الفكر الحداثي العربي المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث

" محمد أركون وعبد المجيد الشرفي أنموذجين "

بقلم

د/ محمد بن علي

المركز الجامعي احمد زبانة ـ غليزان ـ الجزائر

mohamedbenali912@gmail.com

المقدمة:

أهمية البحث:

لقد أصبحت فلسفة الحداثة خلال القرنين 18و19م، النموذج والقاعدة الأساسية للذهن الغربي، وامتدت تأثيراتها لبقية الشعوب، فلقد تلقفها جيل من المفكرين العرب وحاولوا ان ينسجوا على منوالها، رؤية نهضوية على شاكلة ما جرى في الضفة الأخرى. ومن بين هؤلاء سوف نتعرض لآراء كل من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي، اللذان يمثلان عينة بارزة من المفكرين العرب المعاصرين الذين ربطوا بين فكرة التقدم وتبني فكر الحداثة الغربية. ومن هنا كان هدف البحث رصد حركة مفهوم الحداثة وكيفية بروزه على الساحة الفكرية الغربية، وتحوله إلى عقيدة عملية لدى الآخر، والكشف عن صداه عند معتنقيه من رواد الفكر الحداثي العربي.

منهجية البحث:

اعتمدنا في بحثنا هذا المنهج التاريخي لتتبع حركة المفهوم وتشكله من جهة، كذا المنهج النقدي التحليلي، من اجل خلخلة الأسس التي بني عليها المفهوم، وتأثيراته على الثقافة العربية الإسلامية سلبا وإيجابا

الدراسات السابقة في الموضوع:

من الصعب حصر ما كتب حول موضوع التراث والحداثة عموما وموضوع التراث الإسلامي والحداثة على وجه الخصوص. كما بصعب حصر الدراسات التي قدمت هنا وهناك، سواء في إطار الرسائل الجامعية أو في إطار البحوث الأكاديمية. ليبقى ان نشير إلى أهم ما وقعت عليه أيدينا في هدا الموضوع ويتعلق ب:

-محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي، العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، منشورات الجمل، ألمانيا،2007

- دراسة نايلة أبي نادر، **التراث والمنهج بين اركون والجابري**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008

- العباقي الحسن، **القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد اركون**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009.

- **محمد أركون الباحث والمفكر والإنسان**،(مؤلّف جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 2010.

-دراسة العارضي إحسان، **جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الاسلامي المعاصر**،2013

- عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014

- عبد الجبار الرفاعي، **الدين وأسئلة الحداثة**،(مجموعة حوارات)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015

-دراسة حامدي مبارك، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2017

- Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*,

إشكالية البحث:

ما الحداثة؟ وما هي أسسها؟ وكيف انتقلت هذه الفلسفة إلى الفكر العربي الإسلامي؟ وما هي مقاربات كل من محمد أركون وعبد المجيد الشرفي للتراث الإسلامي وفق هذه الرؤية؟ وما هو الأثر الذي أحدثته ؟

أولا: مفاهيم البحـث

1- مفهوم الحداثة:

من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة، إذ ليس هناك اتفاق، بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة، لأن الحداثة "ليست مفهوما سوسيولوجيا أو تاريخيا، بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية. ورغم ذلك سوف نحاول إعطاء مقاربات للمفهوم تقربه أكثر للقارئ.

أ)-مفهوم الحداثة في اللغة:

كلمة الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر(ح-د-ت) و"حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث وحدث الأمر، أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء[1]. وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد. أما في اللغة الفرنسية فإن الصفة حديث moderneأقدم تاريخيا من اللفظ حداثة modernité وكلمة حديثmoderne تقابلها في اللاتينية modernus، التي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي من كلمة(modo)، التي تعني الآن أو حالا، وقد استعملت كما يقول هبرماس " بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة والحاضر المسيحي".

[1] ابن منظور ،**لسان العرب**، دار ومكتبة الهلال،بيروت،مادة:حدث،مج4، ص52

ب-مفهوم الحداثة في الاصطلاح الفلسفي:

من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة، ورغم هذا يبقى رأي "جون بودريار" اقرب ما يمكن الاستئناس إليه حيث يقول: أن الحداثة" ليست مفهوما سوسيولوجيا أو تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب- وهي كبنية تاريخية وجدلية للتغيير، لم تظهر إلا في أوربا ابتدأ من القرن السادس عشر حسب رآه- و يتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى التطور التاريخي بأكمله[2].

2- **مفهوم التراث:** التراث في المعنى العام والأكثر تداولا يعني كل ما ورثناه عن الأسلاف سواء تعلق الأمر بالجانب المادي أو اللامادي. وبالرجوع لقواميس اللغة العربية نجد ان المفهوم يرتبط في اللغة العربية بالتركة التي يخلّفها الهالك ورائه.

- أما **من الناحية الاصطلاحية،** فالتراث هو جملة المنجزات الماضية التي وصلت إلينا بطرق مختلفة، سواء تعلق الأمر بالإرث المكتوب أو الإرث المشيّد(كالقصور والقلاع...الخ).

أما **مصطلح التراث الإسلامي** فـ"يشمل التراث بصورة أساسية" الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف"[3]، أنتج في فترة زمنية ماضية تفصلها عن الحاضر ترسبات

[2] فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون،** منشورات الاختلاف، الجزائر، والدار العربية للعلوم- ناشرون، بيروت، ط2006،1، ص21

[3] الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص

فصلتها عن الحضارة المعاصرة- الحضارة الغربية-وهنا من هذا المنظور يقبع هناك، أي خارج الحضارة الحديثة التي تعد المقياس الذي يقاس به كل تراث ماض، ليس بوصفها منجزات مادية وصناعية بل أيضا بوصفها نظما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية.

ثانيا: العقل الغربي وتراث القرون الوسطى

عرفت حضارة الغرب طريقها نحو التقدم حينها تخلصت من أوضاع سياسية واجتماعية و ثقافية راسخة، فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاع، حيث سلبت الكنيسة الفرد عمله وشلت إرادته ولم تعترف له بمكانته في الفكر،فكانت لا ترى سوى نظام إلهي مطلق يعمل النّاس في حدوده طبقا لمبدأ محددا سلفا"[4]. في حين وضع النظام الإقطاعي الفرد في أدنى المراتب وسلب مكانته أمام الطبقة الإقطاعية، المسيطرة على نواحي الحكم والسلطان "[5]. لكن بوادر التصدع التي ظهرت في النظام الإقطاعي ـ الذي يمثل العمود الفقري للعصور الوسطى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية-كانت بمثابة إعلان عن بدء مرحلة جديدة من مراحل تاريخ أوروبا الحديث، مرحلة اتسمت بالتحول الشامل في كل مناحي الحياة، بدأً بالإنسان مرورا بالنظام الاقتصادي،وصولا إلى الدولة.

من الناحية الفكرية والفلسفية "هناك أربع حركات كبرى تحدد معالم فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر أوربا الحديثة. **أول هذه الحركات** هي النهضة الايطالية، حيث عاد الاهتمام بثقافة القدماء الدنيوية وظهر ذلك جليا في جميع الفنون والعلوم. أما **الحركة الثانية** فمثلها رواد النزعة الإنسانية (humanisme)، التي

[4]فيصل عباس،**الفلسفة والإنسان**، دار الفكر العربي،بيروت، ط1996،1، ص115

[5]عبد المنعم رمضان، **تاريخ أوروبا و العالم في العصر الحديث،ج1**، الهيئة المصرية العامة للمكتبات (ب ط)،1997، ص16

كانت الأعمق نقدا لتراث العصور الوسطى، والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط "[6].

