بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 05 أكتوبر 2020

الحداثة:
الأسس ومحاولة التوطين

أحمد الجوّة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

الملخّص:

نسعى بهذا البحث إلى الإبانة عن التعريفات التي قدمت للحداثة، ونتابع الحاضنة الفكرية والفلسفية التي نشأت فيها داخل بيئتها الغربية، وننبه إلى الثورة الفكرية التي تولدت منها. نخصص حيّزا من البحث، للتمييز بين الحداثة والتحديث على أساس أن الحداثة مسألة فكرية وفلسفية، وأن التحديث يقتصر على استخدام منتجات التكنولوجيا في سائر مجالات الحياة، ونعول في ذلك على محاضرات محمد أركون. ننظر في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام من خلال ما قدمه كل من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي، ونبسط مواقف كل منهما في هذه المسألة الإشكالية الخاصة بالثقافة العربية المعاصرة نبرز ما قدمه كل منهما من أفكار تخص الحداثة والتحديث، وما يبدو تسوية بينهما. لقد أظهر كل منهما مواقف خاصة بمسألة الحداثة في سائر مجالات الحياة ما تعلق بالسياسة وقضية المرأة واستخدام التكنولوجيا. عقدنا مقارنة بين محاضرات أركون ودروس الشرفي واستخلصنا وجهتيْ نظر مختلفتين في هذه القضايا الشائكة التي مازال الخلاف بشأنها قائما.

في الحدّ وضبط المجال

يعسر حقّا تقديم تعريف دقيق وشامل للحداثة وتحديد المجالات التي تتحرّك فيها؛ لأنّها مجال بالغ الإتّساع والتنوّع، بل إنّ بعض الدّارسين لها تحدّثوا في «معضلة الحداثة»، والدّليل على ذلك ما ذكره مؤلّفا «فلسفة الحداثة» في الفصل الأوّل من كتابهما، وممّا جاء فيه قولهما: «الحداثة معضلة يعيشها الفرد إجتماعيّا واقتصاديّا وسياسيّا، ولكنّه لا يستطيع الوعي بها والتفكير في مقوّماتها ومستَتْبعاتها بدون الإنزلاق في الحيرة والقلق والتخوّف».[1]

ومعضلة الحداثة في تقدير المؤلّفيْن متعدّدة الوجوه بسبب الإنفصال في نمط تصوّر الذّات إدراكا وفعلا، وفي نمط تصوّر الزّمن بما أنّ التّاريخ لم يعد له بعدٌ واحد ونهج واحد؛ لأنّ التحديث صار مرتبطا بزمن المستقبل وبالتقدّم، وبما أنّ الحداثة إقترنت بالعقلانيّة وبما استتبعها.

ويحسن التّأكيد أنّ الحداثة حركة تاريخيّة نتجت عن مسار فكريّ بطيء أحدث أنساقا جديدة من التصوّرات على الصعيد العلميّ والإبداعيّ[2]. وتتأتّى معضلة الحداثة أيضا من اعتبار الحداثة إيديولوجيا حينا، ومفهوما علميّا حينا آخر، وحركيّة لإثبات المعقول واستبعاد اللاّمعقول في جميع صوره.

وممّا يؤكّد اتّساع مجال الحداثة، تخصيص مؤلّفي هذا الكتاب فصوله للحداثة والهويّة، وللحداثة والفكر العلميّ، وللحداثة والفكر السياسي، وللحداثة والتفكير الفلسفيّ، وللحداثة والإختلاف في الرّسم ولجماليّة الزّمن التصويري[3].

وتتأتّى صعوبة التّعريف الدّقيق للحداثة أيضا، من وقوعها داخل جدول مصطلحيّ يشمل النّهضة والتقدّم والتّنوير والعقلانيّة واللاّئكيّة، وتكون الحداثة هي المفهوم الجامع لهذه المفردات.

ولمّا خصّص «هنري لوفيفر» التمهيد الحادي عشر في كتابه للإجابة عن سؤال: ما الحداثة؟ تابع تطوّرات هذا المصطلح، إنطلاقا من العصر الوسيط الأوروبي، ورأى أن الحداثة مسألة إشكاليّة، وأنّها تعقّدت أواخر القرن الثامن عشر بسبب ما عرف بالصّراع بين القدامى والمحدثين الّذين وقفوا إلى جانب الأنوار، وقد احتدّ هذا الصّراع بين الكلاسيكيّين والرّومنطيقيّين[4].

1- فتحي التريكي – رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1992، ص 9

2- نفسه، ص 15

3- تناول محمد الجوّة تجلّيات الحداثة وثوراتها (الثورة العلميّة – الحداثة السياسيّة – الثورة الثقافيّة – الثّورة الصناعيّة والتقنيّة – الحداثة الفنيّة) انظر: الحداثة ونقادها، قرطاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2019

4- Henri Lefebvre, Introduction à la modernité, Minuit 1962, p. 171

ولقد توقّف مؤلّف هذا الكتاب عند تفكير كارل ماركس بين سنتي 1840-1845، وهو تفكير خاصّ بالحديث وبالحداثة في المجتمع البورجوازي الّذي شهد النموّ الإقتصادي وإرساء النّظام الرّأسمالي، وما كان لكلّ ذلك من انعكاسات سياسيّة.

وإذا وجّهنا الحداثة وجهة الفنّ، نبّهنا إلى ما يؤكّده الدّارسون من ريادَة الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821-1867) الّذي كتب نصّا عنوانه «رسام الحياة الحديثة». لقد نقل هنري لوفيفر عددا من أفكار هذا الشاعر الحداثيّ، ومنها أنّ الحداثة هي الإنتقاليّ والعابر، وبأنّها نصف الفنّ الّذي يشكّل الأزليّ المتغيّر نصفه الثاني، وهذا ما يؤكّد الجدل المستمرّ بين القديم والجديد، والصّراع الدّائم بين الموروث والمستحدث.[5]

أثنى بودلير على البورجوازيّة لدورها في إنجاز تقدّم إنسانيّ لا محدود، ولما تتّسم به من روح إبداعيّة ورؤية شموليّة، تجعلها تقبل على الفنّ، وتقدّم له وسائل النموّ والإرتقاء. ومع ذلك، «فإنّ حداثة بودلير العميقة تتجاوز فكرته النّظريّة عن الحداثة، وتقوم في موقع آخر أكثر اِتّساعا، يحتوي المدينة الجديدة والقوى التي تصنعها والفنّان الّذي يتسكّع في شوارع عريضة مليئة بالحياة»[6]، وليس يخفى أنّ هذا «الشاعر الملعون» قد مثّل حلقة الوصل بين الرّومنطيقيّة والرّمزيّة وعُدّ رأسًا من رؤوس الحداثة الشعريّة والفنيّة[7].

وليست الحداثة طفرة أو انفجارا، وإنّما هي حركة وحركيّة مجتمعيّة وذهنيّة كانت لها إرهاصات وممهّدات ذكر منها «الزواوي بغورة» اِكتشافَ العالم الجديد سنة 1492 وثورةَ كلّ من كوبرنيك (1473-1543) وغاليلي (1564-1642) على النّظريّة التقليديّة للطّبيعة والعالم، وظهورَ النزعة الإنسانيّة التي مجّدت قيم الفرديّة وحريّة الإنسان، والإصلاح الدّيني على يد مارتن لوثر، المصلح الألماني (1483-1546) الذي بنى رؤية الخلاص بالإيمان وحده، والعقلانيّة التقنيّة التي أتاحت بفضل الاكتشافات العلميّة السّيطرة على الطّبيعة وتطوير حياة الفرد والمجتمع[8].

وإذا كان العصر الوسيط في أوروبا خاضعا للتعاليم الكنسيّة التي تقيّد حريّة الإنسان وتشدّ حياته إلى ما هو متعالٍ ومقدّس، فإنّ الحداثة مشروع لإعادة الاعتبار والقيمة إلى الإنسان ولتأكيد مكانته في الوجود، خاصّة بعد أن ظلّ أزمنة طويلةً رهين أنساق مغلقة في التفكير وفي السلوك. وإذا كانت العصور القديمة تشدّ

5- Introduction à la modernité, pp. 172-176

6- فيصل درّاج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، مجلّة الكرمل، العدد 51، ربيع 1997، ص 68

7- تناولت رشيدة التريكي "الحداثة في الفنّ التشكيلي" و"الحداثة والاختلاف في الرّسم" فتوقفت عند حداثة الرسم لدى "دوشان" و"ماغريت" و"بول كلي" Klee، وما يظهر من انفجار الآثار التصويريّة المعاصرة، وقد استدلّت على ذلك بأمثلة من لوحات الرسّامين، فلسفة الحداثة، ص 123-91

8- ما بعد الحداثة والتنوير، ص ص 44-43

الإنسان إلى قداسة الماضي وإلى سلطته، فإنّ الأزمنة الحديثة تُشرع الآفاق على المستقبل وعلى كلّ جديد ومنتظر.

