

**Secularism and the Scientific Interpretation of the Qur'an:  
The Dialectic of Reason and Religion in Abdelmajid Charfi's Reading**

Dr. Hayet Diwani<sup>1</sup>

---

Science Step Journal / SSJ

2025/Volume 3 – Issue 10

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17450528>

**To cite this article:** Diwani, H. (2025). Secularism and the Scientific Interpretation of the Qur'an: The Dialectic of Reason and Religion in Abdelmajid Charfi's Reading. Science Step Journal, 3(10). ISSN: 3009-500X.

---

### Abstract

This study explores the dialectical relationship between secularism and the scientific interpretation of the Qur'an in contemporary Islamic thought, with particular attention to the works of Abdelmajid Charfi. It examines how secularism, scientific interpretation, and the interaction between the sacred and the profane intersect in modern engagements with the Qur'anic text. The research situates itself within broader debates on how Islamic scholarship responds to modern scientific paradigms and the role of the Qur'an in addressing contemporary intellectual challenges. Charfi critically examines the reconciliatory approach that seeks to extract modern scientific truths directly from Qur'anic verses, contending that such efforts risk relativizing the sacred text and disrupting the equilibrium between reason and revelation. He argues that the so-called "scientific interpretation" should not be understood as a cosmic or empirical enterprise but as a hermeneutic endeavor grounded in faith and reason. The central problem addressed by this study concerns the legitimacy and implications of this reconciliatory method, and whether secularism can foster collective intellectual awareness without diminishing the sanctity of the Qur'an. Through a descriptive, analytical, and critical approach, the study analyzes Charfi's interpretive discourse, highlighting its intellectual and social dimensions. Ultimately, it contributes to a deeper understanding of the interplay between secularism and religion, clarifies the epistemological limits of scientific interpretation, and underscores the need to harmonize reverence for the sacred text with a rational and open engagement with modern knowledge.

### Keywords

Secularism, Scientific Discoveries, The Sacred, The Profane, Interpretation

---

<sup>1</sup> PhD in Arabic Literature and Civilization, University of Kairouan, Tunisia. Email: [Hayetdiwani2@gmail.com](mailto:Hayetdiwani2@gmail.com)

## العلمانية والتفسير العلمي للقرآن جدلية العقل والدين في قراءة عبد المجيد الشرفي

د. حياة ديواني

### ملخص

تتناول هذه الدراسة العلاقة الجدلية بين العلمانية والتفسير العلمي للقرآن في الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال قراءة مشروع عبد المجيد الشرفي. وتتمثل متغيرات الدراسة في: العلمنة، التفسير العلمي للقرآن، والتفاعل بين البعد الدنيوي والبعد المقدس. ويأتي سياق الدراسة في ظل النقاش المعاصر حول كيفية تعامل الفكر الإسلامي مع العلوم الحديثة ومدى توظيف النصّ القرآني في الإجابة عن تحديات العصر. ويرى أنّ التفسير العلمي للقرآن ليس هو التفسير الكوني، لأنّ العقل لا يؤمن إلاّ بالبعد المحسوس الذي يكشف عن الواقع وليس البعد الغيبي الذي يتسّتر فوق الواقع ويزيد في إبعاد الناس عنه. تتمحور الإشكالية الأساسية حول مدى صحة الطرح التوفيقي في التفسير العلمي للقرآن، وإلى أي حد يُمكن للعلمانية أن تسهم في تطوير الوعي الجمعي دون الإضرار بالقداسة الدينية. وتكمن أهمية الموضوع في تقديم فهم نقدي لمشروع عبد المجيد الشرفي، الذي يرى أنّ محاولات احتواء القرآن على جميع الاكتشافات العلمية الحديثة تؤدي إلى نسبية النصّ، كما أنّها تُسهم في تعزيز وهم العلم دون المساهمة الحقيقية في إنتاجه. اعتمد البحث منهجية وصفية تحليلية نقدية، تقوم على دراسة الخطاب التفسيري للشرفي وتحليل موقفه من التوفيق بين النصّ القرآني والعلم الحديث، مع إبراز أبعاده الفكرية والاجتماعية. وتساهم الدراسة في تعميق فهم العلاقة بين العلمانية والدين في الفكر الإسلامي المعاصر، وتوضيح حدود التفسير العلمي للقرآن، مع التركيز على التوازن بين التقديس للنصّ والوعي العلمي، بما يسهم في إعادة النظر في منهجيات التفسير الحديث وتحفيز نقاش عقلائي حول تحديث الفكر الديني دون إساءة للنصّ المقدس.

### الكلمات المفتاحية

العلمانية، الاكتشافات العلمية، المقدس، الدنيوي، التفسير

## مقدمة

تستوقفنا في النصوص ضروب من الثنائيات، كما في التصورات، دون توجيه النظر إلى العلاقة الواصلة الفاصلة بينهما، ودون مراجعتها وإعادة النظر في وظائفها وحدودها. ذلك كان بعض ما حفل به تاريخ الميتافيزيقا، وذلك ما تعمل اليوم الكثير من النظريات الفلسفية على تجاوزه. ولعل الفكر العربي ما يزال من أكثر النظم الفكرية احتفاءً بهذه الثنائيات التي يلخصها اليوم عنوان الثابت والمتحول، الدين والدولة، الحرية والمقدس، الدين والقيم، العلم والدين، عنوان ينتهي إلى تأكيد الدين إما قاعدة وإما ضداً للعلم، لأنه متحول، لنفنع بالدين جوهرنا وقانوننا، وبالقيم تنوعاً يجهد ذاته علّه يرقى إلى مقام الدين ليكون قانوننا ناظماً، له ما للدين من منزلة. لذلك ارتأينا أن نوجه أنظارنا إلى هذا الصدام بين الدين والعلم. فما هي الفهم التي تستدعيها هذه الجدلية؟ وكيف تربك العلاقة بين الدين والعلم؟ ولكن لماذا البحث في العلمنة؟ وماذا عساه يضيف إلى المؤلفات العديدة التي موضوعها النزاع بين الأصالة والحداثة، والتي موضوعها الدولة والدين في المجتمعات المعاصرة، والتي موضوعها الأديان في نقاط تلاقيها واختلافها ومواجهاتها لتحديات العالم المعاصر؟

إذا كانت العلمانية، في مفهومها العام، تعني فصل الدين عن الدولة، فإن السؤال الذي يطرح بإلحاح هو: لماذا العودة إلى الدين اليوم؟ وهل تمكنت هذه الدراسات من فهم حقيقي للآخر في دينه، لا كما ينبغي أن يكون؟ إنها جملة من الأسئلة حاول بعض المفكرين المعاصرين الإجابة عنها، ولعل عبد المجيد الشرفي واحد من هؤلاء الذين نهوا إلى عدم السقوط في بعض المغالطات التاريخية، وأهمها الفهم الخاطئ للفصل بين الدين والدولة في التجربة الغربية. فالشرفي يؤكد أن هذا الفصل لم يتحقق فعلياً إلا بعد الثورة الفرنسية.

يرى الشرفي أن هذا التوجه نحو الفصل بين الديني والدنيوي أسهم في تطور العلوم وتقدمها، وفي المقابل أدى إلى تغييب النماذج الدينية من مجالات كالفن والنحت والأدب والفلسفة، ولذلك يقترح الشرفي مفهوماً للعلمنة، فيرى أنها تعني خروج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن المؤسسات الدينية. ويعود الباحث في هذا السياق إلى وضع العلم في الغرب قبل عصر النهضة الأوروبية، حين كانت الكنيسة تمارس هيمنة شبه مطلقة على جميع المجالات وخاصة المجال المعرفي وكانت تعتبر نفسها مصدراً لكل علم، وتصادر كل معرفة تنشأ في محيط غير محيطها.

وهنا يطرح سؤال جوهري، كيف يمكن تحقيق الانسجام بين الإسلام في ربوعه الأولى والعلم الحديث؟ هل يكون ذلك بالعودة إلى النص مستقلاً عن ميولات المفسر وعن السياق الثقافي والاجتماعي الذي يتحرك فيه الفقيه؟.

