الإسلام والحداثة*

عبد الرحمن حسين**

عرض لمحتويات الكتاب

غرض الشرفي من كتابه هذا محاولة فهم الكيفية التي يؤول بها المسلم القيم الدينية والنصوص المعبرة عن تلك القيم في ضوء وطأة الحداثة. وقد قسم الكتاب قسمين: **الأول** يتعلق بالناحية النظرية أو المنهجية. **والثاني** يتعلق بالناحية التطبيقية.

عرض المؤلف في **المقدمة** بعض المسائل والمقدمات، فالإسلام ينتمي إلى مجموعات ديانات "الوحي النبوي" في مقابل "الديانات الصوفية"، كما أنَّ البلاد الإسلامية تنتمي إلى العالم الثالث، وينعكس هذا على المستوى الفكري والسياسي والأخلاقي. وبناءً عليه فللإسلام ثلاثة مستويات (ص 15-20)، هي: **المستوى القرآني**، من حيث اعتبار الإسلام مجموعة من القيم التي نص عليها القرآن، فهو يشترك مع الأديان الأخرى في بعض الميادين. **ومستوى الممارسة التاريخية**: فمنذ انقطاع الوحي والمسلمون يعيشون "الوضع التأويلي" (situation hermeneutique). ولاحظ هنا أنَّ أجيالاً متعاقبة من المسلمين اعتقدت أنَّ الإنتاج المادي والمعنوي للعصور المتقدمة هو الإنتاج الإسلامي

---

* الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة** (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991).

** دكتوراه في الدراسات القرآنية والحديثية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2005م.

بأتم معنى الكلمة؛ وأكد أنَّ دخول عناصر جديدة في الإسلام ترك بصماته على المؤسسات الدِّينيَّة؛ وأنَّ العديد من المواقف التي وقفها العلماء المسلمون تأثرت بالوضع السياسي؛ وأنَّ رجال الدين لعبوا دور السلطة الكنسية المحددة للإيمان القويم؛ وأنَّ تجمد الثقافة الإسلامية حتى عصر النهضة العربية الحديثة مرده إلى عدم تغير الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش إلى أنَّ ظهرت الحضارة الصناعية.

والمستوى الثالث يتعلق بالبعد الفردي في الإيمان (عقيدة الصوفية، الفلاسفة، إيمان العجائز)، والإسلام في هذا المستوى يكون في نظره مستعصياً على التحليل والتصنيف، ولا يسع الباحث إزاءه إلاَّ متابعة آثاره. وينبه إلى أنَّ البحث في هذه المستويات الثلاثة دون إيلاء مظاهر التدين الاجتماعية حقها بحث منقوص، فالإسلام المثالي "إسلام العلماء والكتب" شيء، والإسلام الحي الواقعي شيء آخر (ص 20).

القسم الأول: الفكر الديني

علم الكلام: يلاحظ المؤلف ابتداءً أنَّ المؤلفات الكلامية نادرة في الفكر العربي الحديث. وبما أنَّ الفلسفة الغربية قد حدثت فيها ثورة بفلسفة ديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل وماركس وفرويد... فلا بُدَّ إذن من صياغة جديدة لعلم الكلام. وأول محاولة جرت في هذا الباب هي ترجمة محمد عبده لكتاب **الردّ على الدهريين** لجمال الدين الأفغاني، إلاَّ أنَّ العقائد التي بشَّر بها ارتبطت بالغاية النفعية المباشرة حيث كانت دعوة إلى الأخذ بأسباب المدنية الغربية دون مجاراة المذاهب الفلسفية المادية التي قامت عليها تلك المدنية أو على الأقل لازمتها (ص 44).

ثُمَّ يعرض كتاب محمَّد عبده **رسالة التوحيد** الدال على استقلالية في الرأي، وجرأة في معارضة التقليد. وفي كتابه كذلك ذكر فضائل عامة للإسلام بالنسبة إلى غيره من الأديان وهي الأغراض التي ستصبح معهودة في الأدب التمجيدي الحديث، مثل إبطال الإسلام للتقليد، وإيقاظه للعقل، وتقريره لاستقلال الإرادة واستقلال الفكر، وكونه ديناً

سن الرشد لنوع الإنسان (ص 51). ثُمَّ أتبع ذلك بتقييم كتاب محمَّد عبده: فهو عنده كتاب يغلب عليه التبسيط وعدم اللجوء إلى المصطلحات الفنية المغلقة بالنسبة إلى غير المختصين، ويبدو ضحلاً وسطحياً إذا ما قورن بكتاب **المواقف** للعضد الإيجي (ت 656هـ)، وهو علامة على الفقر الذهني، وعلى رواج ثقافة تقريبية توهم القارئ بأنه أصبح ممتلكاً لمفاتيح كل المشكلات في حين أنه اكتفى بإسبال غطاء عليها يمنعه من مجرد الوعي لوجودها.

كما يرى الشرفي أن رسالة عبده قد غلبت عليها الصبغة التمجيدية، ونزعة الرضا عن النفس الدالة على التقوقع والانغلاق، والموقف الدفاعي الصرف (ص 55). وهو هنا يشبه عبده بالنعامة التي تدك رأسها في التراب عند شعورها بالخطر، لأنَّ وظيفته تتمثل في توفير الأدلة على ما جاء به الوحي، لا في استمداد الآراء من الفكر المحض والاندفاع وراء رغبة العقل في كشف المجهول. ويرى أنَّ قاسم أمين كان أكثر وعياً لضرورة ذلك التحديث، وإن كان منبهراً بالنـــزعة السائدة في الغرب.

