سلسلة دراسات الفكر المعاصر 3

القراءة الحداثية للإسلام لدى عبد المجيد الشرفي

المعالم والمفارقات

■ قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

■ **القراءة الحداثيّة للإسلام لدى عبد المجيد الشرفي**
المعالم والمفارقات
-قاسم شعيب-

سلسلة دراسات الفكر المعاصر 3

القراءة الحداثيّة للإسلام لدى عبد المجيد الشرفي

المعالم والمفارقات

• قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: 2024 م- 1445هـ
◆ عدد الصفحات: 130 صفحة
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

الفهرس

9 | **مقدمة**

الفصل الأول |13
المناهج الحداثيّة في قراءة النصّ

14 | **أوّلًا:** القرآن وعلم الأديان

17 | **ثانيًا:** تورثة الدين

19 | **ثالثًا:** أسطرة الميتافيزيقا القرآنيّة

24 | **رابعًا:** أرخنة النص

27 | **خامسًا:** تفكيك النص

31 | **سادسًا:** تأويليّة النص

36 | **سابعًا:** تقصيد النص

الفصل الثاني |43
إسلام الرسالة وإسلام التاريخ

46 | أوّلًا: تجويف المفاهيم

48 | **ثانيًا:** مرجعيّة الفكر المادّي

49 | **ثالثًا:** نقد المسلّمات

54 | **رابعًا:** تقديس السلف

57 | **خامسًا:** مصدر الوحي

66 | **سادسًا:** مفهوم النبوّة

الفصل الثالث |69

الأصول الحداثيّة للفقه

71 | **أوّلًا:** خصائص الرسالة

75 | **ثانيًا:** تنسيب الشريعة

78 | **ثالثًا:** إقصاء السنّة

82 | **رابعًا:** مأسسة الدين

88 | **خامسًا:** استدعاء القياس

الفصل الرابع |91

قوانين الدولة الحداثيّة

94 | **أوّلًا:** حقوق المرأة

99 | **ثانيًا:** مسألة العدّة

102 | **ثالثًا:** ختان الذكور

104 | **رابعًا:** فريضة الصلاة

107 | **خامسًا:** فريضة الصيام

110 | **سادسًا:** شعائر الحجّ

112 | **سابعًا:** فريضة الزكاة

114 | **ثامنًا:** مشكلة الربا

117 | **تاسعًا:** قانون العقوبات

122 | **خاتمة**

126 | **المصادر والمراجع**

● مقدّمة

لا يستوعب الاشتغال على القرآن الكريم خطاب عبد المجيد الشرفي[1] على نحو ما نجده لدى محمّد شـحرور ويوسف الصدّيق ومحمّد أركون ونصر حامد أبو زيد مثلاً، بل إنَّه يحاول العمل على مسـاحة أوسع تشمل الإسلام في نصوصه التأسيسـيّة عامّـة، فهو وإنْ كان حاضرًا في معظم الدراسـات الحداثيّة القرآنيّة، إلاّ أنَّ قراءته تتعلّق بالإسلام وليس فقط بالقرآن.

والتأويليّة القرآنيّة لا تشكّل سوى أداة وظيفيّة داخل مشروع أشمل يتحدّث عـن قراءة حداثيّة للإسـلام يقول الشرفي إنّه أملاها تغـيّر وضعيّة الدين في

1 - ولد عبد المجيد الشرفي بمدينة صفاقس التونسيّة عام 1942، ونال شهادته الجامعيّة عام 1960 ثمّ حصل على درجة الدكتوراه من الجامعة التونسيّة عام 1982، يترأس حاليًّا المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، وله عدد من المؤلّفات منها: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، الإسلام والحداثة، لبنات، الإسـلام بين الرسالة والتاريخ، مرجعيّات الإسلام السياسي، والمصحف وقراءاته.

العـالم الحديث، وبـات فيها موضوعًا للدراسـة والتفسـير، وليس مفسِّرا للظواهر الطبيعيّة والاجتماعيّة كما يقدّم نفسه.

يتميّز مشروع الكاتب التونسي بصبغته الجماعيّة، وهذا ما يفسّر قلّة كتاباته مقارنة مع غيره مِن الحداثيين. بدأت المحاولات التأويليّة للشرفي سنة 1984 عندما نشر دراسـة باللغة الفرنسـيّة بعنوان: «تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكيّة وآفاق جديدة»، ثمّ تابع ذلك في مصنّفاته اللاحقة، وأهمّها كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ».

أشرف في الثمانينيّات على مشروع «معالم الحداثة» الذي استهدف تطويع التراث الديني وجعله تابعًا لفكر الحداثة، ثمّ انتقل إلى إعلان مشروع آخر هو «الإسلام واحدًا ومتعدّدًا» الذي تبنّته «رابطة العقلانيين العرب». وقد حاول مِن خلاله تقديم الإسـلام بلا بنية عميقة تمنحه الثبات والنهائية وبلا ماهية تميّزه عن غيره مِن الأديان، مدّعيًا بأنّه ليس هناك إسـلام واحد ثابت ونهائي بل إسلامات متعدّدة ومتغيّرة بتغيّر الزمان والمكان كما عبرّت عن ذلك كتب أشرف عليها مثل: إسلام الفقهاء، إسلام المتصوّفة، إسلام المحدثين، إسلام الفقهاء، إسلام المتكلّمين، الإسلام الأسود، الإسلام الآسيوي.

انتقـل عبـد المجيد الـشرفي بعد ذلـك إلى العمـل عـلى مشروعه حول «المصحف وقراءاته» الذي صدر سـنة 2016 ودعمته «مؤسّسة مؤمنون بلا حدود» وأصدرتـه في خمس مجلّدات أشرف عليها الشرفي نفسـه وتولّى تحريرها.

وهـذا المـشروع يريد التشـكيك في وجود نصّ قرآني وحيـد والترويج لوجود نصوص قرآنيّة طمسـت بقوّة السـلطة السياسيّة وأهملت بعد جمع

المصحف في عهد عثمان بن عفان، وتلك النصوص المستبعدة ليست سوى قراءات أخرى لم تعجب أصحاب السلطة. وقد قام الشرفي ومعاونوه بوضع الآية القرآنيّة متبوعة بقراءة حفص ثمّ بباقي القراءات التي يؤكد أنّها لا تختلف من حيث النطق، وأنَّ هنالك اختلافات في المعنى؛ فآية ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**﴾[1] مثلاً ليست إلاّ قراءة مِن بين قراءات أخرى حيث وجدت في إحداها: «إنَّ الدين عند الله الحنيفيّة». وقد أعجب هذا المشروع بعض الباحثين الغربيين حيث إنّه يخدم خلفيّاتهم الإيديولوجيّة وثقافتهم، فقالت المستشرقة الألمانيّة أنجيلكا نويفرت إنَّ هذه الطبعة التونسيّة تجعل القرآن مقروءًا بصورة صحيحة كمجال لأصداء زمانه، في حين ذهب جان فوتين مدير مركز قرطاج إلى أنَّ هذا العمل يمسّ أسس الإسلام الراسخة.

وجد الشرفي الروايات المتشابكة لدى السنّة والشيعة تأكيدًا على وجود قراءات متعدّدة للنصّ القرآني، لكنَّ تلك القراءات استبعدت وتمّ الإبقاء فقط على قراءة واحدة هي التي تمّ تدوين المصحف العثماني بها، بل إنَّ روايات تشير إلى أنَّ النص القرآني الحقيقي دوّنه الإمام علي، عليه السلام، بنفسه عندما قرّر الاعتكاف في بيته مِن أجل ذلك، بعد وفاة النبيّ، صلّى الله عليه وآله، لكنّه لم يظهر بعد أنْ رفضت السلطة القائمة اعتماده.

يقدّم الشرفي قراءة حداثيّة للإسلام بشكل عام، وليس فقط للقرآن كما يفعل حداثيّون آخرون، وهو إذ يحاول قراءة الإسلام، يجعل مِن مناهج الحداثة

1 - آل عمران: 19.

وأفكارها النظّارات التي يقرأ بها. ولأجل ذلك، تتردّد كلمة حداثة ومشتقّاتها كثيراً، في كتاباته، بشكل تمجيدي يكاد يخلو مِن النقد. ومِن المتوقّع تبعًا لذلك أنْ يجعل منها الشرفي الأداة في قبول ما يطرحه الإسلام أو رفْضه، فالمعطى الحداثي الغربي يحاول احتكار مفاهيم العقلانيّة والعلمويّة والتنوير التي فتنت الحداثيين العرب، رغم أنّه أفرغها مِن مضامينها العميقة، ورغم أنّه لم يأت بها، بل نقلها مِن منظومات سابقة حيث نجدها مثلاً تتردّد كثيراً في القرآن الكريم الذي يتحدّث عن النور والعقل والعلم والحقّ والعدل والحريّة.

قاسم شعيب

تونس: 9 شهر رمضان 1445

20 مارس 2023

الفصل الأوّل

المناهج الحداثيّة في قراءة النصّ

يقرأ الحداثيّون العرب النصوص الدينيّة في القرآن والسـنّة بمناهج وآليّات حداثيّة اسـتخدمت لقراءة «التناخ» لدى اليهود و«الكتاب المقدّس» لدى المسيحيين والنصوص الأدبيّة والتاريخيّة المختلفة، فهم لم ينتجوا مناهج خاصّـة بهـم ملائمة للنـصّ القرآني الـذي يختلف عن النصـوص الدينيّة الأخرى. ومِن تلك المناهج المستخدمة التي نجد لها أثرًا عند الشرفي علم الأديان المقارن والتاريخانيّة والتفكيك والمقاصديّة وغيرها.

● أوّلًا: القرآن وعلم الأديان

يبقى القرآن الكريم الكتاب الأوّل الذي تحدّث عن الأديان وقارن بينها، فقـد تناول الأديـان المعروفة في البيئـة العربيّة حينها، وتحدّث عن سـتّة أديان هي المجوسيّة والصابئة واليهوديّة والمسيحيّة والحنيفيّة الإبراهيميّة والوثنيّـة العربيّـة وانتقدها جميعًا، ما عدا الحنيفيّـة الإبراهيميّة التي اعتبر نفسـه امتدادًا لهـا، بل إنّه تحدّث عن الزنادقـة والدهريين والملاحدة وردّ عليهم، وقال في النهاية: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْـلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾[1].

أعلن القرآن أنَّ الإسـلام وريث الرسالات التوحيديّة كافّة، وأنّه جاء ليحييها ويطهرهـا ممّا علق بهـا، وأنَّ الحقيقة الدينيّة المطلقـة لم تعد توجد خارج الإسـلام، حيث أنَّ الأديان باتت وضعيّة كليًّا أو جزئيًّا؛ أي إنّه اعتبر الإسلام

1 - آل عمران: 85.

الدين الذي يمثّل كلّ أسباب الخير الممكنة التي يبحث عنها الإنسان. والآية تتحدّث عن الإسلام وليس فقط القرآن؛ لأنَّ القرآن يحتاج مفسّرًا ومؤولاً لآياته كما هو الرسول، صلّى الله عليه وآله، الذي كان يقرأ القرآن ويفسّره قبل أنْ يحيل على أهل الذكر والراسخين في العلم مِن بعده.

وعلم الأديان يبحث عن الرؤى المشتركة والتشريعات المتشابهة والقيم المتماثلة بين الأديان كما يبحث الاختلافات فيما بينها، لكنّنا لا نرى سوى تركيز لدى المشتغلين بقضايا الإسلام مِن الحداثيين، مثل الشرفي، على المسائل المشتركة بين الأديان، وهم يستنتجون مِن ذلك أنَّ الإسلام أخذ مِن الموروث الديني السابق له في المجوسيّة واليهوديّة والمسيحيّة، دون أنْ يفترضوا الأصل الإلهي الواحد لهذه الأديان، وأنَّ المشتركات هي أصل تلك الأديان، والاختلافات هي غالبًا بسبب الإضافات والتلاعبات التي خضعت لها عبر التاريخ إمّا بسبب تدخّل الكهنة وإمّا بسبب تحوّل العادات والأعراف الاجتماعيّة إلى جزء مِن الدين.

يدّعي علم الأديان دراسة تطوّر الأديان وصيرورتها بشكل حيادي وليس مِن أجل المفاضلة بينها، وهذا هو شأن الحداثي الباحث عن مقعد خارج الأديان التقليديّة وضمن مصفوفة الحداثة باعتبارها الدين الجديد الذي بشّر به فلاسفة الغرب فيما أطلقوا عليه في حينها «الدين الطبيعي»؛ أي الدين الذي لا يعترف بالأنبياء ويزعم الإيمان بالخالق دون تبنّي أيّ دين مِن الأديان التقليديّة.

اعتبر الوحي مقولاته وتعاليمه حقيقة لا شكّ فيها. اعتبر الأديان الأخرى خاطئة، وصنّفها إلى نوعين: كفر وشرك. وتصنيفها لا يعني شيئًا سوى التمييز

بـين طبيعة كلّ منها، واتخـاذ موقف نظري منهـا دون أنْ يعني ذلك الاعتداء المرفوض في القرآن. يعني الكفر الإنكار والجحود والعناد للحقيقة لمّا تتضح. أمّا الشرك، فهو عبادة غير الله بدعوى أنّه وسيلة تقرّبه منه للخالق. فالكفر هو التغطية على الحقيقة وإنكارها مع وضوحها، والشرك ادّعاء وجود آلهة مع الله.

ليـس الحداثة دينًـا حقيقيًّا يجب اتّباعه كما يريـد الحداثيّون القول، بل هي دين وضعي. والدين الحقيقي، في اعتبار القرآن، الذي يحاول الشرفي تأويلـه وتحويلـه بشـكل اعتباطي، هو الإسـلام، وهو على ثلاثـة معان؛ الإسـلام الأوّل: هو الإسـلام الكوني « ﴿**أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَـوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ**﴾[1]. والإسـلام الثاني: هو الإسـلام العالمي وهو الرسالات النبويّة السـابقة: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ**﴾[2]. والإسـلام الثالث: هو الإسـلام القرآني الـذي جاء به خاتم الأنبيـاء محمّد صلّى الله عليه وآله، وهذا الإسـلام هو المطلوب بالنسـبة لكلّ البشر بعد نزول القرآن الذي أكّد: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْـلَامُ وَمَا اخْتَلَـفَ الَّذِينَ أُوتُـوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُـمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَـابِ**﴾[3]. فالإسـلام ليس إلاّ التسليم بالحقيقة الدينيّة التي جاء بها الوحي.

1 - آل عمران: 83.

2 - الحج: 78.

3 - آل عمران: 19.

● **ثانيًا: تورثة الدين**

لا يقبل الشرفي أنْ يكون هناك دين نهائي للبشريّة كلّها، بل يعتبر الإسلام كلّـه تراثًا، فهو يحشره ضمن الإنتاج الثقـافي البشري الممتدّ في الزمن، ولا يميّز فيه بين نصوص الوحي كما جاء بها الأنبياء، ومجمل التفاسـير والتأويـلات والشروح التـي كتبت حوله. ولأجل ذلك لم يعتبره رسـالة محدّدة للرؤية والسلوك لدى الإنسان.

لا شكَّ أنَّ بعض الأديان تراث. فإذا كان المقصود بالتراث المنجز الثقافي والحضاري البشري، فإنَّ الأديان الوضعيّة أو المخلوطة هي فعلاً تراث، ولكـنْ إذا افترضنا وجود دين يتعالى عـن التزييف ومصدره الوحي، فلا يمكـن أنْ يكون تراثًا بالمعنى الوضعي. ويبدو أنَّ كلّ الأديان ذات أصل نبويّ، بما في ذلك المجوسيّة والبراهمانيّة، والاختلافات ناتجة عن تأثير العوامل التاريخيّة والسياسـيّة والاجتماعيّة، فهي تـراث مِن جهة كونها متأثّرة بشكل كبير بتلك العوامل إلى درجة اختفاء النسخة الأصليّة بشكل شبه كامل.

يحتـاج الوحي مَـن يحفظه عبر التاريـخ، والأنبياء هـم الحفظة. وبعد الأنبيـاء، عليهم السـلام، يسـتدعي منطـق الأمور وجـود أوصياء لهم لاسـتمرار الرسـالة محفوظة، وغير ذلـك نقض للغـرض، إذ لا يمكن الاكتفـاء بالأنبياء مـع موتهم أو غيابهم. وهذا الأمر هـو ما نقرأ عنه في تاريخ الرسالات، فقد كان يوشع بن نون وصيًّا لموسى، وشمعون الصفا المعروف ببطرس وصيًّا للمسيح، وقال النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله إنَّ عليًّـا هو وصيّه، وهـو ما تنقله الروايات المختلفة ليس عند الشـيعة

فحسب، بل عند السنّة كذلك[1].

يجعل العقل الأساس لقبول الأفكار أو رفضها، وهو لا يستثني نصوصه مِن ذلك، فهـو يقول إنَّه يمتلك الحقيقة؛ لأنَّ اللـه الخالق والعليم والخبير هو المتكلّم، ولكنّه يبرهن على ذلك بالعقل والعلم، ولا يسعى لفرضها بمنطق القوّة.

لا تعكـس كثرة الأديان تعدّد الحقيقة، بل تعكس كثرة المتدخّلين في الدين وكثرة الاجتهادات والآراء التي لا تعكس خليطًا مِن الآراء والميول. وما يميّز القرآن والإسلام هو تمسّكه بمصلحة النوع الإنساني في سياق طبيعي قيمي شـامل، فهو لا يدافع عن مصلحة فرد أو مجموعة، بل عن النوع الإنسـاني برمّته، وهـذا بعكس مقولات الحداثـة التي يتبنّاها الـشرفي وتفضّل طبقة البورجوازيّة في الداخل ليكون التشريع لصالحها، وتمنع الشعوب الأخرى مِن حقوقها وتراها أقلّ إنسانيّة، وتجعل منها مجالاً للغزو والنهب. يبقى الله في القرآن ربّ العالمين وليس فقط ربّ المسلمين. والمسلمون لا يمكنهم الادّعاء بامتلاك الحقيقة أو السير في طريق الحقيقة ما لم يكونوا متمسّكين بمفاهيمه ومقولاته وتشريعاته.

---

1 - في الحديث: "إنَّ لكلّ نبي وصيًّا ووارثًا وإنَّ عليًّا وصيي ووارثي". الطبراني، المعجم الكبير، ج6، ص221. مجمـع الزوائد، ج9، ص213. الريـاض النضرة، ج3، ص138. كـما رواه آخرون بألفاظ متقاربة وبأسـانيد متعدّدة. و"مَن كنـت مولاه فعلي مولاه" ابن ماجه، ح116، وأحمد، ح18502. وهذا الحديث، الذي يجعل الولاية في أبعادها الدينيّة والسياسيّة لعليّ بعد النبيّ، قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. وصححه الألباني. والقراءة الشموليّة للسنّة النبويّة تؤكّد ذلك كلّه.

● **ثالثًا: أسطرة الميتافيزيقا القرآنيّة**

يستخدم الشرفي مصطلح الميث بدلاً عن مصطلح الأسطورة، فالأولى كلمة غربيّة مازالت تحتفظ بدلالاتها الحافة وتبتعد عن معنى الاختلاق والكذب والخرافة. والثانية كلمة عربيّة استخدمها القرآن عندما كان ينقل اتّهامات الوثنيين للنبيّ صلّى الله عليه وآله باختلاق القرآن وتكرار الأساطير القديمة.

وهذا التمييز لا يفيد الشرفي كثيرًا؛ لأنَّ الميث بات مصطلحًا مستخدمًا في دراسة الطقوس الدينيّة ومجالات المخيال والرمز التي تبتعد عن ثنائيّة الصدق والكذب والحقيقة والخرافة، بينما لا يتردّد الشرفي في إنكار مجمل الغيب القرآني ونفي الصدق والحقيقة عنه، فقد ظلّ رهين الرؤى الحداثيّة للقصص القرآني والشعائر الإسلاميّة.

يفترض الشرفي احتواء النصوص الدينيّة الأساسيّة على جوانب ميثولوجيّة موروثة مِن العالم القديم ولا تناسب العقلانيّة الحديثة المبنيّة على استبعاد العناصر الغيبيّة والاكتفاء بما هو مألوف ومعتاد. والشرفي بذلك يؤكّد مرّة أخرى أنَّ أحكامه المعياريّة لا تستند إلى المنطق الداخلي للنصوص ولا إلى مفهوم الإمكان العقلي، بل إلى المعطى الحداثي الذي يتبنّى غالبًا الاتجاه الحسّي في المعرفة ويرفض عمليًّا كلّ ما لا يدركه الحسّ والخبرة مِن كائنات، فهو يقول إنَّ تلك العناصر لا تجد لها صدى في نفوس المعاصرين، وهو يقصد نفوس فئات معيّنة باتت تحمل ثقافة حداثيّة ذات بعد مادّي في جوهرها.

والشرفي هنا يستنجد بالمزاج الخاصّ بهذه الفئات، ولا يستخدم حتّى

معطيات علم الأديان ونتائجها في دراسة المنظومات اللاهوتيّة والطقوس الدينيّـة كما بلورها أوتو، ثـمّ روجيه كايو، ثمّ مرسـيا إلياد وغيرهم، ولو اعتمـد مقارباتهم فلربمّا وصل إلى نتائج مختلفـة عن تلك التي توصّل إليها.

أهمل الشرفي، بسـبب محدوديّة مناهجه وضيق رؤيتـه، عددًا كبيرًا مِن المناهج والمداخل التي صاغها علماء الأديان والأنثروبولوجيا الغربيّون لمقاربة الشعائر الدينيّة مِن جهات متعدّدة، مثل علاقتها بالجانب السردي مِن الدين عند مرسـيا إلياد، وعلاقتها بتأمين حركة الإنسان خلال مراحل حياتـه عند فان جنب، وتنظيم العلاقة بين العالم الغيبي والعالم الدنيويّ عند كايو، وتجسيدها لتجربة الوعي بالمتعالي والمقدّس عند أوتو، وهذه المداخل المنهجيّـة تفرز نتائج مختلفة تمامًا عن النتائج التي وصل إليه الـشرفي عند تطبيقها عـلى النصوص الإسـلاميّة في مضامينها العقيديّة وأبعادها التشريعيّة والشعائريّة.

مِـن الممكـن أنْ لا يكون الـشرفي مطّلعًا بشـكل مباشر عـلى كتابات علـماء الأديان ولا محيطًا بالمناهج الحداثيّـة في تعاملها مع النصوص الدينيّة، ويكتفي بإطلاق أحكامه على أساس مبادئ الفكر الحداثي ذات المنحى الوضعي الذي يسـتبعد الجوانب الخفيّـة للمعتقدات الدينيّة. إنّـه يقتصر على المنهجيّات الحداثيّة التي ظهرت في بداية انبجاس فكر الحداثـة الأوروبي، والذي يجعل الدين برمّته ذا بعد واحد ومتغيرًا بتغيرّ المجتمعات والعادات ووسائل الإنتاج، كما لو أنَّ بعض الدين لا يملك كيانًا ذاتيًّا خاصًّا يتعالى على إملاءات التاريخ ويصوغ مقولاته وفق مبدأ

الحقّ والخير عندما يتعلّق الأمر برسالات الوحي بشكل خاصّ[1]، إذ لا شك أنَّ ما يقوله الشرفي قد ينسحب على الأديان الوضعيّة.

ولذلك، فإنَّ مقاربات الشرفي كانت قاصرة عن فهم العمق الذي يمتلكه الإسلام في خصوصيّته وحقيقته أي كما هو في ذاته وفي مصادره الأصليّة. ليس مِن الموضوعيّة العلميّة إطلاق أحكام عامّة على كلّ الأديان، كما أنَّ هناك فرقًا بين الدين وأتباعه، فالمجتمع ومقدّساته الدينيّة لا يتطابقان بالضرورة، وهذا لا نقوله نحن وحدنا، بل يقوله أيضًا أنثروبولوجيّون[2].

اعتبرت بعض الدراسات الغربيّة الدين وهمًا أو وعيًا طفوليًّا للوجود، فالنسبة لفرويد مثلاً، ليست الأديان أكثر مِن أوهام وأمنيات، كما كتب في الفصل السادس مِن كتابه «مستقبل الوهم»: «ظهرت الأديان نتيجة رغبات وأمان قويّة أرادها البشر منذ القدم». والأوهام عند فرويد مختلفة عن الأخطاء.

لم يكن هدف تلك الأفكار فهم الدين بتعدّده وتشابكه واختلاف أبعاده، وكان الحكم عامًّا يشمل كلّ الأديان دون تمييز ولا اعتبار للخصوصيّة. وبسبب ذلك، تُظهر المقاربات الحداثيّة للإسلام نظرة اختزاليّة وعوارًا منهجيًّا يخفي رغبة محمومة لتقليص الدين أو إقصائه. وفي مكانه، تحاول زرع ثقافة ماديّة مؤسّسة على منحى غرائزي مفرط لا يخدم إلّا فئة قليلة يهمّها تغييب الوعي العام كما بدأ ينكشف في المجتمعات الغربيّة التي تحكمها طبقة بورجوازيّة

1 - جان بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص11.

2 - الأديان في علم الاجتماع، م. ن، ص27.

تتلاعب بوعيها وتوجّهها كما تشاء مِن خلال مناهج التعليم ووسائل الإعلام والفنون المختلفة.

اعتبر الشرفي أنَّ الدين كان في الماضي عاملاً مهمًّا لتحقيق اللحمة الاجتماعيّة، لكنَّه اليوم بات سببًا للتضييق على حريّة المؤمنين، بعد أنْ ظهرت أشكال جديدة للتضامن لا تحتاج للمبرّرات الدينيّة[1]. وهذا الكلام يعني أنَّ الحداثة، أو الواقع الذي صنعته، بات هو المقياس في النظر إلى الدين وقيمه، رغم أنَّ الحداثة نجحت في إثبات أنَّ شعاراتها في العقلانيّة والروح العلميّة والحريّة مخاتلة بعد أنْ أسقطت المجتمعات المؤمنة بها في مستنقع الغرائزيّة المفرطة.

تعلن هذه المقاربات للدين والاجتماع في الخطاب الوضعي العربي عن خلل منهجي ورغبة مسبقة في تهميش الدين وصولاً إلى إقصائه بشكل كامل، ليس مِن واقع التشريع في المجالات التي ما يزال حاضرًا فيها فحسب، وإنَّما مِن الحياة الاجتماعيّة العامّة، وهذا ما يجعل الثرثرة المستمرّة لحملة هذا الفكر حول عقلنة النصوص والروح العلميّة فارغة مِن المعنى ولا يمكنها إنتاج علم أديان بالمعنى الحقيقي.

استحوذت على اهتمام كثير مِن الحداثيين قضايا تدوين القرآن وجمع المصحف وانتقال مِن الثقافة الشفهيّة التي كانت سائدة إلى الثقافة المكتوبة حيث سيصبح المصحف المكتوب مدار علوم كثيرة، مثل التفسير والحديث والفقه والكلام، وسيكون مصدر إلهام لكثير مِن العلماء في مجالات مختلفة

1 - الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008، ص196.

كالفيزياء والفلك والطب.

لكنَّ الشرفي لن يكرّر ما توقّف عنده غيره كثيراً، ولم يتحدّث عن «خطيئة جمع القرآن»، بل رأى في جمعه «مزايا لا تُنكَر، فلولاه لربمّا تأخَّر اجتماع المسلمين على كتاب واحد، مع ما في ذلك مِن احتمالات الانشقاق والافتراق الأعمق»[1]، فهو يقارن بين الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة في هذا الإطار، ويعتبر أنَّ المأسسة كانت جزءًا مِن تلك الأديان عبر تدوين كلّ دين كتابه المقدّس.

لكنَّ الشرفي سيحوّل القرآن إلى مجرّد وثيقة أو أرشيف يستفاد منه في معرفة نشأة المجتمع المسلم ضمن مجتمعات «أهل الكتاب»، ولذلك سيكرّر إشكالات المستشرقين ذاتها، والتي تتركّز على اعتبار القرآن «أحفورة» كما عبرّ شمبوليوني، وليس كتاب وحي نزل على خاتم الأنبياء ليكون ذكرًا وهدى للمؤمنين.

إنَّنا نجد نولدكه يعتبر أنّ المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبيّ، وتعاليم الإسلام في معظمها «تنطوي في أقدم السّور على ما يُشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا لا لزوم للتحليل لنكتشف أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير مِن التّعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي»[2]، وهو شيء غير حقيقي. فاليهوديّة باتت ديانة مجسّمة تؤمن بأنَّ الإله له جسم محدود يتمشّى في الجنّة ويصارع يعقوب، وتتّهم بعض الأنبياء بالسكر

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص50.

2 - نولدكه، تاريخ القرآن، م. س، ص7.

والزنا والقتـل، وتقول بالجبر والإرجاء، وتسـتبيح الخمر والربا، وترى في الآخرين مجرد غوييم مسـتباحين تمامًا. وهذه كلّها أشـياء لا مكان لها في الإسلام الذي ينزّه الذات الإلهيّة، ويؤمن باختيار الإنسان ومسؤوليّته، ويحرّم الخمر والربا والزنا والغـش والخيانة والعدوان، ويعتبر البشر إخوة مِن أب واحد وأم واحدة، وأنَّ التفاضل بينهم أساسه العلم والانضباط، وإذا وجدت تشابهات فهي بين ما نجا مِن التوراة مِن التحريف ونصوص القرآن.

