

مركز دراسات الدكتوراه
الإنسان والمجال في العالم المتوسطي
تكوين الدكتوراه
“الدراسات الإسلامية وقضايا المجتمع في العالم المتوسطي”
بنية البحث
“دراسات في قضايا العلوم والمجتمع”

القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي عبد المجيد الشرفي ومدرسته أنموذجاً

أطروحة للحصول على شهادة الدكتوراه

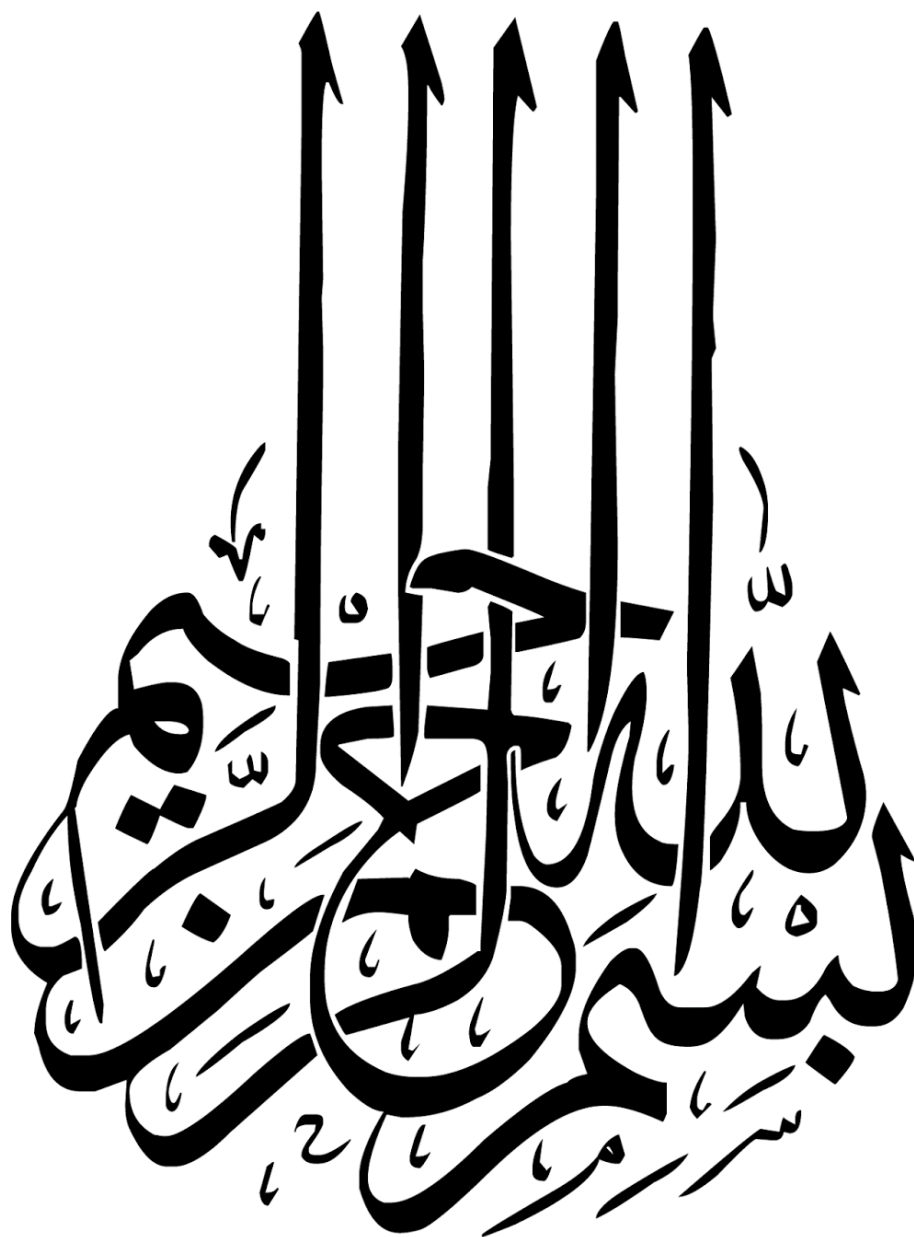
من إعداد
طارق هرموش

تحت إشراف
الأستاذ محمد قجوي

رجب 1441 هـ - مارس 2020 م

حقوق الطبع
طارق هرموش

1441هـ - 2020م



إهداء

إلى أحق الناس بصحبتى، إلى من رباني على قيم الحق والفضيلة،
إلى الوالدين الكريمين،
عسى الله أن يكون هذا العمل في ميزان حسناتكما،

إلى التي كابدت عناء شؤون البيت، والأولاد، ووفرت الظروف لإتمام هذا العمل
إلى من كانت الملهمة في اهتمامي بالعلم الشرعي،
إلى زوجتي الغالية ونام مع عبارات الحب والتقدير،

إلى الخليطين محمد ومريم،
عسى الله أن يحفظكما ويجعلكما ذخرا للإسلام،

إلى أخي وأخواتي وأسرهم الكريمة،

إلى رفاق الدرب،

إلى جميع الأصدقاء والأحباب،

أهدي ثمرة هذا العمل.

شكر وتقدير

أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى فضيلة الأستاذ الدكتور سيدي محمد قجوي، حفظه الله وبارك في علمه وعمره، الذي شرفني بصحبته لعدة سنوات، فكان القدوة في الجد والعمل والإخلاص. ولقد أثر على نفسه تقبل عناء الإشراف المباشر على هذه الأطروحة رغم مشاغله العلمية الكثيرة، فلم يبخل بوقته الثمين ونصائحه الغالية وتوجيهاته السديدة. أرجو من الله عز وجل أن أكون عند حسن ظنه بي وأن يرقى هذا العمل إلى تطلعاته وإلى مستوى البحث العلمي الذي ربانا عليه.

وأخص بالشكر أصحاب الفضيلة أعضاء لجنة المناقشة الموقرة الذين وافقوا على تقويم هذه الأطروحة وعلى المشاركة في لجنة المناقشة وعلى ما قدموه لي من توجيهات طيلة سنوات الدراسة والبحث التي قضيتها في صحبتهم.

كما أشكر كل الزملاء بتكوين الدكتوراه الدراسات الإسلامية وقضايا المجتمع المعاصر على حسن صحبتهم وما قدموه لي من نصائح ومساعدات.

ولا أنسى بالشكر إدارة وموظفي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط على كل ما قدموه لي من دعم طيلة المدة التي قضيتها بينهم.

وفي الأخير أشكر كل من أسهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذه الأطروحة وإخراجها إلى حيز الوجود.

ملخص

القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

عبد المجيد الشرفي ومدرسته أنموذجا

من إعداد

طارق هرموش

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

خص الله الأمة الإسلامية بالقرآن الكريم، كتابه المنزل على رسوله ﷺ، وجعل فيه فلاح الأمة ونجاتها. وقد اهتم المسلمون منذ البداية بفهمه والبحث عن معانيه، ففهم آياته كفيل بفهم خطاب الله للبشرية عامة وللمؤمنين، والفهم يورث العمل بمقتضى أوامر الله ونواهيه.

وفي خضم هذا الاهتمام، وضع علماء المسلمين تفسيرا للقرآن الكريم، حاولوا فيها فهم آياته وتفسير مشكله. وقد كانت هذه التفسيرات تتبع منهاجا قويا يلتزم بما ورد عن الرسول ﷺ، وعن صحابته والتابعين من القرون الأولى التي شهدت التنزيل، أو كانت على علاقة مباشرة بمن شهدوه.

والمطلع على التراث التفسيري للأمة الإسلامية يعجب من تنوع هذه التفسيرات وموسوعيتها، لكنه يلاحظ التزامها بأصول وقواعد أساسية تمكن من تجنب الخطأ

والأهواء في التعامل مع كتاب الله. هذه الأصول والقواعد جزء من علم أصول التفسير، الذي يهتم اليوم ثلة من علمائنا بوضع مبادئه والتأصيل له.

وبالمقابل لهذا، ظهرت منذ منتصف القرن العشرين قراءة حديثة للقرآن الكريم، يدعي أصحابها محاولة فهم جديد للقرآن، مؤسس على معطيات الحداثة الغربية، وعلى المستحدث من مناهج العلوم الإنسانية الغربية. وقد وضعوا مشاريع متكاملة، لإعادة فهم القرآن والتراث الإسلامي، وكونوا العديد من تلاميذهم لمتابعة العمل في هذه المشاريع. وقد عني هذا البحث بدراسة هذه القراءة الحديثة، وتحديد أصولها واتجاهاتها المنهجية، ومواقفها من القرآن والتفسير وأصوله، مع تخصيص تجربة عبد المجيد الشرفي ومدرسته في تونس بمزيد من التأمل والتقويم.

RESUMÉ

LA LECTURE MODERNISTE DU SAINT CORAN DANS L'OUEST ISLAMIC
ABDELMAJID CHARFI ET SON ECOLE COMME CAS D'ETUDE

Par
Tarik HARMOUCH

Au nom d'Allah, le Clément, le Plus Miséricordieux, Allah soit loué, Seigneur des mondes, et la prière et la paix soient sur le sceau des prophètes et des messagers.

Dieu a distingué la nation islamique par le Saint Coran, son livre révélé à son messenger, qu'Allah le bénisse et lui accorde la paix, et y a mis la réussite de la nation et sa délivrance. Dès le début, les musulmans se sont intéressés à le comprendre et à chercher sa signification. La compréhension de ses versets, serait suffisante pour comprendre le discours d'Allah à l'humanité en général et aux croyants, et la compréhension permettrait de vivre selon les préceptes d'Allah et éviterait de tomber dans ses interdictions.

Au centre de cet intérêt, les savants musulmans ont élaboré des interprétations du Saint Coran, dans lesquelles ils tentent de comprendre ses versets et d'expliquer ses problématiques. Ces interprétations ont suivi une approche droite qui se conformait aux contenus reçus du Messenger que les prières et la paix de Dieu soient sur lui, de ses compagnons, et des disciples des premiers siècles qui ont été témoins de la révélation ou directement liés à ceux qui l'ont vu.

Ceux qui connaissent le patrimoine interprétatif de la Oummah islamique admirent la diversité ces interprétations encyclopédiques, mais notent leur attachement aux fondements et règles de base qui permettent d'éviter les erreurs et l'intervention des passions dans la compréhension du Saint Coran. Ces fondements et règles font partie de la science des fondements de l'exégèse, que quelques-uns de nos éminents scientifiques souhaitent en établir les bases.

D'autre part, depuis le milieu du XXe siècle, une lecture moderniste du Saint Coran est apparue. Ses détenteurs prétendent tenter une nouvelle compréhension du Coran basée sur les données de la modernité occidentale et sur les approches nouvelles des sciences humaines occidentales. Ils ont développé des projets intégrés pour une autre compréhension du Saint Coran et du patrimoine islamique et ont formé bon nombre de leurs étudiants pour continuer à travailler sur ces projets.

Cette recherche s'occupe d'étudier cette lecture moderniste et de définir ses fondements et tendances méthodologiques et ses attitudes envers le Coran, l'exégèse et ses fondements, en mettant plus de lumière sur l'expérience d'Abdelmajid Charfi et de son école en Tunisie.

ABSTRACT

THE MODERNIST READING OF SAINT QURAN IN THE ISLAMIC WEST
ABDELMAJID CHARFI AND HIS SCHOOL AS A CASE STUDY

By
Tarik HARMOUCH

In the name of Allah the Most Gracious the Most Merciful, praise be to Allah, Lord of the worlds, and prayers and peace be upon the seal of Prophets and Messengers

Allah singled out the Islamic nation with the Holy Quran, his book given to his Messenger peace be upon him, and made in it the peasant of the nation and its survival. From the beginning, Muslims have been interested in understanding the Holy Quran and searching for its meaning. Understanding its verses helps to understand Allah's speech to the humanity in general and to the believers, and understanding inherits the work according to Allah's commands and prohibitions.

In the midst of this interest, the early scholars developed interpretations of the Holy Quran, in which they tried to understand its verses and explain its problematics. These interpretations followed a straight approach, which is committed to what was stated by the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) and by his companions and followers from the first centuries who witnessed the revelation or were directly related to those who witnessed it

Those who are familiar with the interpretive heritage of the Islamic nation are impressed by the diversity of these encyclopedic interpretations, but notes its commitment to the foundations and basic rules to avoid the error and ambivalence in dealing with the Holy Quran. These foundations and rules are part of the science of exegesis foundations, which today is addressed by a number of our scientists to develop its bases.

On the other hand, a modernist reading of the Holy Qur'an has emerged since the mid-twentieth century claiming to attempt a new understanding of the Holy Quran based on the data of Western modernity and on the new Western humanities curricula. The owners of this modernist reading developed integrated projects to re-understand the Holy Quran and Islamic heritage and formed many of their students to continue working on these projects.

This research proposes studying this modernist reading and defining its origins, methodological trends and attitudes towards the Holy Quran, its interpretation and its foundations, then emphasizing the case of Abdelmajid Charfi and his school in Tunisia.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه الغر الميامين، ومن سلك سبيلهم، وسار على منهجهم.

أنزل الله القرآن الكريم، وجعل له منزلة عظيمة في نفوس المؤمنين، فهو كتاب الله، والنور المبين، والهادي إلى الصراط المستقيم. فالتمسك به، والوقوف عند حدوده، والامتنال لأوامره ونواهيه، من أوجب الواجبات على المسلمين. والاعتصام به يحمي من الضلال، قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: "وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللَّهِ"¹. ولا يمكن الاعتصام بكتاب الله دون تدبر آياته وفهم معانيها والمراد منها. لذلك اهتم العلماء بتفسيره، ونشأت حوله علوم متعددة، تساعد على الفهم الصحيح، والاستنباط الدقيق لمعانيه وأحكامه.

وقد اكتسب البحث في هذه العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم محورية فيما أنتجه علماء المسلمين منذ القدم، إذ بُذلت في هذه البحوث القرآنية جهود علمية وبحثية كبيرة لم تبذل في غيره من الكتب، بحيث يتعذر إحصاء أو رصد جميع هذه البحوث والدراسات والمؤلفات المنجزة في تفسير القرآن الكريم وعلومه.

هذه الجهود العلمية المتواصلة على مدى قرون عديدة أثمرت تراثا علميا هائلا، وأبدعت مناهج ملائمة للتعامل مع كتاب الله وتفسيره، آخذة بعين الاعتبار الطبيعة الإلهية لهذا الكتاب. فكان العلماء يتعاملون مع القرآن الكريم وفق قواعد وأصول، وكانت دراساتهم تعمل وفق مناهج إسلامية أصيلة.

¹ أخرجه الإمام مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم الحديث: 1218، صحيح مسلم، ج2، ص386

وقد استمر الأمر على هذا الحال حتى دخلت الحداثة إلى العالم الإسلامي، فأشار دعائها بأصابع الاتهام إلى مصادر الدين الإسلامي وتراثه، واعتبروه عاملاً أساسياً للتخلف ونادوا بإعادة قراءة نصوص الوحي من القرآن والسنة النبوية، ونبذ نصيب كبير مما تأسس عليهما من تراث علمي عظيم، لتكييف نصوص الوحي والتراث مع مقتضيات الحداثة الغربية، وقدموا من أجل ذلك مشاريع متعددة.

هذه المشاريع، أنتجت قراءات حداثة لنصوص الوحي، وخصوصاً القرآن الكريم، نالها الكثير من الاهتمام في صفوف الشباب والمتقنين، نظراً لتناسقها مع أساليب النشر الحديثة، وكثرة رواجها في وسائل الإعلام. وقد لاقت الكثير من الشهرة كذلك في البلدان الغربية التي اعتبرتها، تجديداً للإسلام وقف أسس الحداثة، والصورة الحديثة التي لا بد للإسلام وكتابه أن ينتظما حولها.

وتكتسي دراسات هذه القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم، والتعريف بها، واستنباط أصولها ومناهجها ومواقفها، أهمية بالغة، لأنها تحاول تقديم بديل للتفسير المعتمد عند المسلمين، وتأمل إنشاء مناهج مستحدثة للتعامل مع كتاب الله، تجعله أكثر واقعية، وأكثر قرباً من قرائه. ولا شك أن المدافعين عن هذه المناهج، ما فتئوا يبحثون عن موطئ قدم في المجتمعات الإسلامية التي استقر فيها تفسير كتاب الله حول مناهج وألوان تفسيرية معتمدة. فتخصيص هذه القراءات بالبحث، يدخل في إطار تقويم، تجربتها مع القرآن الكريم، وتحديد نجاعة مناهجها وملاءمة أصولها ومواقفها معه.

والحقيقة أن الدفاع عن كتاب الله الخالد من كل من يريد المساس بمنزلته، أو التنقيص من قدره، يعد من أولى الأوليات في العلوم الشرعية. وواجب الباحث أن يخلص بالدراسة كل ما يكتب عن تفسير هذا الكتاب وفهمه، وأن يبين ما ينضبط منه مع التراث العلمي التفسيري للأمة، وما يريد نقض هذا التراث وتجاوزة.

أسباب اختيار الموضوع

تنقسم أسباب اختيار الموضوع إلى قسمين:

الأول يخص اختيار دراسة القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي.

والثاني يخص اختيار عبد المجيد الشرفي ومدرسته أنموذجا للدراسة.

أما اختيار دراسة القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي، فلكثرة مؤلفاتهم الداعية إلى هذا المنهج، ولتزايد الاهتمام به عند النخب الحداثية والعلمانية في هذه البلدان. هذه النخب تكونت تكويناً غربياً بلغات غربية، وعلاقتها بالتفسير والتراث الإسلامي تكاد تكون منعدمة. ولذلك كانت قراءتها الحداثية في كثير من الأحيان، الصورة الوحيدة التي تتلقاها هذه النخب عن القرآن الكريم، نظراً لقلّة ترجمات الأعمال الإسلامية التراثية، وشبه غياب لتواصل علماء الأمة باللغات الغربية.

والمثير في الأمر، أن هذه القراءات أصبحت تُتخذ إلى جانب ترجمات القرآن الكريم، تفسيراً له، حيث إن مواقفها أضحت قدوة للناس، الذين يستشهدون بها في فهمهم للقرآن الكريم، ويستدلون بها في إلغاء أحكامه أو تبديلها.

كل هذا يفرض وجود دراسات علمية رصينة لهذه القراءات الحداثية، تبين مفهوماً ومواقفها من القرآن وأحكامه، ومن التفسير وأصوله، وذلك بمنهج علمي رصين، يبين الصواب الذي ينبغي الالتزام به، والخطأ الذي ينبغي أطراحه ونبذه.

وأما بالنسبة لاختيار عبد المجيد الشرفي ومدرسته، فقد تم بالنظر إلى عدة عوامل، وهي:

- تميزه بمسار أكاديمي حافل بالمشاريع العلمية المتعددة،
- إصداره للعديد من الكتب في مواضيع تتركز حول الحداثة والقراءة الحداثية للتراث الإسلامي ومشاركته بمقالات في عدة مجلات ودوريات علمية،

- تأطيره للعديد من الطلبة في جميع مراحل الدراسة الجامعية، وإشرافه على بحوث تخرجهم، وإدماجه لهم في مشاريعه العلمية، مما جعله يكون مدرسة متكاملة، تهتم بإعادة قراءة القرآن والسنة والتراث الإسلامي، حسب مقومات الحادثة.

إشكالية البحث

يهدف هذا البحث في القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما خلفيات الحادثة في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي؟
- ما الأصول التي تعتمد عليها القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي؟ وما الاتجاهات المنهجية التي تتبعها؟
- ما مواقف أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي من القرآن الكريم، ومن التفسير والمفسرين وأصول التفسير؟ وما مآلات هذه المواقف؟
- ما مواقف عبد المجيد الشرفي من القرآن الكريم؟ ومن التفسير والمفسرين وأصول التفسير؟ وما أهدافه من هذه المواقف؟ وما علاقتها بمواقف الحداثيين والمستشرقين من القرآن الكريم؟
- ما مواقف مدرسة عبد المجيد الشرفي من القرآن الكريم؟ ومن التفسير والمفسرين وأصول التفسير؟ وما أهدافها من هذه المواقف؟ وما علاقتها بمواقف عبد المجيد الشرفي؟

الدراسات السابقة

تناولت دراسات كثيرة موضوع القراءات الحداثية للقرآن الكريم. يمكن أن نذكر من بينها:

- الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة): قراءة في المنهج لاهميدة النيفر (2000م). عرض المؤلف في هذا الكتاب ما ينبغي معرفته عن المفسرين في العصر الحديث وعن تفاسيرهم ومناهجها وخصوصياتها. وقد بيّن هدفه من الكتاب حيث قال: "عنايتنا بهذه التفاسير ... ترجع إلى الحرص على أن نعرف ماذا فعلت الحداثة بالوعي العربي في علاقته بالمقدس والنص المؤسس؟"¹. وقد قسم كتابه إلى ستة أقسام تناول في كل قسم منها تياراً من التفسير، حيث خصص الأول للتفاسير التي سارت على نفس منهاج القدماء (وأعطى بعض النماذج كشهاب الدين محمود الألوسي)، وتكلم في الثاني عن المدرسة التراثية، ذات التصور السلفي (نماذج: عبد الرحمن آل السعدي الناصري، ومحمد أمين بن المختار الشنقيطي، ومحمد الطاهر ابن عاشور) وتحدث في الثالث عن مدرسة المنار (نماذج: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس) وخصص الرابع للتيار الإيديولوجي (نماذج: طنطاوي جوهرى وسيد قطب ومحمد شحرور وحسن حنفي)، أما الخامس فتحدث فيه عن المدرسة الحديثة (أمين الخولي وعائشة عبد الرحمن ومحمد أحمد خلف الله). وفي الأخير تناول القراءة التأويلية (محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وفضل الرحمن). والملاحظ أنه يحشر مثلاً سيد قطب، ومحمد شحرور، وحسن حنفي، في نفس التيار، لأنه يعتبر أن الإخوان المسلمين يعبرون عن إيديولوجية إسلامية.

¹ الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر، ص10

- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالمو (2009م). جاءت هذه الدراسة في ثلاثة أبواب، خُصّص الأول للتعريف بالقراءات المعاصرة واتجاهاتها، وطرق التأويل ونتائجها في القراءات المعاصرة. وتناول المؤلف في الباب الثاني ضوابط التفسير (ويعني بها شروط المفسر وشروط التجديد في التفسير)، وخصائص النص الديني، وخصائص ظاهرة القراءة المعاصرة. ووضع في الباب الثالث القراءة المعاصرة في الميزان، وحدد الحاجة والدوافع إلى قراءة جديدة للنص الديني.

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني لقطب الريسوني (2010م). فصل المؤلف ضوابط تفسير النص القرآني عند علماء المسلمين، وأعطى رؤية نقدية لمزالق المفسرين القدامى والمحدثين. ثم تعرض لبعض نماذج القراءات المعاصرة، وبين روافدها ومقاصدها وأسباب تهافتها، ليخلص إلى تحديد ضوابط القراءة الراشدة للنص القرآني. وعند تعرضه لنماذج القراءة المعاصرة، اختار المؤلف القراءة التاريخية لمحمد أركون، والقراءة الهرمينوطيقية لنصر حامد أبو زيد، والقراءة اللغوية التشطيرية لمحمد شحرور، والقراءة النسوية لأمّنة ودود. ويعرّف المؤلف بأغراض تأليفه للكتاب فيقول: "وإن مكن الجدة والإضافة في هذا الكتاب أنه يحوي بين جناحيه نقداً رصينا لتهافت القراءة المعاصرة، ومدخلاً تأصيلياً إلى علم التدبر القرآني، والجمع بينهما لم يكن غرضاً متشوّفاً إليه في الدراسات السابقة، فضلاً عما زخر به الكتاب من إشارات أباكراً في هذا المجال أو ذاك، مما جادت به القريحة، وأسعف عليه القلم"¹.

- القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج لعبد الولي الشلبي (2013م). وهي دراسة اهتمت بالجانب الفقهي للقراءات المعاصرة للتراث الإسلامي عامة. وقُسّم الكتاب إلى ثلاثة أبواب، خُصّص المؤلف الأول لنشأة هذه القراءات ووسائلها ومنطلقاتها، وتناول في الثاني التشغيل الذرائعي لبعض مفردات

¹ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 11

المنهج الفقهي الذي استعملته القراءة المعاصرة، ثم تحدث في الباب الأخير عن القراءات المعاصرة وقوانين المنهج الفقهي. وقد ذكّر بأن هناك جدلاً قائماً حول فقه النصوص، وتجديد مناهج النظر فيها، بين أصحاب القراءة المعاصرة، وبين الداعين إلى تجديد الثقة بالأصول النقلية والعقلية للمنهج الإسلامي الأصيل¹. وقد حدد لدراسته هدف تكوين مقدمة في جدل المنهج بين القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.

- القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس ليوسف الكلام (2013م). قصر مؤلفه الدراسة على تداعيات تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدس على القرآن الكريم من طرف الحداثيين. وقد ناقش هذا التداعيات، التي ولّدت دعاوى من قبيل، تأخر تدوين القرآن على عهد النبي ﷺ، وأهمية تطبيق مناهج نقد الكتاب المقدس على القرآن، وبشرية القرآن. وقد استعمل المؤلف منهاجاً مقارناً، حيث بيّن عملية جمع القرآن وتدوينه وقراءاته، ثم بيّن طبيعة الكتاب المقدس وحقيقة جمعه وتدوينه وتقنيته ولغاته، ليقارن بين الإثنين، ويحدد صحة أو بطلان مقولة تطابق إشكاليات الكتابين².

- قراءة النص القرآني: الإيديولوجيا والمنهج لسعيد النكر (2014م). قسمه المؤلف إلى أربعة فصول: خصص الفصل الأول لسؤال الحداثة في القراءات العربية المعاصرة للقرآن الكريم، والثاني للعقلانية والعلمية في القراءات النقدية الحداثيّة. أما الفصل الثالث فتناول فيه أنسنة الوحي، واستعمال المنهج النقدي، والمنهج التاريخي. وتحدث في الفصل الأخير عن لغوية وأدبية النص القرآني، واستعمال المناهج اللغوية. وقد وضّح المؤلف هدفه من دراسة القراءات الحداثيّة للنص القرآني حيث قال: "وموضوع هذا الكتاب ... هو التفكير والتأسيس لقراءة شرعية معاصرة

¹ انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، ص 11-12

² انظر: القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكلام، ص 7

سليمة للنص القرآني"¹. وقد ركّز في كتابه على كل من حسن حنفي، وطيب تيزيني، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد.

- التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات لإبراهيم عمر السكران (2014م). حدد فيه المؤلف استمداد القراءات الحداثية للتراث الإسلامي من التراث الغربي، وخصوصا من أعمال المستشرقين حيث يقول: "والحقيقة أنني بعد دراسة مشروعات التأويل الحداثي للتراث اتضح لي أنها استمدت مادتها وتحليلاتها الأساسية من أعمال المستشرقين، وخصوصا الأعمال الاستشراقية المصوغة بالمناهج الفيلولوجية التي تدرس تكوينات الثقافة عبر تحقيق وتحليل النصوص والمخطوطات المبكرة"². ومن هذا المنطلق، قسم المناهج المستعملة عند المستشرقين، ومتابعيهم من أصحاب مشاريع التأويل الحداثي للتراث إلى قسمين: تقنية التوفيد، والتي تعتمد إرجاع العلوم والتصورات الإسلامية إلى الثقافات السابقة لها³، وتقنية التسييس، التي تفتعل خلفيات وأغراض سياسية للعلوم الإسلامية، فرضتها المعطيات الموضوعية في التراث الإسلامي⁴.

- علوم القرآن في المنظور الحداثي: دراسة تحليلية نقدية لآراء الحداثيين في القرآن الكريم لأحمد بوعود (2015م). وكما يوحي به العنوان، فقد خصصه المؤلف لكيفية تعامل الحداثيين مع القرآن الكريم وعلومه. وجاء الكتاب في بابين، خُصص الأول للمرتكزات الحداثية في دراسة علوم القرآن، وحددها المؤلف في ثلاثة: الفكر الحداثي الغربي، والدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم، وتراث علوم القرآن. أما الباب الثاني، فتناول فيه المؤلف قضايا علوم القرآن في المنظور الحداثي، ودرس فيه الظاهرة القرآنية، ومناهج دراستها في المنظور الحداثي، وجمع القرآن وكماله. وقد

¹ قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، سعيد النكر، ص12

² التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ص12

³ انظر: المرجع السابق، ص133

⁴ انظر: المرجع نفسه، ص179

حدد المؤلف هدفه في "دراسة أهم قضايا علوم القرآن كما تناولها الحداثيون، دراسة علمية ترد المشكلات المثارة إلى أصولها الفكرية والمعرفية"¹.

- القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة لمحمد سالم النعيمي (2016م). قدم فيه كاتبه الأصول المعرفية للحداثة، ثم قسم القراءة الحداثية إلى ثلاثة أقسام: الاستشراقية، والتاريخية، والتأويلية. وخصص الجزء الموالي من الكتاب، لاستعمال المقاصد في القراءة الحداثية للقرآن الكريم. أما الفصل الأخير، فخصصه للموضوع الرئيسي للكتاب، وهو أثر القراءة الحداثية في قضايا العقيدة. وقد اعتمد المؤلف على عدة أعلام من القراء الحداثيين، وبالأخص كتابات كل من أدونيس، وحسن حنفي، وسيد القمني، وطيب تيزيني، وعبد الله العروي، وعبد المجيد الشرفي، وعلي حرب، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد. وقد بين المؤلف اهتمامه "بالقراءة الحداثية الشرسة في نسختها العربية للقرآن الكريم في العقود الأخيرة من القرن المنصرم وحتى يومنا هذا، حيث أخضعت هذه القراءة القرآن الكريم لآليات الحداثة الغربية ومناهجها، في محاولة للنقد والتفكيك والتأسيس"².

- القراءات المعاصرة للنصوص الشرعية: دراسة تحليلية نقدية لعبد السلام فيغو (2016). قسمه مؤلفه إلى أربعة أقسام: قدم في الأول قراءة في بعض الكتابات المعاصرة حول القرآن الكريم، حيث تحدث عن أطروحات كل من محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعباس صالح، وعبد الرحمن الشرقاوي، وعبد الله العروي، ومحمد سعيد العشماوي. وخصص القسم الثاني للقراءة الاستشراقية للنصوص، حيث قدم قراءة الفرنسي جاك بيرك. وأشار في القسم الثالث إلى قراءة الأدباء والشعراء، من أمثال أدونيس، ونزار قباني، ومحمود درويش. وخصص القسم الأخير، لتقديم النظرية الحديثة للاجتها، الذي

¹ علوم القرآن في المنظور الحداثي، أحمد بوعود، ص6

² القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص8

توسل بها القراء المعاصرون لدراسة النصوص الشرعية. والملاحظ أنه قسم القراءة المعاصرة إلى قراءة جديدة وقراءة تاريخية.

- القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب لحكيم سلمان السلطاني (2018م). بيّن فيه المؤلف ماهية القراءات الحداثية، وأسسها، ومقولاتها، ووضّح كيف أسهمت هذه القراءة في تكوين رؤية حداثية للنص القرآني، وكيف يمكن توظيف تحليل الخطاب في مواجهة هذه القراءة¹. وقد اعتمد في طرح مقولات القراءة الحداثية على كل من محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، وهشام جعيط، كما أبرز مقولات بعض الحداثيين الجدد، كاحميدة النيفر، وبسام الجمل، والهادي الجطلاوي.

ما تتميز به هذه الأطروحة، هي اختصاصها بأعلام القراءة الحداثية في الغرب الإسلامي، واهتمامها بمواقفهم من القرآن والتفسير وأصوله، واعتناؤها بالطبقة الحديثة منهم. وتميزت كذلك بإبراز واحد من أهم الحداثيين وهو عبد المجيد الشرفي وأبرزت تأسيسه لمدرسة في القراءة الحداثية لها مواقفها الخاصة من القرآن الكريم والتفسير وأصوله.

المناهج المعتمدة

اعتمدت في هذه الأطروحة عدة مناهج:

- المنهج الوصفي؛ لاستعراض خلفيات الحداثة في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي، ومواقف أصحاب القراءات الحداثية من القرآن والتفسير وأصوله.

¹ انظر: القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، ص16

- المنهج الاستنباطي؛ لاستخراج أصول القراءات الحداثية ومناهجها، وربط قراءة الشرفي بقراءات الحداثيين والمستشرقين، وربط قراءات مدرسة الشرفي بقراءته، واستخراج أهداف هذه القراءات ومقاصدها.
- المنهج النقدي؛ لنقد مواقف القراءات الحداثية من القرآن والتفسير وأصوله.

خطة الأطروحة

تتنظم خطة هذه الأطروحة في مقدمة وفصل تمهيدي وبابين وخاتمة:

فالمقدمة تتضمن تقديمًا عامًا لموضوع البحث، وبيانًا لأسباب اختياره، والدراسات السابقة في الموضوع، وتعريف بالمناهج المعتمدة، وإشكالية البحث، وخطة الأطروحة.

وخصصت الفصل التمهيدي لمفهوم الحداثة وخلفياتها في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول مقارنة لمفهوم الحداثة واحتوى على ثلاثة مطالب، بيّنت في الأول مفهوم الحداثة في اللغة، واهتمت في الثاني بمفهوم الحداثة في الفكر الغربي، وعرضت في الثالث مفهوم الحداثة في الفكر العربي والإسلامي. أما المبحث الثاني فخصصته لخلفيات الحداثة في الفكر الغربي، حيث قسمته إلى ثلاثة مطالب، اهتمت في أولها بمظاهر الحداثة في الفكر الغربي، وعرضت في الثاني تطور الحداثة في الفكر الغربي، وحددت في الثالث موقف الحداثة الغربية من الدين. وتناول المبحث الثالث والأخير خلفيات الحداثة في الفكر العربي الإسلامي، حيث قسمته إلى ثلاثة مطالب، تحدثت في الأول عن إمكانية حداثة إسلامية، وخصصت الثاني لتطور الحداثة في الفكر العربي الإسلامي وحددت في الثالث مواقف من الإسلام والحداثة.

وتناولت في الباب الأول القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي، وقسمته إلى ثلاثة فصول، اشتمل الفصل الأول على مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم واتجاهاتها

المنهجية، وجزأته إلى مبحثين، تحدثت في الأول عن مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي، وعرضت في الثاني الاتجاهات المنهجية للقراءات الحداثية للقرآن الكريم. أما الفصل الثاني فخصصته لأصول القراءة الحداثية للقرآن الكريم وأعلامها، واشتمل على مبحثين، تناولت في الأول أصول القراءة الحداثية للقرآن الكريم، واهتمت في الثاني بأعلام القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي. وحددت في الفصل الثالث موقف القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي من القرآن والتفسير وأصوله، حيث قسمته إلى ثلاثة مباحث، تناولت في الأول موقفها من القرآن الكريم، واشتمل الثاني على موقفها من التفسير والمفسرين ومآلاته، وتحدثت في الثالث عن موقفها من أصول التفسير ومآلاته.

وخصصت الباب الثاني لعبد المجيد الشرفي ومدرسته وقراءته الحداثية للقرآن الكريم، فقسمته إلى ثلاثة فصول، تناولت في الأول التعريف بعبد المجيد الشرفي ومشاريعه العلمية، واشتمل على مبحثين اهتمت في الأول بنشأة عبد المجيد الشرفي وتكوينه ومناصبه ونتاجه العلمي، وتحدثت في الثاني عن مشاريعه العلمية. أما الفصل الثاني فاشتمل على القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي وجزأته إلى ثلاثة مباحث، حددت في الأول موقفه من القرآن الكريم، وعرضت في الثاني موقفه من التفسير وأصوله، وتناولت في الثالث شروط وأهداف قراءته الحداثية وعلاقتها بمواقف الاستشراق والقراءات الحداثية الأخرى. وخصصت الفصل الثالث لمدرسة عبد المجيد الشرفي في القراءة الحداثية للقرآن الكريم، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، اهتمت في الأول بمحددات مدرسته وأعلامها، وحددت في الثاني موقفها من القرآن الكريم والتفسير وأصوله، وتناولت في الثالث أهداف قراءتها الحداثية وعلاقتها بمواقف الشرفي.

وختمت الأطروحة بخاتمة تضمنت أهم النتائج وآفاق البحث.

فصل تمهيدي

الحدثاء: المفهوم والخلفاء فف الفكرفن الغربف والعربف الإسلامف

وففه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مقاربة لمفهوم الحدثاء

المبحث الثاني: خلففاء الحدثاء فف الفكر الغربف

مبحث الثالث: خلففاء الحدثاء فف الفكر العربف الإسلامف

فصل تمهيدى: الحادثة: المفهوم والخلفيات فى الفكرين الغربى والعربى الإسلامى

المبحث الأول: مقارنة لمفهوم الحادثة

المطلب الأول: مفهوم الحادثة فى اللغة

يتحدد معنى الحادثة لغة من الجذر "حدث: يقال: صار فلان أحوثة أى كَثُرُوا فيه الأحاديث. وشابَّ حَدَثٌ، وشابَّة حَدَثٌ: [فتية] فى السِّنِّ. والحَدَث من أحداث الدهر شبه النازلة، والأحوثة: الحديث نفسه. والحديث: الجديد من الأشياء. ورجل حَدَث: كثير الحديث. والحَدَث: الإِبْداء"¹.

وزاد الأزهرى فى تهذيب اللغة: "عن ثعلب عن الأعرابى: الحَدَثان: الفأس وجمعه حَدَثَان، ويقال: أحدث الرجل إذا صلَّع أو فصَّع أو خَصَّف، أى ذلك فَعَلَ فهو مُحَدِّث. وأحدث الرجل وأحدثت المرأة إذا زنيا، يكنى بالإحداث عن الزنى. ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التى كان السلف الصالح على غيرها. ويقال: فلان حَدَثُ نساء كقولك تَبَّعُ نساء أو زيرُ نساء. ويقال: أحدث الرجل سيفه، وحادثه إذا جَلَّاه"².

¹ كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدى، ج3، ص177، باب الحاء والذال والثاء معهما

² تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهرى، ج4، ص405-406، مادة: حدث

وأضاف صاحب الصحاح: "والحدث: كون شيء لم يكن. وأحدثه الله فحدث. وحدث أمر، أي وقع. والحدّث والخُدثي والحادثة والحدثان، كلها بمعنى واحد. واستحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً"¹.

أما في لسان العرب فقد فصل ابن منظور في التعريف: "الحديثُ نقيضُ القديم والحُدوثُ نقيضُ القُدُمَةِ حَدَّثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حَدُوثاً وَحَدَاثَةً وَأَحْدَثَهُ هُوَ فَهُوَ مُحْدَثٌ وَحَدِيثٌ وَأَخَذَ الْأَمْرَ بِحَدَثَانِهِ وَحَدَاثَتِهِ أَيْ بِأَوَّلِهِ وَابْتِدَائِهِ... حدثان الدهر أي صروفه ونوائبه (نعوذ بالله منها) وَحَوَادِثُهُ نُوبُهُ وَمَا يَحْدُثُ مِنْهُ وَاحِدُهَا حَدِثٌ وَكَذَلِكَ أَحْدَاثُهُ وَاحِدُهَا حَدَثٌ"².

من هذه التعاريف يمكن استنتاج أن مصطلح الحادثة مصدر للفعل حدث يحدث حدثاً ويستعمل للدلالة على عدة معانٍ من أهمها: الجديد نقيض القديم، الحديث والكلام والخبر. ولفظ الحادثة لم يستعمل في القرآن الكريم. لكن الجذر "حدث" يوجد في ثمان آيات:

قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذَا لَفُؤُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُضْهُمُ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٧٥﴾³،

وقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ تَتَّبَعَنِي فَلَا تَسْأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَخْبُرَكَ لَكِ

مِنْهُ ذِكْرًا ٦٩﴾⁴.

¹ الصحاح، أبو نصر الجوهري، ج1، ص278، مادة: حدث

² لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص75، مادة: حدث

³ سورة البقرة، الآية: 75

⁴ سورة الكهف، الآية: 69

وقوله عز وجل في سورة طه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ فُرْقَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ

لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١﴾¹

وقوله عز وجل في سورة الأنبياء: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ

وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾²

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿٣﴾³

وقوله عز من قائل: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ

ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿٤﴾⁴

وقوله عز وجل: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿٥﴾⁵

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٦﴾⁶

والملاحظ أن استعمال "حدث" ومشتقاتها في الآيات القرآنية لا يخرج عن المعنى اللغوي.

أما في الحديث النبوي فقد ورد استعمال لفظة الحادثة في عدة أحاديث يكمن أن نذكر

منها:

¹ سورة طه، الآية: 110

² سورة الأنبياء، الآية: 2

³ سورة الشعراء، الآية: 4

⁴ سورة الطلاق، الآية: 1

⁵ سورة الضحى، الآية: 11

⁶ سورة الزلزلة، الآية: 4

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: "لَوْ لَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّ فُرَيْشًا اسْتَقْصَرَتْ بِنَاءَهُ وَجَعَلَتْ لَهُ خُلْفًا"¹

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "مات رسول الله ﷺ بَيْنَ سَحْرِي وَنَحْرِي وَفِي دَوْلَتِي، لَمْ أَظْلِمْ فِيهِ أَحَدًا، فَمِنْ سَفْهِي وَحَدَاثَةِ سِنِّي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فُيْضَ وَهُوَ فِي حِجْرِي، ثُمَّ وَضَعْتُ رَأْسَهُ عَلَى وَسَادَةٍ، وَثُمْتُ أَلْتَدِمُ مَعَ النِّسَاءِ، وَأُضْرِبُ وَجْهِي"². والحاصل أيضا أن استعمال اللفظة لم يخرج عن المعنى اللغوي المذكور أعلاه.

والخلاصة أن معنى لفظة الحادثة في اللغة العربية من الحديث وهو نقيض القديم، وهي من الجذر حدث الذي له معان متعددة في اللغة والذي لا يخرج عن الجديد والكلام والخبر. هذا المعنى اللغوي سيكون له تأثير كبير في المعنى الاصطلاحي. فالحادثة اليوم تيار فكر غربي وصل إلى ديار الإسلام وتمت ترجمته بمصطلح الحادثة نظرا لجذته وحدثه بين المسلمين. وسنرى في المطالب التالية المعاني الاصطلاحية للحادثة في الغرب، موطن انبثاقها وفي العالم العربي الإسلامي حيث تم استيرادها بعد ذلك.

¹ أخرجه الإمام البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها وقوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس)، رقم الحديث:

1585، صحيح البخاري، ج2، ص146

² أخرجه الإمام أحمد، مسند النساء، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، رقم الحديث: 26348، مسند

الإمام أحمد، ج43، ص368-369، إسناده حسن

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة في الفكر الغربي

شكلت الحداثة مفهوما بارزا في الفكر الغربي، فهي غربية المنشأ¹ وأثرت في جميع مناحي الحياة الغربية. بل هي الخصيصة الأساسية للحياة الغربية التي أوصلت المجتمعات الغربية إلى ما هي عليه اليوم من تقدم علمي وتكنولوجي وتحلل أخلاقي وقيمي. لقد استطاع مجرد مفهوم انبثق من عصر الأنوار والثورة على استبداد الكنيسة أن يصبح حامل لواء التجديد التقني والتفوق العلمي الذي صاحب الغرب منذ عدة قرون.

وتعتبر لفظة الحداثة الترجمة العربية للفظتين في هما Modernity، Modernism في الإنجليزية و Modernisme، Modernité في الفرنسية. ولا تكاد معاجم اللغات الإنجليزية والفرنسية تقيم فرقا بين اللفظتين إلا أنها تضيف إلى معنى كلمة Modernisme أنها حركة الفكر الكاثوليكي لتأويل تعاليم الكنيسة في ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر².

والدارس لمفهوم الحداثة في الفكر الغربي يلاحظ تعدد تعاريفها وتحدياتها. فهي بوصف عام كما ورد في معجم أكسفورد: "استعمال طريقة في التعبير، أو خصوصية في الأسلوب، أو ميزة غريبة في صناعة ما، ما يميز الأوقات الحديثة أو الأزمنة العصرية"³. وهذا التعريف المعجمي يبقى عاما يربط الحداثة بالزمن، فهي ميزة الأزمنة الحديثة، فكل ما نراه اليوم يمكن اعتباره من الحداثة.

لكن ما يعنينا في هذا المقام هو الحداثة كمفهوم فكري خيم على العقل الغربي وأنتج فكرا جديدا استطاع غزو العالم. لهذا وجب البحث عن المفهوم عند رواد الفكر والفلسفة. فهيرغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) يذكر بأن "الحداثة

¹ انظر: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص66

² انظر: قاموس المورد، منير البعلبكي، ص586

³ أعداء الحداثة، محمد محمود سيد أحمد، ص17

بدأت مع عصر التنوير، بفعل أولئك الذين أظهروا وعيا بأن هذا العصر مرحلة نهائية من التاريخ"¹. فهو يربط الحداثة بعصر التنوير الأوروبي الذي بدأ منذ القرن السادس عشر والذي عرف تغيرات دينية، واجتماعية، واقتصادية، وثقافية مكنت الغرب من تحقيق تقدمه.

أما الفيلسوف الألماني هيرماس (Jurgen Habermas 1929) فيقر بأن "كلمة حديث "Moderne" استعملت للمرة الأولى في القرن الخامس بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا من جهة أخرى ... فالمفهوم يعبر دائما – ومن خلال مضامين مختلفة – عن وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث"². فالحداثة إذن ترمز إلى انتقال من عصر إلى عصر آخر، انتقال من ماضي تم تحديده في الوعي إلى حاضر قد استقل بهذا الوعي عن الماضي.

وقد استعمل الفيلسوف الفرنسي ألان تورين (Alain Touraine 1925) لفظة الثورة، أي الانقلاب على كل ما هو قديم وسائد حيث قال "إن مفهوم الحداثة الذي بلوره فلاسفة التنوير هو مفهوم ثوري، لكنه لا يزيد عن ذلك، فهو لا يحدد لا ثقافة ولا مجتمعا، إنه يشعل الكفاح ضد المجتمع التقليدي أكثر من كونه يلقي الضوء على آليات عمل مجتمع جديد"³. وتحديده هذا يلقي الضوء على الناحية المظلمة من الحداثة، وهو كونها تثور على القديم دون تحديد هدفها في الجديد المبتغى. وهذا يمكنها من أن تكون ثورة مستمرة على الأوضاع لأنها بمجرد استقرار وضع يصبح قديما وتجب الثورة عليه.

ويعمق برونو لاتور (Bruno Latour 1947) مفهوم الثورة والقطيعة التي تحدثها الحداثة فيجعلها "تشير بشكل أو بآخر، إلى مرور الزمن، فمن خلال الصفة "حديث" تشير إلى نظام جديد، وإلى تسارع، وإلى قطيعة، وإلى ثورة في الزمن، وعندما تظهر كلمات "حديث"، "تحديث"، "حداثة" نحدد من باب التضاد ماضيا قديما ومستتباً... فهي كلمة تشير

¹ تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص 61

² أعداء الحداثة، محمد محمود سيد أحمد، ص 18

³ نقد الحداثة، ألان تورين، ص 40

إلى كسر في السير المنتظم للزمن، وتشير أيضا إلى معركة فيها المنتصرون والمنهزمون¹.

هذه الثورة المستمرة على الماضي بدون هدف أو بهدف الثورة نفسها كان لا بد لها من خط ناظم يمكنها من كسب الأتباع وتحقيق التغير الاجتماعي اللازم لاستقرارها في المجتمعات الغربية التي عاشت قرونا عديدة في ظلمات الجهل. فكان الخط الناظم هو استعمال العقل الإنساني وإعطاؤه كل الصلاحيات، وتخصيصه بالحقيقة، فكانت الدعوة إلى تأليه العقل² والتجديد المستمر.

ومن هنا ينبع تعريف هيدغر (Martin Heidegger 1889-1976) للحادثة حيث يعتبر "جوهر الحادثة هي العلم والتقنية بما تعنيه هذه من أدوات وسيطرة وإضفاء تعسفي للعقل، وذاتية تحقق تملك الإنسان للطبيعة وسيطرته على التاريخ والمجتمع"³. وما ينقص هذا تعريف هو تخصيص الإنسان بالإنسان الغربي. فمخرجات الحادثة اليوم كرسست استعمال العقل ونفي ما دونه وكرسست أكثر سيطرة الإنسان الغربي وحده على التاريخ والمجتمع والعالم بأسره.

ولكننا لو تأملنا ارتباط الحادثة الغربية بالعقل وسيطرته على كل المجالات، فإنها تدعو إلى "استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة، أو كما يقولون بالإنجليزية: value free وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحادثة الغربية، ففي عالم متجرد القيمة تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية"⁴. هذه السيطرة الكلية للعقل والغياب الكلي للقيم يجعل المجتمعات الغربية تعيش اليوم، رغم تقدمها وتوفر كل الظروف المادية للعيش، في أسر العديد من المشاكل الاجتماعي والأخلاقية. وسأقف على أهمية العقل والعقلانية في الحادثة عند التطرق لمظاهر الحادثة الغربية.

¹ أعداء الحادثة، محمد محمود سيد أحمد، ص18

² انظر: التواصل الحضاري ومفهوم الحادثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص94

³ مدارات الحادثة، محمد سبيلا، ص241

⁴ دراسات معرفية في الحادثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ص34

أما جون بودريار (Jean Baudriallard 1929-2007) فيقول "ليست الحادثة لا مفهومًا سوسولوجيًا ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالتمام مفهومًا تاريخيًا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض من النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحادثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالميًا انطلاقًا من الغرب، ومع ذلك، فهي تظل مفهومًا ملتبسًا يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية".¹ وهذا التعريف يزيد من أهمية الحادثة في النسق الغربي حيث يجعلها نمط حضاريًا بل الحضارة الغربية برمتها التي تشع على العالم. لكنه في المقابل يُدخل بعض الشك في تحديده للمفهوم حيث ينعته بالالتباس. ويضيف بودريار أن الحادثة "لفظ غامض، يضعنا أمام مشكلات متنوعة وعويصة، سببها أنه لا يتم الحديث غالبًا عن الحادثة إلا على صعيد أحكام القيمة لا على صعيد المفهوم، فهي تمدح أو ترفض انفعاليًا".²

وقد اعتبر ماكس فيبر (Max Weber 1864-1920)، أحد منظري الحادثة، أنها "عقلنة العالم، أي فهم العالم بشكل علمي وعقلاني رشيد، وليس بشكل غيبي ميتافيزيقي".³ واستعمل عبارته الشهيرة "رفع السحر عن العالم"⁴ (désenchantement) التي تتميز بها المجتمعات الحديثة بمقابل المجتمعات التقليدية التي لا زالت تؤمن بالخرافات والأساطير والمعجزات. وهو هنا يضع تقابلًا بين العلم والعقل الرشيد من جهة والغيب والميتافيزيقا من جهة أخرى، وفي نفس الوقت يضع المجتمع الغربي الحديث مقابل المجتمعات التقليدية الأخرى. هذا التقابل والاستقطاب ميز فكر الحادثة على امتداد تاريخها. وحديث فيبر عن الغيب والميتافيزيقا يظهر أهم ما جاءت الحادثة لنفيه أو استبعاده من المجتمعات الغربية، وهو بطبيعة الحال سيطرة الكنيسة المسيحية على أمور العالم الغربي.

¹ الحادثة، جون بودريار في: الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص320

² الحادثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، عبد الرحمان اليعقوبي، ص26

³ تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحادثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص62

⁴ المرجع السابق، ص62

ويؤكد يورغن هابرماس ولادة الحداثة كمشروع لنقد الكنيسة المسيحية فيخبر أنها: "مشروع ولده جهد غير عادي من جانب مفكري التنوير؛ لتطوير علوم موضوعية، وأخلاق كونية، وقانون كوني، وفن مستقل، وفقا لمنطقها الداخلي، وفي ذلك إشارة إلى أصل الحداثة كنسق نقدي لمعتقدات الكنيسة الغربية طوره رواد التنوير الغربي في سيرهم للخروج من سلطان الكنيسة، ووصاية كهنوتها"¹. فيعطي الحداثة الدور الأساس في نقد معتقدات الكنيسة الغربية وفي السيرورة التي أنهت سيطرتها ووصايتها على المجتمعات الغربية. هذه السيطرة التي تواصلت لقرون عديدة ما كانت لتنتهي بسهولة. فقد قاومت الكنيسة مد الحداثة والتنوير ورمت روادها بالكفر والخروج من تعاليم الكنيسة. ولا شك أن محاكمات وإعدام بعض رواد العلم في قرون التنوير الأولى تظهر رفض الكنيسة للحداثة والتنوير.

هذا الارتباط بنقد الكنيسة الغربية والسعي إلى الخروج من سيطرتها، جعل بعض الدارسين الغربيين يربطون مفهوم الحداثة بالعصر الذي وقعت فيه هذه الصراعات. فنجد الناقد الإنجليزي رايموند ويليامز (Raymond Williams 1921-1988) يجعل "تعبير الحديث (modern) مرادفاً - بدرجة تزيد أو تنقص - لتعبير "الآن" أواخر القرن السادس عشر. وفي كل الأحوال، فقد كان من المؤلف أن يميز الفترات الزمنية التالية للعصور الوسطى والعصور القديمة"². هذا يجعل من الحداثة مرحلة تاريخية³ تلت العصور الوسطى أي تبدأ من القرن السادس عشر وتتميز بآثار عميقة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

هذه النظرة السريعة في مقاربات مفهوم الحداثة تجعلها تدور حول عدت تحديدات أبرزها الانتقال والثورة والقطيعة والنمط الحضاري والمرحلة التاريخية والعقلنة. والملاحظ أنها تتركز حول مفهوم التجاوز إما الفكري (الثورة على أفكار الماضي) أو الزمني (عصر يلي عصراً ونمط حضاري جديد) أو المنهجي (من الغيب إلى العقل). هذه المقاربات، رغم

¹ أعداء الحداثة، محمد محمود سيد أحمد، ص18

² طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، رايموند ويليامز، ص48

³ انظر: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص60-61

ما أوحى به بعض واضعيها من التباس وغموض قد يحيط بها، ورغم تجريدها من الأهداف والقيم كما فعله البعض الآخر، تبقى تمجيدية وتجعل من الحادثة السبب الأساسي لتقدم الغرب وسيطرته على العالم.

هذه النظرة التمجيدية لم تمنع تواجد بعض الأصوات المناهضة التي أظهرت بعض السلبيات التي تعتري مفهوم الحادثة. فنجد شارل سان برو (Charles Saint-Prot 1951) يعتبر "لفظ الحادثة مرنا للغاية، يمكن أن نقول عنه أشياء كثيرة، لكن من الملاحظ أنه أصبح مفهوما فكريا، وفي ذات الوقت، موضوع عبادة لا تقبل النقد البتة"¹. وهو هنا يظهر سيطرة الفكر الحداثي واعتباره موضوع عبادة أي أنها أصبحت دينا يدين به الغرب ولا يقبل النقد. ويضيف أن الحادثة رغم معاصرتها للتقدم الغربي فهي ليست مرادفة له وأنها هدمت كل القيم² في المجتمعات التي اجتاحتها دون أن تتجاوزها أو تقدم البديل لها.

هذا الهدم للقيم والتشبيث بالعقل والأشياء المادية جعل الإنسان الغربي "ينظر لنفسه كأنه مركز العالم وأن ينظر إلى العالم على أنه مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدما وقوة"³. وهكذا أصبحت الحادثة تبشر بمركزية الإنسان الغربي وأحقته في السيطرة على العالم. هذه المركزية أخرجت الحادثة عن مسارها وأنتجت كل التطرف والحروب التي عرفها عالمنا في القرون الأخيرة.

ويجمل طه عبد الرحمن القول في الحادثة الغربية حيث يجعلها "خصوصية عُرف بها الفكر الغربي تعبر عن ثورة العقل على المألوف المقلد، وتجاوز كل ما هو قديم، ورفض كل ما يعيق التقدم، من أجل فرض ثقافة شاملة وعالمية لتحقيق الوحدة. فالفكر الأوروبي الحديث لا يؤمن إلا بما يتأسس على الذات المفكرة الحرة الناقدة، التي فتحت لنفسها مجالات، للتفكير والبحث واتخاذ مواقف كانت ممنوعة من قبل"⁴.

¹ حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ص18

² انظر: المرجع السابق، ص18

³ دراسات معرفية في الحادثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ص35

⁴ طه عبد الرحمن ونقد الحادثة، بوزيرة عبد السلام، ص11-12

المطلب الثالث: مفهوم الحادثة في الفكر العربي والإسلامي

قبل الشروع في مقارنة مفهوم الحادثة في الفكر العربي والإسلامي، وجب التذكير بأن الحادثة مفهوم غربي الميلاذ والنشأة لم يعرفه العالم العربي والإسلامي إلا في القرنين الأخيرين. وقد تم استيراد المفهوم واستعماله في المجتمعات العربية والإسلامية ولهذا لم يكن المفهوم في الفكر العربي الإسلامي مختلفا عن سلفه في الفكر الغربي.

وكما تعددت التعاريف في الفكر الغربي، تعددت كذلك عند مفكري العرب والمسلمين. فعبد الله العروبي يقرر أن "الحادثة تنطلق من الطبيعة، معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية"¹. وهو في مقارنته للحادثة يربطها بالطبيعة والعقل والحرية، الطبيعة كمنطلق والعقل كمعتمد والحرية كطريق موصلة إلى السعادة.

وأدونيس يعرف الحادثة بأنها "رؤية جديدة، وهي جوهرية رؤية تساؤل واحتجاج، تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد، فلحظة الحادثة هي لحظة التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها"². هذه الرؤية الجديدة تحتج على السائد وتتناقض معه وتتصادم مع البنى المجتمعية الماضية وتعول على حركة تغييرية شاملة لوضع بنى جديدة تتلاءم مع مقتضيات الحادثة.

أما محمد عابد الجابري فيلتمس مفهوم الثورة في تعريفه للحادثة حيث يقول أنها "في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق تراث جديد"³. وهو هنا يقرر بأن الحادثة ثورة على التراث القديم من أجل خلق تراث جديد.

¹ العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروبي، ص 108

² فاتحة لنهايات القرن، أدونيس علي أحمد سعيد، ص 321

³ حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، ص 74

وقريبا من تعريف الجابري نجد محمد سبيلا يصف الحادثة بأنها "حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة: استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له"¹. والملاحظ أن محمد سبيلا أضاف بعدا آخر وهو احتواء التراث القديم وإدماجه في المخاض الجديد أي أن الحادثة اتصال مع التراث والماضي وانفصال عنه في نفس الوقت.

وعند كمال أبو ديب تعد الحادثة "انقطاع معرفي، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث... وكون الله مركز الوجود... الحادثة انقطاع؛ لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود"². وهو يسير في نفس طريق الثورة والانفصال عن التراث القديم إلا أنه يستعمل لفظة انقطاع ويحدد المصادر المعرفية التي تجاوزتها الحادثة (التراث وكون الله مركز الوجود) ويبيّن المصادر المعرفية التي تعتمد عليها الحادثة (اللغة البكر والفكر العلماني وكون الإنسان مركز الوجود).

أما محمد أركون فيستعمل في مقاربتة لمفهوم الحادثة لفظ الزعزعة، فعنده "الحادثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقا لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل"³. وهو يضيف معنا حركيا متواصلا لا يكتمل مطلقا. فتوسيع البحث عن معرفة العقل ينبني عنده في مشروع مستمر التطور والاكتشاف لا يكتمل على الإطلاق.

وممن عرّف الحادثة بأنها نفي للماضي نجد محمد عبد المطلب الذي قال "الحادثة تمثل نفيا للماضي وتعلقا بالحاضر، وخروجا من المعتاد إلى غير المعتاد، ومن المعروف إلى غير المعروف، حتى تتصل بالأمر المبتدع في جانبيه الممدوح والمذموم"⁴. وهو في تعريفه

¹ الحادثة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص5

² الحادثة، السلطة، النص، كمال أبو ديب، مجلة فصول، م4، ع3، ص37

³ من مناهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، محمد أركون وجوزيف مايلا، ص125

⁴ تجليات الحادثة في التراث العربي، محمد عبد المطلب، مجلة فصول، م4، ع3، ص64

يضيف أن الخروج إلى غير المعتاد يمكن أن يوصل إلى الممدوح والمذموم، ويجب على المتلقي أن يقبل بالنتيجة أيا كانت. وفي نفس السياق يقول إدوار الخراط "لعل التعريف الأول للحدث أنها نفي، وأنها نقيض نظام من التقاليد التي رسخت... الحدث تنطوي إذن على قلق لا يريم، دائم لا يعفو عليه الزمن؛ تنطوي على نوع من الهدم المستمر في الزمن دون أن يتحول إلى بنية ثابتة، تحتوي على سؤال مفتوح لا تأتي السنوات بالإجابة عليه... الحدث هي نقيض المطلق، والمطلق جامد وثابت ونهائي ومتعال"¹. والملاحظ أنه يضيف إلى النفي هدمًا مستمرًا في الزمن لا يمكن لأي بنية ثابتة أن ترى النور، ولهذا تبقى الحدث نقيض المطلق لأن هذا الأخير ثابت ونهائي ومتعال.

وقد حاول الحارث فخري عيسى عبد الله وضع تعريف شامل للحدث حيث حددها بـ "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورقية بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته"². وهذا التعريف يجعل الحدث نموذج للفكر والحياة كلها، يتجاوز التراث ويتحرر منه ويستعمل المناهج الغربية الحديثة ليسيّط على العالم، وسبيله في كل هذا، استعمال عقله ومقدراته المادية.

والحدث عند عبد المجيد الشرفي هي "مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي"³. فيحصر الحدث في مميزات العالم المتقدم ويضيف أنها "ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً. إنها بإيجاز، نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية"⁴. فهي بالنسبة إليه نمط حضاري مختلف عن الأنماط الماضية. وتفعيل هذه المقاربة

¹ قراءة في ملامح الحدث عند شاعرين من السبعينيات، إدوار الخراط، مجلة فصول، م4، ع4، ص57

² الحدث وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص33

³ الإسلام والحدث، عبد المجيد الشرفي، ص24

⁴ المرجع السابق، ص28

على المجتمع العربي تجعل من دخول الحادثة تشبثاً بالنمط الحضاري الغربي المتقدم وطرحاً لما عده من أنماط حضارية سابقة.

وقد فصل عبد المجيد الشرفي رؤيته للحادثة حيث يقول إنها "في جوهرها ومنذ نشأتها قبل نحو من قرنين نظرة متميزة إلى الكون وإلى الطبيعة، وموقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، كلاهما يقوم على نبذ الآراء الجاهزة والنظريات المحنطة، ويتوق إلى تجاوز حدود المعرفة تجاوزاً مستمراً، ويسعى إلى عقلنة كل المعطيات، أشياء طبيعية كانت أو مؤسسات رمزية واجتماعية"¹. فالحادثة عنده نظرة متميزة للكون ونبذ للآراء الجاهزة وتجاوز مستمر لحدود المعرفة هدفه العقلنة الشاملة لمحيط الإنسان.

ويكمل نظريته حيث يقول: "الحادثة، إن شئت إجمال القول، قدرة على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب معيار الجدوى، جدوى الفهم وجدوى الفعل معاً. لذلك ما استنكفت، منذ أن استقامت حضارة متكاملة وثقافة شاملة، من الاستفادة من كل متاح، بل من التنقيب عن مكونات الطبيعة وكنوزها، وعن مآثر الشعوب ومخلداتها، وعما في بطون الكتب وبقايا النقوش والرسوم والصور، لتعجبه عجايب آخر وتسويه بناء مستحدثاً، لا تخضع في ذلك لغير مرجعيتها الثابتة، ولا تطرح إلا ما يخرج عن غاياتها وأهدافها"². فيخلص إلى الأهداف الأساسية للحادثة حيث الجدوى تحكم كل شيء وحيث الاستفادة تخضع لميزان مرجعية الحادثة، فما كان مخالفاً للأهداف والغايات فمصيره الطرح. والملاحظ أنه في تبذيره لمرجعية ثابتة للحادثة يناقض قوله الآنف بالتجاوز المستمر لحدود المعرفة. فالتجاوز المستمر ينفي وجود مرجعيات ثابتة من الأساس.

وعند دراسة كل هذه التعاريف والتحديدات، تظهر الحادثة كروية جديدة، نظرة متميزة، نمط حضاري، حضارة متكاملة، ثورة، انفصال، انقطاع، نفي، تجاوز وهذه التحديدات تبقى قريبة وفي بعض الأحيان متطابقة مع تحديدات المفهوم في الفكر الغربي. وقد أجمل عبد الرزاق بلعقروز هذه المضامين حيث جعل الحادثة في الفكر العربي والإسلامي "مصطلحاً

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 174

² المرجع السابق، ص 174

تعمل داخله مضامين متقابلة، تستجمع داخلها التداخل والتضاد والتناقض، وأشكال التقابل المنطقي كافة؛ فهناك من قال إنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قائل إنها ممارسة السیادات الثلاث: سیادة على الطبيعة، وسیادة على المجتمع، وسیادة على التاريخ، وهناك من يقول إنها قطع الصلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو هي محو القدسية عن العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها قطع العلاقة مع الدين¹.

وكثرة المفاهيم الداخلة في تعريف الحادثة جعلت الجیلاني مفتاح ینعثها بالمفهوم المطاط الذي ليس له ثورة واحدة ویتسم بالحركية والشمولية لكل التيارات التي وفدت من العالم الغربي². فهو یؤكد الخصیصة الوافدة للحادثة وأنها تشمل مفاهیم وتيارات متعددة. وهذا یبیین انفتاح مفهوم الحادثة على جمیع المذاهب الفكرية الحاضرة والمستقبلية. فالنظرة الاستفادية المادية للحادثة التي تقبل كل وافد مهما عارض مبادئها إذا رأت فيه ما ینفعها. وهذه النظرة تستبعد أساسا شیئا یسمى مبادئ عن الحادثة.

ومن هنا تتحدی الحادثة "نظم القیم الراسخة والسائدة في كل العصور، لا لإقامة نظام قیمی جدید، بل بحثا عن نظام قیمی - شكلي ومضمونی معا - مقذوف به - دائما - في المستقبل³. وفي الحادثة العربية "لم یعد الإنسان مكانا، إی محلا للأوامر والنواهي أو قوانین القوى الخارجة عنه، بل قطبا آخر یقابل هذه القوى"⁴. وهذا یدفعنا للتساؤل عن موقف الحادثة من الإسلام ومعتقداته، وكيف یمكن للإنسان أن یوفق بین متطلبات الحادثة وإیمانه بالله ورسوله وتصدیقه بكتاب الله والسنة النبوية، خصوصا وأن الحادثة تعتمد العقل والشك والتفكیک⁵ في تحلیل الواقع والنصوص.

هذا التساؤل حول توافق الحادثة مع معطیات المجتمع العربي والإسلامي تجد بداية جواب عند طه عبد الرحمن الذي یبیین أن الحادثة في الغرب لیست وحيدة بل لها أشكال

¹ أزمة الحادثة ورهانات الخطاب الإسلامي، عبد الرزاق بلعقروز، ص 21

² انظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، الجیلاني مفتاح، ص 21-22

³ قراءة في ملامح الحادثة عند شاعرين من السبعينيات، إدوار الخراط، مجلة فصول، م 4، ع 4، ص 58

⁴ الملامح الفكرية للحادثة، خالدة سعید، مجلة فصول، م 4، ع 3، ص 31

⁵ انظر: الحادثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عیسی عبد الله، ص 35

عديدة واستنتج أنه "إذا جاز أن للحادثة الغربية، على وجه الخصوص، أشكالاً متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعاً في التاريخ والمصير، فلأن يجوز أن للحادثة، على وجه العموم، أشكالاً تختلف باختلاف التاريخ والمصير أولى؛ لذلك، لا بد أن يكون للتاريخ الإسلامي والمصير الإسلامي - وحالهما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به - أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث"¹. فالحادثة في المجتمع العربي والإسلامي يجب أن تكون متفردة توافق مميزات هذا المجتمع وتصطبغ بصبغته. ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقول: "إن مرادنا هو بيان كيف أن الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها"². حيث يبين أحقية المجتمعات الإسلامية في حادثة موافقة لها وأن الممارسة الإسلامية لا تمنع الدخول في العالم الحداثي.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك لفظاً آخر، قريب من الحادثة، يستعمله المؤلفون حول الحادثة، وهناك من لا يفرق بينهما وهو "التحديث". وبالرجوع إلى المصادر التي تهتم بالحادثة نجد أن هناك فرقاً بين المفهومين.

فالتحديث هو: "الانتقال من العالم القديم وتخطي مقوماته نحو عالم جديد له مقومات متميزة. هو انتقال واع يتطلب الاعتماد على العقل والعلم والإبداع والقدرة على الحوار والتنافس في كل المجالات"³. وهو "قبل كل شيء عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور - في مجتمع ما - قوى الإنتاج وتعبئ الموارد والثروات وتنمي إنتاجية العمل وتمركز السلط الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة وتحرر في الآن نفسه تقاليد الممارسة السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة"⁴. فالتحديث إذن يتعلق بالأشياء المادية بينما الحادثة كما تقدم تيار فكري يهتم بالعقول.

¹ روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص 16-17

² المرجع السابق، ص 18

³ المجتمع المدني والتحديث: تحديد مفاهيمي، محمد اقضااض، فضاءات مغربية، العدد 2، فبراير 1995م، ص 6

⁴ فلسفة الحادثة، فتحي التركي ورشيدة التركي، ص 9

وقد أعطى محمد أركون الفرق بين الحداثة والتحديث (Modernité et Modernisation) فقال: "فهذان مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحدّاثَة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية الإسلامية. نقصد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم"¹.

¹ الإسلام والحداثة، محمد أركون، مواقف، العدد 59-60، صيف/خريف 1989م، ص42

المبحث الثاني: خلفيات الحادثة في الفكر الغربي

المطلب الأول: مظاهر الحادثة في الفكر الغربي

رغم وجود بعض الاختلاف في مظاهر الحادثة¹، إلا أن أغلب المؤلفين يحددونها في ثلاث مظاهر رئيسية: الذاتية، العقلانية والعدمية². وفي هذا المطلب سأعرف بهذه المظاهر وبتداعياتها على الحادثة في الفكر الغربي.

الذاتية (Subjectivisme)

في موسوعة لالاند الفلسفية تطلق الذاتية على: "نزعة فلسفية قوامها رد كل حكم قيمي أو واقعي إلى أفعال وأحوال فردية واعية"³. وفي المعجم الفلسفي نجد تقريبا نفس التعريف: "الذاتية هي الاتجاه الفلسفي الذي يجعل كل حكم، وجوديا كان أو تقديريا، إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية"⁴. فهي إذا إعطاء الأسبقية للفرد ولذاته في كل الأحكام القيمية أو الواقعية. ولقد مر في مفهوم الحادثة في الفكر الغربي أنها تعلي من شأن الإنسان (الغربي وحده وفي الظاهر) وتجعله مركز الوجود.

¹ حددها محمد حلمي عبد الوهاب في العقلانية والحرية الفردية والتاريخانية والوضعية والعلمانية، انظر: الإسلام والحادثة الانسحاب الثاني من مواجهة العصر، ص4-5

² انظر: مقاربات في الحادثة وما بعد الحادثة، محمد الشيخ وياسر الطائي، ص12 والقراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص26 والقراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، ص25

³ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج3، ص1350

⁴ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج1، ص583

هذه المركزية تجعل ذاتية الإنسان مقدمة على كل شيء. ووفق هذه الرؤية يصبح الإنسان "مركز الكون، بوصفه ذاتا مستقلة، هي معيار تصورات، يتصور الوجود حسب إدراكه الإنساني، دون سلطة خارجية لها مرجعيتها المعرفية تجبره على فهم حقيقة هذا الوجود"¹. فكل المرجعيات الدينية والعقدية الخارجية عن ذات الإنسان تصبح ملغاة، والتصور الوحيد الذي تكون له المعيارية هو الإدراك الحسي الذاتي.

هذه المعيارية المكتسبة للإنسان تجعله "فاعلا أصيلا في تحديد مصيره، وفي السعي إلى فهم العالم، وسنن التطور الاجتماعي. فالذاتية ثمرة انتصار الحداثة في تحديد الروح واستقلالية الذات البشرية، وتعامل الإنسان مع نفسه بأنها ذات واعية، لها السيادة ومريدة وفعالة..."². فالحداثة استطاعت إبراز تفوق الذات الإنسانية (والغربية بالخصوص) على كل المرجعيات الأخرى وأكسبتها الاستقلالية التامة والسيادة في أفعالها كذات واعية ومريدة.

ولعل "الذاتية هي أكثر خصائص الحداثة وضوحا وتداخلا مع جوهرها وموضوعها، فهي العين التي ترى بها الحداثة الوجود"³. يعني أن لا وجود لشيء خارج هذه الذاتية، وأن ما خارجها لا يكون إلا ثانويا غير مهم في اتخاذ القرارات وإعطاء الأحكام. يقول فيتو: "الحداثة هي أولوية الذات وانتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم"⁴. وهو هنا يزيد من أهمية أساس الذاتية في الحداثة، فمفهومها متداخل أصلا مع مفهوم الذاتية ولا ينفك عنه.

وقد حدد بعض الباحثين⁵ بعض نتائج النظرة الذاتية في الحداثة بتغييب الآلهة عن العالم بعد أن أخذ الإنسان سيادته واستقل بنفسه دون احتياجه لبعد آخر في رعاية نفسه، وتصيير العالم تحت تصرف الإنسان يضبط قوانينه ويفعل فيه ما يشاء بدون حسيب ولا رقيب إلا ما ينبثق من ذاته.

¹ القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص26

² المرجع السابق، ص26-27

³ المرجع نفسه، ص26

⁴ مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، محمد الشيخ وياسر الطائي، ص12

⁵ انظر: المرجع السابق، ص13

تجدر الإشارة إلى أن هذه النزعة الذاتية لا تفترق عن النزعة الإنسانية أو الفردانية، فللثلاثة نفس المعنى تقريبا "تنصيب الإنسان كائنا مستقلا، واعيا وفاعلا ومالكا للحقيقة"¹. ومفهوم تملك الحقيقة مع الاستقلال التام يخرج الإنسان إلى ما تمليه عليه نفسه ولا يقيم حساب لأي شيء ما عدا أهواءه ورغباته. هذا الاستقلال مكن الإنسان الغربي من الخروج من وصاية اللاهوت في القرون الوسطى² (الكنيسة الغربية) فأدرك نفسه كذات مستقلة، تغزو العالم وتجعله على مقياس الإنسان وتحت يده.

ولا شك أن هذه الأهمية والمركزية التي أعطيت للذاتية، جعلت الإنسان يعتد بنفسه ولا يلقي بالا للمكونات الأخرى، البعد النفسي والروحي والقيمي الأخلاقي، جعلت الإنسان مسجوناً في جسده³ لا يبرحه ولا يعرف شيئا غيره. وفي هذا تقزيم لدور الإنسان في هذا الكون.

العقلانية (Rationalisme)

جاء تعريف العقلانية في موسوعة لالاند الفلسفية " كمذهب يقول بعدم وجود أي شيء بلا موجب، بحيث إنه لا يوجد شيء لا يكون معقولا، ... ولا يجوز الوثوق إلا بالعقل، ولا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف العقل بأنه منطقي وكاف"⁴. فالعقلانية إذا هي الاكتفاء بالعقل والوثوق بمخرجاته ونفي كل شيء لا يكون معقولا أي داخلا في نطاق العقل ومُعترف به أنه منطقي. فأصبح العقل كما يقول إدغار موران (Edgar Moran 1921) " هو الأسطورة الكبرى الموحدة للمعرفة، والأخلاق، والسياسة. يجب على المرء بهذا المنظور أن يحيا تبعا للعقل، أي أن يُبعد نداءات الوجدان، والاعتقاد"⁵. فكل ما سوى

¹ الحادثة وما بعد الحادثة، محمد سبيلا، ص 107 نقلا عن القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص 27

² انظر: مقاربات في الحادثة وما بعد الحادثة، محمد الشيخ وياسر الطائي، ص 12

³ انظر: من مضايق الحادثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، خالد حاجي، ص 45

⁴ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج 2، ص 1172

⁵ العقلانية وانتقاداتها، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص 20

العقل من اعتقادات ووجدان وجب استبعاده وعدم الاعتداد به، لإعطاء العقل الريادة والتحكم ووضعه على رأس هرم الحياة.

ومحصلة العقلانية أن الإنسان تحول من "متأمل للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له منقب عن أسرارهِ، فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن أسبابه المعقولة مميزاً إياه عن الأسباب غير المعقولة. إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث، فصار يجد فيه ما يمدّه بمعرفة أسرار الموجودات ويمنحه سلطة على الكون ويستعيز به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة"¹. فالعلم الحديث الذي أحدث كل هذا التطور وهذه الطفرة التكنولوجية مكّن الإنسان من السيطرة على الكون (بحسبه) واستبعاد كل ما هو غير معقول أو ميتافيزيقي.

ويقر ماكس فيبر أن العقلانية هي الخاصية المميزة للغرب، فالعقلانية قامت بنزع الطابع السحري عن العالم ونتج عنها، في أوروبا، تفكك التصورات الدينية التي أدّت إلى إقامة ثقافة دنيوية². هذا التفكيك للتصورات الدينية جعل الإنسان يكتفي بنفسه ويطرح جانبا معتقداته في الخالق، وهذا يؤدي به إلى تأليه العقل. يقول مالبرانش (Nicolas Malbrache 1638-1715) في هذا الصدد: "إذا صح أن العقل الذي يشارك فيه البشر كافة كلي، وإذا صح أنه لا متناه، وإذا صح أنه ثابت وضروري، فمن المحقق أنه لا يختلف عن عقل الله بالذات"³. فالعقلانية الحداثيّة جعلت الإنسان يستغني بعقله عن معتقده في الخالق، فعقله كفيل بكل شيء وقدراته غير محدودة لأنه غير متناه.

فالعقلانية إذن هي ثورة العقل وهي بالتحديد "ثورة على الغيب وانتفاضة ضد ذهنية الاستقبال والقبول. ولو تأمل المرء المبادئ العقلية التي حكمت منطق التفكير والعلوم في تاريخ الغرب منذ زمن الحداثة على الأقل، لوجدها تدين بدين الثورة هذه"⁴. هذه الثورة التي أصبحت دينا يدين به كل رواد الحداثة، كان هدفها الأول إلغاء الغيبيات. وهذا يرجعنا إلى

¹ مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، محمد الشيخ وياسر الطائي، ص13

² انظر: العقلانية وانتقاداتها، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص31

³ نقد نقد العقل العربي نظرية العقل، جورج طرابيشي، ص199

⁴ من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، خالد حاجي، ص72

موقف الحداثة من الكنيسة الغربية التي سيطرت لقرون عديدة على العالم الغربي. فالعقلانية استطاعت " تحرير المجتمع من وصاية الكنيسة، فحل العقل محل الإيمان، وسادة الحرية محل التعصب الأعمى، وأصبحت سياسة الدولة هي السياسة المبنية على العقل"¹. ومع هذا التحرير استبشر الإنسان الغربي خيرا بنتائج الاعتماد على العقل وتغيب وصاية الكنيسة خصوصا مع التقدم الذي حصل في كل الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

إلا أن هذا الاستبشار لم يدم طويلا، فهذا العقل الذي أله كان سببا في شقاء الإنسان، حيث ظهر التسابق نحو الكسب المالي، وضياع كل القيم، والحروب القاتلة التي اجتاحت كل العالم بإيعاز من نفس الإنسان الغربي. فهذا "الانقلاب الذي أحدثه العقل في أوروبا الذي جعل الفرد يعلن الثورة ضد كل يقين موضوعي، وبدل أن يحاول محاربة هذا العقل تمرد عليه؛ فكان الشك بديلا تحول فيه كل مقدس إلى مدنس، والنظام إلى فوضى، والمعنى إلى اللامعنى... إنها سجن العدمية"².

العدمية (Nihilisme)

تعرف موسوعة لالاند الفلسفية العدمية بأنها "مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق. مذهب ينفي وجود أية حقيقة أخلاقية، أية هيكلية للقيم"³. وتعتبر العدمية قمة ما وصلت إليه الحداثة الغربية من تحلل في الفكر، فنفي الوجود ونفي الأخلاق ونفي القيم يجعل الإنسان تائها ليس له وجود حقيقي في ذاته. يقول الفيلسوف مؤرخ الأفكار الألماني بيتر زلوتدريك " إن عصر الحداثة هو عصر العدمية ... بها انتهى الإنسان إلى فقد المثل والقيم، وبفقدانه لهذه المثل والقيم فقد من هذه الجهة ذاته"⁴.

¹ القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص28

² طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، عبد السلام بوزيرة، ص91

³ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج2، ص871

⁴ مقاربات الحداثة وما بعد الحداثة، محمد الشيخ وياسر الطائري، ص26-27

وفي نفيها لكل شيء مطلق، تعني العدمية أن "هذا الوجود لا يقف وراءه عقل منظم ومدير، وأن حركة هذا الوجود، لا غاية ولا حكمة ولا هدف يمكن أن تقدمه للبشرية، وأن هذا الوجود يسير وفق حركة عشوائية وفوضوية"¹. فلا وجود لله، والحياة تسير بدون هدف ولا مرجع، في فوضوية كاملة. ومن الصعب تصور أن ما وصل إليه العقل الغربي بعد كل هذا التقدم التكنولوجي والتطور الصناعي، عدمية تنفي كل شيء، تنفي وجود الإله وتنفي ذات الإنسان الذي وضعته في مركز الوجود.

هذا النفي لكل شيء يصل في الأخير إلى تبديد القيم وتصبح العدمية دالة على "الظاهرة الروحية المرتبطة بموت الإله والمثل فوق الحسية. ومن هذه العدمية تنبت الأزمة الحالية للأخلاق النظرية، ومنها يبدأ تشكل القيم الجديدة للحدث"². فالعدمية تلتقي مع الحدث في هدم الماضي وعدم الاعتراف به وفي السيرورة المستمرة التي لا تعرف توقفا. ولهذا تأخذ العدمية نفس الموقف المنكر للتراث الماضي، لأن "الاستمرار مع الماضي وتراثه يعني إعطائه الشرعية المعرفية لوجوده في الحاضر، وهذا يخالف التصالح، والتصالح مع التراث أو الوفاء له عبودية وهو أمر يقع بخلاف جوهر الروح الحدثية الثائرة ضد الماضي والتراث"³. فالإنسان الغربي في تحرره من كل العبوديات، وعلى رأسها العبودية لله، أخذ طريقا لا رجعة فيه حيث استمر هذا التحرر ليشمل كل شيء، التراث، القيم، الأخلاق، ...

وقد شخّصت دراسة غربية للأخلاق الحالة الحالية للمجتمع الغربي فقالت: "إن المرض القاتل لزماننا هو العدمية وسيادة (العبث) و(اللاشيء): فقد أصبحت الظلمات نصيبنا، ما دام فوق الحسي يهملنا"⁴. فهي تلخص الخراب الذي أصاب الغرب بعد التخلي عن الفوق حسي أي الغيبي.

¹ القراءة الحدثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص30

² الفكر الأخلاقي المعاصر، جاكليين روس، ص13-14

³ القراءة الحدثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص30

⁴ الفكر الأخلاقي المعاصر، جاكليين روس، ص24-25

المطلب الثاني: تطور الحداثة في الفكر الغربي

ظهر مصطلح الحديث المقابل للقديم أول مرة في القرن الرابع عشر¹. أما الحداثة المتعارف عليها اليوم فظهورها وقع فيه اختلاف بين الباحثين. فمنهم من قرن ظهورها بالتنوير الغربي في القرن السادس عشر، ومنهم من جعل بدايتها في القرن الثامن عشر². والكل متفق على أن التنوير الغربي أو عصر الأنوار في القرن السادس عشر كان هو مبدأ العالم الغربي الجديد. والاختلاف بين الرأيين يرجع إلى من عد الحقبة بين القرن السادس عشر والثامن عشر من الحداثة ومن عدها من مقدمات الحداثة.

وفي الحقيقة، فإن عصر الأنوار أو التنوير الغربي في القرن السادس عشر، الذي شهد الثورة على الكنيسة وحركة الإصلاح الديني التي جاء بها مارتن لوثر، هو الانطلاقة الحقيقية للحداثة الغربية. هذا القرن الذي عرف تقدم العلم وتراجع سلطة الكنيسة، وطغيان العقل والعلم، يعتبر فعلاً عصراً حداثياً، ففيه الانطلاقة الحقيقية لتسييد العقل على حياة الإنسان، كما أن حركة الإصلاح الديني رغم ما تخللها من حد لتسلط الكنيسة، كانت الممهدة للتخلي بعد ذلك على كل المعتقدات الدينية.

وقد وضع مارشال بيرمان تحقيقاً للحداثة حيث حدد تطورها الزمني في ثلاث مراحل³: تمتد المرحلة الأولى من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث ساعد الإصلاح الديني الإنسان الغربي للخروج من سيطرة الكنيسة، وبدأ التقدم العلمي يحدث تغييرات جذرية في المجتمعات الغربية. هذا التوسل بالعلم انتهى "بعرض فكر الكنيسة وإنتاجاته على حرية التفكير وعلى معطيات العلم، مما أنتج مواجهة عنيفة ... انتهت

¹ انظر: إشكالية الإسلام والحداثة، عادل عبد المهدي، ص5

² قرر مارشال بيرمان أن بداية الحداثة كانت من القرن السادس عشر، أنظر: الحداثة - أمس واليوم وغدا، مارشال بيرمان، ترجمة جابر عصفور، مجلة إبداع، ع4، ص29، أما جون ماري دومينيك فبدأ تحقيقه للحداثة من القرن الثامن عشر وبالضبط سنة 1780م، انظر: المرجع السابق، ص6

³ انظر: الحداثة - أمس واليوم وغدا، مارشال بيرمان، ترجمة جابر عصفور، مجلة إبداع، ع4، ص29

بانطواء الفكر اللاهوتي لطبقة الإكليروس آنذاك، وانحصاره في اللاهوت، وظفر أصحاب الفكر العلمي واللوثريون واستأثروا بعلم الناسوت، وما يتعلق بالطبيعة والكون والإنسان¹. هذا التفريق بين اللاهوت والناسوت يعتبر من مقدمات العلمانية التي دعت فيما بعد إلى التفريق بين الدنيا والدين.