لقد وعت الحداثة الزّمنَ وعيا عميقا، ولهذا يمكن تعريفها بأنّها تعبير عن الوعي بالزّمن وبقيمة الوقت الّذي صار مقياسا لكلّ نشاط، وهذا ما أكّده الفيلسوفان هيغل ويورغن هابرماس الّذي قدّم الحداثة بما هي «الوعي بالمرحلة التاريخيّة التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من الإنتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر».[9]

أشرنا سابقا إلى أنّ الحداثة واقعة في جدول من المصطلحات ومنها التنوير؛ يطلق لفظ الأنوار على حركة فكريّة سادت القرن الثامن عشر، وتميّزت بمجهود كبير لفهم العالم في ضوء النّور الطّبيعيّ بحسب عبارة ديكارت. والأنوار سليلة العقلانيّة الدّيكارتيّة التي واجهت ظلاميّة التفكير المتوارث، وتجاوزت الدّين والتعصّب، وهي تيّار فكريّ وفلسفيّ يستند إلى العقل بما هو محرّك للتقدّم[10].

ويذكر مؤلّفو «المعجم العملي للفلسفة» أنّ فلسفة الأنوار هي الأفكار التي حرّكت الحياة الذّهنيّة في أوروبا في القرن الثامن عشر الّذي وصف بقرن الأنوار. إنّ الأنوار حركة أفكار جمعت كثيرا من المفكّرين الّذين اِستقلّ كلّ واحد منهم بآرائه الخاصّة ولكنّهم يشتركون في:

- مبدأ اِستقلال العقل

- الاِحتراز من استعمال حجّة القوّة وخاصّة من العقائد الدّينيّة

- نقد السّياسة، وقد تركّز ذلك في أفكار التسامح (لدى جان لوك وفولتير)، وفي الحرية والمساواة (لدى روسو وكانط)

- فكرة التقدّم ولا يقتصر ذلك على المعرفة، وإنّما يتجاوزه إلى التقدّم الحضاريّ والأخلاقيّ الّذي يقتضي كمال الإنسان.[11]

9- الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير ص 45 والكلام مأخوذ من مقال لهابرماس بعنوان "الحداثة مشروع غير مكتمل" منشور بمجلّة "كريتيك" Critique، العدد 413 أكتوبر 1991

10- Paul Aron et autres, Le dictionnaire du littérature, PUF, 2002, pp. 342-343

11- Pratique de la philosophie de A à Z, Hatier, Paris 1994, pp. 210-211

لقد خصّص الزواوي بغورة الفصل الخامس في كتابه «التحليل التاريخي للتنوير» فتوقّف عند فلسفة «ميشال فوكو» من خلال عدد من مؤلّفاته (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961 - الكلمات والأشياء 1969 - المراقبة والمعاقبة 1975 - إرادة المعرفة 1976...). والمهمّ بالنسبة إلينا هنا، هو أنّ التنوير تميّز بصعود البورجوازيّة اِقتصاديّا، واللّيبراليّة سياسيّا، والنّزعة النّقديّة فلسفيّا والتقدّميّة تاريخيا، وممّا ذكره هذا الباحث خاصّا بالخلفيّة التّاريخية للتّنوير أنّه استفاد من الفلسفة العقليّة التجريبيّة التي أسّسها «رنيه ديكارت» و«فرانسيس بيكون» وأنّ التّنوير تبلور اِبتداءً من صدور كتاب «جان لوك» وهو بعنوان «مقال في الفهم البشري» سنة 1690، وانتهاءً بصدور «نقل العقل الخالص» لإيمانويل كانط سنة 1781

لقد أرجع «بغورة» جذور التنوير أيضا، إلى الثورة الإنجليزيّة سنة 1668 التي تقرّر من خلالها حقّ الشّعب في تحديد شكل الحكومة، وإلى الثورة الأمريكيّة سنة 1776، وإلى الثّورة الفرنسيّة وإعلان مبادئ حقوق الإنسان (1789)، وكان للإصلاح الدّينيّ دور في نقد الكنيسة خاصّة بعد ظهور «البروتستان»، فظهرت «أفكار حول التسامح الدّيني» وكان مبدأ الفصل بين الكنيسة والدّولة ممّا أدّى إلى استقلال السّلط[12]. ولا تُذكر فلسفة الأنوار وفكر الأنوار دون الإشادة بما كان لأعلامه من جهود في تأسيس تلك الحركة وتركيزها ودون ذكر كثير من الأسماء، منهم فرانسوا فولتير (1694-1778) ودنيس ديدرو (1713-1784) وشارل مونتسكيو (1689-1755) صاحب كتاب «روح القوانين» الصادر سنة 1750. ويتّضح مجال الحداثة وتتوسّع آفاقها بالنظر في مفهومين مجاورين لها ومتّصلين بها؛ ونعني بذلك العقلانيّة واللاّئكيّة.

تشمل العقلانيّة كلّ عقيدة فكريّة أو فلسفة تجعل العقلَ سبيلا إلى المعرفة واليقين، وملكةً لتفسير الواقع وإدراكه في صورته الحقيقيّة. لقد ذكر مؤلّفو «القاموس العمليّ للفلسفة» أنّ عددًا من النّظريّات أو الاِتّجاهات الفلسفيّة يمكن اعتبارُها عقلانيّة، وقد حصروا تلك الاتّجاهات في خمسة أنماط على هذا النّحو:

- الاِتجاهات التي تمنح العقلَ القدرةَ على معرفة الحقيقة، وهذه اتجاهات تختلف عن اللاأدرية (Agnosticisme)، وهي مذهب الشكّ الجذريّ.

- الاِتجاهات التي تعتبر العقلَ وسيلةَ معرفة يقينيّة في استقلال عن التجربة الحسيّة، وقد مثّل لها أصحاب هذا القاموس بفلسفة أفلاطون وديكارت وليبتنز.

- الاِتجاهات التي تمنح العقلَ القدرةَ على إنشاء المعرفة والأخلاق، بالرّغم من الإقرار بالتّداخل أو التّرابط بين العقل والحساسيّة وقد مثّلوا لها بفلسفة كانط.

12- ما بعد الحداثة والتنوير، ص ص 74-73

- الإتجاهات التي تبجّل العقلَ بما هو مبدأ تفسير للكون؛ وذلك في مقابل العقيدة والتوجّس والصّوفيّة.

- الاتّجاهات التي تؤكّد الطّابع العقلانيّ للواقع ولمعنى التاريخ[13].

وأمّا المفهوم الآخر المجاور للحداثة والملابس لها، فهو اللاّئكيّة (Laïcité). تعني اللائكيّة اِستقلالَ السّياسة عن الدّيانة، بما يعني أنّ الدّولة لا تمارس أيّة سلطة دينيّة، وأنّ الكنيسة لا تمارس أيّة سلطة سياسيّة. وتعني اللاّئكيّة أيضا، موقفا فلسفيّا يتمثّل في احترام حريّة التفكير لكلّ فرد احتراما كليّا، وفي الاِمتناع عن ممارسة أي شكل من أشكال التعصّب في مسائل الدّين، وهذا يقتضي فصل ما هو دنيويّ عمّا هو دينيّ.

لقد كانت الكنيسة في العصر الوسيط الأوروبي هي التي تسيّر كلّ مظاهر الحياة ومجالات العيش، ثمّ تقلّص دورها وحُدّدت صلاحيّاتها مع الإصلاح الدّينيّ، فلم يَعد الدّين سوى مظهر خاصّ للحياة الاِجتماعيّة، وهكذا تحرّر الأفراد واستقلّت الضّمائر[14].

وحين تذكر اللاّئكيّة في بعض الأوساط العربيّة الإسلاميّة المتشدّدة يحمل من يمثّلها على دعاتها، فيرمَوْن بالكفر ومعاداة الشريعة؛ لأنّ أولئك المتشدّدين يروّجون فكرة أن الإسلام هو الحلّ.

التّحديث والحداثة واختلاف الأصل عن النسخة المصوَرة

قد يذهب الظنّ إلى أنّ التحديث مرادف للحداثة غير أنّهما ليسا بمرادفين، وتساعدنا اللغة الفرنسيّة على تبيّن الفروق بينهما. إنّ التحديث يقابله لفظ Modernisation، والفعل الّذي أخذ منه الاِسم Moderniser دالّ على عمليّة تحويل ما هو قديم إلى ما هو عصريّ وجديد، وهذا ما يتّصل بوسائل الإنتاج في الفلاحة مثلا، حين تُستبدل الأدوات القديمة لخدمة الأرض بالآلات الميكانيكيّة، ويتّصل أيضا بأساليب التعليم حين يرام تعصير التدريس بالتعويل على الإعلاميّة والحواسيب والبرمجيّات.