## 1-دوافع البحث في إشكالية العلمنة

لا شك في أن المجتمعات العربية الإسلامية تسعى إلى تقليص حضور العامل الديني في المجالين السياسي والاقتصادي، لأنها تؤمن بأن العلمنة تمثل أحد عوامل حداثة المجتمع. وتفهم الحداثة العقلية باعتبارها مجموعة من الثورات العلمية والفلسفية التي شهدتها أوروبا، والتي مثلت قطيعة معرفية وتاريخية مع العقلية الغيبية التي سادت في القرون الوسطى من تصور منغلق وضيّق إلى تصور منفتح وغير محدود. وهي قطيعة مع الفكر الديني المسيحي، لم يسهم فيها العقل الإسلامي. وفي مثل هذا السياق من الأزمة يختل التوازن ويكون الموقف من الغرب عصياً، لأن الفكر الإسلامي المعاصر يعاني فقراً معرفياً ومنهجاً لا علمياً، وهو فكر لم ينجح في تحقيق القطيعة المعرفية، فظل يعاني من تداخل الأزمنة المعرفية.

فكيف نفكر في القضايا الجوهرية التي يطرحها الواقع اليوم، على مستوى المفاهيم والمنهج والفهم، وعلى مستوى المشاركة في الحضارة الإنسانية؟ وبعبارة أخرى، كيف نقوم بمصالحة مع خصوم الإسلام ومع منتجات الحداثة المعرفية والعلمية، لإنهاء حالة الاغتراب المعرفي والنفسي التي تعانيها المناهج الإسلامية في تفاعلها مع معطيات الحاضر المتغير، والذي لم يعد يقتنع بالمقولات والمفاهيم والتصورات الجاهزة؟

وهي دعوة إلى مراجعة عقلانية وعلمية لبعض التصورات. ولا بدّ من التذكير هنا، بأنّ تحقيق المعاصرة لا يهض به الإسلام باعتباره جملة من العقائد الثابتة، ولا تهض به العلمانية باعتبارها مجموعة من القيم. وإنما الذي ينجز هذا التحول هو الإنسان، أي العقل المفكر، حتى ينخرط في العصر ويستوعب مواطن قوّته، بدل التصادم الدائم بين حاجات المجتمع المادية وتجاوزها أو الانكفاء على الذات والانغلاق، لأنّ ذلك يعيق مشاركتنا في الحضارة الإنسانية وفي تقديم الحلول الملائمة للمشكلات الراهنة.

## 2- ما معنى العلمنة:

العلمنة عند الشرفي هي تغليب الجانب الدنيوي على الجانب المقدّس أو الدّيني. وتتمثّل في ازدياد عدد الأفراد والمجموعات البشريّة الذين يتمثّلون العالم وحياتهم الخاصّة دون الرّجوع إلى التأويلات والقيم الدينية. أي استقلالية الانسان في صياغة حياته ونمط عيشه بعيدا عن كلّ سلطة دينية أو غيبية، فهي إذا إبعاد للدّيني وكلّ أشكال المقدّس من حياة الإنسان والاهتمام بكلّ ما هو دنيوي. ويرى الشرفي أنّ المجتمعات العربية تعيش فترة تحوّل متسارع، وهي بصدد الانتقال تدريجيا لكن بثبات من مجتمعات تستند إلى الدّين في تنظيم أمورها كلّها، إلى مجتمعات معلمنة لا يؤدّي فيها الدّين الوظيفة نفسها (2)

يرى الشرفي أنّ هذا الموقف يظهر بالأساس في المجتمعات الغربيّة التي سعت إلى تشييد حضارتها على أسس الحداثة من خلال تقليص الجانب الدّيني، بل تغييب البعد الدّيني والأخلاقي عن مختلف البنى الاقتصادية والاجتماعية. وفي مقابل ذلك، منح العقل مكانة محوريّة باعتباره أداة تقوّض كلّ الأسس التي تتعارض مع الخيارات العلمية التي تخدم الحياة اليومية والمادية وتسهم في الاكتشافات العلميّة.

يضاف إلى ذلك أنّ العلمنة نشأت في بيئة غير البيئة العربية الإسلامية، وفي ثقافة مخالفة للثقافة الإسلامية. وقد نشأت في الأصل عن قطيعة بين الكنيسة ورجالها، أو عن تحويل بعض ممتلكات هذه المؤسسة الدينية إلى سلطة دنيوية فردية كانت أو مادية، ثم أصبحت تدلّ على استقلالية الإنسان في تقرير مصيره وعاداته وطريقة عيشه واختياراته بمعزل عن كلّ ضغط سلطوي دنيوي أو غيبي.

العلمنة إذا، هي إقصاء للدّيني وللمقدّس من حياة الإنسان والانشغال في المقابل بكلّ ما هو دنيوي. وهي في نظر الشرفي إنجاز غربي ارتبط بالسياق التّاريخي والسياسي والاقتصادي للدول الغربية. بدءا من حركات الإصلاح والنهضة في القرن السادس عشر ومرورا بفلسفة التنوير وصولا إلى الحركة العلمية الصناعية. ومن ثمة، ينبغي الاعتراف بأنّ الحداثة واقع قائم نعيشه اليوم، وهي التي تتحكّم في مقولاتنا العقلية وأساليب تفكيرنا وردود أفعالنا وأحكامنا.

---

عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط1، 1991، ص263.

لكن ماذا تعني العلمنة عند الشرقي؟ هل هي السبيل الأمثل للتحرر من أسر الخطاب التقليدي؟ أم أنها إعادة فهم لدور الدين في حياتنا، واتخاذ موقف نقدي حيادي تجاه كل الديانات؟ هل هي التأثير ببعض مواقف المفكرين الراضين للدين في الحضارة الغربية؟ أم أنها ثورة على الأنماط التقليدية للفكر الديني؟ وهل يعد مشروع الشرقي وليد التحولات الفكرية الغربية؟ أم أنه صادر عن مقتضيات العصر الحاضر ذاته، مثل الاتجاه نحو العقلانية والعلمية والدعوة إلى الحرية؟ ولكن هل هذا التوجه نحو العقلانية ترديدا للمذهب العقلي الغربي، أم أنه استجابة موضوعية لمقتضيات العصر؟

إنَّ المطلب الذي يقدمه عبد المجيد الشرفي يتمثل في التوصل إلى معرفة تحضى بالتوفيق الذهني والعقلي لكل البشر بغض النظر عن اختلافاتها، وذلك من أجل بلوغ الحقيقة. وهذا يقتضي من الباحث تجاوز جميع الخصوصيات الثقافية والتاريخية بل وحتى الدينية. وهو موقف يلتقي فيه مع علي عبد الرازق الذي يرى أنَّ مقولة عدم الفصل بين الدين والدولة، أو بين الروحي والزمني، هي مقولة مغلوطة في الإسلام. ويؤكد أنَّ تخلف العرب لا يعود إلى الجمع بين السلطين المدنية والدينية، بل إنَّ التحولات الفكرية التي شهدتها الحضارة الأوروبية لم تكن سوى ثورة على الأنماط التقليدية للفكر الديني الغيبي.

وما يجري اليوم، حسب هذا الطرح، لا يعدو أن يكون اعتقادات لا تستند إلى تأسيس عقلائي قائم على النقد البناء. فالخلافة حسب عبد الرازق لا وجود لسند لوجوبها في العقل ولا في الشرع، إذ إنها قامت بالقوة، في حين أنَّ الإسلام هو نظام ديني روحاني صرف. كما أنَّ تلك الوحدة العربية التي وُجدت في زمن النبي، عليه السلام، لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه. ولا كان فيها أي معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة، وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الملك<sup>(3)</sup>.