أما المرحلة الثانية فتبتدأ في تسعينيات القرن الثامن عشر مع اندلاع الثورة الفرنسية. هذه الثورة التي كانت شاملة على النظام القائم، مكنت الفرنسيين وبعد ذلك كل البلدان الأوروبية التي وصلتها شرارة الثورة، من العيش في عصر جديد يخالف العصر القديم سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا. لقد تمكن الإنسان الغربي في هذه المرحلة من إحداث تغيير جذري في نمط حياته، حيث تم "اعتماد العقلانية في التفكير والديمقراطية كشكل من أشكال الحكم وذلك في إطار عمليات بناء الدول الحديثة، وتزايدت سلطتها مع تزايد مساحات الحرية والمسؤولية الفردية، مع التأكيد على أولوية الإنسان/المواطن ودعم استقلاليتها، والرفع من شأنه"². هذه المرحلة الثانية التي امتدت طوال القرن التاسع عشر تعتبر المهد الحقيقي للحدث، لأن الإنسان الغربي بدّل فيها كل متعلقات حياته، وتحرر من كل القيود التي كانت تعيق تقدمه ورقيه.

لقد أثرت الثورة الفرنسية على مفهوم الحدث حيث اتسع مفهومها واكتسب "ديناميكة هائلة تستند إلى مبدأ: لا شيء مقدس بالنسبة لها. لا شيء محرم ... كل شيء مباح لها. لا شيء ينجو من دراسة العلم وتحليل العلم والفن والتقنية ... كل الحضارات البشرية السابقة كانت لها محرماتها ما عدا حدث الغرب. إنها لا تعترف بأية محرمات"³. هذا التجرد من المقدسات والمحرمات كانت له نتائج عملية مهمة في إطلاق المبادرات العلمية والثقافية التي مكنت الغرب من تقدم علمي باهر. لكنها في نفس الوقت حررت الإنسان الغربي من القيم، ما سيكون له عواقب وخيمة بعد ذلك.

¹ الحدث وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص35

² تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحدث، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص60-61

³ إشكالية الإسلام والحدث، عادل عبد المهدي، ص5

وتنطلق المرحلة الثالثة من القرن العشرين، حيث تجاوزت الحادثة مجال الغرب لتتوسع إلى العالم بأسره. هذا التوسع اصطدم بشعوب أخرى، لها خلفيات ومعتقدات أخرى وتحدثت لغات أخرى. رغم هذه الاختلافات فقد تم فرض الحادثة بالقوة على الجميع فيما سمي بالحركات الاستعمارية. هذه الحركات الاستعمارية والتنافس بين دول الغرب حول مصادر الثروات في العالم كانت "سببا في إشعال فتيل الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتين أهلكتا أكثر من خمسة وسبعين مليون إنسان، ناهيك عن المعطوبين والمعوقين والمشوهين. تلك هي ثمار الحادثة الأوروبية التي فقدت قيمتها الإنسانية والأخلاقية والروحية، وكان هدفها الوحيد هو تحقيق الإثراء غير المشروع والمكاسب المادية على حساب القيم والأخلاق المثلى والفضائل السمحة"¹.

لقد تساءل الإنسان الغربي "كيف أمكن للعقل أن ينتج اللاعقل، وكيف أمكن للتنوير أن يرتد إلى جاهلية؟"². لقد وقف مشدوها بعد كل هذه الحروب يبحث عن الحادثة التي بشرت برقي الإنسان وبخروجه نهائيا من العصور الوسطى، عصور الانحطاط واللاوعي، كيف أمكن الانتكاس مرة أخرى في الدماء والصراعات حول الموارد والسلطة؟ هي أسئلة كثيرة تجد إجابتها في تحليل ما آلت إليه الحادثة أربعة قرون بعد نشأتها. إن الحادثة الشاملة، التي استبعدت القيم والأخلاق، ووزنت الأمور بموازين مادية خالصة تغلب مصلحة الإنسان الغربي ولا تتوانى في تحقيق أهدافها بكل الطرق، هذه الحادثة كانت بدون شك مقبلة على الانتكاس.

لقد تعالت عدة أصوات، في الغرب وفي العالم، بعد ما وصلت إليه الحادثة تنادي بتصحيح مسار الحادثة والتحقق من الخروج نهائيا من نفق الصراعات الدموية. هذه الأصوات امتثلت في تيارين: تيار ينادي "بتجاوز هذه الحادثة والحديث عن ما بعد الحادثة كمرحلة ضرورية ليس للتصحيح أو التقويم، وإنما للهدم والتقويض والقطيعة، وطي صفحة الحادثة نهائيا؛ بالثورة على المبادئ التي قام عليها المشروع الحداثي الغربي، بل الفكر الأوروبي الكلاسيكي

¹ الإسلام بين الحادثة وما بعد الحادثة: مواقف ومواقف مضادة، جميل حمداوي، ص 25-26

² تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص 17

كله، كالعقلانية، وفلسفة الذات، ومفهوم الكلي والثابت، ووهم المطلق النهائي، والاحتمية التاريخية¹. وتيار يتشبث بالحادثة ويدعو إلى نقدها لإعادتها إلى المسار الصحيح. وهناك من يجمع بين التيارين ويقرر أن "مشروع ما بعد الحادثة الذي يبدو وكأنه ردة على الحادثة وتجاوز لها، لا يعدو أن يكون مجرد نقد لمسارها، وإنما بقصد تجذيرها كمشروع يبقى دائما قيد التأسيس لم يكتمل بعد"².

وعلى العموم فالهدف المنشود لكلا التيارين هو القطع مع ممارسات القرون الوسطى الدموية وتحقيق أهداف الحادثة الأولى برقي الإنسان. فبرز بعض المفكرين الذين درسوا ما وقع لمسار الحادثة فأعطوا بعض الإشارات التي يمكن أن تصحح هذا المسار. وقد كان ألان تورين حامل مشعل نقد الحادثة في الغرب حيث شحّص ما وقع للإنسان الغربي فقال: "لقد حسب الإنسان نفسه إلها خلال فترة الحادثة المحصورة، أسكرته قوته، وجد نفسه في قفص من حديد، لم يكن مصنوعا من تقنيات حديثة أكثر مما كان مجبولا من سلطة استبدادية تريد أن تكون تحديثية فصارت شمولية في نفس الوقت"³. فتأليه الإنسان دفع به للاستبداد لأنه لم يجد أي مانع قيمي أو أخلاقي يمنعه من اقتراف كل الشناعات، في سبيل تحقيق مبتغاه.

وقد طرح ألان تورين سؤالا محوريا مكنته الإجابة عنه من تفويض أحد أهم أسس الحادثة ألا وهي العقلانية: "هل يمكن لنا أن نعيش من غير الله؟ لقد اعتقدنا خلال بضعة قرون أنه بإمكاننا أن نختزل الله إلى العقل ... ويبدو مبدأ تقويم السلوكات الذي حملته الحادثة للمنفعة الوظيفية الاجتماعية، بالنسبة للسلوكات الفردية أنه يحتاج كل شيء. ألا يمكن أن نتغلب على هذا الاحتياج بمبدأ فوق اجتماعي، فوق الإنسان، هو الله أو اللوغوس أو الحياة؟"⁴. سؤال جوهري حقيقة، فاستبدال الله بالعقل كانت له هذه النتائج الكارثية واستغناء الإنسان عن الله شيء غير ممكن أبرزته تجربة الحادثة في القرون الأخيرة.

¹ طه عبد الرحمن ونقد الحادثة، عبد السلام بو زيرة، ص 80

² المرجع السابق، ص 90

³ نقد الحادثة، ألان تورين، ص 363

⁴ المرجع السابق، ص 171

هل كان من الممكن للحادثة أن تحترم المقدسات وأن تسعى على رقي البشرية جمعاء وليس الإنسان الغربي وحده؟ هل كان من الممكن لها أن تتبنى على القيم الأخلاقية المتعارف عليها منذ عصور، وأن لا تنفي هذه القيم وتركز على النفع المادي وأهمية المصالح؟ لا شك أن "كل الحركات والظواهر الاجتماعية ذات الصبغة الاحتجاجية في الغرب، هي في العمق تعبير عن تضايق الإنسان الغربي داخل فضاء الحادثة وتشوف إلى طريقة أخرى في مزاوله الحياة وممارسة الوجود"¹.

¹ من مضايق الحادثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، خالد حاجي، ص129

المطلب الثالث: موقف الحداثة الغربية من الدين

لقد تقدم الحديث عن انبثاق الحداثة في القرن السادس عشر مع الإصلاح الديني والتنوير الغربي: الإصلاح الديني الذي كان يطمح إلى إصلاح أحوال الكنيسة وكسر احتكار الكنيسة لفهم الكتاب المقدس، والتنوير الغربي الذي جعل العلم والعقل على رأس هرم الفكر. ورغم أن المذهب العقلي سيطر بعد ذلك على مجريات الحداثة، فإن ولادتها لم تكن معادية كاملة للدين، ولم يكن نفي المقدس على رأس أولوياتها خصوصا في البدايات.

هذا ما لاحظته السيد ولد أباه حيث استعرض محددات الحداثة وخلص إلى أنه رغم "أن مسار الحداثة اصطدم، بالمؤسسة الدينية معرفيا وإيديولوجيا، إلا أنه من الخطأ الواضح النظر إلى الحداثة بصفتها مشروعا معاديا للدين، إذ ليس في محدداتها ما يخرج عن ثوابت الدين ومقدساته"¹. ثم أضاف: "يتعين التنبيه إلى أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب، وكانت في بعض جوانبها امتدادا له، وحتى ولو كان من الخطأ إعطاؤها أي مضامين دينية"². فرغم أن الحداثة بعيدة عن الدين فهي في بعض جوانبها امتداد له، وذلك من حيث تأثير الإصلاح الديني في نشأتها.

وهناك من أبرز أن الحداثة لم تنفصل أساسا عن اللاهوت الغربي حيث قال: "والعقل الحداثي الغربي لم ينقطع عن جذوره الميتافيزيقية التي سبق وأتاحت ظهور العقل اللاهوتي أو الكلامي، الأمر الذي قضى باندرجاهما معا في الميتافيزيقا التي ولدتهما فتساكنا فراح الأول ينمو ويكبر على أنقاض الثاني (في الغرب)"³. فالعقلين الحداثي واللاهوتي لهما نفس الجذور ونفس التكوين، لهذا ورغم أن العقل الحداثي أصبح غالبا، إلا أن العلاقة بين الإثنين مستمرة.

¹ مفكرة الفكر، السيد ولد أباه، ضمن الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص16

² المرجع السابق، ص16

³ العقل الحداثي والعقل اللاهوتي، إيلي نجم، ضمن الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص32

هذه العلاقة بين الدين والحادثة، أو بين الدين والعقل، أبرز أسس الحادثة، لم تنتج نفس التناقض في المجال الإسلامي، حيث تعايشا معا، "فالعقل متى فهم أن في الإنسان جانبا روحيا يطلب الإشباع لا يلغي الدين. والدين متى كان منزها عن الخرافة والأسطورة لا يلغي العقل. وهما إذ يلتقيان فإنهما يتكاملان. العقل من أجل التعامل مع العالم المادي وقوانينه والدين من أجل التعامل مع عالم الروح وقوانينها"¹. فالإنسان ذو طبيعتين، روحية تستند إلى الدين ومادية تعتمد على العقل، ونفي إحدى الطبيعتين يوقع الإنسان في الغلو إما الديني أو المادي.

لكن الموقف الغالب على العلاقة بين الحادثة والدين هو أنها ترفض الدين رفضا قاطعا. وقد عبر العديد من الباحثين في الحادثة الغربية عن هذا الموقف بوضوح، فأحدهم يعتبر أن "الحادثة لا تكثر بأي من العقائد أو الشرائع نظرا لتفاهتها وعدم جدواها"²، وآخر يقرر أن الحداثي "لا يمكنه أن يقبل بأي من الديانات التاريخية لكونها أمرا نهائيا مسلما به ... فمن وجهة نظره الخاصة فإن كافة المؤسسات الدينية تستمد ثقلها وتشعبها من خلال الأكاذيب والأساطير والمصطلحات القديمة التي تعد بشكل ما مقيدة ومكبلة ومظلمة وتلعب كافة أشكال العفوية والتلقائية التي تتسم بها الروح الدينية"³. فالعقائد كلها تافهة ومملوءة بالأكاذيب والأساطير ودورها أنها تكبل وتقيد من يعتنقها. وبما أن الحادثة في تحرك مستمر ولا تعرف الثبات فإن كل شيء مسلم به وثابت، والعقائد الدينية من هذا القبيل، لا يمكنها القبول به.

هذا التطرف الذي يصبغ علاقة الحادثة بالدين يجد قمته عند وصف ألان تورين: "تحل فكرة الحادثة، فكرة "العلم" محل فكرة "الله" في قلب المجتمع وتقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد"⁴. فالعلم يحل محل الله، والإنسان يستغني تماما عن الدين،

¹ تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص 19-20

² Modernism A record and review, A. Leslie Lilley, p20

³ Religion and the modern mind, Frank Carleton Doan, p23

⁴ نقد الحادثة، ألان تورين، ص 29

ويصبح الدين لمن يريد أن يعتنقه شأنًا خاصًا به لا يجب أن يقمحه في علاقاته مع باقي أفراد المجتمع.

إلى نفس النتيجة وصل رينان أيضا، حيث يقول: "إذا كان بالإمكان التوصل في الحادثة إلى علم يقيني، فبمقدور الإنسان أن يحل بواسطة هذا العلم محل الله فيقوم بتنظيم العالم. وينبع أصل قوة الحادثة من هنا أيضا. فلا يوجد أي شيء مطلق ومقدس في عالم الحادثة، كما لا ينبغي الخروج من دائرة البحث والعلم والتكنولوجيا والفن"¹. فالحادثة مادية في نفسها لا تقبل أي مقدس والإنسان يقوم مقام الله بالعقل الذي أنشأ العلم اليقيني. فالحادثة تؤمن إذن بأن العقل وحده يصل إلى اليقين، والعلم كفيل بحل كل مشكلات الإنسان وبالجواب على كل تطلعاته الحاضرة والمستقبلية.

ونجد صدق لهذا الموقف عند بعض الدارسين العرب للحادثة الغربية، فخالدة سعيد تقرر بأن الحادثة الغربية نشأت منذ البداية في الصراع مع المؤسسات الدينية وقوانين الكنيسة²، وعبد الوهاب المسيري يقول: "إن هدف الفكر التحديثي هو تحرير الإنسان من الثبات ومن آثار المطلقات ومن الإيمان بأنه يوجد حق في نفسه ولنفسه، وأنه توجد حقيقة تتسم بقدر من الثبات، فكل الأمور نسبية لا قداسة لها لأنها في حالة حركة"³. فالنسبية سيدة الموقف، ولا وجود لحقيقة ثابتة ولا لإيمان راسخ.

ومن الباحثين من لاحظ أن الذين قاموا بالثورة الحداثية "كانوا في الغالب من أصحاب الاعتقادات الدينية، بل وكان بعضهم يحمل هموم الدين ... لكنهم لم يأخذوا الدين بنظر الاعتبار في مشروع العالم الجديد. ولكن الدين ليس بذلك الشيء الذي يمكن تجاهله. لذلك من أجل الحفاظ على انسجام المجتمع الجديد، لا بد أن ينسجم الدين مع الحادثة. فكان الإصلاح الديني، وتفسير الكتاب المقدس، جهدا من أجل تحقيق هذا الانسجام"⁴. فالإصلاح الديني بالنسبة إليه

¹ نحن ووعورة طريق الحادثة، رضا داوري أردكاني، ص 293

² انظر: الملامح الفكرية للحادثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، م 4، ع 3، ص 27

³ دراسات معرفة في الحادثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ص 48

⁴ نحن ووعورة طريق الحادثة، رضا داوري أردكاني، ص 291

كان محاولة من بناء الحداثة الغربية، الذين لم يأخذوا الدين بعين الاعتبار في بنائهم، لتدارك هفوتهم وتحقيق انسجام بين الحداثة والدين الذي لا يمكن تجاهله.

ويستمر الصراع بين قوى تستند إلى مرجعية دينية وبين أخرى ذات مرجعية حداثة ترسخ الذات الإنسانية وتتنكر للذات الإلهية¹، واحتدم الصدام بين خطاب النبوة الصادر عن الخالق وخطاب الحداثة² الذي لا يؤمن إلا بسلطة العقل ... ولمن تكون الغلبة؟ هل فعلا يمكن للإنسان أن يستغني عن الدين؟ هل يمكنه أن يكتفي بعقله ويخرج من سلطة خالقه؟ أسئلة سهلة الإجابة في الواقع الإسلامي لكنها تحير مفكري الغرب ولم تجد عندهم إلى اليوم أجوبة مقنعة.

¹ انظر: من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، خالد حاجي، ص124

² انظر: المرجع السابق، ص126

المبحث الثالث: خلفيات الحادثة في الفكر العربي الإسلامي

المطلب الأول: إمكانية حادثة إسلامية

يندرج هذا المطلب في مقاربة إشكالية قبول الإسلام بالحادثة، أو بصفة أوضح هل هناك حادثة إسلامية؟ هذه الإشكالية تأخذ شرعيتها بالنظر إلى الموقف السلبي العام للحادثة الغربية من الدين. وتأخذ شرعيتها أكثر في سؤال النهضة التي طرحه المفكرون العرب والمسلمون عندما تخلفت بلدانهم عن الركب وأصبح النموذج الغربي للتقدم يغري بتتبع نفس الطريق. فالسؤال الرئيسي يدور "حول كيفية صياغة مشروع تحديثي نهضوي عربي ينهض بالبلدان العربية والإسلامية ويدخلها مسيرة الحادثة"¹.

ولعل من أشد المدافعين على مشروع حادثة إسلامية خاصة، المفكر المغربي طه عبد الرحمن، فالجواب على الإشكالية عنده يعد من البديهيات " كما أن هناك حادثة غير إسلامية، فكذاك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلامية"². ولقد خصص كتابه روح الحادثة لتفصيل مشروعه في التأسيس لحادثة إسلامية أصيلة. وعلى هذا المنهج سار دارسون آخرون لتكييف الحادثة في المجتمعات الإسلامية ودراسة مدى قبول هذه الأخيرة لنبتة الحادثة. فمنهم من لم يرى مانعا من تأسيس حادثة مؤطرة بالوحي والعقل³، ومنهم كمحمد أركون من جعل الحادثة في قلب الإسلام حيث أكد على أن "كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حادثة، تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي

¹ تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحادثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص75

² روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص17

³ انظر: نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مصطفى الجباري، ص54

خلفها الآباء أو الأولون"¹. فبالنسبة إليه يمكن عدّ ما فعلته الرسالة القرآنية بالعقائد الجاهلية من صميم الحادثة.

وبعيدا عن هذه النظرة الخاصة لحادثة الإسلامية ممكنة الوجود، انصب اهتمام جل الباحثين على كيفية دخول المجتمعات الإسلامية في طور الحادثة واللاحق بالعالم الغربي المتقدم، حيث سعوا إلى "إيجاد مساحة للترويج فيها للحادثة، وسط مجتمع مسلم، عقله الجمعي تأسس على قيم الدين، والتاريخ، والتراث، ليس من السهل عليه تقبل تلك الأفكار الجديدة التي قامت عليها الحادثة، في بيئتها الأصلية، التي تقوم على القطيعة المعرفية مع الدين والتراث والتاريخ والماضي"². فهل يمكن تكييف الحادثة الغربية المناهضة للدين، للتلاؤم مع المجتمعات الإسلامية التي يُعتبر الدين والتراث أهم أركان نشأتها وأسباب تماسكها؟

يندرج الجواب على هذه الإشكالية في أربعة محاور: الأول أن الحادثة الغربية كلّ في ذاتها وجب الأخذ بها كلها دون انتقائية³. فعلينا القبول بالحادثة الغربية كلها، ومهما تبين لنا وجود بعض الأفكار الهدامة أو المعتقدات الفاسدة، أو أشياء منافية لقيمنا في هذه الحادثة، فليس لنا الحق في رفضها. وهنا يصبح المشروع الحداثي مطلقا لا يجوز انتقاده أو الانتقاء منه بما يناسب حال المتلقي. ولعل هذا ينافي الحادثة التي تنادي بقيم الحرية والعقلانية وتمتع كل شخص بحقه في الاختيار. وهذا يظهر ازدواجية تعامل الحادثة الغربية التي خصصت هذه القيم للإنسان الغربي وأرغمت باقي العالم على أخذ حداثتها بقوة المال والسلاح.

أما المحور الثاني فيلقي الضوء على الكيل بمكيالين في الحادثة الغربية حيث أن المشكلة لا تكمن "في أن تؤخذ الحادثة الغربية كلها، أو يُنتقى منها انتقاء، لأن المشكلة في الحادثة الغربية نفسها، والتي لا تقدم لك نفسها لتأخذها كلها أو تنتقي منها انتقاء. فهي التي تحدد لك

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص19

² القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص44

³ انظر: في الحادثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص41

ما يمكن أن تأخذه أو تكون عليه، ولا تسمح لك أن تكون مثلها وتأخذها كلها"¹. وهذا ظاهر بين في أحوال العالم اليوم، عالم غربي متقدم يزيد تقدما، وعالم في المؤخرة لا يحيد عنها رغم كل التنازلات والامتيازات التي يقدمها للعالم الغربي. ورغم تبني الحداثة الغربية في مجموعة من البلدان ومن بينها العربية والإسلامية، لا زالت هذه البلدان تترشح في صفوف التخلف. ولا شك أن العالم الغربي كرس هيمنته على العالم بأسره تحت ستار تحديث البلدان وحشرها في ركب التنمية، ولم يكن ليتركها لتصل إلى مستوى في التقدم تمكنها من الانقلاب عليه.

ويأتي المحور الثالث ليؤكد أن الأخذ بالحداثة الغربية يستلزم بعض التغييرات على مستوى المجتمعات المستقبلية. هذه التغييرات تمس أركان المجتمعات الإسلامية من قبيل تصفية الرصيد الروحي للأمة²، والتخلي عن الدين والتراث والأصالة والهوية والاستقلالية³. وهذا يجعلنا نتساءل هل نبقي على طبيعتنا بعد تقديم كل هذه التنازلات وإجراء هذه التغييرات؟ لا شك أن التخلي عن هذه الأركان لا يمكن إلا أن يجعل المجتمعات الإسلامية بعيدة كل البعد عن حقيقتها الخالصة.

وفي المحور الأخير يستخلص بعض الباحثين عدم صلاحية الحداثة في المجتمعات الإسلامية حيث أكد برنار لويس "على ثقل الموروث الديني في المجتمعات الإسلامية مما يعيق مجاراة التحولات التي أتت بها الحداثة الغربية، إذ يرى أن أزمة الإسلام أزمة حادثة مستحيلة تقتضي في العمق الانفصال عن المرجعية الإسلامية"⁴. وقرر محمد سبيلا أن المجتمعات العربية لم توفق إلى "إلى إيجاد حل أو صيغة وسطى لحل التعارض بين الحداثة والتراث، بل هذه العلاقة لا تزال علاقة توترية، علاقة تنازل وتعارض أكثر مما هي علاقة تعايش وتفاعل إيجابي"⁵.

¹ في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص 43

² انظر: من مضائق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، خالد حاجي، ص 37

³ انظر: في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص 44

⁴ تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص 77

⁵ مدارات الحداثة، محمد سبيلا، ص 252

ولحل حالة التعارض بين الحداثة والتراث، ولكي تتمكن المجتمعات الإسلامية من الدخول في الحداثة الغربية، قُدمت مشاريع لتطوير النظرة إلى التراث الإسلامي لكي يتمشى ويندمج في الحداثة. فمحمد أركون مثلاً أظهر الحاجة إلى "عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب ... رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية تراعي كل التطورات ... وهو ليس خارج التراث والسنة وليس ضد التراث والسنة، وإنما من خلال التراث والسنة يدفع بالأمور إلى الأمام ويطورها لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة وفكر الحداثة وعقلانية الحداثة"¹ هذا التطوير يصبح ضرورياً لأن الإسلام "مثل عنصر مقاومة للحداثة لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكر للإسلام، إذ أن الدين كان يطبع كل مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش التي تستهدفه"². هذه المشاريع الحداثية لإعادة صياغة التراث الإسلامي وتحديث الفهم للنصوص الدينية تفرض على المجتمعات الإسلامية استقبال الحداثة الغربية وتجعل من اللازم عليها تكيف تراثها مع الوافد الجديد.

هكذا دافع أقطاب الفكر الحداثي العربي والإسلامي عن الحداثة الغربية وأصرروا على "الأداء الحداثي الغربي، (لأنه) الخيار الأوحى لتحرير الحضارة العربية من قيود عللها المختلفة"³. فليس بالإمكان بناء حداثة في البلدان الإسلامية تكون مستقلة عن الحداثة الغربية، مادام الفكر مسحوراً بالحداثة الغربية⁴، لا يرى سبيلاً إلى الخلاص من التخلف والانحطاط إلا السير في نفس طريق الحداثة الغربية. وهذا الاستتباع للحداثة الغربية يدعو إلى تنزيلها أو إسقاطها بكل مميزاتها على العالم الإسلامي، كأننا بهذا العالم يعيش تنويره وإصلاحه الديني ليتمكن من قطع كل هاته الأشواط، ويختصرها اختصاراً بالقفز إلى النتائج، والوصول إلى ما وصل إليه الغرب.

¹ الإسلام والحداثة، محمد أركون، مواقف، العدد 59-60، صيف/خريف 1989م، ص22

² الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص30-31

³ نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مصطفى الجباري، ص54

⁴ انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص91

وقد نبه حميد سمير إلى أن الحادثة قدمت "مشروعها ورؤيتها الكونية للمتلقى العربي المسلم وفق تصور غربي، أسهمت في بنائه عوامل فكرية وتاريخية ليتم تعميمها بعد ذلك على بيئات ذات هويات (مختلفة)، وتلك قضية تتعارض وفكرة التطور والتجديد التي تبناها مشروع الحادثة ودافع عنها دفاعا كبيرا"¹. فالحادثة الغربية كما نشأت في بيئتها وتبنت قضايا الحرية والتطور والتجديد، كان حريا بها أن تترك المجتمعات الأخرى تبحث عن حداثتها بنفسها وتكونها من داخلها.

وهذا ما أكده بعض الباحثين في الحادثة الذين شددوا على أن الحادثة مشروع لا بد له من الانبثاق من داخل المجتمع ولا يمكن أن يُصدر أو يُستورد². يقول عبد الإله بلقزيز في هذا الصدد: "والحادثة ليست نموذجا جاهزا للاستنساخ؛ ليست بضاعة يمكن استيرادها كأى مقتنى مادي من المقتنيات، وإنما الحادثة مشروع تاريخي كوني تبنيه الثقافات والمجتمعات من مادة/مواد محلية، مستفيدة من خبرات الثقافات والمجتمعات كافة. لذلك تحدثنا في مناسبات عدة عن الحادثة بوصفها حداثات، ناقدين النظرة الأقمومية النموذجية والتنميطية إليها.³

إلى نفس النتيجة وصل قاسم شعيب حيث قرر أن الحادثة "تبقى ظاهرة تاريخية تصدر عن المجتمع الذي تولد فيه، وهي ليست فوق التاريخ بحيث يمكن أن تُتخذ نموذجا يجب الاقتداء به ... ولذلك من الخطأ اتخاذ الحادثة الغربية نموذجا يجب الاقتداء به في كل تفاصيله"⁴. ويضيف: "إن أية محاولة لاستنساخ النموذج الغربي في جوانبه الفكرية والثقافية ستمنى بالفشل ... فالخصوصية الدينية والثقافية تمنع من ذلك، لأن هذه الخصوصية مكون أساسي للإنسان في طريقة تفكيره، وأسلوب تعامله"⁵. والمجتمعات العربية والإسلامية لها

¹ خطاب الحادثة قراءة نقدية، حميد سمير، ص 13

² انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص 92

³ نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية، عبد الإله بلقزيز، ص 11

⁴ تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص 77

⁵ المرجع السابق، ص 78

خصوصيات دينية وثقافية متميزة عن المجتمعات الغربية، لذلك فاستنبات نفس الحادثة بنفس المقومات لن يعرف إلا الفشل.

فالحادثة في المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن يكون إلا مشروعا تاريخيا ينبت في تربة هذه المجتمعات ويستفيد من ثقافتها ومميزاتها. هذا يجعل لكل مجتمع حداثته الخاصة ويُبعد صفة الكونية عن الحادثة الغربية التي غزت بموجبها العالم. والعالم الإسلامي بحاجة إلى حادثة "حقيقية تهز الجمود وتدمر التخلف وتحقق الاستنارة، لكنها يجب أن تكون حداثتنا نحن، وليست نسخة شائهة من الحادثة الغربية"¹.

¹ المرايا المحدبة: من النبوية إلى التفكير، عبد العزيز حمودة، ص9

المطلب الثاني: تطور الحداثة في الفكر العربي الإسلامي

اختلف دارسو الحداثة في المجال العربي والإسلامي حول بدايتها الفعلية، فهناك من قرنها بغزو نابليون لمصر سنة 1798م¹، وهناك من جعلها في النصف الأول من القرن التاسع عشر في عهد محمد علي باشا في مصر وخير الدين في تونس²، وهناك من حددها في عشرينيات القرن العشرين³، وهناك أخيراً من جعل ما عرفه العالم العربي منذ اللقاء الأول مع الغرب بعد الثورة الفرنسية آثراً للتحديث أما الحداثة فلم تعرف طريقها إلى المجتمعات العربية والإسلامية إلا في بدايات القرن العشرين⁴.

وعلى العموم سواء سلمنا بأن ما عرفه العالم العربي والإسلامي بعد غزو نابليون لمصر حادثة أو اعتبرناه مجرد تحديث، فإن هذا اللقاء بين العالمين كان حاسماً في دخول الحداثة إلى مصر ومن بعدها إلى جميع الدول العربية والإسلامية. ولقد استمر زحف الحداثة في البلدان العربية والإسلامية الأخرى مع الحملة الاستعمارية التي استمرت إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية وميلاد تركيا الحديثة بعد الحرب العالمية الثانية⁵.

هذا اللقاء بين العالمين شكل صدمة للمجتمع العربي "لأنه حمل معه حضارة جديدة وأنماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها. فزرع كل ذلك اطمئنانهم وأقنعهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم"⁶. ورغم هذا التوجس من الوافد الجديد فقد "كانت استجابة الدائرة الحضارية العربية الإسلامية لهذه الصدمة الحضارية إيجابية أول الأمر،

¹ انظر: مدارات الحداثة، محمد سبيلا، ص242، الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص30

² انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص75-76، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص67، تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص11، الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص48

³ انظر: الملامح الفكرية للحداثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، م4، ع3، ص26-27

⁴ انظر: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، عبد الرحمان اليعقوبي، ص65-66

⁵ انظر: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين العرب، عبد الإله بلقزيز، ص28-29

⁶ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص30

حيث أظهرت النخبة ... إعجابا بالتقدم الحضاري ومظاهره المختلفة، ودعت إلى الاقتداء به ... واجتهدت في التوفيق بين روح الحضارة الجديدة وروح الحضارة العربية الإسلامية¹.

إلا أنها حين اكتشفت أن الحداثة ليست تقدما تقنيا فقط بل إن "وراءها منظورا فكريا جديدا قد يتعارض في الكثير من عناصره مع المنظور الفكري المتوارث، أبانت الحضارة المستقبلية عن ردود فعل عنيفة تتراوح بين النقد الجزئي والرفض الكلي"². فالعالم الإسلامي فهم أن الحداثة الغربية لم يكن هدفها تقدم العالم الإسلامي ورفاهيته، بل السيطرة على العالم العربي والإسلامي والسيطرة على ثرواته.

هذا الإعجاب بالغرب وتقدمه جعل بعض الحكام في هذه الدول ومن أوائلهم محمد علي باشا في مصر يرسلون البعثات الدراسية إلى الدول الأوروبية للاستفادة منها. وتعد تجربة محمد علي باشا في مصر، "التجربة التي كان يمكنها أن تؤسس الدولة العربية الحديثة الأولى في ذلك العصر، وتقود مشروع النهضة العربية، وتحرك التقدم والتحديث في المجتمعات العربية"³.

هذه البعثات وهذا الاهتمام بما يجري في أوروبا، جعل بعض المبتعثين بعد رجوعهم إلى بلدانهم يحاولون تطبيق ما رأوا وييشرون بالنموذج الغربي. ويعد "رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده من الرواد الأوائل لحركة التحديث والتجديد، الذين قدموا اجتهادات وتأويلات للنصوص الدينية بهدف الخروج من براثن الجمود وحضيض التخلف"⁴.

وطوال هذا الوقت كانت الحداثة نخبوية، يعني انها كانت مقتصرة على النخب الفكرية التي لها تكوين غربي أو لها علاقة مع الغرب، لكنها بعد ذلك "انتقلت إلى الشعوب منذ

¹ مدارات الحداثة، محمد سبيلا، ص 247

² المرجع السابق، ص 247

³ الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص 75-76

⁴ تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص 67

بدايات القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر، ولكن بصورة التحرر، وخاصة في جانب تحرر المرأة، ونبذ الدين"¹.

ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية وظهور الاتحاد السوفيتي كقوة مؤثرة على الساحة العالمية، ظهرت الحداثة بصورة ماركسية رافضة للدين. "فبقيت الحداثة العربية على ما هي عليه، ولم تحرز تقدماً يذكر، خاصة عند ظهور التيار الإسلامي الإحيائي، الذي نادى بإعادة الشريعة إلى الحياة، ورفض مبدأ العلمانية، وضرورة تحكيم الشريعة في السياسة"².

واليوم وصلت الحداثة في المجتمعات العربية والإسلامية إلى أفق مسدود³، فبعد قرنين من التعامل مع الحداثة، لم تجن هذه المجتمعات شيئاً يذكر. وأوضاعها ازدادت سوء في السنين الأخيرة بسبب الحروب والنزاعات التي تجتاحها. ولم يبق سبيل للخروج من محنها إلا أخذ طريق أخرى مخالفة عن الاستلاب للحداثة الغربية.

¹ الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص53

² المرجع السابق، ص53

³ انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص102

المطلب الثالث: مواقف من الإسلام والحادثة

لقد تباينت ردود الأفعال في المجتمعات العربية والإسلامية تجاه الحادثة، فولدت ثلاثة مواقف أساسية¹: موقف أول يرفض الحادثة ويرى أن الحادثة لا بد أن تعتمد على التراث الإسلامي، وموقف ثاني يرى أن الحادثة الغربية هي السبيل الوحيد للخروج من وضعية التخلف الحضاري، وموقف ثالث توفيق يري الاستفادة من الحادثة الغربية دون إنكار التراث العربي الإسلامي.

لقد تشبث أصحاب الموقف الرفض للحادثة الغربية، بتراثهم الإسلامي وأدركوا أن الحادثة تريد إحداث قطيعة مع هذا التراث. وفعلا فإن المتأمل لما تمخضت عنه الحادثة يدرك حقيقة هذه القطيعة الكلية مع التراث. وقد عبّر عبد الله العروي عنها بطريقة مباشرة، فقال: "المشكل الذي نواجهه هنا هو هل يضع الدارس نفسه بعد أو قبل هذه القطيعة مع التراث، وهي قطيعة قد حصلت وتكرّست"².

فالقطيعة مع التراث من قبيل الواقع عند الحداثيين ويُرجع بعضهم هذا الرفض الكلي للحادثة إلى "سيادة القوى التقليدية في المجتمعات العربية، لأنها لم تندرج كليا في ركب الحادثة"³. فهذه القوى التقليدية التي تتنافح عن التراث وترفض تهमيشه لم تدخل بعد في عالم الحادثة وتمنع المجتمعات الإسلامية من الاستفادة من مقدرات الحضارة الغربية المتقدمة.

أما أصحاب الموقف الثاني الذي يرى أن الحادثة هي قدر المجتمعات الإسلامية وسبيلها إلى الخروج من التخلف وركوب عجلة التنمية، فهم لا يطرحون أسئلة توافق الحادثة مع المجال العربي والإسلامي، ولا يهتمون بمخلفات تبني الحادثة على التراث. فهم يعتبرون أن الحادثة قيمة كونية صالحة لكل المجتمعات أيا كانت خلفيتها. ومن ثم أرادوا تطبيق

¹ انظر: تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحادثة، عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، ص79

² مفهوم العقل، عبد الله العروي، ص12

³ مدارات الحادثة، محمد سبيلا، ص250

مخرجات الحداثة دون الالتفات إلى الفوارق الثقافية والتاريخية والدينية بين العالمين الغربي والعربي الإسلامي، وهذا ما جعل الحداثة جسماً غريباً¹ في هذه المجتمعات المستقبلية. وفي هذا الصدد يؤكد عبد المجيد الشرفي أن الحداثة "نمط حضاري نشأ في الغرب ولكنه أصبح كونياً بكل متطلباته المعرفية والمادية. ولهذا فليس للمسلمين من خيار آخر غير الانخراط في هذا النمط الحضاري"².

لقد اختار صاحب الموقف المؤيد للحداثة الغربية "أن يتنازل عن كل شيء، عن هويته وقيمه ويستعير النموذج الحضاري الغربي بسلبياته وإيجابياته، فاستنسخه وجعل منه نموذجاً مستورداً ... حتى إنه استلهم من الحداثة الغربية نظرتها إلى الدين باعتباره إنسية لا واعية ورمزية أسطورية اختلقها الإنسان لتقديس ذاته ظناً منه أنه يتكلم عن إلهه، وبذلك حلت الأساطير محل الدين"³. هذه التنازلات التي وصلت إلى أهم شيء في حياة العرب والمسلمين وهو الدين، جعلت من أصحاب هذا التيار دعاة ضد الإسلام وضد الإيمان بالله.

ويأخذ أصحاب الموقف التوفيقي حلاً وسطاً بين الموقفين، يريدون الاستفادة من الحداثة ولا ينكرون التراث. وهذا تناقض كبير نظراً للقيم المعادية للتراث والثابت والمطلق التي تتنادى بها الحداثة. والدارس لأصحاب هذا الموقف، يجد أن بعضهم يتشبث بتراثه وما يريد الاستفادة منه هو التحديث الذي يعرضه الغرب. وهذا التيار يمكن إلحاقه بتيار رفض الحداثة نظراً لأنه يرفض كل ما يفصله عن هويته ودينه وعقيدته.

أما باقي أصحاب هذا الموقف التوفيقي فيدافعون عن الحداثة الشاملة المتمردة على التراث والدين وفي نفس الوقت ينشدون إعادة تفسير هذا التراث⁴ ليُضفوا الشرعية على رؤيتهم الحداثية.

¹ انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص 101

² ليس للمسلمين خيار غير الحداثة، عبد المجيد الشرفي، حوار مع قناة DW العربية، على موقع القناة

³ خطاب الحداثة قراءة نقدية، حميد سمير، ص 43-44

⁴ انظر: المرايا المحدبة: من النبوية إلى التفكير، عبد العزيز حمودة، ص 36

وقد دلل الجابري على هذا الموقف فقال: "الحدث اليوم حادثة غازية كاسحة، إن لم تأخذ بها أخذتك، وإن لم تعمل جاهدا من أجل المساهمة (هكذا في المرجع - الإسهام) في صنعها، أو على الأقل من أجل تبيينها في واقعك وخصوصيتك، جرفتك واقتلعتك من جذورك، أو همشتك وألقت بك جانبا، خارج الحاضر والمستقبل ... تجتر الماضي، بل يجتر الماضي نفسه فيك"¹. فمن لم يدخل في الحادثة كما هي، أو على الأقل عمل على تبيينها، (وهو التعبير المختار عند الجابري للتوفيق بين الحادثة والمجال العربي والإسلامي) فهو خارج الحاضر والمستقبل، ويعيش في الماضي.

هذه النظرة المزدوجة للحدث والتراث، ولدت "ثنائية عميقة في جميع مستويات وجود هذه المجتمعات (العربية والإسلامية) ... ثنائية بين استلها الماضي ودعم الهوية من جهة، واحتذاء النموذج الغربي، من جهة ثانية. وكلما تزايدت مظاهر الحادثة، التي تفرض نفسها يوميا بقوة بواسطة الرساميل والتجهيزات والأنماط الثقافية الحديثة الآتية من الغرب، ازدادت الثنائية حدة ونمت ردود الفعل ضد الاغتراب"². فالإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية يجد نفسه بين الأخذ بالحدث والمحافظة على هويته وتراثه، يقف حائرا، لأنه لا يريد التفريط في هويته وتراثه وفي نفس الوقت تغريه الحادثة الغربية بأفكارها حول التقدم والتنمية والعلم.

والحقيقة أن اختيار كفة الهوية والتراث تبقى الخيار الأسلم. فلا يمكن تصور العيش بدونهما رغم كل إغراءات الحادثة الغربية. وللمتأمل فيما آلت إليه الأمور في كل البلدان العربية والإسلامية التي رزحت تحت الاستعمار الغربي لعشرات السنين، والتي كان من المفترض أن تستفيد من الحادثة ومن التنمية التي وعد بها المستعمر، يجد أن هذه البلدان لا زالت إلى اليوم في نفس المستوى من التأخر مقارنة مع الغرب. صحيح أن بعض علامات التحديث واستعمال التقنيات الحديثة بادية في هذه المجتمعات، لكنها لم تصل إلى قوة ومنعة الغرب المتقدم.

¹ حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، ص74

² مدارات الحادثة، محمد سبيلا، ص131

وهذا يجعل النخبة الحداثية في المجال العربي والإسلامي تلقي اللوم على مجتمعاتها التي لا تريد الخروج من التقاليد وتتمسك بالماضي والموروث، عوض أن تلتفت إلى خطابها الحداثي الذي ابتعد عن الواقع والمجتمع وركز على الإشكاليات الفكرية والنظرية للحداثة¹. هذه النخبة اليوم، تشتغل على التراث لتكييفه مع متطلبات الحداثة، وكان أجدر بها، أن تدرس الحداثة الغربية وتنتقي منها ما ينفع مجتمعاتها وتطرح ما دون ذلك، وألا تجري خلف بريق ما تعرضه هذه الحداثة وتنسى هويتها، وأن تعمل على التفكير في حداثة خاصة بمجتمعها، تنطلق من قيمه وتحترم تراثه ولا تستهين بهويته.

تبقى الإشارة إلى أن الخروج من نفق تقليد الحداثة الغربية الذي ينادي به جل الحداثيين اليوم يمر من القدرة على نقد مشروع الحداثة الغربية وتداعياتها في العالم العربي والإسلامي. لماذا لا يطبق الحداثيون، الذين ينادون بنقد التراث ونزع القداسة عن كل شيء ووضعه تحت المساءلة، نفس المنهجية على الحداثة²؟ فالحداثة الغربية أصبحت من المطلق الذي لا تمكن مساءلته، وهذا ضد تصور الحداثة الذي لا يعترف بالمطلقات.

وما يعاب على الحداثيين العرب والمسلمين في هذا الصدد أنهم "في الوقت الذي يدّعون فيه أن الإسلام كان شديد الارتباط بواقعه، وهو بذلك لا يصلح أن يكون أساسا لأية نهضة عربية معاصرة، يتبدل الأمر عندهم وهو يتعاملون مع الحداثة الغربية، فتلغى مسألة ارتباطها بالواقع العربي لتصبح هذه الحداثة شيئا مطلقا لا يعترف بالواقع المختلف ولا بالانتماءات الثقافية المغايرة"³. وبهذا يصبح "الذين لا يكلّون من إلقاء الدروس والمواعظ على أهمية النقد والمساءلة والمنهجية العلمية في دراسة الظواهر والتاريخ ينقلبون إلى لا نقديين ولا متسائلين ولا علميين ولا تاريخيين عندما يتعلق الأمر بالحداثة..."⁴.

¹ انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص 78

² انظر: في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص 193

³ تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص 86

⁴ في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص 194

سياسة الكيل بمكيالين هذه، تخلق تناقضاً منهجياً في فكر هؤلاء الحدثين وتنفي كل إبداع في أعمالهم التي لا تعدو أن تكون تكرراً واجتراراً لمقالة الحادثة الغربية. قد لخص أحد الباحثين ارتباط الحادثة الغربية بنظيرتها الغربية فقال: "والتأمل للخطاب الحدثي العربي لا يكاد يجد لمسة إبداع واحدة بحيث يمكن تسجيلها على أنها إنتاج وإبداع حدثي عربي لم يسبق إليه، فالمناهج المتبعة هي مناهج منحولة من الآخر، والأفكار هي أفكار الغرب، والأساليب تكاد تكون ذاتها، فما يعيرون به الخطاب الإسلامي هو ذات ما هم فيه... فالخطاب الحدثي العربي خطاب مقلد للأصل الأوروبي"¹.

¹ الحادثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص 62

الباب الأول

القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: القراءة الحداثية للقرآن الكريم: المفهوم والاتجاهات المنهجية

الفصل الثاني: القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي: أصولها وأعلامها

الفصل الثالث: موقف القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي من القرآن والتفسير وأصوله

الباب الأول: القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

الفصل الأول: القراءة الحداثية للقرآن الكريم: مفهومها واتجاهاتها

المنهجية

المبحث الأول: مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم القراءة في اللغة والاصطلاح

القراءة لغة مصدر قرأ و"قَرَأَهُ ... قَرَأَ وقراءةً وقُرْآنًا، فهو قارئٌ من قَرَأَةٍ وقُرَّاءٍ وقارئين: تلاه"¹ وفي مجاز القرآن: "وإنما سمي قرأنا لأنه يجمع السور فيضمها، وتفسير ذلك في آية من القرآن؛ قال الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾². مجازه: تأليف بعضه إلى بعض"³.

وفي مختار الصحاح: "قَرَأَ الكتاب قِرَاءَةً وقُرْآنًا بالضم و قَرَأَ الشيء قُرْآنًا بالضم أيضا جمعه وضمه ومنه سمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمها ... وفلان قَرَأَ عليك السلام وأَقْرَأَكَ السلام بمعنى"⁴. وفي المعجم الوسيط "قرأ الكتاب قراءة وقُرْآنًا: تتبّع كلماته نظرا ونطق بها، وتتبّع كلماته ولم ينطق بها"⁵.

¹ القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، ص49، مادة: قرأ

² سورة القيامة، الآية: 17

³ مجاز القرآن، أبو عبيدة بن المثنى، ج1 ص1-2

⁴ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص220، مادة: قرأ

⁵ المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس، ص722، مادة: قرأ

فمعنى القراءة هو التلاوة والجمع والضم.

وفي القرآن الكريم لم ترد كلمة قراءة ولكن كلمات قرآن وقرأ (مصرّفة) وردت في مواضع كثيرة، يمكن أن نذكر منها:

﴿إِفْرَأْ كِتَابَكَ كَبَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾¹

﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾²

﴿إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾³

وكلها بمعنى التلاوة.

وجاء في السنة قوله ﷺ لأبي بن كعب رضي الله عنه: "إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ لَمْ

يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ"⁴5.

أما بالنسبة للمعنى الاصطلاحي، فللقراءة مفهومان⁶: مفهوم عام يستعمل في جميع المجالات الشرعية والأدبية والفلسفية والتاريخية، وهو استنطاق المكتوب واستخراج معانيه، ومفهوم خاص يهتم بدور القارئ في إنتاج المعنى. وقد ساعدت النظريات التي

¹ سورة الإسراء، الآية: 14

² سورة القيامة، الآية: 18

³ سورة العلق، الآية: 1

⁴ سورة البينة، الآية: 1

⁵ أخرجه الإمام البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبي بن كعب رضي الله عنه رقم الحديث، 3809، صحيح

البخاري، ج5، ص36

⁶ انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، ص18

اشتغلت بالنص تحليلاً وتأويلاً وتفكيكاً ونقداً على إبراز هذا المفهوم الذي يعطي للقارئ سلطة المعنى دون الرجوع إلى الكاتب.

وفي العلوم الشرعية كانت بعض الاختلافات في استعمال القراءة ولكنها لا تخرج عن المفهوم العام. ففي علوم القرآن، القراءة من القراءات وهي "اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما"¹. وفي علوم الحديث تعتبر القراءة على الشيخ من طرق تحمل الحديث، يقول ابن كثير: "القراءة على الشيخ حفظاً أو من كتاب، وهو العرض عند الجمهور والرواية بها سائغة عند العلماء، إلا عند شذاذ لا يعتد بخلافهم"². ويبحث الأصولي مثلاً حكم الاستدلال بالقراءة الشاذة³، ويرد مصطلح القراءة في الفقه في أحكام تتعلق بالمقروء كحكم قراءة القرآن للجنب⁴.

والمفهوم الاصطلاحي الخاص سيتم التطرق إليه في المطلب الثاني.

¹ البرهان في علوم القرآن، الإمام الزركشي، ج 1 ص 318

² الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ابن كثير، ج 1، ص 329

³ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد ابن رشد، ج 1، ص 49

⁴ البحر المحيط في أصول الفقه، الإمام الزركشي، ج 2، ص 221

المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

ليس من الممكن تحديد مفهوم واحد للقراءة الحداثية للقرآن الكريم، فمفهومها يتحدد بكثرة التعريفات التي تتعدد بتعدد الدارسين الذين وضعوا قراءاتهم للقرآن الكريم.

وقبل استعراض التعريفات التي وضعها الدارسون للقراءة الحداثية¹، أشير إلى أن استعمال نعت حداثية لم يكن عليه توافق، فهناك من استعمل القراءة المعاصرة²، وهناك من استعمل القراءة الجديدة³، وقد استعمل بعضهم القراءة التأويلية⁴، والبعض الآخر تهافت القراءة⁵. هذه الاستعمالات المختلفة لم تكن إلا اختلافات في التسمية لأن بعض الدارسين لا يفرق بين الحداثة والمعاصرة ولأن كل هذه القراءات تدرس نفس المفهوم وهو القراءات التي وُضعت حديثاً لإعطاء تفسير جديد لآيات القرآن الكريم دون الانضباط بما قرره علماء المسلمين من أصول وقواعد. وهذا التطابق يحصل أيضاً في الأعلام التي تتم دراستها.

ولقد اخترت نعت الحداثية لأن القراءة المعاصرة أو الجديدة تفيد التحديد الزمني⁶ فقط، وهذا لا يعني أن هذه القراءة لا يُعتقد بها أو يجب إدانتها. وهذا نفس الاختيار الذي نص عليه طه عبد الرحمن حيث قال: "وهنا يجب التفريق بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية؛ ذلك أن الحداثة عندنا غير المعاصرة، إذ أن الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي

¹ التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات، إبراهيم عمر السكران، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس، يوسف الكلام، القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني

² تهافت القراءة المعاصرة، منير محمد طاهر الشواف، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة): قراءة في المنهج، احميدة النيفر، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالمو، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي الشلفي، القراءات المعاصرة للنصوص الشرعية: دراسة تحليلية نقدية، عبد السلام فيغو

³ القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، عبد المجيد النجار، القراءات الجديدة للقرآن الكريم قراءة محمد أركون، محمد كنفودي

⁴ القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، خالد القرني

⁵ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني

⁶ انظر: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص 66-67

للمجتمع الغربي؛ في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنتجات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها¹. وهو هنا يعلل اختياره للقراءة الحداثيّة باعتباره أن المعاصرة يمكن أن تندرج في المجال المجتمعي ولا ترتبط بالتاريخ الحضاري للغرب.

فاستعمال نعت الحداثيّة يمكّن من التركيز على القراءات التي ترتبط بالحدث والحضارة والثقافة الغربية في مناهجها وأصولها. أما استعمال المعاصرة فيوقعنا "من حيث لا نشعر في "الحدث المعكوسة" أو "القدامة" بحيث يكون الزمن هو معيار القيمة، ويكون الفرق الوحيد بين فلسفتنا وفلسفة الحدث هو أن هذه الأخيرة تقدّس الزمن الآني بينما تقدّس الزمن الماضي، والحقيقة أن قيمة الأفكار ومعيار التفضيل بينها لا يعود إلى الزمن لا ماضيا ولا آتيا، وإنما يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي المجمع عليه في حقل معرفي معين².

فالقراءة الحداثيّة إذن متعلّقة بإسقاط المنظومة الحضارية والثقافية الغربية على القرآن الكريم واستعمالها في فهمه واستخراج معانيه وأحكامه. وهذا الإسقاط المنهجي يجد مكانه في جل التعريفات التي وضعت للقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم.

فقد عرفها محمد أركون بإخضاع القرآن "لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه"³. أما طيب تيزيني فعرفها " كعملية مركبة ومعقدة بنيةً ووظائف، يقتضي إنجازها جهدا مديدا معمقا ومدعما بنتائج واحتمالات الاتجاهات التنهيجية المعاصرة"⁴.

وقد عُرفت بأنها "استخدام النظريات الحديثة في قراءة القرآن الكريم والسنة النبوية، سواء كانت هذه النظريات من دائرة الاستشراق أو من دائرة الفلسفة أو من دائرة العلوم الاجتماعية،

¹ روح الحدث، طه عبد الرحمن، ص 177

² التواصل الحضاري ومفهوم الحدث في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص 66-67

³ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 56

⁴ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، ص 43

أو كانت خليطاً مما سبق"¹. كما عُرِّفت كذلك "كنشاط فكري موجه يسقط تجربة الغرب مع نصوصه على نصوص الكتاب والسنة، ويستنسخ من الفكر الغربي وسائل منهجية متعددة لتفسير النصوص وتبديل الأحكام وقلب المعاني والدلالات بعد عزل أصول منهج الاجتهاد الأصولي وقواعده"².

وقد حددها بعض الدارسين بأنها "تلك القراءة التأويلية التي استنسخها المفكرون العرب الحداثيون من المنظومة المعرفية الغربية، وتتوسل هذه القراءة بآليات ومنهجيات حديثة، كالبنوية، والتفكيكية، والسيميائية وغيرها، وظفت في دراسة النص الديني ونقده، والتراث الإسلامي"³. وحددها آخر بأنها "عملية نقد للنص بحيث يتم تحكيم القراءة في النص إقصاء أو قبولا وعند التأويل إذا قبل النص، فإنه بموجب هذه القراءة قد يخرج عن معناه الظاهر ومنطوقه الواضح إلى معنى غريب بعيد، فالقراءة الحداثية هي ممارسة نقدية وإن سُميت (قراءة)، ومناهجه هي أسلحته الموجهة إلى النص في معركته المتهومة معه"⁴. وقد عُرِّفت كذلك بأنها التي "تبنّى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية حديثة، وحاولوا تطبيقها في القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية واللغوية المسطرة عند أهل التفسير. والمقصود بنسبتها إلى فلسفة الحداثة هو محاولة إسقاط الفلسفات الغربية على النص القرآني مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته"⁵.

وقد أشار عبد المجيد الشرفي إلى دور القارئ المعاصر للقرآن الكريم الذي "لا ينفك هو يقرأ يؤول وينتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة"⁶. فتفسير الآيات القرآنية لا

¹ تاريخ القراءة الجديدة للقرآن: دراسة نقدية عقديّة، حسن بن محمد الأسمرى، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد 16، ص 120

² القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، ص 35

³ القراءة الحداثيّة للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص 51

⁴ الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص 302

⁵ القراءة الحداثيّة للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، ص 52

⁶ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 12

يخضع إلى أصول وقواعد بل إلى ظروف القارئ، فيمكن لكل قارئ أن ينتج معاني للقرآن تتلاءم مع ظروفه.

ورغم كثرة التعريفات، فجلها تنتظم حول محددات أساسية وهي: استخدام المناهج الغربية، عزل المناهج التراثية الأصيلة، نقد النصوص، التأويل إلى المعاني البعيدة والغريبة وتحكيم القارئ وظروفه في إنتاج المعنى.

وقد نادى الحداثيون بضرورة القراءات الحداثية للتراث الإسلامي عامة وللقرآن الكريم خاصة، فهذه القراءات تمكّن من تهْيئ العقل العربي لإنجازات الحداثة واستعمال المناهج العقلية تظهر أجزاء التراث التي لا زالت صالحة للفكر¹. وقد طالب محمد عابد الجابري بتجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي " وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل؛ لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية"².

فالهدف إذن تحرير التراث من كل ما بُني حوله منذ قرون من الأفهام والشروح والأحكام لأنها نسبية وتاريخية. وقد بيّن الجابري قصده من هذا التجاوز حيث أوضح أنه يريد خلق تراث جديد فعلاً³ لا ينقطع تماماً مع الماضي ولكنه متعلق بالحداثة. وقد بين حداثي آخر أن أحد أهم مظاهر الحداثة هو إعادة قراءة النصوص، فالنص مرّن يقبل تعدد المعاني وتفسيره هو الذي عادة ما يكون جامداً ويكتسب من القداسة ما يجعل الاقتراب منه ممنوعاً⁴. وفي هذا إشارة إلى موقف الحداثيين من تفسير القرآن الكريم والتراث الإسلامي عامة. فنفض هذا

¹ انظر: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، عبد الرحمان اليعقوبي، ص12

² التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ص15-16

³ انظر: حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، ص74

⁴ انظر: الحداثة والعلمانية، القس أندريه زكي، ضمن الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص18-19

التفسير وإعادة قراءة النص (المرن بطبعه عندهم) والتعامل معه مباشرة ستمكن من خلق تراث جديد يتماشى مع الحداثة ويرضخ لمتطلباتها ومناهجها.

من ناحية أخرى دافع بعض الدارسين عن التراث التفسيري وبيّنوا نواقص هذه القراءات وأهدافها الحقيقية. ومن بينهم طه عبد الرحمن الذي كشف أن هذه القراءات تتصف بالانتقاد "ولا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات"¹. ويضيف في موضع آخر أن هذه القراءات "تقليد لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في واقع الحداثة"². فهذه القراءات لا تنبثق من هدف اعتقادي همه الاسترشاد بفهم القرآن الكريم للوصول إلى الطريق المستقيم، بل تمارس النقد وتقلد الحداثة الغربية.

والغالب على هذه القراءات أنها تسعى إلى "إرساء قواعد (القطيعة الكبرى) مع مناهج التأويل التراثي، وفهوم السلف في التفسير، تمهيدا لنزع القداسة عن القرآن الكريم، وإفراغه من ربانيته، مما شكل استفزازاً صارخاً لمنظومة العقل المسلم ومعهود خطابه"³.

والمقصود بالغرب الإسلامي ما قرره المؤرخون الأوائل من أنه "يبتدئ من مصر ويحويها، وهو يناقض مفهوم الشرق الذي يبتدئ من خراسان ويتجه صوب بلاد ما وراء النهر الشاسعة إلى تخوم الصين. أما القلب فمن الواضح أنه كان يضم الجزيرة العربية والشام والعراق حيث انطلقت الدعوة وتركزت الخلافة الأولى والثانية والثالثة"⁴. وهذا التعريف الذي يُدخل مصر في الغرب الإسلامي أكثر موائمة بالنظر إلى وضع الجزيرة العربية والشام والعراق في قلب العالم الإسلامي أيام الخلافة الراشدة والخلافتين الأموية والعباسية.

وأختم هذا المطلب بالتذكير بأن في اصطلاح هذه الدراسة أعني بالقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي، كل كتابات مؤلفي الغرب الإسلامي التي تناولت كتاب الله عز

¹ روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص176

² المرجع السابق، ص175

³ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص208

⁴ تأسيس الغرب الإسلامي، هشام جعيط، ص8

وجل بالدراسة والبحث مع اعتماد مناهج غربية حديثة، والتي دعت إلى تجاوز التراث التفسيري للأمة ووضع تأويلات جديدة مخالفة له مع تحكيم ظروف القارئ وواقعه.

المطلب الثالث: ظهور القراءة الحداثية

اختلف الباحثون في التأريخ لظهور القراءة الحداثية، فمنهم من أرجعها لبداية القرن العشرين¹، ومنهم من أرجعها إلى أواخر الستينيات بعد نكسة 1967م²، ومنهم من أرجعها إلى نهاية السبعينيات³.

فهناك من اقترح التعامل مع محاولات التحديث التي ظهرت في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر كقراءات حداثية للنص القرآني. وقد وضع عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي كرونولوجيا⁴ لمحطات القراءة الحداثية، فجعل من المحطات الأولى دعوة محمد توفيق صدقي المتوفى سنة 1920م إلى طرح السنة والاكتفاء بالقرآن الكريم ورسالة منصور فهمي سنة 1913م حول حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها حيث أنكر أيضا حجية السنة.

والحقيقة أن إنكار حجية السنة لا يمكن اعتباره قراءة حداثية، وهذه المحاولات تبقى محصورة في ميادين بعينها كموضوع العبادات عند محمد توفيق صدقي الذي أنكر عدد الصلوات وعدد الركعات، وتحرير المرأة عند منصور فهمي.

وهناك من جعل بداية القراءات الحداثية في الكتابات التي ظهرت في العشرينيات وخصوصا كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق سنة 1925م، وكتاب الشعر الجاهلي لطف حسين سنة 1925م وكتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع للطاهر الحداد سنة 1929م. هذه الكتابات تميزت بالدعوة إلى قراءة جديدة للتراث في ظل المعارف الغربية، كما أظهرت إعجابا كبيرا بالثقافة الغربية.

¹ القراءة المعاصرة والفقہ الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، ص40

² القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص290

³ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص207

⁴ القراءة المعاصرة والفقہ الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، ص40-46

وقد كانت أطروحة محمد أحمد خلف الله حول الفن القصصي في القرآن الكريم سنة 1948م من المحطات التي عدها الدارسون كبدايات للقراءات الحداثية. وفي هذه الأطروحة التي أشرف عليها أمين الخولي، بيّن خلف الله أن القصص القرآني أسطوري ولا يمكن عدّه من التاريخ. ورغم جرأة الطرح الذي تميز بها هذا العمل، فلا يمكن اعتباره قراءة حداثيّة بل ما فعله هو فتح الباب أمام الذين جاؤوا من بعد للتعامل مع القرآن الكريم كباقي الكتب الأخرى.

ولعل الانطلاقة الحقيقية لهذه القراءات الحداثية تبقى في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات مع ظهور المشاريع الفكرية لمؤسسي القراءات الحداثية. ففي هذه الفترة بدأت مشاريع كل من حسن حنفي: "التراث والتجديد" ومحمد أركون: "نقد العقل الإسلامي". بعد ذلك وفي سنة 1984م أخرج الجابري مشروعه "نقد العقل العربي". والجابري رغم الأفكار الحداثيّة التي كانت الأصل في مشروعه، لم يتطرق إلى القرآن الكريم إلا سنة 2006م حيث أخرج كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" وأتبعه بعد ذلك بكتاب "فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" في ثلاثة أجزاء، وضع فيه تفسيره للقرآن معتمدا على ما توصل إليه من ترتيب حسب النزول.

ثم توسعت الدائرة بعد ذلك بظهور عدد كبير من الحداثيين وكثر إنتاجهم وصدرت الكتب والمجلات، وأصبح موضوع الحداثة والإسلام أو تحديث الإسلام من المواضيع التي لقيت كثيرا من الاهتمام خصوصا وأن الغرب شجع هذه المشاريع التي تقرب الإسلام من الفكر الحداثي الغربي.

وهذه القراءات كانت ولا زالت "نموذج حي لحداثة القراءة كما يريدّها الغرب، ويرضى عنها أهل الاستشراق، من حيث التوسع في جلب المناهج الغربية، وتنزيلها كيفما اتفق على النص القرآني، بغض النظر عن ربانية مصدره، وقداسة معانيه"¹.

¹ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 207

وحدد أحد الباحثين الغربيين أهداف القراء الحداثيين فقال: "إن هؤلاء المفكرين الذين يدعون المشاركة في محاولة "تحديث" الإسلام وفقا لنماذج ومعايير غربية، ويستفيدون من جمهور مؤيد في أوروبا وفي الولايات المتحدة، حيث يشهد لهم من قبل أناس يعيشون في أي إسلام مفرغ من محتواه"¹. فيشير إلى المساعدة التي تلقاها هذه القراءات من الغرب الذي يريد إسلاما مجردا من تراثه، متماشيا مع الحضارة الغربية، بل مُنمَح أمام هذه الحضارة.

وبالإضافة إلى هذا العامل الخارجي، يبقى الانهزام الحضاري الذي عرفه العالم العربي والإسلامي أقوى العوامل الداخلية لبروز هذا النوع من القراءات الحداثية. هذا الانهزام جعل المجتمعات العربية والإسلامية جاهزة لتقبل أي وسيلة للخروج من هذا الانهزام، ولو كانت الوسيلة هي تتبع الغرب الذي لم يكن في يوم من الأيام الصديق الوفي لهذه الشعوب. ولعل الحملات الصليبية والاستعمارية خير دليل على العدوانية التي واجه بها الغرب الدول العربية والإسلامية.

هذه التبعية تكرست في تقبل القراء الحداثيين للحادثة الغربية كقيمة كونية لا مفر منها، حيث يقول أحدهم: "ومن المفارقات في حياتنا، نحن العرب، أننا كنا وما زلنا نعتبر أن شرط نهضتنا التي لم تحدث، هو التحرر من الغرب، وبقدر رغبتنا في التحرر ازددنا استلابا، لأن الغرب قدر معرفي وحداثي لا مفر منه"². فقدّر العالم العربي والإسلامي أن يتبع الغرب وحدائنه، وهو الاختيار الوحيد الذي يجب عليه اعتناقه.

فظهر هذه القراءة كان في نفس الوقت استجابة للأخ الأكبر، الغرب، ومحاولة للخروج من الانهزام الحضاري والوصول إلى التقدم والنهضة المنشودين.

¹ حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ص158

² إسلام الأكراد، تهامي عبدولي، ص10

المبحث الثاني: الاتجاهات المنهجية للقراءة الحداثية للقرآن الكريم

مدخل: إشكالية المنهج في القراءة الحداثية

لا شك أن للمناهج أهمية كبرى في العلوم وفي الميادين المعرفية عامة، هذه المناهج تحدد كيفية التعامل مع الحقل المعرفي المدروس وما هي المدخلات والمخرجات المنتظرة. كما تحدد الطريقة والمراحل التي يجب أن يتتبعها الدارس في دراسته. لهذا كانت لكل مجال معرفي مناهجه الخاصة به والملائمة للمواضيع التي يدرسها.

وبالنسبة للقراءة الحداثية للقرآن الكريم، فالمناهج المستعملة تعد من الأولويات لأنها تحدد كيفية تعامل القارئ مع كتاب الله. لذلك وجب استخراج هذه المناهج ودراستها بتأني للوقوف على حقيقتها وأهدافها وملائمتها للتعامل مع القرآن الكريم. ولعل أول ما يصادم المتأمل لمناهج أصحاب القراءة الحداثية، التعدد الكبير للمناهج المستعملة وتباين هذه المناهج. فكل "محاولة حداثية هي مشروع قائم بنفسه وباب منعزل عن البقية لكثرة المناهج وتعدد المحاولات التطبيقية"¹. فهي لا تستعمل منهجا علميا واضح الملامح ومبني على أصول وقواعد²، بل ترغب في استعمال مناهج متعددة رغم ما قد تعترى هذه المناهج من تناقضات فيما بينها.

هذا الركام من المناهج يسهم في ضبابية هذه القراءات حيث يجعل قارئها في حيرة من أمره لا يتمكن من تتبع طريقة تفكير القارئ الحداثي ولا يستطيع أن يفهم كيفية الوصول إلى نتائجها. والحاصل أن التعليل الوحيد الذي يمكن وضعه لهذا التعدد المنهجي هو أن أصحاب

¹ القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، ص53

² انظر: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص84-85

القراءات الحداثية لا زالوا يتحسسون منهجهم في التعامل مع القرآن الكريم رغم قدم مشاريعهم وكثرتها.

وعلى هامش دراسة مناهج القراءات الحداثية، يمكن طرح سؤال مهم حول اهتمام الحداثيين بالقرآن الكريم ودراسته رغم أنهم يعتبرونه من التراث، ورغم أن الحداثة ترفض كل ما هو من الماضي، أي ترفض التراث وتمقت التقليد. فهذا "يناقضون المبادئ الأساسية للحداثة ويتناقضون مع أنفسهم حينما يرفعون شعار الأصالة والمعاصرة، ويحاولون إعادة قراءة التراث من منظور حداثي، أو استقراء الحداثة في بعض مفردات التراث الثقافي العربي"¹. فلماذا كل هذا الاهتمام بوضع فهم جديد للقرآن الكريم؟ والجواب المنطقي يأتي من فشل التجربة الحداثية في حشد التأييد في البلدان العربية والإسلامية وفشلها في حل المعضلات الاجتماعية، خصوصاً وأن الحداثيين أخذوا بزمام الحكم أو كانوا في بطانة الحكم في جل البلدان العربية والإسلامية. فتوصلوا إلى تصور مفاده أن القطيعة من تراث الأمة غير ممكن وأن السبيل إلى الوصول إلى قلوب الناس وعقولهم هو الخروج بمشاريع لدراسة التراث وإدخاله لعالم الحداثة².

ورغم كثرة هذه المناهج التي يستعملها أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم، يبقى القاسم المشترك بينها هو انتماءها للمجال المعرفي الغربي، فهي مناهج غربية المنشأ والاستعمال تختلف تماماً عن مناهج علماء المسلمين. وليس من العيب استعمال منهج من المناهج في الدراسة (بالطبع مع التحقق من صلاحيتها)، ولكن "المعيب في سياسة الانفتاح على تراث الإنسانية هو التماهي والذوبان في سلطته وقهريته، حتى يمسي العقل المنفتح على ذلك التراث بلا هوية ذاتية تعصمه من هزيمة داخلية تملي قابلية مركب النقص، فيقع العقل في ورطة التقليد"³. فيجب على من يريد استعمال مناهج خارجة عن مجاله ألا ينسى هويته ومناهجه وأصوله.

¹ المرايا المحدثية: من النبوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص25

² انظر: المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص108

³ نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مصطفى الجباري، ص17

وللأسف فما يأتي به أصحاب القراءات الحداثية لا يعدو أن يكون ترديدا لما وصل إليه الغرب في دراساته لنصوصه الدينية وفي بعض الأحيان، وللبرهنة على اتصالهم بالموروث الثقافي الإسلامي، يستعملون الأقوال الشاذة لبعض المفسرين¹ وأتباع الفرق المنحرفة. وهم في استعمالهم لهذه المناهج الغربية الدخيلة لا يحاولون تكييفها مع الأوضاع الخاصة للمجتمعات العربية والإسلامية، بل يقدمون "قراءة إسقاطية... تحمّل النص من المعاني والأحكام ما هو حاضر سلفا في الأذهان بمقتضى انتماءات مذهبية ومواقف إيديولوجية ليقال إن مراد النص الديني هو تلك المعاني والأحكام الإيديولوجية المسبقة باعتبارها أحد الاحتمالات الممكنة لهذا النص ما دام نصا مفتوحا على احتمالات غير متناهية"².

وإسقاط هذه المناهج يطرح سؤال الموائمة بينها وبين النص القرآني. فهذه المناهج التي تكونت في الغرب بعيدة كل البعد عن القرآن الكريم وعن مجاله. ورغم أن بعض هذه المناهج قد استُعملت في الغرب لدراسة النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية فهذا لا يجعلها صالحة لقراءة القرآن وفهمه. بل العكس هو الصحيح، هذه المناهج أسهمت في القطيعة التي عرفها الغرب مع نصوصه الدينية، بل كانت القطيعة مع الكنيسة والدين التي تمثلها هي هدفها الأساسي. فلم يكن من الصالح تطبيق هذه المناهج في قراءة التراث الإسلامي "لأن منهجيتها تصل بنا إلى القطيعة مع التراث قبل هضمه وتمثله. وهذا ما وقع فيه الفكر العربي الذي أراد أن يقرأ التراث، ويتعامل معه من خلال منهجية الحداثة الغربية"³. والعالم العربي والإسلامي اليوم ليس بحاجة إلى هذه القطيعة فليست ظروفه هي ظروف العالم الغربي منذ قرون.

هذا الإصرار في إسقاط المناهج الغربية عند أصحاب القراءات الحداثية جعلهم يهملون موضوع المناسبة بين القرآن الكريم وهذه المناهج، وهي (المناسبة) الكفيلة بضمان مشروعية المناهج في دراسة القرآن الكريم. وانعدام المناسبة أو قلتها، خلق ضعفا في

¹ انظر: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص 85

² القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، عبد المجيد النجار، ص 50

³ الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، ص 94

استعمال المناهج المنقولة، ونقصا في الإحاطة بظروفها وأسبابها، أدى بدوره إلى تخلل منهجي¹. هذا الخلل المنهجي مصدره تجاهل أصحاب القراءة الحداثية لخصائص وسمات القرآن الكريم الذي "هو وحي من الله تعالى، يجب التعامل معه بقسدية تليق بعلم مصدره وشموليته، فهذا المصدر لا يخضع لتجليات الزمان والمكان وأحداثهما"².

وعلاوة على ذلك، فقد كان الهدف الأسمى في قراءات الحداثيين للقرآن الكريم رفع عائق القدسية والتعامل مع القرآن على أنه نص بشري³، وكان مستندهم أنه نص تجسد في لغة بشرية ويعتريه ما يعتري باقي النصوص. واستعمال المناهج الغربية مكنهم كذلك من طمس التراث العربي الإسلامي الذي أبدع في تفسير القرآن الكريم من داخل سياق الحضارة الإسلامية⁴.

ولم يكتف الحداثيون باستعمال المناهج الغربية وطمس التراث العربي الإسلامي، بل أظهروا رفضا باتا لكل الخيارات الفكرية المنهجية التي تنتقد أطاريحهم وأدواتهم⁵. وهم هنا يخالفون مبادئهم الحداثية التي تنادي بالحرية ورفض الثوابت. واللافت للنظر أن هذا التشبث بالمناهج الغربية أوقع أصحاب القراءات الحداثية في عقلانية خالصة ترفض الوحي ولا تعترف إلى بما يقبله العقل. فكانت المناهج المستعملة في قراءة القرآن الكريم عقلية ليس فيها مكان للنقل من التراث الإسلامي الزاخر. ولا يخفى أن "الحكم على الشيء بأنه موافق (للعقل) أو مناف له إنما يتأثر بذات الشخص وتجاربه وعلمه وبيئته التي يعيش فيها؛ فهو إدراك نسبي في لحظة معينة تتغير مع تقدم العمر أو اكتساب المعرفة أو حدوث التجربة، ومن ثم فالعقل الذي يتحدث عنه عقل أي متغير، وكل ما يقال عنه إنه عقل... يوجد في الضفة المقابلة من يقول هو ضد العقل وينافي جميع المقدمات العقلية"⁶. فكيف يمكن التعامل

¹ انظر: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص 83-84

² القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص 147

³ انظر: التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، ص 71

⁴ انظر: نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مصطفى الجباري، ص 22-23

⁵ انظر: المرجع السابق، ص 16

⁶ معركة النص، فهد بن صالح العجلان، ص 28

مع كتاب الله بهذه المنهجية العقلية التي تقبل الشيء ونقيضه؟ كيف يمكن للمؤمن أن يطمئن إلى تفسير لكتاب الله وهو يعرف أن نقيض هذا التفسير معقول كذلك إذا تمت رؤيته من جانب آخر؟

في ظل هذا التضارب المنهجي الذي تعرفه القراءة الحداثية للقرآن الكريم، سأحاول رصد معالم بعض اتجاهاتها المنهجية، وإذا كان من المستحيل رصد كل الاتجاهات، فالمطالب الآتية تقدم أهمها وأكثرها استعمالاً.

المطلب الأول: الاتجاه الإيديولوجي

كلمة إيديولوجيا Ideology كلمة يونانية تتكون من مقطعين، المقطع الأول Idea ويعنى الفكرة والمقطع الثاني Logos يعنى العلم فتكون الترجمة الحرفية (علم الأفكار). وأول من وضع مفهوم الأيديولوجيا هو الفيلسوف الفرنسي ديستوت دو تراسي (Antoine Destut de Tracy 1754-1836)¹.

وقد استخدم دي تراسي كلمة إيديولوجية بمفهوم أوسع وأشمل باعتبارها "علم دراسة الأفكار والمعاني كما هي في الواقع المحدد تاريخياً، ليست الأفكار في ذاتها، بل لذاتها في معانيها وفي تعبيراتها وأساليبها وتظاهراتها واستخداماتها ودلالاتها في مجتمع معين وفي مواقف اجتماعية محددة وفي سياق حضاري ثقافي محدد"².

وقد تبنى مصطلح الإيديولوجيا فلاسفة الثورة الفرنسية من أجل مقاومة السلطة الدينية التي كانت تساند الطبقة الإقطاعية³.

والم تأمل في القراءات الحداثية يجدها تنضح بالإيديولوجيا حيث إسقاط الأفكار المسبقة، أفكار الغرب والحداثة، على النص القرآني دون تساؤل عن مدى جدوى هذا الإسقاط. فالنص القرآني يجب أن ينصاع إلى هذه الأفكار وليس له الحق في الخروج منها أو أخذ طريق مخالفة. والحقيقة أن حتى الاهتمام بالنصوص التراثية عموماً والنص القرآني خصوصاً، لا يكون إلا ذريعة لتحقيق أهداف أخرى في اختراق المجتمعات والتحكم فيها.

فمعضلة الإيديولوجيا تفرض نفسها دوماً في القراءة الحداثية، وهي "مبدأً وغاية في الوقت نفسه، وهي خلفية مستترة وهدف واضح، فقد اختارت منها تبعاً لقدرتها على تبريرها، واستنطاق النص بها. وهكذا عندما مورست القراءة الحداثية كان الهدف هو البحث عن شرعية

¹ انظر: عصر الأيديولوجية، هنري ايكن، ص 63.

² سوسيولوجيا المعرفة، جدل الوعي والوجود الاجتماعي، نبيل رمزي، ص 18.

³ انظر: أية أيديولوجيا، فصول، الأدب والأيديولوجيا، مجدي وهبة ج2، مج 5، العدد الرابع، يوليو، 1985، ص 34.

إيديولوجيتها، وأفكار مسبقة مرافقة لها، ولم يكن البحث عن موقف تأويلي أكثر قرباً من الصواب قط"¹. فالغاية من هذه القراءات هو شرعنة مواقفها ونصر أفكارها المسبقة حول التراث والقرآن الكريم. والعيب هنا أنها تبتعد عن أهداف القراءة التي غالباً ما تكون تجديد الفهم والبحث عن تأويل صحيح.

إن تحامل القراءة الحداثية على التراث لا مسوغ له إلا "التمكين لإيديولوجيتها على حساب الموروث المعرفي للأمة، والبحث عن مشروعية اختياراتها من خلال عمليات الهدم المتكرر"². فالتراث يشكل حواجز دون الحداثة المبتغاة، وهدمه هو السبيل للتمكين لإيديولوجية الحداثة.

ومن الملاحظ أن أغلب المتصدرين للقراءات الحداثية كان لهم تكوين وتاريخ في هيئات ومنظمات من مختلف المشارب وحاولوا استعمال قراءاتهم للتراث (وعلى رأسه القرآن الكريم) لتبرير هذه الإيديولوجيات المختلفة.

فحسن حنفي صاحب مشروع التراث والتجديد نشأ نشأة ماركسية، وقرر "أن يعيد صياغة العلوم الإسلامية صياغة تنتهي بها إلى مطالب الفكر اليساري، ليستثمر طاقة الحماس والتضحية في المعطيات الدينية كوقود للفكر اليساري، وهو ما يسميه إعادة بناء العلوم"³. وهذه المحاولات لخلق تيار إسلامي يساري أو أسلمة اليسار، كان حسن حنفي من الداعين لها. فاليساريون تنبهوا إلى أن وجودهم مهدد في المجتمعات العربية والإسلامية من دون الإسلام. فتنبؤوا دراسة التراث بالإيديولوجيا اليسارية لعلمهم يتقربون من الشعوب.

وقد اعترف الجابري بالطبيعة الإيديولوجية لقراءته حيث قال: "هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الإيديولوجي؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الإيديولوجي لقراءتنا، ونحن نؤكد هنا مرة أخرى أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن

¹ أية إيديولوجيا، فصول، الأدب والإيديولوجيا، مجدي وهبة ج2، مج5، العدد الرابع، يوليو، 1985، ص406

² المرجع السابق، ص406

³ التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، ص60

نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية"¹. وبالإضافة إلى التصريح بالهاجس الإيديولوجي، فهو يفضل هذه القراءة الإيديولوجية الواعية على القراءة الإيديولوجية الغير واعية.

فالهجس الإيديولوجي عند التعامل مع التراث، يجعل صاحبه يرى أشياء ليست حقيقية، يعني انه ينظر إلى التراث من نافذته هو، فيقول ما لم يقل، ويعطيه من المعاني ما ليس فيه، ويستخرج منه أفكارا غير متضمنة فيه. فالماركسي يحاول تأصيل ماركسيته من القرآن الكريم، واليساري يحاول تأصيل يساريته من القرآن الكريم، وكذلك الليبرالي والشعبي...

وقد أكد قطب الريسوني على إيديولوجية القراءة الحداثية للقرآن الكريم حيث جعلها "لم تسلم من لوثة الإيديولوجيا في منطلقاتها ومراميها، إذ لم تحشد عدتها المعرفية، وتستدعي مناهج الغرب، وتستنفذ طاقتها النقدية إلى لغرض رئيس هو إزاحة القرآن عن موقع القيادة والمرجعية، واستبداله بالنمط الغربي في التفكير، والحادثة المفصولة عن جذور الأمة، ومقدساتها الدينية"².

¹ نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص7

² النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص391

المطلب الثاني: الاتجاه التاريخي

تعددت تعريفات التاريخية، ففي معجم أكسفورد المحيط "التاريخية (Historicity): التوثيق التاريخي لحدث ... إلخ"¹. وفي موسوعة لالاند الفلسفية "التاريخية (Historisme) وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ، وبنحو خاص، يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق، شيمة اللغات والعادات، هي نتاج إبداع جماعي غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه؛ ولا يمكن، لاحقا، تبديله صراحة، ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية"².

وفي معجم روبير الصغير تعني "دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية"³. وفي معجم لاروس "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بأثبات الحقائق الأخلاقية والدينية"⁴. وفي المعجم الفلسفي: "التاريخية (Historisme) هي القول إن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ويطلق هذا اللفظ أيضا على المذهب القائل إن اللغة، والحق، والأخلاق، ناشئة عن إبداع جماعي، لا شعوري، ولا إرادي، وإن هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها، وإنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلا بدراسة تاريخها"⁵. وتعني التاريخية كذلك "إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مكانية قائمة على الحتمية والنسبية والضرورة"⁶.

وقريبا من مصطلح التاريخية نجد مصطلحا آخر وهو التاريخانية (Historicism) وهي "الحتمية التاريخية وهي الرأي القائل إن أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة وهي كذلك

¹ قاموس أكسفورد المحيط، محمد بدوي، ص494 (التحقق من كاتب المرجع)

² موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج2، ص561

³ Le petit robert, p932

⁴ Le petit Larousse, p493

⁵ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج1، ص229

⁶ العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، ص305

ارتباط شديد بالماضي أو توقيير للماضي"¹. وفي موسوعة لالاند الفلسفية "التاريخانية (Historicité) سمة ما هو تاريخي (وليس وهمي)"².

ويعرفها عبد الله العروي بأنها "فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ"³. ويجعلها أحد الباحثين تطورا للتاريخية "عندما اتصلت بالعلوم الإنسانية، واستفادت من مناهج التاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية والنفسية والأثرية والأنثروبولوجيا الثقافية، كل تلك المناهج تدعم التاريخانية لفهم وقراءة النص الأدبي والديني (اللاهوتي) في إطاره التاريخي والثقافي، حيث تؤثر الإيديولوجيات وصراع القوى الاجتماعية في تشكيل النص وإعادة تأويله"⁴. وعلى العموم فهناك تقارب مفهومي بين المصطلحين ويمكن تلخيصه في كون التاريخية مذهب والتاريخانية فلسفة وصفة.

وفي مجال الدراسات الدينية، التاريخية منهج "يهدف إلى ربط كل دلالات النص الديني ومعانيه وأحكامه بالتاريخ، ودوره في تشكيل المعنى الدال لمضمون النص ومحتوياته"⁵. وتاريخية النص الديني تعني "ارتباطه بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، والنص - في هذا المنظور - لا يعدو أن يكون نتاجا للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيله، مما يجعله عارضا في تأثيره، محصورا في بيئة نشأته، غير منفك عن دواعي تشكله"⁶. فالتاريخية إذن تجعل أي نص ديني مرتبطا كلية بزمانه ومكانه ونتاجا لكافة الظروف التي شهدت تشكله. فهدف التاريخية ليس إذن فهم النص والوصول إلى معانيه،

¹ قاموس أكسفورد المحيط، محمد بدوي، ص494

² موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج2، ص1102

³ ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، ص16

⁴ الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم، محمد بن سعيد السرحاني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22، العدد 70، ص144-145

⁵ القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، ص146

⁶ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص209-210

ولكنها تحكيم "للسياق التاريخي في النص"¹. وهذا يجعل النص الديني نسبياً، وأحكامه وتصوراتهِ وأخلاقه غير صالح إلا للبيئة التي نزل فيها².

والتاريخية منهج غربي بامتياز نشأ في الدراسات اللاهوتية وانتقل بعد ذلك إلى الدراسات الأدبية حيث تقرر أن الكتاب المقدس كتاب لغوي كباقي الكتب يسري عليه ما يسري عليها³. وقد خلق تطبيق المنهج التاريخي على الكتاب المقدس صداماً مع رجال الدين المسيحي نتجت عنه الأزمة الحداثية⁴ التي أرغمت الجميع على بلورة نظرة جديدة للدين تتناسب مع الحداثة ومستجدات العلوم. وقد عبر مرزوق العمري عن العلاقة الوثيقة التي تجمع التاريخية والحداثة فقال: "التاريخية من أهم مضامين الخطاب الحداثي ومحاولات تأسيسها من أهم أهداف هذا الخطاب، والنظرة التفاضلية للنص كانت إحدى أهم الوسائل من أجل تحقيق هذا المبتغى"⁵. فالتاريخية مكون أساسي للحداثة، والحداثة تنتظر إلى الأشياء بمنطق تاريخي يرفض المعنى الثابت ويفتح المجال أمام تعدد قراءات النص بعدد القراء⁶.

هذا الارتباط مع الحداثة يجعل التاريخية تقوم على أساسين حداثيين: الارتباط بالواقع والحركية الدائمة⁷. فالواقع مُحكم في كل شيء ولا يمكن الاعتماد إلى على الأشياء المحسوسة التي تقع في زمن محدد ومكان محدد، وكل ما يتجاوز المحسوس من غيبيات واعتقادات فلا يُلقى له بال. والحركية تحول في قلب الواقع، فلا شيء ثابت أو دائم، والمعرفة تتحول تبعاً لهذا الواقع المتغير في حركة لا نهائية.

