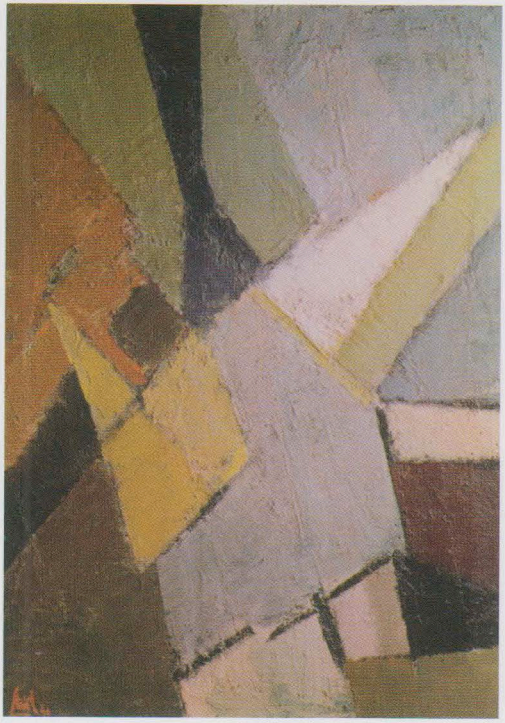
مكتبة
مؤمن قريش

زكي الميلاد

الإسلام والحداثة

من صدمة الحداثة
إلى البحث عن حداثة إسلامية



مؤسسة الانتشار العربي

الإسلام والحداثة

من صدمة الحداثة
إلى البحث عن حداثة إسلامية

زكي الميلاد

الإسلام والحداثة

من صدمة الحداثة
إلى البحث عن حداثة إسلامية

الانتشار العربي

Arab Diffustion Company

الإسلام والحداثة

من صدمة الحداثة
إلى البحث عن حداثة إسلامية

زكي الميلاد

الانتشار العربي

ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

مكتبة
مؤمن قريش

ISBN 978-614-404-130-7

الطبعة الأولى 2010

فهرس المحتويات

مقدمة 7

الفصل الأول
الحداثة والفكر الإسلامي.. من منظور نقدي

1 ـ عودة خطاب الحداثة 13

2 ـ الحداثة والسلطة 17

3 ـ الحداثة والمجتمع 21

4 ـ الحداثة والهوية 29

5 ـ حداثة أم حداثات 41

6 ـ الحداثة والتحديث 47

7 ـ الحداثة والتراث 49

8 ـ الحداثة والأخلاق 55

9 ـ الحداثة والعلمانية 57

10 ـ الحداثة والإسلام 61

11 ـ الحداثة والأفق المسدود 67

12 ـ الحداثة والمعاصرة في الإسلام 71

13 ـ الفكر الإسلامي والمعاصرة 83

الفصل الثاني
الفكر الإسلامي المعاصر بين الحداثة والاجتهاد

1 ـ هل توجد حداثة إسلامية! 91
2 ـ من الحداثة إلى الاجتهاد 105
3 ـ الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام 113
4 ـ الاجتهاد منهج للتفكير الإسلامي 119
5 ـ الاجتهاد.. دلالات ومكونات 129

الفصل الثالث
الإسلام والحداثة وما بعد الحداثة

1 ـ المجال الإسلامي.. ومنطق الثنائيات 139
2 ـ الإسلام والحداثة.. وأنماط الكتابات 143
3 ـ الإسلام والحداثة.. فصل وانفصال 147
4 ـ نظرية في تأسيس حداثة إسلامية 161
5 ـ الإسلام وما بعد الحداثة 173
6 ـ الإسلام وما بعد الحداثة.. رؤية من المجال الإسلامي 179
7 ـ الإسلام وما بعد الحداثة.. رؤية من المجال الغربي 133

مقدمة

يضم هذا الكتاب ثلاثة نصوص، كُتبت ونُشرت في أوقات ليس بينها ذلك التباعد الكبير، النص الأول نُشر سنة 1996م، والنص الثاني نُشر سنة 2000م، والنص الثالث وهو الأحدث نُشر سنة 2009م.

تشرح هذه النصوص الثلاثة بصورة عامة، طبيعة الهواجس الفكرية التي سكنت ساحة الفكر الإسلامي المعاصر في مجال العلاقة بين الإسلام والحداثة، وكيف تبدَّلت هذه الهواجس وتطوَّرت من وقت لآخر، بحسب اتجاهات التطور في مسارات الفكر الإسلامي.

والناظر لهذه النصوص سوف يكتشف أن كل واحد منها له بنيته الفكرية المكوِّنة له، وطبيعته الجدلية والإشكالية المنفعل بها، وسياقه الزمني والموضوعي المتفاعل معه، ومنظوراته التي يحتكم إليها، ومقاصده التي يتطلع إليها.

فالنص الأول كان مسكوناً بهاجس نقد الحداثة في صورتها العربية، ومحاولة تكريس التمايز بين الفكر الإسلامي والحداثة، والبرهنة على قدرة الإسلام في توليد المعاصرة، ومواكبة العصر كخيار بديل عن الحداثة، ولبناء جدار يفصل بينهما.

وعند تحليل هذا الموقف، يمكن القول إنه جاء متاثراً نتيجة عاملين مترابطين هما:

العامل الأول: غربة مفهوم الحداثة في المجال الفكري الإسلامي آنذاك، وحساسية التعامل مع هذا المفهوم، وحداثة الاقتراب منه، والابتعاد الطويل عن التواصل معه، والاحتكاك به.

العامل الثاني: تحويل النخب الفكرية العربية مفهوم الحداثة إلى أداة مواجهة مع الخطاب الإسلامي، الذي شهد انبعاثاً وصعوداً ما بين عقدي ثمانينات وتسعينات القرن العشرين، أثار معه حفيظة هذه النخب وقلقهم، وأضفى على مفهوم الحداثة التباسات وحساسيات، بطريقة ظهر وكأنه مفهوم مصوب في وجه الإسلام والخطاب الإسلامي.

أما النص الثاني، فقد اتخذ مساراً مختلفاً تغيَّرت فيه صورة الموقف والعلاقة تجاه الحداثة، ولم يعد مسكوناً بشدة بتلك الهواجس القلقة التي تجلت في النص الأول.

وفي هذا النص حاولت لفت النظر إلى فكرتين هامتين، أظنهما كانتا جديدتين، هما:

الفكرة الأولى: إن مفهوم الحداثة الذي ابتكرته الثقافة الأوروبية وعُرفت به، هذا المفهوم عبرت عنه بصور مختلفة من حيث روحه وجوهره، كل التجارب الحضارية المتقدمة التي مرّت على التاريخ الإنساني. وبالتالي فإن روح الحداثة وجوهرها ليست شاناً أوروبياً، بقدر ما هي شان إنساني ظل يتجلى في حركة التقدم الإنساني بصورة عامة.

الفكرة الثانية: إن مفهوم الاجتهاد في تجربة المسلمين الحضارية يعادل مفهوم الحداثة في تجربة الغرب الحضارية،

كما يعادل مفهوم العمران الإنساني الذي ابتكره ابن خلدون في مقدمته، مفهوم التقدم في الفكر الإنساني الحديث.

ويتجلى هذا التعادل حين الكشف عن مكونات الحقل الدلالي لمفهوم الاجتهاد، وهذه الفكرة تعبر عن نظرية جديرة بالتأمل والنظر.

والنص الثالث كان قريباً من النص الثاني من جهة الروح العامة، ومغايراً لهواجس النص الأول، ويكشف عن المفارقة التي كان عليها الفكر الإسلامي آنذاك تجاه الحداثة، وكيف تبدّلت هذه الصورة، وتغيَّرت بدرجة كبيرة اليوم.

وتحدّدت مهمة هذا النص بشكل أساسي في الكشف عن أمرين، هما:

الأمر الأول: التطور الحادث في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر تجاه الحداثة، من موقف الرفض والتحفظ والشك، إلى موقف البحث عن إمكانية تأسيس حداثة إسلامية، أو حداثة تنتمي إلى المجال الإسلامي، في خطوة تكشف عن مدى التطور الذي حصل في هذا الشأن.

الأمر الثاني: الاقتراب من مفهوم ما بعد الحداثة من جهة علاقته بالإسلام والفكر الإسلامي، وذلك بالإشارة إلى رؤيتين مهمتين، تنتمي الأولى إلى المجال الإسلامي، وتنتمي الثانية إلى المجال الغربي.

هذا هو تقريباً الإطار الفكري العام الناظم لشبكة المواقف والأفكار التي تضمنها هذا الكتاب.

وبالتأكيد ليست هذه هي نهاية المطاف في علاقة الفكر الإسلامي بالحداثة وما بعد الحداثة، العلاقة التي ستشهد

تطورات وتجددات كلما حصلت خطوات فعلية على طريق التقدم والتمدن في المجال الإسلامي.

كما أن هذه ليست هي نهاية رؤيتي لفكرة الحداثة وعلاقة الفكر الإسلامي بها، وستظل هذه الرؤية متحركة ومتجددة، ليس لأن الحداثة كما في قول المفكر الألماني يروغن هابرماس مشروع لم ينجز، بل لأن الحداثة مشروع لا يعرف حدّاً للاكتمال.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد

الفصل الأول

الحداثة والفكر الإسلامي..
من منظور نقدي

ـ 1 ـ

عودة خطاب الحداثة

تزايد في العقدين الآخرين من القرن العشرين، حضور خطاب الحداثة في الأدبيات العربية بصورة ملحوظة، وبطريقة تحفِّز على البحث عن تفسير موضوعي يرتبط بنوعية التغيرات الحاصلة، وما إذا كانت هذه التغيرات معرفية لها علاقة بالأفكار والمفاهيم، أو موضوعية لها علاقة بالوقائع والظروف.

والذي يظهر من هذه التغيرات أنها ذات علاقة بعناصر سياسية بالدرجة الأولى، لا أقل في المجال العربي والإسلامي، وقد تكون متأثرة بعناصر معرفية، لكنها العناصر الأقل تأثيراً، وارتباطها يتحدّد في نطاق التثاقف الخارجي.

والبواعث هذه المرة كما سوف يتضح، لها طبيعة انفعالية أكثر من كونها منهجية، وحتى لا نقع في تهكم غير مستحسن، أو تسرع غير حميد، فإن التفسير الذي نركن إليه هو من داخل خطاب الحداثة وليس من خارجها.

ولعل من أكثر التفاسير شيوعاً، التفسير الذي يربط عودة خطاب الحداثة، بالانبعاثات الإسلامية التي حصلت في المجال العربي والإسلامي، ومحاولة التبشير بفكرة الدولة الإسلامية، الأمر الذي كان يفسر حسب هذا الخطاب على أنه يحمل تهديداً لمستقبل الحداثة، ويشكل خطراً وجودياً عليها، وعلى المكتسبات التي تحققت، أو التي من المفترض أن تتحقق.

وأشار لهذا التفسير الدكتور محمد عابد الجابري، الذي يرى أن من أسباب عودة خطاب الحداثة (اكتساح الصحوة الإسلامية للساحة الثقافية عندنا، وطرحها كبديل، مما دفع البعض للحديث عن الحداثة ومحاولة الدفاع عنها من جديد)[1].

وتأكيداً لهذا الموقف دعا الدكتور هشام شرابي المثقفين العلمانيين، إلى مجابهة ما أسماه الأصولية، وحسب قوله (يجد المثقفون العلمانيون العرب أنفسهم اليوم بكافة أنماطهم وتياراتهم وحركاتهم في مأزق حاد، ينبثق من نوعين من التناقض الفكري والحضاري، أولهما داخلي، ويتناول المجابهة العلمانية ـ الأصولية)[2].

(1) محمد عابد الجابري. **حوار مع صحيفة السفير**، لبنان، الأربعاء 27 أبريل/نيسان 1994م.

(2) **مجلة المستقبل العربي**، لبنان، السنة السادسة عشرة، العدد 175، سبتمبر/أيلول 1993م، ص30.

ويتصل بهذا التفسير أيضاً، ما أشار إليه الباحث الجزائري بومدين بوزيد بقوله: (في الخطاب العربي المعاصر ينتعش بعض المفاهيم، وتساهم حتى السلطة في هذا الانتعاش. من هذه المفاهيم الديمقراطية، الحداثة، أو كما يفضل بعضهم استخدام لفظ العصرنة، وغالباً ما يُستخدم هذا المفهوم كرد فعل على خطاب ما يسمى الدولة الإسلامية. وهكذا أضحى استخدام هذه المفاهيم ليس فقط للخروج من حالة التخلف وما يستتبعها، لكن لتفادي ما ستؤول إليه وضعيتنا مستقبلاً في حال قيام دولة دينية)[1].

والعامل الآخر الذي يطرحه البعض في تفسير عودة خطاب الحداثة في المجال العربي، هو انشغالات الغرب بمقولة (ما بعد الحداثة). وذلك باعتبار أن ما يشغل المثقف الغربي والأدبيات الغربية ثقافياً وأدبياً، يتحول عادة إلى مادة اشتغال عند المثقف العربي، خصوصاً عند الذين يعتبرون الفكر الأوروبي يمثّل مرجعيتهم المفاهيمية.

ولا شك أن هذا التفسير في جانبه الداخلي، يكشف عن حالة من الانفعالية والتوتر والتوجس أصابت خطاب الحداثة في المجال العربي، الحالة التي تتناقض والعقلانية التي هي من أخصّ خصائص الحداثة، ولا قوام للحداثة بدونها.

---

(1) بومدين بوزيد. الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، **المستقبل العربي**، لبنان، السنة السادسة عشرة، العدد 180، فبراير/ شباط 1994م، ص21.

ومن الصعب أن يتنكر خطاب الحداثة لهذه الحالة الانفعالية والتحريضية التي أصابته، وذلك لشدّة ظهورها وانكشافها، وعن نقده لهذه الحالة يرى بومدين بوزيد أن (استخدام المفاهيم بهذا التعارض التناحري هو الذي يفرغها من محتواها الحقيقي، إذ يتخطفها السياسي ويتمّ سحبها من ساحة المفكر الثقافي، وتعود إليه مشحونة بتبسيطية مخلّة بأسسها النظرية، وبانفعالية سياسية سرعان ما يدخل السياسي بها المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المعطاة لهذه المفاهيم، ويُسهم في الغلو في تسييسها من دون أن يحلّلها أو ينقدها من موقعه كمثقف أو عالم)[1].

وهذا معناه أن تتحول الحداثة إلى أيديولوجية، كباقي الأيديولوجيات الأخرى، بعد أن كانت نقداً وتجاوزاً لطبيعة الأيديولوجيات ومكوناتها المناهجية، وبدل أن تصبح وسيلة إنماء وتقدم كما يريد لها أصحابها، تتحول إلى وسيلة صدام وصراع.

(1) بومدين بوزيد. المصدر نفسه، ص21.

ـ 2 ـ

الحداثة والسلطة

يرى المؤرخون في الفكر العربي الحديث، أن أول تجربة بدأت مع الحداثة في المجال العربي، كانت في عهد محمد علي باشا بمصر، في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، باعتبارها التجربة التي كان من الممكن لها أن تؤسس الدولة العربية الحديثة الأولى في ذلك العصر، وتقود مشروع النهضة العربية، وتحرك التقدم والتحديث في المجتمعات العربية، خصوصاً وأن هذه التجربة، كانت مدعمة بمشروع ثقافي، هو في نظر أدبيات الفكر العربي من بواكير مشاريع التنوير الثقافي العربي، لكونه جاء مستوعباً وتوفيقياً بين القديم والحديث، وهو المشروع الذي عبر عنه رفاعة الطهطاوي [1216 ـ 1290هـ ـ / 1801 ـ 1873م]، الشيخ الأزهري، الذي رافق أول بعثة علمية مصرية إلى باريس بطلب من محمد علي، وأقام في العاصمة الفرنسية خمس سنوات امتدت ما بين [1826 ـ 1831م].

والفشل الذي وصلت إليه هذه التجربة فيما بعد، فسَّره البعض بما حصل لها من إجهاض خارجي، وكان لهذا

الفشل أثره السلبي على سيكولوجية الفكر العربي، الأثر الذي يعادل أو يزيد مقدار التفاؤل الذي كان منتظراً منها.

وفي تونس كانت هناك تجربة أخرى، مشابهة إلى حد كبير مع التجربة المصرية، ومتقاربة منها زمنياً، وهي التجربة التي عرف بها خير الدين التونسي [1225 ـ 1308هـ ـ / 1810 ـ 1890م]، وبدأت حين تولى الوزارة الأولى آنذاك.

في هاتين التجربتين ارتبط التحديث بالسلطة وكانت هي المحركة لمفاعيله، الأمر الذي فتح نقاشاً حول العلاقة بين السلطة والتحديث والحداثة، النقاش الذي ما زال قائماً ومستمراً إلى اليوم.

فهناك من يرى أن التحديث الذي تقوده السلطة، تكون هي المستفيدة منه بدرجة أساسية، وذلك بتوظيفه في تدعيم آليات السيطرة على الأمة، وفي قمعها واستبدادها أحياناً. ويتأكد هذا الموقف عند أصحاب هذا الرأي، مع معرفة أن أكثر ما تركّز عليه التحديث في العالم العربي هو المؤسسة العسكرية، والتي منها بدأ التحديث، كما في تجربتي محمد علي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس.

وعن هذه الإشكالية يرى الدكتور برهان غليون منبهاً من تحكم السلطة بالحداثة بقوله: (للحداثة وجه آخر اجتماعي، هو كيف يمكن للحداثة أن تحصل دون أن تكون وسيلة لتعظيم قدرة أصحاب الشأن والسلطة، وزيادة تسلطهم واحتكارهم. مثلاً كيف يمكن أن نحدث الدولة دون

أن تصبح وحشاً مفترساً يحصي على الناس أنفاسهم، وكيف يمكن أن نوجّه الحاسب الإلكتروني نحو القطاعات المنتجة بدل استخدامه في النشاطات المتعلقة بالأمن الداخلي. أي باختصار كيف يمكن ضبط عملية التحديث حتى لا تكون وسيلة بيد طبقة لإخضاع واستغلال الطبقات الأخرى، وهذه ليست مسألة بسيطة، إنها تتعلق بأهم قضية، قضية السيطرة على التحديث والتحكم به وتوظيفه)[1].

وهذه الإشكالية تلفت النظر إلى علاقة قطاع من مثقفي الحداثة بالسلطة، ولعل في قناعة هؤلاء أو بعضهم، أن التحديث إنما يبدأ من السلطة، أو أن بالامكان توجيه وتحريك بعض قدرات السلطة في إدارة التحديث داخل المجتمع.

لكن الذي حصل في التجربة العربية الحديثة والمعاصرة أن السلطة افترست المثقف ودجّنته، وامتصت ما عنده من فاعلية وإبداع، وأجهضت ما يحمله من طموحات وتطلعات باتجاه التقدم الاجتماعي، والتطور الشامل، وهذا ما يعكسه اتساع دائرة الجدل الذي لا يكاد ينتهي في الأدبيات العربية المعاصرة حول إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة.

---

(1) برهان غليون. **اغتيال العقل.. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، بيروت: دار التنوير، 1987م، ص303.

ومن التجارب المرة، أن السلطة في بعض الدول العربية، حينما دخلت في صدام مع المشروع الإسلامي والتيارات الإسلامية، وظّفت لهذا الصدام شعارات الحداثة، واعتبرت هذا الخصم إنما يريد أن يرجع بالبلاد إلى عصور القرون الوسطى، وإلى ما هو ضد التنوير، وكيف أنه يشكّل خطراً على مستقبل التقدم، وعلى كل المكتسبات الحضارية. وفي هذه المعركة وجد قطاع من تيار الحداثة نفسه، في صف واحد مع هذه السلطات في مواجهة التيار الإسلامي.

وهذا ما حذّر منه الدكتور هشام شرابي، من أن تكون الحداثة حسب قوله (أداة قمع في يد الأنظمة الحاكمة، وأنها ترفض لعب دور الحليف الموضوعي للنظام الغربي الجديد في حربه ضد الحركات الإسلامية)[1].

(1) هشام شرابي. **مجلة المستقبل العربي**، مصدر سابق، ص35.

- 3 -

الحداثة والمجتمع

التقدم لا يتحقق إلا بوصفه إنجازاً اجتماعياً، قد يبدأ من الفرد، أو النخبة، أو السلطة، لكنه لا يتحول من القوة إلى الفعل إلا بحركة المجتمع، وذلك حين يكون المجتمع مستوعباً لفلسفة التقدم، وساعياً لتحقيق هذه الفلسفة على الأرض. وإذا انفصل التقدم عن المجتمع، وارتبط بالسلطة أو بطبقة معينة، فإنه يكون مشوّهاً ومبتوراً، ولا يعطي منجزاته الشاملة والعامة.

والحداثة مع أنها فلسفة التقدم كما يعبّر عنها، وتمهد لهذا التقدم بخلق بنية تحتية في المجتمع قوامها العقلانية والديمقراطية والقطيعة مع الماضي، مع ذلك ظلّت الحداثة في المجال العربي تمثّل خطاب النخبة، وليس خطاب المجتمع.

وهي على هذا الحال النخبوي، منذ ما عُرف في الفكر العربي الحديث بصدمة الحداثة مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وإلى اليوم ونحن نلج القرن الحادي والعشرين. فالقطاع الأكبر من المجتمع العربي ما زال لا يعي ولا يدرك ماذا تعني الحداثة؟ وما هي دلالات هذا

المفهوم؟ ومن أين جاء؟ وعن أي مرجعية فكرية واجتماعية ينتسب؟ وما هي مقاصده وغاياته؟ إلى آخر الأسئلة التي لا تجد لها إجابات واضحة وبيِّنة. والمجتمع الذي لا يدرك فلسفة التقدم على قاعدة الحداثة، هل يمكن أن يندفع ويشارك في صنع هذا التقدم؟ وأي تقدم هذا الذي لا يشارك المجتمع في تحقيقه؟!

وهنا نقف على إشكالية أخرى أصابت الحداثة في المجال العربي، حيث تحوَّلت الحداثة من خطاب له علاقة بالتغيير الاجتماعي أو التقدم الاجتماعي، إلى إشكالية فكرية وفلسفية محيطها عالم النظريات والأفكار، وليس الواقع والمجتمع.

الإشكالية التي جعلت الحداثة تفقد مع مرور الوقت مصداقيتها وفاعليتها في التقدم، وبدل أن يلتفت خطاب الحداثة إلى هذه الإشكالية وهذه المعضلة، أخذ يلقي بالتبعات على الأمة التي لا تقبل، ولا تريد أن تخرج من تقاليدها، وتمسكها بالماضي، ومن الموروث الذي يحكم ذهنيتها حسب هذا الخطاب.

وعن هذه الإشكالية وشرحها، يرى برهان غليون أن (أيديولوجية الحداثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة، إذ لا يستطيع المجتمع أن يقوم بنشاط واسع وبمبادرات وتغييرات تاريخية كبرى دون أن يسجلها في سجله العقلي، ويجعلها واعية وشفافة ومدركة ومن ثم

مقبولة. وأن قيمة هذه العقلنة تنبع دائماً من قدرتها على إعطاء آفاق أوسع للحركة، وحلّ المشكلات الثقافية أو المادية التي يمكن أن تقف عقبة أمامها. لكن بقدر ما تحوَّلت هذه العقلانية في العالم العربي إلى أيديولوجية فئة اجتماعية، وأصبحت تحدِّد إطار واستراتيجية صراعها مع الفئات الأخرى، فقدت شيئاً فشيئاً طابعها الموضوعي، أي قدرتها على التحكم بالممارسة التحديثية، وضبطها والسيطرة على آثارها السلبية، وتحوَّلت إلى دعوة عقلية، فلم تعد تهتم بالنهضة وشروطها، وإنما أصبحت تدافع عن مشروعية الحداثة. وبمعنى آخر، مشروعية وجود الفئة الاجتماعية المتماهية معها والنظام الاجتماعي ـ السياسي الذي يتيحها. فأصبحت معاصرة هذه الفئة للحضارة هي أيضاً بديل معاصرة المجتمع لها وعائقاً أمام تطور الحداثة نفسها، أي أمام النهضة)[1].

ومن المشكلات الأخرى في هذا الجانب الذي يتصل بعلاقة الحداثة بالمجتمع، أن الحداثة التي اعتقدت أنها دعوة للتقدم، أعطت لنفسها كل مبررات الشرعية، حتى لو فرضت نفسها على المجتمع بطريقة قسرية واستبدادية، وهي الطريقة التي انتقدها البعض في ندوة (الإسلام وما بعد الحداثة) التي عُقدت بلندن سنة 1992م، بالقول (إن الخطر

(1) برهان غليون. **اغتيال العقل**، مصدر سابق، ص296.

يكمن في السماح باستخدام هذه الظاهرة لتبرير السلوك الغامض، وأكثر أنواع السلوك الاجتماعي أو السياسي غير الديمقراطي. وقد حدث هذا الاستهلاك السلبي في الحداثة نفسها. إذ تبنّى مثقفونا الحداثة دون النظر داخلياً إلى التغييرات العميقة التي يجب حدوثها في مجتمعاتهم، وغالباً ما آمنوا بأن الحداثة يمكن فرضها قسراً إلى أن عادت بنتائج عكسية)[1].

وعن هذا الفرض القسري والتبرير له، يرى الدكتور حسن صعب أنه (ما دام التحديث ضرورة للتقدم، والتقدم يجري بالسرعة الخارقة التي نشهدها، فإن التمهل في إزالة عوائقه باسم التدرج أو التطور هو إيغال في التخلف بوعي وبدون وعي)[2].

وتأكيداً لهذا الموقف وتتمة له يضيف حسن صعب بقوله (إن التحديث طريق ثوري للتقدم، إنه يتطلب تغيرات نوعية وكمية سريعة في الفكر والسلوك، وليس هناك من يماري اليوم في ثورية التحديث أو ثورية الانتقال من التخلف إلى التقدم... وليس النضال في سبيل التقدم، أي في سبيل التحديث أقل خطراً من النضال في سبيل التحرر

(1) نقلاً عن صحيفة **الشرق الأوسط**، لندن، السنة الخامسة عشرة، العدد 5102، 6 نوفمبر/تشرين الثاني 1992م.

(2) برهان غليون. **اغتيال العقل**، ص195، نقلاً عن: حسن صعب، **تحديث العقل العربي**، بيروت: دار العلم للملايين.

السياسي. ولذلك يبدو العنف فيه حقاً للإنسان المناضل أو الثائر في سبيله، إذا تعذَّر عليه سبيل الإقناع السلمي)[1].

وقد أطلق برهان غليون تسمية الفتوى على كلام حسن صعب، في سياق نقده لهذا الموقف، وحسب قوله أن (هذه الفتوى قد وجدت أكثر من أذن صاغية لدى أكثر من نصير للتقدم العربي بالمعنى المذكور، بل إن هناك من فسَّر هذا النداء كدعوة إلى الرقابة على الضمير، وتشريع تغيير وتبديل اعتقادات الناس قسراً كما في القرون الوسطى)[2].

ومن جوانب نقد الحداثة أيضاً في شأن علاقتها بالمجتمع، ما أحدثه التحديث من تعزيز الفوارق الاجتماعية داخل الأمة، نتيجة تركزه بصورة كاملة في مجتمع المدينة، وإهمال شبه كامل لمجتمع القرية، الفوارق التي تولدت منها مضاعفات خطيرة على المدينة والقرية بأشكال مختلفة ومتفاوتة.

وتجلت هذه الفوارق بين مجتمع يغلب عليه حالة الثراء في المدينة، ومجتمع يغلب عليه حالة الفقر في القرية، وبين مجتمع يعيش على التجارة والصناعة كمجتمع المدينة، ومجتمع يعيش على الزراعة والرعي كمجتمع

(1) برهان غليون. المصدر نفسه، ص195.

(2) برهان غليون. المصدر نفسه، ص195.

القرية، بين مجتمع الأكثرية فيه متعلمة، ومجتمع الأقلية فيه متعلمة، بين مجتمع تتوفر فيه الخدمات ووسائل الرفاه، ومجتمع يفتقد هذه الخدمات ووسائل الرفاه بالشكل الذي هي عليه في المدينة.