مِـن الممكـن أنْ يكـون الـشرفي، ونولدكه الذي أخـذ عنـه، ناظرَين إلى المعتقدات الحشـويّة التي تتطابق فعليًّـا وإلى حدود كبيرة مع ما يوجد في الديانـة اليهوديّة والتـوراة المنحولة مِن حيث معتقدات التجسـيم والجبر والإرجاء واستباحة بعض المحرّمات، مثل استباحة الخمر بالنبيّذ مثلاً.

● رابعًا: أرخنة النص

لا يعلن الشرفي مثل سائر الحداثيين عن نواياه بخصوص استخدام المناهج الغربيّـة في قراءة نصوص الوحي، وهو يقول إنَّ فعل الأرخنة لا يهدف إلى أكـثر مِن ربط النصوص بسـياقاتها التاريخيّة لإثبات صلـة الآيات بالواقع الثقافي والاجتماعي في الحجاز زمن الرسـالة. وهذا الربط هدفه القول بأنَّ القرآن أفاد مِن معطيات عصره الدينيّة والثقافيّة ولم يكن منعزلاً عنها تمامًا. وهذه الخطوة تمثّل عنده نقطة انطلاق أساسيّة لزحزحة القرآن عن التفاسير التي كتبت حوله وباتت تؤطّر الوعي العام.

والـشرفي يريد في النهايـة تحويل النصّ القرآني إلى نصّ تاريخي يسـتقي مِـن المعطى الثقافي العربي في تلك الأزمنة، وهو يسـتدعي فكرةً للكاتب

السـوداني محمّد محمود طه يقول فيها إنَّ «الرسالة المحمديّة كانت رسالة عامّة إلى البشر في العهد المكيّ، وأنّها كانت رسالة خاصّة بمعاصري النبيّ في الفترة المدنيّة.. ويتعيّن في نظره طرح ما في الرسـالة الخاصّة مِن أحكام كانت مناسبة لأوضاع الناس في بداية القرن السابع الميلادي ولم تعد ملائمة لأوضاعهم في النصف الثاني مِن القرن العشرين، والعودة إلى الرسالة العامّة التي تبقى صالحة مهـما تغيّرت الظروف»[1]. والقـول بذلك يعني التخليّ نهائيًّا عن القرآن نفسـه، ولن يكون هناك معنى للتمييز بين إسـلام الرسـالة وإسلام التاريخ، فالكلّ تاريخي ومحدود في الزمان.

مِن غير الممكن ادّعاء تاريخيّة القرآن بعد أنْ اتّضح أنَّ كلّ تشريعاته وحي. واتفاقه في بعض التفاصيل مع الرسـالات السـابقة لا ينفي ذلك؛ لأنَّ تلك الرسـالات وحي أيضًا، لكنّه تعرّض للإضافة والحذف، ووجب إعادته إلى حالته الأولى. إنَّ مجرّد إزالة الأغشية التفسيريّة والتأويليّة التي تحاصر النصّ القرآني، شيء ضروري لإعادة قراءته في معانيه الأساسـيّة، غير أنَّ السـؤال هو عمّن يملك القدرة العلميّة والعقليّة التي تمكّنه مِن فعل ذلك. لا يمكن للحداثي الزعم بمعرفة القرآن في معانيـه المتدفّقة واللامتناهية، ولا يمكنه تبعًا لذلك أنْ يأخذ مكان المذاهب التي نصّبت نفسها مفسّرة للقرآن ومحدّدة لمعانيه بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وآله وما تبع ذلك مِن أحداث سياسيّة هائلة ومريعة، والقادر على ذلك هـو مَن حدّده النبيّ إمامًا للناس مِن بعده فحسب.

1 - الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص57-58.

يريد الكاتب الحداثي الانفراد بالنصّ القرآني لأخذه بعيدًا عن معانيه ومقاصده، بعد أنْ حشره ضمن التراث ونسب إليه الأساطير. فما يحكم تفكير الحداثي هو معطيات الفكر الغربي المتشكّلة من خلال الفلسفة والعلوم الإنسانيّة والمناهج الأدبيّة، وكلّ جهوده منصبّة على كيفيّة إقناع الجمهور بتجاوز نصوص الدين.

إنَّ ربط القرآن بالمعطيات التاريخيّة وادّعاء إفادته منها، لا يعني سوى تحويله إلى نصّ وضعي لا علاقة له بالمصدر الإلهي. فقد أعلن الشرفي أنَّ الوحي ليس برانيًا بين ذات مرسلة وأخرى متلقّية، بل هو وحي ذاتي صادر عن النبيّ من داخله.

يعلن الشرفي أنَّ «قدسيّة القرآن لا تعارض تأويله حداثيًّا»[1]، لكنَّ هذا تناقض، أو هو على الأصح «تقيّة فكريّة» يمارسها الحداثيّون عمومًا، ولعلّ ذلك كان ضرورة أمام وعي حشويّ كلاسيكي يرى القرآن كتابًا أزليًّا مشاركًا لله في قدمه كما يقول الأشاعرة والسلفيّة على السواء.

لا يوجد تناقض فعلي بين البعد التاريخي للقرآن وقدسيّته، فقد نزل القرآن في التاريخ وتحدّث في وقائع تاريخيّة، وانتقد الأديان والثقافات، ووجّه أحكامه وتعاليمه للناس. وهذا هو معنى كون القرآن حادثًا في التاريخ، وهو شيء ثبّته القرآن ذاته عندما سمّى نفسه ﴿**ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ**﴾[2]. وهذا المعنى للبعد التاريخي للقرآن لا يقصده الشرفي، بل

1 - الشرفي، الإسلام والحداثة والثورة، دار الجنوب، تونس، ط1، 2011، ص179.

2 - الشعراء: 5.

يقصد تحويله إلى نصّ وضعي تمامًا.
تفـرّق القراءات الحداثيّة بـين الكلام الإلهي وبين القـرآن الكريم، وتدّعي الاحتفاظ بالقداسة فقط للكلام الإلهي[1] الذي تقول إنّه أزلي تبعًا للموقف الحشـوي، بينما لا تنسحب هذه القداسـة على القرآن بما هو تحقّق نسبي وتاريخـي لكلام الله. وهو تفريق بلا وجاهـة؛ لأنَّ القرآن كلام الله، وليس شـيئًا آخر، فكلام الله ليس أزليًّا حتّى يقـال إنَّه تحقّق في التاريخ من خلال القرآن، بل هـو فعله تعاله، وفعل الله إحداث. إنَّ قـول المعتزلة بأنَّ القرآن مخلوق يجب أنْ يؤخـذ بمعنى الحدوث كما يقـول الإماميّة، ففي النهاية لا شيء أزلي سـوى الذات الإلهيّة، وغير ذلك هو نسبة الألوهيّة لغير الله. فالأزلي إله بالضرورة؛ لأنّه يكون غنيًّا عن أيّ كائن آخر في وجوده وحياته، وبالتالي في علمه وقدرته وسائر صفاته.

● خامسًا: تفكيك النص

ظهر المنهج التفكيكيّ في الغرب خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين للتعامل مـع النصوص الأدبيّـة والدينيّة وغيرها. وهو يعنـي تحليل النصّ للفصـل بين منتجـه ومتلقّيه بحيث يصبـح معنى النصّ غـير مرتبط بمراد الكاتـب، بل بما يفهمه المتلقّي، حتّى لـو كان ذلك الفهم مخالفًا للقواعد اللغويّة والبلاغيّة، فهو يقطع الصلة مع كاتب النصّ وينكر معناه المعجمي ودلالته السياقيّة ومراد كاتبه، ويصبح القارئ حرًّا في اللعب على المعنى.

1 - الإسلام والحداثة والثورة، م. س، ص179، 180.

لم تنتصر المدرسة العقليّة في المعرفة لدى الغربيين، والمدرسة التي انتصرت هي المدرسة الحسيّة منذ أيام كانط ولوك وهيوم، ثمّ تفرّعت عنها مدارس أخرى كالوضعيّة والماديّة. وفي ستينيّات القرن العشرين ظهرت المدرسة التفكيكيّة مع الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا.

تطوّر المنهج التفكيكي عن المدرسة البنيويّة، وإذا كانت البنيويّة تنتمي للحداثة، فإنَّ التفكيك ينتمي لما بعد الحداثة. رفعت الحداثة شعار الحريّة لكسر القيود الدينيّة والاجتماعيّة، لكنّها انتكست في الواقع في ممارسات العنصريّة والاضطهاد العرقي وافتعال الحروب ونهب ثروات الأمم الأخرى.

ومِن هنا ظهر فكر ما بعد الحداثة الذي يعتبر التفكيك أبرز مناهجه لنقد أفكار المركزيّة الغربيّة والمبادئ التي طالما اعتبرت ثابتة وإنكار معياريّة العقل حيث يرون أنّه لا توجد حقيقة خارج الذهن، مستعيدين بذلك أفكار السفسطائيين والمثاليين حول نسبة الحقيقة والمعرفة، وأنَّ لا وجود لعقل يفسّر قضايا الحياة بشكل موضوعي، إذ الموضوعيّة شيء لا وجود له.

وبذلك صار لكلّ إنسان حقيقته، وما يفهمه زيد قد لا يفهمه صالح، وهذا يعني أنَّ لا ثبات للمعنى ولا استقرار للمبنى، فكلّ شيء متغيّر ونسبي، والقارئ أو المتلقّي هو صاحب السلطة في إضفاء ما يشاء مِن المعاني على النصوص والأحداث والوقائع[1].

التقط دريدا عناصر مِن الفلسفة الماديّة والنظريّات اللسانيّة، وبنى عليها

1 - بشير تاوريريت، التفكيكيّة في الخطاب النقدي، دار رسلان، دمشق، 2008، ص15 ـ 21.

إنكاره لكلّ ما هو غيبي وميتافيزيقي[1]، فقد رفض مبادئ العقل، وجعل دلالة النصّ مفتوحة على كلّ القراءات. وهو تناقض واضح، فقد كان بذلك يحاول فتح الطريق للتخلّص مِن القيم التي تختزنها بعض النصوص، فيحكم على ألفاظ هذا النصّ أو ذاك بما يشاء مهما كان شاذًّا أو مناقضًا لدلالة النصّ[2].

وهذا ما يلتقي فيه التفكيك مع الفلسفة الظواهريّة في رؤيتها النقديّة التي ترى أنّ القراءةَ تفاعلٌ بين مضمون النصّ ووعي المتلقّي، حيث لم يعد الكاتب هو مَن يحدّد معنى النصّ، وبذلك ينفتح الباب أمام كلّ إنسان ليفهم النصّ بحسب وعيه وثقافته ومعتقداته وأهوائه ومراده[3]. بات القارئ هو مَن يحدّد معنى النصّ في القراءة التفكيكيّة اللسانيّة.

وعندما يتعلّق الأمر بالنصّ القرآني، الذي يحاول الحداثي العربي تطبيقه عليه، فإنَّ النتيجة لن تكون سوى علاقة اعتباطيّة بين الدال والمدلول. وهو ما فعله الشرفي في مجمل قراءاته لنصوص القرآن والسنّة. يرى التفكيكي أنَّ اللغة جدار يمنع مِن اللعب الحرّ على معاني النصّ مِن أجل تطويعها بما يناسب القارئ. وبسبب ذلك، لن يلتزم الشرفي بالمعطى اللغوي أو البلاغي في فهمه للقرآن، بل سيحاول تجاوزه مِن خلال الحديث عن تاريخيّة النصّ أو مقاصد الرسالة أو البحث عن أيّة ثغرة يمكنه الولوج منها، حتّى لو كان مصدرها غير موثوق.

---

1 - خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، 2015، ص136 ـ 137.

2 - التفكيكيّة في الخطاب النقدي، م. س، ص15.

3 - نسيمة الغيث، البؤرة ودوائر الاتصال، دار قباء، القاهرة، 2000م، ص14.

وبذلك تمّ تأسيس التفكيك على عدّة مسلّمات، أوّلها: سلطة القارئ، فيصبح هو مَن يحدّد المعنى. والثاني: نزع القداسة عن النصّ، فيصبح التعامل مع القرآن مثل التعامل مع أيّ نصّ آخر. والثالث: نفي الغيبيّات، فتصبح كلّ الكائنات الخفيّة التي يتحدّث عنها النصّ رموزًا أو أساطير. والرابع: فصل الدال عن المدلول، لينتهي أنْ يكون اللفظ محدّدًا للمعنى، ويصبح القارئ التفكيكي هو المحدّد له. والخامس: الكتابة مقدّمة على الصوت؛ فالكتابة هي التي تعطي القارئ سلطة تحديد معنى النصّ. والسادس: الاختلاف، فالمعنى ليس جاهزًا ولا هو متضمّن في النصّ بل يتغيّر بتغيّر القراء، وكلٌّ يمكنه أنْ يفهمه كما يشاء، وكلّ قراءة تهدم التي تسبقها، وبذلك تنتهي الثوابت والأصول. والسابع التناص؛ أي إنَّ النصوص يتوالد بعضها عن بعض وليس هناك نصّ أصيل تكون فيه السلطة لمنتجه، بل السلطة كلّها للقارئ الذي يفكّك النصّ بما يناسب مسبقاته وميوله[1].

● سادسًا: تأويليّة النص

حقّق القرآن عند نزوله نقلة نوعيّة في حياة العرب والأمم المجاورة، وكان له دور مركزي مقروءًا ومفسّرًا ومعاشًا. ومع تقدّم الزمن، بات كلّ مَن يسير في طريق معيّن يبرّر مساره بآية مِن القرآن، واضطرّ كلّ مشتغل بالسياسة أو العلم

1 - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة جهاد كاظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000م، ص28. وعبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة، عالم المعرفة، رقم 232، الكويت، 1998م، ص291ـ 322.

أو الاقتصاد أو الدين أو الفلسـفة أو الكلام إلى تبرير عمله مِن خلال النصّ المنزل، وهذا ما حوّل القرآن تدريجيًّا مِن موجِّه لسلوك الناس ورؤيته كما كان في حياة النبيّ إلى كتاب موجَّه مِن الخارج لتبرير خطّ مختلف ورؤية مسبقة.
لا ينفكّ فعل التأويل عنـد الحداثيين عن المنهج التفكيكي، وتأويل النصّ في اتجـاه معيّن بعد نزوله لا يعكـس فقط تصوّر الناس للقداسـة والكون والتاريخ والإنسـان، وهي القضايا المركزيّة التـي تناولها النصّ وخضعت للتفسـير والتأويل كما يشـير إلى ذلك روّاد التأويل المعاصرون في الغرب الذي يستقي منهم الوضعيّون العرب مثل تيليش وريكور، بل يعكس رفضًا للخضوع له وعمـلاً مِن أجل تبرير ذلك مِن خلال النصّ نفسـه، فالتأويل ليس ناتجًا فقط عن اختلاف تصوّرات المشتغلين على النصّ أو الممارسين للعمل السياسي، بل يصدر أيضًا عن معاندتهم للنصّ في أحيان كثيرة، وهذا ما لم يكن بوسـع الوضعيين الإشـارة إليه؛ لأنَّ ما يفعلونه لا يزيد عن كونه تبريرًا لمسارهم الحداثوي. يريد الشرفي مواءمة الإسلام مع الحداثة، وهذا لا يعني شيئًا غير إخضاع نصوص هذا الدين لمقولات الغربيين.
ورغم التصاقه بالجانب التاريخي والاجتماعي بعد ظهور المؤسّسة الدينيّة، إلاّ أنَّ الشرفي لن يبتعد عن خط التأويليين عبر تقديم تأويليّة خاصّة للنصّ، فقد اشـتبك مع آيات محدّدة في القرآن تتعارض مع مسبقاته. ولذلك، ليس غريبًـا أنْ يعتبر القرآن «أكبر عائق» أمام تحقيق قراءة حداثيّة للإسـلام. فهذا الكتـاب، بمعارضته للاتجاهات الوثنيّة التي تمثّـل الحداثة امتدادًا لها منذ ظهورها، يشكّل حاجزًا أمام تقدّم المشاريع الوضعيّة التي تريد فصل الناس عن الدين، وليس فقط فصل السياسة والاقتصاد والاجتماع عنه.

أراد الشرفي الاشتغال على الإسلام في مجمله، وليس فقط القرآن، لكنَّ ذلك كان عملاً ناقصًا؛ لأنَّ دراسة الإسلام لا تستغني عن دراسة القرآن بكلّ تفاصيله، فهو النصّ المركزي الذي لا غنى للباحث عن الإحاطة بموضوعاته وعلومه ومعانيه وأحكامه وتعاليمه وقصصه ومواعظه، وهو ما حاول تداركه في عمله الأخير «المصحف وقراءاته».

إنَّ القرآن، كما قال عن نفسه، نزل ﴿**تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[1]. ورغم أنّه أحال على الراسخين في العلم فقال: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلا**﴾[2]، فليس في متناول أيٍّ كان معرفة مواقع الإشارات القرآنيّة كلّها للموضوع المطلوب، والراسخ في العلم الذي يعلم الكتاب، ويمكنه أنْ يبيّنه متى أراد ذلك، وهذا يعني أنَّ أصول الإسلام متضمّنة في القرآن، ولا يمكن معرفة الإسلام دون معرفة القرآن.

لا يجرؤ الحداثيّون على تخطئة القرآن، وهم لذلك سيذهبون لاجتراح مناهج تأويليّة تدّعي تعدّدية القراءات وتصويبها جميعًا رغم تناقضها كما يفعله المصوّبة في تاريخ علم أصول الفقه الذين يُصوّبون كلّ الآراء والاجتهادات المتصارعة، في مقابل المخطئة الذين يقولون إنَّ الحقيقة القرآنيّة واحدة، والقول بتعدّدها يعني فتح الباب لانقسام المسلمين.

1 - النحل: 89.

2 - النساء: 83.

يرفض الشرفي مثل سـائر الحداثيين «طمس الصراعات التأويليّة بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المُسـتنِد بدوره إلى تصنيف ثنائي، الأرثوذكسيّة والهرطقات أو الفرق الناجية والفرق الضالّة»[1] مِن جهة، والتفسيرات النفعيّة والانتقائيّة التي شـاعت في فترة خطاب الإصلاح مِن جهة أخرى، وحسب ظنه، «فالمسـتقبل سـيكونُ بلا ريب لتأويليّة «هرمنيوطيقا» جديدة تُفسِـحُ المجال لقراءة النصّ القرآني قراءات مُتعدِّدة تسـتجيب لحاجات المؤمنين إلى معان مُتناغِمة مع ظروفهم المُستجدّة، الماديّة والثقافيّة»[2].

لم تكن التأويلات المتضاربة حول النصّ القرآني غائبة في أيّ مرحلة تاريخيّة سابقة، ورغم أنَّ تأويلات القرآن وتفسيراته يمكن أنْ تعدّد في انسجام كامل ودون تناقـض، إلّا أنَّ ما يريده الكاتب الحـداثي هو جرّ النصّ القرآني إلى مربّع آخر ليصبح مبرّرًا لمقولات مناقضة لما يطرحه. لقد ولّدت التأويلات المتضاربـة للقرآن في التاريخ كمًّا كبيراً مِـن المذاهب والفرق المتصارعة، ممّا يعني أنَّ تلك التأويلات هي المسـؤولة عن حالة التشتّت والصراعات التي كانت تتحوّل أحيانًا إلى حروب أهليّة مهلكة، وهذا يعني أنَّ المستقبل عند الشرفي هو الارتداد نحو الماضي في حالاته البائسة. يحتاج المسلمون والإنسانيّة عامة إلى حامل الرسالة الذي يقرأ القرآن بعلم ويقدّم المعاني كما هي في واقعها، وليس إلى مناهج تكرّس حالة التشتّت والضياع والتيه، وثقافة الظنّ والتخمين والارتياب.

1 - الإسلام بين التاريخ والرسالة، م. ن، ص50.

2 - عبد المجيد الشرفي، لبنات، م. س، ص23-25.

يستخدم القرآن، حسب الشرفي، الإشارة والإيحاء والرمز ممّا يجعله «يحتمل عـددًا غير محدود مِن وجوه التأويل هـي ثمرة التفاعل الخصب بين النصّ وقرّائه على اختلاف نفسيّاتهم وثقافاتهم وظروفهم. إلاّ أنّ التطوّر الذي تمرّ به كلّ دعوة دينيّة وتحوّل الإسلام بعد موت الرسول إلى مؤسّسة، كان يمنع مِن تعدديّة التأويل ويفرض تسييج فهم النصّ وإحاطته بجملة مِن الضوابط التي تضمن وحدة الشـعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي السلطة التي يعتمد عليها لفرض اختيار معيّن وإقصاء ما سواه، ولم يكن مِن الشـاذ أنْ توضع الأحاديث أو أنْ تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة لدعم النظريّة التي يراد فرضها»[1].

لا شـكَّ في كثافة المعاني القرآنيّة، لكنَّ الأمر عندما يتعلّق بأحكام الدين فإنَّ القرآن يتضمّن المحكم والمتشـابه، وهو نفسـه يجعل المحكم أساسًـا لفهم المتشابه. إنَّ تفسير القرآن وتأويله لا يمكن أنْ يكونا أفعالاً اعتباطيّة، بل لا بدّ أنْ يخضعا لضوابط حتّى لا يتحوّل القرآن إلى مبرّر لمسبقات القرّاء وتناقضاتهم. فالتفسير والتأويل علوم، وليست آراء وتخمينات يطلقها أصحابها.

والالتزام بردّ المتشابه للمحكم والإحاطة بعلوم التفسير، لا يمنع مِن التدبّر القائم على العلم بمعاني القرآن. فالتدبّر، الذي يبنى على العلم، هو محاولة للتعمّـق أكثر في معاني القرآن لاسـتنباط معـان جديدة كانـت خفيّة على القـارئ، وتلك المعاني لا يجب أنْ تكون مسـقطة على النصّ مِن خارجه، بل مستنبطة مِن عمقه بشكل موضوعي.

1 - الشرفي، لبنات، م. س، ص41.

أباح الشرفي لنفسه فعل التأويل، ولكنّه انتقد غيره ممّن مارس مقاربات تأويليّة، فقد رفض مثلاً اعتبار الشورى مفهومًا بديلاً عن الديمقراطيّة عندما قال إنَّها عمليّة تأويليّة. وهذا يعني أنّه يرفض تأويلات الآخرين لمثل هذا المفهوم بدعوى أنّه تأويل تعسّفي، بينما يمارس هو التأويل نفسه مع مفاهيم أخرى. وقوله إنَّ الاستبداد هو السائد في تاريخ المسلمين مِن خلال ما سمّي بنظام الخلافة، رغم أنّه صحيح، إلاّ أنّه ليس دليلاً على انتفاء الشورى في الإسلام؛ لأنَّ الحديث هنا عن القرآن في ذاته وعن تجربة الرسول الذي لم يصبح زعيمًا سياسيًّا وقائدًا للدولة إلاّ بعد تلقّيه بيعتين اختياريّتين. وهذا الجانب السياسي يختلف عن نبويّته التي لا دخل للناس فيها باعتبارها معطى إلهيًّا، فهو نبيّ ورسول قبِل به الناس أم لم يقبلوا، لكنّه احتاج إلى بيعة طوعيّة حتّى يصبح قائدًا سياسيًّا، حيث لا مكان للإكراه والفوقيّة في سلوك النبيّ صلّى الله عليه وآله.

لا يريد الشرفي الالتزام بأيّة شروط لفعل التأويل، وهذا المثال يؤكّد مزاجيّة التأويل لديه، فذلك يسهّل إسقاط مسبقاته على آيات القرآن، وتلك المسبقات ليست شيئًا آخر غير الأفكار والتشريعات الحداثيّة التي صنعت الواقع الغربي الذي بات يشكو أمراضًا اجتماعيّة ونفسيّة واقتصاديّة يصعب إحصاؤها.

لا يريد الباحث التونسي فهم القرآن في نصوصه وفق ضوابط، بل يحاول أخذه إلى فضاءات أخرى يكون فيها تابعًا وليس متبوعًا، فقد باتت الحداثة معه الوحي الجديد الذي ينبغي اتباعه، ولا عجب فقد أنتج ابتعاد المسلمين عن القرآن خضوعًا مرًّا للاستبداد الذي جلب الاحتلال وكرّس تبعيّة شاملة في النهاية.

ليس التمسّك بالوحي قرآنًا وسنّة سلفيّة، كما يقول الشرفي، فمن يسمّونهم سلفًا لم يكونوا متمسّكين غالبًا بتعاليم الوحي بقدر ما كانوا متمسّكين بمذاهب باتت عندهم مقدّسة. ومِن الطبيعي أنْ لا يكون السلفيّون متمسّكين بالقرآن والسنّة، وإنَّما بآراء وسير مَن يعتبرونهم سلفًا، فقد تمّ طرد العقل الملازم للوحي بشكل مبكّر لإفساح المجال أمام المصالح والأهواء والمعتقدات الواردة مِن بيئات أخرى في تفسير القرآن وتأويله.

وما يقال عن السلفيّة يقال أيضًا عن الطرق الصوفيّة بحسب الشرفي الذي يعتبر أنَّ: «فسح المجال للنزعات اللاعقليّة كي تنمو وتزدهر، هو ما حصل بالفعل مع انتشار التصوّف وتطوّره إلى طرق لا يمثّل الإسلام فيها إلاّ قشرة رقيقة تخفي العديد مِن العقائد الوثنيّة»[1].

● سابعًا: تقصيد النص

يُدغِم الشرفي القراءة المقاصديّة والقراءة التاريخيّة في بعضهما، وهو في الوقت الذي يتحدّث عن سياقات تاريخيّة واجتماعيّة للآيات القرآنيّة، يريد تنسيب الأحكام وجعلها محاصرة بإطارها التاريخي، فهي عنده تشريعات مرتبطة بالعالم القديم حقّقت في حينه مقاصد الدين، ولكنْ لا يجب التوقّف عندها بحرفيّتها، بل لا بدّ مِن فهم اتّجاهها نحو تأسيس عالم جديد مِن خلال آليّة التأويل.

ليست القراءة المقاصديّة للقرآن إلاّ محاولة لإعادة الاعتبار لما يسمّيه

1 - لبنات، م. ن، ص46.

الشرفي «كليّـة النصّ القـرآني» المتمركـزة حول مقاصـد وغايات كبرى، والتأسيس للثنائيّات المفهوميّة «عالم قديم - عالم جديد» و«إسلام الرسالة – إسلام التاريخ» مستخدمًا أفكارًا تراثيّة تتحدّث عن تأثير العوامل التاريخيّة في تكويـن المصحف القرآني، مثل قول بعضهـم بالصياغة النبويّة اللفظيّة للنصّ القرآني المُنزَّل معنى فحسـب، والتي تنسجم مع رؤية الشرفي، التي تبيّن عوارها، حول شمول العامل التاريخي في تأثيره لمرحلة الوحي ذاتها.

التقط الشرفي فكرة المقاصد التي تعجّ بها نصوص القرآن والحديث، وأراد أنْ يربـط تأويليّته بها، لكنَّ ذلك يحتاج بلا شـكّ معرفـة حكمة القرآن في تشريعاته والعلل التي برّرت ذلـك، وليس البناء على الظنّ والتخمين؛ لأنَّ ذلك يعني لا علميّة قراءته. ربط الشرفي المقاصد بالمعطى التاريخي، وهذا يسـقط عن قراءته التقنيّة المنهجيّة التأويليّة؛ لأنَّها تحتاج تحديد منطلقات فكريّة واضحة محدّدة ضمن إطار منهجي يحدّد إشـكالاتها الرئيسـة، مثل تحديـد الإطار التاريخي الذي نزل فيه النصّ ومناسـباته وأسـبابه وهل هو خاصّ أم عام، وناسخ أم منسوخ، ومحكم أم متشابه.. وتحديد آليّات معرفة النصوص الكليّة مِن الشـخصيّة لتحديد قيم النصّ المركزيّة ومقاصده التي يقـرأ في ضوئها، ومِن دون ذلك لا يمكن التمييز بين «روح الرسـالة» و«أثر التاريخ»، رغم أنَّ هذه مفاهيم غائمة في فكر الشرفي. فمفهوم كليّة النصوص الذي يركّز عليه لا يقدّم لنا المعنى الذي يريده منه؛ لأنّه لا يحدّد معنى هذه الكليّـة ولا كيفيّة معرفة أسسـها، ممّا يجعل منها مجـرّد نافذة للهروب مِن المعاني الصريحة للنصوص.

لا يقدّم الشرفي الوسـائل الضروريّة لفعل التدبّر الـذي يدعو إليه مِن أجل

«إدراك الحكمة مِن معاني القــرآن»، فهو يطلق دعوة بالاجتهاد والإخلاص دون تحديد ضوابط أو موجّهات، وهذا يعني تحويل القرآن إلى نصّ تبريري لكلّ مَن يبحث عن مسوّغات لمعتقداته وممارساته، زاعمًا أنَّ «التوفيق هبة إلهيّــة لا يجوز ادّعاؤهــا لأحد مِن البشر»[1]!، كما لــو أنَّ التوفيق لا يحتاج مقدّمات وضوابط، وكما لو أنَّ القرآن لا يحتاج علمًا وإحاطة لفهم معانيه.

