قراءتان في مستقبل الإسلام في الغرب والشرق*

عبد الرحمن حللي**

يزداد سؤال المستقبل أهمية وإلحاحاً عندما يتعلق الأمر بشأن الإسلام، فهو الموضوع الذي لم ينسحب من دائرة الحوار والجدل العالمي بكل أبعاده. والجواب عنه لا يخص العالم الإسلامي فحسب، بل هو قضية تشغل الغرب والعالم في جملته أكثر من أي موضوع آخر. وتتنازع مستقبل الإسلام تياراتٌ مختلفة ومتنوعة من المسلمين وغيرهم، بين من يرى صيرورته إلى ما آلت إليه المسيحية والأديان الأخرى من الذوبان في حداثة كونية عالمية، ومن يرى فيه فرصة للدفع الحضاري والإسهام في تصحيح مسار الحضارة الغربية والتفاعل بين الأمم، دون أن تنفصل عن هذه الاحتمالات مسارات أخرى قد تؤول بالمسلمين إلى واقع أكثر تعقيداً وتوجسا. لكن السؤال الذي يبقى معلقاً بين هذه الاحتمالات هو: ما الذي يمكن فعله لرسم أفق أفضل لمستقبل الإسلام؟ وما المعايير التي يحدد بها هذا الأفق؟ وما العوامل المؤثرة في هذه المسار الذي يمكن تلمس معالمه؟

حول هذه الأسئلة يدور كتاب **مستقبل الإسلام في الغرب والشرق** الذي شارك فيه كل من عبد المجيد الشرفي، الأستاذ الجامعي التونسي، ومراد ويلفريد هوفمان،

---

* **مستقبل الإسلام في الغرب والشرق**، تأليف عبد المجيد الشرفي ومراد ويلفريد هوفمان (دمشق: دار الفكر، 2008).

** كلية الشريعة – جامعة حلب.

المفكر الألماني المسلم والدبلوماسي السابق، حيث قدم كل منهما بحثاً وتعقيباً على بحث الآخر، وصدر الكتاب عن دار الفكر بدمشق ضمن سلسلة "حوارات لقرن جديد". وقد صدر الكتاب باللغتين العربية والإنجليزية، في بادرة جديدة لهذه السلسلة العلمية التي وسعت مجال الحوار بين المختلفين إلى لغات وقضايا أكثر عالمية وراهنية.

إسلام حداثي حسب الطلب: مقاربة عبد المجيد الشرفي

يحدد عبد المجيد الشرفي مجال مقاربته بأتباع الإسلام ووضعهم التاريخي، مستبعداً النصوصَ التأسيسية والقيم الأصلية باعتبارها لا تخضع للمؤثرات التاريخية، لكنه يؤكد "أن هناك علاقة جدلية بين الإسلام –معتقداً ونظاماً في الحياة وطقوساً وثقافة– والمسلمين بما هم المتمثلون للمعتقد بثقافته والمنتجون لها في آن" (ص16). ويدعي حصر مقاربته في طرق فهم النصوص وتأويلها وتجسيدها على أرض الواقع فيما يتراءى من خصائص الحقبة التاريخية القادمة، ويربط الخطوط العريضة لهذا المستقبل بالاتفاق على خصائص الماضي والحاضر، ومن هذه الخصائص ما يلحظه من تشبث المسلمين بالأشكال الدينية العتيقة نظراً لانتمائهم إلى العالم الذي لم يسهم في إنتاج الحداثة.

يمهد الشرفي لما سيلقاه القارئ من آراء غريبة اضطر إليها، فيقول: "إننا نحرص على التأكيد أن غرضنا ليس استفزاز المشاعر الصادقة أو مصادمة العقائد الراسخة. وكيف نسمح لأنفسنا بذلك ونحن معنيون بما يؤلم في وضع الإسلام وبما يسر؟ ولكن التراهة مع النفس تلزمنا إلزاماً بالصراحة ولو كانت جارحة، وبتعرية الحق ولو كان مراً، لا التذاذاً بالنقص ولا شماتة بأصحابه، ونحن لا محالة منهم، بل من باب أداء الواجب وحفز الهمم على مواجهة تحديات لا قبل للأفراد القلائل بمواجهتها ما لم تتحمل مسؤوليتها بطريقة أو بأخرى الجماعة المؤمنة" (ص23).