وقد وجدت التاريخية صدى كبيراً عند أصحاب القراءات الحداثية حيث استُعملت في دراسة القرآن الكريم، وكانت عناوين بعض كتب الحداثيين تبين اهتمامهم البالغ بهذا المنهج

¹ الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص 337-338

² انظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، مرزوق العمري، ص 12

³ انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص 69

⁴ انظر: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ص 194

⁵ إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، مرزوق العمري، ص 12

⁶ انظر: الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، ص 337

⁷ انظر: التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، ص 184

كمحمد أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي والعفيف الأخضر في كتابه من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ وهشام جعيط في كتابه تاريخية الدعوة المحمدية وعبد المجيد الشرفي في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ ونائلة السليني في كتابها تاريخية التفسير القرآني.

وقد ظهرت في كتابات أصحاب القراءات الحداثية إشارات كثيرة للتاريخية وأهميتها ونتائجها وتطبيقاتها.

فأركون يقرر أن التاريخية منهجية كونية ولا يمكن أن تفسر الوحي خارجها فيقول: "إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"¹.

أما محمد عابد الجابري فيضع كهدف لقراءته الحداثية للتراث جعله معاصرا لنا وفي نفس الوقت قراءته في محيطه التاريخي: "القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلى جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي إي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرا لنا، من جهة أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية"².

وعبد المجيد الشرفي يجعل من التاريخية المنهج النقدي الذي يجدد النظرة في التراث ويكشف مواطن التناقض فيه: "المهم في المقاربة التاريخية أنها لا تكتفي بترديد ما جاء في كتب التراث بل تنظر إلى المادة الثرية التي تحتوي عليها تلك الكتب نظرة نقدية، ولا تستنكف

¹ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 48

² التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ص 60

من الإشارة إلى مواطن الغموض والتناقض فيها، وتحاول تقديم تفسيرات مقنعة ليست لها لا غاية تمجيدية ولا غاية تحقيرية¹.

ويعترف حمادي ذويب، في دراسته للسنة النبوية، باستعماله "المنهج التاريخي الذي يمكنه من عرض المواقف وتحليلها مع تجاوز ما لاحظته من إقصاء للمواقف المعارضة اعتقاداً منه أن هذه المواقف وإن عبّرت عن آراء شواذ أو أقليات فإنها دالة بذاتها على أن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يحتكر التعبير عنه فريق واحد من المسلمين وإن توفرت له إمكانيات الغلبة في الواقع السياسي والتاريخي"². وهو يضع هنا على نفس المستوي في الدراسة المذاهب الأربعة السنية والشيعية والمعتزلة وكل الفرق الأخرى التي لازالت حاضرة والتي اندثرت.

وجعلت نائلة السليني الراضوي من التاريخية، المنهج الذي يضمن "للأحكام أن تتلاءم فيما بينها وأن تحفظ لكيوننتها البقاء والتأقلم بحسب ألوان الأوضاع الاجتماعية في أعلى مظاهر تغيرها"³. وقرر محمد حمزة أن التاريخية هي الأساس في التجديد فقال: "إن القول بتاريخية النص القرآني وتاريخية فهم هذا النص هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد، وهو ما سنرى تبلورا واضحا له في الموقف من النص الإسلامي برمته أي من النص المقدس والمنتجات المختلفة التي تآتت منه"⁴.

وهذه كانت بعض الإشارات لأهمية التاريخية عند أصحاب القراءات الحداثية، تبين أنهم وضعوها في قلب دراساتهم، وأعانتهم على الوصول إلى استنتاجات بالغة الأثر، بخصوص نصوص التراث عامة، والقرآن الكريم على وجه الخصوص.

فتاريخية النص القرآني، مثلاً، يترتب عليها أن الأوامر والنواهي المتضمنة فيه مختصة بالمخاطبين وقت نزوله وغير ملزمة لنا اليوم ووجب علينا فهمه بحسب أحوالنا وظروفنا⁵.

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 25-26

² السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 14

³ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 9

⁴ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص 56

⁵ انظر: التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، ص 183

وقد ترتب عنها أيضا "عدّ النص الديني مثل غيره من النصوص اللغوية، تسحب عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطور، ويصبح الماضي منها مع التطور تاريخا، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحدائي، فقد عدّ نصا لغويا، تشكل في الثقافة، واكتسب سلطته في الواقع، وأضيفت عليه القداسة، ولم يكن مقدسا في ذاته"¹. فالقرآن الكريم نص لغوي كباقي النصوص يجب تطبيق قواعد اللغة عليه ولم يكن مقدسا في ذاته بل القدسية أضيفت عليه فيما بعد. وقد نتج عن التاريخية كذلك، أن النص القرآني ليست فيه حقائق ثابتة، فكل شيء فيه نسبي مقصور على زمن ومكان نزوله².

إن المزاعم بتاريخية القرآن الكريم تضاد كل أصول وقواعد تفسير كتاب الله³، فهي تخضع الآيات القرآنية للتاريخ وتنسب معانيها وتجعل مفاهيمها خاضعة للغة تتطور بتطور المفاهيم اللغوية. وهذا يمكّن أصحاب القراءات الحدائية من نفي كل التراث التفسيري الذي تشكل في الحضارة الإسلامية منذ عدة قرون، واقتراح استبداله بفهمهم للقرآن الكريم الذي يتماشى مع أركان الحداثة.

¹ التاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحدائية، مرزوق العمري، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 63، ص70-71

² انظر: التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، ص210

³ انظر: الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم، محمد بن سعيد السرحاني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22، العدد 70، ص160-161

المطلب الثالث: الاتجاه الهرمينوطيقي

لقد تمت ترجمة الهرمينوطيقا بالتأويلية في محاولة لتقريب هذه المنهجية الغربية من التراث الإسلامي الذي يعرف مبدأ التأويل (وقد وضع له العلماء قوانين تعصمهم من استعماله بطريقة خاطئة). وهذا في حد ذاته يعتبر شرعة للهرمينوطيقا في المجال العربي الإسلامي. وفي نظري يجب رفض هذه المقاربة واستنكارها حتى ولو أضيف لفظ الغربية على التأويلية.

والهرمينوطيقا هي "مشتقة من الكلمة Hermeneuin بمعنى يفسر أو يوضح، حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية وراء النصوص المقدسة"¹.

وقيل إن هناك "ارتباطا في الجذر المعرفي بين الهرمينوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق. فقد اعتبر هرمس (Hermes) رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دل عليها هوميروس (Homère) تظهر غالبا أنه -أي هرمس - يبلغ حرفيا وينجز كاملا ما وُكل بتبليغه"².

وقيل إن مصطلح الهرمينوطيقا "مشتق من (Hermé) القول والتعبير والتأويل والتفسير، وكلها دلالات متقاربة، من حيث الاتجاه نحو الإيضاح والكشف والبيان"³.

إن تاريخ الهرمينوطيقا عريق جدًا في الثقافات الإنسانية، فقد تناسلت مناهجه وأساليبه التي كانت تركز على البحث عن المعنى الأصلي إلى البحث عن أثر النص⁴ وهذا يوصل إلى اعتبار الهرمينوطيقا من أقدم الاتجاهات اهتماما بفهم النصوص، أي "بالبحث عما هو أول

¹ الموضوعية والذاتية، عبد الوهاب المسيري، موقع www.almessiri.com

² فلسفة التأويل : الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غيورغ غادامير، ص 61-62

³ La légende de l'Etre, langage et poésie chez Martin Heidegger, Arion Lothar Kelkel, p 186

⁴ انظر: الهرمينوطيقا أو علم تأويل الخطابات، عز الدين غازي، <http://www.ahewar.org/debat/show.art>.

في الشيء، ويتعلّق الأمر في العصر الكلاسيكي اليوناني بتأويل النصّ الهومري نسبة إلى "هوميروس" الذي يعتبره النقاد "إنجيل اليونانيين"¹.

وفي مرحلة متقدّمة أخذ المصطلح في الدوائر الكنسيّة صبغة البحث عن نظريّة التفسير عبر "صياغة ضوابط وقواعد يُحتكم إليها حال تناول النصّ المقدّس-الديني (التوراتي أو الإنجيلي) بالفهم"².

وإزاء هذه الوضعيّة التفسيريّة تبلور مفهوم الهرمينوطيقا ليشير إلى جملة "القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم النصّ الديني (الكتاب المقدّس) ... ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654م، ومازال مستمرّاً حتى اليوم خاصة مع الأوساط البروتستانتية"³، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ مثل هذه القواعد تنسحب على "حواشي وتفسيرات المعاني: (Exegesis) أي شروحات وتفسيرات المعاني الموجودة في النصّ وتحديد وجوه تطبيقها عملياً في الحياة...وتعنى بتأويل حقيقة الكتاب الواقعيّة والروحيّة"⁴.

الهرمينوطيقا إذن منهجية وأدوات وضعت أساساً لتفسير النصوص البشرية وأصبحت بعد ذلك مركزة على دراسات الكتاب المقدس عند المسيحيين. فما هي استعمالات هذا المنهج عند أصحاب القراءات الحداثيّة؟

لعل أهم مدخل لقراءة نص ما هو وضع تساؤل عن مستند هذه القراءة، هل تعتمد على الإيمان بهذا النص أو الشك فيه، أو على مزيج من الإثنين؟ وما هي مسابقات القارئ وفرضياته وترجيحاته؟⁵ وكلها أسئلة تلخص كيفية القراءة والتفسير.

¹ الهرمينوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، عبد الغني بارة، ص 89-90

² إشكاليّات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 13

³ المرجع السابق، ص 13

⁴ دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازغي، ص 47-48

⁵ انظر: مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر، ص 39

والجواب عند من اتخذ المنهج الغربي الهرمينوطيقي واحد: "إن تجربة الشك لا مناص منها. وفي سياق هذه الأزمة تنشأ المسألة الهرمينوطيكية. فمن دواعي هذا الاستعمال أن الأمور التي يصح التسليم بها منعدمة الوجود، وأن في العالم الذي نعيش فيه لم يعد المعنى يمنح مقدما بل يجب علينا أن نظفر به"¹. هذا الشك يصبح مشكلة في الفهم، لأنه ينسب كل معرفة يصل إليها الإنسان، فمهما نكتشف من المعاني والأفكار، فالشك يجعلها غير صالحة، فيجب علينا أن نجد معاني أخرى، وهكذا لا ينتهي الدور.

فهذا النفي للمسلمات يصبح من أساسيات التأويل، والمعنى الذي يستند لأصول لغوية ودينية يصبح شيئا صعب المنال بل من المستحيلات. ويقابل هذا النفي للمسلمات، التصديق بمسلمات أخرى تأتي من المنهج الهرمينوطيقي والتي تُطبق على القرآن الكريم.

فمن هذه المسلمات حتمية تعدد القراءات في الهرمينوطيقا: "ومن هنا يجب أن ننظر إلى الهرمينوطيقا لا بوصفها دعوة لإثبات وجود قراءات متعددة وإنما دعوة لاحتمية ذلك التعدد. فلا يجدي مجرد الاعتراض على هذا المشروع، أو تأسيس فهم جديد للتأويل، ما لم يؤسس لنظرة معرفية تتجاوز تلك الأسس في صيغة تجاوزية وبنائية في الوقت نفسه"².

ومنها كذلك، انتفاء قصد المؤلف: "فالقصد منتف في النص، ولا شيء يتحقق منه إلا حضور القارئ بوصفه منتج الدلالة، وصاحب القول الفصل في مرادات المتكلم، أما الكاتب المنشئ فحكم بموته، ونسخ مقاصده، والنص الذي صاغه يمكن أن يقول كل شيء إلا ما يود هو قوله، أو التعبير عنه. ولذلك كان البحث عن مقصدية النص كما أرادها صاحبه وهما صارخا"³.

ولا شك أن تطبيق هذا المنهج على النص القرآني يمكن أن يؤدي إلى نتائج كارثية. وقد عبر دايفد جاسبر (David Jasper) عن هذه النتائج فيما يخص الإنجيل فقال: "لا بد لنا في قراءة أي نص ديني، أن نلتزم بتحليل حذر وشامل للغة النص وبنيته النحوية، من أجل

¹ الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة، ص 12

² الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد، ص 110-111

³ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 266

منع أي استنتاجات غريبة لا أساس لها. فالكلمات عبارة عن دواليل (أو علامات)، بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب ألا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه... هذه النظرية، هي من الأفكار الحديثة اللافتة حول طبيعة اللغة. وتتأكد أهمية هذه النظرية بما له علاقة بالإنجيل، من جهة أنها تؤدي بأوغسطينوس إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصا بشرية تحيل إلى الله من دون الحاجة إلى اعتبارها نصوصا إلهية¹. وتطبيق هذا الاستنتاج على كلام الله الحق (القرآن الكريم) أبلغ وأولى.

وهو هنا يعترف بعدم قدرة الهرمينوطيقا على الحسم في تفسير النصوص المقدسة ويقول: "يعتمد اللاهوت بشكل رئيسي على تفسير النص المقدس. وقد بُذلت جهود كبرى على مدى السنين، لاستخلاص القوانين والقواعد المناسبة لتفسيره، حيث وقفت الهرمينوطيقا بذاتها في موقع مهم، لتعترف بأنها لا تستطيع وحدها حسم المسألة. فالنصوص المقدسة هي عمل الله. ورغم وجود قواعد عدة ومفيدة لتفسير كتب البشر، إلا أن هذه القواعد لا يمكن تطبيقها على الإنجيل مطلقا"².

ورغم هذه الشهادة وغيرها عن نتائج تطبيق هذه المناهج على النصوص المقدسة نجد أصحاب القراءات الحداثية يتمسكون بتطبيقها على القرآن الكريم ويجعلونها الأساس في أعمالهم.

فهذا محمد أركون يتسائل عن علاقة معنى النص بالإنسان فيقول: "إن إشكالية الأنسنة والتأويل في جوهرها تطرح علاقة الإنسان بالنص، خاصة النص المقدس والمؤسس، أي تطرح مسألة أسبقية الإنسان على النص أو أسبقية النص على الإنسان، وهل الإنسان هو الذي يحدد معنى النص وينتج دلالاته، الإنسان المقصود هنا هو الإنسان الفرد المتغير، أم أن النص هو الذي يحدد معنى الإنسان ويبلور هويته ويرسم حدوده؟"³.

¹ مقدمة في الهرمينوطيقا، دافيد جاسبر، ص 65

² المرجع السابق، ص 96

³ الأنسنة والتأويل في فكر أركون، مصطفى كيحل، ص 45

فلا تأويل بدون أنسنة الخطاب الديني وحذف مصدره الإلهي. أما نصر حامد أبو زيد فيمجد الهرمينوطيقا الجدلية المادية بقوله: "وتعد الهرمينوطيقا الجدلية بعد تعديلها من منظور مادي جدلي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن"¹. وهكذا يريد إعادة النظر في التراث التفسيري من أقدم عصوره، أي منذ عصر الرسول ﷺ الذي كان أول من فسر القرآن. وهنا يلتقي بنظرية الأنسنة الأركونية.

ومن هنا يبدو أن الرسول بحسب هذه القراءات هو الرسول المبلغ أو الذي قام بتشكيل رسالة الله في بعد إنساني لغوي فحسب، أما الرسول المبين الشارح أو الرسول القدوة فلا تصور له في هذه القراءات.²

وقد عبر محمد عمارة عن مقصد الحداثيين في استعمال الهرمينوطيقا الغربية بقوله: "ظهر جليا أن معركتهم الكبرى والحقيقية إنما هي ضد الذات الإلهية... والوحي... والنبوات والرسالات... والعقائد والمقدسات... والشرائع والقيم والأخلاق... أي ضد كل الذي حقق ويحقق تماسك المجتمعات المؤمنة، وتوجيهها إلى ما يحقق الطمأنينة والسعادة في المعاش والمعاد"³. وفي نفس الاتجاه عبر باحث آخر عن آثار المنهج الهرمينوطيقي على النصوص الدينية حيث "ليس ثمة معنى معين للنص، ولا دلالة ثابتة، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلا عن أن يدعي أحدها حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لتلك الآية، أو ذاك الحديث؛ لأن النص ليس بيانا بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض، فيكون لكل فهمه الخاص للنص، وتحليله الخاص به؛ لأن القارئ هو صانع المعنى"⁴. فهذا المنهج يضيع المعنى ولا يعترف بأي معنى ثابت، لأن القارئ هو الذي يصنع معناه.

¹ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49

² انظر: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد، ص 89-90

³ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، ص 80

⁴ معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، محمد عبد الفتاح الخطيب، مجلة الترتيل، العدد الثاني 1435هـ

المطلب الرابع: الاتجاه التفكيكي

تعددت تعريفات التفكيكية والتفكيك في المصادر الفكرية، ويمكن أن نذكر منها: "التفكيك (Déconstruction) هو تفتيش يقظ عن السقطات أو نقاط العمى أو لحظات التناقض الذاتي حيثما يفضح النص لا إراديا التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين ما يقصد قوله ظاهريا وما يُكره على أن يعنيه رغما عنه"¹، ومنها أن التفكيك يتخذ "مظاهر عديدة: مرة يبدو موقفا فلسفيا، وثانية يكون استراتيجية سياسية أو فكرية، ومرة ثالثة يبدو طريقة في القراءة"² فهي إذن طريقة للقراءة تبحث عن التناقضات الداخلية في النصوص التي تقرأها، وتبحث عن المعاني الباطنية التي يحاول النص إخفاءها.

وقد عرف علي حرب التفكيك بأنه "قراءة في محنة المعنى وفصائحه، للكشف عن نقائص العقل وأنقاض الواقع أو عن حطام المشاريع وكوارث الدعوات على أرض المعاشات الوجودية"³. وأضاف أنه: "لا مجال للقبض على المعنى الذي هو دوما مثار الاختلاف والتعدد أو الانتهاك والخروج أو الاتباس والتعارض، بقدر ما يشكل إمكانا لإعادة البناء والتركيب"⁴. فالتفكيك ينطلق من مسلمة انعدام إمكانية القبض على المعنى لأنه متعدد ومتعارض في النص الواحد.

ومن المؤلفين من رفض ترجمة (Déconstruction) إلى تفكيك، حيث اختار لفظة التقويض التي تقترب من المفهوم الغربي. فعرف القراءة التقويسية بأنها "قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرح به"⁵. فالتفكيك إذن (وهو الأكثر استعمالا رغم أن التقويض

¹ مدخل إلى التفكيك، ميشيل راين وآخرون، ص 304-305

² المرجع السابق، ص 105

³ هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، ص 26

⁴ المرجع السابق، ص 27

⁵ دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص 108

مناسب أكثر للمعنى الغربي) يصل إلى المعنى بالطريقة التقليدية ثم يدمره بقراءة معاكسة تركز على المعاني الغير مُصرح بها.

ولقد صرح العديد من المهتمين بالتفكيك أنه يهدف بعد هدم المعنى إلى إعادة البناء، لكن هذا " يتنافى مع مفهوم دريدا (Jacques Derrida 1930-2004)، إذ يرى في محاولة إعادة البناء فكراً غائياً لا يختلف عن الفكر الذي يسعى دريدا إلى تقويضه"¹. فمُنظر التفكيك يرفض إعادة البناء لأنها ستنتج فكراً آخر يجب تفكيكه من جديد. فالتفكيك إذن تمكن من هدم المعنى وتحقيق اللمعنى دون أن يقدم بديلاً مقنعاً² ودون أن يعرف مستعمله الوجهة التي يقصدها.

هذه الطريقة في القراءة تنطلق من "الشك المطلق في الثوابت والمعطيات، والأعراف، التي يمكن الإحالة إليها، واللعب الحر في الدلالة، مما يؤدي إلى فوضى التفسير ولا نهائية المعنى ونسف محتوى النص وإبطال مقصوده؛ لأن الهدف هو التقويض، وليس تعميق الفهم، في ظل الغيبات الثلاثة التي تقوم عليها التأويلية الحديثة: غيبة المؤلف، وغيبة المرجعية، وغيبة القصدية"³. فالتفكيك يقترح قراءة متحررة من كل الثوابت، تتصرف بحرية في الدلالة، وتفضي إلى فوضى تفسيرية وتقويض لمعاني النص في ظل غيبة المؤلف والمرجعية والقصدية. وقد عبر أحد دارسي التفكيك عن غياب القصدية بغياب المركز الثابت للنص الذي ينطلق منه القارئ لوضع تفسير أو تفاسير لما يقرأ⁴. فما هو مركزي لقراءة، يعتبر هامشياً بالنسبة للآخرى والعكس صحيح.

هذا اللعب الحر الذي تعرضه التفكيكية على القارئ، لا يمكن إتمامه بدون تغييب مؤلف النص. ومن هنا انبثقت فكرة موت المؤلف، التي تجد جذورها في فلسفة فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche 1844-1900) الذي أعلن عن موت الإله في عز الثورة على

¹ دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص 107-108

² انظر: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص 8

³ معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، محمد عبد الفتاح الخطيب، مجلة الترتيل، العدد الثاني

1435هـ-2014م، ص 57

⁴ انظر: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، ص 48

الكنيسة الغربية¹. ومع موت المؤلف وانتفاء قصدية النص واندثار مرجعيته تصبح "قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصا جديدا مبدعا"².

وقد كان التفكير من أبرز المناهج المستعملة من طرف القراء الحداثيين للتراث الإسلامي، فمحمد أركون يدعو إلى "تفكيك كل القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسا، (ويقصد بها) القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان. ينبغي تفكيكها ثقافيا وفكريا"³. ويبيّن هدفه من التفكير فيقول: "تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية واللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة لما أسميته الخطاب النبوي"⁴. فالبحث عن المعنى الصحيح ليس مهما بل المقصود هو الضبابية التي يضعها حول النص لإغراقه بالمصطلحات والمناهج الغربية.

أما يوسف الصديق فيقصد بقراءته للقرآن الكريم "عملية التفكير والتركيب المتجدد للوحدات المعنوية ثم وصلها مع غيرها من المعاني في ذات النص مع تحديد المواقع والشخصيات والأحداث والإشارات التي احتواها هذا النص"⁵. والواجب هنا الثقة في التركيب المقترح بعد التفكير الذي ينفي المعاني الخاصة بالنص.

ويبين قارئ حداثي آخر منهجه المقترح في نقد التراث، حيث يقول: "إن استخدام الحاضر في إعادة البناء، يقتضي قبل ذلك (الهدم)، والهدم الذي نقصده، ليس التخريب بمفهومه الأخلاقي، وإنما هو تفكيك وحدات البناء الموروث تفكيكا تحليليا، ... وهذا التفكير يؤدي إلى غربة وترتيب الوحدات ثم بنائها من جديد، ... وعملية التفكير تلك، ثم إعادة اللحمة الثانية (التركيب)، تقتضي فهما لظروف الموروث ومقتضياته، وتقتضي فهما

¹ انظر: نقاد الحداثة وموت القارئ، عبد الحميد إبراهيم، ص 7-8

² المرايا المحدبة: من النبوية إلى التفكير، عبد العزيز حمودة، ص 51

³ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 39-40

⁴ المرجع السابق، ص 5

⁵ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 7

للحاضر أيضا"¹. فإعادة التركيب المقترحة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الظروف الأصلية للتراث والواقع الذي تتم فيه القراءة.

ورغم احتفاء الحداثيين بهذا المنهج، فقد وجد من بينهم من بيّن الآثار السلبية التي يخلفها استعماله في قراءة القرآن الكريم. فتطبيق المنهج التفكيكي ينتهي "بإدعاء عبثية النص، أو نسبته وتاريخيته بالمعنى الذي يحيل النص القرآني إلى نص لا يختلف عن أي نص بشري يتأثر بواقعه الاجتماعي والنفسي ولا يؤثر فيه"². ويخلص هذا الباحث إلى أن "تطبيق التفكيك على النص القرآني في جوانبه العقائدية أو القيمية أو التشريعية يجرنا إلى القول بأن القرآن كان متأثرا بالأعراف والوقائع التي ظهر فيها الإسلام، وهو ما يعني عدم صلاحيته لأن يكون كتاب كل الناس وفي كل الأزمان، وبتعبير آخر، يجرنا ذلك للقول ... بتجميد القرآن بحجة عدم صلاحيته لمجارية نسق الحداثة المتصاعد"³. وهذا هو الهدف الأسمى للقراءات الحداثية، إزاحة القرآن من حياة المسلمين بدعوى عدم ملاءمته للحداثة وتجاوزه لأنه مرتبط بالواقع الذي نزل فيه ولا يصلح لواقعنا الحاضر.

¹ سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمن، ص28

² تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص34

³ المرجع السابق، ص37

الفصل الثاني: القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي:

أصولها وأعلامها

المبحث الأول : أصول القراءة الحداثية للقرآن الكريم

الحديث عن أصول لهذه القراءات يمكن أن يظهر للوهلة الأولى صعبا وذلك لكثرة هذه القراءات وتشعب اتجاهاتها واختلاف أصحابها فكريا. لكن الدراسة المتأنية لها تثبت أنه من الممكن استخلاص الكثير من الأمور المشتركة بينها. هذه الأمور يمكن أن تنتظم على شكل أصول تبني عليها هذه القراءات. ومن الأصول المشتركة بينها الأصول الاعتزالية والأصول الاستشراقية والأصول العلمانية.

المطلب الأول: الأصول الاعتزالية

فرقة المعتزلة

ظهرت المعتزلة في البصرة في أوائل القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء وعمرو بن رشيد. وقد وافق ظهورها أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي وخصوصا في حكم المأمون (198-218هـ) الذي تبني أفكار المعتزلة وألزم العلماء بمقولة خلق القرآن. وقد بلغ المعتزلة أوج عصرهم الذهبي عام 232هـ وانتهى مع انتهاء خلافة الواثق بالله العباسي¹، حيث تراجع المتوكل على الله عن دعمه للمعتزلة ورجع عن القول بخلق القرآن.

ومع اضطهاد المعتزلة في عصر المتوكل على الله وما بعده، خفت صوتهم إلا أنهم لم ينقرضوا تماما، ففي فترات لاحقة نجدهم عادوا إلى "الظهور والنمو خصوصا أيام الدولة

¹ انظر: المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، الأب سهيل قاشا، ص 41

البويهية في إيران إي في القرن الرابع الهجري فصاعدا، حتى أن وزير الدولة البويهية كان معتزليا، ومن أبرز شخصيات المعتزلة في هذه الحقبة القاضي عبد الجبار¹.

أصول المعتزلة

واللافت للنظر أن المعتزلة اعتمدوا "منهجاً عقلياً صرفاً في فهم العقيدة الإسلامية، وقرروا أن المعارف كلها عقلية، حصولاً ووجوباً قبل الشرع وبعده، مستعينين ببعض الفلسفات المستوردة، مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة"². هذا الاستعمال المفرط للعقل أخذ المعتزلة من الفلسفات الإغريقية التي تمت ترجمتها في العصر العباسي، وجعلهم يقدمونه على النقل ويستخدمونه في مسائل العقيدة.

وقد غلت المعتزلة في استعمال العقل حتى قدموه على الأصول المتفق عليها، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وقرروا أن المعارف كلها يُتوصل إليها بالعقل وأن العدل يُدرك بحكمة العقل وأنه إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة³. وبناء على هذه النظرة العقلانية لكل شيء، فقد قرروا أن الإنسان يصنع قدره وليس للخالق دخل فيها، وأنه يتمتع بإرادة حرة لا يتدخل فيها أحد⁴.

ورغم غلوها في استعمال العقل فقد تجنب المعتزلة إعماله "بشكل مطلق داخل التاريخ وخارج التاريخ لعدم الوقوع في المحذور وهو الإلحاد"⁵. وهذا يبين أن المعتزلة رغم هذا كانوا يحافظون على إسلامهم ولا ينفون الوحي الإلهي والغيبيات.

¹ المرجع السابق، ص 41

² نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، طافر بن سعيد شرقه، ص 65

³ انظر: نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، طافر بن سعيد شرقه، ص 213

⁴ انظر: هكذا تكلمت المعتزلة عقلاً، إسحاق الشيخ يعقوب، ص 16-17

⁵ المرجع السابق، ص 19

ويتشكل المذهب المعتزلي وفق خمسة أركان¹: العدل ويعني القول بحرية الإنسان واختياره، التوحيد ويعني تنزيه الذات الإلهية عن المشابهة والمماثلة مع المخلوقات والمحدثات، الوعد والوعيد ويعني صدق وعد الله لأهل الطاعة ووعيده لأهل المعاصي، المنزلة بين المنزلتين (بين الإيمان والكفر) للذين يرتكبون الكبائر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواجب على كل مسلم ومؤمن.

خلق القرآن

ومن الأفكار الأساسية التي جاء بها المعتزلة وشكلت محنة كبيرة أصابت علماء المسلمين، فكرة خلق القرآن. وقد قصدوا بهذا القول تنزيه الله عن مشابهة خلقه. وهم وإن أخطأوا خطأً بينا في قولهم بخلق القرآن، "إلا أنهم لم ينفوا أن القرآن كلام الله، ووحيه إلى رسوله، وأنه المصدر الأساس لهذا الدين، والحجة البينة في الدلالة على نبوة الرسول ﷺ"². هذه الفكرة مكنتهم من تأويل القرآن الكريم بكل حرية لأنه مخلوق، "وإنه لأمر مختلف بين أن يكون القرآن كلام الله، لا جدال في نصوصه، وبين أن يكون مخلوقاً من مخلوقاته، يمكن الاختلاف حوله، وتحديد ما يناسب وما لا يناسب عصراً من العصور"³. إن هذا القول جعلهم يتوسعون في التأويل ويختارون من الآيات القرآنية ما يناسب حالهم. وظاهر أن هذا القول يخالف ما أجمع عليه المسلمون من أن القرآن الكريم كلام الله ولا صلة له بالمجال الزمني.

ولقد شكلت عقلانية المعتزلة، واعتقادهم بأن القرآن الكريم مخلوق من المخلوقات، حلقة وصل مع أصحاب القراءة الحداثية في عصرنا الحاضر، جعلهم ينفضون الغبار عن فكر المعتزلة ويمدحونهم. ففكر المعتزلة يؤصل لأفكارهم ويربط أقوالهم بالتراث الإسلامي القديم رغم ما يعتري فكر المعتزلة من أخطاء مجانبة للسنة.

¹ انظر: المرجع نفسه، ص20

² التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، ص247

³ المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، الأب سهيل قاشا، ص22

الثناء على المعتزلة

وفي هذا السبيل لم يتردد أصحاب القراءة الحداثية في الثناء على المعتزلة وعلى أفكارهم. فمحمد أركون يجعل موقف المعتزلة "يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدتها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر"¹. ومحمد عابد الجابري يجعل الفكر المعتزلي على قدم المساوات مع فكر الفرق الأخرى فيقول: " فالفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي والفكر الصوفي والفكر الفلسفي، كل ذلك يجب أن نتقبله كتراث من الجميع وإلى الجميع. ولا شك أن في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور"².

نفس الموقف اتخذه عبد المجيد الشرفي حيث شدّد على عدم التخرج من "الأخذ مما عند المعتزلة وعند غير المعتزلة ... فمهما كانت الإيديولوجيات والنظريات، ومهما أخطأ أصحابها أو أصابوا فإننا نضع الكل على بساط الدرس، فنحن في حضيرة بناء، ننتقي المواد التي نريدها بدقة، وكل ما لا يستقيم نظرحه، فما هو صالح نحتفظ به. فلنقم بهذا الأمر بدون مركبات"³.

مواقف قريبة من المعتزلة

بالإضافة إلى الإشادة بالمعتزلة فقد اتخذ أصحاب القراءات الحداثية مواقف قريبة وفي بعض الأحيان مطابقة. فبالنسبة لخلق القرآن يعتبر محمد أركون "أن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا تجاه ظاهرة الوحي، أنه يمثل موقف حداثي في عز القرن

¹ العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، ص 60-61

² محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 38

³ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص 73

الثاني الهجري/الثامن الميلادي"¹. ويؤكد سعيد ناشيد خلق القرآن فيقول: "بكل تأكيد، القرآن مخلوق كما أكد المعتزلة قديما. ونضيف بأن جميع المخلوقات محكوم عليها بالنقص والنسبية والعرضية والزوال"². وقد تحسّر عبد المجيد الشرفي على فكرة خلق القرآن التي "قد كانت كفيّلة – لو كتب لها البقاء – بأن تنسّب ما جاء في القرآن متعلقا بظروف تاريخية معينة، وأن لا تُضفى عليه الإطلاقية التي طبعت تناول غالبية المسلمين للنص القرآني إلى يومنا هذا"³

وكان اهتمام أصحاب القراءة الحداثيّة بالمعتزلة بارزا نظرا لأهمية العقل واستعماله عند الفريقين. وقد وصل الفريقان إلى تقديس العقل والغلو في مكانته⁴ وتقديمه على النقل. وقد نادى الفريقان باستقلال العقل وأنه يدرك كل شيء بشكل مستقل لا يحتاج حكما إلهيا في ذلك.

وقد اعتمد أصحاب القراءات الحداثيّة على كثير من أفكار المعتزلة في تعاملهم مع النصوص الشرعية. ومن الأمثلة البارزة الموقف الرافض لكثير من الأحاديث الصحيحة (أو جلها) الذي تبناه أصحاب القراءة الحداثيّة على غرار ما فعلته المعتزلة. وموقفهم هذا يقصدون به إزالة القدسية على الحديث الشريف وتحرير العقل العربي والإسلامي من سلطة الوحي.⁵

أين الحادثة في الموقف من المعتزلة؟

وقد تغافل أصحاب القراءة الحداثيّة عن أمرين مهمين بخصوص المعتزلة، أولهما أنها فرقة غالية قد تتبع كثير من العلماء مقولاتها وبينوا هوان هذه المقولات وتهافتها⁶. أما الثاني، فهو أن المعتزلة فرقة غير متسامحة فرضت مذهبها بالقوة والقتل، واحتمت بالسلطة السياسية لتمرير مقولاتها وحمل الناس عليها. وهذا شيء يتناقض مع أسس الحرية التي ينادي بها

¹ العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، ص60

² الحادثة والقرآن، سعيد ناشيد، ص26

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص43

⁴ انظر: نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر بن سعيد شرقه، ص118

⁵ انظر: نقد القراءة الحداثيّة للدين والتراث، مصطفى الجباري، ص138

⁶ خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، العقلانيون أفرار المعتزلة العصريون، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري

أصحاب القراءة الحداثية والحداثيون بصفة عامة. كما أن أصحاب القراءات الحداثية يعيبون على التيار التراثي الحديث إرادته فرض آراءه بقوة السلطة السياسية والدينية على المجتمعات العربية والإسلامية. فمن غير المنطقي التشبع بمبادئ والاستدلال بفرق لا تحترم هذه المبادئ.

وقد أحسن باحث غربي في وصف طائفة القراء الحداثيين حيث قال: "أما أولئك الذين تم وصفهم "بالمفكرين الجدد" للإسلام، فهم ليسوا مصلحين، رغم وصف البعض لهم بذلك، لكنهم فقط محدثون عصرانيون يتلاعبون بالعقيدة وفقا لمعتقداتهم الخاصة. ويستند البعض منهم إلى نظريات المعتزلة القديمة لإعادة طرح أسئلة قُتلت بحثًا. ويتخيل آخرون قدرتهم على صنع إسلام جديد من خلال خضوعه لأفكار العصر"¹.

¹ حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ص158

المطلب الثاني: الأصول الاستشراقية

مفهوم الاستشراق

لفظة "استشراق" على وزن استفعال، وهي مأخوذة من كلمة شرق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه وجاء في المعجم الوسيط: "شرقت الشمس شرقاً وشرقاً إذا طلعت"¹، وفي لسان العرب: "شرق: شرقت الشمس تشرق شرقاً وشرقاً: طلعت، واسم الموضع: المشرق"²، وفي الحديث النبوي الشريف: "لَا تَسْتَفْلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا بِبَوْلٍ أَوْ غَائِطٍ وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا"³.

ومفهوم الاستشراق *orientalisme* يعني: "علم الشرق أو علم العالم الشرقي"⁴، وعرف البعض الاستشراق أيضاً بأنه: "ذلك التيار الفكري الذي تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي شملت حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته"⁵. وأحياناً يقصد به: "أسلوب للتفكير يرتكز على التمييز المعرفي والعنقي والإيديولوجي بين الشرق والغرب. ومرة يراد به: "ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب"⁶.

وقد تعلق أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم بأطروحات المستشرقين في كثير من المجالات سنذكر في هذا المبحث بعضها وندلل على التقارب الحاصل بين الطرفين والذي يبرهن على تأثر هذه القراءات بالفكر الاستشراقي واستمدادها منه.

¹ المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس، ج1، ص482، مادة شرق

² لسان العرب، ابن منظور، ج10 ص173، مادة شرق

³ أخرجه الإمام البخاري، كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام

⁴ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزوق، ص 18

⁵ الاستشراق في السيرة النبوية، عبد الله محمد الأمين، ص16، ص16

⁶ نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، ص20

بشرية وتاريخية القرآن

لقد اقتنع جل المستشرقين ببشرية القرآن الكريم، فهذا جورج سيل (Goerge Sale 1697-1736) يقول في مقدمة ترجمته للقرآن الكريم: "أما أن محمدا كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيس له فأمر لا يقبل الجدل"¹، ويقول هاملتون جيب (Hamilton 1895-1971): "إن محمد ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه"²، ويقول يوهان فك (Johann Fuck 1894-1974) في معرض حديثه عن القرآن: "... إنما يصور لمحمد جد أصيل، لا ينقص من قيمته أن محمدا نفسه كان يرى أنه وحي إلهي تلقاه في أوقات الاستغراق الديني"³.

ونجد تقريبا نفس المواقف عند أصحاب القراءات الحداثية مع شيء من التغليف بقوالب من المصطلحات المستحدثة التي تمكنهم من التلفيق على قارئهم.

فنصر حامد أبو زيد يقول مثلا: "إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"⁴. ويزيد على هذا: "إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"⁵. فهو هنا يحاول الجمع بين ألوهية مصدر القرآن وكونه منتج ثقافي بشري.

وقد كان نصر حامد أبوزيد كذلك، من أول المنادين بتاريخية كل من التفسير والتأويل والمعاني التي يفهم النص من خلالها، حيث ادعى وجود مفاهيم أسطورية في القرآن الكريم تجاوزها الزمن، ويضرب على ذلك أمثلة – على حد زعمه – "بأن وصف الله عز وجل في

¹ طه حسين والفكر الاستشراقي، محمد أحمد محمد فرج عيطة، ص200

² المرجع السابق، ص201

³ طه حسين والفكر الاستشراقي، محمد أحمد محمد فرج عيطة، ص202

⁴ مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص27

⁵ المرجع السابق، ص28

القرآن الكريم بأنه ملك له عرش وكرسي وجنود، والحديث عن اللوح المحفوظ والقلم، كل هذه فهمت آنذاك فهما أسطوريا، وقد تجاوزها اليوم الواقع والثقافة، وانتفى ذلك الفهم من الواقع، لصالح واقع إنساني جديد، ومفاهيم أفضل¹.

أما محمد أركون فلجأ إلى تسمية القرآن بـ"الظاهرة القرآنية"، والظاهرة محددة بزمان ومكان. وهذا ما لا يمكن أن ينطبق على القرآن الكريم الذي لا زمان له ولا مكان. صحيح أنه نزل بالجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي، لكنه لم يقف عند ذلك لأنه معجزة خالدة إلى يوم القيامة².

ويقرر الشرفي نظرة متضاربة للقرآن الكريم حيث يقول: "إن ابتعاد المسلمين اليوم عن القول الساذج بأن القرآن الكريم كلام الله فقط، والإقرار ببعده البشري الدنيوي التاريخي، إذن النسبي، سيؤدي لا إلى تقويض الإيمان بهذا النص، بل إلى تأويل جديد له، يميز بين قيمته النسبية، من ناحية، وقيمه المطلقة، أو الفائقة للظروف المباشرة، من ناحية ثانية"³. فهو يجمع بين البعد الإلهي والبشري للقرآن الكريم وبين المطلق والنسبي. وهذا الجمع للمتناقضات يمكنه من التركيز على البعد البشري التاريخي للقرآن الكريم الذي سيسهم بحسبه في وضع تأويل جديد لكتاب الله.

إعادة تفسير القرآن بالمناهج الغربية

وقد كانت نتيجة إضفاء التاريخية والبشرية على القرآن الكريم، نزع القداسة عنه وفتح الباب للتعامل معه كأبي نص من النصوص البشرية وإخضاعه لقراءات غير منضبطة وتفسير تعتمد على ما أنتجته العلوم الإنسانية الغربية الحديثة.

¹ الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم، محمد بن سعيد السرحاني، ص 146-147

² انظر: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، أحمد بوعود، ص 154

³ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 41-42، ص 43

وقد نادى المستشرقون قبل أصحاب القراءات الحداثية بإعادة تفسير القرآن الكريم اعتماداً على ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانية المعاصرة في الغرب والاستفادة من مناهج تلك العلوم وهذا ما يؤيده المستشرق جيلوت (Claude Gilliot 1940) بقوله : "إن تطور الدراسات القرآنية في الغرب – أواسط القرن العشرين – قد حدث تحت تأثير التقدم الملحوظ في تفسير الكتاب المقدس، وتأثير النظريات الأدبية؛ إن أثر العلوم الإنسانية وبخاصة علم دراسة المجتمعات البدائية (الأنثروبولوجيا) وعلم تاريخ الأديان بدأ يظهر في مجال تفسير القرآن في الغرب، مثل البحث عن دور الشعارات والرموز الدينية، ودور الوجدان الديني، ودور الأساطير المرتبطة بالدين"¹.

هذه الدعوى نجد لها صدًى في كتابات جاكلين شاببي (Jacqueline Chabbi 1943) صاحبة كتاب "القرآن المفكك" صور توراتية في الجزيرة العربية، حيث تقول: "والشرط الوحيد الذي يجب احترامه هو أن أعمال المراجعة المقامة يجب أن تكون جزءاً من وجهات نظر العلوم الإنسانية المعاصرة دون أن تتدخل في منطقتها ونتائجها حجج سلطة ذات طابع ديني تحدد بعض الممنوعات"².

ولقد كان أركون من أبرز الداعين إلى استعمال المناهج الغربية الحديثة في دراسة التراث الإسلامي عامة والقرآن الكريم خاصة. فهو يجد أن "تطبيق المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي شيء ليس فقط مستحبا، وإنما ملحّ وعاجل لكي نحرّر الفكر الإسلامي من عطالة الزمن ورتابة القرون"³. فتطبيق هذه المناهج يحرر الفكر الإسلامي مما علق به طوال هذه القرون الماضية. ويقرّر أن "هناك ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن ... القراءة التاريخية – الأنثروبولوجية، القراءة الألسنية – السيميائية، القراءة اللاهوتية – التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية – التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من

¹ تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، عبد الرزاق هرماس، ص 140-141

² Le coran décrypté. Figures bibliques en Arabie, Jacqueline Chabbi, p26

³ قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ص 328

قبلهما"¹. فالقراءة اللاهوتية التفسيرية عنده هي التفسير التراثي الملتمزم بالأصول الإسلامية. فلا يمكن عنده إجراء ها التفسير قبل قراءتين ملتزمتين بالمناهج الغربية الحديثة. ولا يخفى أن وضعه للقراءة التفسيرية في المرتبة الأخيرة يعني أنها تخضع لنتائج القراءتين الأوليين وتلتزم بنتائجهما.

وقد أحسن أحد الدارسين للقراءات الحداثية للقرآن الكريم حيث بيّن أن "القراءة الحداثية تستعمل ركائما من المناهج، وكأن هدفها ليس نقد النص القرآني فحسب، بل عرض أكبر عدد من الأفكار والمفاهيم النقدية التي أنتجها الفكر الغربي المعاصر"² فكثرة المناهج المعروضة توصل إلى صعوبة في تطبيقها ويبقى العرض مجرد سرد لأفكار حول النص القرآني وحول ما يراد الوصول إليه بعد التطبيق.

فهي إذن مراجعة كاملة للنص القرآني على ضوء العلوم الإنسانية الحديثة دون التقيد بأي شيء. ولا يخفى هنا أن الهدف الأول هو إزاحة كل التراث التفسيري للقرآن الكريم المعتمد على أصول إسلامية ثابتة، ووضع فهم جديد يفكك هذا النص ويسقط عليه ما يريد.

تفسير بعض الكلمات القرآنية

وقد تم تتبع آراء المستشرقين حتى في بعض الجزئيات الخاصة. من بينها تفسير بعض الكلمات ومنها كلمة "أمي" التي تنعت النبي ﷺ في القرآن الكريم. فباريه يقول: "هناك عوامل لغوية تجعل من الصعب أن نقول إن كلمة أمي معناها الذي لا يكتب ولا يقرأ فلا الكلمة العربية "أمة" ولا العبرية "أما" ولا الآرامية "أميتا" تدل على الأمة في حالة جهالة"³.

¹ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص39

² القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، ص54

³ طه حسين والفكر الاستشراقي، محمد أحمد محمد فرج عيطة، ص248

ومن المعلوم أن كلمة الأمي تعني الشخص الذي لا يقرأ ولا يكتب، وهذا المعنى لم يكن خافياً على المستشرقين الذين لا بد أنهم مروا على قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾¹، كما أنهم كانوا على علم بأمية الرسول ﷺ من خلال قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحِطُّوا بِمَا فِي يَمِينِكُمْ ﴾².

ورغم هذه الحجج الدامغة نجد بعض الحداثيين يتشبثون بما قرره المستشرقون. ففي معرض حديثه عن الدعوة الإسلامية، يقرر عبد الله العروي أن "الدعوة للكافة، لمن له كتاب يقرأ وللأمي الذي لا كتاب له بعد، إذ لا فرق بين هؤلاء وأولئك، كلهم ظالمون غافلون، كلهم متكبرون أنانيون جاهلون"³. فالأمي عنده هو الذي ليس له كتاب.

وقد وضع هشام جعيط في كتابه الوحي والقرآن والنبوة استدلالاً كاملاً ليبين معنى أمية الرسول ﷺ فقال في البداية: "عبارة "ما أنا بقارئ" التي تبدو مبهمة لا تعني في رأيي "لا أحسن القراءة" بل "أرفض أن أقرأ لأنني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ"⁴. ثم يزيد في تشكيكه فيقول بعد ذلك: "لأن المفهوم القرآني في فترة نزوله لـ "الأمية" لم يكن يعني الجهل وإنما أول كذلك فيما بعد"⁵. ليخلص في النهاية إلى أن المسألة في الحقيقة لا تحتاج إلى جدال طويل: "النبى الأمي يعنى النبى المبعوث من غير بنى إسرائيل"⁶. فهو ينفي التفسير المتعارف عليه عند المسلمين لكلمة أمي ويقرنها ببعثة النبى ﷺ إلى غير بنى إسرائيل.

ومن المستشرقين المعاصرين، شكك إدوارد ماري كايزر (Edouard Marie Gallez 1957) في أميته ﷺ حيث تسائل عن مدى صحة انتماء الرسول ﷺ قبل الإسلام

¹ سورة البقرة، الآية: 78

² سورة العنكبوت، الآية: 48

³ السنة والإصلاح، عبد الله العروي، ص 112

⁴ في السيرة النبوية 1: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص 40

⁵ المرجع السابق، ص 41

⁶ المرجع نفسه، هشام جعيط، ص 43

لبينة وثنية رغم قرون من التبادل التجاري مع اليهود والنصارى، ورغم لقاءاته ﷺ العديدة مع اليهود والنصارى عندما كان يسير في قوافل التجارة¹.

التشكيك في الصحابة

وفي معرض قيامه بدراسات نقدية لأمّهات التفسير بالمأثور، يشكك المستشرق جيلوت في صحة روايات الأحاديث في تفسير الطبري، فيقول: "ولجوء المفسر إلى هذا النوع من الخطاب الذي يعتمد على إسناد الحديث يكشف لنا مختلف الإسقاطات التي وقعت في كتب التفسير، حيث كانت الرغبة متجهة لتكريس مرويات بعض الصحابة الذين خصتهم كتب التراث بسيرة أسطورية، مثل ابن عم محمد عبد الله بن عباس، على أن هذا النوع من الدراسة يتطلب منا أن نطرح من جديد السؤال عن العلاقة بين ما هو واقعي حقيقي وما كان من إبداع المخيلة، كما سبق أن طرح ذلك في مجال دراسة المجتمعات البدائية (الأنثروبولوجيا) والتاريخ الوسيط والقديم بالغرب"².

ومن ذلك ما جاء من مزاعم في كتاب جولدزيهر إذ يدعي قائلاً: "وكثيراً ما نجد بين مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس اليهوديين اللذين اعتنقا الإسلام كعب الأحرار وعبد الله بن سلام"³.

هذا التشكيك في ترجمان القرآن يتواصل اليوم مع أصحاب القراءات الحداثيّة. فالشرفي يزعم: "اليوم نعرف لماذا نسبت هذه الأحاديث الكثيرة إلى ابن عباس، لأنه كان في فترة التدوين، جد الخلفاء الذين يحكمون، وكل من يسند إلى جد الخلفاء القائمين حديثاً، فإنه يصعب تكذيبه، فهناك أسباب سياسية واضحة بالنسبة إلى ابن عباس"⁴.

¹ Voir : Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam, Edouard-Marie Gallez, t1, p20

² تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، عبد الرزاق هرماس، ص139

³ مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر، ص88

⁴ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص22

أما حمادي ذويب فيشكك في حجية الصحابة لأن القداسة التي أُضيفت عليهم كانت نتيجة لانتصار مذهب أهل السنة ثم يقرّر أن "حاجتنا إلى عقلنة فهمنا لتراثنا فهما لا تمجيد فيه ولا تحامل يدعونا إلى إثارة هذه المسألة للنظر في ظروف نشأة حجية الصحابة وخلفية إضافة العدالة عليهم"¹. فعدالة الصحابة أُسبغت عليهم بعد انتصار أهل الحديث وليست متعلقة بصحبته للرسول ﷺ وبتربيته لهم على قيم الإخلاص والأمانة والمروءة. لهذا فهو يقترح تسليط المناهج العقلية لدراسة ظروف نشأة حجية الصحابة وخلفية إضافة العدالة عليهم.

ثناء أصحاب القراءات الحداثية على المستشرقين

وقد أثنى العديد من الحداثيين على المستشرقين وبينوا دورهم في الدراسات المتعلقة بالتراث الإسلامي عامة وبالقرآن الكريم خاصة. فمحمد أركون يعزو إليهم تقدم الدراسات القرآنية فيقول: "إن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر"². ويضيف في معرض حديثه عن أساتذته: "ولكن لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعتزف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته. فالعدل أو الإنصاف يفرض علينا ذلك. ولذلك فإني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق"³.

هذه بعض النماذج التي تظهر التقارب، إن لم نقل التطابق، بين أقوال أصحاب القراءات الحداثية وسلفهم المستشرقين. والخلاصة أن التراث الاستشراقي كان منبعاً للقراءات الحداثية للقرآن الكريم وأمد أصحابها بالعدة المنهجية التي مكنتهم من التألق في الجامعات ومراكز البحث الغربية. وسنقف على نماذج أخرى من هذا التطابق عند استعراض مواقف أصحاب القراءات الحداثية من القرآن الكريم في الباب الأول.

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 184

² الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ص 70

³ المرجع السابق، محمد أركون، ص 32

المطلب الثالث: الأصول العلمانية

مفهوم العلمانية

لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism) الإنجليزية أو (Sécularité) بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاته على الإطلاق. بل المقصود بها في تلك اللغات هو: "إقامة الحياة بعيداً عن الدين"¹.

ولقد حاول بعض المراوغين أن يلبس على الناس بأن المراد بها: "هو الحرص على العلم التجريبي والاهتمام به"². لكن التحقيق في المصطلحات يبين أن العلم في الإنجليزية والفرنسية معناه (Science)، والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة (Scientisme) والنسبة إلى العلم هي (Scientific) أو (Scientifique) في الفرنسية. فكل هذه الكلمات مغايرة للأصل الغربي لكلمة العلمانية.

وتتضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي تورده المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية للكلمة حيث نجد في دائرة المعارف البريطانية مادة (secularism): "هي أي حركة في المجتمع موجّهة إلى الحياة على الأرض بعيداً عن العالم الآخر"³. والتعريف هنا صريح جداً بحيث أنه الابتعاد عن كل ما هو أخروي والتركيز على الحياة الدنيوية. لذلك كان الحري أن تكون الترجمة للغة العربية: الدنيوية أو الحياتية.

ولقد أثرت العلمانية بشكل كبير في أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم الذين يعتبر جلهم من المدافعين عنها والداعين إلى متابعة الغرب في كل شيء، كيف لا وجلهم تخرجوا من جامعات الغرب ومنهم من عاش سنين طويلة في البلاد الغربية.

¹ مذاهب فكرية معاصرة ، محمد قطب ، ص445 ، العلمانية ، سفر الحوالي ، ص21 .

² العلمانية وثمارها الخبيثة، محمد شاكراً ، ص: 8

³ موقع دائرة المعارف البريطانية: britannica.com

والناظر مجرد نظرة سريعة في كلام أصحاب القراءات الحداثية من العلمانيين يرى آراء ماركس، نيتشه، فرويد، غادامر... واضحة جلية في كل فصل وفي كل باب، وما قاله هؤلاء حق لا مرأ فيه بزعمهم، حتى قيل: "إنهم وضعوا القوالب الماركسية والغربية الجاهزة لصب آيات القرآن فيها، بينما آراء الصحابة والتابعين والعلماء الأجلاء لا وجود لها؛ بل محلها محل الانتقاص والسخرية والرد إن ذكرت"¹.

ولا عجب في وجود هذه الآراء عند العلمانيين الغربيين؛ لكن العجب أن تنطلق هذه الدعوات ممن يؤلف في علوم القرآن والتفسير ويكتب في ذلك المقالات. "فلماذا نشغل أنفسنا بالقرآن وليس لنا مرجعية إليه؟ وما هو الهدف إذن من تأويل القرآن وفهم النص إذا كنا ننوي ألا نعمل به؟ أرى أن الإجابة واضحة لكل ذي لب، وهي أن العلمانيين لم يشغلوا أنفسهم بذلك إلا ليلبسوا على الناس دينهم، ويضلّوهم ويزينوا لهم سلوك طريق الإلحاد"².

والملاحظ أن الاستطراد والخروج عن حيز التفسير يكاد يكون سمة عامة للعلمانيين، لأن اللف والدوران وسيلة أساسية لإلباس الباطل ثوب الحق، فلو اقتصر على ما في حيز التفسير لما وصل أبدا لمراده.³

وقد عبر بعضهم عن نواياه الحقيقية في تأويله للقرآن الكريم فقال: "فلنراهن على أن المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعا من التأويل مستمرا سيتمكن من تحيين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة، وسيلتقي متجاوزا تقلبات التاريخ وما تفرزه من تحريف يصيب الشعور الديني بالمعنى العميق للإسلام، الذي لم ينزل لغير سعادة البشر. فليس من شأن منطق الإسلام، وهو تعبير عن العناية الإلهية، أن يحول دون رقي البشرية"⁴.

¹ التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد بهي الدين الشافعي، ص 375

² المرجع السابق، ص 106-107

³ انظر: المرجع نفسه، ص 377

⁴ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 70

مشاريع فكرية علمانية لدراسة التراث الإسلامي

وقد تنوعت أساليب العلمانيين وتعددت مشاريعهم في دراسة التراث الإسلامي ونقده بغية زحزحته وتجاوزه. فهذا أركون سمي مشروعه نقد العقل الإسلامي، ويعني به القرآن والسنة وما تفرع عنهما. وهذا الجابري سمي مشروعه نقد العقل العربي، متحاشيا ذكر صفة «الإسلامي» مغازلا الإسلاميين، كما قال بعض نقاده.

وهذا حسن حنفي سمي مشروعه التراث والتجديد، وجمع علي حرب بحوثه تحت مسمى نقد النص. والعقل الإسلامي والعقل العربي والتراث والنص كلها مصطلحات لمعنى واحد، هو القرآن والسنة وما تفرع عنهما من علوم. وإن كان الغالب على أركون نقد القرآن والسنة في حد ذاتهما، في حين رأى آخرون التترس خلف مفهوم النص من أجل نقد النص نفسه، كما فعل نصر حامد أبو زيد وآخرون¹.

دعوى "المؤسسة الدينية الإسلامية"

وأول شيء حاولوا إثباته، وهو يتمشى مع النظرة العلمانية الغربية التي نشأت لمعاداة الكنيسة، هو أن في الإسلام مؤسسة دينية مشابهة لما عرفه الغرب مع الكنيسة المسيحية. فبالنسبة إليهم لا تختلف المؤسسة الدينية بين الأديان فهي تعتبر نفسها الوصية على الدين وذلك بدون تفويض من أحد.

يقول الشرفي: "وفي هذا المستوى لا تختلف المؤسسة الدينية في الإسلام اختلافا جوهريا عن المؤسسة الدينية في المسيحية أو في غيرها من الأديان الأخرى في حدود اعتبار هذه المؤسسات نفسها الحارس الأمين للإيمان الصحيح والسلوك المستقيم والتأويل الوفي"².

¹ العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باحو، ص 185

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 78

ويضيف في نفس السياق: "ففي الإسلام كما في البروتستانتية لم يفوض أحد إلى العلماء وإلى رجال الدين سلطة التأويل المعياري للنص المقدس ولكنهم عمليا مارسوا هذه السلطة واحتكروها وكان موقفهم يرمي إلى الإبقاء على استثنائهم بملأ فمهم بمشروعية التأويل وإقصاء مخالفيهم بشتى الطرق القسري منها والنفساني"¹.

وفي كتابه الإسلام والحادثة يقول الشرفي كذلك: "لعب رجال الدين من فقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين، دور السلطة الكنسية المحددة للإيمان القويم، والمشهرة بالمخالفين. وقد أكلوا لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله، وأسبغوا على آرائهم ومقالاتهم صفة القداسة، فاعتبروا مثلا القوانين التي سنوها أحكاما إلهية، حجتهم في ذلك أنها أحكام شرعية لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية، وبالأخص من القرآن والسنة النبوية، وانعقد عليها الإجماع"².

فهو هنا وبطريقة ذكية يثير الشكوك حول علماء الأمة وينعتهم بالسلطة الكنسية ويضرب بطريقة ذكية أصول الاستدلال عندهم وعلى رأسها الإجماع. فعنده الإجماع ليس إلا وسيلة ابتدعها رجال الدين للكلام باسم الله وإسباغ القداسة على آرائهم ومقالاتهم.

ويكمل الشرفي مقصده من محاربة العلماء بمطالبته المؤسسة الدينية بالانفتاح على محيطها وعدم تسليط الأحكام الجاهزة على الناس: "إن المؤسسة الدينية مدعوة إلى التعود على الحوار الديمقراطي الذي يؤدي بالفرد إلى اتخاذ قرار يفرضه عليه ضميره في الدرجة الأولى عوض أن تسلط عليه الأحكام الجاهزة التي تدعي الوفاء للقرآن بينما هي تقوم في كثير من الأحيان بعملية حجز للمعنى وتنفي العوامل التاريخية في انتشار فهمها الخاص وتأويلها دون سائر التأويلات الممكنة"³.

وقد كان تقزيم دور العلماء الربانيين في المجتمع الإسلامي من أبرز أهدافهم، حيث يتسائل محمد شحرور عن جدواهم فيقول: "فماذا قدم السادة العلماء للناس؟ فقد تصدر العلماء

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 78

² الإسلام والحادثة، عبد المجيد الشرفي، ص 18

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 85

المجالس والإذاعة والتلفزيون على أنهم علماء المسلمين، وجلهم ناقل وليس بمجتهد، أي أنهم قدموا لنا ماذا فهم السلف من القرآن على أنه تفسير للقرآن، والواقع أنهم بذلك لم يقدموا ما يؤكد أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، بل قدموا تفاعل هؤلاء الناس مع القرآن، وبالتالي قدموا الأرضية المعرفية التاريخية لهؤلاء الناس إلينا ونحن في القرن العشرين، أي قدموا لنا تراثاً إسلامياً ميتاً، وكل الشواهد التي نراها في القرن العشرين هي أن الإسلام دين خارج الحياة جاء للناس جميعاً وهو عبء عليهم¹. فبالنسبة إليه ما يقدمه علماء الإسلام تراث ميت لا يصلح لكل زمان ومكان والإسلام دين خارج الحياة. فهل من المعقول أن يكون هذا التراث المبني على القرآن الكريم ميتاً؟

ويزيدون في مكرهم ويستهدفون العلماء ويساوون بينهم وبين السلطة الكنسية التي كانت متحكمة في أوروبا في القرون الوسطى. يقول علي حرب: "إذ لا تدين ولا اعتقاد من دون وجود طبقة من الكهنوت يشرفون على إدارة المجال القدسي ويقومون باستثمار الرأسمال الرمزي بقدر ما"². فعنده التدين استثمار للرأسمال الرمزي، وليس هناك إيمان ولا تصديق.

التحرر من القرآن الكريم

فبعد التشكيك في العلماء الربانيين يمرون بصفة تلقائية إلى القرآن الكريم فيدعون إلى التحرر منه ومن قيوده.

يقول نصر حامد أبو زيد: "أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بها الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان"³.

¹ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص 194

² نقد النص، علي حرب، ص 210-211

³ الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص 136

ويضيف: "إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي؛ فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية"¹.

ويؤكد حسن حنفي على ضرورة التحرر من النصوص فيقول: "مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع"².

ويحاول محمد أركون من خلال تفسيره للقرآن وقراءة كتب التراث "الوصول إلى هذه العوامل الوهمية (العوامل الاجتماعية والنفسية والسياسية التي أدت إلى الرفع من شأن القرآن في قلوب المسلمين) وتحليلها وإقناع الناس بوهميتها حتى تتحطم تلك الأسطورة الدينية – بزعمه – وتنتهي تلك القوى الرمزية المسيطرة على عقول المسلمين؛ وهي القرآن"³.

تعدد المعاني في القرآن الكريم

فالقرآن الكريم بالنسبة إليهم مجموعة من القيود تعيق الإنسان في حياته. وقد حاول العلمانيون (أصحاب القراءات الحداثية) وسعياً منهم للتغلب من دلالة القرآن أن يتهموه بكونه محتملاً لعدة معاني، يقول أركون: "إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها"⁴.

وهكذا يرى علي حرب أن "القرآن مفتوح على كل المعاني وكافة التأويلات بحيث يمكن أن تتراءى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع"⁵.

¹ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 27

² التراث والتجديد، حسن حنفي، ص 45

³ التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد بهي الدين الشافعي، ص 110

⁴ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 1

⁵ نقد النص، علي حرب، ص 87

ويقول عبد المجيد الشرفي عن النص القرآني والحديثي: "إنه مفهوم فضفاض وغير دقيق، ذلك أن هذا المفهوم قد وظف توظيفات مختلفة... يُستعمل في اتجاهات مختلفة ومتعارضة وأحيانا متناقضة، فنفس النص يمكن أن يؤول لفائدة الشيء ونقيضه، ولذلك فإن الاحتجاج بالنص ليس احتجاجا بريئا"¹.

فالنص القرآني بالنسبة إليهم يحتمل المعاني غير المحدودة، ولا يمكن لأحد الإمام به أو تفسيره. وهذه استراتيجية لإفراغ القرآن من محتواه وجعله قالباً يمكن ملؤه بحاجات العصر.

يقول حسن حنفي: "إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملأها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر عنها الوحي بالمقاصد العامة، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقريئة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قالب بلا مضمون"².

فالمطلوب عندهم "أن يعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم الأكثر إنسانية وتقدماً مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية"³.

التصريح بالعلمانية

وحرى بالذكر أن أغلبهم لا يتوانى في الدفاع علانية عن العلمانية بل يقحمونها في دراساتهم ويوافقون بينها وبين الإسلام. يقول حسن حنفي: "نشأت العلمانية استرداداً للإنسان لحريته، في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل ألوان الوصايا عليه،

¹ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص 13

² مشروع اليسار الإسلامي، حسن حنفي، ج 2 ص 397

³ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 133

ولأي سلطة فوقية، إلا سلطة العقل والضمير. فالعلمانية إذا هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ"¹.

وعندهم التأويل الحقيقي للنصوص هو التأويل العلماني لأن الإسلام عندهم يساعد على بعض أشكال العلمانية. يقول نصر أبو زيد: "وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة"². ويضيف الشرفي: "إن الإسلام ديناً وممارسة يجيز بل يساعد على بعض أشكال العلمانية"³.

ويذهب حسن حنفي أبعد من ذلك باعتبار أن النموذج الإسلامي قائم على العلمانية في نفيه للكهنوت، فيقول: "إن حركة الإصلاح الديني في الوعي الأوروبي لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامي الذي انتشر في الفلسفة المدرسية المتأخرة ومنذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية، ونقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، وظل النموذج الإسلامي القائم على العلمانية وغياب الكهنوت أحد نماذج الإصلاح المسيحي واليهودي"⁴. فالإسلام ليس مساعداً للعلمانية فقط، بل هو مصدر العلمانية التي قام عليها الإصلاح الديني في الغرب.

وكما لاحظنا في ثنايا هذا المطلب فالعلمانية حاضرة بقوة عند أصحاب القراءة الحداثية. فالقارئ يحس بالاهتمام الكبير الذي يولونه لقضايا تقرب عندهم العلمانية من القرآن الكريم: محاربة المؤسسة الدينية والتقليل من أهميتها، نقد النصوص الدينية ونزع قداستها وعلى رأسها القرآن الكريم، الحرية في تأويل النصوص لأنها تقبل بتعدد المعنى.

¹ التراث والتجديد، حسن حنفي، ص 69

² نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 64

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 63

⁴ مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، ص 168

المبحث الثاني: أعلام القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

كما أشرنا إليه في بداية الباب عند التعرض لمفهوم القراءة الحداثية، وكما هو مثبت في عنوان الأطروحة، فالدراسة تركز على القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي. لذلك تم اختيار أعلام القراءة في هذا المبحث بحسب المعايير التالية:

- الانتماء للغرب الإسلامي وخصوصا بلدان المغرب العربي الكبير
 - الانتماء لتيار الحداثة والعلاقة الظاهرة بها إما من خلال التأليف وإما من خلال مشاريع علمية حول الحداثة.
 - الاهتمام بطرح قراءة حداثية للنص القرآني.
- وقد تم تقسيم هذه الأعلام إلى ثلاث فئات بحسب التقسيم الزمني: المؤسسون الذين وضعوا اللبنة الأولى للقراءة الحداثية، الجيل الثاني الذي تدرس على المؤسسين وأخذ المشعل منهم، ثم المُحدثين من طلبة أعلام الجيل الثاني والذين أخذوا على عاتقهم استكمال مسيرة أساتذتهم. وهذه الأطروحة لا تدّعي الشمولية (الاستقصاء) في عرض كل الأعلام، لكنها ركزت على الأعلام الذين لهم أو كانت لهم علاقة وطيدة بالحداثة وألفوا في القراءة الحداثية والفهم الجديد للقرآن الكريم.
- وقد وضعت مقتطفات من سيرهم الذاتية وبعض آرائهم في الحداثة والقراءة الحداثية للقرآن الكريم. ولم أرفقها بردود حيث سيتم الرد على معظمها في الفصل الثالث من هذا الباب.

المطلب الأول: المؤسسون

محمد الطالببي

ولد محمد الطالببي¹ في تونس العاصمة سنة 1921م، درس بالمدرسة الصادقية ثم بجامعة السوربون بباريس حيث حصل على شهادة الدكتوراه، وهو أول عميد لكلية الآداب في جامعة تونس في عام 1955م، وقد التحق بالجامعة التونسية حيث درّس التاريخ الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، قبل أن يشغل منصب رئيس جامعة تونس خلال سنوات السبعينيات. تولى في الثمانينات رئاسة اللجنة الثقافية الوطنية كما تولى رئاسة مؤسسة بيت الحكمة (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون) سنة 2011م وأسس الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين سنة 2012م.

درّس كأستاذ زائر بعدة جامعات عربيّة و أوروبيّة وشارك في أشغال العديد من لجان إصلاح الجامعة التونسيّة والتعليم العالي وكان عضوا في العديد من الجمعيات العلمية منها الأكاديمية الملكية للتاريخ و الأكاديمية الدولية للثقافات، كما شارك بنشاط في أعمال المجلس البابوي للحوار بين الأديان وكان أحد مؤسسي مجموعة البحوث الإسلامية المسيحية.

من مؤلفاته: عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين (1992م)، أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة (1996م)، الإسلام حرّية وحوار (1999م)، ليطمئن قلبي: قضية الإيمان (2007م)، قضية الحقيقة (2015م)، دليل المسلم القرآني (2016م). وتوفي محمد الطالببي يوم فاتح ماي 2017م.

يدافع محمد الطالببي عن قراءة مقاصدية للتراث فيقول: "إن في استطاعة القراءة المقاصدية، أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام"². وهو يؤمن بأهمية الحداثة في المجال الإسلامي ويعتبر أنها "أسلوب في التفكير يعتمد تحكيم العقل في كل

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع ويكيبيديا

² عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، محمد الطالببي، ص144

شيء، وإن أخطأ العقل أحياناً، وقبول الحركية في المجتمعات، والتغير المتواصل، والتجديد في كل شيء، والإيمان بأن الحياة رقي وتقدم، لا ثبوت وجمود في حال من الأحوال لأنه يعتبر عين الكمال"¹.

ومحمد الطالبي لا يخفي أنه قرآني يرفض كل ما يعارض القرآن. وقد عبر عن هذا عند تطرقه لحكم الردة فقل: "إننا نرفض حكم الردة لتناقضه مع القرآن، والقرآن مرجعنا الوحيد وما وافقه من السنة. فكلما تعارضت الأحاديث مع القرآن، رفضناها واعتبرناها منحولة مكذوبة مهما قوي سندها.² ويضيف بأن حكم الردة متعلق بالظروف التاريخية التي فرض فيها، حيث يقرر أن "الإسلام دين الحرية الدينية، ولا أثر لحكم الردة في القرآن، وهذا الحكم وليد ظروف تاريخية اعتُبرت فيه الردة خيانة للوطن في زمن الحرب"³. كما اعتبر أن الإنسان في وسعه أن يخرج من الحياة "عن طريق الانتحار الذي، إن كان مكروهاً، فليس هو لا ممنوعاً ولا محرماً، ويبقى هكذا أمر الإنسان بيده، وهو حر في اختياره أولاً وآخر"⁴. فالانتحار عنده مكروه وليس محرماً.

محمد أركون

ولد المفكر والمؤرخ الجزائري محمد أركون⁵ يوم فاتح فبراير 1928م بقرية تاويرت ميمون بولاية تيزي وزو في منطقة القبائل الكبرى، بالجزائر في أسرة أمازيغية فقيرة. وهو ما حال دون مزاولة تعليمه بالجزائر العاصمة فقد اضطرّ إثر انتهاء تعليمه الابتدائي إلى الالتحاق بمعهد يشرف عليه الآباء البيض بولاية وهران (1941م-1945م) حيث تعرّف على القيم المسيحية وتمكّن من الاطلاع على الثقافة والأدب اللاتينيين. أمّا دراسته الجامعية

¹ ليطنن قلبي قضية الإيمان، محمد الطالبي، ص14

² المرجع السابق، ص9

³ عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، محمد الطالبي، ص142

⁴ ليطنن قلبي قضية الإيمان، محمد الطالبي، ص25

⁵ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

فكانت بدءًا بكلية الآداب بجامعة الجزائر حيث درس الأدب والفلسفة والقانون، ثم التحق بجامعة السوربون بناءً على توصية من المستشرق لويس ماسينيون، وفيها حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1969م.

عمل أستاذًا في عديد الجامعات العالمية مثل جامعة السوربون وجامعة ليون، وجامعة برلين، وجامعة كاليفورنيا، وجامعة برنستون، وجامعة نيويورك. واعترافا بكفاءته وخبرته اختير عضوا في عدد من لجان تحكيم الجوائز الدولية وكذلك المجالس العلمية.

وتجلّت مواقفه من خلال كتاباته المختلفة التي كتبت في قسم كبير منها بالفرنسية وترجمت إلى العربية، ومنها: "الفكر العربي"، "الإسلام بين الأمس والغد"، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" "قضايا في نقد العقد الديني"، "العلمنة والدين"... فضلا عن مقالات ومحاضرات عدّة ومشاركات في ملتقيات وندوات علمية دولية. وتوفي محمد أركون يوم 15 شتنبر 2010م.

وفي إشارة لمشروعه الفكري، يعترف محمد أركون بأنه يبحث عن "بلورة فكر جديد في أرض الإسلام؛ فكر قادر على هضم المكتسبات الإيجابية للحادثة دون التناكر للمكتسبات الإيجابية للتراث خصوصا في فترته الإبداعية والإنتاجية. وعندما أقول التراث، فإني أقصده بالمعنى الشامل والكامل والتعديدي، أي بكل خطوطه واتجاهاته، وليس فقط من خلال خط واحد يبتتر كل ما عداه"¹. فهو يسعى إلى فكر يتماشى مع الحداثة ويعترف بمكتسبات التراث بمعناه العام، ويعني كل الفرق الإسلامية حتى المنحرفة. ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يساوي بين القرآن وكافة الكتب الدينية الأخرى فيقول: "القرآن ليس إلا نصا من جملة

¹ قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ص194

نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفواردة الغزيرة، كالتوراة والأنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية¹.

ويحدد بعضاً من الأهداف الرئيسية لقراءته للقرآن الكريم بقوله: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحدودة"².

عبد الله العروي

ولد المفكر والمؤرخ المغربي عبد الله العروي³ بمدينة أزموور بالمغرب في 7 نونبر من سنة 1933م. زاول تعليمه الابتدائي والإعدادي بمسقط رأسه ثم بمدينة مراكش وأتم تعليمه الثانوي بمعهد مولاي يوسف بالرباط حيث أحرز شهادة البكالوريا سنة 1953م. قبل أن ينتقل إلى فرنسا ويلتحق بجامعة السوربون وبمعهد الدراسات السياسية بباريس. أحرز شهادة العلوم السياسية سنة 1956م وشهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958م وشهادة التبريز في الإسلاميات سنة 1963م. ثم تحصل سنة 1976م على الدكتوراه في التاريخ.

درس التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ سنة 1964م وبها تقاعد سنة 2000م، ليتفرغ للبحث والتأليف والتفكير. وعرف أستاذا زائراً دعتة جامعات عدة من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، فضلاً عن عضويته في أكاديمية المملكة المغربية منذ سنة 1985م. وقد نال العروي العديد من الأوسمة والجوائز.

وقد تعددت مؤلفاته وتنوعت بين كتب ومقالات باللغتين العربية والفرنسية وشملت الفلسفة والتاريخ والأدب، نذكر منها: الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1967)، العرب والفكر

¹ الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص35-36

² الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص212

³ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

التاريخي (1973)، مفهوم الإيديولوجيا (1980)، مفهوم الحرية (1981)، مفهوم الدولة (1981)، ثقافتنا في منظور التاريخ (1983)، مجمل تاريخ المغرب (1984).

وعبد الله العروي من أشد المدافعين عن الحداثة حيث يشدد على أن القراءة في التراث مجرد سراب وأن "سبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتما ذهن العربي مفصولا عن واقعه، متخلفا عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حيننا رومانسيا منذ أزمان متباعدة"¹. وله نظرة تاريخية لكتاب الله حيث يقول: "القرآن كله تاريخ، تاريخ الماضي الغابر وتاريخ معاصر لعهد النبي. من يستطيع أن ينفي ما فيه من تطور وتدرج، من استثناء واستئناف، من قيد وإطلاق، إذ العبارة عن كل هذا واضحة مكررة. ومن أراد أن يكابر ويقول إن ما يبدو انعطافا مقدر منذ الأزل، مفضلا المعنى البعيد عن القريب، موظفا لأغراضه كل حيل الاشتقاق والنحو والصرف و"كلام العرب"، فإنه مخفق لا محالة إذ لا يستطيع أن يمحي من النص المعتمد كل آثار الزمن"². فالقرآن إذا يحمل آثار الزمن ولم يكن مكتوبا في الأزل على الشكل الذي هو عليه اليوم.

العفيف الأخضر

ولد العفيف الأخضر³ في عائلة فلاحين فقراء في شمال شرق تونس سنة 1934م. والتحق بجامعة الزيتونة الدينية، ثم بكلية الحقوق. ومارس مهنة المحاماة بين 1957م و1961م، ثم تولى عن هذه المهنة وسافر على باريس في 1961م، قبل أن يلتحق مع، مع يساريين آخرين، بنظام الرئيس أحمد بن بلا غداة استقلال الجزائر.

¹ العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، ص 61

² السنة والإصلاح، عبد الله العروي، ص 119

³ مقتطف السيرة الذاتية من كتاب: من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، العفيف الأخضر، ص 4

وانتقل إلى الشرق الأوسط في العام 1965م، وتنقل بين عمان وبيروت حيث طبع أهم كتبه التي كان محورها نقد الفكر الإسلامي التقليدي. غادر العفيف الأخضر بيروت محزوناً بعد اندلاع الحرب الأهلية، وبعد أن صدم أصدقاء اليساريين بموقفه الرفض لهذه الحرب، والرفض لكل مبرراتها التقدمية. فقد هاله أن اليسار اللبناني لم يدرك أنه كان يسهم، بدون وعي، في تحطيم الحصن الوحيد للحرية في العالم العربي الغبي والمستبد.

عاش في باريس منذ 1979م، وعمل بها كاتباً لصحيفة عربية، وتوفي فيها سنة 2013م.

من كتبه: التنظيم الحديث (1972م)، الموقف من الدين (1973م)، إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان (2004م)، إصلاح العربية (2004م)، رسائل تونسية (2004م)، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ (2014م).

وقد عدّ العفيف الأخضر الحادثة هي "انتصار العقل على النقل أي انتصار الاستدلال على إيمان العجائز والمعقول على المنقول عن الأسلاف من عادات ومعتقدات عاجزة عن إثبات شرعيتها العقلانية أمام محكمة العقل"¹. فهي حرب إذن بين النقل والعقل تنتهي بانتصار العقل الحداثي واندحار المعتقدات المنقولة عن الأسلاف.

وقد قرّر بأن المسلمين جعلوا الرسول ﷺ والقرآن صنمين لا يتطرق لهما أي نقد، فقال: "كذلك فعل – وللأسف ما زالوا يفعلون – المسلمون بـ "صنميتهما" نبي الإسلام وقرآنه، اللذين تنعقد أمامهما الألسن وتنشّل العقول. هذا البحث هو نداء ملح للنقاش والتفكير فيهما معاً، بعلوم الحادثة"². هذه العلوم المقترحة حددها بتعريف جديد وضعه للراسخين في العلم حيث جعلهم الأخصائيين في "تاريخ الأديان المقارن، والسوسيولوجيا الدينية، وعلم النفس، والهرمينوطيقا (علم التأويل)، والأنثروبولوجيا، والألسنية، وطبعا النحو والبلاغة..."³.

¹ الحادثة والعقل، العفيف الأخضر، ضمن الحادثة وانتقاداتها: نقد الحادثة من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص78

² من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، العفيف الأخضر، ص9-10

³ تجديد الفكر الديني يمر بتجديد التعليم الديني، العفيف الأخضر، مجلة الحوار المتمدن، العدد 690، 22 دجنبر 2003

محمد عابد الجابري

ولد محمد الجابري¹ سنة 1935م بمدينة فكيك الواقعة في شرق المغرب وكان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية، وما لبث أن ألحقه بالكتاب فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية فحضر عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية. بدت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية. التحق الجابري بمدرسة النهضة المحمدية وتخرج فيها سنة 1949م بعد أن حصل على الابتدائية.

ثم غادر فكيك إلى الدار البيضاء حيث انخرط في خلايا العمل الوطني في بداية الخمسينات. وفي عام 1958م انتقل إلى دمشق للحصول على الإجازة في الفلسفة بعد أن حصل على البكالوريا كمرشح حر ولم يتم دراسته الجامعية وعاد للمغرب لينتسب إلى الجامعة المغربية الفتية. وفيها أكمل مشواره الأكاديمي حيث حصل سنة 1964م على (الليسانس) في الفلسفة وفي عام 1967م نال الماجستير ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. عمل كمعلم بالابتدائي ثم اشتغل كأستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. كان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.

له العديد من الكتب المنشورة منها: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2)، العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3)، العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4)، مدخل إلى القرآن، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (في ثلاث أجزاء). وقد حاز العديد من الجوائز الوطنية والدولية. وتوفي يوم الاثنين 3 ماي 2010م في الدار البيضاء.

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع ويكيبيديا

وقد حدد موقفه من الحادثة وكيفية نشرها في المجتمعات الإسلامية فقال: "والمطلوب منا فيما يخص الحادثة ليس أن يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحادثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث. فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمح في نشر الحادثة فيه، أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين في مجالاته"¹. فالتراث هو هدف الحادثة عنده. ولذلك فقد قرر أن اهتمامه بالتراث "لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل من أجل حادثة نتطلع إليها، حادثة نابغة من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا"². وهو هنا يجعل الاهتمام بالتراث سبيلا لتوطين الحادثة لا غير.

وأما بخصوص مواقفه من القراءة الحداثية، فق أكد عدم رفض الحادثة للتراث فقال: "الحادثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل من التراث إلى مستوى ما نسميه بـ "المعاصرة"³. فبالنسبة إليه يجب قراءة التراث قراءة معاصرة تستجيب لأساسيات الحادثة، فهو يريد "قراءة عصرية للتراث تجنبنا السقوط في قراءة تراثية للعصر، وبعبارة أخرى إن الهدف الكامن وراء أية قراءة تقدم نفسها على أنها "قراءة عصرية للتراث" هو تجنب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرنا ليس فقط إلى قراءة تراثية للتراث، أي الفهم التراثي للتراث، بل أيضا – وهذا أخطر – تجرنا إلى قراءة تراثية للعصر أي إلى تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل"⁴.

هشام جعيط

ولد هشام جعيط⁵ بتونس يوم 6 ديسمبر 1935م وتربى في ظل عائلة متدينة. زاول تعليمه الثانوي بالمدرسة الصادقية والعالي بمدرسة المعلمين العليا بباريس، حيث تحصل

¹ الإسلام والحادثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)، حوار عبد الإله بلقزيز مع محمد عابد الجابري، ص 25-26

² المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، ص 250

³ التراث والحادثة، محمد عابد الجابري، ص 15-16

⁴ المرجع السابق، ص 50

⁵ مقتطف السيرة الذاتية من العلمانيون في تونس: صراع الفكر والسياسة، محمد الرحموني، ص 53 - 54 وموقع ويكيبيديا

على شهادة التبريز في التاريخ سنة 1962م. حصل على دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة السوربون بباريس سنة 1981م.

وهو أستاذ فخري لدى جامعة تونس، ودرّس كأستاذ زائر بعدة جامعات عربيّة، أوروبيّة وأمريكية. تولى رئاسة المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" بين سنتي 2012م و2015م وهو عضو في الأكاديمية الأوروبية للعلوم والفنون.

يكتب هشام جعيط باللغتين الفرنسية والعربية. ومن مؤلفاته: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي (1974م)، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة (1978م)، الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية (1986م)، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر (1989م)، في السيرة النبوية (الجزء الأول: الوحي والقرآن والنبوية 1999م)، أزمة الثقافة الإسلامية (2001م)، في السيرة النبوية (الجزء الثاني: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة 2006م)، في السيرة النبوية (الجزء الثالث: حياة محمد: سيرة النبي في المدينة وانتصار الإسلام 2012م).

وتنبثق أفكاره الحداثيّة من تضاد حاد بين الحداثة والدين حيث يقول: "إن المفكرين المسلمين الذين احتكوا بالحداثة وحتى دون أن يكتسي تساؤلهم شكلا نظريا، ينزعون إلى التخلي عن الدين لأنه يبدو لهم بناء منخورا ونسيجاً من المحالات، ويظهر لهم مرتبطاً بذهنية ساذجة أو غير حديثة. إن الصراع ضمنى أو خفي ومرهق، لاسيما أن العلماء التقليديين لا يبذلون جهداً قط لصوغ العقيدة صوغاً مقبولا في الوقت الحاضر"¹. فما من سبيل إلى دخول عوالم الحداثة إلا التخلي عن الدين المرتبط بالذهنية الساذجة. وهو هنا يقترح للتقريب بين الدين والحداثة، صياغة العقيدة الإسلامية بطريقة مقبولة في الوقت الحاضر.

وتجعله حالة التنافي هذه بين الدين والحداثة، يقرر: "ذلك هو نوع التضاد الأساسي بين فكرة الحقيقة الإلهية الأزلية في القرآن وضرورة قبول القيم الحديثة التي تفرض علينا

¹ الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، هشام جعيط، ص124

التشريع في الميدان الاجتماعي بعيدا وخارج المعطى الديني"¹. ولقد قرر بعد ذلك تاريخية القرآن الكريم حيث قال: "لقد قلنا إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته ... إن هذه التورخة للقرآن تعين كثيرا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة وكذلك على فهم تطور فعاليات الدعوة ذاتها في مكة وكيف حصل تلقيها وقبولها"².

محمد الشرفي

ولد محمد الشرفي³ في صفاقس يوم 11 أكتوبر م1936 ، وهو سياسي وجامعي وحقوقى وناشط يساري تونسي سابق. درس الشرفي في كلية الحقوق بباريس ونشط في الاتحاد العام لطلبة تونس حيث تأثر بالفكر اليساري.

حصل على التبريز في القانون الخاص عام 1971م . ثم عمل بعدها كأستاذ مساعد ثم كأستاذ في كلية الحقوق بتونس وبكلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس .انضم عام 1980م للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان التي تولى رئاستها في مارس 1989م بعد انتخابه أثناء مؤتمرها الثالث. عُيّن في 11 أبريل 1989م وزيرا للتربية والتعليم العالي والبحث العلمي. غادر الشرفي المنصب في 30 ماي 1994م. وتوفي في 6 يونيو 2008م في تونس العاصمة.

من أهم كتبه كتاب الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي (2000م) الذي بسط فيه رؤيته الحداثية في تجديد الفكر الديني الإسلامي.