تبدو تأويليّة الشرفي بلا أســس نظريّة، ومجرّد وسيلة لإسقاط أفكار مسبقة على النصّ القــرآني بدعوى تاريخيّته وضرورة فهمه على أســاس مقاصده التــي لا يقول لنا ما هي طبيعتهــا وحدودها ولا كيف يمكن تحقيق معرفتها بشكل يقيني، فهو يفترض تماهي الرسالة مع ما يظنّ أنّه مقاصد لها، وتلك المقاصد لا تزيد عن كونها شــعارات رفعتها الحداثة الغربيّة وكانت تخفي نقيضها في كثير مِن الأحيان. فالعقلانيّة مثلاً تخفي معنى المكر والمراوغة، والإخوة تخفي عنصريّة عبرّت عنها تنظيرات فلاسفة كانط وهيغل، وظهرت بشكل واضح نزعات التمركز الغربيّة وتيّارات النازيّة والفاشيّة والصهيونيّة، والمســاواة تخفي طبقيّة عمّمتها الرأســماليّة المهيمنة، والحريّة تحيل إلى غرائزيّة مفرطة.

ينطوي استخدام الحداثيين عمومًا لمفهوم المقاصد على انتقائيّة وغموض كبيرين مثل حديثهم عن روح الإسلام وكليّات الشريعة. فليس معلومًا ماهي روح الإسلام وكليّات الشريعة غير المفاهيم والمقولات الحداثيّة التي انتهت

1 - عبد المجيد الشرفي، مســتقبل الإســلام في الــشرق والغرب، (بالاشــتراك مع مراد هوفمان)، دار الفكر، دمشق، 2008. ص-33 34.

في الغرب إلى غايات كارثيّة في كثير مِن الأحيان. فما يبدو على السطح مِن تقدّم صناعـي وتنظيم إداري وديمقراطيّة يخفي وراءهـا نهبًا مركّزًا لثروات الشـعوب الأخرى وحروب لا تتوقّـف مِن أجل إخضاعهـا، وفي الداخل تتحلّل العلاقات الاجتماعيّة وتنهار الأسرة وتغيب القيم الأساسـيّة ويعيش النـاس تصحّر الروح وجفاف القلب واعوجاج التفكير، وليس مِن المبالغة القول إنَّ الحداثيين ليسوا إلاّ نتاجًا لتلك الهيمنة الغربيّة.

إنَّ القـرآن والخطاب النبويّ عمومًا يرفض أيّة إسـقاطات مِن خارجه، وهو يحدّد بنفسـه مقاصده وأهدافه تمامًـا كما يحدّد أحكامـه وتعاليمه. وفهم النصـوص لا بدّ أنْ يخضع، بدوره، للآليّات التي وضعها النصّ مِن داخله، فهو لا يحتاج مناهج تفرض عليه مِن خارجه، بل إنّه فعل ذلك بنفسه، ومِن ذلك ردّ المشـتبه إلى المحكم ومعياريّة القرآن والقراءة الشموليّة للنصوص دون إسقاطات.

إنَّ الشرفي وهو يعتبر النصّ القرآني صياغة بشريّة يعبرّ عن تصوّرات العالم القديم، يكرّر مقولات الاستشراق ويحوّل القرآن إلى نصّ تاريخي بالمعنى الذي يحيل إلى نسبيّة أحكامه وتعاليمه وعدم إمكانيّة استمرارها في تحديد رؤى الإنسان الوجوديّة ولا في تنظيم حياته.

لا تظهـر القـراءات الحداثيّة، التي تمثّـل محاولة الشرفي جـزءًا منها، إلاّ بوصفها سندًا لخيارات سياسيّة على الأرض، ورغم ذلك فإنَّها لم تحقّق ما كانت تتوقّعه مِن فصل كامل بين الإنسان المسلم ودينه، ورغم أنَّ عقل ذلك الإنسان بات يحتوي كشـكولاً عجيبًا مِن الأفكار والتصوّرات، إلاّ أنَّ ذلك لم يجعله يقطع نهائيًّا مع تقاليده ومعتقداته.

تسيطر النزعة الاختزاليّة على القراءات الحداثيّة، وهذا شيء ناتج عن المناهج التأويليّة المستخدمة التي تغيّب المعاني الأصليّة للنصّ وتختزلها، ولا تبقي إلّا ما تراه مناسبًا لقيم الحداثة وقوانينها، وهذا هو معنى التقليص، فهي لا تملك أسسًا نظريّة مستقلّة، ولذلك تتشابه اعتراضات الحداثيين على الأحكام والتشريعات القرآنيّة، كما تتشابه البدائل التشريعيّة المقترحة الواردة في مجملها مِن المنظومات التشريعيّة الغربيّة.

يتحدّث الشرفي عن سعيه لاستثمار «المقاصديّة السهميّة» عند محمّد الطالبي، وهو مصطلح يقصد به صاحبه محاولة الوصول إلى القيم القرآنيّة بدل الوقوف عند تحقّقها التاريخي. غير أنَّ مقاصديّة الشرفي تتّجه نحو قيم الحداثة التي لا يتوقّف عن اعتبارها قدرًا لا بدّ مِن الانخراط فيه باعتبارها تحقيقًا تاريخيًّا لهذه القيم التي يظنّ أنّها تمثّل روح النصّ.

لم تسعف آليّات التفكيك والأرخنة والتقصيد الشرفي في تحقيق تلك القراءة، ليس بسبب غموض المفاهيم المستخدمة لديه فحسب، وإنّما أيضًا لأنَّ التشريعات الإسلاميّة في النصوص الأصليّة هي وحدها القادرة على تحقيق مقاصد الوحي، فهناك ارتباط مفصلي بين الأحكام والمقاصد في الإسلام، وليس ممكنًا تحقيق أيّ مقصد حقيقي دون الاستناد إلى أحكامه. وسواء تعلّق الأمر بالحياة أو العدالة أو العقل أو الأسرة أو الكرامة أو الحريّة، فإنَّ الوسيلة دائمًا هي تطبيق أحكام الإسلام. إنَّ تحريم الخمر مثلاً يحفظ للإنسان عقله ويمنعه مِن التهوّر وارتكاب الجرائم، وعقوبة القاتل هي وحدها التي تحفظ الأمن وحقّ الحياة للجميع، وتحريم الزنا وتحديد عقوبة بشأنه بالشروط المعلومة، هو وحده الذي يحمي الأسرة والمجتمع مِن

خلال حفظ الأنساب، وتحريم الربا يضمن العدالة الاقتصاديّة ونماء الثروة، وهكذا الأمر بالنسبة لكلّ الأحكام الثابتة في نصوص الوحي.

ويمكننا القول إنَّ القراءات الحداثيّة هي قراءات إيديولوجيّة غالبًا، وليست قـراءات علميّة ذات منحى إبيسـتيمي يريد الاستكشـاف والمعرفة، وهي تسـتخدم المناهج التاريخانيّة والتفكيكيّة والأنثروبولوجيّة بشـكل متعجّل مِـن أجل الوصول سريعًا إلى إطلاق أحكام قيمـة هي في الحقيقة قناعات إيديولوجيّة مسبقة، ولا عجب فأغلب المشتغلين بالقراءات الحداثيّة ماديّون ووضعيّون مِـن الناحية الفكريّة والإيديولوجيّة، وليس منتظرًا مِن شـخص يرفض مسـبقًا القبول بالنبـوّة والألوهيّة وما يرتبط بهـا أنْ يقبل بالمضامين التشريعيّة والوجوديّة والتشريعيّة والقيميّة التي تقدّمها نصوص الوحي.

مِن الممكن الإفادة مِن الدراسات التحليليّة ذات المنحى العلمي في قراءة الإسلام، والتي لا تطلق أحكامًا غير منضبطة، غير أنَّ تلك الدراسات نادرة، إذ إنَّ الباحثين الذين يتقنونها يتبنّون مسبقًا مواقف وضعيّة مِن الدين برمّته. وبشـكل عام، يتّفق الشرفي مع بقيّة الحداثيين في الانطلاق مِن المسلّمات المنهجيّة الحداثيّة التي يمكن اختصارها في نقاط محدّدة:

أوّلًا: إعلان عجز المناهج الكلاسـيكيّة في التفسير عن إنجاز قراءة للنصّ الديني توازن بين مفاهيم الحداثة الغربيّة ومقولاتها وتعاليم الإسلام بما هو رسالة خالدة، وهو يقول بضرورة الاستعانة بالمناهج الحداثيّة لتحقيق قراءة أعمـق للنصّ وللظاهرة الدينيّة كلّها. ولا يبـدو أنَّ الهدف تحقيق توازن مِن أيّ نوع؛ لأنَّ قيم الحداثـة التي تنزع نحو العبثيّة والعدميّة، تتناقض مع قيم الإسلام العقلانيّة المؤمنة بوجود غاية للوجود والحياة.

ثانيًا: رفض التسليم بالغيبيّات مثل الوحي والملائكة والجنّ كما يتحدّث عنها القرآن والنبيّ، وإطلاق صفة الأساطير أو القصص الميثيّة عليها لأنّها لا توافق نزعته الوضعيّة في المعرفة، والتي تنكر كلّ ما يتجاوز الحسّ، شأنه شأن بقيّة الحداثيين.

ثالثًا: إعادة تحديد المفاهيم التأسيسيّة للإسلام كالوحي والدين والنبوّة والكتاب في مضامينها ومحتوياتها، وإحلال مضامين رمزيّة وماديّة محلّها. فهذه المفاهيم لا تعجب الحداثيين ولا يريدونها أنْ تستمرّ كما هي بكلّ حمولتها القرآنيّة، بل سيحاولون تحويلها بما يناسب فكر الحداثة الذي ينكر العلاقة الممكنة بين الإنسان والله، ويرفض وجود رسالة مِن الله إلى خلْقه.

رابعًا: التوسّل بمناهج التفكيك والتاريخانيّة والمقاصديّة مِن أجل التشكيك في صحّة المصحف والمدوّنة الحديثيّة، ليس مِن أجل تحقيق غايات علميّة مطلوبة لكلّ باحث موضوعي، وإنّما مِن أجل نسف النصوص الإسلاميّة برمّتها بدعوى تعرّضها للتلاعب والوضع. فالهدف هو اختلاق رواية تاريخيّة بديلة تنفي الروايات المتداولة، وليس البحث عن الرواية التاريخيّة العلميّة السليمة وسط ركام من الموضوعات.

الفصل الثاني

إسلام الرسالة وإسلام التاريخ

ميّز الشرفي في خطابه بين «إسلام الرسالة» و«إسلام التاريخ»، فالأوّل ذو طبيعة مرجعيّة غير قابلة للنقد، والثاني اجتهادات بشريّة لا تحمل في ذاتها أيّ طابع للقداسة. ولا شكّ أنَّ الشرفي لا يأتي بجديد بخصوص هذا التفريق، حيث إنَّ الإسلام هو فقط النصوص التأسيسيّة في القرآن والسنّة، أمّا اجتهادات المتكلّمين والفقهاء والمفسّرين، فتبقى ملزمة لأصحابها فحسب.

غير أنَّ الشرفي لن يلتزم بهذا التقسيم وسيحشر التجربة النبويّة ضمن ما سمّاه بالتجربة التاريخيّة، لتكون سيرة النبيّ وسنّته ليست إسلام الرسالة، وإنّما إسلام التاريخ القابل للنقد والتجاوز. وهو بذلك يدخل مرحلة الوحي في «إسلام التاريخ» لتصبح سنّة النبيّ وسيرته اجتهادات شخصيّة لا تمثّل «إسلام الرسالة»، فهناك فرق بين الوحي في سماويّته والوحي عندما يتحوّل إلى تاريخ وتجربة حسب رأيه.

يرجع الشرفي أساس تمييزه بين «إسلام الرسالة» و«إسلام التاريخ» إلى تأثير العالم القديم الذي يدّعي أنه تلبّس بالإسلام وشكّل بعض مفاصله المركزيّة. أمّا العالم الجديد، فإنّه يمثّل روح الإسلام وانطلاقته على أساس مقاصده السماويّة الخالدة، فهو يقارن مسيرة الإسلام بمسيرة اليهوديّة والمسيحيّة.

والعالم الجديد الذي يمثّل روح الإسلام، كما يقول الشرفي، عبرّ عنه فكر الحداثة الغربيّة. وليس معلومًا ماذا يقصد بروح الإسلام، ولا كيف يمكن أنْ تكون الحداثة الجسد الذي حلّت فيه تلك الروح. والحقيقة، يبقى الإسلام والحداثة مفهومين مختلفين في الظاهر والباطن، ومتباينين شكلاً ومضمونًا، فالإسلام وحي الله إلى خاتم أنبيائه، صلّى الله عليه وآله، وهو يقدّم للإنسان

رؤية للوجود ونظامًا للحياة بشكل علمي متوافق مع الطبيعة والقيم والعقل.
أمّا الحداثة، فهي شتات مِن الأفكار والفلسفات الغربيّة التي لا تخلو مِن العمق الوثني الموروث عن اليونان والرومان، أو النزعة الماديّة التي تنكر ما يتجاوز الحسّ، وهي ترفع شعارات التنوير والعقلانيّة والحريّة والمساواة التي لم تبرهن على جديّتها في الواقع، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بالعلاقة مع الشعوب الأخرى.
لا يشبه الإسلام، في ذاته وكما نزل، بقيّة الأديان الوضعيّة أو المخلوطة التي يصفها الأنثروبولوجيّون الغربيّون بالظاهرة الإناسيّة، والتي تشمل العادات والأعراف والطقوس والشعائر. لكنَّ المذاهب التي أنشئت باسمه يمكن إدراجها تحت عنوان الظاهرة الإناسيّة كونها اجتهادات بشريّة ولا يمكن أنْ تتطابق دائمًا مع الدين.
لم يبدأ فكر الحداثة في أوروبا الحديثة، بل كان امتدادًا لاتّجاهات سابقة في الفلسفة والدين والعلوم والمعارف المختلفة التي أنجزها الرومان واليونان والمسلمون، تمامًا كما أنَّ التوحيد لم يبدأ مع الإسلام، بل كان حاضرًا مع جميع الأنبياء الذين كانت مهمّتهم الأولى الدعوة إلى توحيد الله وعبادته.
انقلبت الأديان السابقة كالمجوسيّة واليهوديّة والنصرانيّة بعد وفاة أنبيائها أو غيابهم إلى ثنويّة تؤمن بإلهين، أو حشويّة تجسّم الإله، أو وثنيّة تتحدّث عن آلهة متعدّدة. وقد حكى لنا القرآن قصصًا عن كيفيّة سحب تلك الأديان نحو الوثنيّة كما هي قصّة السامري مع بني إسرائيل وقصص الكهنة في المسيحيّة.
دفع الإسلام بقوّة نحو التوحيد والتنزيه، فقال عن الله إنّه واحد متفرّد بلا

حدود لا يتجزّأ ولا يتعدّد، وهو ليس جسمًا ولا جوارح له ولا صورة، وهو أعظم مِن أنْ يحتويه مكان، بل هو في كلّ مكان بلا مخالطة، فهو «معكم أينما كنتم» و«أقرب إليكم مِن حبل الوريد»، ومع ذلك ظهرت مذاهب حشويّة مع الجيل الثاني مِن المسلمين، تنسب لله الجوارح والوجه والصورة والنزول والجلوس على العرش والإقامة في السماء، وهي نفسها معتقدات الوثنيّات المختلفة، التي لا يتوقّف عندها الشرفي.

● أوّلًا: تجويف المفاهيم

لا يعتبر عبد المجيد الشرفي الحضارةَ الإسلاميّة في كلّ تجلّياتها حضارة نصّ كما فعل نصر حامد أبو زيد، وهو ينفي أنْ يكون هناك إسلام واحد وأصلي، بل يتحدّث عن إسلامات متعدّدة، فالمتكلمون والمفسّرون والمحدثون والمتصوّفة والسنّة والشيعة والمعتزلة وغيرهم، كلّ له إسلامه الخاصّ به.

لا يرى الشرفي فيما يسمّيه إسلامات تأويلات للإسلام الأصلي كما هو مثبت في القرآن والسنّة، ولا يقبل أنْ يكون الذين جاؤوا بعد ذلك وشكّلوا فرقًا ومذاهب وتخصّصات متعدّدة مجرّد قارئين للنصّ، وكما يمكن أنْ تصيب قراءتهم الحقيقة يمكن أنْ تخطئ.

لكنَّ الحقيقة، لم يفعل المتكلّمون والفلاسفة والمتصوّفة والفقهاء والمفسّرون شيئًا غير ما فعله الشرفي وعموم المشتغلين على نصوص الدين اليوم. ولأجل ذلك، فإنَّ نفي وجود إسلام أصلي متفرّد يرفض إسقاط معان خارجيّة عليه مِن أجل تبرير مسبقات غريبة عنه، شيء غير علمي.

وإذا اعتبرنا تلك المذاهب والفرق والاتجاهات المختلفة في الكلام والتفسير

والفقه والتصوّف إسلامات، فإنّها تصبح أديانًا مستقلّة عن الإسلام الأصلي، ولا يمكن نسبتها، حينئذ، للإسلام، وهو ما لم يفعله الشرفي الذي يعتبرها تطوّرًا عن الإسلام النبويّ في روحه ومقاصده.

ونفي أنْ تكون الحضارة الإسلاميّة حضارة نصّ، قد يكون وجيهًا إذا اعتبرنا المذاهب التي يستند إليها كلّ مجتمع لا تعبرّ بالضرورة عن النصّ الديني في القرآن والسنّة الموثوقة، فالمدوّنة الفقهيّة متعدّدة الاتجاهات حتّى داخل المذهب الواحد نفسه.

والقول بأنَّ القرآن كان مفسِّرًا ويجب أنْ يخضع الآن للتفسير ليكون موضوعًا للقراءة العقليّة، يبدو لنا مجرّد انسياق وراء إغراءات الفكر الآخر الذي لا يمكن اعتباره نموذجًا يحتذى. لا شكَّ أنَّ إخضاع الدين للدراسة العلميّة مطلب أساسي، وهو نقطة الانطلاق لفهم معقوليّة أيّ منظومة عقائديّة. وقد طرح الإسلام على نفسه منذ البداية هذا المعنى، فاعتبر أنَّ مقولاته لا تتعالى على القراءة العلميّة ولا تزدري التقييم العقلي الموضوعي، فهو يفسّر ويحكم ويرشد، ولكنّه في الوقت نفسه يدعو إلى تفهّم مقولاته عقليًّا. وهذا يعني أنَّ نصوص القرآن والسنّة كما تفسّر وترشد، فتكون بذلك ذاتًا موجّهة، لا ترفض أنْ تكون موضوع بحث ودراسة.

وفلسفة الدين التي تعتبر مجالاً تخصّصيًّا لقراءة الأديان ومحاكمتها عقليًّا، لا ترفضها النصوص الإسلاميّة مادامت موضوعيّة ونزيهة وليست فعلاً ذاتيًّا يختزن مسبقات اعتقاديّة يحاول فيلسوف الدين إخفاءها وادّعاء الموضوعيّة كما فعل فلاسفة الغرب الذين كتبوا في هذا المجال على غرار كانط وهيغل اللذين كانا ينتصران للبروتستانتيّة علنًا وينتقدان الإسلام.

ولأجل ذلـك، مِن المهمّ معرفـة الخلفيّـة الفكريّة والعُـدّة المنهجيّة التي يسـتخدمها الشرفي لتحقيق أهداف قراءته تمامًا، كما أنّه مِن المهمّ تحديد البوصلة التي تتحرّك أعماله نحوها، ذلك أنَّ أيّة قراءة لا تخلو مِن مسبقات دينيّة أو علميّة أو فلسفيّة أو إيديولوجيّة تمثّل المدار لأفكار الكاتب.

● **ثانيًا: مرجعيّة الفكر المادّي**

يجعل الشرفي فكر الحداثة الغربيّة مرجعيّة له، والمقصود بالحداثة جوانبها النظريّة في الرؤية الفلسفيّة والنظام السياسي والقوانين الحاكمة والأخلاقيّات السائدة. أمّا الإنتاج الحضاري المتنوّع كما هي الملابس والأطعمة وهندسة المنازل ووسائل النقل والتواصل والآلات الميكانيكيّة والأجهزة الإلكترونيّة المختلفة.. فهذه كلّها لا نقاش حولها، وهي بالأساس لم تبدأ مع الغرب ولم ينفرد باختراعها وإنتاجها، بل ساهمت فيها الشعوب المختلفة وهي مشاركة تتوسّع باسـتمرار، والجدل إنمَّا يتركّز حول أسس فكر الحداثة التي تحاول إقصاء الدين مِن أجل إحلال معتقداتها وأنظمتها محلّه.

أهملت الحداثة، في خطوة أولى، الحديث في الميتافيزيقا بشـكل واسـع، بسبب انحيازها إلى النزعة الحسيّة منذ أيام إيمانويل كانط الذي قال لا يمكن معرفة الميتافيزيقا وما يمكن هو فقط التفكير فيها. والخطوة الثانية للحداثة كانت فصل الدين عن الحياة عبر مقولة العلمانيّة التي باتت أصلاً سياسيًّا لها باعتبارها الدين الجديد. والخطوة الثالثة، وضع أنظمة سياسـيّة ومنظومات تشريعيّة لتصبح هي الحاكمة في حياة الناس. فالحداثة التي يريدها الكاتب الحـداثي هي إقرار أنظمة وتشريعات وضعيّة يضعها سياسـيّون متحالفون

عادة مع قوى بورجوازيّة مهيمنة.

أسّســت الحداثة على رؤى فلسـفيّة ترى في الكون آلة ضخمة تتحرّك وفق قوانينها الداخليّة ولا دخل للإله في تدبير شؤونها، كما قال ديكارت، والله إمّـا أنَّه في حالة عطالــة، كما يقول الاتجاه الآلي، وإمّـا أنّه غير موجود مِن الأساس كما يدّعي الماديّون والوضعيّون والوجوديّون.

والقول إنَّ البعد العقلاني حاضر بقوّة في الحداثة الغربيّة بخلاف الحضارات القديمة، لا يؤيّده الواقع، فالفلسفة الغربيّة لا تميل إلى عقلانيّة المعرفة، بل تتبنّى الاتجاه الحسّي الذي انتصر على حســاب النزعة العقليّة، وهي لذلك تنكــر كلّ ما هو غير محســوس كما هي الكائنات الخفيّــة مِن ملائكة وجنّ وشياطين ومجمل الغيب الذي يتحدّث عنه القرآن ورسالات الأنبياء، كما أنّها تطلق العنان لتلبية الغرائز بشكل فوضوي وبلا حدود سوى ما تسمّيه حقوق الآخر، طبقًا لنزعتها العبثيّة، دون اعتبار للقيم الإنسانيّة الكبرى. والحريّة التي يرفع الحداثيّون شعارها مفهوم سلبي ومحاصر ضمن مقتضيات المصلحة الفئويّة، وهو منفصل عن القيم الأخلاقيّة ولا يشمل، بمعناه الواسع، الأسس التي تنبني عليها الحداثة ولا القوى المهيمنة في المجتمعات الغربيّة.

● ثالثًا: نقد المسلّمات

جعل الــشرفي مِن فكر الحداثة أساسًــا لنقد المســلّمات الدينيّة، فقد رأى في الدين ظاهرة إناســيّة تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعيّة الأخرى مِــن تطوّر وتبدّل. وقال إنَّ الدين تحوّل إلى مؤسّســة، نقلت النصّ النظري إلى حيّز التطبيق. وتلك المؤسّسة باتت تعاني الجمود والتحجّر مع الزمن،

وصار المطلوب تكييف النصّ مع الواقع في أبعاده الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، فتحوّلت العبادات إلى طقـوس موحّدة، والاجتهادات المذهبيّة إلى مقدّسات بعد أنْ أغلق باب الاجتهاد المطلق أمام الأجيال اللاحقة.

وبذلك صار الفقهـاء مرجعيّة موازية للقرآن والسـنّة، يفرضون على الناس التعاطي مع فتاواهم باعتبارها نصوصًا مقدّسة يجب تطبيقها بقطع النظر عن زمان صدورها وظروفه. والمعطيات التاريخيّة تشهد على أنَّ أولئك الفقهاء كانوا يشدّدون على الجوانب الشـكليّة مِن الدين المتعلّقة بظاهر العبادات والمعاملات على حساب الجوانب الروحيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة.

تـمّ اختزال الدين في الجوانب الظاهريّة المتعلّقة بالمعطى الفقهي الذي لا يمثّل جوهر الدين، بحسب الشرفي، وهو ما أدّى إلى تقديم الإسلام دينًا لا يهتمّ بحقوق الإنسان والمساواة بين الرجل والمرأة، وأكثر مِن ذلك تصويره دينًا مشجّعًا على العنف والإرهاب استنادًا إلى الآيات التي كانت تدعو إلى الجهاد زمن الرسالة في الفترة المدنيّة.

ومِن هنا تمييزه بين إسـلام القرآن وإسلام الفقهاء الذين بلوروا «إيديولوجيا كاملة للإمبراطوريّة الإسـلاميّة»، وهذه الإيديولوجيّة أقلّ انفتاحًا بكثير مِن القرآن، حسـب أسـتاذ الحضارة، فخطابها سلطويّ توسّـعي، على عكس خطاب القرآن الذي يبدو متعاليًّا ومنفتحًا على المطلق معنى ووجودًا، وهذا كلّه يحرّك بالضرورة نحو تحديث الوعي حتّى لا يصطدم بمعطيات العصر.

لا تسمح المؤسّسات الدينيّة الموغلة في التاريخ بأيّة اجتهادات جديدة في أيّ مجـال مِن المجالات الفقهيّـة أو الاعتقاديّة إلّا على نحو جزئي تفرضه مسـتجدّات العصر بالنسـبة إلى الشرفي. ويبدو واضحًا أنّه يريد مِن خلال

انتقاد تلك المؤسّسات أخذ النصوص الدينيّة في القرآن والسنّة إلى مكان آخر تمامًا، فالهدف ليس إعادة قراءة النصوص بشكل منتج وإيجابي، وإنّما استبعادها لإحلال منظومة الحداثة مكانها.

يقول الشرفي إنَّ القرآن يحتوي 6200 آية مِن بينها 250 أو 220 آية فقط تتعلّق بالتشريع؛ أي إنّها لا تشكّل أكثر مِن 4 % مِن القرآن الكريم. ومع ذلك، فإنَّ المسلمين يركّزون نظرهم عليها ولا يهتمّون كثيرًا بغيرها. فالقرآن مليء بالآيات الكونيّة والتعاليم الأخلاقيّة والقضايا التربويّة، وهي تعاليم موجّهة إلى الناس جميعًا، وكثيرًا ما تركّز على «الحقّ» و«العدل» حيث ذكرت كلمة «حقّ» قرابة 280 مرّة.

وبالنسبة للكاتب الحداثي، توجد مسافة واسعة بين الغايات والمقاصد الكبرى للرسالة الإسلاميّة وممارسات المسلمين الذين حرّفوها مِن أجل إسباغ مشروعيّة على المؤسّسات السياسيّة التي تمّ إنشاؤها والتي تبلورت في ظلّ السلطتين الأمويّة والعباسيّة، وظهرت نتيجة لذلك علوم أصول الفقه والتفسير والكلام والتصوّف والحديث لتكون رافعة لها، وتحوّلت تلك «المنتجات» إلى حواجز تمنع مِن معرفة القرآن ومقاصد الرسالة.

لا شكَّ في أنَّ الرسالة تعرّضت إلى التأويل التعسّفي ومحاولات التطويع والاستتباع لأهداف سلطويّة ومذهبيّة، غير أنَّ ذلك لا يحجب الرؤية عن الجوانب التشريعيّة في القرآن والسنّة. والقول بأنَّ آيات التشريع بالعدد الذي ذكره الشرفي يهمل الآيات الكليّة والعامّة التي يمكن تطبيقها على حالات متعدّدة، والتي تأتي في سياقات متعدّدة قد لا يشعر بها القارئ لأوّل وهلة. كما يستثني الآيات التي تسند للنبيّ صلّى الله عليه وآله دورًا

تشريعيًّا قد يكون تفصيلاً أو بيانًا أو تطبيقًا أو تشريعًا، فيقول مثلاً: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1]، فهذه الآية تأمر بقبول حكم الرسول. لا ينبغي أنْ تفهم الآية بظرفها التاريخي، بل هي عامّة ومطّردة، إذ لو كانت الآية تنزل في واقعة معيّنة وينتهي مفعولها، لأصبح القرآن كتابًا ميتًا.

ويقول أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[2]، وأولو الأمر خاصّة وليس عامّة، والمقصود هو الإمام، كما حدّده النبيّ، والذي يمكنه حلّ النزاع مِن خلال استحضار القرآن والسنّة ومِن خلال ما يملكه مِن قدرات على استنباط الأحكام بكفاءة عالية لإقناع المتنازعين بكلامه.