ويبدأ هذه الصراحة في معالجة الموضوع بتقديم رؤية نقدية لما هو موجود في الفكر الإسلامي المعاصر، الذي لا يخرج –في رأيه– عن كونه إنتاجاً للعصور الماضية

يُجتر ويُستعمل من غير وضعه في سياقه التاريخي، وهو منحط عن ماضيه إذ يختزل ما هو ثري فيه، أو أنه هو منحرف عن منطق التدين التقليدي، منبن على جملة من الشعارات، ويهدف إلى التعبئة الجماهيرية لغايات سياسية أو اجتماعية، ولا يسهم في تعميق الإيمان بقيم الإسلام المركزية.

ثم يسرد الكاتب رؤيته **للخيارات التي ستتحكم في مستقبل الإسلام وأتباعه**، مكرراً وملخصاً لأفكار تناولها في مقاربات ومقالات سابقة له في هذا المجال، داعياً إلى العدول عما هو سائد من مسلمات إلى ما يراه، بدءاً من **تفسير القرآن** الذي يصل في بحثه إلى أنه "لا وجود البتة لقراءة بريئة، ولا لنص قطعي الدلالة، إذ كل نص، ولاسيما إذا كان نصاً دينياً تأسيسياً مثل القرآن، قابل لعدد لا يحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال" (ص27). ويؤسس الشرفي هذا القول على البحوث اللسانية، فمعنى النص القرآني ليس واحداً، وأي تأويل هو أحد الاحتمالات الممكنة، ومن ثم يدعو إلى مراجعة عدد من المسلمات حول النص، فيدعو إلى العدول عن الوهم بأن للنص القرآني معنى واحداً، وما على المفسر إلا أن يكتشفه، ذلك أن صلاحية القرآن لكل زمان ومكان تقتضي أن يخاطب الناس حسب مؤهلاتهم وثقافاتهم، وأي مفسر لا يقدم -مهما بلغ من العلم- إلا أحد التأويلات الممكنة.

ثم يدعو إلى أن يستقل علم الكلام عن التفسير، و"أن تطبق على النص القرآني المناهج النقدية التاريخية التي توظف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتقارن بين ما جاء في المصحف وما كشفت عنه الحفريات أو ورد في نصوص دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية" (ص30)، كما يدعو إلى أن يفسر القرآن بطريقة تأليفية كما يحصل بالنسبة إلى الكتاب المقدس عند علماء التفسير المسيحيين، ووضع آيات المصحف في سياقها التاريخي والمعنوي وبالتالي تنسيب معانيها، وتطليق الحرفية المتشبثة بظاهر الآيات واعتبار روح النص. فالمستقبل -كما

يرى- "سيكون بلا ريب لتأويلية (هرمنوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معان متناغمة مع ظروفهم مع ظروفهم المستجدة، المادية والثقافية" (ص33).

أما مستقبل **علم الكلام** فلكي يتمتع بحد أدنى من المصداقية ينبغي -في رأي الشرفي- أن يقوم على مجموعة من المرتكزات منها: تقديم المعطى الإيماني تقديماً يناسب المعقولية الحديثة لا العقلانية وحدها، ويرى أن فك الارتباط بين **علم الكلام والسياسة** لن يتأخر، "ولن تكون نظرية الخلافة عند أهل السنة والإمامة عند الشيعة إلا ذكرى لما كانت عليه أحوال المسلمين في عصور ما قبل الحداثة" (ص39). ويدعو كذلك إلى ثورة معرفية حول صلة **علم الكلام بالفلسفة**، حيث يقول: "ولعل من أهم ما يميز الكلام القديم أنه ممحور حول الله، بينما لن يستطيع الكلام في المستقبل أن ينفك من الانطلاق من الإنسان ومن معرفة تكوينه وحاجاته، للارتقاء بعد ذلك إلى تلبية الدين لجملة من هذه الحاجات على نحو أفضل وأشمل مما تلبيه الظواهر الأخرى" (ص41). وينتهي صاحب هذه الأطروحة في نهاية تنظيره لعلم الكلام المستقبلي إلى ضرورة **اعتبار الوحي تجربة نبوية متميزة لا تلغي التأثيرات المجتمعية والثقافية والنفسانية التي لم يكن النبي بمعزل عنها، وبالتالي الاعتراف بأثر تلك العوامل في صياغة النص القرآني**. ويرى أن انتشار القراءة والكتابة والاطلاع على الكشوف المعرفية الحديثة وعوامل أخرى ستجعل العالم الإسلامي مقبلاً على مراجعات جذرية لمقولاته التقليدية، بما فيها الكلامية، ولن تفيد فيها الرقابة الرسمية والمجتمعية، مثلما لن ينفع الإرهاب الفكري وتكميم الأفواه.