لقد نبّه محمّد أركون إلى الاختلاف بين الحداثة والتحديث في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، فاعتبر التحديثَ «مجرّد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزّمنيّ للكلمة) إلى السّاحة العربيّة الإسلاميّة، نقصد إدخال المخترعات الأوروبيّة الاستهلاكيّة وإجراء تحديث شكليّ أو خارجيّ لا يرافقه تغيّر جذريّ في

13- Pratique de philosophie, p. 301

14- Pratique de philosophie, p. 195

موقف المسلم للكون والعالم». وأمّا الحداثة، «فهي موقف للرّوح أمام مشكلة المعرفة. إنّها موقف للرّوح أمام كلّ المناهج التي يستخدمها العقل للتوصّل إلى معرفة ملموسة للواقع»[15].

وقد ذكر أركون أنّ أنصار التيّار الإيديولوجي «الإسلامي» الحاليّ موجودون في الكليّات العلميّة والطبيّة في الجامعات، ممّا يدلّ على أنّهم يتعاملون مع التقنية والمخترعات والأجهزة دون أن يأخذوا روحها، أو بالأحرى الرّوح العلميّة والفلسفيّة التي تَرْبُض وراءها أو التي أدّت إلى إنتاجها[16]. ويمكن الإستدلال على هذه المفارقة لدى عدد كثير من مستعملي تلك الأجهزة بما يشحنون به هواتفهم النقّالة من أذان أو أدعية دينيّة تسمَعُ عندما يُهاتفهم أحد، أو بما نجده في قاعة الإنتظار في عيادات بعض الأطبّاء، حين يتخيّرون من القنوات التلفزيّة التي تبثّ تلاوات القرآن من فتح العيادة إلى موعد غلقها، إضافة إلى اقتصارهم في تجميل حيطان العيادة بلوحات كتبت عليها آيات القرآن وأسماء الله الحسنى في ضروب من إشعار الحرفاء بقوّة التديّن.

لقد نفى أركون أن تكون الحداثة زمنيّة أو تزامنيّة، وأن تكون معادلة للمعاصرة «فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليًّا وذهنيًّا لمرحلة العصور الوسطى».[17]

وإذا استحضرنا ما يروج اليومَ من دعوات إلى إحياء الخلافة وإلى حكم البلاد بمقتضى الشريعة الإسلاميّة لدى الإخوان المسلمين وأنصار حزب التحرير في تونس، أدركنا حقيقة الإختلاف بين الزّمن الرّاهن والعقليّة الماضويّة.

ليست الحداثة إذن مسألة زمنيّة، وإنّما هي قيمة فكريّة «فقد توجد في العصور السابقة شخصيّات تمثّل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمئة سنة إلخ... فقد نجد الحداثة لدى أرسطو ونجدها لدى الجاحظ والتوحيدي والمعرّي ومونتاني (Montaigne) الفرنسي... فالحداثة إذن غير التحديث».[18]

ولقد رام أركون مزيدَ الإبانة عن الفرق بين الحداثة والتحديث، فميّز بين نوعين ممّا سمّاه الانغماس في الحداثة: الإنغماس في الحضارة الماديّة والحداثة الماديّة الإستهلاكيّة، والإنغماس في الحداثة الفكريّة والعقليّة، وقدّم مثالا على ذلك ما وقع في الجزائر بعد إستقلالها سنة 1962 لما انخرطت في مجال الصناعة الثقيلة، ولم تَقم بتأسيس مخابر الفيزياء والكيمياء والمدارس الكبرى للرّياضيّات قصد إدخال الشباب الجزائري في

15- ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، دار السّاقي، لندن، الطبعة الأولى 1990، ص 355
16- ندوة مواقف، ص 355
17- نفسه، الصفحة ذاتها.
18- ندوة المواقف، ص 355

المسار العلميّ الّذي أدّى إلى الصّناعة. وأمّا المثال الثاني الدّالّ على الإنغماس في الحداثة الماديّة، فهو ما وجد في منطقة الخليج العربي «فالجامعات تمتلك الآلات الأكثر حداثةً (أجهزة المعلوماتيّة مثلا) ولكن هل هذه هي الحداثة العقليّة والفكريّة؟ بالطّبع لا»[19].

لقد نفى أركون وجود هذه الحداثة لانعدام المناهج الحديثة لنقد الوثائق في الدّراسة التّاريخيّة ولهيمنة الإيديولوجيا وسيطرة الإسلام الأرثوذكسي على الآراء والمناهج والعقول بشكل شامل، وخلص إلى القول: «نلاحظ طلاقا فظيعا ومخيفا بين الحداثة الماديّة المستوردة بسهولة (أو بسيولة) البترُودولار، وبين الحداثة العقليّة شبه المنعدمة تماما»[20].

لقد سعى عبد المالك خلف التميمي في كتابه «الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين»[21] إلى الإبانة عن الفروق بين الحداثة والتحديث في الغرب، فذكر في بداية الفصل الأول أنّ الحداثة وعي فكريّ تقدّمي تترتّب عليه ظواهر وتحوّلات تاريخية، وأنها ثورة فكرية لفلاسفة ومخترعين ومبدعين أدّت إلى الثورة الصناعية، كما ذكر التنوير الذي نتجت عنه أحداث وتحوّلات تاريخية مهمّة[22]، وذكر أيضا أنّ معركة التنوير في أوروبا لم تكن معركة سهلة بسبب سيطرة الأصوليّة المسيحية على أوروبا في العصور الوسطى.

لقد ميّز المؤلّف بين الحداثة والتحديث بما هو اِنتقال التكنولوجيا المتقدّمة والأشكال المؤسساتية الحديثة الخاصّة بالعمل والإنتاج الصناعي والمواقف الحديثة في المجتمع من أوطانها الأصلية إلى أوطان أخرى لم تشارك في بناء ذلك التحديث. ولكن مؤلّف هذا الكتاب حين ينتقل إلى رصد مظاهر الحداثة والتحديث في بلدان الخليج واحدًا فواحدًا (الكويت - المملكة العربية السعودية - البحرين - قطر - سلطنة عمان - الإمارات العربيّة المتحدة) يكاد يقصر تناوله لهذه المسألة المعقّدة على مظاهر التحديث الماديّ في ضرب من الترادف بين الحداثة والتحديث. إنّنا لا ندرك حقيقة ما جرى من حداثة فكرية وذهنيّة في أغلب هذه الدّول. إنّ ما اعتبره المؤلّف اِنتقالا من الإمارة إلى الدّولة بمفعول الرّيع النفطي ليس دليلا على منجز حداثي حقيقي اِستنادا إلى ما ذكره في بداية الكتاب تعريفا للحداثة (وعي فكري تقدّمي تترتّب عليه ظواهر وتحوّلات تاريخية).

19- ندوة مواقف، ص 358

20- ندوة مواقف، ص 358

21- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 467، ديسمبر 2018

22- نفسه، ص 19

صحيح أنّ عددا من الإنجازات المادية الضخمة الخاصّة بالبنية التحتية والمرافق ذات الصّلة بالسّكن والتجارة والترفيه قد أقيمت وغيّرت وجه الأرض ونمط عيش السكّان؛ وصحيح أيضا أنّ المؤسّسات الأكاديمية والثقافية قد أنشئت بالغةَ الفخامة، لكنّ مخرجاتها تظلّ محدودة بسبب قدامة التفكير ورجعيّة الذّهنيّة في عدد من تلك البلدان. ويكفي النظر في مواد التدريس وفي أساليبه وفي ما ينجز من بحوث في مستويات التعليم العالي من طرف الطّلبة والأساتذة، كي يتبيّن المرء أنّ فخامة الأبنية ووفرة الوسائل لا تؤدّي ضرورة إلى إنجازات أكاديمية رائدة.

وإذا كانت الكويت من الدّول السباقة إلى إدخال تحديث في الحياة السياسية والاِقتصادية والثقافية، فإن ما ذكره المؤلف مثالا على «التحديث والحداثة» لا يبدو بالغ الإقناع. إنّ هدم السور الذي كان يحيط بالكويت سنة 1957، وتحويل المدينة إلى فضاء مفتوح[23]، وإقامة المرافق الاِقتصادية والصحية والتعليمية إنجازات محمودة، ولكنّها لم تحدث النقلة النوعيّة في التفكير وفي السّلوك وفي نشر الدّيمقراطيّة وسائر حقوق الإنسان المقيم على أرض البلاد وتلك من أهمّ مقوّمات الحداثة.

ولمّا خلص المؤلّف في الفصل الثاني عشر إلى «المشركات الحداثة في دول الخليج العربية»، نبّه إلى معيقات الحداثة بقوله: «علينا أن نقول بوضوح إن ومضات الحداثة الفكرية في المجالات المختلفة ليست ضمن نسق فكري نظريّ، بل نتجت عن اجتهادات ومبادرة للنخب على المستوى التعليمي والاِقتصادي في كلتا الحالتين التحديثية والحداثية...»[24]

إن المقارنة بين الحداثة الغربيّة التي أسّسها الفلاسفة والعلماء وأصّلوها في بلدانهم، و«الحداثة العربيّة» المستجلبة إلى الأقطار العربيّة قصد توطينها تؤول إلى تبيّن الاِختلاف العميق بين الوجه والقفا أو بين الصّوت والصّدى، وهذا ما قصده «فيصل درّاج» في مقال مطوّل عنوانه: «ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة»[25].