التفسير القرآني: تأثر التفسير بشخصية المفسرين، وباتجاهاتهم الفكرية وآفاقهم الذهنية وبظروفهم التاريخية. وشرع المؤلف في تقييم **تفسير المنار** لأنه يحتل مكانة خاصة ضمن المحاولات التي شهدها الفكر العربي الإسلامي الحديث لتقديم حلول لمشاكل العصر انطلاقاً من القرآن ذاته. ويعلق على منهج مؤلفيه (محمَّد عبده ورشيد رضا) في التفسير بأنه لا يختلف جذرياً عن الطريقة التي استقر عليها التفسير القرآني منذ الطبري والزمخشري والرازي (ص 66). ويرى عدم وجود صلة لهذا التفسير بحركة التفسير التي عرفها الغرب، والتي كانت أبرز ملامحها متمثلة في استقلالها عن علم اللاهوت واعتمادها منهجاً نقدياً في تناول النصوص المقدسة، فليس في هذا التفسير أدنى إعادة نظر في المسلمات المتعلقة بالترتيب الرسمي والتعبدي للسور والآيات، إذ هو يتبنى المفهوم التقليدي للوحي الذي يكون فيه الرسول مجرد مبلغ سلبي للرسالة الإلهية (ص 68). وعلى الرغم من إسهام تفسير المنار في

التخلص من كثير من مظاهر التقليد، إلاّ أنه عمَّق العزلة الفكرية لمن قبلوا ما قدمه إليهم على أنَّه حقائق ثابتة لا تقبل النقاش.

ثُمَّ ثنى الكاتب بتفسير **الجواهر في تفسير القرآن الكريم** لطنطاوي جوهري، وهو الحلقة الأولى في سلسلة طويلة تروم إثبات أنَّ العلوم العصرية كلها موجودة في القرآن. ونعت هذا التفسير بأنه أشبه بمغارة عَلِي بَابَا فيه كل شيء، وتغلب عليه كذلك الغاية الإصلاحية. ويرى أنَّ هذا التفسير لا يستحق الوقوف عنده لولا أنه يمثل ظاهرة خاطئة في الفكر العربي الإسلامي هي والتي نفذ منها العديد من المشعوذين والمرتزقة (مصطفى محمود، عبد الرزاق نوفل ومحمَّد رشاد خليفة) (ص 73). ويرى الشرفي أنَّ التوفيق الزائف بين القرآن والعلم الحديث يؤدي إلى إضفاء النسبية ويسيء إلى الدين، إذ يكرس في الواقع العقلية اللاعلمية، ويكون إيهامه باحتواء القرآن على العلوم الحديثة تعبيراً عن سلوك تعويضي لعدم المساهمة في إنتاج هذه العلوم، ومن ثَمَّ فهو يدعم الجهل والوهم والتخلف (ص 76). وأمَّا تفسير (في ظلال القرآن) فهو تفسير تمجيدي، وعبارة عن خطب ومواعظ، تهدف إلى رسم الطريقة العملية لطوبى (utopia) أمة الغد، فقد حاول المؤلف اختزال المسافة الزمانية والمعرفية التي تفصله عن القرآن، وتأثر بالظروف التاريخية العامة والخاصة، ونهجه انفعالي وخطابي وطوباوي خالص، وثمة انعدام للحسّ النقدي والتاريخي فيه لم يؤد بصاحبه إلى "تصوف سياسي" فحسب بل كان السبب في النظرة المانوية التي تميز بها، والتي لا ترى في الأشياء إلاّ الخير المطلق والشر المطلق. وقلب الدعاة إلى قضاة، وهو مؤشر على خلل كامن داخل آلية التفكير السلفي عموماً، حيث احتكر مؤلفه الإسلام، فأحدث له نوعاً من النرجسية القاتلة (ص 78-83).

وقد اختار المؤلف تفاسير هؤلاء الثلاثة لأنَّهم يمثلون أبرز التيارات الفكرية المؤثرة في الضمير الديني الحديث، وتحدث عن محاولات أخرى تصب في تفسير القرآن، كالدراسات التي قام بها مالك بن نبي والتي تدعو إلى إصلاح مناسب للمنهج القديم في التفسير، والمحاولات العميقة والجريئة التي يقوم بها محمَّد أركون في الاستفادة من

العلوم الإنسانية الحديثة لقراءة النصوص الدينية، وتأملات محمَّد كامل حسين المهتمة بالنواحي الخلقية والنفسية، وبالتفسير البياني عند بنت الشاطئ.

علم الحديث: جهود محمَّد عبده ورشيد رضا لم تتجاوز نقد بعض أحاديث الآحاد، وإسهامهما في تجديد إشكالية البحث في علم الحديث لا يكاد يذكر، وكانت خلاصة رأي رشيد رضا أنَّ العمدة في القرآن وسنن الرسول المتواترة، وما عدا ذلك من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الدلالة هي محل اجتهاد. واتبع أحمد أمين سبيل رشيد رضا في نقد المتن في كتابه **ضحى الإسلام**، ودعا إلى إعادة النظر في أحاديث الفضائل التي قيلت في مدح الأشخاص والقبائل والأمم والأماكن (ص 98). ويرى المؤلف أنَّ القارئ يخرج من كتاب أبي رية **أضواء على السنة المحمدية** بانطباع صحيح، وهو أنه لا يصح اعتماد الأحاديث في المجال التعبدي الصرف. ونعت مالك بن نبي وصبحي الصالح بأنهما نماذج للنـــزعة المحافظة التي أدانت النقد العلمي وعدته تلمذة للمستشرقين (ص 106).

الفقه: وصف الأحكام الفقهية بالجمود والتخلف، وعدّ محمَّد توفيق صدقي من الأوائل الذين أثاروا قضية مدى ثبات الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات، فمقدار الصلاة ركعتان على الأقل (وله أن يزيد على ذلك ما شاء...)، وأنصبة الزكاة كذلك موكولة إلى النظام يقدرها حسب تغير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية... ويرى الكاتب أنَّ أحكام الغسل والصلاة تراعي البيئة البدوية الصحراوية، ولا تراعي ظروف العمل في الإدارات والمعاهد والمصانع والمتاجر، وأحكام الزكاة تتجاهل مصادر الثروة الحديثة (عقارات، قيم في البورصة). ويرى أنَّ فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه رغم أنَّه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثراً واضحاً بالظروف التَّاريخيَّة (ص 121).

