جامعة ابن خلدون-تيارت-
Université Ibn Khaldoun-Tiaret-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculté des sciences humaines et sociales

قسم علم النفس والفلسفة والأرطفونيا
Département de psychologie, philosophie et artothérapie

M

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر الطور الثاني ل.م.د فلسفة تخصص
فلسفة عربية وإسلامية موسومة ب:

ابستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر: محمد شحرور أنموذجا

إعداد الطالب:
هيباوي أحمد

إشراف الأستاذ:
كرطالي نور الدين

أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ(ة)	الرتبة:	الصفة
أ.د حسين رمضاني	أستاذ محاضر	رئيسا
د.كرطالي نور الدين	أستاذ محاضر	مشرفا ومقررا
د. فتيحة تفاحي	أستاذ محاضر	مناقشا

السنة الجامعية:
2024/2023

شكر خاص

أشكر الله أولا أن وفقني لأداء هذا العمل، ثم أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير لكل من أعانني عليه، ولا أنسى من الشكر والاعتراف بالجميل لطاقم الإداري والتربوي لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية لجامعة ابن خلدون-تيارت-، على احتضانهم لنا وتسهيل التحاقنا بالماستر، وأخص بالذكر أساتذة وإداريي قسم الفلسفة وعلم النفس والأرطوفونيا وعلى رأسهم رئيس القسم، كما أتقدم بشكر خاص للدكتور كرطالي نور الدين أولا: على اقتراحه عنوان هذا البحث، وثانيا: على قبوله الإشراف على هذا العمل.

إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى روح والدي عليه رحمة الله، وإلى والدتي حفظها الله وبارك في عمرها، وإلى زوجتي وأبنائي فاطمة ومحمد الشريف والصغير مولاي عبد الرحمان، ثم إلى العائلة والأهل والأقارب.

مقدمة:

عرف العالم العربي والإسلامي، في القرنين الماضيين صدمات عنيفة، جراء الاعتداءات الشرسة على كل ما هو عربي إسلامي، وذلك من خلال الحملات العسكرية التي توالت على أقطاره بصورة متباينة، والتي كان هدفها واحدا وهو الهيمنة والسيطرة وفرض الحصار على مقومات الذات العربية من دين، وعادات وقيم، فاستقراء التاريخ بجزئياته وتفاصيله، يفيدنا بأن هناك محاولات مستمرة لطمس كل المعالم والآثار التي تحمل بصمة عربية إسلامية، وهي تمثل عنصر الشاهد على أن للعرب والمسلمين تاريخ وحضارة عبقرية هزت بها عقول الأعداء في فترات تاريخية قريبة، وفي ظل هذا التكالب على عالمنا العربي والإسلامي، الذي صار يطبعه التمزق في مختلف جوانبه السياسية منها والأخلاقية، والتربوية وغيره.

وتعد هزيمة العرب أمام اليهود سنة 1979م أو ما تسمى بالنكسة العربية، النقطة التي أفاضت الكأس –كما يقال–، فقد حركت الهمم من جديد نحو النهوض الفكري والاجتماعي الذي أضحى ضرورة يفرضها واقع الناس وسؤال النهضة، ولقد تباينت المواقف وتعددت النظريات حول أسباب النهوض، بين تيارين أساسين في ذلك الوقت–أي بعد النكسة– تيار يدعو إلى الإعتراف بالهزيمة والعودة إلى التراث الديني الإسلامي لاستشراف أسباب النهضة، كون البعد عن الدين السبب الرئيسي للهزيمة والانحطاط، وتيار آخر يتكلم أيضا باسم الدين ولكنه يناهض التيار الأول وينتقد منهجه السلفي المتبع قي علاج مشكلات العصر، كان هذا هو التيار الأبرز، يمثل هذا التيار الأخير نخبة من المفكرين العرب ممن سموا بالحداثيين العرب الذين درسوا مناهج الغرب، واطلعوا على ما وصل إليه العلم من نظريات تواكب العصر وتناسب تطلعات المجتمعات محاولين الاستفادة مما وصل إليه هؤلاء من تقدم في شتى المجالات الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية،بفضل التطور العلمي، كل هذا كان سعيا من أصحاب مشاريع التجديد لتنمية الوعي العربي الإسلامي والدفع به إلى مواكبة العصر، وحول إبستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر أثيرت التساؤلات من جديد، و لقد شكل سؤال المنهج العنوان الأبرز والأهم في الدراسات الإسلامية، وتبرز أهميته بالخصوص في مقاربة نصوص الوحي قرآناً وسنة، سواء من حيث فهمها أو العلاقة بينها، أو محاولة استنطاق المضمون الدلالي لها عبر المدخل اللغوي، انطلاقا من توظيف مناهج جديدة. وبما أن الواقع المعاصر للأمة يستوجب على الباحث العلمي المعاصر –لاسيما في العلوم الإنسانية– أن

يتعامل بشكل أو بآخر مع النص القرآني كمحطة علمية يفرضها الاختصاص الدقيق، فلم تعد دراسة القرآن وتفسيره مجرد اختصاص ضيق يسلكه الدارسون للشريعة فقط، ومن خلال تخصصات أدق، إنما فرضت المعرفة الحديثة فضاءً مفتوحاً بين جميع أشكال المعرفة والقرآن ، ولعل أفضل أنموذج يمثل هذا النوع من الوعي الإبستمولوجي، الدكتور المختص في الهندسة المدنية المفكر السوري المعاصر محمد شحرور، فهو يمثل الفكر الجامع لجميع ما قد يبدوا متناقضات في هذا العصر، جمع بين التنكر للتراث الديني والدفاع عن الدين والبعد عن التخصص ومواكبة التطور العلمي للغرب والنهوض بحضارة العرب، فيما يشبه منهج اللاترادف في اللغة الذي يتبناه منهجا في دراساته اللغوية لنصوص القرآن كما سيأتي.

ولعل الدافع الأكبر الذي حفزنا لاختيار هذا الموضوع من الجانب الموضوعي: تنطلق من أهمية إيقاظ الوعي العربي في مواجهة تقلبات العصر، والأمر الآخر هو أن سيرة محمد شحرور قد ذاع صيتها خلال العقود الثلاثة الأخيرة جرَّاء إسهاماته بشأن قضية التجديد الديني.

ومع ذلك، فإنه لم يسبق لي مباشرة الاطلاع على أيٍ من تلك الإسهامات، وتنبع رغبتي في إثبات اعترافي هذا من ضرورة التأكيد على عدم تكويني حكماً مسبقاً تجاه الرجل أو أعماله، ومن ثَمَّ، وكدافع ذاتي ارتأينا ألا يعدو هذا البحث الموجز أن يكون قراءة استعراضية لأفكاره. فيما يتعلق بهذه القضية الغاية في الأهمية، وذلك عبر اقتباساتٍ ممَّا خطَّته يد الرجل، وخطه مناصروه ونقاده، على أن يجرى التعاطي معها ونقدها في سياقٍ من المنطق وتساؤلات الفطرة، لعلَّنا نقف في نهاية المطاف على حقيقة الأمر وغايته.

ولعل السؤال الأبرز الذي يطرح نفسه في هذا المجال والذي يعد إشكالية بحثنا الذي يدور حول إبستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر هي كالآتي: **ما موقف الوعي العربي المعاصر من التراث الديني؟ وكيف مارس الدكتور محمد شحرور القطيعة مع الأزمة التي أنتجها موقف التراثيين من الدين؟**

وتتفرع هذه الإشكالية إلى مجموعة من التساؤلات تتوزع على مراحل البحث هي:

ما الفكر العربي المعاصر وما هي مفاهيمه الأساسية؟ وما موقفه من التعامل مع التراث في حل مشكلات العصر؟ وكيف وظف محمد شحرور مفهوم القطيعة الابستمولوجية في التعامل مع هذا التراث، ووضع قراءة معاصرة للدين الإسلامي والنص القرآني؟ وما هي المعايير المنهجية

واللغوية الأخرى التي استخدمها في ذلك؟ وهل أثبتت نجاعتها في الإجابة عن سؤال النهضة والخروج من حالة الركود الذي عانى منه فكر الإنسان المعاصر لعقود؟

وللإجابة عن إشكالية هذا البحث، وما يندرج تحتها من تساؤلات ، إعتمدنا خطة تكونت من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.، قسمناها حسب عناوين فصولها ومباحثها إلى الآتي:

*الفصل الأول: وعنوانه سياقات منهجية وفيه مبحثان: المبحث الأول:السياق المفاهيمي: سنضبط من خلاله أهم مفاهيم البحث:"الأيديولوجيا–العقل–الابستمولوجيا–الوعي"،والمبحث الثاني:عنوناه ب"ابستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر وهو المفهوم العام للبحث.

*الفصل الثاني: وعنوانه محمد شحرور والفكر العربي المعاصر، وفيه ثلاث مباحث: المبحث الاول:بعنوان: نقد الفكر العربي في العصر الوسيط: نتطرق فيه لما ميز هذا العصر في مجال الوعي من مناهج وأفكار عبر السرد التاريخي لمراحله مع التحليل، وصولا إلى مرحلة ظهور التيار الحداثي، لنقف هنا على موقف شحرور من التراث وفكر الشافعي أحد مراجع التيار التراثي. والمبحث الثاني:عنوانه"مشروع التجديد عند محمد شحرور" وفيه سنقف عند أهم الأسس والمعايير التي ارتكز عليها في بناء مشروعه التجديدي. يليه المبحث الثالث:وعنوانه: فهم النص المقدس:نحو قراءة جديدة معاصرة: وفيه سنبين بالتفصيل قدر الإمكان الموقف الخاص ونعرض معالم القراءة التي قدمها شحرور للدين الإسلامي.

*الفصل الثالث بعنوان: نقد وتقييم.ويتضمن مبحثان: الأول: نقد مشروع التجديد عند محمد شحرور: نعرض من خلاله آراء المعارضين لأفكاره. والمبحث الثاني بعنوان: قيمة التجديد في فكر محمد شحرور: وهنا نتطرق لمواف المؤيدين

نبدأ كل فصل بتمهيد، ونختمه بنتيجة، وخلصنا في الأخير إلى خاتمة عامة، تتضمن نتائج البحث والإجابة عن إشكاليته.

أما فيما يتعلق بالمنهج المتبع في هذا البحث، فإننا سنعتمد المنهج التحليلي المقارن فهو الأنسب حسب رأينا لموضوع كهذا، مع الاعتماد في المرحلة الثانية بالخصوص كذلك على المنهجين التاريخي، والتحليلي النقدي وذلك لعرض تاريخية التفكير المعاصر ومن ثم موقف وآراء محمد شحرور من التراث ومنهجه في التجديد، وأخيرا التطرق لنقد وتقييم مشروعه التجديدي.

الفصل الأول: سياقات منهجية.

- ✓ المبحث الأول: السياق المفاهيمي.
- ✓ المبحث الثاني: ابستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر.

تمهيد:

يعد التعريف أول خطوة يجب على الباحث أن يخطوها في بحثه نحو منهجية علمية، فالباحث حين يعثر على فكرة جديدة أو يتجلى له مفهوم جديد، يحاول التعبير عنه تعبيرا دقيقا يبين الفكرة، أو يعرفه بالوضوح الكافي، دون تلميح ولا مبالغة ولا تقليل، فيلجأ إلى اللغة، ولأن هذه الأخيرة قلما تتمتع بالمرونة اللازمة صار لا مناص من ابتكار لغة خاصة بالعلوم تساير أفكارها، وتستوعب آفاقها، ومن هنا برز مسمى (المفاهيم) كأحد أوجه اللغة العلمية التي لا بديل عنها، والمفهوم "كلمة أو تعبير تجريدي موجز يشير إلى مجموعة من الحقائق أو الأفكار المتقاربة". [1]

وزيادة على أن ضبط المصطلحات أحد سمات التفكير العلمي، فهو يعد كذلك أحد ركائز التنظير الذي تتحرك وفقها إسلامية المعرفة، التي يدافع عنها أهل الإسلام من أنصار التراث، وهم يرون أن " أية نظرية تسعى إلى خدمة مجتمعات ما، لابد وأن تكون منسجمة في إطارها العام مع قيم هذه المجتمعات" [2]. ولهذا يتوجب–في رأيهم– عند التعامل مع المفاهيم الإسلامية عدم النظر إليها من خلال مفاهيم الآخرين أو بمنظورهم.

وبالنظر للظروف الحالية التي يمر بها العالم الإسلامي، والتي تعد شبيهة بما عاشه خلال القرن الماضي على الأقل، يعد ضبط المفاهيم ضرورة يفرضها التجديد التربوي والتأصيل المصطلحي. فعلى ضوء المتغيرات المتلاحقة التي تطبع حركة التاريخ في هذا العصر، ومن خلال الرؤية الإسلامية المستنيرة المستوعبة لواقعها، فإن "أحوج ما نحتاجه هو وقفة نقدية تحليلية أمام (العملة) الأساسية للفكر ألا وهي (المفاهيم) أو(الألفاظ) و (المصطلحات)، نضبطها ونجليها ونضع لها قواعد التعامل معها وبها حتى نضمن لفكرنا وضوح رؤية يستقيم معها ويصح، فتجيء خطوات العمل في الاتجاه الصحيح"[3].

[1] أ.السيد صبحي متولي النحراوي: التنظير للمصطلح في الخطاب التربوي الإسلامي، مجلة دراسات في التعليم الجامعي، العدد الثاني والثلاثون 2016 ، ص210.

[2] المرجع نفسه، ص211.

[3] سعيد إسماعيل علي: التربية التحليلية، عالم الكتب، القاهرة، 1997، المقدمة.

المبحث الأول: السياق المفاهيمي:

ضبط مفاهيم: الأيديولوجيا، العقل، الوعي، الابستمولوجيا.

أولا: مفهوم الايديولوجيا:

جاء في المعجم الفلسفي للدكتور مصطفى حسيبة، أن الأيديولوجيا: "منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية، وقد يكون محتواه دينيا او اقتصاديا أو سياسيا أو فلسفيا، وبعض الايديولوجيات مثل الشيوعية والاشتراكية تنسب إلى نظم اقتصادية وسياسية." [4]وهنا تتضح إمكانية تنوع الآراء تبعا لتنوع مواضيع التفكير، ويردف الدكتور مصطفى قائلا: "وفي الغالب لا يعتمد أصحاب المذاهب بصفة عامة على معلومات حقيقية لدعم معتقداتهم، فمعظم الأشخاص الذين يعتنقون مذهبا فكريا معينا يرفضون ما سواه من المذاهب التي لها المضمون نفسه، وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص، فإن النتائج التي قامت على مذهبهم الفكري، تبدو أنها الوحيدة المنطقية والصحيحة، وهكذا فإن الأشخاص الذين يعتنقون مذهبا فكريا معينا يجدون صعوبة في التفاهم أو الاتصال مع مؤيدي النظرية المعارضة لهم."[5] وإن هذا الاختلاف في الايديولوجيات وعدم الاعتراف لا يدل سوى على التنوع وخصوبة الفكر خلاف ما قد يتوهم من الخلاف والنزاع.

ومن الايديواوجيات الأخرى المعروفة نجد: الرأسمالية والديمقراطية والفاشية والمساواة بين الجنسين والاجتماعية والعنصرية والكاثوليكية الرومانية والشمولية أو الديكتاتورية.

وكل منها يحدد أيديوليجيته حسب مقاساته وطموحاته.

"هذه الأيديولوجيات وغيرها "تحمل نزعات فكروية تعكس تمركزا حادا حول مضامينها الثقافية الغربية المشروطة بسياقاتها التاريخية وتحولاتها الاجتماعية لدى دعاتها" [6]، و من الناحية العملية كان أغلبها عنصر تجزئة وتفتيت في الأمة، وهو الدافع للبحث في الأيديولوجية مصطلحا ومفهوما–كما أسلفنا–.

ولو رجعنا إلى معاجم وموسوعات أجنبية تعرف اللفظ، لوجدنا أنه لفظ غير مستقر على مفهوم محدد واستعمال معين، إلا أن المفهوم القائم باللفظ في غالب استعمالاته، وصف سلبي قدحي،

[4] د.مصطفى حسيبة،المعجم الفلسفي،دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، 2009م، ص107.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[6] سعيد شبار، " الأيديولوجيا"، مجلة بحوث ودراسات، دون رقم، دون تاريخ، الاطار النظري للبحث (المقدمة).

حتى أنه ليصح عليه لغة ما حددته معاجم اللغة العربية بأنه"سير وتنقل في الظلام" [7]، فهو مشتق من كلمة "أدلوجة" على وزن "أفعولة" جمع أداليج وأدلوجات، وأدلج إدلاجا، ودلج تدليجا..وهو يحمل مع كل اتجاه فكري أو طبقة، بل مع كل شخص أو رغبة معنى يتلون حسب المصالح والطموحات، وكان هذا على الخصوص في عصر فلسفة الأنوار(القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي)، هذا على الرغم من أن هذا المصطلح لم يبدأ هكذا، فهو يقابل في الأصل مجموعة مترابطة من المعتقدات السياسية المتسقة ذاتيا. [8]

وهو ما نجده عند مبدع الكلمة الأول دوستوت دوتراسي، فهو حين وضع هذا المصطلح في القرن الثامن عشر، كان يهدف إلى تعيين علم الظواهر العقلية، الذي رأى أن نشوءه أصبح لازما إلى جانب الفلسفة المادية عند دولباخ، والفلسفة الحسية عند كوندياك، فهي "علم موضوعه دراسة الأفكار(آثار الوعي بالمعنى العام)، خصائصها وقوانينها .. وخاصة مصادرها وأصولها"، وليس بالمعنى الذي يفيد التعريض أو الإدانة–كما أشرنا أعلاه– يقول دوتراسي" يبدو أن كلمة أيديولوجي أبدعت ضمن جو يطبعه الاستخفاف بالقيم .. بالمعنى القدحي:تحليل أو نقاش أجوف بأفكار مجردة لا تمت للواقع بصلة..مذهب يلهم حكومة أو حزبا..، لكن في الواقع هو تعبير عن وقائع اجتماعية خاصة الاقتصادية منها،والتي لم يعها من قام بها أو على الأقل لا يدرك أنها تحدد فكره. وهو معنى متداول في الفكر الماركسي بكثرة، وكان ماركس يسمي أيديولوجي(في مقابل الوقائع الاقتصادية)، "ما هو تمثل أو اعتقاد، نظام فلسفي أو ديني". [9]

والأيديولوجيون هم جماعة فلسفية وسياسية يعد واضع الكلمة من أهم مؤسسيها، إلى جانب كل من كبانيس، وفولني، وكرات ودونو.

