زكي الميلاد*

الإسلام والحداثة وما بعد الحداثة

(الصفحات ٩٩- ١٢٦)

ملخّص

ثمة ثنائيات تطرح على الساحة بشأن علاقة الإسلام مع العلم أو مع المسيحية أو مع المدنية و.. وفي هذا السياق جاءت ثنائية الإسلام والحداثة. وتنوعت الكتابات ووجهات النظر بشأن الإسلام والحداثة، فمن قائل إن الحداثة ترمز إلى التقدم المدني في الغرب، ومن يرى أن للإسلام حداثته التي توافق في بعض جوانبها حداثة الغرب، ومن ذاهب إلى أن الإسلام أرقى من الحداثة الغربية. وبشكل عام هناك توجهان: فصل الإسلام عن الحداثة، والربط بين الحداثة والإسلام. يرى أصحاب التوجه الأول أن الحداثة فجّرت ما يسمّونه التقاليد الثقافية الإسلامية المنغلقة، وبذلك فإن أصحاب هذا المنحى يحاولون تأسيس الحداثة على أساس الابتعاد عن الإسلام. أما أصحاب الربط بين الحداثة والإسلام فيرون إمكانية تأسيس حداثة إسلامية، وذلك يتطلب أولاً التخلص من الهزيمة الداخلية أمام الحضارة الغربية. ويرون أيضًا أن الحداثة ليست غربية من حيث الجوهر والطبيعة، ولا يحقّ للغرب احتكار الحداثة، إذ إن روح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان.

---

* - باحث ومفكر من المملكة العربية السعودية رئيس تحرير مجلة «الكلمة».

● زكي الميلاد

- ١ -

المجال الإسلامي.. ومنطق الثنائيات

تزداد اليوم وترتفع في المجال العربي والإسلامي، وتيرة المقاربات والمناقشات الفكرية والنقدية لثنائية الإسلام والحداثة، التي تشهد اهتمامًا ملحوظًا على مستويات عديدة، منها مستوى الكتابة والنشر، ومنها مستوى الندوات والمؤتمرات، وبالشكل الذي تلفت النظر إلى هذه الثنائية، وتؤرخ لها بوصفها حدثًا فكريًا لافتًا.

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 حركت جدلاً ونقاشًا بين المستشرق الفرنسي أرنست رينان الذي أثار هذه الثنائية في محاضرة ألقاها بجامعة السوربون سنة ١٨٨٣م، وبين السيد جمال الدين الأفغاني الموجود آنذاك في باريس.

وفي وقت آخر، وفي إطار العلاقة بين الإسلام والمسيحية، تجدد 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 ونقاشًا، بين المندوب البريطاني في مصر اللورد كرومر الذي أثار هذه الثنائية في كتابه مصر *الحديثة*، حين اعتبر الإسلام دينًا منافيًا للمدنية، وبين جمع من المفكرين المصريين.

وفي هذا الشأن يمكن العودة إلى كتاب محمد فريد وجدي *المدنية والإسلام*، الصادر

سنة ١٨٩٨م، وكتاب الشيخ اللبناني مصطفى الغلاييني *الإسلام وروح المدنية*، الصادر سنة ١٩٠٨م.

وفي منتصف عشرينات القرن العشرين ظهرت ثنائية الإسلام وأصول الحكم، التي أثارها الشيخ الأزهري علي عبد الرازق في كتابه *الإسلام وأصول الحكم* الصادر سنة ١٩٢٥م، والذي حرك جدلاً ونقاشًا حادًا وغاضبًا امتد من مصر إلى المحيط العربي.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين كانت هناك ثنائية الإسلام والتطور، التي حركت كذلك جدلاً ونقاشًا في مصر والعالم العربي. وفي هذا الشأن يمكن العودة إلى كتاب الدكتور محمود الشرقاوي *التطور روح الشريعة الإسلامية* الصادر سنة ١٩٦٩م، وإلى المقالة التي نشرها آنذاك الشيخ يوسف القرضاوي في مصر بعنوان «الإسلام والتطور.. أيسلم التطور أم يتطور الإسلام؟». إلى ثنائية الإسلام والاشتراكية، التي حركت جدلاً ونقاشًا ساخنًا بعد صدور كتاب الدكتور مصطفى السباعي *اشتراكية الإسلام* سنة ١٩٥٩م.