أما **الحركة الثالثة** فتتمثل في حركة الإصلاح الديني التي قادها "مارتن لوثر"ضد الكنيسة وما وصلت إليه من تدهور بسبب القائمين عليها، وليس أدلّ على هذا الوضع من شهادة المؤرخ **جيوكشيجار دي** Guiccigardini عندما يقول:"لم يكن هناك إنسان أشدّ اشمئزازا مني، من طموح القسس وشحهم وخلاعتهم، وليس فقط لأن كلا من هذه الرذائل مكروه لدي ولكن لأن كلا منها وجميعها، غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالا لهم صلات خاصة بالله، ومهما كان فإن وظيفتي في بلاط بابوات عديدين، اضطرتني أن أروم لهم المجد من أجل مصلحتي، ولكن لولم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت "مارتن لوثر" حبي لنفسي، لا لكي أتحرر من القوانين التي تفرضها المسيحية...بل لكي أرى هذا الحشد من الأنذال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم"[7]. لقد كانت حركة الإصلاح الديني، تدور حول فكرة الدور المركزي للتجربة الباطنية للإنسان في مسائل الإيمان[8]، والتقليل من شأن المؤسسات، وأعمال الخير في العالم و"الكنيسة الظاهرية" بوصفها عناصر فاعلة في الإيمان الديني، أوبوصفها شروطا تقرر الخلاص لا يمكن تلقّي كلمة الله والتعلق بها بأي عمل كان سوى الإيمان[9].

---

[6] نقلا عن :أحسن شباني. **خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف، عبد الرحمان بوقاف، جامعة الجزائر، موسم 2006/2005

[7] راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**،ج3، تر، فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص20،21

[8] جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، تر،علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1،2008،ص 134

[9]المرجع نفسه، ص 135

أمّا **الحركة الرابعة** التي كان لها بالغ الأثر في توجيه الفكر الأوروبي الحديث، فهي ولا شك، نشأة العلوم التجريبية، وبدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة.

ثالثا: الأسس الفكرية والفلسفية للحداثة.

أ) الفردية: تشدّد الحداثة على " القيمة العليا للفرد، فالمجتمع والدولة، ليس لهما وجود مستقل، أو قيمة في ذاتها، بل هي مجرد نتائج يسفر عنها وجود الأفراد، مرتبطين ببعضهم بطريقة معينة، والليبرالية تعتمد في رؤيتها هذه، نظرة خاصة للإنسان، تتّصف بكونها ذرية Atomiste أو تفتيتية، حيث تردّ المجتمع إلى أفراده المكونين له، وتنظر إلى هؤلاء الأفراد على أنهم ذات مستقلة عن بعضها". هكذا قُوضَت دعائم الرؤية الإقطاعية، التي ساد خلالها " إدراك للفرد باعتباره ليس لديه مصالح خاصة به، أو هوية منفردة، فكان ينظّر للناس، باعتبارهم أعضاء في مجموعات اجتماعية، ينتمون إليها، كالأسرة والقرية والمجتمع المحلي أو الطبقة الاجتماعية، فحياتهم وهويتهم كانت تتحدد بدرجة كبيرة بحسب صفات تلك المجموعات، وذلك في عملية تغير طفيف، من جيل إلى آخر، وعندما انهار النظام الإقطاعي، واجه الأفراد نطاقا أوسع من الخيرات، والإمكانات الاجتماعية، وأتيح لهم لأوّل مرة التفكير الفردي المطلق، وبشكل شخصي بحت[10].

ب) الحرية: إن قوة الحداثة متأتية، من كونها تطالب بالحرية للجميع، بلا استثناء، رجال ونساء، وبالاعتراف المتبادل بهذه الحرية. "ومن شأن هذا التوجه، من حيث المبدأ على الأقل، أن يدفع الناس إلى الثقة بالحرية، بدلا من الخوف والحذر منها، فتنطلق المبادلات والأنشطة في جميع الميادين. وهكذا تنزع الحرية من مجال السجلات

[10]) هبة رؤوف غزت، (**الليبرالية... أيديولوجية مراوغة أفسدها رأس مال**) أنظر الموقع: www.heba_ezzat.com

الفلسفية، لتوضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية، أي في نطاق التاريخ والتطور، لأن الفرد يملك بموجب قانون الطبيعية سلطانا مطلقا على ذاته، له حقوق كاملة ودائمة...كلما مست فقد المجتمع صفته الإنسانية، لأنه أصبح يناقض الطبع والعقل"[11].

ج)-العقلانية: لا يستقيم معطى الفردية، ما لم يقترن بالعقل، وفكرة تحرير البشرية من قيود الخرافة والجهل، وإطلاق العنان للعقل، فقد ازداد الاعتقاد في مركزية الفرد وحريته، فبقدر عقلانية الإنسان ككائن رشيد، يكون قادر على تحديد مصلحته، والسعي وراء منفعته الشخصية. لا يؤمن الليبراليون بعصمة الإنسان من الخطأ. لكن الليبرالية دعّمت الفرد بقوة في مواجهة "الأبوية"، التي رأت- الليبيرالية- أنّها لا تمنع الأفراد من اختيارهم الشخصي الحر وحسب، بل أنّها لا تساعدهم على التعلم من الأخطاء، كما أنها تتيح لأصحاب السلطة الأبوية إساءة استخدام وضعهم، لتحقيق أغراضهم الخاصة[12].

د-العلمانية: العلمانية من حيث المعني المبسط، تدل على إقامة فصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، حيث تعد إسهامات ميكيافلي في الفلسفة السياسية، بمثابة نقطة التحول، في رسم معالم العلمانية الأوروبية. إنها بداية لحظة الانفصال، بين المدني، الدنيوي، النسبي وبين الكنسي الديني. من هنا أصبح لفظ العلمانية، يطلق في بداية الأمر" للإحالة على العالم الخارجي، الواقع خارج الفضاء الكنسي، وما يطبعه من روح دنيوية مادية...ومن ثمّ اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية، المعنية بالمسائل المدنية الزمنية وشؤون عامة الناس، تمييزا لها عن المؤسسات والهياكل الدينية، الموصوفة بالروحية والقدسية.

---

[11]) عبد الله العروي ،**مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4،2008،ص61

[12]) هبة رؤوف غزت ،المقال والمكان نفسه.

في هذا الجو نشطت الحركة الفكرية في أوروبا، فولدت نظرية الدولة الحديثة مع هوبز، الذي كان له الفضل في النظر إلى المجتمع نظرة وضعية.

والأهم من هذا كله هو رد الاعتبار للإرادة الإنسانية، وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي، تلك هي بوادر حركة العلمنة، التي عبرت عن انتقال الملكية من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة الزمنية، في انتظار استكمال الصيرورة المتصاعدة نحو التخلص من المرتكزات الدينية الغيبية لصالح نظرة مادية، عمادها العقلانية التي تعبر بوجه من الوجوه عن علامة نضج الوعي الذي أدركه الإنسان الحديث، بفضل فتوحات العلم التي كشفت أمامه مجاهيل الكون وأسرار الحياة، خلافا للأسلاف المسكونين بهواجس الرهبة والوجل من القوى السحرية والغيبية. وهي بذلك قرينة العصر الحديث، المتجه نحو الترشيد العقلاني والعلمي.

رابعا: ماهية الفكر الحداثي العربي.

لقد انتقلت أفكار عصر النهضة والتنوير وفكر الحداثة إلى الفكر العربي، عبر العديد من الوسائط، لعلّ أهمها البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي وعلي باك إلى أوروبا، دون أن ننسى الدور الذي لعبه الاستعمار الأوروبي في العالم العربي، في نقل هذه الأفكار- ليس من أجل تنوير الشعوب المستعمرة، ولكن في أسلوب معيشته ومؤسساته- في ظل هذه المجابهة بين الشرق والغرب، بدأت تتوالى الأسئلة من مختلف المواقع، حول أسباب ضعف الشرق حتى يتمكن الغرب من اجتياحه !.

من هنا يمكن القول مع فتحي التريكي أن أزمة الفكر العربي تعود إلى كونه "بني أساسا على مجموعة من الخيبات المتتالية، التي صنعت مصيره وجعلت المفكر العربي يكرس اهتماماته، في تفكيره وبحثه عن الذات العربية، على تفسير الثورات والنكبات والنكسات والهزائم، الواقع الذي أثرّ على دور المثقف العربي، وجعله في كثير من

الأحيان يُقدم على معالجة مشاكله، معالجة تنم عن الشعور باليأس والقنوط، وإحساس بالإحباط"[13]. فرغم تنوع المحاولات منذ محاولة رفاعة الطهطاوي والى غاية اليوم مازال الفكر العربي الإسلامي يلوك نفس الإشكاليات- ودائما تحت ضغط الآخر- ولم يقدر على اللحاق بتيار الحداثة كما بشّر المتفائلون، كما لم يستطع تحديث نظمه وقوانيينه وتمدين حياته، انطلاقا من مقوماته الداخلية كما بشّر بذلك المحافظون.