أكّد الباحث أنّ الحداثة الغربيّة حقّقت إنجازاتها في فصل لا مساومة فيه بين القديم والحديث، فكان وأدُ اللاّهوت وتمرّد العقل وفرض القطيعة المعرفيّة في مجال العلوم، في حين تبدو الحداثة الفكريّة للدّولة العربيّة «حكاية لا مرجع لها، ردّدها طيف لا يحسن الكلام»، وتبدو السّلطة مصرّة على أن تحمل في عباءتها الأزمنة التاريخية جميعا، ولا تلج الزّمن الحديث، إلاّ إذا دخلته من باب قديم. «وفي مدى التّلفيق

23- الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية، ص 116

24- نفسه، ص 181

25- مجلة الكرمل، رام الله، العدد 51 ربيع 1997، ص 90-64

الّذي يستدعي الأزمنة ويطردها، يحضر الشّعار الموائم: الأصالة والمعاصرة أو الحداثة والتّراث، أو العلم والإيمان»[26].

وهذا التأليف بين المختلف معدود في نظر فيصل درّاج «إيديولوجيا تلفيقيّة» تريد أن تذيب زمنين مختلفين في زمن ثالث هجين.

ولمّا فكّك هذا الباحث ثنائيّة العلم والإيمان، رأى أنّ السلطة البانية لها لا تؤمن بالعلم، ولهذا لا تقبل بحريّة البحث والاِكتشاف، ولا تسعى إلى تحويل العلم قوّةً منتجة، وتكتفي باستيراد السّلع والتّقنيات الأجنبيّة، وتشجّع سلوك الاستهلاك بدل سلوك الإنتاج وثقافته.[27]

وإذا كانت الحداثة الغربية قد شرّعت للحرية ولحقوق الإنسان والمواطنة، وأسّست الدّيمقراطيّة، فإنّ «الحداثة العربيّة» لا تنتج إلاّ وعيًا مقموعا، والدّولة التسلّطية لا تنتج إلاّ إنسانا مقموعا، فتبدو الحداثة داخلها جسما غريبا. وبدل أن تؤدّي ثنائيّة العلم والإيمان إلى إحلال المثقّف منزلته المستحقّة ومكانته الطّبيعيّة، فإنّها تؤدّي إلى «تراجع المثقّف الحديث وبعد تراجع المثقّف عاد الشيخ القديم وبصيغ مختلفة إلى أن أصبحت الجامعة كيانا قلقا».[28]

لقد فكّك فيصل درّاج تلك الثنائيّات التي توهم بالحداثة وتوطينها في المجتمعات العربيّة، فاعتبر أنّ ثنائيّة العلم والإيمان تشوّه كلا منهما وتفسده؛ لأنّ هذه الثنائيّة تعكس صورة الإيديولوجيا التّلفيقيّة بامتياز؛ ذلك أنّ العلم لا يتّصل بالسياسة العلميّة والجامعة والمختبر والمصنع، بل يقتصر على استيراد السّلع والتقنيات الأجنبيّة. وأمّا الإيمان، «فإنّه يخضع للتحوّلات التي تفرضها الإيديولوجيا التّلفيقيّة» بما أنّ النصّ الدّيني ينتقل من حقل الاِجتهاد المتنوّع والمفتوح، ليغدو عنصرا من عناصر الإيديولوجيا السّلطويّة، وبما أنّ النصّ الدّيني يخسر اِستقلاله الذّاتيّ ويتحوّل الدّين إيديولوجيا دينيّة.[29]

هكذا تبدو الثنائيّات المصوغة بتوهّم الحداثة ثنائيّات مفتعلة تؤدّي إلى أوضاع علميّة وسياسيّة ودينيّة مغشوشة ومغلوطة. ولمّا أبان فيصل درّاج رثاثة الحداثة العربيّة قدّم «ما بعد الحداثة» الأوروبيّة، وهي قراءة للمشروع الحداثيّ بمنظور جديد لدى «هابرماس» و«ليوتار» و«فاتيمو» وأعلام مدرسة فرانكفورت

26- نفسه، ص 79
27- مجلة الكرمل، ص 79
28- نفسه، ص 80
29- مجلة الكرمل، عدد 51، ص 84

وعدّد مآزق الحداثة وإكراهاتها وتطرّف مقولاتها[30] لكن من أين تأتّى بؤسُ ما بعد الحداثة في الفضاء الفكري والثقافيّ العربيّ؟

لقد ذكر فيصل درّاج «الموجات الثقافية» الواصلة من أوروبا إلى بلاد العرب (القوميّة - الوجوديّة - الماركسيّة - البنيويّة...)، ولمّا تناول «الحداثة العربيّة المتأخّرة»، أكّد أنّها «تخلط بين التملّك المعرفيّ و«الموضة الفكريّة»، وبين المعرفة الكونيّة والتسليع الثّقافيّ»[31]، وأنّها تمارس ما سمّاه «الإلتقاط الموسميّ للموجات الثقافيّة الأوروبيّة».

ولئن أنتج «إصطياد الأمواج الثقافيّة» مساهمات جليلة أخذت سمة المشروع العلميّ كما في كتابات عبد الله العروي وسمير أمين ومهدي عامل وفؤاد زكريّا وياسين الحافظ وغيرهم، «فإنّ الحداثة الرثّة تأخذ بمنهج الإيديولوجيا الثقافيّة العالميّة» أو بأوهامها وتستقبل مقولات ما بعد الحداثة في سياق لم يتهيّأ للحداثة بعدُ ولم تكن داخله تجربةً حيّة.

والمثال الّذي عوّل عليه فيصل درّاج للإستدلال على بؤس ما بعد الحداثة العربيّة هو كتاب «أوهام النّخبة» لعلي حرب الّذي ما انفكّ يدكّ مواقف المثقّف، ويفكّك القضايا مستهديا بفلسفة التّفكيك وبمقولات «ليوتار» الثّائرة على الحداثة ومنجزاتها الماديّة والفكريّة.

وبؤس ما بعد الحداثة في كتاب علي حرب راجع إلى مفارقة عجيبة بين المثقّف والفيلسوف الغربيّ والمثقّف أو المفكّر العربي، «وبما أنّ ليوتار الفيلسوف الفرنسيّ الّذي يتأمّل المجتمع ما بعد الصّناعيّ من داخله، يقول بنهايات المثقّف والتنوير والمجتمع والثقافة والقوميّة، فإنّ على زميله اللّبناني الّذي يعيش في مجتمع لا يتشكّل إلاّ لينفرط أن يشجب بدوره عصرَ الأنوار وجميع المقولات التي تُشتقّ منه»[32].

واصطيادُ الأمواج الثّقافيّة بحسب عبارة فيصل درّاج عمليّة آيلة إلى ضرب من النّسخ والفسخ بسبب الفروق الهائلة بين ليوتار وعلي حرب بما أنّ الأوّل عاش عصر الأنوار في جميع مظاهره التي أدّت إلى أزمة فكريّة وقيميّة، وأملت عليه نقض العقلانيّة والتنوير والتقدّم، وبما أنّ الثاني محمول برياح «الإيديولوجيا العالميّة» التي تجعله يُعلي الزّمن الكوني على الزّمن المحلّي الضيّق، ويطرد التّنوير وينبذ التقدّم مكتفيا بالحدس، ويدعو «إلى تفكيك ما لا يحتاج إلى تفكيك لأنّه لم يعرف الوحدة أصلا».[33]

30- نفسه، ص 84

31- نفسه، ص 85

32- مجلة الكرمل، العدد 51، ربيع 1997، ص 86

33- نفسه، الصفحة ذاتها.

توقّفنا عند تحليلات فيصل درّاج للحداثة ولما بعد الحداثة في أوطانهما الأصلية وفي «بلاد المهجر» لما أظهره من نفاذ إلى جوهر الأمور وبواطن الحقائق، وقد بدت لنا تحليلاتُه متنبّهة إلى كبير الفروق بين الحداثة وما بعد الحداثة في بلاد الميلاد وفي السياقات الثقافيّة العربيّة التي سعى بعض المفكّرين العرب إلى استجلابها إليها، فكانت النتيجةُ بناء «تماثل وهميّ مع الآخر» شبيهٍ بما بناه بعض الإصلاحيّين في كتابات النهضة من مماثلة مستحيلة بين النظام الديمقراطي المؤسّس على الحياة البرلمانيّة الحقيقيّة، وأهل الحلّ والعقد في التراث الفقهي الإسلامي.