وقد دعا محمد الشرفي إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة فقال: "إن هذا التوفيق بين الإسلام والحداثة ليس فقط أمرا ممكنا ومرغوبا فيه، ولكنه أيضا أقرب ما يكون إلى أشد

¹ الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، هشام جعيط، ص114

² في السيرة النبوية 1: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، ص185، 194

³ مقتطف السيرة الذاتية من موقع ويكيبيديا

القراءات وفاء للدين وأقربها إلى وقائع التاريخ"¹. فالتوفيق بين الإسلام والحادثة أوفى القراءات للدين الإسلامي. ويضيف بأن التونسيين "يعيدون قراءة الإسلام قراءة تمكنهم من التأكيد تأكيداً قويا بأنه بإمكان الإسلام أن يتوافق مع الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومعنى ذلك أن الإسلام حين نحسن تأويله لا يكون متنافراً مع الحادثة"².

هذا التوافق مع الحادثة يمر بالبحث عن "روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة. ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغير الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتجنب من تغييرها. وقد توخى القرآن نفسه ضرباً من سياسة المرور بمراحل، تدل على ذلك ظاهرة نسخ بعض الآيات بأخرى"³. فالمسلم اليوم يمكنه إلغاء بعض القواعد الغير ملائمة في الإسلام وهو لا يفعل إلى ما فعله النسخ في القرآن. وقد شكك أيضاً في المنظومة الحديثية واقترب من مواقف القرآنيين حين قال: "إن القرآن وحده هو المصدر الذي لا يتطرق الشك إلى دقة نصه ولا إلى صحة نقله"⁴.

الصادق النيهوم

ولد الصادق النيهوم⁵ في مدينة بنغازي عام 1937م، ودرس جميع مراحل التعليم بها إلى أن انتقل إلى الجامعة الليبية، وتحديداً بكلية الآداب والتربية - قسم اللغة العربية، وتخرج منها عام 1961م وكان ينشر المقالات في جريدة بنغازي بين عامي 1958م-1959م ومن ثم عُين معيداً في كلية الآداب.

¹ الإسلام والحرية، محمد الشرفي، ص21

² المرجع السابق، ص21

³ المرجع نفسه، ص124

⁴ المرجع نفسه، ص106-107

⁵ مقتطف السيرة الذاتية من موقع ويكيبيديا

أعدَّ أطروحة الدكتوراه في " الأديان المقارنة" بإشراف الدكتورة بنت الشاطيء بجامعة القاهرة، وانتقل بعدها إلى ألمانيا، وأتم أطروحته في جامعة ميونيخ بإشراف مجموعة من المستشرقين الألمان، ونال الدكتوراه بامتياز. تابع دراسته في جامعة أريزونا في الولايات المتحدة الأمريكية لمدة عامين. درّس مادة الأديان المقارنة كأستاذ مساعد بقسم الدراسات الشرقية بجامعة هلسنكي بفنلندا من عام 1968م إلى 1972م.

انتقل إلى الإقامة في جنيف عام 1976م وأسس دار التراث، ثم دار المختار، وأصدر سلسلة من الموسوعات أهمها (موسوعة تاريخنا - موسوعة بهجة المعرفة)، وعمل بجامعة جنيف أستاذاً محاضراً في الأديان المقارنة حتى وفاته سنة 1994م. وقد ألف عدة كتب من بينها: محنة ثقافة مزورة، الإسلام في الأسر، إسلام ضد الإسلام.

وقد نفى الصادق النيهوم كل علاقة بين القصص القرآن والتاريخ الواقعي فقال: "لكن منهجنا في التفسير، يمضي أبعد مما أراد الله، مصرا على أنها أحداث تاريخية، وقعت بالفعل في المكان والزمان المحددين. لأنه منهج أسطوري، لا يهتم منطق العقل، ولا يراعي شروط العلم التجريبي"¹. فالمنهج التراثي في تفسير القرآن أسطوري البنية ولا يلتزم بحدود العقل. وهذا جعله يربط بين التخلف الذي تعيشه الثقافة العربية ومنهجها الأسطوري في تفسير نصوص القرآن². وكان الصادق النيهوم من المتشددین في قبول الحديث النبوي حيث يقول: "لم يكن الرسول نفسه، قد اعتمد الحديث مصدرا للتشريع، ولم يجمعه، ولم يوص بحفظه، وبالتالي، لم يكن الحديث كتابا محفوظا في صيغة محددة، يصعب تحريفها، أو الإضافة إليها. ومن هذه الثغرة الطارئة، تسلل إلى الإسلام، نص شرعي جديد، منقول أيضا عن رسول الله، لكنه ليس هو القرآن"³. فهو يشكك في حفظ الحديث ووصوله إلينا، ويستخلص أن الحديث تسلل إلى الإسلام كنص شرعي جديد.

¹ المجازر المعصومة أخطاء وأخطاء في نصوص مقدسة، الصادق النيهوم، الناقد، العدد 74، غشت 1994، ص25

² المرجع السابق، ص25

³ محنة ثقافة مزورة صوت الناس أم صوت الفقهاء، الصادق النيهوم، ص92

المطلب الثاني: الجيل الثاني

علي أومليل

ولد علي أومليل¹ سنة 1940م لأسرة أمازيغية متواضعة في مدينة القنيطرة، وهو مفكر وباحث وعالم اجتماع مغربي وأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. التحق بالكتاب في تعليمه الأولي وبعد إتمام دراسته الثانوية سافر إلى فرنسا حيث نال الدكتوراه من جامعة السربون. في عام 1979م، أسس علي أومليل مع آخرين الجمعية المغربية لحقوق الإنسان وترأسها من 1990م إلى 1993م، كما ترأس المنظمة العربية لحقوق الإنسان بين 1997م و1998م، ثم عين سفيراً للمغرب في مصر سنة 2001م وفي لبنان سنة 2004م.

من مؤلفاته : الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون (1977م)، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (1985م)، في شرعية الاختلاف (1990م)، في التراث والتجاوز (1990م)، السلطة الثقافية والسلطة السياسية (1990م).

وقد بيّن على أومليل طريقة قراءته للتراث حيث قال: "أحاول أن أقرأ التراث، ولكن ليس بعقل تراثي، بل بفكر نقدي؛ ثم إنني لا أعتبر التراث منجماً أستخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في العالم، إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هو قضية التراث وليس قضيتي"². فهّمه استعمال الفكر النقدي ولا يعير اعتباراً للتراث كمصدر للفكر النافع ولا للسلبات التي يمكن للنقد أن يحدثها في التراث. وقد حدّد كذلك هدف الحداثيين في الاهتمام بالتراث حيث قرر: "صحيح أن العرب المحدثين، وهم يهتمون هذا الاهتمام البالغ بالتراث،

¹ مقتطف السيرة الذاتية من أقطاب الفكر العربي، متعب القرني، ص 256-257 وموقع ويكيبيديا

² الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، علي أومليل، ص 90

فإنه لا يعني عندهم مجرد ثقافة أنتجت في ماضي فلزمت حدود هذا الماضي، بل إن هذا التراث يطلب ليستثمر فيما يعنهم من قضايا، وليجيب عن أسئلة اليوم"¹.

احميدة النيفر

ولد الكاتب والمفكر التونسي احميدة النيفر² سنة 1942م في إحدى أهم العائلات العلمية والدينية في تونس (آل النيفر). وهو أستاذ جامعي متخصص في أصول الدين والفكر الإسلامي المعاصر، حاصل على دكتوراه في الدراسات اللغوية والإسلامية من السربون بباريس، ودكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة بتونس. كان من مؤسسي الجماعة الإسلامية بتونس التي ستسمى فيما بعد بحركة الاتجاه الإسلامي. خرج في نهاية السبعينات عن الجماعة الإسلامية ليكون أحد مؤسسي تيار "الإسلاميون التقدميون" إلى جانب الصحفي صلاح الدين الجورشي. وهو حالياً عضو في مجلس أمناء مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. له مجموعة من الأبحاث والدراسات المنشورة التي تعنى بسؤال التجديد. من بين مؤلفاته: "مختصر تفسير المراغي" و"التفسير القرآنية الحديثة قراءة في المنهج" و"بين القصر والجامع: إضاءة على المؤسسة الدينية الأندلسية".

لقد جعل احميدة النيفر من أساسيات الحداثة في البلاد العربية الاعتماد على مناهج حديثة، فقال: "إن تطوير مفهوم الحداثة في البلاد العربية لا يتأتى إلا من الداخل الثقافي الذي لن تتجدد منظومته العقدية والفكرية إلا باعتماد الأدوات التحليلية والمنهجية الحديثة"³. وقد أولى أهمية كبيرة لإشكالية المنهج حيث يقول عن الإنتاج التفسيري في العصر الحديث: "غير أن هذا الإنتاج الغزير بحاجة إلى تقويم لمعرفة مدى حداثة مناهج هذه التفسير والدراسات، وإلى أي حد وقع التجديد في وظيفة المفسر، وعلاقته بالنص المؤسس"⁴. فالجهود التفسيرية الحديثة

¹ في التراث والتجاوز، علي أواميل، ص39

² مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود وموقع ويكيبيديا

³ التفسير العلمي من طنطاوي جوهري إلى أبي حامد الغزالي، احميدة النيفر، آفاق الثقافة والتراث، العدد 6، شتبر 1994م

⁴ الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (التفسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر، ص18-19

التي تلتزم بالأصول المتعارف عليها لا يمكن اعتبارها تجديدية لأنها لم تلتزم بحداثة المناهج والتجديد في وظائف المفسر.

وقد أثنى على المنهجية الحداثية لقراءة القرآن الكريم بقوله: "المنهجية الأخرى بما أنها نقدية تاريخية فيمكن أن تعيد للوحي حيوية لغته ورموزه وطاقته الروحية والفكرية، ومن المحتمل أن تفسح المجال لنوع آخر من الإيمان معتمد على يقين متسائل ومعتز برحابة رسالة القرآن وواع بأن هذه الرحابة لا تزيد المؤمن إلا تواضعا وسعيا إلى الآخر مهما كانت المرجعيات التي يعتمدها"¹. وظاهرٌ هنا تحيزه للقراءة النقدية التاريخية التي توصل إلى إيمان معتمد على اليقين. وقد فصّل في التعريف بهذه المنهجية فأضاف "هذه المنهجية التي بدأت تظهر في العصر الحديث بفضل تحولات بطيئة في الفكر الإسلامي وبتأثير العلوم الإنسانية والاجتماعية وما تطرحه من أسئلة وما تدفع إليه من تغييرات تحمل أكثر من مؤشر على قدرتها الإبداعية"². فأبرز أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها في التعامل مع نصوص الوحي.

يوسف الصديق

ولد يوسف الصديق³ سنة 1943 في توزر بتونس وهو فيلسوف وعالم انثروبولوجي تونسي متخصص في اليونان القديمة وفي انثروبولوجيا القرآن. له عدّة أبحاث ودراسات منشورة باللغة الفرنسيّة متعلّقة بالحقل القرآني وتوابعه الثقافية.

في صغره حفظه والده القرآن والحديث والشعر الجاهلي، خصوصا المعلقات السبعة. كان لوالده مكتبة في سوق الكُتُب في العاصمة تونس، وكان والده شاعرا وناشطا سياسيا، وكانت مكتبته يأتيها مفكرون وشيوخ أمثال الطاهر ابن عاشور صاحب التحرير والتنوير

¹ الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر، ص160

² المرجع السابق، ص160

³ مقتطف السيرة الذاتية من موقع ويكيبيديا

وابنه الفاضل ابن عاشور مفتي الديار التونسية وشعراء من أمثال مصطفى خُريف ومنور صمادح وروائيين أمثال بشير خُريف. وكان يوسف يشارك هؤلاء المشايخ بالاستماع إليهم.

بعد البكالوريا في الإعدادية الصديقية، حصل سنة 1966م على الإجازة في الفلسفة والأدب والحضارة الفرنسية. في سنة 1967م حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة ودرس أربع سنوات في فرنسا، ثم في تونس من عام 1971م إلى عام 1977م. في سنة 1981م استقر في باريس وحصل على دبلوم الدراسات المعمقة في اللغة والحضارة اليونانية سنة 1988م. حصل على الدكتوراه سنة 1995م في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس في موضوع العمل القرآني.

له عدة مؤلفات من بينها الآخر والآخرين في القرآن، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها.

وضع يوسف الصديق في كتابه هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها (وقد أشار في غلاف الكتاب الخلفي إلى أن الكتاب كان عنوانه في أصله بالفرنسية بصيغة إثباتية: إنّا لم نقرأ القرآن، واختار العنوان العربي لأنه إشارة أدق وربما أعمق وأقل استفزازا للقارئ العادي) موقفه من التراث التفسيري فقال: "منذ أن جاءت أول التفاسير المدونة ... حتى يومنا هذا بقي المسلم وغيره ممن يهتم بالإسلام يستهدي طريقه في التعرف على معاني القرآن وألغازه من فضاءات استقر فيها التفسير على أرض التلاوة والترتيل لا على مفهوم القراءة الحقّ بمعناها الأوفى"¹. فهو يبحث عن قراءة وفية تسعى "إلى استخراج تلك الخلفية القيمية التي استطاعت حجبها خطابات المؤسسة التفسيرية الاجترارية والمتكررة وراء هول دغمائية الترتيل المقنن"². ويشرح بعد ذلك مقصوده من القراءة المرجوة: "نقصد بالقراءة بالمعنى هذا عملية التفكيك والتركيب المتجدد للوحدات المعنوية ثم وصلها مع غيرها من

¹ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص7

² المرجع السابق، ص19

المعاني في ذات النص مع تحديد المواقع والشخصيات والأحداث والإشارات التي احتواها هذا النص"¹.

وقد ذكر أهداف مشروعه لقراءة القرآن الكريم فقال: "إن مشروعا كهذا الذي نسعى من خلاله إلى مراجعة كل الدراسات القرآنية من أجل رؤية جديدة لكتاب الإسلام المنزل، يستدعي محاكمة مجموع المادة الموثقة التي مازلنا نستند إليها في قراءة القرآن وتفسيره"². فهو يسعى إلى تقويض كل الدراسات القرآنية ومحاكمة التراث الذي تستند إليه التفاسير التراثية.

هاشم صالح

هاشم صالح³ مفكر وكاتب ومترجم سوري متخصص في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ونقاش قضايا الحداثة وما بعدها، ولد سنة 1950م. حاصل على الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون 1982. وعلى دبلوم الدراسات العليا من جامعة دمشق 1975.

يكتب بأهم الصحف والمجلات الدولية، نقل هاشم صالح العديد من مؤلفات محمد أركون إلى اللغة العربية. من بين مؤلفاته كتاب "مدخل إلى التنوير الأوروبي" وكتاب "معضلة الأصولية الإسلامية" وكتاب "الانسداد التاريخي" وكتاب "الإسلام والانغلاق اللاهوتي".

ولقد أضفت هذا المفكر إلى أعلام القراءة الحداثية في الغرب الإسلامي رغم أنه سوري الجنسية، نظرا لتتلمذه على محمد أركون وملازمته له لسنين عديدة وترجمته جل كتبه إلى اللغة العربية.

¹ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص7

² المرجع السابق، ص28

³ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

وحدّد هاشم صالح شروط دخول العرب إلى الحداثة في استطاعتهم "تجاوز أصوليتهم المزمجرة التي تشدّ إلى الخلف، وعقليتهم المتحجرة، وانغلاقاتهم التاريخية المزمّنة"¹. وقد استعمل لفظ الانغلاق للإشارة إلى التشبث بالتراث (وقد اختاره في عنوان كتابه الإسلام والانغلاق اللاهوتي). وللوصول إلى هذا المبتغى يقرر أن "القراءة التاريخية للقرآن هي وحدها التي تحررنا من كابوس الأصوليين والمتطرفين المتشددّين، وتكشف الأمور على حقيقتها"².

وهاشم صالح يمشي هنا على نفس طريق أساتذه محمد أركون في المناداة بتطبيق المنهج التاريخي على القرآن الكريم ونزع القداسة عنه فيقول: "إلى متى سيظل المسلمون يقيمون بالعنف والقوة والتهديد والتكفير كل من تسول له نفسه أن يطبق نفس المنهج التاريخي النقدي على القرآن؟ ... لقد ابتدأت الشكوك تظهر حول أطروحة الكتاب الهابط من السماء بقضه وقضيضه، ابتدأت تنتشر في أوساط المثقفين المسلمين أكثر مما يريد أن يعترف به الإسلام الرسمي"³. فقد آن الأوان بالنسبة إليه "للكشف عن تاريخية النص القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي على الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محددة تماماً في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي"⁴.

وتجدر الإشارة إلى أن عبد المجيد الشرفي ينتمي إلى هذا الجيل. وسيتم التعريف به بإسهاب في الباب الثاني من هذه الدراسة.

¹ خواطر على هامش كتاب هنري ميشونيك: الحداثة، الحداثة، هاشم صالح، الحوار المتمدن، العدد 2728، 4 غشت 2009م

² الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تعليق هاشم صالح، هامش ص50

³ الإسلام والانغلاق اللاهوتي، هاشم صالح، ص76

⁴ المرجع السابق، ص248

المطلب الثالث: المحدثون

حياة عمامو

ولدت الدكتورة والمؤرخة والأستاذة الجامعية حياة عمامو¹ في فاتح ماي 1959 بالمكنيين في الجمهورية التونسية. بعد حصولها على البكالوريا سنة 1979م في المعهد الثانوي المختلط بمكنيين، حصلت على الأستاذية في التاريخ سنة 1983م من دار المعلمين العليا ببنزرت، ثم شهادة الكفاءة في البحث سنة 1986م، اختصاص تاريخ وسيط، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. وقد حصلت على شهادة الدكتوراه بنفس الكلية سنة 1991م.

لها عدة مؤلفات منها: أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام (1996م)، تصنيف القدامى في السيرة النبوية (1997م)، أسامة بلاد بالمغرب: إسلام التأسيس من الفتوحات إلى ظهور النحل (2001م).

وبفعل تخصصها في التاريخ فقد اهتمت حياة عمامو بتطبيق المناهج التاريخية عليه فقررت أن "النص القرآني يمكن أن يكون نصّاً تاريخياً في بعض الأحوال وليس في كافة الأحوال ... فهناك العديد من المسائل التي يمكن أن نعتمد عليها، باعتبارها أحداثاً تاريخية أو مؤشرات لأحداث تاريخية في القرآن، ولكن القرآن وحده لا يستطيع أن يقدم لنا مادة تاريخية موثوقة"². فرغم اعترافها بأن القرآن يمكن الاعتماد عليه في بعض المسائل واعتبارها أحداثاً تاريخية، تحدّ من قدرة القرآن وحده على تقديم مادة تاريخية موثوقة. ولكي يستطيع المؤرخ أن يشتغل على هذه النصوص (قرآن أو تفسير أو أخبار أو غيرها) فهي

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع ديوان العرب

² المصادر الإسلامية ومقاربة المؤرخين، حياة عمامو، حوار على موقع مؤمنون بلا حدود

تطالبه بتجربتها من "النظرة القدسيّة لجعلها تاريخاً بشريّاً يمكن على أساسه محاولة إعادة تركيب الأحداث"¹.

ألفة يوسف

ألفة يوسف² كاتبة ومؤلفة وباحثة تونسية ولدت في سنة 1966م بمدينة سوسة وهي أكاديمية مختصة في اللغة العربية واللسانيات. وقد اشتهرت بالجرأة في كتاباتها وبطروحاتها الدينية ذات الصبغة الحداثيّة، كما تناولت في أبحاثها الموروث الدينيّ بالتحليل والمقارنة.

عملت ألفة يوسف في منصب أستاذة مساعدة منذ 1989م، ثم أستاذة جامعيّة في 1992م، وأستاذة محاضرة منذ 2002م بكلية الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة، وأستاذة منذ أكتوبر 2007م بالمعهد العالي للغات بتونس. درّست اللسانيّات والأدب والحضارة وأطّرت العديد من الطّلبة في مذكّرات البحث وشهادات الماجستير والدكتوراه والتأهيل الجامعي. وقد شغلت ألفة يوسف منصب مديرة المعهد العالي لإطارات الطفولة ومنصب مديرة المكتبة الوطنية التونسية.

لها مؤلفات كثيرة منها: الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنة (1997م)، تعدّد المعنى في القرآن (2003م)، ناقصات عقل ودين (2003م)، حيرة مسلمة: في الميراث والزّواج والجنسيّة المثليّة (2008م)، وليس الذكر كالأنثى تونس (2014م).

وقد تمسكت ألفة يوسف بأن القرآن قول لغوي قابل لعدة تفاسير فقالت بعد ذكر بعض المسائل الإرث وتعدد الزوجات وتحريم اللواط "إننا نصرح منذ البدء بأن هذه "الحقائق" ليست من الحقيقة في شيء، ونتمسك بأن القرآن وإن يكن كلاماً إلهياً فإنه قول لغوي وهو شأن أي قول لغوي قابل لتفسير شتى ونؤكد أن كل من يدّعي امتلاك المعنى الواحد الحقيقي للقرآن إنما هو إذ يتكلم باسم الله تعالى، ينتصب في موضع العليم ذي المعرفة المطلقة،

¹ المصادر الإسلامية ومقاربة المؤرخين، حياة عمامو، حوار على موقع مؤمنون بلا حدود

² مقتطف السيرة الذاتية من موقع ويكيبيديا

فيوهم الناس أنه يمتلك الحقيقة التي لا يمتلكها إلا الله عز وجل، ويعبد في حقيقة الأمر ذاته وفكره منكرا حدوده البشرية ونسبته الجوهرية"¹. فالمعنى الواحد حتى في بعض النصوص التي لا تحتل إلى تفسيراً واحداً أو في التي فيها تفسير نبوي، ممتنع.

وهي تؤكد هذا الرأي بالنسبة لقراءتها: "ولا تدعي قراءتنا لبعض الأحاديث النبوية أو الآيات القرآنية تحديد معان قصدها الله عز وجل والرسول ﷺ فنحن نقرّ بضياح المعنى الأصلي للقول"². وهذا يرجع إلى بعض المناهج الفلسفية الغربية التي تدعي ضياح المعنى الأصلي للقول بعد قوله. وتؤكد هذا الرأي فنقول: "فالأفضل أن نقبل التّأويل جميعها بصفاتها إمكاناً وأن نتعاش، وهذا ما أصل إليه شيئاً فشيئاً. فالسلطة التأويلية لا تأتي من داخل النص، وإنما هي تأتي من خارجه، ومن يمسك بالسلطة أو الحكم يستطيع أن يفرض قراءة ما على النص. أما خارج النص، فتأويلي إمكان وتأويل القارئ المنغلق الراديكالي إمكان، وكلاهما تسمح به البنية اللغوية للقرآن"³. فكل تأويلات القرآن الكريم ممكنة ومصدرها من خارج النص، وهذا يعني أن النص لا يحمل معنى في نفسه.

رجاء بن سلامة

رجاء بن سلامة باحثة وكاتبة تونسية، ولدت في 2 غشت 1968م، تحصّلت على شهادة الأستاذية في اللغة والأدب والحضارة العربية عام 1985م من دار المعلمين العليا بتونس، ثم على شهادة التبريز في اللغة والأدب والحضارة العربية عام 1988م من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، ثم على شهادة دكتوراه الدولة في اللغة والأدب والحضارة العربية، درست أيضاً التحليل النفسي بتونس وبفرنسا، وهي أحد الأعضاء المؤسسين

¹ حيرة مسلمة، ألفة يوسف، ص9

² ناقصات عقل ودين، ألفة يوسف، ص7

³ في إمكانات التأويل الفردي، ألفة يوسف، حوار منشور على موقع مؤمنون بلا حدود

لرابطة العقلانيين العرب، وجمعية "بيان الحريات بفرنسا"، و"الجمعية الثقافية التونسية للدفاع عن اللائكية". وهي حاليًا محللة نفسية، كما تعمل كرئيسة تحرير لمجلة الأوان.

من مؤلفاتها: الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم (1997م)، نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة (2005م)، بنیان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث (2006م)، في نقد إنسان الجموع (2008م).

وضعت رجاء بن سلامة تصورا واضحا للحدث وهي الخروج من وصاية التراث: "الحدث قد تكون خروجاً من وصاية التراث إذا كان التراث بمثابة الكتاب الكبير الذي يحول دون استعمال ملكة العقل"¹. وهذا الخروج من التراث ضروري لأنه يمنع الإنسان من استعمال ملكاته العقلية. هذا التراث الذي يعيق الحدث يتم تأويله وهدم كل مسلماته. فالحدث عندها إذن "حركة تعرية وتعزّ". إنها وضعية نقدية تأويلية تعرّض كل المسلمات في كل الميادين إلى الانهيار، وهي إذ تكون علاقة تأويلية بالتراث، تكون تعزّي لبناء الرمزية اللاواعية وتفككا أليما ولكن لا مناص منه، لأساطيره المؤسسة"².

وفي قراءتها للقرآن الكريم تدعو إلى "التأويل المقصدي الذي لا يرى في القرآن مجموعة من الوصفات الجاهزة في الملبس وفي الحياة الخاصة والعامة، بل يرى فيه رسالة أخلاقية عامة مستساغة، ولكنه لا يتسنى إلا بعد أن يتم تنزيل آيات الأحكام في سياقها التاريخي، وبعد الإقرار بنسبيتها وعدم ملائمتها لعصرنا"³. فالتعامل المقصدي الذي تؤيده يُنزل الأحكام في سياقها التاريخي (في عصر نزولها)، ويؤكد عدم صلاحيتها لعصرنا، ولذلك وجب تجاوزها واختيار أحكام أخرى.

¹ بنیان الفحولة، رجاء بن سلامة، ص144

² المرجع السابق، ص145-146

³ المرجع نفسه، رجاء بن سلامة، ص69

سعيد ناشيد¹ باحث وكاتب مغربي مهتم بقضايا التجديد الديني، عضو رابطة العقلايين العرب، عضو مؤتمر سفراء للسلام (جاكرطا)، كاتب رأي في صحيفة العرب الدولية والاتحاد الإماراتية.

من بين مؤلفاته: الاختيار العلماني وأسطورة النموذج (2010م)، قلق في العقيدة (2011م)، الحداثة والقرآن (2015م).

وينظر سعيد ناشد إلى القرآن نظرة حداثية حيث يتساءل هل من الممكن استنباط أحكام وحلول لمشاكل الزمن الحاضر من القرآن. ويجب بأن القرآن كان حجة للرسول ووظيفته تعبدية فقط². فالقرآن وظيفته تعبدية لا غير وستحيى الأمة بالإسلام إذا استطاعت "مجازة النص القرآني باعتباره نصا تأسيسيا وليس توجيهيا، وهي المجازة التي يتيحها القرآن لقوم يعقلون"³.

ويؤكد نظرتة المادية للقرآن الكريم حيث يقول: "القرآن كلام مخلوق كما يرى المعتزلة. وليس في ذلك ما يدل على أن كلام الله صالح لكل زمان ومكان، بل العكس تماما؛ لكل مخلوق عمر محدود ... وإسوة بكل المخلوقات، محكوم بمبدأ الحياة والموت"⁴. فالقرآن كان صالحا للزمن الذي نزل فيه وكل المخلوقات له عمر محدود ينتهي بعده. وقد تنكر لعدد من الآيات والأحكام في القرآن الكريم حيث أظهر بطريقة بيّنة رفضه لما تحمل هذه الآيات⁵.

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

² انظر: قلق في العقيدة، سعيد ناشيد، ص 67-70

³ المرجع السابق، ص 67

⁴ المرجع نفسه، ص 68

⁵ انظر: المرجع نفسه، ص 66

قاسم شعيب¹ باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود" (2005). وله مقالات عديدة في عدة مواقع ومجلات عربية.

تندرج أفكار قاسم شعيب حول القرآن الكريم ضمن نظريته الحداثيّة التي ترفض التراث حيث نبّه إلى "أن تجاوز سلطة هذا الكم الهائل من التفسير والشروح والحواشي والاجتهادات في النص الديني وحوله، أصبح مهمة ملحة من أجل التعامل مع النص القرآني والحديثي بشكل مباشر ودون عوائق معرفية أصبح التراث الفقهي والتبولوجي والسياسي آية لها"². فهو يدعو إلى التعامل المباشر مع نصوص الوحيين كما أكد على أن القدسية المضافة على القرآن الكريم كان هدفها حجبها عن الناس وليس المحافظة على حرمة³.

وفي سبيل هذا التعامل المباشر والحر، دافع عن عقلانية إسلامية "لا بد لها أن تتحرك في الدائرة الأوسع، وأن لا تنغلق على نفسها في مساحة ضيقة هي التجربة الإسلامية، أو آراء الأقدمين، أو الفهم الحرفي والمتحجر للنص"⁴. والخروج من الفهم الحرفي والمتحجر للنص يكون بتعدد القراءات حيث قرر أن "النص ذاته يترك مناطق خاصة للمتلقى يسهم من خلالها في استخلاص الدلالة لا من حيث كونه مبدعاً كما هو ادعاء التفكيكيين بل من حيث إن منتج النص يعتمد ذلك حتى يجد المتلقى لذّة القراءة"⁵.

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

² تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، ص 75-76

³ انظر: المرجع السابق، ص 34

⁴ المرجع نفسه، ص 15

⁵ المرجع نفسه، ص 62

الفصل الثالث: موقف القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي

من القرآن والتفسير وأصوله

المبحث الأول: موقفها من القرآن الكريم

المطلب الأول: موقفها من الوحي القرآني

تعددت مواقف أصحاب القراءات الحداثية من القرآن الكريم. فقد وضعوا كتاب الله تحت الدرس كأى نص من النصوص الأخرى. وزعموا أن هذا المنهج هو الذي سيمكن من دراسته بموضوعية. وللابتعاد عن التصريح بأن القرآن نص بشري محض التجأ معظمهم إلى أساليب ملتوية توصلهم إلى هذه النتيجة.

مفهوم الوحي

انطلقت دراسات الحداثيين للقرآن الكريم من الوحي القرآني حيث اتخذوا مواقف سلبية بخصوص تنزل القرآن الكريم على الرسول ﷺ. فهشام جعيط يعتبر الوحي تحد حقيقي للعقل فيقول: "إن التصور الإسلامي المجمع عليه لتنزيل القرآن تحد حقيقي للعقل التاريخي النقدي والفلسفي مهما كانت مستوياته التعبيرية بداية من التي هي أكثر سذاجة حتى أسماها"¹.

ومحمد أركون يساوي في نظره للوحي بين كل الديانات سماوية كانت أو غير سماوية فيعطي تحديدا للوحي "يمتاز بخصيصة فريدة هو أنه يستوعب بوذا وكنفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل

¹ الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، هشام جعيط، ص 125

إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي"¹. فوضع الوحي القرآني على قدم المساواة مع أقول بوذا والحكماء الأفارقة، وهم بشر، يشكل إنكاراً بيناً لألوهية القرآن الكريم.

وهذا الموقف من الوحي ينسحب أيضاً على قصة بدء الوحي في غار حراء. فهشام جعيط يعتبرها مجرد اختلاق حيث يقول: "إن المصدر الوحيد الوثيق للتجلي والوحي هو إذن القرآن في سورتي التكويد والنجم. وبالتالي، فإن قصة غار حراء وما تبعها اختلاق بحث لكنها ترمز بشكل مسرحي إلى أمور جدية هامة وتعكس آراء وتصورات ظهرت فيما بعد في الضمير الإسلامي"². ولا يكفيه نعتها بالاختلاق بل يجعلها سخيصة وغير واعية بالواقع³. ونفس الموقف يتردد عند يوسف الصديق حيث يصرح: "فلئن خلا النص القرآني من كل ما روي عن ظروف إطلاق هذا الأمر الأول، "اقرأ" ... ولئن كان الموروث التفسيري وحده الذي ابتدع الخبر المروي، فلا مانع من أن نعتبر هذه الحكاية فرضية تستحق النظر لو لم يهلهلها المفسرون"⁴. فهي عنده قصة ابتدعها المفسرون وأضافوا عليها حيثيات جعلتها غير جدية بالثقة.

التشكيك في ألوهية القرآن الكريم

وفي هذا السياق، يقرر الشرفي نظرة متضاربة للقرآن الكريم، حيث يقول: "إن ابتعاد المسلمين اليوم عن القول الساذج بأن القرآن الكريم كلام الله فقط، والإقرار ببعده البشري الدنيوي التاريخي، إذن النسبي، سيؤدي لا إلى تقويض الإيمان بهذا النص، بل إلى تأويل جديد له، يميز بين قيمته النسبية من ناحية، وقيمه المطلقة أو الفائقة للظروف المباشرة من ناحية

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص 80

² في السيرة النبوية 1: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص 39

³ انظر: المرجع السابق، ص 66

⁴ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 25-26

ثانية"¹. فهو يجمع بين البعد الإلهي والبشري للقرآن الكريم وبين المطلق والنسبي. وهذا الجمع للمتناقضات يمكنه من التركيز على البعد البشري التاريخي للقرآن الكريم الذي سيسهم بحسبه في وضع تأويل جديد لكتاب الله.

ويعتقد هشام جعيط بانغماس القرآن في محيطه مهما كان مصدره فيقول: "وسواء كان القرآن كلام الله المنزل على محمد – كما هو المعتقد الإسلامي – أو كلام النبي معتقدا أنه موحى به إليه، فهو منغمس في تاريخية الدعوة لأن النبي أفصح به إلى محيطه في مكة في فترة معينة من الزمان فيتخذ القرآن طابعا موضوعيا تاريخيا"². ووضعه للافتراضين (كلام الله أو كلام الرسول ﷺ) وترتيب نفس النتيجة، ألا وهي التاريخية، يوحى بأن ألوهية القرآن ليست مقررة. ومن الحداثيين من خرج من الافتراض وجعل القرآن الكريم كلام الرسول ﷺ، وصرح بأن "القرآن هو كلام الرسول محمد عليه السلام، كلامه الذي يُعبّر عن ثقافته ولغته وشخصيته وبيئته وعصره. وهذا دون أن ننفي دور الله الذي هو الموحى ومصدر المادة الخام"³. والملاحظ هنا أيضا أنه يختم كلامه بعدم نفي الدور الإلهي كمصدر للمادة الخام للقرآن، كأنه يريد تليين موقفه والذي يعبر عنه بطريقة واضحة جدا.

ولم يتردد هشام جعيط في التشكيك الصريح في القرآن الكريم، حيث قال: "إن الصيغة التأكيدية الحامية في القرآن، واعتباره ككتاب الله المنزل بكليته خلافا للكتب الأخرى، والحفاظ عليه من الشوائب، وإصرار النبي في حياته على حقيقة الوحي، إن كل هذا أعطى الإسلام قوة داخلية كبيرة. كما أن احتواء القرآن على قانون وأخلاقية وحتى على تناقضات أكسبه تأثيرا عظيما ومعنى مطلقا"⁴.

ويضيف في نفس الصدد: "إنما مرور التوحيدية على المسيحية في الشرق الأوسط، وكذلك الرفع من قيمة الفصاحة الشكلية في البيئة العربية، واحتياج المسلمين إلى معجزة

¹ الدين منتج للمعنى، حوار مع عبد المجيد الشرفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 41-42، ص43

² في السيرة النبوية 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، ص22

³ الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد، ص21

⁴ في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص10

لدعم الحقيقة: كل هذا في رأيي - وقد أكون على غير صواب - رسخ فكرة ألوهية القرآن حتى في اللفظ"¹. فاللوهية ألفاظ القرآن الكريم عنده ليس إلا فكرة رسخها احتياج المسلمين لمعجزة.

التفريق بين القرآن المكتوب والوحي

ومن المداخل التي استُعملت للاستدلال على بشرية النص القرآني، التفريق بين القرآن المتلو والمكتوب. فالقرآن - عند بعضهم - "يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب"². فما بين أيدينا اليوم ليس هو القرآن الذي نزل على الرسول ﷺ.

وهذا التفريق بين القرآن المكتوب والمتلو يجد صدى عند هشام جعيط الذي يفرق بين الوحي والقرآن؛ فيعتبر القرآن "نتيجة الوحي ومضمونه، والقرآن كمعان وألفاظ من هذا العالم مندرجة في الفضائي - الزمني، يدرك بالإدراك الحسي والذهني، ليس إلا نسخة من "الأركتيب" الأصلي الإلهي، وهذه مسألة كلامية. وليس هو الوحي بذاته، إذ الوحي هو العملية التي تم بها التبليغ إلى الرسول والتجربة الفريدة التي عاشها"³. فالقرآن عنده تباعا: نتيجة الوحي، ومضمون الوحي، ومعان وألفاظ من هذا العالم، وليس الوحي ذاته. ونفس الموقف اتخذه يوسف الصديق حيث قال: "واقع الحال أن كل فكر يدور حول حيثيات هذا الوحي يجد نفسه مجبرا على التعامل مع الوضع كما ورد، أي مع هذا التباين الفج بين الشفوي والمكتوب غداة إنجاز ما دُفعا لتسميته بالمصحف"⁴. فهو يضع فرقا شاسعا إذن، بين المصحف وهو المكتوب وبين الوحي الشفوي الذي نزل على الرسول ﷺ.

وهذا التفريق ليس له هدف سوى عزل القرآن الكريم عن حقيقته وربطه بزمن نزوله، في محاولة لإضفاء البشرية عليه. وهذه الدعوى لا تصمد أمام التحقيق العلمي الذي أبداه

¹ في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص 107

² إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 52-53

³ في السيرة النبوية 1، الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص 17-18

⁴ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 17-18

علماء الأمة حيث الأخبار الصحيحة حول اتخاذ ﷺ كتابا للوحي كان يملئ عليهم كل ما نزل عليه وكانوا يكتبون الآيات، وكان جبريل يخبر الرسول ﷺ بمكان الآيات من السور، وكان ﷺ يعرض القرآن على جبريل في كل رمضان وعرضه عليه مرتين في آخر رمضان من حياته.

تاريخية القرآن الكريم

أما عبد الله العروي فيقترح في "السنة والإصلاح" مفهوما تاريخيا للقرآن، "يضعه في سياق الشروط التاريخية التي اجتازتها جزيرة العرب وشرق المتوسط قبل القرن السادس للميلاد، تنزع عنه مظاهر التقديس، التي تتصل بالإيمان، وبالأبعاد اللاتاريخية للنص القرآني"¹. ولا يتردد العروي في نفس الكتاب من ادعاء "أصول هيلستينية لآيات من القرآن الكريم، وأن البحث في هذه الثقافة الذي نشأ الإسلام في أحضانها يمكن من إيجاد آيات أخرى لها نفس الأصول"².

ويستنتج الناظر في هذا الكلام أن "تعريف القرآن بهذه الصورة يجرده من قدسيته، ويغرقه في عالم الأسباب والمسببات، التي تجعل منه حدثا تاريخيا روحيا، يشبه إلى حد كبير أحداث المعارك، والمعاهدات، والمجاعات، والنزوح... ولا يخفى على القارئ النبيه خطر هذه الأباطيل على مصير الرسالة القرآنية بيننا اليوم وفي المستقبل، فتبني مثل الآراء التي لا تقوم على أساس من العلم سيوقعنا بالضرورة في القول ببشرية القرآن وسقوط أحكامه وشرائعه الأخلاقية والاجتماعية"³.

¹ إمكان النهوض الإسلامي مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، امحمد جبرون، ص 65

² السنة والإصلاح، عبد الله العروي، الهامش ص 95

³ إمكان النهوض الإسلامي مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، امحمد جبرون، ص 67

وقد صرح محمد أركون بهذه التاريخية حيث قارن القرآن الكريم بالنصوص الدينية الأخرى (سماوية وغير سماوية)، وأكد على أن هذه النصوص حظيت بتوسعات تاريخية معينة وقد تحظى بتوسعات أخرى في المستقبل¹.

وهذه المواقف هدفها واحد، هو نزع القداسة عن القرآن الكريم، والتعامل معه كأنه نص بشري يسري عليه ما يسري على النصوص الأخرى من نقد وتأويل. ولهذا قرر عبد الله العروي مثلاً، أن "كل التعابير القرآنية قابلة للتأويل، بحق وبدون أدنى تكلف أو افتراض توافق بين الدين والعلم. القرآن كمصحف يُتصفح، كمجموع حروف وكلمات وعبارات، وثيقة مادية كباقي الوثائق. لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر"². وما فاته أن القرآن الكريم كلام الله رغم صياغته باللغة العربية المتعارف عليها بين البشر. والتعامل معه يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا المعطى، والمناهج المستعملة في فهمه وتأويله يجب أن تكون ملائمة لطبيعته الإلهية.

¹ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ص36

² السنة والإصلاح، عبد الله العروي، ص125

المطلب الثاني: موقفها من جمع القرآن وتدوينه

من المسائل التي نالت كثير الاهتمام من طرف أصحاب القراءة الحداثية جمع القرآن وتدوينه. فقد خرجوا على المعتاد وأتوا بنظريات غريبة حول جمع القرآن وتدوينه.

جمع القرآن وتدوينه

وقد فصل محمد أركون قضية التدوين والجمع فقال: "تقول رواية التراث الإسلامي أن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام 632م، بل ويبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة... وذلك لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد. وكان اختفاء صحابة النبي، الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف. ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا"¹. وهو يعطي معلومات حول الجمع والتدوين يمكن تلخيصها على الشكل التالي: أن جمع القرآن بدأ مباشرة بعد موت الرسول ﷺ، وأن التدوين قبل موته ﷺ لم يشمل إلى بعض الآيات، وأن هذا التدوين شكل نسخ جزئية كتب على أشياء مادية غير كافية ولا مرضية، وأن عثمان جمع الناس على المدونة النصية المدعوة بالمصحف.

والملاحظ أنه يذكر رواية التراث الإسلامي لجمع القرآن، ولا يحترم الرواية الرسمية التي تقول بأن القرآن كتب قبل موته ﷺ وتم جمعه في عهد أبي بكر رضي الله عنه والاحتفاظ بالنسخة عند أم المؤمنين حفصة وأن عثمان بن عفان أخذ هذه النسخة وعليها اعتمد لإخراج المصحف الإمام.

¹ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص 81

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يقرر أن "أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي 645 – 656م). ولا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب/والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسانيات الحديثة"¹. فهل القرآن تمت كتابة أجزاء منه قبل موت النبي ﷺ أو لم يكتب إلا في عهد عثمان.

هذا التحوير لأخبار جمع القرآن وتدوينه يستمر عند محمد عابد الجابري الذي قرر "أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقا في "صحف" وفي صدور الصحابة"². فبعد تبينه لعدم وجود أدلة حقيقية لحدوث الزيادة أو النقصان في القرآن، يؤكد أن الجمع لم يكن إلا زمن عثمان في إنكار تام للجمع الأهم الذي تم في عهد أبي بكر رضي الله عنه. ثم يجوز بعد ذلك حدوث أخطاء في هذا الجمع لأن الصحابة الذي تكلفوا به لم يكونوا معصومين³. والدارس لموقف الجابري هنا، يبقى حائرا، هل يعتقد بأن القرآن الذي بين أيدينا كامل ليس فيه زيادة ولا نقصان، أو به أخطاء ومن ثم لا يمكن أن يكون كاملا.

كمال القرآن

وفي هذا الصدد يتساءل الجابري: "هل المصحف الإمام – الذي جمع زمن عثمان والذي بين أيدينا الآن – يضم القرآن كله: جميع ما نزل من آيات وسور، أم أنه سقطت (أو رفعت) منه أشياء حين جمعه؟"⁴.

¹ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص73

² مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، ص232

³ انظر: المرجع السابق، ص232

⁴ المرجع نفسه، ص223

ويجب "إن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمة آيات، وربما سورا، قد "سقطت" ولم تدرج في نص المصحف"¹. وساق بعد هذا أخبارا سنية وشيعية تتحدث عن حجم بعض السور وبعض الآيات التي لم تثبت في النص القرآني. والملاحظ أن جل الأخبار التي ساق وخصوصا السنية منها تتعلق بمبحث النسخ والمنسوخ. وخلط النسخ بسقوط آيات من القرآن عند الجمع لا يستقيم لأن النسخ وقع في حياته ﷺ وجمع القرآن وقع في خلافتي أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما.

وفي موقف مماثل يؤكد حدثي آخر على "أن حجم المصحف الذي وصلنا أصغر بكثير من حجم القرآن المحمدي، أي أنه أقل من مجموع الآيات التي نزلت على الرسول عليه السلام ... حيث ترجح الدراسات القرآنية أن تكون بعض الآيات أو السور قد ضاعت"². فالترجيح عنده أن آيات وسورا كاملة ضاعت ولم تصلنا. وهو لم يحدد نوعية الدراسات التي وصلت إلى هذه النتائج ومن قام بها. بل أشار إلى أن المسلمين قبلوا الأمر بدون حرج وعدوه من النسخ. وستكون لنا وقفة متأنية حول النسخ في مطلب موقف القراءات الحداثية من علوم القرآن.

وعندما لا يصرحون بالنقصان فإنهم يدعون زيادة تعابير في القرآن الكريم. فهشام جعيط يسأل مثلا: "وهل وقعت زيادات في صلب النص أي إقحام كلمات أو عبارات لم يبح بها النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نسيت ولم تسجل؟"³. ويعطي رأيه مع بعض الأمثلة: "رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة: مثلا عبارة (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)⁴ لا

تنسجم مع نسق الآية التي وضعت فيها. ومعروف أن عثمان نفسه انتخب بعملية شورى، كما لا نرى ماذا يكون "أمرهم" هذا أي حكم المسلمين لأنفسهم في زمن النبي. ولا نستبعد كذلك أن آيات قرآنية أعيد ذكر بعضها مرتين، خصوصا وأن في القرآن تكرارا بسبب

¹ مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، ص 223

² الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد، ص 64-65

³ في السيرة النبوية 1: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، ص 22-23

⁴ سورة الشورى، الآية: 35

صيغته الشفوية في الأول"¹. وهو هنا يتهم عثمان رضي الله عنه بزيادة جملة في سورة الشورى. ويعطي استدلالاً بأن عثمان انتُخب بعملية شورى. واستدلّاه غير منطقي لأن عثمان كان هو الخليفة عند عملية الجمع وليس له أي استفادة من هذه الزيادة.

عدم إجماع الصحابة على المصحف الإمام

ويتواصل التشكيك في جمع القرآن وتدوينه عند أحد الحداثيين الذي يقول إن "المصحف يمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي، فوضع تبعاً لذلك لظروف تاريخية وسياسية بالغة التعقيد، كما أن أخبار التدوين تحوم حولها الكثير من نقاط الاستفهام، بالإضافة إلى أن توحيد المصاحف في "المصحف الإمام" لم يكن محل إجماع الصحابة، بل على عكس ذلك تماماً لقي معارضة من كبارهم المشهورين بمعرفتهم بالقرآن"². فبالإضافة إلى خضوع جمع القرآن للظروف التاريخية والسياسية وعدم دقة الأخبار عن التدوين، يزعم عدم إجماع الصحابة على المصحف الإمام ومعارضة كبارهم له.

وقد أشار يوسف الصديق إلى الاعتراضات من كبار الصحابة على مبادرة عثمان رضي الله عنه حيث قال: "فإذا كان الموروث قد أشار دون فرز إلى الظروف التي أملت هذه المبادرة (جمع عثمان للقرآن)، وذلك مثلاً بالإخبار عن اعتراضات صدرت عن شخصيات تبوأ مكانة رفيعة، حتى لأنّ كل تلك الاعتراضات على اختلافها قد حُيّدت بسبب المكانة ذاتها التي أولاها لهم المؤمن"³. فبالنسبة إليه يجب إعطاء أهمية أكبر للخلافات التي رافقت جمع القرآن في عهد الخليفة الراشدي الثالث وتخطي المحدودية التي عوملت بها هذه الخلافات في التراث الإسلامي.

¹ في السيرة النبوية 1: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، ص 23

² إسلام الفقهاء، نادر حمادي، ص 52-53

³ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 30

ترتيب عشوائي - إعادة الترتيب حسب النزول

ولم يكتف الحداثيون بإثارة الشكوك في جمع القرآن وكماله، فقد اتجهوا إلى ترتيب سورته وآياته. فمنهم من اعتبر هذا الترتيب عشوائيا حيث صرح: "هكذا يعرض الموروث التقليدي بكل اطيافه ومذاهبه رواية نزول الوحي، في تأكيد يرفعه إلى درجة يقين لا جدال فيه. لكن هذا الإصرار على التأكيد يخفي وراءه إرادة في حجب حقيقة أساسية حين رتب على نحو عشوائي شذرات الوحي الممتد لفترة تربو على العشرين سنة"¹. فكون علماء المسلمين مسلمون، بكل مذاهبهم، برواية نزول الوحي، تجعل منهم متأمرين على إخفاء ترتيب القرآن بطريقة غير منظمة. وهكذا كان دأب الحداثيين في افتعال المؤامرات رغم أن الطريق المنطقي بعد إجماع كل الفرق على رواية واحدة كان الانضواء تحتها والتصديق بها.

وعلى نفس المنوال سار محمد إكون الذي اختار لفظة الفوضى للتعبير عن ترتيب القرآن الكريم: "نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"². وسبب الفوضى عنده هو عدم خضوع السور والآيات إلى ترتيب زمني أو معيار عقلاني أو منطقي. وهذه الملاحظات تبقى عادية إذا فهنا أن صاحبها يطبق مناهج بشرية على نص ينكر ألوهيته³. وما فاتته أن القرآن من عند الله وأن ترتيبه سبق في علمه عز وجل، فرغم نزوله منجما، فالرسول ﷺ كان يرشد كتبته لوضع الآيات في أماكنها من السور.

وللخروج من هذه الإشكالية، وتماشيا مع ما قرره العديد من المستشرقين وعلى رأسهم تيودور نولدكه، اهتم كثير من أصحاب القراءة الحداثية بترتيب آيات القرآن الكريم بحسب

¹ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 17

² الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص 86

³ وقد تقدم موقفه من الوحي القرآني في المطلب الأول من هذا المبحث

زمن نزولها، رغم اعترافهم بصعوبة هذه المهمة بل استحالتها. يقول هاشم صالح في هذا الصدد: "ولكننا نعلم من خلال النقد التاريخي الحديث أنه من المستحيل التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي للآيات والسور القرآنية"¹

فالجابري اقترح كتابه "فهم القرآن الحكيم" وجعل عنوانه الفرعي "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول". فوضع كتابه في ثلاثة أجزاء، رتبها بحسب ترتيب نزول السور والآيات. وقد اعترف كذلك بصعوبة تحديد هذا الترتيب بدقة فقال: "فإن الاعتماد على المرويات وحدها لا يكفي في الوفاء بغرضنا. فلا بد إذا من توظيف المنطق في عملية استثمار المواد التي يقدمها المأثور. وفي هذه الحالة قد تدعو الحاجة إلى التصرف في ترتيب النزول المعتمد اليوم، بوصفه نتيجة اجتهاد مبني على الظن والترجيح، تصرفاً تبرره النتائج التي يمكن استخلاصها منه"². فيقر بأن المرويات لم تسعفه في التوصل لترتيب زمني يفي بالغرض، لذلك تصرف باجتهاده في ترتيبه المقترح. وقد تساءل الجابري على ضوء هذه الصعوبات في تحديد ترتيب النزول عن الفائدة في الخوض في هذه المسألة، ليجيب بأنه حرصه على ضرورة ربط فهمه للقرآن بوقائع السيرة النبوية³.

وهنا يفصح الجابري عن هدفه في تبني هذا الترتيب، ربط الآيات بواقع نزولها ومن ثم جعلها تاريخية. فقد أشكل على الحداثيين الاستدلال على تاريخية القرآن الكريم بترتيبه التوقيفي الحالي، لأنه كلام الله الذي أراده الله في هذا الشكل، فلا يكون خاضعاً للواقع الذي نزل فيه، بل الواقع هو الذي يخضع له.

¹ تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص74

² مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، ص244-245

³ انظر: المرجع السابق، ص254

المطلب الثالث: موقفها من علوم القرآن

تعتبر علوم القرآن أهم وأشرف العلوم نظرا لتعلقها بكتاب الله. وقد أولى العلماء أهمية بالغة لهذه العلوم فصنّفوها وقسموها حيث جعلوها تحيط بالنص القرآني من كل جانب، تدرس أسباب نزوله، ومتشابهه، ومحكمه، ومكيه ومدنيه، وناسخه ومنسوخه، وحروفه إلى غير ذلك من علوم تساعد على فهم القرآن وفهم كل ما يتعلق به.

وقد شكلت هذه العلوم ومنذ القديم عواصم من التعامل الغير اللائق مع كتاب الله، حيث كان على كل من يتصدّر لتفسير كتاب الله أو الاشتغال به أن يعيها ويتقنها. وعلى النقيض، فقد شكلت هذه العلوم عوائق للحدثيين في التعامل الحر مع القرآن الكريم الذي ينشدونه. وقد عبر الجابري عن ذلك بقوله: "لابد إذن من التحرر من المفاهيم المُقُولبة، التي تتعامل مع الذكر الحكيم كنص جامد يجب تطويع معطياته معها بينما أن الواجب هو العكس، أعني تطويعها هي مع غنى النص وحركيته، وإن اقتضى الحال التحرر منها تماما لأنها تقضي على الحكمة من تنجيم أي الذكر الحكيم"¹. فهو يريد التحرر الكلي من القوالب التي وضعتها علوم القرآن للتعامل مع النص القرآني.

وقد اهتم الحدثيون بهذه العلوم في دراستهم لكتاب الله، وخصوصا بعضها الذي يمكّنهم حسب مناهجهم من الاستدلال على آرائهم ومقولاتهم بخصوص القرآن الكريم. ولعل أسباب النزول والنسخ من هذه العلوم التي انكب عليها الحدثيون وحاولوا استعمالها في تبرير اتصال القرآن الكريم بالواقع وتاريخيته.

أسباب النزول

وقد شن الحدثيون حملة من التشكيك على أخبار أسباب النزول، فمحمد أركون يطالب بإعادة دراسة كل هذه الأخبار فيقول: "هذا يبين إلى أي حد يبدو ضروريا أن نستعيد أدبيات أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأحاديث التي استشهد بها دعاة للتفسير المختلفة من

¹ فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، محمد عابد الجابري، القسم الثالث، ص33-34

أجل أن ندرسها من جديد ونعيد كتابة التاريخ الحقيقي للنص القرآني¹. فكل عمل المحدثين الذين تحققوا من صحة الأحاديث لا يكفي في نظره. ويذهب حدثي آخر إلى أن أسباب النزول مجرد اختلاق يُستعمل لتوجيه المعنى: "أسباب النزول ... سلاح في غاية الخطورة يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتجاهات فكان من أكبر الذرائع التي توسلت بها الفرق لتوجيه الدلالة في خدمة المذهب دفاعا عن النفس وطعنا في الغير. ولم يكن ذلك يكلف من العناء سوى تهيئة السند الصحيح الموهوم بصحة الخبر"². وفي هذا اتهام صريح لكل من اشتغل على أسانيد أسباب النزول وصححها ونقلها إلينا.

وقد صرح بعض أصحاب القراءات الحداثية بعلاقة أسباب النزول بظرفية آيات القرآن وتعلقها بالواقع، حيث جعل الجابري أسباب النزول غير كافية في فهم الأجوبة التي يقصدها الوحي بل "كان لابد أن تأتي الأجوبة ذات علاقة بالوضع المعيش، وبالتالي فليست ما يعبر عنها عادة بـ — "أسباب النزول" هي وحدها التي يجب الأخذ بها عند محاولة فهم هذا "الجواب" (عن الأسئلة التي يملئها تطور الدعوة وتساولات الناس) أو ذلك (حكما كان أو أمرا أو خبرا أو مثلا إلخ)، بل لابد من مراعاة الظرفية التي كانت سائدة... ومراعاة الظرفية بهذه الصورة تتطلب إدخال كثير من المرونة على القوالب الفكرية الأصولية وغيرها، الموجهة لعملية فهم القرآن، خصوصا منذ تقنين وترسيم هذه القوالب في عصر التدوين"³. ففهم الآيات القرآنية يجب ان يخضع لظرفية نزولها في زمن الرسول ﷺ. وهذا الربط بزمن النزول يُخرج القرآن من كونه كلام الله الذي لا يحده زمان ولا مكان.

وفي نفس السياق يجعل أركون سبب النزول مجرد ذريعة للأحكام فيقول: "إن السبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين أو تحريم شيء محدد. وهذه الحجة سوف يستعيدها فيما بعد الفقهاء المؤسسون للمدارس ويستفيدون منها

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص265

² قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلوي، ص99

³ فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، محمد عابد الجابري، القسم الثالث، ص33

من أجل إنجاز القانون الديني (أو الشريعة)¹ فالشريعة وضعت من قبل الفقهاء يعني أنها بشرية، وأسباب النزول كانت الذريعة في ذلك.

ومن جهة أخرى، فقد عدّ الحداثيون أسباب النزول من المفارقات التي تجعل الآيات القرآنية تاريخية، فبينوا ذلك من خلال محاولتهم تبرير ما فعله المفسرون القدامى مع هذه الأسباب. وقد شرح علي أومليل فعل المفسرين فقال: "فقد تنبهوا قبل غيرهم إلى ما قد يجرهم إليه مبحث كهذا من قول بتاريخية الآيات، فاحتاطوا لذلك بأن جعلوا مبحثهم في "أسباب" النزول ذا غاية تفسيرية قبل كل شيء، وأن الإلمام بالظرفية التي صدر فيها الكلم القرآني أو النطق النبوي إنما هو للتوصل إلى صناعة التفسير وبناء "علم الحديث". ووقفوا عند ذلك"². وما غاب عنه أن كل علوم القرآن نشأت في البداية لفهم كتاب الله وتفسيره وتوثيق المعلومات التي تحيط به. ولم يكن على المفسرين أن يجدوا ذرائع لدراستهم أسباب النزول لأنهم كانوا يؤمنون بأن القرآن الكريم كلام الله وهو بعيد عن التاريخية ولا يحده زمان ولا مكان.

ولخدمة مقاصدهم في ربط القرآن الكريم بواقع تنزيله، دعا بعض الحداثيين إلى نظرة تجديدية لأسباب النزول حيث تساءل أحدهم: "هل كان لمبحث "أسباب النزول"، وكما حدد إطاره الأقدمون أن يذهب إلى ما هو أبعد، إي إلى تجديد مستمر للتفسير، للمعنى وبالتالي للتشريع، تجديد يقوم على جدلية مستمرة بين النص والواقع؟"³. فاستدلّهم بأسباب النزول لربط الآيات القرآنية بواقع تنزيلها زمن الرسول ﷺ، يجعلهم يريدون استعمال هذه الأسباب لتجديد تفسير ومعنى الآيات وبالتالي التشريع الإسلامي. وهذا التجديد يقيمونه على جدلية مستمرة بين النص والواقع. فالنص القرآني الإلهي ينزل إلى مستوى واقعنا ويتجادل معه. وعن هذا الجدل، الذي لا تُعرف نتيجته، يُستنبط تفسير جديد منضبط للواقع الحداثي.

¹ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص 91

² في شرعية الاختلاف، علي أومليل، ص 53

³ المرجع السابق، ص 53

وقد لخص أحد الحداثيين نظرتهم لأسباب النزول فقال: "ولقد أدرك السلف ما لمعرفة أسباب النزول من أهمية في استجلاء المعنى ورفع الغموض، وأدركوا أن أسباب النزول يمكن أن تكون حيلة خارجية ناجعة لتوجيه الدلالة وخدمة الإيديولوجية... فأصاب أسباب النزول ما أصاب المعارف النقلية... وتطرق إلى أسباب النزول الوضع والاختلاف اللذان تطرقا إلى رواية الحديث والأخبار والأشعار والقراءات... وتجسد ذلك فيما نراه في كتب التفسير من افتراض أسباب نزول متعددة لآية واحدة ومن اختلاق بين المفسرين في التفسير الأسلم والمقصد الأصح أيكون على التعميم أم يكون على التخصيص"¹. وهو هنا يكرر الشبهات حول الوضع الذي ألم بأسباب النزول كغيره من العلوم التي تعتمد على النقل، ثم أشار إلى قاعدة مهمة نالت اهتمام الحداثيين وهي قضية العموم والخصوص.

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

فمن الطرق التي استعملها أصحاب القراءة الحداثية لإبراز تاريخية القرآن الكريم، معارضة القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فهذه القاعدة تقوض كل فكرة للتاريخية في التعامل مع القرآن الكريم وجميع الأحكام المستنبطة منه. لذلك سعى الاتجاه الحداثي في قلبها والتأكيد على أنها ليس لها مستند وهي من وضع الفقهاء ليتسنى له ربط القرآن وأحكامه بالواقع التي نزل فيه في عهد الرسول ﷺ.

فعلي أومليل يبين أن هذه القاعدة من وضع المفسرين للخروج من مأزق تاريخية الآيات القرآنية المرتبطة بأسباب النزول، حيث يقول: "واحتياط آخر يلجؤون إليه لكيلا يفهم من "أسباب النزول" أنها أسباب تاريخية بالمعنى الذي يجعل التاريخ محددًا للخطاب: وهو أن اللفظ القرآني عام حتى حين يرتبط بسبب خاص قيل بمناسبته. للقرآن "أسباب نزول"، إلا أنه قد تعدى هذه الأسباب. ولهذا قالوا: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". أسباب النزول ليس معناها عندهم ظرفيات خاصة استدعت أحكام تتعلق بهذه الظرفيات وحدها"². ويضيف بعد ذلك في تحديد عمل المفسرين والأصوليين: "كان على المفسرين والأصوليين أن يبذلوا

¹ قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، ص 233-234

² في شرعية الاختلاف، علي أومليل، ص 51

الجهد الكبير لكي يثبتوا ما يبدو نوعاً من المفارقة، وهي اعتبارهم "أسباب النزول" هي في الوقت نفسه من التاريخ وفوق التاريخ"¹.

وإلى جانب هذا التيار النافي لهذه القاعدة برز تيار آخر، اختار طرحاً آخر يتجاوز موقفي العموم الخصوص. ومن المتبنين لهذا التيار عبد المجيد الشرفي ومدرسته. وسيتم التطرق لهذه الإشكالية في الباب الثاني.

والمقصد الأساسي للحدثيين في نفي قاعدة عموم اللفظ هو تكريس مبدأ تاريخية القرآن الكريم ودلالة آياته، ووقتيّة الأحكام الشرعية وارتباطها بزمانها، وعدم صلاحيتها للعصور الأخرى، فيحق لكل عصر أن يختار ما شاء من هذه الأحكام وأن يتخلص مما شاء، بحجة أن هذه الأحكام تخص من نزلت فيهم².

وهناك أدلة كثيرة من الكتاب والسنة تدل على عموم الشريعة الإسلامية وعموم مخاطبة الله عز وجل لعباده بالآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾³ وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾⁴ وقوله تعالى: ﴿تَبَرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁵ وقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ هَذَا الْفُرْقَانُ إِن لِّانذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾⁶ وقول النبي ﷺ: "وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً"⁷. وهي نصوص كافية للاستدلال على عموم الشريعة الإسلامية.

¹ في شرعية الاختلاف، علي أومليل، ص 53

² انظر: التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، ص 126-127

³ سورة سبأ، الآية: 28

⁴ سورة يوسف، الآية: 104

⁵ سورة الفرقان، الآية: 1

⁶ سورة الأنعام، الآية: 20

⁷ أخرجه الإمام البخاري، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ "جُعِلْتُ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا"، رقم الحديث: 438، صحيح البخاري، ج 1، ص 95

النسخ

وإلى جانب أسباب النزول، اعتنى الحداثيون بالنسخ لأنه يبين حسبهم أن القرآن الكريم تكيف مع واقعه وأن الآيات التي تم نسخها لم تعد تناسب الواقع، ولذلك يلزمنا اليوم أن نستمر في هذا المضمار فنبتل كل الآيات التي لا تتأقلم مع واقعنا الحداثي والتكنولوجي.

ومن أبرز المواقف التي اتخذها الحداثيون من مسألة النسخ، خلطهم بين النسخ والنقص في كتاب الله. فالجابري بعد حديثه عن اتفاق العلماء بأن هناك آيات وربما سوراً لم تدرج في نص المصحف، قال بأن "بعضهم يستعمل لفظ "رُفعت"، بمعنى أن الله رفعها، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹2. وسعيد ناشيد بعد تأكيده على أن القرآن الذي بين أيدينا لا يتضمن

كل ما أنزل على الرسول ﷺ، يستدل بأنه "لا توجد ضمن المصحف العثماني الآيات المنسوخة ولا الآيات المنسية. فمن المعلوم أن ضمن الناسخ والمنسوخ آيات نسخت لفظاً وقراءة وكتابة، وهناك آيات نسيها الرسول قبل أن يحفظها أو قبل أن يملئها أو قبل أن يكتبها كتبة الوحي، وربما نسيها الجميع بعد ذلك ولم تعاود النزول ثانية، أو أنها على الأقل لم تعاود النزول بنفس الأسلوب"³. وإدخال النسخ في استنتاج نقصان القرآن من غير المنطقي، لأن الاعتراف بالنسخ في التلاوة يُخرج ما نُسخ من نص القرآن. يعني أنه لم يعد قرآناً. ولا يمكن إذن الاحتجاج بعد ذلك بأنه نقص من النص القرآني.

وفي موقف آخر، اتهم أركون علماء المسلمين القدامى باختلاق نسخ القرآن فقال: "وهكذا خلقوا مقولة نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية ... وهذا قد يوحي لنا بالفكرة التالية: وهي أن المناقشات المعقدة والمهلهلة التي دارت حول مسألة الناسخ والمنسوخ كانت قد أصبحت محتومة بعد تشكيل المصحف الذي يحتوي على كل الآيات المنسوخة. وعندئذ

¹ سورة البقرة، الآية: 105

² مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، ص 223

³ القرآن والحداثة، سعيد ناشيد، ص 64-65

راحت أدبيات أسباب النزول تزدهر وتنتشر ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصة بالقرن الأول للهجرة. (من أجل تبرير النسخ عن طريق القول بأن الآية الناسخة نزلت فعلا بعد الآية المنسوخة. ولكن هذه الأدبيات هي بحد ذاتها بحاجة إلى مراجعة نقدية تاريخية لم تحصل حتى الآن...) ¹. فالنسخ وأسباب النزول تم وضعها للخروج من مأزق تواجد آيات متناقضة بعد تشكيل المصحف، ويجب علينا مراجعة هذه العلوم بتسليط النقد التاريخي عليها.

وقد استمر أركون في اتهاماته لعلماء المسلمين حيث قال: "سوف نرى فيما بعد أن انتهازية المشرّعين تصبح أكثر وضوحا وجلاء عندما ينتطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة. (فهنا ينعنون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاما لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم)" ². فالتشريع تم باختيار من العلماء الذين أيدوا اختياراتهم بعلم الناسخ والمنسوخ وما يقتضيه من وضع الأخبار والأحاديث والأسانيد الخاصة بكل ذلك.

وقد تابعه تلميذه هاشم صالح في نفس الطرح، حيث أكد على أنه "لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أن أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شكّل أيام عثمان بن عفان. وبالتالي فقد راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة، وبالتالي فمن المشروع إبطال العمل بها (أي إبطال حكمها)" ³. وخلص بعد أن بيّن بأنه من المستحيل التوصل إلى حقيقة الترتيب الزمني لنزول الآيات، إلى أن "عمل الفقهاء مشروط بالظروف السياسية والثقافية لمجتمعهم وحاجياته أكثر مما هو مشروط بالبحث عن الحقيقة..." ⁴. فما وصلنا بالإسناد الصحيح، وما اتفق عليه

¹ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص 73-74

² المرجع السابق، ص 38-39

³ تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 74

⁴ المرجع السابق، ص 74

علماء الأمة من الناسخ والمنسوخ هو في الحقيقة عنده خضوع للظروف السياسية والثقافية للمجتمع وحاجياته.

وبيزيد المنصف بن عبد الجليل فيما يأمل إليه الحداثيون من قضية النسخ فيقترح "أن تُدرس قضية الناسخ والمنسوخ دراسة سوسيولوجية تبين تحول التشريع بتغير أحوال المجتمع. وإذا تم هذا علمنا أن عمل الفقيه وكذلك المشرع، عمل مجتمعي بالأساس لأن المجتمع هو الذي يلح على السلطة بأسئلته الحيوية"¹. وهذا لب مبتغاهم لأنهم يريدون تشريعا يتغير بتغير المجتمع، ويجعل التشريع، الذي يعتبره المسلمون إلهيا، تشريعا مجتمعيًا يستجيب لحال المجتمعات.

والحداثيون في موقفهم من الناسخ والمنسوخ لم يراعوا كل ما وصلنا من الأحاديث الصحيحة عن الرسول ﷺ وعن صحابته التي تحدد الآيات الناسخة والمنسوخة، ولم يراعوا كل التمحيص والتدقيق الذي مارسه علماء الحديث النبوي لنقل الأخبار الصحيحة وطرح الضعيف والموضوع. والمتأمل إلى نظرياتهم يمكنه أن يستنتج بأن العلماء المسلمين كانوا مجموعة من المتأمرين وضعوا مجموعة من الأحاديث لتبرير اختياراتهم، فما ناسبهم جعلوه ناسخا وما لم يناسبهم جعلوه منسوخا.

وقد لخص عبد الإله بلقزيز مقصد الحداثيين من الاهتمام بعلوم القرآن فقال: "تثبت هذه العلوم القرآنية الثلاثة (علم أسباب النزول، علم المكي والمدني، علم الناسخ والمنسوخ) أن القدماء وعوا صلة/صلات ما بين النص الديني والواقع التاريخي، وقرأوا الأول على هذا المقتضى. وهو ما يسوغ للمعاصرين قراءة ذلك النص قراءة تاريخية بأدوات معاصرة مناسبة تبني على قراءات الأقدمين، وتضيف إليها أبعادا جديدة تفتحها أسئلة الرؤية التاريخية للنصوص في الفكر الحديث"². فهذه العلوم تسوّغ للحداثيين القراءة التاريخية للقرآن الكريم، قراءة مرتبطة بالواقع، بل قراءة يحكمها الواقع.

¹ في قراءة النص الديني، مجموعة مؤلفين، ص 56

² نقد التراث، عبد الإله بلقزيز، ص 243-244

المبحث الثاني: موقفها من التفسير والمفسرين ومآلاته

المطلب الأول: موقفها من التفسير والمفسرين

لقد شكلت المنظومة التفسيرية التي تكونت حول القرآن الكريم تراثا حضاريا مهما، مكن العلماء المسلمين في القرون المتتالية من التعامل مع كتاب الله فهما واستنباطا وعملا. وهذا التراث بناه هؤلاء العلماء على أصول علمية مكنتهم من فهم كلام الله تعالى وبيان أحكامه وشرائعه.

فمن الطبيعي أن تدخل القراءات الحداثية للقرآن الكريم في سجل مع التفاسير التراثية، فهذا يدخل ضمن خطتها لوضع قراءة حداثية تعوض هذه التفاسير. وقد اتخذ أصحاب القراءة الحداثية مواقف عديدة من هذا التراث التفسيري ومن المفسرين اتسمت جلها بالسلبية والانتقاص. وهذه المواقف تتمم مواقفهم من القرآن الكريم، التي بسطت في المبحث الأول.

اعتبار التراث التفسيري حاجزا دون الفهم المباشر

وقد عبر احميدة النيفر عن موقفه من التفاسير التراثية فقال: "من ثم يتمكن المنهج من إحاطة النص القرآني بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النص إلا باستيعاب تلك المفاهيم، أي بتمثل آلية فكرها وخصوصية رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أبدع لفهم النص المؤسس سلطة تقديسية تجعله بمثابة نص ثان"¹.

¹ الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر، ص 17

ويؤكد عبد الله العروي في كتابه السنة والإصلاح هذا الموقف بقوله: " ولكي نفهم علينا أن نقرأ ولا نكتفي بالتلاوة. نقرأ النص الموجود اليوم بين يدينا. نقرأه بلا واسطة، بلا فكرة مسبقة، بلا عقدة خفية. نقرأه في الأصل إن أمكن أو في ترجمات مختلفة تصحح الواحدة بالأخرى "1.

فالواضح أنهم يريدون قراءة متحررة من هذا التراث التفسيري ومتحررة من كل القيود. وللوصول إلى هذا الهدف لم يتوانوا في التنقيص من المفسرين بأنواع التهم، ومن ذلك اتهامهم بأنهم كانوا يتماشون مع الموقف الرسمي للحكم، ويضبطون تفسيرهم بحسب هذا الموقف. فهذه ناجية الوريثي تزعم "أن في موقف الطبري تظهر أصداء الموقف الرسمي الذي يسعى أن يكون التفسير مبررا له. وأن فيه أيضا أصداء لتحكم المعنى المحدد للنص في أسباب النزول تحكما يجعلها مبررة له"2.

اعتبار تفاسيرهم ناقصة ومجانبة لمعنى النص

فالمفسر بالإضافة إلى اصطفاؤه مع الموقف الرسمي ووضع تفسيره مبررا لهذا الموقف، يعتري تفسيره نواقص ومجانبة معنى النص.

ويعبر عن هذا الموقف محمد أركون، الذي ذكر "أن المفسرين يعوضون بواسطة صدق تجربتهم الدينية عن نواقص تفاسيرهم، أو عدم مطابقتها لمعنى النص"3. وهذا الحكم بعدم التوصل للمعنى نجد صده عند احميدة النيفر، الذي يقرر "أن هذه التفاسير تحولت على تنوعها المذهبي إلى ضرب من الترديد داخل إطار معرفي قار، لتقدم المدلولات القرآنية في

¹ السنة والإصلاح، عبد الله العروي، ص103

² في الائتلاف والاختلاف، ناجية الوريثي بوعجيبة، ص48-49

³ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص91

محاورها الكبرى على البناء نفسه، والرؤية نفسها، وكأنه وقع التوصل بهما إلى معنى كلام الله في صيغة مثلى¹.

وهو يؤكد هذا المعنى بقوله: "إنه المنهج الذي يعيد إنتاج المعرفة نفسها، والفهم للنص نفسه، وكأن الوحي الإلهي قد ضبطت دلالاته نهائياً"².

اعتبار المناهج الغربية الحديثة بديلاً عن مناهج التفسير المقررة عند العلماء

وللخروج من هذا المأزق المنهجي الذي سلكه المفسرون الأوائل في تفسير القرآن الكريم، يجد أصحاب القراءات الحداثية الحل في استخدام المناهج الغربية المستحدثة لدراسة وفهم كتاب الله.

فمحمد أركون تبنى تطبيق المناهج الغربية على القرآن الكريم حيث يقول: "إنَّ المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية، تُتلقَّى بصفاتها تعابير أدبية، أي تعابير محوَّرة عن مطامح ورؤى وعواطف، يمكن فقط للتحليل التاريخي والسوسيولوجي (علم الاجتماع) والسيكولوجي (علم النفس) واللغوي أن يعرفها ويكشفها"³. وهذا يمكِّنه من إخضاع النص القرآني "لمحكِّ النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الأسنوي التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلِّق بإنتاج المعنى، وتوسُّعاته وتحولاته وانهدامه"⁴.

ومنهج أركون هذا لا يقدم أية فائدة علمية، لا للمؤمنين بالقرآن الكريم وبالإسلام، ولا إلى غيرهم، بل إنه يهدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان، وبغير دليل. إنه يزحزح فقط من أجل التجاوز⁵.

¹ الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر، ص16-17

² المرجع السابق، ص17

³ الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ص191

⁴ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص56

⁵ انظر: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، أحمد بوعود، ص155

وقد كان من بين الغربيين أنفسهم من نقد استعمال هذه المناهج خارج سياقها، حيث قال: "إلا أننا سنرى، مثلاً، كيف أن الوعي بوجود اليهودية والإسلام على الأقل، يشير إلى أن الفهم المسيحي - الغربي لعبارات مثل "النص" و"القراءة" و"المعنى"، هو فهم محدود، ولا ينبغي اعتباره كونياً أو مطلقاً"¹. فالفهم المسيحي ليس كونياً مطلقاً، والفهم الغربي للنص والقراءة والمعنى يبقى محدوداً بحدود هذا الغرب ومسيحيته. وهذا اعتراف ضمني بعدم ملائمة هذه المناهج إذا أُخرجت من نطاقها الغربي المسيحي.

دعوى الاجتهاد والتجديد

وقد ادعى أصحاب القراءات الحداثية أن "الاجتهاد وتجديد علم التفسير هو غايتهم المنشودة من أجل إعادة مجد هذا الدين، وادعوا أنه السبيل العصري للاستفادة من القرآن، والطريق الوحيد لتطبيق الدين في هذا الزمن، ورفعوا شعارات تجديد الخطاب الديني، وتجديد علم التفسير"².

فالتجديد والاجتهاد عندهم "ممارسة عقلانية حرة لا تؤمن بسلطة النقل، ولا بقيود التأويل النصي، ومن ثم فهي تضيق ذرعاً بالتصنيفات الشائعة عند الأصوليين، التي تقسم الدلالة إلى قطعية، وظنية، والنص إلى محكم ومتشابه، وتضع للمجتهد حدوداً يقف عندها، فلا محذور أمام العقل، ولا عقبة في طريقه الملكي بحسب علي حرب، أي مناوأة له أو تربص به فمحكوم عليه بالعبث، ومتهم صاحبه بالرجعية"³.

وعلى هذا المنهج سار آخرون كثر من أصحاب القراءات الحداثية، وظنوا أن "الاجتهاد كلاً مباح لكل راتب، وأن العقل لا سلطة عليه من نقل مهما بلغ من الصحة في الورد، وعلا

¹ مقدمة في الهرمينوطيقا، دافيد جاسبر، ص 17

² التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد بهي الدين الشافعي، ص 114

³ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 370

في مراتب الدلالة، ومن هنا استجازوا لأنفسهم أن يجتهدوا في القطعيات تحت دثار العصرية والتجديد، وترسيخ عالمية الدين الإسلامي¹.

فهذا نصر أبو زيد يدعي أن الصلاحية لكل زمان ومكان تقتضي ألا يقف الاجتهاد في حدود الوحي، فيقول: "لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والمتطور، والنصوص التي يتمسك لها الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها"².

ويضيف المدافعون عن التجديد في القراءات الحداثية: "إذا نحن أردنا تحديد أهم سمات إسلام المجددين الفكرية، فبالإمكان القول إن هذا التيار سعى إلى التقاط جوهر الإسلام، إسلام الرسالة لا إسلام التاريخ، حتى اقتضى الأمر تجاوز السنّة التقليدية الإسلامية بما احتوته من منظومات لاهوتية وسياسية وتشريعية، وكذلك تجاوز التشكيلات الثقافية، تلك التي حددت الهوية الجماعية للمسلمين باعتبارها تشكيلات إيديولوجية"³.

فبالنسبة إليهم هناك إسلام التاريخ وإسلام الرسالة، وسمات إسلام المجددين هي تجاوز السنّة التقليدية الإسلامية (والمستهدف هنا القرآن والسنة وفهم السلف لهما) ومنظوماتها لأنها تشكيلات إيديولوجية. فالتمسك بالكتاب والسنة أصبح عندهم إيديولوجية وجب تجنبها.

والمجدد عندهم هو القاطع مع المرجعيات: "أما المجدد الذي نعينه في عملنا ونخصص إسلامه ببحثنا فهو الذي يقطع مع المرجعيات القديمة، ويسعى من خلال مسائلات فلسفية ووجودية عميقة إلى التفاعل الحي والخلق مع الأوضاع التاريخية المستجدة، ومع المقتضيات المعرفية الحديثة"⁴.

فلا مرجعية عندهم إلا العقل والهوى وما تمليه مناهج الغرب. وهذا يصل بهم إلى نبذ الاجتهاد الأصيل الذي يعمل داخل الإطار المتعارف عليه بين علماء المسلمين: "من هنا لا

¹ النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص 371

² نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 135

³ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص 34

⁴ المرجع السابق، ص 6

يمكن اعتبار كل اجتهاد تجديدًا، خصوصًا إذا كان ينطلق من المنظومة الدينية التقليدية، ويحاول إدخال ضروب من التجديد عليها حتى تكون ملائمة لمقتضيات الحال¹.

ويبين حسن حنفي التعامل الذي يريده أصحاب القراءات الحداثية مع التفسير والعلوم الإسلامية الأخرى فيقول: "وأسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب، فتلقفتها الجامعات الدينية وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية، تعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه كما تركها القدماء، بلا تطوير وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحولها إلى علوم عقلية خالصة"². فأمله أن تصبح العلوم الإسلامية عقلية خالصة تعتمد على العقل وحده وتطرح جانبًا النقل عن السلف الصالح.

ليس هناك شروط للمفسر

وعند حديثهم عن قراءة القرآن الكريم، ينفي الحداثيون أن تكون هناك شروط علمية وأخلاقية يجب أن يتحلى بها المفسر قبل تفسيره للقرآن الكريم. فهم يطالبون بالقراءة الحرة التي يمكن لأي مسلم أن يقوم بها مهما كانت مؤهلاته العلمية ومهما كانت نيته وأخلاقه. وقد بين أركون هدفه هذا حينما قال: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (= المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعًا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والتيلولوجية والفلسفية"³. فقراءة القرآن وشرحه مهمة يجب أن يضطلع بها كل المسلمين بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية وكفاءاتهم العقائدية.

¹ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص7

² التراث والتجديد، حسن حنفي، ص103

³ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص246

وهذا ما عرضه عبد الله العروي على من سألته عن تفسير القرآن فقال : "من هذا المنطق يمكنك، أيها السائلة، أن تركبي بنفسك ولنفسك منظومة القرآن دون لجوء إلى مفسر أو مؤول. سيري على النهج وستجدين أن ما يتبادر إلى ذهنك يشبه اشتقاق الألفاظ وتفصيل المفاهيم... باجتهادك هذا قد تقعين على معان لم ينتبه لها المفسرون المعتمدون"¹. فركوب منظومة القرآن عنده، لا يلزمه قائد متمكن، فالإنسان العادي يمكنه أن يصل إلى معان لم ينتبه إليها كبار المفسرين.

نزع المشروعية عن المفسرين التراثيين

وبعد جعلهم تفسير كتاب الله في متناول الجميع، وعدم اشتراطهم أي شروط يجب توفرها في المفسر، اتجه الحداثيون إلى المفسرين القدامى، فنادوا: "بنزع المشروعية عن طبقة العلماء التقليديين الذين يحتكرون تفسير القرآن، أي كبار الفقهاء ورجال الدين الإسلامي"². وطبعا يريدون تعويضهم بالقراء الحداثيين. وعلى نفس النهج سار يوسف الصديق حيث يصرّح: "لكن الإيمان لا يشترط وجود جهة تزود المؤمنين بمعنى يترجم ما أراد الله قوله لهم. وعلى اعتبار غياب هذه الجهة يصبح من الضروري التوقيع الحر والاعتقاد في إبطال الوساطة الكهنوتية وإزاحتها من مساحة الإسلام، وهو ما شكّل الجديد الذي يمكن أن يمتد ليحقق النجاح"³. فليس هناك معنى عنده لطبقات المفسرين، والواجب تحرير قراءة القرآن وإبطال الوساطة بين كتاب الله والناس. وهو هنا يعطي الوصفة الناجحة للتجديد الحقيقي.

¹ السنة والإصلاح، عبد الله العروي، ص 106-107

² الإسلام والانغلاق اللاهوتي، هشام صالح، ص 314

³ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 18

مأسسة التفسير

ويستمر الحداثيون في تقديمهم للمفسرين، حيث يلمحون إلى مأسسة التفسير. وقد تقدم في الأصول العلمانية ما في ادعاء مأسسة الإسلام من تشبيهه بالكنيسة الكاثوليكية التي حاربها أقطاب الحداثة والعلمانية. فالعروي يؤكد "أن التراث تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل"¹. أما يوسف الصديق فيبين دور هذه المؤسسة في سنّ حدود للتفسير، فيقول: "غير أن الغشاء الذي أريد به أن يكون حاميا للوحي كوحدة متفردة وواقيا يجنبه تسرب الفكر البشري، قد استمر منذ زمن صحوه العقلانية المناضلة إلى أفولها خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، في لجم كل خطاب يدّعي التجديد وفي حشره داخل حدود رسمتها المؤسسة التفسيرية وأحكمت من خلالها قبضتها على المسطور القرآني"².

والخلاصة أن موقف أصحاب القراءات الحداثية من تفسير القرآن الكريم هو محاولتهم تجاوز التراث التفسيري بالتشكيك في المفسرين وقدرتهم على التوصل إلى معنى الآيات القرآنية، ثم التوصل بالمناهج الغربية الحديثة لوضع قراءة حداثية للنص تستجيب لأهدافهم. وذريعتهم في كل هذا تجديد وموائمة فهم كتاب الله لمتطلبات العصر.

¹ العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، ص22

² هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص8-9

المطلب الثاني: مآلات موقفها من التفسير والمفسرين

لقد تميزت مواقف أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم، من التفسير والمفسرين، بالسلبية أحيانا، وبالعدائية الظاهرة أحيانا أخرى. هذه المواقف ليست غريبة، لأن التأسيس لقراءة حداثية للقرآن الكريم يمر حتما من استبعاد كل التفاسير التراثية. ونظرا للمنزلة المرموقة لهذه التفاسير عند المسلمين، سلط عليها الحداثيون سهام نقدهم، وحاولوا نقضها من كل الجوانب.

هذا العمل المُنهج الذي قام به الحداثيون أدى إلى مآلات كثيرة تخص التفسير والمفسرين، يمكن أن نذكر منها:

- التجروء على التراث التفسيري والمفسرين، واعتبار كل التراث التفسيري الزاخر الذي وصلنا مجانباً للصواب
- اعتبار الإنسان اليوم قادراً على فهم القرآن وحده، بدون مساعدة عالم متمكن، ولا إتقان علوم أخرى كالعربية وعلوم القرآن.
- المفسرون التراثيون كانوا يخدمون مذاهبهم، ويفسرون القرآن الكريم تفاسير تتماشى مع هذه المذاهب.
- يجب فتح باب الاجتهاد والتجديد في تفسير القرآن الكريم، لتمكين الناس في هذا العصر من وضع تفاسير ملائمة لواقعهم.
- التفسير التراثي أصبح مؤسسة تحمي مصالحها، ولا تترك المجال للناس لكي يفسروا القرآن بطريقة مباشرة.
- التصدي لفهم كتاب الله ودراسته، يجب أن يكون مفتوحاً بدون شروط لكل الناس.

- يجب استبعاد مناهج المفسرين واستعمال المناهج الغربية الحديثة القادرة على إبراز قراءة للقرآن تتناسب مع معطيات الحداثة.

- القرآن الكريم يحتمل عددا لا محدودا من التأويلات التي تكون في بعض الأحيان متناقضة.