وهدف الشرفي مِن تحديد الآيات بعدد قليل هو القول بأنَّ تشريعات القرآن هي كلّ الإسلام ولا تدخل ضمنه سنّة الرسول، صلّى الله عليه وآله، وأنَّ ذلك يعني وجود فراغ تشريعي لا بدّ مِن ملئه مِن خلال معطيات العصر. لكنَّ ذلك لا ينسجم مع إحالات القرآن على النبيّ ثمّ تأكيد النبيّ نفسه: «حلال محمّد حلال أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبدًا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجئ غيره»[3]، وقول عليّ عليه السلام: «ما أحد ابتدع بدعة إلاّ ترك بها سنّة»[4].

1 - الحشر: 7.

2 - النساء: 59.

3 - الكليني، الكافي، ج1، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط3، 1388 هـ. ش، ص58، ح19.

4 - الكافي، م. ن، ص58، ح19.

بل إنَّ القرآن يقول إنَّ فيه تبياناً لكلّ شيء، وفي حديث الرسول والأئمّة، عليهم السلام، تأكيد على ذلك، كما هو حديث الإمام جعفر الصادق: "إنَّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيانَ كلّ شيء حتّى والله ما ترك الله شيئًا يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزِل في القرآن؟ إلاّ وقد أنزله الله فيه"[1]. وحديث الإمام الباقر: «إنَّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئًا تحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلّى الله عليه وآله وجعل لكلّ شيء حدًّا وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على مَن تعدّى ذلك الحدّ حدًّا»[2]. وهذا ينسجم مع قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِن أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[3].

مِن المهمّ القول إنَّ معرفة موقع أيّ حكم في القرآن يحتاج إلى الراسخ في العلم الذي يستنبطه، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلا**﴾[4]، وذيل الآية يؤكّد أنّه لا يوجد إلاّ حكم الله وحكم الشيطان، ومَن أخطأ حكم الله فسيقول بحكم الشيطان. ولأجل ذلك، فإنَّ القرآن والنبيّ والإمام مِن فضل الله على المؤمنين؛ لأنَّهم يبيّنون حكمه تعالى ويهدون إلى سبيله. فالنبيّ والإمام لا يقولون

1 - الكافي، م. ن، ج1، ص59، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، ح1.
2 - الكافي، م. ن، ج1، ح2.
3 - النحل: 89.
4 - النساء: 83.

شيئًا لم يقله الله أو لم يأذن به.
وإذا كان القــرآن يتضمّن كلّ شيء، وقــد بيّنه النبيّ صلّى الله عليه وآله مِن خلال سنّته، فإنَّ التراث الفقهي والكلامي والتفسيري بحاجة شديدة إلى المراجعــة العلميّة مِن أجل تجــاوز كلّ ما ألصق بالنــصّ القرآني مِن آراء ومعتقدات مِــن خارجه ومِن أجل تصفية الســنّة النبويّة مِن الموضوعات الكثيرة التي أفســدت الدين لدى الغالبيّة مِن المســلمين. وهذا العمل لا يجب أنْ يكون مِن أجل التحرّش بالقرآن والسنّة، كما يفعل الشرفي، بهدف تجاوزهما نحو منظومات وضعيّة حداثيّة يتبيّن اليوم فشلها في البيئة التي ظهرت فيها.

● رابعًا: تقديس السلف

تمّ فرض أمر واقع بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وآله. ومع تقدّم الزمن، بات ذلك الواقع شيئًا مقدّسًا في شخوصه وأحداثه، وباتت الاتجاهات السلفيّة تعلن نزعتها لتقديس مَن يســمّونهم ســلفًا ابتداء بـ «الصحابــة والتابعين» وصولاً إلى مَن يعتبرونهم «علماء» و«أبطالاً تاريخيين» يدعون إلى الاقتداء بهم.
وفي نظر الشرفي، مثّل هذا التوجّه سببًا للتركيز على الدعوة لبناء دولة دينيّة. وهو يفسّر ذلك بعوامل نفســيّة واجتماعيّة، أسبغ عليها العامل الديني نظرة تقديســيّة. وهذه الظاهرة وقع فيها اليهود والنصارى قبل المســلمين، فبعد مرحلة ما قبل الوحي التي تتّسم بالضلال والجاهليّة والظلمات، تأتي مرحلة الوحي وفيها النور والهدى، وبعد الوحي تأتي المرحلة الثالثة التي «يخفت

فيها النور كلّما تمّ الابتعاد عن منبع ذلك النور»[1].

والشرفي محقّ في نقده لنزعة تقديس السلف، كما أنّه محقّ في خفوت نور الإسلام بعد أنْ حجبته طموحات قريش، غير أنّه لا بدّ مِن تحديد المقصود بالسلف ولا يجب أنْ يعمّم ذلك؛ لأنَّ القرآن نفسه يصرّح بأنَّ الله طهر نبيّه وأهل بيته، عليهم السلام، ولم يطهّر كلّ أصحابه. فالواقع يحتاج قائدًا واحدًا في كلّ مرحلة يمتلك العصمة التي يعكسها معنى التطهير، ليكون الإمام بعد النبيّ بريئًا مِن الخطأ والزلل وكلّ قبيح ومستقذر ممّا يجري على عامّة الناس.

وهذا التطهير له أهدافه في حفظ الرسالة، أوّلاً باعتبارهم مستودعًا لها، والثاني تقديمهم للناس في غاية الكمال الإنساني ليس فقط في علمهم وتقواهم، بل وكذلك في خَلْقهم وخُلُقهم، دون نزع الطبيعة البشريّة عنهم. وبكلمة أخرى، تحتاج الرسالة وعيًا نقيًّا يستوعبها ويحفظها لإيصالها إلى الناس في كلّ عصر كما هي في ذاتها، بحيث تتمّ إعادة كلّ مَن يجنح عن الحقّ إليه.

وما جرى أنَّ كلّ أولئك الذين سرقوا مِن أهل بيت النبيّ، صلوات الله عليهم، موقعهم القيادي، سرقوا منهم أيضًا قداستهم، فأوحوا للناس بأنَّهم معصومون، ومِن هناك بدأ تقديسهم لهم ورفضهم أيّ نقد موجّه إليهم.

وإقصاء أئمّة الدين الحقيقيين واختطاف مواقعهم وألقابهم وصفاتهم هو ما فرّخ ذلك الكمّ الهائل مِن الفرق والمذاهب والبدع التي باتت مقدّسة بعد أنْ

1 - عبد المجيد الشرفي، لبنات، م. س، ص38.

أضيفت للدين. إنَّ هذا ما لم يشر إليه الشرفي بسبب خلفيّته الحداثيّة التي منعته مِن رؤية ذلك، فجاء تفسيره لمسألة القداسة مختنقًا بالتاريخ، وقال إنَّ «العالم الذي عاش فيه القدماء عالم تغلب عليه القداسة في كلّ مظاهره، وكان فيه الأفق الأخروي ماثلاً في الأذهان في كلّ لحظة، فلا عجب أن يكون الحرص على الخلاص حرصًا بالغًا. وبما أنّ السلف الصالح موعود بالجنّة حسب تصريح القرآن، فإنّ الاقتداء به مِن باب الأمل في مشاركته مصيره في الآخرة»[1].

يحتاج الناس إلى القدوة الذي لا يخطئ. والشرفي نفسه حين يجعل مِن فلاسفة الحداثة وعلمائها مراجع له، يبدي نزعة تقديسيّة ضمنيّة تجاههم. فهو، وإنْ لم يعلن تقديسه لهم، إلّا أنّه حين يعتبر أفكارهم ومعتقداتهم ومناهجهم وقوانينهم وقيمهم صحيحة ويجب تبنّيها في مجتمعاتنا، فإنّه يقدّسهم، فالقداسة تعني في النهاية اعتبار المقدّس معصومًا مِن الخطأ. وهذا في الحقيقة لا ينفرد به الشرفي، بل ينطبق على جميع الحداثيين. وعندما يقدّس الحداثيّون فلاسفة الغرب وكتّابه وباحثيه، فإنّهم يتورّطون بدورهم في نزعة سلفيّة؛ لأنَّ مَن يقدّسونهم باتوا سلفًا في الحضارة الغربيّة، وهم بلا شكّ لا يستحقّون ذلك التقديس، بل إنَّ سلفيّة الحداثيين أشدّ بؤسًا؛ لأنّهم يقدّسون سلف الآخرين وليس سلفهم هم.

لم يَعد القرآن عامّة السلف بالجنّة ولم يعتبرهم جميعًا صالحين، كما يقول الشرفي تبعًا للمشهور لدى العوام، بل إنّه وعد الذين آمنوا وعملوا

1 - لبنات، م. ن، ص40.

الصالحات منهم فحسب، فقال مثلاً: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[1]. فالإيمان والعمل الصالح هما مفتاح الجنّة وليس معاصرة الرسول، صلّى الله عليه وآله، أو صحبته أو إظهار كثرة العبادة.

حصر الإسلام العصمة في النبيّ ثمّ الإمام المحدّد بشخصه بالاسم والصفة، فهي ليست عامّة ولا شاملة لغيرهم كما يزعم ذلك السلفيّة للصحابة والتابعين وكما يزعم الحداثيّون ذلك لفلاسفة الغرب و»علمائه».

يؤمن الحداثيّون بقوّة بكلّ مخرجات الحداثة الوجوديّة والقيميّة والتنظيميّة والتشريعيّة، ويعملون مِن أجل توطينها في البيئات العربيّة، وهم يطلقون على ذلك منذ أكثر مِن قرن مِن الزمان مشروع النهضة. ولم نجد أمّة أو جماعة استغرق مشروعها كلّ هذا الوقت، ولم تحصل في النهاية إلّا على مزيد مِن التراجع.

● خامسًا: مصدر الوحي

ألغى الشرفي البعد الغيبيّ للنبوّة والوحي، وذهب إلى القول بفكرة الوحي

1 - الفتح، 29.

الداخـلي كما طرحها المسـتشرق الألماني تيـودور نولدكـه في كتابه «تاريخ القرآن». يقول نولدكه «إنّ جوهر النبيّ يقوم على تشـبّع روحه مِن فكرة دينيّة ما تسـيطر عليه، فيتراءى له أنّه مدفوعٌ بقوّةٍ إلهيّـةٍ ليبلّغ مَن حوله مِن الناس تلك الفكرة عـلى أنّها حقيقةٌ آتية مِن الله»[1]. وبالنسـبة إليه «حمـل -النبيّ- طويلاً في وحدتـه ما تسـلّمه مِن الغرباء، وجعلـه يتفاعل وتفكيره، ثـمّ أعاد صياغته بحسب فكره، حتّى أجبره أخيرًا الصّوت الدّاخلي الحازم على أنْ يبرّر لبني قومه رغم الخطر والسّخرية اللذين تعرّض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان، الأمر الذي يجعلنـاتتعـرّقـفيهـذاعـلىحـماسالأنبيـاء»[2].

كرّر الشرفي هـذا المعنى وقال إنَّ الوحي: «حالة اسـتثنائيّة يغيب فيها الوعي وتتعطّل الملكات المكتسبة ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقـة لا يقدر النبيّ على دفعهـا.. ليبرز التمثّل المخصـوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهيّة»[3]. فالوحي لم يعد عند الشرفي، ونولدكه قبل ذلك، علاقة ثنائيّة بين النبيّ والذات الإلهيّة، ليكون بذلك شـيئًا موضوعيًّا فوق التاريخ ولا دخل للنبيّ في إنتاجه، بل إنّه صار نداءً داخليًّا صادرًا عن النبيّ مندفعًا نحو الخارج. وإذا كانت اسـتنتاجات الشرفي خاضعة غالبًا لنزعتـه اللاعقلانيّة، فإنّه يعترف أنَّها مجرّد اجتهادات قابلة للخطأ، وهو يدّعي أنّه «يهمّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمديّة ولا يخشى معارضة المسـلّمات بدعوى أنّها مِن المعلوم مِن الدين

1 - تيـودور نولدكه، تاريخ القرآن، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، مؤسّسـة كونراد - أدناور، بيروت، 2004م، ص3، هامش2.

2 - تاريخ القرآن، م. ن، ص4.

3 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص40.

بالضرورة متى كانت تستوجب المعارضة»[1].

ثمّ يقول: «في الحقيقة أقرب المواقف مِن المعقوليّة الحديثة، ولعلّه يصلح منطلقًا لتفكير متجدّد منسجم في الوحي، غير مقيّد بالنظريّات الموروثة بدعوى ما حصل حولها مِن إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق مِن دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيّته ونسبيّته، غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخّم له على حساب الآخر»[2]. وهذا يعني أنَّ الشرفي يقول إنَّ ألفاظ القرآن صنعها النبيّ بشكل مسبق ولا يمكن أنْ يتخلّى عنها.

ليس النبيّ سوى متلقٍّ للوحي مِن الله بلفظه ومعناه، بعكس ما يقوله الشرفي، وكما يؤكّد القرآن والنبيّ نفسه، بشكل مباشر أو بوساطة جبريل، مِن أجل تبليغه إلى الناس حيث لا يمكن أنْ يخاطب الله الناس جميعًا بشكل مباشر لعدم وجود قابليّة لديهم، ولأنّه لا بدّ لهم مِن القائد والإمام والقدوة والمعلّم، كما هو مفاد النصوص.

تتوقّف رؤية الشرفي عند المستوى المادّي الذي لا يقبل شيئًا مِن الغيب الذي يتحدّث عنه القرآن، ويحاول أنْ يفسّر كلّ شيء بما هو حسّي ومألوف بعيدًا عن التفسيرات المنطقيّة والعقلانيّة التي تؤكّد أنَّ النبيّ لا يمكنه إنتاج نصّ بعظمة القرآن المدهشة، وبتميّزه بأسلوبه الفريد ولغته الخلّابة ورؤاه التوحيديّة وغاياته القيميّة عن ثقافة عصره الوثنيّة.

---

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص6.

2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص37.

يهمل الشرفي ذلك، ويذهب ليزعم أنَّ الوحي كلام النبيّ وليس كلام الله، وأنّه كان يؤدّي الوحي بلغته هو، والمعنى فقط مِن الله. وهذا تناقض حيث إنَّ قوله بأنَّ الوحي داخلي صادر عن نفس النبيّ، يقتضي القول إنّه مِن النبيّ لفظًا ومعنى.

ويستند الشرفي إلى رأي شاذ أورده السيوطي وغيره يقول إنَّ النبيّ، صلّى الله عليه وآله، تلقّى معاني القرآن عن جبريل وبلّغه بألفاظه ولغته هو، لـ «يحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق مِن دون تجسيم، وعلى بعده الإلهي البشري الطبيعي بتاريخيّته ونسبيّته، غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخّم له على حساب الآخر»[1].

وهذا القول الشاذ حول القرآن، يتناقض مع تأكيدات القرآن نفسه في مناسبات عديدة أنّه نزل على النبيّ بلفظه ومعناه. فقال: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الأَمِيْنُ عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِن المُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ**﴾[2]. فهو إذًا نزل بلسان عربي مبين على قلب النبيّ. والحقيقة، إنَّ قصّة نزول القرآن معنى فقط على قلب النبيّ لا معنى لها؛ لأنَّ المعاني إذا لم تلبس ألفاظًا فإنّها لا تصل إلى المتلقّي. وإذا نفى الشرفي ذلك، فعليه أنْ يقول لنا كيف وصلت المعاني المتعدّدة والدقيقة دون لفظ إلى قلب النبيّ. فحتّى ما يقال إنّه إخطار في القلب لا يقنع بسبب كثرة الموضوعات التي تناولها القرآن وتنوّعها. كان جبريل هو مَن يأتي غالبًا بالوحي إلى النبيّ، صلّى الله عليه وآله، وكان يتشكّل

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص41.

2 - الشعراء: 193.

في صـورة دحية الكلبي ويحدِّث النبيّ كما يحدّث رجل رجلاً. ولا شـكَّ أنَّ القنـاة التي كانت مسـتخدمة بينهما هي اللغة ولا شيء آخـر، وهذا يعني أنَّ جبريل مرّر القرآن إلى النبيّ بلفظه، وشرح له معانيه وتأويلاته كاملة.

إنَّ ذلك هـو ما يختلف به القرآن عن الحديث الذي يكون لفظه من النبيّ ومعناه وحيًا، أو منسـجمًا مع الوحي، فقد تحدّى القرآن أنْ يأتي أحد بمثله أو حتّى بسـورة مثله، فقال: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُـونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُـمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾[1]. وقـال: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُـوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[2]. ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ**﴾[3]. وهو تحدٍّ شـامل للفظ والمعنـى، وقد حاول المعاصرون للرسـالة فعل ذلك مثل مسيلمة وسجاح لكنّهم فشلوا.

ولو كان القرآن بلفظ النبيّ فما معنى قوله ﴿**وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْـثٍ**﴾[4]؟ إنّه يخاطب النبيّ ويقول لتقرأه، ولو كان نزل معنى فقط لما قـال لتقرأه. وهو أيضًا يسـمّيه كتابًـا فيقول: ﴿**وَلَمَّا جَاءهُـمْ كِتَابٌ مِن عِندِ اللّه مُصَـدِّقٌ لِّمَا مَعَهُـمْ**﴾[5]، ويقول: ﴿**أَنزَلَ اللهُ عَلَيْـكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**

1 - الإسراء: 88.

2 - هود: 13.

3 - يونس: 38.

4 - الإسراء: 106.

5 - البقرة: 89.

﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[1]. ويقول: ﴿قَدْ جَاءكُم مِن اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾[2]. وفي آية أخرى: ﴿أَلَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[3]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾[4]. والكتاب المنزل يقطع أيّة شكوك في كونه نزل لفظًا ومعنى، ولو كانت المعاني هي فقط التي ألقيت على النبيّ لما سمّيت كتابًا، ففي الرواية نزل القرآن ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور[5]؛ أي في شكل كتاب، ثمّ نزل بعد ذلك على النبيّ مفرّقًا.

ومِن جهة أخرى، يؤكّد القرآن نفسه أنّه لو كان مِن عند غير الله، لكان فيه اختلاف كثير وتناقضات متعدّدة، لكنّه منسجم ومؤتلف تمامًا داخليًّا، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[6]. وما يبدو اختلافات في الظاهر ليس اختلافًا في حقيقته، فمثلاً يقول: ﴿رَبُّ

1 - النساء: 113.

2 - المائدة: 15.

3 - هود: 1.

4 - النحل: 89.

5 - في الرواية: «عن أبي عبد الله عليه السلام: نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور ثمّ نزل في طول عشرين سنة، ثمّ قال: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: نزلت صحف إبراهيم في أوّل ليلة مِن شهر رمضان وأنزلت التوراة لست مضين مِن شهر رمضان وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلة خلت مِن شهر رمضان وأنزل الزبور لثمان عشر خلون مِن شهر رمضان وأنزل القرآن في ثلاث وعشرين مِن شهر رمضان". الكليني، الكافي، م. س، ج2، ص629.

6 - النساء: 82.

الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لا إِلَهَ إِلّا هُوَ﴾[1] و**﴿رَبّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾**[2]، **﴿ورَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾**[3]. ولا تناقض، إذ لدينا بشكل عام مشرق ومغرب، وإذا نظرنا إلى الصيف والشتاء فلكلّ منهما مشرق ومغرب، أمّا إذا نظرنا إلى الأيام فكلّ يوم هناك مشرق جديد ومغرب جديد للشمس يختلف عن السابق في مكانه ووقته.

بل إنَّ القرآن يتمحور حول الذات الإلهيّة وليس حول شخصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله. فالله هو المبين، وهو الآمر والناهي، والنبيّ متلقٍّ ومأمور بتبليغ الرسالة. بل إنَّ القرآن يتضمّن أحيانًا عتابًا للرسول في بعض القضايا، مثل عزمه على تحريم بعض نسائه على نفسه بعد أنْ أغضبته إحداهن، فقال: **﴿يا أيّها النبيّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**[4]. ولو كان النبيّ هو مَن ألّف القرآن بلغته وأسلوبه، لما أمر نفسه كما يحفل بذلك القرآن، ولما عاتب نفسه بهذه الطريقة.

وقد ذكر بعض الباحثين أنَّ كلمة «قل»، الموجّهة للنبيّ، تكرّرت أكثر من ثلاثمائة وثلاثين مرّة في القرآن ليكون القارئ على معرفة بأنَّ النبيّ صلّى الله عليه وآله لا دخل له في الوحي، ولا يصوغه بلفظه ولا بكلامه، بل هو حاكٍ لما يسمعه، لا يعبّر عن شيء بلغته[5].

---

1 - المزمل: 9.

2 - المعارج: 40.

3 - الصافات: 5.

4 - التحريم: 1.

5 - صبحي الصالح، مباحث في علم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط 10، 1977م، ص30.

ثمّ إنَّ أسلوب القرآن وأسلوب حديث النبيّ مختلفان كما يفهم ذلك كلّ مطّلع، ولا يمكن أنْ يكون لشخص واحد أسلوبان في الكلام والحديث، فالقول إنَّ القرآن صاغه النبيّ بلغته يتضمّن مفارقة. مِن الممكن أنْ يكون الشرفي بصدد البحث عن مدخل لتكرار اتهامات الوثنيين المعاصرين للنبيّ مِن خلال القول إنَّ القرآن بلفظه مِن إنتاج النبيّ صلّى الله عليه وآله، رغم أنّه حاول تخفيف الأمر ولم ينف كونه صادرًا عن الله في معناه.

في الحديث عن فاطمة عليها السلام عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «إنَّ جبريل كان يعارضه القرآن»[1]، و«كان رسول الله أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل وكان جبريل يلقاه في كلّ ليلة مِن شهر رمضان فيدارسه القرآن»[2]. أي إنَّ جبريل كان يتثبّت مِن أنَّ النبيّ كان يحفظ القرآن بدقّة بحيث لا تكون هناك زيادة أو نقصان. و«عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن القرآن، فقال لي: لا خالق ولا مخلوق، لكنّه كلام الخالق»[3]. فالقرآن إذًا كلام الخالق، وليس كلام النبيّ.

مِن الممكن أنْ يكون الشرفي لم يفهم معنى كلام الله ونفى أنْ يكون القرآن كلامه تعالى بسبب ما يمكن أنْ يقال عن نسبة الجوارح للذات الإلهيّة، مِن

1 - البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ، ح3220.

2 - النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، دار الرسالة، بيروت، 2001، ح2094. مسلم، صحيح مسلم، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1412هـ- 1991م، ح2308.

3 - العياشي، تفسير العياشي، مؤسّسة البعثة، طهران، 1421هـ، ج1، ص6.

لسان وغيره، كما يفعل الحشويّة عادة بما أنّهم يقولون إنَّ الكلام الإلهي قديم وصفة ذات.

لكــنَّ الحقيقة أنَّ كلام الله لا يشــبه كلام البشر حتّــى وإن صيغ بحروفهم وكلماتهــم؛ لأنَّ كلامــه تعالى فعل، فهــو منزّه عن الجــوارح والحواس، ولا يتكلّم بلسان، بل كلامه فعل مِن خلال إحداث الصوت في شيء، أو الإلقاء في روع الملــك الذي يتلقّى الوحي أوّلاً. وأحيانًا أخرى يلقى الوحي مباشرة في روع النبيّ، وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّا سَــنُلْقِي عَلَيْــكَ قَوْلًا ثَقِيلا**﴾[1]. فهو إلقــاء للقــول، والقول كلام وليس فقــط معنى: «قال ابن عبــاس: كان النبيّ صلّى الله عليه وآله إذا نزل عليه القرآن تلقّاه بلســانه وشــفتيه، كان يعالج مِن ذلك شــدّة، فنزل: ﴿**لا تحرّك به لســانك**﴾ وكان إذا نــزل عليه الوحي وجد منه ألمًا شــديدًا، وتصدّع رأسه، ووجد ثقلاً، قوله: ﴿**إنّا سنلقى عليك قولا ثقيلا**﴾[2]. فهو قول كان النبيّ يحرّك به لسانه عند نزوله حتّى يحفظه فطمأنه الوحــي وقال ﴿**ســنقرئك فلا تنــسى**﴾[3]. وتأكيد ذلك قولــه تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَــا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾[4] فهو تعالى يتكفّل بجمعه وقرآنه ﴿**فإذا قرأناه فاتبع قرآنه**﴾. وهي آية واضحة في أنَّ القرآن كلام الله الذي قرأه جبريل على النبيّ وأمره الله باتّباع قراءته.

---

1 - المزمل: 5.

2 - المجلسي، بحار الأنوار، دار الرضا، ط2، بيروت، 1983م1403-هـ، ج18، ص261.

3 - الأعلى: 6.

4 - القيامة: 17.

● سادسًا: مفهوم النبوّة

يتغيّر مفهوم النبوّة، تبعًا لهذا المعنى الاستشراقي للوحي الذي تبنّاه الحداثي العربي، بتغيّر الأديان والثقافات والأزمنة، فهو يحيل إلى تجارب تاريخيّة قام بها بشر ولا يمكن استعادتها، وقد اختلط في سيرتهم الأسطوري بالواقعي.

باتت النبوّة عند الشرفي استعدادًا بشريًّا، فخصائص النبيّ صلّى الله عليه وآله الخُلقيّة، وثقافته التي اكتسبها وأغنتها رحلاته التجاريّة، وعلاقاته بالموحّدين الحنيفيين في الجزيرة العربيّة، وقدراته الإقناعيّة والخطابيّة، ساهمت كلّها في جعله أكثر قابليّة للنبوّة. ولا تعارض بين الاصطفاء الإلهي والاستعداد البشري سوى أنَّ مقولة الاصطفاء الإلهي طريقها الإيمان، والاستعداد الذاتي يمكن اختباره والتأكّد منه مِن خلال الفحص التاريخي. وهذا الكلام لا يتّفق مع قوله إنَّ الوحي داخلي وليس معطى خارجيًّا تلقّاه النبيّ مِن الله، والذي لا يعني شيئًا سوى نفي النبوّة بطريقة التفافيّة.

ولتقوية هذا الرأي، ذهب الكاتب التونسي إلى أنَّ النبيّ كان يحسن الكتابة والقراءة على الأرجح، ويستشهد مثلاً برواية تقول إنَّ النبيّ بعث قائد سريّة و«كتب له كتابًا وأمره أنْ لا ينظر فيه حتّى يسير يومين»، ممّا قد يدلّ على أنّه كان يحسن الكتابة بما أنَّ الأمر يتعلّق بكتاب سرّي»[1]. وهو يؤول كلمة «أميين» الواردة في سورة الجمعة بأنَّ المقصود منها غير اليهود وليس «الجاهلين بالقراءة والكتابة كما يتوهّم الكثيرون»[2].

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص41.

2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص25.

لا شـكَّ أنَّ ما يقوله الشرفي حول معرفة النبيّ بالكتابة يستفزّ العقل الحشويّ الذي يعتقد بأميّة النبيّ مِن أجل تأكيد المصدر الإلهي للوحي. غير أنَّ معرفة النبيّ، صلّى الله عليه وآله، للكتابة والقراءة لا تجعله هو مَن كتب القرآن. كان النبيّ يحسـن، فعلاً، القراءة والكتابة، بناء على أدلّة كثيرة لم يوردها الشرفي. كما أنَّ أئمّة البيت عليهم السلام يؤكّدون بلا لبس أنَّ النبيّ كان يحسن القراءة والكتابة بالعربيّة وغيرها.

والقول إنَّ المستشرقين هم الذين روّجوا لذلك، ليس صحيحًا؛ لأنَّ النصوص الواردة عن الأئمّة[1]، كما حفظتها المدوّنات الروائيّة الشـيعيّة، كانت سـابقة لذلك بكثير. مِن الممكن أنْ يكون المستشرقون أرادوا بذلك القول إنَّ الرسول هو مَن كتب القرآن، وهو شيء كرّره الشرفي، لكنَّ معرفة النبيّ، صلّى الله عليه وآلـه، الكتابة والقراءة لا تعني أبـدًا أنّه هو مَن كتب القـرآن، إذ لا يوجد ربط منطقي بين الأمرين.

1 - في روايـة: "عن جعفر بن محمّد الصوفي قال سـألت أبا جعفر عليه السـلام محمّد بن علي الرضا عليه السـلام وقلت له يا بن رسـول الله لم سمّي النبيّ الأمي قال ما يقول الناس قال قلت له جعلت فداك يزعمون إنّما سمّي النبيّ الأمّي لأنّه لم يكتب فقال كذبوا عليهـم لعنة الله أنىّ يكون ذلك والله تبارك وتعالى يقول في محكم كتابه هو الذي بعث في الأميين رسـولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهـم الكتاب والحكمة فكيف كان يعلّمهم مالا يحسن والله لقد كان رسول الله صلّى الله عليه وآله يقرأ ويكتب باثنين وسـبعين أو بثلاثة وسـبعين لسـانًا وإنّما سـمّي الأمّي لأنّه كان مِن أهل مكة ومكّة مِن أمّهات القرى وذلك قول الله تعالى في كتابه لتنذر أم القرى ومَن حولها". الصفار، بصائر الدرجات، منشورات الأعلمي، طهران، 1404هـ، ص245، ب4، ح1.

يعتقد الشرفي أنَّ ألفاظ القرآن الكريم مِن صنع النبيّ عندما كان يتكلّم شفاهيًا. والمصحف المتداول وضعه الصحابة، ولم يتّفقوا في جمعه إلاّ بعد أنْ أحرق عثمان بقيّة المصاحف، ما يعني أنَّ الكلام المكتوب في المصحف تمّ بألفاظهم وليس بألفاظ النبيّ. فهو مرّة يقول إنَّ ألفاظ القرآن مِن النبيّ عندما كان ينطق به شفهيًّا، وأخرى يقول إنّها مِن الصحابة بعد تدوينه.

