهان والتّفنيد، وأنماط خاصّة لتقصّي الوقائع وتدبير الحجج، وأنواع متباينة من التّمحيص التّجريبي".<sup>8</sup>

يربط التّصوّر التّقليديّ تفكير الإنسان بعقل خارج عن سلطته يوجّهه ويتحكّم في طرائق بنائه للمعرفة، يصوغ مكانه رؤاه واستنتاجاته وتصوراته للأشياء. فكانت هذه المعرفة تأمليّة تركّز أكثر ما تركّز على الكيف ملغية بقيّة الجوانب. وتركّز على مظاهر تناسق الأشياء وجماليّاتها. تعالج المعطيات كما لو كانت تعالج شعرا أو لوحة فنّيّة.

غير أنّ هذا التّصوّر قد دحض في القرن الثّامن عشر مع فلسفة الأنوار، وأصبح العقل مجرد أداة بانية للمعرفة؛ فتحولنا إلى نمط جديد من المعرفة هي المعرفة العلميّة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتّقنية، لأنّها منتجتها. وانكبّت على الكمّ، ولم تعد غايتها توافقها مع الواقع، إنّما همّها الوحيد النّجاعة والسيطرة عليه بمختلف أبعاده، سيطرة على الطّبيعة والإنسان قصد التّحكّم فيهما.

<sup>8</sup> - Jean Pierre Vernant, Religions, histoires, raisons, Paris, Édit. François Maspéro, 1979, p. 79

لقد حوّلت المعرفة الحديثة كلّ المعطيات إلى موضوعات للدراسة والتّجريب والاختبار، فأخضعت الإنسان والطّبيعة للتّجربة. أصبح الإنسان والطّبيعة شيئاً من الأشياء القابلة للدراسة والتّجريب. إنّها معرفة نفعيّة تكمن قيمتها بمدى فعاليّة نتائجها مع الواقع الذي تدرسه. وما يحدّد قيمتها بالتّالي هو ما تصنعه من نتائج بغضّ النّظر عن قيمتها في ذاتها.

إنّ تركيز المعرفة الحديثة على الاختراع جعل بعض الفلاسفة يصوغ مفهوماً جديداً للإنسان الحديث ويحدّد موقعه في سلّم التّطور التّاريخي للإنسان عامّة. يقول الفيلسوف الفرنسيّ "هنري برغسون" ( Henri BERGSON ): "لو استطعنا أن نتجرّد من غرورنا، ولو اقتصرنا تماماً في تعريف نوعنا على ما يعرضه علينا التّاريخ وما قبل التّاريخ على أنّه الخاصّيّة الثّابتة للإنسان وللذكاء، لربّما قلنا «إنسان صانع» ( Homo Faber ) لا «إنسان عاقل»"<sup>9</sup>. فانتقلنا بالتّالي مع المعرفة الحديثة من طور الذّكاء المجرّد إلى طور الذّكاء الصّانع. لم يعد العقل خصيصة نسم بها طورا من أطوار الإنسان، بل قدرته على إنتاج معرفة تؤدّي حتماً إلى الابتكار والاختراع. ف"إذا نظرنا إلى الذّكاء (وجدنا) أنّه القدرة على صناعة أشياء صناعيّة، ولا سيّما الأدوات التي تستخدم في صنع أدوات، وفي تنويع ذلك الصّنع تنويعاً محدوداً"<sup>10</sup>.

لقد صبغت المعرفة الجديدة الحياة بألوانها، وسيطرت على النّفقة فتجاوزت مبادئها العلم، لتطال مختلف تمظهرات الحياة الإنسانيّة سياسيّة كانت أم اجتماعيّة أم دينيّة، بل إنّ رياحها هبّت أيضاً على مفهوم الزّمن.

### ب- زمن الحدّثة:

إذا كان الزّمن عند القدامى دائرياً دورياً ينتهي دائماً عند النّقطة التي بدأ منها، فإنّ زمن الحدّثة خطّي له مسار محدّد: ماضٍ - حاضر - مستقبل. إنّ زمن متسارعة أحداثه في مضيّ مطرّد نحو نقطة لم تبلغ بعد هي المستقبل. وإذا كانت النّظرة التّقليديّة تقدّس اللّحظة الماضيّة بدعوى أنّها اللّحظة الفاتنة السّاحرة، فإنّ النّظرة الحدّثيّة، على عكس ذلك، تعيش اللّحظة الحاضرة، وهي مشرّبة إلى مستقبل واعد، لأنّه بالنّسبة إليها أب اللّحظة الفريدة التي لم توجد بعد. إنّ الأفضل بالنّسبة إلى زمن الحدّثة هو ما لم نعشه بعد، هو ما لم يأت. لذلك، تركّز الحدّثة على المستقبل تاركة اللّحظة الماضيّة حالماً تنقضي في متحف الذاكرة دون أن تنتظر إليها بعيون مسحورة مشدوّهة تعبدها وتقدّسها.

ينظر الزّمن التّقليديّ إلى المستقبل بوصفه لحظة يمكن خلالها إعادة إنشاء الماضي وتحيينه، لأنّ هذا الماضي بالنّسبة إليه عصر ذهبيّ ومكمن أسرار، لذلك يسعى لإعادة بنائه في المستقبل، فتكتمل بذلك حلقة الزّمن المفقودة لنحصل على الدّورة (Cycle) المطلوبة. أمّا الزّمن الحدّثيّ، فالعصر الذهبيّ، بالنّسبة إليه، لم

<sup>9</sup> - هنري برغسون، التّطور الخلاق، ترجمة: محمود قاسم، مصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1984، ص. 131

<sup>10</sup> - م. ن، ص. ن.

يحن بعد، لذلك يسعى لبنائه وخلق انطلاقا من اللحظة الحاضرة، فيستمدّ بذلك قيمته من ذاته لا من زمن مضى وابتعد، ويفقد الماضي كلّ قيمة.

يقول جون بودريار في مقاله في الموسوعة الكونيّة: "ليس الزّمن «الحداثي» دورياً بالمرّة. إنه يتطوّر وفق خطّ ماضٍ - حاضر - مستقبل حسب بداية ونهاية مفترضتين"<sup>11</sup>. وقد انعكست هذه النظرة إلى الزّمن على علاقة الحداثة بالتّراث الذي كان قبلها مقدّساً من المقدّسات التي لا يمكن الاقتراب منها بغير التّعظيم والتّبجيل. فإذا عادت الحداثة إلى الماضي، فإنّها تريد دراسته وإخضاعه لقيمتها المخصوصة.

رافق هذه النظرة إلى الزّمن تحوّل آخر شهدته الحداثة في نظرتها إلى التّاريخ الذي أصبح سيرورة؛ بمعنى أنّه مسار خطّي متّجه نحو المستقبل. فقد التّاريخ الهالة القدسيّة التي كانت تحيطه، وأصبح معطى قابلاً للتفسير نزعته عنه المعرفة والممارسة الطابع الأسطوري بنفي طابعه الغائي والنظر إليه، باعتباره مجرد حركة تطورية مستقيمة تتحكم فيها عوامل كثيرة، مثل الاقتصاد (كما هو الشّأن لدى ماركس (Marx)) أو النّزعات النّفسيّة (لدى فرويد (Freud)) أو غيرها من صراعات وحروب مصلحة وانتماءات ومعطيات طبيعيّة، مثل المناخ...

إذن تنفي الحداثة الماضي وتعوّل على الذات في بناء المستقبل، وكانت في الحين نفسه، تعوّل على التّاريخ وترجع إليه كلّ شيء بما في ذلك إنتاج المعنى. سيطر التّاريخ على معطيات الحداثة بوصفه مصدراً أساسياً تنكّى عليه في إنتاج المعنى. كان ذلك مع الفيلسوف الألمانيّ "هيجل" (Hegel) الذي طرح مشكلة علاقة الحداثة بالزّمن، فدعا إلى قطيعتها مع الماضي. فإذا كانت الثّقافة التّقليديّة متمحورة حول الماضي تستمدّ منه المعنى وتؤسّس عليه حاضرها ومستقبلها، فإنّ للحداثة محورا آخر هو المستقبل<sup>12</sup>، ذلك أنّها تريد التّجدد. تسعى جاهدة للخلق، حتّى إذا ما بلغته أعرضت عنه لتبحث عن غيره في سيرورة جدليّة قوامها الخلق والنّفي ونفي النّفي.. وقد ساعد ذلك على اكتشاف إنسان جديد هو إنسان الحداثة.

### ج- إنسان الحداثة:

#### الذات الحرة المفكّرة:

مثّل الفيلسوفان "رونّي ديكارت" (René DESCARTES) و"إيمانويل كانط" (Emmanuel KANT) محطة مهمّة في تاريخ نظرة الإنسان إلى نفسه. ذلك أنّهما قد قطعاً شوطاً بعيداً في رحلة بحث الإنسان عن نفسه قاطعين مع التّصورات القديمة.

<sup>11</sup>- Jean BAUDRILLARD, «Modernité», op. cit..

<sup>12</sup>- م. ن.

تعرف الفلسفة اليونانية القديمة الإنسان بأنه "حيوان عاقل"، وهو مفهوم عامّ وضعه أرسطو أسند من خلاله صفة العقل إلى الإنسان، ليخرجه من دائرة الحيوان من حيث النوع لا من حيث الدرجة، وهو مفهوم يتجاوزه ديكارت قائلاً: "ما الإنسان؟ أقول إنه حيوان ناطق؟ كلاً بالتأكيد: لأنّ هذا يقتضي بعدئذ أن أبحث عن معنى حيوان وعن معنى ناطق. فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور منّي في مسائل أخرى أصعب أو أكثر تعقيداً"<sup>13</sup>. يتجاوز ديكارت المفاهيم السابقة ليؤسس للإنسان مفهوماً جديداً متّكناً على أساس آخر هو التفكير بصيغته المشهورة: "أنا أفكر إذن أنا موجود".

ننتقل مع ديكارت من مرحلة الإنسان الضعيف المستطيع بغيره الذي يستمدّ وجوده من دائرة خارجة عنه إلى ذات حرّة مفكّرة بانية لوجودها بنفسها. فإذا كان وجود الإنسان قبل ديكارت محدّداً بانتمائه للعشيرة أو القبيلة أو الدين أو المذهب أو اللون... إلخ، فقد أصبح ذاتاً مستقلةً محقّقة لوجودها دون تدخّل أيّ طرف من الأطراف الخارجية. لقد انتقل الإنسان من طور الفعل بغيره إلى طور الفعل بنفسه من خلال ممارسة التفكير الحرّ.

أمّا كانط، فقد أسند للإنسان قدرة جديدة من قدرات العقل، وهي النّقد الحرّ. يقول: "يجب على العقل أن يخضع للنّقد في كلّ مشاريعه، ولا يمكنه بأيّة حجة أن يسيء إلى حرّيّة هذا الأخير من دون أن يثير حوله شكوكاً تضرّ به"<sup>14</sup>. لقد شهد العقل مع كانط تحوّلاً مهمّاً؛ فالقدرة على النّقد هنا لا تتلخّص في نفي الأحكام فقط، إنّها تتجاوز ذلك لتتميّز بين الاستخدام المشروع للعقل من غيره.

خلّصت الفلسفة الإنسان من تبعيته وكلّ انتماءاته لتعرّفه منظورا إليه من حيث إنّه ذات مستقلة؛ أي إنّها حوّلت من خاضع آثم قاصر منتمٍ إلى مجموعة أوسع منه يستمدّ منها وجوده... إلى ذات مفكّرة عارفة قادرة على بناء معارفها. ولو استعرنا عبارة كانط لقلنا إنّ الإنسان الحديث هو ذلك الذي غادر شرنقة "القصور" التي ظلّ سجينها أماداً طويلة<sup>15</sup>. رفعت عنه الوصاية والحماية، ولم يعد المعنى يأتيه من الدين أو من الثقافة أو غيرها من المعطيات التي كانت مسقطة عليه.

إنّ هذه القدرة الذاتية على "استخدام الفهم الخاص" على حدّ عبارة كانط، لا يمكن أن توجد إلّا إذا توفّر شرط ثان من أهمّ شروط ممارسة العقل للنّقد: الحرّيّة.

<sup>13</sup> - روني ديكارت، التأمّلات الفلسفية الأولى، التأمّل الثاني، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974، ص. 96

<sup>14</sup> - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء العربي، د.ت، ص. 358

<sup>15</sup> - Je renvoie à : Emmanuel KANT, Qu'est-ce que les Lumières ?, choix de textes, traduction, préface et notes : Jean Mondot, Paris, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1991



كان فلاسفة الحق الطبيعيّ، مثل توماس هوبس (Thomas HOBBS)، باروخ سبينوزا (Baruch SPINOZA).. ينظرون إلى الإنسان على أنه عنصر من عناصر الطبيعة تابعا لقانونها خاضعا له، "لأنّ قوّة الطبيعة هي قوّة الله ذاتها، التي لها حقّ مطلق على كلّ الأشياء" بما في ذلك الإنسان نفسه الذي يجب أن ننسب إليه "حقّا مطلقا في أن يستمرّ في وجوده؛ أي كما قلنا، في أن يوجد على النحو الذي فُطِرَ عليه وأن يتصرّف وفقه"<sup>16</sup>. غير أنّ هذا المفهوم الضيق الذي يجعل من الإنسان مقيدا سرعان ما تطوّر مع هيغل في القرن التاسع عشر، فلم تعد فكرة حرّيّة الإنسان "بطبعه" (Par nature) تعني "حسب الحياة الطبيعيّة" (Selon la vie naturelle)، إنّما تعني الطبيعة في هذا السياق المفهوم (Notion) والماهية، حيث يبتعد الإنسان عن كلّ انتماء تالٍ لوجوده<sup>17</sup>؛ أي إنّّه يعود إلى ما قبل الانتماء واللّغة والدين والثّقافة..