وليس آخرًا تلك الثنائيات التي تزايدت وتصاعدت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وحركت جدلاً ونقاشًا واسعًا ما زال مستمرًا، وسيظل مستمرًا 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 حرك الاهتمام بمفهوم الحداثة في زمن انبعاث هذه الثنائية.

- ٢ -

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 ١٩٨٩م نظمت مكتبة دار الساقي ومجلة مواقف ندوة بلندن حملت عنوان «الإسلام والحداثة»، حضرها جمع بارز من مفكري تيار الحداثة في العالم العربي. وفي سنة ١٩٩٠م أصدر الدكتور عبد المجيد الشرفي كتابًا في تونس بعنوان *الإسلام والحداثة*، ومن ثم توالت الكتابات والمؤلفات والاشتغالات الأخرى حول هذه الثنائية، وما تزال متوالية بدون توقف أو انقطاع.

وقد تنوعت 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، وتعبر 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 حدد فيه الحداثة على أنها مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدمًا 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 مرادفًا للمحاولات الرامية إلى تحقيق تلك النماذج الغربية أساسًا[١].

ويتصل بهذا السياق أيضًا، المقالة التي نشرها الدكتور فهمي جدعان سنة ١٩٩٦م، بعنوان *الإسلام وتحولات الحداثة*، والمضمنة في كتابه *الماضي في الحاضر* الصادر سنة ١٩٩٧م.

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

وفي هذا السياق جاء كتاب الباحث الجزائري الدكتور مصطفي الشريف *الإسلام والحداثة.. هل يكون غدًا عالم عربي؟* الصادر سنة ١٩٩٩م، 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، ورفعًا لإشكالية مكانة القيم الروحية ودورها في الحياة، وإجابة لسؤال ماذا يعني أن نكون مسلمين في عصر الحداثة؟.

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

وفي هذا السياق جاء كتاب الباحث الليبي سالم القمودي *الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة* الصادر سنة ٢٠٠٨م، الذي أكد فيه أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام، وفي أي موقف من المواقف، وفي أي مجتمع من المجتمعات عائقًا أمام أي نهوض أو تقدم أو تحديث في المجتمعات الإسلامية، بل كان دائمًا هو الدافع لأي تقدم ونهضة وتحديث مهما اختلف الزمان والمكان. كما يرى المؤلف أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام ضد الحداثة أو معاديًا للحداثة في جانبها العلمي والتطبيقي، ولأن الإسلام بوصفه يمثل 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[٢].

رابعًا: الكتابات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن روح الحداثة كانت وما زالت متأصلة إنسانيًا وتاريخيًا، 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 ٢٠٠٦م، والذي سوف نرجع إليه لاحقًا 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.

ـ ٣ ـ

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 ١٩٨٧م، في إطار تكوين المعرفة بمشاغل المفكرين العرب المحدثين، وأصدره لاحقًا في كتاب سنة ١٩٩٠م، 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 كثيرًا ما يتحولون إلى طرف في القضايا التي يعالجونها، في حين أنه حرص حرصًا شديدًا حسب قوله على محاولة تفهم مختلف المواقف دون تحامل أو انحياز. أما الدارسون 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، معتبرًا الحداثة مفهومًا مستعملاً للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدمًا في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، ويشير إلى نمط حضاري يختلف جذريًا 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 إنه حمل معه حضارة جديدة، وأنماطًا حربية واقتصادية وتنظيمية وقيمًا ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم، وأقنعهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم[٣].

وفي هذا الإطار حدد الشرفي غرضه من هذه المقاربة، والتي تحددت 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 ضروريًا، ويمثل خطوة أولى في طريق مراجعة العديد من المسلمات لمواجهة التحديات المصيرية[٤].

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، 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 أدت إعادة النظر في مسلمات هذه العلوم إلى تفكك هذه المنظومة، وانفجار ما يسميه السنة الثقافية الإسلامية المنغلقة، دون تعويضها بسنة أخرى تتمتع بقدر أدنى من الانسجام.