ثم يفرد الشرفي فصلاً للحديث عن **الطقوس** التي يرى أن توحيدها كان مما اقتضته سيرورة المأسسة التي خضع لها الدين الإسلامي، ويطرح أساسين **لتطوير العبادات**: الأول هو العودة إلى المرونة التي كان عليها الجيل الأول من المسلمين، والثاني العودة إلى روحها وتقديم الغاية منها على الأداء الشكلي. فعنده أن عدم التنصيص على كيفية الصلاة

وركعاتها في القرآن مقصود؛ لأن الهدف هو تنمية الشعور الديني الصادق، كما يمكن ترك الصوم مع الفدية، واستبدال الزكاة بالضرائب التي تجمعها الدولة، والحج محتاج إلى اجتهاد لتيسير أدائه، فـ"**الثبات المزعوم للعبادات في الإسلام إنما هو تكريس للانحراف عن معانيها، وللابتعاد عن المرونة التي كانت تتميز بها**" (ص57).

أما فيما يتعلق بعلم **أصول الفقه** فيرى أن الإشكال ليس في مصدرية القرآن والسنة للقوانين الوضعية، وإنما تتعلق القضية بكيفية قراءة القرآن وتأويله وتوظيفه واستنباط الأحكام منه، وهذا مجال للاجتهاد والمراجعة والنقد. واليوم تفقد المباحث اللغوية وملحقاتها في كتب الأصول أهميتها في المقاربة الجديدة للنص القرآني، وكذلك الشأن بالنسبة للسنة، فهل مرجعيتها تتمثل في التمسك بظواهرها أو في تدبر الحكمة من سلوك النبي والتأمل العميق في دلالاته؟ أما الإجماع فيكاد الدارسون يجمعون على كونه أصلاً نظرياً أكثر مما هو عملي، وتم اللجوء إلى القياس تغطية لمصادرة ترى أن في كل نازلة حكماً واجباً، وذلك في "سياق تاريخ البشرية العام حيث كانت كل أفعال الإنسان وكل مؤسساته المجتمعية في حاجة إلى مشروعية دينية تبررها وتضفي عليها معنى مفارقاً يجعلها معترفاً بها" (ص65). ويرى الكاتب أن الإسلام حرر الإنسان من الاستلاب الديني، لكن المسلمين لم يكونوا قادرين على استيعاب الثورة التي أحدثها التوحيد، وكان على البشرية أن تنتظر العصور الحديثة حتى تترع الأقنعة عن المسوغات الدينية للمؤسسات المجتمعية، وتستنبط طرقاً جديدة لتسيير الشؤون العمومية. ويبشر الكاتب التونسي بأن الفكر الإسلامي سيسير في مراجعة قواعد الاستنباط؛ لأن "**علم أصول الفقه برمته ذو وظيفة تبريرية لاختيارات أملتها ظروف المجتمعات الإسلامية في عصر التدوين ونشأة المذاهب الفقهية**" (ص69).

هذه الرؤى التي قدمها الشرفي ليست -في نظره- دعوةً إلى العلمانية، إذ -كما يقول- "**لا نعتبر أنفسنا من الداعين إلى علمنة المجتمعة الإسلامية، إذ نحن واعون كل الوعي بأن العلمانية لا ينبغي أن تكون إيديولوجية، ولاسيما حين تنقلب إلى**

إيديولوجية معادية للدين"، لكنه يلاحظ ملاحظة التريه أن العلمانية أصبحت ظاهرة شاملة لكل المجتمعات المعاصرة، والشعارات المعادية لها إنما سببها الخلط بين الشريعة الإلهية والفقه البشري، وامتداد عقلية الماضي في الحاضر، ومصلحة الحكام لإدامة الاستبداد، ويمثل ضعف التصنيع عائقاً كبيراً في وجه الشعور بالعلمانية. وتبقى قضايا الأسرة والسياسة والحدود هي الأكثر استعصاء على العلمنة، والحل لها في القراءة التاريخية والمقاصدية التي هي القراءة المستقبلية للنص القرآني (ص76).

ويحدد الشرفي ثلاثة عناصر متعلقة **بالتراث** سيجدد المسلمون -في اعتقاده- النظر إليها، وهي: سلوك الصحابة ومجاميع الحديث، والنظرة إلى التاريخ الإسلامي والفتوحات، والنظرة المستقبلية للجهاد الذي ينبغي أن يعدل عن النظرة التقليدية؛ لأن عنف الفتوحات لم يكن جهاداً، **والمقاومة باسم الدين تعيق الوصول إلى الهدف المرجو منها**، والجهاد الهجومي يؤدي إلى الغفلة عن طبيعة التحديات التي يواجهها المسلمون في العصر الحديث.