ويعتقد الشرفي أنَّ الفقه الإسلامي قاصر عن معالجة الجرائم وضبط الجنايات على اختلافها، وأنَّ الحدود في الشريعة الإسلامية لا تشمل مجالات الحياة الاجتماعية

والاقتصادية ولا سيما في المجتمعات الحديثة، ولا تعدو أن تكون أحكاماً خاصة بحالات هامشية يؤدي التركيز عليها إلى تهميش الدين والتنفير من الإسلام (ص 138-145). ووصف حسن الترابي الداعي إلى حركة فقهية جديدة تسعى إلى سنّ أحكام مستمدة من الشريعة بأنه من المسؤولين عن قطع أيادي معدمين متهمين بالسرقة في مجتمع يعاني من المجاعة، وفي ظل نظام سياسي من أفسد ما عرفته البلاد العربية في العصر الحديث. ويرى أنّ الحكومات وتحت الضغط الأجنبي في بداية الأمر، ثُمَّ تحت وطأة التغيرات المتسارعة في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، اضطرت إلى سنّ العديد من القوانين المستمدة في الواقع من المدونات القانونية الغربية. ويقرر أنّ محاولة أسلمة القوانين الوضعية ذات منبع غربي، بحيث تكون المرجعية الإسلامية فيه مرجعية شكلية فحسب. ويستنكر محاولات الاقتصاديين الإسلاميين أسلمة البنوك، فهي لا تغير طبيعة المعاملة، ولن تؤدي إلى إيجاد نظام اقتصادي إسلامي، ولو سمى نفسه بنكاً إسلامياً، أو وجد مبحثاً أو فصلاً أو عبارة وردت في إحدى كتب الفقه، فهذه كلها حيلٌ وخزعبلات لا تنطلي إلاّ على من لايريد بإصرار مواجهة مقتضيات الواقع (ص 145).

أصول الفقه: إنّ مقولة الشافعي "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة"، قول بشري يجوز فيه الخطأ والصواب. ومن تبع الشافعي في مقولته هذه أثبتوا شمول أحكام الشريعة لجميع ميادين الحياة، ولاحظوا بالمقابل جمود الأحكام الفقهية الموروثة وحدوث نوازل عديدة تتطلب أحكاماً جديدة، ونقدوا الطريقة التقليدية في استنباط الأحكام (ص 151). وأورد الشرفي نصوصاً طويلة للطاهر الحداد وأحمد أمين ومحمود محمَّد طه الذين قالوا بأن القرآن لم يعد صالحاً لأن يكون أصلاً من أصول الفقه. وذكر بأنّ هؤلاء المفكرين ليسوا متكلمين باسم الهيئات الإسلامية الرسمية، بل هم معارضون للسلطة الدينية في تأويلها للنص القرآني، ولئن كانوا هامشيين إلى حد ما إلاّ أنّهم هم المعبرون عن الإسلام الحي في عصرنا (ص 159).

ويقلل الكاتب من أهمية الأصل الثاني: السنة؛ لأنَّها وإن صلحت لاستنباط الأحكام الفقهية منها أو كانت مجرد توجيهات اختيارية، إلاَّ أنَّ المفكرين المحدثين قل اهتمامهم بها، تحت ضغط الشعور بأن السنة يعسر عليها مواجهة مشكلات التشريع في المجتمعات العصرية (ص 162). ويرى أنَّ الأصل الثالث (الإجماع) أصل الأصول كلها، فالإجماع على أنَّ القرآن لم يحرف هو الذي يخول للمسلم اعتماده، والإجماع على أنَّ السنة العملية متواترة هو الضامن لصحتها. وهذا الأصل عبارة عن تكريس لسلطة الماضي لأنَّه يمتنع نقض إجماع تم في عصر سابق، لأنَّ في ذلك نقضاً للإجماع ذاته (ص 164). والأصل الرابع (القياس) فيه مشكلة الدور، فالفرع الذي قيس على أصل يصبح بدوره أصلاً يقاس عليه. وأورد الشرفي في هذا السياق كلمات لحسن الترابي يعلن فيها أنَّ القياس بصورته المعهودة ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلاَّ القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة... ويرى الشرفي أنَّ هذا هو السبب في كثرة الحديث عن المقاصد الشرعية. وفي مبحث عقده عن الاجتهاد يرى أن خط المجتهدين من الأفغاني إلى الفاسي غاية ما عندهم أن يقدم العقل على النقل في حالة التعارض، وأن الاجتهاد منصب على ما ليس فيه نص. أما النصوص التي لا تقبل التأويل فلا اجتهاد فيها (ص 180).

وفي الختام كختام يرى الشرفي أنَّ العلوم الشرعية تدور على تفسير النصوص وتقديس الماضي، وإعادة النظر فيها أدى إلى تفكك منظومتها المتماسكة والمحكومة بمنطق داخلي صارم، وتمزق الإسلام إلى إسلامات متنافسة.