وبالتالي فإن الفكر العربي الحديث في نظر الشرفي، ما يزال 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(٥).

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

النتيجة الأولى: هناك اليوم إنتاج فكري عربي إسلامي 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 حد ذاته على أن الحداثة تسلك نحو الضمير الإسلامي سبلاً ملتوية، ليس من أبسطها إسقاط القيم الحديثة على التراث، وتوظيفه توظيفًا مباشرًا 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، جدد الشرفي ما أشار إليه في هذا الكتاب من إشكاليات وتحليلات ووجهات نظر، في كتاب ثاني صدر له سنة ١٩٩٨م 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 تكرارًا له، ومتصلاً بنسقه وسياقه، ولم يخرج عليه أو يضيف إليه شيئًا، والمفارقة الرئيسية بينهما أنه في الكتاب السابق تحدث 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 صب 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 مثلا القوانين التي سنوها أحكامًا إلهية، حجتهم في ذلك أنها أحكام شرعية لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية، وبالأخص من القرآن والسنة النبوية، وانعقد عليها الإجماع»[٦].

في المقابل، وصف الشرفي أولئك الذين عارضوا هؤلاء، رغم قلة عددهم، بأنهم

المفكرون المعبرون عن الإسلام الحي في عصرنا.

ثانيًا: 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 دينًا وتراثًا وثقافة وتاريخًا، 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، وإعطاء الحداثة صفة المرجعية المظفرة والبديلة عن تلك المرجعية التراثية والتقليدية والماضوية.

وهذا ما حذر منه وانتقده بشدة الدكتور محمد الطالبي، معتبرًا 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 حقًا الضائقين ذرعًا بجمود السلفية، ومن ناحية ثانية إلى المتأرجحين من الشباب الجامعي خاصة»[٧].

والدكتور الطالبي هو أكثر من فتح النار على أصحاب هذا المنحى، وهو أكثر من يعرفهم أيضًا في السر والعلن، وخص منهم بالذات الدكتور الشرفي، وذلك في كتابه *ليطمئن قلبي* الذي أثار جدلا وسجالاً واسعًا وساخنًا في الوسط الثقافي التونسي، والوسط الأكاديمي منه بالذات.

ثالثًا: عنون الدكتور الشرفي القسم الثاني من كتابه *الإسلام والحداثة*، بعنوان «أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام»، وقد وردت هذه التسمية أيضًا 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، مرورًا 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 يميز بين الدين وفهم الدين، ويعارضه من لا يرى في الإسلام سوى بعده الإلهي المفارق(٨).

وما بين مفهومي أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام، يظهر الشرفي أقرب ميلاً وحقيقة وانتصارًا لمفهوم تحديث الإسلام، وهذا ما تجلى أيضًا 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.

وأساسًا 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 شأنًا ماضيًا، أو شأنًا قديمًا، أو باليًا، وليس تراثًا

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 ممكنًا كذلك.

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 ومصدقًا ومهيمنًا عليها، وصالحًا لكل زمان ومكان إلى قيام يوم الدين.

رابعًا: 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 الإستشراقية، ويظهرها وكأنها تابعة لها، وتدور في نسقها وفلكها.

وأعلم سلفًا أن مثل هذه الملاحظة تزعج أصحاب هذه الكتابات العربية، وأنهم لا يرغبون في 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*، داعيًا 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، مركزًا على كتابه

الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ومع أن الدكتور الطالبي يمثل خصمًا، لعله بات لدودًا للدكتور الشرفي بعد صدور كتابه *ليطمئن قلبي*، إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية وقيمة ملاحظاته في هذا الشأن تحديدًا، لأنه سيد العارفين بهذا النمط من الكتابات، وطبيعة مداخله ومخارجه وملابساته، لقربه الشديد منه.

ولعل من أبلغ الإشارات التي نبه إليها الدكتور الطالبي، ما ذكرته الباحثة الفرنسية آني لوران التي قال عنها الطالبي أنها على إطلاع 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، اغتنامًا لمناخ الحرية الذي يجدونه في الجامعات الغربية، والذي بطبيعة الحال هو مفقود في بلادهم الأصلية»[٩].