والفوارق بين القرية والمدينة تشبه إلى حد كبير، ما هو قائم من فوارق بين عالم الشمال المتقدم وعالم الجنوب المتخلف، وهذا الوضع الذي ننتقده بشدّة على مستوى العالم، نحن نمارسه ونعيشه ونعزّزه داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فمجتمع المدينة كأنه يمثل عالم الشمال، مقارنة بمجتمع القرية الأقرب إلى عالم الجنوب.

وحين بدأت هجرة الاضطرار وليس الاختيار من القرية إلى المدينة، بعد أن ضاقت القرية بأهلها، وانسدَّت على الكثيرين منهم أبواب الرزق، وجد أهل القرية أنفسهم غرباء في مجتمع المدينة، وكأنهم في مجتمع لا يمتُّون له بصلة، وذلك نتيجة الفوارق الواسعة والعميقة بين النمطين الاجتماعيين.

والأعمال التي كانت تنتظر القادمين من القرى هي من النوع الوضيع والقاسي، ودائماً ما كانوا تحت رحمة أرباب العمل، ومن يرجع منهم إلى قريته، بعد مسافات طويلة يقطعها، غير معبدة في الغالب، وهو يحمل معه أجوراً قليلة، وإنهاكاً شديداً لا يطاق، الوضع الذي كان يغذي في داخل هؤلاء القهر والتذمر، وبسبب هذه الأوضاع

البائسة انغمس البعض في مستنقع الجريمة، ووجد البعض الآخر نفسه على حافة الخطر.

لهذا فإن التحديث في المجال العربي كان مشوّهاً وفوقياً، ولم يكن متوازناً بحيث يضيق مساحة الفوارق الاجتماعية، وبدل أن يرتقي بالحلقات الضعيفة ويرفعها إلى مستويات الحلقات القوية، كانت النتائج عكسية تماماً.

ومن صور التعالي والفوقية ما يطرحه بعض المثقفين العرب، حين يصوِّروا أن الخطر الذي يتهدد الثقافة العربية يكمن في تقدم القرية على المدينة، وذلك نتيجة الهجرة المكثفة والمتزايدة والعشوائية، من القرية إلى المدينة، والذي كان من نتائجه حسب رأي هؤلاء عودة وتقدم اللغة العامية بعد أن كانت في تراجع وانحسار في داخل المدينة، وعودة ثقافة التقاليد، وذهنية التراث، على حساب ثقافة التقدم، وذهنية الحداثة، فبعد الإهمال العلمي والتربوي والتنموي لمجتمعات الريف، نأتي ونحملهم تبعات لا قدرة لهم عليها، ونسقط عليهم مثل هذه الأحكام القاسية، وكأن التحديث هو لمصلحة المدينة وضد القرية.

وشبيه بهذا الوضع ما أشار إليه الباحث البريطاني بجامعة أوكسفورد، جون كاري في كتابه (الحداثة ضد الجماهير)، الذي صوَّر فيه الحداثة على أنها أقرب لمصلحة النخبة وضد الجماهير، كاشفاً فيه عن نزعة العداء في الأدب الروائي للجماهير، معدِّداً مواقف بعض الروائيين،

منهم الروائي البريطاني ج.هـ . ويليز الذي كان يفكّر حسب قول جون كاري بالقضاء على الجماهير إما بالطاعون أو بالقنابل النووية. والروائي د.هـ ـ .لورنس الذي كان يريد إحراق الجماهير داخل مقطورة كبرى يعدّها لهذا الغرض. وهكذا الشاعر الإيرلندي بيتس الحائز على جائزة نوبل للآداب، الذي كان يأمل في أن يندثر الجماهير في حرب سماوية تواجههم فيها الطبقات المتعلمة. لهذا فالمؤلف لا يألو جهداً في الكشف عن دور المثقفين في تحويل أدب الحداثة إلى أدب النخبة، نتيجة استئثار الصحافة الشعبية على نحو خاص بملايين القرّاء، الذين يطلق عليهم هؤلاء المثقفون اسم الدهماء بينما تدعوهم الصحافة جماهير القراء[1].

من هنا يرى الباحث اللبناني فادي إسماعيل أن الحداثة في الأصل هي (حداثة دولة ومجتمع نخبوي ما زالت مرتبطة منذ نشأتها بصعود فئة اجتماعية ـ ثقافية)[2].

(1) صحيفة **الشرق الأوسط**، لندن، العدد 5157، الأحد 10 يناير/كانون الثاني 1993م.

(2) فادي إسماعيل. **الخطاب العربي المعاصر.. قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة**، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1993م، ص146.

- 4 -

الحداثة والهوية

حديث الهوية بدأ في العالم العربي والإسلامي بعد الاحتكاك بالغرب، وحصل عن طريق الثقافات والأيديولوجيات الوافدة من خارج حاضرتنا الإسلامية، وذلك حين اصطدمت هذه الثقافات الوافدة بهوية الأمة وتراثها وتاريخها، نتيجة التباين والتعارض الفكري والثقافي والديني، الوضع الذي دفع بشريحة صغيرة من المثقفين لإثارة الحديث عن إشكاليات الهوية في المجال العربي.

في حين أن الأمة التي تراهن على هويتها، وتضع هذه الهوية في دائرة الشك، هي أمة قد تضيّع شخصيتها، وتنقطع عن جذورها، وهذا هو أكبر خطر وأعظم انحدار تمرّ به الأمم، لأنها عندئذ تكون معرّضة للتفكك والانقسام والانهيار.

وكان يُفترض بنا أن نكون نحن بوجه خاص، الأمة التي لا تواجه إشكاليات في الهوية، لأن الإسلام استطاع أن يجمع ويوحِّد الشعوب والأعراق والقوميات المختلفة

والمتناحرة والمتناثرة في أمة إسلامية واحدة، بصورة أذهلت العالم، وأذهلت الباحثين والدارسين والمستشرقين، في قدرة الإسلام على أن يصهر هذه القوميات والأعراق، مع ما بينها من فوارق وتباعد شديدين، في أمة واحدة، ونظروا لهذا التفوق على أنه يمثّل أبرز المنجزات الحضارية التي حقّقها الإسلام، ونكاد اليوم أن نفرّط فيها، بهذه الإشكاليات التي تُثار حول الهوية.

كما أن الإسلام صنع لهذه الأمة حضارة، هي من أرقى الحضارات التي مرّت على التاريخ الإنساني، حيث أعلت من قيمة الإنسان وكرامته، وحمّلته مسؤولية الاستخلاف والعمران الإنساني، وأسهمت بانبعاثات حضارية استفاد منها العالم كله، بما في ذلك الحضارة الأوروبية الحديثة.

والإسلام الذي ميَّز هذه الأمة برسالة ربانية، شاملة، ثابتة وخالدة، ومحفوظة من الله سبحانه، أمة عندها القرآن وهو نور وهدى ورحمة للعالمين، فهل نرتضي لنا هوية غير الإسلام، أو نشكّك في هويتنا، ونحوّلها إلى مادة للجدل والسجال!.

لهذا فإن إشكالية الهوية هي من أخطر الإشكاليات الفكرية التي طُرحت في العالم الإسلامي خلال القرنين الآخرين، خصوصاً بعد تفوق الغرب وصعوده وتوسعه في

العالم، وسيطرته على وسائل الاتصالات، وشبكات الإعلام، وتكنولوجيا المعلومات ذات التأثير الواسع والخطير على الثقافات والهويات في ظل دعوات اللحاق بركب الحضارة، والذوبان في الحداثة.

وفي المجال العربي الحديث تُعتبر مصر من أكثر الدول العربية التي واجهت إشكاليات الهوية، وتعرّضت بسببها إلى معارك فكرية وسياسية حادة وساخنة، تُعتبر من أشدّ المعارك الفكرية والسياسية التي مرَّت على المنطقة العربية.

ومن أبرز هذه الإشكاليات تلك التي أثارها الدكتور طه حسين [1306 ـ 1393هـ/ 1889 ـ 1973م] في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر سنة 1938م، حين دعا إلى ربط مصر بحضارة البحر الأبيض المتوسط، لتكون على حدّ تعبيره قطعة من أوروبا، وانتقد العرب ووصفهم بالغزاة إلى جانب الفرس واليونان والأتراك، الدعوة التي فجَّر بها أكبر معركة فكرية في مصر سنة 1933م، بعد أن كتب في أحد مقالاته بجريدة (كوكب الشرق) قائلاً: (إن المصريين قد خضعوا لضروب من البغض، وألوان من العدوان، جاءتهم من الفرس واليونان، وجاءتهم من العرب والترك والفرنسيين). وحين يصف المؤرخون آنذاك ما أحدثته هذه الكلمة من أثر يقولون (لقد هبّت العاصفة بعد هذه العبارة، واستمرت أكثر من ثلاثة شهور، وقود الصحف لم يتوقف

على اختلاف ألوانها في مصر والبلاد العربية)[1].

وفي هذا المنحى وقبل طه حسين، كتب لطفي السيد في جريدة (الجريدة) سنة 1913م، بكل جرأة يقول: (يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها، وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربي، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية)[2].

إلى جانب من دعا لعودة مصر إلى الانتماء للتراث الفرعوني، كل هذه الدعوات فشلت وتراجعت، واحتفظت مصر بهويتها العربية والإسلامية. كما فشلت وتراجعت الدعوات الأخرى المشابهة لها في العالم العربي، مثل إحياء الفينيقية في سوريا، والآشورية في العراق، والقرطاجية في تونس، والعربية قبل الإسلام عند البعض، وغيرها من الدعوات التي لم تجد لها آذان صاغية، وتعرّضت لنقد ورفض شديدين.

ومن إشكاليات الحداثة في هذا الجانب، اصطدامها بالهوية، ومحاولة اختراقها، والإطاحة بها، وذلك لكون أن

---

(1) محمد جابر الأنصاري. **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي**، قبرص: دلمون للنشر، ص134.

(2) محمد جابر الأنصاري. المصدر نفسه، ص135. نقلاً عن كتاب **تاملات في الفلسفة والسياسة والاجتماع**، لطفي السيد، القاهرة: دار المعارف، 1965م، ص75.

الحداثة في الفكر العربي المعاصر كما يقول الدكتور الجابري كانت (تستوحي أطروحاتها، وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولاً لها)[1]. وحسب هذا الخطاب فإن الوصول إلى الحداثة، وإلى ثقافة علمية، كما كان يصور الدكتور زكي نجيب محمود (لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء، وما استطعنا من القبول، وتمثّل ما قبلناه)[2].

وكان الافتراض في خطاب الحداثة أن الهوية هي من معوقات التقدم، وهذا ما انتقده الدكتور غليون بقوله: (الحداثة تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة، والمبررة للحفاظ على التقاليد. فالحداثة هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين، إنها اندراج دون أوهام في العالمية، والحضارة المادية، وأولوياتها هو إنهاء هذه الخصوصية وذلك التراث)[3].

ويرى الدكتور غليون أن التضحية بمبدأ الهوية لم يكن

---

(1) محمد عابد الجابري. **التراث والحداثة**.. دراسات ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص16.

(2) زكي نجيب محمود. **تجديد الفكر العربي**، القاهرة: دار الشروق، 1982م، ص82.

(3) برهان غليون. **اغتيال العقل**، ص194.

مبرراً في خطاب الحداثة، وحسب رأيه (لأن الذاتية فُهمت كدفاع عن ماهية جامدة وماضوية، من قبل فئة من المجتمع، فحدود الحداثة الاستلابية كامنة في كونها حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية، وأنها لا تحقق إلا كتشريد ثقافي، وتحليل للبنى، وللقيم الإنسانية والروحية، ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها أيضاً إلا تاريخ الإجهاض، إنها بالضرورة حداثة مجهضة)[1].

وامتداداً لهذا النقد يرى منير شفيق أن (الحداثة تعني ريح الغرب، أي ريح استعباد البلاد، وتجزئتها ونهبها، وتحطيم مكوناتها الروحية والفكرية والإنسانية)[2].

فالخطأ الذي وقع فيه خطاب الحداثة في الفكر العربي افتراضه تناقض الحداثة والهوية، الهوية التي فُهمت على أنها تقاليد جامدة، وتراث ميت، وماضوية مترهلة، وليس بوصفها تمثل روح الأمة، وشخصيتها الذاتية، وجذورها الممتدة في عمق التاريخ، وسياج وحدتها وتماسكها.

والمسلمون بشكل خاص هم من أكثر الأمم الذين عرف عنهم تمسكهم الشديد بهويتهم الإسلامية، ويكفي

(1) برهان غليون. المصدر نفسه، ص198.

(2) منير شفيق. **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت: دار الناشر، تونس: دار البراق، 1991م، ص84.

دلالة على ذلك أنهم حينما هاجر بعض منهم واستوطن المجتمعات الأوروبية، وظلوا لزمن طويل تحت تأثير ثقافة وقيم وسلوك تلك المجتمعات، كانوا من بين كل الشعوب الأخرى التي هاجرت إلى أوروبا، الأكثر تمسكاً بالهوية، بِمَنْ في ذلك الذين تزوجوا من نساء تلك المجتمعات.

وأشار إلى هذه الملاحظة وزير الداخلية الفرنسي السابق شارل باسكوا، في سياق كلام اعتراضي بقوله: إن العرب والمسلمين من بين كل الجاليات التي وفدت إلى فرنسا، ولم تندمج كلياً بالمجتمع الفرنسي، ولم تلتزم بالقوانين التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية، بعكس بعض الجاليات التي اندمجت بصورة كاملة كالجالية الفلبينية.

وقد استوقفت هذه الملاحظة انتباه أصحاب الشأن السياسي، والمشتغلين بالدراسات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الأوروبية، وحتى الدارسين لهذه الظاهرة من خارج تلك المجتمعات.

وفي منتصف تسعينات القرن العشرين كشف الدكتور الجابري، عن مشروع غير معلن من تخطيط ومشاركة المجموعة الأوروبية، يُعنى بدراسة قضية (العلاقة بين الفرد والمجتمع في المجتمعات العربية)، ومن كافة الجوانب التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها، والهدف من وراء هذا المشروع في تصور الدكتور الجابري، محاولة التوصل لمعرفة كيفية اندماج أبناء هذه المجتمعات في

داخل المجتمعات الأوروبية، من خلال دراسات علمية شاملة عن هذه المجتمعات[1].

ولا شك أن هذا المشروع جاء نتيجة الصعوبات المستعصية، التي وصلت حد الفشل في إمكانية انصهار واندماج المجموعات العربية والإسلامية، التي عاشت لفترة طويلة في المجتمعات الأوروبية، وبالتأكيد فإن المانع الرئيسي من هذا الانصهار والاندماج هي طبيعة الهوية الإسلامية.

وكان من اللافت أيضاً، ظاهرة العودة إلى الهوية، عند الذين تخلّوا عنها في ظل ظروف معينة ولفترة من الزمن، وبالذات عند الذين عاشوا في المجتمعات الأوروبية، وحينما انغمسوا في هذه المجتمعات، وجدوا أنفسهم في صراع داخلي دائم مع هذه الهوية، التي خرجوا عنها، وبقيت تلازمهم وجدانياً، حتى عادوا إليها في ظل ظروف أخرى.

والغريب في الأمر، أن الغرب الذي وصل إلى أعلى درجات الحداثة، وانتقل إلى طور ما بعد الحداثة، هو اليوم يستعيد الحديث عن الهوية، وهذا ما كشف عنه الناقد

(1) جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها الدكتور الجابري في جامعة دمشق، مدرج كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، 22 ابريل/نيسان 1995م.

الفلسطيني المعروف إدوارد سعيد عند قوله: إن المسألة الفكرية المطروحة في الجامعات والمراكز الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية ومعظم الدول الغربية، هي قضية تعريف الحضارة الغربية، وتختلف المواقف إزاء هذا الموضوع، فمطلقو الموقف الرسمي يعتبرون أن العنصر الأبيض وحضارته هما الأساس، وكان هؤلاء في الماضي يدعون إلى إزالة الحضارة الهندية الأمريكية، أما الآن فينظر البعض إلى الهنود الأمريكيين على أنهم أسس الحضارة الأمريكية وضحايا الاستعمار.

وفي هذا السياق انتقد الدكتور سعيد كتابات طوني موريسون حاملة جائزة نوبل للآداب، لانغماسها حسب قوله في ثقافة البيض على حساب حضارة السود، ويرى أن وجود مجموعات تدعو إلى إعادة إحياء حضارة الهنود والسود وسواهم من المهاجرين في الولايات المتحدة وأوروبا، يؤكد أن الحضارة الغربية الآن هي مجموعة حضارات، وكل من يتحدث عن حضارة واحدة يخطىء، ويقوم بذلك غالباً بدافع سياسي استعماري[1].

فالغرب الذي اعتقد أن الحداثة يمكن لها معالجة إشكاليات الهوية وأسئلتها، والتعويض عنها، هو اليوم

(1) ادوارد سعيد. **صراع حضارات أو خلافات في التعريف**، الحياة، لندن، الجمعة 17 فبراير/شباط 1995م، العدد 11686.

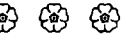
يواجه هذه المشكلة، وبشكل وضع بعض الدول مثل كندا وأمريكا على حافة خطر التفكك والانقسام، ويكاد هذا الخطر يمتد إلى الدول التي تجمع في داخلها هويات متعددة ومنقسمة على بعضها، ومن الإرهاصات الدالة على هذا الخطر ما كشف عنه كتاب (الانفصال.. النهاية القادمة لكندا وخطرها على أمريكا)، وهكذا كتاب (الولايات غير المتحدة الأمريكية) وغيرها.

ويقال إن أكثر ما يُحرج أمريكا هو الحديث عن هويتها، لأنها مجتمع مركَّب من المهاجرين الذين ينتمون إلى مجتمعات وقوميات ولغات مختلفة ومتعددة، لهذا فهي لا تريد ولا ترغب فتح ملف الهوية، الملف الذي يستبطن معه مخاوف تنذر بخطر مستطير.

وهي المخاوف التي فتح الحديث عنها صمويل هنتنغتون حين تساءل في مقالته حول صدام الحضارات (هل تتفكك أمريكا؟)، شارحاً وجهة نظره بقوله: (إن الولايات المتحدة تغدو بلداً متنوعاً من الناحية الإثنية والعنصرية بصورة متزايدة، ويقدر مكتب التعداد أنه بحلول عام 2050م سيضم الشعب الأمريكي 23 في المائة من الإسبان، و16 في المائة من السود، و10 في المائة من الأمريكيين الآسيويين. وفي الماضي كانت الولايات المتحدة قد استوعبت بصورة ناجحة ملايين المهاجرين من عشرات البلدان لأنهم تكيَّفوا مع الثقافة الأوروبية السائدة،

وتبنوا بحماس العقيدة الأمريكية عن الحرية والمساواة والفردية والديمقراطية. فهل سيستمر هذا النمط سائداً عندما يصبح 50 في المائة من السكان الإسبان أو غير البيض؟ هل يتم استيعاب المهاجرين الجدد في الثقافة الأوروبية التي سيطرت على الولايات المتحدة؟ إن الهوية السياسية للولايات المتحدة راسخة بجذورها في المبادىء التي عبَّرت عنها وثائق تأسيسها. فهل يعني نزع الطابع الغربي عن الولايات المتحدة ـ إن حدث ـ نزع الطابع الأمريكي عنها أيضاً؟ ولو تحقّق ذلك وكفّ الأمريكيون عن الالتزام بأيديولوجيتهم السياسية الديمقراطية ذات الجذور الأوروبية، فإن الولايات المتحدة كما نعرفها تكفّ عن الوجود وتتبع الدولة العظمى الأخرى التي كانت محدّدة أيديولوجياً، إلى كومة من رماد التاريخ)[1].

وما نخلص إليه أن الخطاب العربي المعاصر بحاجة لأن يعيد النظر في علاقة الحداثة بالهوية، ويتخلص من تلك التصورات التي تضع الحداثة في مواجهة الهوية، وفي استعدائها والصدام معها، فليس هناك تقدم بحداثة تتناقض وتتصادم مع هوية الأمة.



(1) مجموعة كتّاب. **صدام الحضارات**، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995م، ص82.

ـ 5 ـ

حداثة أم حداثات

يرى الدكتور الجابري أنه لا توجد حداثة واحدة إنما هناك حداثات، فلكل ظرف تاريخي حداثة معينة، ولكل أمة تجربة حداثية خاصة بها[1].

وهذا ما يرفضه الغرب، الذي يريد أن يحتكر الحداثة لنفسه، ويقدمها على أساس أنها النموذج الوحيد، فلا حداثة بدون الغرب، ولا تقدم خارج عنه، فمن يريد الحداثة عليه أن يتبنى القيم الغربية كاملة غير منقوصة.

وفي وقت لاحق انتقد هنتنغتون هذا التصور، ووجد فيه نوع من الغرور الغربي، وحسب قوله: إن (الافتراض القائل بأن التحديث والتنمية الاقتصادية لهما تأثير باعث على التجانس، وينتجان ثقافة حديثة مشتركة تشبه بصورة وثيقة تلك القائمة في الغرب في هذا القرن. ومن الواضح أن المجتمعات الحديثة الحضرية والمتعلمة والثرية

---

(1) محمد عابد الجابري. حوار مع **صحيفة السفير**، لبنان، الأربعاء 27 أبريل/نيسان 1994م.

والصناعية تتقاسم سمات ثقافية تميِّزها عن المجتمعات المتأخرة، الريفية والفقيرة وغير المتطورة. وفي العالم المعاصر فإن معظم المجتمعات الحديثة كانت مجتمعات غربية. ونظراً إلى أن التحديث ليس مرادفاً للتغريب، والافتراض الشائع لدى أهل الغرب بأن الشعوب الأخرى التي تأخذ بالتحديث لابد لها أن تصبح مثلنا هو نوع من الغرور الغربي الذي يوضّح بنفسه صدام الحضارات)[1].

والذي أحرج الغرب في هذا الشأن، هو النموذج الياباني بابتكاره نموذجاً للحداثة لا ينتمي جغرافياً وعرقياً وروحياً ولغوياً لعالم الغرب، والذي قدّم إجابة حضارية مختلفة عن الغرب في حلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، القديم والجديد ترتكز على قاعدة التواصل، في مقابل التصور الأوروبي الذي يرتكز على قاعدة القطيعة.

فاليابان قدَّمت إلى العالم نموذجاً حضارياً في الحداثة والتقدم، يختلف عن النموذج الغربي الذي يحلو له أن يصوِّر نفسه بالنموذج العالمي الوحيد للتقدم والحداثة، وقد حاول بعض الكتاب الغربيين الالتفاف على هذا الأمر ومحاولة ربط اليابان بساحة الغرب، وأشار إلى هذه القضية

(1) مجموعة كتّاب. **صدام الحضارات**، مصدر سابق، ص84.

سيرج لاتوش أستاذ العلوم الاجتماعية بجامعة ليل الفرنسية، في كتابه (تغريب العالم)، حيث أدرج اليابان في ساحة الغرب واعتبرها جزءاً من منظومته، وخصّص صفحات طويلة من الكتاب لإثبات أن التحديد الجغرافي للغرب لم يعد كافياً، لأن هناك بلداناً تنتمي إلى الغرب من الناحية الجغرافية كالبرتغال مثلاً، وهي متخلفة تكنولوجياً، الأمر الذي ينتهي به إلى تحديد الغرب لا على أساس جغرافي، وإنما على أساس التقدم والتطور، وبهذا المعنى فإن اليابان عنده هي غرب لا شرق[1].

وفي داخل الغرب نفسه، أخذت المجتمعات الأوروبية تتشدّد في الدفاع عن نموذجها المجتمعي والقيمي، وتُظهر تخوفها من هيمنة النموذج القيمي والسلوكي الأمريكي، وقد حاول الأوروبيون تعميق الشعور الوطني عند مواطنيهم، وإقناعهم بأن النموذج المجتمعي الأمريكي الذي يحلمون بتقليده، ما هو إلا مجتمع ثلثه متطور، وثلثه الثاني صناعي غير منافس، وثلثه الأخير متخلف، حيث نمو الجريمة والعنصرية وغيرها.

والنظرة الأوروبية بصورة عامة، آخذة في التغيُّر تجاه المجتمع الأمريكي ونموذجه القيمي والسلوكي، والشعور

(1) مراجعة حول الكتاب في **مجلة الوحدة**، المغرب، السنة السابعة، العدد 75، ديسمبر/كانون الأول 1990م، ص225.

في داخل هذه المجتمعات يتصاعد باتجاه الحفاظ على نموذجها واستقلاليتها وثقافتها، والفرنسيون هم أكثر من يثير هذه القضية، ومن التحذير منها، وكأن أوروبا تريد أن تقول لها حداثتها، والأمريكيون لهم حداثتهم.

وفي جانب آخر، ظهرت بعض الدراسات الأوروبية التي تحذّر دول العالم النامي من الأخذ بنموذج الحداثة الغربية في خطط وبرامج التنمية والتحديث، وفي هذا النطاق تأتي الدراسة التي أصدرتها جامعة سومكس في جنوب بريطانيا، نقداً لتقرير نادي روما حول (حالة البشرية ومستقبلها في عام 2000م)، وحسب هذه الدراسة (إن مستقبل الدول النامية لا يكمن في اتباع نموذج التطور الغربي الرأسمالي، الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد 20 عاماً من الدراسة له باعتباره فشلاً تاماً، ولكنه يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها، وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها. وهذا العمل سوف يتطلب تغييراً كاملاً وجزئياً للاتجاهات الحالية في الدول النامية)[1].

وتأكيداً لهذا الموقف، أوصى نادي روما في أحد تقاريره تحت عنوان (البشرية في نقطة التحول) بأنه يجب تبني أسلوب جديد ومختلف لنمو المجتمعات، وأن

(1) مجموعة كتّاب. **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص326.

الأسلوب الحالي المتبع في الغرب الرأسمالي هو أسلوب فاشل، ويقود إلى مخاطر عالمية.

أما في المجال العربي، فقد ظهرت بعض الأصوات التي تطالب ببناء حداثة عربية مختلفة عن الحداثة الغربية، على أن تنطلق هذه الحداثة كما يقول الدكتور الجابري (من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج، وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا، طابع العام والمطلق، وتنزع عنه طابع النسّبية والتاريخية، من هنا خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق حداثة عربية[1].

ومن جهته اعتبر الدكتور هشام شرابي أن مسؤولية المثقفين العرب في نهاية القرن العشرين تحقيق الحداثة المستقلة.

ولن يكون بمقدور الفكر العربي المعاصر أن ينجز هذه المهمة، في بناء حداثة عربية أو حداثة مستقلة، مادام مسحوراً بالحداثة الغربية، ومغشياً على بصره بحيث لا

(1) محمد عابد الجابري. **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص16.

يستطيع التمييز بين ما يجب أخذه، وما يجب رفضه، وما يجب إبداعه، وفي ظل اعتقاد شائع يعتبر أن من شروط الحداثة هو الانتظام في الحداثة العالمية.

والفكر العربي أخذ حداثته من الغرب، في حين كان الأجدر به أن يأخذ حداثته من اليابان، لكونها تنتمي لحضارات الشرق، وليست لها سوابق عدوانية على العالم العربي، ولا تحمل تطلعات باتجاه فرض السيطرة والهيمنة، ولا تقوم فلسفتها على القطيعة مع التراث، ولأنها تمكَّنت من بناء حداثة جديرة بالاحترام، وكسبت بجدارة احترام العالم.

ومحل الكلام أن الحداثة التي يجري الحديث عنها في الفكر العربي، هي حداثة غربية فكراً وقيماً ومنهجاً، وليست حداثة عربية أو حداثة مستقلة، وهذا ما ينبغي أن يُراجع ويُعاد النظر فيه.

- 6 -

الحداثة والتحديث

يفرق بين الحداثة والتحديث، على أن الحداثة ترتبط بالجانب الذهني والعقلي والقيمي، أي البناء الذي يتعلق بالمحتوى الداخلي، ويرتبط التحديث بالجانب المادي، أي البناء الذي يتعلق بالشكل الخارجي. وعلى أساس هذه المفارقة تكون الحداثة هي المكوّن الداخلي للتحديث، التي تسبقه زمناً وشرطاً، ولهذا فإن الحداثة هي التي تنتج التحديث، وتمهد وتؤسس له.

