الانتقائية والتعجيب

قراءة في كتاب: الإسلام بين الرسالة والتاريخ*

تأليف: عبد المجيد الشرفي**

صابر الحباشة***

ما انفكّ الإسلام يثير الجدال بين المفكرين والباحثين، من حيث هو نصّ ديني يحتوي أحكاما فقهية، يرى بعضهم أنها ملتبسة بين تبرير العنف ورفضه. وتقوم كتابات عبد المجيد الشرفي في الفكر الإسلاميّ القديم والحديث، على وجوب التمييز بين الإسلام في جوهره الحقيقي وبين التطبيق التاريخي لهذا الدين. ويمثل كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" أحدَ الإسهامات المهمّة في هذا المجال.

يرى الشرفي "الإسلام واحداً ومتعدداً"؛ فهو لم ينبع من فراغ في الجزيرة العربية، بل جاء امتدادا طبيعيّا لما عرفته المنطقة من وجود أديان توحيدية، تمثّلت في اليهودية والمسيحية، حتى إنّ الدعوة المحمدية قدّمت نفسها بوصفها امتداداً للرسالات التوحيدية السابقة. وقد تحكمت جملة عوامل وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية في قيام الدعوة وانتشارها، إلاّ أنّ جوهرها الفعليّ ظل قائماً على دعوة البشر إلى الإيمان بالله الواحد الأحد، وتحقيق موقعهم الإنساني على أكمل وجه، والالتزام بقيم أخلاقية وروحية تهدف إلى الارتقاء بهذا الإنسان.

لكنّ الإسلام، كسائر الأديان والمعتقدات، خضع بموجب التطور والحاجة إلى الشرح والتأويل والتشريع في الوقت نفسه، وإلى تحوّلات في النظر والممارسة، وذلك

---

* الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م.

** أستاذ الحضارة العربية الإسلامية بالجامعة التونسية، وأستاذ كرسيّ "علم الأديان المقارن". ومؤلف عدد من الكتب الأخرى منها: أطروحة دكتوراه نشرت بعنوان: "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" (١٩٨٦م)، والإسلام والحداثة (١٩٩٠م)، و"لَبِنَات" (١٩٩٤م)، و"تحديث الفكر الإسلامي" (١٩٩٨م).

*** قسم اللغة العربية بالجامعة العربية المفتوحة- المنامة. البريد الإلكتروني: habacha@gmail.com.

تم تسلم القراءة بتاريخ ٢٠٠٧/٦/٢٨م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/١٠/٢١م.

عندما تحوّل إلى مؤسسة نقلت النص النظريّ إلى حيّز التطبيق؛ ممّا فرض تكيّف النصّ وخضوعه إلى مقتضيات الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ناهيك عن السياسية، في كلّ مكان دخل إليه الإسلام. وفي التاريخ جرى "تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحّدة، لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو للخروج عن عدد من الأركان الثابتة،" ممّا أدّى إلى طغيان الشكل والمظاهر على جوهر الدين، و"روح العبادة، وحرارة العاطفة." وفي سياق التاريخ ومأسسة الدين، تحوّل الإسلام إلى مؤسسة قائمة على مجموعة من العقائد الملزمة التي يمتنع على الفرد التشكيك بها أو إنكارها، بحيث باتت عقائد متحجرة مع الزمن، في ظل اجتهادات تشدّد على كون القرآن يحوي الأحكام الواجب تطبيقها حرفياً، بصرف النظر عن زمان صدورها ومكان انطلاقتها.

عند قراءة الشرفي الإسلام في التاريخ، يجد أنّ الفقهاء يحتلّون موقعاً مركزياً في الإنتاج الفكري- الديني، فقد اعتبروا أنّ ما يصدر عنهم موازياً لما صدر عن النص المقدس، بل فرضوا التعاطي مع نصوصهم بوصفها ذات طابع قدسي، بكل ما يعنيه ذلك من إلزام للمسلم بالخضوع لها. وتدل الشواهد التاريخية على أنّ هؤلاء الفقهاء كانوا يحرصون على تغليب الناحية الشكلية في الدين، المتعلقة بظاهر العبادات والمعاملات، على حساب الدور الأساسي المتصل بالهداية وغرس الوازع الديني والأخلاقي والإنساني بين البشر.

إنّ المقارنة بين الرسالة والتاريخ في الإسلام تكتسب أهمّيتها كُلَّها في الزمن الحالي؛ وذلك نظراً للخلط الكبير بين جوهر الدعوة الديني والروحي والإنساني التي تجعل الإنسان المسلم ملتزماً قيماً أخلاقية ترتفع بإنسانيته، وبين حصر الدين في أحكام ومعاملات وقضايا تعود في جوهرها إلى حاجات الإنسان، ولا تقع في صميم الدين، لكنها تحتل اليوم الموقع الرئيس في تقديم الفقهاء للدين الإسلامي، فتجعل منه دينا يرفض حقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين، لا سيَّما بين المرأة والرجل، وأكثر من ذلك تصوير هذا الإسلام مشجعاً للعنف والإرهاب، استناداً إلى آيات صدرت خلال

نشر الدعوة الإسلامية والحروب التي انخرط فيها المسلمون لنشر دينهم الجديد، وهي آيات يرى الشرفي أنها لم تعد صالحة للتطبيق في العصر الحالي.

ولهذا السبب فإن عبد المجيد الشرفي يفرق بين إسلام القرآن وإسلام الفقهاء، ويبين أوجه التشابه والاختلاف بينهما. فالفقهاء بَلْوَرُوا أيديولوجيةً كاملة للدولة الامبراطورية العربية الإسلامية. وهذه الأيديولوجية النضالية أو الهجومية أقل انفتاحاً من القرآن بكثير. فخطابها سلطوي توسعي، على عكس الخطاب القرآني الذي يبدو متعاليا، منفتحا على مطلق المعنى أو معنى المطلق. وعبد المجيد الشرفي يهدف في نهاية المطاف إلى تحديث الوعي الإسلامي؛ لكيلا يصطدم بعد الآن بالعصر، وبشكل مروّع، كما حصل في أحداث ١١ سبتمبر.

يلاحظ الشرفي أنّ القرآن يحتوي على (٦٢٠٠) آية، من بينها فقط (٢٢٠) أو (٢٥٠) آية تشريعية. بمعنى أنها لا تشكل أكثر من ٣ أو ٤% من آيات القرآن. ومع ذلك فإن المسلمين لا يرُكِّزون إلا عليها، ولا يرون سواها. ومن ثمة، فينبغي أن لا تقتصر حياة المؤمن على هذا الجانب من القرآن، فالقرآن الكريم مليء بالتعاليم الأخلاقية الرفيعة والتوجيهات التربوية، بالمعنى العام للكلمة. وهي تعاليم موجَّهة إلى البشرية كلها، وكثيراً ما تركز على مفهوم الحق والعدل؛ فكلمة (حق) —مثلاً– واردة في القرآن ما لا يقل عن (٢٨٠) مرة.