وتستعيد الأيديولوجيا مع لينين، وهي مرحلة مهمة في تطور هذا المفهوم، معنى إيجابيا يبتعد عن الاستعمال الماركسي السلبي لها، فقد اعتبر لينين الايديولوجيا هي مجموعة أشكال المعرفة والنظريات التي تنتجها طبقة معينة للتعبير عن مصالحها. "وبالتالي ارتبطت الايديولوجيا

[7] عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا(الأدلوجة)، المركز الثقافي العربي، البيضاء ط3، 1984،ص
[8] سعيد شبار، مرجع سابق، ص14.
[9]

La lande André Vocabulaire technique et critique de la philosophie – Presse universitaire de France. 16edition 1988.pp458-459-

بالطبقة بصرف النظر عن تقييمها المعرفي..وأصبح من الممكن التحدث عن أيديولوجيا علمية وأخرى غير علمية، بعد أن كان العلم نقيض الأيديولوجيا عند ماركس"[10].

وعند أنطونيو غرامشي كانت الأيديولوجيا "تساوي الفلسفة، وتساوي النظرة الكونية الشاملة، وتساوي السياسة، أي مجمل الأفكار التي تحرك مجتمعا ما، أو تكون أساسا لوجوده وحركته. وهي لا تشمل فقط النظريات والأفكار العامة، بل تشمل كذلك كل أنساق القيم والمعتقدات"[11].

والأيديولوجيا عند المفكر الفرنسي التوسير تعبر عن الطريقة التي يعيش بها الناس العلاقة بينهم وبين ظروف وجودهم. ويلخص التوسير تحليله بهذه العبارة: "إن مفهوم الذات أساس كل أدلوجة، بقدر ما الوظيفة تحدد الأدلوجة، هي تحويل للأفراد إلى ذوات" [12].ويرى التوسير "أن العلم نقيض الأيديولوجيا، وأن المعرفة تبدأ بالأيديولوجيا، ويتعين تخليصها منها، وإحلال العلم محل الأيديولوجيا، وهو ما يسميه بالإنقطاع المعرفي.

محطة أخيرة في مفهوم الأيديولوجيا في المعاجم الأجنبية، مع كارل مانهايم الذي يعتبر تفسيره للوعي الأيديولوجي هو السائد في الغرب في القرن العشرين، حيث عالج مسألة العلاقة بين الأيديولوجيا والمجتمع، والأيديولوجيا والعلم، "فالعلم بالنسبة له موضوعي، لأنه حيادي وبعيد عن العاطفة، بينما تبقى الأيديولوجيا لتحيزها ولطابعها الطبقي ذاتية ومشوهة للعلم الحقيقي حول الواقع"[13].

والأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر مشجب تعلق عليه كل آفات ومصائب وكوارث العالم الإسلامي، والإخفاقات النهضوية، والهزائم العسكرية، وفشل النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة والتي سادت ..والمعنى الذي رافق رحلة الأيديولوجيا في رحاب هذا الفكر في الغالب الأعم هو المعنى القدحي، حيث زج فيه كل ما لا يروق له ولا ينسجم مع تطلعاته وأغراضه ومرجعياته، من معتقدات وقيم ومبادئ وعلوم وآداب وأنماط في الحكم والسياسة وغير ذلك. وحتى ما كان فيه من إيجابيات، فقد تم تحريفها بالتفسير والتحليل

[10] مختار علي، إشكالية العلاقة بين الأيديولوجيا والعلوم الاجتماعية، في ندوة: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية،ط1/ 1984 ، دار التنوير، 133-134 .

[11] المرجع نفسه، ص 136-137 .

[12] العروي عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا،مرجع سابق ص95-96.

[13] موسكفتشيف، ل. ن، نقض الأيديولوجيا بين الوهم والحقيقة، ترجمة حمزة برقاوي، غالب جرار، مراجعة د.جميل هاشم، 1973، ص45-46.

الأيديولوجي، وليس هذا غريبا عن فكر يشكو الهزيمة والأزمة منذ عقود، ولم يتبين من حوله مخرجا عن كثرة ما يتراءى له من المخارج"[14].

إلا أن الأيديولوجيا أضحت في الفكر العربي المعاصر قدرا محتوما لا فكاك عنه، تقرئ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية، على المستوى التراثي والتاريخي، وعلى المستوى الراهن والمستقبلي.

"إن مشكلتنا الأساسية هي مشكلة أيديولوجية بشكل خاص وكل إشكالاتنا إنما تتفرع من هذه المشكلة في المقام الأول، فإشكالية الأصالة والمعاصرة والعروبة والإسلام، والتراث والثورة، والاستقلال والتبعية، والدين والدولة.. إلى غير ذلك من الإشكالات، ما هي إلا انعكاس وتجسيد للفراغ أو الضياع الأيديولوجي أو الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه كأمة يفترض فيها وحدة الوعي كتعبير عن وحدتها ذاتها"[15].

إن الأيديولوجيا تعني: كل إشكاليات الفكر العربي المعاصر، وكل المذاهب الفكرية، وإنه من المتعذر حصر أو حتى التمثيل بأكبر قدر ممكن من الكتابات في موضوع الأيديولوجيا عند هؤلاء، خصوصا ونحن بصدد ضبط المصطلح لا غير، ولهذا سنكتفي بالمفهوم العام الذي ذكرنا، مع التأكيد أن الذي يهمنا هو آثار هذا المصطلح من خلال توظيفاته المختلفة في مكونات الأمة الثقافية والمعرفية وهو أمر ذكرناه كذلك.

ليس الغرض من عرض مفهوم الأيديولوجيا وإيراد التعريفات حولها من المعاجم الغربية مناقشتها والتعليق عليها، بل الغرض هو بيان مشكلات المصطلح والمفهوم في بيئته والاضطراب الحاصل فيه وحوله.

وإذا تعلق الأمر بموضوع بحثنا وهو الفكر العربي المعاصر، فللبحث في الايديولوجيا مبررات عدة، فقد عرف فكرنا المعاصر غزوا غير مسبوق من المفاهيم والمصطلحات الغربية، بما تحمله من دلالات ومضامين تخص ثقافتهم، ويصبح الأمر أكثر خطورة إذا عرفنا أن نشاط المروجين لها من المفكرين العرب أكثر بكثير من نشاط الداعين لها.

كان هذا هو الدافع للبحث في الايديولوجيا كمفهوم وكمصطلح.

[14] سعيد شبار، مرجع سابق، ص26.

[15] الحمد تركي، دراسات أيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1 / 1992، ص81.

ثانيا: مفهوم العقل:

العقل في اللغة هو الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود.[16]

أما الفلاسفة فهم يطلقون العقل على المعاني التالية:

1-أول هذه المعاني قولهم: إن العقل" جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"(الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها)."وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد"(ابن سينا، الإشارات ص178).وإنما هو"مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله"(تعريفات الجرجاني)[17].

2-وثاني هذه المعاني قولهم:أن العقل"قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا و الأقيسة. والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك"[18].

3-والمعنى الثالث للعقل هو القول: أنه"قوة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح.(ديكارت، مقالة الطريقة، القسم الأول ص1)[19].

4-والمعنى الرابع للعقل هو القول: أنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان[20].

ولهذا العقل الطبيعي عند ابن خلدون ثلاث درجات:أولاها درجة العقل التمييزي، وثانيتها درجة العقل التجريبي، وثالثتها درجة العقل النظري[21].

5-والمعنى الخامس للعقل هو القول أنه مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية. وتتميز هذه المبادئ بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة[22].

6-والمعنى السادس للعقل هو القول أنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة[23].

---

[16] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، دون طبعة، 1982، ص84.
[17] المرجع نفسه،ص85.
[18] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[19] المرجع نفسه ص86.
[20] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[21] المرجع نفسه ص87.
[22] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[23] المرجع نفسه ص88.

ويطلق لفظ العقل أيضا على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك والتداعي، والذاكرة، والتخيل والحكم والاستدلال الخ.[24]

ولقد جاء في موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر للدكتور جيرار جهامي، أن العقل في مدلوله العام ملكة يناط بها الوازع الأخلاقي أو المنع عن المحظور والمنكور، ومن هنا كان اشتقاقه من مادة "عقل" التي يؤخذ منها العقال، وتكاد شهرة العقل بهذه التسمية أن تتوارد في اللغات الإنسانية الكبرى التي يتكلم بها مئات الملايين من البشر.[25]

ويعد العقل المصدر الثاني من مصادر الفكر الإسلامي، هذه الآلة الممجدة في القرآن الكريم والسنة النبوية، و به مناط التكليف في الإسلام.

"وقد احتل العقل في الفكر الإسلامي مكانة عظيمة جدا، فعليه يترتب الحساب والعقاب والجزاء، وعليه يترتب تحمل المسؤولية، وعليه يناط أو يرفع التكليف.

وتتضمن الرؤية الإسلامية قراءة واعية لعلاقة العقل بالدين، هذه العلاقة التي تطلب من العقل أن يقوم بالعمليات التالية":[26]

1-فهم الحقائق الكبرى والمعالم الكونية العظمى، للاهتداء ومعرفة الله سبحانه وتعالى من خلال النظر في الكون والأنفس والآفاق.

2-التمييز بين الحقائق المقدسة المطلقة، وبين شبهات الفلسفات والأفكار البشرية.

فهم نصوص الشرع واستنباط الأحكام الشرعية منها.

3-قدرته على التحسين والتقبيح في ظلال الشريعة والعقيدة.

4-القدرة على البحث والاستكشاف في مجالات الكون الفسيحة."[27]

" إن العقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور، ويوازن بين الأضداد".[28]

[24] جميل صليبا، المرجع السابق، ص88-89.

[25] د.جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، الجزء الثالث، 1940-2000، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002، ص 1235.

[26] د.أحمد عيساوي، مقاربات وأبحاث في الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر، تيارات وقضايا فكرية معاصرة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، دون ط، 2013، ص 66.

[27] المرجع نفسه ص67.

[28] د.جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 1244.

والعقل أصل من أصول الإيمان في الإسلام لاشك فيه، وكل ما هنالك أن العقل عند المسلم وغير المسلم له حدود ينتهي إليها، وأن علماء المسلمين وحكمائهم يختلفون في رسم الأمد الذي تنتهي إليه تلك الحدود.

والعقل أساس الدين ومنبع العلم ومطلعه، وهل يزدهر علم أو يستقيم دين بلا عقل ، وعلى أساس العقل شرعت الشرائع وسنت القوانين، وقامت الحضارات وامتدت المدنيات.

وإذا ما أردنا أن نحلل العقل الإسلامي وبالخصوص في مصر وفي الشرق القريب، فإننا نجده يرجع إلى الدين الإسلامي الكريم وما يدعو إليه من خير وما يحث عليه من إحسان.

هذا دون ننكر أن نتائج العقل الإسلامي كلها بما فيها الأدبية والفلسفية والفنية، التي مهما تكن مشخصاتها فهي متصلة بحضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن.

"ومهما يقل القائلون فلن يستطيعوا أن ينكروا أن الإسلام قد جاء متمما ومصدقا للتوراة والإنجيل"[29].

وإذا كان العقل الإنساني ومنه العقل الإسلامي مجبولا على النظر، مفطورا على البحث، فهل أدرك بعد طول الطواف وكثرة التجارب، وتكرار البحث والنظر حقيقة واحدة لشيء من الأشياء، وهل أحسن استخدام هذه الملكة لمعالجة مشكلات عصره ومساعدة مجتمعه على النهوض الحضاري، بدل التقليد الأجوف، أو الحنين للتراث؟

هذا من ضمن ما سنسعى للبحث فيه تدريجيا، في المحطات اللاحقة من هذا البحث بإذن الله.

[29] د.جيرار جهامي، المرجع السابق ص 1244.

ثالثا: مفهوم الوعي:

جاءت الكلمة في اللغة العربية من الوعاء لتتضمن الاحتواء بمعنى جمع الشيء وحفظه، مع تمثله وفهمه وإضماره، لذلك تترادف كلمة الوعي مع كلمة الوجدان وهو كل ما يضمره الإنسان في وعاء ذاته عقليا أو مدركا..يدرك بالقوى العقلية الباطنة في الإنسان"[30].

وقد جاء في معجم لالاند الفلسفي أن الوعي حدس يكونه العقل عن أحواله وأفعاله.[31] وهو ما نكون عليه، أدنى فأدنى، عندما نقع وقوعا تدريجيا في نوم بلا أحلام...و ما نكون عليه أكثر فأكثر عندما توقظنا الضجة رويدا رويدا، هذا ما يطلق عليه إسم الوعي"[32].

و قريبا من هذا المفهوم عرف علماء النفس قديما الوعي بأنه:" إدراك المرء إدراكا عاما ما يجري حوله في لحظة معينة ". أو كما قال أحد هم:أن "الوعي هو حالنا التي نكون عليها أثناء اليقظة والانتباه، تمييزا لهذه الحال عما نكون عليه أثناء النوم العميق الخالي من الأحلام ". وقد عرف الفيلسوف الإنكليزي جون لوك Locke، منذ العام 1690 الوعي بقوله : "إنه إدراك المرء ما يدور في عقله هو". ولمدارس علم النفس المختلفة آراء متباينة في طبيعة الوعي ووظائفه.. وعليه تختلف مدلولات الوعي، من مجال إلى آخر، فهناك من يقرنه باليقظة في مقابل الغيبوبة أو النوم، وهناك من يقرنه بالشعور ويشير به إلى جميع العمليات السيكولوجية الشعورية.

ولقد أخذت كلمة الوعي حظها من التطور في الاستعمال على نحو مواكب لارتقاء حياتنا الفكرية والثقافية، فبعد أن كانت تستخدم للجمع والحفظ– كما رأينا–، وبعد أن كان علماء النفس يعرفون الوعي" بأنه شعور الكائن الحي بنفسه وما يحيط به" –كما ذكرنا–، ومع تقدم العلم وتعقد المصطلحات والمفاهيم، أخذ مفهوم الوعي ينحو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية والفكرية، وصار هناك كلام كثير عن تنمية الوعي وتجلياته، إلى جانب الحديث عن تشتته وانقسامه..فهناك وعي الذات والوعي الاجتماعي والوعي الطبقي والسياسي." [33] ويمكن أن نجمل الدلالة العامة للوعي فيما يلي: "إنه ممارسة نشاط معين فكري، تخيلي، يدوي إلخ. ووعينا في ذات الوقت بممارستنا له ".

ومن ثمة يمكن تصنيف الوعي إلى أصناف أربعة هي:

---

[30] بوكراع رفيعة، الوعي النقدي عند علي حرب، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2017، ص148.

[31] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول ، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001، ص210.

[32] المرجع نفسه، ص211.

[33] أ.د.عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، الرحلة إلى الذات، ، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م، ص9.

الوعي العفوي التلقائي: وهو ذلك النوع من الوعي الذي يكون أساس قيامنا بنشاط معين، دون أن يتطلب منا مجهودا ذهنيا كبيرا، بحيث لا يمنعنا من مزاولة أنشطة ذهنية أخرى.

الوعي التأملي: وهو على عكس الأول يتطلب حضورا ذهنيا قويا، ويرتكز على قدرات عقلية عليا، كالذكاء، والإدراك، والذاكرة... ومن ثمة فإنه يمنعنا من أن نزاول أي نشاط آخر.

الوعي الحدسي: وهو الوعي المباشر والفجائي الذي يجعلنا ندرك أشياء، أو علاقات، أو معرفة، دون أن نكون قادرين على الإتيان بأي استدلال.

الوعي المعياري الأخلاقي: وهو الذي يجعلنا نصدر أحكام قيمة على الأشياء والسلوكات فنرفضها أو نقبلها، بناء على قناعات أخلاقية ، وغالبا ما يرتبط هذا الوعي بمدى شعورنا بالمسؤولية تجاه أنفسنا والآخرين.

ومنه "فالوعي محصلة عمليات ذهنية وشعورية.. فالتفكير لا ينفرد وحده بتشكيل الوعي، فهناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنظم الاجتماعية..ويسهم كل مكون من هذه المكونات بنسبة تختلف من شخص إلى آخر، مما يجعل لكل شخص نوعا من الوعي يختلف عن وعي الآخرين"[34].

"وليس ارتباك الوعي شيئا غريبا في حياة الناس، وليس انقسامه على نفسه من الحوادث النادرة في واقعنا المعاصر، فطبيعة عمل الوعي في الموائمة بين القديم والجديد..هي التي تجعله ساحة لاجتماع المتناقضات، وهي التي تسبب له التمزق والتشتت، فيبدو عاجزا عن المراجعة والنقد.. ولهذا فإننا نجد تشتت وعيها في عالمنا الإسلامي بات ميسما من مياسم إنتاجها الثقافي كله، إذ ترى كتابات كثيرة لا تعرف سوى الثناء على الماضي وتزكية النفس، وتصوير الحضارة الحديثة وأهلها على أنها أصل الشر وفروعه..