### الذات المتشذّرة التائهة:

ليس الإنسان الحديث بمنعزل عن الواقع الذي يعيش فيه. يؤثّر فيه ويتأثّر به، وهو واقع معقّد. فلئن حقّق الإنسان مكسب الحرّيّة والاستقلاليّة، كما أسلفنا، فإنّه من ناحية أخرى قد وقع ضحيّة مستجدّات الواقع الذي ازداد تعقيدا. تقول سيمون فايل (Simone WEIL): "لا يوفرّ المجتمع الحاليّ من وسائل عمل أخرى غير آلات لسحق البشريّة. (...). بهذه السجون، سجون الفضاءات الصناعيّة التي تمثّلها المصانع الكبرى، ليس بالإمكان صناعة شيء آخر غير أناس عبيد. (...). بالمدافع والطائرات والقنابل، يمكن أن ننشر الموت والإرهاب والقمع، لكن لا يمكن أن ننشر الحياة والحرّيّة. بالأقنعة الواقية من الغاز، وبالملاجئ وصفارات الإنذار، يمكن أن نصنع قطيعا من الكائنات المذعورة (...). لا أن نصنع مواطنين"<sup>18</sup>. ينقل هذا النّص بدقّة صورة واضحة عن الواقع خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين، واقع مزقته الحروب وهزّته أعمال عنف وحشيّة ناتجة عن تحوّل غاية الإنسان من وجوده إلى تحقيق الرّبح والمنفعة بغضّ النّظر عن أيّة قيمة أخلاقيّة.

سيطرت الآلة والمادّة على حياة الإنسان فتحوّلت إلى سجن كبير، هو سجن الإيديولوجيات التي سعت الأنظمة الكليانيّة (النّازيّة والفاشيّة) لترسيخها أن صعودها إلى الحكم في النّصف الأوّل من القرن الماضي. فدخل العالم في دوامة من العنف وصفت بأنّها الأشرس في تاريخه والأكثر دمويّة. ولنا أن نتصوّر الحالة التي كان عليها الواقع آنذاك، لنستعيد تيه الإنسان وتشظّيه وإحساسه باللامعنى، وهو في الحالات جميعها قريب من واقعنا المعاصر، حتى لكأنّه هو.

<sup>16</sup>- Baruch SPINOZA, Traité théologico-politique, trad. : C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 262

<sup>17</sup>- Marie-Odile MÉTRAL-STIKER, naturel (droit), in : Encyclopædia Universalis, op. cit.

<sup>18</sup>- Simone WEIL, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, Paris, Gallimard, 1991, p. 104

### 3- الحداثة في فكر الشرفي:

يعبر الشرفي مبحث الحداثة مكانة مهمة في نسقه الفكري؛ فقد اهتم بهذا المفهوم اهتماما بالغا في مؤلفاته خاصة في كتابه "البنات" موضوع هذا البحث. ولئن لم يتوسّع في تناول هذا المفهوم بالتحليل نظرياً، فإن تأثيره في فكره واضح جليّ. لذلك، سنهتم في هذا المبحث بالحداثة في فكر الشرفي من زاويتين: أولاً تبحر في تصوّره للحداثة بوصفها مفهوماً نظرياً، وتبحث الثانية في ممارسة هذا المفهوم من خلال استقراء تناوله لمباحث الفكر الإسلامي، مثل علم الكلام والتفسير والفقه وأصوله وغيرها من المباحث.

#### أ- مفهوم الحداثة:

حدّد الشرفي مفهومه للحداثة في كتابه "البنات" معتمداً مدخلاً حضارياً، يقول: "هي نمط حضاريّ تتميز به البلدان الأكثر تقدماً في مجال النموّ التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي؛ أي هي النمط الحضاريّ الغربيّ كما تحقّق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثمّ أمريكا فاليابان"<sup>19</sup>، وهو تقريباً المفهوم نفسه الذي ينطلق منه في كتابه "الإسلام والحداثة"، حيث يقول: "هو مفهوم مستعمل للدلالة على المميّزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النموّ التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي"<sup>20</sup>، ويضيف في الكتاب نفسه: "يتبيّن بالخصوص أنّها [الحداثة] ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً. إنّها بايجاز، نمط حضاريّ يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليديّة"<sup>21</sup>، وهو تقريباً المفهوم نفسه الذي وجدناه عند بودريار في مقاله في الموسوعة الكونية أعلاه، حين عرّف الحداثة بأنّها "نمط حضاريّ مخصوص يخالف النمط التقليدي"<sup>22</sup>.

غير أنّ هذا المفهوم يبقى مشرّعا على دلالات متعدّدة، لأنّه عامّ وغير محدّد بدقّة، وذلك عائد بالطبع إلى كون الحداثة نفسها ذات طابع إشكاليّ يتعدّى الحصر ويفلت من كلّ دقّة، كما رأينا ذلك سابقاً. غير أنّ ذلك لم يمنع الكاتب من تعديد إرهابات الحداثة، إذ يعود بها إلى زمن الحروب الصليبيّة، حيث لقاء الغرب بالشرق وانتشار الفلسفة الرشدية في أوروبا وغيرها من العوامل التي يركّز منها على ثلاثة بالخصوص: "أولها اكتشاف قوتنبرغ (Gutenberg) للطباعة في منتصف القرن الخامس عشر، (...) والحدث الثاني هو أطروحات لوثر (Luther) سنة 1517 م. (...) ويتمثّل الحدث الثالث في اكتشاف كوبرنيك (Copernic) سنة 1562 م لدورة الكواكب حول نفسها وحول الشّمس، فأحدث هذا الاكتشاف ثورة معرفيّة حقيقيّة وانقلاباً في

<sup>19</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص. 18.

<sup>20</sup> - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، سلسلة «موافقات»، ط. 2، 1991، ص. 24.

<sup>21</sup> - م. ن، ص. 28.

<sup>22</sup> - Jean BAUDRILLARD, «Modernité», op. cit.

نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون، إذ فقد الإنسان بذلك مكانته المركزية والوهم الذي عاش عليه فجر التاريخ بأنه محور الكون".<sup>23</sup>

لقد مكّنت هذه العوامل من اتخاذ مسار محدّد للحضارة الغربيّة لم تحد عنه طيلة قرون طويلة، بدأ بكسر القيود التي كانت الكنيسة تفرضها على المجتمع، وفتحت آفاقاً شاسعة للمعرفة والفهم واطمحت النظرة التقليديّة للأشياء، نظرة كانت تفسّر الأشياء باعتماد علاقة عموديّة بين ثنائيات عديدة "الله / الكون، السيّد / العبد، الرّجل / المرأة... وحلّت محلّها نظرة أفقيّة، جعلت من كلّ شيء موضوعاً للتساؤل. يقول الشرفي: "وإذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوءها فهم المسار العامّ للحداثة، فهي بدون شكّ الجرأة على كسر حدود المعرفة. كان منتهى أمل الإنسان قديماً استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتّوفيق والتّرجيح، بينما زالت في نطاق الحداثة المناطق المحرّمة التي يسلم بها الإنسان دون بحث وتمحيص".<sup>24</sup> فالمعرفة القديمة لم تعد قادرة على استيعاب مطامح العقل البشريّ، ولم تعد مناهجها كفيّلة بالإجابة عن تساؤلاته الجديدة التي تتسم بالجرأة من حيث إنّها جعلت من كلّ شيء موضوعاً للمعرفة والنّقد والتّدقيق والتّمحيص دون قيود.

يكفي فقط أن نشير هنا إلى أنّ الكنيسة في القرون الوسطى، كانت تحتكر قراءة الكتاب المقدّس وتمنع العامّة من امتلاكه أو الاطّلاع عليه، وكانت تتحكّم في مصائر المؤمنين وتوزّعهم بين الجنّة والنّار من خلال بيع صكوك الغفران. فلم يكن متاحاً للنّاس طرح أسئلتهم بجرأة، لأنّ الكنيسة هي المؤهّلة الوحيدة للقيام بذلك، وكان الفرد ذائباً في الجماعة المسيحيّة ليس له أيّ دور، يفكّر مكانه رجال الدّين ويضبطون مصيره. غير أنّ تمرّد لوثر على الكنيسة وعلى الفهم الذي كانت تفرضه، فهم الكتاب المقدّس والكون ومنزلة الإنسان في الكون، مكّن هذا التّمرد من فتح أبواب الأمل أمام المفكّرين والفلاسفة والعلماء المتعطّشين للمعرفة، معرفة ستمكّن في ما بعد من تغيير كلّ شيء. يقول الشرفي: "وتكون بذلك الرّغبة في المعرفة هي التي تدعم الرّغبة في التّغيير. وتلك سمة الحداثة"،<sup>25</sup> مؤكّداً على العلاقة الوطيدة بين حبّ المعرفة وإرادة التّغيير. وحتىّ نتبيّن مفهوم الحداثة أكثر، ينبغي تتبّع خصائص أهمّ عنصر من العناصر التي ركّزت عليها: الزّمن.

### ب. خصائص زمن الحداثة:

هبت الحداثة على كلّ المعطيات بالتّغيير، ولم تترك شيئاً إلاّ صبغته بلونها. قلبت كلّ المفاهيم السّائدة، وفرضت نظرة جديدة للأشياء، وحرّكت كلّ البرك الرّائدة. ولعلّ من أهمّ ما تعيّر هو الزّمن الذي ركّز عليه

<sup>23</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص ص 18-19

<sup>24</sup> - م. ن، ص. 19

<sup>25</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص. 19

الشرفي في كتاب "لبنات". فإذا كان الناس قديماً ينظّمون أيامهم بشروق الشمس وغروبها، ويورّخون بالمناسبات والكوارث، فإنّ زمن الحداثة أصبح أكثر دقّة وضبطاً، لأنّه "زمن مقيس. إنّه زمن مجرد يقاس باستمرار بالثواني والأيام والأسابيع والشهور والسنوات والقرون، وفي الوقت نفسه تقاس به مختلف الأنشطة الاجتماعية.

إنّ هذا الاحتفاء باكتشاف الزمن الميقاتي الجديد يتجلّى، في رأينا، في رمز قطع إلى الأبد مع الزمن القديم: ساعة "بيق بن" (Big Ben)، إضافة إلى أنّها معلم تاريخي وعجيبة من عجائب الدنيا من حيث هندستها وبنائها وتقنياتها. لا شكّ في أنّ ناقوسها الذي دقّ لأول مرّة في 31 ماي سنة 1859، قد أعلن رسمياً بداية عهد جديد أكثر دقّة وأكثر وعياً بأهميّة الزمن وأهميّة تحديده.

أما الخصيصة الثّانية لزمن الحداثة حسب الكاتب، فتكمن في الخطيّة، ذلك أنّ الزمن في المنظومة القديمة كان زمناً دائرياً ينظر إليه بوصفه دورة تنطلق من نقطة محدّدة لتعود إليها حتماً. خلافاً لذلك، فإنّ "الزمن 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 وتفتح على أفق أخروي مرتقب، وهي النموذج المعروف في الديانات التوحيدية الثلاث"<sup>26</sup>. لقد كان للأديان تأثير بالغ في تكريس تصوّر معين للزمن خاصّة في اليهودية والمسيحية والإسلام، إذ فرضت على المؤمنين دحض حقبة الماضي بوصفها حقبة جاهليّة وظلمات، استشرى فيها الظلم والفساد والطغيان بسبب البعد عن التعاليم الإلهية، وتمجيد لحظة الرّسالة، باعتبارها البديل الأمثل لتلك الفترة، البديل القادر على إقامة العدل والمساواة ونشر المحبّة بين النّاس، غير أنّ الإنسان سرعان ما عاد إلى صراعاته وحروبه بابتعاده شيئاً فشيئاً عن التعاليم الدّينية، لتكتمل بذلك الدّورة.

إنّ هذا التّصوّر للزمن لم يعد ممكناً في ظلّ الحداثة التي عوّضته بـ"زمن خطّي يتطوّر حسب خطّ الماضي فال حاضر فالمستقبل. لكن، إن كان الفكر التقليديّ مرّكزاً على الماضي وبالخصوص على إحياء الفترة التأسيسية، فإنّ الحداثة مرّكزة على المستقبل القريب منه والبعيد"<sup>27</sup>. نجد هذه الأزمنة الثلاثة واضحة خصوصاً في الإسلام، حيث تطلّ الأنظار مشدودة إلى لحظة ذهبية هي فترة النّبوة، ولعلّ التّأويلات التي كرّسها رجال الدّين حول حديث "خير النّاس قرني"<sup>28</sup> هي التي رسّخت هذا الفهم في المخيال الإسلاميّ، رغم أنّ النّصّ القرآنيّ قام

<sup>26</sup>- م. ن، ص 21

<sup>27</sup>- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 21

<sup>28</sup>- نقرأ: "حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْحُلَوَانِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو زُهْرُ بْنُ سَعْدِ السَّمَّانُ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عُيَيْبَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» فَلَا أُدْرِي فِي الثَّلَاثَةِ أَوْ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ: «ثُمَّ يَتَخَلَّفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ»، انظر للاطلاع على هذه الرواية وبقية الروايات: مسلم، الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيريّ النيسابوريّ، صحيح مسلم، تحقيق: محمّد فواد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، ط. 1، 1991، ج. 4، ص 1963

ذكر الحديث في الصحيحين بأسانيد متعدّدة ولفظ مختلف حتّى داخل صحيح مسلم نفسه، غير أنّه مثل حجر الأساس بالنسبة إلى رجال الدّين الذين اتّكوا عليه لتأسيس تراثيّة قداسة عدلوا من خلالها الصحابة وتابعيهم وتابعيهم، فوصل بهم الحدّ إلى فكرة عصمة القرون الثلاثة أولى. يقول محمّد ناصر

أساساً ضدّ الماضي ورسم صورة للمستقبل تبعث على العمل من أجل غد أفضل، تتخذ أفضليته كمالها في الفوز بالجنة. رفض القرآن عبادة الآباء وتقديس ماضيهم، ولعلّ في حوار إبراهيم مع والده ما يدلّ على هذه الفكرة فلما قال له: " يا أبتِ إني قد جآني من العلم ما لم يأتك، فاتبعني أهدك صراطاً سوياً" (مريم، 19 : 43)، ردّ عليه: "قال أرأغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني ملياً" (مريم، 19 : 46)

يقوم المستقبل – ورمزه في الآية الصراط المستقيم الكائن ضرورة في اللحظة القادمة – نقيضاً للماضي – ورمزه في الآية الثانية الآلهة التي يعبدها والد إبراهيم، بل يمكن أن نلاحظ بوضوح ودون حاجة إلى تفسير أو تأويل، أفضلية الزمن المستقبل في مقابل الماضي. ثم إنّ الدليل على شدة رفض الماضي يتخذ أوضح صورته ودلالاته في عبارة قرآنية تصف ما صنع إبراهيم مع آلهة قومه: "فراع عليهم ضرباً باليمين" (الصافات، 37 : 93)، فكانت النتيجة أن ردّ الآلهة "جذاذاً" أي قطعاً مكسورة: "فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون" (الأنبياء، 21 : 58).