وفي **ختام مقاربته** يبدو الشرفي متفائلاً بمصير الإسلام على النحو الذي بشّر به، نظراً لشيوع التعليم ونظراً للتحول الديموغرافي، فغالبية المسلمين من الشباب يمكن أن يتأقلموا مع المستجدات، لكن هذا المستقبل مرتبط بأن يصل المسلمون إلى "**استنباط نظم وقيم تأخذ في الاعتبار الحاجة إلى تدين مدخلن على أنقاض تدين طقوسي شكلي، وفيها ما في النظم الديمقراطية وفي قيم حقوق الإنسان الكونية من مزايا وزيادة، وفيها أقل ما في هذه النظم والقيم من نقائص، إلا أنها لا تنحط عنها أبداً**" (ص107).

ولاء كاذب للواقع: مراد هوفمان قارئاً للشرفي

رؤية عبد المجيد الشرفي التي سبق عرضها تعكس -كما قرأه محاوره مراد هوفمان- تجربة شخصية لا تخفي **الإعجاب بالنمط الفرنسي المقصي للدين**، وهي تتأسس على أحكام هدامة تقوم على التعميم والانفعال، لاسيما فيما يخص النظرة إلى المؤسسة

الدينية، والهجوم على الشكلانية الشعائرية في الإسلام بحسبانها لا تتساوق مع الروحانية أو أن أي دين يمكن أن يزدهر بدونها، بل إن الشرقي –كما قرأه هوفمان– راديكالي واضح في إقصائه مقادير كبيرة من القانون الإسلامي؛ لأنه **لا يميز بين العقيدة والعبادة والمعاملات**. ويتابع هوفمان ملاحظته على مقاربة الشرقي: فبعد أن همش هذا الأخير أركان الإسلام والفقه الإسلامي وحكم على السنة كلها بالتلاشي، يتقدم بكلام ولائي كاذب للواقع الحالي السائد ليصل إلى "أن الإسلام لن يخسر شيئاً إذا ما تخلص من عقلية الحلال والحرام"، ويتوازى ذلك مع تجريده لدين الإسلام من مضامينه الأخلاقية مختزلاً إياه في مجرد تفسير فلسفي للواقع. **ويرجع هوفمان رؤية الشرقي إلى الاعتقاد بحتمية التطور على نمط حركة التنوير والماركسية**، وكأن الإنسان وتحيراته الغيبية قد تغيرت تغيراً جوهرياً على مدى الأربعة آلاف عام الماضية. ويسائل هوفمان الشرقي في خاتمة تعقيبه: **إن ما تدعو إليه من قيم ونظم كونية بمقدور أي دين أو فكر إيديولوجي أن يضطلع به، فلماذا نرتبك بشأن قيام الإسلام بذلك؟**

المسلمون الغربيون يحددون مستقبل الإسلام: مقاربة مراد هوفمان

يرى مراد هوفمان أن توقع أحداث المستقبل سلفاً أصبح أكثر صعوبة من ذي قبل، وذلك بسبب تسارع الحياة الملحوظ على إثر الثورة الإلكترونية. لذلك يعلق ما سيسجله عن مستقبل الإسلام بعلم الله وحده، ثم يضع محددات تنطلق من التطورات العالمية للعلاقة مع الدين، يقول: "**بما أن الإسلام ليس إيديولوجية بل دين، فإن مصيره يعتمد إلى حد كبير على مستوى التدين واتجاهاته إجمالاً**" (ص118). ثم يعرض هوفمان لمسار العلم والدين في الغرب: فقد أقصي الدين في القرن العشرين وتحول العلم إلى إيديولوجية أو عقيدة، ثم آل الأمر إلى الاعتراف بالدين وربطه بالعلم، يقول أنشتاين "العلم أعرج من دون دين" (ص129)، كما وصل كبار فلاسفة الحداثة إلى رؤية صوفية بفضل النتائج التي توصلوا إليها عقلياً، **فنهضة الدين**

لا تفاجئ إلا أولئك الذين يؤمنون بالحداثة على طريقة أسطورية وثنية جديدة، ولا يوجد بلد في العالم اختفى منه الدين تماما.