ولكون أن التحديث يتصل بعالم الأشياء المادية، كالصناعات والأدوات التقنية والتكنولوجية مثل الطائرات والسيارات وأجهزة الكومبيوتر وغيرها، فيكون من الممكن أن يقتبس ويستورد من الخارج. أما الحداثة فلها معادلة تختلف كلياً وجوهرياً، فهي لا يمكن أن تُباع أو تُشترى، ولا أن تُصدَّر أو تُستورد، لأنها عملية استنبات من الذات، واستنهاض من الداخل، ولها علاقة بطرق تشكيل الفكر، وبطرق التعامل مع المعرفة، وبكيفية تملك الإرادة.

وفي المجال العربي، هناك من يرى أن الذي حصل

عندنا هو تحديث بلا حداثة، الأمر الذي جعل التحديث ناقصاً ومشوّهاً وفوقياً، وفي نظر الدكتور هشام شرابي أن الغرب يريد للعالم العربي التحديث، ولا يريد له الحداثة[1].

لكن التجربة الشاهدة في العالم العربي خلال القرن الأخير، أن ما حصل هو لا حداثة ولا تحديث، وهذا من أشدّ ما يحرج الفكر العربي المعاصر الذي ظل لزمن طويل يبشر بالحداثة، ويضع عليها رهانات المستقبل الذي لم يستطع الوصول إليه، والوصول إليه سيكون مستحيلاً ما لم يراجع ذاته.

(1) **المستقبل العربي**، عدد 175، مصدر سابق، ص35.

- 7 -

الحداثة والتراث

إشكالية الحداثة والتراث من الإشكاليات الفكرية المعقدة في تاريخ المعرفة الإنسانية، وظلّت هذه الإشكالية تواجه الفكر الإنساني في كل تجاربه الفكرية بصور وأنماط متنوعة، وفي مختلف مراحل تطوره التاريخي، وامتد أثر هذه الإشكالية في بنية وملامح كل مشروع فكري يتطلع للنهضة والتقدم.

وفي ظل تفوق الحداثة الغربية تفكّكت العلاقة مع التراث في المجال الغربي، وذلك استناداً على رؤية تقطع بين الحداثة والتراث، وتصوّر الحداثة بوصفها تجاوزاً للتراث، والبحث عن التجدد المستمر، والنظر دائماً لما هو قادم، وكما أن الماضي والحاضر لا يجتمعان، كذلك التراث والحداثة لا يجتمعان.

أما في المجال العربي، فقد ظل الفكر العربي يعيد إنتاج هذه الإشكالية من القرن الماضي إلى اليوم من دون أن يقدم إجابة متماسكة من داخله، أو أن يجدِّد ويطوِّر في

رؤيته لهذه الإشكالية المسكونة بالقلق والجمود، وكان من الصعوبة عليه تقديم معالجة متوازنة بعيداً عن أحادية الرؤية التي أصابته وبقي محكوماً بها.

والمفارقة التي حصلت حين تحوّل البعض من صدمة الحداثة، إلى صدمة التراث، بعد أن اقترب هؤلاء من التراث وتعرّفوا على ما فيه من كنوز أدبية، وثروة معرفية، ومثل جمالية، وقدرة خلاقة على الإلهام، ولعل أكثر من عبَّر عن هذه الصدمة بصدق الدكتور زكي نجيب محمود، في مقدمة كتابه (تجديد الفكر العربي)، متحدثاً عن حاله وحال أجيال كثيرة من مثله، قائلاً (فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذي فتحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، الفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجيء وهو في أنضج سنيه بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي:

كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد)[1].

وهذا يعني أننا حاولنا معرفة الآخر قبل معرفة أنفسنا، وجهلنا بأنفسنا جعلنا لا نفهم الآخر كما ينبغي، وإذا فهمناه فلا نفهمه إلا بالاغتراب عن أنفسنا.

والفارق الأساسي والمهم بيننا وبين الغرب في مسألة الحداثة والتراث، أن الغرب استوعب تراثه وهضمه وابتكر ما هو أرقى منه، فكان من المبرر له الانشغال بالحداثة على حساب التراث، ثم إن الماضي القريب عند الغرب ليس هو الماضي الذي يعتزّ ويفتخر به، فمجده المظفر هو ما حقّقه في القرنين الأخيرين.

بينما نحن لم نستوعب تراثنا ولم نهضمه، ولم نحاول اكتشافه والتعرف عليه، ثم إن الماضي عندنا هو الماضي الذي يمثّل مجدنا وعزتنا وحضارتنا، ولم نصل بعد إلى ما هو أفضل، ونحقق ما هو أرقى منه، من هنا جاءت خصوصيتنا في التعامل مع تراثنا.

من جهة أخرى، لم يكن من المنطقي تطبيق الحداثة الغربية في قراءة تراثنا، لأن منهجيتها تصل بنا إلى القطيعة مع التراث قبل هضمه وتمثله. وهذا ما وقع فيه الفكر العربي الذي أراد أن يقرأ التراث، ويتعامل معه من خلال منهجية الحداثة الغربية.

---

(1) زكي نجيب محمود. **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص5.

وحين يصوِّر الدكتور برهان غليون هذه الإشكالية يقول عنها: (نظر الوعي العربي الحديث إلى العلم وإلى التقنية فوجد فيهما السحر الشافي لجميع الأدواء، وزاد من قوة هذه الصورة تواتر الاختراعات العلمية والالكترونية والفضائية، التي توحي بإمكانية الحصول على كل شيء دون جهد سوى الضغط على الأزرار. ولما لم تتحقق هذه الصورة، وبقي العالم العربي كما هو رغم زيادة عدد المدارس والعلماء، لم يجد الوعي الحديث تفسيراً لهذا القصور إلا في التراث، فأصبح هذا الأخير، هو القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة. فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معاً، وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة)[1].

وهذه هي المشكلة فما قيمة الحداثة التي تفصلنا عن تاريخنا، وتقلعنا عن جذورنا، وتشوِّش علينا هويتنا، وتجعلنا نستعدي تراثنا.

هذا لا يعني بالتأكيد التمسك بالتراث كيف ما كان، والانغلاق عليه، وكأننا ننشغل به ولا ننشغل بشيء آخر غيره. كما لا يعني التراث التشبث بالماضي، وتحكيم

(1) برهان غليون. **اغتيال العقل**، ص194.

القديم على الجديد، واستعداء مكتسبات الحضارة الحديثة، هذه الحقائق وغيرها واضحة في وعينا.

والموقف السليم هو أن نأخذ من التراث ما هو حي وصالح ومعقول، ونرفض منه ما هو ميت وفاسد وغير معقول، والمعيار في ذلك هو العقل النقدي، والنظر الفاحص، والتحقيق العلمي.

وكذلك هو الموقف من الحداثة، التي نأخذ منها ما هو صالح ومفيد، ونرفض منها ما هو فاسد وضار، والمعيار هو العقل النقدي، والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها.

وما نختلف فيه ما يصوّره البعض وكأن الحداثة هي خيار حتمي لا مفرّ منه، والخروج عليه خروج على الزمن وسنة الحياة المتدفقة، وإذا كان ليس بمقدورنا إيقاف حركة الزمن عند لحظة معينة، فكذلك هو خيار الحداثة. أو ما يصوّره البعض الآخر من أن الحداثة هي مرحلة من التطور والتقدم، ضرورية وحتمية لفكرنا ومجتمعنا، وأنها أمر طبيعي يتسق مع حركة الحياة، وتطور المجتمع الإنساني، هكذا يحلو للحداثة أن تصوّر نفسها، وفي حقيقة الأمر هي ليست كذلك بهذا الإطلاق، والغرب الذي يحتكر الحداثة يربطها بشروط التبعية والتغريب والهيمنة.

- 8 -

الحداثة والأخلاق

من جوانب النقد الذي يوّجه للحداثة إهمالها لجانب الأخلاق، ولعل في اعتقاد البعض أن الحداثة ليست معنية بموضوع الأخلاق، ويحدث هذا الإهمال في الوقت الذي تتفاقم فيه المشكلة الأخلاقية وبشكل خطير في الغرب والعالم، وحتى في المجتمعات العربية والإسلامية.

وأشار إلى هذه الملاحظة الجوهرية الدكتور غليون بقوله: إن (أكثر ما يظهر فيه قصور العقلانية العلموية هو ميدان الأخلاق، وليس من قبيل الصدفة أن هذا الميدان لم يحظ ولا يحظى بأي اهتمام من قبل الفكر العربي الحديث... وهي تبدو ـ أي الأخلاق ـ وكأنها أداة من أدوات تقييد الحرية، وخنق الروح والرغبة الإنسانية)[1].

ولا ينبغي الاعتقاد بأن الأخلاق هي من معطيات الدين أو الفلسفة، في حين أن معيار الحداثة هو العقل والعلم، وما لا يمكن قياسه والبرهنة عليه بالمعايير العلمية

---

(1) برهان غليون. المصدر نفسه، ص253.

فليس له مكان في الحداثة. وليس من الصحيح أيضاً أن الحداثة بوصفها فلسفة للتقدم، فلها الحق في القيام بأي شيء، والتبرير لأي شيء، أو على أساس مشروعية التقدم، وكل ما يقتضيه التقدم فهو مشروع، حتى لو تطلب الأمر الإطاحة بالأخلاق، وتجاوزها وعدم الالتفات إليها.

وقد تُنتقد الأخلاق بذريعة الحداثة، بينما إذا غابت الأخلاق تلاشت إنسانية الإنسان، وذهبت جمالية الروح، وأصبحت قيمة الإنسان أقل من قيمة الآلة، مع العلم أن أخطر ما يواجه الإنسان في المجتمعات الأوروبية المعاصرة هو الخواء الروحي، وهذا ما حذَّر منه وما زال يحذر منه الحكماء هناك.

وما نريد الوصول إليه أننا لا نريد حداثة بلا أخلاق، في حين جاءت الرسالات السماوية لكي تتمِّم مكارم الأخلاق.

ـ 9 ـ

الحداثة والعلمانية

في خطاب الحداثة مثّلت العلمانية موقعية العقيدة، وكان الاعتقاد الخفي أن من دون العلمانية لا يمكن تحقيق الحداثة، في حين أن العلمانية هي ظاهرة غريبة على المجتمع العربي والإسلامي، فكرياً وروحياً، ولم تتقبلها الأمة حتى مع أسلوب الفرض القسري من السلطات.

وحان الوقت الذي يفترض فيه من النخب الفكرية العربية أن تفتح ملف العلمانية في البلاد العربية، وتضعها تحت مجهر النقد لفحصها وتقويمها، وهي التي تتخذ من العقل النقدي معياراً، ومن الممارسة النقدية نهجاً لها.

ومن المراجعات النقدية المشككة لتجربة العلمانية في المجال العربي، ما جاء في ورقة مغاربية قُدِّمت في ندوة بعنوان (انهيار الديمقراطية والتحدي الإسلامي للغرب) عُقدت بلندن، حيث اعتبرت الورقة أن النخب التي ورثت الحكم بعد الاستقلال رفعت (لواء تحديث المجتمع والارتقاء به إلى مصاف الدول المتحضرة، ولم تتجه عملية

التحديث نحو إشاعة العلم والمعرفة كما كان متوقعاً، وإنما سعت إلى إعادة تشكيل المجتمع على النمط الغربي، كما ظهر في النمط الفرنسي، بخصوصية تجربته العلمانية المتطرفة. الأمر الذي دفع تلك النخب إلى فرض هيمنتها على المجتمع، الذي لم يعد مصدر السلطة، وإنما أصبح موضوع عملها. ذلك أن الدول المشبعة بمثل المدنية الغربية الفرنسية اعتبرت نفسها حاملة لرسالة تحديثية تبرِّر لها ممارسة سياسة حماية على المجتمع، وقد استخدمت في ذلك كل وسائل السلطة، واستهدفت بذلك أمرين:

أولهما تخليق هوية وطنية على غرار الهويات الفرنسية، ترتفع عن كل ما عداها من الهويات كالعروبة والإسلام، والعمل على خلق إجماع حول الدولة.

الأمر الثاني: إصلاح الهياكل الذهنية عبر إعادة تركيب البيئة الثقافية بصورة تقتلع ثقافة الأمة وترسي مكانها قواعد ما سُمِّي بالثقافة العصرية. وفي خطوة موازية تمّ تأميم المجتمع والسيطرة عليه بالاحتواء وتصفية مؤسساته الأخرى، بحيث افتقد المجتمع المدني مقوماته الأساسية والطبيعية، وفي حين نصّت الدساتير على الحريات العامة والتعددية السياسية، إلا أن الممارسة أجهضت تلك النصوص وأفرغتها من مضمونها، فبقي القرار السياسي فردياً، واستمر تكريس احتكار السلطة، وبقيت السلطة هي المرجع الوحيد للمجتمع. فلم تعد الدولة كما هي في

الديمقراطية الغربية، مجال تحقيق الاندماج والمشاركة الشعبية والتداول على السلطة والثروة، وتمثيل الإرادة الشعبية، إنما هي أداة أورثها الاحتلال لنخبة صاغها على صورته، وأوكل لهما مهمة مواصلة إنتاج العلاقات والمصالح وقيم المستعمر. إنها أداة لتكريس العلاقات السابقة وتبريرها والدفاع عنها بالقيم العالمية، كالعلمنة والحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، بما يقتضي ذلك من احتكار للسلطة والثروة والثقافة في يد تلك النخبة، وإقصاء الأغلبية وتهميشها وتحويل الدولة لأداة اقتلاع لمجتمع من هويته وتاريخه وارتباطاته الحضارية، سواء تمّ ذلك بوسائل العنف الخفية أو الظاهرة)[1].

لهذا فإن من أخطاء الحداثة في المجال العربي، وضع الحداثة في تلازم مع العلمانية، بالشكل الذي تسبّب في إقصاء الدين والقيم الدينية، والتنكر لهوية الأمة وتراثها وتاريخها وحضارتها.

ومن النخب الفكرية هناك من يرى أن من أبرز أسباب تعثر الحداثة في البلاد العربية، ضعف ترسيخ العلمانية، وأشار لهذا الرأي الدكتور هشام شرابي بقوله: (إن النهضة العربية فشلت في تجاوز المنظور الديني، وتثبيت المفهوم

(1) **مجلة المجلة**، لندن، العدد 771، 20 نوفمبر/تشرين الثاني 1994م، ص46.

العلماني على صعيد اجتماعي عام. انظر ما حدث في تركيا حيث فرضت العلمانية من فوق، ما تزال تركيا لغاية اليوم مجتمعاً إسلامياً محافظاً، فموضوع الحداثة معقد تعقيداً شديداً عندما ننظر إليه، ليس فقط من حيث أشكاله الخارجية، بل من حيث مضمونه الداخلي وأسسه الفكرية والنفسية التي نسميها الأسس العلمانية المتحررة من الغيبيات)[1].

في حين أن هذا التلازم بين الحداثة والعلمانية، لا ضرورة ولا فاعلية له في المجتمعات العربية، ويُعدّ من الأخطاء التي وقع فيها الفكر العربي المعاصر، حيث تحولت الحداثة نتيجة لهذا التلازم إلى أيديولوجية تستعدي الدين، وتقاوم هوية الأمة، فخلقت فجوة عميقة بينها وبين المجتمع الذي يرفض أي عداء أو قطيعة مع الدين.

(1) حوار مع الدكتور هشام شرابي. **صحيفة السفير**، بيروت، الثلاثاء 18 مايو/أيار 1993م.

- 10 -

الحداثة والإسلام

نسق الحديث عن الحداثة والإسلام هو نسق جديد، لم يكن مطروحاً قبل ظهور ما سُمّي بالانبعاثات الإسلامية، وقبل ذلك كان مجرى الحديث يتّحدد في نسق آخر تارة بعنوان الحداثة والتراث، وتارة بعنوان القديم والجديد، وتارة ثالثة بعنوان الأصالة والمعاصرة.

ولعل ندوة مكتبة دار الساقي، ومجلة مواقف، التي عقدت بلندن في سبتمبر/أيلول 1989م، تحت عنوان (الإسلام والحداثة)، من أسبق المحاولات التي أثارت الحديث حول هذا العنوان، وكان قد حضرها عدد بارز من تيار الحداثة في العالم العربي، وغاب عنها من ينتمون إلى التيار الإسلامي.

ومن الانطباعات التي سجلت حول هذه الندوة، أن الحديث فيها كان في (معظمه يدور حول نقد الإسلام، وليس شرح كل من الإسلام والحداثة وتبيان الصلة بينهما، وانطوت على مشاعر معادية للإسلام، ومشككة

في كل ما صدر عنه، نصاً وتشريعاً وتاريخاً وعقيدة وسياسة واجتماعاً)[1].

ومن ثم توالت الأنشطة التي تطرّقت لهذه القضية، ففي سنة 1992م عُقدت ندوة أخرى في لندن نظمها مركز الفنون المعاصرة، ضمن فعاليات الأسبوع الثقافي كوكب 1992م، حملت عنوان (الإسلام وما بعد الحداثة)، وفي سنة 1996م شهدت كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن مؤتمراً بعنوان (الإسلام والحداثة)، وفي العام نفسه خصّص تجمع المستشرقين الألمان حلقة عمل لهم حول (الحداثة والإسلام).

وفي هذا النطاق أيضاً، صدرت بعض المؤلفات مثل كتاب (الإسلام والحداثة) لمؤلفه الدكتور عبد المجيد الشرفي، وكتاب (الإسلام وضرورة التحديث) للدكتور فضل الرحمن، وباللغة الفرنسية أصدر الشيخ عبد السلام ياسين كتاباً بعنوان (أسلمة الحداثة). أما على مستوى الصحافة والمجلات والدوريات العربية، فقد تزايد الاهتمام بهذه القضية بصورة متزايدة.

والمشكلة في هذا الشأن، أن الحداثة قدّمت نفسها، وبشّرت بخطاب في المجال العربي، دفعت بالفكر

(1) ندوة الإسلام والحداثة. **مجلة العالم**، لندن، العدد 295، 7 أكتوبر/تشرين الأول 1989م.

الإسلامي إلى أن يتعامل معها بحذر وسلبية، فحين يتحدث الدكتور عبد الله العروي عن الحداثة فإنه يطالب بتغيير (الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث، أو بالأحرى إعطاؤه أسساً فلسفية ما زال يفتقد إليها، وهذه الأسس ليست إلا الماركسية التاريخانية، التي تتنافى مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي. وإذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فذلك لأنهم ما زالوا يرفضون القيام بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسية لينين، وصين ماوتسي تونغ. أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك الارتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث. ومن هنا يصل العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية، ولابد من التضحية بالجوهر ـ أي بالذات ـ لإنقاذ الوجود)[1].

أما أدونيس فقد كتب في افتتاحية العدد الأول من مجلة مواقف، التي صدرت في بيروت أواخر عام 1968م: قائلاً (إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية، إنه مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر، وهي مملكة لا تمنع

(1) برهان غليون. **اغتيال العقل**، ص198.

الإنسان العربي من أن يجد نفسه وحسب، وإنما تمنعه كذلك من أن يصنعها).

وفي ذات المنحى، يرى الناقد السوري كمال أبو ديب أن (الحداثة انقطاع معرفي، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي. الحداثة انقطاع، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية، إذا كان ثمة معرفة يقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد)[1].

ومن جهته يرى الدكتور غالي شكري أن الحداثة هي (مفهوم حضاري ينشد تصوراً جديداً للكون والحياة والإنسان والمجتمع)[2].

فالحداثة بهذا الخطاب الحاد والمستفز والصدامي، كانت تثير قلق الفكر الإسلامي، الذي وجد فيها هجوماً على التراث، ونقداً للهوية، وتغريباً للثقافة، وتبعية للنموذج المجتمعي الأوروبي.

---

(1) **مجلة فصول**، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984م، ص37.

(2) محمد العبد حمود. **الحداثة في الشعر العربي المعاصر**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1406هـ، ص60.

الحدية التي دفعت البعض من داخل الفكر الإسلامي، لأن يواجه الحداثة بحدية مماثلة، فهناك من اعتبرها بمثابة أسلوب جديد في حرب الإسلام[1]، وفي هذا السياق صدرت مجموعة من المؤلفات التي تهاجم الحداثة بشدّة وتحذر منها[2].

والملاحظ أن الطريقة التي قُدِّمت فيها الحداثة في المجتمعات العربية والإسلامية، تشابه إلى حد كبير الطريقة التي قُدِّمت في أوروبا، من دون الالتفات إلى ما بين العالمين من خصوصيات فارقة ثقافياً وتاريخياً ودينياً، وبصورة لا تقبل المقارنة والقياس، الأمر الذي أصاب الحداثة بالغربة في المجتمعات العربية والإسلامية.

(1) جمعان عائض الزهراني. أسلوب جديد في حرب الإسلام، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، **سلسلة دعوة الحق** (89)، 1989م.

(2) انظر كتاب: عدنان النحوي. **الحداثة من منظور إيماني**، الرياض: دار النحوي، وكتاب: حلمي القاعود. **الحداثة**، الرياض: دار المعراج، 1412هـ، وكتاب: عوض القرني. **الحداثة في ميزان الإسلام**، القاهرة: دار هجر، 1408هـ.

- 11 -

الحداثة والأفق المسدود

من يُطالع أدبيات الفكر العربي المعاصر يكتشف الأفق المسدود الذي وصلت إليه الحداثة، فخلال ما يزيد عن نصف قرن لم يتحقق التقدم المنشود، حتى في أدنى المستويات، والتجربة التي مرّت على العالم العربي كانت بائسة جداً، وبقيت الأوضاع العربية تسير نحو الأسوأ، وليس هناك ما يشير بتغير هذه الأوضاع في المدى القريب.

ومن أبرز ما يُظهر الأفق المسدود الذي وصلت إليه الحداثة، تلك الأوصاف التي تطلق عليها من داخل الفكر العربي نفسه، فهناك من يصفها بالحداثة الصنمية، وهناك من يصفها بالحداثة الناقصة، إلى جانب من يصفها بالحداثة المعطوبة، أو الحداثة المشوهة، أو الوهمية، أو المجهضة.. إلى غير ذلك.

وفي نقده للحداثة يرى غليون أنها (تحوّلت إلى دعوة عقلية، فلم تعد تهتم بالنهضة وشروطها، وإنما أصبحت

تدافع عن مشروعية الحداثة)[1]، وفي نظر منير شفيق: (لقد أثبتت الوقائع أن الأرضية الغربية التي سادت في بلادنا تحت شعار الحداثة، لم تأت لتحقق تقدماً وتطويراً لا على المستوى المادي، ولا على المستوى الثقافي والفكري. بل دمّرت عوامل التقدم والتطوير حين حطمت مصادر الاستقلالية، وحوّلت الوطن الواحد إلى أوصال مقطعة وملحقة وتابعة، ورغم ذلك يُقال للشعب: عليكم أن تتبعوا النمط الغربي، وتروا العالم ضمن رؤاه، وتتطوروا وفق مساره وسياقه، وهذا بالتحديد ما تصرّ عليه الحداثة على اختلاف ألوانها، وضمن كل تناقضاتها الغربية)[2].

وأمام هذا الأفق المسدود، هناك من دعا إلى ضرورة تجديد خطاب الحداثة، على قاعدة التمسك بها، واعتبارها تمثل خيار الحل لأزمات الأمة، لكن مع إعادة النظر في التلازم بين الحداثة والعلمانية، وفك هذا التلازم، وربط الحداثة بالديمقراطية.

وهناك من دعا إلى تخلي الحداثة عن استعداء الحالة الإسلامية، والانخراط في حوار فعّال معها، وأشار لهذه الدعوة الدكتور هشام شرابي بقوله: (إن مهمة المثقفين المحددة هي تأمين شروط الحوار الفعال، ورسم الأطر

(1) برهان غليون. **اغتيال العقل، ص296.**

(2) منير شفيق. **الإسلام في معركة الحضارة**، مصدر سابق، ص84.

التي يمكن من خلالها تحقيق التعايش العلماني ـ الإسلامي في مجتمع ديمقراطي متحرر من النظام الغربي)[1].

في حين بقي البعض مصرّاً على التمسك بالحداثة كما هي من دون تجديد أو مراجعة، واعتبار أن الأزمة ليست في الحداثة، التي هي خيار حتمي لا تراجع عنه، ما دمنا لا نتمكن من إيقاف حركة الزمن، ومن دون أن تشمل هذه المراجعة حتى علاقة الحداثة بالتراث والهوية والإسلام، وأصرّ أصحاب هذا الرأي على الموقف السابق من دون تبديل أو تغيير.

أما التطور اللافت فهو التحول الذي حصل عند البعض، في الانتقال من خطاب الحداثة إلى خطاب الإسلام، التحول الذي جاء على خلفية السياقات والوضعيات الجديدة، التي كشفت عن الوجه الحضاري للإسلام، والصعود الكبير الذي شهده على مستوى العالم، والنظر إليه بوصفه يمثل أحد الخيارات الكبرى في مواجهة الأزمة الحضارية، ومع فشل وتراجع الخيارات والبدائل التي كان ينتمي لها هؤلاء، إلى جانب صحوة الشعوب في البلاد العربية والإسلامية نحو الإسلام، الوضع الذي أذهل هذه الفئات، ودفع بها نحو العودة إلى الذات.

(1) **مجلة المستقبل العربي**، العدد 175، مصدر سابق، ص35.

- 12 -

الحداثة والمعاصرة في الإسلام

من أكثر ما يُعارض العلم والمنطق أن يعطي الإنسان أحكاماً على ظواهر يفتقد الاطلاع عليها، والدراية الكافية بها، والنتيجة في مثل هذه الحالات معروفة سلفاً، وهذا ما وقع فيه شريحة من مثقفي الحداثة في علاقتهم بالإسلام، حيث انبنت العديد من تصوراتهم ومواقفهم وأحكامهم على غير اطلاع، ولا دراية كافية.

وحصلت هذه الإشكالية نتيجة التعلق بالثقافة الأوروبية والانغلاق عليها، والتي باعدت بينهم وبين الإسلام والمعرفة الإسلامية. وساعد على ذلك التخلف الحضاري الشامل الذي ترك ظلاله على كل مرافق الحياة في البلاد العربية والإسلامية، مقارنة بالتقدم المدني المذهل في البلاد الغربية، والذي وصل إلى درجة (الحداثة المفرطة)، حسب وصف الكاتب الفرنسي مارك أوجيه، رئيس مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، في كتابه الذي حمل هذا العنوان.

بالإضافة إلى عامل آخر، لا يجوز تغافله، والمتمثل

في أحد مسارات الخطاب الإسلامي، وهو الخطاب التقليدي، الذي كان شائعاً بصورة مكثفة خلال فترة طويلة، وحاضراً أكثر من غيره في وسائل الإعلام الرسمية، وهو الخطاب الذي يحاول إعادة إنتاج الماضي، والتمسك بالقديم وجعله معياراً يُقاس عليه الجديد، وبالشكل الذي ينفر منه المثقف الميال بحكم تكوينه الثقافي إلى العلاقة بالعصر، والرغبة في مواكبة التطور، والتعلق بكل ما هو جديد.

هذه بعض الأرضيات التي تشكّلت على أساسها رؤية شريحة من مثقفي الحداثة تجاه الإسلام، الذي وصمت خطابه بالتقليدية والماضوية والتراثية، وعدم القدرة على مواكبة الزمن، ومجاراة الحضارة.

وحان الوقت الذي يراجع فيه مثقفو الحداثة هذا الموقف اللاعلمي تجاه الإسلام، وبناء رؤية جديدة لهذا الدين الذي كشف عن قدرة مذهلة وخلّاقة على الإحياء والنهوض والتجدد.