لقد بقي العقل العربي- الإسلامي يعيش على انتهازية مقيتة، فهو من جهة" يقبل كل ما يرد عليه من تكنولوجيات، ويرفض في الآن كل ما يجعل هذه التكنولوجيا ممكنة، ونعني بذلك مظاهر الحداثة ومستتبعاتها

خامسا: التراث الإسلامي في مرآة محمد أركون

يلاحظ على الكتابات الحداثية العربية التي انتشرت في نهاية القرن20 -ولا زالت مستمرة معنا بشكل أو بآخر- أنها كانت في طرحها أكثر جرأة، غير آبهة بالعوائق الاديولوجية والسياسية التي جابهتها في أوساط المشتغلين بالحقل الديني عموما والمؤسسات الدينية الرسمية من جهة أخرى.

ودون الخوض في مسألة الحجر على التفكير الذي يبقى في أساسه رؤية أو زاوية نظّر منها هذا الكاتب أو ذاك للنص الديني عموما والخطاب الديني على وجه الخصوص. يمكن من الزاوية النقدية ن نتطرق لبعض ما كتب في مجال نقد النص والتراث الديني في الحقبة الأخير، حيث تعتبر كتابات محمد أركون14 من بين

---

[13] التريكي فتحي، التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (ب،ط)، 1992،ص35

[14] ولد محمد أركون في بلدة توريرة ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر.قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرة ميمون والثانوية في وهران. الدراسة الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم في السوربون في باريس. درّس اللغة العربية والأدب في باريس سنة 1956. حصل على دكتوراة في الفلسفة من جامعة السوربون سنة 1968.

= **مؤلفاته: باللغة العربية:**

- الفكر العربي : ترجمة د. عادل العوّا. دار عويدات- بيروت- سلسلة زدني علماً1979. - الإسلام بين الأمس والغد : ترجمة علي مقلد. بيروت. - تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي- بيروت 1986. - الفكر الإسلامي : قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي- بيروت 1987. - الإسلام، الأخلاق والسياسة: ترجمة هاشم صالح. مركز الإنماء القومي بالتعاون مع اليونسكو- بيروت 1986. - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995. - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت1993. - الإسلام، أوروبا، الغرب: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995. - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1999.- نزعة الأنْسَنَة في الفكر العربي: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1997. - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1991. - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 2001.- قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة- بيروت 1998. - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة- بيروت 2001. - الإسلام، أصالة وممارسة، بيروت 1986. - العلمنة والدين، دار الساقي 1990.

باللغة الاجنبية:

- *Deux Epîtres de Miskawayh*, édition critique, B.E.O, Damas, 1961 ; - *Aspects de la pensée islamique classique*, IPN, Paris 1963; - *L'humanisme arabe au 4e/10e siècle*, J.Vrin, 2éd. 1982; - *Traité d'Ethique*, Trad., introd., notes du *Tahdhîb al-akhlâq* de Miskawayh, 1e éd.1969; 2éd.1988; - *Essais sur la pensée islamique*, 1e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973; 2e éd. 1984; - *La Pensée arabe*, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002; Trad. en arabe, anglais, espagnol, suédois, italien ; - *L'islam, hier, demain*, 2e éd. Buchet-Chastel, Paris 1982; trad. arabe, Beyrouth 1983; - *L'islam, religion et société*, éd. Cerf, Paris 1982; version italienne, RAI 1980; - *Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam*, L'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989; - *Lectures du Coran*, 1e éd. Paris 1982; 2e Aleef, Tunis 1991; - *Ouvertures sur l'islam*, 1e éd. J. Grancher 1989; - *L'islam. Approche critique,* Le livre du mois, Club du livre 2002. - *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris 1984; - *L'islam, morale et politique*, UNESCO-Desclée 1986; - *Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques*, Paris 2002. - *The Unthought in Contemporary Islamic Thought,* London 2002. - *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal, Paris 200*

الكتابات التي لاقت الكثير من الهجوم كونها تجاوزت المسموح وتجرأت على النص المؤسس وعاملته بأدوات ابستيمية غريبة عنه، الأمر الذي أصبح معه النص(القرآن)" **في حقيقته وجوهره منتج ثقافي؛ والمقصود بذلك أنَّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيةً ومتّفقًا عليها، فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكِّر من ثَمَّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص**" على حد تعبير نصر حامد ابوزيد.

يمتد **المشروع الفلسفي لمحمد اركون** على مدار أزيد من أربعين سنة، مشروع يصفه بنفسه قائلا: "**مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ؟إنه مشروع تاريخي انتروبولوجي في آن واحد، إنه يثير أسئلة انتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ، ولا يكتفي بالتاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة، كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحلال والحرام والمقدس**"[15]. علما أن مشروع نقد العقل[16] الإسلامي عند أركون، لا يكتفي بالبحث فيما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدينة وتاريخ- مثلما هو سائد في الأدبيات الاستشراقية- بل هو مشروع نقدي للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، بغرض تحويل مفهوم أهل الكتاب إلى مفهوم انتروبولوجي تاريخي. كما هو مشروع لنقد العقل الأنواري وعقل ما بعد الحداثة.

---

[15] اركون محمد، من فيصل التفرقة وفصل المقال، اين هو الفكر الاسلامي؟ تر، هشام صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 1995، ص16

[16] تجدر الإشارة إلى تلك التفرقة التي يقيمها محمد اركون بين العقل الديني والعقل اللاهوتي/ السياسي. **فالعقل الديني** يقصد به أركون التعاليم الأصلية أو الأولية (في الديانات التوحيدية الثلاث) .أما **العقل اللاهوتي/** السياسي، فهو بمثابة العقل العملي الذي يجّسد العقل الديني في الواقع والممارسة، في إطار أنظمة معلنة. انظر: أركون محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**(مرجع مستعمل)، ص314

لتجسيد هذا المشروع النقدي انخرط اركون في ما اسماه "مجموعة باريس" داخل سياق البحث الإسلامي –المسيحي، و"ضمن هذه المجموعة اشتغل اركون على محاولة " **زحزحة مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي "الأرثوذوكسي" والخطاب الطائفي التبجيلي...إلى أرضية التحليل الالسني والسميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ...**"[17].

لقد كانت محاولة "الزحزحة" التي اشتغل عليها أركون تهدف للكشف عن" **كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها، وكذلك آليات التعالي وخلع الصبغة الانطولوجية واللاهوتية أو الاسطرة والادلجة أو التأليه أو القولبة الشكلانية**"[18]، بالاعتماد على المناهج الجديدة في العلوم الاجتماعية(الألسنيات، السيميائيات، الانتروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي).

إن خروج الفكر الإسلامي من حالة الانغلاق التي يعيشها لا تكون- حسب أركون- إلا من خلال ممارسة نقدية، تاريخية، لاهوتية، فلسفية تخلخل الوثوقيات التي يرتكز عليها هذا الفكر، المغلق والدوغمائي، نقد"يربط الدين ببقية العوامل والقوى، الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية، والديموغرافية، التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتساهم في تحريك التاريخ"[19]. إن أول عمل يجب القيام به على صعيد هذه الخلخلة او الزحزحة يتمثل في رأي اركون في إعادة النظر في مسألة ما يسميه العقل الإسلامي التقليدي- حسب اركون- " **المصحف**". فهو وإن كان يمثّل عند المسلمين كتاب منزّل من عند الله وهو نفسه القرآن، فهو عند اركون" **عبارة عن**

[17] المرجع نفسه، ص55

[18] المرجع نفسه، ص60

[19] اركون محمد، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر، هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص99

مجموعة من "العبارات الشّفهية في البداية ولكنّها دوّنت في ظروف تاريخية لم توضح حتّى الآن، أو لم يكشف عنها النّقاب، ثم رفعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدّس بواسطة العمل الجبّار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التّاريخيين، اعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكّل المرجعية المطلقة الإجبارية التي ينبغي أن تتقيّد بها كلّ أعمال المؤمنين وتصرّفاتهم وأفكارهم "[20].