دعا بعض المفكرين العرب إلى ضرورة الاجتهاد في إطار مشروع الإصلاح الاجتماعي والسياسي، مؤكدين أهمية التخلص من هيمنة رجال الدين وتحرر الفكر من القيود التقليدية لتحقيق الحداثة. وانطلق هؤلاء المفكرون من سؤال محوري: هل جاء الإسلام لتزكية نفوس المجرمين وتطهيرها من روح الشر والإجرام، والارتقاء بالإنسان إلى مقام الخلافة في الأرض بالمعرفة والعلم؟ أم جاء ليقصص منهم بإقامة الحدود تنكيلا بهم وبما ارتكبوا؟

يرى الشرفي أنَّ الفكر العربي المعاصر على اختلاف قضاياها التي تتراوح بين الرفض المطلق للعقلية الغيبية، والقبول المطلق بالعلمنة، ومحاولة التوفيق بين هذين الاتجاهين باختلاف المنازع والمناهج، لا يعدو أن يكون مجموعة من المحاولات التي تتأرجح بين الانتماء إلى الحضارة العربية من جهة، والانفتاح على الحداثة من جهة أخرى. وهي مواقف مترددة بين اتخاذ موقف حاسم، أو تحديد رؤية واضحة، أو اختيار منهج محدد. ومن الطبيعي، في ظل هذا التردد، أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج، وأن تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية وتنوع المصالح، والانتماءات الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية.

صحيح أنَّها قضايا أثرت منذ القديم، غير أنَّ هناك اليوم من يمارس نوعا من الحرية الفكرية المسؤولة، سعيا إلى نقل العقل العربي من حالة التقبل السلبي إلى حالة التساؤل وإنتاج المعرفة. ومن هذا المنطلق، أثرت قضايا جديدة أثارت جدلا واسعا، يتعلق الأمر في هذه

-علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص46.

المزة بظاهرة جديدة في الفكر العربي، إنه اللقاء مع حضارة معاصرة هي الحضارة الغربية. ويتعلق الأمر، في هذا السياق، بتعارض بين نوعين من التفكير في العالم، وبصراع يتمثل في السعي إلى نزع القداسة عن الدين. وقد فرضت هذه التحولات نفسها نتيجة التغيرات العميقة التي يشهدها العالم اليوم، وفي ظل ما يطرحه العلم من تحديات، في مقابل الموقع السلبي الذي يحتله العالم العربي في فضاء الحداثة.

إن دراسة العلمنة والدين، باعتبارهما عنصريين رئيسيين في كل مشروع يسعى إلى إحلال الثقافة العقلية محل الثقافة الأسطورية للتاريخ، تعد ضرورة ملحة للمجتمعات العربية التي تطمح إلى تجاوز السائد، وتحقيق التقدم والرفق الحضاري. ولا يمكن بلوغ ذلك المستوى من المعاصرة والارتفاع إلى مسؤوليات العصر إلا من خلال تثير النصوص إلى ما تتطلبه الحداثة.

وهنا لا بدّ من التمييز بين الحداثة المادية، وهي متوقّرة في مجتمعاتنا، والحداثة العقلية، التي ما تزال تنقصنا. يقول حسن حنفي: الهزيمة كانت في الفكر وفي الروح وفي الوعي قبل أن تكون في ساحة القتال<sup>(4)</sup>. والسؤال الذي يطرح هنا: كيف تندرج الحداثة ضمن هذا التحول التاريخي الذي طرأ على الفكر الديني؟ ذلك أنه ينبغي الاعتراف بأن هذه الحداثة موجودة فعلا، وأننا نعيشها فهي التي تتحكم في مقولاتنا العقلية، وأساليبنا في التفكير، وردود أفعالنا وأحكامنا. لكن من أين جاءت هذه الحداثة؟ وكيف فرضت نفسها؟ هذه الأسئلة تفتح أفقا واسعا لإعادة النظر في علاقتنا بالحداثة، لا بوصفها حالة مكتسبة بالضرورة، بل كممارسة تاريخية ومعرفية تتطلب الوعي والنقد والفهم.

### 3- المقدّس في المجتمعات الحديثة:

يرى الشرفي أنه ثمة جملة من العوامل التي أسهمت في تغيير البنى الاجتماعية والثقافية في هذه المجتمعات، لتتقدّم نحو العلمنة، وتقلّص من ظاهرة المقدّس. ومن بين هذه العوامل غزو النماذج الغربية في مجالات التجارة والسياحة والمواصلات والأسفار ومرافق الحياة اليومية والتكنولوجيا. وأنّ وسائل الإعلام قد أسهمت بشكل كبير في ترويج المنتج الغربي إلى جانب ترويجها للقيم اليومية والمادية التي تميّز المجتمعات الغربية. كما امتلأت الأسواق في المجتمعات العربية بمنتجات غربية تملّس مختلف مجالات الحياة اليومية، والتخلي المتزايد والجلي عن المرافق الرمزية للأدوات التقليدية ذات الطابع الروحي في الحياة، ويشمل هذا العامل العادات ومعمار المنازل، والفضاء المدني، والمطبخ، إلى جانب التقليل من المدارس القرآنية والتعليم التقليدي<sup>(5)</sup> ويرى الشرفي أنّ هذا العامل أهمّ عنصر في التقليل من حضور المقدّس، وقد عوّض هذا النمط من التعليم بتعليم عصري منسوخ عن الغرب، ومكّن التعليم العصري المتعلّمين من طرق تفسير يفسّرون بها العالم دون الالتجاء إلى المرجعية الدينية.

إنّ مهمّة المثقّف كما يراها الشرفي، تتمثل في إعادة التفكير في كلّ البدايات والثوابت إذا أراد تفسير ما آل إليه وضعه من ضعف وتهميش وأزمات. فالمثقّف، بحسب هذا التصوّر، هو فاعل فكري قبل كلّ شيء، ولا يمكنه التنكّر لوظيفته النقدية والتحليلية. ولذلك يوجّه الشرفي نقدا إلى الفكر الإسلامي المعاصر الذي تناسى دوره الأساسي، فوجّه جلّ اهتماماته إلى إقحام مقولاته على الواقع، متوسّلا

- حسن حنفي، *قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر*، دار التنوير، بيروت، ط1، 1991، ص89.

- عبد المجيد الشرفي، *الإسلام والحداثة*، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991.

بمناهج تبسيطية، تعسفية أو تبريرية، وهي مناهج ارتدت عليه، فصار في آن واحد الضحية والجلاد، ودفع المجتمع بدوره ثمن هذا التناسي، إذ أصبح ضحية غياب الدور الحقيقي للمثقف. وكان المجتمع ضحية تناسي المثقف دوره هذا.

إنَّ المطلب الذي يقدمه الشرقي يتمثل في تحقيق ثورة علمية، لأنَّه يؤمن بأنَّ التحوّلات الفكرية التي شهدتها الحضارة الأوروبية كانت نتاج ثورة على الأنماط التقليدية للفكر الديني. من أجل ذلك، دعا الشرقي إلى مراجعة نقدية للتراث الديني والثقافي، وضرورة التخلص من التراث التقليدي الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار، ويعيق إمكانيات التجديد والمشاركة في مسار الحداثة.

ونشير إلى أنَّ انفتاح الفكر العربي المعاصر على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتمَّ إلاَّ بتأسيس فكر علمي تأويلي، يفترض فيه أن يمارس نقداً مستمراً للتفكير السائد وللاننتاج الثقافي في مختلف المجالات. ولا يتحقّق ذلك إلاَّ بالدراسة العلمية للأشياء، ما دام المؤمن ما يزال سجين نظام التفاسير التقليدية، وما دام الحاضر محتقراً في نظره فيبالغ في تمجيد الماضي، معتقداً أنَّ العقائد الدينية تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية، والاستنباط والتجريب. إنَّه تفكير هشّ يبدو في ظاهره عقلانياً، لكنَّه في العمق يعود إلى التراث يبحث فيه عن وعاء يمكن أن يحتوي الأفكار الجديدة، دون القطع مع أنماطه القديمة. إنَّه فكر يقرّ بعدم وجود تعارض بين الإسلام والفكر العقلاني الغربي، وقد تغدّى من حركات الاستقلال والتحرّر العربي، وما تمخّض عنها من ثورات في الوعي والأفكار.