وهذه العودة للدين إلى عالم العقل المعاصر ستجعل الإسلام أكثر الأديان انتفاعاً من هذه الفرصة التي أتاحها القرن الحادي والعشرون ولو بسبب عوامل إضافية، فثمة فضل لوسائل الاتصال التي جعلت دين الإسلام ديناً عالمياً كما أريد له. والأمثلة العددية لذلك كثيرة، "فقد كان المرء قبل خمسين سنة يجد بلداناً ليس فيها مسلم واحد، مثل أيسلانده، فلم يعد ذلك ممكناً اليوم، فالإسلام في أمريكا وأوربا يعد الدين الثاني، والأسرع في الانتشار، إن لم يكن هو الدين الوحيد الذي ينمو ويتعاظم. وكان الإسلام يعد قبل مئة سنة في طريقه إلى الزوال، و[أنه] سيختفي في غضون جيل. ومع ذلك أصبح عدد المسلمين منذ ذلك الوقت 1.3 بليون... فحوالي 40٪ من المسلمين كافة اليوم هم من نسل من كانوا قبل خمس مئة سنة غير مسلمين" (ص134). ولم يكن أحد يتخيل أن تقوم دولة مسلمة مستقلة في أوربا، ولا أن يكون في أوربا 15 مليون مسلم، وفي أمريكا 8 مليون مسلم، والإسلام هو الأكثر حضوراً في الشبكة، ومع ذلك هناك تيارات عالمية مضادة.

ويلاحظ هوفمان أنه "**لا شيء يجعل مصير الإسلام في العالم مجهولاً أكثر من العنف الذي يمارس ضد الأبرياء باسم الإسلام**" (ص136)، والخوف في الغرب من مزيد من "الإرهاب الإسلامي" له ما يسوغه، ومن الوهم الاعتقاد أن المسلمين قادرون على السيطرة على هذا الوضع بإثبات أن القرآن والسنة لا يسمحان إلا بالدفاع المشروع، فالناس لا يهتمون بما يأمر به الإسلام بل بكيفية تصرف المسلمين، وللأسف لا يحاول أحد معالجة الوضع بكسب قلوب المسلمين اليائسين وعقولهم عن طريق إشاعة العدل وتعزيزه.

أما **العوامل الإقليمية المؤثرة في مستقبل الإسلام** فيرى هوفمان أنها تتجلى **في تطور التعليم وتكيف التربية** في العالم الإسلامي مع المعايير التعليمية الإجمالية، والعودة إلى

المفهوم الشامل للإسلام وتقديمه على أنه قادر على حل مشكلات الفرد والإشكالات العالمية، فقد قلصت النخب التي قادت العالم الإسلامي بعد الاستعمار الدين إلى مجرد نزعة أخلاقية فردية خاصة، وأصبح الدين طيعاً لأغراض سياسية محددة.

أما **المسلمون في الغرب غير الإسلامي** فتواجههم **تحديات الفرقة** بينهم لغوياً وعرقياً وطائفياً، حتى إن كل طائفة معروفة في العالم الإسلامي لها نظيرتها في الغرب، مما يجعل من الصعب جداً الوصول إلى **تمثيل عام للمسلمين**، الذين يبقون مرتبطين بأوطانهم الأم، ويواجههم تحدي **الإعلام** الذي يجعلهم في وضع غير مريح؛ إذ لا ينشر عنهم غير ما هو سلبي ومنفر، ويستشعر أي إعلامي أو سياسي في نفسه الكفاءة للتحدث عن الإسلام، في مجتمع ذاكرته مشحونة من تاريخ يرجع إلى الحروب الصليبية ولا ينتهي بأحداث الحادي عشر من أيلول، ومشكلات الإرهاب المتصاعد بسبب استمرار الظلم واليأس، مما سيزيد معاناة الجاليات الإسلامية في الغرب، لكن رغم كل تلك التحديات ثمة مسلمون يطرحون حلولاً مختلفة للاندماج والتعايش في الغرب ولعل المسلمين في أمريكا نجحوا في هذا المجال أكثر.

فسؤال المستقبل في الوضع الراهن ليس هل سيعود الدين؟ بل أي دين هو الذي سيعود؟ (ص169) ولئن كان الإسلام مؤهلاً لتكون له اليد العليا في هذه العودة، **فإن المسؤولية الأكبر للدفاع عن الإسلام وانتشاره في الغرب تقع على الغربيين الداخلين في الإسلام**، بل يرى هوفمان أن المستقبل العالمي للإسلام مرتبط بدورهم، نظراً لتمثلهم الإسلام على أساس القرآن والسنة الصحيحة دون أية صبغة ثقافية مسبقة (ص183)، بل يذهب إلى حدِّ القول إن المسلمين الشرقيين يمكن أن يتعلموا من هؤلاء القادمين الجدد، ومن مدرسة الشريعة الإسلامية الغربية، بل يرى أن اللغة **الإنكليزية عملياً هي لغة الإسلام الأولى** في العالم نظراً لما ينشر بها من كتب وبحوث ومجلات لها اعتبار ومكانة ليس هناك ما يضاهيها بالعربية.