ويأتي الشرفي بأطروحات جريئة جداً، إذ يقول: هناك مسافة كبيرة بين الغايات السامية للرسالة النبوية المحمدية، وبين ما فعله بعض المسلمين بها، وكيف حرّفوها عن مواضعها أو مقاصدها فيما بعد. ثم يتحدث الشرفي عن العلوم الإسلامية التقليدية التي تبلورت في ظل السلطة الأموية فالعباسية؛ من أجل إسباغ المشروعية على المؤسسات السياسية المنشأة حديثاً، وهي: علم أصول الفقه، والتفسير، والحديث، وعلم الكلام، والتصوف... وقد أصبحت هذه العلوم البشرية المحضة كالحجاب الحاجز الذي يفصل بيننا وبين القرآن. وبالتدريج تم نسيان القرآن من قبل المؤمنين أو المسلمين. ومن ثمة

فإنَّ كتابات الفقهاء والمفسرين أصبحت عقبات تحول بين المسلمين وبين اكتشاف الوحي مباشرة، أو التواصل معه بدون وسيط، فرجال الدين يريدون أن يتوسطوا بينك وبين كلام الله، والحال أنَّه لا يوجد في الإسلام وسيط.

غير أن آراءه ما فتئت تثير جدلاً بين القرّاء، وقد كثرت الكتابات التي تردّ عليه- وهذه علامة إضافية على أهمية مؤلفات الرجل- وقد أشار بعضهم إلى أنَّه يتعالى على الردّ، فيما بيّن هو أنّه يتعفّف عن النزول إلى حضيض المهاترات التي لا تُجدي نفعاً.[١] والحقّ أن الاختلاف مع المؤلف ينبغي أن لا يتخذ مطية لتصفية حسابات شخصية معه، أو مع أيديولوجيته، أو مع التيار الذي ينخرط فيه.[٢] وذهب بعض الباحثين مذهباً وسطاً[٣] بين النقد الصحفيّ والنقد الإسقاطيّ.

---

[١] من ذلك ما جاء في تعليق محمد الحبيب السلامي في بعض الدوريات التونسية على بعض آراء المؤلف. انظر:
- السلامي، محمد الحبيب. "لماذا أخطأ الأستاذ عبد المجيد الشرفي وأوقع غيره في الخطأ"، **مجلة حقائق**، تونس: ع٨٠٨، ٢١-٦-٢٠٠١م. والملاحظ أنّ المؤلّف قد ردّ على المقال المذكور بمقال. انظر:
- "تعفّفاً لا تعالياً"، **مجلة حقائق**، تونس: ع٨١٠، ٨-٧-٢٠٠١م.

[٢] أنشأ الأستاذ محمد لطفي اليوسفي كتاباً كاملاً ينقد فيه -بالأساس- كتاب الشرفي الذي نقدّمُ. انظر:
- اليوسفي، محمد لطفي. **القراءة المقاومة وبكاء الحجر: السلفية المندسّة في آليات التفكير الحداثويّ (كتابات عبد المجيد الشرفي أنموذجاً)**، تونس: سكربيوس، ٢٠٠٢م، ص١٦٨. وانظر أيضاً: ص ١٣٨.

والناظر في كتاب اليوسفيّ يقف على أمر جليّ يتمثّل في السخرية المُرّة من المؤلّف بشكل قد يفهم منه القارئ أنّ الأمر يتعلّق بتصفية حسابات شخصية أكثر من كونه مناقشة علمية موضوعية لما طرحه الكتاب من أفكار تحتمل الصواب مثلما تحتمل الخطأ. ويزخر الكتاب بالشواهد الدالّة على ذلك. أمّا ما اتّصل بمنهج الشرفي وأفكاره التي نقدها اليوسفي، فلعلّ أهمّها ادّعاء الشرفي الحداثة والعقلانية، في حين أنّه غارق في الطوباوية والسلفية، سواء تجلّى ذلك في المنهج الذي اقتفى فيه أثر المستشرقين، أو أثر بعض أساتذته (محمد الطالبي)، أو تجلّى في تبنّيه بعض الأطروحات التي تنطوي على جهل بالحداثة، من ذلك ما استحسنه الشرفي من تأويل أورده السيوطي يتعلّق بأنّ جبريل إنّما نزل بالمعاني خاصّة وأنّ الرسول علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب. ويرى اليوسفي أنّ تبنّي الشرفي هذا التأويل يوقعه في رؤية ميتافيزيقية تقوم على ثنائية الفصل بين المعنى (الروح) الخالد الذي لا يطاله البلى، واللفظ (الجسد) العارض المتبدّل الفاني، كما يوقعه في التسليم بأسبقية المعنى وأوّليّته، وهو ما يتناقض مع ما جاءت به الحداثة من إشارة إلى أنّ "اللغة ليست أداة جاهزة، بل بالعكس: إنّها تلك الحادثة التي تملك بين يديها أعلى إمكانيات الوجود الإنسانيّ."

[٣] لعلّنا نضع في هذا الصنف مقالة عبد الرحمن الحللي المنشورة في مجلة الحياة الثقافية. انظر:
- الحللي، عبد الرحمن. "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، **مجلة الحياة الثقافية**، تونس: ع١٢٩، ٢٦نوفمبر٢٠٠١م.

وليس أمرَّ على المؤلّف من صمت شامل يلفّ الساحة التي يفترض أن تتفاعل مع ما تطلع به المطبعة عليهم. ولعلّ النقد -مهما اختلفنا في وجاهته أو تحامله- يظلّ أفضل من "بيان الصمت"؛[٤] إذ السكوت ليس علامة الرضا في كل الأحيان.

ولعلّ مناقشة عميقة لقضايا الكتاب، التي قضى صاحبه في تمحيصها سنة جامعية كاملة متفرغاً لها، لا يقدر عليها إلا مختص كاختصاص المؤلف، ولكن ما لا يُدرَكُ كُلُّهُ لا يترك جُلُّه. ومن منطلق حرية القراءة التي يدافع عنها الأستاذ الشرفي وددت تقديم بعض الملاحظات الجزئية التي لا تعدو أن تكون أسئلة هامشية لا تناقش الأطروحة ولا تعنى ببيان حدودها أو آفاقها، بقدر ما تروم استيضاح بعض اللبس الذي قد "يشوّه" فهم "رسالة" الإسلام و"تاريخه".

- تصميم الكتاب:

إنّ تصميم فهرس الكتاب يقوم ظاهرياً على توازن شبه تامّ بين محورين. يتطرق المحور الأول إلى الإسلام رسالةً، ويقع في المتن من بداية الكتاب إلى الصفحة ٩٦، ويبدأ المحور الثاني المتعلّق بالإسلام تاريخاً صفحة ٩٧ وينتهي صفحة ١٩٤، فيكون توازن الكمّ مؤشّراً خارجياً يوحي بتوازن في الطرح الفكريّ، وكأنّ المؤلّف قد نسّق قوله، وتحكّم في "دفق" الأفكار، ونظّم خطابه بشكل جعله يساوي بين المحورين المذكورين، ولعله بذلك ينحو نحو إقناع القارئ باعتدال طرح المؤلف الذي فاض عن المحتوى فشمل الناحية الكمية أيضاً. فمن حيث المبدأ نقرّ للمؤلف باعتماد حساب دقيق ومنهج واضح جعل أفكار الكتاب واضحة بسيطة وضوحاً وبساطة تمتدحهما الأعراف البحثية والمعايير الأكاديمية.[٥]

---

[٤] نقتبس هنا ضرباً من ضروب البيان الجاحظي، وقد قلبت الباحثة رجاء بن سلامة هذه العبارة في عنوان كتابها "صمت البيان".