لقد قدّم العديد من الكتاب التقدّميين العرب محاولات لنقد التأخّر التاريخي الذي يعانيه العالم العربي. ونقدوا البنى الفكرية والاجتماعية. ورصدوا أهمّ الاشكالات المنهجية التي تعيق تجديد التراث. وقد عملوا على تقليص حضور التصوّر التقليدي الذي سيطر على الوعي العربي فترة طويلة. وفي هذا السياق، يرى عبد المجيد الشرفي أنَّه من الطبيعي أن يسعى المحافظون إلى التركيز على إتيقان العلوم الدينية التقليدية، في حين تنصبّ اهتمامات دعاة التغيير على فهم الثقافة الحديثة في بعدها العلمي والإنساني.

إنَّ المفارقة القائمة تكمن في وجود نوع من الاتصال بين الفكر الديني والعقلاني، إذ نجد من جهة تفكيراً عقلانياً في الدين، ومن جهة أخرى فكراً علمياً تحليلياً يحترم ما هو جوهري في الدين. ولتجاوز هذه المفارقة يطرح سؤال جوهري، كيف يمكن للفكر العلمي أن يحترم ما هو جوهري في الدين؟ هل يكون ذلك من خلال استقالة الفكر الديني واستقلاليتته؟ أم أنَّ الأزمة تكمن أساساً في المنهج؟

هناك تشابه جزئي بين العلم والدين في كون كليهما يسعى إلى تفسير الأحداث وتحديد الأسباب. يقدم الشرفي قراءة نقدية تفند مقولة عدم الفصل بين الدين والدولة في الإسلام، كما يصحّح الفهم الشائع حول الفصل بين الديني والسياسي في المسيحية. ويميّز بين التصوّر الديني التقليدي والنظرة العلمية التي حلّت محلّه. وهو من وراء ذلك يناقش مشكلة عامة فكرية وثقافية تتعلق بالنزاع بين الدين والدولة. ويرى أنَّ مؤسسة الخلافة متّجهة نحو التعقيد والابتعاد شيئاً فشيئاً عن الارتجال الذي ميّز السنوات الأولى التي تلت وفاة الرسول<sup>(ص)</sup>. ويقدم قراءة لأصحاب الثقافة الدينية مفادها أنَّه لا يوجد نزاع جوهري بين العلم والدين وأنَّ الدين لا يتضرّر إن تنازل للعلم عن قضايا لا تمسّ روحه وجوهه. بل إنَّ استرجاع المؤسسة الدينية لمصداقيتها لا يتحقّق بالتشبّث بالحلول التقليدية التي سارت عليها، ولا بالفصل التعسّفي بين البعد الديني الأخلاقي الروحي السامي والبعد الدنيوي المادّي المدنّس كما هو الشأن في الفكر السياسي

- عبد المجيد الشرفي، *لبنيات*، دار الجنوب للنشر تونس ط1 1998. ص 70<sup>6</sup>



الاجتماعي السائد منذ الثورة الفرنسية<sup>(7)</sup>. ويرى الشرقي أن هذه المبررات أو القراءات تفتقد إلى العمق والجدة والثراء والتماسك، لأنها تقوم على نوع من التعايش بين العلم والدين. دون التطرق إلى جذور الأزمة. وهنا يدعو الشرقي إلى ضرورة التمييز بين الدين والعلم، بين مستوى كل واحد منهما وضمان سبل التواصل بين المستويين في الآن نفسه.

يحاول الشرقي الإجابة عن سؤال جوهري يميز مشروعه، وهو: ما موقف المثقف ثقافة علمية من الدين؟ وماموقف المثقف ثقافة دينية من العلم؟ وهل المناهج التي اهتدى إليها السلف كفيلة بخوض المعارك الحاسمة التي يواجهها العرب اليوم؟ وهل هي قادرة على إعادة ترتيب العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي على أسس علمية موضوعية، وبروح نقدية، وبصورة منهجية؟ ولكن هل المقصود بالمنهج هو الطريقة التي تضمن للباحث أن يصل إلى الحق الذي ينشده، فلا يظل تائها في السعي إليه بين السبل المتشعبة، ولا يلتبس عليه الباطل بالحق فيركن إلى الأول ظاناً أنه الحق الذي يبحث عنه ويسعى إليه؟ والسؤال هو: كيف نتخطى كل ذلك؟ ومن المسؤول عن هذه الأزمات؟ وما دور التراث في حلّ مشكلاتنا المعاصرة والانخراط في الحداثة؟ إذ يلزمنا أن نحدّد بوضوح ما الذي نريده من التراث. هل نحن بحاجة إلى قراءة علمية له؟ أم إلى هدم هذا التراث؟

#### 4-التصادم بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية

في أواخر الستينات، وبعد النكسة العربية، بدأ المثقفون العرب يعيدون قراءة التراث، فانقسموا إلى تيارات ومناهج مختلفة: فمنهم من استمدّ قراءته من المنهج الإسلامي، ومنهم من اعتمد المناهج الحديثة في قراءة النص. وهو فكر يعترف بمنجزات الحضارة الغربية، وقد استدعى هذا الاعتراف إنتاج منهج تأويلي يدعي الاعتماد على المناهج الحديثة في قراءة النص.

وهنا يطرح الشرقي إشكالية المصطلحات، فيعلّمنا أنه ثمة فرق بين الإسلام والحداثة، وبين التحديث والحداثة ويؤكد "أنه ينبغي التمييز بين التحديث والحداثة. فالحداثة نمط حضاري نشأ في الغرب منذ حوالي قرنين. وأنّ الذي يزعم أنّ النزاع بين العلم والدين نزاع ظاهري، وأنه لا تعارض ولا تصادم بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية، يتبنّى موقفاً خاطئاً. وأنّ الخلاف بينهما يمسّان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى بعض القناعات والمعارف. فالسلفية مثلاً، ليست من مقتضيات الإسلام، بقدر ما هي وليدة الظروف التاريخية بالأساس<sup>(8)</sup>.

وهذا يعني أنّ الصراع في جوهره، هو صراع على فرض المعنى وما تلك المراجعات والاستنتاجات منذ القديم إلا محاولات لمحاوره النصّ الديني من أجل قراءة تعبّر عن شواغل الانسان وقضايا المعاصرة في زمنه. وهذا يعني أنّ النصوص الثانوية العديدة التي أنتجتها القراءة التفسيرية التقليدية، ينبغي أن تُعاد قراءتها، وأن يتعدّد النظر في النصّ القرآني بتأويلات متنوعة، ومقاربات علمية تستفيد من المناهج المعاصرة بعيداً عن النزاعات التمجيدية، وبروح نقدية تطرح الأسئلة قبل التماس الأجوبة. وفي هذا السياق، تبرز أهمية دراسة الآليات اللغوية للتعرف على التصوّرات والمفاهيم والمعاني التي تنبني عليها مختلف المعتقدات. فما سرّ هذا التنوع داخل الوحدة؟ ذلك أنّ اللغة المجازية تُحدث في النفس افتراضات لا تنقطع عن التفسير والتأويل، فيتحوّل الفقيه مع النصّ، من الوحدة إلى التنوع، ومن المؤتلف

محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساق، ط1، 1990. ص 607

محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساق، ط1، 1990. ص 608



إلى المختلف. ذلك أنّ العثور على المعنى هو الطّريق إلى طلب الحقّ، الحقّ الذي لا يمكن الإمساك به أو حصره أو احتواؤه<sup>(9)</sup>. ولذلك، فإنّ النصّ القرآني، باعتباره خطاباً إلهياً، يفتح على إمكانيات متعدّدة.