بالمقابل: قليلون أولئك الذين وضعوا أيديهم على أسباب هذا الانقسام، والأقل منهم أولئك الذين استطاعوا تحسس معالم الصراط المستقيم، الذي يوفر لنا المساحة الكافية لدمج الثنائيات، والعثور على حلول نتجاوزها، ونجعل من تناقضاتها مصدرا للإبداع، والنهوض بالواقع، واستشراف المستقبل."[35]

[34] المرجع السابق ص10.
[35] المرجع نفسه، ص17.

رابعا: مفهوم الابستمولوجيا:

1 ما الابستمولوجيا؟

الابستمولوجيا مصطلح جديد استخدمه للمرة الأولى الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيريي(1808-1864)، في كتابه مبادئ الميتافيزيقا عام 1854م، حيث قسم الفلسفة إلى قسمين: أنطولوجيا، وإبستمولوجيا."[36]

أما من ناحية الإشتقاق اللغوي، فقد جاء في معجم جميل صليبا أن: "الابستمولوجيا: لفظ مركب من لفظين: أحدهما إبيستما وهو العلم، والآخر لوغوس وهو النظرية أو الدراسة".

فمعنى الابستمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية."[37]

"وقد اخترعت كلمة ابستيما في مقابل كلمة تقنية، التي تستعمل للدلالة على المعرفة الحاصلة عن طريق الممارسة التطبيقية مثل تقنيات الملاحة، وتقنية الفلاحة، أما الابتسما فهو العلم الحاصل عن طريق التأمل والتجريد في موضوع طبيعي أو ميتافيزيقي"[38].

"فالابستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هي علم العلوم أو الدراسة النقدية للعلوم.. وهذا مالا يختلف كثيرا عن معناها الاصطلاحي."[39]

2-الابستمولوجيا وفلسفة العلوم:

"يعرف لالاند في معجمه الفلسفي الابستمولوجيا بأنها: فلسفة العلوم، ثم يضيف: ولكن بمعنى أكثر خصوصية، فهي ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية، هذه الدراسة التي هي موضوع الميتودولوجيا والتي تشكل جزءا من المنطق، وليست كذلك تركيبا أو استباقا للقوانين العلمية، وإنما هي أساسا الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم، ولفروضها ونتائجها، بقصد تحديد أصلها المنطقي لا السيكولوجي، وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية." [40]

[36] د.زينب، إبراهيم شوربا، الابستمولوجيا، دار الهادي، بيروت- لبنان، ط1، 2004م، المقدمة.
[37] د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، دون طبعة، 1982م، ص33.
[38] ملاح، أحمد، المختصر في تاريخ الابستمولوجيا، منشورات مختبر الفلسفة وتاريخها، دار القدس العربي، الجزائر، دون طبعة، 2010، ص11.
[39] د.محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1986، ص18.
[40] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فقد "اتفق العلماء والفلاسفة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على إطلاق لفظ إبستمولوجيا على الدراسة التي تناولت العلم خاصة منها علم الفيزياء والكيمياء، للبحث والنظر في بعض المبادئ الأساسية للمنظومة العلمية القائمة آنذاك، ولما رأوا أن هذه الدراسة أسفرت عن نتائج إيجابية، أي أنها كشفت عن النقائص الكامنة في المعرفة العلمية، مال معظم الباحثين إلى اعتماد هذا المصطلح كلفظ رسمي صالح له موضوعه وطرقه الاجرائية."[41]

3-الابستمولوجيا ونظرية المعرفة:

وفي معجمه الفلسفي وبعد تعريفه للابستمولوجيا يذكر جميل صليبا مباشرة الفرق بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة فيقول:"ونحن نفرق بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة وإن كانت الأولى مدخلا ضروريا للثانية، ذلك لأن الابستمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة ماهي مبنية على وحدة الفكر، كما في نظرية المعرفة، بل تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم، وأبعاد موضوعاتها. ومع ذلك فإن اصطلاح الابستمولوجيا في الانجليزية مرادف لاصطلاح نظرية المعرفة، أما في اللغة الفرنسية، فهو مختلف عنه، لأن معظم الفلاسفة الفرنسيين لا يطلقونه إلا على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي. وإذا كان بعضهم يوسع معناه ويطلقه على سيكولوجية العلوم، فمرد ذلك إلى أن دراسة تطور العلوم لا تنفصل عن نقدها المنطقي، ولا عن مضمونها الحسي المشخص."[42]

فقد اختلف في دلالة كلمة Epistémè ، "وقد ذهب الفرنسيون بمعظمهم إلى اعتبار المعنى المراد هو العلم بالمعنى الحديث، وهو موضوع الابستمولوجيا وميدانها، الذي تندرج تحته علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها من العلوم البحتة، واتسعت عند البعض لتطال علوما أخرى كعلم الاجتماع وعلم النفس."[43]

[41] ملاح، أحمد، مرجع سابق، الصفحة نفسها.
[42] جميل صليبا، مرجع سابق، الصفحة نفسها.
[43] د. زينب، أبراهيم شوربا، مرجع سابق، ص6.

أما مسوغه فهو أن المعرفة العلمية هي وحدها المعرفة الحقيقية، أو هي وحدها التي يصح أن نصفها بالعلم بالدرجة الأولى..والموضوع الأحق بالدراسة من قبل المفكرين والفلاسفة المعاصرين،وبهذا أصبحت الابستمولوجيا بهذا المعنى فلسفة العلم."[44]

4-مآخذها التاريخية:

ولسنا هنا بصدد التعرف على الجذور التاريخية لمصطلح إبستمولوجيا، ونحن في مرحلة ضبط المفاهيم، إلا أن ضرورة ربط هذا المصطلح بموضوع بحثنا، تجعل من الأهمية بمكان الرجوع-ولو قليلا-لأصول الفكر الإبستمولوجي. فأول من صنع لفظة إبستمولوجيا هو الفيلسوف الاسكتلندي فيريي،-كما ذكرنا سابقا-،وترجمها من الألمانية، كان ذلك سنة 1854م، والأكيد أن الفيلسوف فيريي لما صاغ اللفظ رجع به إلى الأصل اليوناني الذي يعني نظرية العلم.

"أما دخول اللفظ رسميا في فرنسا لم يظهر إلا ابتداء من سنة 1901م، لما ترجم كتاب المفكر الكبير برتراند راسل المعنون ((بحث في أسس الهندسة))، خاصة ترجمة المدخل الذي احتوى على المقطع التالي:((وبفضل كانط مبدع الابستمولوجيا، وجد مشكل الهندسة شكله الحالي.)) هذا القول شكل البداية الأولى للفظ إبستمولوجيا في فرنسا."[45] كان هذا في العصر الحديث. ولقد عرف هذا العصر بالنهضة العلمية، أي العصر الذي تفطن فيه فكر الإنسان إلى ضرورة معرفة العالم الخارجي بإخضاعه إلى الدراسة التي تكشف ظواهره، والفكر الابستمولوجي في أبسط صوره إنما يتمثل في تلك المعركة المعرفية التي خاضها الإنسان لا من أجل معرفة الأشياء في حد ذاتها، ولكن من أجل إقرار طريقة كيف نعرف، هذا ما شاهدناه عند رواد الفلسفة الحديثة مثل روني ديكارت.." وقد بدأت معركة الفكر الابستمولوجي الحقيقية مع هذا الفيلسوف لما أعلن "أنا أفكر إذن أنا موجود، وهو قول يرمز بوضوح ويقينية إلى الحقيقة كمطلب علمي يجب على الانسان اقتنائها لتمكينه-كما يقول-"من حيازة السيادة والسيطرة على

[44] المرجع السابق، ص7.
[4545] ملاح،أحمد، مرجع سابق، ص14.

الطبيعة". ولهذا السبب ارتأينا أن نبدأ بهذا الفيلسوف الكبير الذي أحدث قطيعة نظرية بين فكر العصر الوسيط و الفكر الحديث.

ونتاج التحولات العلمية الكبرى في مطلع القرن العشرين برز للوجود فيلسوف فرنسي آخر كان له الفضل في تطور مفهوم الابستمولوجيا، هو غاستون باشلار، الذي عاش هذه التحولات بكل قواه العقلية، وارتوى من خوارق النظريات العلمية الجديدة خاصة نظرية النسبية، "ثم تأمل ما في هذه النظرية من عمق فلسفي وبعد نظري وتعارض واختلاف مع الواقع المألوف، تطلب منه هذا وجوب إحداث ثورة في الأذهان حتى تستطيع مسايرة الأحداث العلمية..لذلك تميزت إبستمولوجيا باشلار بالقطيعة التي أحدثتها مع فلسفة العلوم السابقة سواء في تصورها للتطور الذي حصل في العلوم أو في تصورها للطريقة التي ينبغي أن ننظر بها للمعرفة..فالذات عليها أن تنظر للواقع على أنه في تغير مستمر وعليها أن تسايره باستمرار، ولذلك فهي مضطرة إلى أن تنتقل من قطيعة إلى قطيعة، ومن فهم إلى فهم."[46]

إن باشلار بهذا الجهد يكون قد حدد منهج الابستمولوجيا، وبين للابستمولوجي الناظر للمعرفة الخطة التي يجب أن يتبعها في بحثه عن الحقيقة، يقول جون هيبوليت أن باشلار:" هو المؤسس الحقيقي للإبستمولوجيا المعاصرة". فقد أثرى لغتها بمفاهيم ومصطلحات ذات أهمية ودلالة فعلية في قاموس الفلسفة، فقد أتى بمفهوم العائق الابستمولوجي، ومفهوم القطيعة، وهما مفهومان مرتبطان بمنهجية البحث من حيث أن وجود الأول يستدعي ضرورة استخدام الثاني للاهتداء نحو الصواب.

وإن الفلسفة المعاصرة الفرنسية، تجمع على أن الابستمولوجيا تعالج مبادئ العلوم وموضوعاتها وطرقها ونتائجها وتدرسها دراسة نقدية، وما سنحاوله تحديدا، هو دراسة العلم، أو مقاربة نظرية العلم بهذا المعنى، أي سنتبنى هذا التوجه في دراسة نظرية العلم المبثوثة في تراثنا العربي الإسلامي لما تحتله هذه النظرية في الفكر الفلسفي المعاصر.

[46] المرجع السابق ، ص87-88.

المبحث الثاني: إبستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر.

أولا: ما المقصود بالفكر العربي المعاصر، وكيف تطور؟

ليس كل ما يكتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تحدد قوميته باللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة، كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن فكره..فلا مندوحة لنا إذن أن نتناول بالتحليل فكرنا العربي المعاصر..لكي نحصر أنظارنا فيما هو فكر عربي خالص.

لقد أصبح هذا الفكر ومنذ فترة ليست بالبعيدة محل دراسة ونقد من قبل عدد كبير من المفكرين والنقاد، وبالخصوص بعد النصف الثاني من القرن العشرين، لقد أصبح كل باحث أو مفكر مهتم بقضايا العالم العربي والإسلامي عاجز عن دراسة واقع وإشكالات هذا العالم دون نقد هذا الأخير، وأصبح النقد القاعدة والركيزة بل والمنطلق للإنتاج الفكري لهؤلاء.

ولحصر البحث وتحديد مجاله وضبط الإطار الذي نحن ملزمون بإتباعه لخدمة الغرض من هذا الفصل المتمحور حول ابستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر، ارتأينا أولا عرض أهم المراحل التي مرت بها حركة الوعي في العالم العربي:

فقد اهتم الوعي العربي في مراحله الأولى بنقد مشروع النهضة، الذي عرفه العالم العربي في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، ولقد كان العالم العربي في تلك الفترة شيخا هرما حطمته الحوادث والكوارث، فساد نظام واستبداد حكام وفوضى أحكام..فقد الدين روحه وصار شعائر ظاهرية لا تمس القلب ولا تحيي الروح، وسادت الخرافات وانتشرت الأوهام..وهذا هو الحال في الشرق."[47]

وانطلقت بوادر النهضة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر، وانقسم المفكرون العرب في هذا العصر إلى فريقين في تحليلهم أسباب تخلف أمتهم، فريق السلفيين الذين أرجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن الدين القويم، وفريق الليبراليين الذين حاولوا..تحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف."[48]

[47] زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة،دون طبعة، 1981م، ص114.

[48] علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، سنة 1980، ط3، ص171.

ونستطيع أن نقول أن الغاية الرئيسية التي كانت تشكل محاولات الرواد الأوائل في بواكير نهضتنا العربية كان هو الإصلاح بمختلف صوره وألوانه وأشكاله، حيث تنوعت الدعوات الإصلاحية ما بين إصلاح ديني وإصلاح سياسي وإصلاح اجتماعي..الخ.

ولا يغيب عن الأذهان أن الاتجاهات الفكرية العربية التي تكونت في عصر النهضة سوى استمرار وامتداد للاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى.

"فعبر التطور الزمني وتراكم المشكلات ظهر تيار حداثي تبنى في أطروحاته مفاهيم غربية..وتبنى بعضها في إطلاق حركة التحديث في مختلف المجالات" [49]–كسابقيه–، سمي بالتيار الليبرالي.

وتعد الفترة الواقعة ما بين الحرب العالمية الأولى ونكبة فلسطين(1914–1947) مرحلة خطيرة في تاريخ الفكر العربي السياسي، والثقافي، والاجتماعي، حيث أصبح الصراع واضحا بين الحداثة العربية(المفاهيم الغربية للكون والحياة) وبين الإسلام.

وفي خضم هذه التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية داخل الوطن العربي وتسابق النفوذ الخارجي ظهر التيار الشيوعي تحت شعارات تتناسب مع تطلعات الشعوب العربية المضطهدة وتلامس ميولاتهم، طورا باسم الديمقراطية، وطورا باسم الاشتراكية، وطورا آخر باسم التحرر إلى غيرها من الشعارات التي تبناها هذا التيار في سبيل بناء قاعدته وترويج أفكاره"[50].

وكاتجاه معاكس للتيار الحداثي بكل توجهاته فقد ظهرت جماعات دينية كانت من أبرزها جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا سنة 1928 ".[51]وأهمية ذكر هذه الجماعة في هذا الفصل سوف تظهر لنا لاحقا.

انتهت هذه المرحلة بما سمي نكبة فلسطين حيث أعلن قيام الدولة اليهودية على أنقاض الشعب الفلسطيني، وذلك بعد هزيمة العرب أمام اليهود سنة1948،

لتبدأ مرحلة أخرى، وهي آخر مرحلة في مشروع النهضة العربية بالمفهوم الحديث، في رأي الدارسين لتاريخ الفكر العربي، والتي تمتد من تاريخ النكسة الفلسطينية 1948م إلى غاية هزيمة العرب أمام الصهاينة سنة 1967م، ولقد شكلت هذه الفترة نقطة تحول في تاريخ الفكر العربي والتي سنرى نتائجها في المرحلة القادمة، وقد كشفت هذه المرحلة عن قوة التيار الديني بزعامة

[49] د.حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1991، ص405.
[50] د.مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دار المتحدة للنشر، بيروت، طبعة 1985، ص124-126.
[51] المرجع نفسه، ص75.

الإخوان المسلمين وقدرته على المنافسة وعلى استيعاب القواعد الشعبية في مقابل الفكر اليساري والشيوعي المنتشر آنذاك.

وضمن هذا الصراع العنيف، وعجز الحداثيين عن تحقيق شعاراتهم على أرض الواقع، وبداية زعزعة الأسس الفكرية التي بنى عليها القوميون فكرهم تأتي هزيمة العرب الثانية أمام اليهود عام 1967م، ليدخل بها الوعي العربي عموما طورا جديدا، وهو الطور الثالث عهد التشرذم والارتماء الكامل في أحضان الفكر الشيوعي.

وبناء على هذا اعتبر الوعي النقدي مشروع النهضة ومنذ هذه اللحظة مشروعا مبتورا وغير مكتمل، فقد وعد الفكر النهضوي بالكثير، وعد بتجاوز التأخر وتحقيق التقدم...إلا أن الانتكاسات والخسائر المتتالية أصبحت خير شاهد على هذا الفشل، ولعل الهزيمة العربية سنة 1967م كانت الضربة القاضية والفاصلة في أن فكر النهضة مولود مجهض ومشروع فاشل.

ميلاد ابستمولوجيا الوعي:

لقد كانت نكبة 1967م منعرجا حاسما في تاريخ الفكر العربي المعاصر، حيث أخذ الصراع بين الإسلام والحداثة منعرجا آخر، ولكن هذه المرة بتغير ميزان القوى لصالح التيار الديني، وقيادة الماركسيين للتيار الحداثي.

يمثل التيار الديني السلفيون من أمثال جمال الدين الأفغاني،ومحمد عبده، والذي ن عرفوا بقراءة جديدة للنص ولكن في مجاله العقائدي والتشريعي، ويرتكز هذا الطرح على اعتبار العودة إلى السلف هي الأساس في كل نهضة منشودة، وهو يعبر عن ذلك في شعاره المشهور"لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" وهي مقولة تنسب للإمام مالك رحمه الله.

هذا الاتجاه قد حمل على عاتقه إصلاح الفكر الديني، وفي نظره أنه لا يجب الأخذ بالنموذج الغربي لأن ذلك من شأنه سلخ الأمة عن دينها وتراثها، ولكن بالبحث في تراثها وبالرجوع إلى أصل دينها عما ينهض بالأمة ويعيد مجدها.

وفي ظل نمو التيار الديني من جديد وهيمنته على الشارع العربي، ظهر تيار حداثي أكثر تجذرا في التعامل مع الواقع، ساد في كتاباتهم إلى نهاية السبعينيات أن الإسلام بوصفه اجتماعيا قد انتهى، ولكن التاريخ أثبت عكس ذلك."

هذا التيار الجديد اشتغل هو كذلك بناء على الصدمة الناتجة عن نكسة 1967م، التي شكلت علامة فارقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر –كما ذكرنا–، حيث أراد فهم أسباب هذه النكسة،

فظهرت فئة من المفكرين من أمثال: محمد عابد الجابري، محمد أركون، مالك بن نبي، الطيب تيزيني، محمد شحرور وآخرين.