ويمكن التعليق والرد على هذه المآلات من عدة جهات:

- كيف يمكن أن نرمي في سلة المهملات كل التفاسير التي أفنى أصحابها مئات السنين في التأليف، والدراسة، وانتخاب المادة وتمحيصها، ونقول بسهولة هي مجانية للصواب؟ بل المنهج العلمي القويم، يوجب دراسة هذه التفاسير بصفة مستفيضة، واحترام جهود العلماء، خصوصا وأنهم التزموا بمناهج ثابتة، وأولوا عناية خاصة بالتفسير الصحيح الوارد عن الرسول ﷺ وصحبه الكرام.

- إن جل المفسرين القدامى وضعوا في مقدمات كتبهم قواعد منهجية مفصلة حول طريقتهم في التفسير. وقد عني الباحثون اليوم بتتبع مناهج المفسرين، وبينوا أنهم التزموا قواعد صارمة في تفسير كتاب الله عز وجل.

- نتحدث كتب السير عن المفسرين، وتصفهم بصفات التقوى، والعلم، والتبحر في العلوم المساعدة على فهم كتاب الله. فلم يتصدى لهذا العلم من القدماء إلا فحول العلماء ونجبائهم، والذين برعوا في العديد من العلوم قبل تفسير القرآن الكريم.

- من الطبيعي وجود تفاسير للفرق الإسلامية الأخرى. وقد اهتم علماء الأمة بتبيين هذه التفاسير، والتحذير من زلاتها. والالتزام بالتفاسير السنية المعتمدة يضمن الفهم المطمئن للآيات القرآنية.

- الاجتهاد والتجديد في تفسير كتاب الله ممكن على طريقة العلماء الربانيين، وفي احترام لإلهيته. وقد ظهرت في العصر الحديث تفاسير، كتفسير التحرير والتنوير

للطاهر بن عاشور، أخرجت التفسير في حلة متناسبة مع العصر، بدون أن تتمرد على المناهج التراثية، وعلى القواعد والأصول المتعارف عليها بين علماء التفسير.

- كيف يمكننا اليوم أن نوافق على عدم الخوض في علوم دنيوية كالطب والهندسة بدون شهادات تبين اكتساب المهارات الضرورية لممارستها، ونريد أن نسمح لكل الناس أن تفسر كلام الله وأن تفهمه بدون أي شرط ونقول إن المؤسسة التفسيرية تمنع الناس من كتاب الله؟

- إن استعمال المناهج الغربية في دراسة القرآن الكريم يعترضه الخلل من عدة جهات. فهذه المناهج لم توضع لدراسة القرآن الكريم، وأغلبيتها تستعمل في الغرب لدراسة النصوص الأدبية البشرية. وكونها نشأت في بيئة غربية مخالفة للبيئة العربية الإسلامية يجعلها غير متوافقة مع الموضوع المدروس. بالإضافة إلى ذلك، فدعوى تطبيق المناهج الغربية تنطلق من بشرية وتاريخية القرآن الكريم التي وصل إليها الحداثيون. هذا لا ينفي أمكانية الاستفادة من هذه الطفرة في المناهج ولكن باستثمارها في جوانب خاصة وجعلها خاضعة لمنظار إلهية الوحي، أو الاسترشاد بها في تطوير المناهج التراثية الإسلامية.

- كون القرآن نزل بلغة العرب لا يعني أنه بشري، لأن التشابه يمكن أن يكون من جهة العربية دون أن ينفي صفة الإلهية عن القرآن. ولا تعارض أن يكون القرآن بلغة العرب وفي نفس الوقت صالحا لكل زمان ومكان، وهذا معنى كونه من عند الله، أي مطلقا عن القيود الزمانية والمكانية.

- لقد تم استعمال بعض الآثار، التي تجعل للآيات القرآنية معاني متعددة من قبيل القرآن حمال أوجه، والقرآن فيه ظاهر وباطن، للقول بلا نهائية معاني الآيات القرآنية. وما تم تجاهله، هو أن بعض الآيات تحتمل أكثر من معنى، ولكن هذه المعاني يجب أن تنضبط بقواعد اللغة والمنطق والعقل. والفرق شاسع بين موقف الحداثيين وموقف علماء الإسلام، فظاهرة تعدد المعنى ليست مطردة في جميع

الآيات وبعض الآيات لا يحتمل إلا معنى واحدا. وتعدد المعنى عند علماء الإسلام يُستتبط من الآيات القرآنية، أما عند الحديثين فهو من فعل القارئ.

- لا يصلح الاستدلال بتفسير الفرق الإسلامية الأخرى لإبراز التناقض في تأويل الآيات القرآنية، وذلك لأن هذه الفرق خارجة عن دائرة التفسير السني وقد بين علماء الأمة أنها لم تنضبط بقواعد التفسير والتأويل.

المبحث الثالث: موقفها من أصول التفسير ومآلاته

المطلب الأول: موقفها من أصول التفسير

رغم أن معظم الحداثيين لم يتطرقوا لموضوع أصول التفسير بطريقة مباشرة، فإن بعضهم تحدث عنها كقواعد للتفسير. ولقد ذكر احميدة النيفر سبع قواعد للتفسير اعتمدتها المدرسة التراثية في التفسير منها: تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة، واعتماد اقوال الصحابة والتابعين والرجوع إلى عموم لغة العرب. ثم علق على عمل المفسر الذي يعتمد هذه القواعد فقال: "يلخص المفسر بعض المحاولات القديمة مختاراً بعضها مستطرداً أحياناً ليثير قضية تبدو في ظاهرها أنها جديدة دون أن يغير شيئاً من القاعدة المنهجية للمدرسة التراثية القديمة. إنه إعادة إنتاج الشروح نفسها، ورفض لتجديد القاعدة الثقافية الفكرية التي أقيمت عليها التفاسير القديمة أو ما سميناه نصوصاً ثانية"¹. فهو يرمي المفسرين الذين يلتزمون هذه القواعد برفض التجديد وإعادة إنتاج نفس التفاسير القديمة.

والحديث عن مواقف أصحاب القراءات الحداثية من كل أصول التفسير لن يكون ممكناً، وذلك لكثرة مباحث هذا العلم، ولتشعب مواقفهم منها. ولذلك سنقتصر على بيان مواقف بعضهم من بعض الأصول والمباحث المهمة في هذا العلم. وهي كافية في إعطاء صورة واضحة عن تعاملهم مع أصول تفسير كتاب الله.

¹ الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر، ص39

موقفهم من أصل تفسير القرآن بالقرآن

ففيما يخص هذا الأصل المجمع عليه بين العلماء كان موقف بعضهم نفي إمكانية وجوده، ومن ذلك قول فؤاد زكريا: "إننا لسنا إزاء اختيار بين حكم إلهي وحكم بشري؛ لأن النص الإلهي لا يفسر نفسه بنفسه ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه، وعملية التفسير هذه تتدخل فيها أهواء البشر ومصالحهم وتحيزاتهم"¹. فالتفسير في زعمه لا يمكن إلا أن يكون بشريا تعتريه الأهواء والمصالح، والقرآن لا يمكن أن يفسر نفسه بنفسه.

ورغم هذا النفي النظري لهذا الأصل الأصيل نجدهم يستدلون به أحيانا على ترجيح آرائهم، رغم ما يشوب استدلالهم من قصور وعجز عن فهم دلالات النصوص والشواهد التي يستدلون بها، ومن ذلك: اعتراض بعضهم على تقسيم الناس بعد الإسلام إلى مؤمنين بالرسالة وكفار، واستدلالة على رأيه بآيات أخرى، حيث يقول: "والذين يسرفون في الإلحاح على تمييز الإسلام والمسلمين تميزا شاملا مطلقا، محجوجون بنصوص القرآن الكريم التي تصف أنبياء الله قبل نبينا ﷺ بوصف الإسلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾². وهم محجوجون كذلك بحقيقة وحدة الإنسانية ووحدة مصدر الأديان السماوية، وبأنه العهد الذي أخذ بحمل الأمانة، وإنما أخذ على آدم أبي البشرية وعلى بنيه مسلمين وغير مسلمين ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَالَوْ بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾³4. فكون إبراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما، وكون العهد الذي أخذ على

¹ الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، فؤاد زكريا، ص 147

² سورة آل عمران، الآية: 67

³ سورة الأعراف، الآية: 172

⁴ حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد، ص 207

ذرية آدم عليه السلام لم يفرق بين المسلمين وغيرهم، ينفي وجود تميز للمؤمنين برسالة الرسول ﷺ. وهذا في الحقيقة استعمال فاسد للاستدلال على تفسير آيات قرآنية بأخرى.

موقفهم من أصل تفسير القرآن بالسنة

أما موقف أصحاب القراءة الحداثية من هذا الأصل فيتضح من موقفهم الواضح من السنة النبوية الشريفة. فأغلبهم انتقصوا من قيمة الحديث النبوي ومن علومه، وشككوا في أسانيد الحديث ومتونه. وليس هذا موضعاً لبسط أطروحاتهم حول السنة النبوية، ولكن نكتفي ببعض الأمثلة من مواقفهم من تفسير القرآن بالسنة.

فمنهم من اعتبر الاعتماد على الحديث في التفسير مجرد أداة لإضفاء الشرعية على عمل المفسرين، حيث قال: "والحق أن الاتكاء على الحديث لتفسير القرآن وبيان أحكامه ليس إلا أداة لإكساب نشاط المفسرين والمحدثين قيمة مرجعية، تشدّه إلى عصر النبوة عبر مرويات الرسول. والذي نقدر صوابه أن الرسول لم يكن هو وصحابته في حاجة إلى معرفة معاني التنزيل، وضبط أسباب نزول القرآن، بما أنهم شاهدون على الوحي ومنخرطون في سياقاته المعرفية والتاريخية"¹.

هذا الموقف ينافي الآيات القرآنية التي تنص على مهمته ﷺ في بيان القرآن الكريم وتفسيره حيث يقول عز من قائل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾² كما يقول عز وجل: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾³ فبيان آيات القرآن وتفسيرها من صميم مهمته ﷺ.

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 62

² سورة النحل، الآية: 44

³ سورة النحل، الآية: 64

والموقف ينافي كذلك ما وصل إلينا من الأحاديث الصحيحة التي تبين أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن تفسير آيات الذكر الحكيم. منها حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "لَمَّا نَزَلَتْ ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾¹ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَئِنَّا لَمْ يَظْلَمْ نَفْسَهُ؟ قَالَ ﷺ: لَيْسَ ذَلِكَ، إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ ﴿يَبْنِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾²3.

ومنهم من كان موقفه من الاستدلال بالحديث النبوي في فهم القرآن نابعا من موقفه المشكك في صحة الحديث، كحسن حنفي؛ فهو لم يستعمل الحديث الشريف تأييدا للقرآن، حتى لا يعترض – بعبارة – أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيق القضية في مماحكات العنينة، ولأنه لا يوجد شيء في الحديث لا يوجد أصله في القرآن. والاعتماد على القرآن وحده هو الرجوع إلى الأصل أولا، وهو أوعى وأشمل وأكمل⁴.

ومنهم من لجأ إلى إظهار ما اعتبره نواقص التفسير النبوي كنصر حامد أبو زيد الذي زعم "أن تفسيره ﷺ مرتبط بزمن الرسالة، وأن فيما يروى من هذه التفسير أن الرعد ملك يسوق السحاب، وهو تفسير يروى من طرق عدة... والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادا إلى سلطة القدماء، يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر في الثقافة، من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان"⁵. فالحديث الذي أخرجه الإمام أحمد والترمذي والنسائي يصبح من سلطة القدماء وليس من حديث النبي ﷺ. ودون الخوض في درجة الحديث وصحته، يظهر الانتقاص الواضح للحديث النبوي وربطه بالأفق

¹ سورة الأنعام، الآية: 82

² سورة لقمان، الآية: 13

³ أخرجه الإمام البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله إلى قوله إن الله

لا يحب كل مختال فخور، رقم الحديث: 3429، صحيح البخاري، ج4، ص163

⁴ منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، فهد بن محمد القرشي، ص247 - 248

⁵ مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص222

العقلي لعصر الجيل الأول من المسلمين، كأن الجيل الأول كان قاصر العقل ومستعدا لقبول مثل هذه التفاسير.

ويستخلص بعد ذلك أن "فهم النبي ﷺ للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله مع العقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة"¹. فتفسير الرسول ﷺ للقرآن الكريم، بفرض وجوده لأنه يشكك فيه أصلا، لا يطابق الدلالة الذاتية للنص. فمن يا ترى أقدر من الذي أنزل عليه القرآن، بتفسير هذا القرآن؟ الجواب سهل عند الحداثيين: كل من طرح جانبا كل التراث التفسيري، وعلى رأسه تفسير الرسول ﷺ، وفسره بالمناهج الغربية الحداثية.

موقفهم من أصل تفسير الصحابة

ويتواصل عزل تفسير القرآن عن أصوله بالتشكيك في التفسير الوارد عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم. فمعاصرتهم لتنزيل القرآن الكريم وملازمتهم لرسول الله ﷺ جعلتهم في مقدمة من فهموا القرآن عنه ﷺ.

فمحمد أركون شكك في سير الصحابة رضي الله عنهم، حيث قال: "وإنما نريد على العكس أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة في سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة، كانت قد دعمت "حقيقة" المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي، بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية، التي حصلت بالفعل"².

وقد جعل يوسف الصديق المنزلة التي أعطاهها المسلمون لصحابه الرسول ﷺ تقديسا لهم فقال: "وقد كانت المؤسسة التقليدية حازمة في إنزال هؤلاء الصحابة على حد سواء منزلة

¹ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 93

² تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 17

القداسة نفسها التي تجعل من كل فرد منهم في منأى عن النقد والمساءلة وإن اختلف مع نظير له في النقل أو الرأي إلى حد الاقتتال على ميادين الحرب"¹.

وقد تناسوا أن العلماء الذين نقلوا سير الصحابة رضي الله عنهم وعلى رأسهم المحدثون الذين تحققوا من هذه السير وأقروا بعدالة الصحابة، استعملوا منها علميا صارما في قبول الروايات والحكم عليها بالصحة أو ردها. فمناهج البخاري ومسلم في الصحيحين من أصرم المناهج في قبول الروايات. وهذه الروايات لا تُضعف بالأوهام والتخمينات والظنون، وإنما تُضعف بالنقد الحديثي المؤسس على دراسة الأسانيد والمتون.

وعلى نفس المنوال سار نصر حامد أبو زيد، فبالنسبة إليه "يُعد الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص - وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء - مؤديا إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفسيرات ويحولونها إلى "عقيدة"، ويكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه "الحقائق الأزلية" بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج "التجريب" في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية. وإما أن يتحول العلم إلى "دين" ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعات وبقية من بقايا الماضي، وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل "العلمانيين" و"رجال الدين"².

فعنده طريقتان لا ثالث لهما، طريق رجال الدين الذين حولوا تفسير السلف إلى عقيدة، وطريق العلمانيين الذين اتخذوا العلم دينا وحولوا الدين إلى خرافات. ويظهر جليا من كلامه أي الطريقتين اختار لنفسه.

هذه كما رأينا بعض المواقف من بعض أصول التفسير كما أمكن استخراجها من أقوال أصحاب القراءات الحداثية. وهي تظهر كيف أنهم خرجوا عن المؤلف في تعاملهم مع القرآن الكريم والسنة النبوية وابتعدوا عن الأصول المتعارف عليها. وهم في مقابل ذلك توسلوا بأصول أخرى سبق الإشارة إليها في الفصل الأول من هذا الباب.

¹ هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، ص 11

² مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 222

المطلب الثاني: مآلات موقفها من أصول التفسير

لقد انطلقت نظرة القراءة الحداثية لأصول التفسير من نظرتها إلى القرآن والسنة النبوية وأصحاب رسول الله ﷺ. هذه النظرة المرتابة حاولت التشكيك في إلهية القرآن وفي صحة كل ما وصلنا من السنة وأيضا في عدالة الصحابة وسمعتهم.

هذه النظرة كانت لها مآلات كثيرة، يمكن أن نذكر منها:

- بشرية القرآن الكريم وعدم تفسير بعض آياته لبعض: فالقرآن إذن أجزاء متميزة لا علاقة لبعضها ببعض، وبينها تناقضات كبيرة يمكن للعلم اليوم أن يصل إليها.
- القرآن الكريم كاف وحده وليس بحاجة إلى نصوص أخرى.
- السنة النبوية التي وصلتنا مشكوك في صحتها ولا يمكن الاعتماد عليها في تفسير كتاب الله.
- كل علوم الحديث التي وُضعت للتحقق من الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ لم تُمكن من كشف الأحاديث المُختلفة والتي تم وضعها للانتصار للأراء والمذاهب الشخصية.
- التفسير الذي نُسب إلى الرسول ﷺ مهمته إكساب أقول المفسرين مرجعية عند المسلمين.
- تم إضفاء القداسة على الصحابة لاستبعاد نقد الأخبار التي نقلوها عن الرسول ﷺ.
- الصحابة ليس لهم فضل على باقي المسلمين والأخبار الواردة عنهم في التفسير لا تشكل معيارا للفهم بل هي مجرد آراء شخصية يمكن قبولها ورفضها.
- لا يمكن قبول عدالة كل الصحابة بل يجب التحقق من سيرهم ولا يجب تعديل إلا من يستحق ذلك منهم.

ويمكن التعليق والرد على هذه المآلات على الشكل التالي:

- القرآن كلام الله وقد تحدى الناس منذ نزوله فأعجزهم الإتيان بمثله. وقد نفى القرآن

عن نفسه التناقض حيث يقول عز وجل: ﴿ أَقْبَلًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ

غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إختِلافًا كَثِيرًا ﴾¹. ورغم كل الدراسات التي تناولت القرآن

اليوم، فلم يتمكن أحد من إيجاد أي تناقض بين آيات القرآن. بل على العكس من ذلك، بهرت الآيات القرآنية، التي تتكلم مثلا عن أطوار الجنين، وتنظيم الكون، العلماء في الغرب، نظرا لأنها وصفت بدقة ما توصل إليه العلماء من حقائق علمية في العصر الحديث.

- الآيات التي تنص على وجوب طاعة الرسول ﷺ وتحذر من مخالفته كثيرة، منها

قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾²، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا

كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا

وَأَطَعْنَا ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ الْمُفْلِحُونَ ﴾³ ، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِِنَةٍ إِذَا

فَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ

ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾⁴، وقوله عز من قائل: ﴿ وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُمُ

¹ سورة النساء، الآية: 81

² سورة آل عمران، الآية: 132

³ سورة النور، الآية: 49

⁴ سورة الأحزاب، الآية: 36

- عَنْهُ فَإِنَّهُمْ وَأَتَوْا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ¹. ولا تُتصور طاعة الرسول ﷺ بدون اتباع سنته. لهذا كانت السنة النبوية أصلاً أساسياً في الإسلام، وفي تفسير كتاب الله.
- لقد وضع علماء الحديث شروطاً صارمة، من حيث المتن والسند لقبول الأحاديث. واتبعوا منهجاً علمياً دقيقاً، في التفريق بين الصحيح والضعيف منها، يقوم على قواعد متينة، كالجرح والتعديل، ومعرفة الرجال.
 - لقد مكنت علوم الحديث من معرفة الأحاديث الموضوعة عن الرسول ﷺ، وهذا المنهج في كشف الوضع لا زال مستمراً مع العلماء الأفاضل الذين وهبوا حياتهم لدراسة وتمحيص الأحاديث.
 - إن الاعتقاد الإسلامي السنّي في كون السنة من الوحي يجعلها متضمنة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ². فقد حفظها الله من التحريف، وسخر لها علماء يعرفون متونها وأسانيدها، ويبينون السقيم منها، والموضوع.
 - لقد احتوت كتب الصحيح على الكثير من الأحاديث التي تفسر الآيات القرآنية، وهو ما يسمى بالتفسير النبوي. والصحيحين بالخصوص، هما أصح كتب بعد كتاب الله، جُمعت فيهما الأحاديث الصحيحة، بشروط صارمة في المتن والسند. فالتفسير النبوي وصل إلينا من هذا الطريق الصحيح، ولا يمكن إنكار هذا التفسير، وجعله من وضع العلماء لإكساب تفسيرهم الشرعية.
 - لم يقدر أحد من المسلمين الصحابة، ولكنهم جلّونهم لمكانتهم عند رسول الله ﷺ ولحسن إيمانهم ودفاعهم عن دين الله ورسوله ﷺ. وهم الذين قال عنهم الله عز وجل: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا

¹ سورة الحشر، الآية: 7

² سورة الحجر، الآية: 9

سُجِّدَآ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ¹، وقال عنهم تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالْأَنْصَارُ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ² وقال عنهم الرسول ﷺ: "لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ"³.

- لقد تواترت الأخبار عن أمانة الصحابة رضي الله عنهم، وصدقهم، واستحالة كذبهم على رسول الله ﷺ. لهذا أجمع علماء الحديث على عدالتهم. وقد احتاط الصحابة في رواية الحديث عنه ﷺ، وفي قبول الأخبار عنه أيما احتياط، حتى قيل إنهم كانوا ممهدين لقواعد المحدثين.

¹ سورة الفتح، الآية: 29

² سورة التوبة، الآية: 101

³ أخرجه الإمام البخاري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: "لو كنت متخذا خليلا"، رقم الحديث: 3673، صحيح البخاري، ج5، ص8

الباب الثاني

عبد المجيد الشرفي وقراءته الحداثية للقرآن الكريم

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التعريف بعبد المجيد الشرف ومشاريعه العلمية

الفصل الثاني: القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي

الفصل الثالث: مدرسة عبد المجيد الشرفي في القراءة الحداثية للقرآن

الكريم

الباب الثاني: عبد المجيد الشرفي ومدرسته وقراءته الحداثية

للقرآن الكريم

الفصل الأول: التعريف بعبد المجيد الشرفي ومشاريعه العلمية

المبحث الأول: عبد المجيد الشرفي

المطلب الأول: نشأته وتكوينه ومناصبه¹

عبد المجيد بن أحمد بن الطيب الشرفي مفكر تونسي، ولد بصفاقس في 7 محرم 1361هـ الموافق 24 يناير 1942م، حصل على البكالوريا الجزء الأول سنة 1959م، والجزء الثاني سنة 1960م من المعهد الثانوي للذكور بصفاقس، وتحصل على الإجازة في اللغة والآداب العربية بدار المعلمين العليا بتونس سنة 1963م وعلى التبريز برتبة أول بباريس سنة 1969م وعلى دكتوراه الدولة في الآداب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس سنة 1982م.

اشتغل بالتدريس في المعاهد الثانوية (1963م – 1968م) بصفة أستاذ، ثم انتقل إلى التدريس في دار المعلمين العليا في تونس (1969م – 1982م) بصفة مساعد، ثم أستاذ مساعد، ثم شغل وظيفة أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس (1982م –

¹ المعلومات حول السيرة الذاتية مأخوذة من: أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، ص9 وبعدها، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، موقع بيت الحكمة

1986م)، وقد أنهى مشواره في التدريس بصفته أستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي في جامعة منوبة من سنة 1986م إلى غاية 2002م تاريخ تقاعده.

وقد اضطلع، في خضم هذه الرحلة في التدريس، برئاسة قسم العربية في دار المعلمين العليا سنة 1977م، وبعمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تونس (1983م – 1986م)، ورئاسة اللجنة القطاعية لإصلاح برامج العربية في وزارة التربية (1987م – 1988م)، ورئاسة لجنة مناظرة التبريز في اللغة والآداب العربية (1995م – 1999م)، ورئاسة لجنة انتداب متفقي التعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي (1994م – 1998م)، ورئاسة لجنة مناظرة الكفاءة للتعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي (1999م)، ورئاسة لجنة انتداب الأساتذة المحاضرين (2000م-2001م).

ولعبد المجيد الشرفي أيضا مشاركة في مجموعة من المجالس والهيئات العلمية من قبيل عضويته في المجلس الاستشاري لمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان (1992) والمجلس التنفيذي لمنظمة الإيسسكو (الرباط) (1992-1993) والمجلس العلمي للأكاديمية المغاربية للعلوم بطرابلس (1993) والهيئة العلمية للمعهد العربي لحقوق الإنسان (1994) ومجلس المؤسسة العربية للتحديث الفكري (جنيف 2003-2006).

كما شارك، أيضا، في عضوية عدد من اللجان العلمية الوطنية والدولية من أهمها عضويته في هيئة التحرير، أو في الهيئة الاستشارية، في مجلات إيبل (تونس)، وإسلاميات – مسيحيات (روما)، والمجلة العربية لحقوق الإنسان (تونس)، وآداب (تونس)، ومقدمات (المغرب)، ودراسات مغاربية (المغرب)، وعضوية لجنة المتابعة لمعهد البحوث حول المغرب المعاصر (1993م – 2002م)، وعضوية اللجنة الوطنية للتقييم (1993م – 1996م)، وعضوية المجلس الاقتصادي والاجتماعي (1993م – 1997م).

وهو، أيضا، صاحب كرسي اليونسكو في الأديان المقارنة (1999م – 2003م)، ومدير سلسلة "معالم الحداثة"؛ التي تصدر عن دار الجنوب للنشر في تونس. شارك عبد المجيد الشرفي كعضو في الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي

والإصلاح السياسي (مارس – شتنبر 2011م). ويشغل حالياً منصب رئيس المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) بعد انتخابه في 15 دجنبر 2015م.

ومن الأسئلة التي تتبادر إلى الذهن، هل كانت ثم علاقة مباشرة بين محمد أركون وعبد المجيد الشرفي خصوصاً وأن الشرفي حاز على شهادة التبريز في باريس في نفس السنة التي ناقش محمد أركون رسالته للدكتوراه، أي سنة 1969م. وقد لمّح بعض الباحثين إلى هذه العلاقة، حيث جعل طه عبد الرحمن¹ ومحمد عبد الفتاح الخطيب² الشرفي من مدرسة أركون بين التونسيين وجعله محمد كنفودي³ من أتباع أركون. والحقيقة أن السيرة الذاتية للشرفي لا تشير إلى أي لقاء في هذه الفترة بين الرجلين. وستكون لنا وقفة في الفصل الثاني حول علاقة مواقف الشرفي بمواقف أصحاب القراءات الحداثية ومن بينهم محمد أركون.

¹ روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص 177

² معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، محمد عبد الفتاح الخطيب، مجلة الترتيل، العدد 2، ذو القعدة 1435هـ، ص 52

³ القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون، محمد كنفودي، ص 29

المطلب الثاني: نتاجه العلمي

نشر عبد المجيد الشرفي في مسيرته العلمية عدة كتب، وهي:

- تحقيق "مقامع الصلبان" للخزرجي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 1975م

- تحقيق "الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية" للصنعاني، الدار العربية للكتاب، تونس - طرابلس، 1976م

- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر، 1986م، الطبعة الثانية دار المدار الإسلامي 2007م.

- Ces Ecritures qui nous questionnent, La bible et le Coran, (بالاشتراك مع فريق البحث الإسلامي المسيحي) Paris, Centurion, 1987

- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1990م، الطبعة الثانية سنة 1991م، الطبعة الثالثة دار الجنوب 1998م، الطبعة الرابعة دار المدار الإسلامي 2009م. تُرجم للفارسية في طهران سنة 2004م.

- Foi et Justice, Paris, Centurion, 1993 (بالاشتراك مع نفس الفريق)

- لبنات، دار الجنوب، تونس، 1994م، الطبعة الثانية 2011م. الجزأين الثاني والثالث، دار الجنوب، 2011م.

- تحديث الفكر الإسلامي، دار الفنك، الدار البيضاء، 1998م، الطبعة الثانية دار المدار الإسلامي 2009م. تُرجم للفارسية في طهران سنة 2003م.

- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001م، الطبعة الثانية 2008م. تُرجم إلى الفرنسية في باريس سنة 2004م وإلى الإنجليزية في إدمبورغ سنة 2009م.

- ترجمة "القدس المقدس عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين"، ب. برجر، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003م (بالاشتراك)

- مستقبل الإسلام في الشرق والغرب، دار الفكر، دمشق، 2008م (بالاشتراك مع مراد هوفمان)

- La pensée Islamique. Rupture et fidélité, Sud Editions-Albin Michel, Tunis – Paris, 2008

- الثورة والحداثة والإسلام، حوار مع كلثوم السعفي، دار الجنوب، تونس، 2011م، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012م. تُرجم للفرنسية في تونس سنة 2012م.

- مرجعيات الإسلام السياسي، دار التنوير، تونس – بيروت – القاهرة، 2014م، الطبعة الثانية 2015م.

والملاحظ أن اهتمام عبد المجيد الشرفي في بداياته كان مركزا على الحوار الإسلامي المسيحي وهذا طبيعي نظرا لأطروحته في الدكتوراه حول الفكر الإسلامي في الرد على النصارى. أما الاهتمام بالحداثة وتطبيقاتها في المجتمعات العربية الإسلامية فلم يظهر إلى في بداية التسعينيات مع نشر كتابه الإسلام والحداثة.

كما تشير سيرته على موقع بيت الحكمة إلى منشوراته من غير الكتب على الشكل التالي:

- الفصول بالعربية والفرنسية في مجلات علمية وكتب جامعية: 114

- عرض كتب: 14

- تقديم كتب: 34

- تعريب: 2

- مقالات صحفية: 80

- أعمال أخرى متنوعة: 5

- استجابات: 55

- مشاركات في ندوات منشورة: 11

وعند تتبع عناوين هذه المنشورات، يلاحظ أن جلها مخصص لإشكالية الحداثة وإعادة قراءة التراث الديني. فمن الفصول بالعربية مثلاً، يمكن ذكر:

- المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني (1988م)
- حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء (1987م)
- في قراءة التراث الديني – الإتيان في علوم القرآن أنموذجاً (1990م)
- زمن الحداثة (1990م)
- الشافعي أصولياً بين الاتباع والإبداع (1991م)
- المؤسسة الدينية في الإسلام (1991م)
- الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه؟ (1992م)
- السلفية بين الأمس واليوم (1992م)
- حول الآيات 183-187 من سورة البقرة (1993م)
- حادثة أبي حيان (1995م)
- مجادلة السائد من الخطاب الديني (2002م)
- المسلم والانتماء الحضاري (1998م)
- الحكم في الحضارة العربية الإسلامية وحقوق الإنسان (2001م)
- الإسلام والعولمة، الإسلام والعلاقات الدولية (2003م)
- المسلمون في عالم عدائي (2004م)
- قانون الأسرة تحدياً للفقهاء (2005م)
- البعد الديني في الثقافة العربية (2006م)
- الحجاب: مقاربات متعددة (2005م)
- المساواة بين الجنسين في الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي (2006م)
- أية مشروعية لتحديث الفكر الديني؟ (2006م)
- التعبد والبحث في قراءة القرآن (2009م)

- الفكر الديني المعاصر وسؤال الحداثة والعالمية (2012م)

- نظرة في قصة سليمان وملكة سبأ (2012م)

ومن الفصول بالفرنسية:

- La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes (1982)
- La révélation du Coran et son interprétation, positions classiques et perspectives nouvelles (1983)
- De la fascination de l'occident à la tension interne dans les sociétés arabo-musulmanes (1988)
- Facteurs socio-culturels et socio-politiques dans l'émergence d'une éthique séculière (1988)
- Monde arabe et Occident, de la fascination à l'affrontement (1990)
- La religion dans le conflit des interprétations (1992)
- Religions et droits de l'homme, les raisons d'un conflit (1993)
- Igtihad et Igmaa, au-delà des malentendus (1996)
- Modernités ou modernité (1995)
- Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'Islam (1997)
- Message prophétique et religion institutionnelle : quel enjeux ? (1999)
- Révélations et clôture de la prophétie en islam (2000)

- Religion et diversité culturelle : enjeux et perspectives (2002)
- De l'absolu des valeurs à leur relativité (2002)
- Comment connaître la volonté de dieu (2004)
- Pour une approche islamique moderne du monothéisme (2005)
- Un pari sur le progrès et la raison (2005)
- Pour une autre intelligibilité de la question des fondations de l'islam (2005)
- Croyance et profession de foi (2007)
- Les lectures modernes du Coran (2007)
- L'Islam est-il compatible avec la modernité ? (2007)
- Penser l'islam aujourd'hui (2007)
- L'Islam à l'épreuve de la mondialisation (2008)
- Islam alibi et Islam assumé (2008)
- Maghreb/Machrek, une religion, deux religiosités (2008)
- Théologie et histoire dans la lecture du Coran (2009)
- Le compromis dans le cadre de l'orthodoxie (2010)
- Hommage à Mohamed Arkoun (2010)
- Introduire l'histoire dans l'interprétation du Coran (2010)
- D'une religiosité à l'autre (2010)
- Faut-il rompre avec la tradition monothéiste ? (2012)

هذا النفس الحداثي الذي يريد إعادة تشكيل النظرة للقرآن الكريم، وللتراث الديني، يظهر كذلك في باقي أعماله. وسنقف في المبحث الثاني على أهم مشاريعه العلمية ومناهجه.

المبحث الثاني: مشاريع عبد المجيد الشرفي العلمية ومناهجه

المطلب الأول: مشاريعه العلمية

في مسيرته العلمية التي استمرت لعشرات السنين، استطاع عبد المجيد الشرفي تقديم عدة مشاريع أنتجت مجموعة كبيرة من المنشورات. واستطاع من خلال هذه المشاريع جمع عدد مهم من الباحثين حوله، لهم تفكير قريب من تفكيره ومناهج قريبة من مناهجه وأغلبهم درس عليه في عدة مراحل جامعية. وسيتم التطرق إلى الباحثين والعلاقات التي تربطهم بالشرفي في الفصل الثالث من هذا الباب.

سنخصص هذا المطلب للحديث عن مشاريعه العلمية وعلى ثمارها من المنشورات وعلى بعض الحثيات التي تحيط بها.

معالم الحداثة

وهي سلسلة من الإصدارات أدارها عبد المجيد الشرفي في دار الجنوب للنشر (تونس) وقد شهدت إصدار 18 كتابا منذ 1993م. ويمكن تصنيف هذه الإصدارات موضوعيا إلى أربعة أقسام:

- قضايا الحداثة والتجديد: مقاربات في الحداثة والقانون (سليم اللغمانى وعلي المزغني 1993)، لبنات I (عبد المجيد الشرفي 1994) لبنات II، III (عبد المجيد الشرفي 2011)، قضية المرأة في الفكر الإسلامي الحديث (آمال قرامي 1996)، العرب والحداثة السينمائية (الهادي الخليل 1996)، الإسلام والحداثة (عبد المجيد الشرفي

- (1998)، المفكرون الجدد في الإسلام (رشيد بنزين 2006)، حفريات في الخطاب
الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية (ناجية الوريدي بوعجيلة 2008).
- قضايا التراث: أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام (حياة عمامو 1996)، أبو
حيان التوحيدي وشهرزاد (أنور لوقا 1996)، الموت وطقوسه من خلال صحيحي
البخاري ومسلم (رجاء بن سلامة 1997)، زعامة المرأة في الإسلام المبكر (ناجية
الوريدي بوعجيلة 2016).
 - إعادة إصدار كتب لأعلام الحداثة الإسلامية: الإسلام وأصول الحكم (علي عبد الرزاق
1993)، تجديد التفكير الديني في الإسلام (محمد إقبال 2006)
 - قضايا أخرى: الرحيل ورحيل الصورة: دراسة في شعر المتنبي (خالد الوغلاني
1998)، محمد كرد علي وقضية الولاء السياسي (محمد ناصر النفاوي 1993)،
تدور على غير أسمائها: نظرة في شعر بشار بن برد (حسين الواد 1993)

وهذه السلسلة المتواصلة على أكثر من عشرين سنة تترجم الاهتمام الحقيقي لعبد المجيد
الشرفي بقضايا الحداثة والتراث. فبالإضافة إلى اسم السلسلة فخمسة عشر كتاباً، من أصل
ثمانية عشر، خصصت لقضايا تهم الحداثة والتجديد والتراث. وتبقى كتب الشرفي لبنات
والإسلام والحداثة وترجمة كتاب رشيد بنزين، المفكرون الجدد في الإسلام وإعادة نشر كتابي
علي عبد الرزاق ومحمد إقبال أبرز المنشورات في هذه السلسلة.

الإسلام واحداً ومتعددًا

ويعتبر من المشاريع المهمة لعبد المجيد الشرفي، وهو سلسلة دراسات تحت إشرافه
المباشر، أصدرتها دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلايين العرب. وعرف المشروع
إصدار 18 كتاباً منذ سنة 2006م وهي: الإسلام الخارجي (ناجية الوريدي بوعجيلة
2006)، إسلام المتكلمين (محمد بوهلال 2006)، الإسلام السني (بسام الجمل 2006)،
الإسلام الآسيوي (آمال قرامي 2006)، إسلام الفلاسفة (المنجي لسود 2006)، إسلام الفقهاء
(نادر حمامي 2006)، الإسلام الحركي (عبد الرحيم بوهاها 2006)، الإسلام الشعبي (زهية

جويرو 2007)، الإسلام في المدينة (بليقيس الرزيقي 2007)، الإسلام الأسود (محمد شقرون 2007)، إسلام المتصوفة (محمد بن الطيب 2007)، إسلام المجددين (محمد حمزة 2007)، الإسلام العربي (عبد الله خلافي 2007)، إسلام عصور الانحطاط (هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي 2007)، إسلام الأكراد (تهامي العبدولي 2007)، إسلام الساسة (سهام الدبابي الميساوي 2008)، إسلام المصلحين (جيهان عامر 2008)، الإسلام البدوي (محسن التليلي 2010).

وقد ظهرت الإرهاصات الأولى لهذا المشروع في كتاب الإسلام والحادثة (1990م) حيث يقول فيه الشرفي: "فالفكر العربي الحديث مازال بصدد تحسس الحلول الملائمة للمشاكل المعرفية الناشئة عن الحادثة، مما يجعل الإسلام اليوم "إسلامات" تتنافس بشتى الوسائل لكسب الأنصار وفرض وجودها في ظروف تتسم عمليا بالتعددية وإن لم تكن دائما معترفا بها أو مقبولة على أنها عنصر ثراء لا عامل ضعف"¹. ثم أشار إليه في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ (2001م) بقوله: "فليس هناك إسلام واحد، لا عبر الزمان ولا عبر المكان، رغم ما يربط بين أتباعه من خصائص تميزهم عن أتباع الأديان الأخرى وعن غير المؤمنين"².

هذا المشروع الذي نظّر له الشرفي منذ بدايات اهتمامه بالحادثة، يبرز في النظرة التاريخية التي يريد إضفاءها على كل مكونات الدين الإسلامي الذي يتأثر بالمكان (الإسلام البدوي مثلا) والزمان (إسلام عصور الانحطاط مثلا) والعرق (الإسلام الأسود مثلا) والفرق (إسلام المتكلمين). فليس هناك إسلام واحد بل إسلامات متعددة باختلاف هذه العوامل.

وقد بين ما يريده بالواحد في قوله: "كما أن العرب يمثلون اليوم أقلية من بين المسلمين بينما تنتمي الأغلبية إلى أجناس وقوميات ولغات وحضارات مختلفة بل متباينة قد تخول الحديث عن "إسلام آسيوي" وآخر "زنجي" في مقابل "الإسلام العربي"، نظرا إلى تعدد الحساسيات الدينية بتعدد البيئية والتاريخية، رغم ما يجمع المسلمين، من جهة أخرى، من

¹ الإسلام والحادثة، عبد لمجيد الشرفي، ص 180-181

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 14

العوامل التي تجعل منهم أمة واحدة"¹. فالإسلام واحد يعني أن المسلمين ينتمون إلى أمة واحدة.

وجمعه بين المتناقضين في تعريف المشروع (واحد ومتعدد) يجعل واحدية الإسلام شيئاً شكلياً (دورها إبعاد شبهة معادات الإسلام) لا غير لأن كل المشروع وكتبه تُبرز فقط الإسلامات المتعددة.

المصحف وقراءاته

هذا المشروع عبارة عن كتاب ضخم في مقدمة وأربعة أجزاء من القطع الكبير يتضمن 2326 صفحة، أشرف عليه عبد المجيد الشرفي بمعية مجموعة من الباحثين وهم: عبد القاهر المهيري، ونائلة السليبي، والمنصف بن عبد الجليل، ونادر الحمامي، والمنجي الأسود، وعبد الباسط قمودي. وأسهم فيه في بعض المراحل: محمد صلاح الدين الشريف، وبسام الجمل، وهالة الورتاني، ومحسن التليلي.

والمشروع تم بمساعدة من: مؤسسة كونراد أديناور، ورابطة العقلايين العرب، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

وقد حمل التقديم الذي جعله الشرفي للكتاب بعض الإشارات إلى أهداف المشروع والمناهج التي استعملت فيه. والانطلاقة كانت من عنوان المشروع، حيث تم اختيار المصحف عوض القرآن. وهذا طبيعي بالنسبة للشرفي الذي يفرق بين القرآن المتلو والمصحف المكتوب. وستكون لنا وقفة مع هذا الموضوع في مبحث موقفه من القرآن الكريم.

وقد حدد في التقديم كذلك ما يعنيه بالقراءات فقال: "كان مفهوم القراءة يدل كذلك على ما اختص به كل قارئ من رواية للمصحف العثماني تختلف عن رواية القراء الآخرين، سواء كانوا من القراء السبعة أو العشرة أو الأربعة عشر أو غيرهم ممن عدت قراءتهم شاذة، مثلما

¹ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص14

يدل على قراءة أصحاب المصاحف؛ الذين لم يعترفوا بالعملية التي قام بها الخليفة الثالث من جمع للقرآن، وإلزام المسلمين بالرواية الرسمية، وإحراق غيرها من المصاحف، وأشهرهم في هذا المجال عبد الله ابن مسعود، وأبي بن كعب¹. فالكتاب يساوي بين القراءات المتواترة والشاذة، ويقرّر أن ابن مسعود وأبي بن كعب رضي الله عنهما لم يعترفوا بعملية جمع القرآن التي قام بها عثمان بن عفان رضي الله عنه. وهذه مغالطات كبيرة في علم القراءات لا تصمد أمام التحقيق العلمي والأخبار الصحيحة عن الصحابة رضي الله عنهم.

ثم بين الشرفي الهدف من المشروع فقال: "فقد كانت الدراسات القرآنية محكومة بالمسلمات العقدية والمذهبية، تسلطها على المصحف، وكثيرا ما تتعسف في توظيفه حتى يتلاءم وتلك المسلمات. وقد آن الأوان لتتحرر هذه الدراسات من ربقة المواقف الماقبلية، ولتتنظر في المصحف نظرة قائمة على مجمل ما يتوافر للباحث المعاصر من مادة معرفية متعددة المناحي، التاريخي منها، والإناسي، واللساني، والأسلوبي، والمقارني، وغيرها. وما هذا العمل إلا إسهام في توضيح عناصر الرؤية الموضوعية؛ التي لا يمكن للمؤمن ولغير المؤمن أن يتغاضيا عنها"². فهدفه تحرير الدراسات القرآنية من المواقف التراثية واستعمال ما جد من المناهج والمعارف المعاصرة في سبيل رؤية موضوعية "للمصحف" لا ينكرها لا المؤمن ولا غير المؤمن.

¹ المصحف وقراءاته، مجموعة من الباحثين بإشراف عبد المجيد الشرفي، المقدمة، ص7

² المرجع السابق، ص7

المطلب الثاني: مناهجه

سنخصص هذا المطلب لوضع بعض الإشارات التي بين من خلالها عبد المجيد الشرفي كيفية تعامله مع القرآن الكريم والتراث الإسلامي على العموم. هذه الإشارات ستمكننا من رؤية عامة حول المناهج المستعملة من طرفه وبعض الموجهات المنهجية التي ينطلق منها.

وكغيره من الحداثيين، ينادي عبد المجيد الشرفي بتطبيق مناهج الفكر الحديثة على الفكر الإسلامي فيقول: "فإنني أحاول مع زملاء لي في كلية الآداب بتونس أن نطبق على الفكر الإسلامي المناهج التي يطبقها زملاؤنا في مختلف الاختصاصات الأخرى، وبذلك فإننا نستفيد كل الاستفادة مما يتوصل إليه الفلاسفة والمؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، والأنثروبولوجيا، وعلماء اللسان وغيرهم"¹.

ويُدخل الشرفي لمسته الخاصة في مقارنة الأديان، مع تخصصه الأول في الحوار الإسلامي المسيحي، حيث يحاول تطبيق نتائج البحث الحديث ومناهجه على الإسلام الذي يشترك مع سائر الأديان، وخاصة اليهودية والمسيحية في عدة مميزات ويختص بمميزات أخرى تجعله مخالفا لها².

وبعد الدعوة إلى تبني المناهج الحديثة عامة، يخصص الشرفي منهجه المختار فيقرر: "للمنهج النقدي التاريخي شروط صارمة ... وهو منهج مرتبط بدوره بالمنهج السائد في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، يعتمد الاستفهام أكثر مما تهمة الأجوبة المضمنة، ويسعى إلى فهم أفضل لا إلى تأكيد حقائق ثابتة ونهائية"³. فالمنهج التاريخي الذي يربط كل الأشياء بتاريخها ويشكك في كل الروايات مهما كانت درجة صحتها ولا يعترف إلا بما هو مادي ملموس، هذا المنهج هو المقترح لدراسة القرآن الكريم.

¹ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص 9

² انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 13-14

³ أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسام الجمل، تقديم عبد المجيد الشرفي، ص 7

وقد أكد الشرفي على أن المنهج الملائم في المجال الديني يرتكز على أساسين: "الأول هو اتباع الإلحاد المعرفي، أو قل الحياد إزاء مختلف الظواهر المدروسة، بصرف النظر عن مدى انتشارها وصلاحياتها في ذاتها، إذ ليس للدارس أن يؤدي دور الواعظ أو المرشد إلى الصواب من وجهة نظره الخاصة أو وجهة نظر الجماعة التي ينتمي إليها ... والثاني هو تقمص شخصية المؤمنين بكل عقيدة وفرقة ومذهب، والتعاطف معهم لتفهّم مواقفهم، دون التماهي معهم بالضرورة بطبيعة الحال"¹. وهو يجمع هنا بين نقيضين، توخي الحياد إلى حدود الإلحاد المعرفي (دون الوقوع في الإلحاد) والتلبس بآراء كل الفرق لفهم مواقفهم (دون تبني هذه الآراء).

وبالنسبة لعبد المجيد الشرفي، يبقى هذا المنهج في القراءة هو "الكفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين. واعتبارا للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزا وأمثالا، لا حقائق تاريخية، مثلما لا يضره أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات – متى وجدت، وهي قليلة جدا – سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها"². فهذا المنهج يجعل آدم وحواء والشياطين والإنس والجن ومعجزات الأنبياء مجرد رموز وأمثال تنتمي إلى الذهنية الميثية، وتفصيل العبادات والمعاملات أثرا لمقتضيات مجتمع عصر الرسول ﷺ، لا علاقة لها بالعصور الحديثة.

ويؤكد هذا المعنى بقوله: "هكذا نتبين أن الرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة، تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولا، وفي

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 37

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 61

الحجاز والجزيرة ثانيا، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً¹. وهذا هو السجن الذي يريد الشرفي أن تدخله رسالة الإسلام (القرآن)، سجن ثقافة القرن السابع الميلادي في بقعة محدودة. فنحن في عصر آخر وفي بقعة أخرى، لسنا معنيين بهذه الرسالة.

أما إذا أرادت الرسالة أن تخرج من هذا السجن، وتنتزع الاهتمام من المسلمين في العصر الحديث، فالشرفي يقترح عليها الدخول في معمل التأويل الذي يكيف ضمير المسلم مع واقعه، كأن الضمير شيء نسبي يتغير مع تغير الواقع، فيقول: "والقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية: فكلما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً أدى الدين دوراً إيجابياً، وكلما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرد تعبير عن الحنين والأمل، وتعويض عن العجز والخيبة، ورباط شكلي بين أفراد الأمة لا يلبث أن ينقطع متى اضطلعت روابط أخرى كالقومية أو غيرها من الإيديولوجيات بأداء هذه الوظيفة"².

من أجل ذلك يدعو إلى طرح كل المسلمات، ويؤكد أن "أي موقف يتشبث صاحبه بفهم معين يعتبره الصواب دون غيره، أو بممارسة تعبدية مخصصة لا يرى عنها بديلاً، أو بسلوك ديني هو في نظره الفيصل بين الحق والباطل، إنما يؤدي عن قصد أو عن غير قصد إلى "شطب" الآخر وإلى إضفاء الإطلاقية على ما هو بطبيعته نسبي، لأنه من تأويل البشر ومرتبطة بالظروف التاريخية التي حصل فيها ذلك التأويل. والأجدى منه بلا شك هو الاستعداد النفسي والذهني لقبول ما في الرأي المخالف من وجهة وتعديل الموقف السابق على ضوءها"³. فلا حقائق مطلقة بل كلها نسبية، وكل الأفهام لها مكانها، وليس هناك سلوك ديني وممارسة تعبدية أحسن من أخرى، وكل هذا مرتبط بالظروف التاريخية التي حصل فيها التأويل. وهذا نفي صارخ للسنة النبوية التي تعتبر الفيصل بين صلاح الأعمال

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 45

² المرجع السابق، ص 14-15

³ المرجع نفسه، ص 15

وفسادها. فكيف يمكن القبول بأن كل الممارسات التعبدية على قدم المساواة والمعلوم أن صلاح العبادة لا يكون إلا بالطريقة الواردة عنه ﷺ. وهو في آخر كلامه يريد من المسلم أن يقبل ما في الآراء الأخرى ويعدل مواقفه بحسبها. ولا يضع أي شروط لهذا إلا ما يراه العقل صالحا.

ولا يتردد في تطبيق هذه المساواة في المواقف، حتى على الآراء البعيدة عن السنة والجماعة فيقول: "فإذا ما كان المعتزلة قد أصابوا في مواقف معينة فمرحبا بمواقفهم، ولكنني شخصيا لا أرى أنني معتزلي، لهذا السبب أو ذاك، أو أنني ماركسي أو أنني مثالي، أو أنني متغرب، أو أنني من أتباع السلفية، لأن موقفي يمكن أن يأخذ من كل هؤلاء، وليس لأنني ألتقي مع تيار في شأن معين، بل أريد أن أكون إنسانا حرا ومسؤولا، وأطلب من الكل أن يكونوا أحرارا ومسؤولين، والحرية تتنافى والتقليد"¹. فالمسلم بالنسبة إليه يجب أن يكون حرا في مواقفه، لا يقلد أحدا، ويقلد الجميع بما تقتضيه احتياجاته واختياراته.

وقد بنى عبد المجيد الشرفي كثيرا من آراءه حول الإسلام، بالتفريق بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ، حيث يعتبر أن ما نحن عليه اليوم إنما هو ممارسة تاريخية للإسلام، بشرية الطبيعة ليست لها أي قداسة إلا ما نضيفه عليها نحن. وهذا يمكننا من "وضع الإسلام التاريخي بأكمله موضع التساؤل من حيث هو جملة من المؤسسات التي عرفتها الدول المتعاقبة التي حكمت الأمة الإسلامية (خلافة أو إمامة، وزارة، إمارة، قضاء، مظالم، حسبة، إلخ) والتراث الذي أنتجه المفسرون والمحدثون والمتكلمون والفقهاء والمفتون والوعاظ والمؤرخون وغيرهم"². فكل شيء يجب وضعه موضع تساؤل، وكل التراكم العلمي الذي تم تسجيله بعد قرون من البحث والتمحيص لا يصمد أمام النظرات التشكيكية الحديثة.

وفي سبيل ذلك يقترح قراءة "تحاول أن تنأى عن النظرة الماهوية إلى الإسلام. فكم من كتاب أو مقال، من تأليف مسلمين أو غير مسلمين يدمغك بتأكيدات من قبيل: الإسلام لا يقبل

¹ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص 73

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 19

الفصل بين الروحي والزمني، الإسلام يدعو إلى إعمال العقل، الإسلام يحمل بذور العنف تجاه مخالفيه، الإسلام يكرم المرأة، الإسلام يحط من قدرها... إلخ، إلخ. والإسلام براء من كل هذه الأحكام التي تقدم على أنها حقائق ثابتة ونهائية لا تقبل النقاش"¹. وهذا كما تقدم من قبل الهدف الأسمى: عدم وجود شيء ثابت لا يقبل النقاش في الإسلام.

وقد عبر الشرفي عن صعوبة تطبيق هذه المناهج في الواقع العربي الإسلامي فقال: "إن الصعوبة الرئيسية التي يواجهها الدارس الذي يطبق هذه المناهج تتمثل في كونه ملزماً بتعريف حقائق مغمورة أو منسية أو معتم عليها عمداً، نظراً إلى أن وظيفة الأدبيات المتعارفة هي شرعنة المؤسسات القائمة وتبرير مظاهر من السلوك رسختها التنشئة الاجتماعية... والباحث بذلك يززع الاطمئنان الذي يبحث عنه المؤمن عموماً، ولو كان مبنياً على أساس واه من الناحية العقلية والمنطقية، ولا يستجيب لمقتضيات العصر"². فتطبيق هذه المناهج يمر بإظهار حقيقة المؤسسات القائمة وزعزع اطمئنان المؤمنين.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص14

² لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص37-38

الفصل الثاني: القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي

المبحث الأول: موقف عبد المجيد الشرفي من القرآن الكريم

المطلب الأول: موقفه من الوحي

لم يكن لعبد المجيد الشرفي موقف محدد ونهائي من الوحي القرآني. لذلك سنعرض في هذا المطلب عدة مواقف تأرجح بينها ولم يمكن تحديد أيها كان اختياره النهائي.

القرآن كلام الله وكلام الرسول ﷺ في نفس الوقت

أول هذه المواقف هو اعتبار القرآن كلام الله وكلام الرسول ﷺ في نفس الوقت، فيكون القرآن بالنسبة إليه " كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية، أو هو كلام الله وكلامه في الآن نفسه. هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماءه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه"¹. وهذا الخلط في كلام واحد، بين كلام الله وكلام الرسول ﷺ، ليس ممكناً، إلا في عقل من يريد إنزال القرآن من مكانته الإلهية وحشره مع الكلام البشري، لنزع قداسته، وتعريضه للبحث، والدراسة كباقي الكلام.

والحقيقية أن القرآن يمكنه أن يكون كلام الله ويتكلم به البشر بإرادة من الله، فليس من المهم الدخول في أبحاث كلامية وفلسفية حول كيفية تحول كلام الله إلى كلام يمكن أن يتلفظ

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص36

به البشر، وكيف ننزه كلام الله عن التعامل البشري وهل للإنسان القدرة على النطق بكلام الله، ولكن منطق التكليف يجعل من المستحيل أن يُحاسب الإنسان على أعماله وعلى ما وجب عليه من واجبات دون أن تكون له استطاعة فهم كتاب الله وفهم هذه الأوامر والنواهي.

ويستدل الشرفي على هذه الطبيعة المزدوجة بورود الوحي على لسان بعض الصحابة كعمر بن الخطاب مع حرصهم على مصدره الإلهي¹. والاستدلال هنا كذلك ليس صالحاً لأن مجرد الكلام بالشيء لا يجعل المتكلم صاحب هذا الكلام. فالقرآن يبقى وحياً ومن الله رغم تلاوته بين الناس منذ عدة قرون وسيبقى كذلك إلى الأبد.

القرآن نزل بالمعنى والرسول ﷺ هو صاحب اللفظ

أما الموقف الثاني الذي يتخذه الشرفي من الوحي فهو موقف قديم استخرجه من كتاب الإتيقان في علوم القرآن: "إن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة، وأنه ﷺ علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب"². وعلق على هذا الموقف بقوله: "وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحي، وغير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخته ونسبته، غير الفاصل بين البعدين أو مُقَصِّ لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر، كما هو الشأن في التصور "السنّي" السالب النبي إرادته وملكاته"³. فبالنسبة للشرفي، يبقى هذا الموقف، الذي ذكره السيوطي ولم يكفّر أصحابه، هو الأقرب إلى المعقولية الحديثة وهو الذي يحافظ على الطبيعة المزدوجة (إلهية/بشرية) للنص القرآني.

¹ انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 36

² الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ص 101

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 37-38

وما لم يذكره الشرفي عن السيوطي هو أنه في كتابه يذكر جميع الأقوال الواردة في الموضوع ثم يعطي بعد ذلك ترجيحه واختياره. وفي هذا الموضوع فقد ساق كلام الجويني حول قسمين من الوحي: قسم نزل باللفظ وهو القرآن وقسم نزل بالمعنى وهو السنة. وقد علل نزول القرآن باللفظ فقال: "إن المقصود منه التعبد بلفظه والإعجاز به، فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه، وأن تحت كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة، فلا يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه ... وقد رأيت عن السلف ما يعضد كلام الجويني"¹.

ومن العيوب التي أوردها الشرفي على الموقف الرسمي الذي يقول بنزول الوحي باللفظ والمعنى، تقييده بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع. وقد كان الإجماع هدف حملات عدائية كثيرة من الشرفي سنجد لها أصداء في مباحث هذا الفصل. لكنه لا يتوانى في استعمال الإجماع للاستدلال على ما يخدم نظرياته فيقول مثلاً عن طريقة الوحي: "الحلم التنبئي أو الرؤيا الصحيحة في النوم، هذه الطريقة اعترف بالإجماع أنها شكلت بداية التنزيل بالمفهوم الصحيح للكلمة: تنزيل الآيات القرآنية الأولى"². وهذا نفي لقصة بداية الوحي التي عرفت حواراً بين الرسول ﷺ وجبريل عليه السلام، حوار تم في يقظته ﷺ ورواه كذلك. وقد تقدم نفس الموقف عند أصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم.

وقد عبر الشرفي عن هدفه لاختيار موقف نزول القرآن بالمعنى حيث أكد: "فلا شك أن الاعتراف بدور إيجابي ما للرسول في عملية الوحي كان سيقص من التشبث بحرفية النص وسيؤول إلى أشكال أخرى من التعامل مع القرآن يكون فيها لتاريخيته مكان، دون أن يتعارض ذلك مع أصله الإلهي ومع صدق التجربة النبوية وأصالتها"³. ففتح الباب لتاريخية القرآن الكريم هي الهدف، والتمكين لطرق أخرى من التعامل مع كتاب الله هي الوسيلة.

ويضيف في نفس النسق: "ولكن مجرد الذهاب ببعض الإشارات العابرة إلى نتائجها المنطقية كان يُخشى منه تفويض النظرية الإسلامية التقليدية في الوحي، وهي النظرية

¹ الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ص 102

² تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع 56، ص 23

³ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 44

القائمة على اعتبار النبي وعاء سلبيا يبلغ ما كلف بتبليغه فحسب، كما كان يُخشى من التأكيد على أثر العوامل البيئية في صياغة القصص القرآني، تجريد النص المقدس في إطار هذه النظرية من صبغته الإلهية المفارقة واللاتاريخية¹. فالموقف الرسمي عمل جاهدًا للمحافظة على الصبغة الإلهية المفارقة واللاتاريخية للنص القرآني، أما المواقف التي يتبناها الشرفي فهي تنفي هذه الصبغة وتنزل القرآن إلى المستوى الإنساني.

مشكلة الانتقال من الكلام المفارق إلى النص المنزل بلغة بشرية

هذا البحث عن المواقف المشككة والبعيدة عن إجماع المسلمين حول كتابهم، جعل الشرفي يدخل في الخلافات الكلامية المعقدة حيث يقول: "إلا أن ذلك لا يمنع من وجود ثغرة من الصعب سدها متمثلة في الانتقال من الكلام المفارق أو الكتاب المقدس إلى النص المنزل في لغة بشرية. هذه الثغرة هي التي تفسر النزاعات التي دارت بين من أرادوا تقديم حلول مختلفة لهذا المشكل الخطير المتعلق بصفة خاصة بالقرآن"². ولا شك أن هذه المشكلة قد أسالت كثيرا من الدماء خصوصا أيام فتنة خلق القرآن ولقد سبق التعرض لهذه الفكرة في مطلب الأصول الاعتزالية في الباب الأول. ولا سبيل اليوم لإحياء هذه الأفكار المنحرفة بدعوى الاهتمام بالعقلانية وإرادة الوصول إلى تفسير منطقي لظاهرة الوحي.

ولا يكتفي الشرفي بطبيعتين لكتاب الله بل يزيد الثالثة: "بإمكاننا أن نميز بين ثلاثة مستويات فيما يتعلق بالكتاب – كلام الله – المستوى الأول هو النص الأم أو كلام الله كصفة إلهية. المستوى الثاني يتعلق بتجليات ذلك الكلام تباعا في لغة بشرية وبالخصوص "نشره" نهائيا باللغة العربية من قبل محمد في شكل قرآن. المستوى الثالث يتعلق بكتابة مضمون الوحي وشكله بمعايير تشريعية متفق عليها لاستنباط قواعد في التشريع انطلاقا من تلك التعاليم العامة"³. فهناك كلام الله كصفة إلهية كمستوى أول، ونشر هذا الكلام باللغة العربية

¹ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 88-89

² تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع 56، ص 25

³ المرجع السابق، ص 26-27

من قبل محمد في شكل قرآن كمستوى ثاني وكتابة الوحي وشكله بمعايير تشريعية كشكل ثالث. وهو هنا بالطبع يفرق بين المستويات الثلاثة، ويُستنتج من كلامه مخالفة القرآن المكتوب في المصحف لكلام الله المنزل على رسوله ﷺ.

الوحي من الرسول ﷺ

وينتهي الشرفي طريقه في القضاء على الوحي الإلهي باتخاذ مواقف متطرفة من مصادر الوحي فيقول: "فالوحي إذاً هو مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتدخل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته، وليبرز على نحو متميز ذلك التمثيل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية، أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، مما لا يمكن الإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة"¹. وهو هنا لا يفرق بين المخزون المدفون في أعماق النبي ﷺ والتمثيل المخصوص لما تمليه الإرادة الإلهية. فأَيُ الإثنين هو مصدر الوحي؟ هذه العبارات المتداخلة تجعل من الصعب فهم ما يروج بخاطر الشرفي إلا أن وضع مصادر متضاربة في جملة واحدة يزيد من الشك في مواقفه من إلهية الوحي.

وقد كان أكثر تصريحاً حين جعل ما تلقاه الرسول ﷺ من الأحناف وأهل الكتاب، هو الذي أوصله إلى اليقين بأنه مصطفى للرسالة، حيث يقول: "ولقد كانت المعلومات التي تلقاها محمد من حوله، واطلع عليها في أسفاره وعن طريق الأحناف أو أهل الكتاب، مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه دون أن يولوه أدنى أهمية لأنه خارج عن آفاقهم الذهنية ومشاكلهم، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنث في غار حراء. كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص42

رسالته إلى قومه أولاً وإلى الناس كافة من خلالهم"¹. فهذه المعلومات هي التي تخمرت في ذهنه ﷺ وأوصلته إلى اليقين بأنه مرسل من الله، وليس الملك الذي كلمه، ولا الوحي الذي نزل عليه.

آفاق جديدة للوحي

وقد أظهر الشرفي انفتاحه على آفاق جديدة لتمثل الوحي حيث قال: "إن مقارنة الوحي مقارنة جديدة لا يمكن أن تسمح لنفسها بتجاهل الإضاءات التي توفرها علوم الإنسان عن الدين من تاريخ ولسانيات وعلم نفس اجتماعي وأنثربولوجيا إلخ"². فهذه العلوم الغربية الحديثة مهمة في إعانة المسلم على فهم الوحي القرآني. هذا الانفتاح على العلوم الغربية يصاحبه انفتاح مماثل على تراث كل الفرق الإسلامية مهما كان انحرافها، فهو يدعو مثلاً إلى الأخذ بعين الاعتبار "الحساسيات الإسلامية التي وإن ولدت في ظروف تاريخية محددة فإن لها امتدادات لا تزال حية إلى يومنا هذا. ولنسق كمثال الشيعة الذين يعتبرون الوحي متواصلاً بصفة تكاد تكون جسدية عبر شخص الأئمة الورثة الحقيقيين للرسول المودعين الامتيازات التي تفوق بكثير دورهم كمجرد مفسرين للشريعة الدينية المنزلة، بصفتهم من سلالة فاطمة وعلي، نظراً إلى أنهم يتمتعون بنوع من العصمة يميزهم عن سائر المسلمين"³.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص34

² تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع56، ص29

³ المرجع السابق، ص29

المطلب الثاني: موقفه من جمع القرآن وتدوينه

يستمر العمل التشكيكي الذي اضطلع به الشرفي ضد القرآن الكريم، في تعامله مع جمع القرآن وتدوينه. ومن المداخل الذي اختارها، التفريق بين القرآن المتلو والمصحف المكتوب.

الفرق بين القرآن والمصحف

فهو يقصر لفظ القرآن على "الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة"¹، أما القرآن الذي بين أيدينا اليوم فيقول عنه: "أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون "بين دفتين"، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به، فعارض أبو بكر مثلاً الرأي الذي رآه عمر بن الخطاب في هذا الشأن قبل أن "يشرح الله صدره" لمبادرة صاحبه، وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقر الأمر على نعتها بـ "المصحف"². فهو إذن تفريق واضح بين القرآن والمصحف، حيث أن المصحف الحالي لا يحتوي على القرآن، أو أن القرآن الذي بلغه الرسول ﷺ ليس في المصحف.

وعبد المجيد الشرفي في حديثه هذا عن القرآن والمصحف، يورد تظليلاً في ثنايا السطور وهو أن الجمع في ترتيب مخصوص بين دفتين تم بعد وفاة الرسول ﷺ. والروايات المجمع عليها التي وصلتنا حول تنزيل القرآن، تحكي بأنه ﷺ كان يأمر كتبة الوحي بأن يضعوا كل آية في مكانها من السورة. فالرسول ﷺ لم يمت قبل أن يكون القرآن تامّ الترتيب. وعمل الصحابة في الجمع لم يكن له دور في الترتيب على أرجح الأقوال.

ورغم اعترافه بأن المصحف توافرت فيه كل ضمانات الصحة، فهذا لا يغطي مشكلة المرور من الشفوي إلى المكتوب فيقول: "دونت رسالة محمد بعيد وفاته وفصل فيها بين ما

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 49

² المرجع السابق، ص 49

بلغه وما تعلق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوافر لما دونه من الرسالتين السابقتين، فإن ذلك لا يعني اختلافا جوهريا في نوعية الرسالات الثلاث وفي المشاكل التي يثيرها التعامل معها، لا سيما بعد انتقالها من الشفوي إلى المكتوب، من القرآن إلى المصحف¹. فهذا المرور يثير العديد من الشكوك حول صحة النص القرآني. ويستمر في هذا التشكيك حيث يقرر: "إلا أن الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهيا على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيين، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق وتحليل مستفيض واستقصاء قد يؤدي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها"². فلا يكتفي بما وصل إليه العلماء المسلمون بعد مئات السنين من الدرس والتمحيص، بل يطالب ببحث المسألة ثانية واستقصاء في التحليل قد يعطي نتائج مخالفة، وهي عدم مطابقة المكتوب لما نطق به الرسول ﷺ إبان نزول الوحي.

وما فات الشرفي في استدلاله هنا، وهو يعرفه بالتأكيد، أن القرآن تم نقله بالحفظ في صدور من الرسول ﷺ إلى أصحابه وهكذا حتى أيامنا هذه، وعملية الجمع التي قام بها الصحابة اعتمدت بالإضافة إلى ما تم تدوينه في حياة الرسول ﷺ إلى ما حفظه الصحابة عن ظهر قلب. هذا دون أن ننسى تكفله عز وجل بحفظ القرآن الكريم بنفسه، حيث لم يكله إلى أحد آخر.

الذكر هو المحتوى وليس الظرف

هذا الحفظ، ينال نصيبه من التشكيك أيضا عند الشرفي. وحيث أنه لا يستطيع نفي آية كريمة، فهو يعمد إلى مفهوم الذكر فيقول: "وأيا كان الأمر، فالنتيجة المنطقية التي تفرض نفسها، بناء على هذا الواقع التاريخي الذي لا يماري فيه أحد، أن "الذكر" الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 43-44

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 122

ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دونت في ظرف معين وتنتسب إلى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المستوى عن أي لغة أخرى¹. فالذكر إذا هو المحتوى وليس الظرف، فألفاظ القرآن وتعابيره هي الظرف ولم يتكفل الله بحفظها. وهو هنا لا يعطي أي استدلال على ما يقول سوى أن المستوى اللفظي هو اللغة وأن كل ما هو لغوي ينتمي إلى الظرفية التاريخية التي أنشأته. ويضيف لتأكيد رأيه أن "الرسول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة، في حين كان بعض الصحابة متمسكا بالطريقة التي سمع النبي يتلو بها، متشددا في وحدة التلاوة، ويرى في تعددها تحريفا لكلام الله"².

ولعله يشير هنا إلى بعض الأحاديث التي تقول بأن صحابين اختلفا في قراءة بعض الآيات ولما عرضوها على الرسول ﷺ أقرهما وقال لكل منهما "هَكَذَا أُنْزِلَتْ"³. ففي هذه الحالة، يكون الاثنان قد سمعا روايتين مختلفتين منه ﷺ للآية الواحدة. أما ما يقوله الشرفي فهو بأن الحفظ كان بطرق مختلفة، وهذا محال لأن الرسول ﷺ لا يمكنه التصرف في القرآن وإقرار تلاوته على طريقة لم ينزل بها.

عملية جمع القرآن لم تخل من الشوائب

وينقل الشرفي من الإتيان كل الأخبار التي وصلتنا حول وجود نقصان في بعض سور القرآن ويستغرب من نقل الإمام السيوطي لها (وهو يكتفي بهذا القدر من كلام السيوطي ولا ينقل كل شيء قاله السيوطي عن هذه الأخبار. وهذا نفس المنهج الذي سلكه الجابري وقد تم تقديمه في الباب الأول)، ثم يقرر "أن إثبات هذه الشواهد على أن عملية جمع القرآن لم تخل

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص50

² المرجع السابق، ص50

³ أخرجه الإمام البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب ما جاء في المتأولين، رقم الحديث: 6936، صحيح البخاري، ج9، ص17

من الشوائب لم يكن ليثير في أذهانهم أي إشكال¹. ويعطي سببين لهذا الموقف الذي اتخذه علماء القرآن: أولهما "لأن أي مجموعة لا يمكن أن تلقي من الأسئلة إلا ما هي قادرة على الإجابة عنه"² وثانيهما "أن القرآن المثبت في المصحف هو الذكر الذي أخبر الله عنه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرْتِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾³، وأن آية البروج: ﴿بَلْ هُوَ فُرْعَانٌ مَّجِيدٌ﴾⁴ في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ⁵، وآية فصلت: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾⁶ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ⁷ كافيتان في طمأننة المؤمن على سلامة كتابه المقدس، ولا سيما وأن الإجماع قد انعقد عليه، وما أدراك ما الإجماع!⁸ وموقفه هذا فيه انتقاص من قدر العلماء لأنهم يقفون في طرح أسئلتهم على القدر الإمكان الإجابة عنه، كأنهم يحبسون أنفسهم في قوالب جاهزة ولا يتحرون الضبط العلمي. وفيه أيضا استهزاء بالإجماع، وهذا قد تقدم في المطلب الأول وسنرى له عينات أخرى في المطالب المتبقية من هذا الباب. وهو هنا يعطي لكل الأخبار التي وردت حول النقصان في القرآن الكريم كل المصادقية، مع أننا سنرى بأن موقفه من السنة النبوية ومن صحيح الحديث النبوي لم يتسم بنفس المصادقية.

تأكيد أخبار الفرق المنحرفة حول نقصان القرآن

ولا يكفيه ما يجده في كتب علوم القرآن، بل يأخذ أيضا من الفرق الإسلامية المنحرفة فيقول: "تأكيدا لما سبق أن قلناه، ليس من حق الباحث أن يسلم بصحة هذه الأخبار، بل عليه أن يقارنها بما يقوله القاضي عبد الجبار مثلا عن الروافض إنهم جوزوا في القرآن الزيادة

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 121-122

² المرجع السابق، ص 121-122

³ سورة الحجر، الآية: 9

⁴ سورة البروج، الآيتين: 21-22

⁵ سورة فصلت، الآيتين: 41-42

⁶ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 121-122

والنقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله (ص) أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل وإنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف. أي أن هذه التهم المتبادلة بين السنة والشيعة في شأن تحريف القرآن ربما تكون وراء وضع هذه الروايات، بحيث هي لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة، ولكنها يمكن كذلك أن تدل على أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية¹. فرغم اعترافه بأن هذه الأخبار ربما تكون موضوعة نظرا للعداوة بين الشيعة والسنة، ولكنه يثبتها كدليل على ما شاب عملية جمع القرآن وتدوينه من شوائب نظرا لأنها عملية بشرية. ولا يفوت المطلع على كلامه الأخير أن يلاحظ أنه ذكر كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي عن الروافض، ثم تحدث عن التهم المتبادلة بين السنة والشيعة كأن المعتزلة فرقة من السنة.

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 122

المطلب الثالث: موقفه من علوم القرآن

لم يخرج موقف عبد المجيد الشرفي من علوم القرآن عن موقف الحداثيين عامة. فهذه العلوم شكلت له كما للحداثيين حجر عثرة لم تمكنهم من التعامل الحر مع القرآن الكريم. فسلطوا انتقاداتهم عليها في سبيل تقزيم دورها وإزاحتها من الساحة لكي ينفردوا بالنص القرآني ويقولوه ما لا يقول بدون حسيب ولا رقيب.

علوم القرآن إنتاج بشري

وأول ما رموا به علوم القرآن أنها إنتاج بشري. وهذه يمكن اعتبارها حقيقة بالنظر إلى شكل علوم القرآن وكيفية التصنيف فيها. لكننا إذا مررنا إلى التفاصيل كالأحاديث النبوية الصحيحة التي تدخل في تحديد بعض هذه العلوم أو الآيات القرآنية التي استدل بها في علوم أخرى، فمسألة البشرية لا أصل لها.

وعبد المجيد الشرفي في إطار حديثه عن كتاب الإتيقان في علوم القرآن يقول: "فنحن بالتالي حين نتناول التراث الديني في الإسلام إنما نهتم بنصوص على النص المقدس، أي بإنتاج بشري تاريخي يسعى إلى الوفاء لذلك النص المقدس ولكنه في الآن نفسه يؤوله ويوظفه ويوجهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف"¹. فعلوم القرآن إذن تُوظف وتُوجه بحسب الظروف التاريخية وبحسب مصالح من يضعها.

ودائماً في إطار كتاب الإتيقان، خص الشرفي بالدرس نوعين من علوم القرآن اختارهما بعناية: فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة والناسخ والمذسوخ. واختياره هذا لم

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 116

يكن بريئاً، فهذين النوعين يمكن أن يستند لهما للاستدلال على تاريخية القرآن وارتباطه بالواقع.

ولم يفوت الشرفي فرصة الحديث عن هذين النوعين من علوم القرآن، دون القبح في المنهج النقلي حيث قال: "وإذا كان منهج المحدثين والمنهج النقلي عموماً، غير مرضي فهذا يعني أننا مدعوون إلى عدم الثقة في هذه الأخبار كلها، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر وتصحيح الأخبار التي تتعارض مع المفاهيم الشائعة على حساب الأخبار التي تدعمها أو العكس"¹. فكل الأخبار غير جديرة بالثقة وليس هناك معيار لتفضيل بعضها عن بعض.

وهو يرى أن دراسة هذين النوعين من علوم القرآن تبين أنها "رواسب مرحلة بدائية في تكون هذه المفاهيم ومؤثراتها في الفترة التي سبقت الاستقرار والانغلاق وما كان يتعامل فيها من آراء ومواقف وتصورات غير متجانسة بالضرورة. وما إثباتها إذن إلا دليل على القداسة التي أضفيت بمرور الزمن على كل ما يتعلق بالنص القرآني سواء بمحتواه أو بتفسيره وتأويله وأغراضه أو ملابسات جمعه وتدوينه"². فمهما اشتملت عليه هذه العلوم مهما من آيات وأحاديث صحيحة وأقوال الصحابة الذين شهدوا تنزيل القرآن، فالقداسة التي تحملها أضفيت عليها من بعد، أما في البداية فقد كانت مفاهيم بدائية ليس لها أدنى حظ من القداسة.

القبح في علماء القرآن

ثم يمر بعد ذلك إلى العلماء الذين صنفوا هذه العلوم فيصفهم بكل عبارات القبح والتنقيص. فيقول مثلاً عن تصنيف الإتيقان إنه دليل "على انعدام الحس النقدي عند السيوطي وأمثاله من المصنفين في عصور الجمود والانغلاق. فلقد انعدمت عندهم الرغبة في الاطلاع

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 119-120

² المرجع السابق، ص 119-120

على خفايا الأمور وحقائقها، وانعدام التوق إلى كشف المجهول والملتبس فلا أثر لأي شك أو توتر، كما مات لديهم الشعور بإمكانية خطأ المتقدمين وبالأخص إن كانوا من الأجيال الإسلامية الأولى¹. فالإمام السيوطي صاحب مئات التصانيف وأحد الأعلام في كثير من العلوم، ينعدم الحس النقدي عنده وتنعدم عنده الرغبة في الاطلاع. وهذا العالم الجليل يمكنه تقبل أي شيء من الأجيال الإسلامية الأولى. وهذا في الحقيقة محال على الإمام السيوطي وأمثاله من العلماء الأفاضل الذين أفنوا أعمارهم في التنقيب عن الأسانيد الصحيحة وكانوا موسوعيين في اهتمامهم بالتراث الإسلامي عامة وبالقرآن الكريم خاصة.

ويزيد الشرفي في نظريته الساقطة للعلماء حيث يقول: "إن عددا من القواعد الأصولية ومباحث علوم القرآن هي أركان التأويل المعتمد للنص المقدس رغم أنها متأخرة زمنيا عن فترة الوحي ومن وضع علماء يصيبون ويخطئون ويتأثرون بزادهم المعرفي وبأفقهم الذهني تأثرهم بمتطلبات مجتمعهم وبنزعاتهم الذاتية"². وهو ما يمشي في نفس طريق التشكيك في عمل العلماء وفي نياتهم حيث يجعلهم متأثرين بمتطلبات مجتمعاتهم ونزعاتهم الشخصية، يعني أن ما صُنف في هذه العلوم مرتبط أصلا بالواقع الذي أنتجت فيه.

أسباب النزول

ويبرز الشرفي موقفه من أسباب النزول حيث يجعل جل الأخبار التي وصلتنا عنها منحولة فيقول: "ولكن هذا الاهتمام (بأسباب النزول) نشأ بعد انقراض الجيل الذي كان شاهدا على الوحي، ولذا كانت الأخبار التي دُوت في هذا المضمار مروية عن التابعين أكثر مما كانت مروية عن الصحابة، وكان للقصّاص والإخباريين دور بالغ الأثر في

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 121

² لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 63

تكيفها. وكان القدماء واعين بما طرأ على هذا العلم من وضع اختلط بسببه الصحيح بالمنحول"¹.

وفي دعوته لعدم الالتزام بتأويلات القدماء للقرآن الكريم يقول عبد المجيد الشرفي: "المسلم الواعي لن يكون ملزماً بتأويلات القدماء وتخريجاتهم، بل سيكون تواقاً إلى إدراك الحكمة من كل معاني القرآن وأوامره ونواهيه ... ويكون في كل مرة باحثاً عن توجيهاته الأخلاقية وهدايته لخير الإنسانية وترقيتها، متدبراً إياه كـحسن ما يكون التدبر، رافضاً أن يكون عليه رقيب سوى ضميره"². ثم يشير في الهامش إلى أن ذلك يشمل أسباب النزول، إذ لا تعدو هذه الأسباب أن تكون كذلك تبريراً لاختيارات في الفهم متأخرة كثيراً عن فترة الوحي وعاكسة لاهتمامات عصر التدوين"³.

والحقيقة أن أسباب النزول ككل الأخبار التي وصلتنا، خضعت لمنظار علوم الحديث التي بينت الصحيح منها والسقيم. وما نأخذه منها من الصحيح فنحن مطمئنون له ولا نرتاب في الاستدلال به على معاني الآيات. وأهمية أسباب النزول تبقى محورية في فهم حيثيات النصوص القرآنية التي لها أسباب، لكنها تبقى أسباباً للنزول ولا يجب أن تتعدى مكانتها. وهذا يجزنا إلى قضية العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والتي نالت كثيراً من اهتمام الشرفي.

هل العبرة بعموم اللفظ؟

والشرفي يجعل التطبيق الحرفي لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ينفي "الاستشهاد المطرد بعمل الرسول، ومن باب أولى بعمل السلف، واعتباره سلوكاً معيارياً يوجه الفهم والمعنى توجيهها، إلا أنها في الواقع قد طُبِّقت تطبيقاً انتقائياً حيث رأى الفقهاء

¹ أسباب النزول علماً من علوم القرآن، بسام الجمل، تقديم عبد المجيد الشرفي، ص8

² لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص58

³ انظر: المرجع السابق، الهامش ص58

الحاجة إلى الاستنجاذ بها، وبإزاء مفاهيم أخرى معاضدة على غرار الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، والخاص والعام، والمجمل والمبين، فشكّلت تلك القواعد والمفاهيم الإطار الذي لا يُسمح بالخروج عنه والذي لا يجوز الاختلاف إلا في نطاق الحدود التي رسمها رسماً نهائياً¹. فهذه القاعدة وعلوم أخرى من علوم القرآن طبقها العلماء عند الحاجة لأطر معرفية لا يسمح الخروج منها.

وقد وضع الشرفي تصوراً فريدا لهذه القاعدة حيث نفى أن تكون العبرة بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب "بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم، وما إلى ذلك. وفيه كذلك مجال للتطور متى آمن المرء بأنه معنيّ الآن وهنا بفحوى الرسالة المحمدية، من دون أن يكون ملزماً بالفهم الذي قد يكون وقف عنده معاصرو النبي ... أو بالتأويل الذي ارتضته أجيال المسلمين اللاحقة"².

هكذا يكون اعتبار الغاية والقصد مقدما على كل شيء. فالعبرة بالغاية والقصد وليس بعموم اللفظ. وهذا باب مفتوح للنفلت من كل الآيات القرآنية والأحكام والعبر المستنبطة منها، وطريق جديد لوضع أفهام جديدة مناسبة للعصر ولمقتضيات المجتمعات الحديثة.

وقد خالف الشرفي رأيه في عدم اعتبار عموم اللفظ ولا خصوص السبب في معارضته للمتفق عليه في الأمة منذ حياته ﷺ، وهو تحريم الخمر. وقد استشهد بالآية ﴿لَا أَجِدُ فِي

مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

بِإِنِّهِ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَوْ لَحْمٌ لِحَيَّةٍ يَغَيْرُ اللَّهُ بِهِ ۚ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلْيَأْكُلْ مِمَّا رَزَقَهُ

حيث أكد على أن هذه الآية مسكوت عنها سكوتا تاما في الأدبيات الإسلامية وأنها تحصر ما

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 63-64

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 80-81

³ سورة الأنعام، الآية: 146

هو محرم في الأصناف المذكورة ولا تذكر الخمر من بينها. وقد ذكر مغالطة كبيرة بعد ذلك في جعل هذه الآية آخر ما نزل أو من آخر ما نزل وذكر أنه يقال إنها نزلت يوم عرفة في حجة الوداع¹.

وهو هنا لم يعط أي استدلال على قوله بأن الآية من آخر ما نزل. كما أنه لم يأخذ بعين الاعتبار كل التفاسير التي تعرضت لهذه الآية ولم تقل بأنها حصر لكل المحرمات. وقد نقل الزركشي توجيه الإمام الشافعي للآية حيث جعل من فوائد معرفة أسباب النزول دفع توهم الحصر: "إن الكفار لما حرّموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله، وكانوا على المضادة والمحاداة جاءت الآية مناقضة لغرضهم؛ فكأنه قال: لا حلال إلا ما حرّمتموه؛ ولا حرام إلا ما أحلّتموه؛ نازلا منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة؛ فتقول: لا أكل اليوم إلا الحلاوة؛ والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة؛ فكأنه قال: لا حرام إلا ما حلّتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، ولم يقصد حلّ ما وراءه؛ إذ القصد إثبات التحريم لا إثبات الحل"².

النسخ

وينطلق الشرفي في موقفه من النسخ من تعريف خاطئ له فيقول عن نص الإمام السيوطي الذي يتكلم عن الناسخ والمنسوخ "وذاك يهتم بظاهرة النسخ وكيف كانت بعض الآيات ضمن القرآن ثم لم تثبت فيه عند الجمع والتدوين"³. فالنسخ عنده هو عدم إثبات آيات عند جمع القرآن وتدوينه من طرف الصحابة. وهذا ليس صحيحا لأن النسخ تم في حياته ﷺ، وقد أخبر به الصحابة وتمت إزاحة الآيات المنسوخة تلاوة من القرآن في حياته كذلك.

¹ انظر: مرجعيات الإسلام السياسي، عبد المجيد الشرفي، ص 63-64

² البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ج 1، ص 23

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 118

والشرفي يستعمل في تعريفه هذا نفس الاستراتيجية التي سبق أن أشرنا إليها عند أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم.

وكباقي ما وصلنا من العلوم التراثية، يلاحظ الشرفي على نصوص الناسخ والمنسوخ عند السيوطي: "طغيان النقل، ومنهج المحدثين بالخصوص ... فنحن بإزاء أخبار دونت عن الصحابة ولم يسمح السيوطي ولا أسلافه لأنفسهم بالتفريط فيها رغم معارضتها البيئة للتصور الشائع عند المسلمين للوحي"¹. فرغم أن النسخ ثابت بالقرآن الكريم ورغم ما وصلنا من أحاديث صحيحة حوله، فهو معارض للتصور الشائع عن الوحي ويبقى مجرد أخبار وصلتنا بالنقل ولم يقوى أحد من العلماء على معارضتها. وقد أكد الشرفي على أن العلماء المسلمين التجأوا إلى النسخ، وشكك في الأخبار الواردة في هذا النسخ وأنها ليست جديرة بالثقة².

وقد استدلل الشرفي بالنسخ على عدم إلزامية الأحكام القرآنية التي يجب تقييدها بالواقع حيث كانت بعض العوامل في الواقع الحالي "باعثاً على ظهور تأويلات للنص القرآني تبتعد في مقتضياتها الأصولية عن التأويل السائد وترى بالخصوص أن الأحكام الواردة في القرآن ليست ملزمة في جميع الظروف، وإنما هي أحكام نزلت لحل مشكلات معينة زمن النبوة ويتعين على المسلم معرفة الحكمة فيها وما جاءت من أجله لا التشبث بحرفيتها، لاسيما وأن القرآن نفسه قد اضطر إلى نسخ أحكام بأخرى مراعاة لمبدأ التطور"³. فالنسخ إذا عملية مستمرة يجب تطبيقها اليوم على كل التأويلات والتفاسير التي لم تعد ملائمة للواقع.