[٥] بما أنه "بضدها تتميز الأشياء"، نضرب هذا المثال؛ ذلك أنّ صاحب مدرسة علم النفس الآلي غوستاف غيوم Gustave Guillaume قد ظلّ إلى حدّ ما، طوال حياته بعيداً عن المجتمع الجامعي؛ بسبب أنّه "كان يكتب بأسلوب غير بسيط". انظر:

- ديكرو، أوزوالد؛ وسشايفر، جان ماري. **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة: منذر عياشي، جامعة البحرين، ٢٠٠٣م ص٨٧.

– في منهج المعالجة:

غير أن هاتين الخصيصتين لم تلازما الكتاب من أوّله إلى آخره، فربّما ارتفعتا في بعض المواضع واستبدل بهما المؤلّف الانتقائية والتعجيب.

فأمّا الانتقائية: فأن يورد الأقوال والتأويلات التي وقع تصنيفها، تقليدياً، في خانة الآراء الشاذة، فيتمسّك الكاتب بها، ويعتبر أنّها تصلح "منطلقاً لتفكير متجدّد منسجم في الوحي، غير مقيّد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع."[٦]

لاحظْ حرف الجرّ (في) قبل الوحي الذي يعتبر "الوحي" أمراً يتيسّر جعله موضوعاً يمكن التفكير فيه، بمعنى أنَّهُ يحاول إسقاط مبدأ التسليم الذي ينادي به الدين في ما يتصل بالغيب عموماً وبالوحي خصوصاً.

ثمّ انظر النعتَ (منسجم) الذي تعلّق بـ (تفكير) فالباحث يشير إلى أنّ ما يحول بينه وبين تبنّي التفكير السائد (الذي سمّاه "نظرية موروثة") في مسألة الوحي أنه يفتقر إلى الانسجام، بمعنى أنه غير متجانس، بل يعتريه الاضطراب، وتكتنفه الفوضى.

ولكن المؤلف نفسه يقترح نظرة إلى القرآن في منتهى التنافر، وكأنها ضرب من المثنوية، يقول واصفاً التفكير الذي ينطلق منه: "يحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين، أو مقصٍ لأحدهما، أو مضخّم له على حساب الآخر، كما هو الشأن في التصوّر "السّنّيّ" السالب النبيّ إرادته وملَكاته."[٧] أليس ما يقترحه عبد المجيد الشرفي هنا هو ازدواجية تحريفية تقترب من منزلة المسيح في التصوّر التثليثي إذ تضفي عليه مرتبة إلهية على اعتباره ابناً للربّ –في تلك العقيدة– وفي المرتبة نفسها يُعتبر مُخلِّصاً للبشر، مُضَحِّياً بنفسه في سبيل سعادتهم؟!

---

[٦] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص٣٧.

[٧] المرجع السابق، ص٣٧–٣٨.

وأمّا التعجيب: فيعمد إليه الكاتب عبر تبنّي تعابير مستخرجة من سياقات علم الاجتماع والفلسفة الغربية وسائر العلوم الإنسانية الحديثة، نحو قوله في أسلوب استفهام إنكاريّ: "أليست غاية رسالة إشراك الناس جميعا في تجربة الإلهي (expérience du divin) التي عاشها النبيّ بامتياز!"[٨] إنها عبارات يتلقفها الباحث ظناً منه أنها تنطوي على فهم طريف لما هو بصدده من تقليب النظر في الرسالة الإسلامية. والحال أنها -على أهميتها في سياقاتها الأصلية- لا تؤدّي مقتطَعةً ومستزرعةً في تربة ثانية نفعاً عميماً، ولا خيراً جسيماً، والمتنقلة تُصاب بالذبول، كما يقول المثل العامّيّ التونسيّ!

وربّما اتّكأ الباحث على تسويات غير متلائمة بين رؤى متفاوتة، يقول: "وبما أنّ محمّداً كان يعيش في عالَم تغلب عليه القداسة، أو الصبغة السحرية حسب المفهوم الفيبري (نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber)، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى البشرية قاطبة حتى وقت قريب نسبيا؛ أي حتى القرن السابع عشر الميلادي، وأنّ الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثّل كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كل الثقافات، فلن نستغرب أن نجد آثار هاتيْن الخاصيتين في ما يُبلِّغه إلى قومه وإلى المسلمين."[٩]

إنّ الحديث غير المميّز بين القداسة والصبغة السحرية[١٠] يوحي بتبنّي رؤية وضعانية (positiviste) عفا عليها الزمن، حتى في السياق الغربيّ، بل إنّ المؤلّف نفسه يدّعي تجاوزها، ليس أمراً محدّداً تحديداً نهائياً، وإنّما هو قراءة من بين القراءات الموجودة ضمن تاريخ الأفكار في العالم تعتبر أنّ عصر الحداثة والعقلانية الذي دشّنه -من بين أشياء أخرى هامّة: كالاكتشافات الكبرى، ونظرية كوبرنيك وغاليلي..- ديكارت،

[٨] المرجع السابق، ص٣٨.

[٩] المرجع السابق، ص.٣٩-٤٠.

[١٠] طبعاً نحن نميّز جيّداً بين الصبغة السحرية من حيث هو تعبير عن عقلية مخصوصة وبين ممارسة الشعوذة، فلا يفهمنّ نقدنا على أنّه يُردّ إلى سوء تمثّل لمقصد الكاتب.

