

مجلة أنثروبولوجية (الأوبان) المجلد 21 العدد 01 2025/01/05

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الأبعاد الأنثروبولوجية والتاريخية للرسالة المحمدية من منظور عبد المجيد الشرفي
**The anthropological and historical dimensions of the Muhammadan
message from the perspective of Abdul Majeed Al-Shorfi**

عباس إيمان¹*

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان_مخبر الدراسات الشرعية_الجزائر

abbes.imen@univ-tlemcen.dz

د. بلخير عثمان²

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان_مخبر الدراسات الشرعية_الجزائر

manahijd@gmail.com

تاريخ القبول: 2024/11/28

تاريخ الاستلام: 2024/10/08

ملخص:

يهدف البحث للكشف عن الأبعاد التاريخية والأنثروبولوجيا لقضايا جوهرية كالوحي والرسالة المحمدية والبعث وختم النبوة، وفق منظور أحد أكبر رواد الفكر الحدائلي المعاصر في المغرب العربي عبد المجيد الشرفي. وإبانة أثر هذه العوامل في حلحلة النظام التشريعي وفصل النص عن الواقع.

خلصت الدراسة إلى نتائج منها، أهمية الاستفادة من العلوم الحديثة كعلم الأنثروبولوجيا والتاريخ. بشرط مراعاة الخصوصية في تطبيقها على الدين الإسلامي وعلى نصوصه الشرعية. وأن يكون العمل بها استثناسا لا أصلا. بإخضاعها لسلطة النص لا إخضاع النص لها. كما فتدت دعاوى عبد المجيد الشرفي حول اعتماد الأنثروبولوجيا أو التاريخية لنقد الوحي والرسالة والنبوة وحصرهم في سياق البيئة والثقافة والمجتمع المعاصر لهم. وقوله بتاريخية العبادات والأحكام الشرعية. وأبانة عن قصور القول بختم النبوة بمفهوم الاستغناء. لأن استغناء الإنسان عن هدي الوحي هو استغناء عن الهادي الخالق لهذا الإنسان. وليس ذلك بمحقق.

الكلمات الدالة: حداثة، تاريخية، أنثروبولوجيا، عبادات، عبد المجيد الشرفي.

* المؤلف المرسل: عباس إيمان. الايميل: abbes.imen@univ-tlemcen.dz

Abstract: The research aims to reveal the historical and anthropological dimensions of fundamental issues such as revelation, the Muhammadan message, the resurrection, according to the perspective of Al-Shorfi. And to show the impact of these factors in the dissolution of the legislative system and the separation of the text from reality. The study then concluded with results, including the importance of benefiting from modern sciences such as anthropology and history. Provided that privacy is taken into account in their application to the Islamic religion and its legal texts. By subjecting it to the authority of the text, not subjecting the text to it. It also refuted al-Shorfi's claims about the adoption of anthropology or historiography to criticize revelation, message and prophecy and to restricting them to the context of their contemporary society. It demonstrated the insufficiency of saying that prophecy was sealed with the concept of self-dispensation.

Keywords: Modernity, Historicity, Anthropology, Worships, Abdul Majeed Al-Shorfi.

مقدمة:

مصطلح التاريخي شأنه شأن مصطلحات أخرى كالهرميوطيقا والبنويّة والتفكيكية وغيرها. أسهمت الحداثة الغربية في إنتاجها وقبولتها. ثمّ تسرّبت إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة نقلا عن هذه الفلسفات الغربية. فهي مصطلحات دخيلة على الفكر العربي الإسلامي. تبنّاها الحداثيون العرب بعد تحطّي الموروث العلمي والأصولي والفقه في دراسة الإسلام ونصوصه. بل تمّ تجاوز النصوص الشرعيّة لفهم هذه النصوص بذاتها. ليتمّ اعتماد آليات ومناهج طبّقها أسلافهم فكريّا من الحداثيين الغربيين على الكتب المقدّسة السابقة، كالأنجيل والتوراة.. تخلص جميعها لمحصّلة مشتركة في التعامل مع النصوص المقدّسة والنصوص التراثيّة. وهي القول بتاريخية كلّ الأفكار الدينيّة التي يعتنقها الفرد. بغضّ النظر عن مرجعيّتها الإسلاميّة أو اليهوديّة أو المسيحيّة. فهي سواء في المنظور التاريخي الحداثي. لذا بناء على ما سبق يتطرّق بحثنا للأبعاد الأنثروبولوجيّة والتاريخيّة للرّسالة المحمّديّة من خلال الرّؤيا التي يطرحها عبد المجيد الشّرفي. من حيث إشكاليّة النزول بمنظور السّلف. أو إشكاليّة الظّهور بالمنظور الحداثي. لأثر اختلاف المصطلحين في التعامل مع هذه الرّسالة. فما

موقف الدكتور عبد المجيد الشرفي من المنهج التاريخي والمنهج الأنثروبولوجي في دراسة الأديان عموماً، والرّسالة المحمّديّة خصوصاً؟ ثمّ ما أبرز مرتكزات النّقد التاريخي والأنثروبولوجي للرّسالة المحمّديّة عند الشّرفي؟ وما فلسفته التي تبناها حول مسألة ختم النّبوة؟

وقد كان الهدف من هذه الدّراسة:

- الردّ على بعض الشّبهات الشّرفيّة الحدائيّة، المتعلّقة بتاريخ الرّسالة الإسلاميّة والثّقافة المعاصرة لزمن النّزول.
- بيان علاقة التّأثير والتّأثر الحاصل بين الرّسالة والثّقافة من وجهة نظر الشّرفي.
- الردّ عن بعض الشبهات الخاصّة بجانب العبادات. اخترنا منها نموذجي الصّلاة والزّكاة.
- الكشف عن أثر فلسفة ختم النّبوة على الجانب التشريعي للإسلام وعلى إقصاء الوحي أو تقزيم دوره في هداية وإرشاد الإنسان.