ومن هنا تعتبر لحظة الانتقال من الثقافة الشفاهية إلى الثقافة المكتوبة لحظة مفصلية في القراءة الاركونية، " **قراءة تتراوح باستمرار بين القطاع الذي سيطرت عليه الثقافة الشفهية، والقطاع الذي سيطرت عليه ظاهرة الكتابة**"[21] . من خلال هذه الرؤية يصبح النبيﷺ: " **رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكّر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس...وجد أمامه مجتمعا ذا ماضي قديم ومؤسسات معروفة، وعادات وتقاليد وقيم ودين وثقافة...وأراد تغيره والانتقال به إلى إطار مؤسساتي أخر، وطريقة أخرى في الحياة، والى طراز ثقافي وقانوني مختلف، وعملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبر عنها أو يعكسها) ومجمل هذه العبارات الشفهية سوف يسجل في ما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى**"[22]

نعني بذلك الانتقال من ثقافة شفاهية إلى ثقافة مكتوبة(لحظة كتابة المصحف)- وهكذا دشنت مرحلة جديدة أو عملية للتوليد التاريخي للمجتمع(أو الإنتاج التاريخي

---

[20] محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 41. **للمزيد انظر:** سعيد عبيدي، محمّد أركون وإعادة قراءة النصّ القرآني، نقلا عن:http://www.mominoun.com/articles

[21] أركون محمد، **العلمنة والدين، الإسلام المسيحية والغرب**، تر، هشام صالح، دار الساقي، ط3، 1996، ص46

[22] المرجع نفسه، ص47

للمجتمع)، وهكذا نتموضع هنا على صعيد أخر للقراءة، قراءة ما حصل.إنه صعيد جديد يتمثل باعتماد إستراتجية محددة من أجل تفكيك مجمل التراث الإسلامي المرتبط بهذه الصياغة المكتوبة (أي المصحف)، فهده الصياغة المكتوبة سوف تفعل فعلها وتمارس دورها طول خمسة عشر قرنا من الزمن وحتى اليوم.

هذا الكلام يؤكده مترجم الكتاب بقوله:" **القرآن لم يثبّت كلياً أو نهائياً في عهد عثمان على عكس ما نظن، وإنما ظلّ الصراع حوله محتدما حتى القرن الرابع الهجري حين أُغلق باتفاق ضمني بين السنة والشيعة؛ وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين، بعدئذ أصبح يعتبر كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو أن نحذف منه أي شيء**"[23].

والنتيجة من كل هذا كانت دعوة محمد أركون ل"**نقد القصة الرسمية لتشكيل القرآن**"، (النصّ الرّسمي المغلق بتعبير أركون) بالرجوع للوثائق التاريخية، سواءً كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، وهذا من أجل تجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً". هذا بالإضافة للحفر في كل ما طُمسَ ورميّ به لساحة اللامفكر فيه-تحت ضغط السلطة السياسية الرسمية، التي حملت لواء تمثيل ما يسميه أركون الإسلام الرسمي الأرثوذكسي- ومن ذلك: مسألة تاريخ النص القرآني وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، الشروط التاريخية والثقافية لتشكّل الشريعة، مسألة الوحي، مسألة التحريف، مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن...مسألة

[23] انظر الهامش رقم واحد من أركون، **القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني**، تر، هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص114

الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة...كل هذه المسائل المذكورة والتساؤلات المطروحة، يرى أركون أنها أُلْغيت من قبل الفكر الإسلامي الرسمي، وحتى من الفكر الاسلاماوي النضالي، الذي لم يفعل أي شيء تجاه هذا المسكوت عنه، سوى أنه استغل الشعارات الإسلامية لأهداف سياسية، وفي مقابل ذلك ساهم في قمع كل محاولات إدخال الحداثة الفكرية للساحة الإسلامية، التي يرى أركون أنها (الحداثة) وحدها قادرة على زحزحة العقائد الراسخة والمسلّم بها في التنظيرات التقليدية الأرثوذكسية"[24].

إن التأويل الجديد الذي يقترحه محمد أركون للنص الديني، يقوم أساسا على نفي التعالي، فليس هناك ما يسمى دين حق يقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة وأزلية، متعالي على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد. ومن هنا يصبح النص المقدس شأنه شأن أي منتج بشيري يخضع" **لمنهجية النقد التاريخي والحفر الاركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام لحقيقة يستحق الاستثناء فسَيُجْبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله، بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري**"[25]. من هنا سوف نجد أنفسنا أما لا نهائية الحقيقة ويصبح النص قابلا لتفسيرات وتأويلات لا نهاية لها- بتعبير امبرتو إيكو- فالتأويلات تتعدد بتعدد المؤولين، بل وتتغير بتغير حال المؤول الواحد، وبحسب إستراتيجيته القرائية. وهنا نكون أمام مشكلة تاريخية الحقيقة المنزّلة، والتي من خلالها انقلب التأويل عند أركون من مجرد آلية للفهم والتجاوز إلى آلية للتشكيك في النص في حدّ ذاته-لأن أركون يرى أن مسألة جمع القرآن وإجماع الأمة على صحّة القرآن أمر يحتاج إلى مراجعة ونقد.

---

[24] اركون محمد، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995، ص17

[25] أركون محمد، **القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني**، تر، هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005،ص10.

فأحكام التشريع من هذا المنطلق "**ليست مطلقة...فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة...وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل وانعدم الوحي ووقف الحديث الصحيح وسكتت بذلك السلطة التشريعية الإلهية**"[26].

لا يخرج القرآن وفق الطرح الأركوني عن كونه "**مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتماليّة المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهّلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولّد منها**"[27]." **ان للقرآن قدرة على "ان يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدّس، والزمني إلى روحي، والاقتصادي إلى أخلاقي، ويحوّل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز...والأشياء الأكثر آنية تقدّم فيه لكي تفهم وتعاش وكأنها رهانات انطولوجية وأخروية وإلهية**[28].

إن القرآن في مرحلة النطق الأولى يتحدث عن دين مثالي متعال يتجاوز التاريخ... **غير أن انفتاح دلالاته يجعل منه نصا لا يستنفذه تفسير أو تأويل بشكل نهائي، وهو ما يسفه كل دعوى أرثوذكسية، كما لا يمكن اختزاله إلى أي دعوة إيديولوجية، لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشري كالكينونة والحب والحياة والموت**"[29].

ولكن رغم هذا يبقى النص في نظر اركون جزء من التاريخ لأنه " **يندرج ضمن مجموعات نسقية متداخلة ولا يمكن فصله عن الشروط التاريخية المحيطة بظهور**

---

[26] سعيد عشماوي، **معالم الإسلام**، ص114. نقلا عن: رقية طه جابر العلواني، **إشكالية التأويل في الأديان**، مجلة الدراسات الإسلامية، ع4، مج40، 2005الجامعة الإسلامية إسلام أباد، باكستان، ص3451-51

[27] اركون محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر : هاشم صالح،ط 2، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996 ص145

[28] نفسه، ص98

[29] المصدر نفسه، ص145

سيرورة هذه المجموعات". بهذه الآلية التي يسميها أركون بالأرخنة (historisation) يمكن نزع هالة التقديس وزعزعة الموقع اللاهوتي للنصوص التي يقال أنها منزّلة !!. هذا الأمر حدث في الغرب وخاصة مع الفكر الكاثوليكي، أما في الفكر الإسلامي فالأمر لا زال بعيد المنال، نتيجة لتضافر عوامل عديدة حالت دون انجاز هذه المهمة(بالأرخنة). وعلى رأسها النظام التعليمي- الذي يرى فيه أركون نظاما تلقيني دوغمائي- يعمل على تلقين الفكرة الدوغمائية القائلة، أن القرآن هو بالذات كلام الله المنطوق بالعربية والمنقول بحرفيته من قبل رسول الله"[30].