وتعدُّد المصاحف على هذا النحو لم يكن في قراءاتها ورسمها الإملائي فحسب، بل في مضامينها كذلك. وهذا تأكيد آخر أنَّ هناك مصاحف أخرى تمّ استبعادها بشكل مقصود تحت وطأة «الصراعات الأيديولوجيّة»، والمصحف المتداول منذ أيام عثمان بن عفان ليس إلاّ نصًّا مِن بين نصوص أخرى.

كما يعني ذلك، حسب الشرفي، أنَّ الذِّكر الذي تكفّل الله بحفظه هو «مضمون الدعوة بما انطوت عليه مِن تبشير وإنذار ومِن توجيه وإرشاد وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دوّنت في ظرف معيّن وتنسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المحتوى عن أيّ لغة أخرى»[1]. وفي الحقيقة يجب القول إنَّ الذِّكر كلام وألفاظ وليس فقط معاني ومضامين، وهو نفسه المصحف الأصلي الذي دوّنه الإمام عليّ كما أمره النبيّ.

استرجع الشرفي نقاشًا حادًّا حدث في بداية تدوين المصحف، لكنّه استغلّ ذلك لتحويل النصّ القرآني إلى نصّ لا يختلف عن أيّ مِن النصوص الدينيّة الأخرى، كالتوراة والإنجيل اللذين دوّنا بوساطة رجال الدين، وجعله خاضعًا للمناهج المستخدمة في مقاربة النصوص الدينيّة في «التناخ» و«الكتاب المقدّس».

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص50.

الفصل الثالث

الأصول الحداثيّة للفقه

لم يكن اهتمام الشرفي بـتأكيد رؤيته حول تاريخيّة القرآن منفصلاً عن رغبته في نقـد الجوانـب الاعتقاديّـة والتشريعيّة المختلفة فيـه. فكما عمل على إنكار مجمل الميتافيزيقا الإسلاميّة، لم يهمل الاهتمام بالجوانب التشريعيّة للإسـلام مِن أجل الدعوة إلى أصول جديدة للفقه. فالتشـكيك في جدوى الأحكام الإسلاميّة يحتاج صياغة أصول جديدة تبنى عليها منظومة تشريعيّة مختلفـة يريد الشرفي أنْ تقطع مع الأحـكام المعلومة بالضرورة في شريعة الإسلام. وهذا بدوره مدخل أساسي لفكّ الارتباط بين الإسلام والمسلمين، وهو أكثر يسرًا وأقلّ اسـتفزازًا بالنسـبة للقارئ العربي والمستهلك للأفكار الحداثيّة خاصّة.

والجوانب السياسـيّة والاجتماعيّـة والتشريعيّة كانت محـلّ نقاش وجدل منذ سـقوط الدولـة العثمانيّة، فكتب عـلي عبد الرازق «الإسـلام وأصول الحكـم» وكتب طاهر الحدّاد «امرأتنـا في الشريعة والمجتمع» وكتب خير الدين التونسي «أقوم المسالك في أحوال الممالك»، وكتب محمّد النويهي «نحـو ثورة في الفكر الديني».. لكنَّ مسـائل أخرى مثـل القصص القرآني أخذت مسـاحة واسعة، رغم أنَّ بعضهم اعتبرها أسـاطير ولم يستطع تقبّل كـم المعجزات التي عجّت بها قصص الأنبياء خاصّة، وبعضهم خفّف مِن حدّة الحكم عليها، فذهب إلى اعتبارها رموزًا وإحالات إلى مسائل أخرى. ومع ظهور الحداثيين الجدد، بدأ العمل على أحكام الدين وقضايا الحلال والحرام والحقّ والواجب مِن أجل أرخنتها وتنسـيبها وصولاً إلى التشكيك في جدواها وإنكارها. وهو شيء شمل منظومة العبادات والسلوك الخاصّ وعادات الأكل والشرب ومسائل العقود والإيقاعات والعلاقات الاجتماعيّة

بين الرجل والمرأة ونظام العقوبات وغير ذلك، وقد احتاج ذلك كلّه إلى بناء «أصول حداثيّة للفقه».

● أوّلًا: خصائص الرسالة

يبقى الإسلام واحدًا باعتباره وحي الله إلى خاتم الأنبياء محمّد صلّى آله عليه وآله. والتحوّلات التاريخيّة التي حدثت بعد وفاة النبيّ ودخول كثير مِن غير المسلمين في الدين الجديد دون أنْ يتخلّوا عن كثير مِن عاداتهم ومعتقداتهم القديمة، سمح بظهور نزعات التجسيم والجبر والإرجاء والغلو، واجتهادات كثيرة في المسائل الفقهيّة المختلفة. ونحن نجد بالفعل أنَّ أغلب المحدثين وزعماء المذاهب والمتكلّمين والمفسّرين هم مِن غير العرب، وفي المقابل نجد إعراضًا مفهومًا عن أئمّة أهل البيت رغم الاعتراف بتفوّقهم في علومهم ومعارفهم وإيمانهم وتقواهم، إذ لا شكّ لدينا أنَّ ذلك كان خيار السلطة القائمة.

وجد الوحيُ البيئةَ العربيّة في الحجاز مناسبة لإطلاق تعاليمه عبر مناقشة الأديان التي كانت تتجوّل هناك ونقد مقولاتها. وينقل لنا التاريخ وكتب المناظرات الكثير مِن محاورات النبيّ صلّى الله عليه وآله مع رؤساء الأديان مِن كهنة وقساوسة وزعماء.

وقراءة الإسلام يجب أنْ تتركّز على مقولاته الجوهريّة وليس على الحواف التي تحدّث عنها الشرفي. ومقولاته الجوهريّة هي تعاليمه الخاصّة في التوحيد والصفات والمعاد والنبوّة والولاية ومنظومة العبادات والمعاملات. لم يعن احتكاك الإسلام بالديانات الأخرى الاقتباس منها، بل محاورتها.

وقد أنتجت تلك المحاورات انتقال معظم أتباعها إلى الإسلام بحيث لا نكاد نجد على مدى عقود يهودًا أو نصارى أو مجوسًا في شبه الجزيرة العربيّة بعد ظهور الإسلام بعقود قليلة. وقد لعب الحجّ دورًا مهمًّا في ذلك الاحتكاك، فقد كان مناسبة اجتماعيّة وتجاريّة كبرى إضافة إلى كونه مناسبة دينيّة، وفيه كانت تجري حوارات دينيّة وثقافيّة مختلفة.

يعترف الشرفي أنَّ ذلك لا ينفي وجود ثوابت في الإسلام ينطبق عليها التعالي على الزمان والمكان ممّا يجعلها راهنة في كلّ زمان بما في ذلك العصر الحديث، فقد مثّل الإسلام دعوة عامّة إلى البشر لتحقيق معناهم الإنساني، والإيمان بإله واحد، وتجسيد قيم الإحسان والبرّ وفعل الخير، والقيام بالأعمال الصالحة، ونبذ الشرك والظلم والشرّ.. أي إنّ الجوهر في الرسالة هو ما يتّصل بالقيم والمبادئ الروحيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة.

لكنَّ اهتمام الشرفي كان منصبًّا على الفصل بين قيم الإسلام وأحكامه، رغم أنَّ تلك القيم الكونيّة والمقاصد العقلانيّة لا يمكن أنْ تتحقّق دون التزام تلك الأحكام والتعاليم. والمشكلة التي واجهتها البشريّة كانت دائمًا في معرفة الوسائل التي تحقّق أهدافها في التوازن الروحي والسمو الأخلاقي والرخاء المادّي، وقد جرّبت الكثير مِن القوانين والأنظمة لكنّها انتهت جميعًا إلى الفشل.

مثّل الإسلام امتدادًا للرسالات النبويّة السابقة، وهذا لا يعني أنّه استقى منها، بل يعني أنّها جميعًا ذات مصدر واحد. والقرآن لم يفعل سوى تصحيح ما تمّ التلاعب به في تلك الديانات بخصوص مسائل اعتقاديّة وتشريعيّة وتاريخيّة متنوّعة. فقد رفض التجسيم اليهودي والتثليث المسيحي ورفض

معتقداتهم في الولادة والضرورة والجبر، وأكّد على الصلاة والصيام والحجّ التي تعرّضت للتزييف والتشويه وأعطاها صيغتها السويّة، ففي مثال الصلاة كان جميع الأنبياء يصلّون صلاة الإسلام التي تتضمّن الركوع والسجود، وهي أشياء بقيت لها آثار لدى اليهود، بينما تلاشت في المسيحيّة، وربمّا بقيت لها آثار مثل الركوع والسجود في صلاة بعض الكهنة ولدى بعض الأرثوذوكس في الحبشة. كما أنّه أعاد الصوم إلى واقعيّته بعد أنْ جنح به اليهود نحو صوم الوصال وتمّ التلاعب بمضمونه وتوقيته. والأمر نفسه حدث مع المسيحيّة، حيث صار الصوم عندهم صومًا لعدّة أيام عن أكل اللحوم والألبان والبيض فحسب.

وبخصوص القصص القرآني يرفض الشرفي ما يراه أساطير، لكنّه يسمّيها ميث مِن أجل تجنّب أيّة ردود فعل. كان القرآن يؤكّد أنَّ قصصه حقيقيّة وأنّه لا يقول غير الحقّ. والجانب العجائبي في تلك القصص لا يجعلها أساطير ما دامت تدخل في حيّز الممكن. إنَّ معجزات الأنبياء كما يوردها القرآن أشياء ممكنة وليست مستحيلة، ومع وجود الإمكان تسقط مبرّرات الإنكار، حيث إنَّ عدم المشاهدة ليس دليلاً على عدم الوجود التاريخي لها. تجري المعجزات على أيدي الأنبياء، ولكنَّ الفاعل الحقيقي لها هو الله سبحانه، وإنكارها يصبح إنكارًا لقدرة الله التي لا حدَّ لها.

وفي كلّ الأحوال، لا يمكن أنْ تشوّش تلك القصص على ما هو جوهري في الإسلام. ولذلك يعترف الشرفي أنَّ «وجود هذه العناصر لا ينبغي أنْ يحجب عنّا جانبًا آخر في هذه الرسالة، وهو كذلك مِن خصائص الرسالات السابقة، ألا وهو صيغتها الاعتراضيّة على السائد مِن العقائد والقيم. إنّ

الرسـالة النبويّة تنطلق مِن الموجود لتغييره ولتوجيهه وجهة مخالفة لما نشأ عليه النـاس وارتضوه. فهي إذًا، إذ تراعي المألوف، لا تقف عنده أو تزكّيه، ولولا نسـفها لآراء ومعتقدات وأخلاق يؤمن بها الناس لأنّهم وجدوا عليها آباءهم واستقرّت في وجدانهم على أنّها بديهيّة، ولولا وقوفها أيضًا في وجه مصالح فئويّة ماديّة ومعنويّة، لما أمكن تفسـير المقاومة الشديدة التي لقيها محمّـد ولقيها جميع الأنبياء. وهذا الجديد الذي تـأتي به هو بالذات مبرّر وجودها وسرّ انتشـارها وخلودها وإيمان الناس بها على اختلاف أجناسهم وظروفهم ما دام على وجه الأرض ظلم وحيف»[1].

لا يغني التوقّف عند التشابه المفترض بين الرسالات النبويّة كما هي شعيرة الحـجّ أو الصيـام أو الصلاة عـن ضرورة البحث في معاني تلك الشـعائر العباديّة ورمزيّتها. إنَّ شـعيرة الحجّ، مثلاً، ورثها العرب عن إبراهيم، لكنّها تعرّضت للتشـويه عبر التاريخ، وبشـكل خاص بعد جلب عمرو بن لحي الأصنام إلى الكعبة، وكان لا بدّ مِن تنقيتها مِن آثار الشرك وليس إلغاءها كما يريد الشرفي وعموم الحداثيين.

ولأجـل ذلك، فإنَّ الأجدى هو البحث في معنى الشـعيرة الدينيّة وما ترمز إليه. وقد وضع الشـيخ الصدّوق كتابًا في «علـل الشرائع» يتعرّض فيه إلى معاني الشـعائر ورمزيّتها وعلل الواجبات والحلال والحرام عبر نقل الكثير مِن الروايات والأحاديث. فالبحث عن المعنى يبقى الأهمّ في فهم الظواهر الدينيّة الغنيّة بالدلالات. وكما يقول مرسيا إلياد، إنَّ مؤرّخ الأديان، حتّى لو

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص45-46.

بدأ مؤرّخًا، فعليه أنْ ينتهي ظواهريًّا، أي باحثًا عن المعنى.
إنَّ محدوديّة الرصد التاريخي في تفسير التشابه المفترض للشعائر الدينيّة بين الرسالات النبويّة تجعله عملاً عقيمًا، وهو في الوقت نفسه يهمل الفوائد الجمّة لرمزيّة الشعيرة وعللها المنطقيّة وأهدافها الروحيّة والاجتماعيّة. وهذا ما يجعل آراء الشرفي مِن وجهة نظر منهجيّات دراسة الشعائر المعاصرة التي يتغنّى بضرورة استخدامها، آراء بلا قيمة حقيقيّة.

● **ثانيًا: تنسيب الشريعة**

انتقل الاهتمام مع الموجة الجديدة مِن الكتّاب الحداثيين إلى المسائل التشريعيّة الخاصّة بمنظومة العبادات وأحكام المعاملات مِن إيقاعات وعقود تخصّ مسائل اجتماعيّة كالزواج والطلاق ومسائل ماليّة كالربا والتجارة والزكاة، ولم يتردّد بعضهم في الخوض في تلك الموضوعات وإصدار الفتاوى في إباحة المحرّم وتحريم المباح تقليديًّا.
مثّل ذلك توسّعًا في تطبيق المناهج الحداثيّة الغربيّة على كلّ المساحة الإسلاميّة الشاملة للمعتقدات والأحكام. وكان الهدف المشترك لكلّ الحداثيين تحويل الإسلام إلى دين لا يقول شيئًا آخر غير ما تقوله الحداثة، رغم التباين الواضح بينهما في الرؤية والمناهج والتشريعات. وكان لا بدّ لأجل ذلك مِن طمس الكثير مِن النصوص وتهميش أخرى وتأويل كمّ هائل منها مِن أجل تحقيق ذلك.
إنَّ النصوص القرآنيّة التي تفصّل في المسألة السياسيّة مثلاً تكاد تغيب عن التداول مِن أجل تأكيد نزعتهم العلمانيّة. والنصوص التي تقدّم الأدلّة

والبراهين على وجود الخالق وحدوث العالم والحساب في عالم آخر، يتمّ تضعيفها وتهميشها مِن أجل الانتصار لأفكار أزليّة العالم والعود الأبدي. والنصوص التي توضح علل التشريع، تكاد تغيب؛ لأنّها تفسّر وتعلّل أحكام الدين بشكل علمي ومنطقي.

ليس المطلوب بالنسبة للحداثي دراسة الإسلام بمناهج غريبة عنه فحسب، بل تقليب التربة الإسلاميّة لتهيئتها لزراعة الأفكار الحداثيّة والثقافة الغربيّة. وتقليب التربة يتضمّن انتزاع كلّ النباتات السابقة، سواء كانت صالحة ومثمرة أو طفيليّة وضارّة. فالإسلام لم يبق صافيًا كما نزل، بل أضيفت إليه أشياء كثيرة مناقضة لمفاهيمه وأحكامه، كما اتّضح، فيما اعتبر إسرائيليّات وموضوعات بنيت عليها اجتهادات كثيرة.

وفي تصوّر الشرفي، فإنَّ هذه خطوة أساسيّة في تطبيق المناهج الحديثة على «البنية الأساس للإسلام»، وهي ضروريّة مِن أجل إنجاز ما يسمّيه تحديثًا حقيقيًّا بعيدًا عن التلفيق والذرائعيّة. فهو يبحث عن إنتاج إسلام منسجم مع المضمون الحداثي لأنّه يضع فكر الحداثة معيارًا لقراءته للإسلام الذي يلصق به تهمة الاشتمال على حمولة أسطوريّة مصادمة للروح العقلانيّة والوقائع التاريخيّة التي يربطها بالتصوّرات الأسطوريّة الضاربة في القدم في المجتمع الحجازي[1].

بل إنّه يحتجّ على منظومة العبادات بما تضعه في ذمّة المكلّفين مِن فروض وواجبات، مثل الصيام في شهر رمضان بشكل محدّد، حيث إنّه يدعو إلى

1 - الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص65.

حريّة الصيام في أيّ وقت وبأيّة كيفيّة، والأمر نفسه ينسحب على الصلاة التي يريد «تحريرها» مِن أوقاتها المعلومة[1]، فهو يزعم أنَّ تلك التشريعات في الإسلام مِن سمات العالم القديم كما يقول محمّد إقبال الذي يستعير منه هذا التعبير[2]. وهذا التمشيّ ليس إلاّ خطوة على طريق إلغاء المنظومة العباديّة بشكل مخاتل؛ لأنَّ التشكيك في دلالة الالتزام بأوقات معيّنة لأداء العبادات، يعني التشكيك في جدوى العبادات نفسها، كما لو أنَّ النبيّ اخترع تلك الأوقات، أو كما لو أنَّ الله حين شرّع ذلك، فعل ذلك بشكل اعتباطي دون أنْ تكون هناك حكمة في ذلك التشريع وفوائده للمكلّفين.

يحاول الشرفي القول بأنَّ الإسلام عندما تحوّل مِن رسالة سماويّة إلى فعل تاريخي، تأسّس سياسيًّا واجتماعيًّا. والقوانين التي أقرّها مِن أجل ذلك لا تختلف عن تشريعات الأديان الكتابيّة الأخرى، والتي يحدّدها في ثلاث خطوات هي: أوّلاً: التميّز في الشعائر والعبادات والزيّ وآداب الطعام والسلوك، وثانيًا: توحيد أشكال العبادة لتكون متعالية على الاجتهادات الشخصيّة، وثالثًا: ظهور المؤسّسة الدينيّة التي تدّعي حماية المعتقدات العامّة[3].

وهنا ينتقل الشرفي إلى دراسة انتقال الإسلام نحو المأسسة التي شملت الشعائر والأحكام والتشريعات إلى جانب المعتقدات ونصوص القرآن

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص64.

2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص86.

3 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص118-122.

والمدوّنات الأصوليّة والفقهيّة والكلاميّة والصوفيّة، فهذه كلّها عنده تدخل ضمن «إسلام التاريخ»؛ أي دراسة كيفيّة حدوث الانتقال مِن «إسلام الرسالة» إلى واقع المَأسسة والدخول في التاريخ. ففي مثال الصوم، لا يهتمّ الشرفي بمعنى الصوم ودلالاته ووظيفته الرمزيّة والشعائريّة، كما تفعل علوم الأديان، بل يركّز على البعد الاجتماعي للصوم والمرتبط بعمليّة المأسسة والضبط مِن خلال تحديد كيفيّته وحكمه وتوقيته بسبب التاريخ، والحاجة للضبط السياسي والفقهي[1]!

وهذا يعني أنّه يريد إعطاء الأبعاد الاجتماعيّة والتاريخيّة دورًا في صياغة الإسلام وهندسته حتّى في مرحلة الرسالة والوحي وفي بنية الدين ذاته. وهذه المنهجية الاختزاليّة التي تحاول ردّ التشريعات والأحكام الإسلاميّة إلى التاريخ دون تمييز، تريد تذويب البعد الوحياني للرسالة بحيث لا نجد أثرًا لتفريقه الأوّلي بين «إسلام الرسالة» و«إسلام التاريخ».

تطمس هذا المسار الأبعاد الطبيعيّة والقيميّة التي بنيت عليه الرؤى الوجوديّة والتشريعات الإسلاميّة وتحويلها إلى معطيات تاريخيّة جزئيّة مرتبطة بظهور المؤسّسة الدينيّة ولا يمكن تعميمها في طلق التاريخ، بل إنّه يسلخ الجوانب الرمزيّة للشعائر المتعلّقة بالصوم والحجّ.

● ثالثًا: إقصاء السنّة

تمثّل السنّة النبويّة، تقليديًّا، المصدر الثاني للتشريع والاعتقاد وسائر التعاليم

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص12، 13.

والمعارف في الإسلام، وهذا اعتقاد الإنسان المسلم على مدى قرون. ورغم الاختلاف السـنّي الشيعي حول مصدر تلقّي السـنّة النبويّة، إلّا أنَّ ذلك لم يجعـل أيّ طرف يتخلّى عنها، فظهر علم يختصّ بالتدقيق في سـند الرواية لمعرفـة مدى صحّتها وإمكانيّة الأخذ بها، بـل إنّه يوجد مَن يدعو إلى عدم الاكتفاء بالسند في تصحيح الرواية والنظر قبل كلّ شيء إلى مضمونها، فهذا لا يضعف الاعتماد على السنّة بل يقويه.

لكنَّ الحداثيين يقفون عمومًا موقفًا سلبيًّا مِن السنّة النبويّة. ويقول الشرفي إنّه لا سبيل إلى الوثوق في صحّة الأحاديث النبويّة التي وصلتنا بسبب الظروف الحافّة بروايتها ثمّ تدوينها، فلا يصح اعتمادها في المجال التعبّدي[1]، فضلاً عن غيره.

بل إنَّ النبيّ صـلّى الله عليه وآله لم يعد معصومًـا عند الشرفي، وهو شيء متوقّع، فهو لا يراه نبيًّا يتلقّى الوحي مِن الله بالأساس، وقد اعترض في نقده لكتاب محمود أبو ريّة «أضواء على السنّة المحمديّة» على تنزيه النبيّ، وقال إنَّ الأجدر التشـكيك في عصمته، وهو ما صرّح بـه أحد تلاميذه، إذ يقول: «إنّنا نلمس اليوم رفضًا قاطعًا لإضفاء قداسـة زائفة على منهج بشري تمّت صياغته في فضاء معرفي مخصوص»[2].

فهو، عـلى هذا النحو، يدعو إلى التخلّي عن السـنّة النبويّـة بدعوى تأخّر تدوينها ووجود الكثير مِن الموضوعات والإسرائيليّات فيها، كما أنَّ أكثرها

1 - الشرفي، الإسلام والحداثة، م. س، ص71-75.

2 - محمّد حمزة، إسلام المجددين، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2007 م، ص103.

أخبـار آحاد ظنيّة. وهذه الدعوى لا تصمد أمام حقيقة أنَّ التدوين بدأ مبكّرًا في حياة النبيّ صلّى الله عليه وآله، كما أنَّ السنّة كانت محفوظة لدى وصيّ النبيّ الذي أحال إليه مِن بعده في آيات وروايات كثيرة ومتواترة.

ومِن جهة أخرى، يسـند الحديـث بعضه بعضًا، كما توجـد آليّات منهجيّة تميّز الحديث الصحيح في مضمونه عن غيره، مثل الانسـجام الداخلي بين النصوص الروائيّة وتوافقها مع القرآني واستجابتها لمتطلّبات منطق الأمور، وهي كلّها كفيلة بغربلة السنّة واستبعاد خيار التخلّي عنها جملة.

لا شكَّ أنَّ الشيعة والسـنّة يختلفون في المصدر الذي يؤخذ منه الحديث، فبينما يذهب أهل السـنّة إلى الأخذ عن الصحابي، يؤكّد الشيعة على الأخذ عـن أئمّة أهل البيـت، والصحابي يأخـذون عنه ما يوافـق روايات الأئمّة، ودليلهم في ذلك آيات وأحاديث كثيرة ثابتة في المدوّنات السنيّة نفسها مثل حديث الثقلين المتواتر.

وجد الحداثيّون، الذين ينتمون غالبًا إلى المذهب السنّي، في التناقضات الكبـيرة في الروايـات الواردة في مصادرهـم خاصّة، مبرّرًا لرفض السـنّة النبويّة. وهم لا يهتمّون بالمدوّنة الروائيّة الشيعيّة كثيرًا، وإذا وجد مَن يهتمّ، فإنّه يركّز على روايات مسـألة الإمامة وبعض الأحداث الخارقة وما يرتبط بها وأخرى لا تثبتها المدوّنات السـنيّة وتتناقض مع الخطّ العام للمذهب السنّي.

لا شـكَّ أنَّ الحديث قد تمّ منع تداوله بعد وفاة النبيّ، صلّى الله عليه وآله، فأحرقت الكثير مِن الصحف والكتب ومنع الصحابة المحدِّثون مِن مغادرة المدينة، إلّا أنَّ الإمام عليّ، عليه السلام، كان يحتفظ بكلّ ما ورد على لسان

النبيّ حيث كان يسمع منه إذا حضر ويخبره ما قال وما حدث إذا عاد مِن غياب[1]. كما أنَّ الكثير مِن الصحابة كانوا يحتفظون بصحفهم المدوّنة وكثير منهم روى ما علق بذاكرته. لم يضع شيء مِن سنّة النبيّ مع وجود الإمام عليّ الذي سينقل علومه للإمام الذي مِن بعده وصولاً إلى الإمام الأخير في سلسلة عرفت بالسلسلة الذهبيّة.

لا شكَّ في اختراع الكثير مِن الحديث ووضعه على لسان النبيّ كما ينقل عن معاوية بن أبي سفيان مثلا[2]، فقد تمّ معه وضع كمّ هائل مِن الحديث في مختلف المسائل لمضادّة حديث النبيّ الصحيح، حتّى بتنا نرى، تقريبًا، لكلّ مسألة حديثين متعارضين.

كان الكذب على النبيّ منتشرًا حتّى في حياته، وهو ما اضطرّه للقول والتحذير: «لقد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمّدًا فليتبوّأ مقعده

1 - في تفسير قوله تعالى ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [سورة الحاقة: 12]، روايات مثل ما: "روى مكحول أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال عند نزول هذه الآية: "سألت ربي أن يجعلها أذن علي". قال مكحول: فكان علي رضي الله عنه يقول: ما سمعت مِن رسول الله صلّى الله عليه وسلم شيئًا قط فنسيته إلّا وحفظته. ذكره الماوردي. وعن الحسن نحوه. ذكره الثعلبي قال: لمّا نزلت وتعيها أذن واعية قال النبيّ صلّى الله عليه وسلم: "سألت ربي أن يجعلها أذنك يا علي" قال علي: فوالله ما نسيت شيئًا بعد، وما كان لي أنْ أنسى. وقال أبو برزة الأسلمي قال النبيّ صلّى الله عليه وسلم لعلي: " يا علي إنَّ الله أمرني أنْ أدنيك ولا أقصيك، وأنْ أعلمك، وأنْ تعي، وحقّ على الله أنْ تعي". انظر مثلاً: تفسير القرطبي وتفسير ابن كثير وتفسير الطبري لسورة الجاثية: 12.

2 - ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ط1، 1959م، دار إحياء الكتب العربيّة، بيروت، ج1، ص358.

مِن النار"[1]. وقد أشـار الشرفي إلى أنَّ ما ورد على لسان محمّد عبده مِن أنّ «نشـأة الاختراع في الرواية والتأويل» تعود إلى انصداع الجماعة الإسلاميّة إثر مقتل عثمان واسـتيلاء الأمويين على السـلطة. ولا يجـب الأخذ بهذه الأحاديث «مهما بلغت درجتها مِن الصحّة في نظر المحدّثين إذا ما خالفت القرآن أو العقل»[2].

شـجّع معاوية حركة الوضع ورعاها، غير أنَّ الكذب على النبيّ كان سـابقًا عليه. ولا شكَّ أنَّ تصحيح الكثير مِن الأحاديث لم يستند إلى محاكمة عقليّة لمتنها؛ لأنَّها مخالفة غالبًا للقرآن والعقل، وهو ما يجعل كلام عبده دقيقًا.

ومع ذلك، لا يجب أنْ تدفعنا حركة الوضع للحديث إلى إقصاء السنّة النبويّة والدعـوة للاكتفاء بالقرآن كـما يدعو إلى ذلك الحداثيّون والذين يسـمّون أنفسهم قرآنيين، بل إنَّ ذلك يدفع للعودة إلى مستودع السنّة كما حدّده القرآن والنبيّ. لقد طهّر الله أهل البيت في الآية المعروفة[3]، والتطهير لم يكن عملاً عبثيًّا، بل مِن أجل حفظ القرآن والسنّة النبويّة مِن خلالهم، وهو ما تمّ بالفعل.

● رابعًا: مأسسة الدين

يشير الشرفي في كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» إلى ثلاث سيرورات سلكها «إسـلام التاريخ»؛ الأولى هي «التميّز عن الآخرين وإبراز ما يفصل

1 - الكليني، الكافي، م. س، ج1، ص62، ح10. الطبرسي، الاحتجاج، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 2000، ج1، ص243. صحيح البخاري، م. س، ج1291.

2 - الشرفي، الإسلام والحداثة، م. س، ص67.

3 - الأحزاب: 33.

طائفة المسلمين عن غيرها مِن المجموعات البشريّة، مشركين وأهل كتاب وغيرهم»[1]، حتّى لا تذوب الشخصيّة المسلمة ضمن الأمم الأخرى. ومِن ذلك التميّز بالعادات والأعياد والمظاهر الخاصّة؛ لأنَّ سائر الأديان اتّبعت الطريق نفسه للمحافظة على خصوصيّتها.