قد ألغى بالكوجيطو (أنا أفكّر إذَن أنا موجود) ما ساد من تيارات غنوصية وهرمسية وأفلاطونية محدثة وفيضية... وأعطى للعقل زمام الأمور. ولعل هذا التعميم والإطلاق يغمط حقّ الفِرَق المنتسبة إلى العقل، نحو المعتزلة، كما يهمّش "عقلانية" أو"معقولية" الخطاب الفقهيّ والنحويّ والمنطقيّ على الأقلّ (فضلاً عن قطاعات المعرفة العقلية الأخرى: كالرياضيات، والطبّ، والبصريات، والفلَك، وقد شهدت قبل القرن السابع عشر قدراً معيّناً من النشاط والتطوّر) ولعلّ الشرفي في تبنّيه لهذا الطرح إنّما يكرّس مصادرة استشراقية مفادها أنّ الدور الذي أدّته الحضارة العربية الإسلامية يمكن اختزاله في مجرّد نقل المعارف والعلوم اليونانية القديمة إلى الحضارة الغربية الحديثة لتقوم على أساسها الحداثة وما استتبعته من مراجعات وإعادة صياغة للفكر الإنساني في كلّيّته وشموله، لا سيَّما إذا سايرنا الرؤية الفينومينولوجية التي تعتبر أنّ المذهب الإنسانيّ (l`humanisme) يساوي أَوْرَبَة العالَم (européisation)؛ فالعالم مقيس على أوروبا، صانعة الحداثة وربّة التقدّم، ومن ثمّة فكلّ مسألة أو مبحث أو قضيّة إنّما ينظر إليها وفق شبكة التحليل التي وضعتها الحداثة الغربية، على اعتبار أنّها أصبحت تصنع المعايير وتضع نفسها وغيرها وفقها. لقد وقعت أَمْثَلة الحداثة الغربية حتى أصبحت طرازاً يُحتذى ومثالاً يُقلّد، بل إنّ سمة الموضوعية والعلمية إنّما يقترب منهما الباحث بمقدار ما يتمثل ويتبنّى الأطروحات الحداثية وأشكال طرحها معاً. ويصبح دور الباحث المنتمي لتلك الحضارة المقروءة كما يُرضي عنه "المعلم" الحضاري القارئ عبره بشكل متبادل، ونعني: المنظِّر والمطبِّق الغربيّ في العلوم الإنسانية.

لا تخفى حاجة المسلمين والعرب إلى تساؤلات عميقة ومتجددة لدينهم ولفكرهم الديني، لا سيَّما مع هيمنة الآلة العلمية والإعلامية الغربية، التي لا تألو جهداً في تعرية جذور الحضارات غير الغربية سواء بقصد الفهم الأكاديمي الرومنسي أو لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية لا ينكرها إلاّ جاحد.

غير أنّ المأزق الذي قد يتردّى فيه الباحث، الراغب في التطوير، والممارس للتحديث، هو انصياعه إلى إجراءات منهجية عالية المهارة، غير أنّها تقوم على أسس

إبستمولوجية صارمة في نـــزوعها إلى نـــزع ثوابت الأنساق المدروسة وأصولها بما يحوّل الدراسة "العلمية" لها إلى تقويض بوجه من الوجـــوه، وتشـــويه بشـــكل مـــن الأشكال، وذلك من خلال التسرّب عبر مناطق المسكوت عنه باصـــطلاح ميشـــال فوكو، أو اللامفكّر فيه على النحو الذي استخدمها فيه محمد أركون.

فحالة التتلمذ التي عوّد الباحثون الوارثون للمنهج الاستشراقيّ أنفســـهم عليهـــا، تجعلهم لا يجرؤون سوى على مناقشة التراث الذي يدرسون، أمّا النقد الذاتيّ، وأمّـــا أدوات التحليل، فهي تتمتّع بحصانة علمية خفيّة. من ذلك أنّك ترى الباحث يعـــرض رأي بعض الأنثروبولوجيين في مسألة من المسائل بشكل لا ينمّ عن رغبة في الوصـــول إلى ترجيح أو تفنيد، وكأنّ (جلبار ديران) مثلاً يتعالى على النقد. فقد أورد عبد المجيد الشرفي في كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"[١١] تأويل (جلبار ديران) لقصة أكـــل آدم من الشجرة، فاعتبر أنّ هذا الحدث دالّ على الموت لا على المعرفة. وقبل أن نبيّن تعارض هذا التأويل مع منطوق النصّ القرآنيّ، فإننا نبيّن استغرابنا سكوت الباحث عن هذا الرأي الغريب، كما لا نستبعد عدم اطّلاع (ديران) على القرآن، فيمـــا يتّصـــل بإشاراته الكثيرة إلى قصّة آدم، فلعلّه -لو فعل جادّاً- غيّر رأيه!

هذا التأويل بيِّنُ التعارض مع سياق القصّة في القرآن، فلو كان الخوف من الموت هو الذي دعا آدم إلى الأكل من الشجرة لما كانت حُجّة إبليس -إذ زيّن لآدم الأكـــل منها- أنّ الامتناع عن الاقتراب منها يحول بين آدم وبين أن يصير ملَكاً أو أن يكـــون من الخالدين. قال تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى ﴾ (طه: ١٢٠) فلو كان آدم بمنأى عن الموت لما انطلـــت عليـــه حيلـــة الشيطان، ولما عمد هذا الأخير إلى إغرائه بالحصول على الخلود.

بل يمكن أن نخلص من هذا السياق إلى أنّ حجّة إبليس قد تأسّست على معرفـــة مسبقة، مقتضاة لها جهات متعدّدة، منها:

---

[١١] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص٢٣ الهامش.

– أنّ آدم يعلم أنّه ميّت لا محالة، ونستنتج ذلك من وصف القرآن لامتيازاتها ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ (طه: ١١٨-١١٩) فلو كان الموت مرتفعاً عن إقامته فيها لكان أوْلى بالذكر من الدفء والشبع والرواء! وإلاَ لَمَا انطلت على آدم حيلةُ إبليس بأنّ الأكل من الشجرة كفيلٌ بتجنيبه الموتَ.

– أنّ إبليس يعلم حرص آدم على الخلود، فاستغلّ هذه الناحية من أجل إغوائه، وتزيين عمل الأكل من الشجرة، له بزعمه أنّ امتلاك الخلود مشروط بالأكل من الشجرة.

وبعد، فإنّ قارئ كتاب عبد المجيد الشرفي (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) يتأكّد من جهد المؤلّف واجتهاده، غير أنّه يعثر في أثناء القراءة على كثير من أسباب الاختلاف معه؛ ربّما لأنّ المؤلّف يباشر الإسلام بمناهج حديثة مباشرةَ عالم الأديان المقارن مستفيداً منها، لا موفّقاً بينها.[١٢] فهو يعترف بما ادّعيناه من انتقائية في الطرح. ولعلّ تصدير الباب الأوّل بقول للإمام مالك (ردّ الناس عمّا اعتقدوا شديدٌ)، وآخر لحجّة الإسلام الغزالي (الفطام عن المألوف شديدٌ) يُعبّر عن مسعى المؤلّف نحو تحرير تصوّر المسلم لدينه من قيود التقليد نحو إسلام يفعل التقدّم ويقطع مع الحنين المرَضيّ والتكرار الاجتراريّ.

ولعلّ من سمات التناقض التي يمكن أن يُؤاخذ بها المؤلّف أنّه أشار في مقدّمة الباب الأوّل إلى حصول "خفوت (في) الصراع الموروث عن الماضي، ولا سيَّما في القرن التاسع عشر بين العقل والدين، أو بين العلم والإيمان، وتمّ الاعتراف للظاهرة الدينية بخصوصيتها وأصالتها ونجاعتها"[١٣] ومع ذلك يظلّ متّخذاً أقطاب الوضعانية (positivisme) مراجعَ لتوصيف الظاهرة الدينية.