يعتبر أركون أن كل الدراسات الأدبية المتعلقة بالإعجاز في القرآن، ما هي إلا أداة تجميلية وسعت من دائرة اللامفكر فيه، شأنها شأن الدراسات التيولوجية المغلقة، التي لم تقدم سوى تفسيرات بعيدة عن الحقيقة التاريخية والمادية للنص، وأبعد ما تكون عن الطرح الابستيمولوجي، الذي يهدف لدراسة النص القرآني بصفته محلا لكل التحويرات الشعرية والدينية والإيديولوجية. ومن هنا يرى أن المهمة الملقاة على عاتق المسلمين اليوم تتمثل في إعادة الوهج لكلمة "إسلام"،- ليس على الطريقة الدوغمائية- باستخدام أدوات فكرية واستراتيجيات معرفية حديثة[31].هذا الإسلام

---

[30] أركون محمد، مايلا جوزيف، **من مانهاتن الى بغداد**، ماوراء الخير والشر، تر، عقيل الشيخ الحسين، دار الساقي، ط1، 2008، ص244،245

[31] وهنا يقصد مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة. بالإضافة لتوظيف ما اسماه **"العقل المنبثق"**، الذي يتميّز بأنه:

- أنه يصرح بموافقة المعرفية ويطرحها للبحث
- أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها
- إن العقل المنبتق حديثا يعتمد على نظرية التنازل بين التأويلات...بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل
- يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة اخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة
- يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة .**انظر التفاصيل** في : محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص13،14(مرجع مستعمل)

المستعاد لا ينبغي له أن يسقط تحت سلطة رجال الدين الممثلين للارتودوكسيات، ولا تحت سلطة سياسات الدولنة(étatisation) الباحثة عن شرعيتها المفقودة تحت غطاء الدين، والدفع به باتجاه التزمت...بهذه الاستعادة سيكون الإسلام في استقلالية تجاه الضغوط السياسية، مثلما حدث الأمر مع المسيحية"[32].

هنا يشدّ أركون انتباهنا إلى قضية الاختلاف في دلالة الإسلام بين المعتقد، والممارسة التطبيقية، والممارسة الفكرية.فهناك إسلام كلاسيكي(ق7-8م)، وهناك إسلام مدرسي سكولائي(ق14-18م)، وصولا للإسلام الإصلاحي(1800-1940م)، وصولا للإسلام السياسي أو الحركاتي(activiste)،الذي قام ضد الدولة واتهمها بالعمالة للغرب"[33]. ليجد أنّ لكل منها مجالا مختلفا تمتد أبعاده إليه، ويعتبر أنّ العقلية الدوغمائية ترتكزُ أساسا على ثنائية ضدّية حادة تتمثل في :نظام من الإيمان أو العقائد ونظام من اللا- إيمان واللا- عقائد؛ وترتبط العقلية الدوغمائية بمجموعة من المبادئ العقائدية ارتباطا شديدا صارما، وترفض بنفس الشدّة والصّرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغيه لا معنى لها، ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه، أو المستحيل التفكير فيه، وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئ لا-مفكر فيه[34].

إن تراث الفكر الإسلامي الذي صنّفه" **محمد أركون** "في دائرة **اللا- مفكر فيه،** سار على وتيرة واحدة لقرون وقرون، فاصلا وعازلا – في الوقت ذاته- بين أرثوذوكسيات متعارضة دون أي تجديد" إلى حدّ أن أصبح مفهوم السنة الشاملة أو التراث الإسلامي الكلي(la tradition islamique exhansive) ممّا لم يفكر فيه

[32] اركون محمد، مايلا جوزيف، **من مانهاتن الى بغداد**، ص28

[33] المصدر نفسه، ص28

[34] محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية علمية**، تر :هاشم صالح، ط2 ، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996ص 5(مقدمة المترجم)

بعد (impensé) في الفكر الإسلامي لأسباب إيديولوجية محضة"[35].**"

فكل الفرق الإسلامية- حسب اركون- متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية- التي يرى اركون أنها لم تتجسد في التاريخ إلا لفترة قصيرة(زمن النبي والخلفاء)- مما يعني أن القول بوجود حقيقة إسلامية واحدة ووحيدة ضرب من الوهم، فكل ما هناك أرثوذوكسيات كبرى(سنية، شيعية، خارجية)، سيطرت على مشهد ما بعد زمن النبي وخلفائه، وراحت تسيّج وجودها عن طريق تأليف كتب الحديث"الصحاح"، رغم أن الإسلام زمن النبي وخلفائه لم يكن لا هذه الأرثوذوكسية ولا تلك. ومن هنا جاءت دعوته لخلق جوّ فكري إسلامي حول إشكاليات جديدة محرّرة من قيود الأرثوذكسيات والميثولوجيات.

ووفقا لهذا الطرح تنصب"**مهمة مؤرخي الديانات والثقافات والفلسفات على الكشف عن الكيفية التي أنتجت بها جملة المنظومات من العقائد واللاعقائد، وكيف استخدمت لتبرير إرادة القوة والهيمنة...حيث تجمّل كل مجموعة عرقية- ثقافية ما تدعوه هويتها وشخصيتها وتعترف بها**"[36].

إن الهدف الذي حدده أركون لمشروعه يدخل ضمن دائرة" **إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها اجتهاده**

---

[35] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ص8

يرى اركون ان التراث الإسلامي – على غرار كل من التراث اليهودي والمسيحي- يميل على إسباغ الاسطرة والتعالي، فهو" يتمتع بخاصية ممارسة الهيمنة على كل المسائل التي تنبثق في التاريخ...ويعتقدون- يشير اركون للفقهاء- إن التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجية الصحيحة التي تمكّنه من تقديم أجوبة منسجمة مع مجمل العقائد الإيمانية.انظر: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**: ترجمة هاشم صالح. دار الساقي- بيروت 1995، ص108

[36] اركون محمد، **نافذة على الإسلام**، ص23

الأول، إيمانا منه بأن لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها، وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية...ومن هذا المنطلق يصبح الفكر الإسلامي مضطر لإعادة التفكير في مسائل الاجتهاد، وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها[37].

من هنا تأتي دعوته لإعادة تعريف وضبط المفاهيم الأساسية، التي تسمح بإعادة تعريف تأسيسي للإسلام كفاعل لا محيد عنه في عملية إعادة التشكيل الجغرافي، السياسي للعالم[38]. خاصة وأن العالم الإسلامي أضحى يعيش في "**طور التّعلمن الكاسح والشائع دون ان نستطيع رؤيته في طبيعته العلمانية الصرفة، ودون أن نستطيع رؤية العمليات العديدة التي تنتج بواسطتها عملية العلمنة والدينونة يوما بعد يوم**"[39]، لأننا ببساطة نعيش خارج الزمن الحديث ونتخبط في فوضى معنوية كاملة.

سادسا: التراث الإسلامي في مرآة عبد المجيد الشرفي[40]

قبل استعراضنا للرؤية التي بلور من خلالها عبد المجيد الشرفي مشروعه الذي نكتشف معالمه الرئيسية من خلال عناوين كتبه على الأقل، فهي لا تخرج عن إطار، الإسلام والحداثة، أو تحديث الإسلام، أو مستقبل الإسلام في الغرب الشرق...الخ، قلت قبل ذلك يجب ان نعرّف مصطلحي الإسلام والحداثة كما سيوظفها الشرفي في

---

[37] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر : هاشم صالح،ط2 ، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص10

[38] للمزيد انظر: اركون محمد، **تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياحات الدغمائية المغلقة**، تر، هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011، ص71 وما بعدها.

انظر كذلك: نايلة ابي نادر، **التراث والمنهج بين اركون والجابري**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008

[39] اركون محمد، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ص287

[40] عبد المجيد الشرفي مفكر تونسي مهتم بقضايا الفكر الإسلامي (1942- .)