القسم الثَّاني: أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام

مشكلة الحكم: أسلمة الحداثة تعني محاولات التوفيق بين القيم الغربية والميادين الإسلامية ولو أدى ذلك إلى نفي الخصوصية الغربية عن القيم والمخترعات التي أنتجها

الغرب (ص 186). وتحديث الإسلام يدعو إلى التمييز بين الدِّين وفهم الدِّين. بدأ القضية بمشكلة الحكم، فنعى عدم وجود فكر سياسي نظري يبحث في فلسفة الحكم قديماً، ولإبراز أثر الحداثة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث ميَّز بين تيار الروَّاد وتيار السلفيين، فالروَّاد (الطهطاوي وخير الدِّين التونسي وابن أبي الضياف)، في نظره مبهورون بالغرب، يؤكّدون دونما توقف أنَّ تقليد الأنظمة السِّياسيَّة الغربية لا ينافي الإسلام بل هو من مقتضياته، فطرحوا معادلة صعبة: الوفاء لروح الإسلام ولمتطلبات الحداثة في آن (ص 198). أمَّا بالنسبة للتيار السلفي، فقد جعل الشرفي محمَّد عبده رأس هذا التيار، فهو وإن جعل الحاكم مدنيّاً من جميع الوجوه إلاَّ أنه وضع المضامين الحديثة التي يدافع عنها في مقولات فقهية تقليدية (ص 201). وقد سار رشيد رضا على المنهج الفقهي نفسه محتفظاً بالمثل الأعلى الذي تجسيد في الخلافة الراشدة في نظرهم (ص 203)، ولم يدرك هو وأمثاله التحول النوعي الذي حصل في وظائف الدولة وأهمية الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التي أصبحت منوطة بها، فضلاً عن مهمتها التقليدية في حفظ الأمن والنظام (ص 204). وسعى حسن البنا زعيم التيار المستلهم من سلفية رشيد رضا لتجسيد الإسلام في مجتمع تحكمه سلفية إسلامية من منطلق كرد الفعل على المد التحديثي والتغريبي المستلب الذي عرفته البلاد العربية تحت التأثير المزدوج للاستعمار المباشر وللنخب التي تكونت في أوروبا، إلاَّ أنَّ فهم الإخوان المسلمين للنظام السياسي بقي في مستوى الشعارات التعبوية وهي تعكس راديكالية عملية تتصل بتطبيق المبدأ أكثر ممَّا تعكس تجديداً في المفاهيم النَّظريَّة والتصورات الجزئية نفسها (ص 205). وأمَّا المنظِّر السياسي للإخوان المسلمين عبد القادر عودة فقد تبنى مفهوم الحكم الإسلامي المثالي والتقليدي (ص 207)، وتبعه محمّد البهي ويوسف القرضاوي في ذلك ومن دار في فلكهم. وصار الاهتمام السياسي عند سيد قطب توتراً دينياً راديكالياً (ص 209)، فالتيار السلفي بدأ تحررياً مع محمَّد عبده وانتهى تمامياً متحجراً مع الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي (ص 210).

والتيار التحديثي يبدأ مع إصدار علي عبد الرازق كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الذي دعا فيه بوضوح إلى فصل الدِّين عن الدولة، وتحمس لفكرته ابن باديس وخالد محمَّد خالد في كتابه **من هنا نبدأ** حيث فسر نجاح أبي بكر وعمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز بكفاءاتهم الشخصية التي لا تدل على صلاح الحكومة الدِّينيَّة، فهي جامدة تكبح الحريات، مغرورة ومتوحشة. ثم خلص إلى أنَّ اختلاف الرؤى في مشكلة الحكم متأثر تأثراً مباشراً بالأوضاع التَّاريخيَّة والاقتصادية، ولا تعدو تلك الرؤى أن تكون مواقف عاكسة في تباينها لتفكك البنية المجتمعية التقليدية دون أن تعوضها ببنية حديثة شبيهة كلياً أو جزئياً ببنية المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية (ص 223).

قضية المرأة: يرى الشرفي أنَّ وضع المرأة في المجتمعات المسلمة قديماً يجب أن يُنظر إليه كظاهرة عرفتها كُلّ المجتمعات التقليدية في جميع الحضارات، وأنَّ التبريرات الدِّينيَّة لمتزلتها الدونية مشتركة بين الإسلام والمسيحيَّة واليهوديَّة وغيرها من الأديان، كما أنَّ الفقه الذي نظَّر لوضع المرأة ليس الواقع، وأنَّ المسافة بينهما قد تقصر أحياناً حتى لتكاد تضمحل، وقد تبعد أحياناً أخرى لتنفي الصلة بينهما فيتعارضان تعرضاً تامّاً (ص 226). وساق تبرير الفقهاء لمنـــزلة المرأة مع أنها نتاج مرتبية طبيعية في النظام الاجتماعي، ونتيجة للواجبات الاجتماعية كذلك. والمنظومة الفقهية تنطبق على الحواضر دون البوادي، فالبدوية لا تحتجب ولا تُحصر في البيت.

وهو يعتبر الطهطاوي ومحمَّد عبده أول من تداخل لديهم البعد الديني مع البعد النفعي المباشر في تحليل وضع المرأة، كما أنهما صبَّا جهدهما على تربية المرأة دون وعي بالنتائج البعيدة لهذا التعليم (ص 232). على أنَّ المفكرين الأكثر جرأة وشمولاً في الدفاع عن تحرير المرأة العربية هما قاسم أمين والطاهر الحداد، ثُمَّ تلاهما رهطٌ من الباحثين والباحثات. والمحاور الرئيسية المحددة لمدى الحداثة في كتاباتهم هي التنمية وخاصة في بعدها المادي والاقتصادي باعتبار أن الفقر هو المسؤول الأوَّل عن الأمراض الاجتماعية التي تنهك جسم الأسرة والمجتمع (ص 237). والمحور الثَّاني هو

المساواة الذي من خلاله تُفهم الحملة على تعدد الزوجات، وعلى طرق إيقاع الطلاق ومسائل الإرث (ص 204). وأما القيمة المحورية الثالثة فتتمثل في المحافظة على الذات من خلال رفض دعوات الإباحية الجنسية وتحديد النسل (ص 245).