وإذا كانت الحداثة من زاوية فلسفية هي رؤية للإنسان، وقيمة الحداثة في تكوين الإنسان بالقدرة التي يُبدع فيها الحداثة ويمارسها، على اعتبار أن ليس هناك حداثة بدون إنسان حديث، وليس هناك معاصرة بدون إنسان معاصر. فإننا نقطع أن الإسلام جاء بأفضل رؤية عن

الإنسان، تتكامل فيها وتتوازن الأبعاد المختلفة الروحية والعقلية والمادية، الأبعاد التي تمكن الإنسان من عمارة الدين والدنيا، ومن القيام بواجباته وعلى المستويات كافة، وفي كل العصور والأزمنة.

والإسلام جاء لكي يلبي حاجات الإنسان في كل زمان ومكان، ويجعل منه إنساناً معاصراً وبصيراً في حياته التي استخلفه الله عليها بعد أن خلقه في أحسن تقويم.

وعند البحث عن مكونات المعاصرة وروح المعاصرة في الإسلام، والذي هو كله دعوة للمعاصرة والتطور والتقدم، يمكن الكشف عن الحقائق التالية:

أولاً: اقتضت حكمة القرآن الكريم أن تكون أول آية نزلت من السماء آية (اقرأ)، في دلالة على أن الإسلام شرع للعلم والمعرفة، قبل أن يشرع لأي شيء آخر، من العبادات أو المعاملات، وللتأكيد على أن كل شيء في الإسلام يبدأ من العلم والمعرفة.

وجاءت هذه الآية لتشكّل علاقة بين الإنسان والعلم، وليكون العلم منظوراً للإنسان في علاقته بالطبيعة والكون والحياة، وبكل ما حوله من ظواهر طبيعية وعلمية واجتماعية، وفي كل مواقفه الشاملة في الحياة.

ومن دلائل هذه الآية أيضاً، أنها تفيد الأمر بالقراءة، واستمرارية القراءة والتعلم، وهي القاعدة التي تشبه ما يعبّر

عنه في النظم الحديثة للتعليم بنظرية (التعليم المستمر)، ويمكن أن نستوحي هذه النظرية كذلك من الحديث الشريف (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد).

فالإسلام الذي يبدأ بالعلم، ويطالب الإنسان بالتعلم المستمر، وهذا من أهم شروط المعاصرة، فهل بعد ذلك يكون الإسلام قديماً، ولا يواكب التطور!، إن دعوة الإسلام للعلم هي دعوة للتطور والتقدم والتسابق مع الزمن.

ثانياً: المكانة الخاصة التي أعطاها الإسلام للعقل، فالعقل هو أول خلق الله وأزكى خلقه، ويمثّل جوهر الإنسان، ويشكّل أعظم طاقة أودعها الله في الإنسان، والقرآن كله دعوة إلى العقل، والتفكر، والتدبر، والتفقه، والتعلم.

وقد ورد العقل في القرآن بصيغ متعددة، تارة بصيغة (تعقلون) التي تكررت 24 مرة، على صورة الرجاء ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وعلى صورة الاستفهام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. وتارة بصيغة (يعقلون) التي تكررت 22 مرة، منها عشر صيغ بدون نفي، واثنتي عشرة صيغة جاءت منفية بـ «لا النافية» ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾. وتارة بصيغة (نعقل) التي وردت مرة واحدة في قوله تعالى ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾[1]. وتارة بصيغة (يعقلها) التي وردت أيضاً مرة واحدة في قوله

(1) سورة الملك، الآية: 10.

تعالى ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[1]. وتارة بصيغة (عقلوه) التي وردت مرة واحدة في قوله تعالى ﴿يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾[2].

والملاحظة اللافتة والمعبرة في هذا الشأن، أن القرآن الكريم استعمل جميع أفعال العقل، في إشارة إلى أن قيمة العقل عند الإنسان بوظائفه وأفعاله، والتأكيد على ضرورة إعمال العقل، فلا يكفي وجود العقل عند الإنسان من دون إعمال لوظائفه.

أليست هذه دعوة للتعقل والعقلانية، وإعمالاً وممارسة للعقل والعقلانية، وأكثر ما طالب الإسلام به الإنسان هو أن يُعمل عقله، وأرسل الله الرسل ليثيروا للناس دفائن العقول، أي يحرّكوا مكنونات العقل وجوهره.

ثالثاً: لا توجد ديانة أو عقيدة أو مذهب أو فلسفة، قديمة أو حديثة أو معاصرة أعطت العلم من المكانة والشرف والتعظيم كما أعطاها الإسلام، ويكفي دلالة على ذلك أن نرجع إلى باب العلم في معاجم الحديث، وهو أول باب فيها، لنكتشف هذه المكانة.

والأحاديث كثيرة في هذا الباب، وللدلالة لا غير نشير لهذا الحديث الشامل، المروي عن الإمام علي بن

(1) سورة العنكبوت، الآية: 43.

(2) سورة البقرة، الآية: 75.

موسى الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (طلب العلم فريضة على كل مسلم، فاطلبوا العلم في مظانّه واقتبسوه من أهله، فإن تعلُّمه لله تعالى حسنة، وطلبه عبادة، والمذاكرة به تسبيح، والعمل به جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة إلى الله تعالى، لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار سبيل الجنة، والمؤنس في الوحشة، والصاحب في الغربة والوحدة، والمحدث في الخلوة، والدليل على السرّاء والضرّاء، والسلاح على الأعداء، والزين عند الأخلاء، يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة تُقتبس آثارهم ويُقتدى بفعالهم، ويُنتهى إلى آرائهم، ترغب الملائكة في خلتهم وبأجنحتها تمسحهم، وفي صلواتها تبارك عليهم، يستغفر لهم كل رطب ويابس، حتى حيتان البحر وهوامه، وسباع البر وأنعامه. إن العلم حياة القلوب من الجهل، وضياء الأبصار من الظلمة، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ بالعبد منازل الأخيار، ومجالس الأبرار، والدرجات العلا في الآخرة والأولى. الذكر فيه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام، به يُطاع الرب ويُعبد، وبه تُوصل الأرحام، ويُعرف الحلال والحرام، والعلم إمام، والعمل تابعه، يلهمه السعداء، ويحرمه الأشقياء، فطوبى لمن لم يحرمه الله من حظه)[1].

(1) **أمالي الطوسي**. ج2، ص102، نقلاً عن: المجلسي .**بحار الأنوار**، ج1، ص171.

والإشكاليات التي طُرحت في المجال الإسلامي حول العلاقة بين العلم والدين، في حقيقتها هي إشكاليات وافدة ومستعارة من ساحة الثقافة الأوروبية، ومن هناك نُقلت إلى ساحة الثقافة الإسلامية، من دون أن يكون لها أي مبرر موضوعي أو علمي. وإذا كان من أهم شروط المعاصرة هو العلم والمعرفة، فالإسلام كله دعوة للعلم والمعرفة.

رابعاً: قدّم القرآن الكريم كشفاً عظيماً للفكر البشري، حين تحدّث عن وجود السنن والقوانين التاريخية والاجتماعية، التي تحكم حركة التاريخ، وسير المجتمعات والحضارات في صعودها وهبوطها، في تقدمها وتراجعها، في حركتها وسكونها، وما من تطور وتقدم اجتماعي ومدني إلا ويجري وفق هذه السنن، وعلى أساسها، وبشكل لا يمكن تجاوزها أو إهمالها أو الخروج عليها، تحت أي ظرف من الظروف، وفي أي عصر من العصور.

وقبل القرآن الكريم لم تكن هذه السنن معروفة، بالصورة التي شرحها وأشار إليها هذا الكتاب المجيد، وفي تعليل الشيخ محمد عبده لهذه الحقيقة، يرى في تفسير المنار (هذا إرشاد الهي، لم يعهد في كتاب سماوي، ولعله أرجىء إلى أن يبلغ الإنسان كمال استعداده الاجتماعي، فلم يرد إلا في القرآن، الذي ختم الله به الأديان)[1].

(1) محمد رشيد رضا. **تفسير المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، ج4، ص 115.

ولهذا دعا الشيخ محمد عبده إلى تحويل هذه السنن، إلى علم يمكن تسميته حسب قوله، علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة الدينية، أو أي تسمية أخرى لا ضير عنده في ذلك، معتبراً (أن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سنناً، يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علماً من العلوم، لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه.. والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها)[1].

ومن هذه السنن قوله ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[2]. وقوله تعالى ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾﴾[3].

خامساً: عرض القرآن الكريم وباهتمام أحد أهم العقبات التي واجهت حركات الأنبياء والرسل في جماعاتهم ومجتمعاتهم، وهي عقبة تقليد الآباء واتباعهم بدون تعقل، وشرح هذه العقبة في العديد من الآيات الكريمة، منها في قوله تعالى: ﴿۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن

(1) محمد رشيد رضا. المصدر نفسه، ص114.
(2) سورة فاطر، الآية: 43.
(3) سورة آل عمران، الآية: 137.

ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾[1].

ومنها قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾[2]. وقوله تعالى ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾[3].

وحديث القرآن الكريم عن هذه العقبة، جاء لكي يلفت النظر إلى أهمية الالتفات إليها، وإلى حساسيتها وخطورتها، فهي العقبة التي تكرِّس الجمود، وترسخ ذهنية التقليد، وتعطِّل إعمال العقل، وترتد بالتفكير إلى الوراء، والركون إلى الماضي.

وفي مقابل هذا المسلك جاءت الرسالات السماوية التي دعت إلى تحرير العقل، وتنوير الفكر، واكتشاف السنن، وإلى السير في الأرض والنظر في سيرة الماضين، وفي خلق الله في عالم الطبيعة والحياة والاجتماع.

وبهذا يكون القرآن قد فتح الحديث عن مشكلة ثقافية مزمنة، قابلة للظهور والتأثير في حياة الجماعات والمجتمعات ليس في الماضي فحسب، وإنما في الحاضر

(1) سورة إبراهيم، الآية: 10.
(2) سورة البقرة، الآية: 170.
(3) سورة الزخرف، الآية: 22.

والمستقبل أيضاً، وهذه هي حكمة القرآن الكريم في كل القضايا والظواهر التي يتطرق إليها، وينبهنا عليها بالحديث عنها في آيات عديدة.

سادساً: يبعث الإسلام في داخل الإنسان المسلم وبصورة دائمة، دوافع وحوافز نحو التطور المستدام، الذي لا يتوقف عند حدّ معين، لا من جهة الكم، ولا من جهة الكيف، ولا ينحصر عند ظرف محدد، أو في نطاق زمن دون آخر.

فمن جهة يطالب الإسلام الإنسان بأن يحاسب نفسه، حتى يخرج من غفلته وعشوائيته، ويراقب ذاته، ويبرمج لها، ويخطط لحياته، وأن تكون عنده وقفات للنقد والنقد الذاتي، وفي هذا الشأن وردت أحاديث كثيرة، منها ما روي عن الإمام علي عليه السلام قوله: (ما أحق الإنسان أن تكون له ساعة لا يشغله عنها شاغل، يحاسب فيها نفسه، فينظر فيما اكتسب لها وعليها في ليلها ونهارها)[1]. وما روي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قوله: (ليس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم، فإن عمل خيراً استزاد الله منه وحمد الله عليه، وإن عمل شراً استعاذ الله منه وتاب إليه)[2].

ومن جهة يطالب الإسلام الإنسان بالتحلي بثقافة

(1) محمد ري شهري. **ميزان الحكمة**، بيروت: الدار الإسلامية، 1985م، ج2، ص407.

(2) محمد ري شهري. المصدر نفسه.

العمل والعمل الصالح، كما في ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[2].

ومن الأخبار ما جاء عن الإمام علي قوله: (الشرف عند الله سبحانه بالأعمال لا بحسن الأقوال)[3]، وقوله: (العلم يرشدك، والعمل يبلغ لك الغاية)[4]، قوله: (العمل شعار المؤمن، وبحسن العمل تجني ثمرة العلم لا بحسن القول)[5].

والإسلام حينما يدعو لمحاسبة الذات، إنما يدعو إلى البناء والتجديد والتطوير، وحينما يدعو إلى العمل إنما يدعو إلى الفاعلية والإنتاجية والمبادرة .

هذه الأحاديث وغيرها بحاجة لاستكشافات معرفية، بطرائق وتقنيات مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، لمعرفة القيمة التربوية والعلمية لمحتويات هذه الأحاديث ومضامينها، الأمر الذي يتطلب تجسير العلاقة المنهجية والمعرفية بين النصوص الدينية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

سابعاً: النصوص الدينية التي جاءت حول تأكيد المعرفة بالزمان، فيها تأكيد واضح على ضرورة أن يكون

---

(1) سورة النحل، الآية: 97.

(2) سورة التوبة، الآية: 105.

(3) محمد ري شهري. **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، ج7، ص7.

(4) (5) محمد ري شهري. المصدر نفسه، ص8.

الإنسان المسلم حاضراً وفاعلاً في عصره وزمانه، ومتمثلاً شروط المعاصرة ومقتضياتها.

ومن هذه النصوص ما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله: (العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس)[1]، وما روي عن الإمام علي عليه السلام قوله: (أعرف الناس بالزمان من لم يتعجب من أحداثه)[2]، وما جاء عنه أيضاً عليه السلام قوله: (حسب المرء من عرفانه علمه بزمانه)[3]. ويتصل بهذا السياق ما جاء في سورة العصر قوله تعالى ﴿وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾[4].

في هذه السورة الكريمة يُقسم القرآن بالزمان، ويلفت نظر الإنسان أنه في خسر بنقصان عمره، ومتى ما أدرك الإنسان أنه في خسر، هذا الإدراك هو بداية الإحساس بالتقدم. والمعاصرة في جوهرها معرفة بالزمان، معرفة متجددة وفاعلة.

هذه بعض ملامح وأبعاد فكرة المعاصرة في الإسلام، التي بقيت نابضة ومتجلية في تاريخ الإسلام الحي والمتجدد.

(1) و(2) و(3) محمد ري شهري. المصدر نفسه، ج4، ص234.

(4) سورة العصر.

ـ 13 ـ

الفكر الإسلامي والمعاصرة

جرت في ساحة الفكر الإسلامي، وما زالت تجري محاولات جادة للبرهنة على قدرة وفاعلية الإسلام في مواكبة العصر، والاستجابة لشروطه ومقتضياته، وتقديم الإسلام برؤية معاصرة بعيداً عن منهج التلفيق والانتقائية، وقامت بهذه المهمة نخبة لامعة من العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين، الذين أدركوا الحاجة الملحة لإنجاز هذه المهمة الحضارية.

وشملت هذه المحاولات العديد من الأبعاد والمجالات، لكننا سنكتفي بالإشارة إلى ثلاثة مجالات أساسية وثيقة الصلة بحركية الفكر الإسلامي، هذه المجالات هي:

أولاً: مجال الفكر والثقافة

من المحاولات المهمة في هذا المجال، محاولة الشيخ مرتضى المطهري [1338 ـ 1399هـ / 1918 ـ 1979م] في كتابه (الإسلام ومتطلبات العصر)، الذي انطلق

فيه من خلفية أن (قضية الإسلام ومتطلبات العصر من القضايا الاجتماعية المهمة التي تشغل بال الشباب المثقف في عصرنا الحاضر، وهم أرقى شريحة اجتماعية من حيث المستوى، كما أن عددهم من حسن الحظ جدير بالملاحظة)[1].

وهكذا محاولة السيد محمد حسين الطباطبائي [1324 ـ 1402هـ / 1903 ـ 1981م]، في كتابه (الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي)، والشيخ محمد جواد مغنية [1322 ـ 1400هـ / 1902 ـ 1980م] في كتابه (الإسلام بنظرة عصرية)، والسيد محمد باقر الصدر [1353 ـ 1400هـ / 1935 ـ 1980م]، في كتابه (الإسلام يقود الحياة)، والأستاذ أنور الجندي) في كتابه (قضايا العصر ومشكلات الفكر تحت ضوء الإسلام)، إلى جانب الكثير من المحاولات الأخرى.

وتخصّصت لهذه المهمة منذ وقت مبكر مجلة (المسلم المعاصر)، التي كانت رسالتها معالجة شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، إلى جانب مجلات أخرى صدرت لاحقاً.

ثانياً: مجال التفسير

ظهر جيل من التفاسير الحديثة أخذ في الاعتبار

(1) الشيخ مرتضى المطهري. **الإسلام ومتطلبات العصر**، ترجمة: علي هاشم، بيروت: دار الأمير، 1992م، ص 13.

الاستجابة لمتطلبات المعاصرة، وتميّز بهذه الصفة عن باقي التفاسير الأخرى السابقة، ومن هذه التفاسير، كتاب (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) الذي أشرف عليه الشيخ مكارم الشيرازي، وأوضح هذا المنحى بقوله: (إن أولى الخصوصيات التي يمتاز بها هذا التفسير، هي أنه أُعِدّ ليكون شاملاً لمسائل العصر، أي أنه يستعرض أهم مسائل العصر، فتطرح الأسئلة والنقائص والاحتياجات وكل ما يرتبط بهذا المجال. وبعبارة أخرى فإن الهدف من تأليفه هو مطالعة القرآن وتفسيره بالقياس إلى عصرنا الحاضر، لا أن ننقل أنفسنا عدة قرون إلى الوراء ثم نفسّره بالقياس إلى ذلك العصر، فهدفنا أن ننظر للقرآن بعين العصر الحاضر)[1].

وعن تفسيره (من هدى القرآن)، يقول السيد محمد تقي المدرسي: (إنني أحاول ربط الواقع الراهن بآيات الذكر، حيث إن ذلك هو الهدف من تفسير القرآن، أَوَليس مثل القرآن مثل الشمس تطلع كل نهار بإشراقة جديدة على عالم جديد)[2].

---

(1) حوار مع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي. **مجلة التوحيد**، طهران، السنة العاشرة، العدد 56، يناير/كانون الثاني 1991م، ص28.

(2) السيد محمد تقي المدرسي. **من هدى القرآن**، طهران: دار الهدى، 1406هـ، ج1، ص6.

ويقول الدكتور وهبة الزحيلي عن تفسيره (التفسير المنير): (هذا الكتاب اصطفيت فيه من العلوم والمعارف والثقافات المستقاة من معين القرآن الكريم، الذي لا ينضب ما هو لصيق الصلة بحاجات العصر، فكان لابد من تقريب ما صار بعيداً، وإيناس ما أصبح غريباً، وتزويد المسلم بزاد من الثقافة بعيدة عن الدخيل كالإسرائيليات في التفسير، ومتفاعلة مع الحياة المعاصرة)[1]. إلى جانب العديد من التفاسير الأخرى.

ثالثاً: مجال الفقه

الفقه هو من أكثر العلوم اتصالاً بالحياة، لأن مسائله هي الحوادث الواقعة والمتجددة، ولكونه الحقل الذي يختص بتقنين الحياة في تطوراتها وتحولاتها وتبدلاتها، وقد أصبح لفترة من الزمن أحد الحقول التي لفّها الجمود، لكنه اليوم أخذ يستعيد مكانته، وينهض بدور حيوي في ترشيد الحياة المعاصرة، وتقنينها وفق أصول ومناهج الشريعة الإسلامية، وباتت حركة الفقه تتجه لأن تستعيد معاصرتها، وبالشكل الذي يلبي فيه الفقه المتطلبات المعاصرة.

وفي هذا النطاق جاءت دعوة الإمام الخميني [1322

(1) الشيخ وهبة الزحيلي. **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دمشق: دار الفكر، 1991م، ج1، ص5.

ـ 1409هـ / 1902 ـ 1989م]، بتطوير مجالات الاجتهاد في الفقه، وحسب قوله: (إن الاجتهاد المصطلح في الحوزات ليس كافياً، بل لو كان الأعلم في العلوم المتعارفة في الحوزات لا يستطيع تشخيص المصالح الاجتماعية، وبصورة عامة أن يكون فاقداً للرؤية الصحيحة في المجالات الاجتماعية والسياسية والقدرة على اتخاذ القرارات بشأنها، فهو غير مجتهد في المسائل الاجتماعية والحكومية، وبالتالي لا يستطيع أن يمسك بزمام قيادة المجتمع)[1].

وتعزيزاً لهذا المنحى اعتنت الدراسات الفقهية الجديدة بعامل الزمان والمكان وارتباطهما بالأحكام الشرعية، وهما من أهم شروط المعاصرة، والاستجابة لمتطلبات العصر.

كما اعتنت بربط الفقه بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وفي هذا النطاق قدَّم السيد محمد الشيرازي بعض الأبحاث الفقهية الاستدلالية، منها (فقه السياسة)، و(فقه الاجتماع)، و(فقه الاقتصاد) و(فقه الحقوق) و(فقه الحكم والدولة) و(فقه البيئة) وغيرها.

وأدخل الشيخ حسين المنتظري موضوع الدولة

---

(1) الإمام الخميني. **ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر**، بيروت: دار الهادي، 1992م، ص68.

الإسلامية في دراسات بحث الخارج، وهي أعلى مراحل الدراسات الفقهية في نظام الحوزات العلمية الشيعية. وأفرد الفقهاء بحوثاً جديدة مستقلة تحت عنوان المسائل المستجدة أو المستحدثة، وتشكّلت في حوزة مدينة قم الإيرانية لجنة خاصة لتحديد الأحكام الفقهية حول المسائل المعاصرة والجديدة، بتكليف من السيد علي خامنئي، إلى جانب محاولات أخرى.

من هنا يمكن القول إن الفكر الإسلامي هو أكثر وعياً اليوم، بحاجته إلى اكتساب المعاصرة، والتواصل مع العصر والعالم، وهذا هو المنحى الحضاري الصائب.

الفصل الثاني

الفكر الإسلامي المعاصر
بين الحداثة والاجتهاد

- 1 -

هل توجد حداثة إسلامية!

في مشاركته بكتاب عن الإسلام والغرب، صدر بمدينة فرانكفورت سنة 1997م، تساءل أستاذ الإسلاميات في الجامعات الألمانية راينهارد شولسته (هل توجد حداثة إسلامية؟).

السؤال الذي أصبحت له مبررات موضوعية ومعرفية لأن يُعاد التفكير فيه من جديد، وبمنظورات تقطع وتتجاوز تلك التصورات القديمة، وبطرائق وأدوات مختلفة ومتعددة من آليات الفهم والتحليل. وذلك للحقائق التي تكشَّفت وكان من الصعب التنكر لها أو عدم الاكتراث بها، وهي الحقائق التي تولد بعضها من ظاهرة الانبعاثات الإسلامية بعد تعاظم حركتها ومفاعيلها في مجتمعات عربية وإسلامية، متعددة البيئات، ومتنوعة الخبرات.

ونتيجة ما شهدته منظومات الأفكار في النطاقات العالمية، من تحولات ومراجعات شديدة التقلب والتغير، وبشكل ظهر وكأن العقدين الأخيرين من القرن العشرين كانا من أشد الأزمنة تطوراً وتحولاً على مستوى حركة الأفكار.

فمن جهة حصلت تصدعات خطيرة في منظومة الأفكار الماركسية، التي كانت تُعتبر من أكبر وأحدث المنظومات الفكرية في الغرب والعالم، ومن جهة أخرى حصلت سجالات نقدية وجذرية في منظومة الأفكار الليبرالية بين تيار الحداثة وتيار ما بعد الحداثة، السجال الذي قوّض أحد أهم الأفكار الأساسية في العقل الغربي، وهي المركزية الأوروبية، الفكرة التي حدّدت للغرب شكل علاقته بالعالم، وحرّضته باتجاه الهيمنة والسيطرة على المجتمعات والثقافات غير الأوروبية. ومن جهة ثالثة حصلت انبعاثات وتجددات في منظومة الأفكار الإسلامية، كما سوف يتضح لاحقاً.

هذه الوضعيات والسياقات جعلت التفسيرات والتقويمات حولها تتباين وتتعارض بصورة كبيرة، فهناك من وجد في مقولة (نهاية التاريخ) تفسيراً لها، كالذي انتهى إليه فرنسيس فوكوياما، وهناك من وجد في مقولة (صدام الحضارات) تفسيراً آخر، كالذي توصّل إليه صمويل هنتنغتون، إلى جانب من وجد في مقولة (شرق يتقدم وغرب يتراجع) تفسيراً ثالثاً، إلى غير ذلك من تفسيرات وقراءات يصعب الجزم بها كلياً، بسبب إشكاليات موضوعية ومعرفية، بعضها يرتبط بالتسرع والتعميم المفرط، وبعضها الآخر يرتبط بصعوبة الإحاطة وشمولية النظر، أو برغبات توظيفية ونوازع أيديولوجية.

إلى جانب الصعوبة وعدم الإمكانية في إعطاء تفسير

نهائي وكلي، يشمل ويستوعب ثقافات وحضارات مختلفة ومتنوعة في الجغرافيا والتاريخ، وفي أمور جزئية وتفصيلية كثيرة، كما أن هذه التحولات والتغيرات لم تصل إلى نهايتها واكتمالها، ولا يمكن التنبؤ بها في اتجاه واحد فحسب.

وفي كل هذه السجالات الفكرية كان الإسلام والفكر الإسلامي حاضراً بأشكال مختلفة، عقيدة وتراثاً، ثقافة وتاريخاً، الأمر الذي يبرهن على أن إشكالية الإسلام والحداثة ليس من الممكن حسمها بسهولة، أو بصور نهائية، أو بنمطية جامدة، بحيث تفقد فاعليتها الفكرية، ولا يكون النظر إليها إلا في نطاق التراث الذي ينتسب إلى الماضي، وليس في نطاق الحاضر والمستقبل.

والتساؤل الذي طرحه راينهارد جاء لكي يقلب هذه الإشكالية في تركيبتها المفاهيمية، ومخزوناتها الفكرية المشبعة بالتأويلات والإشارات والرموز، القديمة والمحنطة والبالية، وبالمنطق الذي كانت عليه في تقابل الثنائيات المتعارضة والمتصادمة، والمحكومة بحدود فاصلة وصارمة تقطع بين عالمين ومنطقين وزمنين، بشكل لا يمكن معه التواصل أو التجاور.

وقد أصبح من الممكن البحث في إمكانية أن ينهض الإسلام بحداثة من داخل منظومته الفكرية والقيمية والتاريخية، بعد الذي أظهره هذا الدين من قدرة فائقة على

الانبعاث والحيوية والتجدد، وتمكنه من فرض حضوره الواسع والفاعل في النطاقات العالمية، وبشكل فتح حول قضاياه وموضوعاته أعظم الحوارات الفكرية، في عصر وصلت فيه الحداثة إلى أرفع مستويات تقدمها.

ولعل من أكثر ما يبرهن على ذلك، ما نراه من حوارات متزايدة لا يكاد الحديث ينقطع عنها حول قضايا الإسلام والغرب، وما يلفت الانتباه في هذا الشأن أن الغرب هو الأكثر اندفاعاً وتحفزاً في هذه الحوارات.

وهناك من هو في حالة اندهاش وتعجب، في أن يكون للإسلام هذه القدرة على التجدد والانبعاث حتى بعد أن فقد العالم الإسلامي تقدمه وتمدنه، وبالشكل الذي يمتد فيه هذا الانبعاث إلى المجتمعات الغربية المفرطة في الحداثة، ولا يكون في مقدور الحداثة حماية هذه المجتمعات من الاختراق. فالدين الذي لديه القدرة على اختراق الجدار الحديدي للحداثة، ويقتحم عليها حصونها المنيعة، لا شك أن هذا الدين له منطقه في الحداثة، ويكسبه من الإقناع والمعقولية ما يجعله ذا قابلية على الانتشار والامتداد في المجتمعات الغربية، بما في ذلك مجتمع النخبة هناك.

وقد أكّدت هذه الانبعاثات على حقيقة طالما حاولنا الاستدلال عليها، وهي أن عالم الإسلام إذا كان قد فقد تقدمه وتمدنه، إلا أنه لم يتراجع أو ينهزم ثقافياً، حتى مع

ما حصل في ظروف تاريخية معينة من ابتعاد المسلمين عن جوهر وروح الثقافة الإسلامية، وهيمنة الفهم القشري والسطحي والجبري على الذهنية الإسلامية بصورة عامة.

وبحسب تعبيرات الأستاذ مالك بن نبي فإن الذي تحطم هو عالم الأشياء، وبقي عالم الأفكار على توقده، والمثال الذي يستشهد به ابن نبي هو ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية حيث تحطم فيها عالم الأشياء برمته، ولم يتحطم عالم الأفكار، وعن طريقه استعادت ألمانيا تقدمها وتفوقها مرة أخرى في عالم الأشياء.