مشروعه. **فما هو الإسلام؟:**

إذا تجاوزنا المدخل التعريفي الذي قدمه الشرفي للإسلام – واعتبره محصلّة النظرة التقليدية، فإننا بعد ذلك سوف نتلقف أولى معالم المشروع الذي انبرى للدفاع عنه، ومن هنا يصادفنا تعريفه للإسلام بأنه" **ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات "الوحي النبوي"(Révélation prophétiques)، في مقابل" الديانات الصوفية"(Religions mystiques)، فهو من هذا المنظور يشترك مع اليهودية والمسيحية في الإيمان بالله الواحد والمفارق، وقد تدخلّ في التاريخ البشري وخاطب الناس عن طريق الأنبياء**"[41]. هكذا ووفق القاعدة الإبستمولوجية القائلة بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج، سوف نجد أنفسنا أمام حتمية معاملة النص الإسلامي(القرآن والسنة) بنفس الأدوات المنهجية التي عوملت بها التوراة والأناجيل في سياق الحداثة الغربية.

= **من أهم مؤلفاته:**

- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر، تونس،1986
- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس،1991 ، إعادة نشر دار الطليعة، بيروت، 2009.
- المسلم في التاريخ، ج1، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس،1995
- المسلم في التاريخ، ج2، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء،1999
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- مستقبل الإسلام في الغرب والشرق مع مراد هوفمان، دار الفكر، دمشق،2008
- لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس،2011
- الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس،2011
- مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير، بيروت،2014

المصحف و قراءاته، مؤسسة بيت الحكمة، قرطاج،2016

[41] الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، ص13

والإسلام من جهة أخرى- المستوى القرآني كما يسميه الشرفي- عبارة عن مجموعة من القيم التي نصّ عليها القرآن...وهي قبل كل شيء قيم وجودية أي أنها تضفي معنى على الحياة وتوّفر حلا لمعضلات المبدأ والمصير.

أما إسلام المستوى الثاني، فهو ما اسماه الشرفي بإسلام الممارسة التاريخية أو "الوضع التأويلي"((situation herméneutique، الذي لا يمكن مقارنته بالنوع الأول(إسلام القرآن)، كونه تميز بدخول عناصر جديدة ومختلفة عما كان عليه العرب والمسلمون الأوائل(قبل الفتوحات)، أثرت في توجيه الممارسات الإسلامية وتركت بصماتها على المؤسسات التي استحدثها المسلمون بعد ذلك، متأثرين بقيم وتقاليد ما قبل الإسلام من جهة، ومن نظم الروم والفرس من جهة اخرى. أما الميزة الرئيسية التي يؤكد عليها الشرفي في عرضه لما اسماه بإسلام المستوى الثاني، فتتعلق بدور رجال الدين-أو المؤسسة الدينية المنحاز للحكام، إما تحت وطأة الظروف السياسية السائدة، وإما لمصلحة بين الطرفين- الذين " أوكلوا لأنفسهم مهمة الكلام باسم الله، وأسبغوا على أرائهم ومقالاتهم صفة القداسة"[42]. وعن **مفهوم الحداثة** يقول عبد المجيد الشرفي بأن: "**الحداثة ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي، أي النمط الحضاري الغربي كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثم أمريكا فاليابان**"[43].

وإذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوئها فهم المسار العام للحداثة، فهي بدون شك الجرأة على كسر حدود المعرفة "[44].

---

[42] المرجع نفسه، ص16،18

[43] الشرفي عبد المجيد، **لَبنَات**، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس،(د.ط)،(د.ت)، ص18

[44] المرجع نفسه، ص19

فوعي الإنسان بأنه غير معصوم، إنما تعني قبول النقد والاعتراض والبحث المتضامن عن لحقيقة، وهو ما يحتاج إليه كل سنّة ثقافية بما فيها السنة الدينية، لتحافظ على قدرتها على الإقناع وعلى مصداقيتها. "**وإذا كانت الأزمنة الحديثة قد وصلت إلى الوعي بذاتها بواسطة التفكير الحر، فإن هذا التفكير يمنع في الواقع من الرجوع المطرد إلى الماضي بصفته انموذجا يحتذى، ولذلك رأينا أن الحداثة منفتحة دوما على المستقبل وباحثة عن الجديد باستمرار، ولا يمكنها أن تستمد معاييرها إلا من ذاتها**"[45].

من هذه المقدمات سوف نعمل على الحفر في ثنايا مؤلفات عبد المجيد شرفي للعثور على جواب على الكيفية التي يمكن بها تحديث الإسلام، حتى يصبح مواكبا للتطورات الحاصلة في شتى مناحي الحياة – لا سيما- إسلام المستوى الثاني، مستوى تفعيل نصوصه وقيّمه، وتجسيدها على ارض الواقع والممارسات العملية.

يؤكد الشرفي على أن المجتمع الإسلامي مقبل– كما حدث للديانات التوحيدية- على تغيير جارف لأن "**المتغيرات العميقة التي شملت كل نواحي الحياة الحديثة أو كادت، من شأنها أن تبدّل ما استقرّ في نفوس المسلمين من فهوم وتأويلات لدينهم، بل أن تقلبها قلبا، بعد أن كان الانسجام والتناغم قائمين على المستوى النظري والتطبيقي**"[46].

لقد تراجع دور الدين تحت ضربات المناهج العلمية الحديثة، وفسح المجال لمكتسبات العلوم الحديثة لتتولى أمر تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعية- التي كانت من قبل تحت سلطته- ليصبح الدين نفسه موضوعا لتلك المناهج، خاضعا مثل غيره من الظواهر للبحث والمقارنة والتقييم، وبذلك افتقدت تعاليمه صبغة البداهة

[45] الشرفي عبد المجيد، لَبنَات، ص30

[46] الشرفي عبد المجيد و مراد هوفمان، **مستقبل الإسلام في الغرب والشرق**، تر، ابراهيم يحي الشهاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص17

والتعالي التي كانت تميّزها، ليحل محلها القلق والشك والنسبية. والثابت عند عبد المجيد الشرفي هو أن مسار العلمنة اليوم يفعل فعله في هذه المجتمعات، ويعتبر تحديا للإسلام التقليدي "**إذا لاشك أن الإسلام قد فقد قسما كبيرا من قيمة تفسيره الكون، وهو من جهة اخرى في هذا المستوى يعيش نفس المشاكل التي يعيشها سائر الديانات، التي أصبح اعتناقها ينزع شيئا فشيئا إلى أن يكون اختيار قلقا**"[47].

لقد أحدث فكر الحداثة صدمة لدى المجتمعات التقليدية، التي صنعت لنفسها سياجا حمائيا، اعتقدت أنه يقيها من الانسلاخ أو الذوبان، ولكن الواقع يشهد- كما يرى الشرفي- أن: "**التدين على النمط التقليدي المورث قد فقد اغلب ركائزه الرمزية، في اللباس وفي هندسة البيوت والفضاء الحضاري، وفي تنظيم المهن وفي غير ذلك من الميادين الاجتماعية والثقافية، التي تقلصت فيها سلطة المؤسسات والرموز الدينية**[48]، وعبارة أخرى فإن العلمنة ما فتئت تغزو المجتمعات العربية في العمق، وبصفة ثابتة ولا رجعة فيها" **فالمجتمعات العربية تعيش كلها –وان بأنساق متفاوتة –تحولات عميقة متسارعة في بناها الاقتصادية ولاجتماعية والفكرية...إنها تعاني من عسر عمليتي**

---

[47] الشرفي عبد المجيد، لَبنَات، ص67،68

[48] من هنا جاءت دعوته لإصلاح المؤسسة الدينية وتجديد خطابها بما يتناسب والمجتمع الحديث." إن مسؤولية المؤسسة الدينية اليوم ونظرا للتحولات المعرفية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الإسلامية والعالم عموما، مدعوة لأن تعيد النظر في وضيفتها وسلوكها، ومجال عملها، وذلك بان تحاول وضع خطاب جديد منسجم يعتبر خصائص المعرفة الحديثة –وهذا هو معنى ان يكون الإسلام صالحا لكل زمان ومكان وبان تسعى إلى أن تكون سلطة أدبية فاعلة حين تتبنى حاجات المسلمين إلى المزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة، لا أن تكون ذنبا من إذناب السياسة توظفها حسب مشيئتها بعد ان جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلا رسميا يسره موظفون لدى الدولة.