والاتجاهات المميزة لأدبيات قضية المرأة حالياً هي: الاتجاه الأوَّل التقليدي. والثَّاني المتفاعل مع المستجدات والمنفتح على قيم الثقافة الغربية، كمفهوم حقوق الإنسان وأولوية الشخص (ص 250). والاتجاه الثَّالث يمثله الإسلام الحركي، وهو اتجاه مكون من مجموعات غير متجانسة تختلف توجهاتها باختلاف البيئات والأقطار (ص 252). وقد اختار الكاتب نموذجاً الغنوشي الذي تسيطر على كتاباته الغاية النفعية بل الحزبية ورفع الشعارات الفضفاضة، وتفتقر إلى مشروع مجتمعي إيجابي بعد تقويض الحاضر، وبعض كتاباته مؤشر على التوتر النفسي الذي ينشأ عن فوضى المفاهيم، وعن بعد الواقع عن النَّظريَّة (ص 259).

ملاحظات منهجيَّة على الكتاب

هذا الكتاب، كبقيَّة كتب الشرفي، يتسم بسمتي الرضى عن النفس في عرض الأفكار، والشمولية التي تريد طي تاريخ أكثر من ألف سنة، ومضمون ألف كتاب في صفحات معدودة. والملاحظة الأولى التي يخرج بها القارئ أنَّ كتابه على صغر حجمه موسوعي ومحشو حشواً لا يُعقل بالأفكار التي تمَّ عرضها عرضاً سريعاً يصل إلى درجة الإلغاز، والخروج تبعاً لذلك بنتائج يغلب عليها التسرع، وتفتقر إلى النسقية. وقد كانت سمة الموسوعية في المؤلَّفات، في زمن مضى، إحدى الحسنات التي تُكسب صاحبها مديحاً وشهرة مثل كتاب **الحيوان** الذي أكسب الجاحظ سمعةً طيبة، لكنها اليوم انقلبت إلى سلبية لا تُغتفر، خاصة إذا انعدمت الصلة بين مواضيع الكتاب والغاية الرئيسية منه، وهو ما حصل في كتاب الشرفي بالفعل.

- فتناول موضوع الحداثة، الشائك والمعقد في ذاته، يعني عرض المناهج التي نمت في الفضاء الفكري للفلسفة الوضعية، التي دانت للعقل البشري بوصفه مرجعية

مطلقة، جاعلة من العلم المادي معياراً مطلقاً كذلك، ومدرجةً الدِّين والفكر الديني في خانة الخرافة، ويعني في الوقت نفسه، لتناوله الفكر الديني وتفاعله مع معطيات الحداثة، عرضَ الأسس التي حفظت للدين كيانه وأكسبته المرونة على تمثّل الثقافات والقيم الوافدة، وإخضاعها لعمليتي هضم وتمثل تمنعان ذوبان الهوية الدِّينيَّة، وتعطيان الفكر الديني قوة البقاء والتدافع في آنٍ معاً. وقد أهمل الشرفي هاتين القضيتين المحوريتين والمتضايفتين، لا لعدم إدراكه لهما، بل لتبنيه المنهج الوضعي الأحادي من جهة، ولابتعاده بصورة متعمدة عن تأصيل المنهج الديني في تعامله مع الفلسفة الوضعية، وانشغاله اللاواعي بمحاولة تحديد "الفقه الواقعي" كما سيتبين.

ومعطيات الحداثة تتمثل في جملة دعاوى متضايفة ومتداخلة من: العولمة كنظرية عامَّة، أو الكوننة كسيرورة تستهدف تحقيق غايات معينة، والتعددية الديمقراطية، ووحدة الأديان، وفلسفة التأويل والنصّ المنفتح على معانٍ لا حصر لها، واقتصاديات السوق المفتوح، وغيرها من القضايا المعاصرة. ومن الثابت، طبقاً للشواهد التَّاريخيَّة، أنّه حال إقرار وانتحال الفكر الديني لمعطيات الحداثة ومقدماتها الفلسفية حول الحقيقة وطبيعتها ووسائل إدراكها، فإنه يكون قد فقدَ شرعيته الذاتية وناقض مسلماته الأولية، ونسخ فعالية التجربة الدِّينيَّة.

وعلى الرغم من أنَّ الشرفي أشار إلى معطيات الحداثة من خلال تعريفه لها بالقول بأنها **الحداثة مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي**؛ ومع أنَّ عملية التغيير قديمة إلاَّ أنّها لم تتحقق إلاَّ منذ القرن السابع عشر، مما جعل التحديث مرادفاً للمحاولات الرامية إلى **تحقيق النماذج الغربية أساساً**... إلاَّ أنه استعاض عن مجموعة من التأثيرات السلبية للحداثة على المستويين الاقتصادي والاجتماعي بجملة نتائج، هي: 1ـ تأثير الحداثة السلبي في البنى والأنظمة التقليدية، كمصير نظم التعليم القائمة على الحفظ والوثوقية، وما تلاها من آثار في علاقة جيل الأبناء بالآباء من

حيث تلقي العلم والحرف. 2ـ كان استقرار البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يضمن تفسيراً للوجود التاريخي تغلب عليه السلبية، أمَّا في فترات الحداثة فتفقد التفسيرات التقليدية بما فيها الدينية مصداقيتها، وتنتشر الحلول التعويضية (جنس، مخدرات...) هروباً من القلق وفقدان المعنى، وتبرز الحاجة إلى تعريف جديد للهوية.