وهذا الأمـر إذا كان يتعلّق بسـنّة النبيّ، فلا علاقة له بمحاولـة التميّز، كما يدّعي الشرفي، بل هو اتّباع لما هو طبيعي وعلمي. فمثلاً بالنسبة للمناسبات والأعياد، فإنّها مرتبطة بعبادات وشعائر معيّنة، مثل انتهاء شهر الصيام وشعائر الحـجّ وغير ذلك. والمظاهـر المتعلّقة باللباس واللحيـة اتّبعت الجوانب الطبيعيّة في حياة الإنسـان، مثل سـتر العورة والنظافة الشـخصيّة بحيث لا يجب إطالة الشعر والشوارب واللحية والأظافر أكثر مِن الطبيعي ولا يجب إهمال الاهتمام بنظافة البدن. وهذه الأمور قد نجد ما يعاكسـها في الأديان الأخرى التي قد يعادي بعضها النظافة الشخصيّة والمظهر الأنيق.

والسـيرورة الثانية، في رأي الكاتب التونـسي، تجلّت في «تحويل مختلف أشـكال العبادة إلى طقـوس موحّدة لا مجال فيها للاجتهاد الشـخصي أو للخروج عن عدد مِن الأركان الثابتة»[2].

لكنَّ هذا الأمر هو أيضًا لا يرتبط بالتاريخ، بل بجوهر تعاليم الإسـلام الذي أراد توحيد الشعائر الدينيّة، مثل الصلاة جماعة في أوقات محدّدة، والصوم في شـهر رمضان، والحجّ إلى الكعبة في ذي الحجّة، وهي شـعائر نطق بها

1 - الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص118.

2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص120.

القرآن وفصَّلها النبيّ تطبيقيًّا حتّى يمارسها المسلمون، وهي تحيي ما كان يفعله سائر الأنبياء، ولكنّها تصحّح ما تعرّض منها للتلاعب التاريخي.
والشعائر الإسلاميّة تتميّز بعلميّتها بسبب ارتباطها بالصحّة الروحيّة والبدنيّة والاجتماعيّة للفرد والمجموعة، بعكس الطقوس التي نجدها في الديانات الوضعيّة والموضوعة بشكل اعتباطي أو بشكل يخرج الإنسان عن سويّته النفسيّة والصحيّة.
أمّا السيرورة الثالثة، فاعتمدت «تحويل الدين إلى مؤسّسة تمثّل كذلك في تشكّل مجموعة مِن العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه مِن الوجوه»[1]. وهذه قد لا تكون انعكاسًا لتعاليم الإسلام بقدر ما تعبرّ عن اجتهادات مذهبيّة منسجمة مع خطّ السلطة الحاكمة.
وعندما يقول الشرفي إنَّ السنّة والشيعة يشتركان «في اعتبار القرآن محتويًا على أحكام يتعيّن تطبيقها حرفيًّا بقطع النظر عن الزمان والمكان، وتبلورت تدريجيًّا منظومة أصوليّة اعتبرت سنّة النبيّ شبيهة بالقرآن مِن حيث هي وحي، لكنْ بطريقة مختلفة»[2]، فإنَّ عليه التمييز بين مضمون تلك السنّة المختلف بين السنّة والشيعة وبين أصول الاستنباط لدى الفريقين. وتلك الاختلافات ليست عرضيّة، بل إنّها جوهريّة في كثير مِن الأحيان وتشمل قضايا اعتقاديّة وفقهيّة كثيرة ومفصليّة، فإذا كان الاتّجاه السنّي يميل إلى المذهب الحسّي في المعرفة فيضفي صفات المخلوق على الخالق مِن جوارح ووجه وصورة

1 - م. ن ص123.
2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص123.

وجلوس ونزول وحيّز وانفعالات، ويعتقد بالجبر والكسب والإرجاء، يتبنّى الاتجاه الشـيعي المذهب العقلي في المعرفة فينزّه الذات الإلهيّة عن الشبيه ويقرّ بصفاتها في الخلق مِن عدم وحدوث العالم وتدبير الكون، ويؤكّد على عقلانيّة الحسن والقبح وحريّة الإنسان ومسؤوليّته، وهي مسائل أخذها عنهم المعتزلـة والخوارج وليس العكس كما يثبـت التحقيق العلمي والتاريخي، فواصـل بن عطاء المؤسّـس الأوّل للمعتزلة تتلمذ عـلى محمّد بن الحنفية ورافق ابنه عبد الله المكنّى أبا هاشـم، وعمرو بن عبيد المؤسّس الثاني لهم كان يحضر مجالس الإمام الصادق عليه السلام وله معه مناظرات.

وجدت المؤسّسة الدينيّة في الفقه الأساس الذي تستند إليه لتبرير وجودها حسب الشرفي. ويمكن القول إنّه لا توجد حضارة يحتلّ فيها الفقه الموقع الذي يحتلّه في الإسـلام. ومنذ ظهور المؤسّسة الدينيّة، يخضع المسلم في أعماله وسلوكه إلى أحكام فقهيّة تتركّز حول الحلال والحرام، وهي أحكام حدّدها الفقهاء وقدّموها للمسلمين على أنّها أحكام شرعيّة ذات طابع إلهي. وفي رأي الشرفي، معظم القضايا التي طرحها الفقهاء تفتقد للأساس في النصّ القـرآني، ويقول إنَّ «الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء يعكس القيم السـائدة زمن نشأة الفقه في مجتمعات إسلاميّة تشترك في عدد مِن المواصفات وتتباعد في أخرى، كما أنّه يعكس بكلّ جلاء الأعراف القبليّة وبعض الطقوس العربيّة في الجزيرة، كما تدلّ هذه الاختلافات أخيرًا وليس آخرًا على أنّ الفقهاء، وهم يسنّون أحكامهم، كانوا يراعون مصالح اقتصاديّة متضاربة أحيانًا»[1].

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص147-148.

لا شكَّ أنَّ ما يقوله الشرفي ينطبق على كثير مِن الفقهاء وبشكل خاصّ أولئك الذين كانوا قريبين مِن السلطان، لكنّه لا يشمل أئمّة الإسلام الحقيقيين بشكل واضح، فقد كانوا أمناء على الرسالة، وكان الإمام الباقر مثلاً يطلب مِن أصحابه أنْ يسألوه عن أصل كلّ مسألة في القرآن. ففي الرواية «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني مِن كتاب الله، ثمّ قال في بعض حديثه، إنَّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى عن القيل والقال، وفساد المال، وكثرة السؤال، فقيل له: يابن رسول الله أين هذا من كتاب الله؟ قال: إنَّ الله عزّ وجل يقول: ﴿**لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِن نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَن أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ**﴾[1] وقال: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا**﴾[2]. وقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾[3]»[4].

وقال الصادق عليه السلام: «ما مِن أمر يختلف فيه اثنان إلّا وله أصل في كتاب الله عزّ وجل، ولكنْ لا تبلغه عقول الرجال»[5].

وما لاحظه الشرفي مِن أنَّ الفقهاء تمسّكوا بسيرة السلف التي لا أساس لها في الدين وأقحمت إقحامًا في آدابه شيء صحيح؛ لأنَّ أولئك السلف لا يمثّلون العصمة في أعمالهم، بل إنّهم أدخلوا الكثير مِن المعتقدات

1 - النساء: 114.

2 - النساء: 5.

3 - المائدة: 101.

4 - الكليني، الكافي، م. س، ج1، ص60.

5 - الكافي، م. ن، ج1، ص60.

والممارسات في الدين على أساس الرأي والظنّ والقياس، بينما هي غريبة عنّه. لكنْ لا شكّ أنَّ الشرفي ربمّا قصد شيئًا آخر لا نوافقه عليه، فهو يعتبر أنَّ الأساس في الإسلام مقاصده وليست أحكامه التي لا يراها ثابتة بل متغيّرة، دون أنْ يجد ما يسند كلامه من داخل النصوص، بينما الحقيقة هي أنَّ تلك المقاصد لا يمكن تحقيقها إلاّ من خلال أحكام الوحي.

وفي رأيه فإنَّ «أخطر النتائج المترتّبة على ممارسات الفقهاء، تتمثّل في العدول التدريجي عن تعامل المسلم مع النصّ القرآني تعاملاً مباشرًا، وتبوء النصوص الثواني التي تدّعي الاستنباط منه المكانة الأولى، بحيث أصبحت تمثّل حاجزًا دون الفهم والتدبّر الشخصيّين، من دون وصاية من أحد وفي إطار الحريّة لا الإلزام. كما ضخّمت صورة الرسول وأضفيت عليها صبغة مثاليّة متعالية تبعدها عن المنزلة البشريّة وتلحقها بصفّ الملائكة والأشخاص الخياليين، وصار أئمّة المذاهب في الوجدان الإسلامي معصومين أو في حكم المعصومين، لا يتجرّأ أحد على القدح في آرائهم أو التنبيه إلى ما فيها من رواسب ظروفهم الخاصّة وما اصطبغت به بالضرورة من تاريخيّة»[1].

من المهمّ القول إنَّ شخصيّة الرسول صلّى الله عليه وآله مركزيّة في القرآن ويجب أنْ تبقى كذلك، وعصمته شيء لا نقاش فيه، إذ من دونها تصبح الرسالة برمّتها محلّ شكّ. كما أنَّ تلك العصمة ضروريّة لأوصيائه من أئمّة أهل البيت للسبب نفسه. إنَّ الوساطة المعرفيّة في التعامل مع القرآن ضروريّة في كثير من الحالات، فالإنسان لا يستغني عن المعلّم والمرشد

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص152-153.

لا سيّما في مجال الدين الأكثر حيويّة وحساسيّة؛ لأنَّ المطلوب فهم القرآن بشكل علمي، وليس على نحو التخمين والظنّ. والوساطة العلميّة لا ينبغي أنْ يجهل شـيئًا مِن الدين، بل يجب أنْ يكون عالمًـا باللغة والبلاغة والعام والخاصّ والناسـخ والمنسوخ والمحكم والمتشـابه وأسباب النزول وغير ذلك، وأنْ يكون قادرًا على اسـتنباط الحكم الشرعي دون خلل، كما يجب أن يكـون في قمّة الورع، وهذا كله لا يتوفّـر في جميع الفقهاء، الذين باتت تُضفَى عليهم سمات العصمة دون حقيقة، بل يتوفّر فقط في حامل الرسالة بعد النبيّ كما حدّده بنفسه وأحال إليه.

● خامسًا: استدعاء القياس

يُنظـر إلى محمّد بن إدريس الشـافعي باعتباره مؤسّسًـا لعلـم أصول الفقه الذي حدّد أصول الاسـتنباط وأدخل فيها القياس والاستحسان والمصالح المرسلة مع القرآن والسنّة ليصبح الفقه خليطًا مِن الأحكام الإلهيّة والميول والاستحسانات البشريّة. لكنَّ الذي لا شكّ فيه أنّ مَن اعتمد القياس وجعله أصلاً لاجتهاداته، على أوسـع نطاق، قبل الشافعي، هو أبو حنيفة النعمان. فالشافعي أخذ القياس عمّن سبقه لا سيّما أبو حنيفة الذي «يقال بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثًا أو نحوها»[1]، كما كتب ابن خلدون. اتّفق الشافعي مع أبي حنيفة في اعتماد القياس، لكنّه بلا شـكّ حاول التنظير له وتبريره نصيًّا

1 - ابن خلدون، مقدّمة تاريخ ابن خلدون: المبتدأ والخبر، ج1، دار احياء التراث العربي بيروت – لبنان، د. ت، ص444.

مِن خلال القرآن والسنّة.

يقول الشـافعي: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالـة موجودة. وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سـبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[1]. وهذا الكلام يناقض آخره أوّله، فإذا كان هناك في النصّ حكم لكلّ حادثة، فلماذا اللجـوء للقياس؟ والحقيقة، إنَّ كلّ شيء مِن الحوادث والأعمال فيه حكم مِـن الله إمّا في القرآن وإمّا في السـنّة، ولا دخل للقياس في ذلك. فالقياس التمثيلي مجرّد رأي تخميني، وهو فارغ مِن العلم واليقين والقطع، وهو نسبة حكم بشري لله دون أساس مِن العلم.

ومـا يذهب إليه الشرفي في ردّه على الشـافعي بقوله: «ونظرًا إلى أنّ الآيات القرآنيّـة المتضمّنـة للأحكام محدودة العدد ولا تشـمل كلّ النـوازل، فإنّه ارتقى بالسـنّة إلى منزلـة الكلام الإلهي، مضطرًا إلى قبـول أحاديث الآحاد لمـا ورد فيها مِن تفصيلات لم يذكرها القرآن، واسـتند إلى الإجماع فيما لم يأت فيه القرآن أو سنّة، أو فيما يحتاج فيهما إلى ترجيح تأويل على آخر، ثمّ شرّع التحليـل والتحريم بالقياس على معنـى الحلال والحرام المنصوص في الكتاب والسـنّة»[2]. يحاول تفسـير لجوء الشـافعي للقياس بعد القرآن والسـنّة والاجماع بالقول إنَّ آيات الأحكام محدودة، وهو يرى أنَّ ما يقوله الشافعي لا يمكن اعتماده في عصرنا، فقد «كانت منظومة الشافعي الأصوليّة

1 - ابن إدريس الشافعي، الرسالة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2009، ص477.

2 - الشريف، لبنات، م. س، ص138–139.

صالحة ما كانت الظروف التاريخيّة مشابهة لظروفه، إلاّ أنّ تغيرّ هذه الظروف تغـيرّاً جذريًّا تحت وطأة الثورات الصناعيّة والتقنيّة والإعلاميّة وما يشـهده العالم مِن تحوّلات في أنماط المعيشـة وفي القيم المجتمعيّة وفي الوسائل المعرفيّة، كلّ ذلك يحتّم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها»[1].

يريد الشرفي استبعاد القرآن والسنّة بما هما المصادر الأساسيّة للتشريع، وهو لا يرفض فقط ما اعتبر إجماعًا، فالهدف جلب ما أقرّه الغربيّون مِن قوانين في مختلف المجالات إلى البيئة العربيّة المسلمة. إنّه، في الوقت الذي يستبعد فيه المصادر الإسلاميّة للتشريع في القرآن والسنّة بدعوى تاريخيّة النصوص، يستدعي النموذج الغربي، في حين أنَّ هذا النموذج تاريخي بدوره بحسب منطق الشرفي نفسه، فقد تمّ إقرار قوانين الغرب قبل قرون والتنقيحات التي أدخلت لم تقض على أصول تلك التشريعات.

ومـا يلاحظ على الحداثيين هو أنّهم في الكثير مِن الحالات يمثّلون امتدادًا لخـطّ يجد جذوره لدى المؤسّسـين الأوائل للمذاهب كـما هي حالة أبي حنيفة والشافعي، فالجميع يعتمد الرأي والاستحسان والقياس ويعتبره أصلاً مِن أصول الاستنباط. وهم بهذا المعنى سلفيّون لا يختلفون عن أبي حنيفة والشافعي في اسـتخدامهم القياس، بل إنّهم لا يقولون شيئًا غير ما قاله أبو حنيفة حين ادّعى «لو أدركني النبيّ صلّى الله عليه وسلم وأدركته لأخذ بكثير مِن قولي، وهل الدين إلاّ الرأي الحسن؟»[2].

1 - لبنات، م. ن، ص143.

2 - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 2004، ج13، ص390.

الفصل الرابع

قوانين الدولة الحداثيّة

رغـم أنَّ الحداثيين هم الذين حكموا طيلـة القرن الماضي في أغلب البلاد العربيّة والمسـلمة، إلاّ أنّهـم مازالـوا يُحمِّلون مَن يسـمونهم «أصوليين» مسـؤوليّة التخلّف والأميّـة والتفكّك والفسـاد الاجتماعـي والاقتصادي الحاصل، وهذا يعني محاولة رمي فشلهم على غيرهم.

لا شكَّ أنَّ لدى السلفيين موقفًا سلبيًّا مِن الحداثة في كثير مِن جوانبها، غير أنّهم في الحقيقة لا يختلفون كثيراً عـن الحداثيين إلاّ في ظاهرهم المرتبط بالشكل وبعض الالتزامات المتعلّقة بالحلال والحرام، وحتّى عندما حكم بعضهم، لم يسـتطع طرح أنظمـة مختلفة في الاقتصاد والثقافة والسياسـة والاجتماع بسبب هيمنة النموذج الغربي.

إنَّ ما يردّده الشرفي عن استعصاء العربي في وجه الحداثة، لا يؤيّده الواقع، ففيما عدا المعتقدات العامّة ومسائل العبادات والتقاليد الأسريّة، لا وجود لتشريعات الإسـلام في النظام الاقتصادي الـذي يعتمد المعاملات الربويّة واحتكار النشاط المالي وهيمنة فئات معيّنة على الإنتاج الصناعي والتجارة والخدمات، كما أنّه لا وجود لتشريعاته في نظام العقوبات، وهو غائب في مناهج التعليم.

وفي السياسة، لا يشير الحداثيّون كثيراً إلى الأنظمة السياسيّة التي تحتضنهم، ويتحاشـون نقد الطبقة السياسيّة الحاكمة باسـم الحداثة والعلمانيّة لكنّها تمارس الاستبداد، ولا يهتمّون بالوضع الاجتماعي القائم حيث يتراكم الفقر والأميّة والهبـوط الأخلاقي، ولا ينظرون إلى مناهـج التعليم في المدارس والجامعـات العقيمة، ولا يتحدّثـون عن نظام العقوبـات ولا عن احتكار النشاط الاقتصادي والثروة مِن قبل فئة محدّدة، وهي جميعًا مجالات فاشلة

غالبًا، بل جلّ تركيزهم حول نظام العبادات ونظام الأسرة، وهي كلّ ما تبقّى لدى المسلمين، رغم أنّها بدورها تعرّضت للتلاعب منذ البداية.

أمّا التطرف والإرهاب، فلا شكّ في ممارسة الحركات السلفيّة له، غير أنّه من المهمّ القول إنَّ المخابرات الدوليّة هي التي اخترعت تلك الحركات واستخدمتها في ممارسة الإرهاب وأشياء أخرى، مثل تشويه الإسلام نفسه من خلال تنطّعها وتشدّدها وبدعها، وقد قرأنا للرئيس الروسي فلادمير بوتين تصريحًا يقول فيه إنَّ قرابة 95 % من العمليات الإرهابيّة تديرها المخابرات الأمريكيّة. وهذا يعني أنَّ الإرهاب والعنف هو أيضًا من إفرازات الحداثة التي يتمّ تمجيدها.

إنَّ حالات الضياع والإحباط وفقدان المعنى وانهيار الأمل في المستقبل لدى الشباب، مسؤول عنها بالدرجة الأولى أنظمة الحكم الحداثيّة والعلمانيّة. والدعوات التي قد تنطلق من هنا وهناك عن استعادة حكم الإسلام، ما هي إلّا نتيجة لهذا الشعور وليست سببًا له كما يحاول الحداثيّون القول.

إنَّ المرء ليدهش أمام الإصرار على تكرار الدعوة إلى العلمنة، بينما تمثّل العلمانيّة جوهر الحكم في البلاد العربيّة. ويبدو لنا أنّه إصرار ناتج عن إرادة التخلّص ممّا تبقّى من مظاهر التديّن لدى بعض الناس، مثل الصلاة والصوم والحجّ. ولعلّ هذا هو سبب اعتراف عبد المجيد الشرفي بـ «أنّ مسار العلمنة اليوم يفعل فعله في هذه المجتمعات كأعمق ما يكون الفعل، فهو في بعض من ملامحه يعتبر تحدّيًا للإسلام التقليدي، إذ لا شكّ أنّ الإسلام قد فقد قسمًا كبيراً من قيمة تفسيره للكون. وهو من جهة أخرى، في هذا المستوى، يعيش نفس المشاكل التي تعيشها سائر الديانات التي أصبح اعتناقها ينزع

شـيئًا فشـيئًا إلى أنْ يكون اختيارًا قلقًا. فلنراهن على أنّ المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعًا مِن التأويل مستمرًا سيتمكّن مِن تحيين الرسالة القرآنيّة مِن جديد بحسب مقتضيات الحداثة»[1]. فهو يقرّ بأنَّ العلمنة هي الحاكم الفعلي في الواقـع ويبدي إعجابه وتأييده لذلك، وهو يدعو إلى متابعة فعل التأويل الاعتباطي للقرآن لجعله تابعًا لفكر الحداثة الغربيّة بشكل لا رجعة فيه.

● أوّلًا: حقوق المرأة

يتحدّث الشرفي عن الوضع السـيّئ للمرأة كما لو أنَّ العلمانيّة ليسـت هي التـي تحكـم في الواقع وتفعل فيه بشـكل عميق كما اعـترف، فقال: «مِن الأفكار الشـائعة أنّ منزلة المرأة الدونيّة في المجتمعات الإسـلاميّة عمومًا والمجتمعات العربيّة على وجه الخصوص، تعود إلى ما اختصّ به الإسلام مِن تعاليم وأحكام عطّلت مساهمتها في الحياة الاجتماعيّة وجعلتها تحت سـلطة الرجل أبًا كان أم زوجًا وأحكمت حبسها في البيت لتكون أداة متعة وإنجاب وخدمـة»[2]. وهو يتحـدّث عن ضرورة المسـاواة في الإرث بين الجنسين، ويدعو إلى تشريع إمامة المرأة في الصلاة[3].

يحـاول الشرفي تمرير هذه الصـورة على هذا النحو ليقول إنَّ الإسـلام في نصوصه التأسيسيّة مسؤول عن وضع المرأة في المجتمعات المسلمة. وهو

1 - الشرفي، لبنات، م. س، ص67-68.

2 - لبنات، م. ن، ص153.

3 - عبـد المجيد الشرفي، محاضرة بعنوان "علاقة الحداثة بالظاهـرة الدينيّة"، أكاديميّة المملكة المغربيّة، الرباط: 5/6/ 2016.

يقارنــه بوضع المرأة في الغرب بعد أنْ تمّ إخراجها مِن بيتها مِن أجل العمل بعد الحرب العالميّة الثانية التي أكلت الملايين مِن الرجال ولم يعد هناك ما يكفي منهم للعمل في المهن والوظائف المختلفة.

ولّد خروج المرأة إلى العمل في الغرب نتائج عكسيّة، فتعرّضت للاستغلال في عملها والابتزاز في شخصها، وصارت كيانًا مضطهدًا يعمل داخل البيت وخارجه، وتتعرّض للعنف والاستغلال الذي كان وما يزال سائدًا ضدّها في المجتمعات الغربيّة.

وفي المقابــل، لا يمكن للشرفي إنكار أنَّ الإســلام لينقذ المرأة مِن وضعها الاجتماعــي البائس الــذي كانــت تعانيــه في الجاهليّة مِن وأد واســتعباد واستغلال وحرمان مِن الإرث وعنف منفلت. والواقع الذي آلت إليه أوضاع المرأة بعد وفاة النبيّ، صلّى الله عليه وآله، ليس الإســلام مســؤولًا عنه، بل الذين استولوا على الحكم وأعادوا إلى الواجهة الثقافة الجاهليّة.

لا شــكَّ أنَّ الإســلام ميّز بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات بسبب الخصوصيّة البدنيّة والنفســيّة واختلاف الأدوار الاجتماعيّة المستندة لكلّ منهما لتحقيق التكامل بين الطرفين. وعندما ادّعت الحداثة الغربيّة المساواة بــين الرجل والمرأة واحترام إنســانيّتها، فإنّها لم تبرهن على ذلك في الواقع كما تشير الأرقام وكما تؤكّد النسب المرتفعة في الغرب حول تعرّض النساء للتعنيف والاغتصاب والابتزاز وانتهاك الحقوق والمعاناة النفسيّة.

يهمل الــشرفي ذلــك، ويذهــب للحديث عــن «الأصوليين والســلفيين» ومسلّماتهم المتعدّدة، وهي أوّلًا: «اقتضت الحكمة الإلهيّة في تدبير الكون أنْ يقوم النظام الاجتماعي على شكل هرمي أعلاه الرجل وتحته المرأة، ثمّ

يليها العبـد فالأمَة، ثمّ الطفل والمجنون». وثانيًـا: «انحطاط حقوق المرأة عن حقوق الرجل نتيجة منطقيّة لانحطاط واجباتها عن واجباته أو بالأحرى تكليفها عن تكليفه»[1].

ولا ندري ما هو موقع المرأة في الغرب اليوم وهل هي فوق الرجل أم تحته؟ وإذا اعتبرنا أنَّ كلام الشرفي صحيح، فما هو الهرم الحداثي الغربي البديل؟ هل ينبغي أنْ تصبح المرأة في قمّة الهرم ليتراجع الرجل ويصبح تابعًا للمرأة عـلى خلاف المعطى الطبيعي؟ لا يجرؤ الـشرفي ولا الحداثيّون على قول ذلك، بل يتحدّثون عن مساواة بين الجنسين لا وجود لها في الواقع. فالمرأة لا تقود سياسـيًّا المجتمعات الغربيّة والعالميّة إلّا نادرًا[2]، وهي ليست أبدًا في الواجهة العلميّة والمعرفيّة والأدبيّة، ونسبة حضورها قليلة جدًّا مقارنة مع حضور الرجل، ويمكن التأكّد من ذلك من خلال الاطّلاع على نسبة النساء الحاصلات على جائزة نوبل مثلاً، وهي الأشهر والأكبر في الغرب[3].

ومن الناحية النظريّة لا تعني المسـاواة العدالة؛ لأنَّ ما يناسب المرأة قد لا يناسـب الرجل، والعكس صحيح، وهذا مرتبط بطبيعـة كلّ منهما والدور الذي يفترض أنْ يلعبه. والحقيقة، تريد الحداثة الغربيّة جرّ المجتمعات إلى

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، م. س، ص155.

2 - حسب تقرير الأمم المتّحدة لسنة 2019: تمثّل نسبة النساء في المناصب القياديّة العليا 6.6% من رؤساء الدول المنتخبين و5.2% من رؤساء الحكومات.

3 - مثّلت النساء 2.01% من حصّة 149 جائزة كاملة من جوائز نوبل. وحتّى عام 2015، مُنحَـت الجائزة إلى 822 رجلاً و48 امرأة و26 منظمة. ومن جملة الـ 48 امرأة، فازت 16 منهن بجائزة نوبل للسلام و14 في مجال الأدب..

نظام أمومي وثني مضادّ للطبيعة والقيم الإنسانيّة، وهذا لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بهدم الأسرة التقليديّة وإشاعة الإباحيّة والشذوذ، فبذلك يصبح الأطفال مجهولي النسب وتتحوّل المرأة أو الدولة إلى الحاضن الوحيد للطفل.

يقرّ النظـام الأمومي تعدّد الأزواج والخلاّن للمرأة الواحدة، بحيث لا يعود ممكنًا معرفـة الأب الحقيقي للطفـل. وقد كانت بعض أنواع السـفاح في الجاهليّة على هذا النحو إلى أنْ حرّمها الإسلام مثل الاستبضاع، وهو إرسال الرجـل زوجته إلى رجل آخر بنيّة الحمل منه لاعتبارات تتعلّق بشـخصيّته، أو البغاء وهو شيء تمارسـه صاحبات الرايات في بيوتهنّ فيما يشـبه بيوت الدعـارة المنتشرة في الغـرب، أو نكاح الرهط وهو نوع مِـن تعدّد الأزواج للمرأة الواحدة، أو نكاح المضامدة وهو اتّخاذ المرأة خليلاً لها أو خليلين أو أكثر، غير زوجها، وهذا شيء بات معلومًا في ممارسات الغربيين، أو نكاح المُخادنَة، وهو علاقة مسـاكنة بالمصطلح المعاصر، وهو ارتباط شخصين بطريقة غير رسميّة، وهو منتشر أيضًا في الغرب وتسرّب إلى كثير مِن البيئات المسلمة.

إنَّ ما تقدّمه الحداثة مِن أنظمة اجتماعيّة لا يختلف في عمقه عمّا كان، وما يزال، سائدًا في المجتمعات الوثنيّة. ولا يريد الحداثيّون العرب الذين باتوا يتبنّون إيديولوجيّات ماديّة ووضعيّة وليبراليّة سـوى عودة تلك الممارسات ونشرها بين المسلمين على أوسع نطاق.

لا تعنـي دعوات تحريـر المرأة إعطاءهـا حقوقها المشروعـة في العدالة والمسـاواة أمام القانـون، وإعطاءها حريّتها الماليّة والشـخصيّة وإنقاذها مِن السـلوك العنيف لبعـض الرجال، بل تعني إغراق المـرأة في حياة اللا

معنى والعبث الوجودي مِن خلال الغرق في ممارسات الإباحيّة والمثليّة والإدمان بعيدًا عن مسؤوليّاتها الأسريّة والاجتماعيّة الطبيعيّة، وهو ما أقرّ به الشرفي[1].