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 119

² انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 157

³ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 152

المبحث الثاني: موقف عبد المجيد الشرفي من التفسير وأصوله

المطلب الأول: موقفه من التفسير والمفسرين

ينطلق عبد المجيد الشرفي في موقفه من التفسير والمفسرين بنظرة إلى التراث التفسيري تجعله واسطة بين المسلم وكتاب ربه.

فهم القرآن بالواسطة عبر نصوص ثوان

فهو يجعل المسلمين "وإن تعودوا على حفظ القرآن أو ما تيسر من سوره القصيرة لأداء الصلاة، كانوا – ولا زالوا إلى حد بعيد – لا يفقهون ما فيه إلا عبر النصوص والأدبيات العالمية والشعبية التي تحوم حوله وتفسره على طريقته الخاصة، وقلما يقرؤونه قراءة شخصية مباشرة"¹. فالمسلم قلما يقرأ القرآن مباشرة ويرتكز في فهمه على النصوص والأدبيات العالمية والشعبية التي تفسره.

ثم يعيب على علاقة المسلم بالتراث التفسيري فيقول: "إن هذه العلاقة أبعد من أن تكون نقدية، بالمعنى الإيجابي للنقد، بل هي في أغلب الأحيان علاقة تقديس وارتها نصوص ثوان، هي نصوص التأويلات التاريخية والبشرية النسبية للمعطى الموحى به، سواء في ذلك التفاسير القرآنية، ومجاميع الحديث النبوي، وكتب السيرة والمغازي والمناقب، وقواعد الاستنباط التي سنّها الأصوليون، والأحكام التي دونت عن أئمة المذاهب وتلامذتهم، والعقائد الملزمة التي حفظت عن شيوخ أهل السنة والشيعة والخوارج"². والملاحظ أنه يجعل علاقة المسلم بالتراث علاقة تقديسية رغم أن هذا التراث بالنسبة إليه لا يعدو أن يكون تأويلات

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 39

² تقديم عبد المجيد الشرفي لكتاب جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص 8

تاريخية وبشرية. وجدير بالذكر أن الشرفي يحشر في هذه التأويلات البشرية وفي نفس المستوى التفاسير القرآنية ومجاميع الحديث وقواعد الاستنباط وأحكام أئمة المذاهب والعقائد الملزمة. وفي كلامه هذا مغالطة كبيرة حيث لا يمكن بالإطلاق حشر كل هذه النصوص في سلة واحدة ونعتها بالبشرية. فمجاميع الحديث مثلا، أكثر ما فيها الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ. فكيف يمكن تسويته بعقائد الشيعة مثلا؟

ويبالغ الشرفي في وصفه لتعامل المسلمين مع التراث التفسيري فيؤكد أن "المسلم اليوم يجد نفسه مقيدا بتأويلات منسوبة إلى السلف الصالح، أضفيت عليها صبغة إطلاقية ما كانت لها في زمانها وفي نظر أصحابها أنفسهم"¹. فالتفاسير القرآنية بالنسبة إليه "أصبحت تمثل حاجزا دون الفهم والتدبر الشخصيين، من دون وصاية من أحد، وفي إطار الحرية لا الإلزام"². هذا الحاجز الذي رآه الشرفي في التراث التفسيري لا يمكن تجاوزه إلا بفتح القرآن الكريم أمام الناس بدون قواعد ولا ضوابط، كل يفهمه بحرية ولا يلتزم بأي تفسير آخر وإن كان صادرا من النبي ﷺ.

ويتساءل بنبرة تشكيكية: "متى كان إنتاج فئة العلماء معبرا عما في قرارة نفوس المسلمين جميعا؟ هل شاركوا الله في علمه بما في الصدور؟ ومن أدراهم أن المسلمين لن يتبنوا في المستقبل فهما أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلا أقل من أربعة عشر قرنا، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل؟"³. هذه الأسئلة في الحقيقة تضرب كل تراث المسلمين ولا تلقي بالا للتفسير الوارد عن الرسول ﷺ وعن الصحابة، وتجعل كل ما ورد من التفاسير عن الأجيال الأولى مجرد اجتهادات يمكننا تجاوزها وإعطاء تفاسير أفضل منها.

¹ تقديم عبد المجيد الشرفي لكتاب جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص8

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص152-153

³ المرجع السابق، ص93

المفسرون يسقطون آرائهم واختياراتهم المذهبية على القرآن

ويبدأ الشرفي نقده للتفسير التراثية بالقدح في طبقة المفسرين حيث يؤكد أنهم "كانوا يسقطون آرائهم واختياراتهم المذهبية على القرآن، وكان القرآن في الآن نفسه يغذي في نفوسهم وعقولهم نظرة معينة إلى الكون وإلى منزلة الإنسان فيه، بحيث كانت العلاقة الجدلية بين النص التأسيسي ومفسريه، بل وقراءه عامة، أي سائر المسلمين كل حسب مستواه ودرجة استعداده لفهم القرآن وحسب ما ينتظره منه"¹. فما استنبطه المفسرون من فهم للآيات القرآنية بعد الدراسة والتمحيص وجمع الروايات الصحيحة واستعمال علوم القرآن، كل هذا لا يعدو أن يكون بالنسبة للشرفي إلا إسقاطا للمذاهب والآراء الشخصية.

ويضيف كتوضيح للآراء المتشابهة أو الموحدة للمفسرين حول بعض القضايا التي لا سبيل إلى الاختلاف فيها: "ولا يتسنى هذا التوحيد للآراء والممارسات إلا بإقصاء مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد هو التأويل الذي دعمته السلطة السياسية حتى أصبح رسميا وكانت الظروف التاريخية موالية لانتشاره..."². فليس من الممكن إذن التوافق على فهم موحد لبعض الآيات لأن هناك حديثا صحيحا شرحها، أو أن مواضع اللغة تعطي هذا الفهم الموحد، فالفهم الموحد يعني لزوما إقصاء التأويلات الأخرى بفعل الدعم السياسي من السلطة. فبالإضافة إلى إسقاط الآراء والمذاهب الشخصية، يكون علماء التفسير طوع يد الحكام يسировونهم أينما شاءوا ويعطون من الآراء في تفسير كتاب الله ما تدعمه هذه السلطة.

انغلاق السنة التأويلية التقليدية على نفسها

ويشرح الشرفي كيف أصبحت التفاسير التراثية هي المعيار الوحيد لفهم النص القرآني فيقول: "خضع النص المؤسس المنفتح في الأصل على شتى التأويلات لما تخضع إليه

¹ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 64

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 41

النصوص المقدسة، أي أن سنة تأويلية تنشأ وتنزع، عن طريق منطقها الداخلي وبتأثير ظروف بروزها التاريخية، إلى الانغلاق على نفسها وتنتهي إلى نظام إيديولوجي مغلق"¹. ويضيف "ذلك أن جانبا من البناء التأويلي قد سقط شيئا فشيئا في عداد النسيان. في حين اكتسبت التأويلات المعتمد بها في التفاسير القرآنية الأولى نوعا من القداسة لم يكن في الأصل صفة فيها"². فالقداسة المستحدثة التي أضفيت على اختيار المفسرين هي التي جعلت آراءهم تستمر وآراء غيرهم تندثر. هذه الآراء تنتهي بعد ذلك في سنة تأويلية مغلقة لا تقبل تفسيراً آخر غير ما قررته هي.

وهو هنا يتكلف كثيرا في سبيل شرح كيفية استتباب الأمر للتفاسير التراثية، والمنطقي هو أن هذه التفاسير تلقاها المسلمون بالقبول نظرا لورع أصحابها وأمانتهم العلمية ونظرا لما التزموا به من مناهج علمية في تفسير الآيات وقبول الروايات وتمحيصها.

استعمال المصادر الغير إسلامية والإسرائيليات

ويستمر النقد للتفاسير التراثية عند الشرفي حيث يتهمها باستعمال مصادر غير إسلامية، فيقول: "ولو أخذنا القصص القرآني المتعلق بالأمم الغابرة وبالأنبيا السابقين مثلا للاحظنا تعقب المفسرين الكلاسيكيين لأخبارهم في المصادر غير الإسلامية، إلا أنهم عملوا باستمرار على التوفيق بين ما جاء في هذه المصادر وما جاء في النص القرآني والتزموا بالدفاع عن الرواية القرآنية حين تتعارض مع الروايات الأخرى ... وكذا فعل المفسرون اليهود والنصارى القدامى، كل يدافع عن الروايات ذات الصبغة التاريخية أو الأسطورية التي احتواها كتابه"³. فبالإضافة إلى استعمال المصادر غير الإسلامية، يعقد الشرفي مقارنة بين المفسرين المسلمين واليهود والنصارى ويجعل كل واحد يدافع عن الروايات ذات الصبغة التاريخية والأسطورية التي يحتوي عليها كتابه. وهذا ضمنا، اعتراف من الشرفي باحتواء كتاب الله على روايات أسطورية.

¹ تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع56، ص27

² المرجع السابق، ص27

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص108

وفي ربطه للمفسرين المسلمين بتراث أهل الكتاب، يقرر الشرفي: "وكانت الإسرائيليات وأشباهاها من الأخبار المتناقلة شفويا هي التي توفر معرفة تاريخية بمعايير العصر لما جاء مجملا في النص القرآني عن قصص الأنبياء والأقوام الغابرة، مثلما كان الضمير الميثي حاضرا بكثافة في كل ما يتعلق بالخلق وبالكائنات غير المرئية من ملائكة وجن وشياطين"¹. والحقيقة أن بعض المفسرين التجأوا إلى الإسرائيليات لكي يفسروا بعض الآيات القرآنية، لكن هذه المعلومات ظلت محدودة وكان استعمالها يأتي بعد المصادر الصحيحة للتفسير. والشرفي هنا يضخم من أهمية الإسرائيليات حيث يجعلها الموفر للمعرفة التاريخية كما يؤكد على الضمير الميثي الذي كان حاضرا في كل ما يتعلق بالكائنات غير المرئية. وهو نفي صريح من طرفه لوجود هذه الكائنات على الحقيقة.

نقد التفاسير التراثية الحديثة

وحتى التفاسير التراثية الحديثة لم يجد لها الشرفي أي مزية، فرغم اعترافه بالثراء الذي "تميز به التفسير القرآني من حيث الكم وتنوع الاتجاهات التي سار فيها لم يفض إلى تجديد جذري لهذا الفن. فقد تغلبت مقتضيات الإصلاح الاجتماعي والتصدي للتحديات التي فرضتها الحداثة على المشاغل المعرفية والروحية البحث"². هذه التفاسير لم تحقق تجديدا جذريا كما يريده عبد المجيد الشرفي، تجديد يقطع مع مناهج المفسرين القدامى ويتلبس بالحداثة والمناهج الغربية.

وفي هذا السبيل يعلق على تفسير التحرير والتنوير، أحد أبرز التفاسير الحديثة التي التزمت طريقة التفاسير التراثية فيقول: "إلا أن القارئ يبحث عبثا في هذا التفسير عن حلول تستجيب لمشاغله المعاصرة، ولا نقصد المشاغل الاجتماعية الآنية بل المشاغل المعرفية التي تثيرها الفلسفات والعلوم الإنسانية الحديثة وتقتضيها عقلية العصر. وهو، في نهاية

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 42-43

² الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 90

التحليل، تفسير يقوم شاهدا على ظاهرة بارزة للعيان في الفكر العربي الحديث، ألا وهي تواجد عقلية تقليدية هي وريثة أمينة لعقلية السلف وبعيدة عن مشاغل العصر الحقيقية، بإزاء عقليات متجاربة مع تلك المشاغل حسب درجات وأنماط مختلفة¹. فالشرفي يستنكر عدم احتواء التحرير والتنوير على حلول تستجيب للمشاكل المعرفية التي تثيرها الفلسفات والعلوم الإنسانية الحديثة، ويعيب على هذا التفسير التمسك بعقلية السلف والبعد عن مشاغل العصر.

آفاق جديدة لقراءة القرآن

وللخروج من مأزق هذه التفسيرات التراثية يقترح عبد المجيد الشرفي آفاقا جديدة لقراءة القرآن وتفسيره. وينطلق في سبيل ذلك من مسلمة وهي "أن النص القرآني، مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز، يحتمل – نظريا – عددا غير محدود من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرائه على اختلاف نفسياتهم وثقافتهم وظروفهم"². فنفسية وثقافة وظروف القارئ للنص القرآني تُنتج وجها من وجوه التأويل، وبتعدد القارئ تتعدد هذه الوجوه إلى ما لانهاية له.

والطريق إلى هذا التفسير يمر عنده من تطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة حيث يقول: "ولا نأمل تفسيراً حديثاً بحق إلا اليوم الذي يخضع فيه فن التفسير للمنهج العلمي النقدي والتاريخي غير التبريري، ثم يقبل المتكلم نتائج التفسير بدون موارد ويوظفها حسب مقولات ملائمة للعقلية الحديثة، حريصا على الوفاء للمقصد القرآني حسب ما يقتضيه التماسك الداخلي للنص المقدس وبعيدا عن التشبث بحرفيته. ويبقى ضمير المسلم في النهاية هو معيار الصحة والدليل عليها"³. فحرفية النص القرآني ليست مهمة وضمير القارئ هو معيار الصحة، والقارئ يجب عليه أن يتقبل كل النتائج التي يصل إليها هذا التفسير مهما كانت هذه النتائج بعيدة عن معتقداته.

¹ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 85

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 43

³ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 90-91

وفي حديثه عن المناهج الغربية في التفسير، يجعل الشرفي مستقبل الدراسات التفسيرية "بلا ريب لتأويلية (هرمينوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معان متناغمة مع ظروفهم المستجدة، المادية والثقافية"¹. وهذا يُبين بدون مجال للشك المنهج الغربي الذي يوصي الشرفي باستعماله لقراءة القرآن الكريم.

¹ مستقبل الإسلام بين الغرب والشرق، عبد المجيد الشرفي - مراد هوفمان، ص33

المطلب الثاني: موقفه من أصول التفسير

لم يتطرق الشرفي لموضوع أصول التفسير بصفة مباشرة، لكن كتاباته تحمل إشارات على موقفه من أصول التفسير. وسنعرض في هذا المطلب بعض هذه الإشارات من بعض الأصول المهمة.

والملاحظ أن الشرفي يستعمل عبارتي "تسييج فهم النص" و"إحاطة النص بضوابط" للدلالة على أصول تفسير القرآن الكريم فيقول: "إلا أن التطور الذي تمر به كل دعوة دينية وتحول الإسلام بعد موت الرسول إلى مؤسسة كان يمنع من تعددية التأويل ويفرض تسييج فهم النص وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي السلطة التي يعتمد عليها لفرض اختيار معين وإقصاء ما سواه، ولم يكن من الشاذ أن توضع الأحاديث أو أن تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة لدعم النظرية التي يراد فرضها"¹. فالمانع عنده من تعدد تأويلات النص القرآني هو السياق الذي وضعه السلف لفهم النص والضوابط التي استحدثت لضمان وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات. ويؤكد أن سلطة السلف كانت المعتمد في فرض اختيارات بعينها وأن العلماء لم يتوانوا في وضع أخبار عن الصحابة لدعم نظرياتهم.

فالأصول التي وضعها علماء التفسير لتعصم الناس من الفهم الخاطئ، ليست عنده إلا مبررات لاستبعاد الآراء المعارضة، والكثير من مستندات هذه الأصول، آثار موضوعة عن الصحابة هدفها الوحيد هو دعم نظريات قائلها.

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 43

موقفه من أصل تفسير القرآن بالقرآن

لا يوجد في كتابات الشرفي موقف واضح من تفسير القرآن بالقرآن، وعلى العموم يمكن استنباط هذا الموقف من موقفه من الحديث الصحيح نظرا لأن معرفة تفسير القرآن بالقرآن لا تتم إلا بالنقل الصحيح عن السلف الصالح.

موقفه من أصل تفسير القرآن بالسنة

يمكن استنباط موقف الشرفي من تفسير القرآن بالسنة بوضوح من قوله: "ونحن لا نعتقد أن النبي كان في حاجة مطلقا إلى تفسير الوحي، لأن ما جاء فيه كان بيّنا بما فيه الكفاية، وكان في الأغلب مرتبطا بظروف عايشها الصحابة. وإنما اعتقد المسلمون، بعد مرور الزمن وتغير أحوالهم ... أن القرآن غير كاف في حد ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسسي، ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنوا أنه مكمل لهذا النقص"¹. فالرسول ﷺ لم يكن في حاجة لتفسير القرآن لأن الآيات في الأغلب كانت مرتبطة بظروف عايشها الصحابة. وفي هذا الموقف تغليب للآيات التي نزلت لسبب معين، وهو خلاف ما هو معروف اليوم من أن هذا النوع من الآيات قليل جدا بالنسبة للآيات التي نزلت ابتداء. وهو بالإضافة إلى ذلك يجعل كل التفسير النبوي وتفسير الصحابة مجرد أخبار نُسبت إليهم بعد مرور الزمن من طرف المسلمين الذين اعتقدوا بعدم كفاية القرآن في تقديم الحلول للمشاكل التي يواجهونها.

وقد تقدم في الباب الأول عند عرض موقف المدرسة الحداثية من أصل تفسير القرآن بالسنة عرض الآيات القرآنية الدالة على أن من مهام الرسول ﷺ بيان آيات القرآن وتفسيرها للصحابة وللمسلمين عامة بعدهم.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 171-172

والشرفي ينفي أيضا أن يكون الحديث مبينا لما أجمل في القرآن الكريم فيقول: "فقد أوكلت إليه (يعني الحديث النبوي) مهمة بيان ما أجمله النص المقدس حينما وُسِّن أحكام لا أساس لها في هذا النص حينما آخر، وأزاحت بذلك إمكانية أن يكون هذا الإجمال مقصودا يراد به ترك الحرية للمؤمن يستنبط منه ما يُمليه عليه ضميره وبحسب أوضاعه. ونقول أوكلت إلى الحديث هذه المهمة باعتباره المترجم عن السنة النبوية القولية والعملية، لا إنه اضطلع بها منذ حياة الرسول، لأسباب عديدة أصبحت الآن معروفة لدى الدارسين المختصين"¹. فهو هنا ينفي أن يكون الرسول ﷺ قد بين ما أجمله القرآن الكريم، بل يرى أن ذلك تم بعد وفاته ﷺ. وبالنسبة للدارسين المختصين الذي يتحدث عنهم، فقد أحال إلى أعمال اثنين من تلامذته (حمادي ذويب ومحمد حمزة)، وستكون لنا وقفة مع أعمالهم في الفصل الثالث من هذا الباب.

ويبين الشرفي بوضوح موقفه من قضية بيان السنة لمجمل القرآن، فيقول: "وإذا استند الفقهاء، في تقريراتهم وتفرعاتهم، إلى السنة باعتبارها ذات صبغة معيارية ملزمة، ونوعا من الوحي ليس فيه بيان لما أجمله القرآن فحسب، بل فيه إضافة إليه، فإن هذا المنطلق في حد ذاته في حاجة إلى النقد والمراجعة. هو، إن شئت، من باب الثوابت الزائفة والمسلمات المغلوطة"². فاعتبار السنة من الوحي عنده من الثوابت الزائفة والمسلمات المغلوطة، وهذا الموقف يجب نقده ومراجعته.

والشرفي يسوي في الحديث النبوي بين المتواتر والآحاد حيث لا يثق بهما جميعا، فيقرر بالنسبة للمتواتر: "نحن لا نثق في التواتر، لأن التواتر لا يفيد القطع، إذ يمكن أن تنتشر إشاعة في أي ظرف من الظروف ورغم ذلك فأساسها قد يكون عاريا من الصحة"³. فهو يمثل للمتواتر بالإشاعة، وهذا تمثيل خاطئ من جهتين. فالإشاعة لا يُعرف قائلها، وتبقى إشاعة رغم انتشارها لأنها لا تحمل في طياتها برهان صحتها. والحديث المتواتر هو

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 64

² مستقبل الإسلام بين الغرب والشرق، عبد المجيد الشرفي - مراد هوفمان، ص 50

³ مرجعيات الإسلام السياسي، عبد المجيد الشرفي، ص 31

الذي رواه عدد كثير يستحيل في العادة تواطئهم على الكذب، وأن تكون هذه الكثرة في جميع طبقات السند وأن يكون مستندهم الحس، كأن يقولوا سمعنا أو رأينا. فالحديث المتواتر معروف من قاله وهم كثرة عن كثرة، وهم يقولون ما سمعوا أو رأوا. وهذا بعيد كل البعد عن الإشاعة.

أما بالنسبة إلى خبر الأحاد، فالشرفي يؤكد: "ولا يمكن أن نثق بخبر الواحد، لأن هناك دوافع نفسانية واجتماعية وغيرها، يمكن أن تؤدي، لا إلى الكذب والوضع فحسب، وإنما إلى تغيير محتوى الخبر، فيأخذ صبغة لا صلة لها بالواقع"¹. وهو هنا لا يعتبر كل علوم الحديث التي وضعت قوانين صارمة لتصنيف الحديث النبوي فجعلت منه الصحيح والحسن والضعيف، وحددت لكل صنف معايير محددة في المتن والسند.

ويخلص الشرفي في موقفه من الحديث النبوي إلى "أنه لا سبيل البتة إلى الثقة في صحة الأحاديث النبوية التي وصلتنا نظرا إلى الظروف الحافة بروايتها ثم تدوينها، رغم الجهود التي بذلها أهل الحديث في الجرح والتعديل في الأسانيد، وأنه لا يصح بالتالي اعتمادها في المجال التعبدية الصرف"². فلا يصح استعمال الحديث في المجال التعبدية الصرف، وهذا ينسحب طبعا على تفسير كتاب الله. وقد بين الشرفي ما ينتظره من الدراسات الجديدة حول الحديث النبوي فقال: "مازلنا ننتظر البحوث المجراة على قواعد علمية صارمة انطلاقا من كون الحديث في الصورة التي دون بها ليس تسجيلا أميناً لأقوال النبي وأفعاله وإقراراته، وما كان يمكن أن يكون كذلك، وإنما هو تمثّل موجه بالضرورة وغير بريء البتة لعدد محدود من تلك الأقوال والأفعال"³. فهو يريد دراسات تتطّلع من مسلمة أن الحديث ليس تسجيلا أميناً لأقول النبي ﷺ وأفعاله وإقراراته، يعني دراسات موجهة تُعرف نتائجها من البداية. فهو يقرر النتائج ويريد دراسات توصل إليها.

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، عبد المجيد الشرفي، ص 31-32

² الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 103-104

³ المرجع السابق، ص 110-111

والشرفي يشكك كثيرا في تدوين الحديث النبوي، ويأخذ مواقف متطرفة من علماء الحديث حيث يجعلهم: "يتخرجون كل التخرج من التدخل بشكل من الأشكال في نقد محتوى الأخبار المنسوبة إلى النبي أو الصيغة التي وردت فيها، ومن أن يبدوا رأيا شخصيا أو موقفا خاصا في مروياتهم. ولذلك لم يجدوا بدا من التركيز على السند دون المتن للتأكد من مدى صحة هذا العدد الضخم من الأحاديث التي يسعون إلى جمعها ويتجشمون السفر إلى مظانها أو تبلغ مسامعهم بشتى الطرق"¹. وهذا نفي لكل علوم الحديث التي اهتمت بالمتن وأظهرت مثلا كل المعايير التي تجب في المتن لقبول الأحاديث.

ولقد ذكر الشرفي موقفه من تدوين الحديث فقال: "إن شأن الحديث لعجيب حقا! فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهى الرسول عن تدوينه، وأمره بالألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس. أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه، أو قل إن جدة الأمر الذي دعاهم إليه وعدم تهيئهم لتحمل المسؤولية الجسيمة المترتبة عن اجتهاداتهم في تنظيم حياتهم حالا بينهم وبين الاستجابة"². والعجيب حقا هو موقفه الذي لا يضع الأشياء في مواضعها، فالرسول ﷺ نهى عن تدوين حديثه كي لا يختلط بالقرآن، فلما تم جمع القرآن وتدوينه انتفى سبب المنع حيث أصبح من المستحيل الخلط بين القرآن والحديث. ويضيف الشرفي أن موقف الذين دونوا الحديث وأعطوه صبغة معيارية في الإسلام خالفوا الرسول ﷺ ولم يكونوا على قدر المسؤولية التي أنيطت بهم في الاجتهاد لتنظيم حياتهم. فهو يريد للمسلمين أن يتعاملوا مع الرسول ﷺ مجردا من رسالته، وينسى أن الله أمر باتخاذة قدوة في جميع مناحي الحياة.

والجدير بالذكر أن الشرفي يذكر بالمواقف النافية لحجية السنة حيث يقول: "والطريف أن الأجيال الإسلامية الأولى قد شهدت إلى جانب القابليين للسنة منكرين لها وأن السنة لم

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 178-179

² المرجع السابق، ص 176-177

تكتسب صبغة القداسة دفعة واحدة بل كان ذلك تدريجيا بمرور الزمن وبعد أن نسيت مواقف المنكرين¹.

والتأمل للقرآن الكريم يجد آيات القرآنية تثبت حجية السنة النبوية وكونها تكون مبيّنة للقرآن الكريم. ففي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَءَاوُوا إِلَى الْإِمْرِ مِنْكُمْ﴾² أمر إلى كل المسلمين بطاعته ﷺ، وفي قوله تعالى ﴿وَمَا ءَاتِيَكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾³ أمر باتباع الرسول ﷺ في أوامره ونواهيه على الإطلاق. ولقد بين القرآن دور الرسول ﷺ في تفسير الآيات، حيث يقول عز من قائل: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁴. وقد صُنفت مؤلفات عديدة عنيت بحجية السنة النبوية وبيّنت حقيقتها ومن بينها، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للإمام السيوطي، وحجية السنة لعبد الغني عبد الخالق، وحجية السنة لمصطفى السباعي.

موقفه من أصل تفسير الصحابة

لقد تقدم في موقف الشرفي من أصل تفسير القرآن بالسنة تأكيده أن التفسير الوارد عن الصحابة مجرد أخبار موضوعة من المسلمين بعد مرور الزمن نظرا لعدم ثقتهم بقدرة القرآن وحده على حل مشاكلهم.

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 156

² سورة النساء، الآية: 58

³ سورة الحشر، الآية: 7

⁴ سورة النحل، الآية: 44

وبالإضافة إلى هذا الموقف الواضح من تفسير الصحابة، اتخذ الشرفي مواقف معادية للصحابة رضي الله عنهم فأذكر كل الصفات الحسنة التي كانت لهم حيث يقول: "فمن الأكيد أن ما أضفي عليهم من صفات الكمال والعصمة لا صلة له بالواقع التاريخي، وقد رسخته السلطة السياسية لأنها في حاجة إلى مرجعيتهم، كما رسخه علماء الدين للحاجة نفسها. ولا فائدة من ضرب الأمثلة على انغماسهم في الصراعات العنيفة والدموية، وعلى التنافس في تكديس الأموال والالتذاذ بمباهج الدنيا من نساء وجوار وعبيد وقصور ولباس وأوان وغيرها، فكتب التاريخ محشوة بالأخبار الدالة على هذه الظواهر وأمثالها"¹. فمكانتهم ليس حقيقية وإنما تم تركيبها من طرف السلطة السياسية التي كانت في حاجة إلى مرجعية. والملاحظ أنه يقدر في تصرفات الصحابة حيث يجعلهم منغمسين في الصراعات الدموية ويتنافسون على الأموال والنساء والجواري والقصور. ويستند في ذلك (كما أثبتته في الهامش) إلى كتاب خليل عبد الكريم: شدو الرابطة بأحوال الصحابة الذي جمع العديد من الأخبار التي احتوت عليها كتب السيرة والطبقات والتاريخ وغيرها. ولم يكلف نفسه التحقق من الأخبار المنقولة في هذا الكتاب ومدى صحتها وموثوقيتها.

ويبرر الشرفي منزلة الصحابة بحاجة الدين إلى معيار للالتفاف حوله حيث يقرر: "إن هذا التصور لمكانة الصحابة ليس تصورا اعتباطيا، وإنما هو نابع من حاجة الدين - أي دين - إلى التفاف أتباعه حول نمط واحد من السلوك ومن العقائد في آن"². فالصحابة إذن لم تكن لهم هذه المكانة لعلو أخلاقهم وحسن أعمالهم.

ولعل أخطر المواقف من الصحابة، تبقى التشكيك في صحبتهم للرسول، أو التساؤل عن حقيقة وجودهم. فالشرفي يقول في هذا الصدد: "يمكن أن نضيف أيضا أن هذه الأحاديث قد رويت في جزء وافر منها عن أشخاص لا يتوفر فيهم مفهوم الصحبة بمعناه الدقيق لأنهم فعلا لم يكونوا ممن عاشروا الرسول وعاشوا معه، وفي كثير من الأحيان يُروى الحديث عن أشخاص لا نكاد نعرف عنهم شيئا ويُختلف حتى في أسمائهم، ومن أشهر هؤلاء نذكر

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 99

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 41

أبا هريرة، وهو الذي رويت عنه أكثر الأحاديث في كتب الصحاح، أكثر من 4000 حديث في صحيح البخاري. إن هذا الشخص لا يُعرف اسمه، لأن أبا هريرة كنية، وأبو هريرة في أحسن الأحوال قد قضى مع النبي أو في المدينة بين تسعة أشهر والسنة¹. وهو هنا ينقل تشكيكات أبو رية في كتابه شيخ المضيرة وهي آراء لا تصمد أمام مناهج المحدثين الذين أكدوا حقيقة أبي هريرة وحقيقة صحبته والصحيح من الأحاديث التي وصلتنا عنه.

ومن الطبيعي أن يكون موقف الشرفي من التفسير المنقول عن الصحابة موازيا لموقفه المنتقص من عدالتهم ومكانتهم. فهو يقرر أن المفسرين حين استعصى عليهم فهم بعض الآيات القرآنية "كانت الأحاديث النبوية أو شهادة بعض الصحابة والتابعين معنا لا ينضب يعترفون منه عند الحاجة ويغذونه إن لزم الأمر بما يمليه عليهم الخيال، وبما تقتضيه حاجة المستمعين للقصاص والوعاظ إلى أجوبة جاهزة بسيطة، فلما تقادم العهد على هذه الحلول الظرفية، التي كانت تتجه حسب المرجح إلى جمهور العامة، اكتسبت نوعا من القداسة التي يضيفها الزمن على كل قديم، وأصبحت، بمرورها إلى مرحلة التدوين، حجة يقرأ لها حساب، دون أن يخطر ببال أحد - سوى ما قل ونذر - أنها يمكن أن تكون واهية من الأصل"². فالتفسير الوارد عن الصحابة كان في البداية من نسج خيال المفسرين الذين كانوا في حاجة إلى حلول ظرفية تقتضيها حاجة القصاص والوعاظ إلى ما يشرحون به كتاب الله لعامة الناس، ثم اكتسب بعد التدوين قداسة وحجية تمنع الدارسين من اكتشاف وهنها من الأصل.

وفي نفي كلي لما عرفته الحركة العلمية الإسلامية من تطور في علوم الحديث منذ قرون يجعل الشرفي نمط الحياة التقليدية التي عاشها أسلافنا مساعدة على "رواج هذا الوهم المتمثل في أمانة الناقلين وعصمتهم من الكذب والخطأ، ومطابقة سلوكهم وآرائهم وأحكامهم لسلوك النبي والجيل الإسلامي الأول وآرائهم وأحكامهم"³. فكل ما وصلنا ليس صحيحا،

¹ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص 21-22

² لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 168

³ المرجع السابق، ص 72

ويجب التشكيك فيه، والتفسير المنقول عن الصحابة لا يمكن الثقة فيه أو الاعتراف له بأي فضل.

ولقد لخص الشرفي موقفه من كل التراث الحاف بالقرآن الكريم والذي عادة ما يساعد على فهمه واستخراج مقاصده فقال: "فلا ينبغي في تقديرنا أن يكون علم الكلام ومسائله العقدية، والتفسير القرآني والمؤثرات التي انتابتها عبر التاريخ، والحديث النبوي وما حف بتدوينه من وضع ووسم جرحه وتعديله من خلل، والفقه وأصوله وما عكسها من قيم اجتماعية مغايرة لقيمنا ومنحازة عن القيم القرآنية في أكثر من مناسبة، وما إلى ذلك من المباحث التي تعج بها كتب التراث، لا ينبغي أن يكون كل ذلك في نطاق ضيق وخارج دائرة الفحص والتحليل والتفكيك والنقد على رؤوس الملائكة¹. فما يجب فعله هو إخضاع كل هذا التراث للفحص والتحليل والنقد والتفكيك بغض النظر عن صحته ومكانته.

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص12

المطلب الثالث: نماذج من القراءة عند عبد المجيد الشرفي

تتخلل كتب الشرفي محاولات كثيرة لوضع فهم للآيات القرآنية حسب المنهج الذي ارتضاه لهذا الفهم. سأعرض في هذا المطلب نماذج من القراءة عنده بحسب المواضيع التي اهتم بها، وأبين كيف وصل إلى نتائجها، وأقارنها عند الضرورة بما هو معتمد في التفسير التراثية.

آيات الصيام

لعل من أبرز النماذج للتفسير عند الشرفي، ما نشره في كتابه لبنات حول آيات الصيام من سورة البقرة¹، وهو فصل في ثمانية عشرة صفحة، وضع فيه نظرتة إلى هذه الآيات وما يمكن استنباطه من أحكام. وقد بين منهجه في هذا الفصل الذي استلهمه من عمل سابق لأستاذه محمد الطالبي، حيث يربط الأحكام القرآنية بظروف التنزيل التاريخية ويوظف العوامل الاجتماعية والنفسية والسياسية في فهم مقاصد الشارع من الآيات².

وما يلاحظ في تناوله لآيات الصيام هو تركيزه على جزء الآية ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ﴾³ حيث أكد على أن جل الفقهاء والمفسرين اعتبروا أن هذا الجزء

منسوخ بما جاء في الآية الموالية ﴿بِمَسْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، اعتماداً على

خبرين⁴، الأول مروى عن سلمة بن الأكوع جاء فيه "لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 167 إلى 184 (حول الآيات 183-187 من سورة البقرة)

² انظر: المرجع السابق، ص 167

³ البقرة، الآية: 183

⁴ انظر: لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 173

يُطَيِّفُونَهُ، فِدْيَةُ طَعَامِ مَسْكِينٍ ﴿كَانَ مَنْ شَاءَ مِنْهَا صَامٌ وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَفْتَدِيَ فَعَلَ حَتَّى نَسَخْتَهَا
الآيَةَ الَّتِي بَعْدَهَا﴾¹، والثاني عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "كَانَ الرَّجُلُ يُصْبِحُ صَائِمًا
وَالْمَرْأَةُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ إِنَّ شَاءَ أَفْطَرَ وَأَطْعَمَ مَسْكِينًا فَنَسَخْتَهَا" ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ
الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾².

وتعرض بعد ذلك للتشكيك في هذا التفسير حيث بدأ بتوضيح أن سلمة بن الأكوع وابن
عباس لم يكونا مؤهلين لنقل هذه الأخبار نظرا لحدثا سَنَّهُما عند وقوعها³، والملاحظ أنه
عندما ذكر الخبرين لم يبيّن درجة صحتها إلا أنه عرض قول ابن حجر في فتح الباري عن
اختلاف الإسناد اختلافا كثيرا بالنسبة للخبر الأول⁴. ثم عمد إلى الإجماع الحاصل على هذا
النسخ فقال: "ولا يخفى أن الإجماع، بما هو عمل بشري، إنما يخضع للظروف التاريخية
التي ظهر فيها وتبلور. وغير بعيد أن العاملين الرئيسيين في فرض هذا التأويل نفسه على
الضمير الإسلامي منذ فترة مبكرة إنما هما غلبة الفهم الفقهي القانوني للنص القرآني
والتشبث بحرفيته من جهة، وتطور الإسلام – شأنه شأن كل الأديان وحتى الإيديولوجيات
– إلى مؤسسة من ناحية ثانية. وكلا العاملين لا يترك مجالا للاختيار الشخصي القائم على

¹ الحديث في البخاري، كتاب تفسير القرآن باب (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بهذه الصيغة: حدثنا قتيبة، حدثنا بكر بن
مضر، عن عمرو بن الحارث، عن بكير بن عبد الله، عن يزيد، مولى سلمة بن الأكوع، عن سلمة، قال: لما نزلت (وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) كان من أراد أن يفطر ويفتدي، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها. والحديث بنفس
الصيغة تقريبا في سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب نسخ قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية): حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا
بكر يعني ابن مضر، عن عمرو بن الحارث، عن بكير، عن يزيد، مولى سلمة، عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت هذه
الآية: (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) كان من أراد منا أن يفطر ويفتدي فعل، حتى نزلت هذه الآية التي بعدها
فنسختها.

² الحديث في الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد القاسم بن سلام، باب ذكر الصيام وما نسخ منه بصيغة: حدثنا أبو عبيد قال:
حدثنا حجاج، عن ابن جريج، وعثمان بن عطاء، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس في هذه الآية (وعلى الذين
يطيقونه) قال: كانت الإطاقة أن الرجل والمرأة كان يصبح صائما ثم إن شاء أفطر وأطعم لذلك مسكينا، فنسختها هذه
الآية (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)

³ انظر: لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 177-178

⁴ انظر: المرجع السابق، ص 173

الوازع الباطني الذاتي دون سواه"¹. وموقفه النافي للإجماع تقدم الحديث عنه في هذا الفصل. وهو يؤكد على أن الإجماع عمل بشري خاضع للظروف التاريخية، وأن مُنشأه في هذه الحالة هو المؤسسة الإسلامية التي تنتشبت بحرفية النصوص وتريد أن تقيد الاختيار الحر للأشخاص بالزامهم بطريقة واحدة في العبادة.

وبعد ذلك اقترح رؤية جديدة لفرض الصوم فقال: "إن التخيير بين الصوم والإفطار كان قائما طيلة عهد النبوة، ولم يعتبر منسوخا أو تُتأول العبارة الخاصة به في اتجاه تخصيصها إلا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني، وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك، الذي قامت به الأجيال الإسلامية الأولى ولا سيما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمة الإسلامية في أعماقها وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي"². والخلاصة من اقتراحه أن النسخ الذي طال هذه الآية كان من عمل الجيل الذي جمع القرآن في عهد عثمان والأجيال التي تلتها، في محاولة لتوحيد مظاهر العبادة، وأن التخيير في الصوم والإفطار لم ينسخ في عهد الرسول ﷺ. فما عليه الأمة اليوم من الصيام الواجب إلا في الرخص المعروفة ليس هو ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته.

ويمكن إبداء الملاحظات التالية على تعامل الشرفي مع آيات الصيام:

- حين ذكر الشرفي الخبرين الذي استدل بهما على الإجماع في نسخ الآية التي تجوز الإفطار والفدية، لم يعط تخريجا لهذه الأحاديث، ولم يكلف نفسه عناء التحقق منها. وقد وضعت في الهوامش السابقة صيغ الخبرين في الكتب التي احتوتها، وهي صيغ تختلف عن الصيغة التي استعملها الشرفي. وبالرجوع إلى كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس³، وقد استدل به الشرفي في نفس الصفحة التي أورد فيها الخبرين، وجدت صيغة الخبرين مطابقة لما كتبه.

¹ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 181

² المرجع السابق، ص 183

³ الناسخ والمنسوخ، أبو جعفر النحاس، ص 22

- استعمل الشرفي عبارة "واختلف إسناده اختلافا كثيرا" التي أخذها من فتح الباري للتشكيك في صحة خبر سلمة بن الأكوع. وبالرجوع إلى فتح الباري نجد هذه العبارة لا تخص خبر سلمة، يقول ابن حجر: "قوله وقال بن نمير إلخ وصله أبو نعيم في المستخرج والبيهقي من طريقه ... واختلف في إسناده اختلافا كثيرا وطريق بن نمير هذه أرجحها"¹. وهو يعني خبرا آخر عن ابن نمير في نفس الباب، وهو: وقال ابن نمير، حدثنا الأعمش، حدثنا عمرو بن مرة، حدثنا ابن أبي ليلى، حدثنا أصحاب محمد ﷺ: "نَزَلَ رَمَضَانُ فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَكَانَ مَنْ أَطْعَمَ كُلَّ يَوْمٍ مِسْكِينًا تَرَكَ الصَّوْمَ مِمَّنْ يُطِيقُهُ، وَرُخِّصَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ، فَنَسَخَتْهَا ﷻ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"² فَأَمَرُوا بِالصَّوْمِ"³.

- وعند استعماله لفتح الباري، لا شك أنه عاين هذا الحديث الذي يذكر النسخ ويسنده للصحابة، وعاين أن الإمام البخاري أخرج خبر سلمة بن الأكوع عن صحابي آخر وهو ابن عمر. ولكنه اقتصر في اختياره على سلمة وابن عباس ليستعمل بعد ذلك حادثة سنيهما للتشكيك في صحة النسخ.

- وبالرجوع إلى كتب الحديث والناسخ والمنسوخ، نجد أن هذا النسخ وقع عليه إجماع كبير بين الصحابة والتابعين وكافة علماء المسلمين. والإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي الذي اتفقت عليه المذاهب السنية، ويستمد أصوله من الكتاب والسنة، فلا مجال هنا لإنكاره أو التقليل من شأنه.

¹ فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج4، ص188

² سورة البقرة، الآية: 183

³ أخرجه الإمام البخاري، كتاب الصوم، باب (وعلى الذين يطيقونه فدية)، صحيح البخاري، ج3، ص34

تعدد الزوجات

ويعتبر موضوع تعدد الزوجات في الإسلام من المواضيع التي نالت اهتمام الحداثيين وخصوصا عبد المجيد الشرفي الذي عاب على المفسرين والفقهاء عدم الأخذ بالمقارنة بين الآية الأولى من سورة فاطر ﴿إِلْحَمْدُ لِلَّهِ بِأَطْرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِيَّةِ رُسُلًا أُولَى أَجْنَحَةٍ مَّشْنَى وَثَلَّثَ وَرَبَعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹ حيث دلت على تعدد أجنحة الملائكة وتفاوتها وأن هذه الأعداد لم تأت على سبيل الحصر، والآية الرابعة من سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَشْنَى وَثَلَّثَ وَرَبَعَ﴾²

ثم علق على موقفهم من آية النساء: "فإذا بالمفسرين والفقهاء يؤولونها على أنها تعني إما امرأتين أو ثلاثا أو أربعا لا أكثر من ذلك. وكلهم لم يقيموا وزنا للتلازم الضروري في العربية بين فعل الشرط وجوابه، فلم يعتبروا أن نكاح امرأتين إلى أربع مشروط بالخوف من عدم القسط في اليتامى، أي بظرف تاريخي معين، وإنما أحلوا للرجال الزواج بأكثر من واحدة مهما كانت الظروف وتفننوا فقط في تحديد مفهوم العدل حتى إفراغه من كل محتوى"³. وهو هنا ينتقد تعدد الزوجات من جهتين، الأولى بالمقارنة مع آية سورة فاطر التي لم تأت فيها الأعداد على سبيل الحصر، والثانية أن المفسرين تجاهلوا أن نكاح امرأتين إلى أربع مشروط بظرف تاريخي هو الخوف من عدم القسط في اليتامى.

والرد على كلامه يكون من جهات أيضا، فأما المقارنة بآية سورة فاطر فلا تستقيم حيث لا مقارنة مع وجود الفارق، والفارق شاسع بين أجنحة الملائكة وعدد الزوجات، والوارد في

¹ سورة فاطر، الآية: 1

² سورة النساء، الآية: 3

³ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 120-121

كلام المفسرين في سورة فاطر عن عدم حصر أعداد الأجنحة يتعلق بقوله تعالى ﴿يَزِيدُ فِي
إِلْخَالِي مَا يَشَاءُ﴾ وليس في آية سورة النساء ما يدل على نفس الشيء. أما شرط عدم القسط
في النساء الذي تم تجاهله، فهذا غير صحيح، لأن المفسرين تحدثوا عن هذه القضية وفصلوا
فيها. ففي التحرير والتنوير نجد مثلاً "وقال ابن عباس، وسعيد بن جبير، والسدي، وقتادة:
كانت العرب تتخرج في أموال اليتامى ولا تتخرج في العدل بين النساء، فكانوا يتزوجون
العشر فأكثر فنزلت هذه الآية في ذلك، وعلى هذا القول فمحل الملازمة بين الشرط والجزاء
إنما هو فيما تفرع عن الجزاء من قوله: فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة، فيكون نسج الآية قد
حيك على هذا الأسلوب ليدمج في خلاله تحديد النهاية إلى الأربع"¹. فهو هنا يعطي أحد
التفسيرات للشرط في هذه الآية وفي كتابه تفسيرات أخرى يمكن الرجوع إليها.

نصيب الأنثى من الإرث

وكباقي الحداثيين، انتقد عبد المجيد الشرفي نظام الإرث الإسلامي وطالب بتغييره
لتمكين المرأة من نفس نصيب أخيها الرجل نظر لأحوالها في عصرنا الحالي، فتساءل: "
هل يمكن الإبقاء على الأحكام التي تقضي لها بنصف نصيب أخيها الذكر منه، والحال أن
المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها ولها دخل مشابه لدخله تنفق
منه على أسرته لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة الجاهلة المحجوبة في بيتها والتي تعيش حالة
على زوجها من الناحية الاقتصادية"². فتغير أحوال المرأة في عصرنا وخروجها للعمل
يستوجب تغيير التشريع الإسلامي في الإرث.

وقد ربط الشرفي نصيب المرأة في الميراث بالواقع التي كانت تعيش فيه إبان الرسالة،
حيث كانت ترث نصف نصيب الرجل لأنها كانت جاهلة ومحجوبة في بيتها وتعيش حالة

¹ التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ج4، ص223

² الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص122

على زوجها. فالיום لما أصبحت متعلمة وتعمل خارج البيت وتتفق مع زوجها على الأسرة، كان لزاما إعطاءها نفس النصيب. فالتشريع الوارد في آية الإرث كان صالحا في وقت الرسول ﷺ وصحابته ولم يعد كذلك اليوم. وهذا ينفي معرفة الله سبحانه بأحوال خلقه وكيف ستصبح هذه الأحوال، وتشريعاته التي وُضعت في القرآن ليست صالحة لهذا الزمان.

وكلام الشرفي هنا يوحي بأن المرأة لها دائما نصف الرجل في الميراث، وهذه ليس حقيقيا لأن آية الميراث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾¹ تعطي البنت نصف نصيب أخيها في ميراث الأب، أما في الحالات الأخرى فمن الممكن أن يكون نصيبها أكبر من نصيب الذكر وهذا متحقق في حالات كثيرة.

فهم جديد لختم النبوة

وقد وضع الشرفي فهما جديدا لختم النبوة الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾² مستلهما فكرة محمد إقبال حيث يقول: "ولا نرى في هذا المعنى أفضل مما عبر عنه محمد إقبال في ومضة مكتنزة بقوله: إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الاخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها"³. ثم يضع فهمه لختم النبوة على أنها "ختم من الخارج، أي أن هذا الختم يضع حدا نهائيا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعياري السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية"⁴. وعلى هذا "تكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحميله تبعات اختياراته، مثله إذن مثل من أغلق باب بيته –

¹ سورة النساء، الآية: 11

² سورة الأحزاب، الآية: 40

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 87-88

⁴ المرجع السابق، ص 91

الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء – وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له وساح في أرض الله الواسعة"¹.

هذا الفهم الجديد الذي يضعه الشرفي لختام النبوة يمكن يؤدي إلى إلغاء الرسالة، وتجاوز القرآن، لأن الإنسان وصل إلى الاستقلالية، ولا يحتاج بعد الآن إلى توجيه من أحد.

ويكفي إيراد تفسير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لهذه الآية لتفنيد هذا الكلام، حيث يقول: "والآية نص في أن محمداً ﷺ خاتم النبيين وأنه لا نبي بعده في البشر لأن النبيين عام فخاتم النبيين هو خاتمهم في صفة النبوة. ولا يعكر على نصية الآية أن العموم دلالة على الأفراد ظنية لأن ذلك لاحتمال وجود مخصص. وقد تحققنا عدم المخصص بالاستقراء. وقد أجمع الصحابة على أن محمداً ﷺ خاتم الرسل والأنبياء وعُرف ذلك وتواتر بينهم وفي الأجيال من بعدهم ولذلك لم يترددوا في تكفير مسيلمة والأسود العنسي فصار معلوماً من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر خارج عن الإسلام ولو كان معترفاً بأن محمداً ﷺ رسول الله للناس كلهم. وهذا النوع من الإجماع موجب العلم الضروري كما أشار إليه جميع علمائنا ولا يدخل هذا النوع في اختلاف بعضهم في حجية الإجماع إذ المختلف في حجيته هو الإجماع المستند لنظر وأدلة اجتهادية بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة"². وهو يورد حجج إجماع الصحابة على أن النبي ﷺ هو خاتم الأنبياء وأنه لا نبي بعده. وهذا هو الفهم الذي ارتضاه الصحابة والتابعون ومن بعدهم لهذه الآية.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 91

² التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ج 22، ص 45

المبحث الثالث: شروط القراءة الحداثية عند عبد المجيد الشرفي وأهدافها وعلاقتها بمواقف غيرها

المطلب الأول: شروط القراءة الحداثية عند الشرفي

وضع عبد المجيد الشرفي في كتابه "البنات II: في قراءة النصوص"، أهم الشروط التي تقتضيها قراءة الباحث الحديث للقرآن الكريم وحددها في أربعة شروط. سأبين في هذا المطلب هذه الشروط وأعلق عليها.

أول هذه الشروط "أن يعدل عن المنهجية التقليدية في التفسير، وأن لا يقيد نفسه بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمى بـ"علوم القرآن"¹. وهو شرط أساسي عند الشرفي لأنه يقصي به كل التراكم المنهجي والمعرفي الذي عرفه علم التفسير القرآني منذ قرون. هذه المناهج تشكل حسب الشرفي أسيجة تمنع الباحث من التعامل المباشر والحر مع القرآن الكريم.

وقد علل هذا الإقصاء للمنهجية التقليدية بكون "مادتها لم تصلنا إلا عبر تراكم عمليات متتالية من الانتقاء والطرح والزيادة، وأنها محكومة بتمثلات ومسلّمات لا تتلاءم البتة والحرية المطلقة التي هي القيمة الأساسية في كل بحث يستجيب للمعايير المتفق عليها في نطاق المجموعة العلمية على اختلاف مذاهب أفرادها وانتماءاتهم"². فالمنهجية التقليدية عنده مبنية على مسلّمات غير ملائمة لمعايير البحث العلمي الحديث ووصولها إلينا شابتها العديد من عمليات الانتقاء والطرح والزيادة مما جعل ما وصلنا مخالفا للنسخة الأصلية.

وقد أحس الشرفي بخطورة اقتراحه وما قد يجر عليه من انتقاد شديد خاصة من طرف المتخصصين في التفسير وعلوم القرآن الذين يرون في إعادة النظر في المسلّمات "تشكيكا

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 48

² المرجع السابق، ص 49

في القرآن وقدحا في مصدره الإلهي، وما أشبه ذلك من التهم المجانية التي تنم في حقيقتها عن فقر ثقافي مفزع مستشر مع الأسف في أوساط المحسوبين على العلم بالدين"¹.

ثانيها " التخلص من الوهم بأن للنص القرآني معنى واحداً أوحد، وما على المفسر إلا أن يكتشفه بواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها العلماء"². هذا الشرط يستجيب لنظرية الشرفي في تعدد المعاني للآيات القرآنية، ويقدم في نفس الوقت في عمل المفسرين الذين كانوا مثلاً يكتفون بالتفسير النبوي للآيات ويعتبرون المعنى المستنبط منه هو معنى الآية.

وقد اتخذ الشرفي صلاحية القرآن لكل زمان ومكان كتعليل لهذا الشرط لأن هذه الصلاحية تعني أنه "يخاطب المؤمنين على حسب مؤهلاتهم وثقافتهم، فلا يعقل أن يتجمد فهمه وتتكلس دلالاته في حدود ما استخلصه منه السلف و"علماء الأمة" عبر العصور، وهم الذين لم يتوفر لهم من المعارف ما توفر لمعاصرينا، وما لا ينفك يتضاعف بفضل تقدم التقنيات المذهل"³.

وبالإضافة إلى تعدد المعاني بحسب الزمان والمكان فالشرفي يريد من القارئ الحديث المتشبع بتقنيات الفهم والقراءة أن يعترف بأنه "يسهم، عن وعي أو عن غير وعي، في إنتاج المعنى الذي يستخلصه من النص، لأن تلك هي القاعدة في كل قراءة مهما ادّعت لنفسها من الموضوعية أو الوفاء أو العصمة"⁴. ويعتبر تدخل القارئ في إنتاج معنى النص من النظريات الحديثة في قراءة النصوص التي لاقت ترحيباً عند الشرفي وجميع القراء الحداثيين للقرآن الكريم.

هذا يجعل هذا القارئ " مهما احتاط وأوتي من علم ومن تقوى لا يستطيع أن يقترح إلا تأويلاً ما، مدعماً لا محالة، ولكنه يبقى أحد التأويلات الممكنة، مع مراعاة منطق النص ذاته

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 49

² المرجع السابق، ص 50

³ المرجع نفسه، ص 50

⁴ المرجع نفسه، ص 50

وعدم إسقاط (projection) ما لا ينتمي إلى مجاله الطبيعي"¹. ويبين الشرفي بعد ذلك مبتغاه الأصلي من هذا الشرط وهو تحية تفاسير السلف للقرآن الكريم فيقول: "فلم يعد مقبولا اليوم أن نقرأ تفاسير تبدأ بعبارة من أمثال "يقول تعالى"، إذ ما قاله تعالى هو ما ورد في النص لا ما يستخرجه منه المفسر بالاعتماد على روايات السلف وشيوخ مذهبه الفقهي وفرقته الكلامية وآرائهم، أو على ما يؤديه إليه تفكيره واجتهاده. إلا أن العدول عن الكلام باسم الله يتطلب لا محالة استعدادا لتحمل مسؤولية التأويل والتفسير، وإيماننا باستقلالية الفرد لا يتوفر عند الرافضين لمبادئ التنوير الأساسية"². وقد لخص في قوله هنا موقفه من المفسرين حيث يعيب عليهم اعتمادهم على النقل من روايات السلف وشيوخهم وعدم استعدادهم لدخول عصر التنوير والحداثة.

ثالث هذه الشروط "فك الارتباط بين القراءة والتفسير من جهة، وعلم الكلام والفقه من جهة ثانية"³. فبعد استبعاد المنهجية التقليدية وأقوال السلف والشيوخ في الشرطين الأولين، يسعى الشرفي في الشرط الثالث إلى عزل التفسير عن باقي العلوم الإسلامية وحدد منها علم الكلام والفقه. واختياره هذا ليس اعتباطي، لأن علم الكلام يهتم بعقيدة المسلم والفقه بعباداته ومعاملاته. فقطع الارتباط بين التفسير وهذين العلمين يقطع التفسير عن حياة المسلم بصفة نهائية.

وقد علل الشرفي عزله للتفسير عن علم الكلام بما عمله المفسرون من إخضاع قسري للنص القرآني لمقولات فرقهم الكلامية⁴. وهو يقترح عوض ذلك قلب هذا المنهج واستقلال التفسير عن علم الكلام "أو بالأحرى أن يكون علم الكلام مستتبّطاً منه لا محدّداً لفهمه وتأويله. ولا ضير حينئذ من أن تطبق على النص القرآني المناهج النقدية التاريخية التي توظف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتقرن بين ما جاء في المصحف وما كشفت عنه الحفريات أو ورد في نصوص دينية أخرى توحيدية،

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 51

² المرجع السابق، ص 51

³ المرجع نفسه، ص 51

⁴ انظر: المرجع نفسه، ص 51

دون إهمال ما يمكن أن تفيده القراءات المختلفة للمصحف العثماني، الشائعة منها والشاذة، وما وصلنا من قراءات المصاحف غير الرسمية، من قبيل مصحف ابن مسعود ومصحف أبي¹ ففك ارتباط التفسير بعلم الكلام وبعقيدة المسلمين يجعله لقمة سائغة في فم الباحثين يطبقون عليه المناهج النقدية التاريخية المنقولة من الغرب ويقارنونه مع النصوص التوحيدية الأخرى ومع القراءات القرآنية الأخرى حتى الشاذة منها.

وبهذا الصدد يأتي الشرفي بفكرة التفريق بين تفسير النص القرآني والتعبد به، فيما أن المفسر لا يتعبد بالنص فيمكنه أن يوظف المناهج الحديثة في تفسيره ويتعامل معه بتحرر من كل القيود العقديّة². وهل هناك من تعبد أكبر من تفسير كتاب الله ومحاولة استخراج معانيه؟ الحقيقة أن التعبد ليس بعيدا عن كل تعامل مع كتاب الله، سواء قرأناه أو فسرناه أو تدبرناه.

ورابع الشروط وآخرها "الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف العثماني وترتيب الآيات في نطاق كل سورة"³. وفي هذا الشرط يتبنى الشرفي موقف أصحاب القراءات الحداثيّة الذين حاولوا بعد المستشرقين إعادة ترتيب القرآن الكريم⁴.

وقد بيّن الشرفي هدفه من هذا الشرط فقال: "المصحف لم يُجمع بحسب توالي نزول الآيات أو السور في فترة الوحي الممتدة على نحو العشرين سنة، ولا بحسب الأغراض من حيث لم يكن خطابا مفهوما على غرار البحوث والدراسات الأدبية والفكرية والعلمية. ومن شأن متابعة المنهج الخطي أن تغفل عن المحاور الأساسية وأن تضيعها في خضم الأغراض الرافدة لها والمحيطة بها"⁵. فدراسة القرآن، على الشكل الذي رتبته كتبة الوحي بإيعاز من

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 52

² انظر: المرجع السابق، ص 52

³ المرجع نفسه، ص 53

⁴ انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث في الباب الأول

⁵ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 53

الرسول ﷺ وجمعه الصحابة بكثير من الحذر والتحقق، يمكنها أن تغفل محاوره الأساسية وتغوص في أغراض جانبية يقود إليها ترتيبه الحالي.

ثم وجه نقده لطريقة المفسرين في تناول النص القرآني والتي تفصل آيات القرآن بعضها عن بعض وتعتبر كل آية وحدة مستقلة، فهي توصل إلى نتائج بعيدة عن منطق النص الداخلي¹. وللخروج من هذا المأزق اقترح الشرفي "وضع آيات المصحف في سياقها التاريخي من جهة، وفي سياقها المعنوي من جهة ثانية. وإذا كان من شأن هذا المنهج أن ينسب عددا من المعطيات الواردة في النص، فإن هذا التنسيب ليس خطرا عليه بحال من الأحوال، باعتبار أنه نص يخاطب الناس بما يفهمون، ويأخذ في الاعتبار المستوى الذهني لمجتمع الدعوة، مجتمع الحجاز في القرن السابع للميلاد بمكوناته البسيطة وحتى البدائية من بعض جوانبها"². والملاحظ أنه لا يجد أن تنسيب معاني الآيات القرآنية يشكل خطرا على القرآن الكريم وذلك لإيمانه بارتباط هذه الآيات بظروف المجتمع الذي نزلت فيه. وتاريخية آيات القرآن هذه تجعل معانيها مختصة بظروفها ولا تتجاوزها لظروفنا في الوقت الراهن. وهذا نسف لكتاب الله الذي جعله خاتما للرسالات وصالحا للناس إلى يوم القيامة.

ولم تفت الفرصة لربط استنتاجه بالدراسات حول العهدين القديم والجديد حيث يقول: "وبصرف النظر عن مدى موثوقية أسفار العهدين القديم والجديد، فقد مر اليهود والمسيحيون بهذه المرحلة منذ استتب في أوساطهم المنهج التاريخي-النقدي، وتجاوزوها، فلا ترى القائلين بالصحة التاريخية لكل التفاصيل التي جاءت في الكتاب المقدس إلا في صفوف الأصوليين"³. فالواجب على المسلمين نفي الصحة التاريخية عن تفاصيل القرآن الكريم تأسيسا بما فعله اليهود والنصارى مع العهدين القديم والجديد. وهو هنا لا يلقي بالا لموثوقية هذه الكتب التي امتدت إليها أيدي التحريف مما جعل معلوماتها غير صحيحة

¹ انظر: لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 53-54

² المرجع السابق، ص 55-56

³ المرجع نفسه، ص 56

تاريخيا. ويريد من المسلمين أن يبدلوا عقيدتهم في صحة كتابهم الذي حفظه الله، ويمشوا على خطى أصحاب الكتب الأخرى.

وقد لخص الشرفي هدفه من هذه المنهجية فقال: "وعمدة القراءة التي يقوم بها الباحث هي تطبيق الحَرْفِيَّة (Littéralisme) التي ما انفكت تلازم هذا الفن منذ بداياته تطبيقا نهائيا، فالحرفية تمثل بلا شك العائق الرئيسي دون التعامل مع النص القرآني على أنه كتاب حي يخاطب المؤمن مباشرة خطابا شخسيا الآن وهنا، لا عن طريق منطوقه الشكلي بل عن طريق محتواه الروحي والأخلاقي العميق"¹. وأضاف أن "التشبيث بظاهر الآيات، وأحيانا بمنطوق أية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص ولما أريد له من وراء الألفاظ، تعامل مع النص المقدس لا يليق بمكانته السامية، وليس سوى تحنيط له"². فالتشبيث بحرفية النص وظاهر النص لا يليق بقيمة هذا النص ويشكل العائق الرئيسي للتعامل مع القرآن بطريقة حديثة تتعد عما قرره المفسرون في السابق.

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 56

² المرجع السابق، ص 56

المطلب الثاني: أهداف قراءته الحداثية

لقد سطر الشرفي لقراءته الحداثية للقرآن الكريم عدة أهداف يمكن استنباطها من كتاباته. ومن هذه الأهداف يمكن أن أذكر:

الهم الحداثي

لقد برز اهتمام الشرفي منذ تسعينيات القرن الماضي بالحادثة وتطبيقاتها في المجتمع التونسي. هذا جعله يحمل الهم الحداثي منذ ذلك الوقت، حيث كانت كل مشاريعه العلمية تدور في فلك الحداثة وخلفياتها. وقد برز هذا الهم الحداثي في تعامله مع القرآن الكريم وباقي النصوص التراثية، حيث يصرح أن أصحاب القراءة التقليدية للتراث يعكسون عن الدين "صورة قبيحة تتم عن بدائية أصحابها ... أو على الأقل عن سلطان القيم الاجتماعية التقليدية المنحدرة من قرون الانحطاط والعبودية، وتنمّ - مهما حاولت أن تعثر على أعذار لأصحابها - عن عدم تمثيلهم للمبادئ والقيم التي أفرزتها الحداثة في القرون الثلاثة الأخيرة"¹. فالتيار التقليدي بدائي وبعيد عن قيم الحداثة الغربية. وبالمقابل جعل المنادين بعدم الالتزام بحرفية الأحكام القرآنية والمعارضين للسلطة الدينية في تأويلها للنص القرآني مهما كانوا "مفكرين هامشيين إلى حد ما فذلك لا يعني البتة أنهم منبثون عن بيئتهم الروحية والثقافية فلعلهم أفضل من التقط المؤشرات المنتشرة في مجتمعاتهم عن الاستعداد لتبني مقتضيات الحداثة ومن ضمنها المطالبة بتشريعات تقدمية مستمدة من القيم القرآنية"².

فهؤلاء رغم هامشييتهم هم الذين يعرفون التوجهات الحداثية لمجتمعاتهم والتي تطالب بتشريعات تقدمية مناسبة للحداثة ومستمدة من القيم القرآنية. وهذا الاستمداد من القيم وليس

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 88

² الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 159

من القرآن يبين هدف الشرفي في استبعاد التشريعات القرآنية وبناء منظومة أخرى من التشريعات وربطها بالقرآن الكريم قيمياً.

فصل الدين عن الدنيا (العلمانية)

وقريب من الهدف الحداثي، كان عبد المجيد الشرفي من المنادين إلى فهم الإسلام وتأويله كعملية "مستمرة ما دام الإسلام حياً في النفوس، ولهذا فإن تأويلات معينة هي التي تكون في صدام مع الحداثة أو غيرها. والمقاربة الفكرية الضرورية في هذا الشأن هي التي تفصل بين ما يتصل بعلاقة الإنسان بالله وما يتصل بشروط العيش المشترك التي لا يمكن أن تخضع إلا للتشريع الوضعي القابل للتطور والتحسين"¹. هذه النظرة العلمانية التي تفصل الدين عن الدنيا يريد الشرفي أن تؤسس فهم الإسلام وتأويله تأويلاً لا يتعارض من الحداثة. فالوفاء للإسلام في نظره "يكون بالحرص على جعله ديناً مفتوحاً يجرؤ أتباعه على تجديد التأويل لنصوصه بما يراعي روحها والحكمة منها ويراعي في الآن نفسه مستجدات العصر ومتطلبات الحاضر"². وهذا هو نفس التجديد الذي ينادي به أصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم³.

المس بقداسة القرآن الكريم

ومن الأهداف الأساسية التي وضعها الشرفي نصب عينيه عند تعامله مع القرآن الكريم، المس بقداسته وتنزيله إلى مستوى البشرية. فقد دعا إلى إعادة الاعتبار لبعض الإمكانات المقصية التي تمس بقداسة القرآن عند المؤمنين مثل القول بخلق القرآن ونزوله بالمعنى، حيث شجع الاعتماد على كل الآراء الملائمة في الوقت نفسه لطبيعة النص القرآني ولما

¹ ليس للمسلمين خيار غير الحداثة، عبد المجيد الشرفي، حوار مع قناة DW العربية، على موقع القناة

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 52-53

³ انظر: المبحث الثاني، الفصل الثالث من الباب الأول لهذه الدراسة

وصلته العلوم الإنسانية والاجتماعية¹. وقد أكد أن استعماله لعبارة إنتاج ديني، مع إدراج الكتب المقدسة، لا يقتضي منه "اختياراً معيناً فيما يتعلق بأصله وهل هو مفارق أم بشري صرف"². هذا الموقف هو الذي يمكنه من الفهم والتحليل دون التأثير بقداسة القرآن الكريم.

ولا شك أن التعامل مع القرآن الكريم بنفس المنهج الذي يطبق على النصوص البشرية يؤدي إلى نتائج وخيمة من قبل "إنكار احتواء القرآن على تشريع لا صلة له بالزمان والمكان"³. وقد استدلل الشرفي على موقفه هذا بالتصنيف الذي درج عليه بعض علماء المسلمين في آيات الأحكام، حيث اقتصر عملهم عند الشرفي على استنباط "قواعد في التعامل بين أفراد المجتمع خاضعة لقيم عصرهم ولاختيارات شيوخ مذاهبهم الفقهية واجتهاداتهم..."⁴. فكل ما يُستنبط من تشريع في القرآن الكريم خاص بالعصر الذي استنبط فيه.

عدم الالتزام بحرفية النصوص وإعطاء الأولوية للمقاصد

وإزاحة القداسة عن القرآن الكريم والتعامل معه كأى نص بشري جعل الشرفي ينادي بضرورة "التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولا سيما النص القرآني وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث"⁵. فهو يقترح إعطاء مقاصد الشريعة الأولوية في سن التشريعات دون الالتفات إلى النصوص ومعانيها الحرفية. وهو يؤكد هذه الفكرة بشكل آخر حيث يجعل الاستنباط من النصوص القرآنية لا يتم على "أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي"⁶. يصبح ضمير

¹ انظر: لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 45

² لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 101-102

³ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 55

⁴ المرجع السابق، ص 55

⁵ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 164

⁶ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 60-61

المسلم هو الحكم في مدى الاستجابة لأوامر الله ونواهيه، ولكلّ معايير الشخصية في الالتزام بها.

وبالإضافة إلى القرآن الكريم، يعمم الشرفي هذه القاعدة إلى نصوص السنة فيقول: "إن عدم الالتزام بحرفية النصوص التشريعية القرآنية يقتضي بالضرورة عدم الالتزام بنصوص تأتي دونها في المرتبة من حيث حجيتها الأصولية، ولا سيما تلك المنسوبة إلى النبي والتي تدّعي التعبير عن الإجماع، سواء كان إجماع الصحابة أو إجماع السلف الصالح أو إجماع العلماء أو حتى إجماع الأمة الإسلامية"¹. فلا التزام بحرفية السنة ولا اعتبار للإجماع سواء كان من الصحابة أو من علماء الأمة.

إقصاء علماء التفسير وأعمالهم

ولقد شكل إجماع العلماء حجرة عثرة لمشاريع الشرفي في قراءة القرآن الكريم، فسلط نقده عليهم وخص منهم فئة المفسرين، حيث نبّه إلى أنهم في تعاملهم مع نصوص القرآن "يُغيبون ما فيها حينا، ويحملونها ما لا تحتل حينا آخر، بعيدا عن التشبع بالأسس التي تقوم عليها كل معرفة حديثة، وعن القواعد التي يقوم عليها كل تدين صادق مع نفسه ومع الآخرين"². لذلك أوصى بعدم ترك العناية بالنص القرآني لهم وحدهم لأن هذا الترك هو سبب الردة التي يعرفها العالم الإسلامي اليوم تحت مسميات مختلفة كالمحافظة على الهوية والتصدي لأعداء الإسلام. فهو يعتبر رجوع المسلمين إلى دينهم والدفاع عن كتابهم وعقيدتهم ردة عن الحداثة والتقدم.

ولقد حذر الشرفي عند التعامل مع التراث التفسيري من "مخاطر حجب المعنى واحتواء الكلام الإلهي في مقولات فلسفية يونانية أو أخرى محددة تاريخيا، وإسقاط أفكار هؤلاء

¹ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص160

² لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص12-13

المفسرين ورغباتهم وكذلك أمزجتهم ومنافعهم ومشاكلهم على النص"¹. وهذا الحذر الشديد من التراث التفسيري يُتوجه الشرفي بإعطاء كل مسلم الحق في فهم القرآن على طريقته الخاصة دون اعتبار لأعمال المفسرين. فيقرر أن القارئ الحديث للقرآن الكريم يعتبره "مخاطبا إياه خطابا مباشرا، وليس مضطرا للعبور في إنصاته لهذا الخطاب عبر التأويلات التاريخية التي زكاها الاستعمال، لأنه ببساطة لا يقدر السلف ولا يراهم أجدر منه بالفهم والتأويل. فحسه التاريخي يحمله على تبين ما أحاط بتأويلاتهم من ظروف مكبلة منعته من أن يروا في القرآن غير ما رأوه، وجعلتهم يوظفونه في اتجاه ليس بالضرورة الاتجاه الأمثل"². والملاحظ أنه يقدر في أعمال المفسرين ويجعل تأويلاتهم مكبلة بظروفهم وتوظيفهم للقرآن الكريم في غير محله.

جدلية النص والواقع

وللخروج من هذا التكبير، يدافع الشرفي عن فكرة جدلية النص والواقع "فكما يؤثر النص في الواقع ويوجه أفراد المجتمع نحو سلوك معين فإن الواقع يؤثر بدوره في إنتاج النص وخصوصا في تأويله وتكييف طريقة تقبله"³. وقد فصل في الجدلية التي يريدها عندما تحدث عن الدارس الحديث للقرآن الكريم الذي يجب عليه التسوية وعدم المفاضلة بين كل تأويلات الفرق الإسلامية فيستنتج "أن كل هذه القراءات هي في الواقع ثمرة عملية جدلية بين النص وقرائه من جهة والبنى الاجتماعية والنفسانية للقراء من جهة ثانية في الأديان جميعها. وفي ذلك ابتعاد عن التفاسير التي تقدم هذه المشاكل الكلامية واللاهوتية وكأنها تستدعي قراءة صحيحة واحدة للكتب وما عداها هو زيغ عن السراط المستقيم وعن الإيمان الصحيح"⁴.

¹ تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع56، ص30

² لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص46

³ المرجع السابق، ص36

⁴ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص109-110

فكل التفاسير التي مضت هي نتيجة لجدلية بين النص وقارئه وبين النص والبنى الاجتماعية والنفسانية لهذا القارئ. وهذا ما يجب تطبيقه للظفر بقراءة حدثية للقرآن، السماح للحدث أن تؤثر في القرآن وفي فهم آياته. ولا يخفى أن الشرفي لم يترك الفرصة تمر ليذكر بوجوب الابتعاد عن التفاسير التي تبحث عن القراءة الصحيحة الملزمة بالإيمان الصحيح وعلى الصراط المستقيم.

فالقراءة التي يقترحها الشرفي تسعى إلى "تأويل أكثر ملاءمة وانفتاحاً على رسالة تظل راهنة، هي رسالة القرآن في شموليته ... وعندئذ يكون من الصعب أيضاً أن نطالبه باليقين المطمئن ذلك أن فعالية الوحي تكمن في طابعه التقويضي. بما أن كل شخص يطبق ما يؤمن به هو ويمتنع عن تعويض حق النص المنزل في الكلام بخطاب إكراهي"¹. وهذه الرؤية لاختيار كل شخص ما يؤمن به ويرفض ما يُكره عليه تفرغ كل التعاليم القرآنية من محتواها.

العبادات تتغير بحسب الظروف والأحوال

ولم يتردد الشرفي في تسليط رؤيته هذه حول الاختيار الشخصي في التشريع القرآني على العبادات. فبالنسبة للصلاة أكد أن المسلمين ليسوا مضطرين للصلاة بنفس طريقة صلاة الرسول ﷺ فقال: "والمهم أن النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلاً موحداً ولم يطرأ عليه أي تغيير أثناء فترة الدعوة"².

ثم طبق نفس الرؤية على العبادات الأخرى فبالنسبة للزكاة وبعد أن لاحظ أن القرآن لم يحدد مقاديرها ولم يحدد الأصناف التي ينبغي أن تؤدي عنها، قال: "أما الوقوف بالزكاة عند

¹ تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع56، ص30

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص62

أصناف المال الموجودة في عهد النبي وعند وجوه إنفاقها، فلا يدل على أقل من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها، كما يدل على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثلت تقدما لا يُنكر بالنسبة إلى أوجه التكرم والإنعام القديمة، ولعلها أقرب إلى روح الرسالة التي تعتبر أن للفقراء حقوقا في أموال الأغنياء¹. فالمهم هو التضامن بين الأغنياء والفقراء والصيغ الحديثة لهذا التضامن كافية ويمكنها تعويض الزكاة. وفي هذا إنكار لكل تشريع الزكاة الذي وصلنا بالحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ، وللإجماع حول هذا التشريع الوارد عن الصحابة والتابعين وكل علماء الأمة.

أمل بالنسبة للحج فقد نبه الشرفي إلى أن أغلب طقوسه كانت تمارسها العرب قبل الإسلام وأن من هذه الطقوس ما يحتوي على رواسب أسطورية كرجم الشياطين والهدي. ثم تساءل: "إننا لا ننكر ما تمثله عملية الرجم من تفريغ للمكبوت ومن تصريف للعنف في اتجاه بريء، ولعل الإنسان محتاج إلى ذلك احتياجا دائما، ولكن هل ينبغي أن يتبرم المسلم المعاصر بالرجم ويقوم به رغم ذلك؟ إلا يحق له في هذه الحال أن يغلب الصدق مع النفس على مجارة ما ليس مقتنعا به تمام الاقتناع؟"². فإذا كان المسلم غير مقتنع بالرجم فيمكنه تجنبه.

ونظرا لما تشكله هذه الرؤية من هدم لأسس الإسلام، فقد اضطر إلى تنسيبها بعض الشيء فقال مثلا بعد رأيه عن الصلاة: "ولا يفهم عنا أننا بهذا ننكر الصلوات الخمس وصلاة الجمعة أو الصلوات الأخرى في العيديات والجنائز وغيرها، فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسخته السنة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة. إلا أن أصنافا أخرى من الناس مما أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقا بين الواقع والمنشود، ألا يحق لها أن تكون وفية لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟"³.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 63

² المرجع السابق، ص 65

³ المرجع نفسه، ص 63

تفكيك منظومة العلوم الإسلامية

شكلت منظومة العلوم الإسلامية التي نشأت حول القرآن الكريم حصناً حال دون تدخل الأهواء في التعامل مع كتاب الله. ولقد ركز الشرفي جهوده لإحداث شروخ في هذا الحصن. وأول ما ابتدأ به هو النظر في المسلمات ومحاولة الالتفاف عليها.

فهو يحتفي بالجهود الاجتهادية التي أعادت النظر في المسلمات المتعلقة بالعقائد والتفسير والسنة والفقه والأصول لأنها أدت إلى "تفكيك هذه المنظومة وانفجار السنة الثقافية الإسلامية المنغلقة، دون أن تعوضها بعد سنة أخرى تتمتع بقدر أدنى من الانسجام"¹. هذا الاجتهاد الحداثي لا يخشى المعارضة التامة للمسلمات أو ما يعرف بالمعلوم من الدين بالضرورة كما أنه لا سبيل للاعتراض عليه "بما قال فلان أو فلان، ما دام لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدر السلف بقدر ما يدافع عن حق الخلف. وبقيننا أنه قد آن الأوان لإرساء حوار في صميم المسائل المطروحة، يعرض عن القشور والحواشي ويتمسك باللب والأصل"². هذا التنكر للتراث ولأقول السلف من صميم الأهداف التي رسمها الشرفي للتعامل مع القرآن الكريم. وقد عبر عن ذلك بصيغة أخرى حيث جعل من مهام القارئ الحديث التخلص من القراءة الأحادية الاتجاه للنص القرآني وعلى العودة إلى ثراء هذا النص قبل تكلس التأويل وانغلاقه وقبل تحول الدين إلى مؤسسة"³.

تغيير مرجعية المجتمعات الإسلامية

ولعل الهدف الأسمى عند الشرفي هو تغيير مرجعية المجتمعات الإسلامية من القرآن إلى الحداثة حيث يقرر أن "حرص القدماء على إضفاء الإطلاقية على ظاهر النص مرده

¹ الإسلام والحداثة، عبد لمجيد الشرفي، ص 180

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 9

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 126

بالأساس إلى الخوف من أن يؤدي الاختلاف في فهم المصحف وتأويله إلى القضاء على رمز الوحدة الإسلامية في ظل أوضاع تتسم بالافتراق السياسي-الديني"¹. ثم يضيف بخصوص تغير المرجعية: "وقد كان لهذا الخوف ما يبرره في القديم، ولكنه لم يعد مقبولا اليوم لأن المرتكزات التي تقوم عليها وحدة الأمة تغيرت عما كانت عليه في فترة ما قبل الحداثة"². ففي القديم كان القرآن الكريم (وهو يستعمل المصحف عوض القرآن لأنه يفرق بينهما وقد تقدم الحديث عن ذلك) هو رمز الوحدة الإسلامية أما اليوم فمرتكزات الوحدة الإسلامية قد تغيرت ومرجعية المجتمع الإسلامي أصبحت هي الحداثة.

هذا التغير في المرجعية والمرتكزات رافقه في القراءة المقترحة للقرآن تغير في أصول العلوم الإسلامية. ولقد عبر الشرفي عن هذا التحول في المرجعية فقال: "وكان الإشباع النفسي من خلال تراكم الروايات والأخبار كافيا في تحصيل الإجماع، باعتبار التواتر مفيدا لصحة الآراء لدى القدماء جميعهم، فأضحى الاقتناع العقلي المدعم بمكتسبات العلم وبالبراهين الاختبارية هو المعيار الأخير التي تقاس به تلك الصحة، وهكذا فقدت أقوال السلطات المذهبية، أيا كانت، الحجية التي تفرض نفسها على النفوس وتتمتع ببداهة لا تناقش"³. هي إذن مرجعية جديدة لمعرفة صحة الآراء تنفي التواتر والإجماع وترحب بالاقتناع العقلي والبراهين الاختبارية.

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 57

² المرجع السابق، ص 57

³ المرجع نفسه، ص 57

المطلب الثالث: علاقة قراءته بمواقف الاستشراق والقراءات الحداثية الأخرى

تشابهت مواقف الشرفي مع مواقف أصحاب القراءات الحداثية والمستشرقين في كثير من النقط. وفي ثنايا دراستنا لمواقفه من القرآن والتفسير وأصوله، ظهرت هذه المواقف المتشابهة التي كانت في بعض الأحيان متطابقة. والهدف في هذا المطلب إعطاء نماذج من هذه المواقف المتشابهة لإظهار أن قراءة الشرفي الحداثية تندرج ضمن منظومة القراءات الحداثية عامة والتي من مستنداتها الحركة الاستشراقية.

الوحي القرآني

لقد سبق تقديم مواقف عبد المجيد الشرفي عن الوحي حيث يعتبره "تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته"¹، ويعتبر مصدره "المعلومات التي تلقاها محمد من حوله، واطلع عليها في أسفاره وعن طريق الأحناف أو أهل الكتاب، مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه دون أن يولوه أدنى أهمية"².

وهي مواقف قريبة من مواقف المستشرقين من أمثال يوهان فك في قوله: "... إنما يصور لمحمد جد أصيل، لا ينقص من قيمته أن محمدا نفسه كان يرى أنه وحي إلهي تلقاه في أوقات الاستغراق الديني"³، وهاملتون جيب عند تصريحه بأن: "محمد ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه"⁴، وتيودور نولدكه

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 42

² المرجع السابق، ص 34

³ المرجع نفسه، ص 202

⁴ المرجع نفسه، ص 201

حين يؤكد: "لا مجال للشك في أن أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والتورجية"¹.

الوحي نزل بالمعنى

كان عبد المجيد الشرفي من المدافعين على نظرية نزول القرآن بالمعنى² وأن اللفظ من رسول الله ﷺ. وأكد أن هذه النظرية هي القريبة من المعقولية الحديثة. وهذا ما قرره سبينوزا (Baruch Spinoza 1632-1677) حيث صرح بالنسبة للكتاب المقدس: "إن المعنى الذي من أجله وحده يسمى النص إلهيا، وصل إلينا دون تشويه، وإن كانت الكلمات التي استخدمت أولا للتعبير عنه قد تغيرت مرات كثيرة، وهذا لا ينقص مطلقا من ألوهية الكتاب لأنه يظل إلهيا وهو مكتوب بكلمات أخرى وبلغات أخرى"³.

تفريق بين القرآن والمصحف (بين المقروء والمكتوب)

لقد تم تقديم موقف عبد المجيد الشرفي في التفريق بين القرآن والمصحف في المبحث الأول من الفصل الثاني من هذه الباب، ويؤكد هذا الموقف قوله: "إلا أن الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهيا على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيين، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق وتحليل مستفيض واستقصاء قد يؤدي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها"⁴.

هذا الموقف مطابق لموقف محمد أركون الذي يفرق بين ما يعبر عنه بالحالة الشفهية، ويطلق عليها "الخطاب النبوي"، وهي التي – بزعمه – ضاعت إلى الأبد، وبين حالة الكتابة

¹ تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، ص9

² انظر: المبحث الأول من الفصل الثاني في الباب الثاني

³ رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ص335

⁴ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص122

للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يسجل كتابة، هذا النص الذي ينعته أركون بـ"النص الرسمي المغلق" أي المصحف وهو ما يسميه أحيانا بالمصحف العثماني أو المدونة الرسمية.¹ ولقد تم في الباب الأول من هذه الدراسة تقديم موقف هشام جعيط الذي يتبنى نفس الطرح.

وقد بين أركون أسباب هذا التفريق فقال: "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (إي إلى مرحلة المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يُدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق ... وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي"². وهو يعترف بأن مستنده في هذا الموقف هو الاستشراق ومناهجه.

القرآن يقبل عددا لا محدودا من التأويلات

لقد بينا في الباب الأول من هذه الدراسة مواقف محمد أركون وحسن حنفي وعلى حرب الذين اعتبروا القرآن مفتوحا على العديد من التأويلات التي تكون في بعض الأحيان متناقضة.

وهذا الموقف قريب من موقف الشرفي الذي يعترف بأن "النص التأسيسي قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات"³. واستدل على كلامه بأن القرآن "مهما بدا معناه واضحا صريحا، إنما يخضع فهمه لمواضع اللغة التي كتب بها ولقواعدها، ولكنه يخضع كذلك دوما عند قراءته لشخصية القراء ولثقافتهم ولظروفهم الخاصة ومصالحهم الذاتية، وحتى للاوعيم المكبوت، مثلما يخضع للظروف التاريخية العامة التي تتم فيها القراءة. ومعنى ذلك

¹ انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص 134 - 135 والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل

الخطاب الديني، محمد أركون، ص 38

² قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ص 188

³ لبنات I: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، ص 116

أن لا وجود لقراءة بريئة، ولا لنص جزئي أو كلي قطعي الدلالة، إذ كل نص قابل نظريا لعدد لا يحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال"¹.

الإسلام متعدد

يعتبر "الإسلام واحدا ومتعدد" من أبرز مشاريع عبد المجيد الشرفي. هذا المشروع أثمر عدة كتب حاول الشرفي وتلاميذه من خلاله إبراز اختلافات الإسلام بحسب المكان والزمان والعرق والفرق².

هذه الفكرة، تعدد الإسلامات، نجد لها صدى عند العديد من المؤلفين على اختلاف مشاربهم. فمن الحداثيين نجد محمد أركون بعد تأكيده أن الإسلام يتميز بالتنوع الشديد يقول: "ومع ذلك فإنهم يكتفون بوصفه بالإسلام! وكأنه واحد موحد من كل الجهات! ... إنني أريد أن أضع حدا لهذا التعميم الإيديولوجي غير المقبول. فلا يمكن القول بأن الإسلام الإندونيسي هو ذاته الإسلام العربي، أو أن الإسلام العربي هو ذاته الإسلام الهندي أو إسلام إفريقيا السوداء إلخ... فالإسلام عندما انزع في كل بيئة اختلط بعاداتها وتقاليدها السابقة على الإسلام وأثر عليها وتأثر بها"³. وعلي حرب يقرر: "أنا أنفي وجود إسلام واحد وأتكلم في المقابل على إسلام مختلف باختلاف الفرق والمذاهب والأئمة فضلا عن اختلاف اللغات والشعوب والعصور"⁴.