وما يبدو استجابةً للحداثة وسعيا إلى استقدامها وتوطينها في البلاد العربيّة في ضروب من «الاِشتقاق» مسألةٌ تناولها أيضا جابر عصفور في مقال وسمه بـ«إسلام النفط والحداثة»، وقد استهلّه بتلخيص مركّز لما تحدّث به فؤاد زكريا في «البترو إسلام». وكاتب هذا المقال يحدّد هدفَه، وهو «التوقّف عند هذا الإسلام النّفطي من حيث الآلية التي يستجيب بها إلى الحداثة والكيفيّة التي تستند بها هذه الآليّة إلى أصول فكريّة قارّة».[34]

لقد نبّه جابر عصفور إلى أنّ أوّل ما يتعيّن تأكيده هو أنّ «إسلام النّفط يمتح من المخزون النّقلي (الاِتباعيّ) الّذي ظلّ معاديا للحداثة طوال عصور التراث، ويؤسّس علاقة متميّزة بفكر الحنابلة الّذي تمثّله كتابات ابن الجوزي وابن تيميّة بوجه خاص»[35].

لقد فكّك جابر عصفور المستندات الفقهيّة للذّهنيّة الاِتباعيّة، وخاصّة ما تعلّق منها بالإحداث والبدعة في التأويل النّقلي الّذي يمجّد المتقدِّم وأعماله، ويقدّس الأصلَ ويُقرّ خطيئة الإنسان وحاجتَه إلى إرادة متعالية تحميه وتنجّيه، وهذا التأويل يُصدر الفتاوى الرافضة لاختلاط الرّجل بالمرأة، ويعتبره ذا تأثير كبير في انحطاط الأمّة وفساد مجتمعها.[36]

والمتحصّل من تقصّي الأفكار والمواقف الحنبليّة المهيمنة داخل مجتمع النّفط هو رفض الحداثة وقمعها حفاظا على عروة الإسلام، وحماية النّفس من البدعة والاِبتداع بما هما ضلال مهلك. وقد تدعّم هذا الرّفض للحداثة بعد اِنكسار المشاريع الفكريّة الحداثيّة التي عرفتها بعض الدّول العربيّة (الشيوعيّة - القوميّة - الاشتراكيّة...) بسبب هزيمة العرب في حرب 1967، فصارت الدّعوة المرفوعة هي «الإسلام هو الحل»، خاصّة بعد انتصار الثورة الإيرانيّة سنة 1979

34- جابر عصفور، إسلام النّفط والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقي لندن، الطبعة الأولى 1990، ص 177-208

35- ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، ص 179

36- نفسه، ص 183 وقد نقل كاتب المقال فتوى عبد العزيز بن عبد الله بن باز الواردة في كتابه "الحجاب والسّفور في الكتاب والسنّة" الصّادر سنة 1986

لم يكن تفكيك جابر عصفور لأسس إسلام النّفط سوى مناصرة لخطاب الحداثة الّذي أبانَ اختلافه الجذري عن خطابات إسلام النّفط الّذي يواجه الحداثة وخطابها بوسائل الإعلام وخطب المساجد و«الكاساتات» والمنتديات[37].

لقد خصّص كاتب هذا المقال حيّزا للخطاب المعادي للحداثة بدأه بقوله: «ومن اللاّفت للانتباه أنّ الخطاب المعادي للحداثة لا يصل إلى ذروته وأقصى عنفه إلاّ إزاء النصّ الشعريّ الّذي يعبث بتصوّراته النّقليّة عن الإنسان، أعني النصّ الشّعريّ الّذي يحرّك الرّعب الاِجتماعيّ من الحداثة (...) فيفجّر صورة الإنسان الخانع».[38]

وقد استدلّ جابر عصفور على ذلك بمقطع من قصيدة «كيف صعد ابن الصّحراء إلى الشّمس» للشّاعر عبد الله الصّيخان وبشواهد من شعر عبد الله المقالح الّذي ناله من أعداء الحداثة تهجّم عنيف، فاتّهم بأنّه «ملحد خبيث» وبأنّه «صاحب الفكر اليساري... المغرم بماو الشّيوعيّ الصّيني». وقد نقل جابر عصفور قصيدة «الاختيار» لهذا الشّاعر اليمنيّ التي انصبّ عليها أعنف الهجومات التي نقل منها كاتب المقال أمثلة مأخوذة من كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» لعوض بن محمد القرني الّذي يعتبر الحداثة خروجا عن الأصل الثابت وضلالة وانحرافا عن الطّريق المستقيم، واتّباعا للآخر الغاوي والغازي والشيطان المضلّ[39]، ولقد كال هذا الكاتب للحداثيين أبشع التّهم وشنّع بهم تشنيعا مُهينا.

أسلمة الحداثة / تحديث الإسلام

يمثّل هذا العنوان وجها آخر للثّنائيّات التي استخدمها الباحثون العرب للنّظر في العلاقة بين الأنا والآخر، وفي إمكان التوفيق بين الأصيل والدّخيل. لقد وجدنا هذا العنوان المنطوي على مفارقة في المحاضرة الثالثة من المحاضرات التي ألقاها محمّد أركون على طلبة الدّراسات العليا بجامعة السوربون، وهي بعنوان: «تحديث الإسلام» أم «أسلمة الحداثة؟» كما وجدناه في كتاب «الإسلام والحداثة» لعبد المجيد الشرفي وذلك في بداية القسم الثاني وعنوانه: أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟ وقد ذكر مؤلّفه في الفاتحة أن أصل هذا الكتاب دروس ألقيت على طلبة المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمر سنة 1987 وأُدخل عليها بعض

37- ندوة مواقف، ص 191

38- نفسه، ص 193

39- نفسه، ص 203 ويذكرنا هذا بمقال حسن فهد الهويمل: "قصيدة النثر وإشكاليّة الشكل والشرط المنشور بمجلّة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي بجدّة، المجلّد 13 الجزء 52 ربيع الآخر 1425، يونيو 2004 وقد عرضنا له في كتابنا "من مسارات الشعر العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الطبعة الأولى فبراير 2015 ص ص. 162-158. ويظهر انتصار جابر عصفور للحداثة في كتابه "تحدّيات الناقد المعاصر" دار التنوير ط1، 2014 وتحديدا في الحيّز المخصّص لصعود النّقد الحداثي ص 140-85 وفي كتابه "الرّواية والاستنارة"، كتاب دبي الثقافيّة العدد 55 نونبر 2011

التنقيح والزيادة[40]. وأمّا محاضرات أركون، فلا يحدّد «هاشم صالح» مترجمُها الموسمَ الجامعي الّذي ألقيت خلاله، وإنّما ذكر في خاتمة عمله هذا التاريخ باريس في 18-1-1989 الّذي يشير إلى الفراغ من نقل المحاضرات إلى العربيّة.[41]

والصّيغة الاِستفهاميّة الواردة في العملين المذكورين تؤشّر إلى إشكاليّة المسألة وإلى تعقّدها، ويبدو الجمع فيها بين الإسلام والحداثة أمرًا مفارقا أو غريبا، إذا اعتبرنا الإسلامَ عقيدة وشريعة منزّلة بالوحي ومضبوطة بكتاب سماويّ، واعتبرناه أيضا مجالا له تعلّق بالإلهي وبالمتعالي والمقدّس، وإذا اعتبرنا الحداثة منجزا بشريّا له تاريخ وصيرورة.

إنّ ما بدا مفارقةً في العنوانين أمرٌ يزول، إذا استندنا إلى ما قاله أركون بخصوص الإسلام: «في الواقع إنّ الإسلام نفسه كان يمثّل حداثةً. كلّ الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثّل الحداثة في عصرها»[42] وقد ميّز أركون بين إسلام التقليد حاضرا وإسلام الحداثة قديما، وأكّد أنّ الإسلام «في لحظة انبثاقه كان يمثّل لحظة حداثة بدون شكّ، أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ»[43]. وعقد مقارنة بين إسلام البدايات زمن النبيّ «وكان يمثّل حركة تاريخية مندفعة بكلّ قوّة وانطلاق، وعلى جميع الأصعدة»، وإسلام من سمّاهم «حرّاس الأرثوذكسية» من الفقهاء والعلماء أي موظّفي القداسة بعبارة ماكس فيبر، وقد تحوّل بسببهم الإسلام من «طاقة تغييرية اِنبثاقيّة إلى تصوّر ثابت وثبوتيّ للحقيقة».

وحرّاس الأرثوذكسية الذين يسيّرون أمور الشعائر والطّقوس والعبارات هم دعاة أسلمة الحداثة والثقافة والحضارة الماديّة التي تغزو المسلمين وهذه عمليّة عسيرة حقّا غير أنّ «موظّفي القداسة» يستسهلون الأمر. «وعندما نسألهم: ولكن كيف نؤسلم ذلك، وباسم من أو باسم ماذا؟ يُجيبون فورًا: الأمرُ واضح، باسم الإسلام الصّحيح المعروف للجميع أي باسم الأرثوذكسية»[44].

لقد نبّه أركون إلى أنّ أسلمة الحداثة بحاجة إلى دراسة نقديّة داخليّة لمعرفة تشكّل الإسلام واشتغاله في التاريخ عبر العصور، ونبّه أيضا إلى أنّ ما يقوله الخطاب الإيديولوجي «الإسلامي» ليس مقنعا، لأنّه يُروّج عددًا من الحقائق السّوسيولوجيّة التي يتعيّن تغييرُها.

40- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990

41- نشرت هذه المحاضرات مترجمة في كتاب ندوة مواقف وهو بعنوان الإسلام والحداثة، دار السّاقي، لندن، الطبعة الأولى 1990 ص 365-321

42- ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، ص 356

43- نفسه، الصفحة ذاتها.

44- نفسه، ص 356

وإذا بدا تحديث الإسلام ضرورة تاريخيّة تعيّن -حسب أركون- الإنطلاق من ساحة الحداثة العقليّة والفكريّة؛ «لأنّ الحداثة أضافت مشاكل جديدة لم تكن تطرح سابقا، ولأنّها افتتحت منهجيّات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة دون إدخال يقينيّات دوغمائيّة تعسّفيّة»[45].

وتحديث الإسلام يتطلّب اِنفتاحا في التّفكير وقبولا لحقيقة أساسيّة ركّزتها الحداثة العقليّة هي نسبيّة الحقيقة، وهذا يتعارض مع القول بوجود الحقيقة المطلقة السّائدة في كلّ الأوساط الدّينيّة، كما يتطلّب هذا التحديث القدرةَ على قراءة النّصوص التأسيسيّة للإسلام والمسيحيّة واليهوديّة قراءةً صحيحة بعيدة عن القراءة المؤدلِجة.[46]

والحداثة تتطلّب تدرّبا عليها، وهذا أمر لا يكون متحقّقا إلاّ بالذّهاب إلى كبرى الجامعات في العالم؛ لأنّها تعلّم الاِنفتاح المنهجي والقلقَ المعرفيّ، وهذا التدرّب يقتضي الوعي بما في الحداثة من مشاكل ذكرها نقّادها المعروفون.

وليست الحداثة سلعةً أو موضة يسهُل اِستيرادها بسرعة ويتمّ تقليدها. ولهذا نبّه أركون الطّلبة قائلا: «ينبغي ألاّ تستخدموا الحداثة بشكل ميكانيكي آلي وألاّ تستعيروا قوالب هذه الحداثة وتطبّقوها كما هي على ثقافة أخرى وتراث آخر».[47]

لقد استدلّ أركون على خطر ذلك الاِستعمال للحداثة بما كان من تطبيق آليّ للمنهج الماركسي أو البنيوي أو التحليل النفسيّ الفرويديّ وغير الفرويديّ على الثقافة العربيّة والأدب العربي.[48]

والسّؤال المنهجيّ الكبير الّذي تواتر طرحُه في محاضرة أركون هو: من أين نبدأ في دراسة موضوعنا الأساسي، من الإسلام أم من الحداثة؟ والمتحصّل من أفكاره أنّ العمليّة مزدوجة: دراسة الإسلام من الدّاخل وتتبّع مساراته التاريخية دون إقحام لما ليس من جوهره، ومعرفة الحداثة والفكر الحديث. ودراسة الإسلام من الدّاخل لا تعني التسليم بما يوجد في علم أصول الدّين وأصول الفقه واعتباره معرفة مقدّسة، ولا تعني اعتبار الإسلام عقيدة منغلقة تتحوّل إلى «دوغما» لا تقبل النّقاش والقراءة المنفتحة. وهذه العمليّة المزدوجة الخاصّة بتحديث الإسلام وأسلمة الحداثة تتطلّب من الدّارسين جميعا اعتناق الإبستمولوجيا الجديدة؛ أي نظريّة المعرفة الجديدة التي ترسّخت أو ما تزال تترسّخ شيئا فشيئا من خلال العلوم الإنسانيّة العديدة التي

45- ندوة مواقف، ص 361

46- نفسه، ص 362

47- نفسه، ص ص 364-365

48- نشير هنا إلى أنّ بعض تطبيقات المناهج النقديّة الحديثة قد أثمر نتائج مهمّة.

تنظر إلى الإنسان في مشروطيّته الماديّة دون أن نميّز إنسانا على إنسان آخر بسبب العرق أو الدّين أو اللّغة...[49].

تتبّعنا إذن أبرزَ الأفكار والمواقف التي عبّر عنها محمّد أركون في تناوله لتحديث الإسلام وأسلمة الحداثة. وإذا كانت المنهجيّة التي اتّبعها في تحليله تضيء جوانب كثيرة من هذه الإشكاليّة، فإنّ السّؤال الّذي يظلّ مطروحا يخصّ «أسلمة الحداثة» وشروطها؛ لأنّ الحداثة الماديّة والذّهنيّة لا ترتبط بالدّين وبالعقائد، وإنّما بالعلم والمعرفة العصريّة التي تساعد أيَّ شعب على المساهمة في الإنجازات العلميّة الكونيّة. ولو افترضنا أنّ المسلمين تجاوزوا تخلّفهم في هذا المجال ذي الحركة المتسارعة، وحدّثوا إسلامهم بالتخلّص من الأرثوذكسية الدّينيّة؛ فهل يتاح لهم فعلا دخول عصر الحداثة التي يحتكرها الغرب ويسعى إلى فرض هيمنته الكونيّة؟ !

ذاك هو المشروع الفكري والحضاري الّذي قدّمه محمّد أركون في سلسلة محاضراته وفي أعمال أخرى، فهل يختلف عبد المجيد الشرفي في طرحه لهذه الإشكاليّة الخاصّة بالإسلام والحداثة؟

خصّص المؤلّف مقدّمة هذا الكتاب لتحديدات مفهوميّة تخصّ الإسلام والحداثة وعلاقة الإسلام بالحداثة، ونبّه إلى أنّ الحداثة لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطوّر ذاتي مماثل للتطوّر الّذي أدّى إليها في الغرب[50]، وذكر أنّ لقاء المسلمين بالحداثة كان في شكل صدمة «حين أفاقوا على بونابرت يغزو مصر، ثمّ على القوى الإمبريالية الأوروبيّة تحتلّ البلاد العربيّة الواحدة تلو الأخرى»[51].

لقد كان هذا اللّقاء-الصّدام حاملا حضارة جديدة وأنماطا حربيّة واقتصاديّة وقيما ثقافيّة لا عهد لهم بها. ولمّا تساءل المؤلّف عن دور الإسلام في هذه القضيّة اعتبره دورًا مزدوجا: «دور العائق دون تبنّي الحداثة ودور الحافز على رفع التحدّي الّذي يمثّله الغرب الغازي في نفس الوقت».[52]

ووقوف الإسلام عائقا في وجه الحداثة سببه أنّ كلّ تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو كأنّه تنكّر للإسلام خاصّة، لأنّ الدّين كان متغلغلا في المجتمع وكان ممثّلوه والناطقون باسمه يرفضون كلّ مساس به، ويعتبرون ذلك تهديدا له وتشويها لجوهره في أفضل الحالات.

49- الإسلام والحداثة، ص ص 358-359

50- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر 1990، ص 29

51- نفسه، ص 30

52- نفسه، ص ص: 30-31

والإلمامُ بما كُتب خاصّا بالعلاقة بين الإسلام والحداثة يُعدّ مشكلا من جهة الضغط الاِجتماعي الّذي يحول دون التّعبير عن الآراء المخالفة للتأويل الرّسمي أو حتى للتأويل المألوف، ومن جهة غزارة المادّة المتوفّرة والمعروضة في السّاحة الفكريّة العربيّة.[53]

والقصدُ من النّظر في المواقف الأكثر تمثيلا لتأويلات المفكّرين العرب المحدثين للقيم الدّينيّة على ضوء وطأة الحداثة هو استجلاءُ الفروق بين أولئك المفكّرين الّذين انشدّوا إلى القدامة والتّقليد اِنشدادًا قويّا، أو أظهروا بعض الاِنفتاح على الحداثة. ولمّا كان مدار الكتاب على الإسلام والحداثة استنادًا إلى مواقف أولئك المفكّرين بسائر اتّجاهاتهم في التعامل مع المسألة، وجدنا المؤلّف يخصّص حيّزا في المقدّمة يتناول فيه مفهوم الإسلام ومفهوم الحداثة.

فممّا ورد في تحديد الإسلام أنّه ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات «الوحي النبويّ»، وأنّ المعتنقين له يتجاوزون مليارا من البشر، وأنّه نظام قيم وأنّ المسلمين بعد انقطاع الوحي صاروا يعيشون «الوضع التأويلي»، وأنّ رجال الدّين من فقهاء ومحدّثين ومفسّرين ومتكلّمين قد لعبوا دور السّلطة الكنسيّة المحدّدة للإيمان القويم والمشهّرة بالمخالفين[54]. وأمّا تحديد المؤلّف للحداثة، فقد عوّل في بدايته على كتاب هنري لوفيفر «مدخل إلى الحداثة» وجعل مفهومها دالا على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدّما في مجال النموّ التكنولوجي والسياسيّ والاِقتصاديّ والاجتماعيّ، مهمِلا الثورة الفكريّة والثقافيّة، وذكر أنّ أهمّ ما يميّز المجتمعات التي تتّسم بالحداثة هو قدرتها على الاِبتكار والتغيير، وأنّها نمط حضاريّ يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التّقليديّة[55].