صاغ هؤلاء منهجا جديدا يتضمن مجموعة من التصورات، التي أقروا بموجبها أن الإنسان العربي المعاصر لا يزال يعيش تحت ظل الفتوحات الإسلامية ويمجد التراث، مما أدى إلى تعطل النقد والإبداع، واكتساب ثقافة اتكالية جاهزة لدرجة التقديس(تقديس الماضي)، وعليه فإن الوعي العربي لا يمكنه التحرر من هذه القيود إلا من خلال الثورة على هذا الموروث الثقافي ومحاولة تجاوزه، بما سماه البعض من رواد هذا التيار" بالقطيعة الإبستمولوجية" بالمفهوم الفرنسي عموما، وعند غاستون باشلار خصوصا أي بمعنى "نقد العلم"– وقد سبق لنا بيان ذلك–.

فالعقل العربي المعاصر حسب هؤلاء–وهو ما أقره محمد عابد الجابري ووافقه فيه أنصار تياره– يعاني أزمة ثقافية* هي أزمة إبداع باعتبارها حالة من التكرار والاجترار لنفس القواعد الابستمولوجية التي أنتج بها العقل العربي نظمه المعرفية فلا يزال يفكر بنفس الآليات التي أنتج بها قديما علومه ومعارفه، وعليه فإن العقل العربي لن تتحقق له النهضة والتجديد إلا "بإحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتدادها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر."[52]

وبناء على هذه المعطيات فإنه يرى أنه إذا أراد الحداثيون مواجهة التراثيين مواجهة ناجعة وفعالة، وفي الوقت نفسه خدمة الحداثة وتوطينها في الوطن العربي فلابد من تغيير أساليب العمل والنضال، ولا يكون ذلك إلا بنقل المعركة والمواجهة إلى أرض الخصم، وفي نفس الوقت مشاركته الآليات نفسها التي يستخدمها" [53] ،وبالتالي فتح الطريق أمام الحداثة لتصنع الفكر العربي الحديث." ومنذ ذلك الحين بات موقفهم من التراث ومناهجه واضح، وهو تهميش هذا التراث الذي يحتمي خلفه هذا التيار الديني في صراعه مع الحداثيين، وتجاوز المناهج القديمة التي يبني عليها أفكاره، كما يصرح بذلك محمد أركون:"إن معارفنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار."[54]

*الأزمة التي يعانيها الواقع العربي في نظر الجابري هي أزمة شاملة: اقتصادية، اجتماعية، سياسية وفكرية، وهي على مستوى الفكر: صراع بين الاتجاهات التراثية والاتجاهات الحداثية.

[52] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط6، 1993، ص19.

[53] د.الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية، دار النهضة، سورية-دمشق، ط 1، 2006، ص63.

[54] المرجع نفسه، ص68.

وإعلان الغرض والتصريح به غالبا ما ينبئ عن صدق صاحبه وإيمانه بأحقية وجدوى ما إليه ذلك الغرض نصب، وهذا ما صرح به الجابري:"والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها."[55]

ولا يكون ذلك إلا بنقد هذا التراث والمناهج التي انتهجها وإظهار تهافتها وعدم صلاحيتها للعصر الحاضر، وتحليتها في الوقت ذاته بأحدث الوسائل والأدوات المنهجية التي تساعد على إعادة تفسير النص المؤسس" القرآن" تفسيرا يتماشى وطبيعة العصر الذي نعيشه."[56]

وبناء عليه سوف نعمل على تقصي وعرض وجهة نظرهم، وكيفية نقدهم لأهم الأسس المنهجية التي اعتمدها الأوائل في فهم القرآن الكريم. وهو ما سنتاوله في الفصل القادم ولكن بشكل عام، في الوقت ذاته سنمعن النظر ونتحدث بشيء من التفصيل حول نموذج هذا البحث وأحد رواد الفكر العربي المعاصر **"الدكتور والمهندس السوري محمد شحرور"**.[57]

[55] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية،، بيروت، ط1، 1994،ص

[56] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص294.

[57] محمد ديب شحرور، وُلِد في العاصمة السورية دمشق في 11 أبريل 1938، وحصل منها على تعليمه الابتدائي والإعدادي والثانوي في الأعوام 1949 و1953 و1957، على التوالي. ثم سافر في بعثة دراسية إلى الاتحاد السوفيتي لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام 1959، وحاز منها على شهادة الدبلوم في عام 1964. وبعد عودته إلى بلاده، عُيّن معيداً في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق فيما بين عامَي 65 – 1968، حيث تم إيفاده في العام الأخير إلى جامعة دبلن بأيرلندا للحصول على شهادتي الماجستير والدكتوراه. وبعد أن أتمهما بحلول عام 1972، عاد إلى موطنه ليستكمل مشواره الأكاديمي بجامعة دمشق. ولقد خطَّ أثناء ذلك عدداً من الكتب في الهندسة المدنية، وتحديداً في مجال ميكانيكا التربة والأساسات، والتي لا يزال يعدها ذوو الاختصاص مراجع هامة فى هذا المجال، كما يُشهَد له أنه قد شارك وقدَّم استشارات فنية لكثيرٍ من المنشآت الهامة في سوريا، وذلك إلى أنْ تُوفّى في 21 ديسمبر 2019.

الفصل الثاني: محمد شحرور والفكر العربي المعاصر.

- ✓المبحث الأول: نقد الفكر العربي في العصر الوسيط.
- ✓المبحث الثاني: مشروع التجديد عند محمد شحرور.
- ✓المبحث الثالث: فهم النص المقدس: نحو قراءة جديدة معاصرة.

تمهيد:

الفكر العربي الحديث و المعاصر، فكر استجد مع سؤال النهضة أين وعى العرب تخلفهم عن الركب الحضاري الذي مثله الغرب بالنسبة لهم، وهذا السؤال قد فرض إشكالات مختلفة على الوعي العربي، اجتماعية وسياسية وثقافية، غير أنها كلها ارتدت إلى سؤال:"الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر، التراث والتجديد"، وهي إشكالية واحدة وإن اختلفت صورها، ومن هنا كان البحث في أسباب التخلف، وكيفية الخروج منه أهم الأسئلة التي مثلت محور هذا الفكر.[1] ومن هذا المنطلق فإن الإجابات التي قدمت لسؤال النهضة قد تشكلت في سياق خطابات تحمل قراءات مختلفة ومتباينة ذات خلفيات مرجعية لها صلة بالنص وهو محور تفكيرها، وهو الشيء الذي جعل من النص(القرآن والسنة)الإشكالية الجوهرية للفكر العربي الحديث و المعاصر.

لم يعد العرب والمسلمون قادرين على إنتاج فكر إبداعي في كافة المجالات ابتداء من القرن السابع الهجري، بل اكتفوا بشرح منتجات الفكر السابق، ثم شرح الشروح، وتلخيص المتون، وبقوا حبيسي تراث سابقيهم عاجزين عن إبداع الجديد، وعندما جوبهوا بنهضة الغرب الفكرية والعلمية وابتكاراته العلمية تحولت بوصلة الفكر العربي من مجال الإبداع إلى إعادة النظر في التراث بكل تمفصلاته المعرفية، ومن منطلق حركة التاريخ فإن عصرنا غير عصر أسلافنا، ومن ثم فإن العودة إلى النص تقتضي قراءة جديدة تختلف عن قراءة أسلافنا له.[2]

وعليه و كضرورة منهجية سنضطر مرة أخرى لتحديد مسار البحث، وسنقصر الحديث ضمن مباحث هذا الفصل، على القراءة المعاصرة للتراث في العصر الوسيط ، ثم سنركز على فكر نموذج هذا البحث الدكتور محمد شحرور، سنعرض موقفه وموقف مناصريه من التراث، وموقفه الخاص من الإمام الشافعي على وجه التحديد، من ثم سنتطرق بالتفصيل لعرض مشروعه في التجديد الحضاري، وأخيرا قراءته الخاصة والجديدة للنص المقدس.

[1] د.شارفي عبد القادر، الفكر العربي المعاصر ونقد الفكر الديني، مجلة جسور المعرفة، المجلد6، العدد2020،2، ص37.
[2] نفس المرجع، ص40.

المبحث الأول: نقد الفكر العربي في العصر الوسيط.

أولا:الاتجاهات الفكرية المعاصرة وفكر العصر الوسيط:

احتلت محاولة استقراء التراث العربي الإسلامي حيزا مهما في الفكري العربي المعاصر، خلال العقود الثلاثة الأخيرة الماضية ومنذ منتصف القرن العشرين من خلال مقاربات مختلفة، تبرز البعد الإشكالي للموضوع.

وبالتركيز على العصر الوسيط وما أنتجه المسلمون في هذا العصر، حول النص من قراءات، فإننا سنجدها وفية لمضمونه خادمة له، "إذ لما كان الوحي هو مصدر المعرفة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبقا دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداء من هذا المركز".[3] لقد كان النص في الحضارة العربية الإسلامية منطلق مختلف المعارف التي شكلت ما يعرف بالنتاج الثقافي العربي الإسلامي، ممثلا في العلوم النقلية كالتفسير والحديث والفقه، وعلوم عقلية أقرب إلى النوع الأول كعلم أصول الدين(علم الكلام)، وعلم أصول الفقه، وعلوما تبدو أقرب إلى البحث النظري المجرد كالفلسفة الإسلامية(علوم الحكمة) إلا أنها كانت غير منفكة عن منطلقها الأساس وهو النص.."[4]

ومن أهم المسائل التي اشتغل عليها الفكر العربي في العصر الوسيط والتي شكلت مركزية تفكيرهم، هي مسألة تأويل النص[5].

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم، في زمن التنزيل هو من يفسر للصحابة رضوان الله عليهم ما استعصى على أفهامهم من آيات القرآن، فكان هو المرجع الأول لفهم القرآن، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم، بقي الصحابة أوفياء لتفسيراته عليه الصلاة والسلام، سواء بتقليدها، أو التفسير على منوالها،"لكن الأمر لم يبق على حاله لما حدث تغير في بنية المجتمع العربي الإسلامي، تغير إثني وعرقي، تغير معرفي وعقدي ولغوي، جعل من التأويل ضرورة وحاجة ملحة."[6] أسفر هذا الوضع تعددا في الفهم واختلافا في التفسير، وتنوعا في مجالات التأويل بين علماء اللغة والفقهاء كما علماء الكلام، بالإضافة على المتصوفة والفلاسفة.احتدم بين هؤلاء

[3] حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1982، ص319.

[4] المرجع نفسه، ص،320.

[5] يعرف ابن حزم الأندلسي(ت452هـ) التأويل بأنه" نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر.." أنظر ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الأفاق الجديدة، بيروت-لبنان، (د.ت)، ص42.

[6] د.خيرة بورنان، سؤال التأويل في الفكر العربي الإسلامي خلال العصر الوسيط، مجلة معارف، المجلد 17، العدد 1،(جوان 2021)،جامعة المسيلة-الجزائر، ص ص 251-252.

صراع فكري كبير، كان مركزه هذه المرة تعدد مرجعية فهم النص، على عكس ما كان عليه الحال ، في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، حينما كان هو المركز.

في خضم هذا الصراع، وجد العقل العربي نفسه " في مواجهة سلطة معرفية تعتقد أن الإلتزام بظاهر النص وحرفيته، هو من الإيمان والعقيدة الصحيحة، وكل خروج عن هذا يعد خروجا عن مقاصد النص في حد ذاته، ومن جهة أخرى النص المقدس ليس قطعي الدلالة ولا واضح المعاني دائما، فهناك علامات متوارية في نسيج النص تستدعي تأويله.."[7]

هذا السجال الفكري يدل من جهة أخرى" على أن الفكر العربي الإسلامي فكر تأويلي بالدرجة الأولى، نظرا لخصوصية النص الديني الذي يعتبر مبدأ كل تأويل."[8]

لقد مثل هذا الفكر في العصر الوسيط قمة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية آنذاك، وكان له الفضل في انبعاث الحضارة الأوروبية، وهو ما يشهد به المنصفون من المفكرين الأوربيين.

إلا أن أفول نجم هذه الحضارة ودخولها في مرحلة السبات والانحطاط نظرا لأسباب سياسية بالأساس–لا مجال لذكرها هنا– أدخلت المسلمين والعرب في حالة من التخلف الحضاري مقارنة بالغرب، لم يستفق منه العرب إلا بعد أن غزت مواطنهم القوات العسكرية الغربية(حملة نابليون على مصر)–بالخصوص–، فلم يعد العرب ومنذ هذه اللحظة – قادرين على الإبداع في أي مجال من المجالات، وتوقفت حضارتهم عند القرن السابع الهجري،–كما أشرنا سابقا– ومن هنا نشأ سؤال النهضة عند العرب..وأصبح محصورا في "كيف تمكن أسلافنا–وانطلاقا من النص(الوحي)–من الإبداع المعرفي ونحن عاجزون عن ذلك، رغم بقاء النص محفوظا؟"

إن هذا السؤال هو الذي حول الأنظار إلى النص من جديد..فالنص الذي كان مصدرا للإبداع المعرفي والحضاري لدى أسلافنا، يجب أن يكون كذلك لنا اليوم.

ومن هذا المنطلق، وتبعا لما آلت إليه حركة التاريخ لهذا الفكر، فإن الإجابات التي قدمت لسؤال النهضة قد تشكلت في سياق خطابات تحمل قراءات مختلفة ومتباينة ذات خلفيات مرجعية(سلفية، أو قومية، أو ليبيرالية، أو اشتراكية أو غيرها).ذات صلة بالنص إما قبولا أو رفضا أو نقدا.

[7] د.خيرة بورنان، المرجع السابق، ص952.
[8] د.خيرة بورنان، المرجع نفسه، ص 966

وبالتركيز على القراءة النقدية للتراث– وهي موضوع بحثنا–، فإنها تختلف عن كل القراءات السابقة حتى وإن كان هدفها واحد وهو النهوض بالتراث، وموضوعها واحدا وهو النص.

فالمطلوب اليوم في نظر الحداثيين، هو إعادة بناء الاجتهاد في الشريعة على أساس من تأصيل جديد للأصول." إذا فما نحن بحاجة إليه ليس اللاهوت ونقده، بل نحن في حاجة إلى تفكير أصولي تشريعي جديد."[9]

ولقد قدم بعض المفكرين العرب أطروحات جادة في مجال نقد العقل العربي من خلال التراث، يحدوهم هاجس تفكيك مكونات هذا العقل وهاجس التجديد والحداثة، وقراءة النص التراثي قراءة مغايرة جديدة مع محاولة توظيف مناهج حداثية، وطرح إشكاليات أكثر حداثة، لتشريح هذا التراث وفق أطر التفكير المنهجي والنقد الإبستيمولوجي؛ مع الانفتاح في تحليل التراث على الكثير من مقاربات ونتائج العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع واللغة.. بحثا عن تحقيق بدايات جديدة لفكر نقدي في مجتمعات نطمح إليها هي مجتمعات المعرفة.

ومن أبرز الشخصيات التي يمكن إدراجها في عداد هذا التيار الحداثي، وإن اختلفت مشاربهم ومذاهبهم الفلسفية –ممن ذكرنا بعضهم سابقا–: محمد أركون، وأدونيس، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، ومحمد شحرور، ونصر أبو زيد، وجورج طرابيشي، وعبد المجيد الشرفي،وهشام جعيط، والعشماوي، وعبد الجواد يس، وعلي مبروك، وزكريا أوزون."[10]

ولتركيز البحث أكثر وتطويق مجاله، نلفت النظر إلى أحد القراءات الفذة للتراث، والنص الديني على وجه الخصوص، وهي القراءة التي اتخذت موقفا من الآراء الفقهية للإمام الشافعي، باعتباره واحدا من الأعلام الكبار، الذين أسهموا في وضع قواعد الفهم وطرق التعامل مع النصوص الشرعية في العصر الوسيط، مركزين على آراء الدكتور محمد شحرور من هذا الفقيه باعتباره نموذج بحثنا وأشرس من تصدى لنقد أصول الرسالة للإمام الشافعي، من خلال كتابه((نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي)) وغيرها من الكتابات.

وسنعرج خلال ذلك على أسباب نقده للشافعي، من ثم سنذكر أبرز القضايا المنهجية التي أثارت انتقاده .

[9] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي بيروت،ط1993،1ص 14-15.

[10] أحمد قوشني عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد،مركز التأصيل للدراسات والبحوث،المملكة العربية السعودية،ط 1، 2016،ص8.

ثانيا: الإمام الشافعي في فكر محمد شحرور:

لا شك أن للإمام الشافعي –رحمه الله– مكانته الكبيرة، وأثره الفذ على مسيرة العلم الإسلامي بفروعه المختلفة: عقيدة وفقها وأصولا ولغة، وقد تعددت جوانب العبقرية ومناحي التجديد عند هذا الإمام، وكان له إسهاماته البارزة في تأسيس العقلية الإسلامية، ومنهجية النظر، وكيفية التعامل مع الأدلة الشرعية وأسس الاستنباط منها.ويطول بنا المقام إذا حاولنا تتبع عبارات الثناء، وشهادات المدح والإطراء التي قيلت في حق الشافعي."[11]

وقد كتب في مناقبه كثير من العلماء والفقهاء والمحدثين، قديما وحديثا، بل حتى من المناهضين لفكره من المعتزلة وأنصار الحداثة وغيرهم.

وما يهمنا في هذا المقام هو موقف الحداثيين من هذا العالم، فقد اعترف هؤلاء كذلك بالمنزلة الكبيرة لهذا الإمام، والإسهام الفذ الذي خلفه، والأثر الهائل الذي تركه على مسيرة الفكر الإسلامي في شتى مجالاته، بل هو في نظرهم مؤسس معالم الفكر الإسلامي، وواضع القوانين الأساسية التي ضبطت طريقة تفكيره، ومن ذلك قول الجابري في حقه: "فإن الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي".[12]

وبعد الاعتراف بمكانته كما فعل غيرهم، لم يسلم الشافعي من نقد هؤلاء لأسلوبه ومقاصده، وآرائه العقدية والأصولية والفقهية.