وللإجابة على الإشكاليّات السّالفة الذّكر اعتمدنا المنهج الوصفي، لوصف آراء الشّرفي وعرض نماذج من كتاباته حول تاريخيّة الرّسالة والتّشريعات المندرجة تحتها. ثمّ المنهج التحليلي التقدي لتحليل هذه الآراء، ونقدّها. بما تقتضيه الطّبيعة المختصرة للبحث. وإن كنّا لم نركّز على النّقد بمقدار تركيزنا على بيان تأثير هذه الآراء في تفكيك وحلحلة النّظام التّشريعي الإسلامي.

أولاً: منهجية دراسة الأديان عند عبد المجيد الشّرفي:

يناصر الدكتور عبد المجيد الشّرفي بشدّة الانفتاح على كلّ التّخصّصات الإنسانيّة في دراسة الفكر الإسلامي. والاستفادة من جهود علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النّفس، والمؤرّخين والفلاسفة، وعلماء اللّسانيّات. (الشّرفي، عبد المجيد، 2009، صفحة 09). وتبنّى ذلك حقيقة في محاضراته التي ألّفها والمذكّرات والأطاريح التي أشرف عليها في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس. (الشّرفي، عبد المجيد، 2013، صفحة 25). وإن كان كثيراً ما يركّز في كتاباته على مقاربات ثلاث: المقاربة السّوسيولوجيّة والمقاربة التّاريخيّة والمقاربة الأنثروبولوجيّة. بالخصوص أحد أهمّ مجالاتها وهي الإناسة الدّينيّة.

1- موقفه من المقاربة التّاريخيّة:

من أوائل من اعتمد مصطلح "التاريخية" في الساحة العربية "عبد الله العروي" من خلال كتابه "العرب والفكر التاريخي" المنشور عام 1973م. والذي يقول عن نفسه، أنه سيرفع راية التاريخية وحدها لا راية الدين ولا الفلسفة. (العروي، عبد الله، 2008، صفحة 06)

إلا أنّ الزخم الإعلامي حظي به محمد أركون. فتولّى مهمة نشر الفكرة في المنابر الإعلامية والمؤتمرات العلمية. وكذا من خلال محاضراته وكتابه الكثيرة. حتّى أنّ كثيراً من الباحثين ينسب فكرة التاريخية له. ولكنّ أركون بنفسه يثني على جهود عبد الله العروي في إعادة الاعتبار للتاريخية في الفكر العربي. وينسب الفضل له (أركون، محمد، 1981، صفحة 12). تبنّى الفكرة بعدها عدّة باحثين ومفكرين عرب من تربطهم صلة وثيقة بالثقافة العربية ومنتجاتها ومناهجها. من هؤلاء حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشّرفي... وغيرهم كثير.

يعرّف الشّرفي المقاربة التاريخية بأنّها ليست منهجاً واحداً، بل مدارس متعدّدة تركز على المدى الطويل أو على العوامل الإنسانية والسياسية والاقتصادية وغيرها. ولكنّ الرّابط الذي يجمع بين هذه المدارس هو عدم إقرارها بالنّظرة الماهوية التي تميّز المواقف الإيديولوجية. كما أنّها لا تخشى إعادة النّظر والتحليل للتّوابت والمسلّمات. وبيان مواطن الغموض والتّناقض فيها. والتي اعتبرت حقائق ثابتة في الفكر الإسلامي التقليدي إلا أنّها قائمة على أساس تاريخيّ واه، وعلى كثير من الرّؤى الغيبية والأوهام. فتحاول هذه المقاربة التاريخية إعطاء تفسيرات مقنعة بعيداً عن النّظرة التّمجيدية أو التّحقيريّة للتراث (الشّرفي، عبد المجيد، 2013، صفحة 27).

2- موقفه من المقاربة الأنثروبولوجية:

يؤكد الشّرفي على أنّ علم الإناسة عموماً يدرس علاقة الإنسان بالمجتمع والاقتصاد والنّفس والسياسة.. الخ. أمّا علم أنثروبولوجيا الأديان فيدرس سبل الدّين في تعامله مع القضايا الكبرى والمصيرية كالموت والحياة. ومدى اتّساق هذا الدّين وتناغمه مع الأوضاع الحياتية، ومجاراته للخصوصيات التاريخية والثقافية والعرقية عبر الأزمنة والأمكنة. يمثّل لذلك بمسألة الحجاب والتي لا يمكن إدراك معانيها المتعدّدة بغير وضعها في السّياق

الثقافي والجغرافي. والتّظرة السّائدة ثقافيًا وتاريخيًا حول جسد المرأة قبل قرون عدّة من ظهور الإسلام. (الشّرفي, عبد المجيد, 2013, صفحة 21)

من خلال ما سبق يتّضح أنّ كلاً من المقاربتين الأنثروبولوجيّة والتّاريخيّة تستند على الأخرى. وكلّتاها معتمدتان بشدّة في الدّراسات الفكرية الإسلاميّة الحديثة. إلّا أنّ الاعتراض على آليات توظيف هذه المناهج في دراسة الدّين الإسلامي ونصوصه الشّرعية. والتي حملت في طيّاتها إيديولوجيات غربيّة. وكذا الاعتراض على إهمال الخطاب الشّرفي للمرجعيّات الدينيّة، والمناهج والقواعد العلميّة الإسلاميّة. كقواعد علم أصول الفقه والمقاصد وأصول علم الكلام والتّقد الحديثي وغيرها. بل واعتبارها علومًا تقليديّة تبلورت في ظلّ السّلطة الأمويّة ثمّ العباسية. بغرض تسييس الدّين، وشرعنة المؤسّسات السياسيّة آنذاك. ممّا أدّى حسب الشّرفي لحجب الفهم الصّحيح للقرآن (الشّرفي, عبد المجيد, 2008, صفحة 132). مع أنّ علماء الإسلام وخصوصاً أهل التّفكير اهتمّوا بشدّة بإرساء قواعد السّياق الاجتماعي للإنسان. وبيان البعد الاجتماعي والانثروبولوجي وأهمّيته التفسيرية من خلال القرآن الكريم الذي اهتمّ بكلّ جوانب حياة الإنسان بداية من خلقه لنشأته لموته لمصيره بعد الممات. (بوعكاز, عليّ; بلخير, عثمان, 2023, صفحة 161)