ولا شك أن القران الكريم هو الذي حافظ على نبض الثقافة حية في عالم المسلمين، بوصفه يمثّل إطاراً مرجعياً يصون أصالة هذه الثقافة، ويحفظ جوهرها، ويوقد روحها، وهذه الثقافة الحية هي مصدر الانبعاثات والتجددات التي حصلت وتحصل في أزمنة مختلفة من تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، والأسباب الموضوعية المؤثرة في هذه الانبعاثات، هي بمثابة شروط الزمان والمكان التي تكتسب مفاعيلها من عالم الثقافة والأفكار.

هذا عن الإسلام والثقافة الإسلامية، أما من جهة الثقافة الأوروبية فإن مفهوم الحداثة الذي يختزل تاريخ تطور هذه الثقافة وتقدمها من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ومن الثورة الصناعية إلى ثورة الإعلام والاتصالات، هذا المفهوم أخذ يتعرض لنقد بنيوي

صارم، لمراجعته وإعادة تقويمه، وتفكيك مكوناته وعلائقه، خصوصاً من جهة علائقه بالثقافات الأخرى غير الأوروبية، ومنها الثقافة الإسلامية.

وأشد هذه الممارسات النقدية جذرية وقسوة جاءت من تيار ما بعد الحداثة، التيار الذي أحدث أكبر خلخلة لمفهوم الحداثة، وحسب راينهارد فقد (أُجريت في الإطار النقدي لنظرية ما بعد الحداثة، إعادة تقييم جذرية لمفهوم الحداثة، وفتح بذلك المجال لتفسيرات جديدة للثقافات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. إن الملاحظة المهمة بالنسبة إلى مناقشتنا لنقد ما بعد الحداثة، هو انعتاق الحداثة من بنيتها التناقضية، كما أن ذلك الفصل الذي طالما رأيناه بين الثقافات الغربية وغير الغربية، قد انهار الآن، من حيث إن هذا الفصل قد استند أساساً إلى التصنيف الذي يزعم أن الحداثة شأن غربي، وأن التقليد شأن شرقي.. لقد قدّم النقد الجذري للحداثة، الفرصة كيما تعيد هذه الأخيرة تقويم نفسها، ذلك النقد الذي انطلق في وقت مبكر من السبعينات، والذي تمّ استخدامه في واقع الحال، في وقت أبكر من قبل العلوم الثقافية غير الأوروبية)[1].

(1) راينهارد شولسته. هل توجد حداثة إسلامية؟، ترجمة: محمد أحمد الزعبي، **مجلة دراسات عربية**، بيروت، السنة الخامسة والثلاثون، العدد الثالث والرابع، يناير ـ فبراير/كانون الثاني ـ شباط 1999م، ص32.

ومن زاوية أخرى، وفي إطار نقد الحداثة من جهة علاقتها بمنظومتها الفلسفية والفكرية وشرائطها الاجتماعية والتاريخية، جاءت محاولة الفرنسي آلان تورين في كتابه (نقد الحداثة)، الذي كشف فيه عن السجالات الواسعة بين النخب والمثقفين الغربيين حول فكرة الحداثة، وطبيعة الإشكاليات التي ظلت تلازمها وتحوم حولها، بما في ذلك الإشكاليات القديمة التي كان يعتقد أنها خرجت من ساحة السجال، وأصبحت من المسلمات الراسخة، هذه الإشكاليات بات يُعاد النظر فيها اليوم، ويتجدد حولها النقد والمراجعة.

لهذا فإن أول ما يبدأ به تورين كتابه (نقد الحداثة)، هو أن يضع هذه الحداثة في إطار المساءلة والمراجعة، تمهيداً للدخول في عملية نقدها، فهو يفتتح كتابه بقوله: (ما هي الحداثة ذات الحضور الجوهري في أفكارنا وممارساتنا منذ ثلاثة قرون، والتي يتمّ اليوم مراجعتها ورفضها وإعادة تحديدها)[1].

ويرى تورين أن هناك معركة فكرية تجاه قضية الحداثة، ويتساءل (في أي اتجاه ينبغي خوض المعركة الأساسية؟ أضد صلف الأيديولوجية الحداثية؟، أم ضد

(1) آلان تورين. **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص19.

تدمير فكرة الحداثة ذاتها؟)، وفي إجابته على هذا السؤال يقول: (لقد اختار أغلب المثقفين الإجابة الأولى، ذلك لأن القرن العشرين قد بدا للتكنولوجيين والاقتصاديين قرن انتصار للحداثة، وإن ساده على المستوى الثقافي الخطاب المعادي للحداثة. مع ذلك، يبدو لي اليوم أن الخطر الثاني هو الأكثر واقعية، وهو خطر الفصل الكامل بين النظام والفاعلين، وبين العالم التقني والاقتصادي وعالم الذاتية، كلما تقلص مجتمعنا إلى مجرد مؤسسة إنتاجية تكافح من أجل البقاء في السوق العالمي، كلما انتشر في نفس الوقت وفي كل مكان هوى هوية لم تعد تحددها الملامح الاجتماعية)[1].

هذا النقد للحداثة فتح المجال لأن يكون النظر للثقافات غير الأوروبية، بعيداً بعض الشيء عن حالة الدونية والفوقية، وخارج نطاق معيارية ثنائية الحداثة والتقليد، وهي الحالات التي أصبحت عرضة للشك حسب الفرضية الرئيسية لخطاب ما بعد الحداثة.

وبتأثير هذا النقد ظهرت إمكانية أن تتعدّد الحداثات، ولا تغدو الحداثة شأناً أوروبياً كما كان يريد الغرب في احتكاره للحداثة، ومحاولته إقناع الشعوب بمقولة المركزية الأوروبية، المقولة التي تكون عرضة للاختلال مع سيادة مفهوم تعدد الحداثات، المفهوم الذي يعيد الاعتبار لثقافات

(1) آلان تورين. المصدر نفسه، ص23.

حاول الغرب أن يقلّل من شأنها، ولا يعترف لها بحق الشراكة المنصفة، وعدم المبالاة بقيمة ما تقدمه هذه الثقافات من عطاءات وإبداعات.

لهذا كان من المبرر أمام راينهارد أن يطرح سؤال (هل توجد حداثة إسلامية؟)، وذلك بعد أن برزت كما يقول (من خلال المنظور النقدي، محاولة إعادة تكوين حداثة إسلامية، بعيداً عن مسألة التعاقب التاريخي. إنه لصحيح أن يحذر من تفسير مراحلي جديد، ولكن أليس أمراً غير معقول بالمرة أن يرغب في إيجاد حداثة إسلامية، تماماً في اللحظة ذاتها التي تجري ويجري فيها تدمير هذه الحداثة بالنسبة إلى أوروبا؟ نعم، إنه لكذلك فعلاً، فكما أن الحداثة قد تشكّلت على أساس المركزية الأوروبية، فإن تدمير هذه الحداثة يبدو أنه سيكون أيضاً على الأساس ذاته.

إن إمكانية أن يقدم الأفق النظري والعملي للمجتمعات غير الأوروبية حوافز قوية لبحث موضوع الحداثة، إمكانية متوفرة الآن تماماً. لأنه إذا أمكن أن يكشف النقاب عن أن نخب المجتمعات الإسلامية والصينية أو اليابانية قد عرفت العالم من حولها من خلال تصورات قائمة على الفصل بين التقليد والحداثة، وأنها أيضاً قد استخدمت معايير خبرتها الذاتية في توصيف موضوعي لمحيطها، وأنها أخيراً أعادت أيضاً تشكيل ثقافتها بشكل جذري. إذا كان ذلك كذلك، فإنه يصبح من الواضح أن

الحداثة لم تعد امتيازاً غربياً، وإنما كانت عملية عالمية واسعة النطاق، وبالتالي فقد بات من الممكن وجودها في السياقات الأخرى كما في السياق الغربي. ولعله كان علينا أن نتكلم بصيغة الجمع عن الحداثات، أو أنه كان علينا أن نستوعب الحداثة بوصفها عملية تاريخية عالمية، تنطوي على أشكال تعبيرية شديدة التباين في الثقافات المختلفة طالما أن تشكلها كان دائماً يتمّ في إطار تراث معين)[1].

لا شك في أهمية هذا الكلام وقد يكون جديداً، أو من النادر أن يكون بهذا القدر من الوضوح والتماسك، وهذا النمط من الأفكار بدأ يتراكم في الغرب، ويعلن عنه بثقة أكبر، بعد تنامي المنظورات النقدية لتجربة الغرب في الحداثة والتقدم.

وفي هذا السياق الذي أشار إليه راينهارد، ظهر نسق من الكتابات حاول البحث عن توافقات أو مقاربات أو تماثلات ممكنة أو فعلية بين منظورات الفكر الإسلامي، ومنظورات تيار ما بعد الحداثة، ليس على سبيل التطابق التام أو الكلي أو المطلق، وإنما على مستوى بعض الأفكار والاتجاهات التي تتصل بصورة رئيسية بقضايا الحداثة وهل هي حداثة أم حداثات، ومفهوم المركزية الأوروبية، والعلاقة مع الآخر وغيرها، وهي القضايا والأفكار التي

(1) راينهارد شولسته. **هل توجد حداثة إسلامية؟**، مصدر سابق، 33.

راح تيار ما بعد الحداثة يعيد النظر فيها، ويجدّد عمليات الفهم نحوها بمنهج نقدي وجذري.

فهناك من حاول أن يُظهر بعض هذه التوافقات، في نطاق التقاء المنظورات النقدية للحداثة والحضارة الغربية، كما في محاولة الكاتب التركي خلدون جولألب في دراسة نشرها تحت عنوان (الإسلامية وما بعد الحداثة)، حيث اعتبر فيها (إن النقد الإسلامي للحداثة يتماثل على نحو مذهل مع نقد تيار ما بعد الحداثة الذي يحظى بشعبية كبيرة اليوم في العالم الغربي. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لا يعدّون أنفسهم منخرطين في تيار ما بعد الحداثة، فإن نقدهم الموازي يوحي بوجود جذور مشابهة، من المؤكد أن الإسلاميين قد انتقدوا بصورة دائمة قيم الحداثة بوصفها صنمية مادية، وانحطاطاً خلقياً، ولكن المذهل هو تزايد شعبية هذا النقد في العقدين الأخيرين.

لعل التفسير الأفضل لذلك يكمن في الظروف الملائمة الناشئة عن الأزمة الحالية للحداثة، وبالتالي فإن الكشف عن التوازي بين تيار ما بعد الحداثة وبين الإسلامية، لا يهدف إلى الإيحاء بأنهما أمر واحد، ولا إلى جعل الإسلامية مقبولة أكثر بالقول إنها حركة سياسية تقدمية، بل إنه يهدف إلى تفسير جذور الصعود الحالي للإسلامية. فالإسلامية مثلها مثل تيار ما بعد الحداثة، تقدم من جهة بعض النقد المشروع للحداثة،

وتلقى من جهة أخرى قبولاً شعبياً واسعاً في المرحلة الحالية، وذلك في ظل ما يُعدّ على نحو واسع أنه أزمة فرضيات الحداثة)[1].

وقد استند جولألب في هذه المقاربات على الأدبيات الإسلامية في تركيا، حيث أظهر أهميتها وتزايد اتساعها، وتمدّد نفوذها هناك، الظاهرة التي لم تستطع حسب رأيه أن تعكسها الأدبيات المكتوبة بالإنكليزية، نتيجة افتراض واسع الانتشار، لكنه غير دقيق لأنه يغالي في تقدير قوة العلمانية التركية، ويقلّل من أهمية الكتابات الإسلامية، وهي الكتابات التي يرى فيها جولألب أنها مليئة بالموضوعات المألوفة كثيراً في العالم الغربي، وتتناول الكثير من القضايا والاهتمامات، والحلول المقترحة للمشاكل المتداولة في العالم اليوم.

وهناك من حاول أن يظهر بعض هذه التوافقات، في نطاق التأكيد على قيمة المنظور النقدي لتيار ما بعد الحداثة، وفائدته في تكوين المعرفة والفهم للإسلام والقضايا الإسلامية، بشكل يختلف بصورة كبيرة عن ذلك الفهم النمطي المتوارث والمتحيز والجامد. وفي هذا الشأن جاءت محاولة كلٍّ من أكبر أحمد وهاستنجز دونان في

(1) خلدون جولألب. الإسلامية وما بعد الحداثة، ترجمة: غسان رملاوي، **مجلة ابعاد**، بيروت، العدد الرابع، ديسمبر 1995م، ص 270.

كتابهما المشترك المعنون: (الإسلام والعولمة وما بعد الحداثة)[1]، إلى جانب محاولات أخرى.

ولعل من أهم ما كشفت عنه هذه الظاهرة، هو أن خلخلة مفهوم المركزية الأوروبية، ومحاولة تفكيك الذهنية النمطية الجامدة والمغلقة والأسطورية التي ينظر الغرب من خلالها إلى العالم، سوف يكون من نتائجها المفترضة تبدل أنماط العلاقة، وذهنيات الفهم، وأشكال القياس والمطابقة مع الثقافات والحضارات غير الأوروبية، وفتح المجال أمام الشعوب في أن تبرز ما لديها من ابتكارات وإبداعات ونماذج وأخلاقيات مطمورة أو مجهولة، أو لا يسلط عليها الاهتمام، كالذي حاول التأكيد عليه ولفت الانتباه إليه روجيه غارودي في كتابه (حوار الحضارات)، حين دعا إلى ضرورة أن يتخلى الغرب عن بعض كبريائه المفرط، وتعاليه المبالغ به، ويعيد النظر في شكل علاقته بالأمم والشعوب والحضارات خارج مركزه ومحيطه.

لهذا فقد أصبح من الممكن أن يواجه الغرب ذاته نتيجة انقسام الحداثة على نفسها، مع ظهور تيار ما بعد الحداثة الذي ما زال يحتفظ بتأثيره وفاعليته في داخل الثقافة الغربية، مع أن هويته لم تتحدد بصورة واضحة، ولم

---

(1) انظر مراجعة حول الكتاب في **مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات**، عمان، العدد التاسع، شتاء 1996م، ص50.

يستجمع رؤيته الاجتماعية، ويكوّن له نسقه الفكري المتماسك، فالتشتت والغموض والتفتيت هي الملامح الغالبة على هذا التيار، وكأنه يستعصي على التعريفات، وعلى الحدود المنطقية.

والتعريفات التي تطرح للكشف عن هوية هذا التيار، هي أقرب ما تكون إلى التوصيفات العامة التي تفتقد ما يسمى عند أهل المنطق بالحد والرسم، كالتعريف الذي يطرحه تيري ايجلتون في كتابه (أوهام ما بعد الحداثة) حين يعتبر هذا التيار (أسلوب تفكير يشكّ في الأفكار الكلاسيكية عن الحقيقة والعقل والهوية والموضوعية، وبفكرة التقدم العام والتحرر، وبالإطارات المفردة، وبالسرود الكبرى، أو التفسيرات النهائية. وعلى أرضية مثل هذه الأنماط التنويرية من الفكر يبدو العالم بلا أرضيات، متعدداً غير مستقر، يصعب تعيينه، طقم من الثقافات غير موحد)[1].

وهذا ما يفسّر تباين المواقف وتعارضها تجاه هذا التيار بين النخب في الغرب، بين من يرى فيه حركة نكوصية وارتدادية وعبثية، ومن يرى فيه حركة تجديدية وتقدمية ونقدية.

(1) انظر مراجعة حول الكتاب في **مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات**، عمان، العدد 16، 1997م، ص76.

- 2 -

من الحداثة إلى الاجتهاد

مفهوم الحداثة ابتكره الغرب، وأراد من خلاله أن يعبّر من جهة عن تجربته الفكرية والتاريخية، التي هي بلا شك من أضخم التجارب الفكرية في التاريخ الحديث والمعاصر، ويعبر من جهة أخرى عن رؤيته وفلسفته للتقدم والتمدن.

هذا المفهوم حاول الغرب أن يحتكره لنفسه، ويربطه بتاريخه وجغرافيته، ويلحقه بمنظومته الفكرية والفلسفية، بطريقة تصوِّر أن الحداثة هي الغرب، والغرب هو الحداثة، وليست هناك حداثة خارجة عن إطاره، لأن الغرب حسب فوكوياما هو نهاية التاريخ، وهو الذي يقود حضارة العصر، وما بعد الغرب هو بربرية ووحشية وتخلف. أو حسب الزعم الذي يرفضه راينهارد بأن الحداثة هي شأن غربي، والتقليد هو شأن شرقي.

وعلى هذا الأساس بات الغربيون يسجلون تاريخ الحداثة في تحولاتها وتطوراتها، بحيث لا تتجاوز حدود أوروبا، وكأن البشرية لم تشهد حضارة وتقدماً في تاريخها

الطويل إلا في الغرب، وبالتالي فالحداثة تبدأ في الغرب وإليه تنتهي.

الأمر الذي جعل بعض الغربيين والمستشرقين منهم بالذات، في أن يبخسوا حق الحضارات الأخرى، ومن هؤلاء المستشرق الإيرلندي الأصل ديلاسي أوليري الذي بذل جهداً في كتابه (الفكر العربي ومكانه في التاريخ)، لكي يبرهن على أن لا مكانة تستحق الاعتبار للفكر العربي الإسلامي في تاريخ الفكر الإنساني، والأفدح من ذلك أنه حاول أن يجد تأثيرات أجنبية من الثقافات الأوروبية يرجع إليها نشأة وتكون أبرز الأفكار والمفاهيم التي عُرفت بها الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، والحق عنده كما يقول (إن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها، وفي جوهرها جزء من المادة الهيلينية الرومانية، بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدّد وتطور بواسطة منابع هيلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى ليبدو غريباً عليها، وأجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جدة تامة)[1].

وهناك آراء كثيرة في هذا الشأن، لا نريد الاستغراق

(1) ديلاسي أوليري. **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، ص16.

فيها، فهي على كثرتها تفضح عيوبها ومغالاتها، وعدم موضوعيتها ومعقوليتها.

ويتجلى ربط الحداثة بالغرب في العديد من المؤلفات والكتابات، منها كتاب المفكر الفرنسي آلان تورين (نقد الحداثة)، الذي تحدَّث فيه عن ثلاثة قرون من تاريخ الحداثة لم يتجاوز خلالها تاريخ أوروبا، مع أنه كان ناقداً في هذه المحاولة. ومنها أيضاً محاولة المفكر الألماني يورغن هابرماس في كتابه (القول الفلسفي للحداثة)، إلى جانب مؤلفات وكتابات أخرى.

ولم يخرج عن هذا النسق حتى بعض الكتَّاب العرب، فحين تحدث الباحث المغربي محمد سبيلا عن جغرافيات الحداثة، رأى أن أوروبا هي مسقط رأس الحداثة، إذ كانت نبتتها الأولى في إيطاليا زمن عصر النهضة، وأخذت من ثم بالتدريج بعداً كونياً، حسب رأيه، ومع أنه أشار إلى اليابان، إلا أنه اعتبر أوروبا هي مرجعية الحداثة[1].

هذا التصور يكشف عن أن شريحة من المثقفين العرب يقرؤون تاريخ العالم بالطريقة التي دوّنها الغرب، وهي الطريقة التي تنسجم مع رغباته وتصوراته الفكرية والفلسفية، وبالشكل الذي ينسجم ومفهوم المركزية الأوروبية.

---

(1) محمد سبيلا. جغرافيات الحداثة، **صحيفة الحياة**، لندن، العدد 12650، السبت 18 أكتوبر/تشرين الأول 1997م.

والفكرة التي أود لفت النظر إليها باهتمام، هي أن مفهوم الحداثة الذي ابتكره الغرب قد عبّرت عنه من حيث روحه وجوهره، كل التجارب الحضارية التي مرّت على التاريخ الإنساني، وذلك لأن كل تجربة حضارية ينبثق عنها مفهوم يعبّر عن هذه التجربة، ولكنه يختلف في تركيبه اللغوي والبياني واللساني، عن تركيب لفظ الحداثة عند الغرب، لاختلاف المنظومات الفكرية واللغوية نفسها. فالحضارات في زمن صعودها وتقدمها تتميز بكفاءة عالية في القدرة على ابتكار منظومة من المفاهيم، تكون على درجة من الفاعلية والدينامية، وذلك لارتباطها الشديد بالروح العامة لهذه الحضارات، وقوتها في الانبعاث والنهوض.

وإذا كان الغرب هو الذي يعنينا في هذا الشأن، فسوف نتخذ منه شاهداً على هذه الحقيقة، وباعتباره يتربع اليوم على حضارة العصر.

وفي هذا الصدد يذكر أن المؤرخين والباحثين الغربيين قسموا التاريخ الأوروبي بعد العصور الوسطى إلى مراحل وأزمنة حسب تطوره الفكري والثقافي، وأطلقوا على كل مرحلة تسمية تعبّر عن مفهوم يختزل الروح العامة لهذه المرحلة وطبيعة تطوراتها وتغيراتها، ملامحها واتجاهاتها الرئيسية، فأطلقوا مفهوم النهضة على القرن السادس عشر الميلادي، ومفهوم الأنوار على القرن الثامن عشر، ومفهوم الحداثة على القرن التاسع عشر، وهناك من أطلق مفهوم ما

بعد الحداثة على النصف الثاني من القرن العشرين، ومفهوم العولمة على القرن الحادي والعشرين.

وهذا يعني أن كل مرحلة كانت تفرز مفهوماً يعبِّر عن الروح العامة لهذه المرحلة، من حيث التطور والتحول الفكري والاجتماعي، المعرفي والتاريخي، وينظر إليها من خلال هذا المفهوم وتُعرف به عند المؤرخين، وفي الدراسات الفكرية والثقافية.

ومن جهة أخرى، يرى الغربيون أن الحداثة هي المفهوم الجامع لكل تلك المراحل بتقسيماتها الزمنية والتاريخية، وعلى تعدد تسمياتها وعناوينها، فهي تجليات لمفهوم الحداثة التي كانت تعبّر عن روحها وجوهرها في كل تلك المراحل بصور مختلفة، بحسب طبيعة ودرجات التقدم والتطور.

هذه الملاحظة بالإمكان أن تصدق على تجارب حضارية أخرى مرّت على التاريخ الإنساني، متى ما حصلت هناك حفريات معرفية، واستكشافات تاريخية، وتحقيقات وتنقيبات في الآثار والوثائق، وتدوين المعلومات والحقائق، وكتابة التاريخ بدقة وموضوعية.

ومن هذه التجارب تجربة الحضارة الإسلامية، التي ابتكرت لها منظومة من المفاهيم كانت وثيقة الصلة والارتباط بالروح العامة لهذه التجربة في مراحلها وأطوارها وأزمنتها المختلفة.

وللبرهنة على ذلك يمكن القول إن النبي محمد ﷺ استقبل الوحي بآية (اقرأ) التي أسَّست لمفهوم العلم مقابل مفهوم الجاهلية، وحينما تكوّنت الجماعة الإسلامية الأولى في مكة ظهر مفهوم التوحيد كنقيض لمفهوم تعدد الآلهة، وبعد تشكل مجتمع إسلامي في المدينة على إثر هجرة النبي ﷺ إليها، ظهرت مفاهيم الهجرة والشريعة، الهجرة ارتبطت بتكوين مجتمع إسلامي على أساس تعاقد وتآلف بين المهاجرين والأنصار، والشريعة جاءت لتحديد التكاليف والواجبات والحقوق، ونظمت علاقات المسلمين فيما بينهم.

وبعد فتح مكة ودخول الناس في دين الله أفواجاً، تغيَّرت الصورة العامة للمسلمين من صورة مجتمع إسلامي صغير نسبياً في المدينة، إلى صورة أمة إسلامية كبيرة، وعلى ضوء ذلك ظهرت مفاهيم أخرى، منها مفهوم العالمية الإسلامية الذي حمل الأمة والمسلمين كافة مسؤولية تبليغ الدين، ونشره في أرجاء العالم، وحمايته والدفاع عنه، إلى جانب مفاهيم أخرى توالت وتطوّرت بما يستجيب للشروط والحاجات الموضوعية والتاريخية.

وفي نطاق المقاربة مع مفهوم الحداثة، وجدت أن المفهوم الذي يقاربه في تجربة المسلمين الحضارية هو مفهوم الاجتهاد، ومفهوم التقدم يقاربه مفهوم العمران، ويعدّ ابن خلدون من أبرز الذين عرفوا بمفهوم العمران

وتحدث عنه بوصفه يمثل علماً له نسقه المعرفي، وحقله الدلالي، وتجربته التاريخية والحضارية، وأطلق عليه في مقدمته، تسمية علم العمران البشري، ومن بعده اكتسب هذا المفهوم شهرة وتداولاً على نطاقات واسعة.

الأمر الذي يبرهن على حقيقة قصدت التأكيد عليها، وهي أن مقدمة ابن خلدون التي عُدَّت فتحاً مهماً في تكوينات العلوم الاجتماعية، وقدّمت أكثر الأفكار والمفاهيم تطوراً ونضجاً في وقتها، واحتلت موقعاً مرجعياً نادراً ما وصل إليه كتاب آخر، هذه المحاولة المتقدمة في الكشف والتحليل المعرفي والمنهجي، هي التي تبلور فيها مفهوم العمران، واكتسب منها نضجاً وعمقاً وتماسكاً.

أما مفهوم الاجتهاد فيمكن اعتباره أحد أهم المفاهيم الذي ابتكرته المنظومة الإسلامية، وانفردت به الحضارة الإسلامية، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيراً مهماً في منظومة الثقافة الإسلامية، في مكوناتها وتشكلاتها، وفي حركتها ومساراتها.

هذا المفهوم بحاجة إلى حفريات معرفية جديدة، لاستظهار مدلولاته، والكشف عن مكوناته العميقة والمتجددة والفاعلة، وبوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة.

وكنت أتصور أنني أنفرد بهذا الرأي الذي سعيت إلى الإشهار به، وفتح مجال التفكير والنظر فيه، إلى أن وجدت

فيما بعد من يتبنى مثل هذا الرأي، حيث أشار إليه الدكتور حسن حنفي بقوله: إن (الإسلام عن طريق الاجتهاد هو أكبر دين حداثي، لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور، وإن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم.. لدينا الاجتهاد وهو اللفظ الذي أفضله، ولا أفضل لفظ الحداثة، فحداثتي من الداخل)[1].

(1) وحيد تاجا. **الخطاب الإسلامي المعاصر.. محاورات فكرية**، حلب: فصلت للدراسات والنشر، 2000م، ص62.

- 3 -

الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام

في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الإسلام) الصادر بالإنجليزية سنة 1930م، أطلق الدكتور محمد إقبال مقولة اعتبر فيها أن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام.

هذه المقولة توقّف عندها العديد من الباحثين والمفكرين مسلمين وغربيين، والذين رجعوا إليها وجدوا فيها أنها تكشف عن مضامين ودلالات مهمة، فالمستشرق البريطاني هاملتون جيب في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، ربط هذه المقولة بحدث إغلاق باب الاجتهاد، وحسب رأيه أن إغلاق باب الاجتهاد، وضع حدّاً فعالاً لمبدأ الحركة في الإسلام[1].

وأشار إليها وباهتمام الشيخ مرتضى المطهري في العديد من مؤلفاته ومحاضراته التي تحدث فيها عن الاجتهاد والتفقه في الدين، من جهة العلاقة بين الإسلام

---

(1) هاملتون جيب. **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م، ص37.

ومتطلبات العصر، وقدّم في هذا الشأن شرحاً أكّد فيه على دور الاجتهاد في تطوير الأفكار الإسلامية، بما يواكب حركة العصر ومستجداته، وفي نقد الأفكار والمفاهيم الجامدة والقشرية[1].

والشيخ المطهري بصورة عامة في مؤلفاته ومحاضراته، لا يأتي على ذكر إقبال إلا ويثني عليه، ويميزه عن غيره من المفكرين في العالم الإسلامي، لأنه من الذين لم ينقلبوا على هويتهم الدينية، مع شدة احتكاكه بثقافات الغرب وفلسفاته.