ويرجع ذلك في تقديره إلى غياب الرقابة على الأفكار في الغرب، الأمر الذي

يؤمل منه أن يسهم في اختفاء الجاليات وتحولها إلى **أمة عالمية حقاً**، عندئذ يمكن أن يصبح الإسلام بديلاً في عالم تختفي فيه المسيحية تدريجياً، ولا يرى الدولة شرطاً لوحدة المسلمين، فـ"**الإسلام يستطيع العيش من دون خليفة مشترك، ولكنه لا يستطيع العيش من دون أمة**" (ص189).

رؤية إيمانية وسياسية: الشرفي قارئاً لمراد هوفمان

رؤية مراد هوفمان حول مستقبل الإسلام والعوامل المؤثر في مساره، يراها الشرفي منطلقة من زاوية إيمانية وسياسية وعملية، بل حاول الشرفي أن يتابع رؤيته حتى في التعقيب فأخذ على هوفمان ما أولاه للعامل الديني في أكثر من قضية، وعمم آراءه ومواقفه وبنى عليها نقداً في قضايا لا تلزمه، حتى بدا وكأن هوفمان كما صوره الشرفي عدو للحداثة وكل ما هو غربي، تأسيساً على نقده بعض القضايا في الغرب، وكأن هذا النقد من هوفمان تبرئة للمسلمين من هذه العيوب. وكذلك خلط الشرفي في قراءته لهوفمان بين حديثه عن الإسلام وحديثه عن المسلمين، ومن الأمثلة على القراءة الخاطئة لهوفمان إلزامه تبعات تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لتبنيه مبدأ الشورى والديمقراطية، في وقت كان أبرز ما جاء به هوفمان التركيز على دور المسلمين الغربيين لتجاوز الركم الهائل من التراث الثقافي الإسلامي.

كما انتقد الشرفي هوفمان في مواقفه من بعض الشخصيات والنخب، إشادة أو نقداً، فأخذ عليه بشدة إشادته براشد الغنوشي كنموذج للجمع بين العلم والسياسة والقيادة، ونقده لبورقيبة كنموذج للنخب السياسية العربية التي أعقبت الاستعمار مكرسة الرؤية الغربية للدين، كما استغرب استشهاد هوفمان بابن تيمية واعتباره مجدداً، معتبراً أن ابن تيمية لم يعترف له بمكانة في التاريخ خارج الفقه الحنبلي، مرجعاً مكانته في العصر الحاضر إلى الإسلام الوهابي وعائدات البترول.

إن القارئ لتعقيب عبد المجيد الشرفي التونسي يظن أنه غربي متعصب للغرب،

وأن مراد هوفمان الألماني يجهل الغرب وينعى قيمه وحداثته بجرأة ومن غير أسف، بينما يجد القارئ لهوفمان نقداً صريحاً للعوائق أمام مستقبل أفضل للمسلمين في الشرق والغرب على حد سواء، بل يرى المستقبل مرهوناً بما ينتجه المسلمون الغربيون.

مستقبل الإسلام بين احتمالات العلمنة والتدين

إن الحديث عن المستقبل يكتسب علميته عندما يرتبط بتحليل مسارات القضية المدروسة والعوامل التي تسهم في سيرورتها وتغيراتها، وإلا أصبحت الكتابة عن المستقبل من قبيل أمنيات الكاتب أو وصاياه، أو خطته للتغيير في هذا المجال، وقد تتحول إلى نوع من التكهن وقراءة الكف، من خلال هذا المعيار يمكننا أن نقارن بين المقاربتين، وأن نحكم على علميتهما.

في مقاربة الشرفي نجد المعطيات التي يؤسس عليها كلامه عبارة عن نقد شخصي واتهام مفتوح للتاريخ الإسلامي وعلومه، مع نفي مطلق لعلمية أي مقاربة إسلامية معاصرة، يقابل ذلك إيمان وثني بالحداثة الغربية وتقديمها على أنها حداثة كونية وحتمية، مع إلحاح على وجود مشكلات عميقة بين الإسلام في رؤيته التقليدية وبين هذه الحداثة والواقع، وتأكيد لامتداد المشكلة إلى الضمير، وكأن المسلمين في حالة نفاق وفصام تجاه العصر. وبالتالي فصورة الإسلام كما قدمها من خلال هذا الواقع لا ترضي، تأسيساً على هذه الزاوية الضيقة التي يحلل من خلالها.