وهذه النتائج تعكس عملية تسطيح مزدوجة، لأنها تغيِّب عن حقل الدراسة دعاوى الحداثة التي تنسخ الخصوصيات الثقافية للأمم، وتعمل على تغييب وعيها بالتاريخ من جهة، ولأنها، من جهة أخرى، أفرغت الحداثة من أبعادها السِّياسيَّة والاقتصادية التي أنهكت المجتمعات الإسلامية، لتحمِّل المؤسسة الدِّينيَّة ـــ المقصيَّة أصلاً عن الأطر السِّياسيَّة الحاكمة ـــ مسؤولية تخلف الواقع التعليمي، وقصورها عن التفاعل مع المستجدات على كافة الأصعدة. وفيه تعامٍ مقصود عن طبيعة الحداثة التي تزامنت مع المدّ الاستعماري، وما رافق ذلك المدّ من تصفية جذرية للخصائص الوطنية والدِّينيَّة للشعوب المستعمَرة، واحتقار لموروثاتها الثقافية، وتقديم النموذج الغربي لتلك الشعوب باعتباره نهاية التاريخ.

- والأهم من هذا وذاك، تظاهر الشرفي بتطوير الخطاب الديني، وتحديث أبنية الفكر الديني، مع دعوته إلى تبني المذاهب الفلسفية التي قامت عليها المدنية الغربية أو على الأقل لازمتها،[1] أي بصورة أخرى طرح الهوية الثقافية الإسلامية والاستعاضة عنها بالثقافة الغربية بكل أبعادها الفلسفية وموروثاتها الثقافية. وهو بهذه الصورة، وهذا ما يعنينا تأكيده هنا، قد أخفى عن القرَّاء بصورة مخاتلة العوامل الذاتية والموضوعية التي أكسبت الفكر الإسلامي قوة المدافعة والممانعة الحضارية قديماً وحديثاً، والتي حفظت للدين مكانته كمرجعية مؤثِّرة في مختلف مناحي الحياة، وأظهر

---

[1] الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص44.

المؤسسة الدينية في صورة يُرثى لها، فلا هي تعي النص كما هو، ولا هي معنية بتطبيقه عملياً، فضلاً عن تقاعسها الفطري عن إدراك معطيات الحداثة، بله التفاعل معها.

وسياسة إخفاء المقومات الذاتية التي حفظت للدين فاعليته حاضرةٌ في "المنحوتات الفكرية" لرواد الحداثة بصورة تسترعي الانتباه، ومن شأن هذه السياسة أن تفقد المسلم ثقته في كُلّ ما يمت إلى الفكر الديني، كما أنَّ من شأنها تعرية المؤسسة الدِّينيَّة والفكر الديني من كُلّ القيم، وبالتالي تقديم الفكر الغربي بوصفه بديلاً حتمياً.

- هذا من جهة التأصيل النظري للحداثة ومعطياتها. وأما من حيث مستوى العرض التاريخي للحداثة، فلا بُدَّ من تأكيد نقطة جوهرية ومعلومة ضرورةً، وهي كون الحداثة لم تلعب دورها في تطوير الفكر الديني إلاَّ من خلال التفاعل مع الثقافة الغربية حصراً، ولهذه النقطة أثرها البين في تقسيم مراحل تفاعل الفكر الديني في العالم العربي مع الحداثة إلى ثلاث: المرحلة الأولى، وهي مرحلة انفتاح بعض دول العالم العربي وفي طليعتها مصر على الثقافة الغربية من البوابة الفرنسية، وظهور آثار التفاعل مع معطيات الحداثة من خلال الكتابات السِّياسيَّة والفكرية لأعلام كالطهطاوي والتونسي، ونشأة مدرسة المنار. والمرحلة الثانية، وهي مرحلة تراجع شبه كامل لعملية التثاقف والتأثير والتأثر المتبادل بين الفكر الديني ومعطيات الحداثة، لسيطرة التيارات القومية بما تحمله من إيديولوجيات شيوعية واشتراكية أزاحت الثقافة "الغربية" جانباً بل واعتبرتها عدوًا "رأسمالياً" بغيضاً، ولبروز الأحزاب الدِّينيَّة الداعية إلى عودة أصيلة لمرجعية القرآن والسُّـــنَّة، وإحياء التراث والأمجاد التَّاريخيَّة. والمرحلة الثالثة، وهي مرحلة إفلاس الفكر القومي مع برامجه السِّياسيَّة الطوباوية، وتقوقع الإيديولوجيات الماركسية والاشتراكية على ذاتها، وتطور الأحزاب الدِّينيَّة، على صعيد الممارسة السِّياسيَّة، لتتعامل مجدداً مع معطيات الثقافة الغربية.

وقد طوى الشرفي هذه المراحل، كما طوى تاريخ أكثر من ألف سنة، جاعلاً من المرحلة الثانية مرحلة انتكاس لمدرسة الأفغاني/عبده، وسيطرة الفكر السلفي الجامد على ساحة الفكر الديني ابتداءً من رشيد رضا الذي أسهم من خلال تفسيره في تعميق العزلة الفكرية، وإحياء مقدَّسات ما انفك الاتجاه السلفي يتشبث بها على الرغم من هشاشتها (ص 69). وقد كان على الشرفي، وهو شيوعي قديم انتكس مع غيره في المرحلة الثانية في طوباويات الفكر القومي والماركسي، أن يتناول بموضوعية أسباب تراجع عملية التثاقف وتأدلج الخطاب السياسي الديني في المرحلة الثانية، بدل أن يعزوها إلى تباطؤ طبيعي في حركة الفكر الديني ذاته وانتهائه إلى الدوران في حلقة مفرغة، لا إلى العوامل الخارجية التي أحاطت به.

ملاحظات عامَّة على الكتاب

- أظهر الشرفي التاريخ الإسلامي السياسي بمظهر الصراع اللاهائي على السلطة والقتل والخداع والمكيافيلية، وتسخير الدِّين وتوظيف آلياته ومخزوناته في سبيل ذلك، وزعم أنَّ رجال الدِّين من فقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين لعبوا دور السُّلطة الكنسية المحددة للإيمان.