خامسًا: لم يتطرق الدكتور الشرفي إلى نقد الحداثة، ولم يقترب من هذا النقد الذي هو جزء من الحداثة ذاتها، ليكون متوازنًا 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 تعد من ضروريات الدين كالصلاة والصوم والزكاة.

في المقابل لم يوجه الشرفي نقدًا واحدًا إلى الحداثة، وكان معنيًا بنقد الفكر الإسلامي وليس معنيًا بنقد الحداثة، وكأن هذه ليست من مهمته، ولم يلتفت إلى نقد الغربيين المتزايد لهذه الظاهرة، خصوصًا مع ظهور تيار ما بعد الحداثة، الذي قدم نقدًا جذريًا وصارمًا ومفرطًا هو الأول من نوعه في تاريخ الحداثة الغربية، وهذا ما يعرفه الشرفي نفسه.

سادسًا: لقد تجاهل الدكتور الشرفي كليًا 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 فراغًا بينًا، وفجوة واضحة في بنية الكتابين، وفي معالجات الشرفي وتحليلاته. علمًا 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.

- ٤ -

نظرية في تأسيس حداثة إسلامية

بخلاف أطروحة الدكتور الشرفي، وعلى النقيض منها تمامًا 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 تميزت وانفردت به عن غيرها من المحاولات الأخرى السابقة عليها، والتي غلب على الكثير منها الضعف والنقص المنهجي والمعرفي، ولم تحرز تقدمًا جادًا في هذا السبيل.

ولعل الفكر الإسلامي قد تأخر كثيرًا في إنجاز هذه المهمة، وفي قطع الشوط المعرفي الذي وصلت إليه محاولة الدكتور طه، وبهذه المحاولة يكون الفكر الإسلامي قد تلمس 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 منبهرًا ومفتونًا ومنهزمًا تجاه حداثات الآخرين، وكأنه 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 يمر 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»(١٠).

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

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

بمعنى أن الحداثة ليست غربية من حيث الجوهر والطبيعة، ولا بد من فك 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 أيضًا، والبرهنة عليه، والرأي الذي يرتضيه أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان إمكانًا واحدًا، 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»[١١].

وإذا جاز القول، في نظر الدكتور طه، أن يكون للحداثة الغربية على وجه الخصوص أشكال متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعًا في التاريخ والمصير، أفلا يجوز على وجه العموم، ومن باب أولى أن يكون للحداثة أشكال 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 النافع منها متضمنًا 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!»[١٢].

وكما أن للحداثة الغربية أشكالاً مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكال مختلفة، لذا يرى الدكتور طه أن مقاربته للحداثة الإسلامية هي في 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 أيضًا أنه يجمد على هذا الشكل الحداثي المرتضى عنده كما لو أنه كان مكتملاً ونهائيًا.

ولكون ما قام به الدكتور طه هو محاولة اجتهادية جديدة من نوعها في حقل الدراسات الفكرية الإسلامية، لهذا فإنه لا يستبعد مطلقًا إمكانية تنقيح هذه المحاولة وتهذيبها، بل وحتى إمكانية تصحيحها وتحويرها منه أو من غيره.

وما يبتغيه حسب قوله هو أن يضع نموذجًا حداثيًا 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 رتبًا 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.

وتمثل هذه الفكرة المدخل لفهم نظرية الدكتور طه في الحداثة الإسلامية، وهي الفكرة التي حاول التأكيد عليها، والإشارة إليها مرارًا، وفي معظم فصول الكتاب، وكان اللافت أن أوضح 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»[١٣].

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

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

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

ثالثًا: 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: تعدد تطبيقات روح الحداثة، ذلك أن روح الشيء تختص بكونها تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد، وروح الحداثة التي هي جملة من المبادئ، فإن المبدأ

لا يستنفذه أبدًا تطبيق واحد، فلا بد إذن أن تكون لهذه الجملة من مبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة.

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

ثالثًا: خصوصية واقع الحداثة الغربية: إن واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعد إلا تطبيقًا واحدًا 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.