ثم يرجع إلى التاريخ ليفسر نقده واتهامه للمسلمين خلال أربعة عشر قرناً بالتبرير والنصوصية والشكلانية في كل مجالات الدين، بدءاً من فهم القرآن والسنة وتأسيس الإجماع، وحتى الطقوس والشعائر. هذا المسار التاريخي الطويل بهذا البؤس والتحريف الذي انحدر إلى ما هو أسوأ في العصر الحاضر لن يستمر، فمستقبل الإسلام كما يراه الشرفي سيتغير نحو التصالح بين الإسلام والعلمانية والحداثة، ومؤشرات الواقع نحو هذا التغير هي انتشار التعليم (رغم إشارته إلى انتشار الأمية وخطرها) والنمو الديموغرافي الذي

يجعل شريحة الشباب هي الأكثر عدداً وبالتالي أكثر قبولاً للتغيير. و لم يشر الشرفي إلى آلية حصول ذلك، فانتشار التعليم في بلاد المسلمين أضعف مما ينبغي بل واقعه نذير خطر كما تشير التقارير المختصة، وإن انتشر فعلاً فإن المؤشرات تؤكد جنوح المتعلمين إلى إسلام ليس كما يطمح إليه الشرفي، حتى بلاده تونس التي يعتبرها من البلدان النموذجية في العالم الإسلامي في السير نحو الحداثة، لم يحل تحديث التعليم فيها دون انتشار التدين فيها بطرقه التقليدية، بل لم يمنع التحديث انتشار الخرافة أو التطرف الديني، والأمثلة معروفة في هذا المجال. أما التعويل على العامل الديمغرافي وقبول الشباب للتغيير، فهو مؤشر على التعويل على المراهقة والطيش المؤثر في رفض التقليدي وقبول كل ما هو جديد وغربي. ومع ذلك فإن الشباب قد يترع إلى الماضي أكثر ويثور ويتمرد على معطيات الحداثة، وهذا ما نلحظه في اتجاهات التطرف لدى بعض المسلمين الغربيين، وبناء عليه فإن مستقبل الإسلام الذي يطمح إليه الشرفي لا يوجد ما يشير إلى دعمه.

من ناحية أخرى يدعي الشرفي أنه يحلل مستقبل الإسلام من حيث تاريخ المسلمين لا من حيث النص والإسلام نفسه، كما أنه يدعي أنه يحلل فقط لا داعية للعلمانية، لكن مسار مقاربته والمنطق الذي حكمها كان في الاتجاه المعاكس. **فالنص القرآني** في منهج الشرفي لم يعد رسالة؛ لأنه لا معنى من معانيه يمكن الجزم به، ولا قطعي في دلالته، وبالتالي فمعناه هو سلطان للقارئ على النص لا العكس، ويدعي أن ذلك أبرز ما وصلت إليه اللسانيات، بينما تؤكد الدراسات اللسانية أهمية الدراسة البنيوية للنص وأثرها في تحديد المعنى وفهمه من داخله، فأي لسانيات يقصد الشرفي، وهل من المنهج التعمية واستخلاص نتائج تنسب جملة إلى علم فيه مدارس متنوعة واتجاهات مختلفة؟

وقد انتهت مقاربته لعلم التفسير إلى الدعوة إلى قراءة القرآن بمنهج تاريخي نقدي ومقارنة المصحف بالنصوص الدينية، وإعادة تحقيق نصه في ضوء الصحف والقراءات المحتملة المندثرة، وإعمال كل علوم الإناسة في القرآن من غير توضيح آلية ذلك وتناسبها مع كونه نصاً دينيا. وهذا يؤول إلى الشك في النص نفسه، ولعله لهذا

السبب يفرق بين القرآن والمصحف. إن هذا الموقف يناقض من جهة دعواه أنه سيتعامل مع تاريخ المسلمين لا مع القرآن، ومن جهة أخرى يخلط بين التعامل مع القرآن كنص موحى هو مصدر للمسلمين يؤمنون به، وبين التعامل معه كنص تاريخي يمكن لأي باحث أن يدرسه وينقده للإثبات أو النفي لا لتصحيح قراءة المسلمين لدينهم والتي تتأسس على الإيمان بهذا النص.