ومن الشيعة عبّر علي شريعتي عن هذه الفكرة بأن "هناك في الطريق منذ صدر الإسلام إلى يوم الناس هذا، عدة إسلامات: إسلام العلماء، إسلام العامة، إسلام الوعي والعقيدة والإيديولوجيا"⁵. وقال محمد خاتمي: "فأي إسلام نريد ونعني حين نتحدث عن الإسلام؟ أي إسلام

¹ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 46

² انظر: تقديم هذا المشروع في المبحث الثاني من الفصل الأول في هذا الباب

³ نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ص 9

⁴ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، علي حرب، ص 194

⁵ علي شريعتي وتجديد الفكر الديني، عبد الرزاق الجبران، ص 153

أبي ذر؟ أم إسلام ابن سينا؟ أو إسلام الغزالي؟ أم إسلام محيي الدين بن عربي؟ أم إسلام الأشاعرة؟ أم إسلام المتصوفة؟ أم إسلام الظاهرية؟ أم أي إسلام؟ بلى إنها كلها شواهد تاريخية لا يطالها الشك على نسبية معرفة الإنسان حتى عن الدين"¹.

ومن المستشرقين يقول فنسان مونتاي (Vincent Monteil 1913-2005): "يمكن تقسيم العالم الإسلامي إلى خمس مناطق إثنية – ثقافية كبرى: الإسلام العربي، الإسلام التركي، الإسلام لإيراني-الهندي، الإسلام المالي والإسلام الأسود"².

ختم النبوة

صرح الشرفي بأنه استلهم نظريته لختم النبوة من محمد إقبال³ لكن فهم الختم بطريقة مخالفة لما اتفق عليه المسلمون منذ القديم كان حاضرا عند حدائين آخرين. فحسن حنفي يقرر بأن ختم النبوة يعني أن " النبوة قد انتهت، وأن الإنسان قد استقل، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين، وأن فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الإنسان دون ما تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو مشخصة"⁴.

وفي موقف قريب، يتحدث محمد عمارة عن ختم الشرائع فيقول: "أن كون الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع السماوية البشرية، إنما يعني بلوغ البشرية سن الرشد، بما يعنيه سن الرشد من رفع وصاية السماء عن البشر، فلم تعد صورة البشر هي صورة الخراف الضالة التي لا غنى لها عن ما يتلوه النبي كي يصحح لها المسار"⁵. فكلهم يرون في ختم النبوة استقلالاً للإنسان من وصاية السماء.

¹ مطالعات في الدين والإسلام والعصر، محمد خاتمي، ص 29

² الإسلام في إفريقيا السوداء، فنسان مونتاي، ص 61

³ من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ج 1، ص 17-18

⁴ انظر: المبحث السابق

⁵ الإسلام وقضايا العصر، محمد عمارة، ص 15 (نهج الاعتزال 115)

إسناد الحديث

لقد تم تفصيل موقف عبد المجيد الشرفي من إسناد الحديث في المطلب الخاص بموقفه من أصول التفسير. وملخص هذا الموقف هو التشكيك في الأسانيد وعدم الثقة بها. وهذا يطابق موقف العديد من المستشرقين. فقد شكك المستشرق كايثاني (Leone Caetani 1869-1935) في بدايات الإسناد عند المسلمين، فزعم "أن الأسانيد أضيفت إلى المتون فيما بعد بتأثير خارجي؛ لأن العرب لا يعرفون الإسناد، لذا فهو يعتقد أن الأسانيد لم تكن معروفة إلى عهد عبد الملك بن مروان، أي بعد وفاة النبي ﷺ بأكثر من ستين سنة، ويرى أيضا أن الأسانيد الموجودة في كتب السنة لا بد أنه قد اختلقها المحدثون في القرن الثاني والثالث الهجريين"¹.

أما المستشرق ميور (William Miur 1819-1905) فينتقد "طريقة اعتماد الأسانيد في تصحيح الحديث، لاحتمال الدس في سلسلة الرواة، ويقول إنه لا توجد مجموعات كتابية للسنة موثقة قبل منتصف القرن الثاني"². وأجرى المستشرق "شاخت" (Joseph Schacht 1902-1969) "دراسة على الأحاديث الفقهية وتطورها - كما يزعم - على كتابي الموطأ لمالك والأم للشافعي، ثم عمم نتائج دراسته على كتب الحديث الأخرى، ثم خلص إلى أن السند جزء اعتباطي في الأحاديث لا قيمة له، وأن أي حزب يريد نسبة آراءه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات فيضعها في الإسناد"³.

ونجد عن محمد أركون موقفاً مشابهاً حيث يقول: "إنه لمن الصعب تاريخياً، إن لم يكن من المستحيل، التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله"⁴.

¹ نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر بن سعيد شرقه، ص185

² المرجع السابق، ص185

³ المرجع نفسه، ص185

⁴ الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص174

الاحتفاء بالحدثيين وأصحاب القراءات الحداثية

استدل الشرفي بأفكار الحدثيين وأصحاب القراءات المعاصرة وأحال إلى كتبهم في العديد من مؤلفاته، ويبقى من أبرز ما فعله احتفاء بأفكارهم وضعه لمقتطفات من كتبهم في ملاحق كتابه المؤسس لمشروعه الحداثي: الإسلام والحداثة. ومن الذين شملتهم هذه الملاحق، كل من محمد أركون، وحسن حنفي، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمود أبو رية، ومحمد عابد الجابري.

وقد خص أركون ببعض الإشارات المباشرة في كتبه حيث جعل محاولاته في الاستفادة من العلوم الإنسانية الحديثة في قراءة النصوص القرآنية عميقة وجريئة¹، وجعل آفاقه تتقاطع فيها "تيارات البحث المتعدد الاختصاصات التي تضم كل متطلبات التفسير الذي يتبنى مكتسبات العلوم الإسلامية الكلاسيكية وإسهامات العلم الاستشراقي والآفاق التي تفتحها العلوم الإنسانية"².

ولم تخل مؤلفات الشرفي من إشارات إلى الحدثيين، حيث ينعت أعمال كل من قاسم أمين وعلي عبد الرزاق والطاهر الحداد ومحمد إقبال ومحمود أبو رية ومحمود محمد طه ومحمد شحرور بمحاولات تجديد الفكر الديني وتخليصه من براثن التقليد³. كما يجعل مواقف طه حسين ومحمد أحمد خلف الله في نفي الصبغة التاريخية عن القصص القرآني شجاعة وجريئة⁴.

¹ انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص 86

² تنزيل القرآن وتأويله: مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، عبد المجيد الشرفي، مجلة الحياة الثقافية، ع 56، ص 30

³ انظر: لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 74-75

⁴ انظر: المرجع السابق، ص 171

الفصل الثالث: مدرسة عبد المجيد الشرفي في القراءة الحداثية للقرآن

الكريم

المبحث الأول: مدرسة عبد المجيد الشرفي

المطلب الأول: محددات مدرسته

يمكن الحديث عن مدرسة عبد المجيد الشرفي لأنه كون جيلا من الباحثين في الجامعة التونسية وأنجز مع تلاميذه عدة مشاريع علمية. فالشرفي كان من ورثة الجيل الأول من القراء الحداثيين للقرآن الكريم، وكان من الأوائل الذين تبنا نظرة حداثية عن الإسلام في تونس. وقد تميزت دراساته للتراث الإسلامي عامة والقرآن خاصة باستعمال المناهج الغربية في العلوم الإنسانية، والمناداة بهجران مناهج العلماء المسلمين.

وقد تمكن من تمرير هذه النظرة والمناهج إلى تلاميذه الذين أشرف على بحوثهم في كل مراحل الدراسة بالجامعة التونسية على مدى قرابة ثلاثين سنة، من 1976م إلى سنة 2005م. في هذه الفترة أشرف الشرفي على أربعة وسبعين بحثا موزعة على الشكل التالي¹:

- 18 دكتوراه الدولة
- 6 دكتوراه
- 11 شهادة التعمق في البحث
- 7 شهادة الدراسات المعمقة
- 12 ماستر

¹ قائمة البحوث التي أشرف عليها عبد المجيد الشرفي مثبتة في الملحق الأول لهذه الأطروحة

- 20 شهادة الكفاءة في البحث

وقد ظهر اهتمام الشرفي بالعلوم الإسلامية من خلال مواضيع البحوث التي أشرف عليها حيث كانت هذه العلوم حاضرة في ستة وخمسون بحثاً، موزعة على الميادين التالية:

- 14 بحثاً في الفكر العربي الإسلامي
 - 12 بحثاً في العقيدة والفرق
 - 10 بحوث في أصول الفقه
 - 5 بحوث في الفقه
 - 4 بحوث في علوم القرآن
 - 4 بحوث في الحديث النبوي
 - 3 بحوث في السير
 - وبحث واحد في كل من السيرة، الحضارة الإسلامية، المقاصد والقراءات الحداثيّة
- وقد كان للبحوث في المسيحية، الاهتمام الأولي للشرفي، نصيب وافر حيث شملت ثمان بحوث.

وعبد المجيد الشرفي ينوه بالمدرسة التونسية في دراسة التراث حيث يقول: "وليس من باب المفارقة الإقرار بأن للمدرسة التونسية في تاريخ الفكر الإسلامي بمختلف كليات الآداب والعلوم الإنسانية إسهامات متميزة. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على عناوين الرسائل والأطروحات التي أعدت في شعب الحضارة وأقسام التاريخ لنتأكد من أنها إضافات حقيقية في مجالات عديدة يضيق المقام عن حصرها، وقد شملت التفسير القرآني والحديث النبوي وعلم الكلام والتصوف والفقه وأصوله، وهي اليوم تعتبر إسهامات لا غنى عنها للدارسين شرقاً وغرباً"¹.

وقد كان لتلاميذ الشرفي الذين أشرف على بحوثهم نصيب هام في مشاريعه العلمية، ففي مشروع معالم الحداثة كان لتلاميذه أربعة كتب من أصل ثمانية عشرة كتاباً، وفي مشروع

¹ لبنات I: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص24

الإسلام واحدا ومتعددا كان لتلاميذه خمسة عشرة كتابا من أصل ثمانية عشرة كتابا، وفي مشروع المصحف وقراءاته مثل تلاميذ الشرفي ثمانية باحثين من أصل عشرة.

ومن المميزات الأساسية لمدرسة الشرفي أن تلاميذه التزموا بالمناهج المسطرة من طرف الشرفي وكانت لهم علاقة وطيدة بالحدثة وخلفياتها في المجتمع التونسي.

فبالنسبة للمناهج، دافع الشرفي عن المقاربة التاريخية العقلانية للتراث الإسلامي فقال: "وحيث طُبِّقَت هذه المقاربة على التاريخ الإسلامي فإنها سمحت بإعادة النظر في كثير من الأمور التي كانت بمثابة الحقائق الثابتة"¹. وسار تلامذته على نفس النهج، فمنهم من دعا إلى قبول الفرق الإسلامية الأخرى (كالخوارج)، لأن الحقيقة مفهوم تاريخي متغير، ولئن كان إقصاء الفكر الخارجي "مقبولا في العصور الماضية، نظرا إلى انخراط الجميع في أفق ثقافي متشابه، محكوم بمنطق الإقصاء وأحادية الحقيقة، فإنه لم يعد مبررا اليوم في أفق ثقافي تثريه الفلسفات التحليلية للخطاب والمناهج الإنسانية المتعددة الاختصاصات، مما يبرز مفهوم الحقيقة ضاربا في "التاريخية" بمختلف أبعادها"². ومنهم من أكد على "أن البحث في تاريخية الإسلام السنّي يعني إدراج الفكر السنّي في الواقع التاريخي بكل أبعاده وضغوطه وإكراهاته"³. فالفكر السنّي يخضع للواقع وليس للوحي وما أوجبه الخالق على عباده. ومنهم من قرّر بأن المسلمين "هم في حاجة إلى التأويل والاختلاف (في تفسير آيات القرآن الكريم) في ضوء الفهم العقلاني ومقاصد الشرع معا"⁴. فإخضاع فهم الآيات القرآنية إلى العقل ضروري بالإضافة إلى مقاصد الشرع.

وبالنسبة للآراء الحداثية، فقد ظهرت جليا في كتابات تلاميذ الشرفي، حيث جعل أحدهم "الحدثة كل لا يتجزأ، ومن ثم فإن رفض العلمنة أو الديمقراطية هو رفض لمبادئ حقوق الإنسان والحريات ولقيمة الفرد الأساسية، ولغيرها من القيم التي لا يمكن فصلها عن بعضها

¹ لبنات I: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص 24

² الإسلام الخارجي، ناجية الوريحي بوعجيلة، ص 246

³ الإسلام السنّي، بسام الجمل، ص 9

⁴ الإسلام الحركي، عيد الرحيم بوهاها، ص 98

البعض لأنها تشكل مجتمعة منظومة فكرية متكاملة"¹. فالحادثة عنده يجب الأخذ بها كلها لأنها لا تتجزأ، ولا يمكن انتقاء ما يهمنا وطرح الغير الصالح منها. وقد عبر آخر عن موقف الحادثة من الأديان بصفة عامة فقال: "لقد سعت الحادثة منذ ظهورها في أوروبا، وتسعى العولمة ابنتها الطبيعية اليوم على تجريد الأديان من تلك الوظائف لتحل محلها في تنظيم حياة الشعوب على مناويل ارتأت صلاحها لتأمين سعادة البشر وتحقيق أهدافهم في الحياة وإعطاء وجودهم معنى يختلف عما دأبت الأديان على إعطائه للبشر منذ سيطرت على العقول والأبدان"². فالحادثة في عداوة تامة مع الأديان وهدفها تجريد الأديان من الوظائف التي تضطلع بها عند الناس.

وقد أغدق بعضهم صفات الكونية والعقلانية على الحادثة فقال: "إنه على قدر استيعاب الفرقة لشروط الحادثة يكون استمرارها سائدة، لا بالسلاح والبطش والوثوقية واضطهاد الناس وإنما بالقيم الكونية، والمنزع العقلاني الذي لا ينافي البتة ما في العقائد من خصوبة روحية"³. فالحادثة إذن شرط أساسي للتقدم والسيادة. كما أكد آخر على لزوم العقلانية التي تعتبر ركيزة للحادثة فقرّر: "وما من شك في أن المنظومة القيمية المرتبطة بالحادثة قامت على ركيزة أساسية هي العقلانية حيث لا يتصور أي مظهر من مظاهر الحادثة خارج إطار العقلانية أو بعيدا عنها"⁴. وهذا يظهر التزام تلاميذ الشرفي بالحادثة كنمط للتفكير والحياة.

وجدير بالذكر أن علاقة عبد المجيد الشرفي لم تقتصر على تلاميذه المباشرين، ولكنها تجاوزتهم إلى تلاميذهم، فنجد الشرفي مثلاً يقدم كتاب رياض الميلادي، "الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن من الهجرة"، وهو في الأصل رسالة دكتوراه ناقشها أمام لجنة جل أعضائها من تلاميذ الشرفي (المنصف الجزار وحمادي ذويب وبسام الجمل). وقد قدم الشكر في مقدمة الكتاب للشرفي الذي شرفه بقراءة الأطروحة وتدقيق نتائجها⁵.

¹ الإسلام الحركي، عبد الرحيم بوهاها، ص128

² الإسلام الأسود، محمد شقرون، ص5

³ الفرقة الهامشية في الإسلام، المنصف بن عبد الجليل، ص16

⁴ الإسلام الحركي، عبد الرحيم بوهاها، ص127-128

⁵ الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن من الهجرة، رياض الميلادي، ص6

والملاحظ أن عنوان الأطروحة يشبه إلى حد كبير عنوان الأطروحة التي ناقشها حمادي
ذويب في شهادة التعمق في البحث تحت عنوان السنة أصلا من أصول الفقه إلى نهاية القرن
الخامس الهجري تحت إشراف الشرفي.

المطلب الثاني: أعلام مدرسته

من الصعب اختيار أعلام مدرسة عبد المجيد الشرفي نظرا لكثرة تلاميذه ونظرا لكثرة ما ألفوه من كتب ومقالات في موضوع التراث الإسلامي عامة. وحسبي في هذا المطلب أن أقدم بعض هؤلاء التلاميذ الذين أسهموا في مشاريع الشرفي والذين كانت لهم مواقف بيّنة من الحداثة والقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم.

المنصف بن عبد الجليل

المنصف بن عبد الجليل¹، أستاذ الدراسات العربية والحضارة الإسلامية بجامعة سوسة، من مواليد سنة 1953م بمدينة مساكين بتونس. متخرّج من دار المعلمين العليا بتونس في اللغة والآداب العربيّة سنة 1975م، ومتحصّل على شهادة التبريز في اللغة والآداب العربيّة من كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس سنة 1984م، ومتحصّل على دكتوراه الدولة في الآداب من كليّة الآداب بمتّوبة، تونس سنة 1997م.

عمل مستشارا لوزير التربية والعلوم مكّلف بإصلاح التعليم الديني بالمدارس الابتدائيّة والثانويّة من 1992م إلى 1994م، ومستشارا لوزير التعليم العالي والبحث العلمي مكّلف بإصلاح التعليم بجامعة الزيتونة من 1994م إلى 2000م وعميدا لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة من 2011م إلى 2017م. درّس بمعهد دراسة حضارة المسلمين بلندن وكان أستاذا زائرا بجامعة ليون 2. حاضر في كثيرا من الجامعات الدولية. هو عضو عامل بالمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة).

للمنصف بن عبد الجليل عدة منشورات منها: الفرقة الهامشية في الإسلام بحث في تكوين السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها (1999م)، في الأخذ برواية

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع بيت الحكمة وموقع أبجد

العوام عند الشيعة الإثني عشرية، ديانة محمد قبل الإسلام حسب المصادر الشيعية الإثني عشرية (بالإنجليزية)، الحداثة من منظور الثقافة الإسلامية (بالألمانية)، المناهج التاريخية- النقدية في الدراسات العربية المعاصرة للقرآن (بالإنجليزية).

وقد أعرب المنصف بن عبد الجليل عن موافقه تجاه فهم القرآن الكريم وتفسيره، حيث اعتبر أن "النص القرآني لا يفهم إلا بالمرجع الثقافي الذي ما انفك يحاوره؛ ولعل لهذا المرجع شأنًا في نظام النص القرآني وجانب التشريع فيه"¹. فهو هنا يجعل الواقع لا يتدخل في فهم القرآن فحسب بل يتدخل أساسا في نظام النص القرآني نفسه. وفي هذا الصدد يشكك في فهم السلف للقرآن الكريم ولا يقبل حجة المدافعين عن التفسير التراثية فيقول: "لا حجة في تلبيس الدفاع عن فهم ما للنص القرآني بالدفاع عن الإسلام عموما وإنكار مقالات المخالف من أهل الإسلام؛ سيما وأنه لا يمكن الحديث عن نص – كما نزل"². فليس من الممكن عنده الحديث عن النص كما نزل في تشكيلك صريح في بنية القرآن الكريم ووصوله إلينا كاملا.

ولقد تميزت كتابات المنصف بن عبد الجليل، التي كان غالبها يهتم بالفرق الإسلامية، بالتقليل من قيمة التيار السنّي حيث يؤكد أن "الحديث عن سنّة أصلية هي مجمع الدين، محط إجماع المسلمين، حديث تمجيدي وخطاب فرقي، لمنافاته للأحداث التاريخية"³. فبالنسبة إليه لم يكن التيار السنّي أصليا في المجتمع الإسلامي منذ بداياته، ولكنها فرقة ككل الفرق تكونت على مدى قرون، ثم حققت هيمنتها بعد ذلك بمساعدة السلطة السياسية.

حمادي ذويب

حمادي الذويب⁴ باحث تونسي من مدينة صفاقس، يشتغل أستاذا محاضرا مختصا في الحضارة والفكر الإسلامي وفي أصول الفقه خاصة. يعمل بقسم العربية بكلية الآداب

¹ في قراءة النص الديني، مجموعة مؤلفين، ص52

² المرجع السابق، ص46

³ الفرقة الهامشية في الإسلام، المنصف بن عبد الجليل، ص667

⁴ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

والعلوم الإنسانية بصفافس منذ تاريخ انتدابه بالتعليم العالي سنة 1993م. وهو حاصل على شهادة التعمق في البحث سنة 1993م وشهادة دكتوراه الدولة سنة 2007م.

من أهم منشوراته: السُّنة بين الأصول والتاريخ (2005م)، وجدل الأصول والواقع (2009م)، ومراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق (2013م). وهو متعاون مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود بصفته باحثاً رئيسياً ومستشاراً للتحليل في مجلة المؤسسة الفكرية الثقافية الفصلية (مجلة يتفكرون).

ويتبنى حمادي ذويب نظرة إلى التراث قوامها مراجعة المسلمات حيث يؤكد أن "النظر إلى التراث ومراجعة مسلماته وبديهياته ضرورة لا مفر منها ذلك أن هذه المسلمات تفعل في الواقع فعلاً قوياً ومؤثراً جعل الصراع بين مناصريها وخصومها يتجاوز في كثير من الأحيان مستوى الجدل الفكري النظري ليتخذ شكل مواجهة فعلية ضارية"¹. فهو لا يعترف بشرعية من يدافع عن بديهيات الإسلام، وينتصر للتيار الذي لا يشك بأن "نقد المنظومة التقليدية التي تأسست عليها العلوم الدينية لا يعني ... رفض التراث والتكبر لكل ما فيه بل هو أداة مواجهة لتاريخنا بما توفره لنا العلوم الحديثة من مناهج موضوعية علمية. إن هذه المواجهة ضرورية لتعميق فهمنا للفكر الإسلامي القديم وآلياته ومختلف منتجاته"². وهي دعوة ظاهرة لتطبيق العلوم الحديثة ومناهجها في فهم كل التراث الإسلامي.

وقد عبر عن هدفه في هذه القراءة بمناهج العلوم الحديثة، حيث جعلها تمكّناً من ضبط "ساعتنا على عقارب عصر الحداثة ولا نجعل من فهمنا القاصر للتراث وسيلة محاربة للعلم ومكتسباته"³. فهو يعتبر الفهم الحالي للتراث قاصراً وفيه محاربة للعلم، والسبيل للخروج من هذا القصور هو الدخول في عصر الحداثة والانضباط بمفاهيمها.

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 9-10

² المرجع السابق، ص 318

³ المرجع نفسه، ص 318

ناجية الوريبي بوعجيلة

ناجية الوريبي بوعجيلة¹ أستاذة التعليم العالي بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، حاصلة على شهادة الكفاءة في البحث سنة 1990م، وشهادة التبريز في اللغة والآداب العربية سنة 1993م، وشهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربية سنة 2003م وشهادة التأهيل الجامعي في اللغة والآداب العربية سنة 2009م.

تشتغل بالتدريس والتأطير والإشراف على البحوث الجامعية في الجامعة التونسية منذ سنة 1995م، وهي عضو لجنة الدكتوراه بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس وكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، وعضو مراسل بالمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بين الحكمة).

لها عدة كتب منشورة من بينها: في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمش في الفكر العربي الإسلامي (2004م)، الإسلام الخارجي (2006م)، زعامة المرأة في الإسلام المبكر، بين الخطاب العالم والخطاب الشعبي (2016م).

وقد بيّنت ناجية الوريبي بوعجيلة موقفها من القراءة الحداثية للتراث عموماً فقالت "وبالنظر في نوعية المعاني المؤسسة لهذه المنطقة الوسطى بين الإسلام السني والإسلام الخارجي، نجد أنها أقصت مواطن القوة والطرافة التي يمكن أن تنوّه بها قراءة حداثية للتراث الإسلامي عموماً، والخارجي منه خصوصاً. ومن هذه المواطن التعامل العقلاني والعملي مع النص المنزّل. ومنها الحرص على ترجمة غاياته الإنسانية السامية، ومنها التعامل النقدي مع ظاهرة توظيف المقدس لغايات سلطوية"². حيث تدعو إلى قراءة تعتمد التراثين السني والخارجي. والأساس في هذه القراءة هو التعامل العقلاني والعملي مع القرآن الكريم والحرص على ترجمة غاياته الإنسانية السامية.

¹ مقتطف السيرة الذاتية من موقع بيت الحكمة

² الإسلام الخارجي، ناجية الوريبي بوعجيلة، ص 247

وفي هذا السبيل جاءت دعوتها للتسوية بين كل الفرق الإسلامية فقالت: "لذلك لا يستقيم أن نعيد اليوم إنتاج نفس الآليات في الصراع التقليدي بين الفرق، بالبحث عن إدانة هذا وتصويب ذاك، أو السعي إلى القفز على الخصوصيات المشروعة تاريخيا في سبيل توحيد أرثوذكسي لفهم الرسالة وتمثلها"¹. فوجب الترحيب بأفكار كل الفرق، وما توحيد الرؤى الذي قام به علماء الإسلام السنّة إلى قفز على خصوصيات الإسلام المشروعة تاريخيا.

بسام الجمل

يعمل بسام الجمل² حاليا أستاذا للدراسات الدينية بكلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة صفاقس، تونس، وعمل سابقا أستاذا مبرّزا بمعهد بورقيبة للغات الحيّة، وانتُخب مديراً لقسم العربيّة لمُدّة ثلاث سنوات في الجامعة، واضطلع بدور منسّق الأبحاث في لجنة الحضارة في قسم العربيّة من 1998م إلى 2005م. حصل على الدكتوراه سنة 2003م. وينتمي بسام الجمل إلى فريق ترجمة الدراسات الفكرية والحضارية التونسية التابع للمركز الوطني للترجمة بتونس وهو عضو عامل في المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكم.

نشر العديد من الكتب، منها: أسباب النزول، الإسلام السنّي، من الرمز إلى الرمز الدينيّ: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ليلة القدر في المتخيّل الإسلاميّ، مدخل إلى مقالات الإسلاميين في أفعال العباد إلى القرن 6هـ/12م. وأنجز الكثير من الأبحاث في حقول الدراسات الدينية منها: مطاعن النّظام في الأخبار ورواتها، المقاربة الأنثروبولوجيّة للسيرة النبويّة، أهمّ مصادر تفسير الطبريّ بين الشفويّ والمكتوب، رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ، في حركيّة العقائد الدينيّة: مقارنة في علم الاجتماع الديني. يشرف بسام الجمل على قسم الدراسات الدينية في مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

¹ الإسلام الخارجي، ناجية الوريثي بوعجيلة، ص246

² مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

ويعتبر بسام الجمل أن الإسلام "رسالة غنية بالقيم الإنسانية السامية التي لا تتعارض مع مقتضيات الحياة العصرية"¹. لهذا فإنه يثمن عمل المفكرين العرب المعاصرين الذين يدعون إلى قبول التعايش السلمي مع المخالف وتجديد بناء منظومة العلوم الإسلامية على أسس ملائمة للعصر، ويرى في عملهم تفاعلاً للمسلم مع واقعه التاريخي يُثبت به إنسانيته الحرة والمسؤولة².

ولم يتردد بسام الجمل في الدعوة إلى "إعادة النظر في تاريخ المصحف تشكلاً واستقراراً بالاستفادة من أعمال المستشرقين في هذا الباب، وخاصة المنتمين منهم إلى المدرستين الألمانية والفرنسية والعمل على تجاوزها"³. فالاستفادة من أعمال المستشرقين الألمان والفرنسيين هو السبيل عنده لإعادة النظر في تاريخ القرآن الكريم. ويظهر هنا استعمال بسام الجمل للفظ المصحف عوض القرآن كأستاذة الشرفي الذي يفرق بين الإثنين. ولا يمكن في هذا الصدد عدم ملاحظة أن الدعوة لإعادة النظر في تاريخ القرآن بالاستنباط من أعمال المستشرقين وخصوصاً الألمان منهم لها علاقة وطيدة بأعمال تيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن الذي سبق الحديث عنه في الباب الأول.

محمد حمزة

محمد حمزة⁴ باحث تونسي، وهو أستاذ محاضر بالجامعة التونسية. يختص في قضايا الفكر الإسلامي، وهو حاصل على شهادة التعمق في البحث سنة 1992م. له عدة كتب منشورة من بينها: السنّة النبويّة: إشكاليّة التدوين والتشريع، (1996م)، وإسلام المجدّدين (2007م)، وأفق التأويل في الفكر الإسلامي (2011م). ومن الدراسات: "فضائل الصحابة بين المتخيل والواقع التاريخي، ووضعيّة المرأة في الخطاب الفقهي القديم، وغيرها.

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 177-178

² انظر: المرجع السابق، ص 177-178

³ المرجع نفسه، ص 99

⁴ مقتطف السيرة الذاتية من موقع مؤمنون بلا حدود

تميز رأي محمد حمزة حول القراءة التي يريدها للقرآن الكريم بوضع سؤال مركزي بالنسبة إليه وهو: " هل الإنسان هو الذي ينتج المعنى أم المعنى معطى إلهي فوقي يصاحب الكتاب المقدس وما على الإنسان إلا الاهتداء بنور الله لملامسة المعنى النهائي؟"¹. والجواب عنده بديهي، يجعله على لسان المجددين في الإسلام فيقرر أن معرفة العالم وإنتاج المعنى من مسؤولية الإنسان وحده². فليس لله دخل في معنى آياته، فهي مسؤولية الإنسان وحده ينتج المعنى بحسب حاجاته وواقعه. وفي هذا فتح لباب القول في القرآن بالهوى وعدم الانضباط بقواعد وأصول التفسير.

ويبقى محمد حمزة كباقي تلاميذ الشرفي من المهتمين بالحدثاثة في العالم العربي والإسلامي، فهو يرى مثلاً أن "زمن الحدثاثة زمن الثورة على الماضي والتقاليد، وزمن المستقبل بامتياز، زمن ينفتح على الجديد الآتي، لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد"³. فالحدثاثة عنده ثورة على الماضي وعلى التقاليد ويلزم المسلمين تحقيق قطيعة تامة مع تراثهم إن هم أرادوا العيش في زمن الحدثاثة. هذه القطيعة مع الماضي تجعل الحدثاثة عنده "تؤدي حتماً إلى النسبية الشاملة، في مجالات العلوم والفنون والفلسفة والأخلاق، وحتى في مجال العقيدة"⁴. فالحدثاثة تلغي كل الحقائق حتى في مجال العقيدة.

¹ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص 56-57

² انظر: المرجع السابق، ص 56-57

³ المرجع نفسه، ص 26

⁴ المرجع نفسه، ص 27

المبحث الثاني: موقف مدرسته من القرآن الكريم وعلومه والتفسير وأصوله

المطلب الأول: موقفها من القرآن الكريم وعلومه

موقفها من القرآن الكريم

دعا تلاميذ عبد المجيد الشرفي إلى تجاوز ونفي النظرة التقديسية للتراث، والتعامل مع كل النصوص بمناهج عقلية، وفي هذا الصدد يقول حمادي ذويب: "يمكن نفي القداسة عن نصوص التراث وشخصياته وتأسيس علاقة جديدة لا تقوم على التقديس والامثال والطاعة العمياء، بل على النظر العقلي النقدي والتاريخي للنصوص، وعلى الوعي بضرورة مقارنة منتجات التراث بأدواتنا المنهجية الحديثة على قاعدة مقتضياتنا التاريخية المعاصرة ومكتسبات العلوم الحديثة"¹. فكل النصوص التراثية يجب أن تخضع للمناهج العقلية والنقدية والتاريخية، ولا تفريق بين ما هو من قبيل الوحي وما هو إنتاج بشري، فالقداسة منتفية عن الكل.

ويؤكد محمد حمزة أن "المواقف الجديدة على قلتها تعمل على تجاوز النظرة التقديسية للتراث وتروم إعادة النظر في المسلمات التي رسخت في الضمير الديني، وهي تعبر بصدق عن تفاعل أصحابها مع المستجدات التي حصلت في العالم العربي والإسلامي منذ قرن ونصف على الأقل"². فهو يريد إعادة النظر في كل المسلمات الدينية للمجتمعات المسلمة، ويعيب على الكتابات المسلمة الجادة دفاعها عن التراث وينفي عنها كل حس نقدي.

هذا التجاوز للتقديس يذهب بمدرسة الشرفي إلى القول بتاريخية القرآن وارتباطه بواقعه الذي نزل فيه. واستعملوا للبرهان على موقفهم عدة استراتيجيات، فمنهم من استدل بارتباط

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 307 (الغصن ص 263-264)

² إسلام المجددين، محمد حمزة، ص 155-156

الآيات القرآنية بالأحداث التي عرفتھا فترة الرسالة حيث تقول بلقيس الرزقي: "وإذا كان للنص القرآني دور في صياغة هذه الأحداث المهمة، فإنه لا يعدو أن يكون إضفاء المشروعية والقداسة والإلزامية على القرارات التي اتخذھا الرسول برفقة صحابته، إذ كثيراً ما كان النص المقدس يتدخل بعد الأحداث لا قبلھا، مما يعني أنه بدوره نص تاريخي يعسر الظفر بدلالته من دون تمثل دقيق لحديثيات نزوله الخاصة"¹. فدور النص القرآني هو تبرير مشروعية قرارات الرسول ﷺ، وكون تنزيل الآيات يتدخل بعد الأحداث يعني أنه تاريخي. وهذا الموقف فيه تجاوز كبير حيث يتكلم عن القرآن كأنه بكامله نزل لأسباب وبعد وقوع أحداث معينة. والحقيقة أن هذا النوع من الآيات قليل، وجل القرآن نزل ابتداء من غير أسباب معينة.

ومنهم من قرن القرآن الكريم بكل النصوص البشرية الأخرى التي حتما تخضع للتاريخ فأكد أن: "النصوص المقدسة تشترك مع النصوص كافة في سمة واحدة وهي خضوعها جميعاً في واقع الأمر للتاريخ، ولعل أهم ما يميز الفكر الحديث هو نزع التعالي عن النصوص الدينية وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص"². فالوحي الإلهي كباقي النصوص البشرية، لا مزية له عنها، والكل يخضع للتاريخ ويجب أن تتم قراءته بنفس المناهج.

ومنهم من استدل بأن المفسرين التراثيين قاموا "باستحضار كل الروايات التي تذكي في نفس المؤمن الإيمان بحقيقة رسالة محمد وتبعث فيه الشوق إلى استشراف الآخرة؛ وكانت هذه الأحاديث ملاذ المفسر من هيمنة التاريخ"³. فالمفسر كان همه الوحيد في عمله، التركيز على الإيمان في نفس قارئه لنفي تاريخية القرآن الكريم. وتزيد صاحبة هذا الاستدلال بالتشكيك في الصفة الشخصية للرسول ﷺ، حيث أن الروايات المنقولة في التفاسير عن فترة الوحي تقوم بالجمع بين ما اشتهر عنه وما أضفي عليه مما ليس حقيقة. فتستنتج امتزاج

¹ الإسلام في المدينة، بلقيس الرزقي، ص 243

² الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، ص 334

³ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 33

"التاريخي بالأسطوري في رواية الوحي وفي تصوير شخصية الرسول؛ ولا يخفى مدى تأثير هذه الروايات في عمل التشريع"¹. فرواية الوحي وأوصاف شخصية الرسول ﷺ التي وصلتنا متلبسة بالأسطورة ويجب العمل على تمحيص هذه المعلومات ومعرفة الصحيح منها والأسطوري.

وتستمر مواقف تلاميذ الشرفي في التشكيك في إلهية القرآن الكريم حيث يعتمد أحدهم إلى التساؤل عن علاقة القرآن الكريم بالفكر الديني الذي كان سائدا في جزيرة العرب قبل الإسلام، فيقول: "ماذا ذكر القرآن من عقائد العرب؛ وهل سكت عن بعضها؛ ولم؟ فإذا تم هذا وسع أن نقّلب مسألة محرّجة هي: هل قطع القرآن مع الفكر الديني قبله قطعا معرفيا؟ أم هل تراه وظّف شيئا من تلك العقائد حفظا للتواصل؛ فـ "أسلمها" دون التصريح بأصلها؟"². والسؤال هنا حول أسلمة بعض العقائد يستهدف بعض العبادات التي أقرها الإسلام كالحج. والقرآن الكريم صرح بأن أول من دعا للحج هو إبراهيم عليه السلام بعد بناءه للبيت الحرام وأن المسلمين يتبعون في هذه الشريعة ملة إبراهيم وأن الإسلام جاء ناسخا للشرائع ومهيما عليها. وحقيقة الأمر أن بث مثل هذه التساؤلات دون تبين المقصود منها لا هدف منه سوى زعزعة ثقة المسلم في دينه وكتابه.

موقفها من جمع القرآن وتدوينه

تميزت آراء تلاميذ الشرفي حول جمع القرآن وتدوينه باتخاذ مواقف غريبة من بعض المسائل. فأغلبيتهم تفرق بين القرآن والمصحف، حيث يجعلون القرآن هو المتلو الذي نطق به الرسول ﷺ والمصحف هو ما بين أيدينا اليوم بعد أن جمعه الصحابة.

فنادر حمامي يقرر أن "القرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي فخضع تبعا لذلك لظروف تاريخية وسياسية بالغة التعقيد،

¹ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليبي الراضوي، ص33

² في قراءة النص الديني، مجموعة مؤلفين، ص51

كما أن أخبار التدوين تحوم حولها الكثير من نقاط الاستفهام¹. فالفرق عنده واضح بين القرآن والمصحف خصوصا وأن الشك ينتابه بخصوص أخبار التدوين التي تمت في ظروف سياسية معقدة. نفس الموقف تتبانه نائلة السليني التي تطرح إشكالية "تحول كلام الله من مرتبة القرآن أي كلاما مصرفا في لغة العرب، ومن قرآن هو معجزة النبي إلى صحف رتبها زيد بن ثابت على عهد أبي بكر إلى مصحف إمام جمع عليه عثمان أمة المسلمين وأقصى كل قراءة توازيه"². فتحول الوحي الذي نزل على الرسول ﷺ من كلام ملفوظ إلى صحف رُتبت في عهد أبي بكر رضي الله عنه، ثم إلى مصحف إمام في عهد عثمان رضي الله عنه يشكل لديها إشكالية في وثوقية النص القرآني.

أما حمادي زويب فينتصر لفهم من "شأنه التمييز بين مستوى أول هو القرآن المنزل ومستوى ثان هو المصحف وطريقة نقله، إلا أن هذا الاتجاه في الفهم لم يفرض نفسه تاريخيا لأن الغلبة كانت لتيار الأصوليين الذين يماهون بين الكتاب والمصحف العثماني المنقول إلينا على الأحرف السبعة نقلا متواترا"³. فلو لا غلبة الأصوليين لتمكن الرأي، الذي يفرق بين القرآن المنزل والمصحف الذي بين أيدينا، من الاستمرار في الوجود.

ومن تلاميذ الشرفي من يشكك في كمال النص القرآني فيقول: "واعتقد أغلب علماء القرآن السنيّين أن ما جمع من القرآن هو الوحي برمته لم يضع منه شيء ولم يُزد فيه بأي حال من الأحوال، وهذا الموقف تناقضه أخبار مضمنة في المصادر السنية نفسها. ويستدعي ذلك كله إعادة النظر في حقيقة الوحي وتاريخ المصحف. ولعلنا لا نخطئ السبيل حيث نقول إن جمع القرآن لم ينجز في ضوء ضوابط معرفية ومنهجية دقيقة"⁴. وهو هنا يستدل على نقصان القرآن عند جمعه بالأخبار السنيّة حول الآيات المنسوخة، ويقرر بأن عملية جمع القرآن لم تتم على ضوء ضوابط ومناهج دقيقة. ولا يمكن قبول هذا الاستدلال لأن النسخ تم في حياة الرسول ﷺ والآيات التي وصلتنا الأخبار الصحيحة عن نسخها ليست معنية بالجمع

¹ إسلام الفقهاء، نادر حمادي، ص 52-53

² تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 9

³ جدل الأصول والواقع، حمادي زويب، ص 120

⁴ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 84

الذي تم في عهد الصحابة لأنها بعد موت الرسول ﷺ لم تعد قرآناً. أما منهج الجمع فقد تحقق الصحابة الذين تكلفوا بعملية الجمع والتدوين من الآيات بطلب أكثر من شاهد. وقد تواترت الروايات عن كيفية هذا الجمع وعن الصرامة التي تميز به.

ويستمر تشكيكهم في الروايات الصحيحة لجمع القرآن حيث تقرّر نائلة السليني بأن المصحف "لم يكتمل رسمياً أوحد إلا بعد وفاة حفصة حين عزم مروان بن الحكم على إحراق صحفها"¹. في مخالفة تامة للروايات الصحيحة التي تجعل المصحف الإمام الذي جمعه عثمان رضي الله عنه هو القرآن الذي أنزل على الرسول ﷺ وهو الذي بين أيدينا اليوم. هذا المصحف الإمام الذي جمع عليه عثمان المسلمين لم يحض بالشرعية عند حمادي ذويب إلا "بدعم السلطة السياسية وعن طريق القوة، وتمكن من الانتشار على حساب بقية المصاحف"². فالمصحف الإمام لم ينتشر لإجماع الصحابة عليه ولأنه وفيّ لما كتب كتبه الوحي بأمر من الرسول ﷺ، ولكنه انتشر عن طريق القوة وبدعم من سلطة الحكام.

والغريب أن هذا التشكيك يمتد كذلك إلى كتبة الوحي حيث تطالب إحداهم بالحدّ الشديد "إزاء الأخبار التي أجمع عليها المحدثون والمفسرون والإخباريون في إلحاحها على أن للرسول كتبة للوحي"³. ويقرّر الآخر بأن الراجح هو أن "الشروع في تدوين أجزاء من الوحي كان في المدينة وبدافع شخصي من بعض الصحابة حرصاً على الاحتفاظ بشيء مما حواه القرآن من أحكام وأدعية"⁴. فوجود كتبة للوحي الثابت بالسنة الصحيحة ليس متحققاً عندهم وبالكاد اعترفوا بأن بعض الصحابة في المدينة كتبوا القرآن بدافع شخصي.

وقد أكدت تلميذة أخرى للشرفي بأن جمع القرآن وتدوينه يطرح عدة إشكاليات⁵ وأن عملية جمع وتدوين القرآن "غابت فيها حيثيات نزول الآيات الموضوعية ورُتّب فيها القرآن

¹ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 13

² جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص 119

³ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 12

⁴ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 83

⁵ انظر: الإسلام في المدينة، بلقيس الرزقي، ص 8

اعتمادا على اجتهادات فردية وعلى أخبار وروايات شفوية¹. فالترتيب الذي بين أيدينا اليوم مجرد اجتهادات فردية للصحابة مستندة لروايات شفوية. وهذا انتقاص من كل الأخبار الصحيحة عن المنهج الصارم الذي تتبعه الصحابة الذين قاموا بهذه العملية وإساءة للصحابة الذين حفظوا القرآن وأدوه كما سمعوه من الرسول ﷺ وتواترت روايات القرآن الكريم عنهم إلى يومنا هذا. هذا الترتيب البديع لكتاب الله يزعج تلميذا آخر للشرفي حيث يؤكد أن الصحابة الذين جمعوا القرآن واجهوا مشكلة جهلهم بتاريخ نزول آيات القرآن وإلا لما ترددوا في إنجاز ترتيب تاريخي لآيات المصحف². فالحائل دون الترتيب التاريخي لآيات القرآن هو الجهل بهذا الترتيب.

والمأمل لأعمال علماء القرآن يجد أن مبحث معرفة ترتيب النزول حاصر وله أهمية كبيرة في تحديد معلومات كثيرة عن القرآن الكريم وسوره وآياته. لكن هؤلاء العلماء ورغم جمعهم لهذه المعلومات لم يهتموا بإخراج قرآن كريم رُتبت آياته بحسب تاريخ النزول، لأن نتيجة هذا العمل ليست هي القرآن، وإجماع الأمة على ترتيب القرآن الذي بين أيدينا هو الحائل الصحيح دون تجشم مثل هذه الأعمال.

موقفها من علوم القرآن

في معرض اهتمامهم بالقرآن أظهر تلاميذ الشرفي اهتماما خاص بعلوم القرآن حيث جعل أحدهم دراسته لأسباب النزول مدخلا لمراجعة نقدية لسائر علوم القرآن في ضوء المناهج الحديثة³. واهتمامهم تركّز على بعض العلوم دون أخرى في محاولة لاستعمال هذه العلوم المخصصة في الاستدلال على مواقفهم الحداثيّة.

¹ الإسلام في المدينة، بلقيس الرزقي، ص 263

² انظر: الإسلام السني، بسام الجمل، ص 87

³ أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسام الجمل، ص 445

وانصب الاهتمام على أسباب النزول لأنها مطيتهم في ربط القرآن بواقع تنزيله وعدم ملاءمته لواقعنا الحالي. فالمنصف بن عبد الجليل يؤكد أن فهم علماء الإسلام للقرآن من خلال أسباب النزول، إنما كان في الواقع بحثاً عن "سلطة بها يشرعون لفهمهم ذاك حتى يسود ويسودهم ومن يمثلون به"¹. وهذه الأسباب يعتبر تلميذ آخر أغلبها بَعديا "يعكس تطور مشاغل المسلمين الحضارية والعقائدية والفقهية وغيرها، لذلك فهي صالحة لدراسة الزمن الذي نشأت فيه لا لدراسة ظروف نزول القرآن"². فأسباب النزول غير صالحة لمعرفة ظروف نزول القرآن وهي مجرد مطية استعملها العلماء لإضفاء الشرعية على فهمهم للقرآن.

هذا التعامل مع أسباب النزول يصل إلى قمة النفي عند بسام الجمل الذي يؤكد أن "قسما كبيرا من أخبار أسباب النزول غير جدير بثقة الباحث المعاصر الذي ينشد الحقيقة العلمية عارية من الأحكام المسبقة أو المسلمات المسطّرة. فهذه الأخبار ليست سوى تمثل القدامى لمرحلة الوحي، وهو تمثل متأثر بأحوالهم التاريخية وناطق بهومهم الثقافية عموماً"³. فقسم كبير من أسباب النزول إذن من وضع العلماء ولا يعدو أن يكون مجرد رأيهم، المتأثر بأحوالهم التاريخية، حول مرحلة الوحي. ولحل هذا الإشكال في أسباب النزول، يقترح بسام الجمل "قلب طريقة علماء القرآن والمفسرين في التعامل مع أسباب النزول رأساً على عقب. فبدل أن نقرأ مثلهم آيات المصحف بعيون الأخبار فإنه ينبغي قراءة الأخبار بتحكيم الآيات فيها تحكيماً نقدياً"⁴. هذه القراءة المعكوسة لأخبار أسباب النزول هدفها الوحيد ضرب هذه الأخبار وإقصاءها من القراءة المرجوة لآيات القرآن.

هذه القراءة الجديدة لأسباب النزول عند بسام الجمل، تتسحب على علوم أخرى من علوم القرآن حيث يدعو مثلاً إلى "بناء رؤية جديدة لإشكالية المكي والمدني في السور والآيات قد يؤول إلى تقويض هذا التقسيم من أساسه إرساء لمبدأ وحدة الوحي وتجاوزا

¹ في قراءة النص الديني، مجموعة مؤلفين، ص 57

² إشكاليات الترتيب التاريخي للقرآن، نادر الحمامي، مقال على موقع مؤمنون بلا حدود

³ أسباب النزول علماً من علوم القرآن، بسام الجمل، ص 444

⁴ المرجع السابق، ص 445

للمواقف المتناقضة والمتعارضة لدى القدامى في هذا المبحث¹. ولا يخفى ما لتجاوز هذا المبحث من تغييب لحديثات نزول القرآن الكريم وعزل آياته وسوره عن ظروف نزولها.

ودراسة تلاميذ الشرفي لأسباب النزول توصلهم إلى قضية العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فأحد تلاميذ الشرفي صرح بأن هذه القاعدة تقتطع "النص من سياقه ومن إطاره التاريخي، فيتم إطلاق الحكم من دون مراعاة لذلك السياق، ونحسب أن الأمر يندرج أساسا في إطار البحث عن أكثر ما يمكن من النصوص لإضفاء شرعية على الأحكام الفقهية"². فهدف هذه القاعدة إذن إضفاء الشرعية على الأحكام، وهي تقتطع النص من سياقه ومن إطاره التاريخي. فالآيات القرآنية إذن نزلت لسياق محدد ويجب أن تلزم هذا السياق ولا يجوز إخراجها من هذا السياق وإسقاطها مثلا على سياقنا الحاضر.

وقد نال علم آخر من علوم القرآن نصيبا كبيرا من الاهتمام وهو الناسخ والمنسوخ، حيث تعددت مواقف تلاميذ الشرفي منه.

فمنهم من اعتبر "الأحكام المتصلة بالنسخ بشرية وتاريخية ومن هنا نسبيتها ومحدوديتها"³. ومنهم من أكد على أن "علماء القرآن والمفسرين حين نظروا في الآيات الناسخة والمنسوخة والمحكمة عبروا في المقام الأول عن مشاغل مجتمعاتهم وعن فهمهم للنسخ الي قدروا وجوده في عدد من آيات الأحكام. ولا شك أن هذا الفهم متأثر بضغوط الواقع التاريخي وبالأفاق الذهنية للمفسرين وعلماء القرآن"⁴. ومنهم من جعل علماء المسلمين يتجاهلون نصوص القرآن وما تدل عليه من أحكام وذلك باستنباط "أشكال من النسخ غير جديرة بالثقة مثل نسخ التلاوة دون الحكم"⁵. فرغم تعدد هذه المواقف فهي تصب

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 99-100

² إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 125

³ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 272

⁴ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 95-96

⁵ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 103

في نفس الاتجاه، وهو أن الناسخ والمنسوخ من وضع علماء القرآن والمفسرين والفقهاء لتبرير اختياراتهم في فهم القرآن وتطبيق أحكامه.

ويعطي بسام الجمل نظرتَه التجديدية للنسخ فيقول: "إن فلسفة النسخ ينبغي أن تقوم في تقديرنا على منطق التحول المراعي لرهانات الرسالة المحمدية الضمنية والصريحة. وهي رهانات لا تنقيد البتة بحرفية الأحكام القرآنية. فهي ابنة بيئتها التي نزلت فيها (شبه الجزيرة العربية) ونتاج زمانها (القرن السابع الميلادي)، إذ ينبغي البحث عما وراء الأحكام من دلالات ومقاصد معبرة عن حقيقة الرسالة المتجذرة في واقعها التاريخي والمتجاوزة له في الآن نفسه من خلال تفاعل المسلمين معها تفاعلاً مبدعاً أساسه المحاوراة والانفتاح على كل ضروب القراءة والتأويل"¹.

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص100-101

المطلب الثاني: موقفها من التفسير والمفسرين

لقد نبع اهتمام مدرسة الشرفي بالتفسير والمفسرين من محاولاتهم إزاحة هذه التفاسير لإحلال قراءاتها الحداثية مكانها. فاتخذوا مواقف أغلبها سلبية من هذه التفاسير وفنّدوا تفوق المفسرين القدامى وألغوا تفوقهم في ميدان تفسير كتاب الله.

موقفها من التفسير

وتبدأ انتقادات تلاميذ الشرفي للتفسير القرآني من كيفية تبلور هذا التفسير. فبسام الجمل يربطه بانتصار أصحاب الحديث فيقول: "ولا شك في أن انتصار المحدثين من أهل السنة كرس نهائياً سيادة النقل على العقل في الثقافة الإسلامية. وانعكست آثار هذا الموقف على مختلف المعارف الإسلامية من شيوخ التفاسير القرآنية بالمأثور وتكاثر مجاميع الحديث النبوي من صحاح ومسانيد وسنن"¹. فشيوخ التفاسير التراثية لا علاقة له بقيمتها العلمية وقربها من فهم الرسول ﷺ وصحابته الكرام، بل هو متعلق بانتصار أهل السنة على أهل العقل من المعتزلة والفرق الإسلامية الأخرى.

هذا الصراع في تفسير وتأويل آيات القرآن الكريم نجد له صدى عند تلميذة أخرى للشرفي حيث تقصي فيه "القراءة الواحدة ومن زاوية محددة سائر القراءات. فيدعي كل خطاب منها امتلاكه وحده للحقيقة، ويتأسس على إقصاء المغاير له متجاهلاً أن هذه الحقيقة هو الذي أنتجها من خلال تشكيله للآليات الخطابية تشكيلاً يوهم أنها حقيقة النص"². فليس هناك حقيقة في النص، وكل تيار يدّعي امتلاك الحقيقة وينسى أن هذه الحقيقة إنما هي من إنتاجه. ولقد اتخذت نائلة السليني نفس الطريق في ربط فهم النص بالقارئ وحده حيث قررت أن "النص كائن حي ينمو نمو قارئه ولذلك أفلت من قيود علم التفسير ... ذلك هو

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص38

² الإسلام الخارجي، ناجية الوريحي، بوعجيلة، ص5

مشغل التأويل، الذي رغم أصالته، نشأ رافضاً للرسوم التي فرضتها عليه مؤسسة التفسير دون أن يكون مع ذلك ظاهرة فوضوية وعلماً بلا مرجع¹. فالنص يتبع طريق قارئه ولا يجب عليه الانضباط بأية ضوابط وضعها علماء التفسير.

وحين لا يتمسكون بالصراع بين تفاسير الفرق الإسلامية، يسوّي تلاميذ الشرفي بين هذه التأويلات المختلفة ولا يفرقون بين الشاذ منها والسوي. وهنا يندرج موقف ناجية الوريثي بوعجيلة التي تستوي عندها "كل القراءات والإمكانات المتولدة عن كيفية فهم النص"، سواء منها ما ساد وهُمش، ما انتصر وما انهزم، ما انتشر وما انحسر، ما استمر وما انقطع أو ضعف. وتصبح كل التجليات التاريخية للإسلام ترجمات عملية لاختلاف القراءات، ومؤشرات مهمة على طبيعة الآليات التي تحكم في تفاعل "المقدس" و"التاريخي"، في المجتمع الإسلامي شأنه شأن سائر المجتمعات الكتابية². فكل قراءات النص متساوية ولا يجب إقصاؤها بل يجب أخذها بعين الاعتبار لأنها خلفيات تاريخية للإسلام ولتفاعل كتاب الله مع التاريخ. فيبقى إذن إثبات تفاعل القرآن مع التاريخ أو تاريخية القرآن من الأساسيات التي اشتغلت عليها مدرسة الشرفي وكانت خيطاً ناظماً في جل إنتاجاتها.

هذا الاحتفاء بكل القراءات التي تولدت على النص القرآني على مدى عصور رافقه نقد لعمل المفسرين التراثيين الذين التزموا بمبادئ أصول التفسير فلم يخرجوا عن الفهم الصحيح الوارد عن الرسول ﷺ والصحابة مثلاً. فمن التلاميذ من جعل مقالة المعنى القرآني الواحد نتيجة لتسييج الاختلاف في التفسير، فأكد أن هذا الموقف يحقق المضاربة بين كلام الله المتعالي وتأويل المفسر³. فنفس الباحث الذي قرر بأن جمع القرآن لم ينجز في ضوء ضوابط معرفية ومنهجية دقيقة⁴ يزعه الآن وضع تأويل واحد من لدن مفسر لكلام الله.

¹ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص8

² الإسلام الخارجي، ناجية الوريثي بوعجيلة، ص7

³ انظر: الإسلام السني، بسام الجمل، ص166-167

⁴ انظر: المطلب الأول من هذا المبحث

وعلى نفس النهج تقرر إحدى تلميذات الشرفي أن النص القرآني ليس له "بعد واحد نموذجي ناتج عن علاقة انفعال متعالية على هذه الشروط التاريخية والخطابية ... ومفاده أن الإسلام "الصحيح" هو الذي يكون فيه المسلم مجرد متلق للمعاني المطلقة الواردة في النص، ومجرد منفعل بها يعمل على تحديد سلوكه في الواقع وفقها. فيأتي الواقع متطابقا مع الحقيقة الإلهية، مستمدا منها مشروعية تشكله ومشروعية استمراره في تحديد وعي المجموعة وأشكال انتظامها.¹ فالنص القرآني ليست له معان مطلقة كامنة فيه يمكن للمؤمن أن ينضبط بها ويشكل واقعه على ضوءها.

ومنهم من جعل "فهم النص يتعلق بحال المفسر المجذرة في الوقت والمشغل، وكان عليه أن يقتطع آله من عبارة القدامى، ولكن في عمله التاريخي هذا مشاكل جمة ننبه إلى السائد منها والمؤثر تأثيرا عضويا"². فهي تعيب على المفسرين الالتزام بأقوال القدامى في التفسير فلم تحدد ما تعنيه بالقدامى، وأخذ هذه الكلمة على الإطلاق يدخل فيه الصحابة رضي الله عنهم والتابعون. ولقد ذكرت من المشاكل الجمة التي يطرحها التمسك بتفسير القدامى عدم ملائمة الأحكام، التي استنبطوها من كتاب الله والتي اقتضتها أعرافهم وأحوالهم، للمجتمعات الحديثة. وهذا يجر إلى القول بتاريخية التفسير القرآني وحصر المعاني المستنبطة في الواقع التي تمت فيه. وتلاميذ الشرفي يصرحون بهذه التاريخية حيث يؤكدون أن نقلة التفاسير غاب عنهم "أن هذه الأخيرة إنما أنتجت في فضاء عقلي مختلف عن فضاء العصور التي عاشوا فيها فأغفلوا بذلك سمة تاريخية التفسير القرآني"³. هذا الموقف مطابق لموقف محمد حمزة الذي يؤكد أن "القول بتاريخية النص القرآني وتاريخية فهم هذا النص هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد"⁴. ويعتبر كتاب نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني الذي هو في الأصل أطروحة

¹ الإسلام الخارجي، ناجية الوريدي بوعجيلة، ص 5-7

² تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 33

³ إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي، ص 68

⁴ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص 56

دكتوراه أعدتها بإشراف عبد المجيد الشرفي، أبرز أعمال تلاميذ الشرفي في إبراز تاريخية التفسير القرآني.

هذا الموقف من تفاسير القدامى ينسحب عند مدرسة الشرفي للتفسير التراثية الحديثة فبسام الجمل يتساءل عن القيمة المعرفية لهذه التفاسير خصوصا وأنها تعتمد اعتمادا كبيرا على أسباب النزول¹. أما محمد حمزة فيسعى "توسلا بأدوات الهرمينوطيقا إلى تحويل إشكالية التأويل بالمعنى التقليدي للعبارة إلى إشكالية القراءة. وبذلك تتحول قضية النص الديني إلى قضية النص عموما من خلال إخضاع النص القرآني لما تخضع له سائر النصوص من سنن وقوانين"². فهو هنا يطرح البديل للالتزام بالتفسير التراثية، وهو استعمال أدوات الهرمينوطيقا لإنزال النص القرآني إلى مرتبة النصوص البشرية وإخضاعه لما تخضع له هذه النصوص من سنن وقوانين.

وفي هذا الصدد تدعو إحدى تلميذات الشرفي إلى تعامل جديد مع القرآن الكريم باستنطاقه مباشرة والتحرر "من المسلمات النقلية التي تؤثر في منهج التعامل مع النص القرآني وتسعى في أحيان كثيرة إلى حجب المعنى الأصلي الكامن فيه، ولا شك أن هذه السبيل تهدي إلى المسافة الفاصلة بين حقيقة المعنى القرآني والمعنى المتأول منه"³. فالتفسير التراثية ليست إلى حجا للمعنى الأصلي للنص، والتعامل المباشر مع النص بغض النظر عن أهلية المتعامل، هو السبيل لكشف هذه الحجب.

موقفها من المفسرين

لقد حددت مواقف تلاميذ الشرفي من المفسرين في سياق مواقفهم السلبية من التفاسير القرآنية التراثية. فهم يحملون المفسرين مسؤولية انغلاق التجديد في التفسير القرآني ويجعلونهم مجرد نقلة لأقوال القدامى في هذا الميدان.

¹ أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسام الجمل، ص445 ولقد تقدم الحديث عن موقفه من أسباب النزول في المطلب الأول من هذا المبحث

² إسلام المجددين، محمد حمزة، ص57

³ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص36

فمنهم من وجه سهامه لعلماء الأمة عامة وللمفسرين خاصة فيرى أنهم "عقبة كأداء أمام كل محاولة لإعادة قراءة النص وفهمه وكل جهد لتجديد الفكر الديني"¹. ويضيف بخصوصهم: "إن العلماء في تاريخ الإسلام كانوا بمثابة المتصرفين في شؤون المقدس إذ اتخذوا لأنفسهم حق الحديث باسم الله واحتكروا سلطة التحليل والتحرير وتسطير الاعتقاد المستقيم ومثلوا مؤسسة احتكرت تاريخيا المشروعية العليا ومارست سلطة وعملا تاريخيا باسم المتعالي المقدس"². فالمفسرون عنده يحتكرون حق الحديث باسم الله وسلطة التحليل والتحرير وتحديد الاعتقاد السليم. وموقفه هذا لا يختلف كثيرا عن موقف الحداثة الغربية من رجال الكنيسة مع الفرق الشاسع بينهم وبين علماء الأمة الإسلامية.

ومنهم من اعتبر أن العلاقة بين المفسر والنص القرآني "علاقة جامعة بين طرفي نقيض، بين دعوة النص الملحة إلى تدبره وإلى تكسير الواسطة بين المتعبد وكلام خالقه وقيود أنشأتها مؤسسة مرشحة لمراقبة كفاءات التعامل مع هذا النص. وهي نخبة حرصت على تضيق التعامل معه كلما ابتعد المؤمن عن فترة الوحي"³. فالمفسرون في عملهم يخالفون دعوة النص القرآني إلى تدبره وإلى تكسير الواسطة بينه وبين المتعبد به. والمفسرون عندها ينشؤون قيودا لتضييق ومراقبة التعامل مع القرآن الكريم.

أما بسام الجمل فيذكر بأن المفسر ينخرط في واقعه التاريخي ويتأثر "بالظروف الثقافية والاجتماعية المحيطة بمشاغله التفسيرية. فهذه الاعتبارات تتسرب إلى التفسير لتعكس فهما معيناً لآيات المصحف ولتعبر عن رهانات المفسر وانتظاراته"⁴. فالمفسر مرتبط بواقعه التاريخي وما يفهمه من الآيات ويثبت في تفسيره يعبر عن رهاناته وانتظاراته. وهذه نتيجة حتمية للقول بتاريخية التفسير القرآني.

¹ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص 121

² المرجع السابق، ص 121

³ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليبي الراضوي، ص 49

⁴ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 167

وعلى نفس المنهج سارت تلميذة أخرى للشرفي حيث أكدت أن "الأحكام المنصوصة في القرآن ليست ذات دلالة مطلقة معزولة عن المنطلقات التي ينطلق منها المفسر وعما تقتضيه مصلحة المسلمين المتحولة، بل إن دلالتها تتحدد بما يوصل إليه إدراك المفسر وبما تمليه المصلحة الطارئة أحيانا"¹. فدلالات الأحكام التي يستنبطها المفسر من القرآن رهينة بإدراك المفسر وهذه الدالات ليست مطلقة بل تتأثر بمنطلقات المفسر وبمصلحة المسلمين المتبدلة. فما فهم مثلا من آيات مُحْكَمَة في مجال العقيدة أو العبادة تجب إعادة النظر فيه باستمرار وبحسب مصلحة المسلمين الآنية.

هذا التدخل للواقع في عمل المفسر نجده حاضرا كذلك عند نائلة السليني، التي تجعل المفسر ساعيا إلى التوفيق "بين المواضعات الاجتماعية القائمة على نسيج متحرك دوماً، والنص القرآني وقد اعتبر حاملا لجميع الأحكام منها ما كان ومنها ما سيكون"². هذا التوفيق بين واقع متحرك على الدوام ونص قرآني ثابت ومحصور ورغم ذلك يحمل جميع الأحكام الكائن منها وما سيكون، يجعل عمل المفسر منغرسا في واقعه، ويجعل نتيجة التوفيق غير محسومة.

وبالإضافة إلى ذلك نجد في أعمال تلاميذ الشرفي نقدا لأعمال المفسرين حيث يعتبر أحدهم أن المفسرين "يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المؤول من خلالها ما يريد قوله لا ما تريد هي أن تقوله ويحملها ما لا تحتل"³. فهدف المفسر الوحيد هو إسقاط أفكاره وفهمه على الآيات القرآنية رغم أنها لا تحتل هذا الفهم. وذهب آخرون إلى أن المفسرين يتعاملون مع القرآن "باعتبارهم هم أيضا حراس الفهم القويم لنص مقدس يجب أن لا يحرف عن

¹ الإسلام الخارجي، ناجية الوريثي بوعجيلة، ص 184

² تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص 9

³ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 293

مقصده الأصلي"¹. فدور المفسر يقتصر على ترديد ما أخذه عن شيوخه، والدفاع عنه بصفته الفهم الصحيح للقرآن.

هذا الانتقاص من قدر المفسرين وتقزيم دورهم في دراسة وفهم كتاب الله، يجعل أحد تلاميذ الشرفي ينادي بتوسيع "مفهوم العالم خارج حدود وشروط التعليم الديني، إن كل من هو مؤهل لتأويل النص وقراءته هو عالم له أهلية الفهم والتدبر والتأويل"². فالشروط التي حددها العلماء للتصدي لتفسير كتاب الله ليست ملزمة، ومفهوم العالم يجب أن يخرج من هذه الشروط، حيث يجب تحديد أهلية أخرى تمكن من فهم وتدبر وتأويل كتاب الله.

¹ إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي، ص64

² إسلام المجددين، محمد حمزة، ص124

المطلب الثالث: موقفها من أصول التفسير

لم يتعرض جل تلاميذ الشرفي لأصول التفسير في كتاباتهم بهذا المصطلح. ولكنهم تعرضوا لبعض المفاهيم التي تمكننا من استخلاص مواقفهم من أصول التفسير.

فبسام الجمل مثلا، تطرق لموضوع أصول التفسير في كتابه الإسلام السني، تحت عنوان التسييج في التأويل¹. حيث أكد على أن تسييج الاختلاف في التأويل ظهر فيما وضعه المفسرون من مبادئ ألزموا بها كل متصد للتفسير القرآني. وقد تطرق إلى بعض الأصول تحت مسميات مختلفة يمكن أن نذكر منها: "حمل التأويل على المستعمل من الكلام"² الذي يقترب من أصل تفسير القرآن باللغة، و"الثقة بالتأويل المنسوب إلى الرسول"³ الذي يمكن أن نقرنه بأصل التفسير النبوي أو تفسير القرآن بالسنة، و"بقاء المفسر داخل الإنتاج التأويلي السابق عليه"⁴ الذي يتحدث فيه المؤلف عن التفسير الوارد عن الصحابة والتابعين. وسنورد مواقفه من بعض هذه الأصول في الفقرات التالية.

ونفس المصطلح استعمله نادر حمامي حيث زعم أن الفقهاء سعوا إلى تسييج النص بوضعهم الضوابط الأصولية للتعامل مع النص، الذي أصبح: "أداة لتبرير الأحكام أكثر من كونه مصدرا لاستنباط الأحكام، بمعنى أن الحكم موجود في الواقع، ولكن الفقيه يبحث له عن مستند نصي لإكسابه سمة متعالية، وإضفاء شرعية عليه فيغدو فاعلا اجتماعيا ملزما. ولعل ذلك أدى إلى استعمال النص في تبرير حكم ونقيضه، وهذا طبيعي باعتبار أن النص القرآني كغيره من النصوص الدينية، قابل لعدد غير محدود من التأويلات"⁵. فالضوابط

¹ انظر: الإسلام السني، بسام الجمل، ص 162 وما بعدها

² المرجع السابق، ص 163

³ المرجع نفسه، ص 164

⁴ المرجع نفسه، ص 165

⁵ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 123

التي وُضعت للتعامل مع كتاب الله لم تكن لها من مزية سوى إحكام القبضة على فهمه ومنع المسلمين من التعامل معه مباشرة، وذلك لاتخاذها مطية لتبرير أحكام موجودة في الواقع.

ونظرا لتشعب مباحث أصول التفسير وتعددتها فقد اقتصرنا في هذا المبحث على الأصول الأساسية والتي لا تخلو منها مؤلفات التفسير وأصول التفسير وهي تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة وتفسير الصحابة.

موقفها من أصل تفسير القرآن بالقرآن

لم يتطرق تلاميذ الشرفي لأصل تفسير القرآن بالقرآن بصفة مباشرة، لكن مواقفهم من السنة النبوية التي سنعرضها في هذا المطلب، ستبيّن عدم ثقتهم المطلقة في الحديث النبوي الصحيح وفي حجية الحديث وقدرته على تفسير القرآن الكريم. وهذا بالتبع موقف من تفسير القرآن بالقرآن الذي مصدره الأساسي والوحيد النقل الصحيح عن الرسول ﷺ والصحابة الكرام.

ويكفي أن نسوق هنا موقف أحد تلاميذ الشرفي من النصوص عامة حيث يقول: "فلم يعد النص مقدما على العقل كما كان الشأن قديما، ولم يعد النص قطعي الدلالة تسليما لا اختلاف فيه، كما لم تعد الرواية غالبية للعقل أيا كان جموحها ولا معقوليتها. الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدم العقل على النص بل واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية ومنجاتها الرمزية"¹. فالعقل مقدم على النص، ومهما كانت الرواية صحيحة فلا يعتد بها أمام ما يقرره العقل ويفهمه. والظاهرة الدينية عموما يجب أن تخضع للدراسة بمنهجيات هذا العقل. بهذا يكون التفسير الذي يستند على العقل مقدما على كل تفسير آخر ولو كان من القرآن نفسه.

¹ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص47

موقفها من أصل تفسير القرآن بالسنة

يظهر موقف مدرسة الشرفي من تفسير القرآن بالسنة جليا في قول أحد تلاميذه: "ولا يخفى أن المفسرين السنّيين نسبوا إليه أقوالا في التأويل القرآني وأجروها على لسانه حتى يضمنوا لها الذبوع والقبول ... والحق أنه يصعب القول بأن الرسول مفسّر لأن القرآن نزل بلغة يفهمها من نزل فيهم، ووافق إلى حد بعيد ظروف اجتماعهم ومعاشهم"¹. فالرسول ﷺ لم يفسر القرآن لأنه نزل بلغة يفهمها هو وأصحابه، وما نُسب إليه من أقول في تفسير الآيات، إنما هو من وضع المفسرين لضمان قبولها وذبوعها.

وقد تعرض تلاميذ الشرفي لكتب السنة الصحاح في كثير من الأحيان بطريقة تشكك في صحتها. فمنهم من جعل "الهالة التي أحيطت بها كتاب الصحاح والقداسة التي بلغت حد الغلو المفرط كانت تمنع كل طعن في رجال البخاري ومسلم"²، فكتب الصحاح أحيطت بهالة وقداسة تمنع من الطعن في رجال الصحاح وتمنع من تفحص جديد لمتون الأحاديث التي وردت فيها. ويتساءل آخر عن الإجماع الحاصل على هذه الصحاح وينفيه بالخلافات الحاصلة حولها بين المذاهب السنية والشيعية والخارجية³.

أما بسام الجمل فيقرر: "أن قبول الأحاديث الصحيحة، على علاقتها، لدى أهل السنة يحوج الدارس المعاصر إلى إعادة النظر في هذا الموقف"⁴. ويستند في الاستدلال على موقفه بالفارق الزمني بين زمن الرسول ﷺ وزمن تدوين حديثه في آخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة، واعتقاد علماء الحديث أن الأحاديث وصلتهم على هيئتها الأصلية التي تلفظ بها الرسول ﷺ، وتضخم أعداد الأحاديث النبوية مع تأخر الزمان والبعد عن عهد الرسالة.

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص164

² الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، ص291-292

³ انظر: السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص205

⁴ الإسلام السني، بسام الجمل، ص53

وقد أجاب تلميذ آخر للشرفي عن إشكالية تضخم أعداد الحديث النبوي حيث أكد على أن "الحديث النبوي يبقى أصلاً مهماً من أصول الفقه الإسلامي، ولعل ذلك كان من بين الأسباب الأساسية التي أدت إلى تضخم مجاميع الحديث النبوي التي نلمس فيها في كثير من الأحيان نسبة أقوال وأفعال إلى النبي تكون مصدراً من مصادر الاستنباط الفقهي، وقد تكون تلك النسبة متأخرة بقصد تبرير الأحكام وإضفاء شرعية عليها"¹. فكل علوم الحديث والمناهج التي وضعها علماء الحديث لم تستطع إذن كشف الوضع في الحديث، واستمر هذا الوضع وأسهم في تضخم عدد الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ. والسبب الأساسي في ذلك هو أن الحديث أصبح في هذه الفترة أصلاً من أصول الفقه، فُنُسبت الأقوال إلى الرسول ﷺ بقصد تبرير الأحكام وإضفاء الشرعية عليها.

وقد كان موقف بلقيس رزيقي مطابقاً لموقف بسام الجمل حيث شككت في الأحاديث النبوية التي جُمعت ابتداءً من القرن الثاني ولم تعترف بموثوقية مصنفات الحديث نظراً لاتساع الفاصل الزمني بين عهد الرسول ﷺ وزمن التدوين². لكنها أضافت "تدخل مشاغل زمن التدوين في انتقاء المضامين التي تدون والمضامين الأخرى التي تقصى وتهملش. ذلك أن عملية الكتابة ليست بريئة لأنها تخضع لضرورة واحتمالاً لمبدأ الانتقاء، كما تخضع لأهداف معينة يضمها المؤلف، ويتحكم فيها الفضاء السياسي والاجتماعي الذي يُمارس في كنفه نشاط التدوين"³. فعملية التدوين شابها الكثير من الانتقاء وإقصاء بعض المضامين وخضعت لأهداف المدونين الذين تأثروا بالفضاء السياسي والاجتماعي الذي عاشوا فيه. فلا أمانة إذن عند نقلة الحديث وكل شروط العدالة التي وضعت لقبول الرواة لا تساوي شيئاً.

ومن المداخل التي استعملت أيضاً في التشكيك في الحديث النبوي، التأكيد على أن علماء الحديث ركزوا على السند دون المتن. هذا التركيز أدى "إلى قبول عديد الروايات التي تبين خطأ الرواة في نقلها في دواوين الحديث التي عُدّت صحيحة وأصبح الطعن في

¹ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص16

² انظر: الإسلام في المدينة، بلقيس الرزيقي، ص147-148

³ المرجع السابق، ص148

إحدى هذه الروايات طعنا في كتب اكتسبت قداسة تمنع من إعادة النظر في الأحاديث التي تشتمل عليها"¹. وفي هذا نفي لكل علوم الحديث التي اهتمت بالمتن من قبيل غريب الحديث ومختلفه وناسخه ومنسوخه وشروحاته وفقهه.

وتعتبر قضية حجية السنة من المواضيع التي ناقشها تلاميذ الشرفي بإسهاب نظرا لأهمية نفي حجية السنة في نفس استعمالها في حياة المسلمين عامة وفي تفسير القرآن وقراءته خاصة. فقد وجهوا سهامهم للإمام الشافعي واعتبروه واضع هذه الحجية حيث يقول أحدهم: "لم يكن هذا التأسيس النظري لحجية السنة بمعزل عن الغايات المذهبية والعملية التي رمى إليها الشافعي"². ويقول آخر: "إن السنة خلال القرنين الأولين على الأقل لم تكن ملزمة، وإنما صارت كذلك بداية من القرن الثالث بعد رسالة الشافعي"³. فالشافعي هو واضع هذه الحجية والسنة النبوية لم يكن لها شأن يذكر قبل ذلك. وهذا الموقف ينافي الحقيقة لأن الحديث كان أساسيا في حياة المسلمين قبل الإمام الشافعي وأكبر دليل على ذلك كتاب الموطأ للإمام مالك والذي جُمعت فيه الأحاديث التي تبين مذهب أهل المدينة. ولا شك أن الإمام الشافعي كان سباقا للتصنيف في الأصول، لكن هذه الأصول وخصوصا الأساسية كانت موجودة قبله.

ولم يتردد تلاميذ الشرفي في الرجوع إلى تراث الفرق الإسلامية الأخرى لاستخراج المواقف المعارضة لحجية السنة وإبرازها. فيوردون رأي المعتزلة ويجعلونه متواترا فيقول أحدهم: "إن مثل هذه المطاعن الموجهة إلى حجية الحديث متواترة بشكل لافت في المتون القديمة، ولعل المثال البارز في هذا المجال يبقى مطاعن إبراهيم بن سيار النظام (تـ 267هـ) في الأخبار ورواتها وإن كانوا من الصحابة"⁴. ويبرزون رأي الخوارج الذين لا يقبلون إلا الأحاديث التي تتفق مع القرآن الكريم: "تقتصر حجية الحديث في الخطاب

¹ الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، ص 315-316

² السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 75

³ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 123

⁴ المرجع السابق، ص 59-60

الخارجي على ما يتفق فيه مع القرآن. ويفقد بذلك هذا المصدر كل بعد استقلالي عن القرآن في ما يتعلق بالسلطة التشريعية"¹.

ولقد جرهم الحديث عن حجية السنة إلى قضية أكثر خطورة وهي عصمة الرسول ﷺ. فقد أقر أحدهم بأن المدافعين عن حجية السنة اعتمدوا على "مسألة عصمة النبي التي تعتبر من المسائل الخلافية"². وأكد آخر على ارتباط "مبدأ عصمة النبي بالظروف السياسية والتاريخية، فالسنيون اعتمدوه لتضخيم صورة النبي وتأسيس حجية السنة كما تلبس بالضمير الميثي الذي ترسخت فيه الحكايات والأساطير من معجزات الرسول التي تغذي المخيال الاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين"³. فعصمة النبي ﷺ وعصمة الأنبياء والرسول التي تدخل في صميم عقيدة المسلم، ليست إلا وسيلة استُعملت لإرساء حجية السنة وتضخيم صورة النبي ﷺ بالمعجزات التي لا حقيقة لها إلا ما يضيفها عليها خيال المؤمنين. ويستدلون على نفي عصمة الرسول ﷺ بالآيات الكثيرة التي تقر ببشريته، وتنفي عصمته بنقد بعض تصرفاته أو معاتبته"⁴.

موقفها من أصل تفسير الصحابة

برزت عدالة الصحابة كأهم مسألة اهتم بها تلاميذ الشرفي لتقزيم دور الصحابة وللحد من سلطة الأخبار التي نقلوها عن الرسول ﷺ. فجعلوا "الطعون الموجهة إلى الصحابة سببا في التأكيد على عدالتهم، ومحاولة تصنيف الأحاديث وفق سلاسل الإسناد"⁵. في قلب لجميع المسلمات التي وصل لها علماء الحديث، حيث أن العدالة ليست صفة خاصة بالصحابة

¹ الإسلام الخارجي، ناجية الوريثي بوعجيلة، ص 188

² انظر: إسلام الفقهاء، نادر حمادي، ص 57

³ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 294

⁴ انظر: المرجع السابق، ص 57

⁵ إسلام الفقهاء، نادر حمادي، ص 61

ولكنها أضيفت عليهم من بعد لنفي الطعون الموجهة إليهم وإعطاء الشرعية لسلاسل الحديث.

نفس الموقف عبر عنه تلميذ آخر للشرفي حيث يقول: "إن تأسيس عدالة الصحابة كانت بالأساس عملاً دفاعياً لمواجهة المواقف الطاعنة في الصحابة، خصوصهم أو عمومهم. والطعن فيهم يبطل المفهوم الذي يحاول أهل السنة أن ينتسبوا إليه وهو الجماعة"¹. فأضاف إلى الموقف الأول أن العدالة تساعد على خلق مفهوم الجماعة التي يريد أهل السنة الانتساب إليها. أما ناجية الوريثي بوعجيلة فتستتجد بموقف الخوارج الذين لم ينسبوا للصحابة "العدالة بشكل آلي بل اعتبروهم مثل سائر البشر لا قداسة ما قبلية تمنع من نقدهم. فطعنوا في من أخطأ في نظرهم وعدّلوا من أصاب منهم"². وهكذا تكون آراء الفرق الإسلامية حتى المنحرفة منها سبيلاً إلى الاستدلال على المواقف من الصحابة.

وقد بيّن أحد تلامذة الشرفي موقفه من تفسير الصحابة فقال: "لقد صوّب المفسرون جهود الصحابة في التفسير، حجتهم أن كل ما أخذ عن الصحابة فحسن مقدّم لشهودهم التنزيل ونزوله بلغتهم. وما ينطبق على الصحابة ينطبق في غالب الأحيان على التابعين وغيرهم من سلف الأمة. ولذلك، فإن اجتهاد المفسر مقيد بهذا الرصيد المنتج قبله حتى أنه لا يعدو أن يكون مردداً لأقوال ابن عباس ومجاهد وعكرمة والسدي وأضرابهم"³. فلم يناقش مدى صحة تصويب جهود الصحابة من التفسير، وكيف تمكن المفسرون من معرفة الصحيح من هذه الأخبار والسقيم، ولكن همه كان منصبا إلى النتائج التي تترتب عن هذا التصويب، فعبر عنها بتقييد اجتهاد المفسر بآراء الصحابة. وهذا قريب من لفظة التسييج الذي تمت الإشارة إليها في بداية هذا المطلب.

هذا التقييد بالفهم الصحيح الوارد عن الصحابة والتابعين والسلف يشكل إشكالية لتلاميذ الشرفي وللحديثين بصفة عامة لأنه يمنعهم من إرساء فهمهم الحداثي ونشره بين الناس.

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 199-200

² الإسلام الخارجي، ناجية الوريثي بوعجيلة، ص 186

³ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 165

لذلك حاربوا كل هذه الأخبار ولم يتوانوا في استبعاد شرعيتها وجعلها من وضع العلماء اللاحقين. ويقول أحد تلاميذ الشرفي في هذا الصدد: "فتأسيس مفهوم الصحبة وحجية الصحابة ومفهوم الجماعة لا يمكن أن يبنى إلا على تعديل الصحابة حتى يتسع أفق النص القرآني بالممارسة الإسلامية التاريخية وبأعمال الصحابة الذين قدموا إجابات شتى عن قضايا المجتمعات الإسلامية اللاحقة"¹.

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 200-201

المبحث الثالث: أهداف القراءة الحداثية لمدرسته وعلاقتها بمواقف الشرفي

المطلب الأول: أهداف قراءتها الحداثية

تعددت أهداف القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند تلاميذ الشرفي بتعدد تلاميذه ومؤلفاتهم. وقد أمكن استخراج نماذج لهذه الأهداف وهي:

تحيين الرسالة القرآنية بحسب مقتضيات الحداثة

وهذا من أهم الأهداف التي أخذها تلاميذ الشرفي على عاتقهم وكان متماشيا مع الهم الحداثي الذي حمله أستاذهم. وقد صرح به أحد تلاميذه فقال: "المسلم وهو يعيش مع القرآن وضعا من التأويل مستمرا ... سيتمكن من تحيين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة، وسيعانق المعنى العميق للإسلام، جوهر الإسلام، إسلام الرسالة، الإسلام الحي النابض الذي يريد المعاصرة ويروم المصالحة مع الحداثة باعتبارها جوهرها وكلا"¹.

وهو هنا يعطي إشارات عديدة حول التوافق المرجو بين القرآن والحداثة، حيث يجعل المسلم (أي مسلم وبدون شروط) بجدد الرسالة القرآنية حسب معطيات الحداثة حين يفسر القرآن. وبعمله هذا سيفهم المعنى العميق للإسلام (الذي لن يتمكن بفهمه عند استعمال الطرق التقليدية) المتصالح مع الحداثة. ودون الخوض في المصطلحات الفلسفية التي استعملها من قبيل الجوهر والكل، فالهدف ظاهر وهو إعادة قراءة القرآن وجعله مسائرا للحداثة.

¹ إسلام المجددين، محمد حمزة، ص162

وهذا الهدف عبر عنه بصفة عامة تلميذ آخر في قوله: "فواقع الأمس هو غير واقع اليوم بالتأكيد، ورهانات أهل السنة فيما مضى غير رهانات المسلمين اليوم ممن يرون أنفسهم أنصار السنة وأتباعها. وهذا التغير الحاصل في الواقع التاريخي متعلق بإشكالية أعم تخص منزلة الدين اليوم في وضع كوني عرف منعرجات كبرى يختزلها الثالوث: النهضة والحداثة والعولمة"¹. فمنزلة الدين الإسلامي (وبالتبعية القرآن) أصبحت اليوم إشكالية عند أنصار السنّة خصوصا وأن ثالوث النهضة والحداثة والعولمة يسيطر على الواقع. وهنا أيضا تصبح الحداثة منظارا يجب أن يُستعمل لمعرفة منزلة الدين الإسلامي ومنزلة كتابه بين المسلمين.

نفي القداسة عن نصوص التراث

وهذا الهدف مطرد عند جميع أصحاب القراءة الحداثية للقرآن الكريم بما فيهم الشرفي، حيث كان المدخل لإخضاع القرآن كباقي النصوص للنقد والتحليل باستعمال مناهج النصوص البشرية. وقد بيّن أحد تلاميذه هذا الغرض حيث أكد على إمكانية "نفي القداسة عن نصوص التراث وشخصياته وتأسيس علاقة جديدة بها لا تقوم على التقديس والامتنال والطاعة العمياء بل تنبني على النظر العقلي النقدي والتاريخي للنصوص وعلى الوعي بضرورة مقاربة منتجات التراث بأدواتنا المنهجية الحديثة على قاعدة مقتضياتنا التاريخية المعاصرة ومكتسبات العلوم الحديثة"².

فنفي القداسة عن القرآن الكريم يمكنه من ربط علاقة جديدة مع القرآن الكريم مبنية على النظر العقلي النقدي والتاريخي. وهو نظر غير منضبط للأصول المتعارف عليها في دراسة النص القرآني ولا يلقي بالا للمصدر الإلهي لكتاب الله. وقد أفصح عن ذلك باستعمال كلمة التراث والتي يُدخل فيها القرآن الكريم والسنة وباقي إنتاج علماء الإسلام. هذا الهدف كان

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص176

² السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص307

أساسيا عنده للمناداة باستعمال المناهج الحديثة، المستعملة في دراسة النصوص، في فهم التراث الإسلامي عامة والقرآن الكريم خاصة.

قراءة مبنية على المقاصد وضمير القارئ

وهذا الهدف مطابق لأحد أهداف الشرفي من قراءته والتي سبق تقديمها في الفصل السابق. وقد صرّح به أحد تلاميذه فقال: "ونحن نعتقد أنه لا يمكن للمسلم المعاصر أن يحاور نص المصحف محاورة خلاقية ما لم يجمع بين أمرين: تدبر مقاصد النص والإنصات إلى ما يمليه عليه ضميره الحي من مطالب ورهانات تجذّر وجوده – الآن وهنا – كيانا فاعلا في التاريخ"¹.

فالقراءة المثمرة عنده للقرآن الكريم (وكأستاذة يستعمل المصحف لأنه يفرق بينهما) يجب أن تلتزم بالنظر في مقاصده والإنصات إلى ضميره الحي ومتطلباته. وما مطالب الضمير ورهاناته إلا الأهواء التي تعتري كل إنسان فيفسر كل شيء من خلالها. وهذا عادي بالنسبة للحياة اليومية للإنسان وفي تعامله مع الناس. لكنه يصبح خطرا إذا طبقناه على القرآن الكريم وعلى أوامر الله ونواهيه. فالضمير بطبعه لا يحب التقييد، وتحكيمة في القراءة سوف يجعله لا محالة يتحرر من هذه الأوامر والنواهي. وربما هذا ما يريده تلميذ الشرفي.