فما الذي انتهى إليه الشرفي في قراءته لهذه المناهج المختلفة؟ وما الأسلوب الأمثل، في نظره، للتعامل مع التراث الديني بما يتماشى مع تحولات القرن العشرين وتحدياته الحضاريّة؟

### 5- منهج الشرفي : الدنيا للجميع والدين للفرد:

ليس المهمّ، في نظر الشرفي، اتّباع مناهج مختلفة، بعضها علمي، وبعضها الآخر دينيّ عقائديّ، بل الأهمّ هو توجيه نقد لاذع للتّقاليد المتراكمة التي كرّسها المفسّرون، الدّين – في رأيه- لم يفهموا من النصّ القرآني سوى حروفه دون النفاذ إلى معانيه العميقة ودلالاته المتجدّدة. فهو لا يرفض القطيعة بين الدين والعلم، ويؤمن بضرورة الالتقاء حول قضايا الإنسان والدنيا بدل التّمرّكز على نداء الدّين لأنّ الدّنيا للجميع، للمسلم، والمسيحي، والعربي، وغيرهم، أمّا الدّين فهو للفرد يرتبط بخيارات الفرد. وهذا يعني، في تحليله، وجود منهجين متباينين أحدهما تقدّم ثوري يخصّ الدنيوي، والثاني رجعي فردي غيبي يتعلّق بالمعتقدات الشخصية. وبناء على هذا التّمييز، يدعو الشرفي إلى اعتماد منهج تأويلي تحليلي علمي في التّعامل مع قضايا الدّنيا والدّين على السواء، بما يسمح بقراءة حديثة تستجيب لتحولات العصر وتمنح فهماً عقلياً ومنفتحاً للنصّ وللواقع.

يقدم الشرفي تصوّراً يعترف بوجود تناقض ظاهري بين العلم الحديث ومناهجه من ناحية، والدّين الإسلامي بمعتقداته وطرائقه من ناحية أخرى. لأنّ الانسجام بينهما كامل، والتوافق حاصل.

تبدو الإشكالية المطروحة في الفكر الإسلامي المعاصر قائمة بين التّحديث والدّين، بين الحداثة باعتبارها نمطاً حضارياً مخصوصاً يناقض نمط التقليد، وبين ثقل التّاريخ والتّراث، بما يحمله من خرافات وأساطير وتهويلات.

إنّ أهمّ ما يميّز الفكر الإسلامي المعاصر هو تأكّيده على عدم تعارض الإسلام مع الفكر العقلانيّ الغربي، وسعيه إلى تقديم بعض التنازلات لفائدة العلم. ويرى الشرفي أنّ هذه التنازلات تبين المبالغات والعقبات التي تحول دون انتشار المعرفة العلميّة. وتتمثّل هذه الانحرافات في ما يقع فيه الفكر الإسلامي المعاصر، خاصّة عندما يتحدّث أصحابه عن انسجام العلم والدّين مثلاً. ويبين الشرفي أنّ هذا الخطاب يفتقر حتّى إلى أبسط أدوات التحليل الفكري البدائي، كما يفتقر إلى أبسط القواعد المنهجية في التّحقيق والتّفكير.

تكمن الأزمة، حسب عبد المجيد الشرفي، في أنّ الفكر الإسلامي المعاصر، الذي يقرّ بوجود انسجام بين العلم والدّين، يرفض أهمّ النتائج التي توصّل إليها هذا المنهج العلمي، لأنّها تتناقض مع العقائد الدينيّة. ويعود ذلك إلى هيمنة المتخيّل، الذي أصبح في نظرهم حقيقة تاريخية مطلقة شأنه في ذلك شأن ما هو عقلائي. وفي سياق هذا المنهج الذي يراه الشرفي مؤرّقا، يعمل على ضبط بعض

2- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص46.

التصورات التي انخرط فيها الفكر الإسلامي المعاصر، والتي تستدعي في نظره مراجعة تقوم أساساً على العقل، بأدوات غير تقليدية، وعلى ضرورة الانتقاء بين التصورات والانتقادات، قبولاً أو رفضاً استناداً إلى عملية تفكيرية للفكر الديني.

ويبرز الشرفي في هذا السياق، أنّ الفكر العربي المعاصر يحتضن عقولاً متعدّدة، شكّت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وهي ثقافة يصوغها الواقع وتنتجها الظرفية التاريخية وآفاق المعرفة، وكلّها تؤثر في العقل. ويتمثّل مشروع الشرفي في تجاوز المنهجيات التقليدية، التي تركّز على المنهج التاريخي القائم على التسلسل التاريخي للفكر العربي، والسعي إلى إحلال بديل يتمثّل في الفكر التأويلي العلمي.

وإن كانت غاية الفكر الإسلامي المعاصر وليدة المشاكل التي يعيشها، ونتيجة لتحديات الحداثة، فإنّ ذلك يعني في نظر الشرفي، أسلمة الحداثة أي إضفاء طابع إسلامي على مفاهيم لم تنشأ في سياق إسلامي، وليست نتيجة تطوّر ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين. ويسعى هذا الفكر إلى البحث في التراث والتاريخ عن إنجازات مماثلة لما أنتجته الحضارة الغربية، في محاولة لنفي الانفراد الغربي بالقيم والعلوم والمخترعات الحديثة. حتّى تنفي عن الحضارة الغربية القيم والعلوم والمخترعات، ثم العمل على التوفيق بينها وبين المبادئ الإسلامية. وغالباً ما يُقبل الجانب المادي من منجزات الحداثة دون الأسس الفلسفية التي قامت عليها تلك الحضارة. ويقدم الشرفي مثلاً على ذلك بمفهوم الحرية، فيقول: "وضع الحرية الذاتية في المجتمعات العربية هو المنزل بين المنزلتين، فلا هي الحرية الذاتية شبه المطلقة التي يعرفها الفرد الغربي، ولا هي الذوبان في المجموعة والخضوع التام للمعايير التي تفرضها كما كان الشأن في الماضي<sup>(10)</sup>".

#### 6- التبرير العلمي للدين إساءة إلى الدين من حيث نفعه:

ويهتم هذا النوع من الفكر الإسلامي المعاصر بتبرير انسجام الأوضاع الاجتماعية والسياسية الراهنة مع تعاليم الدين. ويقدم العودة إلى ينباع الأولى كحلّ يمكن من بناء المستقبل، رغم أنّه في الواقع يعيدنا إلى الوراء يعني أنّنا سنتمكن من العيش في المستقبل ونحن نتقهقر. وي طرح هذا التوجّه إشكالية محورية: هل أنّ العودة إلى الدين ستمكننا من حلّ مشاكل عصرنا؟ ولكن هذا الرجوع إلى الدين الحنيف لا يمكن أن يتمّ دون ممارسة نقد جذري للعادات والتقاليد والروايات المتراكمة التي ساهم في انتاجها مفسّرون، ارتبط اجتهادهم بظروفهم الخاصة، ولم يكن مطلبهم سوى تبرير الواقع، وإيجاد حلول آنية تلبي رغبات الحكّام، وتخدم السياقات السياسية السائدة في عصورهم. وهذا ما نلاحظه في المنزع التبريري، حيث يتراجع دور العقل لصالح غايات أيديولوجية معيّنة.

وهنا يطرح سؤال مهمّ، بماذا يتميز موقف المبرّر عن موقف المغيّر؟ هل يكون الفرق في مدى القدرة على توظيف المفاهيم الثقافية؟ أم في نوعيّة المضامين التي يضيفها على تلك المفاهيم؟ يرى الشرفي أنّه لا بدّ من التمييز بين موقف المبرّر الذي ينحو منحى تقليدياً غايته الإبقاء على الأمور كما هي، وموقف المغيّر الذي يتجاوز التبرير، ويرفض إخضاع النصوص الدينية لخدمة الواقع الراهن، بل يسعى إلى تغييره انطلاقاً من قراءة عقلانيّة وتأويليّة للنصّ توائم متطلبات العصر.

يعلن بعض ممثلي الفكر الإسلامي المعاصر انسجام الإسلام التام مع السياسات المتبعة وشعاراتها السياسية النابعة من روح الإسلام وشرعه، باعتبار أنّ الدين الإسلامي هو دين ثوري وتحري. غير أنّ هذا الموقف أدّى في نظر الشرفي إلى تحويل التراث إلى منطقة محرّمة ترفض الخضوع لآليات التحليل العلمي والنقد العقلاني إنّّه موقف يتعارض مع منهج التفكير العلمي، إذ يتجاهل الأسئلة الحقيقية

- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 32.<sup>10</sup>

التي تطرحها التحولات التاريخية، وتفرضها اختلافات العصور، وتنوّع الحضارات. ويقوم هذا الطرح على إيمان تقليدي وتسليم مطلق بأنّ الإسلام يمتلك الحلول الكاملة والبدائل الجاهزة لكلّ ما ينتجه العقل البشري.