وذكر الدكتور فضل الرحمن في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث)، أن إقبال تخلى عن فكرة كتاب حول الاجتهاد كان يزمع تأليفه، وذلك بعد نصيحة سمعها من السيد سلمان الندوي، ويرى فضل الرحمن أن إقبال كان يستمع بعض الأحيان إلى مشورة العلماء، بل ويطلبها[2]، وعن تقييمه له يقول: (ليس من قبيل الصدفة ألا تعرف

(1) انظر: الشيخ مرتضى المطهري. **الإسلام ومتطلبات العصر**، ترجمة: علي هاشم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1411هـ. وعن تقييمه لإقبال انظر كتاب: **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، ترجمة: صادق العبادي، بيروت: دار الهادي، 1982م.

(2) فضل الرحمن. **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1993م، ص177.

الحداثة الإسلامية أي طالب جاد للفلسفة طول العالم الإسلامي وعرضه، ويمكن الافتخار به سوى محمد إقبال)[1].

والجدير بالذكر أن الفلاسفة الألمان هم الذين أطلقوا وصف الفيلسوف على إقبال، ونادراً ما أطلق الغربيون مثل هذا الوصف على مفكر ديني من الشرق.

وإقبال كان دقيقاً في مقولته حيث استعمل مفهوم الحركة بحسب المدلول الذي يُعطى له في الفلسفة، ويقصد منه انتقال الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. وهذا يعني أن الاجتهاد هو الذي يقوم بدور نقل المفهوم من حيِّز النظرية إلى حيِّز التطبيق، ويعطيه إمكانية التحقق الفعلي، لكن ليس بطريقة فورية أو في دفعة واحدة، وإنما على سبيل التدرج وفق قاعدة مقتضيات الزمان والمكان.

وبخلاف هذا المنحى لمفهوم الاجتهاد وحقله الدلالي، جاءت محاولة الدكتور محمد أركون في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)، التي تندرج أساساً في سياق النقد الحاد والصارم للفكر الديني والتراث الفكري الإسلامي، وعلى الطريقة السجالية المعهودة في الغرب.

وغالباً ما يصور أركون حاله في كتاباته ومؤلفاته،

---

(1) فضل الرحمن. **الإسلام وضرورة التحديث**، ص110.

وكأنه في نزاع وصدام مع الفقهاء ورجال الدين الذين يشتغل على تراثهم ومقولاتهم، ولعله يريد أن يتمثل دور المثقف الأوروبي في نزاعه مع سلطة رجال الكنيسة الدينيين لكسب الشرعية الفكرية والتاريخية، ولتمرير فكرة العلمانية التي يريد أن يبحث لها عن مخرج تتوافق فيه مع الدين.

وحين يريد أركون تفسير لماذا لم يشهد الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدها الغرب المعلمن منذ القرن التاسع عشر على الأقل، فإنه لا يريد أن يعزو هذا الاختلاف إلى مقدرة الإسلام على مقاومة حركة العلمنة بفعالية أكثر من المسيحية، لذا فهو يدعو إلى تصفية ما يصفه بالمواقع التبجيلية والافتخارية التي تزعم أن الإسلام قادر على مقاومة العلمنة بفضل تعاليه الإلهي وحده[1].

ويعلن أركون عن هذه السجالية في أول ما يفتتح به كتابه إذ يرى (أن مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء)[2]، لهذا فهو يدعو إلى تجاوز ما يسميه المفهوم التقليدي للاجتهاد، والممارسة العقلية المحدودة والمرتبطة به، وذلك عن طريق

(1) محمد أركون. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1993م، ص103 ـ 104.

(2) محمد أركون. المصدر نفسه، ص11.

النقد الحديث للعقل، لأنه ـ حسب قوله ـ لم يعد ممكناً للفكر الإسلامي أن ينغلق على نفسه، وينعزل داخل إطار العقل الأصولي والإطلاقي الذي لم يتح له أن يشهد حتى أصولية النقد الكانطي، وإطلاقية الديالكتيك الهيغلي[1].

أمام هاتين المحاولتين فإننا نأخذ بمقولة إقبال نتمسك بها، ونجد أنها تعبِّر عن جوهر وروح الحداثة، في حين أن محاولة أركون يغلب عليها الطابع الجدلي والسجالي، وهي من حيث الروح العامة أقرب إلى العقل الغربي، منه إلى العقل الإسلامي.

(1) محمد أركون. المصدر نفسه، ص95.

- 4 -

الاجتهاد منهج للتفكير الإسلامي

إذا كان الاجتهاد في المنظومة الإسلامية قد ارتبط بالفقه، فلأنه الحقل الذي ارتبطت به الحضارة الإسلامية وأولته أكبر الاهتمام، إلى درجة وصفت بحضارة الفقه.

ويُراد من الفقه هنا المدلول العام الذي عبّر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ﴾، والتفقه هو المعرفة العميقة والقويمة، بالأدوات والمناهج التي تكسب هذا المستوى من المعرفة، ولا يعني التفقه مجرد معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وإنما معرفة المنظومة الإسلامية في أصولها وقواعدها، وفي منظوراتها الشاملة حول الإنسان والمجتمع والعالم.

والحضارة التي بدأت ب ـ (اقرأ) هي حضارة علم وفهم ومعرفة، وأكثر ما طالب به الإسلام الإنسان هو أن يكون متفقهاً في الدين، ليكون الدين بصيرته في الحياة، والنور الذي يهتدي به. من جهة ثانية، إن ارتباط الاجتهاد بالفقه، باعتبار أن هذا الحقل بوجه خاص، يستدعي أقصى درجات الجهد الفكري والنفسي والبحثي، للوصول إلى

أعلى مستويات الاطمئنان في التعبد والالتزام بالدين.

والإسلام من بين كل الديانات السماوية الأخرى، ربط حياة الأمة بكل أبعادها وجوانبها بالفقه، وعدت صفة الشمولية من أبرز خصائصه، وهي الخاصية التي اعتبرها الدارسون للإسلام وثيقة الصلة بخاتمية الدين وخلوده.

والتحول الذي حصل في مفهوم الفقه من المدلول العام إلى المدلول الخاص، وتقيده بالأحكام الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية، ودائرة السلوك الفردي، إنما حصل بسبب الوضع العام الذي وصل إليه العالم الإسلامي من تراجعات حضارية، أصابت حركة الاجتهاد بالجمود والانكماش.

وفي تحليله لهذه الأزمة يرى السيد محمد باقر الصدر أن الهدف الأساسي الذي كانت تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به، هو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية في المجالين الفردي والاجتماعي، الفردي بالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته، والاجتماعي الذي يتصل بإقامة حياة الجماعة البشرية، وما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية، لكننا وجدنا أن حركة الاجتهاد في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الفردي، فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية على سلوكه، ولا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته

على أساس الإسلام. وذلك لما تعرّضت له حركة الاجتهاد الشيعي من ظروف موضوعية تسببت في العزل السياسي عن المجالات الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى تقليص نطاق الهدف. وتعمق هذا الانكماش مع مرور الزمن، بحيث ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم. وبعد أن سقط الحكم الإسلامي بعد غزو المستعمر الأوروبي للبلاد الإسلامية، لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية، بل قد شمل كافة المذاهب الإسلامية[1].

والتراجع الحضاري إذا حصل في أي أمة، فإنه ينعكس بصورة شديدة وطردية على تراجع منظومة المفاهيم وما تحمله من عناصر الفاعلية والإبداع. وهذا ما حدث مع منظومة المفاهيم الإسلامية، ومنها مفهوم الاجتهاد الذي تقلصت منه الفاعلية، وانطفأت منه شعلة الحيوية، وتوقف فيها النبض، ولم يعد يستوقف الاهتمام في حقله الدلالي، وفي عناصره ومكوناته.

والاجتهاد في جوهره وفلسفته هو بمثابة النظام المعرفي، الذي يقوم بمهمة ربط الدين بالدنيا، والشريعة بالحياة، والفقه بالواقع، وقد تبلور هذا النظام المعرفي في حقل هو من أبرز ثمرات العقل الإسلامي الخالص في

(1) محمد الحسيني. **الاجتهاد والحياة**، بيروت: الغدير للطباعة والنشر، 1996م، ص153،154.

عصور إبداعه وتقدمه، وهو حقل أصول الفقه الذي أخذ كما يقول أبو حامد الغزالي من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل، واعتبره الدكتور طه جابر العلواني أنه يمثّل فلسفة الإسلام، وهو يماثل ما عند اليونان من علم المنطق، وما لدى الأوروبيين في العصر الحديث من فلسفة القانون.

والتقت في هذا العلم خبرات العلوم الإسلامية بتنوع حقولها وميادينها، إلى جانب علوم اللغة العربية والمنطق والفلسفة، لهذا جاز وصفه بالعلم الذي يمثل فلسفة الإسلام.

وكان يفترض في علم أصول الفقه أن يكون منهج البحث الإسلامي في كل ما يرتبط بالإسلام من معارف وعلوم وقضايا ومفاهيم، وبكل ما يتصل بمجال العلاقة بين الدين والحياة، وبين الدين والحضارة، لا أن يقتصر على مجالات ومعارف محدودة ويتضيق بها.

والاجتهاد كذلك هو منهج للتفكير والنظر الإسلامي بالمعنى الأعم والأشمل، يفترض أن يمارسه ويتعامل معه الإنسان المسلم ـ مثقفاً ومفكراً وفقيهاً ـ في علاقته بالعلم والفكر والمعرفة، كسباً وعطاء وإبداعاً. وذلك لأن الدين يحرض الإنسان المسلم على التعامل مع ما حوله من قضايا وظواهر ومسائل بمنطق الاجتهاد الفكري والمعرفي، الذي يحقق أعلى درجات البحث والتبين والكشف، باستعمال طاقة الفكر بأقصى درجاتها، والدقة في تحري الموضوعية، والنظر إلى الأمور من زواياها المختلفة، وعدم الركون إلى

الظنون والمسبقات، والتخلي عن التسرع في إطلاق الأحكام، وتجنب التحيز بصوره كافة. هذه العناصر وغيرها هي من أكثر العناصر ضبطاً للتفكير العلمي، وجميعها من مكونات مفهوم الاجتهاد.

ومن الشواهد الدالة على دور الدين في تحريض الإنسان على التفكر والاجتهاد في التفكر، ما أحدثه في علاقة الفكر البشري بعالم الكون والطبيعة من حوله، وذلك بعد أن تراوحت هذه العلاقة ولزمن طويل بين موقفين مضطربين وجامدين، هما موقف الرهبة والخشية من عالم الطبيعة، الذي أوصل إلى عبادة الظواهر الكونية مثل الشمس والقمر والنجوم وغيرها، وموقف الذين اعتقدوا أن حياة الإنسان تتأثر بتدبيرات من عالم الأفلاك التي تسيِّرها حسب هذا الزعم قوى خفية لها قدرة خارقة.

وجاء القرآن الكريم فحرّر الفكر البشري من هذه الخرافات والاعتقادات الباطلة، وحطّم القيود والأغلال التي تعطل دور العقل، وتشل الفكر، وتكبح المعرفة، قال تعالى ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

فالقرآن الكريم حرّض الإنسان على النظر في عالم الكون والطبيعة بعيداً عن الرهبة والخشية، بل لاكتشاف الآفاق، وامتلاك ناصية العلم والمعرفة كوسيلة لتحرير الفكر

(1) سورة الأعراف. آية 157.

الإنساني من تلك الخرافات والأساطير، قال تعالى ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[1]، وقال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[2].

وقد جسد نبي الله إبراهيم عليه السلام هذا الموقف أمام قومه، ليحرضهم على التفكر وإعمال العقل، قال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[3].

---

(1) سورة الغاشية. الآيات 17 ـ 20.

(2) سورة فصلت. آية 53.

(3) سورة الأنعام. الآيات 75 ـ 81.

لهذا فالقرآن الكريم نهض بالفكر الإنساني، ودفع الإنسان نحو التفكير العلمي، ودعاه لامتلاك ناصية العلم، ولولا ذلك لتأخرت مسيرة الفكر البشري في اكتشاف آفاق الكون، والسيطرة على عالم الطبيعة.

والاجتهاد كما هو منهج في النظر والتعامل مع العلم والبحث العلمي، هو أيضاً منهج في التطبيق، وفي التعامل مع حركة الواقع، وتحولات الزمن، وتحصيل أعلى درجات المعرفة بشروط العصر ومكوناته ومقتضياته.

هذا عن الاجتهاد في المنظور المعرفي الإسلامي العام، أما الاجتهاد بالمفهوم الخاص فهو يصدق على شريحة من المجتهدين المتخصصين بحقل الفقه والشريعة، الذين يهتمون بتنظيم سلوكيات الإنسان الدينية والعبادية. وذلك لأن الإسلام لا يجيز للإنسان أن يخوض في أمور الشريعة والدين بتساهل، وبلا دراية وتفقه ومعرفة، وإنما اشترط المعرفة بقواعد وأصول علمية، وتحقيق مواصفات عالية، والالتزام بمنهج شديد الانظباط نفسياً وعلمياً، بالشكل الذي يحقق مفهوم الاجتهاد في هذا المجال.

وأشار إلى هذا التقسيم بين الاجتهاد الفكري، والاجتهاد الفقهي بعض الباحثين، وفي هذا الشأن يرى عمر عبيد حسنة (أن الاجتهاد بأشكاله هو فقهي بالمصطلح العام للفقه، وفكري أيضاً لأنه جاء ثمرة التفكير وإعمال النظر،

فإن هذا التقسيم الفني يمكن أن يساهم بتحريك قضية الاجتهاد، ويخفّف من عقدة الخوف التي تحتل نفوسنا، وتشلّ حركتنا الذهنية. فالاجتهاد الفقهي هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الكتاب والسُّنة على ضوء مراتب الحكم الشرعي، بالكيفية المعروفة عند أهل الاختصاص، مع ضرورة إعادة النظر في الشروط التي وضعت لأهلية الاجتهاد. أما الاجتهاد الفكري فهو الساحة التي تسع المسلمين جميعاً، وذلك بعد أن تتوفر لكل واحد منهم مرجعية شرعية، ورؤية إسلامية شاملة للحياة)[1].

وفي هذا النطاق أيضاً، ميَّز الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين نمطين من المرجعيات الدينية، وحسب اصطلاحه هناك مرجع في الشريعة، ومرجع في الدين، الأول له قدرة استنباط الحكم الشرعي، والثاني يجمع إلى جانب تلك القدرة، معرفة المفاهيم، وهذه المرجعية في المفاهيم تحتاج إلى مستوى من الإحاطة والعمق والشمولية تتجاوز كفاءات الفقيه[2].

وكانت للسيد عباس المدرسي محاولة لربط منهج

---

(1) عمر عبيد حسنة. **الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1998م، ص30،29.

(2) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999م، ص145.

الاجتهاد بالثقافة الإسلامية، وذلك على خلفية أن الإسلام كما يقول (نسيج متكامل، تنتظم أصوله الفروع، وتترتب فروعه على الأصول في منظومة متفاعلة، ولكي نتعرف على هذه المنظومة لابد أن ندرسها ككل، ومن خلال معرفة الأصول الثقافية، ثم الفروع المرتبة عليها. ولا يكفي أن نعرف الأجزاء بصورة منفصلة، بل يجب التعرف على المنظومة الثقافية، في ترتيبها الحي والمتفاعل)[1].

(1) السيد عباس المدرسي. ملاحظات على منهج الاجتهاد في الفقه والثقافة الإسلامية، **مجلة البصائر**، العدد الثالث، ربيع 1985م، ص55.

- 5 -

الاجتهاد.. دلالات ومكونات

الاجتهاد إذاً هو المفهوم الذي ينتسب إلى الحضارة الإسلامية، ويقارب مفهوم الحداثة الذي ينتسب إلى الحضارة الغربية، ويتأكد هذا التقارب بين هذين المفهومين حين الكشف عن دلائل وعناصر ومكونات مفهوم الاجتهاد، والتي منها:

أولاً: إعطاء العقل أقصى درجات الفاعلية، واستفراغ الوسع، وبذل أرفع مستويات الجهد الفكري والعلمي والبحثي في مجالات دراسة الأفكار والمفاهيم والنظريات والأحكام، بالشكل يحقق قدراً من الاكتشاف والابتكار والتجديد، وهذا ما يدلّ عليه وما نستفيده من المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاجتهاد.

ولا يصدق الاجتهاد دلالة ومضموناً إلا بعد استكمال شرائط البحث، وإعمال النظر بالطرائق والأدوات المنهجية، بالشكل الذي يوفر الإحاطة التامة قدر الإمكان، وبما يوفر الاطمئنان النفسي والعلمي والمنهجي.

والحداثة بدأت في الغرب من مقولة الانتصار للعقل، وإعلاء شأنه، والتمحور حوله، ولكن على أساس القطيعة مع الدين أو الوحي أو الغيب أو الميتافيزيقا كما يصطلحون.

وفي هذا الشأن يرى آلان تورين أن (المفهوم الغربي الأشد وقعاً والأكثر تأثيراً للحداثة، قد أكّد بصفة خاصة على أن التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية، والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة بالتقليدية، وأن فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة، وإنما هو العقل نفسه، والضرورة التاريخية التي مهَّدت لانتصاره.. وترتبط فكرة الحداثة إذن ارتباطاً وثيقاً بالعقلنة، والتخلي عن إحداهما يعني رفض الأخرى)[1].

من هنا يتحدد الفارق الجوهري بين العقلانية الغربية التي نهضت وانتصرت لنفسها بإقصاء الدين وكل ما يرتبط بالغيب، وبين العقلانية الإسلامية التي أسست العلاقة التواصلية والتكاملية بين الدين والعقل، ومن أكثر المقولات دلالة على هذه العلاقة التواصلية بين الدين والعقل، هي تلك التي تبلورت وتحدّدت في أصول الفقه، مثل مقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، ومقولة أن الشرع هو سيد العقلاء، إلى غير ذلك من مقولات.

(1) آلان تورين. **نقد الحداثة**، ص30 ـ 31.

ثانياً: التحريض المستمر والدؤوب على البحث العلمي والمعرفي، لأن الاجتهاد هو دعوة نحو مضاعفة الجهد العلمي بلا انقطاع أو توقف، وإنما بتواصل وتراكم. ولأن الاجتهاد أيضاً هو صياغة ذهنية يتولد منها فعل الاجتهاد بصورة مستدامة، لا تتهاون وتتراخى في تحصيل العلم والمعرفة.

والحداثة التي ربطت العلم بالتقدم، هذا الربط نتوصل إليه من خلال مفهوم الاجتهاد الذي هو انتصار للعلم، بما يحقق التمدن والعمران الإنساني من دون تصادم أو تعارض مع منظومة القيم والأخلاق.

وقد جسَّد علماء المسلمين في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، هذا النشاط الدؤوب في تعاملهم مع العلم والبحث العلمي، في التعلم والتحصيل، وفي الكتابة والتأليف، والبحث والتحقيق، وتحملوا في هذا الدرب التعب والسهر والفقر والسفر، والظروف الشاقة والقاسية، وأخلصوا للعلم، ونذروا أنفسهم له، وانقطعوا إليه، فكانوا قدوة في العلم كسباً وعطاء.

ثالثاً: مقاومة عناصر الجمود، والتفكير السطحي، والنظر القشري، وكل أشكال الاعوجاج والشلل الفكري، فهذه الحالات هي من أشد ما يناقض ويعارض مفهوم الاجتهاد.

وما ظهرت هذه الحالات وتفشّت إلا في زمن التراجع الحضاري، الذي أصاب حركة الاجتهاد بالجمود والتراجع.

والاجتهاد يفرض تعاملاً مع النص يتصف بشدة الفحص، وتعمق النظر، وبصورة دائمة ومستمرة، وبالشكل الذي يجعل النص مفتوحاً للمعنى، وغير قابل على الانسداد في كل زمان ومكان وحال.

ويمنع الاجتهاد حصر الفهم، واحتكار العلم على طبقة أو فئة أو جيل من الناس، أو أن يتحدد الفهم وينحصر العلم في زمان أو مكان ما، فليس في الإسلام سلطة دينية تفرض فهماً، أو معرفة ثابتة أو نمطية أو أحادية.

والمجتهد حسب التشريعات الفقهية والعلمية في الفكر الإسلامي الشيعي، لا يجوز له أن يكون مقلداً لمجتهد آخر، وإلا سلبت منه صفة الاجتهاد، وإنما يتوجب عليه أن يكون صاحب قدرة على الاستنباط والاكتشاف والابتكار.

رابعاً: مواكبة تجدد الحياة، وتغيرات العصر، وتحولات الزمن، والاستجابة لمقتضيات التقدم، وشروط المستقبل، وذلك لأن الاجتهاد مجالاته القضايا والموضوعات الجديدة والمعاصرة.

ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أن لا معنى للانشغال بالقضايا والموضوعات التي ترتبط بالماضي، أو التي أشبعها السلف بحثاً ونظراً واستقر عليها رأي السلف. وفي هذا الشأن ينقل الشيخ مرتضى المطهري كلاماً للسيد محمد باقر حجة الإسلام يصفه بالجيد، إذ يعتبر أن الاجتهاد الواقعي هو أنه لو عرضت مسألة جديدة على شخص لم تكن له سابقة ذهنية عنها، ولم تطرح في أي كتاب، لاستطاع أن يطبق عليها الأصول بشكل صحيح، ويستنتج على ضوء ذلك.

أما إذا تعلّم الطرائق كلها من كتاب جواهر الكلام، ثم أخذ يردّد: أنا أعلم أن صاحب الجواهر يرى كذا في هذه المسألة، وأنا أوافقه على رأيه، فإن هذا ليس اجتهاداً. فالاجتهاد ابتكار بحيث يرجع الإنسان بنفسه الفرع إلى الأصل، وهذا هو المجتهد الواقعي في كل علم.. سواء كان في الأدب أم في الفلسفة أم المنطق والفقه والأصول وحتى الفيزياء والرياضيات[1].

ويتفق مع هذه الرؤية للاجتهاد، ما تحدَّد في الفقه الإسلامي الشيعي من أحكام وتشريعات، مثل عدم جواز

---

(1) الشيخ مرتضى المطهري. **التربية والتعليم في الإسلام**، بيروت: دار الهادي، 1993م، ص14.

تقليد الميت ابتداء على رأي المشهور، وشرطية جواز البقاء على تقليد الميت برخصة من مجتهد حي، وإذا عدل عن المجتهد الميت إلى المجتهد الحي لا يجوز له الرجوع بعد ذلك إلى المجتهد الميت.

ذلك لأن الاجتهاد هو منهج الإسلام العلمي في تطبيق الشريعة على واقع الحياة، وتنزيل الثوابت على المتغيرات، وربط المتغيرات بالثوابت، وتطبيق الأصول على الفروع، وإرجاع الفروع إلى الأصول، في علاقة منهجية منضبطة ومتوازنة من جهة الاتصال بالمنهج، وفي علاقة دائمة ومتحركة من جهة الاتصال بالواقع .

والمقولة التي اشتهرت في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، هذه المقولة الصادقة والبالغة الأهمية هي التي جاء الاجتهاد كمنهج علمي لتحقيقها، كما أنها المقولة التي تدافع عن فكرة المعاصرة في الفكر الإسلامي، المعاصرة التي تعني أن الشريعة لها القدرة المعرفية والمنهجية التي تؤهلها للتطبيق في كل عصر بحسب شروطه ومقتضياته، ووفق منهج الاجتهاد الذي يحمي الشريعة من أن تُصاب بالجمود والتوقف.

لا شك أن هذه الدلالات تعطي قيمة متعاظمة لمفهوم

الاجتهاد، وتؤكد الحاجة إليه في هذا العصر لكي ينهض بوظائفه النقدية والتأصيلية والتجديدية، فالاجتهاد هو ثورة في التفكير ودعوة للتقدم.

وأخيراً لست هنا بصدد خلق ثنائية جديدة، إلى جانب الثنائيات القلقة والسجالية في الخطابات العربية والإسلامية المعاصرة، وهي ثنائية الحداثة والاجتهاد، وإنما قصدت إعادة الاعتبار لمفهوم لا يقلّ قيمة وفاعلية عن مفهوم الحداثة.

الفصل الثالث

الإسلام والحداثة
وما بعد الحداثة

- 1 -

المجال الإسلامي.. ومنطق الثنائيات

تزداد اليوم وترتفع في المجال العربي والإسلامي، وتيرة المقاربات والمناقشات الفكرية والنقدية لثنائية الإسلام والحداثة، التي تشهد اهتماماً ملحوظاً على مستويات عديدة، منها مستوى الكتابة والنشر، ومنها مستوى الندوات والمؤتمرات، وبالشكل الذي تلفت النظر إلى هذه الثنائية، وتؤرخ لها بوصفها حدثاً فكرياً لافتاً.

ولا تنفصل هذه الثنائية، عن تلك الثنائيات المتكاثرة والمتعاقبة بحسب الأزمنة المتصلة بها، والمتغيرة بحسب السياقات الفكرية والتاريخية المؤثرة عليها، حيث ظلت هذه الثنائيات تتبدل وتتغير من وقت لآخر، مخلفة معها العديد من المقاربات والمناقشات الجدلية والسجالية، المتصلة والمنفصلة، الهادئة والمنفعلة.

وبالعودة إلى ما قبل القرن العشرين كانت هناك ثنائية الإسلام والعلم، التي حرَّكت جدلاً ونقاشاً بين المستشرق الفرنسي أرنست رينان الذي أثار هذه الثنائية في محاضرة

ألقاها بجامعة السوربون سنة 1883م، وبين السيد جمال الدين الأفغاني الموجود آنذاك في باريس.

وفي وقت آخر، وفي إطار العلاقة بين الإسلام والمسيحية، تجدّد الجدل والنقاش حول هذه الثنائية في القاهرة بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده مطلع القرن العشرين.

وفي هذا الشأن يمكن العودة إلى كتاب (الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان) للدكتور محمد عثمان الخشت، وكتاب الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية).

وما بين أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كانت هناك ثنائية الإسلام والمدنية، التي بدورها حركت جدلاً ونقاشاً، بين المندوب البريطاني في مصر اللورد كرومر الذي أثار هذه الثنائية في كتابه (مصر الحديثة)، حين اعتبر الإسلام ديناً منافياً للمدنية، وبين جمع من المفكرين المصريين.

وفي هذا الشأن يمكن العودة إلى كتاب محمد فريد وجدي (المدنية والإسلام)، الصادر سنة 1898م، وكتاب الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني (الإسلام وروح المدنية)، الصادر سنة 1908م.

وفي منتصف عشرينات القرن العشرين ظهرت ثنائية الإسلام وأصول الحكم، التي أثارها الشيخ الأزهري علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الصادر سنة

1925م، والذي حرّك جدلاً ونقاشاً حاداً وغاضباً امتد من مصر إلى المحيط العربي.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين كانت هناك ثنائية الإسلام والتطور، التي حركت كذلك جدلاً ونقاشاً في مصر والعالم العربي. وفي هذا الشأن يمكن العودة على كتاب الدكتور محمود الشرقاوي (التطور روح الشريعة الإسلامية) الصادر سنة 1969م، وإلى المقالة التي نشرها آنذاك الشيخ يوسف القرضاوي في مصر بعنوان (الإسلام والتطور.. أيسلم التطور أم يتطور الإسلام؟).

إلى ثنائية الإسلام والاشتراكية، التي حرّكت جدلاً ونقاشاً ساخناً بعد صدور كتاب الدكتور مصطفى السباعي (اشتراكية الإسلام) سنة 1959م.

وليس آخراً تلك الثنائيات التي تزايدت وتصاعدت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وحرّكت جدلاً ونقاشاً واسعاً ما زال مستمراً، وسيظل مستمراً كذلك، مثل ثنائية الإسلام والدولة، الإسلام والسياسة، الإسلام والديموقراطية، الإسلام وحقوق الإنسان، الإسلام والعولمة... وغيرها.