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

خامسًا: الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: ليست الحداثة ملكًا 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، وتجلى ذلك في بروز أخطار طبيعية مختلفة، منها الأمراض الفتاكة، وتلوث البيئة، وشبح الإشعاع النووي وغيرها.

الشرط الثاني: لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقًا داخليًا لا تطبيقًا خارجيًا، 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 تطبيقًا إبداعيًا لا تطبيقًا إتباعيًا، 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.

ـ ٥ ـ

الإسلام وما بعد الحداثة

حتى هذه اللحظة لم تقترب الكتابات الإسلامية كثيرًا 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 أفقًا، ولا تحرك ساكنًا، ولا تثير جدلاً، ولا تكون 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 تذكر، 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 مخرجًا من الضغوط التاريخية الأليمة التي نمر بها، لأن فكرة ما بعد الحداثة في نظره ما هي إلا مغالاة في الحداثة، ومشيرًا لهذا الرأي في الهامش إلى محاضرة ألقاها الكاتب المكسيكي أكتافيو باز في الكوليج دي فرانس عن الشعر والحداثة

سنة ١٩٨٨م، وأما في كتابه *تحديث الفكر الإسلامي* فلم يأت على ذكرها قط.

هذا يعني أن هذه القضية ما تزال 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 تحديدًا، 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 نقر هنا بأن ما بعد الحداثة وضع يخص الحضارة الغربية بالذات، وأن هذا الوضع ليس إلا تطورًا اعتور الحداثة الغربية في بناها الجوهرية، تمامًا مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها»[١٤].

وعن الصلة بعالم الإسلام، يرى الدكتور جدعان أن هذه الصلة تتحدد في لقاء عالم الإسلام ببعض وجوه هذه الظاهرة، أو بوجوهها كلها لكنه لقاء زمنيٌ عارض أو طارئ أو ممتد، لأن هذه الوجوه هي مظاهر تطور أو تحور في بنى عالم الإسلام نفسه[١٥].

ثانيًا: هناك من يرى أن المجتمعات العربية والإسلامية ما تزال في وضعيات ما قبل الحداثة، وتحاول جاهدة اللحاق بركب الحداثة، وخطواتها في هذا الطريق ظلت متعثرة منذ القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وبالتالي فإن الشرط التاريخي لا يسمح لهذه المجتمعات ان تنشغلة بفكرة ما بعد الحداثة التي تفصلها عنها مسافات حضارية

بعيدة، ولا معنى لهذا الانشغال أساسًا ما دامت هذه المجتمعات تنتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة، ولم تقطع شوطًا كبيرًا في الطريق إلى الحداثة، فكيف بها والطريق إلى ما بعد الحداثة.

ثالثًا: هناك من يرى أن فكرة ما بعد الحداثة ما تزال 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 تعرف بها، وتفهم 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 استمرارًا لفكرة الحداثة لكن بصورة جديدة تعبر عن حداثة ثانية أكثر تجددًا وتطورًا من الحداثة الأولى السابقة، إلى جانب من يرى فيها انتكاسة وصدمة للحداثة تدفع بالتحول من العقلانية إلى اللاعقلانية، وبين من يرى فيها تصويبًا وتصحيحًا 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!

رابعًا: 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 استنادًا إلى موقفه في التفريق بين واقع الحداثة وروح الحداثة، فحين تساءل بلسان المعترض عن جدوى هذا الاشتغال في وقت حل 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 المابعد حداثة، مادام كلاهما تطبيقًا لروح الحداثة، محصلا 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»[١٦].

ـ ٦ ـ

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 ٢٠٠٩م، 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 يمثل 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 استنادًا الى خلفية أن عصر ما بعد الحداثة لا يخلو في نظر أكبر أحمد من وعود بالأمل والتفاهم والتسامح، والإسلام من جهته كذلك بإمكانه أن يقدم وعودًا 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»[١٧].

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.