بيد أنَّ هذا الحكم على المؤسسة الدِّينية لا يمكن تعميمه استناداً إلى وقائع فردية (الحلاَّج، ابن شنبوذ، السهروردي المقتول)، فبعض تلك الوقائع بحد ذاتها يكتنفها الغموض، وتختلط فيها التهم السياسية بالاتهامات العقدية، وقد أثار جولد زيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي" قضية ابن شنبوذ، للاستدلال على استخدام السُّلطة في منع التشويش على العامة بقراءات شاذة مخالفة للمصحف الإمام. واستثمر الشرفي القضية ذاتها لقياس محاكمة ابن شنبوذ بالممارسات الكنسية في القرون الوسطى. وفي ذلك ما فيه من تعميم مشين، فشتان ما بين المحاكمتين. وإذا كانت الحوادث التي استقصاها الشرفي، وهي معدودة، هي كُلّ ما في جعبته، فالإحصاء في حد ذاته دليل على براءة القضاء من الممارسات (الكنسية) ضد العلم والعلماء، إذ لا تخلو محاكم ولا

حكومات من "مظالم" لا يُقاس عليها في استنتاج أحكام عامَّة. فضلاً عن أنَّ الشرفي يناقض نفسه، إذ يثبت أنَّ المؤسسة الدِّينيَّة استجابت لمتطلبات الواقع قديماً حيث يقول: "لا نخشى التأكيد بأن جهود الأجيال المتعاقبة من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمفسرين والمحدثين وعلماء الدين عموماً، كانت مستجيبة لمتطلبات مجتمعاتهم، ومتناغمة مع مستوى المعرفة البشرية في عصرهم"؛ مع التأكيد على أنها "لا تلزمنا اليوم في شيء، وقد بدلت الأرض غير الأرض، وأصبح ما يفصلنا عنهم في نظم الاجتماع والتفكير أكثر مما يجمعنا بهم"،[1] غير أن تأكيده هذا لا يطعن في حكمه السابق عليهم وإن شكك في جدوى اجتهاداتهم اليوم، فكيف كانت جهود رجال الدين مستجيبة لمتطلبات المرحلة، وكانوا في الوقت نفسه سلطة كنسية تمارس الإرهاب مع أن متطلبات المرحلة لم تكن وصفات كنسية قروسطية؟

- إنَّ ما يسميه الشرفي بالجانب التطبيقي في القسم الثَّاني من الكتاب ليس سوى جانب نظري في حقيقته، بل إنَّ تناوله قضيتي الحكم والمرأة في تطبيقاتهما "العملية" ليس إلاَّ ضرباً من التدليس، إذ اكتفى بعرض الكتب التي ألفها مفكرون حداثيون مسلمون أو تقليديون حول مسألة الحكم وحقوق المرأة، ولم يُعر التفاتاً للأحزاب الإسلامية التي طورت نفسها في فترة الحداثة وما بعد الحداثة، خاصة الأحزاب الإسلامية في تركيا. ولا شك أنَّ الشرفي على اطلاع وافر بما يجري على الساحة السِّياسيَّة في تركيا ومدى المرونة التي وصلت إليها البرامج السِّياسيَّة للأحزاب الإسلامية في التفاعل مع معطيات الحداثة، ومع نظام استبدادي تبنى العلمانية على الطريقة الشرقية، إلاَّ أنه تابع مسحه النظري لمساحات ممتدة في الأفق عن أصول الحكم، وحرية المرأة، مع تأكيده الدائم على أنَّ الإسلام المدوَّن في الكتب شيء، والإسلام الواقعي شيء آخر، فهلاَّ عطف مرةً على الإسلام "الواقعي"؟.

---

1 مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، خريف 2003، عدد 25.

- تأكيد الشرفي، في مواضع متعددة من مقالاته العلمية ومؤلّفاته، أنّ النبوة ختمت مع رسول الإسلام، لا يعني إيمانه بكمال الرسالة الدِّينيَّة مع الإسلام وصلاحها لكل زمان ومكان، ولا هو ردٌّ على الدعوات الباطنية التي بشَّرت بتواتر النبوات واستمرارها، وإنما هو على حد تعبيره: "ختم النبوة فيه فتح المجال للإنسان كي يعول على طاقاته الذاتية، **دون الالتجاء**، كما كان الشأن قبل ذلك، **إلى قوى غيبية تتحكم في مصيره**، ويتكئ عليها في كل صغيرة وكبيرة. فختم النبوة معناه أن يتحمل الإنسان مسؤوليته كاملة، وبدون رسالة من طرف ما، أيًّا كانت الذرائع التي يقدمها".[1] وبصورة أخرى فهو يطوي مع ختم النبوة مرحلة "الذرائع" التي أحالت إلى الوحي البتَّ في كُلّ القضايا العقدية والاجتماعية، ليشرع الأبواب أمام مرحلة "الاجتهاد"، حيث يغدو النص ذاته قابلاً لقراءة دلالية منفتحة على معان لا حد لها، ومن هذا المنطلق يكرر الشرفي نقمته على الذين صوروا النبي ناقلاً سلبياً للوحي (الإسلام والحداثة، ص 68) إذ لا تكتمل مفردات نظريته حول ختم النبوة إلاَّ بجعل النبي طرفاً في تكييف الوحي والتصرف فيه، أو على حسب رأي فضل الرحمن ناقلاً للمعاني الإلهية إلى لغته البشرية. وهذا النقل لا يتم إلاَّ عبر شبكة معلوماتية وليدة بيئة معينة وزمن محدد، يصبح النبي بموجبها مجتهداً كبيراً استجاب لمتطلبات مرحلته، وما على المسلمين إلاَّ تتبع خطاه في الاجتهاد في مورد النص، وتكييفه من جديد حسب ما تقتضيه الظروف والوقائع.