ولمَّا كان شيوخ العالم الإسلامي يستقون آرائهم ممَّا نسميهم "أصحاب التراث" أو "التراثيون"، فقد ارتأى شحرور أنه من الأجدى التنكُّر لما خلَّفوه لنا؛ إذ إنهم تركوا لنا ما فهموه في الفقه والتفسير والسنة في ضوء أزمانهم الغابرة، والتي تختلف تمام الاختلاف مع زماننا المعاصر.

وفي سبيل سعيه لوضع أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقد استهدف الأصول التي تأسست عليها كتب التراث كالتفاسير وكتب الحديث والدراسات والأدبيات الإسلامية، فهو يرى" أن جوهر القضية ليس في هذه الكتب بل في الأصول التي تأسست وتجذرت في القرن الثاني الهجري، ووضعت أسس المنطلقات لهذه الكتب وغيرها وللفقه الإسلامي بكل فروعه".[13]

ويقصد بذلك كتاب" الرسالة للإمام الشافعي"في أصول الفقه.

---

[11] أحمد قوشني عبد الرحيم، المرجع السابق، ص11.

[12] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2003م، ص106.

[13] د.محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة دار الأهالي، سورية- دمشق، ط1، 2000/8م، ص 171.

ويبدأ الدكتور محمد شحرور انتقاده لأصول رسالة الشافعي مما ورد فيها مما يتعلق بالقرآن الكريم الكريم، ليضع على أنقاض ذلك أصوله الجديدة في فهم هذا الكتاب العظيم .

وهذا لأن القراءة المعاصرة للدين الإسلامي لابد أن تنطلق من العودة الخالصة إلى المعجزة التي ترتكز عليها الرسالة المحمدية التي تؤمن بها الأمة الإسلامية؛ ألا وهو نص القرآن الكريم، والذي أكَّد شحرور على أنه ليس من التراث، وعلى ضوء ما نعتبره من أن هذا النص "صالح لكل زمان ومكان إلى يوم الدين. وهكذا، يمكن لنا قراءته بعيون عصرنا نحن، وليس بعيونٍ قد أكل الزمانُ عليها وشرب "[14]

فيذهب أولا إلى أن الشافعي–في رسالته– تأثر بالأقوال السائدة في عصره بجواز الترادف بين الألفاظ، وأدى به ذلك إلى عدم التشدد في رواية الأحاديث باللفظ، وتجويز الرواية بالمعنى." [15]

و"ذلك أن الشافعي رادف بين السنة وبين الحكمة الواردة في مثل قوله تعالى: ((ويعلمكم الكتاب والحكمة))[16] ومن ثم استدل بذلك على حجية السنة وأنها وحي من الله تعالى."[17]

ويرى شحرور أن "التنزيل الحكيم خال من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب.

بمعنى أن اللفظ الواحد ليس له نظير، بما يُفضى إلى إظهار الفروق الدقيقة بين الألفاظ."[18]

ويرى الدكتور شحرور أن الإشكالية اللغوية لم تكن هي الوحيدة التي أثرت فيما رآه الشافعي وأرساه وكتبه فثمة إشكاليات عديدة أخرى..

منها أن آراء الشافعي عنده كانت سببا في أن"انبذرت بذور ذهنية التحريم في العقل العربي الإسلامي."[19] وعلة ذلك عنده أن الشافعي ذهب إلى أن عصر النبوة والخلفاء الراشدين الأربعة هو عصر الإسلام، وكلما طبق فيه من قرارات، وتعليمات، وأوامر ونواه، هو عين الإسلام.

وردا على هذا وكتأسيس لأصل جديد برأيه، يقول في موضع آخر" إن توضيح الفرق بين التحريم والنهي والمنع وبين التحليل والأمر والسماح، ومعرفة الدور الإلهي ودور أولي الأمر

---

[14] د. محمد شحرور .الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) .بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة – الأهالى، 1990)، ص19

[15] د.محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، الصفحة 171.

[16] البقرة الآية 129.

[17] أحمد قوشني عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد، مرجع سابق، ص75.

[18] محمد شحرور .الكتاب والقرآن: مرجع سابق، ص ص 24– 25؛و دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم (المنهج والمصطلحات) .(بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى، 2016)ص ص 27 و29.

[19] محمد شحرور، المصدر نفسه، ص171.

ودور الناس في كل منها، في ضوء أن المحرمات الـ 14"[20] لا تخضع للاجتهاد ولا للإجماع ولا للقياس، يساعد كثيراً في إخراج الخطاب الإسلامي المعاصر، من حيز المحلية إلى حيز العالمية كرحمة للعالمين ."[21]

ويضيف:" وإن فهم الدور النبوي في عصره، بأنه اجتهاد في حقل الحلال تقييداً وإطلاقاً من أجل بناء المجتمع والدولة تاريخياً في ضوء متغيرات الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا)، هو الطريق الوحيد لتطبيق ما قاله علماء الأصول بأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، الأمر الذي نراه أساسياً لخروج الخطاب الإسلامي عند المؤمنين من إطار المكان (شبه جزيرة العرب)، ومن إطار الزمان (القرن السابع الميلادي) إلى العالم بأكمله وإلى الناس جميعاً" [22]

وقد ذهب د.محمد شحرور إلى أن الشافعي ومن معه من الفقهاء قد فسروا آيات المواريث تفسيرا ذا غرض سياسي، حيث جعلوا المقصود بالولد في آيات المواريث الذكر دون الأنثى، وكل ذلك "بدافع سياسي سلطوي، فلولا هذه التخريجة على ركاكتها–وقد تبناها الشافعي–لزالت الشرعية عن الأسرة العباسية التي كانت أكبر وأغنى دول العالم في ذلك الزمن، ولانتقل الحكم مباشرة إلى المعارضة، أي إلى الطالبيين وإلى الشيعة".[23]

ومما تميز به الشافعي هو دفاعه المتفرد عن السنة، وتأصيل قواعد الفهم والتعامل معها، إلا أن د. محمد شحرور رأى أن السنة أو ما اصطُلِح على تسميته بـ "الوحى الثاني" ليس له أي أساس من الصحة"[24] ولا قيمة له في ذاته، ومن ثَمَّ لا قيمة لكتب الحديث التي يتواتر على مطالعتها الحُفَّاظُ والمُحقِّقون."

فـ "بما أن التنزيل الحكيم هو كلام الله: ((وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)) التوبة الآية 6، فوجب بالضرورة أن يكون مكتفياً ذاتياً، وهو كالوجود لا يحتاج إلى

[20] وهى حصراً: الشرك بالله، عقوق الوالدين، قتل الأولاد من إملاق، الفواحش، قتل النفس التى حرَّم الله إلا بالحق، أكل مال اليتيم، الغش بالمواصفات (كيل وميزان)، شهادة الزور، نقض العهد، نكاح المحارم، الربا، الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع – إلا ما ذكيتم – وما ذُبح على النصب والاستقسام بالأزلام، الإثم والبغى بغير الحق، التقوُّل على الله تعالى. انظر: محمد شحرور .أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية – تهافت الفقهاء والمعاصرين ، بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى، 2015، ص 253 – 254.

[21] د.محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ، سبق ذكره،ص193.

[22] محمد شحرور،المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

[23] محمد شحرور، المصدر السابق، الصفحة172.

[24] د. محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة، للتنزيل الحكيم، دار الساقي–بيروت،ط1، 2016م، ص11.

أيّ شيء من خارجه لفهمه، هذا لإيماننا واعتقادنا بأنّ خالق الكون بكلماته هو نفسه مُوحِي التنزيل الحكيم بكلامه، وهو الله سبحانه وتعالى."[25]

ويدعي محمد شحرور أن تعريف السنة والتعامل معها ضمن مفهوم جديد يعد أكبر إشكالية على الإطلاق."[26]

وان القول بحجية السنة، الذي كان الشافعي على رأس من قالوا به" [27] مجرد مؤامرة من العباسيين تجاه خصومهم من العلويين، وآراء الشافعي جزء من هذا الصراع السياسي.

فالعباسيون "اتخذوا لحكمهم غطاء أيديولوجيا يقوم على أساس القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم وحقهم في ميراثه،..ثم أرسوا قاعدة" لا وصية لوارث" لإخراج الإمام علي وأبنائه وأحفاده من لعبة الحكم والملك ونسبوها للنبي صلى الله عليه وسلم، فأسسوا بذلك لأخطر سابقة عرفها التاريخ الإسلامي، هي أن السنة، أي الحديث النبوي، ناسخة للقرآن، وأن القرآن أحوج للسنة من السنة للقرآن، تعالى الله عما يصفون."[28]

ويذكر د.شحرور في هذا السياق أن الشافعي في كتابه الرسالة، ينكر دور الآحاد في مجال العقائد، مع أخذه بحديث آحاد من أهل المغازي، في هذه المسألة. ويقول: "فكان تناقضه مع ذاته في هذه المسألة أبلغ في إثارة الدهشة من تناقضه مع غيره، لكنها السياسة..والسير في ركاب أهل الحكم..التي وجد الشافعي نفسه معها أمام مفترقات خطرة."

ثم يبرز الدكتور محمد شحرور رأيه فيما ذكره الشافعي وعلماء السنة من تحديدهم للفهم الأصولي للإجماع من وجه نظرهم التراثية فهو عندهم قائم على إجماع أهل العلم المجتهدين، فدعا إلى نبذ هذا المفهوم، ووضع مفهوما جديدا يوسع من دائرة المجمعين لتشمل كل الناس من الأحياء المعاصرين حتى العوام بغض النظر عن عقائدهم وأديانهم."[29]

"فالأحياء الذين يجمعون على أمر يهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين، ولا إلى علماء أفاضل" [30]

---

[25] محمد شحرور، المصدر السابق ، ص 21.

[26] محمد شحرور، نفس المصدر،ص59.

[27] لكن من المهم أن ننبه إلى أن الشافعي ليس أول من قرر حجية السنة، لأن حجيتها إحدى ثوابت الإسلام، وقطعيات الشرع التي لا يسع أحدا التشكيك فيها. أنظر السيوطي، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ص5. وغيره.

[28] د. محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة، المصدر السابق ص ص،110-111.

[29] أحمد قوشني عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد، مرجع سابق، ص112.

[30] د. محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة، المصدر السابق ص 64.

"وعلى هذا يصير الإجماع هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر / نهي / سماح / منع) ليس له علاقة بالمحرمات الـ 14 . كالتدخين الذي يمكن منعه بعد ثبوت أضراره، عن طريق الاستفتاء والمجالس الشعبية والبرلمانات. وكالتعددية الزوجية التي يمكن منعها لا تحريمها وذلك عن طريق الاستفتاء أو البرلمان ."[31]

لقد كان هدفنا في سرد جميع ما ذُكِر أعلاه هو الإلمام –قدر الإمكان– بالعوامل التي اكتنفت أعمال الدكتور محمد شحرور حين مضيّه في طريق التجديد الديني، والكيفية التي قام من خلالها بإعادة قراءة النص لا من وجهة نظر السلف، كما فعل الشافعي، بل من وجهة نظر الناقد لتاريخ السلف بمنهجية علمية تتسم بدرجة من المراجعة لما هو متفق عليه في التراث التفسيري من نظرة إلى النص القرآني ولمكونات المنهج التراثي عموما، –من جهة، بالإضافة إلى طريقة الاستنباط من القرآن على نحو بعدي، من جهة أخرى، وعلى ما أقره العلم الحديث في المجالات العلمية أو السياسية أو الاجتماعية، من جهة ثالثة، على نحو ما فعل مع رسالة الشافعي. والغاية من هذا كله أن نفهم الدين فهماً صحيحاً نستطيع من خلاله معايشة عصرنا.

ولكن أمَا وقد بلغنا محطتنا هذه، فإنه تنبغي الإشارة إلى أن المبحثين المتبقيين من هذا الفصل سنتعرَّض فيهما لبعض المقتطفات الأخرى من كتب د. شحرور، والهدف هذه المرة أن نحدد بدقة الأسس التي يقوم عليه مشروع التجديد عموما عند هذا المفكر، وسنعيد بشيء من التمعن التطرق لفهمه الخاص للنص المقدس كونه يشكل حجر الأساس لمشروعه التجديدي .

المبحث الثاني: مشروع التجديد عند محمد شحرور: نحو قراءة معاصرة للدين الإسلامي:

إن الغاية الأساسية التي كان يسعى ورائها د. شحرور هي محاولة إيجاد رؤية معاصرة للدين الإسلامي تمكِّننا نحن المسلمين من مواكبة العصر الذي نعيش فيه، والخروج من غياهب الجهل والتخلف واللحاق بركب الأمم المتقدمة." [32]ولعلَّ التذكرة بأن د. شحرور قد شقَّ طريقه نحو دراساته الإسلامية المعاصرة في عام 1970م، وهو في أيرلندا، تعطينا لمحة عن التأثير الذي تركته المشاهد في ذلك البلد عليه، من قبيل شيوع الحريات والتمدن والتقدم... إلخ، ما ساعد على تأهيله نفسياً لخوض غِمار هذا السبيل. ولعلَّ كذلك ما كان يعكف والده على ذكره له منذ صغره من أن "ما نسمعه في خطب الجمعة لا يستحق أن يرسل اللهُ رسولاً من أجله"

[31] د. محمد شحرور، المصدر السابق، ص ص192 -193.

[32] أ.وليد القاضي: التجديد الديني من منظور محمد شحرور عرض ونقد، على الرابط: https://www.khotwacenter.com.

[33]قد جعله ينظر إلى شيوخ العالم الإسلامي على أنهم السبب الرئيس وراء الركود الذي تحياه الأمة الإسلامية، نتيجة تقليدهم الأعمى لأعمال السلف، دون أية محاولة جادة للتجديد، ما جعلهم في نظره كهنوتاً لا بد من مجابهته وتجاوزه لنستطيع مواكبة عصرنا الذي نعيش فيه، وقبل ذلك لكى نفهم ديننا فهماً صحيحاً، نستوعب من خلاله كيف أنه دين عالمي يَسَعُ البشرية جمعاء. وهكذا، برزت بين جنباته روحٌ نقدية جريئة دفعته للمضي قدماً في سبيله إلى أنْ آتت أكلها على الشاكلة التي نراها في مؤلفاته التي بين أيدينا.

هذا، ولمَّا كان العلماء والفقهاء في العالم الإسلامي يستقون آرائهم ممَّا نسميهم "أصحاب التراث" أو "التراثيون"، ولأن هذه الأخيرة لم تعد مؤهلة للإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الأوضاع الراهنة فقد ارتأى شحرور أنه من الأجدى إعادة النظر في المنطلقات الفكرية الإسلامية على أسس مغايرة لما قمت عليها عند القدماء، والتي تختلف تمام الاختلاف مع زماننا المعاصر، وفى هذا السياق، دعا شحرور إلى التخلص ممَّا أسماه "مرض الآبائية" الذي يربط العلاقة بيننا وبين أصحاب التراث؛ ذلك المرض الذي يمكن أن تُبتَلَى به أية أمة من أمم الأرض، والذي أضحى أحد الأمراض المستعصية عندنا، حتى أننا نتحدث عن أصحاب القرنين الأول والثاني الهجريين وكأنهم فوق البشر، وأضحى لزاماً على كل مَن يُبدى رأيه في أمرٍ من أمور الدين أن يذكر المرجع السلفي الذي استقى منه رأيه هذا، وإلا فهو مبتدع."[34]

- **مَشروعية القراءة المعاصرة:**

وعلى خلفية ما ذكرنا، حاول شحرور تبنِّي منهجاً خاصاً يمكِّنه من إعادة قراءة الدين الإسلامي، وذلك بالاعتماد فقط على النص القرآني،دون سواه[35]، فمنه تبدأ وعَبْره تؤسّس، وإليه تنتهي[36]، ولا تلتفت –جملةً وتفصيلًا– إلى ما سواه، إلا من باب النقد المفضي للتجاوز والتخطّي، فهو ينطلق من ناظم القطيعة المطلقة [37]، باستثناء الوصل مع بعض علماء اللغة الذين ينكرون الترادف بين تراكيب ومفردات اللغة العربية [38]. بناء عليه، نتعرّف على بعض

[33] د. محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الانسانية – تهافت الفقهاء والمعاصرين، دار الساقي، بيروت،ط1، 2015م،ص13.

[34] محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة-الأهالي، بيروت،ط 4، ص19

[35] قد أشاد طه عبد الرحمن بالقراءة المعاصرة لمحمد شحرور، أثناء تمييزه بين (القراءة الحداثية) و(القراءة العصرية). روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط 1، 2006، ص: 177

[36] محمد شحرور، السُنة الرسولية والسُنة النبوية، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط 1، 2012، ص: 44.

[37] خصوصًا على مستوى (أدوات المعرفة)، ما دام أن المعرفة كما يقول محمد شحرور «أسيرة أدواتها». الدولة والمجتمع، ص: 204، 236.