كما أنّ هذه المناهج الإسلاميّة -من المنظور الحدائثي- عاجزة عن تأسيس فكر نقدي إستمولوجي متنوّر. بخلاف الطّرح الحدائثي الذي يطرح حسب رؤية جديدة حديثة للوحي والتّصوص والإسلام عموماً. ويقدم قراءات ثورية ناقضة أكثر ممّا هي ناقدة للتّصوص وللموروث الدّيني الإسلامي ككلّ. فكانت نظرية التاريخيّة من بين هذه النظريات والرّؤى، التي أخذت حظاً واسعاً من مضامين الخطاب الحدائثي عامّة والشّرفي خاصّة. ولكنّها طرحت كبديل يقصي كلّ المناهج والقواعد العلميّة الإسلاميّة. لا لمجرّد الاستئناس.

تجاوزت هذه المقاربة التّأصيل التّطري ولم تقتصر على التعريفات والمفاهيم الفلسفيّة. إنّما شملت الجوانب التشريعيّة التطبيقية للإسلام كالعبادات والمعاملات والعقوبات وآيات وأحاديث الأحكام عموماً. من خلال قراءة ودراسة التّصوص الدينيّة قراءة تأويليّة جديدة تقوم بتجريدها من دلالاتها وربطها ببيئتها التي أنزلت

فيها وبإخضاعها لمجهر المناهج الحديثة التجريبية. باعتبار الدين عموماً والنص الديني خصوصاً هو ظاهرة تخضع للدراسة والتّقد والتحليل مثله مثل غيره من الظواهر العلمية. ومن غير تفريق بينه وبين المعارف الإنسانية الأخرى. ولتعدّ دراسة هذه النصوص الدينية بناءً على الطرق التجريبية التي تدرس بها الظواهر الطبيعية، فسيتمّ قراءتها بواسطة المنهج التاريخي عامة والانثروبولوجي والسوسيولوجي خاصة. لأنّ التاريخيّة تعتقد بتربط النصوص فيما بينها. وسجنها داخل الزمن التي ظهرت فيه بحيث يكون التأويل وسيلتها للتحرّر من هذا السجن. (باديس, محمد, 2016_2017، صفحة 70) ومن ثمّ تعتبر التاريخيّة نظير للطبيعية. فالتّاريخيّة تعتبر أنّ كلّ حدث وقع في الطبيعة يتمّ تفسيره وفقاً لأساليب العلوم الطبيعية. وكذلك التاريخيّة تعتبر أنّ كلّ حدث وقع في التاريخ، يتمّ تفسيره وفقاً لأساليب التاريخ. وكلاهما ترفض الرجوع إلى الميتافيزيقيا أو المتعالي في تفسير الظواهر (بن منصور, اليمين, 2022، صفحة 89). وقد أثنى الأستاذ الشّرفي على علم تاريخ الأديان باعتبار أنّه يخلّص الدين من الوظائف الاجتماعية التي علقته به وهي ليست من مقتضياته. وكذا التخلّص من الأوهام والرواسب التي علقته بالدين عبر التاريخ، هتة الرواسب والأوهام التي يعدّها الكثير من المتدينين من المسلّمات الثابتة. (الشّرفي, عبد المجيد, 2008، صفحة 13)

هذا الكلام وإن كان يحمل جانباً من الصّحة. لأنّ الأديان عموماً تعلق بها الرواسب التاريخيّة والثّقافيّة عبر الأزمان. ولكن بتتبّع كلام الشّرفي يتّضح أنّ الرواسب الثّقافيّة والتّاريخيّة عنده هي معظم الثّوابت والمقدّسات والمسلّمات الدينيّة. وكذا العبادات كما سيأتي ذكره. ذلك أنّ هذه المسلّمات أو الثّوابت وخصوصاً أصول العبادات عند الشّرفي، هي نسبيّة تختمل التّغيير حسب الظروف. وتختمل الصّحة والخطأ لأنّها تتأثّر بتأويل الأشخاص، وبالظّروف التاريخيّة الخاصة بنزولها. كما أنّها مسجونة داخل سياج دوغمائي مغلق. وخاضعة لهيمنة التّفسير التّراثيّة. وللعقليات الأسطوريّة.

ثانيا: أهم مرتكزات النقد الأنثروبولوجي والتاريخي للرسالة المحمدية عند عبد المجيد الشرفي:

يرتكز النقد التاريخي والأنثروبولوجي للرسالة والوحي والنبوة عند الشرفي على عدّة جوانب. بدءا من ظهور النبوة والرسالة المحمدية. وصولا إلى ختم سلسلة النبوات. معتمدا في ذلك على علم تاريخ الأديان. نذكر أهم هذه المرتكزات:

1- الرسالة المحمدية هي انعكاس للذهنيات الميثية السابقة:

يبين الشرفي أنّ محمدا صلى الله عليه وسلم قبل بعثته كان بشرا عاديا من شباب قريش. عاش في بيئة وثنية جاهلية. فلا يمنع أنّه كان على نفس الوتيرة يعبد الأصنام، ويذبح لها، ويتقرب إليها. ويسير على عادات قومه قبيلتها وسليمها. ويستدلّ الشرفي بما رواه ابن الكلبي في كتاب الأصنام عن العزى صنم قريش قوله: "وقد بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرها يوما فقال: "لَقَدْ أَهْدَيْتُ لِلْعَزَى شاةً عَفْراءَ وَأَنَا عَلَى دِينِ قَوْمِي" (الكلبي، هشام ابن السائب، 1995، صفحة 19) وهذا الاستدلال ضعيف لأنّ الكلبي لم يذكر من هو المبلّغ له في قوله "بَلَعْنَا"، والكلبي رافضي ومتروك ليس بثقة عند أهل الحديث. وقد قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: "إِنَّمَا كَانَ صَاحِبَ سَمٍّ وَنَسَبٍ. مَا ظَنَنْتُ أَنَّ أَحَدًا يَحْدُثُ عَنْهُ" (الذهبي، شمس الدين محمد ابن أحمد، 1996، صفحة 103) لكنّ الشرفي كثيرا ما يحدث عنه. وهنا نلفت نظر القارئ، أنّ الشرفي كثيرا ما يتخذ موقفا مشككا لكتب الصحاح. متّهما جماع الحديث بالتأثر بالانتماءات الطائفية والمذهبية والسياسية، ولكنّه لا يتحرّج في الاستدلال بما هو شاذّ أو ضعيف. ينتقي منه الشواهد والأدلة التي تدعم مذهبه. وفي هذا انتقائية مرفوضة في البحث العلمي. (الحباشة، صابر، 2010، صفحة 181).

ويعتبر الشرفي أنّ الوجدان الإسلامي يرفض الاقرار بوثنية النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته، تمجيда له لدرجة الأسطورة، وأنّ أغلب المعتقدات والتصورات التي يعتنقها المسلمون ويعتقدونها عن هذه الفترة من حياة النبي صلى الله عليه وسلم، قد امتزجت بعناصر من الذهنية الميثية التي كانت مهيمنة على فكر القدماء. (الشرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 30). والملاحظ أنّ غالب الحداثيين العرب ومنهم الشرفي يؤمنون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم. إلّا أنّهم ينزعون صفة القداسة عن النبوة فهي ظاهرة تاريخية معهودة

عبر الأزمنة البشرية منذ ظهور الإنسان. مثلها مثل غيرها من الظواهر الإنسانية والاجتماعية. وماهي إلا موجة إصلاحية كغيرها، قد تتخللها التناقض والأخطاء والعيوب. هذه الرسالة تطالبها المرحلة البشرية في ذلك العهد، جزاء حاجتها لملاذ فكري آمن بعد مرورها بسلسلة طويلة من الوثنيات السائدة في تلك البيئة الحجازية العربية. "مما دفع بعض الأشخاص للبحث عن صيغ دينية أكثر ملائمة للوضع الجديد. فكان محمد بن عبد الله هو الذي قام بهذه المهمة" (الشرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 29).

نجد منظورًا مقاربًا لهذا عند محمد عمارة حين يصف الإسلام بأنه "ثورة كبرى" وكان متصلا بالأوضاع الاجتماعية والظروف الحياتية. ويشهد لهذه الصلات ما سبق ظهوره من محاولات لتغيير الواقع الجاهلي بالرفض أو الاستنكار حيناً وبالغف الثوري حيناً كالشعراء الصعاليك مثلاً. (عمارة، محمد، 1988، صفحة 18). وهو ما يقودنا لفكرة تخمر النبوة التي يعتنقها الشرفي وآخرون. إذ يؤكد على أن كثيراً من المفاهيم والمعلومات إنما تلقاها محمد صلى الله عليه وسلم، من الأحناف ومن اليهود والنصارى، أو اطلع عليها من خلال أسفاره. مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمية لأنه خارج عن آفاقهم الذهنية ومشاكلهم. ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنن في غار حراء. "كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ رسالته إلى قومه" (الشرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 33). أي أن الوحي والنبوة بهذا المفهوم هو ظاهرة تاريخية مرتبطة بإرث ثقافي مهد ظهورها على ساحة الأحداث، وهو نفس ما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد حينما يقول: "إن النص في حقيقته وجوهره مُنتج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاماً" (حامد، أبو زيد نصر، 2014، صفحة 24).

ويظهر قصور هذا التصور جلياً. إذ لو كان الوحي تابعا للإرث الثقافي لكانت مظاهر الوثنية جليلة ظاهرة فيه. ولكان محمد الذي نشأ على دين قومه الوثني واعتنقه — كما يقول الشرفي — إنما يوافق في الوحي معتقداته وثقافته التي نشأ عليها. وفي هذا تناقض. كما أن الوحي إن كان خاضعا للتطورات والظروف السابقة له مما استوجب ظهوره، فيعني ذلك عدم ختمه واستمرار سلسلة النبوات كلما واتت الظروف لظهورها استجابة

للواقع. وعلى هذا الرأي انتقادين الأول أنّ هذا طعن في إرادة الله في بعث الأنبياء والرسل وإنزال الكتب. والإيمان بمشيئته تعالى في إنزال الوحي هو من متطلّبات التوحيد.

الانتقاد الثاني، أنّ اعتبار الوحي خاضع لضغط الثقافة والتاريخ يتعارض مع فكرة ختم النبوة بسبب عدم حاجة الإنسانية لمصدر معرفي آخر كما يعتقد الشّرفي، وسيأتي بيانه. فللتاريخ سلطة وسيرورة ومسارات فما المانع من حدوث ظروف جديدة تستدعي ظهور وحي جديد. ويكون الإنسان في حاجة إليه حسب الواقع الجديد. وفي هذا تعارض للشّرفي مع نفسه. كما يلحّ على فكرة أنّ الإسلام لم يخرج عن مسار الرّسالات السابقة ومروره بسلسلة من المراحل التاريخية التي مرّت بها أي رسالة عبر التاريخ، بداية من إظهار التميّز عن الآخرين في المظاهر والسلوك. ثمّ تحويل أشكال العبادة لطقوس إجباريّة غير قابلة للاجتهاد. ثمّ السيرورة نحو التّحجّر والجمود (الشّرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 118). وهذا حتى يبرز ضرورة اعتماد علم تاريخ الأديان في نقد الإسلام والقرآن. كما اعتمد سابقا في نقد المسيحيّة واليهوديّة والعهد القديم والجديد.