- إنَّ النقد المرير الذي يوجهه الشرفي إلى رشيد رضا على وجه الخصوص، بوصفه رائد السلفية الفكرية الذي اهال بمعول الهدم على مشروع الأفغاني/عبده، الذي كان من الممكن أن يتطور ويتكامل، نقدٌ تابع فيه الشرفي مفكري المدرسة الاستشراقية من جهة، وهو من جهة أخرى يعكس تبرماً واضحاً من إمكانية جمع رشيد رضا بين "المشيخة" والفكر، وهو ما يستبعده الحداثيون على الدوام، مع أنَّ البداهة تقتضي ذلك، إذ لا يمكن

---

[1] عبد المجيد الشرفي، "الوفاء المزدوج للدين والحداثة"، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 25/24، صيف وخريف 2003 / 1424، ص67.

إصلاح الدِّين من خارجه، ولو عددنا الشرفي وأركون وغيرهما مفكرين إسلاميين غيارى على التراث الإسلامي! لبقيت مشروعية كتاباتهم رهينة انطلاقهم من الثوابت التي ينطلق منها **علماء** الدِّين، وهي الثوابت التي أكدها رشيد رضا وغيره.

- كتاب **الإسلام والحداثة** وضع في الأصل لدراسة استجابة الفكر الإسلامي لمتطلبات الحداثة ومعطياتها من وجهة نظر مفكر حداثي ذي خلفية يسارية، صلته بالإسلام لم تنبع من أصالة داخلية، إذ ليس عالم دين ينفعل ويتفاعل مع الحداثة بعوامل طبيعية... ومن هنا فقد كان يفترض في الشرفي أن لا يخرج من دائرة النقد الخارجي إلى حقل الاجتهاد ووضع الحلول، فقد عرض كُلّ العلوم الشَّرعيَّة من فقه وحديث وتفسير وأصول فقه مع كُلّ تفريعاتها ليثبت قضية حاضرة في منطلقاته الفكرية أبداً وهي أنَّ العلوم الشَّرعيَّة لم تتطور، بيد أنه انقلب، وفي مواقف متعددة، من حداثي يعرض بتأفف تأخر القيم الدِّينيَّة إلى مجتهد يقترح طريقة استجابة العلوم الشرعية مع الحداثة لتحتفظ بمصداقيتها واستمراريتها.[1]

ولقد كان هذا الانقلاب يستحق الثناء لو أنَّ الشرفي تبنى القيم الإسلامية، وجعل نقده المرير صادراً عن تقوى دينية وغيرة فكرية، لكنه قرر الاحتفاظ بموقعه كمفكر حرّ لا يتردد في اتخاذ قضية فصل الدِّين عن الدولة مسلَّمة لا تقبل النِّزاع، وأن الإسلام ليس امتداداً للتيارات الدينية والثقافية التي كانت في الشرق الأدنى فحسب، بل هو كذلك تواصل للظاهرة الدينية عموماً عبر التاريخ البشري، دون إهمال العوامل البيئية الظرفية الخاصة بمكة وما جاورها،[2] وأنَّ القرآن ليس ناسخاً للكتب السابقة، فالهيمنة

---

1 شهدت ساحة الليراليين تحولات فجائية لبعض أعلامها، تحولت معها قبعاتهم إلى عمائم، إذ لم يتبنوا منهجاً يرفض ابتداءً الوحي والنبوة، وتبنوا مع ذلك النتائج المتمخضة عن هذا الرفض، فاستلبوا من الفكر الغربي نتائج المنهج، وأحجموا عن الخوض في طبيعة المنهج ذاته، ففقدوا ثقة طرفي النـــزاع: الغرب والشرق، ووجدوا أنفسهم، بعد "كفاح" طويل في عالم الفكر، أشبه بالعراة وسط عاصفة ثلجية.

2 الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001) ص26. وللاطلاع على مواضيع هذا الكتاب انظر المقال القيم الذي كتبه عبد الرحمن حللي في مراجعته.

شيء والنسخ شيء آخر، وبالتالي فالرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة وتحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولاً، وفي الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً.[1]

وهو في الوقت نفسه الذي يثبت فيه المنطلقات المذكورة، والكفيلة بإخراجه من دائرة المشايخ المصلحين، يدعو إلى كتابة أبحاث على قواعد علمية صارمة لنقد الأحاديث، انطلاقاً من كون الحديث في الصورة التي دُوّن فيها ليس تسجيلاً أميناً لأقوال النبي عليه الصلاة والسلام وأفعاله أو إقراراته. وما كان يمكن له أن يكون كذلك، وإنما هو كمثل موجه بالضرورة وغير بريء البتة لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال. ولذلك يقترح الشرفي قراءات جديدة لبعض المسائل الفقهية، ويجتهد في تفسير آيات من القرآن كذلك.

- كتاب **الإسلام والحداثة** في نهاية أمره أشبه بالأعمال المكتبية (الجمع الوثائقي) التي عُرفت بها الدِّراسات الاستشراقية في بداية أمرها، من جمع دقيق لمادة علمية وفيرة تغطي مجمل التَّاريخ الإسلامي، ومعظم المؤلَّفات الإسلامية في الفنون كافّة، بغية استخلاص نتائج عامَّة، وأسس علمية عامَّة كذلك، يهتدي بها الباحثون في دراساتهم "التفكيكية"، ككتاب **العقيدة والشَّريعة في الإسلام** لجولد زيهر، وكتاب **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان. وقد تخلى المعنيون بالتراث الإسلامي من الغربيين عن هذا النمط من الكتابات، وانشغلوا بـــ "حفريات" عميقة في كُلّ فنّ من فنون التراث. وبقي الشرفي في كتابه هذا الذي صدر سنة 1991، وكتابه **الإسلام بين الرسالة والتَّاريخ** الذي صدر سنة 2001، عاكفاً على نهج استشراقي مندثر، فكان بحق حداثيّاً مقلداً يقدح -بصورة غير مفهومة وغير واعية- في التقليد والمقلدين.

---

[1] المرجع السابق، ص45.