[38] يقول محمد شحرور: «لقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس تلميذ ثعلب الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي». الكتاب والقرآن، ص: 44

العيوب المنهجية والمعرفية التي تخللت النموذج التفسيري التراثي من وجهة نظره، والتي جعلت شحرور ينتقده؛ ليؤسس بدلًا منه نموذجًا آخر في (القراءة) يتجرّد عنها ما أمكن، وقد أورد الرجلُ في معظم كتبه، أركان المنهجية التي ارتكز عليها في قراءته."[39]وهي تتمثل عل سبيل العموم لا على سبيل التفصيل فيما يأتي:

أولا: نَصّ الوحي المنزل ليس تُراثًا ولا جُزءًا من التراث:

مُنذ وفاة الرسول –عليه الصلاة والسلام–، تعاقبت على نصّ الكتاب المنزل العديد من (أزمنة التأويل)، وكلّ (زمن تأويلي) يكون محكومًا في الغالب بأدوات وأرضية معرفية معيّنة، ونظام فكري محدّد لمجمل الرؤى والنظريات، وعندما يقارن الناظر في المتن التفسيري بين مراحله [40]، يلاحظ الفرق جليًّا، فأدّى ذلك إلى اختلاف المقاييس التفسيرية.وقد اعتبر محمد شحرور أنّ نصّ الوحي المنزل لا علاقة له بما هو تراثي من الناحية الزمانية أو من ناحية إنشاءً الأقوال لا من قريب ولا من بعيد،. وخاصية التعالي التي تميزه تخلّصه من كلّ ذلك جملةً وتفصيلًا، ومن كلّ ما يوحي بكونه رهين ارتباط زمكاني أو شخصي، وترفعه إلى مقام كأنه أنزل علينا الآن [41]وفي المقابل، يعدّ كلّ ما أنتجه الناس حوله وفي ظلاله تراثًا محضًا، خاضعًا لمحض النقد التاريخي؛ سواء صدر عن الرسول –عليه الصلاة والسلام–، أو عن الصحابة، أو عن التابعين، أو عن غيرهم[42]، أما التمسك بنصوص تفسيرية تراثية معيَّنة، بدعوى أنها مما (اتفق عليه الجمهور) أو (العلماء)؛ فقد أدى ذلك إلى نتيجتين في غاية الخطورة، وهما: استبدال النصّ الثاني (المذهب أو الرأي) بالنصّ المؤسِّس (التنزيل الحكيم) [43] ، وتحويل الاجتهادات التفسيرية التاريخية إلى نقلية محضة، بدل النظر إليها بوصفها مجرد إمكان عقلي اجتهادي، من جملة إمكانات عقلية

---

[39] أنظر النصوص بلفظه في كتابه، دليل القراءة المعاصرة، للتنزيل الحكيم،ص ص19–35، وكتابه:الكتاب والقرآن(1990م)،ص ص42–48،وكتابه تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي،بيروت، ط1، 1990م، ص ص25–44، وهي ملخصة عبر موقعه الخاص على الرابط:
https://shahrour.org/?page_id=663

[40] مفهوم (الوضعية العامة للخطاب)، مقتبس من المتن الأركوني –نسبة إلى محمد أركون–، ويقصد به: «مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل الكلام، ولكلّ كلام ظروف تختص به». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ك. 2، 2005، ص: 114.

[41] محمد شحرور، الإسلام والإيمان، دار الأهالي، بيروت، ط6 ،1996 ص20

[42] محمد شحرور،السنة الرسولية والسنة النبوية، مرجع سابق، ص71.

[43] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع ساب ص182.

اجتهادية عديدة، مما حوّلها إلى نصوص مقدّسة أكثر من المقدّس نفسه، وكلّما بعُد الزمن عن لحظتها الثقافية ازدادت قداسةً، فماتت أو ضعفت النظرة النقدية إلى النصوص التراثية في تاريخ الفكر الإسلامي.[44]

ومما يسوّغ كلّ ما سبق مسلَّمة من مسلمات محمد شحرور المنهجية، وهي: أن «النص ثابت والمعنى متحرك»[45]. ولا يتم للنصّ الثابت أن تتحرك معانيه إلا بفتح أبواب الاجتهاد عَبر أدوات معرفية جديدة منبثقة من العصر وتطوراته المعرفية والعلمية.[46]

ثانيا: تَنزيهُ نَصّ الوحي المنزل عن الترادف بين مُفرداته وتَراكيبه، والتناوب بين حُروفه، والزائد زيادة حَشو في نصوصه:

ترادف الألفاظ بمعنى أن اللفظ الواحد ليس له نظير، بما يُفضى إلى إظهار الفروق الدقيقة بين الألفاظ .[47] ولقد اعتمد د. شحرور هذا الركن بعدما أطلعه أحد أصدقائه المقرَّبين – وهو د. جعفر دك الباب – على ما أسماه "أسرار اللسان العربي"[48]، ويؤكد د. جعفر هذا الركن المختار في أعمال د. شحرور بأن الأخير قد تابع في ذلك "عدداً من كبار علماء العربية، ومنهم ثعلب وابن فارس وأبو على الفارسي[49]"، لاسيَّما الأوسط منهم، وكتابه "معجم مقاييس اللغة."[50]

استقرّت علوم منهجية التفسير الموروث على أن نصوص التنزيل تتطابق من حيث الدلالة تطابقًا كليًّا، ما يعني ذلك وجود الترادف بين المفردات، : مثل: الأب والوالد، الجُبّ والبئر، جاءَ وأتَى،. وأيضًا التناوب بين الحروف، ومقتضاه «وجود العديد من حروف نصّ الكتاب المنزل تؤدي نفس الوظيفة». مثل: (في) مكان (على)، (الباء) مكان (عن)، (اللام) مكان (على)

---

[44] محمد شحرور، المصدر السابق، ص35، 209.

[45] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص36، وتجفيف منابع الإرهاب، ص28، 35، والسنة الرسولية والسنة النبوية، ص72 ، وكلها مصادر سبق ذكرها.

[46] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، ص119، 120. يرى محمد شحرور أنّ (الرجعي) في دراسة نصّ التنزيل، هو من يعتمد على أدوات ومناهج معرفية تاريخية انتهت صلاحيتها بانتهاء زمان أهلها. أما(التقدمي) فهو الذي يعتمد ما استجدّ من مناهج ومعارف. الدين والسلطة، ص 312

[47] انظر مفاد ذلك فى :**الكتاب والقرآن (1990)**، ص ص 24 – 25؛ **ودليل القراءة المعاصرة**، ص ص 27 و29.، ص44.

[48] وهذه الأسرار يحويها كتيبٌ ملحق بكتاب د. شحرور "الكتاب والقرآن (1990)"، من ص 741 فأعلى.

[49] الكتاب والقرآن (1990)، مصدر سبق ذكره، ص 25.

[50] المصدر نفسه، ص 44.

ونحو ذلك.[51] والقول بذلك كان يتناسب مع النظام المعرفي السائد وقتئذٍ، ، والقائم على الرواية بالمعنى، لذا يتعين القطع مع كلّ ذلك كليًّا؛ لكون القول به أدى إلى أن فَقَدَ نصُّ التنزيل متانته وبيانه[52]. علاوةً على أنّ القول به –كما يصرح محمد شحرور– يعدّ من أعظم آثار الاستبداد على دلالات وأحكام نصّ التنزيل الحكيم[53]، فإذا كان العلم الذي هو صناعة إنسانية محضة لا يقبل بذلك، إذْ يعطي لكلّ مدلول دلالة، فكيف نقبل ذلك في كلام الله رب العالمين. وعليه؛ فدقة نصّ التنزيل لا تقلّ أبدًا عن دقّة العلوم الفيزيائية والكيميائية والرياضية وغيرها. ولتوضيح هذا المنظور، نقدم المثال التالي وهو:

يقول الله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [54]. يرى محمد شحرور أنّ أنّ أهل التفسير التراثي انطلقوا من مبدأ الترادف بين (القول) و(النطق) لكي يبرهنوا على أن الوحي وحيان: وحي الكتاب ووحي السنة، وهذا الأمر تأسّس ابتداءً من الشافعي في الرسالة،. ومن باب إعادة النظر وتأصيل الأصول من جديد، اعتبر محمد شحرور أن الوحي هو وحي الكتاب فقط دون سواه؛ بمعنى القطع المطلق مع كون السنة وحيًا مستقلًّا نظير وحي الكتاب، وتأصيله للمسألة انطلق من الأسس الآتية:

أ–إنكار الترادف بين مفردة (النطق) ومفردة(القول) في نصوص التنزيل الحكيم. مع التأكيد على ضرورة التمييز بينهما دلاليًّا؛ فمفردة (النطق) مفادها: البيان بطريقة إبلاغ صوتية مباشرة، برباط منطقي عقلاني بين الألفاظ، وهو ما يطلق عليه (الجانب النحوي في الكلام).. والنطق بهذا المعنى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى}، هو وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم، أما (القول) فمفاده: مادة الكلام الأصلي الأول، وغايته الإفهام، لتحقيق التكليف به[55]. وعليه؛ فإنّ نصّ التنزيل قائله الله تعالى، وقد نطق به الرسول صلى الله عليه وسلم،

---

[51] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد سقر، دار التراث-القاهرة،ط2، 1973 ، ص507 وما بعدها.

[52] محمد شحرور، الدين والسلطة، دار الساقي–بيروت، ط5، 2014، ص16.

[53] محمد شحرور، الدولة والمجتمع، دار الأهالي–بيروت، ط1، 1995م، ص324

[54] [النجم: 3، 4]

[55] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق،،ص286– 288.

ودوره التبليغ والبيان كشفًا وإظهارًا. يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}[56].

ب. توجيه دلالة قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}[الحشر: 7].

استدلّ أصحاب نظرية أن الوحي وحيان؛ وحي الكتاب ووحي السنة، بهذه الآية للتدليل على وحي السنة النبوية. لكن محمد شحرور يرى أن الآية أعلاه لا تحمل أيّ وجه من وجوه الاستدلال على ما ذهبوا إليه،فسياق النصّ يتحدث عن توزيع الفيء، ولا علاقة له بمفهوم السنة بالمعنى المعهود، بدليل ما قبلها وهو قوله تعالى: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ }[57]

ثالثا: لا علاقة لنَصّ الوحي المنزل بنُصُوص اللسان العَربي:

قطع محمد شحرور بأنّ الشعر العربي الجاهلي لا يمكّن من فهم نصّ التنزيل الحكيم فهمًا سليمًا كما يليق؛ للاعتبارات الآتية:

1. إنّ الكلام العربي المتمثّل في قصائد الأشعار، جاء كاستجابة للأرضية المعرفية السائدة ومشاغل الناس وقتئذٍ، فتجلّى كلّ ذلك فيه، ما دامت اللغة الإنسانية قلّما تنفصل عن وقائع العمران الإنساني واهتماماته. أما الكتاب المنزل فإنه بحكم تعالي قائله لا ترتبط لغته بزمنٍ ما أدنى رابطة، إلا رابطة النزول ذاتها.

2. إنّ التسليم بكون نصّ التنزيل الحكيم أنزل على وَفق قوانين اللسان العربي قبل وأثناء النزول، كما دأبت على ذلك منهجية التفسير الموروث، فإنّ ذلك بقدر ما يُحوّل نصّ الكتاب ، إلى كونه مجرد نصٍّ تاريخي معبّر عن هموم معرفية واجتماعية وغيرها لزمنٍ مضى، بل هو أقرب إلى النصوص التاريخية،المتعالية [58]، وقد جاء حاملًا لما سمّاه محمد شحرور بظاهرة (التشابه)[59] ، بمعنى ثبات النصّ وحركة المحتوى.مما جعله دومًا نصًّا تجد فيه الذات

[56] [المائدة: 67]

[57] [الحشر: 7].

[58] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق، ص41.

[59] محمد شحرور، الدولة والمجتمع، ص40، وتجفيف منابع الإرهاب، ص3، سبق ذكرهما.

الباحثة ما يلبي طموحات الناس، كلٌّ حسب قدرته الاجتهادية؛ تاركة المجتمع يحدد ويختار من بينها ما يُلائم تطوره.

3. مقارنة نصّ التنزيل الحكيم بالكلام العربي المعهود والمنصوص عليه في المعاجم والقواميس اللغوية، تجعل الباحث يدرك أن نصّ الكتاب المنزل يحمل تطورًا لغويًّا غير معهود في نسق الكلام والفكر الجاهلي، إذ تجده يشتمل على مفردات من لغات عديدة، ومفردات من نسجه الخاصّ، فضلًا عن أن أسلوب التنزيل المتميّز بنظمه الفريد الذي يخرجه عن كلية النظم الإنساني، بما في ذلك الشعر العربي.

ثالثا: القراءة المُعاصرة للوحي المنزل قائمة على الاهتداء بالعلوم والمناهج الغربية المعاصرة:

وَصف محمد شحرور قراءته للتنزيل الحكيم بالمعاصرة، نسبة إلى العصر الجديد؛ بحيث جعل من أهم الضوابط المؤطّرة لها، اتّباع إبداعات العلوم الغربية المعاصرة، كاللسانيات والسيميائيات والرياضيات وعلوم الآثار والاجتماع والنفس وغيرها من العلوم الإنسانية والكونية. بناءً عليه؛ تجده قد قعّد قاعدة مفادها: «إذا تعارض ظاهر نصّ قرآني مع حقيقة علمية، وجب اللجوء إلى التأويل»[60]. والاعتماد عليها على العموم، رهين بأن لا تُناقِض نصًّا من نصوص التنزيل الحكيم[61]. ومما يجسد ذلك، اعتماده عليها في عدّة مواضيع؛ كموضوع القصص القرآني، كما سنبين في المبحث اللاحق.

رابعا: قراءة نَصّ الوحي المنزل رَهين باتّباع منهج الترتيل(التفسير المَوضوعي–التوحيدي):

تُعَدُّ قاعدة الترتيل المنصوص عليها في قوله تعالى: {وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا} [62]. وقوله سبحانه: {وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا}[63]، من أهم قواعد البحث العلمي، ومن دونها لا يمكن لأيّ بحث علمي أن يحقق نتائج مفيدة. ومفادها: أنه عند تنزيلها على نصّ الوحي المنزل، نقوم باختيار موضوع الدراسة في أيّ مجال من مجالاته، ثم نقوم باستخراج النصوص المتعلقة بالموضوع؛ تعلقًا كليًّا أو

[60] محمد شحرور،القصص القرآني، ج2،دار الساقي–بيروت،ط5، 2014م، ص51.

[61] الكتاب والقرآن، ص44، والإسلام والإيمان، ص97، والقصص القرآني، ج1،دار الساقي –بيروت،ط6، 2012م، ص15، 72، 285، والسنة الرسولية والسنة النبوية، ص183.

[62] [الفرقان: 32]

[63] [المزمل: 4]

جزئيًّا، ثم تُرَتَّب النصوص ترتيبًا نسقيًّا، ثم نقوم بالتفحُّص والنظر للوصول إلى الدلالة الموضوعية الكلية للموضوع المختار[64].

والهدف من قراءة الترتيل ما يلي:

1. أن تكون الدلالات المستفادة محددة من قبل نصّ التنزيل؛ إذْ ما دام أنه نصّ فهو حامل لدلالات معينة، مفصح عنها بطريقته هو لا بطريقة القارئ له.

2. أنه كلما استحضر القارئ والمفسر منهج الترتيل تمكّن من تعطيل سوابقه المذهبية أو التاريخية، وخصوصًا ما تعلق منها اتجاه موضوع الدراسة والتدبر.

3. إنّ منهج الترتيل يجعل البحث الدلالي في نصّ الكتاب المنزل مفتوحًا على مطلق ما هو مستقبلي؛ إذ التسليم بكونه نصًّا عالميًّا وإنسانيًّا وخاتمًا ونصَّ رحمةٍ، يقتضي أنه حامل لمطلق مشكلات الناس ما يصلحها ويوجهها..[65]

خامسا: لا نَاسخ ولا مَنسوخ بين نُصُوص الوحي المنزل حُكمًا ودلالةً:

يُسلِّم محمد شحرور بدايةً أنّ النسخ كما أصَّلته العلوم المنهجية للتفسير التراثي [7]، لم يرد في نصّ الكتاب المنزل؛ إذْ لكلّ حكم من أحكام الآيات حقل ومجال للعمل به إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[8]، وهو إنْ وجد، فهو يتعلق حصرًا بالرسالات السماوية في ما بينها، فرسالة محمد صلى الله عليه وسلم تنسخ بعض أحكام الرسالة أو الرسالات السابقة عليها: (مثل رسالة موسى وعيسى عليهما السلام)[66]، ومما يدلّ على ذلك:

قوله تعالى:{وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ}[67].و قوله سبحانه: {وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ}[68].

---

[64] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، ص251، 252، والكتاب والقرآن، ص25، 197، 198. سبق ذكرهما.

[65] كما ينصّ محمد شحرور – في قوله: «لا يمكن لإنسان واحد أو مجموعة بشرية في جيل واحد، أن يفهم النصّ القرآني بشكلٍ كاملٍ مطلقٍ كما أراده قائله، وإلا أصبح شريكًا لله في المعرفة». تجفيف منابع الإرهاب، ص 30، والدولة والمجتمع، ص40

[66] محمد شحرور، الدين والسلطة، ص102، والسنة الرسولية والسنة النبوية، ص64، والقصص القرآني، ج1، ص20، وتجفيف منابع الإرهاب، ص38. كلها مصادر سبق ذكرها.

[67] [آل عمران: 50].

[68] [الأعراف: 157].

والنسخ بين أحكام الرسالات السماوية لا تتحقق ماهيته الموضوعية إلا بشروط محددة، منها:

1. أن يكون النسخ واقعًا على آيات الأحكام (أُمّ الكتاب تحديدًا) دون غيرها.

2. أن تكون الآية المنسوخة عينية مشخصة، والآية الناسخة تقترب من التجريد؛ لتتناسب مع تطوّر الإنسانية من التشخيص إلى التجريد.

3. أن يكون التشريع في الآيات الناسخة متجهًا نحو التخفيف فيما يتعلق بالعقوبات، ونحو توسيع الحلال على حساب تضييق الحرام[69].