ومن هذا المنطلق المبني على الاعتقاد بوثنيّة الرّسول صلى الله عليه وسلم قبل بعثته. ينطلق إلى فكرة يؤكّد فيها الشّرفي ازدواجيّة القرآن باعتباره كلام الله يؤدّيه النّبيّ بلغة بشريّة، أو هو كلام الله من حيث مصدره وكلام البشر من حيث انتماءه إلى لغة بشريّة. مصاغ في إطار فكري نابع من ثقافة المتكلّم الشخصية والتي بلا ريب تتأثّر في تكوينها بالفكر الوثني أو الدّهنيّات السابقة (الشّرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 36). وهو نفس توجّه أركون حينما يعتبر أنّ النصّ القرآني. يحسّد المتعالّي أي الجانب اللاهوتي، ضمن شروط لغويّة وثقافيّة وأنثروبولوجيّة أي الجانب النّاسوتي. كما يمارس الحجب والتّحوير مراعاة للجانب الرّمزي والأسطوري. (العمرى، مرزوق، 2006، صفحة 23)

2- تبينة الرّسالة:

الرّسالة حسب المنظور الشّرفي، خاصّة ببيئتها التي نزلت فيها، أي البيئة المكّيّة الحجازيّة البدويّة، بطرفها الآتيّة وتاريخها وثقافتها آنذاك. فلا بأس أن يعتبر المسلم الحديث كلّ تلك الحُكم والأحكام والتّشريعات والقوانين من باب الرّموز السّمائيّة أو الأمثال الأسطوريّة، لا أن يعتبرها حقائق تاريخيّة. كما لا يضرّه أن

يعتبر تفاصيل المعاملات والعبادات -والتي هي قليلة جدًا حسب قول الشَّرفي- لا يضره أن يعتبرها من مقتضيات المجتمع في عصر النَّبي صَلَّى الله عليه وسلَّم في تلك البيئة البدويَّة الحجازيَّة، البسيطة في طرق وأساليب معيشتها. ممَّا لا يوافق غيرها من البيئات وخصوصا البيئات الحاليَّة في المدنيَّة الحديثة عبر أقطار الأرض. " (الشَّرفي, عبد المجيد، 2008، صفحة 63).

وكثيرا ما يوظف الحداثيون علم أسباب التَّزول، لحصر النصِّ القرآني وتطبيقاته على أسباب نزوله وبيئته. فتكون الأولويَّة للواقع على النصِّ. إضافة لإمكانية اختيار ما نراه الأنسب لحلِّ مشكلاتنا المعاصرة من هذا الوحي. دون إلزاميَّة الأخذ به كمنظومة متكاملة. ومحاولة إثبات وقتيَّة الأحكام الشرعيَّة. والأخذ بخصوص السَّبب لا بعموم اللَّفظ. (طلحة، سميَّة، 2023، صفحة 394)

وكنماذج عن إدراج الشَّرفي للعبادات والأحكام في سياق الثقافة والبيئة. نمثل بما يلي:

الصَّلَاة: يقول حول الصَّلَاة أنَّ المسلمين غير مضطَّرين في كلِّ الظروف والأماكن والأزمنة للالتزام بذلك النَّحو المعين الذي كان يؤدِّيها بما النَّبي، على فرض أنَّه كان فعلاً مُوحَّداً لم يطرأ عليه أيُّ تغيير أثناء فترة الدَّعوة " (الشَّرفي, عبد المجيد، 2008، صفحة 62) واعتبر أنَّ الصَّلَاة بالهيئة المعهودة المتوارثة تلائم صنفين من المسلمين فقط. الصَّنْف الأوَّل الذي يعتقد بوجودها على حسب ما رسَّخته في ذهنه السنَّة الثقافيَّة. لأنَّ هذا الصَّنْف لا أمل في تغيير ذهنيَّاته. والصَّنْف الثَّاني الذي تسمح له ظروفه بأدائها بالطَّريقة المعهودة. فهو يؤدِّيها باختياره. أمَّا بقيَّة الأصناف ممَّن لا تلائمهم الصَّلَاة لظروفه غير المواتيَّة لكيفيَّاتها وأوقاتها. أو لعدم اقتناعه بها. فيحقِّ له التَّعبُّد بأيِّ طريقة شاء (الشَّرفي, عبد المجيد، 2008، صفحة 63).

الملاحظ استعماله تعبير "السنَّة الثقافيَّة". إشارة منه إلى أنَّ السنَّة من منتجات الثقافة والبيئة. كما أنَّه لم يأت بدليل واضح أو بين على ما ذهب إليه من جواز أداء الصَّلَاة كلِّ بطريقته الخاصَّة. وقد اعتبر السنَّة التَّشريعيَّة من قبيل عمل السَّلف في تعبيره. حتَّى يتسبَّى له نقد أعمال السَّلف بدعوى رجعيَّتها. ولو كان هذا السَّلف هو النَّبي صَلَّى الله عليه وسلَّم. كما يُفهم من كلامه أنَّ الصَّلَاة من تشريع السَّلف والفقهاء خصوصا. وهم الذين وضعوا لها هذه الكيفيَّات المخصوصة. ثمَّ يهدم مشروعِيَّة الصَّلَاة من الأساس باعتبارها

مجرد طقس. فُرضَ في حادثة الإسراء والمعراج والتي هي مجرد حادثة أسطورية غير جديدة أصلا بالثقة (الشرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 62). وبهذا يظهر تعارض التاريخية مع النصوص القرآنية والسُّنَّة الصحيحة التي تفرض الصَّلاة. وتعتبرها الركن الثاني من أركان الإسلام. وتفرغها من معانيها الروحية التعبدية لتصبح مجرد طقس ظاهري بل وأسطوري الأصل.