إنّ الأمثلة على وجوب النظر إلى المستقبل بوصفه الأفضل لعديدة جدّاء، تؤكد أنّ الإنسان وجد من أجل المستقبل، وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي خلافة الله في الأرض، فإنّ هذه الخلافة تستوجب السعي لبلوغ أقرب الدرجات من الكمال. أمّا الماضي، فليس سوى درس نتعلم من أخطائه ولا نفدسه ولا نعبد أهله. يتأكد هذا المعنى بنصّ القرآن حيث نقرأ العديد من الآيات التي تحثّ على العقل والتدبّر والتفكير والنظر انطلاقاً من تجارب السابقين. يذكر القرآن تجارب الأمم السالفة، مثل عاد وثمود وقوم لوط وقوم إبراهيم في سورة "العنكبوت" ومواقفهم من الأنبياء إبراهيم ولوط وموسى، ثم يختم ذلك بآية تدلّ على أنّ هذه التجارب الماضية ما ذكرت إلا للعبرة والتدبّر: "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون" (العنكبوت، 29 : 43).

الدين الألباني (1914 – 1999)، وهو رجل دين ومحدّث معاصر، في تعريفه للسلفية: "فهنا أن الانتساب إلى السلفية يعني الانتساب إلى العصمة". انظر الموقع التالي: <http://www.alalbany.net/>

أشير أيضاً إلى أنّ حول هذا الحديث (حديث "خير الناس..") اختلافاً من عدّة نواح أهمّها على الأقلّ ضبط عبارة "قرن". قال ابن حجر العسقلاني (773هـ – 852هـ): "والقرن أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة، ويقال إن ذلك مخصوص بما إذا اجتمعوا في زمن نبي أو رئيس يجمعهم على ملة أو مذهب أو عمل، ويطلق القرن على مدة من الزمان، واختلفوا في تحديدها من عشرة أعوام إلى مائة وعشرين، لكن لم أر من صرح بالسبعين ولا بمائة وعشرة، وما عدا ذلك فقد قال به قائل. وذكر الجوهريّ بين الثلاثين والأربعين، وقد وقع في حديث عبد الله بن بسر عند مسلم ما يدلّ على أنّ القرن مائة وهو المشهور. وقال صاحب "المطالع": القرن أمة هلكت فلم يبق منهم أحد، وثبتت المائة في حديث عبد الله بن بسر وهي ما عند أكثر أهل العراق، ولم يذكر صاحب "المحكم" الخمسين وذكر من عشر إلى سبعين ثم قال: هذا هو القدر المتوسط من أعمار أهل كلّ زمن، وهذا أعدل الأقوال وبه صرح ابن الأعرابي وقال: إنّ ماخوذ من الأقران، ويمكن أن يحمل عليه المختلف من الأقوال المتقدمة ممّن قال إنّ القرن أربعون فصاعداً، أمّا من قال إنّ ذلك فلا يلتزم على هذا القول والله أعلم. والمراد بقرن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الصحابة، وقد سبق في صفة النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "وبعثت في خير قرون بني آدم" وفي رواية بريدة عند أحمد: "خير هذه الأمة القرن الذين بعثت فيهم". وقد ظهر أنّ الذي بين البيعة وآخر من مات من الصحابة مائة سنة وعشرون سنة أو دونها أو فوقها بقليل على الاختلاف في وفاة أبي الطفيل، وإن اعتبر ذلك من بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، فيكون مائة سنة أو تسعين أو سبعاً وتسعين، وأمّا قرن التابعين فإن اعتبر من سنة مائة كان نحو سبعين أو ثمانين، وأمّا الذين بعدهم فإن اعتبر منها كان نحواً من خمسين، فظهر بذلك أنّ مدة القرن تختلف باختلاف أعمار أهل كل زمان والله أعلم". انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، ج. 7، ص. 5 وما بعدها. يدلّ هذا الاستشهاد الطويل على تخطي رجال الدين في دلالة عبارة قرن، وهي إشكالية من بين إشكاليات عدّة لا يسمح هذا المجال الضيق بتناولها بالدرس، غير أنّ إشارة لا بدّ منها في هذا الصدد مفادها أنّ هذا الحديث في رأينا، إن صحّ، يناقض أصلاً في القرآن لا غبار عليه وهو: "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات، 49 : 13) التي تدلّ صراحة على أنّ التقوى وحدها هي مقياس التمييز بين المؤمنين جميعاً بغضّ النظر عن زمانهم ومكانتهم وقربهم من الرسول أو بعدهم عنه. وهو المعنى نفسه الذي نجده في حديث "لا فضل لأحدٍ على أحدٍ إلا بالتقوى".

نعود بعد هذا الاستطراد إلى خصيصة زمن الحداثة الثالثة عند الشرفي، وهي التاريخية. إذ تخلّى إنسان الحداثة عن التفسيرات المتعالية للزمن؛ أي بربط الأحداث التاريخية بتفسير يلعب فيه المفارق الدور المحوري المحرك والمتحكم في ما يؤول إليه كلّ حدث. لم يعد للآلهة والكائنات الأسطورية تدخل في ما تصير إليه الأشياء بـ"اعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخية، إن لم تكن خاضعة للاختبار، فهي لا تستعصي على التحليل وفهم الأسباب والنتائج دون الاضطرار إلى تفسير غيبية"<sup>29</sup>. والفضل في هذا التصور عائد إلى عصر الأنوار، حيث جعل فلاسفته من الزمن معطى يمكن أن يكون موضوع بحث ومعرفة لا معطى قدرياً مسقطاً يواجهه الإنسان بالعجز؛ فـ"أهم ما يميّز الزمن التاريخي أنّه زمن مفكّر فيه وليس معطى طبيعياً يخضع له الإنسان خضوعاً مطلقاً، وإنّما هو يستطيع التأثير فيه عن طريق الممارسة وتوجيهه حسب رغبته ومصالحه"<sup>30</sup>.

هكذا هو زمن الحداثة إذن، زمن سيّال سريع، دفق جار بين ماضٍ لن يعود أبداً ومستقبل لا يُدرَك وحاضر ينفلت أمام أعيننا انفلاتاً كأنّه السراب، حتّى لكأنّه غير موجود لأنّه نتيجة للماضي من ناحية، ويحمل في طيّاته المستقبل من ناحية أخرى، كما ذهب إلى ذلك هيجل الذي دعا إلى ضرورة الإغلاء من قيمة اللحظة الزاهنة بوصفها أمّ المستقبل.

لقد كشف الأستاذ الشرفي من خلال هذه الخاصيّات الثلاث عن التصور الجديد الذي تطرحه الحداثة للزمن، بوصفه زمناً ميفاتياً قابلاً للضبط، كما أنّه زمن خطّي في جريان متصل نحو مستقبل لا يدرك، وهو كذلك زمن تاريخي قابل للتفسير والدراسة والفهم، بقي الآن أن ننظر في المحتوى المعياري للحداثة بالنسبة إليه: كيف ينظر الإنسان إلى ما ينتجه من معرفة وما يصدره من أحكام؟ ما طبيعة ما يتوصّل إليه من قيم ومبادئ عامّة؟ وما نظرته إلى موقعه من العالم؟ هل هو كائن تتحكّم فيه أخلاق المجموعة؟ أم إنّّه كائن فردانيّ له هامش واسع من الحرّيّة الذاتيّة؟

### ج- المحتوى المعياري للحداثة:

أعدت الحداثة إلى حقول البحث كلّ المسلّمات التي بناها الإنسان بمعرفته الوثوقيّة التقليديّة حول الطّبيعة والآلهة والتّاريخ والأشياء بصفة عامّة، ولم تستثن من ذلك الإنسان نفسه، ذلك أنّه أصبح في منظور الحداثة كائناً خطّاءً، لا بالمعنى الدّينيّ المعروف، بل بمعنى أنّه قد نزل من علياء عصمته ليكون كائناً قابلاً للخطأ. ولا نعني بذلك أنّ الأمر يتعلّق هنا بنسبيّة ما ينتجه من معرفة، بل إنّ الأمر، أبعد من ذلك، يبيّن أنّه قابل للنقد وإعادة النّظر والتّحيين. هذا ما يقصده الشرفي بالمحتوى المعياريّ الأوّل للحداثة: الوعي بقابليّة الخطأ. يقول: "إنّ

<sup>29</sup>- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص ص 21-22

<sup>30</sup>- م. ن، ص 22

وعى الإنسان بأنه غير معصوم وأنه معرض للخطأ لا يعني الوقوع في النسبية المعوّقة، وهي – كما هو معروف – المأخذ الرئيس لنيتشه (Nietzsche) على العلوم الإنسانية، إذ اعتبرها تخضع لمثل أعلى خاطئ هو الموضوعية، بينما يستحيل بلوغ هذه الموضوعية، ولذلك فهي في نظره تحيّد المعايير الثابتة التي تحتاج إليها الحياة. فقابلية الخطأ، إنّما تعني قبول النقد والاعتراض والبحث المتضامن عن الحقيقة<sup>31</sup>.

يعود مبدأ قابلية الخطأ (Falsifiabilité ou réfutabilité) إلى حقل الإستمولوجيا، تحديداً مع كارل بوبر (Karl POPPER) الذي وظّفه في ثلاثينيات القرن العشرين، ليستخدمه في التمييز بين العلم واللاعلم أو بين العلم والميتافيزيقا. ويقصد به أنّ نظرية ما، حتّى تكون علمية، يجب أن تكون قابلة للدحض؛ بمعنى أنّ كلّ نظرية يجب أن تمرّ بأعسر الاختبارات والتجارب، وحتّى في صورة صمودها أمام هذه الاختبارات، فإنّها تظلّ قيد الاحتفاظ وقتياً. ذلك، أنّه "يجب التقليل من شأن اكتشاف أمثلة تثبت نظرية ما، إذا لم نحاول باستمرار دحضها، لأننا إذا لم نتخذ موقفاً نقدياً، فسننوّصل دائماً إلى ما نرغب فيه"<sup>32</sup>.

إنّ المعرفة وما تبنيه من حقائق إذن، يجب أن تخضع باستمرار للنقد والتّحريض حتّى تتطوّر، لأنّ التّسليم بصحة نظرية ما وعدم قابليتها للدحض هو موت للمعرفة نفسها، وذلك ما يؤكّده بوبر من خلال اشتغاله على مبدأ قابلية الخطأ في فلسفة العلوم، غير أنّ الشّرفي يرى، بمعنى قريب من ذلك، أنّ البداهة التي كانت تلفّ الأشياء قد سقطت في ظلّ فضاء حدائقي فيه "فقدت السنن الثقافيّة بدايتها وصبغت العفوية في عالم تمايزت بناه كلّها بعضها عن بعض وضعف فيه الضّغط الاجتماعيّ الذي كان مسلّطاً على الأفراد"<sup>33</sup>.

أمّا المحتوى المعياريّ الثّاني للحداثة، حسب الشّرفي، فهو الكونية؛ فالمبادئ العامّة والقيم التي أفرزتها الحداثة بعد مخاض قرون طويلة، مثل العدل والحرية والمساواة، فإنّها لم تكتشف لتختصّ بقوم أو فئة من النّاس دون آخرين، بل إنّها مبادئ تتعدّى حدود الزّمان والمكان والأشخاص. ورغم أنّ الممارسة لهذه القيم أبعد ما تكون عن المثالية والنّجاعة، فإنّ ذلك لا يمكن أن ينفي عنها صبغتها الكونية، كما يوضّح الدّكتور الشّرفي: "صحيح أنّ قيماً، مثل الحرية والمساواة والعدل تمتدّ جذورها في ثقافة الغرب وظروفه التاريخيّة ولا تطبّق بنفس الطّريقة داخل المجتمعات الغربيّة وخارجها بالنّسبة إلى الأوروبيّين وإلى غيرهم من الأجناس وأتباع الديانات الأخرى، وخير مثال على ذلك ما يحدث تحت أعيننا من تعاطف الغرب مع شعوب أوروبا الشّرقية وإغماض عينيه عن المظلمة المسلّطة على الشعب الفلسطينيّ، بل ومباركة جلاّديه. ولكنّ بعد المسافة بين النّظرية والتّطبيق لا يكفي للحكم على هذه القيم بأنّها محلّية وخصوصيّة، ولا ينفي عنها صبغتها الكونية"<sup>34</sup>.