تمّ إخراج المرأة للعمل بعد الحرب العالميّة الثانية، وكان لذلك تداعياته في التفكّك العائلي وضياع الأطفال وتعميم البطالة وهبوط الأخلاق. أهمِلت حاجة الأسرة إلى وجود المرأة في البيت، فخسر الأطفال التربية السليمة والرعاية الضروريّة، وخسرت الأسرة توازنها، فالدور الطبيعي للمرأة لا غنى عنه ولا يمكن أنْ تعوّضه المربّيات في المنازل، إذ مِن غير المنطقي خروج المرأة إلى العمل لتأتي امرأة أخرى لا تهمّها الأسرة ولا الأطفال لتلعب دورها كما هي ظاهرة العاملات المنزليّات ودور الحضانة التي باتت منتشرة. وخسارة تماسك الأسرة التي تمثّل النواة الأساسيّة للاجتماع السليم والحياة المتوازنة والترابط العائلي، يعني خسارة الأساس المتين لبناء الدولة وتماسكها وقوّتها.

ووجود المرأة في البيت لا يعني أبدًا ضرورة تعميم ذلك أو منع مَن تفضّل الخروج للعمل أو لأسباب تخصّها، فالمجتمع يحتاج حضور المرأة في مجالات مختلفة ولا غنى له عنها كالصحّة والتعليم والخدمات، بل إنَّ المقصود أنْ لا يتمّ دفع المرأة للعمل خارج بيتها فوق رغبتها بسبب سياسات الإفقار أو الاستغلال، وأنْ لا يكون ذلك سياسة تُفرض على المجتمع لغايات لا علاقة لها بالعقل والمنطق.

1 - الإسلام والحداثة، م. س، ص156.

● **ثانيًا: مسألة العدّة**

يقدّم الشرفي مسألة العِدّة للمرأة المطلقة أو الأرملة مثالاً آخر على ضرورة الانتقال إلى إقرار قوانين وضعيّة، ويرى أنَّ فرض العدّة كان الهدف منه استبراء رحم المرأة للحفاظ على الأنساب، وهو شيء مرتبط بالتاريخ والاجتماع القرشي. فالهدف حفظ النسب، ومع تقدّم العلم وظهور وسائل حديثة للتأكّد مِن استبراء الرحم، لم تعد هناك حاجة للعدّة[1].

غير أنّه لو كان الأمر يتعلّق فقط بحفظ النسب واستبراء الرحم والتأكّد مِن عدم الحمل لما اختلفت العدّة بين المطلقة والأرملة والمتمتّعة والأمَة. وهذا يعني أنَّ المقصد لا يتعلّق فقط بالحمل وحفظ النسب، بل يشمل أمورًا أخرى قد تكون خافية، ومِن ذلك ما يقال مِن أنَّ الأمر يتعلّق بالبصمة المنويّة الخاصّة بالزوج المطلّق أو المتوفّى أو المفارق، والتي لا يمكن التخلّص منها إلاّ بعد انتهاء فترة العدّة؛ لأنَّ مشاعر الزوجة تختلف تجاه الزوج المطلّق والزوج المتوفّى والمتمتّع، فاختلف زمن العدّة بين تلك الحالات.

وعدم احترام العدّة يتسبّب في تداخل البصمات الخاصّة بالزوجين السابق واللاحق، وهو ما يسبّب للمرأة أمراضًا مثل سرطان عنق الرحم الذي ينتشر على نطاق واسع في المجتمعات التي تكثر فيها العلاقات الإباحيّة والجنس الفوضوي، كما هو الحال في الغرب.

ولأجل ذلك، فإنَّ حديث الشرفي عن «إمكان إعادة التفكير في مسألة الجنسانيّة عمومًا بشكل جديد يأخذُ بالاعتبار تحوّلات العلاقة بين المرأة

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص84، 85.

والرجـل وتَقلُّص البعد الميثي المرتبط بهـا، وكيف يدفعُنا هذا للتفريق بين الأوامر الإلهيّة وبين ما اقتضته ظروف الاجتماع والأخلاق، وهي أمور نسبيّة متغيّرة وغير مُسـتقِرَّة تتأثّـر بعوامل عديدة، منها الثقـافي ومنها الاقتصادي والسـياسي»[1]؛ لن يكـون إلاّ في الاتّجاه الـذي ينظّر له الـشرفي، والذي يستهدف إقرار مرجعيّة حداثيّة تشرّع للإباحيّة والشذوذ وتلغي التشريعات المنظمة للعلاقة الجنسـيّة بين الرجل والمرأة والمسـائل المرتبطة بالزواج كالعدّة.

ليس المطلوب إعادة النظر في المسألة الجنسانيّة في اتّجاه مزيد مِن الإباحيّة، كما يتمنّى الشرفي، بل إنَّ ذلك يجب أنْ يأخذ هذه المرّة طريق الإسلام في أحكامـه الأصليّة كما بلغها النبيّ صلّى الله عليه وآلـه قبل أنْ يتمّ التلاعب ببعضها ومنع بعضها الآخر رغم وجود نصوص قرآنيّة واضحة بشـأنها، مثل إسقاط وجوب الشهود في الزواج وتثبيته في الطلاق، والطلاق البائن ثلاث مرّات، وليس في مرّة واحدة كما هو سـائد، وإقرار الزواج المؤقّت الذي تمّ منعه بشـكل مبكّر، وإحلال علاقات محرّمة مكانه مثل العلاقات الحميميّة العابـرة دون أيّة ضوابط، والمسـاكنة المنتشرة في الغـرب وبعض البيئات العربيّـة أو ما بات يعرف في بعض البيئات بزواج المسـيار أو المسـفار أو المصياف.

اعتبر الإسلام عدم احترام العدّة والدخول بالمرأة قبل انتهائها فعلاً محرّمًا، فهو علاقة فوضويّة لا تلتزم بشروط الزواج الصحيح. وقد طبّق الغرب خيار

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. ن، ص85.

إسـقاط العدّة مِن خلال إقرار العلاقات الإباحيّة، فلم ينتج ذلك إلّا تفكّك الأسرة وكثرة الأطفـال غير الشرعيين بحيث بات أكـثر مِن نصف المواليد في الغـرب لا يعرفون آباءهـم، بل إنَّ بناء الأسرة لم يعد هدفًا للشـباب، ما أنتج تراجعًا في نسـب النمو التي باتت سلبيّة وصارت المجتمعات الغربيّة تعاني الهرم والشيخوخة، وتحتاج إلى المزيد مِن المهاجرين لتغطية النقص الديمغرافي الفادح.

وهذا كلّه يعني أنَّ التشريعات الإسلاميّة، كما صدرت عن الوحي، لم تكن متأثّرة بالعوامل التاريخيّة والاجتماعيّة، وهي ليست نسبيّة وقابلة للتغيير ما دامت موضوعاتها ثابتة، بل إنّها كانت مصحّحة لاعوجاج الواقع مِن خلال التأكيد على الجوانب المختلفة الطبيعيّة والقيميّة للحياة في أبعادها الفرديّة والاجتماعيّة.

ومفهوم الشريعة لا يمكن اختزاله في بعده القانوني المجرّد مِن أجل إظهار محدوديّتها، فهي ليسـت إلّا البناء الفوقي لمجموعة مِن الأبعاد المتشابكة التي تشمل الرؤية الوجوديّة وفلسفة الحياة والنظرة المستقبليّة وقيم الإنسان وشـبكة العلاقـات وأنظمة السياسـة والاقتصاد ومناهج التربيـة والتعليم، وهي بذلك لا تنفصل عن الجوانب العقائديّة والروحيّة والقيميّة والمعرفيّة للإنسان المسلم، وهذا ما يجعل منها ثقافة تؤطّر السلوك العام. ليس الإسلام مجرّد مظاهر سـلوكيّة منعكسة في ممارسـات أتباعه بهذا القدر أو ذاك، بل هو قبل كلّ شيء رؤية وثقافة منغرسـة في عمق الذات، وليس مِن الممكن اقتلاعها كما يريد الحداثيّون.

ورغم أنَّ الثقافة السائدة باتت خليطًا غير متجانس بسبب دخول عناصر كثيرة

مِن ثقافات ومعتقدات أخرى تمّ فرضها مِن خلال مناهج التعليم ووسائل الثقافة، إلاّ أنّه مِن الممكن غربلتها للتخلّص مِن العناصر الطفيليّة والمخرّبة. ربط الشرفي بين التشريع الإسلامي والمعطيات التاريخيّة والاجتماعيّة في عصر الرسالة، وهو يؤكّد بذلك أنّه لا يختلف عن بقيّة الوضعيين في محاولة البحث عن أساس نظري لتبرير جلب التشريعات الغربيّة إلى البيئات المسلمة، سواء أسمينا ذلك الأساس تأويليّة قرآنيّة أو قراءة حداثيّة أو إسلاميّات تطبيقيّة أو غير ذلك.

مِن المنتظر أنْ تضطرّب «تأويليّة الشرفي» كما اضطرب غيرها مِن التأويليّات الحداثيّة، فهذا الرجل لا يقدّم بناء نظريًّا محكمًا، بل شتاتًا مِن الأفكار غير المنتظمة ولا المؤسّسة فلسفيًّا أو نظريًّا. إنّه يتحدّث عن روح الصياغة النبويّة للقرآن وروح الرسالة وختم الوحي مِن الداخل والعالم الجديد.. وكلّها مفاهيم غائمة مؤسّسة على الوهم، ولا توجد حقائق تسندها. فالقرآن وحي الله لفظًا ومعنى، وروح الرسالة هي معتقداتها وتشريعاتها المتعالية على التاريخ باعتبار ارتباطها بطبيعة الإنسان ومصلحته النوعيّة والقيم الكبرى التي لا خلاف حولها، وختْم الرسالة لا يعني شيئًا غير أبديّة تلك التشريعات، والعالم الجديد لن يكون جديدًا إلاّ إذا التزم تلك التشريعات، وما عدا ذلك عودة إلى أجواء العالم القديم برؤاه الوثنيّة وفلسفاته الدهريّة وتشريعاته الاعتباطيّة.

- **ثالثًا: ختان الذكور**

ضرب الشرفي مثال الختان في رفضه لوصف الحضارة الإسلاميّة بحضارة

النصّ؛ لأنَّ الختان، حسب رأيه، لم يرد في القرآن. غير أنَّ الختان وإنْ لم تأت به آية في المصحف المتداول، إلاّ أنَّ أحاديث أقرّته وجعلته سـنّة واجبة[1]، ومَن يدخل في الإسلام عليه أنْ يختتن حتّى لو كان شيخًا كبيرًا[2].

وهذا الموقف، الـذي يعلنه الكاتب، يعتبر متخلّفًا حتّى بالنسـبة للباحثين الغربيـين الذي باتوا يعترفـون بمزايا الختـان بعد أنْ أصـدرت الأكاديميّة الأمريكيّة لطبّ الأطفال إرشـادات جديدة تقول إنَّ الفوائد الصحيّة لختان الأطفال الذكور يفوق مخاطر هذه العمليّة.

فهنـاك أدلّة علميّة تشـير إلى أنَّ الختـان يمكن أنْ يحدّ مِـن خطر الإصابة بأمراض مجرى البول لدى الأطفال، ويحدّ مِن خطر الإصابة بسرطان العضو التناسـلي الذكري والأمراض التي تنقل مِن خلال الاتصال الجنسي، ومن بينها فيروس اتش اي في وفيروس الورم الحليمي الذي يسبّب سرطان عنق الرحم وأنواع أخرى مِن السرطان.

وعلى الرغم مِن أنَّ البيان الذي أصدرته الأكاديميّة الأمريكيّة لطبّ الأطفال عـام 1999 كان حياديًّـا إلى حدٍّ مـا، فإنَّ البيان الجديـد الذي نشر في 27-08-2012، في دوريّة طـبّ الأطفال أيّد الختان مؤكّـدًا أنَّ الفوائد الصحيّة لختان الذكور حديثـي الولادة «يبرّر القيام بهذا الإجراء بالنسـبة للعائلات التي تختاره»[3].

---

1 - الحر العاملي، وسـائل الشـيعة، مؤسّسـة آل البيت، ط2، بـيروت، 1414هـ، ج21، ص435، ح27527 و27520 و27521 و27522. البخاري، ح5891، ومسلم، ح257.

2 - وسائل الشيعة، م. ن، ح27529.

3-https://www.albayan.ae/five-senses/the-4-courners/20121.1715733-27-08-.

● **رابعًا: فريضة الصلاة**

يذهب الشرفي إلى أنَّ ما فهمه التابعون في بداية القرن الثاني هو مجرّد تأويل لمـا أدركه المعاصرون للرسـالة، وهو تأويل بات متّبعًا وملزمًا للمسـلمين الذين جاؤوا مِن بعدهم[1]. وبنى الشرفي على ذلك إنكاره فريضة الصلاة[2]، فالقرآن عنده لم يحدّد عدد الركعات ولم يحدّد هيئة خاصّة لها، بل إنَّ الصلاة تعرّضت للتغيير في صورتهـا، وهو ما صرّح به أنس بن مالك كما في رواية البخاري حيث قال: «ما أعرف شيئًا ممّا كان على عهد النبيّ صلّى الله عليه وسـلّم. قيل الصلاة. قال: أليس ضيعتم ما ضيعتـم فيها؟»[3]. وهذا يعني، بالنسـبة للشرفي، أنَّ الصلاة، مثل بقيّة الأحـكام والواجبات والمحرّمات، تطـوّرت وفقـدت صورتها التي كانـت عليها في عهد النبـيّ، وأنَّ مقصود الشارع فيها غير ما فهمه السلف[4].

أراد الشرفي أنْ يقول إنَّ الصلاة أداة لتحقيق مقصد معيّن، والأداة لا يفترض بهـا أنْ تكون ثابتة، بل هي متغيّرة. وهو ما يعني أنَّ الشريعة كلّها، باعتبارها أداة ووسـيلة لتحقيق مقاصد الشـارع، يجب أنْ تكون متغـيّرة؛ لأنَّ منطق الأمور يقول إذا وجدت وسـيلة أفضل لتحقيـق ذات الهدف أمكن التخلّي عنها وربمَّا لزم ذلك.

غير أنَّ اسـتدلال الشرفي بتضييع الصلاة لإنكار وجوبها، لا يخدم مسبقاته

1 - تحديث الفكر الإسلام، دار المدى الإسلامي، بنغازي، ط1، 2009، ص16.

2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص63.

3 - البخاري، ح1395، ومسلم، ح19.

4 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص87.

التــي تريد إلغاء الصلاة التي لم تعد عنده فريضة؛ لأنَّ شــهادة أنس لا تنفي وجود صورة أصليّة للصلاة في طريقة تأديتها ووقتها، بل تؤكّدها حين تشير إلى العبــث الــذي تعرّضت له مِن خــلال الحكّام والأمــراء، فقد غيّروا في الصــلاة الكثير مِن الأمور، مثل الجهر بالبســملة، فصــاروا لا يقرؤونها في الفاتحة والسورة والسَّبل، فصاروا يتكتفون مثل المجوس واليهود، ويقولون آمين بعد الفاتحة كــما يقول اليهود والنصارى في طقوســهم. وقد يصلّون المغرب والفجر في غير وقتيهما أي قبل تحقّق غروب الشمس وبزوغ الفجر الصادق. وقد رُوي عن أبي موسى الأشعري قوله تأكيدًا لذلك: «ذكَّرنا عليٌّ صلاةً كنَّا نصلِّيها مع رسولِ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلم إمَّا نسيناها وإمَّا تركناها عمدًا؛ يكبر كلّما ركع، وكلّما رفع، وكلّما سجد»[1]. ما يعني أنّه حتّى التكبير أثنــاء الصلاة تمّ إلغاؤه، ولنتصوّر كيف كان يصلّي الناس طيلة ربع قرن بعد وفاة النبيّ بلا تكبير، قبل أنْ يعيده الإمام ويذكّر الناس به!

ليس معلومًا أنَّ الصلاة مجرّد وسيلة لتحقيق مقاصد قرآنيّة، ويمكن التخلّي عنها إذا وجدت وســائل أخرى، بــل إنَّ المقاصد المتوخّــاة مِن الصلاة لا تتحقّق إلّا مِن خلالها، فنحن لســنا أمام أدوات ميكانيكيّة يمكن تغييرها إذا وجدت أداة أفضل، بل نحن أمام فريضة دينيّة ووسيلة روحيّة لا بديل عنها، حتّى الأنبياء الســابقون كانوا جميعًا يصلّون صلاة تتضمّن ركوعًا وسجودًا في خمسة أوقات كما هو الحال في الإسلام.

والصلاة ليســت عملاً اعتباطيًّا، بل إنَّ لها حكمة وعلّة، فهي صلة وصل

1 - أحمد، ح19512. وابن ماجه، ح917. والبزار، ح3009. البخاري، ح784.

بين الإنســان والله، فيها نقرأ كلام الله ونمجّده، وفي الوقت نفسه ندعوه فيســمع دعاءنا، وهي اعتراف للــه بالربوبيّة وإعــلان بالخضوع له دون غيره ممّا يخضع الكثير مِن البشر الذين يقدّسون المستبدّين والفاسدين وحتّى أعداءَهم، الذين باتوا يرون فيهــم قدوة.. وهي اعتراف بالأخطاء والذنــوب وطلب للمغفرة والصفح مِن اللــه، وهذا تواضع مِن المصلّي الذي يجب أنْ يعرف حدوده ولا يستكبر، وهي أيضًا مناسبة للدعاء بزيادة الخير وإبعاد الشر في اعتراف بأنَّ الله هو النافع والضار[1]. والصلاة هي التي تعطي الإنســان نقاء الروح وتــوازن النفس وبرد الإيمان، فلا يعيش الإنسان القلق والشكّ والترنّح الذي يعيشه غير المصلّين مِن المعاندين والجاحدين.

كان الشرفي يبحث فقط عن مبرّرات لإنكار منظومة العبادات في الإسلام، مثل الصلاة والصيام والحجّ والزكاة، بدعوى أنَّ الشريعة كانت مناسبة لذلك العصر، فإذا وجدت وســائل أخرى لتحقيق السمو الروحي وإقرار العدالة فلسنا ملزمين بتفاصيلها[2]. غير أنَّ تلك المبرّرات لم تسعفه.

مِــن الواضح أنَّ الصلاة فريضة في القرآن بصورتهــا التي بيّنها النبيّ صلّى الله عليه وآلــه، وكان يصلّي بها في أوقاتها المحدّدة، كما قــال تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّــلَاةَ**﴾[3]، و﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِــينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾[4]. وكان

1 - الصدوق، علل الشرائع، المكتبة الحيدريّة، النجف، 1966 م، ج2، ص317.

2 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص59.

3 - البقرة: 43.

4 - النساء: 103.

النبيّ يقول للناس: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[1]، وكان عليهم أنْ يأخذوا عنه تمامًا كما هي الآية: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2]. وقد تواتر أنَّ الرسول، صلّى الله عليه وآله، كان يصلّي يوميًّا بالناس خمس صلوات بصورة محدّدة لم تتغيّر حتّى لقي ربّه. والتغيير الذي تعرّضت له الصلاة وسائر الفروض والسنن والأحكام الشرعيّة، كان بسبب العبث السلطوي، ولا يغيّر ذلك أبدًا مِن ثبوتها، شكلاً ومضمونًا، في القرآن والسنّة المتواترة.

● خامسًا: فريضة الصيام

يرى الشرفي أنّ شهر رمضان مبني على التخيير بين الصيام أو الإطعام[3]، بناء على قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4]، وما هو مستقرّ لدى الناس مِن وجوب الصيام دون تخيير هو مِن إنتاج الفقهاء والمفسّرين القدامى[5]. ففي نظره، حدث ذلك «في نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامتْ عليه الأجيال الإسلاميّة الأولى، ولا سيّما بعد

1 - البخاري، ح818.

2 - الحشر: 7.

3 - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، م. س، ص92ـ93، والإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص64.

4 البقرة: 184.

5 - الإسلام بين الرسالة والتأريخ، م. س، ص64.

الفتنة الكبرى، وما نشـأ عنها من اهتزاز الأمّة الإسـلاميّة في أعماقها، وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين»[1]، وبسبب ذلك «لا سبيل لإضفاء أيِّ قداسة على منظومتهم الأصوليّة»[2].

والشرفي لا يأتي بجديد في هذا المسـتوى، حيث إنّه يكرّر ما قاله غيره من مستشرقين وحداثيين، وهو لذلك لا يقدّم أساسًا لهذا الفهم سوى ما يسمح به المنهج التفكيكي الذي يقـول إنَّ منتج النصّ يموت بمجرّد خروجه إلى الناس، ويصبح القارئ سيّد الموقف في تحديد المعنى الذي يريد.

تعالج الآية التي استدلّ بها الشرفي حالات استثنائيّة تتعلّق بالمرض والسفر وغيره، حيث إنّه رُخّص للصائـم بالإفطار، والأصل هو وجوب الصيام في شهر رمضان للحاضر والصحيح كما أعلنت ذلك الآية التي سبقتها مباشر، وهـي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[3]. أمّا قوله: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[4]، فالمقصود بها فئات من الناس يطيقون الصيام، ولكنّه يضرّ بهم مثل الشـيخ الكبير وذي العطاش، فهؤلاء يمكنهم الفدية[5]. وفي ذلك يروى عن الإمام الصادق عليه السـلام: «الذيـن كانوا يطيقون الصوم

1 - لبنات، م. س، ص181.

2 - لبنات، م. ن، ص182.

3 - البقرة: 183.

4 - البقرة: 184.

5- الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص533.

فأصابهم كبر أو عطاش أو شبه ذلك، فعليهم بكلّ يوم مد»[1].

فرض الله الصيام لفوائد صحيّة جمّة تحصل للصائم، مثل فقدان الوزن والتحكّم في نسبة السكّر في الدم والحماية مِن السرطان واضطرابات التنكّس العصبي وغير ذلك كما تؤكّد الدراسات العلميّة[2]، وقد قال الرسول صلّى الله عليه وآله: «صوموا تصحّوا»[3]، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «الصيام أحد الصحّتين»[4].

وفي الجوانب الروحيّة والأخلاقيّة، يمكن أنْ يقوّي الصيام إيمان الإنسان وأنْ يرفع درجة التقوى لديه كما قال تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[5]. وفي الرواية عن الإمام الرضا عليه السلام: «فإنْ قال: فلمَ أمر بالصوم؟ قيل: لكي يعرفوا ألم الجوع والعطش فيستدلّوا على فقر الآخرة، وليكون الصائم خاشعًا ذليلاً مستكينًا مأجورًا محتسبًا عارفًا صابرًا لما أصابه مِن الجوع والعطش، فيستوجب الثواب مع ما فيه مِن الانكسار عن الشهوات، وليكون ذلك واعظًا لهم في العاجل، ورائضًا لهم على أداء ما كلّفهم»[6].

---

1 - الحويزي، نور الثقلين، المطبعة العلميّة، قم، ط 2، 1383هـ، ج1، ص166، ح562.

2 - https://www.healthline.com/nutrition/fasting-benefits.

3 - قطب الدين الراوندي، الدعوات؛ سلوة الحزين، منشورات مدرسة الإمام المهدي، قم، ط1، 1407هـ، ص76.

4 - محمد ري شهري، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، 1416هـ، ج2، ص1686.

5 - البقرة: 183.

6 - الصدوق، علل الشرائع، م. س، ج1، ص270، ح7.

● سادسًا: شعائر الحجّ

لا تختلف شعيرة الحجّ عن الشعائر الإسلاميّة الأخرى، مثل الصلاة والصيام، في وجودها السابق في الرسالات النبويّة. وقد كان العرب قبل الإسلام يحجّون، لكنَّ حجّهم كان مخترقًا بعناصر وثنيّة بعد أنْ دخلت عليهم الكثيرة مِن المعتقدات والطقوس الغريبة.

أثار المستشرقون وجود شعيرة الحجّ في الرسالات السابقة وادّعوا انتحال الإسلام لشعائر الأديان السابقة. وتابعهم الحداثيّون العرب، ومنهم عبد المجيد الشرفي، الذي يرى أنَّ «الحجّ هو مِن الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبنّاها الإسلام وأضفى عليها معنى جديدًا منسجمًا مع التوحيد، ومع ذلك لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحجّ مِن رواسب الذهنيّة الميثيّة، ونقصد بالخصوص ما فيها مِن رجم للشياطين ومِن هدي»[1]. وبذلك «كرّس القرآن بعض العبادات الجاهليّة، كعبادة الرحمان، وبعض الطقوس كالحجّ، ولكنّه حوّل معانيها مِن الوثنيّة إلى التوحيد المطلق»[2]. وبالنسبة لبعض المستشرقين، فإنَّ الإسلام أخذ شعيرة الحجّ مِن اليهود.

لكنَّ الحقيقة أنَّ الإسلام لم يأخذ شعائر الحجّ عن اليهود الذين كانوا يحجّون إلى القدس حيث كان الهيكل كعبتهم، وكان يتوجّهون إليه في صلاتهم، ولم يكونوا يحجّون إلى الكعبة في مكّة. كان الهيكل وسيلة لتدعيم سلطة الكهنة

1 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص64.

2 - الشرفي، لبنات، م. س، ص103.

وإمدادهم بالأموال والقرابين كما ورد في العهد القديم، وليس في الإسلام شيء مِن ذلك. وكان اليهود يحجّون في الربيع بشكل ثابت، أي عندما يبدأ الحصاد ويصبح ممكنًا دفع الأتاوات، بينما أيام الحجّ في الإسلام متغيّرة تبعًا لدوران الأشهر القمريّة حسب التقويم العربي.

والمسألة الأخرى هي أنَّ اليهود كانوا يقدّمون قرابين للشيطان عزازيل كما يقدّمونها لله، فقد كانوا يأتون بجديين في يوم الكفّارة ويقومون بقرعة لتفضيل أحدهما على الآخر ثمّ يتقرّبون بأحدهما لله والآخر لعزازيل، وهو الاسم الآخر لإبليس[1].

يؤمن الشرفي أنَّ مناسك الحجّ هي مِن بقايا الوثنيّة القديمة وأنَّ الإسلام انتقل بالعبادة مِن التشخيص إلى التجريد، ومِن هنا يمكن التخلّص منها إذ لا يجوز للإنسان المعاصر الذي يتبرّم مِن فعل الرجم أنْ يقوم به رغم عدم اقتناعه[2].

يكرّس موقف الشرفي حالة التماهي مع ما كتبه المستشرقون الذين زعموا أنَّ الإسلام اقتبس معتقداته وشعائره مِن اليهوديّة وأنَّ النبيّ لم يأمر بالحجّ إلّا في آخر حياته لدواع سياسيّة، بينما الحقيقة هي أنَّ الحجّ لم يكن ممكنًا قبل فتح مكّة وتطهيرها مِن الأصنام في السنة الثامنة ثمّ إرسال الإمام علي، عليه السلام، لقراءة سورة براءة ومنع المشركين مِن الحجّ والعرايا مِن الطواف بالكعبة في التاسعة للهجرة، تمهيدًا لحجّ الرسول، صلّى الله عليه وآله، في السنة العاشرة.

---

1 - عباس محمود العقاد، الإسلام والحضارة الإنسانيّة، القاهرة، مؤسّسة هنداوي، 2014، ص 104.

2 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م . س، ص 64.

أكّد الإسلام على حقيقة أنّه امتداد للرسالات النبويّة السابقة فقال ﴿**نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ**﴾[1]. ويؤكّد ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِن الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ**﴾[2]. فهو يقرّ بصحّة ما كان سليماً مِن التلاعب ويصحّح ما دخل عليه التزوير. وعلى هذا النحو، فإنَّ الإسلام لا يقتبس، وإنَّما يحيي ما جاء به الأنبياء السابقون، وهو عندما يقرّ السليم مِن الرسالات السابقة، كان ينسخ ما يراه منتهي الصلاحية.

لم يكرّس العبادات الجاهليّة على أيّ نحو كان، كما يدّعي الشرفي، فالرحمن اسم مِن أسماء الله أقرّه القرآن لأنّه حقيقي، وقد ورثه العرب عن إبراهيم واستمرّ حاضرًا في البيئة المكيّة، وقد أمضى القرآن والنبيّ، صلّى الله عليه وآله، كلّ ما كانت جذوره حنيفيّة، لكنّه طهّره مِن تلاعب الوثنيين. وطقوس الحجّ نفسها كانت موجودة مع إبراهيم، وعمرو بن لحي هو الذي ملأ الكعبة بالأصنام ونشر عادات وثنيّة، ومِن الطبيعي أنْ يقوم الإسلام عندما جاء بتحطيم الأصنام وإعادة الحجّ إلى طبيعته الأولى الخالية مِن الوثنيّة.

● سابعًا: فريضة الزكاة

يعتبر الشرفي أنَّ الزكاة التي يفرضها الإسلام على رعاياه لم تعد صالحة، والضرائب التي تفرضها الدولة الحديثة قد عوّضتها، وهي تحفظ كرامة

1 - آل عمران: 3.

2 - المائدة: 48.

الإنسان وأكثر عدلا[1]، رغم علمه بأنَّ الضريبة في دولة الحداثة خالية مِن أيّ بعد روحي أو أخلاقي، ويتمّ استخلاصها بالقوّة، وهو أمر لم يلجأ إليه الإسلام النبويّ، حيث كان أداء الحقوق الماليّة يتمّ بقناعة المكلّف واندفاعه الذاتي طلبًا لرضا الله.