لا مراء إذا في أنّ طموح الحداثة في الفكر العربي المعاصر يتعرّض إلى نوع من الصراع بين ضغوطات البنى الاجتماعية والثقافية والتاريخية، وفي التفاوتات الأيدولوجية التي تمرّق العالم العربي. ويزداد هذا الصراع حدّة مع بروز المنازع التوفيقية التي تدّعي انتسابها إلى التفكير العقلي باعتباره الأكثر صحّة وفعالية. غير أنّ أصحاب هذا الاتجاه يظلّون أسرى الرؤيا التّقليدية التي سيطرت على الوعي العربي، دون أن يحدثوا قطيعة معرفية وتاريخية مع التراث. بل إنّ خطابهم ظلّ خاضعا لضغوط ايدولوجية، ولتبرير الأنظمة الحاكمة وإضفاء الشرعية الدينية عليها، وهو ما جعل منهجهم في الغالب وصفيّاً أكثر ممّا هو نقديّاً. في هذا السّياق، يقترح عبد المجيد الشرفي بديلاً منهجياً يتمثّل في تحليل تأويلي علمي، قادر على فكّ المفارقة القائمة بين الحداثة وهيمنة البنى التّقليدية، وعلى تأسيس خطاب عقلاني يراه البديل لحلّ هذه المفارقة.

ولكن، هل يكفي المنهج النقدي لإخراج العقل العربي من أزيمته الراهنة؟ وكيف لأمة ضعيفة الايمان بمبادئها، أن تخوض المعارك الحاسمة؟ كيف يمكن لها أن تزيل الفوارق بين التحديث والدّين، بين النهوض من جهة، وثقل التراث من جهة أخرى، وهو تراث يحتاج إلى الغرلة؟ وإذا تجاوزنا القارئ العادي الذي تحرّكه نوازع الإيثار الداخلي، إلى المثقف النّاقد، فإنّنا نلاحظ أنّ الجانب الإيديولوجي حاضر في عملية قراءته للنصّ، والطريف في الأمر أنّ المسلم اليوم يمارس إيمانه عبر جميع أشكال المعرفة البشرية في جميع العصور فإذا سئم من المتكلمين، قصد الفقهاء، وإذا ضاقت به مذاهبهم، التجأ إلى تصوّف أو إلى تيارات سلفيّة أو عقلانيّة بحسب حالته النفسيّة أو موقفه الأيديولوجي. وحينما يتعب من هؤلاء يتوجّه إلى مصنفي علوم القرآن وكثيراً ما يلتجأ إلى تفسير بعينه. وهذا يعني أنّ الظاهرة الفقهيّة تتأثّر بأحوال المجتمعات فتنشأ الأحكام من مشغل ثقافيّ يكفل لها البقاء وعمل الاجتماع بها<sup>(11)</sup>.

إنّ الذي يعيق التطوّر والروح العلمية ويساهم في مشكلات الحضارة وأزمة العقل العربي حسب عبد المجيد الشرفي، هو البقاء في ظلام التّقليد وعدم محاربة الخرافات، بدل تقديس التقنية والتخلّص من التّصورات التي يدافع عنها الفكر الإسلامي المعاصر عندما يعيد صياغة العلوم التجريبية صياغة دينية، وعندما يتصوّر أنّه لا يوجد تعارضاً بين ما يقتضيه الواقع العلمي وما يتطلبه الاهتمام بالتراث.

عندما يتصوّر أنّ الإسلام قادر على أن يكون مبدأ التّغييرات التّاريخية الضرورية، عندما يعطون تعريفاً للعالم ويبحثون عن آيات وجود الله فيه. عندما يوقّفون بين الرأي الديني ومقتضيات العصر. لأنّه لا شيء في الدّين يمنع المسلمين أن يسابقوا أمما أخرى في علوم الاجتماع والسياسة، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأن ينطلقوا من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والتّغيير، وهو الذي يعيد قراءة التراث قراءة نقدية تتماشى وتغيّر العصر "لأنّ المعنى ليس أبداً مبدأ أو أصلاً، إنّّه نتاج، وهو ليس للاكتشاف أو التّرميم ولا هو للاستبدال، إنّّه يتطلّب أن ينتج من جديد بآليات جديدة." (12)

1- نائلة السليبي الراضوي، *تاريخية التفكير الإسلامي*، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990، ص33

- فهد، جدعان، *نظرية التراث*، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1985، ص 71<sup>12</sup>

إنَّ المنهج الإِتِّباعي الَّذي أصبح يميّز الفكر الإسلامي المعاصر، يتنافى مع الطريقة العلميّة لأنّه يعمل على إيجاد نوع من الالتقاء بين التّراث والحداثة التي باتت تغزو حياتنا اليومية، وأحد أسباب فشل هذا المنهج في نظر الشّرفي يعود إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتّراث الدّيني، وعي قادر على نقل الثقافة من مستوى الوعي الديني الأسطوري، إلى مستوى الوعي العلمي القائم على التّساؤل والنّقْد. والبديل الَّذي يقدّمه الشّرفي هو نفي التّعارض المزعوم بين الدّين والعلم، وفي ضرورة طرح الأسئلة الحقيقيّة، لأنّ خطاب العلم هو الخطاب الَّذي ينزع قناع التّحريم، ويميّز بين عقل مسؤول يسأل ويغيّر وينقد، وبين عقل يقدّس التّكرار والتّبرير والثّبات باسم الدّين أو التّراث.

## 7- التفسير العلمي للقرآن إساءة إلى الدين:

يسعى الخطاب الدّيني المعاصر إلى استنباط العلوم الحديثة ونظرياتها ومناهجها من آيات القرآن، انطلاقاً من اعتقاد راسخ لدى البعض بأنّ الإسلام يعطي حلولاً لجميع مشكلات العصر، وأنّه ينهض على العقل ويزكي المنطق، وأنّ لجميع مشكلات الحياة اليوميّة حلولاً عمليّة في النصّ القرآني. غير أنّ هذا التوجّه يفضي إلى إقحام تعسّفي لكلّ صغيرة وكبيرة في العلم الحديث داخل آيات القرآن، وهو موقف توفّقي يؤدّي إلى إضفاء النسبية على النصّ المقدّس، نظراً إلى تسارع التطوّر في الاكتشافات العلميّة وتجديدها المستمر. وبذلك يحمل التفسير العلمي هناته في ذاته أولاً، ويسيء إلى الدّين من حيث يريد نفعه. فيُفرغ النصّ من عمقه الروحي والوجودي.

وهو توجّه يعبر عن سلوك تعويضي ناتج عن غياب المساهمة الفعلية في إنتاج العلوم الحديثة، فيوهم أصحابه بأنّ القرآن يحتوي جميع العلوم الحديثة. وهو في جوهره لا يكرّس العقليّة العلميّة، بل يعمّق الجهل والوهم والتخلّف. فالقول إنّ القرآن يضمّ العلوم الطبيعيّة والفيزيائيّة هو ادّعاء وتزييف لحقيقة النصّ، لأنّ العقل العلمي لا يؤمن إلاّ بالبعد المحسوس الَّذي يكشف الواقع، ويخضع للاختبار والتجربة، في حين أنّ البعد الغيبي يظلّ متعالياً على الواقع. فنحن بحاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بمنهج نقديّ وبتوجيه من طموحاتنا.

لقد كان النصّ القرآني يمثّل الفكر والواقع في الوقت نفسه. أمّا في وضعنا الرّاهن، فالنصّ ما يزال حيّاً يتطوّر بتطوّر الواقع، ولذلك نراه يفلت من قيود علم التفسير، وتظلّ علاقة القارئ بالنصّ، علاقة متناقضة ومتضاربة، تتراوح بين الرفض المطلق والقبول المطلق. وبقي البعض يلجّ عليهم السّؤال ويتجاذبهم الإيمان حيناً، والعقل وتطوّر الواقع أحياناً. فينشأ عن هذا التذبذب قضايا فوضوية، وعلوم تستند إلى تبريرات ضعيفة، تسعى إلى إثبات وجود العلم في النصّ الديني، رغم افتقار هذا الادّعاء إلى حجّة مستمدة من النصّ القرآني ذاته.