والأمر ذاته ينطبق على موقف المؤلّف الذي يقوم على التشكيك في تدوين الحديث، باعتبار تأثّر جُمَّاع الحديث بمصالح سياسية وانتماءات مذهبية، ولم يستثنِ

[١٢] المرجع السابق، ص١٣ الهامش.
[١٣] المرجع السابق، ص١٣.

الشرفي أحداً من ذلك، بما في ذلك ما اعتبره جمهور العلماء "كتب الصحاح"، ولكنه في المقابل لا يرى حرجاً في أن يعتمد مصادر أقلّ درجة (بحسب التصنيف التقليدي)، نحو كتب السيرة بل نراه يكثّف من انتقائه شواهد منها، ينقلها مدعّماً بها أفكاره، التي ربّما لا يجد في ما تعرضه كتبُ الصحاح ما يُسعفه من مادّة ملائمة لتلك الأفكار.

وهذا الوضع الحرج يجعل المؤلّف محمولاً على الوقوع في ما يَتَّهم به غيرَه. فإذا كان المنزع الانتقائيّ يشمل محتوى النصوص بأعيانها، فإنّه اتّسع ليطول منهج التعامل معها من جهة مظانّها. فكأنّ الشرفي يُعيد ترتيب مدوّنات كتب الحديث والسيرة، مُلغياً ما استقرّ عليه ضبطُ مراتبها تقليدياً من حيث الحُجّيّةُ والجَرحُ والتعديلُ. ولعلّه بذلك يجعل الرئيسيّ ثانويّا والهامشيّ مركزيّاً بدعوى الاستقلال عن آليات اشتغال العلوم التقليدية، وبدعوى الانخراط في اجتهاد بديل عن اجتهاد "الحِيَل."[١٤]

ويبدو تفكير الباحث الداعي إلى اجتهاد يتجاوز الاجتهاد المقنَّن "بمعناه الأصوليّ الفقهيّ"[١٥] وكأنّه يقترح بديلاً يستجيب لحاجات العصر، مراعياً خصوصيات الواقع، متجافياً عن التمحّل والإسراف في تقديس السلف، والواقع أنّ مطلوبه لا يعدو أن يكون قائماً على ضرب من المحاكاة الضمنية لبعض العلوم الصورية، يقول: "الاجتهاد المطلوب، إذن، تفكُّر وتدبّر، يهمّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمّدية، ولا يخشى معارضة المسلّمات، بدعوى أنّها من "المعلوم من الدين بالضرورة"، متى كانت تستوجب المعارضة."[١٦]

إن ما ندّعيه من رغبة المؤلّف في محاكاة تاريخ تطوّر بعض العلوم "الصحيحة" يتمثّل في ما دعا إليه من معارضة المسلّمات ومراجعتها، فقد تمّ ذلك في علوم الرياضيات، والفيزياء، والفلَك قديماً وحديثاً، نحو مراجعة المُسلَّمة الإقليدية الخامسة، القائلة بأنّه من نقطة خارج خطّ مستقيم لا يمكن أن ترسم إلاّ مستقيماً واحداً موازياً للمستقيم الأوّل، فقد ظهرت في القرن التاسع عشر هندستان غير إقليديتيْن عارضتا

[١٤] المرجع السابق، ص٨.
[١٥] المرجع السابق، ص٨.
[١٦] المرجع السابق، ص٨.

هذه المُسلَّمة، وتوصّلتا إلى نتائج مختلفة.[١٧] بهذا المعنى نفهم أنّ المؤلّف يضع في اعتباره تاريخ العلوم "الصحيحة" وهو ينقد العلوم الدينية، فإذا كانت الأولى تتطوّر وتراجع مسلّماتها، فلا مدعاة إلى أن تظلّ العلوم الدينية على ما هي عليه من تقليد ومحافاة للإبداع. فهل قَدَرها أن تظلّ ساكنة جامدة، أم أَنَّهُ يمكن وضعها على "الطريق المَلَكيّة للعلوم" عبر فتحها على آفاق العلوم الإنسانية وما توفّره لها من مناهج ومقاربات جديدة تستحقّ التطبيق والتجريب.

ولعلّ وَلوع الباحث بالتنقيب في المصادر التراثية عمّا يَخرج عن الإجماع، (فضلاً عن نقد مبدأ الإجماع أصلاً)[١٨] وينبو عن "المعلوم من الدين بالضرورة" جعله يؤوّل تأويلاً قائماً على الحيلة خبراً اقتطعه من سيرة ابن هشام، يقول: "والملاحظ أنّ الخبر الأخير يتحدّث عن أنّ النبيّ حين بعث قائد السريّة "كتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتّى يسير يومين"، ممّا قد يدلّ على أنّه كان يُحسن الكتابة، بما أنّ الأمر يتعلّق بكتاب سرّيّ."[١٩] وقد مهّد الشرفي لهذا الطرح (إمكان أن يكون الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- عارفاً بالقراءة والكتابة) عبر تأويله عبارة "الأمّيّين" (في سورة الجمعة) بقوله: "أي غير اليهود، لا الجاهلين بالقراءة والكتابة كما يتوهّم الكثيرون."[٢٠] وهنا نتساءل: هل من تعارض بين أن يكون المقصودون بوصف الأمّيّة من غير اليهود ومن الجاهلين بالقراءة والكتابة في آن؟ وإن كان ثمّة تعارُض، فيمكن تفسير الأمر وفق قاعدة التغليب، على اعتبار غلبة الجهل بالقراءة والكتابة على العرب.

---

[١٧] هندسة لوباتشفسكي ١٧٩٢- 1856م(Lobatchevski) الذي يرى أنّه من نقطة خارج مستقيم يمكن أن نرسم ما لا نهاية له من المستقيمات الموازية للمستقيم الأوّل. وريمان ١٨٢١م- 1866 (Riemann) الذي يرى أنّه من نقطة خارج مستقيم لا يمكن أن نرسم أيّ مستقيم موازٍ له.

[١٨] يقول الشرفي متحدّثاً عن الإجماع: "وقد أرهق الأصوليون أنفسهم في العثور على ما يثبت حجّيّة هذا الأصل، وشعروا بأنّ الآيات التي اعتمدها بعضهم غير دالّة عليه إلاّ بوجه من التعسّف [...] واستمرّ اعتباره -رغم هشاشة مشروعيته- "أصل الأصول"[...]" انظر:

- الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص١٦٣-١٦٤.

[١٩] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص٤١ الهامش.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٥.

أمّا التعريض بإمكان أن يكون الرسول عارفاً بالكتابة فأمر متواتر في الأدبيات الاستشراقية المُغرضة، غير أنّ تحايل الشرفي في حمل معنى "كتب" في الخبر المنقول عن ابن هشام على الحقيقة، ضعيفٌ ضَعْفَ تصديق القائل "إنّ فرعون بنى الأهرامات" بتأويل أنّ (بنى) بالمعنى الحقيقي للعبارة لا بمعنى أنّه أمر ببنائها، وهذا معروف في باب المجاز العقليّ.