وفي هذا السياق جاءت ثنائية الإسلام والحداثة، وهي ثنائية كغيرها من الثنائيات الأخرى لها صفة الاتصال من جهة، وصفة الانفصال من جهة أخرى، صفة الاتصال

تلفت النظر إلى الماقبليات، وطبيعة السياقات الفكرية والتاريخية المتصلة بهذه الثنائية، والتي تشكل أحد مداخل الفهم، وتكوين المعرفة بهذه المسألة. وصفة الانفصال تلفت النظر إلى طبيعة المتغير الفكري والموضوعي الذي حرّك الاهتمام بمفهوم الحداثة في زمن انبعاث هذه الثنائية.

- 2 -

الإسلام والحداثة.. وأنماط الكتابات

ظهر الاهتمام بثنائية الإسلام والحداثة في المجال العربي، أواخر ثمانينات القرن العشرين، وارتفعت وتيرة الحديث عنها في التسعينات، ولعل أول من حرك الاهتمام بهذه الثنائية، بعض الأكاديميين المشتغلين بالدراسات الإسلامية، والمتابعين لفكرة الحداثة.

ففي سنة 1989م نظمت مكتبة دار الساقي ومجلة مواقف ندوة بلندن حملت عنوان (الإسلام والحداثة)، حضرها جمع بارز من مفكري تيار الحداثة في العالم العربي. وفي سنة 1990م أصدر الدكتور عبد المجيد الشرفي كتاباً في تونس بعنوان (الإسلام والحداثة)، ومن ثم توالت الكتابات والمؤلفات والاشتغالات الأخرى حول هذه الثنائية، وما زالت متوالية بدون توقف أو انقطاع.

وقد تنوَّعت في هذه الكتابات وتباينت طرائق الفهم، واتجاهات النظر، ومنهجيات التحليل والتفسير لهذه القضية، وعند النظر في هذه الكتابات يمكن الكشف عن الاتجاهات التالية:

أولاً: الكتابات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن الحداثة هي ابتكار أوروبي وتشير إلى المجتمعات المتقدمة، وتعبِّر عن النمط الحضاري الذي تمثله المجتمعات الأوروبية اليوم، وبالتالي فإن الحداثة ترمز إلى الغرب، وإلى التقدم المدني في الغرب.

وفي هذا السياق جاء كتاب الدكتور عبد المجيد الشرفي (الإسلام والحداثة)، الذي حدّد فيه الحداثة على أنها مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهذه الحداثة في نظر الدكتور الشرفي لم تتحقق إلا منذ القرن السابع عشر الميلادي، الأمر الذي جعل التحديث يكون مرادفاً للمحاولات الرامية إلى تحقيق تلك النماذج الغربية أساساً[1].

ويتصل بهذا السياق أيضاً، المقالة التي نشرها الدكتور فهمي جدعان سنة 1996م، بعنوان (الإسلام وتحولات الحداثة)، والمضمنة في كتابه (الماضي في الحاضر) الصادر سنة 1997م.

ثانياً: الكتابات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن الإسلام له حداثته التي تتفق مع حداثة الغرب في جوانب، وتختلف معه في جوانب أخرى.

---

(1) عبد المجيد الشرفي. **الإسلام والحداثة**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1991م، ص24.

وفي هذا السياق جاء كتاب الباحث الجزائري الدكتور مصطفى الشريف (الإسلام والحداثة.. هل يكون غداً عالم عربي؟) الصادر سنة 1999م، الذي استعمل فيه وبكثافة تسمية الحداثة الأصيلة، وتمسك بهذه التسمية، لتأكيد المفارقة والاختلاف مع الحداثة الغربية.

واللافت في هذا الكتاب تلك المقاربات التي أجراها المؤلف بين الصلاة والصوم والزكاة والحج وبين الحداثة، لتدعيم علاقة الحداثة بالقيم والجوانب الروحية، ورفعاً لإشكالية مكانة القيم الروحية ودورها في الحياة، وإجابة لسؤال ماذا يعني أن نكون مسلمين في عصر الحداثة؟.

ثالثاً: الكتابات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن الإسلام هو أرقى من الحداثة ويتجاوزها، ويتجاوز ما بعد الحداثة أيضاً.

وفي هذا السياق جاء كتاب الباحث الليبي سالم القمودي (الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة) الصادر سنة 2008م، الذي أكّد فيه أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام، وفي أي موقف من المواقف، وفي أي مجتمع من المجتمعات عائقاً أمام أي نهوض أو تقدم أو تحديث في المجتمعات الإسلامية، بل كان دائماً هو الدافع لأي تقدم ونهضة وتحديث مهما اختلف الزمان والمكان. كما يرى المؤلف أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام ضد الحداثة أو معادياً للحداثة في جانبها العلمي

والتطبيقي، ولأن الإسلام بوصفه يمثّل الدين الحق لذلك فهو متعال على الحداثة وما بعد الحداثة على مستوى الحقيقة، ومجاوز للحداثة وما بعد الحداثة على مستوى التأسيس والتأصيل للحياة العامة في مختلف مجالاتها[1].

رابعاً: الكتابات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن روح الحداثة كانت وما زالت متأصلة إنسانياً وتاريخياً، والأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى هذه الروح، وما الحداثة الغربية إلا واحدة من التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وكما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية.

وفي هذا السياق جاء كتاب الدكتور طه عبد الرحمن (روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) الصادر سنة 2006م، والذي سوف نرجع إليه لاحقاً لأهميته في هذا الشأن.

هذه لعلها أبرز أنماط الكتابات التي تناولت في المجال العربي المقاربة بين ثنائية الإسلام والحداثة، منذ أواخر ثمانينات القرن الماضي، ومطلع القرن الحالي.

(1) سالم القمودي. **الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2008م، ص15-18.

- 3 -

الإسلام والحداثة.. فصل وانفصال

من بين هذه الكتابات هناك محاولتان متغايرتان، من الجدير النظر فيهما، والمقاربة بينهما، وهما: محاولة تفصل بين الحداثة والإسلام، وهي محاولة الدكتور عبد المجيد الشرفي، ومحاولة تربط بين الحداثة والإسلام، وهي محاولة الدكتور طه عبد الرحمن.

بشأن المحاولة الأولى، في كتابه (الإسلام والحداثة)، شرح الدكتور عبد المجيد الشرفي وجهة نظره في تحليل العلاقة بين هذه الثنائية، والكتاب في الأصل هو دروس ألقاها المؤلف على طلبة المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمر في تونس سنة 1987م، في إطار تكوين المعرفة بمشاغل المفكرين العرب المحدثين، وأصدره لاحقاً في كتاب سنة 1990م، بعد أن أدخل عليه بعض التنقيح والزيادة.

وفي فاتحة الكتاب، اعتبر الدكتور الشرفي أن منهجه منهج غير مألوف بكثرة في الدراسات العربية والأجنبية

المتعلقة بقضايا الإسلام، ذلك أن الدارسين العرب في نظره كثيراً ما يتحولون إلى طرف في القضايا التي يعالجونها، في حين أنه حرص حرصاً شديداً حسب قوله على محاولة تفهم مختلف المواقف دون تحامل أو انحياز. أما الدارسين الأجانب فيرى أن بحوثهم في الغالب بحوث وصفية، وهم غير معنيين مباشرة بالظواهر التي يدرسونها.

وينطلق الشرفي في هذه المقاربة، على أساس التفريق بين الإسلام والحداثة، معتبراً الحداثة مفهوم مستعملاً للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، ويشير إلى نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية.

وعن العلاقة بالحداثة ومن أين وكيف بدأت، يرى الشرفي أن الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي حصل في الغرب، وإنما تعرفوا عليها في شكل صدمة حين أفاقوا على بونابرت يغزو مصر، ثم على القوى الإمبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى.

وهذه المرة شعر العرب كما يضيف الشرفي، أنهم أمام احتلال من نوع جديد، لا يشبه ما عرفته شعوب

المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة، إذ أنه حمل معه حضارة جديدة، وأنماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم، وأقنعهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم[1].

وفي هذا الإطار حدّد الشرفي غرضه من هذه المقاربة، والتي تحدّدت في تكوين المعرفة بطبيعة مشاغل المفكرين العرب المحدثين تجاه هذه القضية، ومحاولة فهم الكيفية التي يؤول بها المسلم القيم الدينية، والنصوص المعبرة عن هذه القيم على ضوء وطأة الحداثة، وتبين درجة الوعي بالمشاكل التي تطرحها الحداثة على الضمير الإسلامي، الوعي الذي يعد في تقدير الدكتور الشرفي ضرورياً، ويمثل خطوة أولى في طريق مراجعة العديد من المسلمات لمواجهة التحديات المصيرية[2].

ولهذه المهمة قسم الشرفي بحثه إلى قسمين، القسم الأول يعنى بالجانب النظري، ويتناول الفكر الديني في نطاق الكشف عن مدى تطور الخطاب الإسلامي في ميادين العقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه.

ويعنى القسم الثاني بالجانب التطبيقي، من خلال البحث عن الأغراض التي شغلت بال المفكرين العرب،

(1) عبد المجيد الشرفي. **الإسلام والحداثة**، مصدر سابق، ص30.
(2) عبد المجيد الشرفي. المصدر نفسه، ص32.

بالتركيز على مجالين أساسيين هما: قضية نظام الحكم، وقضية تحرير المرأة.

والنتيجة التي خلص إليها الدكتور الشرفي، بعد استعراض وتحليل مواقف المفكرين العرب المعاصرين تجاه علوم الكلام والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، أن المنظومة التي تشمل هذه العلوم الدينية كانت في القديم منظومة متكاملة ومتماسكة، تخضع لمنطق داخلي صارم هو المنطق البياني، الذي يدور على تفسير النصوص وتقديس سلطة الماضي، وقد أدّت إعادة النظر في مسلمات هذه العلوم إلى تفكك هذه المنظومة، وانفجار ما يسميه السُّنة الثقافية الإسلامية المنغلقة، دون تعويضها بسنة أخرى تتمتع بقدر أدنى من الانسجام.

وبالتالي فإن الفكر العربي الحديث في نظر الشرفي، ما زال بصدد تحسس الحلول الملائمة للمشاكل المعرفية الناشئة عن الحداثة، الوضع الذي جعل الإسلام اليوم يتحول حسب وصفه إلى إسلامات تتنافس بشتى الوسائل لكسب الأنصار وفرض الوجود[1].

وفي خاتمة الكتاب، حدّد الشرفي النتائج التي توصل إليها، وهي:

النتيجة الأولى: هناك اليوم إنتاج فكري عربي إسلامي

(1) عبد المجيد الشرفي. المصدر نفسه، ص180.

حديث في مقابل الإنتاج الموروث، وبالشكل الذي يساعد على التخلص من وطأة الماضي المكبلة في كثير من الأحيان.

النتيجة الثانية: لم تخل مواقف المفكرين من التردد والتناقض عند تصديهم من منظور إسلامي لمشاكل الحداثة، فبعض هذه المواقف كان يتسم بالجرأة، وبعضها يسعى إلى الحلول التوفيقية وإلى الاعتدال الذي لا يصدم المسلمات التقليدية، إلى جانب صنف آخر يرفض الجديد برمته ويرتمي في أحضان الماضوية والطوباوية.

النتيجة الثالثة: إن تواجد تيارات فكرية عديدة، دليل في حدّ ذاته على أن الحداثة تسلك نحو الضمير الإسلامي سبلاً ملتوية، ليس من أبسطها إسقاط القيم الحديثة على التراث، وتوظيفه توظيفاً مباشراً أو غير مباشر لتمرير الحلول التي يقتضيها العصر.

النتيجة الرابعة: إن الحداثة تثير نفس المشاكل بالنسبة إلى مختلف الأديان، وإلى كل التقاليد القومية.

وفي وقت آخر، جدّد الشرفي ما أشار إليه في هذا الكتاب من إشكاليات وتحليلات ووجهات نظر، في كتاب ثانٍ صدر له سنة 1998م في المغرب بعنوان (تحديث الفكر الإسلامي)، وهو في الأصل محاضرات ألقاها في الدار البيضاء.

وكان اللافت في هذا الكتاب، أنه لم يأت على ذكر

كتابه السابق قط، مع أنه جاء تكراراً له، ومتصلاً بنسقه وسياقه، ولم يخرج عليه أو يضيف إليه شيئاً، والمفارقة الرئيسية بينهما أنه في الكتاب السابق تحدّث عن مواقف ومشاغل المفكرين العرب الذين يصفهم بالمحدثين، وفي هذا الكتاب تحدث عن رأيه ومواقفه، ولم يأت على ذكر أحد من أولئك المفكرين.

وعند النظر في هذه المناقشة، التي شرحها الدكتور الشرفي بشكل أساسي في كتابه (الإسلام والحداثة)، وأعاد التذكير بها في كتابه (تحديث الفكر الإسلامي)، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: ظهر المؤلف في هذين الكتابين، برغبة أو بدون رغبة، أنه أقرب إلى الحداثة ميلاً وهوى وثقافة، وأقرب إلى الذين كانت لهم وجهات نظر مغايرة لمواقف الفقهاء والمفسرين والمحدثين والكلاميين، المعروفين عنده بالتقليديين، الذين صبّ عليهم جام غضبه، واعتبر أنهم لعبوا دور السلطة الكنسية في تاريخ الثقافة الإسلامية، وحسب قوله (لعب رجال الدين من فقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين، دور السلطة الكنسية المحددة للإيمان القويم، والمشهرة بالمخالفين. وقد أوكلوا لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله، وأسبغوا على آرائهم ومقالاتهم صفة القداسة، فاعتبروا مثلاً القوانين التي سنّوها

أحكاماً إلهية، حجتهم في ذلك أنها أحكام شرعية لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية، وبالأخص من القرآن والسّنة النبوية، وانعقد عليها الإجماع)[1].

في المقابل، وصف الشرفي أولئك الذين عارضوا هؤلاء، رغم قلة عددهم، بأنهم المفكرون المعبرون عن الإسلام الحي في عصرنا.

ثانياً: ينتمي هذا النسق من الكتابات، ويصنف على المنحى النقدي للفكر الديني، والذي ينطلق من الحقل الأكاديمي، ويسعى لتطبيق المناهج الحديثة للعلوم الاجتماعية والإنسانية في دراسة الفكر الإسلامي ديناً وتراثاً وثقافة وتاريخاً، لتكوين نظرة حديثة عن الإسلام والفكر الإسلامي، وتحديث الإسلام والفكر الإسلامي حسب رؤية أصحاب هذا المنحى، وخلق قطيعة معرفية مع تراث الماضين ومعارف الأقدمين، وهذا هو الطريق المستقيم في نظر هؤلاء، ولا استقامة إلى الطرق الأخرى.

والمشكلة في هذا المنحى، أنه يريد تكييف الدين والفكر الديني بحسب شروط ومقتضيات الحداثة، والتي هي من حيث الجوهر والمبنى والمعنى حداثة غربية. وهذا يعني ربط الإسلام بشروط الحداثة وقواعدها ومقتضياتها،

(1) عبد المجيد الشرفي. المصدر نفسه، ص18.

وإعطاء الحداثة صفة المرجعية المظفرة والبديلة عن تلك المرجعية التراثية والتقليدية والماضوية.

وهذا ما حذّر منه وانتقده بشدة الدكتور محمد الطالبي، معتبراً أن أصحاب هذا المنحى يحاولون تأسيس الحداثة على أساس الانسلاخ من الإسلام، ويجري ذلك في نظره (تارة بطريقة صريحة مكشوفة من طرف البعض، وتارة أخرى بطريقة مقنعة بهتانية خفية من طرف البعض الآخر، وهي بشكليها تتوجه من ناحية إلى المؤمنين حقاً الضائقين ذرعاً بجمود السلفية، ومن ناحية ثانية إلى المتأرجحين من الشباب الجامعي خاصة)[1].

والدكتور الطالبي هو أكثر من فتح النار على أصحاب هذا المنحى، وخصّ منهم بالذات الدكتور الشرفي، وهو أكثر من يعرفهم أيضاً في السر والعلن، وذلك في كتابه (ليطمئن قلبي) الذي أثار جدلاً وسجالاً واسعاً وساخناً في الوسط الثقافي التونسي، والوسط الأكاديمي منه بالذات.

ثالثاً: عنون الدكتور الشرفي القسم الثاني من كتابه (الإسلام والحداثة)، بعنوان (أسلمة الحداثة أم تحديث

(1) محمد الطالبي. **ليطمئن قلبي**، تونس: سراس للنشر، 2007، ص33.

الإسلام)، وقد وردت هذه التسمية أيضاً على لسان الدكتور محمد الطالبي في كتابه (عيال الله).

وتعمد الشرفي كما يقول استعمال هذه الصيغة الاستفهامية لمفهومي الأسلمة والتحديث، لأنهما يبدوان له القطبين الرئيسيين اللذين تدور حولهما مختلف الرؤى للحلول التي يرتضيها المفكرون العرب، عندما يطرحون المشاكل المتولدة عن الأوضاع التاريخية التي يعيشونها، وعن تحديات الحداثة في أبعادها الفكرية والعملية.

وأسلمة الحداثة قد تعني في نظر الشرفي، إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي، وليس نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين، فهي من هذه الوجهة عملية تبريرية ضمنية أو واعية، تتخذ أشكالاً عديدة من البحث في التراث والتاريخ عن مسارات مماثلة إلى نفي الخصوصية الغربية عن القيم والعلوم والمخترعات التي أنتجها الغرب، مروراً بالتوفيق بينها وبين المبادئ الإسلامية. وقد تعني كذلك محاولة انتقاء الأصلح ورفض الفاسد من الحضارة الغربية، أو قبول المنجزات المادية دون الأسس الفلسفية التي قامت عليها هذه المنجزات.

أما تحديث الإسلام فيرى أنه مفهوم له أنصاره المتحمسون، وله خصومه المعادون، يدعو له من يميِّز بين

الدين وفهم الدين، ويعارضه من لا يرى في الإسلام سوى بعده الإلهي المفارق[1].

وما بين مفهومي أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام، يظهر الشرفي أقرب ميلاً وحقيقة وانتصاراً لمفهوم تحديث الإسلام، وهذا ما تجلّى أيضاً بوضوح كبير في كتابه (تحديث الفكر الإسلامي).

وفي هذا التساؤل (أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام) يكمن منشأ الالتباس، ويتأكد هذا الالتباس من التحديدات التي أشار إليها الشرفي عند توضيحه لكلا المفهومين.

وأساساً ليس من الصواب أسلمة الحداثة، لأن الحداثة لا تتأسلم، وهي عصية بطبعها على هذه الأسلمة، وليس المطلوب أسلمة الحداثة. وليس من الصواب كذلك تحديث الإسلام، لأن الإسلام ليس شأناً ماضياً، أو شأناً قديماً، أو بالياً، وليس تراثاً حتى يحتاج إلى تحديث، وليس المطلوب تحديث الإسلام.

وما هو مطلوب في هذا الشأن، هو العمل على توليد الحداثة من الإسلام، وليس أسلمة حداثة الغير، وهذه الأسلمة ليست ممكنة كما أشرت، أو تحديث الإسلام بحداثة الغير، وهذا ليس ممكناً كذلك.

---

(1) عبد المجيد الشرفي. **الإسلام والحداثة**، ص 185 ـ 186.

ويبقى أن القضية المحورية في أي حديث عن الإسلام والحداثة، هو كيف نستنبط من الإسلام حداثة، بوصفه الدين الذي جاء للعالمين، وخاطب الناس كافة، وبوصفه خاتم الديانات السماوية ومصدقاً ومهيمناً عليها، وصالحاً لكل زمان ومكان إلى قيام يوم الدين.

رابعاً: تتناغم هذه الكتابات إلى حد كبير وتتشابه، مع دراسات المستشرقين الأوروبيين المتأخرين، ومن يطالع بعض كتابات المستشرقين في هذا المجال، لا يفرق بينها وبين هذه الكتابات من حيث الروح العامة، الأمر الذي يكشف عن تأثر هذه الكتابات العربية بتلك الكتابات الاستشراقية، ويظهرها وكأنها تابعة لها، وتدور في نسقها وفلكها.

وأعلم سلفاً أن مثل هذه الملاحظة تزعج أصحاب هذه الكتابات العربية، وأنهم لا يرغبون الاقتراب منها، والإشارة إليها، وتصويب النظر عليها، لكن الشواهد والدلائل الداخلية والخارجية هي التي تثبت وتبرهن على ذلك، لمن يريد التحري والتبين من هذه الملاحظة.

ومن هذه الشواهد، تركيز الدكتور الشرفي على مفهوم الحس النقدي التاريخي، عند الإشارة إلى الذين كانت لهم وجهات نظر مختلفة عن أصحاب النزعة التقليدية. ومثل هذا المفهوم أشار إليه باهتمام كبير المستشرق البريطاني

المعروف هاملتون جيب، في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، داعياً أصحاب ما يسميهم بالروح العصرية إلى تطبيقه، والعمل به، لمواجهة الاتجاهات المحافظة، ومواجهة الجمود الذي أصاب الفكر الديني الإسلامي.

وقد توقف الدكتور محمد الطالبي، وبعناية كبيرة أمام هذه الملاحظة الواثق منها بلا ريب، وأشار إلى العديد من الشواهد الدالة في كتابات الدكتور الشرفي، مركزاً على كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، ومع أن الدكتور الطالبي يمثل خصماً، لعله بات لدوداً للدكتور الشرفي بعد صدور كتابه (ليطمئن قلبي)، إلا أن ذلك لا يقلّل من أهمية وقيمة ملاحظاته في هذا الشأن تحديداً، لأنه سيد العارفين بهذا النمط من الكتابات، وطبيعة مداخله ومخارجه وملابساته، لقربه الشديد منه.

ولعل من أبلغ الإشارات التي نبَّه عليها الدكتور الطالبي، ما ذكرته الباحثة الفرنسية آني لوران التي قال عنها الطالبي إنها على اطلاع كامل لما يجري داخل الإسلام اليوم، حيث وجدت أن ما كان يقوم به المسيحيون من قبل في توجيه النقد التاريخي لمصادر الإسلام، يقوم به اليوم فئة من المسلمين، مستحسنة هذا الدور لهذه الفئة من المسلمين، ونص كلامها: (أما اليوم فإنه من الواجب أن نترك للمسلمين أنفسهم مهمة القيام بالنقد التاريخي لمصادر

الإسلام ومنشئه، وبالفعل في زماننا هذا، فإن هناك فئة من المسلمين يقومون بمثل هذه البحوث، اغتناماً لمناخ الحرية الذي يجدونه في الجامعات الغربية، والذي بطبيعة الحال هو مفقود في بلادهم الأصلية)[1].

خامساً: لم يتطرق الدكتور الشرفي إلى نقد الحداثة، ولم يقترب من هذا النقد الذي هو جزء من الحداثة ذاتها، ليكون متوازناً على الأقل، وهذا ما لم يحدث في كلا الكتابين. وبدلاً عن ذلك ظهر الشرفي في هذين الكتابين في صورة ناقد، وناقد صارم للفكر الديني الإسلامي بذريعة الحداثة وشروطها ومقتضياتها، وبالشكل الذي يثير حفيظة من ينتمون إلى الفكر الديني الإسلامي، فقد أثار إشكاليات حرجة وحساسة، توهم بالشك في العبادات التي تُعدّ من ضروريات الدين كالصلاة والصوم والزكاة.

في المقابل لم يوجه الشرفي نقداً واحداً إلى الحداثة، وكان معنياً بنقد الفكر الإسلامي وليس معنياً بنقد الحداثة، وكأن هذه ليست من مهمته، ولم يلتفت إلى نقد الغربيين المتزايد لهذه الظاهرة، خصوصاً مع ظهور تيار ما بعد الحداثة، الذي قدم نقداً جذرياً وصارماً ومفرطاً هو الأول

---

(1) محمد الطالبي. **ليطمئن قلبي**، مصدر سابق، ص41، نقلاً عن:

Annie Laurent. **Dans Les Cahiers d'Edifa**, n°6, Paris, 1999, p. 80.

من نوعه في تاريخ الحداثة الغربية، وهذا ما يعرفه الشرفي نفسه.

سادساً: لقد تجاهل الدكتور الشرفي كلياً النتاج الفكري الشيعي، ولم يأت على ذكر أحد من المفكرين الشيعة لا من المتقدمين ولا من المتأخرين في كلا الكتابين، وبطريقة غير مبررة ولا تقبل التبرير، وبشكل يناقض منطق الحداثة وشروطها ومقتضياتها، وهو المنطق الذي يركن ويتوسل إليه الدكتور الشرفي.

الأمر الذي أحدث فراغاً بيّناً، وفجوة واضحة في بنية الكتابين، وفي معالجات الشرفي وتحليلاته. علماً أن المفكرين الشيعة، والمعاصرين منهم بالذات لهم وجهات نظر اجتهادية خلاقة، في جميع الموضوعات والقضايا التي تطرق إليها الدكتور الشرفي، بحيث لا يكتمل الحديث عن هذه الموضوعات والقضايا، دون العودة إلى أولئك المفكرين، والتعرف على وجهات نظرهم.

- 4 -

نظرية في تأسيس حداثة إسلامية

بخلاف أطروحة الدكتور الشرفي، وعلى النقيض منها تماماً جاءت أطروحة الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه (روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، الكتاب الذي يمثل حتى هذه اللحظة أهم محاولة اجتهادية على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر في بلورة نظرية حول الحداثة الإسلامية، كما أنها أهم محاولة يمكن الانطلاق منها والبناء عليها في هذا الشأن، وذلك لطبيعة الجهد المعرفي والتأسيسي الذي تميّزت وانفردت به عن غيرها من المحاولات الأخرى السابقة عليها، والتي غلب على الكثير منها الضعف والنقص المنهجي والمعرفي، ولم تحرز تقدماً جاداً في هذا السبيل.

ولعل الفكر الإسلامي قد تأخر كثيراً في إنجاز هذه المهمة، وفي قطع الشوط المعرفي الذي وصلت إليه محاولة الدكتور طه، وبهذه المحاولة يكون الفكر الإسلامي قد تلمّس الطريق نحو بناء حداثة إسلامية.

وسوف يرى الباحثون من داخل الفكر الإسلامي ومن خارجه، في هذه المحاولة أنها من أكثر المحاولات التي تلفت النظر إلى فكرة الحداثة الإسلامية، والتي يمكن الرجوع إليها عند التأمل والبحث حول هذه الفكرة.

وقيمة هذه المحاولة، أنها برهنت على إمكانية تأسيس حداثة إسلامية، أو بناء نظرية في الحداثة الإسلامية، وهذا ما كان ينقص الفكر الإسلامي من جهة، وما كان يحتاج إليه بالفعل من جهة أخرى، لكي ينظر إلى ذاته بثقة، ويجتهد من داخله، ويحرك طاقاته وإمكاناته، ويتخلص من تلك النظرات والمواقف التي تجعله منبهراً ومفتوناً ومنهزماً تجاه حداثات الآخرين، وكأن لا حداثة لنا، ولا شأن لنا بالحداثة.

والتعلق بحداثات الآخرين، وبالذات الحداثة الغربية هو الذي أعاق، وظل يعيق إمكانية تلمس الطريق إلى اكتشاف وبناء حداثة إسلامية، أو حداثة تنتمي إلى المجال الإسلامي، وهي الفكرة التي كانت بعيدة عن الخيال والإدراك، بسبب ذلك التعلق الحاجب عن التجديد والإبداع، والمكرس لذهنية التبعية والتقليد.

وهذا ما انتقده الدكتور طه في مفتتح كتابه، لكي يبرهن على أن الوصول إلى بناء حداثة إسلامية لا يمكن أن يمرّ عن طريق التبعية والتقليد، وإنما عن طريق التجديد

والإبداع، وحسب قوله (إن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول)[1].

وفئة المقلدين في نظر الدكتور طه، ليس لها القدرة على الخروج من هذا التيه الفكري حتى لو ادعت ذلك، وهذه الفئة عنده على قسمين، قسم يضمّ الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ويطلق عليهم تسمية مقلدة المتقدمين الذين يحاولون حسب رأيه إسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة، كإسقاط مفهوم الشورى على مفهوم الديموقراطية.

وقسم آخر يضمّ الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، ويطلق عليهم تسمية مقلدة المتأخرين الذين يحاولون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة، على المفاهيم الإسلامية المأصولة حسب اصطلاحه، كإسقاط مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا.