فما الَّذي يدفعنا إلى هذا المسار؟ أيّ المعارف العلميّة والفلسفيّة؟ أم هو الفكر الإسلامي المعاصر باعتباره مجموعة من التصديقات الإيمانية والمعتقدات المتجذّرة في الوجدان الإنساني، إيمان يستغرق كلّ وجود الإنسان ويؤثّر فيه تأثيراً عميقاً وأبدياً. فهل الأمر متعلّق بصراعات سياسيّة أم بصراعات دينيّة؟ هل كان يتعلّق بسلسلة مطامح من هنا وهناك بغية الاستيلاء على الحكم، أم أنّه كان متعلّقاً بأهواء وانفعالات دينيّة خالصة؟<sup>(13)</sup>

- هشام جعيط، الفتنّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1984، 13.

وهو نقد لاذع للقراءة الإيمانية التي تسعى إلى الوفاء لروح النصّ القرآني، قراءة متأثرة بظروف القارئ التاريخية. وهذا يعني بوضوح أنّ الفكر الإسلامي المعاصر في حاجة إلى قراءة نقدية. ولا يمكن تحقيق هذا المطلب إلّا من خلال ثورة معرفيّة، ثورة تضيء الثقافة العربيّة بمناهج التحليل العلمي. لكنّ السؤال الذي نطرحه على الباحث عبد المجيد الشرفي هو: هل يمكن أن نحقق هذه الإضاءة لثقافتنا العربيّة من خلال مناهج غربيّة نطبّقها على تاريخنا وخصوصيتنا العربيّة بنوع من التعسّف، أو ننقلها نقلا حرفيا؟

يرى بعض النقاد أنّ "المطلوب أن تضيء النظرة الاجتماعية دهاليز العقل العربيّ كلّه وأن تنفذ إلى خلائاه وخفائاه. فلم يعد من المناسب تفسير التّاريخ وواقع الأمم بإغلاق النصّ ليتحوّل إلى مرجعية نهائية لا يمكن المساس بها، أو بالنوايا أو الخرافات، بل ثمة قوانين تاريخية لا بدّ من الاحتكام إليها. فالتحدّي الأكبر الذي تواجه به الحياة العصريّة الإسلام، هو تحدّي التقابل بين روحين وطابعين: روح الإسلام الإلهية وطابع حضارته الدّيني من جهة، وروح الحضارة الحديثة العقلانية وخصائصها العلميّة من جهة أخرى. "وهاتان الروحان في حالة صراع داخل نفس كلّ مسلم منذ إلغاء أتاتورك لمؤسّسة الخلافة، حيث نشأ سجال مركزيّ ذو علاقة بعلمنة السياسة والدولة، لا يزال يشقّ الوعي الإسلامي الحديث إلى شقين: أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميّتها" (14).

من هنا بدأ المثقّف أعجز من أن يغيّر ما أراد تغييره في الواقع السياسي والاجتماعي وجهله بمهمّته من جهة، وبالواقع من جهة أخرى. لأنّ أكثر ما تجده الأمة الإسلامية من صعوبات للتأقلم مع المعطيات الجديدة لحضارتنا الكونية، لا يرتبط فقط بكونها نسقاً روحانياً، بل لأنّها تشكّل كياناً مادّيّاً له تاريخه ومتورطاً في شبكات السلطة التي تشكّل وعيه وتحدّد شروط وجوده. ومن ثمّ، فإنّ أيّ محاولة للفهم أو التّغيير تظلّ ناقصة ما لم تُقارب من منظور يحلّل تواطؤ الخطابات الدّينية والسياسية والثّقافية مع السلطة المنتجة للمعرفة.

## 8-الحلول : لا يتغيّر شيئا في الواقع ما لم يتغيّر الفكر

يرى الشرفي أنّ الفكر الإسلامي المعاصر يتّفق مع السلفيّة القديمة في خضوعه للسلطان، وإخضاعه الدّين للحكم، "فرجال الحكم بوّدهم تحت كلّ سماء، أن يستجدوا بالدّين لتثبيت مشروعية حكمهم إلّا أنّ الضغوط السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ منتصف القرن الماضي ما انفكت تتفاقم وتتضافر على فرض واقع جديد تتقلّص فيه المشروعية الدّينية التّقليدية. ويزيد فيه تهميش المؤسّسة الدّينية" (15) فإذا كان الفكر الإسلامي المعاصر يتأرجح بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، فإنّ التحليل العلمي للأشياء هو السبيل الوحيد الذي يعطي لهذا الفكر وحدته الضائعة وتجانسها المفقود. لأنّ ما يهمّ الفكر هو الاهتمام بالحضارة العربيّة لا باعتبارها موقفا حضاريا أو أسلوبا شخصيا، وإنّما الحضارة كموقف شعوري "لأنّ الغاية هي البحث عن أسباب الأزمة التي أصابت الفكر العربي والاعتراب الروحي والتّغيير الحضاري. لذلك فإنّ الحلّ هو العمل مع غيرنا بعزيمة، لأنّ المؤمن اليوم يجد نفسه أمام الخيار بين مجموعات سياسية عديدة داخل وخارج حدود القومية" (16)

محمد سعيد رمضان، البوطي، *السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي*، ط1، 1988، ص 95<sup>14</sup>

2- عبد المجيد الشرفي، *لهبات*، دار الجنوب للنشر، تونس ط1، 1994، ص 53.

3- محمّد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، لبنان، 1993، ص 63.

أليس الحديث عن المنازع التوفيقية المختلفة والمتعددة تقودنا إلى ما سمّاه أركون بـ"تداخل الأزمنة الثقافية في فكر المثقف العربي، وذلك على المستويين المعرفي والإيديولوجي. فعلى الصعيد المعرفي ما زال المثقف العربي كما كان منذ العصر الأموي يستهلك معارف قديمة على أنّها جديدة سواء كان مصدرها عربياً خالصاً، أو كانت من الدّخيل الوافد. إنّ هذا الواقع أي واقع تداخل الأزمنة الثقافية في الفكر العربي المعاصر يفسّرها بعض الباحثين بالظاهرة المزعجة، ظاهرة المثقفين الرّحل، المثقفين الذين يرحلون عبر الزمن الثقافي العربي من المعقول إلى اللّامعقول بسهولة<sup>(17)</sup>

فهذه المناهج التوفيقية على تنوّعها، هي إعادة انتاج للتصورات نفسها التي بحث فيها السّلف. ولكن في حدود الإمكانيات العلميّة والمنهجية التي كانت مهيمنة في تلك العصور. وبذلك، فنحن ما زلنا سجناء الرؤية القديمة التي لم تعد قادرة على الاستجابة لتحديات عصرنا. وقد عبّر محمد عابد الجابري عن هذا الإشكال حين قال: "نحن بحاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا"<sup>(18)</sup>

ولكن القضية التي يطرحها عبد المجيد الشّرفي، تتمثّل في التعدّد والاختلاف والانفصال بين المنازع والمناهج التوفيقية؟ ويرى أنّ الحلّ يتمثّل أساساً في نقد التصوّرات التي يحملها هذا الفكر، وفي نبذ التّكرار والتّريديد. فمناهج البحث التي يتقاسمها التوفيقيون لا تلتزم بالشروط العلمية التي نحتاج إليها لتأكيد الذات في مواجهة التحديات المعاصرة، بقدر ما تساهم في خلق الفرقة وتأسيس الأزمة، لأنّ التاريخ لا يكتب مرّة واحدة، بل تعاد كتابته وقراءته باستمرار، تبعاً لتغيّر الواقع وتطوّره. وكتابة التاريخ تخضع لموازين العقل والقراءة العلميّة، وبسط الأدلّة التي تُسهم في إيقاظ العقول.