الزكاة: تفصيلات الزكاة حسب الشرفي. لم ترد في النصوص القرآنية. بل هي اجتهادات فقهية تدل على ضيق الأفق الإسلامي. الذي حصر مصارفها في مجالات محدّدة كالفقراء والمساكين والعاملين عليها وغيرهم. وحصر أصنافها أيضا في أصناف محدّدة كالذهب والفضة والزروع والماشية.. وغيرها. هذه الأصناف مرتبطة بالبيئة البدوية الحجازية التي كانت تعتمد على هذه الأصناف في تجارتها ولا تعرف غير هذه المصارف في معيشتها. ممّا يستوجب الأخذ بالصيغ الحديثة في توزيع الثروة وإدارة المال. (الشرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 64). لكنّه لم يعط حلولاً أو أمثلة عن هته الصيغ المالية الحديثة. اللهم فقط ما ذكره عن الصحة والشغل والتعليم والسكن. والتي نعتبرها حقوقا يجب ضمانها للفرد من قبل الدولة. فكيف تعدّ من مصارف الزكاة والتي هي واجب عيني على الفرد المسلم لا على الدولة. وهذه الحقوق لها نصوص شرعية أخرى خاصة بها. مع العلم أنّ مصارف الزكاة المذكورة بصريح الآية في القرآن الكريم وليست اجتهادات فقهية. كما أنّ الزكاة في سبيل الله ولا بن السبيل وللغارمين... وغيرها. قد يُحقّق من خلالها الحقوق التي ذكرها الشرفي كالصحة والتعليم وفرص العمل، وليست صيغا حديثة كما يقول، وإن اختلفت كميّاتها عبر الأزمان. وأما أصناف الزكاة التي أرجعها للبيئة بحكم معاملاتها ومعيشتها وتجارها آنذاك. فيعمل فيها بمبدأ العلة. فيندرج مثلا تحت صنفَي الذهب والفضة، الأموال والعملات النقدية وعروض التجارة وغيرها ممّا توفر فيه علة الثمنية والنقدية. ولا تعدّ أصنافا حصرية.

بناء على ما سبق نلاحظ أنّ الخطاب الحدائي عموما والشرفي خصوصا. لا يعارض مشروعية الزكاة باعتبارها وسيلة لتحقيق التضامن والتكافل الاجتماعي ولكن يعارض الإطار الديني والتشريعي لها. وهذا يختلف عن إنكاره للصلاة أو الصيام أو الحج من أصله ومشروعيته.

ولا يفوتنا الإشارة إلى أنّ الشّرفي أسّس رفضه للخلافة على منطلق أساسي وهو عدم وجود أصل لها في القرآن والسنة، وعدم تطبيق الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لها. ثمّ يرفض الأحكام الشرعيّة رغم وجود أدلّة عليها ورغم ممارستها من قبل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم. وفي هذا انتقائيّة وازدواجيّة. (الحباشة، صابر، 2010، صفحة 184). وعلى نفس الوتيرة تمّ سحب التّاريخيّة على الصّيام (الشّرفي، لبنات في المنهج وتطبيقاته، 2013، صفحة 203) والحجّ والشّعائر الدّينيّة. فلن يبق منه ركن إلّا ووضعه تحت مجهر النقد الأنثروبولوجي والتّاريخي. وفي هذا دعوة للتّحليل من التّشريعات والضّوابط فلا يبقى من الإسلام إلّا اسمه. وتبقى الحاكميّة للضمير الفردي، والعقل الإنساني. كموجّه يقود الإنسان حسب الخطاب الشّرفي.

3- مسألة ختم النّبوة:

يطرح الشّرفي رؤيتين حول مسألة بختم النّبوة. الأولى ختم النّبوة من الدّاخل. وهي الرّؤيا المنتشرة في الأذهان لكثرة تداولها في الأدبيّات الإسلاميّة، وذهب إليها جمهور المسلمين حسب الشّرفي. وتعني أنّ محمّدا (صلّى الله عليه وسلّم) هو خاتم الأنبياء والمرسلين. جاء ليختم ويكتمل سلسلة النّبوة التي مثلها الأنبياء الآخرين السّابقين. دون أن يخرج عنها. ولا يقصد هنا عدم الخروج عن العقائد التي جاء بها جميع الأنبياء واشتركوا فيها. بل المقصود هو التّقليد الأعمى والنّقل التّام. شبرا بشبر وذراعا بذراع. والمتّبع للرّسالة الإسلاميّة بهذا المعنى سيّبقى حبيسا لذلك الإطار وسجينا فيه. مثله الشّرفي بمن يغلق باب بيته على نفسه ويقيم فيه رهين محبسه. كما أنّ هذا الدّين الإسلامي. لا يخرج عن مسارات الأديان السّابقة في سيرورتها التّاريخيّة من التّميّز إلى الإجماع والتّقليد إلى الجمود والتّحجّر كما سبقّت الإشارة. وقد شكّك في المعجزات التي كانت للنّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم. بأنّها من الأكاذيب التي انتشرت بسبب الدّهنيّة التّقليديّة، التي تستوجب أن يكون لكلّ نبيّ خوارق وكرامات. (الشّرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 88)

الرّؤيا الثّانيّة ختم النّبوة من الخارج: وهي التي يتبنّاها الشّرفي. ففي نظره أنّ ختم النّبوة بهذا المعنى إنّما كان ليعتق رقبة الإنسان من التّبعيّة لمصدر آخر للمعرفة _ يقصد بذلك الوحي والأنبياء عموما_. وليصبح قادرا

على تسطير مصيره بيده. معتمدا على مصدر معرفي ناشئ من العقل البشري، باعتباره الإنسان المبدع الخلاق المسؤول. وهو تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان إلى من يقوده.