لن نتوقّف عند القسم الأوّل من الكتاب، وهو مخصّص للفكر الدّينيّ وقد تناول فيه المؤلّف علم الكلام والتفسير القرآنيّ والحديث النّبويّ والفقهَ وأصولَ الفقه وستكون عنايتُنا مركّزة في القسم الثاني وعنوانه «أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟».

حدّد الشرفيّ المقصود بأسلمة الحداثة هذا التحديد «إن أسلمة الحداثة قد تعني إضفاء لبوس إسلاميّ على أمور لم تنشأ في وسط إسلاميّ، وليست نتيجة تطوّر ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميّين»[56]. وأمّا أشكالها، فهي:

53- نفسه، ص 31

54- الإسلام والحداثة، ص 18

55- نفسه، ص 28

56- الإسلام والحداثة، ص 185

- البحث في التراث والتاريخ عن ممارسات مماثلة لما في الحداثة الغربيّة، ولم يذكر المؤلّف أمثلة لهذا البحث، ويمكن أن نشير إلى بعض القراءات التي تجعل المعتزلة وابن المقفع وابن رشد ممثّلين للعقل والعقلانيّة، وهما من ركائز الحداثة.

- نفي الخصوصيّة الغربيّة عن القيم والعلوم والمخترعات التي أنجزها العرب ونُمثّل نحن لذلك بما قام به بعض الدّارسين العرب من جهود لإثبات المساهمة العربيّة في تاريخ المعرفة الكونيّة كأن يُعد ابن خلدون مؤسّسا لعلم الاِجتماع.

- التوفيق بين تلك القيم والعلوم والمخترعات والمبادئ الإسلاميّة ومنها الحثّ على طلب العلم ولو في الصّين والإعلاء من شأن العلماء في القرآن.

- محاولة اِنتقاء الأصلح ورفض الفاسد من الحضارة الغربيّة أو قبول المنجزات الماديّة دون الأسس الفلسفيّة التي قامت عليها تلك المنجزات، ويذكّرنا هذا بما تحدّث به أركون من انغماس في الحضارة الماديّة والحداثة المادية الاِستهلاكيّة دون الاِنغماس في الحداثة الفكريّة والعقليّة، ويذكّرنا هذا أيضا بما تحدّث به المصلح خير الدّين التونسي في كتابه «أقوم المسالك إلى أحوال الممالك» خاصّا بالاقتباس، واشترط أن يُقتصر فيه على ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا موافقا.

ذاك أمر الأسلمة للحداثة، وأمّا تحديث الإسلام فله أنصار متحمّسون وخصوم معادون: «يدعو له من يميّز بين الدّين وفهم الدّين ويعارضه من لا يرى في الإسلام سوى بعده الإلهي المفارق».[57]

ولم يشأ الشرفي -ظاهريّا- أن يكون طرفا في هذه القضيّة الشائكة، وإنّما رام معرفة الدّوافع الظّاهرة والخفيّة إلى قبوله أو رفضه من ناحية، وبالخصوص معرفة المضامين التي يقحِمها هؤلاء وأولئك في حديثهم عن الإسلام من ناحية أخرى».[58]

حين نقارن بين ما قدّمه كلّ من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي في هذه القضيّة المعقّدة، سنجد لديهما تفكيرا رصينا واشتراكا في السّعي إلى فهم الإسلام وإلى تطوير مساره نحو الأفضل وفي الإلمام بتاريخ الإسلام وراهنه الشّائك وبمقولات الحداثة. لكنّ هذا الاِشتراك في عقلنة الإسلام وتفهّم التّراث في سائر مجالاته لا يحجب عنّا ما بدا تميّزا لأركون في طرح المسائل واقتراح الحلول الممكنة.

57- نفسه، ص 185

58- الإسلام والحداثة، ص 186

وأوّل ما بدا لنا مميّزا لتفكير أركون تنبيهُه إلى تاريخيّة الإسلام وحركيّته واتجاهات من ينتمون إليه ويدافعون عنه. إنّه لمّا تناول حداثة الإسلام أبان الفرقَ بين إسلام البدايات وزمن النبوّة وإسلام الرّاهن الّذي غلب عليه التقليد وحال ذلك دون اندراجه في سياق الحداثة. وتبدو صرامة أركون في نقده لمن سمّاهم «موظّفي التّقديس»؛ فهم حين يدعون إلى أسلمة الحداثة والثّقافة الماديّة لا يبيّنون إلى ذلك سبيلا أو نهجا واضحا، بل إنّهم يعتبرون أنفسهم أوصياء على الإسلام الصحيح، ويمعنون في التشبّث بالحداثة المادية الإستهلاكيّة على نحو ما عليه الأمر في منطقة الخليج التي جعلت اليابان عل سبيل المثال أكبر مصدر للسيّارات والصّين ودولا أخرى أكبر منتج للمعدّات الإلكترونيّة[59].

وأمّا المسألة الدّالّة على تعامله مع الحداثة الغربيّة، فهي جديرة بالإبراز. لقد نبّه محمّد أركون في آخر المحاضرة الثالثة إلى الفرق بين الحداثة الديناميكيّة والواعية بما تفعله، وما يمكن اعتباره حداثة شكليّة تمثّلها الموضة والأزياء الدّارجة. وما نبّه إليه المحاضر سامعيه من استخدام الحداثة بشكل ميكانيكي ومن استعارة قوالبها وتطبيقاها على ثقافة أخرى وتراث آخر، يؤكّد الوعي العميق بمخاطر العولمة التي تروم نمذجة المجتمعات والشعوب والقضاء على ما لها من خصوصيّات.

ويبقى تفكير محمّد أركون في الظّاهرة الدّينيّة المانعة للحداثة تفكيرا سديدًا. لقد فكّك الأنظمة اللاّهوتيّة في الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة التي تستمدّ غذاءها من المخزون الرّمزي نفسه[60] وعقد ما يسمّى بالدّراسة المقارِنة للأديان التي تكشف عن الأنظمة الكليانيّة المكرِّسة للاستبداد والنفي المتبادل، وقد تأتّى له ذلك بفضل الفكر التاريخي والعقلاني الحديث والإبستمولوجيا الجديدة[61].

وإبراز هذه المزايا العلميّة في محاضرات أركون لا يعني أن نغمط كتاب «الإسلام والحداثة» حقّه في تفكيك عناصر الفكر الدّيني لدى المسلمين في كامل القسم الأوّل. لقد فصّل عبد المجيد الشرفي القول في مسائل علم الكلام والتفسير القرآني والحديث النبويّ والفقه وأصول الفقه وتوقّف عند آراء المتضلّعين من تلك المسائل بإحالات دقيقة على مصادرها، ومنها تبنّي قيم الحداثة في تفكير محمد عبده[62]. والفائدة المحصّلة من العرض المفصّل لتلك المسائل في سائر العلوم الإسلاميّة هي تصنيف الدّارسين والإبانة عن اتجاهاتهم قديما وحديثا والبحث عن علاقات ممكنة بين الإسلام والحداثة ظهرت في القسم الثاني، وقد خصّصه المؤلّف لمشكلة الحكم وقضيّة المرأة.

59- انظر تقديم كتاب "الحداثة الممتنعة في الخليج العربي: تحوّلات المجتمع والدّولة" لباقر سليمان النجار الصادر سنة 2018، وهو تقديم قام به عبده موسى ونشر في مجلّة عمران، قطر، العدد 28 المجلد السابع ربيع 2019، ص 159-149

60- ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، ص 362

61- نفسه، ص 358-333

62- الإسلام والحداثة، ص 55

لقد تبسّط الشرفيّ في عرض أفكار الروّاد للفكر السياسي الحديث (الطهطاوي - خير الدّين التونسي - أحمد بن أبي الضياف)، وهم الّذين دعوا إلى تجديد هذا الفكر بسبب الإطلاع على تجارب الحكم في أوروبا، وقدّم أفكار «التيار التحديثي» لدى علي عبد الرّازق الّذي أنكر أن تكون الخلافة جزءًا ضروريا من الدّين الإسلامي، ولدى عبد الحميد بن باديس وخالد محمد خالد الّذي دعّم أفكار علي عبد الرّازق.

وليس من شكّ في أنّ ما قدّمه المؤلّف خاصّا بهذا التفكير السياسي، يمكّن من التمييز بين أنصار القدامة وأنصار الحداثة.