والعجيب أنّ ديدن الباحث أن يشذ في التأويل، فهو يقرأ المجازيّ على أنّه حقيقيّ (متخفّياً وراء الحرف "قد" المتبوع بفعل مضارع "يدلّ" ليُفيد الاحتمال، مع أنّه يمكن أن يُقصد به التحقيق حتّى وإن اقترن بالمضارع!) ويحمل -في غير هذا الكتاب- الحقيقيَّ على المجازيِّ، إذ يُفسّر آية حدّ السرقة: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٨) فيعتبر أنّ المقصود بالقطع ليس قصد اليد حقيقةً بل إكرام صاحبها حتّى يعفّ عن فعل السرقة، على مثال قول الأمير لحاجبه كي يجازيَ شاعراً أحسنَ مدْحَه: "اقطعْ لسانَه!" فهو يقصد أعطه مالاً يجعله يرضى فلا يطلب المزيد. غير أنّ سياق آية الأحكام لا يتّسع لمثل هذه التأويلات البعيدة، على ما يبدو، خلال التاريخ الإسلاميّ. والباحث مع ذلك يتّهم الفكر الإسلاميّ السنّيّ بالنفاق دون أن يصرّح باللفظ، يقول: "(يتميّز) الفكر الإسلاميّ السنّيّ عموماً: (بـ) الاحتفاظ بالمثل الأعلى المُتصوَّر في المستوى النظريّ، وقبول شتّى الحلول البعيدة عنه في المستوى العمليّ، أي عدم تطبيق الحكم (قطع يد السارق)، مسايرةً للقانون الوضعيّ، أو لميْل الضمير الجمعيّ إلى استنكار هذه العقوبة، أو غير ذلك من الاعتبارات."[٢١] بل يصف هذا الوضعَ الذي يقع فيه المسلمُ -حسب تشخيصه- بأنّه وقوع في "الازدواجية غير المُريحة."[٢٢]

ويبدو موقف الشرفي سلبياً من الخلافة التي اعتبر أنّ زوالها لم يكن له "أدنى تأثير في ممارسة المسلمين لدينهم،"[٢٣] وهو بذلك يقصر الدين على الجانب التعبّديّ

[٢١] المرجع السابق، ص٦٩.
[٢٢] المرجع السابق.
[٢٣] المرجع السابق، ص٧٧.

الشعائريّ، وإلاّ فإنّ سقوط الخلافة قد أفقد المسلمين مؤسّسةً تخترق الحدود والأقطار والقارّات بما يجعل الشعوب المسلمة كتلة سياسية واقتصادية لها وزن لا يستهان بـه. أليس توجُّهُ مختلف الكيانات العالَمية المعتبرة إلى الاتحاد والوحدة مثل الاتحاد الأوروبيّ، وبلدان جنوب شرقيّ آسيا، وتحالف كندا والولايات المتحدة، وحتّى الاتحاد الإفريقيّ، في حين ظلّ المسلمون والعرب متفرّقين رغم وجود مؤسّسات مثل منظّمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية، غير أنّها مشلولة في الواقع العمليّ. صحيح أنّ الخلافة رابطة أوسع من أن تُحصر في جانب تحقيق مصالح مشتركة اقتصادياً أو أمنياً بين المنضوين تحتها، ولكن ذلك لا يمكن اعتباره إرْثاً تاريخيًّاً فحسب، لا سمة له سوى توظيف الدين "في اكتساب المشروعية."[٢٤] فاختزال الخلافة في هذا البعد وتسميتها "امبراطورية تقليدية"[٢٥] يؤدّي إلى نوع من تبرير رفض مسبق لهذه المؤسّسة التي عرفت حالات سوء تطبيق كثيرة، ولكنها لا تشفع لإلغائها، لا سيَّما إذا كانت خرائط (سايكس- بيكو) ومثيلاتها هي وريث تركة "الرجل المريض"، فضلاً عن فشل مشاريع الدول القُطرية والقومية في السياقين العربيّ والإسلاميّ؛ نظراً إلى هشاشة الأولى وطوباويّة الثانية. فلو سلّم القارئ للباحث بأنّ نموذج الخلافة على شاكلته التاريخية قد مضى إلى غير رجعة، فلا أقلّ من البحث عن صيغ بديلة لا تكتفي بالوقوف على الأطلال، كما لا تحاكم الأسلاف من منظور الحاضر.

ولا يفوتنا أنْ نشير إلى أنّ الباحث قد أسّس رفضه للخلافة على منطلقات، من بينها أنّ هذه المؤسّسة لا تجد لها أصلاً في الكتاب والسُّنّة، و لم يطبّقها الرسول، صلى الله عليه وسلّم. والحال أنّ المؤلّف وقع في ضرب من الازدواجية الظاهرة: فهو يرفض بعض الأحكام التي مُورست ونُفّذت في عهد الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- بدعوى أنّها لم تعد مواكبة للعصر، (مثل تحريم الربا، وحدّ السرقة،...) في حين أنّه يتمسّك بكون الخلافة لم تتأسّس تأسيساً شرعياً في عهد الرسول، وهنا تظهر الانتقائية، ووقوع

[٢٤] المرجع السابق، ص٧٧.
[٢٥] المرجع السابق.

الباحث في ما وصف به غيره من "الأخذ ببعض من الرسالة المحمّديّة وترك البعض الآخر، أو تأويله، من دون أيّ ضمان فعليّ بأنَّ تأويلاً ما أفضلُ من غيره ممّا يخالفه أو يناقضه."[٢٦]

إنّ مجرّد اختيار مصطلح دون آخر له مبرّراته، ومن هنا نلاحظ اعتماد الشرفي مصطلح "الإمبراطورية الإسلامية"؛[٢٧] وذلك قياساً على الامبراطورية الرومانية، وغيرها من الإمبراطوريات التي انقرضت. ومكمن الخطورة في المصطلح ليس فقط التسوية بين دولة قامت على أسس دينية وأخرى تأسّست على أسس دنيوية، بل لأنّ الاشتراك في التسمية مدعاة ضمنياً إلى قبول حشرها جميعاً ضمن مستودع التاريخ بحيث يكون انقراضها جميعاً أمراً عادياً، فضلاً عن إزالة جانب القداسة عن "الخلافة الإسلامية". وهذا الموقف من الباحث يجرّ تداعيات كثيرة، منها: تمييزه بين ضربين من "الفتوحات" (وهو لا يسمّيها هكذا) ما يسمّيه الشرفي بـ"العنف الدفاعيّ"، وهو أمر مقبول عنده؛ لضمان كيان الدولة الناشئة، و"العنف الهجوميّ." وهو ما يرفضه ويرى أنّه لم يقع في عهد الرسول إلاّ مرّة واحدة (غزوة تبوك) وعلّل حدوثها بأنّها كانت اختباراً لـ"صلابة إيمان المسلمين وتماسك صفوفهم."[٢٨] ويحمل الشرفي على الفتوحات في عهد عمر وعثمان، إذ كان الباعث عليها في عهدهما إمّا "الغنيمة أو توجيه الأنظار نحو عدوّ خارجيّ."[٢٩]

وقد تبنّى الشرفي "تحليل ابن خلدون لطبيعة الملك بمختلف أصنافه [...] في واقع الممارسة للحكم عبر الحقب وفي سائر الدول الإسلامية."[٣٠] ولكنّه حافظ على انتقائيته في تعامله مع صاحب "المقدّمة"، فقد أخذ منه مفهوم العصبية وتحليله لضرورتها في قيام الدول، ولكنه تغاضى عن التحليل الخلدوني الدقيق لانقلاب الخلافة إلى مُلْك، واكتفى بإجمال القول وتعميمه بشكل يوحي بأن حقبة الخلفاء الراشدين لم تكن

[٢٦] المرجع السابق، ص٥٨.
[٢٧] المرجع السابق، ص٧٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٧٥.
[٢٩] المرجع السابق، ص٧٥.
[٣٠] المرجع السابق، ص٧٤.