<sup>31</sup>- عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 23

<sup>32</sup>- Karl POPPER, Misère de l'historicisme, trad. Rousseau, révisé par R. Bouveresse, Paris, Plon, 1945, p. 165

<sup>33</sup> عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 24

<sup>34</sup> عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 24

وأما المحتوى المعياريّ الثالث، فهو الحرّية الذاتيّة والفردية، وهو من أهمّ ما توفّر للإنسان في ظلّ الحدّثة، ذلك أنّه مكّن الإنسان من اكتشاف نفسه والوقوف على قدراته اللّامحدودة على الخلق والابتكار والإبداع. ونعتقد أنّ أوّل من مهّد لظهور الإنسان المبدع بالمعنى الحديث هو مارتن لوثر ( Martin LUTHER) عندما حرّر المسيحيّة من وطأة الكنيسة في القرن السّادس عشر بنفيه القداسة عن رجال الدّين، وحرّر الكتاب المقدّس من قبضتهم بترجمته إلى الألمانيّة ليطلّع عليه عامّة النّاس دون وساطة ونحت مبدأ "الخلاص من خلال الكتاب المقدّس وحده"<sup>35</sup>. حينها استطاع قطاع واسع من النّاس أن يكتشف الكتاب المقدّس ويفهمه، ومهّدت الطّريق للإنسان كي يكتشف نفسه بمعزل عن المؤسّسة الكنسيّة الّتي كانت تسيطر على النّاس فتفكّر مكانهم وتقرّر مصائرهم. وقد اتّخذ هذا التّصوّر الجديد للإنسان وضوحه في عبارة ديكارت "أنا أفكّر"، حينها ظهرت الـ"أنا" شامخة واضحة.

يقول الشّرفيّ محدّدا مجالات الحرّية الذاتيّة في حياة إنسان الحدّثة الأربعة: "يصحّ تحديد نشأة الأخلاق المستقلّة بانقطاع جدليّة الحرام وارتكاب المحظور أو بكفّ المقدّس عن رمي الدّنيويّ بصواعقه. وهكذا تجذّرت الحرّية الذاتيّة في مجال الحياة الخاصّة عبر الاستقلال الأخلاقيّ وتحقيق الذات، وفي المجتمع عبر المنطقة الّتي يضمنها القانون الخاصّ الّذي يسمح بالسّعي إلى تحقيق مصالح ذاتيّة، وفي الدّولة عبر المشاركة في تكوين الإرادة السّياسيّة، وفي الفضاء العموميّ – المقابل لمجال الحياة الخاصّة – عبر مسالك التّكوين المتمثّلة في تبنّي ثقافة مفكّر فيها ومدخلنة"<sup>36</sup>.

اتّضح، من خلال هذا العرض، التّصوّر النّظريّ للحدّثة في فكر الدّكتور الشّرفيّ، وقد مكّنا هذا العرض من استجلاء المقوّمات النّظريّة للحدّثة باعتماده المدخل الحضاريّ، كما تبيّنا بالخصوص مميّزات أهمّ معطى من معطياتها، وهو الزّمن الّذي أثّرت فيه الحدّثة تأثيرا بالغاً بنفيا بعدة الأسطوريّ القائم على التّفسيّرات الغيبية وتمجيد الماضي، فرأينا أنّ الزّمن الحدّثيّ خطّيّ متّجه إلى الأمام (المستقبل) باطراد. ثمّ وقفنا على المحتويات المعياريّة الثلاثة للحدّثة كما يراها الشّرفيّ متمثّلة في الوعي بقابليّة الخطأ وكونيّة المبادئ الّتي دعت إليها الحدّثة وتكريس قيمة الحرّية الذاتيّة في مجال الحياة الخاصّة، وفي المجتمع وفي الدّولة وفي الفضاء العموميّ. ولم يبق الآن سوى أن ننقل إلى الحدّثة في فكر الأستاذ الشّرفيّ بوصفها مشروعا لنتساءل عن أسس هذا المشروع.

<sup>35</sup> - انظر:

Daniel OLIVIER & Alain PATIN, Luther et la Réforme, Paris, L'Atelier/Ouvrières, 1997.

<sup>36</sup> - عبد المجيد الشّرفيّ، لبنات، ص ص 24-25



#### 4- أسس المشروع الحداثي عند عبد المجيد الشرفي:

نهتم في هذه الفقرة بالمشروع الحداثي عند الأستاذ الشرفي، مركّزين على الأسس دون أن ندعي الإحاطة بها جميعاً في دراسة بهذا الحجم، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأسس الأربعة التي ستكون مدار هذه الفقرة هي الأهمّ في نظرنا، لا الكلّ. أمّا من حيث ترتيب هذه الأسس، فذلك لاعتقادنا أنّ نقد العقل الإسلامي هو أساس كلّ تحديث تأسياً بالمفكر الجزائري محمد أركون الذي ركّز في مشروعه الحداثي على نقد العقل الإسلامي، واعتبر ذلك مدخلاً للحداثة<sup>37</sup>. أمّا العقل، فنقصد به في هذا المجال الأداة المنتجة للمعرفة في مختلف حقول العلوم الإسلامية من فقه وتفسير وغيرها. ومن ثمّ سوف يمكننا نقد هذا العقل الإسلامي من اكتشاف تاريخيته؛ أي خضوعه للظروف التي يملئها الواقع بأبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة. وسنجد أنفسنا بناء على ذلك، على إعادة قراءة التراث الديني، وإعادة النظر في المؤسسة الدينية، والمصالحة مع العلمنة. انطلاقاً من هذه الزوايا الأربع ننظر في مشروع الشرفي الحداثي.

##### أ- نقد العقل الإسلامي:

يثبت المفكر محمد أركون "أنّ مفهوم العقل له تاريخ؛ فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصريّ ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه أنا شخصياً اليوم"<sup>38</sup>. يتنزّل العقل في كلّ الأحوال في بيئة معيّنة تطبعه بطابعها، لأنّه "ليس شيئاً مجرداً قابلاً في الهواء، وإنما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيد، فللعقل تاريخيته أيضاً، وكلّ واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كلّ مفكر"<sup>39</sup>.

إنّ هذه الخلفية المعرفية هي التي دفعت بالأستاذ الشرفي لتنزيل العقل الأصولي، الذي سنقصر هذه الفقرة على النظر فيه، في الواقع الذي تكوّن فيه لأنّه كفيل بتبيين أسباب اشتغاله على نحو دون آخر. وقد تناولته الكاتب في كتاب "البنات"، واهتمّ بالشافعيّ تحديداً لما له من اعتبار في المذهب السنّي الذي ينظر إليه نظرة تمجيدية بوصفه واضع علم الأصول. نزّل هذا التمجيد في واقع غلب عليه التّعصّب المذهبيّ بداية من القرن الخامس، فدّل على ذلك بأمثلة، منها أنّ أبا الوفا الأفعاني (1893 - 1975) قد نسب علم الأصول إلى أبي حنيفة النعمان (80 - 150هـ / 699 - 767م) وأنّ حسن الصّدر (1272 - 1354هـ / 1856 - 1935م) نسبه إلى أبي جعفر

<sup>37</sup>- انظر لمزيد التوسّع في هذا الموضوع كتاب: فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، بيروت: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، 2006، ص 198

<sup>38</sup>- محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001، ص 190

<sup>39</sup>- م. ن، ص. ن.

محمد الباقر (57 - 114هـ / 677 - 732م). ويستنتج الدكتور الشرفي أنّ "هذه المواقف التّمجيدية يفسرها لا محالة التّعصب المذهبي".<sup>40</sup>

كما يرى الكاتب أنّ الحاجة إلى علم الأصول قد نشأت تدريجيًا بحكم تحوّل واقع الإسلام بين الفترة النبوية، حيث كان الرسول هو الحكم في كلّ ما يطرحه اليوميّ من قضايا، والفترة التي تلت وفاته مباشرة. غير أنّ قريهم من الفترة النبوية وتشابه القضايا التي تطرح قد هون عليهم تجاوز هذه الصّعوبة. ولكنّ الوضع ازداد تعقيدًا، كلّما ازداد واقع المسلمين بعدا عن واقع فترة النبوة، هذا بالإضافة إلى توسّع رقعة البلاد الإسلامية بالفتوحات، فكثرت الاجتهادات الفردية وتباينت الآراء، فكانت الحاجة إلى تحديد ضوابط معينة من شأنها أن تساعد على تجاوز اختلاف الأحكام والآراء، "وبعبارة أخرى، فإنّ تحوّل الدين بصفة تدريجية إلى مؤسسة قد أفرز محاولات تقنين ما لم يكن في الأصل سوى توجيهات أخلاقية عامّة، ونهض بهذه المهمة على نحو يعرفه به المؤرّخون معرفة دقيقة".<sup>41</sup>

ثمّ إنّ محاولات الفقهاء إيجاد حلول لما يطرحه واقعه من قضايا ألجأهم إلى القرآن الكريم، غير أنّهم، في نظر الشرفي، قد حادوا بآيات الأحكام إلى التّقنين الجافّ الذي يمكن تفهّمه قياسًا إلى واقع تلك الفترة، ويستدلّ على ذلك بكيفية استنباطهم حكم القصاص في القتلى الوارد في الآية 178 من سورة البقرة<sup>42</sup> دون الاهتمام بالمبادئ العامّة التي رافقته في الآية نفسها، وهي قيم تحدّد من تطبيقها كالعفو والإحسان والرّحمة. ونستنتج بذلك العامل الثاني الذي حكم المنظومة الأصولية، وهو العامل الذهنيّ القائم آنذاك أو ما يسمّيه الأستاذ الشرفي "الفهم السائد"، يقول معلقًا على حكم القصاص في القتلى: "وحتى عندما تكون آيات الأحكام صريحة، ويقطع النّظر عن الدّعوة إلى القيم المرتبطة بها والملازمة لتلك الأحكام، فإنّ الفهم السائد في فترة نشوء الفقه وبعد استقراره أنّ أيّ حكم تفصيليّ لم يرد لفضّ مشكل قائم زمن الوحي ولتوجيه المسلمين نحو الحلول العادلة التي تضمن كرامة الأفراد وسلامة المجتمعات فحسب، وإنّما هو حكم يتعيّن تطبيقه بقطع النّظر عن الظروف والملابسات حتى وإن أدّى الأمر إلى التّعسف".<sup>43</sup>

كما أنّ تنزيل نشأة علم الأصول في تلك الفترة التاريخية، يمكّننا من فهم آخر للعوامل التي ساعدت على إخراجه على الطّريقة التي وصلتنا، فتأويل القرآن بطريقة جافة منغلقة تركّز على الحكم دون ما يصحبه من قيم ومبادئ عامّة، ودون ربطه بالنّهج الذي يسلكه النّصّ في مجمله من ناحية، وضرورة اللّجوء إلى المبررات

<sup>40</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 133

<sup>41</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 135

<sup>42</sup> - "يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم".

<sup>43</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 136

الدّينيّة المباشرة من ناحية أخرى، "كان يعتبر أمراً طبيعياً ولا يثير في نفوس النّاس أيّ إشكال مهما اختلفوا في مستوى العقائد ومهما كان الدّين الذي ينتسبون إليه".<sup>44</sup>

إنّ فهم الظّروف التي أحاطت بنشأة علم الأصول، لا يمكن أن يتمّ دون تنزيله في البيئة التّاريخيّة التي كثرت فيها الأديان التي سبقت الإسلام وتحوّلت إلى مؤسّسات دينيّة قائمة، "فنحن هنا بإزاء فهم تاريخيٍّ للرّسالة المحمّديّة حدّدته عوامل مشتركة بين أتباع مختلف الأديان في ظروف معيشيّة متقاربة، تقوم على الزّراعة والتّجارة والرّعي والصّنائع البسيطة، كما حدّده مستوى الوعي بتميّز الإسلام ودفعه البشريّة قاطبة إلى درجات أسمى من الحرّيّة والمسؤوليّة".<sup>45</sup>

وليست السّلطة السياسيّة بعيدة عن ترسيخ مبدأ ربط أفعال النّاس بأحكام فقهيّة، ذلك أنّ هذا المبدأ لم يكن موجوداً قبل الشّافعيّ، بل إنّ لم يكن كذلك حتّى في عصره، لأنّه ما يزال حينها تتنازع مدرستان كبيرتان، هما أهل الرّأي وأهل الحديث بين رافض وقابل. ولم يتّضح القبول بهذا المبدأ "إلاّ بعد قيام الدّولة العبّاسيّة وحرص خلفائها على أن تكون التّشريعات فيها ذات مستند إسلاميٍّ"<sup>46</sup>. وبذلك نتبيّن أنّه لا يمكن البتّة الفصل بين العقل الإسلاميّ والبيئة التّاريخيّة التي نشأ في ظلّها متأثراً بعوامل متعدّدة، منها الدّينيّ ومنها التّقافيّ ومنها الاقتصاديّ، لقد تأثّر خاصّة بالتعاليم القرآنيّة والنّبويّة، وبما ورثه عن العصر الجاهليّ العربيّ، وبما اصطحبته المجموعات التي اعتنقت الإسلام معها من عادات وتقاليد، وبما فرضه النّظام الاقتصاديّ لمجتمع زراعيّ رعيّ كان قائماً في ذلك الزّمن<sup>47</sup>. ولهذه الأسباب أصبح من الضّروريّ نقد هذا العقل ومراجعة مسلماته وآليات اشتغاله في ضوء الواقع الرّاهن، وما يطرحه من قضايا متشعبّة تعجز منظومة أصوليّة بنيت في القرن الثّاني الهجريّ عن إيجاد الحلول الملائمة لها.

إنّ وعينا بملازمات نشأة العقل الإسلاميّ على هذا النّحو هو البوّابة التي يراها الشّرفي فاتحة على أفق جديد تفرضه ظرفيّة تاريخيّة جديدة تختلف جذرياً عن قرون الإسلام الأولى، ولا حلّ بالنّسبة إليه أنجع من الاجتهاد. يوضّح ذلك قائلاً: "إذا كان من سبيل اليوم إلى الاجتهاد يساعد على رفع التّحدّيات التي تواجهها الأمّة الإسلاميّة فلن يكون له من نصيب من التّوفيق إلّا متى استطاع، في عمليّة تجاوزيّة عسيرة لكن ضروريّة، أن يجمع بين مقتضيات القيم القرآنيّة الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة دون التّنكّر لما هو صالح من النّظريّات

<sup>44</sup>- م. ن، ص 137

<sup>45</sup>- م. ن، ص. ن.