وللتدليل أكثر على منظور محمد شحرور القائم على انتفاء النسخ بين أحكام آيات أُمّ الكتاب من نصّ التنزيل الحكيم، نسوق المثال الآتي:

رأى أهل القول بالنسخ أن قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}[70] نَسَخ قوله تعالى: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا * وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا} [71]. أما محمد شحرور فيرى أن لا ناسخ ولا منسوخ بين نصّ سورة النور ونصّ سورة النساء، ؛ ذلك أن الآية (15) من سورة النساء، تتناول مفهوم الفاحشة بين النساء حصرًا، وهو ما يسمى بـ(السحاق)، ونصّت على عقوبة الإمساك في البيوت. أما الآية (16) من سورة النساء، فتتناول مفهوم الفاحشة بين الرجال حصرًا، وهو ما يسمى بـ(اللواط)، وقد تركت تحديد العقوبة للاجتهاد. أما آية النور [2] فتتناولت مفهوم الزنا ، وقد نصَّت على عقوبة الجلد (مائة جلدة).[72]

سادسا: القرَاءة المعاصرة لنَصّ الوحي المنزل قائمة على أساس نَزع مَهابة التقديس عنه:

يرى محمد شحرور أنّ من أهم ضوابط منهج البحث العلمي الموضوعي المتعلق بآيات كتاب الله تعالى، تجد ضرورة أن تتم دراسة النصّ بلا عواطف جياشة، من شأنها أن توقع الدارس في

---

[69] محمد حمزة، دراسات الإحكام والنسخ في القرآن الكريم، ، دار قتيبة، ط1، (دون ت.)، ص135 وما بعدها.

[70] [النور: 2].

[71] [النساء: 15- 16].

[72] محمد شحرور، الدولة والمجتمع،مرجع سابق، ص282.

الوهم[73]؛ بمعنى كون نصّ التنزيل الحكيم وحيًا من الله تعالى أو كونه مقدسًا لا يمنع البتة بأيّ وجه من الوجوه من نفي صفة الوحي أو القداسة عنه، ولا تعني أيضًا تسويته بغيره من النصوص التي من جنسه، أو التي ليست من جنسه، ما دام أن صفة كون نصّ التنزيل الحكيم وحيًا من الله تعالى إلى محمد –عليه السلام– لم تثبت له بالاعتبار الإنساني، بل هي ثابتة له بالاعتبار الإلهي، وعليه؛ فإنّ كون الباحث أو المفكر قد نفى صفة الوحي عن الكتاب المنزل، لا يخول له أن ينفيها عنه بالاعتبار الموضوعي. وهذا –حقيقةً– هو سرّ إعجاز كتاب الله تعالى، الذي أراده الله –سبحانه– أن يكون إنسانيًّا وعالميًّا وخاتمًا ورحمةً للناس جميعًا في سائر أقطار العلم كله[74].

ثامنا: المعالم المنهجية والمعرفية للقصص القرآني:

أولا: المنطلقات العامّة للقراءة المعاصرة لموضوع القصص القرآني:

تحكّمَت في قراءة محمد شحرور لآيات القصص القرآني جملة منطلقات عامّة، عبارة عن مسلَّمات منهجية ومعرفية معًا، نورد أهمها:

1. القصص القرآني الوارد في نصوص الوحي المنزل ليس من باب التأريخ للأحداث تصويرًا وتحديدًا، وليس –أيضًا– رواية قصصية غايتها التسلية، بل إنّ القصص القرآني في عمومه بناءٌ نظريّ نسقيّ متكامل لتفسير حركة التاريخ وقوانينه العامّة المتحكمة في تقلباته وظواهره؛ ذلك أنّ القصص القرآني لا يورد الظواهر كما وقعت وكيف وقعت لذاتها، بل يجرد منها ألقابًا رمزية معبِّرة عن ظواهر بالإمكان أن تتجدد دومًا [75]، مثل: (الظاهرة الفرعونية)، فهي ليست ظاهرة مضَتْ وانقضى أثرها بانقضاء متعلقها الأول، بل هي تتجدّد بتجدد ممثلها دومًا. بناءً عليه؛ فإنّ الجهد تعيَّن أن ينصبَّ –كما يؤكد محمد شحرور– على ضرورة إخراج القصص القرآني من إطار السرد التاريخاني إلى إطاره الحقيقي، كونه يؤسّس لنواظم السنن والقوانين التاريخية، أو أنه يضع المعالم الأولى لفلسفة التاريخ الإنساني[76].

---

[73] محمد شحرور،الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص30.

[74] الدين والسلطة، مرجع سابق، ص107 وما بعدها.

[75] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، مصدر سابق، ص112.

[76] محمد شحرور، الدولة والمجتمع، ص241، والقصص القرآني، ج1، ص14، 15. ج2، ص23، سبق ذكرهما.

2. كون القصص القرآني يؤسّس لفلسفة تاريخية إنسانية مجردة نظير نصّها، فهي ليست من جنس الفلسفات التاريخية التي يضعها هذا أو ذاك من الناس، والقائمة في عمومها على التخمين والظنّ والاحتمال، فضلًا عن التحيُّز المذهبي والأيديولوجي، بل هي قائمة على القطع واليقين نظير نصّها، الذي يعكس حركة التاريخ الجدلية المطردة والموضوعية، بين الإنسان وأخيه الإنسان، أو بين الإنسان والوحي، أو بين الإنسان والطبيعة كعلاقات واعية على مستوى الفعل أو ردّ الفعل؛ وذلك حسب مقامي الربوبية والألوهية. [77]

3. القراءة المعاصرة للقصص القرآني تسطّر الفلسفة القرآنية التاريخية المجردة والمطردة بناءً على ما يثبته نصّ الوحي المنزل من علامات وإشارات دالّة، فضلًا عن الاهتداء بالعلوم والأنساق المعرفية الغربية المعاصرة؛ لجعل تناوله يتم وفق أفق إنساني وعالمي، وليس مجرد تناول عربي أو إسلامي نظير نصّه؛ وذلك كلّه لا يتحقق إلا بعد أن تتحقق رفع التلبسات التاريخية والأيديولوجية التي أُلصقت بالقصص عَبْر مراحل متعاقبة تَتْرَا[78].

4. اعتماد (مبدأ القطيعة المطلقة) مع التفسير الموروث ومختلف مقارباته لموضوع (آيات القصص القرآني)؛ بالنظر إلى أعطاب المنهج الذي تم التوسل به، وهو في جوهره قائم على عدم التمييز بين آيات الرسالة والأحكام، وآيات القصص والأخبار؛ بحيث إن استنباط الأحكام الإلزامية كان يتم من خلال آيات القصص، فضلًا عن جَرْيهم وراء ملء مختلف الفراغات التي تصَوَّروها بمختلف الروايات والأخبار التي وجدوها؛ سواء كانت متعلقة بالنصوص المقدّسة، أو بنصوص تاريخية تلمودية إسرائيلية، أو آراء واجتهادات منقولة عن أهل الكتاب من اليهود تحديدًا، خصوصًا الذين أسلموا زمن التدوين والترسيم، فوقعوا من ثمة في مبدأ (الخلط الشنيع)، الذي، شوّه أيضًا دلالات آيات القصص القرآني.

5. مختلف آيات القصص، تعدّ مصدرًا لأخذ العِبر والعظات واستدرار القوانين والسّنن، أو مصدرًا للتوجيهات والإرشادات التي لا إلزام تشريعي فيها، ولا علاقة لها إطلاقًا بالأحكام

---

[77] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، ص14، والكتاب والقرآن، ص675، سبق ذكرهما.

[78] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، المصدر سابق، ص15.

الشرعية الإلزامية المصنفة في دائرة: (افعل أو لا تفعل)، وإلّا وقعنا في شراك أعطاب التفسير الموروث[79]. وعليه؛ فهي من هذا المنظار تُعتبر متحركة دومًا على مستوى القراءة والتأويل والتركيب والاستنتاج، وإن كانت في أصلها نصوصًا ثابتة على مستوى المادة والنصّ، ثبات مادة نصها الحامل لها[80].

- ومنه نخلص إلى الآتي:

إنّ محمد شحرور بالانطلاق مما سبق، أراد الخلوص إلى جملة تصورات عامّة، تحدّد الإطار العام لقراءاته المعاصرة للتنزيل الحكيم، التي تسعى إلى أن يكون التعامل مع نصّ الوحي المنزل وجهًا لوجه بدون مُسبقات؛ مما جعله لا يعتمد أيّ تفسير ولو كان منسوبًا للرسول صلى الله عليه وسلم ، وذلك عكس منهج أهل التراث التفسيري من وجهة نظره. فمن أُولى مهامّ القراءة المعاصرة لمحمد شحرور –التي تنحى منحى الدراسة التاريخية النقدية– أن اجتهدَتْ في سبيل فكّ الارتباط بين نصّ التنزيل الحكيم وما أُلصق به عبر مراحل تاريخ التفسير وعموم الفكر الإسلامي، خصوصًا من قبل الأنموذج المعرفي السلفي [81]، والسعي نحو تأسيس نموذج آخر للقراءة، نتعرف على ضوابطه المنهجية المحددة له في المبحث اللاحق.

المبحث الثالث: فهم النص المقدس:نحو قراءة جديدة معاصرة:

- مشروعية القراءة المعاصرة:

إن بداية القراءة المعاصرة للدين الإسلامي تنطلق من العودة الخالصة إلى المعجزة التي ترتكز عليها الرسالة المحمدية التي تؤمن بها الأمة الإسلامية؛ ألا وهو نص القرآن الكريم، والذي أكَّد شحرور على أنه ليس من التراث، "الذي يجب رفضه، نظراً لخصائص لغته وتراكيبه الفريدة،– كما سبق ذكره– وإنما التراث هو فهم الناس في عصر من العصور، وعلى ضوء ما نعتبره من أن هذا النص صالح لكل زمان ومكان إلى يوم الدين."[82] أي أنه يستطيع معايشة واقعنا الحالي وكذا العصور اللاحقة، وأنه المفتاح الذي سيعيننا على الوصول لأهدافنا–المذكور في مشروع

[79] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، مصدر سابق، ص60–63.

[80] نفس المصدر، ص ص ص 22، 189، 195.

[81] ، نفس المصدر، ص114.

[82] محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، مصدر سبق ذكره، ص ص35-36.

التجديد–، فيجب علينا أن نفترض أن الكتاب تنزَّل علينا، وأنه جاء لجيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين، وكأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم تُوفِّي حديثاً وبلَّغنا هذا الكتاب."[83]

وممَّا تجدر الإشارة إليه هنا أن ما اصطُلِح على تسميته بـ "الوحى الثاني" – أو ما يعرفه عامة المسلمون بالسنة – فهي لاغية في زماننا باعتبار تجاوز الزمن لها، وأنها اجتهاد مرحلي لا تشريع رباني، ولا قيمة لها في ذاتها عند شحرور، ومن ثَمَّ لا قيمة لكتب الحديث.

وهذا القول هو النتيجة الطبيعية التي استشفها الرجلُ من خطواته المذكورة أعلاه، لاسيَّما من الجمع بين عبارتَي "القرآن صالح لكل زمان ومكان وافتراض "أن الرسول قد تُوفِّي حديثاً وترك لنا القرآن" اللتين جردهما الرجلُ من أية ضرورات من وجهة نظرنا؛ من قبيل تعيين الأحكام على وجهها الصحيح وتفصيلات الشعائر، ناهيك عن تاريخ نزول آيات القرآن وما صاحبها من أحداثٍ وملابساتٍ تُفهَم على ضوئها تلك الآيات."[84] فـ "بما أن التنزيل الحكيم هو كلام الله: فوجب بالضرورة أن يكون مكتفياً ذاتياً، وهو كالوجود لا يحتاج إلى أيّ شيء من خارجه لفهمه، هذا لإيماننا واعتقادنا بأنّ خالق الكون بكلماته هو نفسه مُوحِي التنزيل الحكيم بكلامه، وهو الله سبحانه وتعالى. لذا فإن مفاتيح فهم التنزيل الحكيم ليست من خارجه بل هي بالضرورة داخله (تفصيل الكتاب) وما علينا إلّا البحث عنها فيه... والتنزيل الحكيم مطلق في ذاته، لكنه نسبي لقارئه؛ لأنّ نسبيته تتبع تطوّر نظم المعرفة وأدواتها لدى الإنسان، وهذا ما نطلق عليه "ثبات النص في ذاته وحركة المحتوى لقارئه في فهمه"، ومن هنا نفهم لماذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ممتنعاً عن شرح الكتاب كله إلا في الشعائر فقط. " [85]

وعلى هذه الخلفية، حاول شحرور قراءة القرآن الكريم، معتمدا في ذلك على الأركان التي ذكرناها في قرائتنا لمشروعه التجديدي الذي يعتمد أساسا على القرآن، وأشرنا إلى مصدرها هناك، **والملاحظ** أن جميع هذه الأركان تقوم على ركنَيْن أساسيَّ منها في هذا الباب وهي:

أ–نفي الترادف في القرآن الكريم:

وقد قلنا أنه اعتمد في استخلاصه على معجم مقاييس اللغة لابن فارس واعتبره مرجعا هاما لتحديد فروق معاني الألفاظ، وابن فارس تلميذ ثعلب، وقد أخذ ابن فارس برأي أستاذه حول

[83] د. محمد شحرور، المصدر السابق، ص19.

[84] أ.وليد القاضي: التجديد الديني من منظور محمد شحرور عرض ونقد، رابط سبق ذكره.

[85] د.محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق،ص21.

التباين بين اسم الذات وإسم الصفة، وعبارة ثعلب مشهورة:"ما يظن في الدراسة اللغوية من المترادفات هو من المتباينات".[86]

فشحرور يرى وفا لهذا المنهج المعتمد عنده، بأن الكتاب غير القرآن، وأن الذكر – الكتاب – الفرقان،كلمات لا ترادف "القرآن ، وكذا عدم ترادف "اللوح المحفوظ" و"الإمام المبين"،وغيره، ووفقا لهذا الاختلاف في المعاني تختلف المواضيع التي تتضمنها، وسيأتي بيانها.

ب–ترتيل الآيات القرآنية:

بمعنى تجميع وتحديد الآيات المنوطة بموضوعٍ معين، ثم فهم ذلك الموضوع؛ سواء كانت قصة أو تشريعاً أو حداً أو أمراً أو ثناءً... إلخ وفقاً لما تظهره هذه الآيات، ولقد صاغ المؤلف هذا الركن وفقاً لما استشفه من قراءته للآية الرابعة من سورة المزمل ((وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا))؛ إذ على النقيض من المعنى السائد الذي يذكر أن الترتيل يعنى التأنق في تلاوة آيات القرآن وتحسين التأليف بين حروفه، استند شحرور إلى الأصل اللغوي للكلمة، أي "رَتَلَ"، والذي يعني تنسيق الشيء وحُسن تنظيمه، لأن ما جاء في الآية التالية، أي قوله تعالى:((إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا))[87]، لا يرتبط من قريب أو بعيد بالتأنق في التلاوة؛ حيث إن وصف القول بالثقيل لا يُقصَد به الثقل في التلفظ والنطق، بل وعورة فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن من علم، وعليه، فإن المراد بالترتيل في الآية هو ترتيب وتنظيم الموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة من القرآن في نسقٍ واحد كي يسهل فهمها."[88]

ج.الابتعاد عن منهج التعضية:

الابتعاد عن منهج (التعضية) يأتي مكملًا للالتزام بمنهج (الترتيل)، فإذا كان الأخير على وجه الإجمال، هو النظر في نصّ الكتاب المنزل بعد اختيار موضوع معين ثم رصد الآيات التي تتناول أو تتقاطع مع هذا الموضوع المحدّد، قصد لمّ شمل نسق التنزيل تجاه الموضوع؛ فإن منهج التعضية أن نعمد إلى قسمة ما لا ينقسم من الآيات الدالة على موضوع أو موضوعات محددة؛ بمعنى أن الآية الواحدة إذا كانت تحمل فكرة واضحة كاملة، تعيّن منهجيًّا أن ننظر إليها كلّية دون تقسيم أو تجزيء مكوناتها. وإذا كانت أيضًا مجموعة آيات حاملة لفكرة واضحة كاملة، تعيَّن أخذها كلّها بعين الاعتبار؛ درءًا لتقسيم ما لا ينقسم من الآيات أو مجموعة آيات،

[86] عباس شريفة، بحث منشور على موقع رؤية للثقافة والإعلام، ص31.
[87] سورة المزمل الآية 5.
[88] د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص25.

أو كأنْ نُلحق آية بعدة آيات أو بموضوع لا علاقة لها بها أو به، كأنْ نُلحق آية أو مجموعة آيات تتناول موضوع الخلق، بأخرى تتناول موضوع التشريع، أو آيات قصصية بأخرى موضوعها العقيدة وقِس على ذلك."[89]

- **دلالات النص القرآني عند د. محمد شحرور:**

إن الكلمة التي نزل بها القرآن تحمل من الأبعاد والدلالات الكثير، ولا يوجد فهم مطلق للنص لذلك يجب على التأويل أن يتجدد عبر العصور، لأن مألوف عاداتنا في أن نقرر أمر الكلمة من خلال مرجع يجب أن يقاوم، لأن المفردة تتغير، صحيح أننا لا نضفي على النص ما ليس من معدنه ولكن يبقى المجال مفتوحا لتجارب كثيرة.

وإذا كان للكلمة تاريخ فلها أيضا قدرة على مجاوزة هذا التاريخ أو محاورته، والحقيقة تبين أن الكلمة القرآنية ما تزال قابلة للمزيد من الإيضاح لأن أدوات المتقدمين في فحص الكلمة ربما تبدو متواضعة الآن.[90] ومن هذا المنطلق فإنه لا يمكن فهم الفكر الذي يقدمه شحرور بدون إحاطة جيدة بموضوع المفردات الأساسية التي يطرحها التنزيل الحكيم، وهي:
"الكتاب"،"القرآن"، "الذكر"، "الفرقان" "السبع المثاني"و" أم الكتاب" وهذه الألفاظ يخصص لها شحرور الباب الأول من كتابه "الكتاب والقرآن" ثم يعود إليها في "الإسلام والإيمان" وكذلك " نحو فقه إسلامي جديد" مؤكدا على الاختلاف بينها من جهة، والاختلاف عن الآراء السابقة من جهة أخرى.