متميّزة عمّا جاء بعدها من حكم أمويّ وعبّاسيّ وعثمانيّ. فالباحث يتوفّر على موجّهات معيّنة تجعله لا يرى إلاّ ما يريد أن يراه، فيتغافل عن ظواهر بارزة، ويكتفي بالمرور عليها مرور الكرام، ولا يتوقّف إلاّ عند ما يراه قابلاً للفحص عبر تلك "الموجِّهات" التي لم تكن بريئة البتّة، فيما نظنّ.

وقد عدّ الشرفي الانتقال من "الامبراطورية التقليدية" إلى "الدولة القومية" أمراً حتمياً تفرضه سنن التاريخ؛ فهو لم يكتفِ باستعارة المصطلحات، كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل هاهو يطبّق منهج التحليل الماركسي للتاريخ معتبراً تاريخ أوروبا الوسيطة والحديثة منوالاً يُخضع له التاريخ الإسلاميّ، فمثلما شهدت فرنسا –مثلاً– نهاية الحكم الامبراطوريّ، وولدت فيها الجمهورية الحاملة لقيم عصر الأنوار من "مبادئ الانتخاب العموميّ الحرّ للمسؤولين في شؤونها (الدولة القومية الحديثة)، وسيادة الإرادة الشعبية المجسّدة في القوانين التي تسنّها المجالس النيابية، والتفريق بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الجنس والعقيدة أو غيرهما من الاعتبارات."[٣١] لقد حوّل الشرفي اجتهادات تاريخية بشرية نظّر لها مفكّرون غربيون في حقبة "عصر الأنوار" إلى منوالٍ واجبِ الاحتذاء، الاقتداءُ به حتميٌّ، فقد أَمْثَلَهُ ورفعه إلى مرتبة الحتميات التي تخضع لها السيرورات التاريخية رغم اختلافاتها وعناصر الخصوصية الكثيرة. وكأنّ مثال الدولة القومية الحديثة هو الطراز الوحيد الذي يجب أن تؤول إليه الدول ذات البنى الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التقليدية المتخلّفة.

وإذا افترضنا جدلاً أنّ هذا الطرح صحيحٌ منهجاً وواقعاً، ألا يؤدّي بنا ذلك إلى الوقوع تحت وطأة تخلُّفٍ بقرنيْن من الزمن عن الحداثة الغربية، لا سيَّما وأنّ الباحث يلاحظ أنّ التفريق بين الدينيّ والسياسيّ في الرسالة المحمّديّة لم ينْتهِ الجدلُ حوله إلى الآن. وهنا تحضرنا الإشكالية التي أشار إليها عبد الله العروي الذي يقرأ بدوره التاريخ الإسلامي وفق المنهج الماركسيّ، فيتساءل عن الطريقة التي تسمح لنا بتحقيق نهضة اقتصادية توازي ما حققه الغرب، دون المرور حتميّاً بالمراحل التاريخية التي مرّت بها

[٣١] المرجع السابق، ص٧٧.

الحضارة الغربية من ثورات علمية وتكنولوجية واقتصادية...؛ أي بعبارة أخرى: كيف نحرق المراحل لنصل إلى الندّيّة مع الغرب حضاريّا؟ ويبدو أنّ الشرفي لا يعنيه المستقبل بقدر ما تهمّه تصفية الحساب مع تأويلات الماضي المكرَّسة والمُمَأْسَسَة.

لقد مضى الشرفي يحتجّ بطرق شتّى صريحة وضمنيّة على كون مؤسسة الخلافة طارئة على الإسلام؛ بما أنها ليست -في نظره- من صُلب تعاليمه، وقد لمّح الباحث إلى أنّ الرسالة قد انتهت و لم يتمّ توضيح شكل الحكم الذي على المسلمين اتّخاذهُ بعد وفاة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، مشيراً إلى أنّ السلطة النبويّة لا تنتقل عبر الوراثة، يقول: "وبهذا المعنى، فإنّ سلطته (الرسول صلّى الله عليه وسلّم) غير قابلة لأن تُوَرَّث، أو أن يُقاس عليها، وإنّما انتهت بوفاته وبتبليغ رسالته."[٣٢] وقد رفض الشرفي اعتبار جماعة المسلمين تحت قيادة الرسول في المدينة دَوْلَةً، يقول عنها: "ما يُسَمَّى تجاوُزاً بـ"دولة الرسول""[٣٣] ويضيف قائلاً عنها: "هذه الدولة المزعومة."[٣٤]

لقد اتخذ الباحث لنفسه تعريفاً جامداً للدولة قوامه وجود "حدّ أدنى من المؤسّسات"،[٣٥] وحَكَمَ مِنْ ثَمَّ على جماعة المسلمين تحت قيادة الرسول في المدينة بالافتقار إلى تلك المؤسسات، ومِنْ ذلك استنتج أنّ الرسول لم يُنشئ دولةً.

صحيح أنّ الرسالة في ذاتها لا تقتضي إقامة دولة، ولكن الدعوة اقتضت نوعاً من السلطة لم تكن رمزية خالصة -كما لا نخال الباحث جاهلا بذلك أو غير مقرّ به على الأقلّ- بل تشكّلت من ضرب من سياسة الناس، و لم يكونوا كلّهم على الإسلام (النصارى، واليهود، والمشركون) فكيف انتظم شأن غير المسلمين في علاقتهم بالمسلمين؟ فإذا كان المؤمنون بالدعوة واقعين تحت تأثيرها فكيف يتعامل غير المسلمين مع الكيان الإسلامي الناشئ: هل هو قبيلة؟ هل هو مملكة؟ وإذا لم يكن هذه ولا تلك، فهو جهة أشبه ما تكون بالدولة وإن لم تستوْفِ شروط الدولة بالتمام والكمال، ولكن الرسول قد اختطّ للمسلمين بعده خطوط دولتهم الكبرى، بحيث لم يحتاجوا إلى ثورة

[٣٢] المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.
[٣٣] المرجع السابق، ص٧٦.
[٣٤] المرجع السابق، ص٧٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص٧٦.