<sup>46</sup>- عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 139

<sup>47</sup>- م. ن، ص 148

والحلول التي فرضتها الممارسة التاريخية للإسلام دون خشية من طرح ما هو غير صالح منها لأنه من مخلفات منظومة فكرية ومعرفية بات الفكر والمعرفة في عصرنا في قطيعة تامة معها".<sup>48</sup>

إن نقد العقل الإسلامي إذن، هو الأساس الذي نمرّ من خلاله إلى نقد المحتوى الذي أنتجه على مدى قرون خاصة أنّ الكثير من هذا المنتج قد أضحى لعوامل كثيرة بمنزلة المقدّس لا يمكن المساس من خلال ما اكتسبه من سلطة مفارقة في الضمير الإسلامي عبر التاريخ وقد بلغ ذروته في عصرنا واتخذ أشكالاً متعدّدة، منها التّعصّب ممارسةً فكريةً، ومنها ظهور الحركات المتطرّفة التي تعتمد قراءات مخصوصة للإسلام ظاهرةً عينية.

### ب- نقد التراث:

يعرّف الأستاذ الشرفي التراث بأنه جملة "الأثار المكتوبة التي تتعلّق بالمواضيع الدينية، سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أصول الفقه أو الفقه ذاته" دون أن "يشمل ذلك الطقوس والعادات والتقاليد والعقائد الشعبية"<sup>49</sup>، وهو معطى تكوّن على هامش نصّ تأسيسيّ مقدّس هو القرآن؛ بمعنى أنّه تراث بشريّ محض أنتجه العقل الإسلامي، وقد رأينا العوامل التي تحكّمت فيه في الفقرة السابقة.

يمثّل ذلك مدخلاً لنقده بما أنّ الواقع قد تغيّر، وبما أنّ المعرفة لم تعد معرفة تقليدية جامدة، فلا بدّ إذن من إعادة قراءته في ضوء المعارف الحديثة ومناهجها. يقول الكاتب: "لا يوجد طريق آخر إلى تخليص الفكر العربي الإسلامي من الماضوية المعرّقة التي يتخبّط فيها في كلّ ما له علاقة بالدين غير الاطلاع المباشر على الفكر الحديث في مظانّه، وتمثّله على حقيقته"<sup>50</sup>. إنّ ما يسمّيه الشرفي "ماضوية" هو بالضبط عنصر من أهمّ العناصر التي قامت الحداثة على أنقاضه، باعتبارها الماضي مجرد حلقة نتج عنها الحاضر الذي سيهب مستقبلاً أفضل، هو مركز اهتمام الحداثة.

عندما نتحدّث عن نقد التراث عند الشرفي، لا بدّ من الوقوف عند المنهج الذي يعتمد في قراءة هذا التراث، كي نتبيّن الأسس التي يبني عليها نتائجه وأحكامه، لذلك نرى من المهمّ الاقتراب من مثال مطبّق على قراءته للسيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، كي نتبيّن عن قرب ملامح المنهج الذي يعتمد الشرفي في قراءة التراث ونقده.

<sup>48</sup> - م. ن، ص ص 161-162

<sup>49</sup> - م. ن، ص 113

<sup>50</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات في الثقافة والمجتمع 3، بيروت، دار المدار الإسلامي، ص 61

ينطلق الكاتب من الوعي بطبيعة النصّ الدينيّ عموماً من حيث خصوصيته وتميّزه عن باقي النصوصّ كالتصّ الأدبيّ، ويعتمد لدرك هذه الخصوصية مدخلاً أنثروبولوجياً، ذلك أنّ هذا النصّ يؤسّس لإضفاء المعنى على حياة الإنسان وموته ومصيره، ويمثّل قدرته "على تجاوز طبيعته البيولوجية ببناء عوالم معنوية موضوعية تستوعب مختلف مظاهر الواقع وتربطها ببعضها بعضاً أخلاقياً"<sup>51</sup>. كما يشير الكاتب إلى مبدأ ثابت في الثقافات التقليدية، وهو الانتصار لكتاب مقدّس ما وتفضيله على بقية الكتب، يجد مبرراته في الجهل بالكتب الأخرى لضيق الاطلاع على ثقافة الآخر ودينه، والوقوع تحت وطأة نظام اجتماعي صارم يتسم بالانغلاق على نفسه ولا يسمح بالخروج عنه أو تجاوزه.

في هذه البيئة ينزل الأستاذ الشرفي الأثر المدروس؛ أي كتاب الإتيقان، ويعقب ذلك بخطوة ثانية خاصة بالثقافة الإسلامية، فيعود إلى ما بعد مرحلة التلقّي العفويّ للدين الإسلاميّ، لما وجد المسلمون أنفسهم في حيرة بسبب صعوبة إقحام نصّهم المؤسّس "ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعيّة المباشرة وفي نطاق الحرص على وحدة الأمة وتماسك عقائد المجموعة وانسجام سلوكها"<sup>52</sup>، وربّما كان ذلك عائداً إلى طبيعة النصّ نفسه ذي الدلالات العميقة المتعدّدة، الغنيّ بالرموز والصّور والمعاني.

كما لم يغفل الواقع السياسيّ الذي يتنزّل فيه النصّ، وهو واقع معقّد احتدّ فيه الصّراع حول السّلطة، ولم يكن أطراف الصّراع مخيرين لحسم المسائل لمصلحتهم الذاتية، إذ تحمّ عليهم العودة إلى النصّ المؤسّس قصد التّدليل على أحقيّة كلّ طرف بالسّلطة. وأمّا المعطى الأخير فعائد إلى السنّة الثقافيّة الإسلاميّة التي تبحث عن الاستقرار والرّسوخ، وهو استقرار يرى فيه الشرفي "بداية انغلاق السنّة الثقافيّة الإسلاميّة على نفسها بما يترتّب عن الانغلاق من إقصاء لكلّ رأي مخالف قد يذهب إلى حدّ التّكفير، وهو ما تمّ بالفعل منذ اكتمال التّدوين واستأثرت الفرق والمذاهب بخصائص مميّزة بينها حدود نهائية أو شبه نهائية"<sup>53</sup>.

إنّ هذا التّمهيد يكشف ملامح الواقع التاريخيّ بأبعاده المختلفة للنصّ الدينيّ، يضيء ما حول الكتاب المدروس وما حفّ به من عوامل عديدة، إضاءة تسهّل الولوج إلى عالمه والاقتراب منه قصد فهمه. وفي لحظة الاقتراب من النصّ المدروس يلقي الأستاذ الشرفي الضّوء على نصّين من كتاب الإتيقان: أولهما النوع العاشر بعنوان "ما نزل من القرآن على لسان بعض الصّحابة"؛ وثانيهما "النوع السابع والأربعون المتعلّق بالناسخ والمنسوخ". يلاحظ الكاتب أنّ النصّين كليهما يتعلّقان بالوحي، ومن ثمّ قربهما في مستوى الموضوع، غير أنّ السيّوطي قد باعد بينهما كثيراً في ترتيب الكتاب. فيبني الشرفي استنتاجاً جزئياً عن الكتاب المدروس، مفاده أنّ "ترتيب مباحث الإتيقان لا يخضع لمنطق التدرّج (...) بقدر ما يخضع لاعتبارات أخرى لعلّ من أبرزها جمع

<sup>51</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 100

<sup>52</sup> - م. ن، ص 114

<sup>53</sup> - م. ن، ص 115

المادّة الخامّ التي تخدم الأغراض الفقهيّة؛ أي معرفة الأحكام، على حساب البحوث النظريّة الصّرفة، وما تقتضيه من منهج صارم في العرض والاستدلال والاستنتاج"<sup>54</sup>.

كما يكشف طغيان النّقل في كتاب الإتقان تأثر صاحبه بمنهج المحدثين الذي يعتمد إلى جمع كلّ الأخبار على اختلافها وتعارضها أحيانا دون تمحيص أو تدقيق، رغم أنّها تكتسي في أحيان كثيرة خطورة بالغة خاصّة إذا ما تعلّقت بمسألة الوحي، وهي طريقة تؤدّي حسب الشّرفي إلى ما يسمّيه "الإشباع النّفسي" دون الاهتمام بالإقناع عبر الحجج والأدلة العقليّة. ويخلص بناء على ذلك إلى "أننا مدعوّون إلى عدم النّقة في هذه الأخبار كلّها، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر وتصحيح الأخبار مع المفاهيم الشّائعة على حساب الأخبار التي تدعمها أو العكس"<sup>55</sup>. بل لا بدّ من إخضاعها جميعا إلى مسبار العقل والتّدقيق. فإذا كان السيّوطي يتبنّى المفهوم السائد للوحي، أي كلام الله المنزّل على الرّسول عن طريق ملاك الوحي جبريل، وهو مفهوم يسلم بأمانة النّبّي وصدقه في نقل ما يوحى إليه، إذا كان يتبنّى هذا المفهوم، فإنّه لا يتردّد في نقل أخبار تناقضه وتختلف معه اختلافا بيّنا دون أن يكلف نفسه عناء الرّدّ عليها أو نقدها.

يستنتج الشّرفي من ذلك، أنّ فترة الجمود والانغلاق، التي يمثّل السيّوطي أمودجا بارزا فيها، لا تؤمن بالنّقد. فبات علماء الدّين أميل إلى ما يمكن تسميته بـ"الكسل المعرفي" الذي سلّم بأنّ ركائز الدّين قد قامت واستقرّت، وبأنّ الرّسالة اكتملت نهائيا وبأنّ الإسلام أصبح معطى ناجزا لا داعي فيه لاجتهاد أو لإعمال عقل، بل يمكن أن نذهب أكثر من ذلك إلى أنّ السيّوطي، حسب رأينا، إذ كان يكتب كتابه، إنّما كان يتوجّه به إلى متلقّ مفترض معاصر له، ليس في حاجة إلى من يبيّن له أيّ هذه الأخبار أصحّ طالما أنّ المسائل قد حسمت في ذهنه نهائيا، ولم يعد مفهوم الوحي كما استقرّ في الأذهان قابلا للزّحزحة مهما ثبت نقله من أخبار مخالفة.

أمّا الشّرفي، فقد رأى أنّ ذلك عائد إلى سببين رئيسيين: أولهما أنّنا لا نلقي من الأسئلة إلاّ ما نستطيع الإجابة عنه، وهذا عائد إلى السيّوطي نفسه؛ وثانيهما عائد إلى الضّمير الإسلاميّ وما رسخ فيه من أنّ القرآن المثبت في المصحف هو الذّكر الذي أخبر عنه الله في أكثر من موضع في القرآن<sup>56</sup>. ويرى الشّرفي أنّه يمكن تنزيل هذه الأخبار في ما يمكن أن نسمّيه بـ"السياق الفرقي" الذي نشأت في ظلّه هذه الأخبار، عندما كانت البيئّة الإسلاميّة تعجّ بالاتّهامات المتبادلة بتحريف القرآن خاصّة بين السّنة والشّيعة.

وبناء على هذه المعطيات، يستخلص الشّرفي من قراءته للسيّوطي أنّ التّراث ليس ناجزا، لأنّنا إذا اعتبرناه "منتهيا وفوق النّقد وإعادة النّظر، فإنّ ذلك لن يزيد النّقافة التي تعتبره على هذا النّحو إلاّ تهميشا فتصبح هي

<sup>54</sup> - عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 117

<sup>55</sup> - م. ن، ص 118

<sup>56</sup> - م. ن، ص 119

بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار لا محالة<sup>57</sup> وتكتمل بذلك اللحظات الثلاث التي يعتمدها الشرفي في مقارنته للتراث بدءا بتنزيله في بيئته التاريخية بمختلف أبعادها السوسولوجية والثقافية والأهوتية والأنثروبولوجية، مروراً بالاقتراب من النص نفسه ومحاولة فهمه فهما مقارنا بالمساواة بين الأخبار جميعا، وصولاً إلى لحظة الاستخلاص وبناء الاستنتاجات العامة حول منطق هذا النص وأبعاده الدلالية المختلفة.

يمثل نقد التراث ركيزة أساسية في المشروع الحداثي عند عبد المجيد الشرفي، ذلك أنه الكفيل الوحيد بنفض ما تراكم من غبار على الإسلام التاريخي وما كرسه من عادات وتقاليد وأفكار وآراء وأحكام فقهية وتصورات للحياة والموت والوجود أضحى اليوم بحكم التقدم من المقدمات أو من "اللامفكر فيه" على حدّ العبارة الأركونية. كما أنّ نقد التراث هو اكتشاف له بتجليته وإدراك العقل الذي أنتجه منزلاً في بيئته الثقافية والسياسية والدينية والاجتماعية، وذلك كفيل بأن يضعنا أمام حقيقتنا عارية بعيداً عن هالات التقديس والتمجيد التي ارتفعت به إلى منزلة المفارق المتعالي الكائن فوق التاريخ وفوق النقد، في حين أنّ الذين أنتجوه هم بشر مثلنا يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق ويجتهدون، فمنهم من يصيب ومنهم من يخطئ. ونحن، بتناولنا التراث بالدرس، إنّما نحن مسكونون بهاجس براغماتي أيضاً. إنّنا نبحث عما به نواجه عالماً متسارعا متشعباً ونبني مستقبلاً أفضل. من هذه الأسباب يستمدّ نقد التراث مشروعيته عند الأستاذ الشرفي. غير أنّ نقد التراث يحتاج أيضاً إلى نقد المؤسسة الدينية التي أنتجته.

### ج- نقد المؤسسة الدينية:

ربّما يجد هذا المصطلح - المؤسسة الدينية - اعتراضاً إذا اقترن بالإسلام، بدعوى أنه لا يتوفّر على هذه المؤسسة، ولكن الأستاذ الشرفي يرى أنها تمثل حاجة كلّ دين من أجل ترسيخ مبادئه وتحويلها إلى ممارسة، حتّى لا يتحوّل الدين إلى مجرد فكرة نظرية لا علاقة لها بالواقع. ويعود ببذور نشأتها إلى زمن النبوة، حيث وضعت بعض القواعد والضوابط التي تحدّد صلات القرابة من زواج وطلاق وإرث وقضاء وتوزيع للثروة عن طريق الصدقات والزكاة<sup>58</sup>. وقد استمرّ هذا الوضع السلس في عهد أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وجزء من خلافة عثمان بن عفان، سلاسة تسمح بالتكيف مع أحوال الأمة والاجتهاد في إطلاق الأحكام. غير أنّ معطيات جديدة قد حصلت وأصبحت الحاجة ملحة للجمع بين الوظائف الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في مؤسسة الخلافة لترسيخ تعاليم الدين ومقاومة ظاهرة الردة والسيطرة على رقعة المجتمع الإسلامي الذي ضمّ عناصر من شعوب غير عربية... اتحد الديني والدنيوي في قبضة المؤسسة الدينية، كي يسير بالأمر نحو الاستقرار، ويضمحلّ هامش المرونة الذي كان قائماً.