إن المؤسسة الدينية مدعوة إلى التعود على الحوار الديمقراطي عوض الأحكام الجاهزة، التي تدّعي الوفاء للقرآن بينما هي تقوم في كثير من الأحيان بعملية حجز للمعنى وتنفي العوامل التاريخية في انتشار فهمها الخاص وتأويلها دون سائر التأويلات الممكنة. انظر: الشرفي عبد المجيد، **لَبنَات**،مرجع مستعمل، ص83

المثاقفة اللتين تفرضان نفسيهما عليها: المثاقفة المكانية، التي تحكم العلاقات بينها وبين المجتمعات المتقدمة بانجازاتها النظرية والتقنية المهيمنة من جهة، والمثاقفة الزمانية التي تهم تصادم العلاقات الاجتماعية، والإشكال الثقافية المنتمية إلى الأزمنة مختلفة، في صلب تلك المجتمعات العربية ذاتها من جهة ثانية[49].

إن زمن الحداثة "لم يعد (يؤمن) بوجود **فترة تأسيسية ذهبية، تغمر بنورها ظلمات ما قبلها وتنفتح على أفق أخر مرتقب...فإذا كان الفكر التقليدي مركّزا علي الماضي، وبالخصوص على إحياء الفترة التأسيسية، فإن الحداثة مركزّة على المستقبل القريب منه والبعيد، تسعى إلى أن تتكفل به تكفُّلا مسؤولا، وتضفي على المعاصرة من المزايا ما يجعلها المرجع في قياس الماضي عليه**"[50].ويعني ذلك بالخصوص التخلي عن الزمن الأسطوري، واعتبار صيرورة المجتمع مندرجة في نطاق ظروف تاريخية. من هنا تصبح العلمنة تعبّر عن مسؤولية الإنسان في سن القوانين التي تنظم المجتمع...لا بالاستناد على أحكام لا تاريخية، بل وفق ما هو متاح، بعيدا عن كل غطاء ديني. وانطلاقا من هذه الرؤية سوف يقدم الشرفي تعريفا لمعنى "**ختم النبوة**"، التي لا تعني حسبه ان" الأحكام التي جاء بها ستبقى صالحة إلى يوم القيامة...إن ختم النبوة – يقول الشرفي- يعني" **أنه ختم تبعية الإنسان للقوى الغيبية، واعتماده المطلق عليها، ويفتح الأبواب في الآن نفسه على العقل البشري وعلى المسؤولية الذاتية**"[51].

إن التحديث الذي يرمي إليه الشرفي، لا يمر إلا عبر جملة من الشروط، على رأسها إعادة قراءة النص المؤسس(القرآن[52]) وفق مقاربة تأويلية منفتحة، تتجاوز القراءات

---

[49] نفسه، ص32

[50] نفسه21

[51] الشرفي عبد المجيد، **مرجعيات الإسلام السياسي**، التنوير للطباعة والنشر ، تونس، ط1،2014، ص99

[52] تجدر الإشارة هنا أن عبد المجيد الشرفي سوف يقف على نفس المسافة التي وقفها محمد اركون قبله، وذلك

اليومية الاعتيادية، أو ما يسميها بالقراءة البريئة، كما تتجاوز القراءات التفسيرية-التي تعمل على إثبات استمرارية القراءة، وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب، المستند بدوره إلى تصنيف ثنائي الارثودوكسية/الهرطقات أو الفرقة الناجية/ والفرق الضالة-"**فليست هناك نصوص غير قابلة للتأويل، هناك مقولات نسمعها بكثرة ونقرؤها في الأدبيات الإسلامية، مثل المعلوم من الدين بالضرورة، وليس هناك شيء معلوم من الدين بالضرورة، وإنما هناك ما هو معلوم من الدين بحكم الثقافة والتكوين والقيم...إلخ. وليس هناك شيء ثابت في الدين، باستثناء نواة صلبة وهي التوحيد والإيمان بنبوة محمد، ما عدا ذلك فإنه نسبي وليس ثابتًا، وإذا ما اعتبرنا ذلك، فإننا نلاحظ أن التشبث بالتأويل التقليدي للنصوص القرآنية إنما يعكس مصالح فئات اجتماعية محافظة**"[53]، أحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي السلطة التي يعتمد عليها لفرض اختيار معين وإقصاء ما سواه، ولم يكن من الشاذ أن توضع الأحاديث أو أن تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة، لدعم النظرية التي يراد فرضها.

تضافرت عديد العوامل زمن الانحطاط، فأنتجت لنا سياجا دوغمائيا انجرّ عن توقف الاجتهاد، وتحوّل القرآن من كتاب دين، يشتمل على قيم أسياسية خالدة، يمكن أن تستمد منها مختلف التشريعات البشرية المتغيرة بتغير أحوال الناس

= من خلال تأكيده على ضرورة التمييز بين القرآن لحظة النزول(او اللحظة الشفاهية كما اسماها اركون)، والقرآن المدون(المصحف). ان عملية جمع القرآن لم تخل من الشوائب... فالتهم المتبادلة بين السنة والشيعة في شأن تحريف القران، ربما تكون وراء وضع هذه الروايات، بحيث هي لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة .ولكنها يمكن كذلك أن تدل على أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية.

[53] عبدالمجيد الشرفي: الحلول لا ينبغي البحث عنها في القياس، حوار مع مجلة الفيصل يوم 01 ماي 2018، انظر الرابط: https://www.alfaisalmag.com/?p=9933

والمجتمعات، إلى كتاب يحتوي على قائمة من الوصفات والأحكام الجامدة. وبالموازاة مع ذلك ارتقت السنة إلى منزلة الكلام الإلهي، وبات القدح في صحة ما روي عن النبي من أقول وأفعال ضربا من الكفر.

إن التفاسير القرآنية وتوظيفات الفقهاء والمتكلمين- يقول الشرفي-شكلت عبر التاريخ الإسلامي نصوصا ثواني إلا يفهم النص المقدس إلا من خلالها، وهذا يعني بوضوح أن ما يحتجّ به في كثير من الأحيان ليس هو النص القرآني، بقدر ما هو السنة التأويلية في نطاق المذهب الفقهي، وفي نطاق الفرقة الكلامية"[54]. هم الذين قرروا- يقصد الفقهاء وأصحاب الفرق الكلامية- أن فهم النص ينبغي أن يمر من خلالها، ورسموا بذلك ما يمكن أن نسميه سياجا لا يجوز الاختلاف إلا في نطاقه . أما الإجماع استعمل في الغالب لإقصاء المخالفين أكثر مما استعمل لإيجاد ملائمة بين الدين والحياة.

إن القراءة التي يسعى إليها مؤلفنا من خصائصها البحث عن المعاني المتجددة، التي لم يثرها النص في الماضي، وفي هذا المستوى يمكن أن تكتسب الألفاظ أبعادا جديدة، عكس القراءات الكليانية، التي تحدد المعنى في مستوى إيديولوجي وسياسي ظرفي، تواكب في الأغلب فترات التأزم الاجتماعي، ويؤدي طغيانها إلى تحجر الجسم الاجتماعي بينما يؤدي في العادة تبني قراءات تسعى إلى اكتشاف "ما لم يقل بعد"، إلى تحرر المجتمع المدني من التكرار، الذي يعمق التفاوت التاريخي وسلبياته[55].

إن نجاح هذه العملية التجاوزية، وكسب راهن الحداثة لن يكتب له النجاح إلا من خلال تحديث نظرتنا لتراثنا الديني، وعلى رأس ذلك -إعادة النظر في المنظومة

[54]الشرفي عبد المجيد، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص16
[55]الشرفي عبد المجيد، **لَبنَات**، ص111

الأصولية الموروثة عن الشافعي، ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست سوى منظومة بشرية يحق لنا نقدها والإتيان ببديل لها، في إطار جهد مزدوج يهدف للتخلص من التعلق بحرفية النصوص ولاسيما النص القرآني، والفصل بين عوامل الانسجام الاجتماعي، وهي سياسية في المقام الأول، ومقتضيات الشهادة أمام الله و أمام الضمير.