تعدد معاني النص

لقد كان التعامل مع النص القرآني كباقي النصوص البشرية وقراءته بنفس المناهج إيذانا بفتح معاني آياته على كل الاحتمالات وذلك تماشيا مع النظريات الحديثة. وقد عبّر أحد تلاميذ الشرفي عن ذلك فقال: "إن اختزال معاني النص في معنى وحيد أخير يتناقض مع حقيقة تعددية معاني كل نص باعتباره بناء لغويا من علامات ذات دلالات لا تكاد تحصر. وبهذا

¹ أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسام الجمل، ص445-446

الفهم فإن النص لا يستجيب للتفسير الأحادي وإنما يميل إلى الانفجار والانتشار معتمدا على اتساع مجاله الإشاري. إن النص إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين¹. فالقرآن الكريم كباقي النصوص لا يمكن لآياته أن يكون لها معنى وحيد، بل تتعدد معانيها بتعدد دلالات العلامات اللغوية التي تتكون منها. هذا التعدد يصل إلى لا نهائية معاني الآيات القرآنية في مقابل التفسير الإسلامي الذي يعتبر مثلا التفسير الصحيح الوارد عن رسول الله ﷺ هو التفسير الوحيد والأخير.

وقد جعل حمادي ذويب البحث عن الحقيقة في النصوص الدينية من المستحيلات لأنها "في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسر والنص المفسر علاقة متغيرة في الزمان والمكان ... من هذا المنطلق أصبح مفهوم السلطة المرجعية نسبيا إذ أن وصل الاجتهادات البشرية بالنصوص المقدسة أو بأعلام من التراث لهم هيبتهم لم يعد يشرع هذه الاجتهادات أو يضيف عليها القداسة"². فمعاني الآيات في تغير مستمر وتخضع للعلاقة بينها وبين المفسر، وهذا يضع سلف الأمة وكل اجتهاداتهم موضع تساؤل وانتقاد ويُنسب سلطتهم المرجعية.

القضاء على السلطة المرجعية لعلماء الأمة

بعد تنسيب السلطة المرجعية لسلف الأمة وعلمائها، يريد حمادي ذويب القضاء عليها نهائيا تأسيسا بما وقع في الغرب فيقول: "ولا شك أن المسلم المعاصر مدعو إلى الانخراط في سياقه التاريخي الذي شهد منذ عصر الأنوار القضاء على مفهوم السلطة المرجعية في إصدار المعرفة إذ أصبح المنهج البرهاني التجريبي المثل الأعلى الجديد لتقييم المعرفة بحيث يمكن تجاوز كل حقيقة ليست ذات أساس واقعي ولا يمكن البرهنة عليها تجريبيا والاستدلال عليها عقلانيا"³.

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص 306

² المرجع السابق، ص 307

³ المرجع نفسه، ص 307

فكل حقيقة ليس لها أساس واقعي ولا يمكن البرهنة عليها تجريبيا والاستدلال عليها عقليا يجب تجاوزها. فالحقائق الدينية والاعتقادية وجب إخضاعها للمناهج التجريبية والعقلية الغربية. وما اتفق معها أمكن الاحتفاظ به وما اختلف وجب طرحه وإخراجه من دائرة الإيمان. ولا يخفى ما لهذا المنهج من خطر على اعتقاد المسلم وإيمانه.

عدم ثبات التشريع وتغير العبادات حسب الظروف

وهذا هدف مماثل كذلك لما قرره الشرفي وتم الحديث عنه في الفصل السابق. وقد اتخذ أحد تلاميذه مدخل النسخ لتقرير عدم ثبات التشريع فقال: "دراسة مسألة النسخ تنفتح بالضرورة على قضية أكبر هي تحول التشريع بتغيير أحوال المجتمع وأهداف علماء التشريع المتغيرة. فما قدمه الأصوليون على أنه أحكام شرعية إلهية أرادها الله لعباده إنما هي في الواقع أحكام تاريخية نتجت عن تأويل النصوص الذي يتم حسب مقتضيات مختلفة"¹. واستدلّاه بالنسخ على تغير التشريع بتغير أحوال المجتمع وأهداف علماء التشريع يجعل النسخ قد تم بعد موت الرسول ﷺ. وهذا مناف لكل المتعارف عليه والمنقول بطرق صحيحة عن الرسول ﷺ والسلف الصالح.

وزعمه بأن التشريعات ليست إلهية بل من وضع الأصوليين بعد تأويلهم للنص لا يصمد أمام التشريع الواضح الظاهر في القرآن الكريم كآيات تحريم الخمر والميسر وتحريم الربا، وتحريم أكل الخنزير، وتشريع الطلاق والفروض... وهي آيات تفصّل هذه التشريعات بطريقة مباشرة لا يمكن فهمها بطرق أخرى.

وفي نفس طريق عدم ثبات التشريع، سار تلميذ آخر للشرفي، في موقف مطابق لأستاذه، نحو إفراغ العبادات من محتواها حيث قرر بأن الفقهاء اهتموا "بظاهر العبادات وتقنينها في حين أن تفاصيل أداء العبادات لم تضبط في النص القرآني، والملاحظ أن

¹ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص287

الأجيال الأولى لم يكونوا ملتزمين بها كما استقر لاحقاً في الفقه الإسلامي¹. واستدل بعد ذلك على أن الأجيال الأولى لم تكن ملتزمة بالصلاة كما هي عليه اليوم² بحديث من صحيح البخاري: "عن أنس قال: مَا أَعْرِفُ شَيْئًا مِمَّا كَانَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ. قِيلَ الصَّلَاةُ؟ قَالَ أَلَيْسَ ضَيِّعْتُمْ مَا ضَيَّعْتُمْ فِيهَا؟"³. والإمام البخاري أخرج هذا الحديث في باب تضييع الصلاة عن وقتها (وهذا لم يخف على المؤلف لأنه مثبت في الهامش)، فتضييع الصلاة هنا المقصود به تضييع وقت الصلاة وهذا ثابت عن علماء الأمة⁴.

وأخذ بسام الجمل نفس الموقف من الصلاة حيث قرّر: "إن طريقة أداء الصلاة وأحكامها على النحو الذي قرره الفقهاء تمثل اختياراً معيناً – من جملة اختيارات أخرى ممكنة – عملوا على فرضه وإلزام المؤمنين به لأنه معبر عندهم عن مراد الله، ولأن الحاجة إلى توحيد الطقوس وأنماط التعبد من شروط الحفاظ على وحدة الجسم الاجتماعي في ظرف كان يُحترز فيه من الاختلاف والتنوع أشد الاحتراز"⁵. فما عليه المسلمون اليوم من الصلاة ليس إلا اختياراً من ضمن اختيارات، وضعه الفقهاء لتوحيد طقس الصلاة.

أما بخصوص العبادات الأخرى، فقد نفى عبد الرحيم بوهاها أن تكون الزكاة محققة لغايتها اليوم، كما قرّر أن "تعويل التيار الديني عليها هو دليل على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثّلت تقدماً لا ينكر بالنسبة إلى أوجه التكرم والإنعام القديمة، ولعلها أقرب إلى روح الرسالة التي تعتبر أن للفقراء حقوقاً في أموال الأغنياء"⁶. فالصيغ الحديثة من التضامن كالجمعيات الخيرية والمؤسسات الوطنية والدولية قد حلت محل الزكاة وهي أقرب إلى روح الرسالة الإسلامية.

¹ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 125-126

² انظر: المرجع السابق، ص 126

³ أخرجه الإمام البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها، رقم الحديث: 529، صحيح البخاري، ج 1، ص 112

⁴ انظر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج 2، ص 13

⁵ الإسلام السني، بسام الجمل، ص 107

⁶ الإسلام الحركي، عبد الرحيم بوهاها، ص 86

وفي حديثها عن الصيام، تقول بلقيس الرزقي: "لا تصور مؤلفات الفقه ومصنفات التفسير تاريخية تشكل ممارسة الصوم في المدينة بقدر ما تصور علاقة جديدة بالدين عموماً وبالعبادات على وجه الخصوص تطمح إلى توحيد أشكال التعبد وتسعى جاهدة إلى مصادرة كل قراءة مختلفة للنص الديني"¹. وموقفها هنا مطابق لموقف بسام الجمل من الصلاة، حيث تجعل الممارسة الحالية للصيام ليست بالضرورة هي ممارسة النبي ﷺ وصحبه، ولكنها نتيجة أعمال علماء المسلمين الذين سعوا إلى توحيد أشكال العبادة وتنحية كل قراءة مختلفة للنصوص الدينية.

وقد تساءلت آمال قرامي عن أزلية الطقوس الدينية وعن ضرورة ممارسة الفرائض فقالت: "هل تعتبر الطقوس الدينية ثابتة أزلية أم أنها خاضعة للتغيير؟ وهل تكون طاعة الخالق قائمة بالضرورة على ممارسة الفرائض أم أنه يسمح للفرد بالتصرف في الطقوس الدينية وإعادة تأسيس الممارسات الدينية حتى تكون أكثر ملائمة لظروفه ونمط حياته ومنسجمة مع حاجاته ومعبرة عن صدق الضمير وتحمل المسؤولية؟"².

هذه التساؤلات عن المعلوم من الدين بالضرورة، ليس لها هدف إلا التشكيك في العبادات وإعطاء بدائل لها من قبيل التصرف في عددها وطريقاتها وأوقاتها حتى تكون ملائمة لواقع الإنسان الحديث ومتسقة مع ضميره.

¹ الإسلام في المدينة، بلقيس الرزقي، ص 184

² الإسلام الآسيوي، آمال قرامي، ص 15-16

المطلب الثاني: علاقتها بمواقف عبد المجيد الشرفي

أول ما يمكن ملاحظته عن علاقة مدرسة الشرفي بمواقفه هو أن كتب تلاميذه مليئة بالإحالات إلى كتبه وبالاقتباسات من أفكاره. والهدف من هذا المطلب ليس استخراج هذه الإحالات والاقتباسات، ولكن المقصود هو إعطاء نماذج من تأثر تلاميذه بأفكاره وكتاباتهِ واستمرارهم في الطريق التي رسمها. ومن هذه النماذج يمكن ذكر:

التفريق بين القرآن والمصحف

لقد اتخذ تلاميذ الشرفي نفس موقف استاذهم في التفريق بين القرآن المتلو والذي نطق به الرسول ﷺ والمصحف المكتوب الذي بين أيدينا اليوم¹. ولم يخرج موقف بسام الجمل عن هذا الرأي حيث يصرّح: "تنطبق مقالة التوقيف (في ترتيب السور والآيات) على "المصحف" لا على "القرآن". ويستدعي هذا التحديد معرفة بالسياق التاريخي الذي تم فيه الانتقال بشكل نهائي من "القرآن" إلى "المصحف"².

ويضيف في نفس السياق: "إن ما ألعنا إليه من مسائل متعلقة بتاريخ المصحف يمكننا من الإلمام بالخلفية التاريخية وبالإطار المعرفي اللذين تحقق في ضوءهما الانتقال من "القرآن" خطاباً شفويّاً إلى "المصحف" نصاً ثابتاً. ومن ثم لم يعد لنا منفذ على الوحي في صورته الأولى التي كان عليها لحظة نزوله، وانعدم إمكان التعرف إلى مضامين الوحي في تعاقبها الزمني والوقوف على مسار تطور الدعوة الإسلامية في التاريخ"³. وفي هذا تبين صريح لموقف عبد المجيد الشرفي.

¹ انظر: موقف عبد المجيد الشرفي في المبحث الأول من الفصل الثاني في هذا الباب وموقف كل من نادر حمامي، ونائلة السليني، وحمادي ذويب في المبحث الثاني من الفصل الثالث في هذا الباب

² الإسلام السني، بسام الجمل، ص 84-85

³ المرجع السابق، ص 85

الإسلام متعدد

لا شك أن جميع تلاميذ الشرفي الذين شاركوا في مشروعه الإسلام واحدا ومتعددا، وعددهم خمسة عشرة تلميذا، قد شاركوا أستاذهم في موقف من تعدد الإسلام إلى إسلامات. فمن الطبيعي أن تحتوي مؤلفاتهم، وخصوصا التي اندرجت في مشروع الإسلام واحدا ومتعددا، على مواقف واضحة من هذه القضية.

فهذه آمال قرامي تؤكد: "الإسلام حمّال معان عديدة ومن ثم، فإنه لم يعد بالإمكان الاستمرار في الحديث عن إسلام واحد وإنما يجب استعمال صيغة الجمع: إسلامات لأنها تبدو أكثر ملاءمة للواقع المعيش وأصدق تعبيراً عن مدى ثراء التجارب الدينية وتنوعها واختلاف العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من بلد لآخر"¹.

ومن تلاميذه من علل تعدد الإسلام فقال: "الواقع أن الحديث عن أصناف من الإسلام لا يعتمد العقيدة في حد ذاتها بقدر ما يعتمد الممارسة الدينية ومظاهر التدين المتمثلة خاصة في التظاهرات الاجتماعية التي تكون مختلفة بالضرورة من شعب لآخر، ... بحسب الظروف التاريخية ... وبحسب الموروث الثقافي ... وبحسب الأوضاع السياسية والاجتماعية وخصوصا الاقتصادية"². فتعدد الإسلام يتبع تعدد الظروف والثقافات والأوضاع.

وأكثرهم استعمل نفس عنوان مشروع الشرفي للدلالة على تعدد الإسلام مع الإبقاء على واحدته. فمنجي لسود يؤكد أنه "ثمة تصورات عديدة للإسلام فرضتها طبيعة الانتماءات المعرفية والإيديولوجية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمسلمين وهذا يعني أن الإسلام التاريخي هو إسلام متعدد، لذلك يمكن القول إن إسلام الفلاسفة هو واحد ضمن متعدد"³. وقد عبر عن نفس الموقف تلميذين آخرين بجعلهما الإسلام يختلف "باختلاف

¹ الإسلام الآسيوي، آمال قرامي، ص6

² الإسلام الأسود، محمد شقرون، ص11

³ إسلام الفلاسفة، منجي لسود، ص5

الفاعلين الاجتماعيين ممثلين في أفراد تاريخيين عاشوا إسلامهم الخاص فأنتجوا تمثلات بشرية أسهمت في إثراء التاريخ الإسلامي بتجارب متعددة تبين على أن الإسلام واحد بقدر ما هو متعدد"¹.

وقد عمّم محمد حمزة هذه الفكرة حيث جعل إسلام المجددين (وهم الحداثيون عنده) يرفض " مقولة الإسلام واحد والينابيع الصافية للشريعة لأنها رؤية إيديولوجية لا يزال يقات منها الفقهاء الذين فقدوا كل مصداقية في فهم واقع الحياة الراهنة ولم يبق أمامهم سوى تجيش الوهم بوجود مَثَل أعلى يجسده عصر ذهبي وأبطال أسطوريون، وبالإمكان علاج كل أزمت الحاضر بواسطة الإسلام الواحد الصافي"². والحل للخروج من رؤية العلماء القاصرة والفاقة للمصداقية، هو التسليم بوجود إسلامات متعددة بحسب الواقع المعيش.

تسييج النص القرآني

لقد استعمل الشرفي تعبير تسييج النص القرآني للدلالة على الضوابط التي وضعها العلماء المسلمون للتعامل مع نصوص القرآن، والتي حالت بحسبه دون التعامل بكل حرية مع هذه النصوص وفهمها بطريقة حديثة تستجيب للواقع.

ولقد استعمل تلاميذ الشرفي نفس العبارة للدلالة على هذه الضوابط في ميادين مختلفة. فمنهم من قرر أن الإطار النظري لنشأة علوم التفسير لم يخل من " صراعات حول توجيه التعامل مع النص وتسييجه حتى يحتفظ المعطى المنزل بسلطته المطلقة على العقل الذي يجب أن يبقى دائماً في المرتبة الثانية ينقل الكلام الإلهي إلى كلام بشري من دون بذل الوسع والجهد في التحليل والتعمق"³. ومنهم من جعل العمل الذي أنجزه الشافعي في وضع الأصول تسييجاً⁴ للنصوص وضبطاً لمعايير التعامل معها.

¹ إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي، ص5

² إسلام المجددين، محمد حمزة، ص42

³ إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي، ص65

⁴ أنظر: إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص122-123

ومنهم من عبر عن التسييج فقال: "ولا يغرنك ما تراه من مسائل خلافية في التفسير بين المذاهب السنية، فهي عند التدبر متفق على الاختلاف فيها. ومثل هذا التأطير لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تسييج من نوع جديد. وهذا يتنافى مع مبدأي الحرية والمسؤولية"¹. وهو هنا يستعمل نفس كلمات أستاذه².

القرآن وحده

لقد روجت كتابات بعض تلاميذ الشرفي لموقف القرآنيين الذين ينفون السنة. وكان عبد الشرفي قد تبنى مواقف محمد توفيق صدقي في كتابه الإسلام والحادثة³.

وهو نفس الموقف الذي اتخذه مثلاً حمادي ذويب حيث يقول: "هذه المواقف تبرز اهتزاز مكانة السنة أصلاً من أصول التشريع في العصر الحديث وهو الأمر الذي حفز إلى انبثاق جديد للموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان بسبب تغييب الضمير التقليدي له وهو: ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض"⁴. ثم ذكر أن من أوائل من أعاد إلى الأذهان هذا القول في العصر الحديث محمد توفيق صدقي.

استعمال عبارات أستاذهم

وفي استلهام لأعمال أستاذهم، لم يكتف تلاميذ الشرفي باقتباس الأفكار، فمنهم من استعمل نفس العبارات. فحمادي الذويب يقول: "وأهم نتيجة تولدت عن هذا المبدأ غلبة المنهج الفقهي على ما سواه من مقاربات النص التأسيسي"⁵. فاستعمل نفس عبارة أستاذه "النص التأسيسي"⁶ للدلالة على القرآن.

¹ الإسلام السني، بسام الجمل، ص165

² انظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، ص74

³ انظر: الإسلام والحادثة، عبد المجيد الشرفي، ص161

⁴ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، ص12

⁵ المرجع السابق، ص296

⁶ انظر: الإسلام والحادثة، عبد المجيد الشرفي، ص64

وبعد حديثهما عن الإسلام واحدا ومتعددا يقول اثنان من تلاميذه: "وهو ما يتجاوز المنظور التوحيدي والاختزالي للظاهرة الإسلامية الذي يميل إلى التوحيد والتنميط ... إلى دراسة ترتاد أفق سوسيولوجيا التحولات لتضع الإسلام في مسار التحول التاريخي والتعدد في التجارب والتمثلات، كاشفا عن الانتقال من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ"¹. وقد استعملا الانتقال من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ في إشارة واضحة لكتاب أستاذهم الإسلام بين الرسالة والتاريخ.

ومنهم من استعمل عبارة الأستاذ مع الإشارة إلى ذلك في نصه حيث قال: "الاختلاف بين المسلمين عبر تاريخهم سياسي اجتماعي قبل أن يكون عقديا، أي أنه يهم المستوى الثاني للإسلام، مستوى الممارسة التاريخية وتأويل النصوص الدينية وتكييف السلوك الفردي والجماعي حسب مقتضيات المستوى الأول أي "المستوى القرآني" حسب تعبير عبد المجيد الشرفي..."².

التطابق في قراءة بعض الآيات

امتازت قراءات تلاميذ الشرفي للآيات القرآنية بكونها في العديد من الأحيان نسخة طبق الأصل من قراءة أستاذهم. ومنهم من استعمل مواقف الشرفي مباشرة ثم بنى عليها تحليله واستنتاجاته. ويمكن أن نبين ذلك من خلال النماذج التالية.

فبالنسبة لتعدد الزوجات اتخذ تلاميذ الشرفي نفس منهجه³ في التأكيد على أن المفسرين والفقهاء لم يعتبروا بالشرط في آية سورة النساء. فنادر حمامي يقول: "وهذا الاقتطاع من الآية ومن السياق سمة غالبية على المنظومة الفقهية برمتها وهذا ليس المثال الوحيد، بل هو قاعدة في تعامل الفقه مع النص. ونقول ذلك لأن تعدد الزوجات في الآية جاء مشروطا

¹ إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي، ص5

² الإسلام الأسود، محمد شقرون، ص11

³ انظر: المبحث الثاني من الفصل الثاني في هذا الباب

بالخوف من عدم القسط في اليتامى، غير أن الفقهاء لم يعتبروا الشرط واعتبروا الحكم مطلقاً¹.

ونائلة السليني لا تخفي حرجها من "هذه الآية والعلة في ذلك ترجع إلى نفس الأسباب التي أخرجت القدامى وتمكن في انعدام المناسبة بين جملة الشرط والجزاء في هذا التركيب التلازمي الذي نزل على غير رسوم العربية إن اكتفينا بما ورد من أخبار في أسباب نزول الآية. لذلك استند المفسرون في تأويل العلاقة المعنوية إلى سلطة النقل"². وقد تقدم في المبحث الثاني من الفصل السابق الرد على موقف الشرفي في هذا الموضوع.

وقد تبنت بلقيس الرزقي نفس موقف الشرفي في جواز الإفطار في رمضان مقابل إطعام مسكين لغير أصحاب الأعداء، مع التنصيص على أخذه من أستاذها فقالت: "وتسمح هذه الآية للذين يطيقونه، أي لغير المرضى والمسافرين، بالإفطار أيضاً مقابل إطعام مسكين، إذ يبدو أن الصوم كان اختيارياً في الفترات الأولى من تشكل هذا الطقس الديني. غير أن المسلمين اختلفوا في أطوار نأت عن العهد المحمدي في تفسير هذه الآية اختلافاً عرضه عبد المجيد الشرفي... وعموماً فإن تعامل المسلمين المتأخرين مع طقس الصيام تأثر بهواجسهم، وكشف عن رغبة في تقييد الطقس، وإلغاء التنوع الذي يسمح به النص القرآني، وكشف عن تجاهل مبدأ التخيير الذي نصت عليه الآية 184 من سورة البقرة"³. فكأستاذها تنفي الإجماع الحاصل حول نسخ هذه الآية وتقرر أن الموقف الرسمي للمسلمين تجاهل هذا الاختيار الذي مُنح لهم بين الصيام والإفطار مع إطعام مسكين.

ومن المواضيع الأخرى التي تم فيها اتخاذ موقف الشرفي مع التنصيص عليه، موضوع حد السرقة. حيث يصرح أحد تلاميذه: "فإن الآية (أية قطع يد السارق) رغم ما يبدو فيها من

¹ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص106

² تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني الراضوي، ص238

³ الإسلام في المدينة، بلقيس الرزقي، ص184

قطعية تبقى قابلة للتأويل والقراءة في ضوء الظروف التاريخية العامة التي نزل فيها الوحي، وهو ما بينه عبد الجيد الشرفي¹.

وقد شكك نادر حمامي في تحريم الخمر حيث يقرر أن "مسألة تحريم الخمر نفسها في حاجة إلى نظر"². ويؤكد ذلك عند إيراد بعض الأخبار عن ضرب الرسول ﷺ شارب الخمر بالجريد والنعال فيقول: "أن مسألة تحريم الخمر ... لم تكن من المسائل المتفق عليها بين الصحابة، وهذا الأمر راجع إلى عدة أسباب من أهمها أن النص المعتمد فقها في تحريم الخمر لم يكن نصا قاطعا رغم ما يؤكده الفقهاء من أن الاجتناب المأمور به في المائدة يعني التحريم، وهو تأويل لا يعضده المعنى اللغوي"³. وهذا التشكيك في تحريم الخمر ينفي كل الأخبار الصحيحة الواردة عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين على أن الاجتناب في الآية يفيد التحريم.

والاجتناب هنا أكبر من مجرد تحريم شربها بل يجب اجتناب كل تعامل له علاقة بالخمر كبيعها، أو حملها أو ما إلى ذلك. وقد استعمل القرآن الكريم لفظ الاجتناب في تحريم عبادة الأوثان والطاغوت، حيث يقول تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾⁴، وقال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾⁵، وقال جل من قائل: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا﴾⁶. كما استعملها في ترك الآثام وكبائر الذنوب، فقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾

¹ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، ص 91

² المرجع السابق، ص 29

³ المرجع نفسه، ص 101-102

⁴ سورة الحج، الآية: 28

⁵ سورة النحل، الآية: 36

⁶ سورة الزمر، الآية: 16

﴿١﴾، وقال تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ

مَدْخَلًا كَرِيمًا﴾². ومن الواضح الجلي أن الاجتناب لا يمكن أن يكون مخالفا للتحريم.

وهذا مطابق لموقف الشرفي الذي لاحظ أن الفقهاء استنبطوا "حكما يقتضي إقامة الحد على شارب الخمر، اعتمادا على أن الأمر بالاجتناب في آية المائدة (آية 90) يفيد التحريم، مع إهمال آية الأنعام (آية 146)، التي تحصر المحرم من الطعام في ثلاثة: الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير، دون الخمر أو غيره"³. وقد تم الرد على موقفه هذا في المبحث الأول من الفصل الثاني في هذا الباب.

¹ سورة النجم، الآية: 31

² سورة النساء، الآية: 31

³ لبنات II: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، ص54

الخاتمة

بعد رحلة البحث، تم التوصل في هذا العمل إلى النتائج التالية:

- رغم الغموض الذي يلف مفهوم الحادثة في الفكر الغربي، وتعدد تعريفاتها، إلا أنها ترتبط بنفس المفاهيم، من قبيل الثورة على أفكار الماضي، وتجاوز الغيب إلى العقل، ومركزية الإنسان.
- لم تستقل الحادثة في العالم العربي الإسلامي عن النسخة الغربية، فالحدثيون العرب والمسلمون اقتصر دورهم على استيراد المفهوم من الغرب، وإسقاطه على المجتمع العربي الإسلامي. وهذا يخرج الحادثة العربية من منطق الحادثة التي ترفض التقليد.
- تأسست الحادثة الغربية على أسس الذاتية، التي تعطي المركزية لذات الإنسان، والعقلانية، التي لا تعترف إلى بالأشياء المعقولة والواقعة تحت سيطرة العقل، والعدمية، التي تنفي وجود الحقائق والقيم والأخلاق.
- كان موقف الحادثة الغربية معاديا للدين، خصوصا وأن انبثاقها كان مع الأنوار التي حاربت الكنيسة المسيحية الغربية. هذا العداء استمر مع الأديان الأخرى، حيث كان موقفها رافضا للدين بصفة قطعية.
- اختلف الباحثون المسلمون في إمكانية وجود حادثة إسلامية، وفي كيفية الأخذ بالحادثة في المجتمعات الإسلامية. والظاهر أن إسقاط النسخة الغربية للحادثة غير ممكن في هذه المجتمعات، نظرا لدينها وطبيعتها وأعرافها. وفي المقابل دافع بعض المفكرين عن التأسيس لحادثة إسلامية خاصة منبثقة من القيم الإسلامية.
- تباينت ردود الأفعال في المجتمعات الإسلامية من الحادثة الغربية، بين موقف الرفض الكلي، وموقف التمجيد للحادثة وجعلها السبيل الوحيد للخروج من التخلف الحضاري، وموقف توفيقي يريد الاستفادة من هذه الحادثة دون إنكار التراث.

- تعددت التسميات التي تطلق على المحاولات الحديثة لفهم القرآن الكريم على ضوء الحداثة الغربية، ومنها القراءة المعاصرة، والجديدة، والتأويلية. لكن نعتها بالحداثة هو الكفيل بربطها مباشرة بالحداثة الغربية في أفكارها، ومناهجها، وأصولها.
- اختلف الباحثون في التأريخ لظهور القراءة الحداثية للقرآن الكريم، لكن رغم بعض الإرهاصات في بدايات القرن العشرين، فإن البداية الحقيقية لهذه القراءات كانت في نهايات ستينيات القرن الماضي، مع ظهور العديد من المشاريع الفكرية الحداثية حول القرآن الكريم والتراث الإسلامي.
- تميزت القراءات الحداثية باستعمال حصري للمناهج الغربية الحديثة في دراسة القرآن الكريم وقطع تام مع المناهج التراثية الإسلامية. هذا التعدد المنهجي أحدث ضبابية في هذه القراءات، لا تُمكن دارسها من فهم منطلقاتها ونتائجها. والحاصل أن هذا يوحي بأن أصحاب هذه القراءات لا زالوا يتحسسون منهجهم في التعامل مع القرآن الكريم.
- كانت أبرز الاتجاهات المنهجية لهذه القراءات هي الاتجاهات الإيديولوجية، والتاريخية، والهيرمينوطيقية، والتفكيكية. والملاحظ أن العدة المنهجية للقراءات الحداثية تبقى غريبة خالصة، رغم ما يتوسل به أصحاب هذه القراءات من دراسة للتراث الإسلامي، ولمناهج علماء المسلمين.
- اختص الاتجاه الإيديولوجي في القراءات الحداثية بإسقاط الأفكار المسبقة على النص القرآني، وشرعنة المواقف دون الالتفات إلى توافقها مع القرآن الكريم.
- اتسم الاتجاه التاريخي في قراءة القرآن بمحاولة ربط فهم كتاب الله بالواقع الذي نزل فيه، وتغيّر هذا الفهم مع الزمن. والتاريخية تأخذ بعين الاعتبار كل الآراء حتى الشاذ منها، وتجعل جميع الأحكام القرآنية خاصة بزمان التنزيل، ولا تعني الإنسان الحديث في شيء.

- امتاز الاتجاه الهرمينوطيقي بالشك في القراءة، وانتفاء قصد المؤلف في النصوص البشرية. ورغم اعتراف بعض الباحثين الغربيين، بعدم جدوى هذا المنهج في دراسة النصوص الدينية، أصرّ الحداثيون على تطبيقه في دراسة القرآن الكريم. وهذا أدى إلى انتفاء المعاني، والدلالات الثابتة للآيات القرآنية، وتدخل القارئ في صناعة معنى هذه الآيات.

- يروم الاتجاه التفكيكي إلى هدم المعنى، وإعادة بنائه على قواعد جديدة، والتحرر الكلي من كل الثوابت والأعراف. وقراءة القرآن الكريم بهذا المنهج تعني أطراح كل التراث التفسيري الذي وضعه علماء المسلمين، وكان مستندا للتفسير الوارد عن الرسول ﷺ وعن صحابته. وتعني كذلك تفكيك معاني الآيات، وإطلاق العنان للهوى في إعادة تركيب هذه المعاني، بحسب ظروف القارئ.

- رغم تعدد القراءات الحداثية للقرآن الكريم، وتعدد المناهج المستعملة فيها، إلا أن دراستها تمكّن من استنباط بعض أصولها المشتركة وهي الأصول الاستشراقية، والعلمانية، والاعتزالية.

- يعتبر الاستشراق معينا لا ينضب بالنسبة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم، حيث اقتبس منه الحداثيون أفكارا كثيرة، مثل تاريخية وبشرية القرآن الكريم، واستعمال المناهج الغربية في فهم القرآن الكريم، وحتى في تفسير بعض الكلمات القرآنية. والملاحظ أن بعض أصحاب القراءات الحداثية تتلمذوا على المستشرقين، ولم يخفوا إعجابهم بمناهجهم.

- دافع أغلب القراء الحداثيين للقرآن الكريم عن العلمانية، التي تنشد إقامة حياة الناس بعيدا عن الدين. وقد ظهر التأثير العلماني الرافض للدين في كتابات الحداثيين، في ازدرائهم لعلماء الإسلام، ودعوتهم إلى التحرر من القرآن الكريم، واستقلال العقل بنفسه وعدم احتياجه للوحي الإلهي.

- كان الاعتزال من أبرز الأصول التي اعتمدها الحداثيون في قراءاتهم للقرآن الكريم، حيث أثنوا على هذه الفرقة التي حكمت العقل في اعتقاداتها، كما تبنا قولهم في خلق القرآن، ورد الأحاديث الصحيحة. وفي إعجاب الحداثيين تناقض، بين قيمة الحرية التامة التي ينادون بها، وتسلب المعتزلة الذين فرضوا فكرهم بقوة السلطان والسيف.
- اهتم العديد من الحداثيين بدراسة القرآن الكريم، والتراث الإسلامي بصفة عامة. وانتظم هؤلاء الحداثيون في ثلاث فئات: المؤسسون الذين وضعوا اللبنة الأولى للقراءات الحداثية، كمحمد الطالبي، وهشام جعيط، ومحمد الشرفي، والجيل الثاني الذي تتلمذ على المؤسسين وأخذ منهم المشعل، كعبد المجيد الشرفي، وأحمد النيفر، ويوسف الصديق، والمحدثون من أتباع أعلام الجيل الثاني، الذين استمروا في طريق القراءة الحداثية، كألفة يوسف، ورجاء بن سلامة، وقاسم شعيب.
- شكك الحداثيون في إلهية الوحي القرآني، وجعل بعضهم نزوله على الرسول ﷺ تحدياً للعقل. هذا جعلهم يتعاملون مع القرآن الكريم كنص تاريخي بشري، ويفرقون بين القرآن المكتوب في المصحف وبين الوحي الإلهي.
- كان جمع القرآن وتدوينه من المواضيع التي لقيت إقبالا كبيرا عند أصحاب القراءة الحداثية، حيث أثاروا الشكوك في جمعه، وتدوينه، وكماله. كما تمسكوا بالأخبار التي نُقلت عن تدوين عثمان، وجعلوها خلافات كبيرة حول صحة المصحف الإمام. وفي سياق الموقف الاستشراقي، حاول العديد من الحداثيين، إعادة ترتيب القرآن حسب تاريخ النزول، وهو الكفيل بزعمهم لفهم أكثر دقة للقرآن الكريم.
- امتد نقد أصحاب القراءات الحداثية لعلوم القرآن، فجعلوها حواجز دون التفكير الحر في الآيات القرآنية. ولقيت أسباب النزول الكثير من الاهتمام حيث استعملت للبرهان على تاريخية الآيات القرآنية وارتباطها بالواقع.

- استعمل الحداثيون النسخ للاستدلال على تكيف القرآن الكريم مع الواقع، ونادوا بنسخ جديد، يمكّن المسلمين من تكيف كتابهم مع أحوالهم. كما أكدوا على أن النسخ كان من عمل الفقهاء، والمفسرين، للخروج من إشكالية تناقض الآيات القرآنية.
- تميز موقف الحداثيين من التفسير والمفسرين بنوع من السلبية، حيث جعلوا التراث التفسيري حاجزا دون الفهم المباشر للقرآن الكريم. وأكدوا على أن هذا التراث ناقص، ومجانِب لمعاني الآيات. كما حاولوا نزع المشروعية عن المفسرين، بنفي وجود شروط للمفسر، وقرّروا أن لكل مسلم، الحق في التصدي لتفسير كتاب الله، أيا كان تكوينه، ومستواه، في اللغة، وفي العلوم الإسلامية.
- كانت لمواقف الحداثيين من التفسير والمفسرين عدة مآلات، قللت من شأن التراث التفسيري، وجعلت مناهجه غير قادرة على استنباط الفهم الصحيح للآيات القرآنية. وفي المقابل، طالب أصحاب القراءة الحداثية، بتطبيق المناهج الغربية الحديثة على القرآن الكريم، وأضافوا على أعمالهم صفة الاجتهاد، والتجديد في تفسير كتاب الله.
- أثرت مواقف الحداثيين من القرآن، والسنة، والصحابة، في موقفهم من أصول التفسير. فقد نفوا أن يفسر القرآن نفسه، وقرروا أن الرسول ﷺ لم يكن محتاجا لتفسير القرآن، وأن منزلة الصحابة وعدالتهم، لم تكن حقيقية بل أضفيت عليهم من طرف علماء الحديث، لتمرير بعض التشريعات.
- كان نفي أصول التفسير، والتشكيك فيها مطردا في جميع القراءات الحداثية. هذا النفي، كانت له عواقب وخيمة من قبيل بشرية القرآن الكريم، وعدم صحة السنة النبوية، ومجانبة علوم الحديث للمنهج العلمي الكفيل بكشف الأحاديث الموضوعة.
- تميزت المسيرة العلمية لعبد المجيد الشرفي، بنتاج علمي وافر، تمرکز جزء كبير منه، حول الحادثة، وإعادة قراءة التراث الإسلامي.

- أشرف عبد المجيد الشرفي على عدة مشاريع علمية، استطاع من خلالها إصدار العديد من الكتب، التي لها ارتباط وثيق بالحدائث، وإعادة قراءة التراث الإسلامي، وهي معالم الحدائث، والإسلام واحدا ومتعددا، والمصحف وقراءاته.
- كباقي الحدائثيين، استعمل الشرفي عدة مناهج في قراءة القرآن الكريم والتراث الإسلامي، إلا أنه اهتم بالخصوص بالمنهجين التاريخي، والمقارن.
- كانت لعبد المجيد الشرفي عدة مواقف من الوحي، فالوحي عنده، هو كلام الله وكلام الرسول ﷺ في نفس الوقت، ونزل بالمعنى وهو ﷺ صاحب اللفظ، ويوقع في إشكالية الانتقال من الكلام الإلهي إلى الكلام البشري، وهو من الرسول ﷺ.
- قرر الشرفي بأن عملية جمع القرآن وتدوينه لم تخل من الشوائب، لذلك فرّق بين القرآن الذي تلاه الرسول ﷺ على أصحابه، والمصحف الذي بين أيدينا اليوم. وقد تبنّى رأي بعض الفرق الإسلامية الأخرى في القول بنقصان القرآن.
- سلط الشرفي نقده على علوم القرآن حيث جعلها إنتاجا بشريا، رغم استنادها للقرآن والحديث النبوي. كما وصف علماء القرآن بانعدام الحس النقدي، وبعدم الرغبة في الاطلاع على خفايا الأمور.
- لم يسلم الشرفي بأخبار أسباب النزول، فهي عنده منحولة ومجرد تبرير لاختيارات في فهم النص القرآني، وُضعت في فترة متأخرة عن فترة الوحي. وقد اتخذ موقفا فريدا حيث نفى أن تكون العبرة بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب، بل هي بالغاية والقصد.
- تميز موقف الشرفي من النسخ بالتشكيك في الأخبار الواردة عنه، وباعتباره وقع عند جمع وتدوين المصحف، بعد موت الرسول ﷺ. كما استعمله في الاستدلال على تقييد الأحكام القرآنية بالواقع.

- أخذ الشرفي على المفسرين، إسقاط آرائهم واختياراتهم المذهبية على القرآن الكريم، واستعمالهم للمصادر غير الإسلامية والإسرائيليات في تفاسيرهم. ولم تسلم التفاسير التراثية الحديثة من نقده، حيث جعلها ترديدا واجترارا للتفاسير القديمة. واقترح الشرفي آفاقا جديدة لقراءة القرآن، تعتمد على نفسية، وثقافة، وظروف القارئ الذي ينتج وجها من وجوه التأويل.
- لم يختلف موقف الشرفي كثيرا عن موقف الحداثيين من أصول التفسير، لكنه زاد، التشكيك في تدوين الحديث، والمساواة بين الحديث المتواتر والآحاد، ونفي حجية السنة النبوية. وبالنسبة للصحابة، فقد شكك في صحبتهم، وعدالتهم، وجعل التفسير الوارد عنهم مجرد أخبار موضوعة.
- تميزت قراءة الشرفي لبعض الآيات القرآنية بخروجها عن المتفق عليه بين المفسرين، فقد نفى الإجماع في التفسير، وطالب بإعادة تفسير الآيات، مع الأخذ بعين الاعتبار الواقع الحديث، ووضع في بعض الأحيان فهما جديدا مخالفا لأعراف اللغة والتفسير.
- وضع الشرفي أربعة شروط للقراءة الحداثية، العدول عن المنهجية التقليدية في التفسير، والتخلص من وهم المعنى الواحد للآيات، وفك الارتباط بين التفسير والعلوم الإسلامية الأخرى، والإعراض عن الترتيب الحالي للسور والآيات في المصحف العثماني.
- تعددت أهداف الشرفي في قراءته الحداثية للقرآن الكريم، ومن أهمها: التماهي مع خلفيات الحداثة الغربية، والمس بقداسة القرآن، وعدم الالتزام بحرفية النصوص وإعطاء الأولوية للمقاصد.
- تطابقت مواقف الشرفي في كثير من الأحيان مع مواقف الاستشراق، وأصحاب القراءات الحداثية، حيث كانت لهم نظرة واحدة، في التفريق بين القرآن والمصحف، وقبول القرآن لعدد غير محدود من التأويلات، والتشكيك في إسناد الحديث.

- استطاع الشرفي تكوين مدرسة للقراءة الحداثية للقرآن الكريم والتراث الإسلامي، مكونة من طلبته الذين أشرف عليهم في مختلف الأسلاك في الجامعة التونسية، وكانوا الأساس في فرق مشاريعه العلمية، وساروا على نفس مناهجه وآرائه في الحداثة.
- تميزت مواقف تلامذة الشرفي من القرآن الكريم بنفي قدسيته، وجعله تاريخيا، مرتبطا بالواقع الذي نزل فيه. وقد اتخذ بعض تلاميذه آراء متطرفة تشكك في إلهية القرآن وتقرنه بالنصوص البشرية.
- شكّل جمع القرآن وتدوينه، موضوع اهتمام بالنسبة لمدرسة الشرفي حيث فرّقوا بين القرآن والمصحف المكتوب، وشكّوا في كمال النص القرآني، وفي كتبة الوحي في عهد الرسول ﷺ، وأن ترتيب القرآن خضع لاجتهادات فردية للصحابة.
- كانت لتلاميذ الشرفي نفس مواقف أستاذهم من علوم القرآن، فشكّوا في روايات أخبار أسباب النزول، واعتبروها وضعت بعد عصر التنزيل، لإضفاء الشرعية على اختيارات المفسرين.
- رغم اختلاف مواقف تلاميذ الشرفي من النسخ، فكل هذه المواقف تصب في بشريته، وكونه من وضع علماء المسلمين، لتبرير اختياراتهم في تفسير القرآن وأحكامه.
- دعا تلاميذ الشرفي إلى تعدد معاني الآيات القرآنية، نظرا لانعدام الحقيقة فيها، وارتباطها بالقارئ، وساووا بين تفاسير كل الفرق الإسلامية، وحتى المنحرفة منها، واتخذوا مواقف نقدية من التفاسير التراثية القديمة والحديثة، حيث جعلوها منعقدة القيمة العلمية.
- يعتبر تلاميذ الشرفي أن المفسر يتأثر في تفسيره بظروفه الثقافية والاجتماعية، مما يجعله حريصا على تضيق التعامل مع القرآن الكريم، متكلما باسم الله عندما يفسر الآيات القرآنية، محمّلا لهذه الآيات ما لا تقول. لهذا دعا بعضهم لإلغاء شروط المفسر، وفتح فهم وتفسير القرآن للعلماء خارج دائرة العلوم الإسلامية.

- اعتبر تلاميذ الشرفي أصول التفسير، وكل العلوم المحيطة بالقرآن الكريم، بمثابة سياج يحيط بكتاب الله ويمنع من التعامل معه، فشككوا في كتب الصحاح، وفي متون الحديث، مدعين أن اهتمام علماء الحديث لم يتعدّ الأسانيد. واتخذوا موقفاً نافيا لحجية السنة، مستندين في ذلك لأقوال الفرق المنحرفة، كالمعتزلة. ولم يكتفوا بهذا القدر، بل خاضوا في عصمة الرسول ﷺ، واعتبروها مسألة خلافية بين المسلمين.
- أولى تلاميذ الشرفي اهتماما كبيرا بقضية عدالة الصحابة، فكانت عندهم عملا دفاعيا من علماء الحديث، لنفي الطعون التي وُجّهت للصحابة. كما جعلوا تفسير الصحابة، تقييدا لأعمال علماء التفسير يمنعهم من الاجتهاد والتجديد.
- كان تحيين الرسالة القرآنية، بحسب مقتضيات الحداثة، من أبرز أهداف تلاميذ الشرفي في قراءتهم الحداثيّة للقرآن الكريم. وتركزت الأهداف الأخرى حول، القضاء على السلطة المرجعية لعلماء الأمة، والتأسيس لقراءة مبنية على المقاصد وضمير القارئ.
- تعددت استشهادات تلاميذ الشرفي بكتبه وأفكاره، وتطابقت وجهات نظرهم في الكثير من القضايا، ووصلت إلى حد استعمال نفس العبارات، والخروج بنفس القراءات للآيات القرآنية.

على ضوء هذه النتائج، يفتح البحث الآفاق التالية:

- التعريف بجهود علماء القرآن والمفسرين في خدمة كتاب الله، بطريقة ملائمة لطرق التواصل العصرية، وباللغات التي يستعملها شباب اليوم.
- مواصلة التعريف بالقراءات الحداثيّة للقرآن الكريم، ونقدها، وإظهار مخالفتها لعلوم القرآن، ولتفسير علماء الإسلام، وربطها بالقراءة الحداثيّة القديمة.

- تجميع أصول القراءات الحداثية للقرآن الكريم، ضمن عمل موسوعي يمكن من فهم تطور هذه القراءات، وارتباط بعضها ببعض.
- تعميق دراسة الروابط بين الاستشراق والقراءات الحداثية للقرآن الكريم، والاهتمام بالروابط مع الاستشراق العصري.
- الاهتمام بتلاميذ أعلام القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي، ودراسة مدى انتظامهم في مدارس تشتغل على مشاريع أساتذتهم.
- تخصيص مشروع عبد المجيد الشرفي، "المصحف وقراءاته"، بالدراسة على ضوء علم القراءات القرآنية، وإظهار أهداف هذا المشروع.
- دراسة أعمال تلاميذ عبد المجيد الشرفي، الذين يعملون في الجامعة التونسية، وأعمال تلاميذهم، لاستجلاء مدى استمرارية مشاريع الشرفي في هذه الأعمال.
- الاهتمام بالدراسات الغربية الحديثة حول القرآن الكريم، خصوصا وأن أغلب الجامعات الغربية، أسست شعب ومراكز للدراسات القرآنية، تنتج مئات الدراسات والأبحاث، والمقالات حول القرآن الكريم.
- جمع كل القراءات التي وضعها أصحاب القراءة الحداثية، حول الآيات القرآنية، في موسوعة مقارنة مع التفسير التراثية لهذه الآيات.

الفهارس والملحقات

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

الآية	رقمها	الصفحة
وَإِذَا قَالُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا ... أَقْبَلًا تَعْمَلُونَ	76	15
وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمُوتُ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَتُنَبَّوْنَ	78	107
مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا	105	160
أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ		
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيعُونَهُ، فِذِيَّةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ. وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ	183	238
فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ	184	239، 238

سورة آل عمران

الآية	رقمها	الصفحة
مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا	67	176
وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ	132	182

سورة النساء

الآية	رقمها	الصفحة
وَإِنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ وَفِي خَيْبٍ فَإِنَّهُمْ أَلْفٌ تَفْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَاذْكُوا مِمَّا طَابَ	3	242
لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَتِلْكَ وَرَبِّعٌ		
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَى	11	244
إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ		
وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا	31	318
يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ	58	234

سورة الأنعام

الآية	رقمها	الصفحة
وَأُوحِيَ إِلَىٰ هَٰذَا الْفُرْعَانُ لَا نَذِيرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ	20	159
الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ	82	178
فُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ	146	219

سورة الأعراف

الآية	رقمها	الصفحة
وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ	172	176

سورة التوبة

الآية	رقمها	الصفحة
وَالسَّيْفُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ	101	184

سورة يوسف

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ	104	159

سورة الحجر

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّا نَحْنُ نَرْتُّنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ	9	213، 183

سورة النحل

الآية	رقمها	الصفحة
وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ	36	317
وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ	44	234، 177
وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ	64	177

سورة الإسراء

الآية	رقمها	الصفحة
إِذَا كُتِبَ عَلَيْكَ كَهْمٌ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا	14	62

سورة الكهف

الآية	رقمها	الصفحة
قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا	69	15

سورة طه

الآية	رقمها	الصفحة
وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ	110	16

سورة الأنبياء

الآية	رقمها	الصفحة
مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ	2	16

سورة الحج

الآية	رقمها	الصفحة
فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ	28	317

سورة النور

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ... وَأَوَّلِيكَ هُمْ الْمُتَّقُونَ	49	182

سورة الفرقان

الآية	رقمها	الصفحة
تَبَرَّكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا	1	182

سورة الشعراء

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ	4	16

سورة العنكبوت

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ	48	107

سورة لقمان

الآية	رقمها	الصفحة
يَبْنِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ	13	178

سورة الأحزاب

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ	36	182
مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ	40	244

سورة سبأ

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا	28	159

سورة فاطر

الآية	رقمها	الصفحة
إِنْحَمِدْ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ	1	242

سورة الزمر

الآية	رقمها	الصفحة
وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّلْعَاتِ أَن يَّعْبُدُوهَا	16	317

سورة فصلت

الآية	رقمها	الصفحة
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ	40	213
لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ	41	213

سورة الشورى

الآية	رقمها	الصفحة
وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ	35	151

سورة الفتح

الآية	رقمها	الصفحة
مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ	29	183

سورة النجم

الآية	رقمها	الصفحة
الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْأَثَمِ وَالْقَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ	31	317

سورة الحشر

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَا آتَايَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَايَكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا	7	234 ، 182

سورة الطلاق

الآية	رقمها	الصفحة
وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ	1	16

سورة القيامة

الآية	رقمها	الصفحة
لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ	17	61
فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ	18	62

سورة البروج

الآية	رقمها	الصفحة
بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ	21	213
فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ	22	213

سورة الضحى

الآية	رقمها	الصفحة
وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ	11	16

سورة العلق

الآية	رقمها	الصفحة
إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	1	62

سورة البينة

الآية	رقمها	الصفحة
لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ	1	62

سورة الزلزلة

الآية	رقمها	الصفحة
يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا	4	16

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
62	إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ
239	كَانَ الرَّجُلُ يُصْبِحُ صَائِمًا وَالْمَرْأَةُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ
184	لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي
178	لَمَّا نَزَلَتْ (الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)
239	لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيفُونَهِ فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ)
17	لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَفَضْتُ الْبَيْتَ
309	مَا أَعْرِفُ شَيْئًا مِمَّا كَانَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ
17	مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ سَحْرِي وَنَحْرِي
241	نَزَلَ رَمَضَانُ فَشَقَّ عَلَيْهِمْ
212	هَكَذَا أُنْزِلَتْ
1	وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ
159	وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً

ملحق: البحوث التي أشرف عليها عبد المجيد الشرفي في

الجامعة التونسية

دد: دكتوراه الدورة، د: الدكتوراه، ش ت ب: شهادة التعمق في البحث، شهادة الدراسات المعمقة، م: الماستر، ش ك ب: شهادة الكفاءة في البحث

الباحث	العنوان	الشهادة	السنة
كمال عمران	"الإنسان ومصيره" في الفكر العربي الإسلامي بين النصف الثاني من القرن 19م ونهاية الحرب العالمية الثانية	دد	1994
المنصف بن عبد الجليل	الفرق الهامشية في الإسلام	دد	1997
نائلة السليني	تاريخية التفسير الإسلامي والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير	دد	1998
محمد ناصر النفزاوي	التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية من صدور التنظيمات الأولى إلى سقوط الدولة العثمانية	دد	1999
وحيد السعفي	العجيب والغريب في كتب التفسير، تفسير ابن كثير أنموذجاً	دد	2000
حسن القرواشي	الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، من المجمع الفاتيكاني الأول إلى المجمع الفاتيكاني الثاني	دد	2001
محمد بوهلال	عالم الغيب وصلته بعالم الشهادة في الفكر الأشعري: الغزالي أنموذجاً	دد	2002
عبد الله الزرلي	مفهوم العدل في الفكر العربي القديم	دد	2002

2002	د	عبد الحميد سلامة	قضايا الماء الاجتماعية والاقتصادية عند العرب قديما
2003	د	عبد الرزاق حمامي	الإسلام في دراسات التونسيين وكتاباتهم من 1956 إلى 1987
2003	د	منصف الجزار	المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول
2004	د	آمال قرامي	ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية
2004	د	سهام الدبابي الميساوي	الطعام والشراب في التراث العربي
2007	د	حمادي الذويب	أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي (فرض على المترشح تغيير المشرف للمناقشة)
2007	د	أحمد الحذيري	المسيحيون المصريون في القرن العشرين (فرض على المترشح تغيير المشرف للمناقشة)
2011	د	محمد الصبحي العلاني	المنام ودلالاته في الثقافة العربية الإسلامية (فرض على المترشح تغيير المشرف ومنع من المناقشة طيلة أكثر من سنتين رغم إيداعه رسالته في الآجال القانونية)
2011	د	فريدة طراد	الحيوان في الثقافة العربية الإسلامية (فرض على المترشحة تغيير المشرف ومنعت من المناقشة طيلة أكثر من سنتين رغم إيداعها رسالتها في الآجال القانونية)
2011	د	حافظ قويعة	المتخير الأخرى العربي الإسلامي. اللجنة في القرآن أنموذجا (فرض على المترشح تغيير المشرف ومنع من المناقشة طيلة أكثر من سنتين رغم إيداعه رسالته في الآجال القانونية)
1999	د	الحبيب عياد	الكلام في التوحيد

2000	د	إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية	التهامي العبدولي
2003	د	المؤتلف والمختلف في الفكر الإسلامي القديم	ناجية الوريمني
2003	د	أسباب النزول علما من علوم القرآن	بسام الجمل
2003	د	الإفتاء في نطاق المذهب المالكي، فتاوى ابن رشد الجد أنموذجا	زهية جويرو
2004	د	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قديما	فيصل سعد
1991	ش ت ب	العلماني في مؤلفات فرح أنطون وشبلي شميل وسلامة موسى	فتحي القاسمي
1992	ش ت ب	الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي الحديث	محمد حمزة
1992	ش ت ب	التعليم في موريتانيا من 1960 إلى 1990	حد أمين بن أسلمو
1993	ش ت ب	قضية الردة في الفكر الإسلامي	آمال قرامي
1993	ش ت ب	مواقف العلماء المسلمين من الجهاد في القرنين 4 و 5 هـ	محمد الرحموني
1993	ش ت ب	السنة أصلا من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس الهجري	حمادي ذويب
1996	ش ت ب	الزوايا والطرق الصوفية بالجنوب الغربي التونسي	محسن التليلي
1997	ش ت ب	ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي القديم من خلال نماذج مختارة	منصف شعرانة
1997	ش ت ب	المغاربة بالحجاز من القرن السابع الهجري إلى التاسع\13-15م	يوسف بن ساسي
1997	ش ت ب	مدينة مراكش بين القرنين الخامس والثامن الهجريين	علي الدراجي
1997	ش ت ب	كتب أصول الفقه الحديثة. دراسة لنماذج ممثلة	محمد طاع الله

أسماء الهلالي	الوضع في الحديث: مظاهره ووظائفه	ش د م	1996
نجم الدين خلف الله	وظائف اللباس في الحضارة العربية الإسلامية قديماً	ش د م	1996
عائشة الهاشمي	في نقد "صحيح" البخاري: "إرشاد الساري" للقسطلاني أنموذجاً	ش د م	1998
المبروك المنصوري	البدعة عند الفقهاء المالكية إلى نهاية قـ 6 الهجري	ش د م	1999
عبد الله جنوف	محمد قبل البعثة	ش د م	1999
سماح حمزة	ابن تيمية وغير المسلمين	ش د م	1999
هنيدة حفصة	حضور النص القرآني في المدونة الكبرى	ش د م	1999
هاجر منصوري	المرأة ورواية الحديث من خلال صحيح البخاري ومسلم	م	2001
نادر الحمامي	الكبيرة من خلال الصحيحين	م	2002
المنجي الأسود	سيرة عمر بن عبد العزيز في المصادر السنية	م	2002
عبد الرحيم بوهاها	طقوس العبور في الحضارة العربية الإسلامية	م	2002
هالة الورتاني	الجنايات والعقوبات في القانون الكنسي بين قانوني 1917 و 1983	م	2002
فتحي العطوي	تطور الاجتهاد في الفكر الأصولي حتى القرن الخامس	م	2002
عبد الباسط قمودي	محاولات التقريب بين المذاهب الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين	م	2002
عادل الصالح	مقتل عثمان	م	2002
محمد عبد الوهاب	سيرة عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب في صحيح البخاري ومسلم	م	2003

2004	م	إنكار ابن حزم للقياس ومدى تأثيره في اختلاف الأحكام عن المذاهب السنية	توفيق جابلي
2004	م	مشاغل المسيحيين العرب في فترة ما بين الحربين	خالد الحمروني
2005	م	إشكالية القول في المصحف	محمد الطرابلسي
1976	ش ك ب	دراسة ديوان ابن عربي: "ترجمان الأشواق وشرحه "دخائر الأعلام"	محمد الهادي عيسى
1978	ش ك ب	المشاغل الاجتماعية في مجلة "جوهر الإسلام"	محمد الناجي مطير
1979	ش ك ب	المنهج الإصلاحي لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور	محمد علي القارصي
1981	ش ك ب	تحقيق القسم الثاني من الباب الثالث من كتاب "الإعلام بما في ديم النصارى من الفساد والأوهام" للقرطبي	عبد الله الخلائفي
1982	ش ك ب	تحقيق الأبواب الثلاثة الأولى من كتاب "تخجيل من حرف الإنجيل" لصالح بن الحسين الجعفري	صالح بن رمضان
1982	ش ك ب	تحقيق "أدلة الوجدانية في الرد على الملة النصرانية" للخطيب الإسكندري	عبد الحميد الخزري
1983	ش ك ب	الآفاق الذهنية لمتقف تونسي في القرن 13 هـ -19م: محمد بيرم 5، من خلال صفوة الاعتبار	فتحي القاسمي
1984	ش ك ب	أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي من خلال "الإحكام في أصول الأحكام"	المنصف بن عبد الجليل
1985	ش ك ب	تحقيق الباب العاشر من كتاب "تخجيل من حرف الإنجيل" لصالح بن الحسين الجعفري	فاطمة الفراتي
1986	ش ك ب	"ما هي الثورة الدينية؟" تأليف درويش شاياغان، ترجمة الأبواب الثلاثة الأولى	محمد الرحموني

حسن القرواشي	ابن رشد فقيها من خلال "بداية المجتهد ونهاية من ش ك ب 1986 المقتصد"
الجيلاني بن محمد	مواقف عربية حديثة من العلمانية ش ك ب 1987
الحبيب عياد	مقاصد الشريعة في كتاب المواقفات للشاطبي ش ك ب 1987
محمد الجويلي	الصراع الاجتماعي في عصر الجاخذ من خلال كتاب ش ك ب 1988 البخلاء
أحمد ولد سيدنا عمر	تحقيق القسم الثاني من كتاب "زيادات شرح الأصول" ش ك ب 1988 ليحيى بن الحسين الهاروني
محمد شندول	تحقيق القسم الثالث من كتاب "زيادات شرح الأصول" ش ك ب 1988 ليحيى بن الحسين الهاروني
فتحي الخيري	الغيبة لدى الشيعة الإمامية ش ك ب 1990
رمضان بن رمضان	خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد ش ك ب 1991 أركون من خلال كتابه "قراءات في القرآن"
محمد بن الطيب	المسألة الصوفية في فكر أبي إسحاق الشاطبي ش ك ب 1992
جليلة يعقوب	نظرة الإدريسي إلى الغرب الإسلامي من خلال كتاب ش ك ب 1993 "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية

القرآن الكريم

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ

الجامع الصحي، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، 1419هـ _ 1998م

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م

الإتقان في علوم القرآن، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م

الإحداثيات المبتدعة في قراءة جاك بيريك الاستشرافية للقرآن الكريم، بوشعيب راغين، معلومات الطبعة غير متوفرة.

أدوات النص، محمد تحريشي، اتحاد الكتاب العرب، 2000م

أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، عبد الرزاق بلعقروز، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، 2013م

أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسام الجمل، المؤسسة العربية للتحديث الفكري – المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005م

الاستشراق في السيرة النبوية، عبدالله محمد الأمين النعيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م

الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: دراسة تطبيقية على كتابات برنارد
لويس، مازن بن صلاح مطبقاني، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1416هـ
الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزوق، دار المعارف،
1997م

الإسلام الأسود، محمد شقرون، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2007م
الإسلام الآسيوي، آمال قرامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2006م
إسلام الأكراد، تهامي العبدولي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2007م

الإسلام الحركي، عبد الرحيم بوهاها، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2006م
الإسلام الخارجي، ناجية الوريثي بوعجيلة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2006م

الإسلام السني، بسام الجمل، رابطة العقلايين العرب - دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2011م
إسلام الفقهاء، نادر حمامي، رابطة العقلايين العرب - دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2006م
إسلام الفلاسفة، منجي لسود، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2006م

إسلام المجددين، محمد حمزة، رابطة العقلايين العرب - دار الطليعة، الطبعة الأولى
2007م

الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة: مواقف ومواقف مضادة، جميل حمداوي، منشورات
المعارف، 2014م

الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية،
2008م

إسلام ضد الإسلام، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى

إسلام عصور الانحطاط، هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي، دار الطليعة للطباعة والنشر،
الطبعة الأولى، 2007م

الإسلام في إفريقيا السوداء، فنسان مونتاي، ترجمة حنا إلياس، دار أبعاد للطباعة والنشر
والتوزيع، 1983م

الإسلام في المدينة، بلقيس الرزيقي، رابطة العقلايين العرب – دار الطليعة، الطبعة الأولى،
2007م

الإسلام والحادثة الانسحاب الثاني من مواجهة العصر؟، تقديم وتحرير محمد حلمي عبد
الوهاب، مشروع منبع الحرية – مؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية – المركز العلمي العربي
للأبحاث والدراسات الإنسانية، معلومات الطبعة غير متوفرة

الإسلام والحادثة هل يكون غدا عالم عربي؟، مصطفى الشريف، دار الشروق، الطبعة الأولى،
1419هـ - 1999م

الإسلام والحادثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)، مجموعة مفكرين حاورهم عبد الإله
بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2004م

الإسلام والحادثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991م

الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، دار بترا للنشر والتوزيع – رابطة
العقلانيين العرب، 2007م

الإسلام وما بعد الحادثة: الوعود والتوقعات، أكبر صلاح الدين أحمد، تعريب حسين الصافي،
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009م

الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة وإسهام
هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، 2001م

أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، علي حرب، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1994م

إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، 2005م

إشكالية الإسلام والحداثة، عادل عبد المهدي، دار الهادي، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2001م

إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات ضفاف - دار الأمان - منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2012م
أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م

إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، سليمان بن صالح الغصن، دار كنوز إشبيلية، الطبعة الأولى، 1437هـ - 2016م

أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ

أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهن، السيد ولد أباه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2010م

أعلام تجديد الفكر الديني، الجزء الأول، مجموعة من المؤلفين بإشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016م

أفق الحداثة وحداثة النمط، سامي مهدي، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، 1988م

الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2007م

امراتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، دار الكتاب المصري – دار الكتاب اللبناني،
معلومات الطبعة غير متوفرة، 2011م

إمكان النهوض الإسلامي مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لعبد الله العروي، امحمد
جبرون، مركز نماء للبحوث والدراسات، معلومات الطبعة غير متوفرة

الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميدة النيفر،
دار الفكر المعاصر – دار الفكر، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م

الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، هاشم صالح، دار الساقى،
الطبعة الإلكترونية، 2011م

الأنسنة والتأويل في فكر أركون، مصطفى كحل، دار الأمان – منشورات والاختلاف،
الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م

أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1995م

إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، عبد الرحمن الحاج، ضمن كتاب:
(خطاب التجديد في الإسلام الأزمنة والأسئلة)، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1425هـ -
2004م

الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف للنشر
والتوزيع، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1996م

البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي،
دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م

البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م
بحوث في أصول التفسير، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مكتبة التوبة، الطبعة
الرابعة، 1419هـ

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الإمام أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد
القرطبي، دار المعرفة، الطبعة السادسة، 1402هـ - 1982م

البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، مكتبة دار التراث،
الطبعة الثالثة، 1404هـ - 1984م

بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، رجاء بن سلامة، دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة
الأولى، 2005م

بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن، يوسف الصيداوي، المطبعة التعاونية، معلومات
الطبعة غير متوفرة

تاريخية التفسير القرآني: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير (النكاح والطلاق والرضاعة
والمواريث)، نائلة السليبي الراضوي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002م

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي
العربي، الطبعة الثانية، 1996م

تأسيس الغرب الإسلامي - القرن الأول والثاني هـ/السابع والثامن م - ، هشام جعيط، دار
الطليعة، البعة الثانية، 2008م

التأويل الحدائي للتراث، التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة
للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1435هـ - 2014م

تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، عبد الجليل لأبو المجد - عبد لعالي حارث،
أفريقيا الشرق، 2011م

تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، 2009م

تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007م

التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م

التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1992م

التراث والتجديد، (1) موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، (1) المقدمات النظرية، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر - المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988م

التراث والحداثة دراسات ومناقشات، عبد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1991م

تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه، علي بن سليمان العبيد، مكتبة التوبة، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2010م

التناص، القرآن في دراسات الحداثة العربية والاستشراق، عبد العزيز بن سعد الشهري، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1437هـ

تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1384هـ - 1964م

التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، مطبعة الثقلين، الطبعة الثانية، 1436هـ - 2014م

التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، مجلة البيان، الطبعة الأولى، 1438هـ

التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد بهي الدين الشافعي، دار اليسر، الطبعة الأولى، 1429هـ

التيسير في أصول التفسير، عماد علي عبد السميع حسين، دار الإيمان - دار القمة، 2006م
ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1997م

- جدل الأصول والواقع، حمادي زويب، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009م
- جهالات وأضاليل، نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، دار البصائر، 2012م
- الحدثاء الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد إكون، محمد الجابري، هشام جعيط)، عبد الرحمان اليعقوبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2014م
- الحدثاء والقرآن، سعيد ناشيد، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2015م
- الحدثاء وانتقاداتها: نقد الحدثاء من منظور عربي إسلامي، محمد سبيلا – عبد السلان بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006م
- الحدثاء وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى عبد الله، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م
- الحدثاء، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثالثة، 2008م
- الحدثاء العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، الجيلاني مفتاح، دار النهضة، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م
- الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2015م
- حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ترجمة وتقديم أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013م
- الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، فؤاد زكريا، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986م
- حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1990م

- حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م
- حيرة مسلمة في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ألفة يوسف، دار سحر للنشر، الطبعة الثالثة، 2008 م
- خطاب الحداثة: قراءة نقدية، حميد سمير، روافد، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م
- دراسات فلسفية، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1987 م
- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م
- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2002 م
- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، 2000 م
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1996 م
- رسالة في اللاهوت والسياسة، إسبينوزا، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2005 م
- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006 م
- سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمن، سينا للنشر - مؤسسة الإنتشار العربي، الطبعة الأولى، 1998 م
- السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي زويب، المركز الثقافي العربي - منبر مؤمنون بلا حدود، الطبعة الثانية، 2013 م

- السنة والإصلاح، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008م
- سوسيولوجيا المعرفة، جدل الوعي والوجود الاجتماعي، نبيل رمزي، دار الفكر الجامعي، 2001
- الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري رؤية نقدية، عبد السلام بكار - الصديق بوعلام، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف - دار الأمان، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م
- الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1990م
- الصاح تاج اللغة وصاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1407هـ - 1987م
- طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، ريموند ويليامز، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، عدد 246، يونيو 1999
- طه حسين والفكر الاستشراقي، محمد أحمد محمد فرج عيطة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، 1435هـ - 2014م
- طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، بو زبرة عبد السلام، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011م
- الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، أحمد بوعود، منشورات الزمن، الطبعة الثانية، 2013م
- العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 2006م
- العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 2006م
- عصر الأيديولوجية، هنري ايكن، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963م

العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2006م

علم أصول التفسير محاولة في البناء، مولاي عمر بن حماد، مبدع - دار السلام، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م

العلمانية وثمارها الخبيثة، محمد بن شاكر الشريف، معلومات الطبعة غير متوفرة
العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باحو، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2012م

العلمانيون في تونس: صراع الفكر والسياسة، محمد الرحموني، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2013م

العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، أحمد إدريس الطعان، مكتبة ودار ابن حزم لنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م

العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، محمد أركون، دار الساقى، الطبعة الثالثة، 1996م
علوم القرآن في المنظور الحداثي دراسة تحليلية نقدية لآراء الحداثيين في القرآن الكريم، أحمد بوعود، دار الكتاب المغربي - دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1436هـ - 2015م

علي شريعتي وتجديد الفكر الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجية، عبد الرزاق الجبران، دار الأمير، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م

عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، محمد الطالبي، إنجاز: منصف وناس - شكري مبخوت وحسن بن عثمان، دار سراس للنشر، 1992م

فاتحة لنهايات القرن بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، أدونيس علي أحمد سعيد، دار العودة، الطبعة الأولى، 1980م

فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، معلومات الطبعة غير متوفرة

الفرقة الهامشية في الإسلام بحث في تكوين السنيّة الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، المنصف بن عبد الجليل، مركز النشر الجامعي بتونس، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م

فصول في أصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، دار النشر الدولي، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م

الفكر الأخلاقي المعاصر، جاكين روس، ترجمة وتقديم عادل العوا، عوידات للنشر والطباعة، الطبعة الأولى، 2001م

الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012م

الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996م

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك - المؤسسة الوطنية للكتاب، معلومات الطبعة غير متوفرة

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، 1999م

الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، نعمان عبد الرزاق السامرائي، دار صبري للنشر والتوزيع، 1409هـ - 1989م

الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة عادل العوا، منشورات عوידات، الطبعة الثالثة، 1985م

الفكر الفلسفي في المغرب قراءات في أعمال العروي والجابري، كمال عبد اللطيف، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008م

فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غيورغ غادامير، ترجمة محمد شوقي زين، المركز الثقافي العربي، 1427هـ - 2006م

فلسفة الحداثة، فتحي التريكي - رشيدة التريكي، مركز الإنماء العربي، 1992م

الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، أفريقيا الشرق، 2001م

الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1998م

فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007م

فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، 2008م

فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الثالث، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، 2009م

في الائتلاف والاختلاف ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم، ناجية الوريثي بوعجيلة، المؤسسة العربية للتحديث الفكري - دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، 2004م

في التراث والتجاوز، علي أومليل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990م

في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م

في السيرة النبوية 1: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2000م

في السيرة النبوية 2: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2007م

- في شرعية الاختلاف، علي أمليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1993م
- في قراءة النص الديني، مجموعة مؤلفين، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1990م
- قاموس أكسفورد المحيط، محمد بدوي، أكاديمية إنترناشيونال للنشر والتوزيع، 2003م
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، 1426هـ - 2005م
- قاموس المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، 1967م
- القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون، محمد كنفودي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2015م
- القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج الكتاب المقدس، يوسف الكلام، مركز البحوث والدراسات لمجلة البيان، الطبعة الأولى، 1434هـ
- القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2013م
- القراءة الجديدة للنص الديني، عرض ونقد، عيد النجيد انجار، معلومات الطبعة غير متوفرة
- القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سلمان السلطاني، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1439هـ - 2018م
- القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016م
- قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 1437هـ - 2006م
- قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، سعيد النكر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014م

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2005م

قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج – التأويل – الإعجاز، الهادي الجطلاوي، كلية الآداب سوسة – دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى، 1998م

قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، معلومات الطبعة غير متوفرة.

قلق في العقيدة سعيد ناشيد، دار الطليعة للطباعة والنشر – رابطة العقلايين العرب، الطبعة الأولى 2011م

الكتاب أصلا من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن من الهجرة، رياض الميلادي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016م

كتاب العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، معلومات الطبعة غير متوفرة
الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي، 1990م

لبنات: في المنهج وتطبيقه، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثانية، 2011م

لبنات: في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، 2011م

لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1419هـ - 1999م

ليطمئن قلبي قضية الإيمان من أين أتينا؟ ماذا نحن؟ إلى أين نذهب؟، محمد الطالبي، منشورات سوتيميديا، الطبعة الثانية، 2017م

المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، دار كنوز إشبيلية، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م

مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، مكتبة الخانجي، معلومات الطبعة غير متوفرة

محنة ثقافة مزورة صوت الناس وصوت الفقهاء، الصادق النيهوم، رياض الرئيس للكتب والنشر، الطبعة الثانية، 1996م

مختار الصحاح، الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان، 1976م

مدارات الحداثة، محمد سبيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009م

مدخل إلى التفكيك، ميشال رايان، جوناثان كيلر، ريتشارد رورتي، كريستوفر نوريس، تحرير وترجمة حسام نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر - شركة الأمل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2008م

مدخل إلى القرآن الكريم - في التعريف بالقرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2006م

المذاهب الأدبية والنقدية عند لعرب والغربيين، شكري محمد عياد، عالم المعرفة، عدد 177، شتنبر 1993م

مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر، مكتبة الخانجي، 1374هـ - 1955م

مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، الطبعة السابعة، 1413هـ - 1993م

المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، عدد 232، إبريل 1998م

مرجعيات الإسلام السياسي، عبد المجيد الشرفي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014م

المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1999م

مشروع اليسار الإسلامي، حسن حنفي، معلومات الطبعة غير متوفرة

مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة بسام بركة – أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر – دار الفكر، الطبعة التاسعة، 1430 هـ - 2009 م

المصحف وقراءاته، مجموعة من الباحثين بإشراف عبد المجيد الشرفي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2016 م

مطالعات في الدين والإسلام والعصر، محمد خاتمي، دار الجديد، الطبعة الأولى، 1998 م
المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، الأب سهيل قاشا، التنوير للطباعة والنشر – مكتبة السائح، الطبعة الأولى، 2010 م

المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني – مكتبة المدرسة، 1982 م

المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس، الطبعة الثانية، سنة الطبع غير متوفرة
معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399 هـ - 1979 م

معركة النص، فهد بن صالح العجلان، مجلة البيان، الطبعة الأولى، 1433 هـ
المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز، معلومات الطبعة غير متوفرة

مفهوم العقل، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2001 م
مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990 م

مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، محمد الشيخ وياسر الطائري، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1996 م

مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر، الدار العربية للعلوم – ناشرون، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2007 م

مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000م

من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الساقى، الطبعة الأولى، 1991م
من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثانية، 1995م

من محمد الإسلام إلى محمد التاريخ، العفيف الأخضر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014م

من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، خالد حاجي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005م

من مناهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، محمد أركون وجوزيف مايلا، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، الطبعة الإلكترونية، 2011م

منهج الفرقان في علوم القرآن، محمد علي سلامة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م

منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، فهد بن محمد القرشي، البيان، الطبعة الأولى، 1434هـ

الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، مكتبة الرش - شركة الرياض، معلومات الطبعة غير متوفرة

الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم مما اجتمع عليه واختلف فيه عن العلماء من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين والفقهاء وشرح ما ذكره بينا وما فيه من اللغة والنظر، أبو جعفر محمد بن أحمد بن إسماعيل الصفاد المرادي النحوي المصري (أبو جعفر النحاس)، المكتبة العلامة، 1357هـ - 1938م

ناقصات عقل ودين... فصول في حديث الرسول، ألفه يوسف، دار سحر للنشر، الطبعة الثالثة، 2008م

نحن والتراث، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م

نحن ووعورة طريق الحداثة، رضا داوري أردكاني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م

نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1997م

النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، الطبعة الأولى، 1997م

النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م

نقاد الحداثة وموت القارئ، عبد الحميد إبراهيم، مطبوعات نادي القصيم الأدبي ببريدة، 1415هـ

نقد التراث (العرب والحداثة 3)، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014م

نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الغربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2017م

نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1997م

نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، 2002م

نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994م

نقد القراءة الحداثية للدين والتراث، مصطفى الجباري، مؤسسة الإدرسي الفكرية للأبحاث والدراسات، الطبعة الأولى، 2016م

نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2005م

نقد نقد العقل العربي نظرية العقل، جورج طرابيشي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1996م
نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر بن سعيد شرقه، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، 1435هـ.

نيتشه وسياسة الفلسفة، محمد أندلسي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006م
هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2005م

هكذا تكلمت المعتزلة عقلا، إسحاق الشيخ يعقوب، دار الفرابي، الطبعة الأولى، 2013م
هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، يوسف الصديق، دار محمد علي للنشر - دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2013م

الهيرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد، دار الهادي، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م

الرسائل والأطروحات

الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414هـ

المراجع باللغات الأخرى

La légende de l'Etre, language et poésie chez Martin

Heidegger, Arion Lothar Kelkel, Libraries philosophique, Jean Vrin, Paris, 1980

Le coran décrypté. Figures bibliques en Arabie, Jacqueline Chabbi, bibliothèque de culture religieuse, Fayard, 2008

Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam, Edouard-Marie Gallez, Editions de Paris, 2010

Le petit Larousse, Librairie Larousse ,1990

Le petit Robert

Modernism a record and review, A. Leslie Liley, Sir Isaac Pitman and Sons, LTD, 1908

Religion and the modern mind and other essays in modernism, Frank Carleton Doan, Sherman, French and Company, 1909

المجلات والدوريات

إبداع، العدد 4، 1 أبريل 1994م، الهيئة المصرية العامة للكتاب

الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم، محمد بن سعيد السرحاني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22، العدد 70، شتنبير 2007

إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 63، شتاء 1432هـ - 2011م

- اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحادثة، محمد برادة ، مجلة فصول ، العدد 3 ، 1984م
- آفاق الثقافة والتراث، العدد 6، شتنبر 1994م، الإمارات العربية المتحدة
- أية أيديولوجيا، فصول، الأدب والأيديولوجيا، مجدي وهبة، ج2، مج 5، العدد الرابع، يوليو، 1985م
- تاريخ القراءة الجديدة للقرآن الكريم: دراسة نقدية عقديّة، حسن بن محمد الأسمرى، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد السادس عشر، ذو الحجة 1434هـ
- الترتيل، العدد 2، ذو القعدة 1435هـ - شتنبر 2014م، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية
- تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، عبد الرزاق هرماس، مجلة البحوث الإسلامية، عدد 67، رجب 1423هـ
- الحوار المتمدن، العدد 2728، 4 غشت 2009م، جريدة إلكترونية
- الحوار المتمدن، العدد 690، 22 دجنبر 2003م، جريدة إلكترونية
- الحياة الثقافية، العدد 56، 1 فبراير 1990م، وزارة الثقافة، الجمهورية التونسية
- فصول مجلة النقد الأدبي، المجلد الرابع، العدد الثالث، أبريل/ماي/يونيو 1984م، الهيئة المصرية العامة للكتاب
- فصول مجلة النقد الأدبي، المجلد الرابع، العدد الرابع، يوليو/غشت/شتنبر 1984م، الهيئة المصرية العامة للكتاب
- فضاءات مغربية، العدد رقم 2، 1 فبراير 1995م، البوكيلي للطباعة والنشر، المملكة المغربية
- قضايا إسلامية معاصرة، العدد 30، شتاء 2005م - 1425هـ - مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد.

قضايا إسلامية معاصرة، العدد 41-42، شتاء وربيع 2010م-1431هـ - مركز دراسات
فلسفة الدين-بغداد.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي،
العدد السادس عشر، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 22، العدد 70، شتنبير 2007م، جامعة أم
القرى، مكة المكرمة

الملاحم الفكرية للحدثة، خالدة سعيد، مجلة فصول، العدد 3، 1984م

مواقف، العدد 59-60، صيف/خريف 1989م، دار الساقى، لندن

الناقد، العدد 74، غشت 1994م، لبنان

المواقع الإلكترونية

ليس للمسلمين خيار غير الحدثة، عبد المجيد الشرفى، موقع قناة DW العربية،

<https://www.dw.com/ar/>

مقال الموضوعية والذاتية، عبد الوهاب المسيرى، موقع www.almessiri.com

موقع أبجد: abjjad.com

موقع بيت الحكمة: beitalhikma.tn

موقع دائرة المعارف البريطانية: britannica.com

موقع ديوان العرب: www.diwanalarab.com

موقع موسوعة الأنترنت: wikipedia.com

موقع مؤمنون بلا حدود: mominoun.com

الهرمينوطيقا أو علم تأويل الخطابات، عز الدين غازي،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art>

الهرمينوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، عبد الغني بارة،

www.forum.ok-eg.com

فهرس الموضوعات

iv.....	إهداء
v	شكر وتقدير
vi.....	ملخص
viii.....	ملخص باللغة الفرنسية
x	ملخص باللغة بالإنجليزية
1	المقدمة
3	أسباب اختيار الموضوع
4	إشكالية البحث
5	الدراسات السابقة
10	المناهج المعتمدة
11	خطة الأطروحة
14	فصل تمهيدي: الحادثة: المفهوم والخلفيات في الفكرين الغربي والعربي الإسلامي
14	المبحث الأول: مقارنة لمفهوم الحادثة
14	المطلب الأول: مفهوم الحادثة في اللغة
18	المطلب الثاني: مفهوم الحادثة في الفكر الغربي
24	المطلب الثالث: مفهوم الحادثة في الفكر العربي والإسلامي
31	المبحث الثاني: خلفيات الحادثة في الفكر الغربي
31	المطلب الأول: مظاهر الحادثة في الفكر الغربي
37	المطلب الثاني: تطور الحادثة في الفكر الغربي
42	المطلب الثالث: موقف الحادثة الغربية من الدين
46	المبحث الثالث: خلفيات الحادثة في الفكر العربي الإسلامي
46	المطلب الأول: إمكانية حادثة إسلامية

المطلب الثاني: تطور الحادثة في الفكر العربي الإسلامي.....	52
المطلب الثالث: مواقف من الإسلام والحادثة.....	55
الباب الأول: القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي.....	61
الفصل الأول: القراءة الحداثية للقرآن الكريم: مفهومها واتجاهاتها المنهجية.....	61
المبحث الأول: مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي.....	61
المطلب الأول: مفهوم القراءة في اللغة والاصطلاح.....	61
المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي.....	64
المطلب الثالث: ظهور القراءة الحداثية.....	70
المبحث الثاني: الاتجاهات المنهجية للقراءة الحداثية للقرآن الكريم.....	73
مدخل: إشكالية المنهج في القراءة الحداثية.....	73
المطلب الأول: الاتجاه الإيديولوجي.....	78
المطلب الثاني: الاتجاه التاريخي.....	81
المطلب الثالث: الاتجاه الهرمينوطيقي.....	87
المطلب الرابع: الاتجاه التفكيكي.....	92
الفصل الثاني: القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي: أصولها وأعلامها.....	96
المبحث الأول : أصول القراءة الحداثية للقرآن الكريم.....	96
المطلب الأول: الأصول الاعتزالية.....	96
المطلب الثاني: الأصول الاستشرافية.....	102
المطلب الثالث: الأصول العلمانية.....	110
المبحث الثاني: أعلام القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي.....	118
المطلب الأول: المؤسسون.....	119
المطلب الثاني: الجيل الثاني.....	131
المطلب الثالث: المحدثون.....	137
الفصل الثالث: موقف القراءة الحداثية للقرآن الكريم في الغرب الإسلامي من القرآن والتفسير وأصوله.....	143
المبحث الأول: موقفها من القرآن الكريم.....	143
المطلب الأول: موقفها من الوحي القرآني.....	143

المطلب الثاني: موقفها من جمع القرآن وتدوينه.....	149
المطلب الثالث: موقفها من علوم القرآن	155
المبحث الثاني: موقفها من التفسير والمفسرين ومآلاته	163
المطلب الأول: موقفها من التفسير والمفسرين	163
المطلب الثاني: مآلات موقفها من التفسير والمفسرين.....	171
المبحث الثالث: موقفها من أصول التفسير ومآلاته.....	175
المطلب الأول: موقفها من أصول التفسير	175
المطلب الثاني: مآلات موقفها من أصول التفسير	181
الباب الثاني: عبد المجيد الشرفي ومدرسته وقراءته الحداثية للقرآن الكريم	186
الفصل الأول: التعريف بعبد المجيد الشرفي ومشاريعه العلمية	186
المبحث الأول: عبد المجيد الشرفي	186
المطلب الأول: نشأته وتكوينه ومناصبه	186
المطلب الثاني: نتاجه العلمي	189
المبحث الثاني: مشاريع عبد المجيد الشرفي العلمية ومناهجه	194
المطلب الأول: مشاريعه العلمية	194
المطلب الثاني: مناهجه	199
الفصل الثاني: القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي.....	204
المبحث الأول: موقف عبد المجيد الشرفي من القرآن الكريم.....	204
المطلب الأول: موقفه من الوحي.....	204
المطلب الثاني: موقفه من جمع القرآن وتدوينه.....	210
المطلب الثالث: موقفه من علوم القرآن	215
المبحث الثاني: موقف عبد المجيد الشرفي من التفسير وأصوله	222
المطلب الأول: موقفه من التفسير والمفسرين	222
المطلب الثاني: موقفه من أصول التفسير	229
المطلب الثالث: نماذج من القراءة عند عبد المجيد الشرفي.....	238
المبحث الثالث: شروط القراءة الحداثية عند عبد المجيد الشرفي وأهدافها وعلاقتها بمواقف غيرها	246

المطلب الأول: شروط القراءة الحداثية عند الشرفي.....	246
المطلب الثاني: أهداف قراءته الحداثية	252
المطلب الثالث: علاقة قراءته بمواقف الاستشراق والقراءات الحداثية الأخرى	261
الفصل الثالث: مدرسة عبد المجيد الشرفي في القراءة الحداثية للقرآن الكريم	268
المبحث الأول: مدرسة عبد المجيد الشرفي.....	268
المطلب الأول: محددات مدرسته.....	268
المطلب الثاني: أعلام مدرسته.....	273
المبحث الثاني: موقف مدرسته من القرآن الكريم وعلومه والتفسير وأصوله.....	280
المطلب الأول: موقفها من القرآن الكريم وعلومه.....	280
المطلب الثاني: موقفها من التفسير والمفسرين	289
المطلب الثالث: موقفها من أصول التفسير.....	296
المبحث الثالث: أهداف القراءة الحداثية لمدرسته وعلاقتها بمواقف الشرفي.....	304
المطلب الأول: أهداف قراءتها الحداثية.....	304
المطلب الثاني: علاقتها بمواقف عبد المجيد الشرفي.....	311
الخاتمة.....	319
فهرس الآيات القرآنية.....	330
فهرس الأحاديث النبوية	337
ملحق: البحوث التي أشرف عليها عبد المجيد الشرفي في الجامعة التونسية	338
المصادر والمراجع باللغة العربية.....	345
الرسائل والأطروحات	364
المراجع باللغات الأخرى	365
المجلات والدوريات	365
المواقع الإلكترونية.....	367
فهرس الموضوعات	369