<sup>57</sup> - م. ن، ص 124

<sup>58</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 70

ولكنّ الفتنة الكبرى قد أحدثت رجّة خلخلت المجتمع الإسلامي واستقرّ الأمر إلى معاوية، وتحوّلت الخلافة إلى ملك وراثي. يرى الأستاذ الشرفي أنّ في "هذا الحدث التاريخي بالذات المتمثل في انفصال الدولة الأموية وسائر الدول الإسلامية من بعدها عن الأسس التي ميّزت الخلافة "الراشدة"، تكمن بوادر نشأة المؤسسة الدينية في الإسلام بالصيغة التي شاعت طيلة التاريخ الإسلامي؛ أي في تبوؤ فئة من المسلمين تمّ إقصاؤها عن الأمور السياسية منزلة اجتماعية متميّزة، باعتبارها المؤهلة أكثر من غيرها لفهم الدين وتأويل القرآن بحسب النوازل الطارئة والأوضاع الجديدة، ونعني بها فئة العلماء<sup>59</sup>. وفي هذا الإطار استأثر العرب بالسلطة، في حين كان أغلب هؤلاء العلماء من الموالين الذين تمّ إقصاؤهم من كرسي السلطة، فسعوا للحصول على سلطة معنوية في نفوس الناس من خلال الاشتغال بعلوم الدين.

أفرز هذا الوضع، حسب رأي الدكتور الشرفي، أصنافا ثلاثة من العلماء: صنفا أول من المنقطعين كلياً إلى العلوم الدينية مكثفين بالدراسة والممارسة، فشغلوا مختلف الوظائف الدينية المعروفة كالترسيخ والفقهاء والإفتاء؛ وصنفاً ثانياً من الذين وضعوا اليد في اليد مع السلطة السياسية لمصالح مشتركة؛ أمّا الصنف الثالث ممّن تلقوا التكوين نفسه مع الصنفين الأولين، فإنهم ينتمون إلى حركات المعارضة ويرون أنّ المثل الأعلى الذي يحلمون به لا يتحقّق بالانخراط في النظام القائم، يذكر منهم الشرفي بالخصوص علماء الشيعة والخوارج وزعماء العشرات من الفرق الإسلامية<sup>60</sup>.

يستنتج الأستاذ الشرفي، بناء على هذا العرض التاريخي، أنّ "المؤسسة الدينية في الإسلام لم تكن واحدة أو متجانسة مطلقاً، ولكنّ التناقضات التي تشقّها تناقضات ثانوية إذ أنّها كانت متضامنة على أكثر من صعيد"<sup>61</sup>، من ذلك الدود عن منزلتها وضمّان استمرار ما تتمتع به من سلطة معنوية. "وبعبارة أخرى، فإنّ التضامن كان قائماً، رغم اختلاف المصالح، بين جميع الذين يتمتّعون بسلطة، سواء كانت سلطة السيف والغلبة أو سلطة المال أو سلطة المعرفة. أمّا التناقض، فقد كان قائماً بين هؤلاء جميعاً من جهة وبين سائر الفئات الاجتماعية من جهة أخرى"<sup>62</sup>.

ويستنتج أيضاً أنّ المؤسسة الدينية في تلك الفترة قد عكست الطبقية التي كرّسها الفقهاء من خلال مبدأ التكليف بتوسيع تكليف السلطان والتضييق على من لم ينل حظّه من السلطة. يتجلى ذلك في العقوبات خاصّة، فالعبد مثلاً لا يعاقب عقاب الحرّ على الجرم نفسه. وحتى في ممارسة الاجتهاد والاختلاف، فلم يكن يسمح لعموم المسلمين بغير الطاعة والخضوع والتقليد. كانت المؤسسة الدينية، إذ تضع اليد في يد السلطة، على وعي

<sup>59</sup>- م. ن، ص 71

<sup>60</sup>- عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 73

<sup>61</sup>- م. ن، ص. ن.

<sup>62</sup>- م. ن، ص. ن.



تأم بأنها لا تدعم الأنموذج الإسلامي الأمثل في الحكم، غير أنها، لغاية تطبيق الأحكام الشرعية والحفاظ على إرث السلف، كانت راضية بالمنزلة الوضعية التي آلت إليها.

كما يرى الكاتب أيضا أن المؤسسة الدينية قد أسهمت بشكل أو بآخر في تعاضد دور الأولياء والصالحين الذين استمدوا مشروعيتهم من غياب سلطة العلماء الذين اكتفوا بالحواضر، وتركوا المجال في البوادي مهملا، فسمح ذلك بتسريب الكثير من الخرافات والمعتقدات الوثنية إلى البوادي، حيث الفقر والجهل وسيطرة الخرافة والمعتقدات الأسطورية على الأذهان<sup>63</sup>.

أما المؤسسة الدينية المعاصرة، فيرى الأستاذ الشرفي أنها قد تغيرت بظهور عوامل جديدة طرحها الواقع المختلف كلياً عما كان عليه في الماضي، فيذكر منها على سبيل المثال، بروز الدولة الحديثة وتدخلها في المجال الديني، وبروز معقولة حديثة ترنو إلى القطع مع ذهنية الماضي المتسمة بالوثوقية، وقد جعلت هذه المعقولة من كل شيء موضع تساؤل وبحث مستمرين، هذا إضافة إلى ظهور قيم جديدة لم تكن معهودة من قبل، بل إنها لم تكن تعرف بما تعرف به اليوم مثل الحرية والمساواة، وخاصة منها حرية الاعتقاد وحرية التعبير لأنهما "صارتا من مكونات الضمير الحديث يعسر على أية سلطة دينية أو سياسية قمعها أو تجاهلها"<sup>64</sup>.

ثم إن المؤسسة الدينية لم تعد منفردة بتأدية دورها الفعال في التعديل الاجتماعي للحياة، بل ظهرت مؤسسات مجتمعية عديدة أصبحت تضايقها في الاضطلاع بهذه المهمة، مثل الأحزاب والجمعيات والمنظمات وغيرها، فأصبحت المؤسسة الدينية تعيش "وضعا قلقا"<sup>65</sup> على حدّ عبارة الأستاذ الشرفي، وصارت إما منطوية على ذاتها أو تابعة للأنظمة السياسية أو فاقدة للمصداقية.

مكنت هذه القراءة لوضع المؤسسة الدينية بين الأمس واليوم من التوصل إلى جملة من الاستنتاجات الهامة، لعل أبرزها أن حاجة الدين بصفة عامة إلى مؤسسة دينية هي حاجة ملحة حتى يحافظ على هويته ويمنعها من الاندثار أو الذوبان في هويات أخرى خاصة في عالم مفتوح تهزه تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية مروعة. ويخلص الشرفي كذلك إلى أن فهم التطور التاريخي للإسلام لا يمكن أن يكون ناجعا ما لم تؤخذ بعين الاعتبار عوامل مهمة، مثل الثقافة السائدة وخصائص النظام الاجتماعي الذي احتكت به المؤسسة الدينية وعملت على تكييفه.

أما المؤسسة الدينية اليوم، فإنّ عليها أن تعيد النظر في وظيفتها وسلوكها وتراجع مجال عملها نظرا إلى التحوّلات التي يشهدها العلم بما في ذلك العالم الإسلامي على جميع الأصعدة، وذلك بأن تحاول إنتاج خطاب

<sup>63</sup> - م. ن، ص 77

<sup>64</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 79

<sup>65</sup> - م. ن، ص 80

جديد منسجم يضع في الحسبان خصائص المعرفة الحديثة، كي يكون الإسلام فعلا صالحا لكل زمان ومكان، "وبأن تسعى إلى أن تكون سلطة أديبة فاعلة عندما تتبنى حاجات المسلمين إلى مزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة، لا أن تكون ذنبا من أذئاب السياسة توظفها حسب مشيئتها بعد أن جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلًا رسميًا يسيّره موظفون لدى الدولة"<sup>66</sup>. كما يتحتم عليها، في ظلّ تعدّد الآراء والقناعات والمواقف في العصر الحديث، أن تتبنى الحوار لا أن تحتكر المعنى وتنفي العوامل التاريخية التي نشأت في ظلّها أحكام جاهزة عديدة ارتقت إلى مرتبة المقدّس رغم بشريتها الصّرفة، ذلك أنّ استرجاع المؤسسة الدينية لمصادقيتها لا يكون بالتّشبيّه بالحلول التقليديّة التي سارت عليها.<sup>67</sup>

لقد كان دور المؤسسة الدينية فاعلا دائما تتراوح فاعليته بين السلب والإيجاب، لذلك تنتزل مسألة نقد المؤسسة الدينية في مشروعه الحداثي منزلة عظيمة لأهميّة هذه المؤسسة في الرّاهن الإسلاميّ الواهن بسبب تشتت الآراء وتعدّد المرجعيّات، لدرجة أنّنا أصبحنا نجد أكثر من مرجعية دينية داخل الأسرة نفسها. وأمام هذه الوضعية التي إن استمرت لن تؤدي إلا إلى مزيد من الشّتات والتّشردم والتّعصب، ليس أمام المؤسسة الدينية سوى أن تراجع مقولاتها وتعّدل أوتارها حسب ما يقتضيه واقع الحداثة. ولكن، رغم إيمان الأستاذ الشرفي بأهميّة هذه المؤسسة متى انخرطت في الواقع المعاصر وحاولت مسايرته، إلا أنّه يرى أيضا أنّ العلمنة هي مقوم حداثي هام لا بدّ من تجسيده على أرض الواقع.

#### د- ضرورة العلمنة:

يعتمد الأستاذ الشرفي في تحديد مفهوم العلمنة على التعريف الذي حدّده بيتر بيرجي ( Peter BERGER) بأنّها "السيرورة التي تخرج بها قطاعات تابعة للمجتمع والثّقافة عن سلطة المؤسسات والرّموز الدينيّة"<sup>68</sup>، وبالتالي فإنّ الدولة وباقي مؤسساتها كالمؤسسة التعليميّة مثلا، ليست وحدها المعنيّة من الخروج عن سلطة الدين، إنّما يدخل في ذلك أيضا المجتمع والثّقافة؛ بمعنى استقلال مجالات أخرى كالعلوم والفلسفة والفنون. إنّها توسّع دائرة الدنيويّ على حساب الدينيّ، ويفلت بذلك تفسير الكون وفهم معطياته وأشياءه عن التّبرير الدينيّ السائد الذي ترسّخ بالتّقدم وتقدّس.

ثمّ يبحث الكاتب عن بذور العلمنة في العالم الإسلاميّ غير مكتفٍ في ذلك بتفسيرها بعوامل خارجية فحسب، ذلك أنّه "لا بدّ للبذرة من تربة ملائمة لتثبت وتنمو وتثمر، ولا بدّ لعملية الزّرع من أن يكون للعضو المزروع والجسم المتقبّل خصائص مشتركة، ولذلك لو لم تكن المجتمعات العربيّة الإسلاميّة مهياة سلفا للعلمنة

<sup>66</sup>- م. ن، ص 83

<sup>67</sup>- م. ن. ص. ن.

<sup>68</sup>- Peter BERGER, La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle, Paris, Le Centurion, coll. «Religion et sciences de l'homme», 1971, p. 174

لما كان لكلّ المؤثرات الغربيّة مجتمعة أن تنجح في تغييرها<sup>69</sup>. يرى صاحب اللّبنات أنّ الإسلام قد تخلّى عن قنوات الاتّصال بالمقدّس من خلال فهم جديد للإسلام بمقارنته بالديانات التي سبقتة، خاصّة اليهوديّة والمسيحيّة، فإذا كان إله اليهوديّة إلهًا مفارقًا، شأنه في ذلك شأن الإله في المسيحيّة، فإنّ الأوّل هو إله بني إسرائيل بالتّبنيّ، ومن ثمّ انتفاء صفة الكونيّة عليه، وكان الثّاني في حاجة إلى وسيط من خلال تطوير فكرة التّجسد ووساطة مريم في المعتقد الكاثوليكيّ، إذا كان الأمر بالنّسبة إلى اليهوديّة والمسيحيّة كذلك، فإنّ الإله في الإسلام قد قطع على أغلب قنوات الاتّصال بالمقدّس. وإنّ الإسلام قد حصر الوساطة بين العبد وربّه في القرآن الكريم وحده؛ أي إنّ تلك الهالة السّحريّة التي كانت تلفّ العالم قد انتهت، وتحوّل هذا العالم إلى ما يسمّيه الأستاذ الشّرفي "حقل التّاريخ الدّنيوي"، حيث يظهر فعل الإنسان، وبناء على ذلك "تبعّد مفارقة الله المطلقة في الإسلام عن أن تكون عائقًا في طريق العلمنة، إنّها على العكس من ذلك عامل مهمّ يساعد على ظهورها. وتُمْكّن، عندما تنهياً الظروف الموضوعيّة، من إقامة علاقة جدليّة مع البنى العمليّة للمجتمع".<sup>70</sup>

أمّا الجانب الثّاني الذي بدا للكاتب قابلاً للتّطوّر نحو العلمنة، فهو ما يسمّيه "معقوليّة الشّريعة"<sup>71</sup> بمعنى أنّ الأحكام والمبادئ الأخلاقيّة ليست مؤسّسة على نظام كونيّ خارج الزّمان. إنّها أوامر ملموسة من لدن الله الحيّ بلّغها النّبويّ؛ أي إنّ خرقها يجعل من المخالف آثمًا، غير أنّ نظام الكون، رغم ذلك يظلّ على حاله. وهذا ما شجّع الفقهاء والأصوليين على القبول بالقوانين الوضعيّة، وليس استنباط مبدأ الاستصلاح أو الاستحسان وقبول العرف في الأحكام الفقهيّة إلّا دليلًا قاطعًا على ذلك. كما تجلّت العقلنة في نواحي أخرى من حياة المسلمين ببروز مفكرين وفلاسفة ومتكلّمين وشعراء، يخوضون في مسائل تتعارض أحيانًا مع تعاليم الإسلام، وأطباء ورياضيين يستخدمون علوم اليونان، دون أن يضير ذلك العقيدة في شيء. غير أنّ الأمر، في نظر الكاتب لم يكن دائمًا على هذا النّحو، ذلك أنّ الإنسان نزّاع إلى الأسطورة والتّقديس والسّحرنة – بمعنى إضفاء الطّابع السّحريّ على الكون، إن جاز اللفظ – فقد كرّس الإسلام التّاريخيّ الاعتماد على الأسطورة وانتشر الأولياء والصّالحون في كلّ الأصقاع يثبتون مشروعيّتهم من خلال ما يسمّى كرامات، وتحوّل السّلاطين إلى ظلال الله في الأرض، ولكن، "مهما يكن موقفنا من العلمنة رفضًا أو تأييدًا يبدو لنا أنّها لئن كانت تعبيرًا عن قوى سوسيولوجيّة بعيدة الغور، ليس للسلطات السياسيّة ولا لإرادة الأفراد عليها إلاّ نفوذ محدود، فهي أيضًا تعبير عمّا أنجزه الضّمير الدّينيّ في مجال التّوحيد الخالص"<sup>72</sup>.