يبقى في الأخير أن نؤكد أن الحداثة في نظر عبد المجيد الشرفي "**ليست في استبدال تقليد الغرب بتقليد الماضي والسلف ولا في محاكاة التقليعات العابرة التي تروج لها الثقافة الرخيصة، بل هي في المجهود المتواصل والفعل الدؤوب في التاريخ لامتلاك أسباب الحياة الكريمة بالعلم والحرية والمسؤولية وبضمان حقوق الإنسان وواجباته المدنية فلعل الوعي بهذه الحقائق يساعدنا على تقييم زمن حداثتنا تقييما يقرب من الواقع يقرب من الواقع أكثر ما يمكن ويسمح باستشراف المستقبل وبنائه بأقل الأخطاء**"[56].

سابعا: استنتاجات:

من خلال تناولنا لمتن محمد أركون يمكن ان نستخلص مالي:

ان الرهانات المعرفيّة والمنهجيّة[57] التي أراد محمد اركون الوصول إليها تتلخص فيما يلي:

– فهم العقل الإسلاميّ(بما في ذلك النصوص التأسيسيّة كالقرآن والحديث، وأصول الفقه) بواسطة المعارف الإنسانيّة الجديدة كاللسانيّات والسيميائيّات، والأنتروبولوجيا

[56]الشرفي عبد المجيد، **لَبنَات**، مرجع سابق، ص33

[57] لتفاصيل أوفى ينظّر: الحوار الذي أجراه محمد اركون مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة،2007، وأعيد نشره ضمن: **الدين وأسئلة الحداثة**، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015

والعلوم الاجتماعيّة والكشف عن نظام اشتغاله لتقييم منتجاته المعرفيّة والإنسانيّة، بعيدا عن النظرة الاستشراقية التي لم تقدم معرفة علميّة بالإسلام بقدر ما ساهمت في تكوين نظرة غربية عن الإسلام والمسلمين.

– تجاوز ما يسمّيه اللاهوت الإسلاميّ في صيغتيه الكلاسيكيّة (علم الكلام) والجديدة (إيديولوجيا الكفاح)، لأنّه في نظره لا يقدّم معرفة علميّة بالإسلام بل تأويلا له.

– ينبغي تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية للإسلاميات الكلاسيكية، نحو بديل معرفي يتصل بالمنهجية الحديثة، التي تُتيح لنا الانتقال من منهجية التاريخ الراوي الفيللوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي النقدي.

أما الرهانات المعرفيّة والمنهجيّة[58] التي أراد عبد المجيد الشرفي الوصول إليها تتلخص فيما يلي:

– ضرورة إتباع منهج النقد التاريخي، والاستناد للمناهج الحديثة لدراسة الدين الإسلامي ضمن دائرة الظاهرة الدينية

– يجب ان ينظر إلى الإسلام المتشكّل على أنه اسلامات وليس إسلام واحد، وكل ما يجمع بينها هو فكرة التوحيد ونبوة محمد ﷺ.

– ضرورة قراءة النصوص متفاعلة مع ظروفنا الحالية، وتجاوز القراءة الفقهية القديمة، التي كانت صالحة لزمانها، وقد ظهرت الآن محدوديتها، ولذا يتعيّن البحث عن بديل يضمن الوفاء لمبادئ الدين– لا لتأويلاته الحرفية– ولقيّم الحداثة.

[58] لتفاصيل أوفى ينظّر: الحوار الذي أجراه محمد اركون مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة،2007، وأعيد نشره ضمن: **الدين وأسئلة الحداثة،** تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015

– العمل على اختراق طبقات التأويل التاريخية، وتجاوز حرفية النصوص للولوج لمدلولاتها العميقة، حتى نحافظ على روحها، مع ضرورة مراجعة مفهوم الإجماع، لأنه مفهوم بني في ظروف سابقة أملتها الحاجة إلى الوحدة آنذاك، واليوم علينا إعطاء مكانة للتفكير الحر، والعمل تجاوز القراءتين التقليدية/الاستشراقية في دراسة الفكر الإسلامي.

– ان عملية التحديث هذه لا يجب ان تمس قطاع دون أخر، بل يجب أن تمس كل القطاعات(عقلنة التفكير والسلوك).

وبالمقارنة بين المتنين يتضح مايلي:

– تأكيدهما على أن العقل/الفكر الإسلامي يعيش أزمة داخلية حادة، تمنعه من ولوج الحداثة من جهة.

– اتفاقهما على أن أزمة العقل/الفكر الإسلامي تعود إلى فترته التأسيسية، والتي يجب إعادة خلخلتها، بداية من إعادة النظر في النص المؤسس، وظروف تشكّله وكيفية انتقاله من المرحلة الشفهية إلى مرحلة المصحف المدوّن.

– إعادة النظر في مفهوم السنّة، وظروف تشكّل العقل الفقهي، ومدى تأثير الظروف السياسية والتاريخية في ذلك.

– إن الإسلام بعد فترة الخلفاء لم يعد واحد بل اسلامات متعددة، لكل منها مرجعيتها، ولذا وجب النظر في هذا التنوع وكيف خرج من رحم الوحدة.

– ان الحداثة ليست مجرد نمط استهلاكي، بل هي عملية معرفية بالدرجة الأولى، وأن استغلال مناهج الحداثة كفيل بإخراج الفكر الإسلامي من أزمته التي جعلته يعيش خارج التاريخ.

– ان العلمنة ضرورية للمجتمعات الإسلامية، إن هي أرادت الدخول في منظومة الحداثة، التي لا تعترف بالولاء الديني والهويات المغلقة، وإنما تعترف بالشخص/المواطن.

– إن عملية تحديث الفكر الإسلامي لا يجب أن تتم عن طريق المؤسسات الإسلامية التقليدية، التي تهدف إلى إبقاء الوضع على ما هو عليه، كما لا يجب أن تتم على طريقة المستشرقين، لأنهم ببساطة كوّنوا فكرة مشوه عن الإسلام جعلته في دائرة اللامرغوب فيه في المجتمعات الغربية.

الخاتمة:

ليس جديد أن نقول أو يقول غيرنا أن العقل/الفكر العربي الإسلامي يعيش أزمة بنيوية حادة، ليس على مستوى الخطاب الديني فحسب، وإنما على جميع الأصعدة، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، في مقابل العالم الغربي الذي فصل في الكثير من الأمور، التي رأى أنها تعوق حداثته وتقدمه المنشود، فكانت بداياته واضحة المعالم. وبما أن الدين (ممثلا في الكنيسة آنذاك) كان أهم عامل معرقل لنهضة الغرب، نظرا للحجر والتسلط الذي مارسته الكنيسة على المجتمع، فكريا وسياسيا واقتصاديا، فكان من الطبيعة أن تكون ثورة النهضة والأنوار والحداثة ضد هذه الهيمنة، ثورة كان من نتائجها خروج الإنسان الحر/ المواطن للوجود، بعدما كان قابع في تخلف رهيب فرضته عليه السلطة الدينية طيلة قرون من الزمن. وما دام الدين كان عامل مثبّط هناك– ونظرا لتشابه ظروف الاستبداد وغياب الديموقراطية وتحكم المؤسسات الرسمية في الخطاب الديني– اعتقد الكثير من المفكرين العرب– ومن بينهم **اركون** و**عبد المجيد الشرفي**– أن مشكلتنا مشكلة نص، ولا مخرج من أزمتنا إلا بإعادة استنطاق النص، وإعادة النظر في كيفية تشكل النصوص الثانوية أو الشارحة حوله، وفق ما استجد من مناهج حديثة، فعن طريق هذه العودة للنصوص الإسلامية(بما فيها القرآن)، يمكن إعادة تشكيل فهم جديد، يتجاوز ما ترسب في العقول، وقَمَعَ الاجتهاد ورهن العالم الإسلامي في فترة القرون الأولى وغيّبه عن المجتمع الحديث.