وكلا القسمين في نظر الدكتور طه لا إبداع عنده، فمقلدو المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدو

---

(1) طه عبد الرحمن. **روح الحداثة.. المدخل إلى تاسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006م، ص11.

المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.

من جهة أخرى، ما كان بالإمكان التحفز نحو البحث عن بناء حداثة إسلامية، إلا على أساس التخلص من هيبة ورهبة الحداثة الغربية، وأنها لا تمثّل تمام الحداثة واكتمالها، وليست هي الحداثة الوحيدة والنهائية في تاريخ العالم، ولا حداثة سواها، بقدر ما تمثّل واحدة من الحداثات التي عرفها الاجتماع الإنساني.

بمعنى أن الحداثة ليست غربية من حيث الجوهر والطبيعة، ولا بد من فكّ الارتباط الفكري والتاريخي بين الغرب والحداثة، وبالتالي لا يحق للغرب تملك الحداثة، ولا من الغرب يبدأ وينتهي الطريق إلى الحداثة.

هذا ما ثبت عند الدكتور طه، وما حاول إثباته أيضاً، والبرهنة عليه، والرأي الذي يرتضيه أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان إمكاناً واحداً، ودليله على ذلك (أن المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس المظنون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة، لا حداثة واحدة، فهناك، باعتبار الأقطار حداثة فرنسية، وحداثة ألمانية، وحداثة إنجليزية، وحداثة أمريكية، وغيرها. وهناك باعتبار المجالات، حداثة سياسية، وحداثة اقتصادية، وحداثة اجتماعية، وسواها. كما

إن للحداثة في القطر الواحد مراتب عدة، فهنالك أقطار حظها من الحداثة في هذا المجال أو ذاك أكبر من حظها منها فيما عداه، كأن تكون حداثتها الصناعية أقوى من حداثتها القانونية، أو تكون حداثتها الاقتصادية أقوى من حداثتها السياسية، وهكذا)[1].

وإذا جاز القول في نظر الدكتور طه، أن يكون للحداثة الغربية على وجه الخصوص أشكالاً متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعاً في التاريخ والمصير، أفلا يجوز على وجه العموم، ومن باب أولى أن يكون للحداثة أشكالاً تختلف باختلاف التاريخ والمصير، وعندئذ لا بد أن يكون للتاريخ الإسلامي والمصير الإسلامي وحالهما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به، أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث.

وعلى ضوء هذا التصور، يصل الدكتور طه إلى مدار نظريته القائمة على إثبات الدعوة التالية، وهي (كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية)، وذلك بناء على خلفية يقررها الدكتور طه بقوله (فلا يعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحداثة تأتي بالمنافع والخيرات التي تصلح بها البشرية، وأن تتحقق هذه المنافع والخيرات في الأعيان، ثم لا يكون هذا الجزء

(1) طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص17.

النافع منها متضمناً في الحقيقة الإسلامية، وهل الزمن الإسلامي إلا بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي تتحقق فيه ظاهرة الحداثة، والذي يتمم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم، ناهيك عن أن كل دين منزل يمد الإنسان بأسباب الصلاح في دنياه، فضلاً عن أسباب الفلاح في أخراه، فإذن لا بد أن تدخل الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية!)[1].

وكما أن للحداثة الغربية أشكالاً مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكال مختلفة، لذا يرى الدكتور طه أن مقاربته للحداثة الإسلامية هي على الحقيقة مقاربة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحداثة الإسلامية، وإذا كان الأمر كذلك حسب قوله، لزم أن تؤخذ أحكامه واستنتاجاته على قدرها، فلا يظن به أنه يقصي غيرها من الاجتهادات التي تتعلق بأشكال أخرى غير الشكل الذي يرتضيه، ولا يظن به أيضاً أنه يجمد على هذا الشكل الحداثي المرتضى عنده كما لو أنه كان مكتملاً ونهائياً.

ولكون أن ما قام به الدكتور طه هو محاولة اجتهادية جديدة من نوعها في حقل الدراسات الفكرية الإسلامية، لهذا فإنه لا يستبعد مطلقاً إمكانية تنقيح هذه

(1) طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص17.

المحاولة وتهذيبها، بل وحتى إمكانية تصحيحها وتحويرها منه أو من غيره.

وما يبتغيه حسب قوله هو أن يضع نموذجاً حداثياً على أصول إسلامية عامة يتفق الجمهور على مضمونها، ليبين كيف أن منافع الحداثة لا تتحقق في المجال التداولي الإسلامي فحسب، بل إنها تتعدى ذلك إلى أن تنزل فيه رتباً أرقى من الرتب التي كانت لها في المجال التداولي الغربي، وتثبت كيف أن الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها.

هذا من حيث المنهج والغاية والإطار العام، أما من حيث قوام النظرية وبناء حداثة إسلامية، فإن هذه النظرية في رؤية الدكتور طه قائمة على التفريق بين أمرين أساسيين، هما التفريق بين واقع الحداثة، وبين روح الحداثة.

وتمثّل هذه الفكرة المدخل لفهم نظرية الدكتور طه في الحداثة الإسلامية، وهي الفكرة التي حاول التأكيد عليها، والإشارة إليها مراراً، وفي معظم فصول الكتاب، وكان اللافت أن أوضّح تفريق بين هذين الأمرين، أشار له الدكتور طه في هامش الكتاب وليس في متنه.

وعن هذا التفريق يرى الدكتور طه أن روح الحداثة (هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، أما واقع

الحداثة، فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع، فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، ومعلوم أن أشهر تحقق لروح الحداثة تمثل في الواقع الحداثي الغربي)[1].

ويتكون روح الحداثة في نظره، من ثلاثة مبادئ أساسية، هي:

أولاً: مبدأ الرشد، ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال.

ثانياً: مبدأ النقد، ويقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة، وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط.

ثالثاً: مبدأ الشمول، ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات، وحصول التعميم على كل المجتمعات.

ويترتب على هذا التحديد لروح الحداثة في تصور الدكتور طه النتائج التالية:

أولاً: تعدّد تطبيقات روح الحداثة: ذلك أن روح

(1) طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص175.

الشيء تختص بكونها تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد، وروح الحداثة التي هي جملة من المبادئ، فإن المبدأ لا يستنفده أبداً تطبيق واحد، فلا بد إذن أن تكون لهذه الجملة من مبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة.

ثانياً: التفاوت بين واقع الحداثة وروحها: ليس واقع الحداثة إلا واحداً من التجليات أو التطبيقات الممكنة لروحها، فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثية.

ثالثاً: خصوصية واقع الحداثة الغربية: إن واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدّ كونه إلا تطبيقاً واحداً من الإمكانات التطبيقية المتعددة، وهذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالاً مختلفة، حتى كادت أن تكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة.

رابعاً: أصالة روح الحداثة: إن روح الحداثة هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، وأسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل.

خامساً: الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: ليست الحداثة ملكاً لأمة بعينها، غربية كانت أو شرقية، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة.

بعد بلورة هذه النتائج يصل الدكتور طه إلى السؤال الذي يصفه بالأساسي، وهو ما هي كيفيات تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم؟ وكيف تختلف عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها؟

الإجابة عن هذا السؤال تستدعي في تقدير الدكتور طه ثلاثة شروط، يصفها بالشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، وهي:

الشرط الأول: اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة الذي دخلت عليه آفات مختلفة، حيث انقلبت الوسائل إلى غايات، وأراد الإنسان الحداثي أن يسود الطبيعة، فإذا بها هي التي تسوده وتفعل به ما لا يريد، وتجلّى ذلك في بروز أخطار طبيعية مختلفة، منها الأمراض الفتاكة، وتلوث البيئة، وشبح الإشعاع النووي وغيرها.

الشرط الثاني: لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا تطبيقاً خارجياً، والدعوى بأن هناك حداثتين اثنتين، حداثة من الداخل، أو باصطلاح البعض حداثة جوانية، وحداثة من الخارج، أو باصطلاح هؤلاء حداثة برانية، هذه الدعوى هي دعوى باطلة وقاتلة. فكل أمة هي بين خيارين، إما أن تصنع حداثتها الداخلية، أو لا حداثة لها.

الشرط الثالث: لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً

إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً، فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع.

هذه هي أبرز ملامح ومكونات نظرية الدكتور طه في بناء حداثة إسلامية، وهناك تفصيلات عديدة أشار إليها في كتابه المذكور.

وبإمكان هذه النظرية أن تقطع الجدل الدائر حول هل توجد حداثة إسلامية أم لا؟، وترتقي بالنقاش حول بناء حداثة إسلامية إلى مستويات جديدة.

- 5 -

الإسلام وما بعد الحداثة

حتى هذه اللحظة لم تقترب الكتابات الإسلامية كثيراً صوب فكرة ما بعد الحداثة التي شغلت وما زالت تشغل اهتمامات الفكر الغربي، وليست هناك كتابات في المجال العربي بالذات تلفت النظر بعناية إلى العلاقة بين الإسلام وهذه الفكرة، وما يوجد في هذا الشأن مجرد إشارات عابرة لا تفتح أفقاً، ولا تحرِّك ساكناً، ولا تثير جدلاً، ولا تكوِّن رؤية.

وكان من اللافت تجاهل هذه القضية، حتى في بعض الكتابات التي تناولت العلاقة بين الإسلام والحداثة، فلم يأت على ذكرها قط الدكتور مصطفى الشريف في كتابه (الإسلام والحداثة)، وتغافلها الدكتور عبد المجيد الشرفي في كتابه (الإسلام والحداثة)، وجاء على ذكرها مرة واحدة في إشارة عابرة لا تكاد تُذكر، وجاءت في الأسطر الأخيرة من خاتمة الكتاب لمجرد التنبيه لا غير، وذلك في سياق أننا لا ينبغي حسب رأيه أن ننتظر ما بعد الحداثة علّه يوفر لنا مخرجاً من الضغوط التاريخية الأليمة التي نمرّ بها، لأن

فكرة ما بعد الحداثة في نظره ما هي إلا مغالاة في الحداثة، ومشيراً لهذا الرأي في الهامش إلى محاضرة ألقاها الكاتب المكسيكي أكتافيو باز في الكوليج دي فرانس عن الشعر والحداثة سنة 1988م، وأما في كتابه (تحديث الفكر الإسلامي) فلم يأت على ذكرها قط.

هذا يعني أن هذه القضية ما زالت خارج النقاش الفكري في المجال العربي، لكنها مرشحة مع مرور الوقت لأن تصبح في قلب وصميم هذا النقاش، وذلك لأن الأنظار بدأت تلتفت إليها، ولأن النقاشات العابرة حول العالم تجاه هذه القضية سوف تلقي بظلالها علينا، وعندئذ سوف نتعرف على حوافز بإمكانها أن تعلي من شأن هذه الفكرة، وبشكل يفوق فكرة الحداثة نفسها.

أما لماذا تأخر الاهتمام في الكتابات الإسلامية تجاه هذه القضية، فلعل ذلك عائد إلى الملاحظات التالية:

أولاً: هناك انطباع في بعض الكتابات التي تناولت هذه القضية، ترى أن فكرة ما بعد الحداثة هي فكرة تعبر عن خصوصية في الشأن الأوروبي، ولها وضعيتها الخاصة في المجال الأوروبي تحديداً، وبالشكل التي لا تعني باقي المجتمعات الأخرى، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية.

فحين تساءل الدكتور فهمي جدعان عن حال العلاقة بين الإسلام وما بعد الحداثة، أجاب بقوله: (علينا أن نقرّ

هنا بأن ما بعد الحداثة وضع يخصّ الحضارة الغربية بالذات، وأن هذا الوضع ليس إلا تطوراً اعتور الحداثة الغربية في بناها الجوهرية، تماماً مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها)[1].

وعن الصلة بعالم الإسلام، يرى الدكتور جدعان أن هذه الصلة تتحدّد في لقاء عالم الإسلام ببعض وجوه هذه الظاهرة، أو بوجوهها كلها لكن لقاء زمنياً عارضاً أو طارئاً أو ممتداً، لأن هذه الوجوه هي مظاهر تطور أو تحور في بنى عالم الإسلام نفسه[2].

ثانياً: هناك من يرى أن المجتمعات العربية والإسلامية ما زالت في وضعيات ما قبل الحداثة، وتحاول جاهدة اللحاق بركب الحداثة، وخطواتها في هذا الطريق ظلت متعثرة منذ قرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وبالتالي فإن الشرط التاريخي لا يسمح لهذه المجتمعات الانشغال بفكرة ما بعد الحداثة التي تفصلها عنها مسافات حضارية بعيدة، ولا معنى لهذا الانشغال أساساً ما دامت هذه المجتمعات تنتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة، ولم

(1) فهمي جدعان. **الماضي في الحاضر**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م، ص574.

(2) فهمي جدعان. المصدر نفسه، ص574.

تقطع شوطاً كبيراً في الطريق إلى الحداثة، فكيف بها والطريق إلى ما بعد الحداثة.

ثالثاً: هناك من يرى أن فكرة ما بعد الحداثة ما زالت فكرة غامضة ومبهمة ومضطربة، تتباين في داخلها وتتعارض وجهات النظر بين الأوروبيين أنفسهم أصحاب هذه الفكرة، وينقسمون حولها ويتنازعون، ولم تتحدد لها هوية واضحة ومحددة تُعرف بها، وتُفهم من خلالها.

وفي هذا الصدد هناك من يرى أن هذه الفكرة تعبر عن نقد جذري وصارم لفكرة الحداثة لتجاوزها، والخروج عليها، وتغيير مساراتها. وهناك من يرى أنها فكرة جاءت استمراراً لفكرة الحداثة لكن بصورة جديدة تعبِّر عن حداثة ثانية أكثر تجدداً وتطوراً من الحداثة الأولى السابقة، إلى جانب من يرى فيها انتكاسة وصدمة للحداثة تدفع بالتحول من العقلانية إلى اللاعقلانية، وبين من يرى فيها تصويباً وتصحيحاً للحداثة ومساراتها، بالإضافة إلى من يرى فيها مواكبة واستجابة للتطورات المذهلة في تكنولوجيا المعلومات، وتقنيات الاتصال، وشبكات الإعلام، إلى جانب وجهات نظر أخرى.

وبالتالي ما قيمة الاهتمام بهذه الفكرة ما دام يحيط بها كل هذا الغموض والإبهام والتناقض!

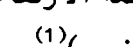
رابعاً: هناك من يرى وبخلاف التصورات السابقة،

أن لا فرق بين الحداثة وما بعد الحداثة بالنسبة إلينا في المجال الإسلامي.

ويذهب إلى هذا الرأي الدكتور طه عبد الرحمن استناداً إلى موقفه في التفريق بين واقع الحداثة وروح الحداثة، فحين تساءل بلسان المعترض عن جدوى هذا الاشتغال في وقت حلّ فيه طور ما بعد الحداثة محل طور الحداثة؟

جاء جوابه أن التجاوز ما بعد الحداثي الذي حصل تعلق أصلاً بالواقع الحداثي الغربي، وليس بروح الحداثة نفسها.

وقد خصص الدكتور طه خاتمة كتابه (روح الحداثة)، لمناقشة هذا الاعتراض الذي أطلق عليه سؤال المشروعية، وحاصل ما انتهى إليه في هذه المناقشة أن (الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة ليس اشتغالاً بطور حصل تجاوزه من قبل الما بعد حداثة، مادام كلاهما تطبيقاً لروح الحداثة، محصلاً بذلك نفس المشروعية التي يملكها التطبيق الحداثي الغربي، هذا إن لم تكن مشروعيته أكبر باعتبار اضطلاعه بمهمة الارتقاء بالفعل الحداثي بما لا يرتقي به هذا التطبيق الغربي)[1].



(1) طه عبد الرحمن. **روح الحداثة**، ص275.

- 6 -

الإسلام وما بعد الحداثة.. رؤية من المجال الإسلامي

من يتعرف على كتاب (الإسلام وما بعد الحداثة.. الوعود والتوقعات) للباحث الباكستاني المقيم في بريطانيا أكبر أحمد، الصادر في ترجمته العربية سنة 2009م، سيجد فيه أنه من أكثر المؤلفات الإسلامية التي تلفت الانتباه إلى العلاقة بين الإسلام وما بعد الحداثة في سياق البحث عن فهم أفضل لمقتضيات العصر الذي نعيشه.

وقد يكون هذا الكتاب يمثِّل أول محاولة في المجال العربي لاكتشاف مساحة مشتركة بين الإسلام وما بعد الحداثة، ولفت النظر إلى ضرورة تقديم تفسير إيجابي ومفيد لمشروع ما بعد الحداثة، وذلك استناداً على خلفية أن عصر ما بعد الحداثة لا يخلو في نظر أكبر أحمد من وعود بالأمل والتفاهم والتسامح، والإسلام من جهته كذلك بإمكانه أن يقدِّم وعوداً كثيرة في هذا العصر المزدحم بالشك والريبة والسقوط.

لهذا يرى أكبر أحمد أهمية ألا نغفل البعد الإيجابي البهيج على حد وصفه، الذي يحمله إلينا مشروع ما بعد الحداثة، والمتمثل حسب قوله (في المتعة كما يسميه بارث، فأهمية التنوع والتعدد، وضرورة التسامح، ووجوب التفاهم مع الآخر، هي من جملة العوامل التي تبعث على المتعة والوجد في هذا المذهب الفكري)[1].

والحاجة إلى تقديم تفسير إيجابي ومفيد لمشروع ما بعد الحداثة، تنطلق في نظر أكبر أحمد من أن الصورة التي ترسمها أدبياته قاتمة في جملتها، وتتمثل في مشاعر الفوضى وعدم الانتماء واليأس والقنوط، وقد غيبت هذه القتامة الجوانب المشرقة والإيجابية التي ينطوي عليها هذا المشروع مثل التعدد والتنوع، واكتشاف الآخر، وتحطيم البنى القديمة، وتوفير الفرص لكسب العلم، والمعرفة وفهم الآخر.

وتمسكاً بهذا الموقف يضيف أكبر أحمد من المبكر أن ننظر إلى ما بعد الحداثة كوهم تنويري، أو مجرد دراسة أكاديمية محصورة داخل جدران الصالونات الأدبية، وبعيداً عن مسيرة الحياة العملية، بل يجب اعتبارها مرحلة مهمة في التاريخ الإنساني، أتاحت إمكانات لم تكن متوفرة من

(1) أكبر أحمد. **الإسلام وما بعد الحداثة.. الوعود والتوقعات**، ترجمة: حسين صافي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م، ص68.

قبل، وبوصفها مرحلة اختصرت المسافات بين البشر على اختلافهم، وقرّبت بين الثقافات المختلفة.

وعن موقعية هذا المشروع في المنظومة الفكرية الراهنة للمسلمين، يرى أكبر أحمد أنه على الرغم من الكم الهائل من المعلومات والمؤلفات التي ظهرت في الغرب، وبالأخص في مجال الفن والعمارة والأدب، إلا أن هذه الفكرة لم تترك تأثيراً ملموساً على نظرة المسلمين، سوى شريحة من المفكرين المسلمين التي أدركت طبيعة الوضع الجديد.

وبشأن المصادر والكتابات الإسلامية التي تناولت هذه الفكرة، يرى أكبر أحمد أنها ما تزال نادرة وشحيحة، والقلة القليلة التي تعاطت مع هذه الفكرة اتسمت قراءتها في نظره بالارتجال والتردد والوقوف عند العموميات، وأنها نبذت الفكرة ووجدت فيها استمراراً لمشروع الحداثة الغربي، والذي هو من وجهة نظرها مشروع مدمر محكوم بالفناء، ويحاكي مشاريع الأمركة والفوضوية والدمار.

ومن جهته، يرى أكبر أحمد أن هذه المقاربة هي نتاج استسهال مضلل، وتبسيط غير صائب للمفاهيم، وتبعاً لذلك تولد نسيج زمني في مسيرة الفكر بين المسلمين والغرب، فبينما ينظر بعض الغربيين إلى مشروع ما بعد الحداثة كصيغة باتت قديمة وعفا عليها الزمن، في المقابل يواصل

المفكرون المسلمون تشبثهم بالمقولات القديمة للحداثة عبر إدانة النظام الإمبريالي الغربي وفساده، لاصقين بالحداثة شتى الصفات والنعوت والحساسيات.

أمام هذا الوضع أطلق أكبر أحمد صرخة اعتراضية بقوله: (بالله عليكم، في ظل ظروف كهذه، أي معنى سيحمل مشروع ما بعد الحداثة للمسلمين؟ ومتى ستتمايز الحداثة عما بعدها؟ أم أنها الحداثة ولكن في ثوب جديد؟ وهل ما بعد الحداثة فكرة مختلفة مقتبسة عن الغرب، لتطبق، أو يُساء تطبيقها في المجتمع الإسلامي على غرار الحداثة وبخصوصياتها نفسها، أعني التقدم والعقلانية والعلمانية؟ هل يحتفظ المصطلح الذي يولد من رحم التقاليد والثقافة الأوروبية بمفهومه ذاته عندما ينتقل إلى نقاط أخرى في العالم، أفريقيا أو آسيا مثلاً؟ كيف سيعمل قادة العالم الإسلامي ومفكروه على تفسير العناصر الرئيسية لما بعد الحداثة؟)[1].

(1) أكبر أحمد. المصدر نفسه، ص70.

- 7 -

الإسلام وما بعد الحداثة..
رؤية من المجال الغربي

في سنة 1997م نشر أستاذ الإسلاميات في الجامعات الألمانية راينهاد شولتسه دراسة مهمة بعنوان (هل توجد حداثة إسلامية؟)، ضمّت إلى كتاب حول الإسلام والغرب صدر في فرانكفورت لمجموعة من الباحثين الألمان.

كشفت هذه الدراسة عن أفق في العلاقة بين الإسلام وما بعد الحداثة، أوسع وأكثر أهمية من الأفق الذي أشار إليه أكبر أحمد في كتابه السالف الذكر.

ويبدو أن أكبر أحمد لم يتعرف على هذه الدراسة التي لم يرد ذكرها في كتابه، مع أنه صاحب اطلاع واسع على النتاج الغربي الفكري والأدبي والسياسي المتصل بالعلاقة بين الإسلام والغرب، ولو تعرّف على هذه الدراسة لوجد فيها مدخلاً حيوياً في تدعيم موقفه، وتطوير رؤيته في العلاقة بين الإسلام وفكرة ما بعد الحداثة، وهي القضية التي أبدى لها حماساً واضحاً، وأقام كتابه لتأكيدها والدفاع عنها.

في هذه الدراسة كشف شولتسه عن المسار الفكري الذي كانت عليه ثنائية الإسلام والحداثة في منظورات الحداثة الغربية، وكيف تغير هذا المسار الفكري وانقلب بصورة كبيرة في منظورات ما بعد الحداثة.

في منظورات الحداثة، يرى شولتسه أن ثنائية الإسلام والحداثة كانت محكومة بثنائية سابقة عليها، وجاءت متأثرة ومتصلة بها، وهي ثنائية التقليد والحداثة، التي أخذت طريقها إلى البحوث الاستشراقية في خمسينات وستينات القرن العشرين، وذلك في إطار ما عُرف بنظريات التحديث.

وكانت ثنائية التقليد والحداثة في نظر شولتسه هي الوسيلة التي وقع عليها الاختيار لتفسير الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية، فالتقليد كان يرمز إلى ذلك الموجود في المجتمعات غير الأوروبية، بينما ترمز الحداثة إلى ما ظهر من جديد في الغرب، وبموجب هذا الزعم أصبحت الحداثة تفسر دائماً في المجتمعات غير الأوروبية كشيء براني قادم من أوروبا، حتى باتت ثنائية تقليد وحداثة تشير إلى ثنائية غرب ولا غرب.

وعندما تمّ اعتماد ثنائية التقليد والحداثة بوصفهما أداتين تحليليتين كان لا بد في تصور شولتسه أن يتقرر التسليم بتدخل قادم من الخارج بوصفه أمراً لا مفرّ منه، وتجمعت في مفهوم التقليد أشكال من التصورات الرومانسية مثل مجتمعات قروية، مجتمعات قبلية، طقوس وشعائر،

اقتصاد ريفي يفتقر إلى الآلة، وهي ما أصبحت تمثل المؤشرات الدالة على التقليد.

لهذا بات من الواضح جداً الآن في نظر شولتسه (أن إلصاق التقليد بالمجتمعات غير الأوروبية ما هو إلا إسقاط لنقد الحالة الاقتصادية والاجتماعية الغربية من منظور معاصر على تلك المجتمعات الأجنبية. وكما كانت عليه الحال في القرن الثامن عشر، عندما استخدم نقاد عصر التنوير الشرق مرآة عاكسة لنقدهم للنظام القديم، استخدم النقاد الغربيون المعاصرون بدورهم المجتمعات غير الغربية مرآة عكسوا من خلالها، على الموروث الثقافي للمجتمعات غير الأوروبية تطلعهم إلى مجتمع معافى على كافة الصعد الاجتماعية)[1].

ومنذ أواخر السبعينات وجد شولتسه أن الحداثة دخلت كعنصر تصنيف في مجال العلوم الاجتماعية، ووضع الإسلام في الطرف المقابل لها، وعدوهما من أدوات التصنيف في العلوم الاجتماعية. في حين يرى شولتسه أن هذا التصنيف نادراً ما كان ملائماً لوصف الحقائق الاجتماعية وصفاً تحليلياً، وإن استمرار هذه الثنائية لوصف المجتمعات غير الأوروبية لا يمكن فهمه بشكل صحيح إلا

(1) راينهارد شولتسه. هل توجد حداثة إسلامية؟، ترجمة: محمد أحمد الزعبي، **مجلة الاجتهاد**، بيروت، السنة الرابعة عشرة، العدد (54)، ربيع 2002م/ 1423هـ، ص83.

من خلال كون الحداثة الغربية ما تزال بحاجة إلى نقيض لكي تستطيع أن تفهم نفسها.

أما في منظورات ما بعد الحداثة، وهذا ما يعنينا بشكل أساسي، حيث يرى شولتسه أنه أجريت في الإطار النقدي لنظرية ما بعد الحداثة إعادة تقييم جذرية لمفهوم الحداثة، فتح المجال لتفسيرات جديدة للثقافات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وساهم في انعتاق الحداثة من بنيتها التناقضية، وتلاشي ذلك الفصل الذي طالما رأيناه بين الثقافات الغربية وغير الغربية ولم يعد من المبرر الزعم بأن الحداثة هي شأن غربي، والتقليد شأن شرقي.

وعلى هذا الأساس يصل شولتسه إلى تثبيت نتيجة في غاية الأهمية هي أن (الحداثة لم تعد امتيازاً غربياً، وإنما كانت عملية عالمية واسعة النطاق، وبالتالي فقد بات من الممكن وجودها في السياقات الأخرى كما في السياق الغربي. ولعله كان علينا أن نتكلم بصيغة الجمع عن حداثات، أو أنه كان علينا أن نستوعب الحداثة بوصفها عملية تاريخية عالمية، تنطوي على أشكال تعبيرية شديدة التباين في الثقافة المختلفة طالما أن تشكلها كان دائماً يتمّ في إطار تراث معين)[1].

(1) راينهارد شولتسه. المصدر نفسه، ص94.

وقبل أن يختم شولتسه دراسته النقدية القيِّمة أعاد طرح التساؤل الذي عنون به هذه الدراسة: فهل توجد حداثة إسلامية؟

وجاءت الإجابة، وهي المحصلة النهائية، نعم توجد حداثة إسلامية، ولكن في منظورات ما بعد الحداثة.

هذه كانت رؤيتان لعلاقة الإسلام بفكرة ما بعد الحداثة، رؤية تنتمي إلى المجال الإسلامي أشار إليها أكبر احمد، ورؤية تنتمي إلى المجال الغربي أشار إليها راينهارد شولتسه.

وتفتح هاتان الرؤيتان مساحة مشتركة بين عالم الإسلام وما بعد الحداثة، لعلها تؤسس لعلاقات حضارية جديدة بين عالم الإسلام وعالم الغرب!