يرى الكاتب أنّ مفهوم العلمنة، وإن كان مفهومًا مستحدثًا، فإنّ جذوره قد سبقت وجوده بزمن طويل. كما أنّها ظاهرة كونيّة ليس حكرًا على الغرب وحده تؤثّر في كلّ المجتمعات بلا استثناء، غير أنّ الذي يختلف من

<sup>69</sup> - عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 56

<sup>70</sup> - م. ن، ص 59

<sup>71</sup> - م. ن، ص. ن.

<sup>72</sup> - عبد المجيد الشّرفي، لبنات، ص 62

مجتمع إلى آخر اختلاف في درجة التأثير لا أكثر. ويعتمد على حقائق أثبتتها دراسات دقيقة تتبّع الظاهرة وتأثيرها في الإنسان في الغرب تبين مثلا أنّ الفئات المشاركة في القطاع الصناعي هي الأكثر تأثراً بالعلمنة في الغرب. وبما أنّ هذا القطاع لا يزال هشاً ضعيفاً في المجتمعات الإسلامية، فإنّ التأثير بالتأكيد سيكون أقلّ عدداً، غير أنّ الكثير من العوامل تساعد باستمرار على تغذية ظاهرة العلمنة في البلاد الإسلامية، حسب الكاتب الذي يركّز منها على الأهم: انتشار النماذج الغربية عبر وسائل الإعلام والاتصال وتنوع قنوات التواصل بين الشعوب، ممّا يسهّل مرور العناصر الثقافية والقيم الدنيوية، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، يمثّل الاختفاء التدريجي للمدارس القرآنية تعزيراً لمكانة المدرسة الحديثة التي تعدّ بوابة حقيقية نحو المعرفة الحديثة، إذ يسهم النظام التعليمي الحديث بمناهجه ومحتوياته على فهم العالم على أسس جديدة مغايرة لما كانت تملّيه الثقافة التقليدية السائدة، كما يعزّز الثقة في النفس ويملوها إحساساً بالمسؤولية تجاه الذات والكون.

تتعرّض العلمنة، في نظر الكاتب، لحمولات عدائية من شتى الجهات خاصّة من الذين يشعرون بأنّها تهدّد الإسلام، غير أنّه مع ذلك يبقى "أسباب الأمل موصولة" لأنّ العلمنة "ليست كلّها شرّاً على الإسلام"<sup>73</sup> الذي بين في ما سبق أنّه يحمل جذورها أكثر من غيره من الأديان؛ فهي ظاهرة تقتضي تحمّل الإنسان بنفسه مصيره ومسؤوليته عن حماية مصالحه الروحية والمادية؛ فالأفضل أن نجد مؤمنين اختاروا الإسلام اختياراً واعياً عن قناعة من أن نجد مؤمنين يتمسّكون به بحثاً عن مجرد الطمأنينة دون قناعة ولا وعي.

إنّ الرّكائز التي ذكرنا في هذا العنصر، لا تمثّل بأيّ حال من الأحوال كلّ أسس المشروع الحداثي عند الأستاذ عبد المجيد الشرفي، غير أنّ مراعاة ما يسمح به المقام أجبرتنا على التّركيز على ما رأيناه أهمّ هذه الأسس لا كلّها، كما أنّنا لسنا معتقدين أنّ دراسة بهذا الحجم، يمكن أن تفي هذا المشروع حقّه، سواء من حيث الكمّ أو من حيث وجهات نظر الباحثين إزاء فكر الشرفي. ولنختتم هذا المشروع بفكرة متفائلة يسوقها الكاتب في نبرة أمل فيّاض، مفادها أنّ المسلم مطالب اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، بأن يحين فهمه للإسلام ويتأوّل معانيه ومبادئه العميقة في ضوء التّغييرات الجديدة التي لم تعهدها الأمة الإسلامية.

يقول الأستاذ الشرفي في نبرة تفاؤلية استشرافية بليغة: "فلنراهن على أنّ المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعا من التّأويل مستمرّاً سيتمكّن من تحيين الرّسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة، وسيلتقي متجاوزاً تقلّبات التاريخ وما تفرزه من تحريف يصيب الشّعور الديني بالمعنى العميق للإسلام، الذي لم ينزل لغير سعادة البشر. فليس من شأن منطق الإسلام، وهو تعبير عن العناية الإلهية، أن يحول دون رقيّ البشرية"<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> البشرية.

<sup>73</sup> - م. ن، ص 66  
<sup>74</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 68

لقد حاولنا في ما سبق من التحليل أن نكون أكثر قربا من النصّ للوقوف عند أهم أفكاره، وذلك وفاء للالتزام منهجيّ، حتّى نكون محايدين وعلميين قدر الإمكان، غير أنّ هذا لن يمنع من ضرورة النقد، لأنّ مشروعنا ما، في رأينا، يجب أن يخضع للتّعديل والملاحظة والتّجريب والتّدقيق ويمرّ بمصفاة العقل، حتّى يكتمل. إنّ النقد، من وجهة نظرنا هو استكمال للفكرة من حيث إنّه يبيّن حدودها ويعدّل جزئياتها، ويعيد ترميمها، ويثمن مكتسباتها كي يصبح المشروع أقرب إلى الكمال، ويتعد عن أن يكون مجرد فكرة نظريّة متعالية غير قابلة للإنجاز.

#### هـ - ملاحظات نقدية:

شكّلت الحداثة المبحث الأكثر إلحاحا من حيث تناوله بالدّرس والتّنظير في العالم العربيّ الإسلاميّ المعاصر. وإن كان ذلك يعكس الخطب في تقفّي حدود هذا المفهوم وتبيّن أسسه، فإنّه يعكس كذلك هاجسا معرفيا وحضاريا في الوقت نفسه، لأنّ الحداثة قد طرحت إشكاليّات متعدّدة، ذلك أنّها في ذاتها إشكاليّة، فأضفت هذه الصّبغة على الكثير من المفاهيم من قبيل التّراث، الأصالة، المعاصرة.. إلخ. كما أنّ تعدّد المداخل لتحديد هذا المفهوم كان له - إلى جانب عوامل أخرى - الأثر البالغ في زيادة قدرته على المراوغة. لذلك، تبقى كلّ دراسة تتناول هذا المجال بالدّرس مجرد محاولة؛ بمعنى أنّها لا تمثّل القول الفصل في هذا الموضوع، إذ يقول الأستاذ الشرفي في مقدّمة كتاب "البنات": "وإننا لعلّى يقين بأنّ ما قدّمناه في مختلف فصول هذا الكتاب، إذ لا يدّعي الإتيان بالقول الفصل ولا يرمي إلى مخاصمة أحد بله إلى إفحامه، في حاجة إلى مجهود يبذله القارئ على قدر المجهود الذي بذلناه، حتّى يكمل ما فاتنا ويصحّ خطأنا ويشارك في إنتاج المعرفة التي يرتضيها إنسان اليوم"<sup>75</sup>. وعلى هذا الأساس، نسعى في الفقرات التالية لإبداء بعض الملاحظات النقدية على هامش نظرة الشرفي للحداثة تمثّلا وإجراء.

إنّ الحداثة، كما أسلفنا في بداية هذا البحث، حركة وتحوّل، إنّها رفض مستمرّ لكلّ استقرار أو ثبات أو تقليد أو تقنين. إنّها، باختصار، تجاوز مستمرّ حتّى لما تنتج من مقولات وما تبنيه من تصوّرات، إنّها إذن تنفي كلّ ثبات، وإنّ كلّ ثبات ينفى فيها. غير أنّ ما نلاحظه عند دعوتنا إلى تبنّي الحداثة أو الانخراط في النّمودج الحداثيّ الغربيّ، أنّنا، من خلال تلك الدّعوة، إنّما نصدر عن تصوّر ضمنيّ بأنّ الحداثة حالة استقرار وثبات. أي حالة يمكن اللّحاق بها. فالحداثة الغربيّة المنشأ، هي بالأساس سيرورة من التّحوّلات العميقة التي أصابت المجالات الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في الصّميم. إنّها حركة يستحيل الإمساك بها. فكيف، والأمر كذلك، السّبيل إلى اللّحاق بها أو الانخراط فيها؟

<sup>75</sup> - م. ن، ص 14

لقد قلب الأستاذ الشرفي المرجعيّات عندما قال: "فلنراهن على أنّ المسلم، وهو يعيش مع القرآن وضعا من التأويل مستمرا، سيتمكن من تحيين الرسالة القرآنيّة من جديد بحسب مقتضيات الحداثة"، ونستنتج من هذا القول ما يلي:

- إذا كان المرجع بالنسبة إلى الثقافة التقليديّة هو القرآن والسنة، فإنّ الشرفي جعل من الحداثة الأصل والمرجع، أي أنّه قلب التّصوّر التقليديّ ونظرته إلى الأشياء.

- إنّ الحداثة في نظر الأستاذ الشرفي، وإن ضمنا على الأقلّ كما يبين من هذا الكلام، هي حالة استقرار وثبات ما دام يعتبرها أصلا يمكن النّسج على منواله، وإن كان مدركا أنّ السيرورة التي أنتجتها قد اتّسمت بالحركة الدّووب والتّغيّر المستمرّ. في حين يثبت للإسلام وضعا تأويليا؛ أي فهما مستمرا ومراجعة دائمة؛ أي أنّ الإسلام حركة وتحول مطرد.

إنّ هذا التّصوّر في رأينا عائد إلى المدخل الذي اختاره الأستاذ الشرفي للحداثة، يطرح إشكاليّات أكثر من إجابته على الأسئلة؛ فتحديد الحداثة بأنّها نمط حضاريّ تختصّ به أوروبا كلام عامّ جدّا يضيف على مفهوم الحداثة طابع الثّبات والاستمرار، خاصّة في كلمة "نمط" التي تطلق على ما استقرّ من الأشياء وثبت بعد أن اتّضحت معالمه. في حين أنّ العالم الغربيّ متحوّل باستمرار على جميع الأصعدة والدليل الأبرز على ذلك هو إفراز ظاهرة جديدة أو حالة جديدة أو مرحلة جديدة أو وضع جديد، وهو ما اصطلح على تسميته بـ"ما بعد الحداثة"، بغضّ النّظر عن الجدل الدائر حول هذا المصطلح إن كان حادثة أم نقدا للحداثة أم قطعاً معها وتجاوزا لها أو استمرارا لها.

إنّ هذه السيرورة التي لم تهدأ ولا نعتقد أنّها تفعل ذلك في المستقبل، قد أنتجها واقع متعدّد الأبعاد مختلف بالضرورة عن واقعنا العربيّ الإسلاميّ. إذن، حتّى إذا ما اعتبرنا أنّ الانخراط في الحداثة هو تبني ما فرضته من نظرة إلى الكون والأشياء، فإنّ النّتيجة لن تكون بالضرورة حادثة لأنّ الواقع مختلف، لذلك لا بدّ من الوعي بهذه النّقطة جيّداً ولا بدّ من مراعاة هذا البعد، لأنّ "الانخراط" في السيرورة التي خاضها الغرب منذ القرن السّادس عشر لن تؤدّي بالضرورة إلى حادثة على النمط الغربيّ. وكلّ من يعتقد هذا الاعتقاد، في رأينا، إنّما يقول ذلك لخلفيّة حتميّة في تفكيره أبان الواقع والتّجربة خطأها. إذن، إنّ كلّ خوض في مسألة الحداثة ينبغي أن ينطلق أوّلا وبالذات من الواقع الإسلاميّ ماضيا وحاضرا بأبعاده المختلفة، يفهمه ويدرك بناه وطرائق إنتاجه للمعرفة ونظرته إلى الأشياء، ليتمكّن في ما بعد من رسم طريق ملائم نحو التّحديث. لا أن ينطلق من الواقع الغربيّ على أنّه حالة ثابتة، فيسحب إليه العالم العربيّ الإسلاميّ سحبا.