هذا ولا يخطئ القارئ لغة الوصاية والمشيخة والأنا المتفخمة في مقاربة الشرفي، فهو يتربع على عرش المعرفة ويمسك بزمام التاريخ الإسلامي طوال أربعة عشر قرناً، ملماً بعلوم المسلمين، من التفسير إلى الأصول وعلم الكلام والفقه وغيرها، بل وحتى علوم العصر من اللسانيات إلى الإناسة والانتربولوجيا، وعارفاً بفلسفات الماضي والحاضر، وبالغرب والشرق، وقارئاً للفكر الإسلامي المعاصر الذي لم يجد فيه إلا اجتراراً وانحطاطاً عن أصل لم يكن هو راض عنه أصلا! وينظر إلى مستقبل الإسلام ويحلله في ضوء كل ذلك، وما يتمناه لغده، بل ما يعمل له ويخطط، فتلك رسالته في إصلاح الإسلام، وقد شرحها في منشورات له سابقة،[1] وكررها هنا مختصرة موظفة في رسم مستقبل الإسلام.

ولذلك يمكن لقارئ هذا الكتاب أن يفهم طبيعة حملة أستاذه المفكر التونسي محمد الطالبي[2] على تلميذه عبد المجيد الشرفي الذي استلب منه الدعوة إلى القراءة المقاصدية للقرآن لتكون مطية للتفصي منه باسمه. فما قدمه الشرفي من دعوة وإلحاح وحسم أحياناً لتطوير الدين ليصبح منسجماً مع الحداثة التي يدعيها حتمية وكونية ما هو إلا تجسيد صريح لما ادعى التبرؤ منه وهو الدعوة إلى علمنة المجتمعات الإسلامية، وكأن

---

[1] منها كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" وكنت نشرت نقداً له تحت "عنوان استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام / قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي"، نشر في مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد: 27/2002.

[2] وذلك في كتاب أصدره بعنوان "ليطمئن قلبي" نشر في تونس 2008، ويمكن الاطلاع على ملف حول الجدل الذي أثاره الكتاب في موقع الملتقى الفكري للابداع، (زاوية: مراجعات وعروض): http://www.almultaka.net/

الإسلام الذي يتحدث عنه الشرقي لن يوجد إلا عند من لا يعني لهم الإسلام في حياتهم شيئاً، وهذا هو المستقبل الذي يطمح إليه ويسير التاريخ بعكسه كما يرى هوفمان.

أما **مقاربة مراد هوفمان** فقد تأسست على معيار صريح، وهو التدين، مع التفريق بينه وبين الأيديولوجيا. وجاء هذا المعيار في ضوء مسارات العلاقة بين الدين والعلم في القرن العشرين، وتميز الإسلام في هذه العلاقة إذ لم يتحول إلى مشكلة في علاقته مع العلم، كما أسس رؤيته على معطيات مادية وأرقام كشفت عن حركة الإسلام كدين عبر التاريخ، لاسيما في الغرب الذي عاش صراعاً بين العلم والدين، تنافياً أولاً ثم رجوعاً من العلم إلى الاعتراف بالدين، في ظل تراجع للأديان وتقدم للإسلام، وسط مخاطر تحيط بالمسلمين الغربيين وتيارات تشوه صورة الإسلام.

هذا الظرف الغربي وتجربة مراد هوفمان وخبرته جعلته يتوسم المستقبل بأيدي المسلمين الغربيين، كونهم تجاوزوا عقبات فكرية وآنية لم يمروا بها ولا يعانون منها، وكونهم في مجتمع تتهيأ لهم فيه ظروف الإبداع وأداء الرسالة. لكن هناك مخاطر محتملة تحيط بهذا المستقبل الذي يتوقع أن يسير إليه الإسلام، وهي ترتبط بالمسلمين بالدرجة الأولى، لاسيما ما يتصل بسلوك بعضهم في العالم.

ولئن كانت المؤشرات تدعم القول بأثر المسلمين في الغرب في مستقبل الإسلام، فإن المبالغة بهذا الدور تبدو غير دقيقة، فالعالم الإسلامي والعربي بالخصوص يمثل بوصلة للتغيرات المحتملة في تدين المسلمين، ففضلاً عن عوامل التاريخ والجغرافية التي جعلت قدر المنطقة العربية أن تكون وسط العالم، فإن المشكلات السياسية في هذه المنطقة ذات بعد عالمي، ولا تنفصل المواقف منها عن مسارات التدين الإسلامي في العالم، وبالتالي فأي حراك في هذه المنطقة سيجد صدى لدى كل مسلم في العالم، كما أن اللغة العربية ستبقى هي اللغة الأولى للمسلمين ولعلومهم، ولئن أصحت اللغات الأخرى لاسيما الانكليزية حاملة لقدر لا يمكن تجاهله من المعرفة المتصلة بالإسلام، فإن أي قراءة علمية في الفكر الإسلامي لا تستغني عن لغة القرآن، ولغة العلوم الإسلامية عبر التاريخ.