أو انقلاب على الدعوة (أو حتّى إلى قطيعة إبستيمولوجية، إذا استعرنا المصطلح الباشلاردي)؛ كي ينتقلوا من الحكم النبويّ إلى حكم البشر العاديين، وإن شكّلت أحداث الردّة إرهاصا ببداية اختلال التوازن وخروج بعض "المسلمين" الذين قصروا تطبيق بعض الأحكام على حياة الرسول -صلّى الله عليه وسلّم- وعلّقوها بوفاته.

وقد تفرّد الشرفي برأي غير سائد يتعلّق بتأويله معنى ختم الرسالة، وقد استند في هذا التأويل إلى قول لمحمّد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) اعتبره الشرفي أفضل تأويل لمعنى "ختم النبوّة"، يقول إقبال: "إنّ النبوّة في الإسلام لَتَبْلُغُ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة، نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقْوَد يُقاد به، وأنّ الإنسان لكيْ يُحصِّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو."[٣٦] ورغم تبنّي الشرفي لهذا القول كلّيّاً إلاّ أنّه يوهم القارئ بفحص مسألة ختْم النبوّة من جميع جوانبها معتمداً منهج السبر والتقسيم الأصوليّ، عارضاً جميع الافتراضات الواردة والأجوبة الممكنة، ثمّ مستبعداً ما جاء ضعيفاً ومردوداً منها ليبقى افتراض واحد، هو قولة إقبال التي أوردها سلَفاً، ثمّ عاد إليها مُسمّيا التأويل الذي جاء به لمسألة ختم النبوّة بأنّه "ختْم من الخارج"، ويعني بذلك أنّ الرسالة المحمدية تمثّل تدشينا "لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سنّ الرشد، إلى مَن يقوده، وإلى مَن يتّكئ عليه في كلّ صغيرة وكبيرة."[٣٧] والكلام في ظاهره إشادة بالرسالة ورفع لمنزلتها حتّى أنّ الباحث الموضوعيّ قد يتنازل عن حياده المنهجيّ فيصدّق الرسالة على ذلك المنحى بهذا يكون النبيّ حقّاً "شاهداً ومبشّراً ونذيراً."[٣٨] غير أنّ استتباعات القول بالإيذان بحرّية الإنسان تعني انتهاء صلاحية النصّ الدينيّ، وهو جوهر ما تبنّته

[٣٦] المرجع السابق، ص٨٧-٨٨. نقلاً عن:
- إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، القاهرة: دار آسيا للطباعة والنشر, ١٩٨٥م، ص١٤٤.

[٣٧] المرجع السابق، ص٩١.

[٣٨] المرجع السابق، ص٩١.

الوضعانية وما راهن عليه باسكال.[٣٩] فلا نظنّ الشرفي متّكئاً على قول لمحمّد إقبال إلاّ وهو ينطوي في العمق على مماثلة لبعض الأطروحات الغربية التي تشرّبها، وحاول أن يصوغها صياغة توظّف المنطق الجدليّ، وتعتمد على استنطاق وقائع التاريخ.

– ملاحظات ختامية:

ترفض فئة من الباحثين في التاريخ الإسلاميّ، كالشرفيّ وأضرابه، الحديثَ النبويَّ بطرق ولأسباب مختلفة، ولكن المطعن الرئيس يكمن في عدم وثوقية الآثار المنسوبة إلى الرسول، ولعدم غَناء سلاسل الرواة الذهبية في تحقيق مطلق الصدق في الروايات التي تعود إلى عهد النبوّة. ولا تمثّل علوم الحديث، عند هذه الفئة من الباحثين، صمّامَ أمان أمام كثرة الوقائع التي تدين الوضّاعين لا أفراداً، بل باعتبارهم منتمين لمصالح، وذوي أهواء سياسية ومذهبية. كما أنّ الشرفيّ يعتبر أنّ ما دُوِّن من الأحاديث في ما اصطُلح عليه بكتب الصحاح لم يكن سوى تقنين لرؤية عصر التدوين لا لرؤية عصر الرسالة، ومن ثمّة فإنّ الاقتصار على العودة إلى تلك المدوّنات دون تمييز بينها في حيثياتها التاريخية التي أفرزتها، وبين لحظة صدور الأقوال والأفعال عن رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم–، أمر قد يؤدّي إلى إضافة "أصول" غير ذات أصل عندما كان الوحي يتنزل على قلب الرسول.

يحضر في كتاب الشرفي ميْسَمٌ بارزٌ يتمثّل في إزالة القداسة، ويرى الباحث أنّ ذلك شرط ضروريّ لقيام بحث "موضوعيّ" و"علْميّ" في مسائل الدين. غير أنّ هذه الدعوى قد تتهاوى في اتّهامات للفقهاء عامّةً، نحو ما استنتجه الشرفي من عَرْض نماذج من اختلافات الفقهاء في بعض الأحكام والقضايا، يقول: "منها (أي القضايا) ما وردت فيها أحاديث متناقضة مرفوعة إلى النبيّ أو موقوفة على بعض أصحابه، وهي موضوعة لاحقاً على الأرجح؛ لتأييد حلّ من الحلول التي ارتضاها أئمّة المذاهب."[٤٠]

---

[٣٩] باسكال (Blaise Pascal)، فيلسوف ورياضيّ فرنسيّ (١٦٢٣م–١٦٦٢م)، أدخل فكرة حساب الاحتمال في المواضيع الميتافيزيقية، واعتمد حجّة اشتهرت باسم "رهان باسكال"، إذْ يقول بنوعٍ من "تكافؤ الأدلّة" حول مسألة وجود الله أو عدم وجوده، وهو ضرب من الرَّيبية كما لا يخفى.

[٤٠] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، مرجع سابق، ص١٤٧.

ففي هذا القول نرى الباحث قد أطلق حكماً عامّاً وقد يُفهم منه أنّ الفقهاء – وحتّى أئمّة المذاهب– يضعون الأحكام دون أن يكون لها مرتكز شرعيّ، ثمّ يأتي أتباعهم فيضعون الأحاديث التي تتماشى مع الأحكام الموضوعة سلَفاً. ويرى الشرفي أنّ "إضفاء قداسة على المعاملات الدنيوية في ظرف تاريخيّ معيّن سيكون ذا أثر بعيد في كبح تطوّر المجتمعات الإسلامية عندما تغيّرت ظروفها واستدعت أسساً أخرى في التعامل بين مكوّناتها."[٤١] وهو بذلك يردّد فكرة سائدة في بعض الأدبيات الاستشراقية، تردّ تردّي أوضاع المجتمع الإسلاميّ إلى استحكام الرؤية الفقهية أساساً.

وقد قوّى الباحث استدلاله على الفكرة السابقة بالرجوع إلى نصوص بعض المتأدّبين والفلاسفة والصوفيين، نحو أبي حيّان التوحيديّ والكنْديّ وأبي طالب مكّيّ. ومعلوم منذ القديم ما وقع في السياق العربي الإسلاميّ من نزاع معرفيّ/ أيديولوجيّ بين الرؤى البيانية والعِرْفانيّة والبُرهانيّة، إن ارتضينا التمييز الجابريّ[٤٢] بينها.

[٤١] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٤٢] نسبة إلى محمد عابد الجابريّ.