وهو ما يتعارض حسبه مع فكرة إلزامية أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم. كما يحاول الفكر التقليدي إلزام الناس بها. ويكون النبي قد ختم بيت النبوة من الخارج. وأذن بحرية الإنسان بما يدلّه عليه عقله وبما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية. فالتبّي أعطى أمثلة عن الرحمة والعدالة والمحبة وغيرها من القواعد الإنسانية الأخلاقية العامة. ولم يسطر بصفة قطعية بآية ما يجب فعله أو تركه في كلّ الظروف والملابسات. (الشرفي، عبد المجيد، 2008، صفحة 90) فالنبوة لم تختم إلا لأنّ ذهن الإنسان تطوّر وتسامى ليصبح قادرا على الاعتماد على نفسه دون موجه يوجهه. ولو كان هذا الموجه هو الوحي أو الأنبياء أو الكتب المقدسة أو الإنتاج الديني عموما للعلماء. بل يعتمد الإنسان على حاكمية العقل، لتنظيم شؤونه في كلّ الحقب الزمنية المولوية لزمن النبوة، ويسنّ قوانين بمعزل عن مفاهيم الدين. متبعا ما يمليه عليه العلم أو الضمير الفردي أو المصلحة. وهذا توافق واضح وصارخ مع مرتكزات الحداثة الغربية. كالعقلانية والذاتية والحرية. والتي تمجد الفكر البشري وتعلي مقامه لدرجة استغنائه عن النبوة.

ولمحمّد إقبال رأي مقارب في هذه المسألة. إذ يعتبر إقبال من أوائل من نظر لمسألة ختم الرسالة بهذا المنظور الفلسفي. فيقول "إنّ النبوة في الإسلام لتبلغ كما لها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها" (إقبال، محمّد، 1955، صفحة 144)، ولكن إقبال لم يصرح بنظرية ختم الدين بمفهوم الاستغناء عنه كلية. إنّما بمفهوم ضرورة إعمال العقل بعد ختم النقل دون تعارض بينهما. ويصرّح في أكثر من موضع في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام" بأنّ الدين عنصر أساسي في نظام الحياة، وفي هداية الإنسان. فيستلزم أن تكون مبادئه وأسسّه ثابتة غير مشكوك فيها. ويؤكد أنّ تدخل النظر العقلي والفلسفي في الحكم على الدين إنّما يكون بما يسمح به الدين نفسه وبشروطه الخاصة. (إقبال، محمّد، 1955، صفحة 07) فهناك مجالات سمح الدين بالبحث فيها والاجتهاد في أحكامها. وهناك أصول كبرى وبديهيات ومسلّمات ليس لأحد تجاوزها. لكن الشّرقي يذهب لنفي وإبطال أيّ مصدر آخر للمعرفة مستمدّ من غير الذات الإنسانية.

والحقيقة أنّ كلا الرؤيتين جانبتي الصواب من جانب. فالرؤيا الأولى التي ينسبها الشرقي لجمهور المسلمين - وفي هذا الإطلاق نظر- اتخذت مفهوما مغاليا لحتم النبوة بحيث لا تحيد عن النصوص وعن ظواهرها حتى وقعت في التشديد والغلو. وفي التحجّر والجمود. وأمّا الرؤيا الثانية التي تعلي من شأن الذات الإنسانية كمصدر للمعرفة فوَقعت أيضا في الغلو في تقديس هذه الذات والتي ليست بكاملة. وتقديس العقل الإنساني والذي ليس بمعصوم. بدليل نتائج الرأسمالية والشيوعية والعلمانية والتي هي من إفرازات العقل البشري. أمّا اعتبار الوحي ظاهرة تاريخية حدثت وانتهت، وأنّ الوحي توقّف والمستجدّات الحياتية باقية، وبالتالي عدم استيعاب الوحي لهذه المستجدّات. إنّما فيه دعوة للانفصال عن الدّين واعتبار الوحي عائقا. وهذا قول خطير يضرب عقيدة الألوهية. لأنّ هذا يعني قصور العلم الإلهي عن إدراك المستجدّات - تعالى الله عن ذلك-. وختم النبوة بهذا تصوّر هو ختم للدّين بأكمله، وليس ختما لسلسلة التّبوّات فقط. وكأنّ وظيفة دين الإسلام هي فقط إعلان انتهاء وظيفة الدّين ككلّ.

وكلّ من أصحاب الرؤيتين مستلّب لمرحلة زمنية ماضية. باعتبار أنّ حتّى مرحلة الحداثة التي تقدّس العقل قد أصبحت من الماضي في الغرب، والذي دخل مرحلة ما بعد الحداثة.

ويظهر لنا أنّ الفكر الصّحيح والمعرفة الصحيحة هي ما اعتمدت على التّقل في القطعيّات، وأُعمل العقل في فهمها. واجتهدت في الظّنّيات بما يخدم الظروف الآتية ومقتضيات العصر. أي بما يمكن تسميته بالعقل الشرعي. ولا يخفى جهود علماء الإسلام في وضع مصادر للتّشريع تراعي أحوال النّاس ومشكلاتهم ولكن بما لا يتعارض مع التّقل الصّحيح. كمصادر الإجماع والقياس والمصالح المرسلّة والاستحسان والعرف.. وغيرها. ولكن الشرقي يعيب على العلماء التّقليديّين كما يسمّيهم، احتكارهم للشرعية بفرض تأويلاتهم الخاصة على نصوصها، وينادي بمشاعية التّفسير، وبالقراءة المفتوحة. ولكن بالمقابل يفرض الفكر الحداثي تأويلاته الخاصة لنصوص الوحي. ويقصي ما عداها.

الخاتمة:

خلاصة لما سبق يتضح اهتمام الدكتور عبد المجيد الشّري بتاريخية الإسلام والنّصوص وأنثروبولوجية الأديان، كما يدلّ على ذلك مؤلفاته في هذا المجال، وتقديمه لنفسه في المنابر الإعلامية على أنه مختصّ في تاريخ الفكر الإسلامي. وأساس التّجديد الدّيني عنده يتركز على وضع الرّسالة والوحي وكلّ الإنتاج الدّيني، في السّياق الأنثروبولوجي والسّوسولوجي والتّاريخي.

ويمكن تحديد أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث في النقاط التّالية:

— اعتبار الشّري أنّ تأويلات النّص القرآني والسّنة النبوية المنتشرة في الفكر الإسلامي. مرّده إلى الخلط بين ما هو بشريّ وما هو مقدّس.