وتمسكًا بهذا الموقف يضيف أكبر أحمد من المبكر أن ننظر إلى ما بعد الحداثة كوهم تنويري، أو مجرد دراسة أكاديمية محصورة داخل جدران الصالونات الأدبية، وبعيدًا عن مسيرة الحياة العملية، بل يجب اعتبارها مرحلة مهمة في التاريخ الإنساني، أتاحت إمكانات لم تكن متوفرة من قبل، وبوصفها مرحلة اختصرت المسافات بين البشر على اختلافهم، وقربت 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 تأثيرًا ملموسًا 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 استمرارًا 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، وتبعًا 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 يساء 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؟»[١٨].

- ٧ -

الإسلام وما بعد الحداثة.. رؤية من المجال الغربي

في سنة ١٩٩٧م نشر أستاذ الإسلاميات في الجامعات الألمانية راينهاد شولتسه دراسة مهمة بعنوان «هل توجد حداثة إسلامية؟»، ضمت 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 إطلاع واسع على النتاج الغربي الفكري والأدبي والسياسي المتصل بالعلاقة بين الإسلام والغرب، ولو تعرف على هذه الدراسة لوجد فيها مدخلاً حيويًا في تدعيم موقفه، وتطوير رؤيته في العلاقة بين الإسلام وفكرة ما بعد الحداثة، وهي القضية التي أبدى لها حماسًا واضحًا، 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 عرف 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 دائمًا في المجتمعات غير الأوروبية كشيء براني قادم من أوروبا، حتى باتت ثنائية تقليد وحداثة تشير إلى ثنائية غرب ولا غرب.

وعندما تم اعتماد ثنائية التقليد والحداثة بوصفهما أداتين تحليليتين كان لا بد في تصور شولتسه أن يتقرر التسليم بتدخل قادم من الخارج بوصفه أمرًا لا مفر 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 جدًا 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»[١٩].

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 نادرًا ما كان ملائمًا لوصف الحقائق الاجتماعية وصفًا تحليليًا، وإن استمرار هذه الثنائية لوصف المجتمعات غير الأوروبية لا يمكن فهمه بشكل صحيح إلا 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 امتيازًا غربيًا، 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 دائمًا يتم في إطار تراث معين»[٢٠].

وقبل أن يختم شولتسه دراسته النقدية القيمة 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!

● زكي الميلاد

الهوامش

١ـ عبد المجيد الشرفي. الإسلام والحداثة، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م، ص٢٤.

٢ـ سالم القمودي. الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨م، ص١٥-١٨.

٣ـ عبد المجيد الشرفي. الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص٣٠.

٤ـ عبد المجيد الشرفي. المصدر نفسه، ص٣٢.

٥ـ عبد المجيد الشرفي. المصدر نفسه، ص١٨٠.

٦ـ عبد المجيد الشرفي. المصدر نفسه، ص١٨.

٧ـ محمد الطالبي. ليطمئن قلبي، تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٧، ص٣٣.

٨ـ عبد المجيد الشرفي. الإسلام والحداثة، ص١٨٥-١٨٦.

٩ـ محمد الطالبي. ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص٤١، نقلاً عن:
Annie Laurent. Dans Les Cahiers d'Edifa, no6, Paris, 1999, p. 80.

١٠ـ طه عبد الرحمن. روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص١١.

١١ـ طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص١٧.

١٢ـ طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص١٧.

١٣ـ طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص١٧٥.

١٤ـ فهمي جدعان. الماضي في الحاضر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص٥٧٤.

١٥ـ فهمي جدعان. المصدر نفسه، ص٥٧٤.

١٦ـ طه عبد الرحمن. روح الحداثة، ص٢٧٥.

١٧ـ أكبر أحمد. الإسلام وما بعد الحداثة.. الوعود والتوقعات، ترجمة: حسين صافي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٦٨.

١٨ـ أكبر أحمد. المصدر نفسه، ص٧٠.

١٩ـ راينهارد شولتسه. هل توجد حداثة إسلامية؟، ترجمة: محمد أحمد الزعبي، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة الرابعة عشرة، العدد (٥٤)، ربيع ٢٠٠٢م/١٤٢٣هـ ص٨٣.

٢٠ـ راينهارد شولتسه. المصدر نفسه، ص٩٤.