فرض الإسلام الزكاة في الأموال مِن النقد والغلاّت والأنعام ضمن شروط معيّنة، مثل النصاب والحول للنقد، والسوم والنصاب بالنسبة للأنعام، وقد يضاف إلى ذلك أشياء أخرى بحسب منطوق بعض النصوص. ولم يفرض الإسلام فقط الزكاة، بل فرض أيضًا الخمس والخراج على الأرض التي أسلم عليها أصحابها لتغطية حاجات الدولة ومواطنيها.

توجد في الدولة الرأسماليّة الحديثة فئات كثيرة تنتمي إلى الطبقات المهيمنة لا تدفع الضرائب، وكثير مِن الآخرين يتهرّبون مِن دفعها بسبب غياب الوازع الداخلي، وعجز القانون عن ملاحقتهم حتّى وإنْ وجدت نوايا لتطبيقه، فهم لا يملكون أيّ عمق ديني يفرض عليهم أداء تلك الضرائب. وكثيراً ما يستثنى الأثرياء مِن دفع الضرائب بسبب قدرتهم على التهرّب الضريبي، بينما تتمّ ملاحقة عامّة الناس الذين تفرض عليهم بطرق مختلفة لا يستطيعون التفلّت منها.

وهذا يعني أنَّ الإسلام نوّع في أشكال الضريبة التي يفرضها على الأغنياء لصالح الفقراء بين النقد والعين والزكاة والخمس والخراج وغير ذلك، كما أنّه خلق محرّكًا داخليًّا يجعل دفعها شاملاً لجميع الفئات بشكل ذاتي، حيث

1 - عبد المجيد الشرفي، محاضرة بعنوان "علاقة الحداثة بالظاهرة الدينيّة"، أكاديميّة المملكة المغربيّة، م. س، الرباط: 5/6/ 2016.

إنَّ الأمر صار في الإسلام مرتبطًا بالاستجابة لله مِن أجل نيل ثوابه مِن جهة وتجنّب عقابه مِن جهة أخرى.

● **ثامنًا: مشكلة الربا**

حرّم الإسلام الربا في نصّ قرآني صريح وواضح يقول: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[1].

والسبب هو أنَّ الربا عقيم وغير منتج، وهو يكرّس الفقر مِن جانب والثراء في جانب آخر. وقد كان الربا على مدى قرون طويلة اختصاصًا يهوديًّا كما أكّد القرآن، وهو يتحدّث عنهم: ﴿**وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾[2]. كان اليهود يتعاطون الربا في عصر الرسالة ونشروه بين الناس فصار ممارسة شائعة، وعندما عادوا إلى أوروبا في القرن الخامس عشر عملوا على نشره في أوروبا وتمّ فرضه مِن خلال القوانين.

ومع ظهور النظام الرأسمالي بات الربا عماد الاقتصاد ليس في أوروبا وحدها، بل في العالم كلّه.

1 - البقرة: 275.

2 - النساء: 161.

ومِن المتوقع أنْ يدعو الشرفي، المفتون بأنظمة الحداثة، إلى إبطال النصوص التي تحـرّم الربا بدعوى أنَّ العمليّات البنكيّة ليسـت هـي ذات العمليّات الماليّة التي كانت سائدة في زمن النبوّة، والتي اعتبرت عمليّات ربويّة حرّمها القـرآن. فالفائدة التي يأخذها البنك لا تؤدّي إلى إغناء طرف على حسـاب طرف آخر، حسـب زعمه، كما كان في الجاهليّة التي بسببها حرّم الربا، بل هـي تعود للدولة مِن خلال تحديد الدولة لنسـبة الفائدة، وما يتبع ذلك مِن دراسات اقتصاديّة تراعى فيها نسبة التضخّم والضرائب المفروضة[1].

لكنْ ما يحدث في الواقع هو أنَّ البنوك، سواء كانت خاصّة أو تابعة للدولة، تتلقّـى الفوائد الربويّـة مِن المقترضين وتحوّلهم بذلـك إلى رهائن دائمين لديهـم. يلغي الربا إمكانيّة التحكّم بحجم النقـد، رغم أنَّ إصدار النقد مِن مسـؤوليّة الدولـة، حيث يقوم البنـك المركزي بإصدار النقـد وفقًا لحاجة الاقتصاد وضمن معايير معيّنة تحاول تجنيب الاقتصاد السقوط في التضخّم، وهو شيء لا ينجح كثيرًا في ظلّ نظام رأسمالي قائم على الربا.

والتضخّم، الذي يسـبّبه الربا، يظهـر بعيدًا عن رقابة الدولـة؛ لأنّه يضعف قيمة النقد فعليًّا، فالتضخّم لا ينشـأ بسبب ارتفاع الأسعار الناتج عن الندرة أو ارتفاع الطلب فقط، بل ينشـأ أيضًا بسـبب الربا الذي تمارسه البنوك مع المقترضين، فالمبالغ المقترضة تتضاعف وتزيد عرض النقد في السـوق ما يؤدّي إلى انخفاض القيمة الشرائيّة للنقد.

والربا يسبّب أيضًا سوء توزيع الثروة؛ لأنَّ مَن لديهم فائضًا مِن النقد يقومون

1 - الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص71-72.

بإيداعـه في البنوك، ويتحـوّل إلى عنصر غـير ممتزج مع عنـاصر الإنتاج الأخرى كالأرض والعمل والمصنع، وعندما يتمّ إقراضه بفائدة يصبح شيئًا غير منتـج، وإنّما يربح بذاته بعيدًا عن السـلع والخدمـات، وهذا ما جعل الاقتصاد العالمي قائمًا على المال ومشتقّاته، وليس على بيع السلع وشرائها وتقديم الخدمات المختلفة.

لا يفعل الربا شـيئًا سـوى تأبيد الفقر والعجز، فالمقترض الفقير أو العاجز ماليًّا يقترض المال ليعيده بشـكل مضاعف، وإذا لم يستطع الوفاء بالقرض في وقته توضع عليه فوائد جديدة، ممّا يكرّس عجزه ومعاناته. وفي المقابل، تتضاعـف ثروات البنـوك وأصحابهـا ممّا يوسّـع الفجوة بـين المقترض والمقـرِض، فيزداد الفقراء فقرًا والأثرياء ثراء. وهـذا ما تؤكّده الإحصاءات التي تقول إنَّ 1% من سكّان العالم يسيطرون على ثلثي ثرواته.

ومِن الطبيعي أنْ يؤدّي ذلك إلى عدم الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي وأنْ تكثر الاحتجاجات والجرائم بسـبب توسّـع دائرة الفقر باستمرار في مقابل تراكم الـثروة في يد فئة صغيرة مـن الناس، ولعلّ ذلك ما كانت تشـير إليه الآيـة الكريمة: ﴿**يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾[1]. ولذلك يحذّر القرآن في آية أخرى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾[2].

1 -البقرة: 276.

2 - البقرة: 278-279.

● **تاسعًا: قانون العقوبات**

ربط الإسلام عقوباته ضدّ الجناة بأهداف محدّدة تتعلّق بأمن المجتمع وعفّته وقوّته وتماسكه الداخلي، فجعل لكلّ جريمة تثبت بشروط محدّدة وعسيرة عادة، عقوبة مناسبة لمنع انتشارها وتحقيق معنى الردع الخاصّ والعام.

ورغم أنَّ قانون العقوبات في الإسلام تمّ استبدال قوانين وضعيّة به، فصارت عقوبة السجن هي الأساسيّة، إلاّ أنَّ الحداثيين ما يزالون يؤكّدون على ضرورة استبعاده هو الآخر ربمّا بسبب استمرار بعض البلاد المسلمة في تطبيقه، وربمّا مِن أجل مسحه مِن عقول الناس بشكل نهائي.

والشرفي إذ يؤكّد رفضه لذلك القانون، احتاج إلى مخارج تأويليّة لإقناع المتلقّي بما يقول، والمثال هو قطع يد السارق، فقد قال إنَّ القطع هنا مجاز، والمقصود بالآية منع السارق بتوفير حاجاته حتّى لا يضطرّ للسرقة. ومِن الناحية التاريخيّة، «مِن الطبيعي أنْ تكون عقوبة السارق شديدة في ظروف المجتمع البدوي، وفي إطار اقتصاد الكفاف عمومًا، إذ إنّها تؤدّي إلى هلاك مَن يسرق منه ماله، وربمّا كانت هذه العقوبة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى مِن النظام في غياب سلطة سياسيّة يمتدّ نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع»[1]. أمّا اليوم، فقد تطوّرت المجتمعات وتغيرّت العقوبات مراعاة للكرامة البشريّة والحرمة الجسديّة، والرؤية الجديدة جعلت العقوبة السجنيّة بديلاً عن العقوبة الجسديّة.

ولذلك، لا بدّ مِن تفسير القطع في الآية بالمنع وليس البتر، ومِن ذلك قولنا:

1 - الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م. س، ص70.

قطع فلان الطريق، أي منع الاستفادة منه، والمنع قد يتحقّق بالحبس. وقد استخدم القرآن القطع بهذا المعنى فقال ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ**﴾[1]، وقال تعالى ﴿**وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ**﴾[2]، أي يمتنعون ويمنعون العمل بعهد الله، والآيات كثيرة، واليد ترد في القرآن والمراد منها القوّة، قال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ**﴾[3]. فكأنّه يقول يجب منعهم مِن استخدام قوّتهم في السرقة.

يقرّ الشرفي بوجود عقوبة القطع في القرآن، لكنّه يذهب إلى تأويل الآية بما يناسب المعطى الحداثي، فهو يريد رفع اليد عن الفهم الظاهري للآية واعتبار حكم القطع شيئًا تاريخيًّا، واليوم لا بدّ مِن تأويل الآية في اتّجاه آخر كالمنع مِن السرقة عبر الحبس.

لكنَّ اعتبار حكم السرقة شيئًا تاريخيًّا ارتبط بظروف ذلك الزمان لا شيء يؤكّده، كما أنَّ القول بعدم وجود سلطة سياسيّة زمن الرسالة تحقّق الأمن، لا أساس له، فقد كانت هناك دولة وقضاء وشرطة وجيش تضبط الأمن، والعقوبات القاسية ضروريّة لتحقيق الردع.

يحتاج التأويل الشرفي إلى قرينة، وهي مفقودة، بل إنَّ القرينة المنفصلة تؤكّد القطع المادّي ليد السارق، فقد أثر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله قطع

1 - محمد: 22.

2 - الرعد: 25.

3 - ص: 17.

يد السارق في روايات موثوقة ومتعدّدة مِن المصادر المختلفة، وفعل الإمام عليّ الشيء نفسه[1]. وهذا هو الجانب التطبيقي في تفسير القرآن الخاصّ بالنبيّ والإمام.

تقرّ الشريعة برفع اليد عن الحكم الأوّلي إذا وُجد عنوان ثانوي كالضرورة أو الحاجة، فيباح المحرّم، ويسقط الواجب، وهذا منطوق الآية: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّه غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[2]، فالإنسان الذي لا يجد غير الميتة أو المحرّم مِن الحيوان ليشبع جوعه، يجوز له تناول ذلك بالمقدار الذي يفي بالحاجة.

وفي مثال السرقة، فإنَّ الجائع الذي يسرق ليسدّ جوعه لا يحدّ، فالضرورة والحاجة هنا عناوين ثانويّة تسقط عنه تطبيق الحكم. لم تكن آية قطع السارق في هذا الوارد، بل كانت تحدّد العقوبة المناسبة للسارق إذا ثبتت ضدّه التهمة وكان غنيًّا ومكتفيًا. والقطع كما حدّده النبيّ، صلّى الله عليه آله، يشمل أربعة أصابع فقط، وليس بينها الإبهام وراحة اليد[3]. وهذا ما قاله أئمّة أهل البيت بخلاف فقهاء المذاهب الذين ذهبوا إلى قطع اليد مِن الكوع[4]. لا بدّ مِن توفّر شروط معيّنة لتطبيق الحدّ في أيّ جريمة يتّهم بها مكلّف.

---

1 - أحمد، ح6383. وأبو داود، ح4374. والنسائي، ح4888. العاملي، وسائل الشيعة، م. س، ج28، ص300، ح34821 وح34823.

2 - البقرة: 173.

3 - الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج28، م. س، ص252، ح34689.

4 - حلولو الزليطي، الضياء اللامع، مكتبة الرشد، الرياض، د. ت، ج4، ص397.

وفي مثال السرقة مِن تلك الشروط هتك الحرز[1]، وبلوغ النصاب وهو ربع دينار ذهب[2] ووجود الشاهدين العدلين أو الإقرار مرّتين على النفس[3]، وفي حالة الإقرار يحقّ للإمام أنْ يعفو عنه[4]. كما أنَّ الجوع[5] يسقط الحدّ حسب تقدير القاضي، فبعض الناس يسرقون فقط بسبب الجشع أو العادة. مِن الطبيعي أنْ يقرّ الإسلام عقوبة رادعة بحقّ المجرمين عامّة واللصوص خاصّة، ورادعة أيضًا لكلّ مَن يفكّر مثلهم.

والقول إنَّ المساواة في عقوبة القطع بين مَن سرق سيارة ومَن سرق خاتمًا، ليس فيها عدل، لا مجال له؛ لأنَّ المسروق يرد لصاحبه مع القطع، ولأنَّ هناك نصابًا محدّدًا مَن يتجاوزه يُحدّ. فالسرقة هي السرقة، سواء كان المسروق كثيرًا أو قليلاً، والعقوبة إنّما هي على فعل السرقة ذاته إذا تحقّقت شروطه، وليس على مقدار السرقة، فالذي يسرق القليل يسرق الكثير.

لا يبدو أنَّ عقوبة السجن التي تطبّقها الأنظمة العلمانيّة قد نجحت في منع السرقة، ولذلك تعدّدت الجرائم التي يذهب ضحيّتها كثير مِن الأشخاص

---

1 - قال أمير المؤمنين عليه السلام: "كل مدخل يدخل فيه بغير إذن فسرق منه السارق فلا قطع فيه". وسائل الشيعة، ح34750. أي إنَّ الاختلاس مِن الأماكن العامّة والمفتوحة أمام الجميع أو بيوت الأقارب أو الأماكن التي لا يحتاج دخولها إذنًا، لا يعتبر سرقة يقطع مِن أجلها السارق، بل يطبّق فيها على الجاني التعزير.

2 - البخاري، ح6789. ومسلم، ح1684.

3 - وسائل الشيعة، م. س، ح34680.

4 - وسائل الشيعة، م. ن، ح34684.

5 - وسائل الشيعة، م. ن، ح34796.

أثنـاء دفاعهم عن ممتلكاتهم، وهي فوق ذلك تهـدّد الأمن العام والخاصّ على السـواء، وتحوّل حياة الناس إلى الشكّ والريبة المتبادلة وتسقط الثقة التي تعتبر أساس المعاملات الماليّة بينهم.

تقلّ نسب الجريمة في المجتمعات المرفّهة عادة، لكنّها تكثر في المجتمعات الفقيرة، وعقوبة السـجن لم تنجح في تخفيض النسـب المرتفعة للجرائم، ولذلك لا يجدر بالحداثي الانزعاج مِن عقوبة السرقة في الإسلام التي تحقّق الردع إذا كانت الأمانة أخلاقه.

ليست المشـكلة في منظومة العقوبات التي يقرّها الإسلام، وإنّما المشكلة في فهم أحكامه التي تناولها التشويه والتحريف، كما أنَّها تتحدّد في التعامل معه بطريقة تجزيئيّة؛ لأنَّ تلك المنظومة الجنائيّة لا يمكن تطبيقها دون رفع مسـتوى الوعي العام ونوعيّة الحياة لدى عامّة النـاس مِن خلال الاهتمام بالجوانب الثقافيّـة والأخلاقيّة والاقتصاديّة في حياتهم، فتطبيق العقوبة في الإسـلام مشروطة أيضًا بعلم المكلّف بالحرمة، بعكـس القوانين الوضعيّة التي لا تفعل ذلك. إنَّ تحقيق مستوى معيّن مِن الوعي والرخاء، سيغني عن تطبيق تلك العقوبات؛ لأنَّه في هذه الحالة سـتختفي الجريمة مِن المجتمع بشكل كبير.

● خاتمة

تصدر الثقافة الغربيّة عن ثلاثة منابع أساسيّة هي الفلسفة اليونانيّة والقوانين الرومانيّة والتراث اليهودي المسيحي. وكلّ ما أنتجه الغرب مِن أنظمة وتشريعات ورؤى لا يصادم تلك المنابع الثلاثة، بل يستقي منها ويؤسّس عليها. والحداثي العربي قد لا يكون واعيًا بذلك، وقد يكون مندفعًا نحوها بسبب هيمنة الآخر ونجاحه في نشر ثقافته، وما يفعله هو الاقتباس والترقيع والتلفيق، ومِن هنا فشل محاولات الحداثيين المليئة بالثقوب والتناقضات. ورغم أنَّ الشرفي استخدم مناهج التفكيك والتاريخانيّة لإقصاء المقولات الإسلاميّة وإحلال مقولات الحداثة مكانها، إلاّ أنّه تجمّد، على غرار الحداثيين العرب، في المرحلة الوضعيّة الكلاسيكيّة، التي تجاوزها هوسرل مِن خلال منهجه الفينومونولوجي، قبل أنْ تظهر الوضعيّة الجديدة مع أرنست ماخ، والعقلانيّة التواصليّة مع يورغن هابرماس، والعقلانيّة المنفتحة مع إدغار موران، فرغم أنَّ هؤلاء جميعًا ينتمون للثقافة الغربيّة ويمثّلون تطوّرًا في اتّجاه محاولة تفهّم الظاهرة الدينيّة والقضايا الميتافيزيقيّة، إلاّ أنَّ الشرفي تمسّك برؤيته الماديّة ورفض القبول بأيّ شيء مِن الميتافيزيقا مهما كانت عقلانيّة.

لم يستطع الكاتب التونسي التفلّت مِن التصاقه بعصر الحداثة التقليديّة، المادّي فكريًّا والفقير روحيًّا، وبرهن على تمسّكه بعقلانيّة زائفة وتنويريّة مخادعة، ويبدو أنَّ كلّ ما فعله الكاتب الحداثي الانتصاب في سوق افتتحه

الغربيّون، منذ قرون، وهو يحاول توريد بضاعة مغشوشة انتهت صلاحيتها دون أنْ ينتبــه إلى حقيقتها ولا إلى ما أصابها مِن تلف. ومِن هنا، تبدو قراءة الشرفي وســائر الحداثيين متخمــة بالإيديولوجيا وفارغــة مِن الموضوعيّة العلميّة بسبب ذلك.

عمل الشرفي، كسائر الحداثيين، على التشكيك في السنّة النبويّة وإسقاطها، وليس تنظيفها مِن الموضوعات مِن أجل إعادة تفسير القرآن بشكل اعتباطي بما يوافق أفكار الحداثة الغربيّة، مســتخدمًا مناهــج التاريخانيّة والتفكيك وعلم الأديان المقارن للقول بأنَّ القرآن ليس وحيًا إلهيًّا، وإنّما هو صادر عن النبيّ مِن خلال مقولة الوحي الداخلي.

وهــو إذ يتبنّى الفكر الحداثي في نســخته الكلاســيكيّة، أراد تحويل القرآن إلى ناطق باسمها مِن خلال إفراغ مفاهيمه ومقولاته وأحكامه مِن مضامينها وفرض مقولات غريبة عليه. وبذلك لــن تختلف القراءات الحداثيّة للقرآن عن القراءات المذهبيّة القديمة مِن حيث نزوعها إلى إسقاط مسبقات القارئ أو المفسّر على النصّ بعيدًا عن مضمونه وجوهره ومنطقه الداخلي وما تحيل إليه اللغة وما قدّمه المخاطب الأوّل بالرسالة مِن تفسير.

يشــبه القارئ الحداثي المفــسّر المذهبي، فكلاهما يتعامل مــع النصّ مِن خلال مســبقاته، وكما أنّه مِن غير الممكن للمفسّر المذهبي أنْ يفهم القرآن خارج خلفيّتــه المذهبيّة، فكذلك مِن غير الممكن للقارئ الحداثي أنْ يقرأ القرآن بما يتعارض مع معطيات الحداثة الغربيّة، بحيث يقبل بغيبيّاته وقيمه وتشريعاته، وهذا يعني أنّه عندما يتحدّث عن تأويليّة قرآنيّة، لا يريد ســوى تبرير مسبقاته مِن خلال النصّ. تتحوّل الكائنات الغيبيّة على هذا النحو إلى

رموز، والمحرّمات إلى منهيات، والمعجزات إلى أساطير، والتشريعات إلى تاريخ، بسبب تعارضها مع رؤيته الوضعيّة.

لا يستطيع الحداثيّون العرب أنْ ينكروا أنَّ جلّ مقولاتهم الفكريّة تقليد لما أنتجه المؤسّسون الغرب في الفلسفة وعلم الأديان والأدب والمناهج والتشريعات، وأنَّ أفكارهم تنتمي إلى سياق ثقافي مختلف عن الواقع العربي الذي له قضاياه وهمومه وخصوصيّاته وحاجاته المختلفة. ورغم تجاوز الغربيين لكثير مِن مقولات الحداثة الكلاسيكيّة، إلاّ أنّها انقلبت مع الشرفي إلى دين مقدّس، على الآخرين أخذها كما هي بكلّ أفكارها ومعتقداتها، وفرضها خارج سياقها رغم اعتراف بعض نظرائه بأنّها لا تزيد عن كونها أفكارًا قاصرة ومحدودة. وبذلك يؤكّد الحداثي العربي مِن خلال هذه الاتباعيّة العمياء صدق نبوءة الرسول صلّى الله عله وآله حيث قال: «لتتبعنّ سنن مِن قبلكم شبراً بشبر، وذراعًا بذراع، حتّى لو سلكوا جحر ضبّ لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟»[1].

ليست المناهج الغربيّة محايدة تجاه الدين والثقافات الأخرى، بل هي أداة لاحتلال العقول وتوجيهها، فالخطابات والنظريّات والفلسفات والمدارس الغربيّة كانت، في كثير مِن الأحيان، تهاجم الآخر، وتمارس إقصاءً لكلّ ما يختلف عنها، وقد ورث الحداثيّون عنها ذلك، وهو ما يفسّر استبداد الفكر وواحديّة الرؤية لديهم. وللتأكّد مِن ذلك، يمكن الاطّلاع على كتابات

1 - البخاري، م. س، ح3456. مسلم، م. س، ح2669. المجلسي، بحار الأنوار، م. س، ج23، ص156.

المستشرقين الذين هاجموا الإسلام ونبيّه بحدّة، وهذا شيء يتحدّث عن نفسه في كتابات كثير من الفلاسفة الغربيين قبل ذلك.

ومن المهمّ القول إنَّ نقد الحداثة والحداثيين لا ينسحب على التحديث، فبين المصطلحين فرق كبير. لا ترتبط الحداثة الغربيّة ضرورة، باعتبارها فلسفة وفكرًا ومناهج، بالتحديث الذي يتعلّق بالجوانب الحضاريّة والعلميّة والتقنيّة، والخلط بينهما خدعة مارسها الحداثيّون. لا تعني الحداثويّة العربيّة سوى التنكّر للذات والتبعيّة للآخر، أمّا التحديث فسنّة حياتيّة لا مفرّ منها.

لا يحتاج المسلم المعاصر إلى قراءات حداثيّة خارجيّة مسقطة تكرّر مقولات استشراقيّة قديمة، بل يحتاج قراءة نقديّة عقلانيّة وقيميّة من الداخل تشمل الذات والتراث معًا. فلا شكَّ أنَّ الواقع الذين يعيشه ناتج عن خلل كبير في ثقافته ومعتقداته وقيمه الموروثة عن حقب سلطويّة مارست الاستبداد والقمع والتجهيل على نطاق واسع، والاستمرار في تمجيد هذا التراث ومحاولة خلطه بنصوص الوحي في القرآن والسنّة لم ينتج إلّا مزيدًا من الوهن، تمامًا كما لم ينتج التنكّر للقرآن والانبهار بالمنجز الحداثي الغربي ومحاولة فرضه بقوّة السلطة أيّ شيء في العالم العربي سوى مزيد من الانسلاخ والاتباعيّة.

● المصادر والمراجع

أوّلًا: كتب عبد المجيد الشرفي

■ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008.

■ الإسلام والحداثة، دار الجنوب، للنشر، تونس، 1990.

■ تحديث الفكر الإسلام، دار المدى الإسلامي، بنغازي، ط1، 2009.

■ الثـورة والحداثة والإسـلام، دار الجنوب، تونـس، ط1، 2011، والهيئة العامّـة ■ المصريّة للكتاب، القاهرة، ط2، 2012، وقد تُرجِم للفرنسـيّة في دار الجنوب بتونس عام 2012.

■ لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.

■ مرجعيّات الإسلام السياسي، التنوير، بيروت، 2014.

■ مسـتقبل الإسـلام في الغرب والشرق، بالاشـتراك مع مراد هوفمان، دار الفكر، دمشق، 2008.

ثانيا: مصادر ومراجع أخرى

■ ابن الحجّاج النيسـابوري، مسـلم، صحيح مسـلم، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1412هـ- 1991م.

■ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمـد، فتح الباري شرح الصحيح، المدينة النوّرة: مكتبة الغرباء.

■ ابـن منظور، محمّد بن مكرم، لسـان العرب، ط 3، بـيروت: دار صادر،

1414هـ.

■ أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ؛ دراسة في علوم القرآن، ط 1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005م.

■ الأثرية، ط1، القاهرة: مكتب تحقيق دار الحرمين، 1996م.

■ البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

■ حمزة، محمّد، إسلام المجدّدين، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2007م.

حمـودة، عبد العزيز، المرايا المحدّبة، عـالم المعرفة، رقم 232، الكويت، 1998م.

■ الحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، المطبعة العلميّة، قم، ط 2، 1383هـ.

■ دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة جهاد كاظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000م.

■ السـيوطي، جلال الدين، الدرّ المنثور في التفسـير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، 2011م.

■ الشـاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقـات، تحقيق: محمّد مرابي، ط 1، مؤسّسة الرسالة: بيروت 2012م.

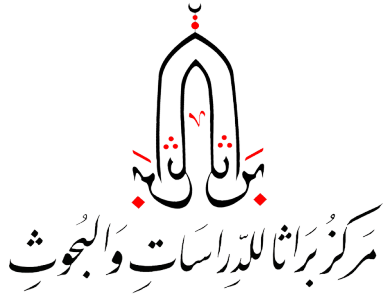
■ شعيب، قاسم، تكوين النصّ القرآني، دار الانتشار، بيروت، 2016م.

■ شعيب، قاسم، فتنة الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2013م.

■ الصدوق، محمّد بـن علي بن بابويه، علل الشرائـع، المكتبة الحيدريّة، النجف، 1966 م.

■ الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضا، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 1984م.
■ الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير الميزان، منشورات جماعة المدرّسين، قم، د. ت.
■ العاملي، الحرّ، وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت، ط2، بيروت، 1414هـ.
■ العمري، مرزوق، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، بيروت: منشورات ضفاف.
■ العياشي، محمّد بن مسعود، تفسير العيّاشي، مؤسّسة البعثة، طهران، 1421هـ.
■ فخري، الحارث، الحداثة وموقفها مِن السنّة، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2013م.
■ الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط3، 1388 هـ. ش.
■ المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، دار الرضا، ط2، بيروت، 1983م1403-هـ.
■ مفتاح، الجيلاني، الحداثيّون العرب والقرآن الكريم، ط1، دار النهضة، دمشق، 2006م.
■ النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، دار الرسالة، بيروت، 2001م.
■ نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، مؤسّسة كونراد - أدناور، بيروت، 2004م.

■ وليم، جـان بول، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسـمة علي بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2001م.



هو مركز بحثي مستقل غير ربحي، مركزه في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والاكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها ذلك الحراك الاجتماعي والانساني الكبير، الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية؛ ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة، سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

لا يستوعب الاشتغال على القرآن الكريم خطاب عبد المجيد الشرفي على نحو ما نجده لدى حداثيين آخرين، بل إنّه يحاول العمل على مساحة أوسع تشمل الإسلام في نصوصه التأسيسية عامة؛ وهو لذلك سيقدّم قراءة تأويلية للقرآن هي مجرد أداة وظيفية داخل مشروع أشمل يتحدّث عن قراءة حداثية للإسلام، يقول إنه أملاها تغيّر وضعية الدين في العالم الحديث، وبات فيها موضوعًا للدراسة والتفسير، وليس مفسِّرًا للظواهر الطبيعية والاجتماعية كما يقدم نفسه. جاءت قراءة الشرقي في سياق موجة القراءات الحداثية التي تتفق في إقصاء السنة النبوية، وتطبيق مناهج التاريخانية والتفكيك في تفسير القرآن، ما أنتج انسلاخًا يكاد يكون كاملا عن المنظومة الإسلامية برمتها في الجوانب النظرية والعملية معًا. وهو ما يدعو إلى استعادة هذه القراءة، ليس من أجل الكشف عن معالمها فحسب، وإنما أيضا من أجل نقدها، وإبراز مفارقاتها وثقوبها وتناقضاتها.

- الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز -

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com
مدير المركز د. محمد مرتضى
009613821638