— التّناقض بين تأكيد الشّري لإسلامه ونصرته للإسلام والدّعوة لتجديده، ثمّ رفض كلّ المرجعيّات الإسلاميّة من قرآن وسنة وتفسير واجتهادات العلماء، ومناهج علميّة إسلاميّة بنسبتها للتّاريخيّة.

— تمييزه بين إسلام الرّسالة والإسلام التّاريخي. وبين جوهر الرّسالة وعوارضها. وهذا الاستنتاج وإن كان صحيحاً نسبياً إلّا أنّه في مسعاه هذا نجده تعدّى على ما هو معلوم من الدّين بالضرورة، ونسبه إلى البشريّة وأخرجه من دائرة القداسة. كأفعال النّبيّ صلى الله عليه وسلّم وسنّته وتعبّداته. إذ أخرجها من دائرة المقدّس باعتبارها أفعال النّبيّ المشرّع إلى دائرة البشريّة باعتبارها أفعال محدّد البشر.

— تتفق مع الشّري في أنّ رسالة الإسلام أسمى ممّا علق بها من رواسب عبر التّاريخ والأزمة والأمكنة. ولكن مع اختلاف في تحديد هذه الرواسب بين قطعيّات وظنيّات، وبين كليّات وفرعيّات.

— مسألة ختم النّبوة ليست مسألة فلسفيّة نظريّة بحثة، بل تتجاوز ذلك إلى الجانب التّطبيقي. إذ تؤدّي إلى تعطيل التّشريعات الإسلاميّة والتّحرر من جميع الالتزامات الدّينيّة التّعبديّة.

— يمكن اعتماد التّاريخيّة والأنثروبولوجيا بمعايير مضبوطة إسلامية ونقدية. ولكن تكمن الخطورة في منهجيّة تطبيقها على النّص القرآني لاختلاف طبيعته عن غيره.

أخيراً نقدّم المقترحات التّالية:

الملاحظ انتشار الأفكار والشبهات الحداثيّة بين الشباب والمراهقين وعامة النّاس دون علمهم بخلفيّة هذه الأفكار. لذا يجب إدراج الردود على هذه الشّبهات ودحضها وذلك في المناهج العلميّة للأطوار المتقدّمة. خصوصاً الطّورين الثّانوي والمتوسّط. مع مراعاة التّبسيط حسب المستوى. وذلك في الدّروس المتعلّقة بالتّفسير والسّنة والفقه. وكذا الأمر في الدّروس والخطب المسجديّة. فلا يقتصر النّقد والمواجهة على المجالس الأكاديميّة. تأليف البحوث العلميّة الأكاديميّة للردّ على الشّبهات الحداثيّة المتعلّقة بالجوانب التّشريعيّة العمليّة. كأبواب العبادات والمعاملات والقوانين والعقوبات. والأهمّ أن تعطي هذه الدّراسات الحلول والبدائل في مجال المسائل المتبدّلة المتغيّرة بما يراعي ظروف العباد المتجدّدة. لعدم فتح الباب للحلول الحداثيّة. دراسة علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النّفس من جوانب إسلاميّة قرآنيّة وسنيّة. لاهتمام القرآن والسّنة ببناء الإنسان والنّفس والمجتمع. لقلة الدّراسات الأكاديميّة في هذا الجانب.

المراجع:

1. أركون, محمد. (1981). الإسلام والتّاريخيّة والتّقدّم. مجلّة مواقف العدد 40. ص. 39- 06 ,
2. إقبال, محمد. (1955) تجديد التفكير الدّيني في الإسلام. القاهرة: لجنة التّأليف والترجمة والنّشر.
3. الحباشة, صابر. (2010). الانتقائيّة والتّعجيب قراءة في كتاب الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ. مجلّة إسلاميّة المعرفة العدد 61, ص. 171-189
4. الدّهبي, شمس الدّين. (1996) سير أعلام النّبلاء. بيروت: مؤسّسة الرّسالة.
5. الشّرفي, عبد المجيد. (2008). الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ. بيروت: دار الطّليعة.
6. الشّرفي, عبد المجيد. (2013). لبنات في المنهج وتطبيقاته. بيروت: دار المدار الإسلامي.
7. الشّرفي, عبد المجيد. (2013). لبنات في قراءة النّصوص. بيروت, لبنان: دار المدار الإسلامي.
8. الشّرفي عبد المجيد. (2009). تحديث الفكر الإسلامي. بيروت: دار المدار الإسلامي.

9. العروي، عبد الله. (2008) *السنة والإصلاح*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
10. العمري، مرزوق (2006). إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر . *أطروحة دكتوراه _جامعة الأمير عبد القادر .قسنطينة , الجزائر*.
11. الكلبى، هشام ابن السائب. (1995) *كتاب الأصنام*. القاهرة: دار الكتب المصرية.
12. باديس، محمد. (2017_2016). مفهوم النصّ وقراءته في الفكر العربي المعاصر *أطروحة دكتوراه . وهران الجزائر*.
13. بوعكاز علي. بلخير، عثمان، (2023). أنثروبولوجيا السياق الاجتماعي عند المفسرين نماذج تطبيقية ونتائج منهجية. *مجلة أنثروبولوجية الأديان , المجلد 19 العدد 01 ص.175-159*
14. حامد، نصر أبو زيد. (2014). *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
15. طلحة، سميرة، (2023). البعد الأنثروبولوجي الديني في الفكر الحداثي_نقد أرخنة أسباب التزول أنموذجا. *مجلة أنثروبولوجية الأديان. المجلد 19 العدد 02 ص388-398*.
16. عمارة، محمد. (1988) *الإسلام والثورة*. القاهرة: دار الشروق.
17. اليمين. بن منصور. (2022). *النزعة التاريخية.مجلة طبنة للدراسات العلمية الأكاديمية المجلد 05 العدد 02 ص.83-96* ,