وأمام هذا التراكم الكمي من ناحية، وبالنظر إلى الظروف التشريعية والفكرية والاجتماعية العامة التي ظهرت فيها تلك التفسيرات من ناحية ثانية، أصبح من الضروري أن نطرح التساؤلات التالية: ماذا تعني هذه العناية الجديدة بالتأليف في التفسير العلمي للقرآن في العصر الحديث، إن لم تكن تعبّر عن رؤية تحاول التناغم مع مقتضيات الحداثة؟ هل قدّم هذا التوجّه مشروعاً معرفياً متكاملًا؟ وهل ساهم فعلياً في الاكتشافات الحديثة في ميادين العلوم الطبيعية والطبية والفلكية.

#### خاتمة:

إنّ النتائج التي أفضى إليها التفسير العلمي للقرآن تكاد تكون معدومة على مستوى الإضافة الإبداعية، إذا ما استثنينا المجهود التبسيطي الذي قام به بعض المفسّرين، ويتمثّل ذلك في محاولة إعادة التّوازن والثّقة إلى نفوس المسلمين انطلاقاً من النصّ القرآني. وإذا ما استثنينا دوره في نشر بعض الأفكار الإصلاحية، لا بوصفه إنتاجاً معرفياً، بل باعتباره غذاءً روحياً.

لقد كانت قراءة الشّرفي قراءة تأويلية تحليلية، سعى من خلالها إلى تجاوز الأزمة الفكرية التي يعيشها الفكر الإسلامي المعاصر. كيف لا، وهو يحمل مفهومًا للعلمنة يتجاوز المفهوم التقليدي الذي يحصرها في مجرد الفصل بين الدّين والدّولة؟ فالشّرفي يقدّم تصوّراً

محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1984، ص 46<sup>17</sup>

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



خاصة للعلمنة، يرتكز على قراءة نقدية للتراث الإسلامي، وتفاعل بناء مع الفكر الحدائي. فالعلمنة في تصوّره، ليست مشروعاً معادياً للدين، بل هي تحوّل في الوعي الجمعيّ يشمل تطوّراً في طرق التفكير والنظر إلى العالم. أمّا الحداثة، فليست في تصوّره رفضاً للتراث أو قطيعة مع الماضي، بقدر ما هي ارتقاء به نحو أفق حضاري أوسع، لفهم الذات والعالم من منظور عقلائي وإنساني.

أمّا على مستوى المنهج، فيضع الشرقي شرطاً لتحقيق الحداثة يتمثّل في اعتماد العقل والعقلانية والنقد، وضرورة تقديم قراءات جديدة للتراث والواقع تتعارض مع الرؤية المتحرّجة لدى المفكرين التقليديين، لأنهم يرضون بالماضي ويبحثون فيه عن حلول لجميع مشاكل المجتمع، عوض أن يفسّروا القرآن تفسيراً وصفه الشرقي بأنّه أشبه ما يكون بـ"مغارة علي بابا"، فيه كلّ شيء: فيه الإيمان بعالم الأرواح، وفيه شرح للقوانين الطبيعية وتمجيد للمخترعات العديدة.

ويرى الشرقي أنّ التمسك بحرفيّة النصّ هو الذي أدّى إلى الازدواجية بين النظرية والتطبيق، وإلى البحث عن الحيل الفقهيّة، ومحاولة شرح علوم واختراعات يسمعون عنها دون أن يفقهوا لها شيئاً. إنّ تجديد الفكر الديني لا يمكن أن يتمّ من داخل المناهج التوفيقيّة التي تُعيد إنتاج نفس الإشكالات القديمة في سياقات معاصرة مختلفة، بل إنّ هذا التجديد يقتضي ثورة معرفيّة شاملة تُخضع التراث لمساءلة علميّة نقدية. وتقطع مع منطق الاجترار لصالح رؤية عقلانية تُعيد صوغ العلاقة بين النصّ والواقع، وبين الإيمان والعقل، في ضوء التحوّلات الكبرى التي يشهدها عالم اليوم.

ومن هنا، فإنّ من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز الفهم الإسلامي المعاصر للتراث نحو فهم حدائي يتسم برؤية عصريّة وشاملة لهذا التراث. فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتقاء به إلى مستوى الحداثة في المنهج وحداثة في الغايات، والهدف الأساسيّ هو تحقيق الحرية الفكرية، وتحرير العقل من سطوة الأسطورة، وإعادة فهم الدين على أساس مركزيّة الإنسان في الحياة. لأنّ الحداثة نزوع دائم إلى تحديث الفكر والتصورات، لتحقيق نهضة حضارية تساهم في ترسيخ قيم التسامح والحرية والعدالة. ويضع الشرقي شرطاً لتحقيق هذه الحداثة وهو العقل والعقلانية، والتعامل النقدي مع جميع مظاهر الحياة، وذلك بالانتقال من تفسير الظواهر بعقليّة لاهوتيّة إلى عقلانيّة تاريخيّة إنسانيّة.

إذ لا وجود لتأويل نهائيّ للنصّ الديني، بل إنّ هذا النصّ يدفعنا باستمرار نحو البحث، والمساءلة والقراءة والفهم وإعادة التأمل. فالحاجس الأساسيّ هو البحث عن مجال جديد للفكر، وإمكان جديد لإعادة مساءلة النصّ. لأنّه لا شيء في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا أمماً أخرى في علوم الاجتماع والسياسة وغيرها، ولأنّ الخطاب الإلهي لا يمكن فهمه في القرن العشرين بالطريقة نفسها التي فهم بها في العقود الأولى بعد الوحي، ولا يمكن الوصول إلى هذا الفهم إلّا بالتأويل العقلاني وانتقاء أفضل التعريفات وإعادة القراءة. فالنصّ يوفّر فهماً متعدّداً، والكلام الإلهي يجب أن يُفهم في اللحظة الزاهنة منسجماً ومشاعلاً اليوم وأسئلة الحاضر، لأنّ الله يتكلّم دائماً في الحاضر<sup>(19)</sup>

1- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ت، 1984، ص46.



إنَّ مقارنة الشرفي محاولة لبناء علاقة بين النصّ والعقل في ضوء تحولات الفكر الإنساني الحديث، والتأكيد على أنَّ الدِّين لا يمكن أن ينفصل عن حركة التاريخ وتجدد الوعي البشري. غير أنَّ هذا المشروع التأويلي يظلّ في حاجة إلى تطوير مستمرّ، يربط بين الاجتهاد النقدي والواقع الاجتماعي المتغيّر، وبين الفكر الدِّيني والعلوم الإنسانيّة الحديثة. ولكن، إلى أيّ مدى يمكن أن تسهم القراءة التأويليّة العقلانيّة للتراث الدِّيني، كما قدّمها الشرفي، في صياغة مشروع حدّاثي عربيّ متكامل، لا يكتفي بنقد الماضي، بل يؤسّس لرؤية جديدة للعلاقة بين الدِّين والعقل والإنسان في ظلّ التحوّلات المعرفيّة الراهنة؟

## المراجع

### المراجع باللغة العربية

- (1) أركون، محمد: (1990)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقى، الطبعة الأولى.
- (2) أركون، محمد: (1993)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، لبنان.
- (3) البوطي، محمد سعيد رمضان: (1988)، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الطبعة الأولى.
- (4) الجابري، محمد عابد: (1984)، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
- (5) جدعان فهي: (1985)، نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1985، الطبعة الأولى.
- (6) جعيط، هشام: (1984)، الفتنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى.
- (7) ذويب، حمادي: (2009) جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، طرابلس، الطبعة الأولى.
- (8) الشرفي، عبد المجيد (1991) الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس. الطبعة الثانية.
- (9) الشرفي، عبد المجيد: (1998)، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى.
- (10) عبد الرازق، علي: (1981)، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. الطبعة الأولى.
- (11) الراضوي، نايلة السليبي: (1990) تاريخية التفكير الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.
- (12) حنفي، حسن: (1983)، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى.

### المراجع باللغة الأجنبية

- (1) Francis Jacques. **Interprétation et textualité**.in Comprendre et interpréter.ed.Beauches.Paris 1993,p 186.
- (2) Gilles Deleuze. **Logique du Sens** ; Minuit ; Paris ; 1969 ; PP 89-90