وأمّا الحيّز المخصّص لقضيّة المرأة، ففيه تقديم لاتجاهات التفكير في هذه المسألة التي لا تقلّ أهمّية وخطرا عن «مشكلة الحكم». لقد بسط المؤلّف أفكار كلّ من رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده مبرزا ما تميّزا به عن التقليديّين بسبب الإستناد إلى مرجعيّة ذات أصول ليبراليّة بالأساس[63] تقرّ بضرورة تعليم المرأة، وبسط بوجه خاصّ أفكار قاسم أمين والطّاهر الحدّاد، ومنها موقف الأوّل من مسألة الحجاب واعتباره حائلا بين الأمّة وتقدّمها ودعوات الثاني إلى تحرير المرأة. والمستفاد من ذلك العرض لأفكار زعماء الإصلاح الإجتماعي الدّائر على قضيّة المرأة هو «تحول جذري من القيم السائدة في المجتمعات التقليدية (...) إلى قيم حديثة بلورتها الرأسماليّة الغازية والطّبقة البورجوازيّة المستفيدة منها»[64] ولعلّ مفهوم حقوق الإنسان ومفهوم أولويّة الفرد من أبرز المفاهيم المستقدَمة من الحداثة الأوروبيّة[65].

وممّا خلص إليه عبد المجيد الشرفي، وهو يرصد تيارات فكريّة عديدة من خلال مسألتي الحكم والمرأة هو «أن الحداثة تسلك نحو الضمير الإسلامي سبلا ملتوية ليس من أبسطها إسقاط القيم الحديثة على التراث وتوظيفه توظيفا مباشرا أو غير مباشر لتمرير الحلول التي يقتضيها العصر»[66].

بقي أن نشير إلى أنّ بعض الأحكام التي أطلقها المؤلّف من قبيل أن المجتمعات العربيّة تعيش فترة تحوّل متسارع وتشهد الإنتقال في العمق من مجتمعات تستند إلى الدّين في تنظيم أمورها كلّها إلى مجتمعات معلمنة لا يؤدّي فيها الدّين نفس الوظيفة[67]، أحكام يكذّبها الواقع المتحوّل إلى مزيد التديّن وأدلجة الدّين وإلى استعادة أنساقه المغلقة بالدّعوة إلى إحياء الخلافة والتراجع عن مكاسب المرأة، مثلما نجد ذلك في أدبيّات الأحزاب الإسلامويّة التي تذهب أشواطا في الحداثة الماديّة وتتراجع أشواطا عن منجزات الحداثة الفكريّة والثقافيّة.

63- الإسلام والحداثة، ص 232
64- نفسه، ص 238
65- نفسه، ص 250
66- الإسلام والحداثة، ص 263
67- نفسه، الصفحة ذاتها.

والمؤلّف في خاتمة هذا الكتاب يُلمح إلى مشاكل الحداثة ويؤكّد أنّنا لا ينبغي أن ننتظر ما بعد الحداثة علّه يوفّر لنا مخرجا، لأنّ ما بعد الحداثة ليس إلا مغالاة فيها[68]، ولسنا نرى كيف تنتظر المجتمعات العربيّة الإسلاميّة ما بعد الحداثة، والحال أنّها لم تضع أقدامَها على أرض الحداثة، وهذا يذكّرنا بما تحدّث به فيصل درّاج لما صاغ في مقاله «ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة» عنوان: «من رثاثة الحداثة إلى بؤس ما بعد الحداثة»[69].

الخاتمة

أدرنا هذا البحث على الحداثة من جهة الأسس ومحاولات التوطين في الثقافة العربيّة المعاصرة، فخصّصنا حيّزا ممتدّا لضبط هذا المفهوم الإشكالي ولهذا المجال المتشعّب الّذي رأى فيه بعض الدّارسين معضلة لها وجوه كثيرة.

إنّ الحداثة مسألة لها تعلّق بالتقدّم والعقلانيّة والتنوير والتقنية الحديثة وبالصّراع بين القدامى والمحدثين، ولم تنشأ الحداثة في شكل طفرة، وإنّما كانت لها إرهاصات في كثير من الثورات التي شهدتها البشريّة، والتي دعّمت ركائز الحداثة.

لقد ضبطنا عددًا من المفاهيم الدّائرة في جدول الحداثة وأوضحنا دلالاتها، وأحلنا على الفلاسفة والمفكّرين الّذين كانت لهم مساهمات فعّالة في ترسيخ ركائز الحداثة.

ميّزنا لاحقا بين الحداثة والتحديث قصد الإبانة عن الالتباسات المحتملة بين المسألتين؛ وانتهينا إلى أنّ الحداثة حركة وعي بالزّمان وبالتاريخ الحي وذهنيّة تستشرف الجديد والآتي، وأنّ التحديث عمليّة يغلب عليها الطّابع المادي، وهذا ما هو حاصل في عدد من البلاد العربيّة الإسلاميّة التي تستورد التقنيات والمخترعات الحديثة دون أن تستلهم القيم الجديدة التي ساعدت في ابتكارها وتطويرها.

إنّ الثنائيات الكثيرة التي راجت في أعمال المفكّرين العرب-المسلمين من قبيل «الأصالة والمعاصرة» و«التراث والحداثة» و«العلم والإيمان» -وهي ثنائيّات يسعى أصحابها إلى توطين الحداثة في الفضاء الثقافي القومي- ثنائيّات لم تكن إجرائيّة دوما، وقد صارت الحداثة بسبب هذا الدّمج مشوّهة واشتقاقيّة خاصّة

68- أحال المؤلف في الصفحة 265 على محاضرة أوكتافيو باز (Paz) في الكوليج دي فرانس عن الشعر والحداثة وذلك بتاريخ 14-6-1988
69- مجلة الكرمل، عدد 51، ربيع 1997، ص 85

حين يقتصر الأمر على استخدام تقنيات حديثة داخل فضاء ذهنيّ وثقافيّ موغل في التقليد يتوجّس من فكر الحداثة ومنجزاتها الاِجتماعيّة والسياسيّة التي طوّرت المجتمعات وجعلتها منفتحة ومتجدّدة.

تناولنا في غضون هذا البحث، مسألة تبدو على قدر كبير من التشعّب والتهديد بالوقوع في المزالق، ونعني بها «تحديث الإسلام وأسلمة الحداثة»، وتوقّفنا مطوّلا عند ما قدّمه كلّ من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي في هذه المسألة.

أظهرنا ما تميّز به أركون من تفكير في تحديث الإسلام، ومن تنبّه إلى الفروق بين إسلام البدايات والإسلام الأرثوذكسي الّذي حال دون تطوير الشريعة. لقد أبان هذا الباحث في الإسلاميّات اِستنادا إلى العلوم الإنسانيّة المستجدّة طبيعة ذلك الإسلام وعبّر عن موقفه من «أطروحاته» السلفيّة المنشدّة إلى ما عُدّ «أصولا»، وأبان أيضا عن الفروق بين الحداثة المادية والحداثة الذّهنيّة، وقدّم بعض الأمثلة «للحداثة الهجينة»، وأكّد أنّ تحديث الإسلام يتطلّب التشبّع بقيم الحداثة والتعويل على مكتسبات العلوم الإنسانيّة من قبيل التاريخ والألسنيّة.

لم يكن هذا الرّهان الثقافي والحضاري مما اختصّ به محمد أركون؛ لقد شاركه فيه عبد المجيد الشرفي لما تطرّق إلى المسألة وأبان عن طبيعة اللقاء بين العرب - المسلمين والحداثة، ونبّه إلى أنّ المحافظين والسّلفيين ينظرون إلى الحداثة بريبة وتوجّس من تهديد لأصول العقيدة.

لقد توقّف عبد المجيد الشرفي، وهو يستجلي إرهاصات الحداثة في التفكير الإصلاحي عند مسألتين من أخطر المسائل، وهما «مشكلة الحكم» و«قضية المرأة» وضبط عددا من المواقف «التقدّمية» في مؤلفات علي عبد الرازق والطهطاوي وخالد محمد خالد والطاهر الحدّاد، وهي مواقف تلتقي مع أفكار الحداثيّين في الغرب.

والمتحصّل من كلّ ما تقدّم، أنّ تراجع الحضارة العربية الإسلامية منذ قرون والصّراع بين فهم حيويّ للدّين وفهم ثبوتي له، يجعل هذه الحضارة والثقافة التي تؤسّسها تعيش تمزّقا متواصلا على صعيد الوعي، وتنازعا حادّا على الذّات والهويّة؛ لأنّ الثّورات المتلاحقة التي قامت في البلاد العربيّة لم تحدّد وجهة معلومة تسير نحوها مجتمعاتها دون تردّد أو رجعة، ولأنّ مسألة الإيمان -وهي مسألة يتعيّن أن تكون فرديّة- ظلّت تلاحق كلّ محاولات التحديث الحقيقي والاِندراج في مسار التاريخ الكوني الّذي تتسارع وتيرته.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1- ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى 1990.

2- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990

المراجع

1- بغورة (الزواوي)، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت الطبعة الأولى 2009.

2- التريكي (فتحي) - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1992

3- التميمي (عبد المالك خلف)، الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة (الكويت) العدد 467، ديسمبر 2018

4- الجوة (محمد)، الحداثة ونقادها، قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى 1919.

5- دراج (فيصل)، ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2009.

6- عصفور (جابر)، إسلام النفظ والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى 1990

- Henri Lefebre, Introduction à la modernité, Minuit, 1962

- Pratique de philosophie de A à Z, Hatier, Paris, 1994

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020