ولئن كان الأستاذ الشرفي واعيا بالفرق البعيد بين الغرب والعالم الإسلاميّ على جميع الأصعدة، فإنّه ينهج نهج الثقافة الغربيّة نفسها في بنائها لما سمّي في ما بعد حادثة. ذلك أنّ الأسس الأربعة التي قامت عليها الحداثة

الغربية وأسست لها نظريًا وعمليًا هي: العقل ونقد العقل بتغيير أسسه وآليات اشتغاله؛ و نقد التراث في كل مجالاته و تجاوزه؛ و نقد المؤسسة الدينية خاصة مع لوثر وكالفن وغيرهما؛ ثم الفصل بين الديني والديني وتحرر الثاني من الأول مما سمح للإنسان بمزيد الإبداع في المعرفة والثقافة وغيرهما من المجالات. وهي الأسس الأربعة الأهم في سيرورة الحداثة الغربية التي يتبعها الأستاذ الشرفي في بناء مشروعه الحداثي، فهل ذلك حين ينطبق على العالم الإسلامي مؤد بالضرورة إلى الحداثة؟ ألا نصدّر إذن عن حتمية ما، رغم أنّ الواقع مختلف تماما؟ أليس من الضروري الاتجاه أولاً إلى واقعنا وإدراك بناه المعرفية وتصوّراته ودينه وثقافته وعاداته وتقاليدته لتصور مساره التحديتي الخاص؟

لقد ظلّ نظرنا- العرب و المسلمين- مشدودا إلى حداثة الغرب، بوصفها المنقذ من الضياع الذي لا سبيل إلى وجود العالم الإسلاميّ دونه، ولو تأملنا ما أنتجناه من كتب ودراسات وأبحاث حول هذا المفهوم، وما عقد من ندوات ولقاءات وورشات عمل، لتبيّننا "صورة" الحداثة في أذهاننا. لقد أضحت الحداثة في أذهاننا قدرا ومصيرا لا أمل لنا في الحياة من دونه، وليس لنا وجود فعليّ في التاريخ خارج أطره. والواقع أنّ أمثلة (Idéalisation) الحداثة بهذه الطريقة (بمعنى جعلها الأنموذج الأمثل للوجود) هو الوجه الآخر للأمثلة السلفيين لفترة من فترات التاريخ، و هو تصوّر مناف للحداثة التي رأينا أنّها تنسج على غير مثال، وتنفي كلّ ما تبنّيه لتحلّ محلّه بناء جديدا. لذلك فعوضا عن تمجيد الحداثة وتثمين مكتسباتها الإيجابية فقط، لا بدّ من التوجّه إليها بالنقد أيضا، لأنّها ليست كائنة فوق التاريخ، إنّها مفهوم بشريّ أيضا أنتجته سيرورة تاريخية في واقع مخصوص هيأ لها السبيل للظهور.

نعقد أنّ حداثة أنتجت أخطر أنواع الأسلحة وعاش الناس خلالها أشنع حربين في تاريخ البشرية، وهددت الكون على بكرة أبيه بالفناء – ولا تزال تفعل – إنّ حداثة من هذا النوع لفي حاجة إلى مراجعة وتقييم. ولقد لاحظنا ونحن ننجز هذا البحث فطنة الأستاذ الشرفي إلى بعد من هذه الأبعاد، عندما رأى أنّ المبادئ والقيم التي أنتجتها الحداثة، مثل قيمة الحرّية والمساواة والعدل لا تطبّق في الغرب كما في خارجه مستدلاً على ذلك بالجرح النَّازف أبدا: اغتصاب الأراضي الفلسطينية الذي يواجه بدعم الغرب ومباركته<sup>76</sup>. إنّ نوعا من هذا النقد لضروريّ، ولكن لا بدّ من أن يصيب منتجات الحداثة نفسها قيما ومبادئ وتصوّرات ورؤى وأفكارا...

إنّ ما يفصل المفكر الحداثي عن السلفي، في رأينا، هو النّقد؛ فكلاهما مشدود إلى مرحلة زمنية بعينها وكلاهما كائنة في الماضي بما أنّ الحداثة قد صارت من الماضي بالنسبة إلى الغرب الذي دشّن مرحلة جديدة (ما بعد الحداثة)، وكلاهما يُؤمّن تلك المرحلة ويضفي عليها طابعا أسطوريا سحريا، غير أنّ ما يفصل هذا عن ذلك هو النّقد.

<sup>76</sup> - عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص 24

كما يجب أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: لماذا نربط تحضّر العالم الإسلامي بالنموذج الغربي؟ هل أنّ إصلاح المجتمع الإسلامي والرقيّ به، إمّا أن يكون حادثة على النمط الغربي أو لا يكون؟ ولماذا نجعل من الحادثة مثلاً أعلى نرنو إليه، وقد خلّفت إضافة إلى إيجابياتها، سلبيات لم يشهدها العالم في تاريخه؟ ثمّ كيف السبيل إلى "اللحاق" بهذا الغرب المتسارعة خطاه من مرحلة إلى مرحلة؟ فإذا كنّا قد قضينا رداً من الزمن، نتساءل عن طرائق بلوغ الحادثة على النمط الغربي، حتّى دشّن الغرب مرحلة ما بعد الحادثة، فماذا سنفعل اليوم؟ هل سنحوّل الحديث عن المرحلة الأولى أم الثانية؟

إنّ التّشبّه بالغرب وجعله المعيار الأمثل للتّقدّم والتّطور، قد جعلنا في وضع كاركاتوري يدمي القلب ضحكاً. ذلك أنّنا ظللنا ندور في حلقة مفرغة، فلا نحن بلغنا ما بلغ الغرب، ولا الغرب كفّ عن التّرحال بعيداً فنلحق به. إنّ الأسئلة السّالفة لا تقلّ في رأينا أهميّة عن سؤال الحادثة.

## خاتمة:

تبيّنا من خلال هذا البحث قيمة الحادثة في الفكر الإسلامي المعاصر باعتماد أنموذج الأستاذ عبد المجيد الشرفي، الذي وقفنا عند تصوّره للحادثة، وقد اختار المدخل الحضاريّ لمقاربتها، تبيّنا أنّ مفهوم الحادثة في الغرب هو مفهوم إشكاليّ ينادى عن كلّ محاولة تنظيريّة تحصره في قالب مفهوميّ محدّد، ذلك أنّها مسار امتدّ على ما يقرب من خمسة قرون من الزمن طال المعرفة والزّمن والإنسان بالتّغيير. ثمّ تبيّنا تمثّل الأستاذ الشرفي لمفهوم الحادثة والتّحوّلات التي طرأت على التّصوّر الحداثيّ للزّمن، واستخلصنا معه المحتوى المعياريّ للحادثة. وقد ركّزنا في هذا البحث على مشروعه الحداثيّ القائم على نقد العقل الإسلاميّ ونقد التّراث ونقد المؤسّسة الدّينيّة انتهاء بضرورة العلمنة، وهي أهمّ الأسس التي يبنى عليها الشرفي مشروعه الحداثيّ.

وبناء على ما سبق من عرض أفكار الكاتب وتحليلها ونقدها، يمكن أن نخلص إلى جملة من النتائج نجملها في ما يلي مكتفين بأهمّها:

- إنّ الفكر الإسلاميّ في أغلب الأحيان فكر تابع يكرّس المركزيّة الفكريّة الأوروبيّة من حيث يقدر أنّه يبحث عن الفريدة والتّميّز. فإذا كان الكثير من المفكرين العرب ينتقدون المركزيّة الأوروبيّة، فإنّهم يدعمونها من حيث لا يشعرون بانطلاقهم في أغلب الأحيان من مقولات الفكر الغربيّ التي أنتجتها سيروسة سوسيولوجيّة وحضاريّة مختلفة تماماً عن سيروسة الفكر الإسلاميّ منزلاً في واقعه بمختلف أبعاده. غير أنّ الاستفاقة تكون دائماً متأخّرة، فسؤال الحادثة يطرح اليوم في العالم الإسلاميّ بإلحاح، في حين أنّ الغرب تجاوزه إلى سؤال ما بعد الحادثة بوصفها مرحلة نقد للحداثة نفسها... وهكذا نظلّ نلهث خلف المستجدّات الفكريّة الغربيّة دون أن نلحق بها... وفي كلّ الأحوال، فإنّه لا يمكن أن ننكر بعض مظاهر الحادثة التي ظهرت هنا وهناك في العالم



الإسلامي، ولا بدّ من التّنبؤ بأنّها لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون حادثة وفق النّمط الغربيّ، بل هي مجرد مظاهر لا يمكن أن تعكس بنية فكريّة عميقة.

- لئن استطاع الفكر الإسلاميّ المعاصر زعزعة الكثير من القوالب والتّصورات الجاهزة والأفكار الجامدة والعقائد الدّوغمائيّة، فإنّه عكس اضطرابا يعتمل داخل المجتمعات الإسلاميّة يدلّ على خلخلتها وتحريك ثوابتها. فهذا الإنتاج الفكريّ المتنوّع يعبّر في اعتقادنا عن تفاعل عميق بين العالم الإسلاميّ، وما يطرحه الواقع المعاصر من مستجدّات، وهذا بعد إيجابيّ غير أنّ القضية ظلّت في اعتباره الغرب معياراً؛ فالحدائيّ يرى أنّ العالم الإسلاميّ "متخلّف" وذلك مقارنة بالغرب، والسّلفيّ يرى أنّ العالم الإسلاميّ المعاصر (كما تحقّق مثلاً في أفغانستان خلال حكم طالبان لـ "إمارة أفغانستان الإسلاميّة" بين 1996 و 2001) متقدّم مقارنة بالحضارة الغربيّة "الكافرة". إذن، في الحاليّن ظلّت الحضارة الغربيّة المعاصرة وما تنتجه من فكر وثقافة وعلوم وتقنيات هي المحرار الذي نقيس به أنفسنا. ولئن كان هذا تكريسا للمركزيّة الأوروبيّة كما أسلفنا، فإنّه من ناحية أخرى دليل على اغترابنا عن ذواتنا، إمّا باعتبار الأنموذج الغربيّ الأنموذج الأمثل، وإمّا بالعودة إلى القرن السّابع للميلاد، واعتباره الأكمل والأصلح، يبقى الطّريق الثّالث، وهو الجمع بين هذه الأبعاد الثلاثة جميعاً بانتقاء ما يصلح، وهو اغتراب آخر في رأينا، لأنّه لم يؤدّ إلاّ إلى مزيد من الخلط والارتباك والإرباك، فأضحى شكلاً من أشكال التّرقيع والشّعوذة الفكريّة.

- إذا كان الفكر الإسلاميّ المعاصر واعياً عموماً بأنّ الحداثة سيرورة متحرّكة لا تعرف التّوقف، فإنّه آن مقاربتها، يتعامل معها بوصفها معطى جامدا ثابتاً يمكن الإمساك به، ولعلّ هذا كان سبباً رئيساً في استحالة تحديد معنى واضح لها، حتّى داخل المنظومة الفكريّة الغربيّة نفسها، فلا نتحدّث عن الحداثة في ذاتها، بل نتحدّث عن ملامحها وأهمّ أسسها. وإذا كان الفكر الغربيّ قد وعى هذا الأمر جيّداً، فتوجّه إلى مقولاتها بالنّقد والتّحليل والتّعديل والتّفني أحياناً، فإنّ الفكر الإسلاميّ اكتفى في الغالب بـ "استهلاك" أحد مفاهيمها كما حدّدها الغرب ليبيّن من خلاله تصوّراً تحديّثياً للعالم الإسلاميّ. و الحال أنّ الحداثة ليست عالماً مثاليّاً، بل إنّها من أكثر المقولات حاجة إلى المراجعة والنّقد، إذا نظرنا إلى ما أفرزته من قيم مجتمعيّة وأخلاقيّة وثقافيّة واقتصاديّة...

يمثّل مشروع الأستاذ الشّرّفِيّ محاولة جريئة لمراجعة العقل الإسلاميّ في ضوء الواقع المعاصر الذي لا يقلّ تعقيداً عن مفهوم الحداثة نفسه، واقع عصفت فيه الاتّصالات والتّكنولوجيات الحديثة بكلّ الحدود، فأضحى العالم مرتعاً للمتناقضات، وصار الإنسان كالتائه لا يعرف كيف يعيش غده. وإذا كان العقل الإسلاميّ قد أنتج في فجر الإسلام فكراً مخصوصاً محدوداً بالبيئة التي نشأ فيها، فإنّه لم يعد بالضرورة صالحاً لواقع مختلف حتّى التّناقض أحياناً مع بيئة القرون الهجريّة الأولى، تبدّل الواقع فتبدّل الإنسان، واتّسعت أحلامه ومطامحه ولم تعد المعرفة التّقليديّة شافية للغليل ولا قادرة على الإجابة عن أسئلة الرّاهن المعقّد. ولكن، رغم جرأة الأستاذ

الشرفي، فإنّ واقعنا في حاجة إلى دراسة أعمق لبنينه الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية لا تكفي فقط بدراسة التراث بوصفه تراثا مكتوبا، بل تهتم أيضا بالتراث الشفوي الذي لا يقلّ عنه أهمية.

## قائمة المصادر والمراجع:

### 1. العربية:

- أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001.
- يرغسون، هنري، التطور الخلاق، ترجمة: محمود قاسم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984
- ديكارت، روني، التأملات الفلسفية الأولى، التأمل الثاني، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974
- الشرفي، عبد المجيد:
  - الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، سلسلة «موافقات»، ط. 2، 1991
  - لبنات في الثقافة والمجتمع 3، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2013
  - لبنات، تونس، دار الجنوب للنشر، سلسلة «معالم الحداثة»، 1994
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، ج 7.
- القرآن الكريم.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء العربي، د.ت.
- مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، بيروت: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، 2006
- مسلم، الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، ط. 1، 1991، ج. 4

### 2. الفرنسية:

- Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, trad. : C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965
- Daniel OLIVIER & Alain PATIN, *Luther et la Réforme*, Paris, L'Atelier/Ouvrières, 1997
- Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, choix de textes, traduction, préface et notes : Jean Mondot, Paris, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1991
- *Encyclopædia Universalis*, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009
- Henri MESCHONNIC, *Modernité modernité*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 2005
- <http://www.alalbany.net/>
- Jean Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Édit. François Maspéro, 1979
- Karl POPPER, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, révisé par R. Bouveresse, Paris, Plon, 1945

- Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Le Centurion, coll. « Religion et sciences de l'homme », 1971
- Simone WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1991



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com