ويتساءل شحرور في مطلع حديثه حول هذه المفردات عن قوله تعالى: ((إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون))[91] إن كانت الألفاظ التالية: " الكتاب" و" القرآن" و "الفرقان" تشير كلها إلى معنى واحد لأنها مترادفات أم أنها تشير إلى معاني مختلفة.[92] وما دام شحرور ينفي وجود الترادف نفيا تاما فهو يفرق بين المفردات الثلاث ويقدم لكل واحدة منها تعريفا خاصا، كما يعطي للمفردات الأخرى تعريفات أو تأويلات خاصة أيضا.

أولا: القرآن والمعاني المشابهة له:

---

[89] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، ص252، والكتاب والقرآن، ص198، سبق ذكرهما.

[90] مصطفى ناصف، مسؤولية التأويل، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص ص 85-86.

[91] سورة الحجر، الآية 09.

[92] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص51.

ولعل من المفيد في هذا الصدد الإشارة إلى أحد الأمثلة التي جمع شحرور فيها بين كلٍ من الركنين السابقين وما ينطوي عليه من ملحقات، بما يمكِّننا من الوقوف على طريقة الرجل في فهم الآيات... وليكن المثال التالي، ونصّه:[93]

إن القرآن مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوى ثم جُعِلَ لغوياً لقوله تعالى: ((إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا))[94] .

وانتقال القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية بلسان عربي تمَّ بصيغة منطوقة لذا فهو يُتلَى بصيغة صوتية منطوقة مسموعة أو غير مسموعة. وهذه هي الصيغة التي أُشهِر بها القرآن وبها يُذكَر بين الناس كما جاء في قوله تعالى:((وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ)) [95] وقوله تعالى أيضا: ((اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ))[96].

فالذكر هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي، وهذه هي الصيغة التي يُذكَر بها القرآن.

ولا ننسى أن الذكر ليس القرآن نفسه، بل هو أحد صفاته، قال تعالى:((ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ)).[97] وهذا الفهم يحل المعضلة الكبرى التي نشأت بين المعتزلة وخصومهم حول خلق القرآن. فإذا عرفنا الآن أن الذكر ليس القرآن نفسه، وإنما هو أحد خواصه وهو صيغته اللسانية حصراً يزول الالتباس.

هذه الصيغة المحدثة هي التي أخذت الصيغة التعبدية، فعندما يتلو الإنسان الكتاب"بصيغته اللسانية الصوتية"، بغض النظر عن فهم المضمون، تكون تلاوته عبادة تساوى الناس فيها جميعا عرباً أو غير عرب. لأن المطلوب في الصلاة التلاوة الصوتية للكتاب لا فهم الكتاب، لذا قيل عن القرآن: إنه المتعبد بتلاوته، إذاً فصيغة القرآن اللغوية هي الصيغة التعبدية.

وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم عربي والذكر هو الصيغة اللغوية للكتاب كله فقد قال سبحانه: ((وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ))[98]، في هذه الآية يوجد إنزال للذكر وتنزيل له، والإنزال هو" الصيغة اللغوية بلسان عربي مبين"، التي جاءت لبيان التنزيل، وعليه

[93] انظر "الذكر" فى "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة" على موقع د. شحرور، على الرابط :https://shahrour.org/?page_id=606#b1-1-2
[94] الزخرف الآية 3.
[95] الانشراح الآية4 .
[96] يوسف الآية 42.
[97] سورة ص الآية1.
[98] النحل الآية 44.

فإن إنزال الذكر هو إنزال الكتاب كله "الحُكْم والقرآن" مجتمعين، والتي هي بالضرورة عربية لأنها تشرح مفردات الكتاب من قرآن وأم الكتاب وتشرح الإنزال والتنزيل ((وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا)).[99]

وقد استعمل التنزيل للذكر في قوله تعالى:))نَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))[100] وذلك لتبيان أن الذكر جاء وحياً مادياً من خارج إدراك نبينا صلى الله عليه وسلم وأن التنزيل عملية مادية حصلت كذلك خارج إدراك نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ودخلت إدراكه بالإنزال.

وعلينا أن ننوّه أن فعل "ذكر" له معانٍ أخرى منها التذكر ضد النسيان كقوله تعالى:((وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ))[101] ومنه جاءت الذاكرة والمذاكرة.

ثانيا: الكتاب والأسماء المشابهة له :

1- الكتاب:

يقول محمد شحرور: " الكتاب من "كتب"، والكتاب في اللسان العربي تعني جمع أشياء بعضها مع بعض لإخراج معنى مفيد، أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل، وعكس كتب من الناحية الصوتية "بتك" ويمكن قلبها بحيث تصبح "بكت" في قوله تعالى: ((فليبتكنّ آذان الأنعام))[102]، فالكتاب في المعنى عكس البتك أو البكت".[103]

وعندما نسمي فلانا كاتبا فإننا نقصد المواضيع وتأليف الجمل ووضع بعضها مع بعض وربط أحداث بعضها إلى بعض، كذلك فإننا إذا قلنا كلمة "كتاب" ولم نعطها إضافة لتوضيح الموضوع يصبح المعنى ناقصا، فعندما نقول أن الصلاة كتاب فهذا يعني أن الصلاة هي من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها، لقوله تعالى: ((إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)) [104]، فهي كتاب واحد من بين كتب كثيرة، ولهذا جمعت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم حول الصلاة وسميت "كتاب الصلاة" وحول الصوم وتسميت "كتاب الصوم" وغيرها.... والأمر عينه فعله الزمخشري عندما جمع قاموسه "أساس البلاغة" جمع الأصول التي تبدأ بحرف الألف وسماها "كتاب الألف" وكذلك مع حرف الباء

[99] الرعد الآية 37.
[100] الحجر الآية 9.
[101] الكهف الآية 63.
[102] سورة النساء، الآية 119.
[103] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص51.
[104] سورة النساء، الآية 103.

والتاء وبقية الحروف[105]، لذلك حين قال تعالى: ((كتاب أحكمت آياته)) [106] فهو لم يعن كل آيات المصحف وإنما مجموعة الآيات المتشابهات، وعندما قال:((وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا)) [107] فإنه عنى كتاب الموت، أي مجموعة العناصر التي تؤدي إلى الموت في حال توفرها واجتماعها، وعليه فمن الخطأ الفاحش- فيما يرى شحرور- أن نظن أن كلمة "كتاب" أنها تعني "المصحف" لأن الآيات الموجودة بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس تحتوي على عدة "كتب" أي مواضيع، وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب، فمثلا كتاب العبادات يحتوي على كتاب الصلاة وكتاب الصوم [108]. وفي حالة ورود "الكتاب" كمفردة معرفة بالألف واللام، كما في قوله تعالى:((ذلك الكتاب لا ريب فيه)).[109]

فإنه يعني مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم ،وهي مجموعة الكتب التي سميت "الكتاب"، ويؤيد ذلك أن سورة الفاتحة تسمى فاتحة الكتاب.

ويستنتج شحرور بعد هذا أن هناك نوعين من الكتب:

النوع الأول: هو الذي يتعلق بسلوك الإنسان ككتاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء والقيام والركوع والسجود وهذه الكتب غير مفروضة على الإنسان حتما، بل له القدرة على الالتزام بها أو عدم التقيد بها، ويعني ذلك أن الإنسان هو الذي يقضي "أي يختار" موقفه منها، وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح "القضاء".[110]

النوع الثاني : قوانين الكون وحياة الإنسان ككتاب الموت وكتاب خلق الكون والتطور والبعث وهي مفروضة على الإنسان حتما وليست لديه قدرة على عدم الخضوع لها، وأطلق على هذا النوع في المصحف مصطلح "القدر" ويتوجب على الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعلمها ليستفيد منها.[111]

---

[105] محمد شحرور، المصدر السابق ،ص53.

[106] سورة هود، الآية 01.

[107] سورة آل عمران، الآية 145.

[108] محمد شحرور، الكتاب والقرآن،المصدر السابق، ص53.

[109] سورة البقرة، الآية 02.

[110] محمد شحرور، المصدر السابق، ص54.

[111] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويضيف شحرور في السياق ذاته مستنتجا من كون النبي (ص) هو رسول الله وهو نبي، فهذا الكتاب (بالألف واللام أي المصحف) يحتوي على رسالته وعلى نبوته.

ويفرق شحرور هنا بين هذين المصطلحين "الرسالة" و "النبوة"، حيث يعرفهما كما يلي:

أ/ **الرسالة:** هي مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيد بها من عبادات، معاملات، أخلاق وفيها الحلال والحرام وهي مناط التكليف.

ب/ **النبوة:** من"نبأ" وهي مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية، وفيها الحق والباطل [112]، فالكتاب يحتوي على كتابين رئيسيين:

أ/ **كتاب الرسالة:** ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي ويفرق بين الحلال والحرام.

ب/ **كتاب النبوة :** ويشتمل على تبيان حقيقة الوجود الموضوعي ويفرق بين الحق والباطل أي الحقيقة والوهم.[113]

وقد أوضح الله في سورة آل عمران أنّ الكتاب ينقسم إلى موضوعين رئيسيين (كتابين):وذلك في قوله سبحانه: ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه، آيات محكمات هن أمّ الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله))[114]

ففي هذه الآية يرى شحرور أنّ الله تعالى قسّم التنزيل الحكيم إلى:

أ. **الكتاب المحكم:** أي مجموعة الآيات المحكمات، وقد أعطاها الله تعريفا خاصا بها هو "أم الكتاب" فقال:" منه آيات محكمات هن أم الكتاب"، وهذه الأخيرة (أي أم الكتاب) لها معنى واحد أينما وردت في الكتاب وليس لها معنى حقيقي مرّة ومعنى مجازي مرّة أخرى، والآيات المحكمات هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني (الحلال والحرام) أي العبادات والمعاملات والأخلاق.[115]

فالآيات المحكمات بالنسبة لشحرور هي الرسالة التي خص بها الله رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وهي أم الكتاب والكتاب المحكم.

هذا بالإضافة لآيات الفرقان وهي جزء من الكتاب المحكم سماها "الفرقان" وهي الآيات التي تضمنت الوصايا العشر التي تمثل في الإنسان الجدلية القائمة بين نزعته الحيوانية

[112] محمد شحرور،المصدر السابق، الصفحة54.
[113] المصدر نفسه، الصفحة 55.
[114] سورة آل عمران، الاية07.
[115] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق،ص55.

(الحق الطبيعي)، ونزعته الإنسانية (القانون الطبيعي)، فيعمل بها المخلوق الإنساني قصد تحقيق إنسانيته قدر الإمكان الاجتهادي، في سُلَّم الارتقاء والوصول والخلاص معًا" [116]. وهي الآيات الواردة في سورة الأنعام [151-153]، وفي سورة الإسراء [29-37].

ب- **الكتاب المتشابه:** هو مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت في معظمها غيبيّات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب و التي تشكل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتي فرقت بين الحق والباطل.[117]

ج- **تفصيل الكتاب:** ليس بالمحكم ولا المتشابه لقوله تعالى:" وأخر متشابهات" حيث لم يقل " والآخر متشابهات"، فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث أعطاها اسم "تفصيل الكتاب"[118] لقوله تعالى: ((وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين))[(20)] وبهذا فالكتاب أو التنزيل الحكيم قسمه تعالى إلى آيات محكمات، آيات متشابهات وتفصيل الكتاب.

ثانيًا: المفاهيم الناظمة للقراءة المعاصرة لآيات القصص القرآني:

اجتهد محمد شحرور في تأسيس عدّة مفاهيم ودلالات، قصد مقاربة موضوع آيات (القصص القرآني) مقاربة معاصرة، ومن تلك المفاهيم والدلالات:

1. مفهوم (القصص المحمدي) نسبة إلى محمد صلى الله عليه وسلم : ويقصد به مجمل نصوص الوحي المنزل التي وردت من أجل تغطية تحركات وغزوات النبي صلى الله عليه وسلم ، أو هو مجمل النصوص التي تعكس اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم، وكلّ النصوص المتعلقة بذلك تعدُّ مصدرًا للعِبَر فقط، ولا علاقة لها البتة بالأحكام بالمعنى المعهود، ما دام أنها تتضمن تعليمات وتوجيهات تاريخية محضة [119]. والقصص المحمدي يُعتبر الجانب الديني من السيرة النبوية، الذي يتعيَّن الإيمان والتسليم به؛ لأنه جزء من القرآن بقي على أصله الأول

[116] محمد شحرور، الدين والسلطة، مصدر سابق، ص256.
[117] محمد شحرور، الكتاب والقرآن المرجع السابق ص 56.
[118] محمد شحرور، المرجع نفسه، ص55.
[119] محمد شحرور،الدين والسلطة، ص94، وتجفيف منابع الإرهاب، ص136، والسنة الرسولية والسنة النبوية، ص98، والقصص القرآني، ج1، ص112، وكلها مراجع سبق ذكرها.

المنزل به لم يُشَب بغيره، أمّا ما يُسمّى بكتُب السيرة النبوية كـ(سيرة ابن هشام)، فهي الجانب التاريخي من سيرة النبيصلى الله عليه وسلم الذي شابه ما ليس من أصله؛ كالجانب الأسطوري والثقافي والاجتماعي والشعبي ونحو ذلك. وبالتالي فهي ليست من الدّين ولا يجب الإيمان أو التسليم بها البتة، وهذا التصوّر يشمل أو ينسحب على مطلق قصص الأنبياء والرسل –عليهم الصلاة والسلام– .[120]

2. مفهوم القصص القرآني: ضمّ نصُّ القرآن مجموعةَ نصوص قرآنية قصصية تاريخية متعلقة بالأنبياء والرسل –عليهم الصلاة والسلام– الذين تم ذكر قصصهم في الوحي المنز، وهي التي تعتبر الجزء المتغير من القرآن؛ بمعنى أنها تعكس القوانين المفتوحة القابلة للتصرف الإنساني،[121] بدليل قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى}[122]. وأحداث القصص التاريخية بعد وقوعها إنسانيًّا جَرَت عملية أرشَفَتها مباشرة بعد تصنيفها وحفظها في (الإمام المبين)، يقول تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ}.[123]

- نماذج مختارة من آيات القصص القرآني من منظور القراءة المعاصرة:

ذكرنا في المبحث السابق أهم الضوابط المنهجية والمعرفة التي تنظم قراءة القصص من منظور د.محمد شحرور، و في هذا السياق نُورد نموذجًا واحدًا للتدليل على ذلك، وهو:

"قصة آدم من تحريرها من أَسْر منطق الرواية الخبرية إلى أسرها بمنطق اجتهاد العلم":

بدايةً لاحظ محمد شحرور أن قصة آدم تعدّ من أعرق وأكثر القصص الإنساني الذي أُحيط برُكامٍ من الأساطير والخرافات؛ بوصفها–كما يقول محمد أركون–من «التراث الإنساني المشترك الحي» فمنه بدأت الخطيئة، وإليه تعود دونية المرأة واستلاب حرية الإنسان وإسقاط العقل ونحو ذلك.[124] وَوُرُود قصة آدم –عليه السلام– في روايات التاريخ والتفسير الإسلامي الموروث، يكاد

[120] محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص99، والقصص القرآني، ج1، ص15. سبق ذكرهما.

[121] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص675، والسنة الرسولية والسنة النبوية، ص148. سبق ذكرهما.

[122] [يوسف: 111].

[123] [يس: 12].

[124] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، مصدر سابق، ص227، 228.

يكون متطابقًا كليًّا مع نصوص التوراة والتلمود، وهذا الأمر دالٌّ على النقل عن بني إسرائيل دون تمحيص أو غربلة، فغلَبَ منطق الرواية القائم على التسليم الإيماني، على منطق المراجعة القائم على مبدأ النقد والتشكيك..[125] ؛ فكان من عواقب ذلك تشويه القصص القرآني[126].

إنّ قصة آدم–عليه السلام– كما هي عليه في نصوص الوحي ، تعكس من منظور محمد شحرور (نظرية التطوُّر)، وذلك لأن:

أ. (نظرية التطوُّر) لداروين أقرب إلى الوحي المنزل والعلم معًا، من كلية الروايات والمنقولات الواردة في النصوص الإسرائيلية والتراثية معًا، وممّا يعزّز ما سلف، أنّ الوحي المنزل يتناول مفهوم الخَلق بوصفه عبارة عن مراحل تطوُّريّة في العديد من النصوص، منها قوله تعالى: {مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا}[127]، وقوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ}.[128]

ب. إنَّ مفهوم (البشر) يعكس الشكل المادي الحيواني الفيزيولوجي للإنسان؛ بمعنى دلالته على مرحلة كائن همجي يمشي على أربع، أما مفهوم (الإنسان) فيعكس كائنًا بشريًّا مُسْتأنسًا اجتماعيًّا غير متوحِّش، وقد تحقق ذلك كلّه بعد عملية (نفخ الروح)؛ بوصف «الروح سرّ الأنسنة، وليست أبدًا سرّ الحياة». فآدم –عليه السلام– يرمز إلى هذه المرحلة الوسيطة بين البشر المتوحِّش والإنسان المستأنس.

ج. إنّ آدم –عليه السلام– إذًا يُعدّ (أب الإنسان) العاقل الواعي وليس (والد البشر)، إذْ منه بدأت مرحلة الأنسنة والمجتمع الإنساني ونشوء المعرفة والعلم تقليمًا وتسطيرًا[129].

د. بعد تحقّق (مرحلة الأنسنة) بكلّ أبعادها، تمّ (اصطفاء) آدم –عليه السلام– بالاستخلاف في الأرض؛ إذْ قد جعله كذلك مؤهلًا. (والجَعْل) –كما يؤكد محمد شحرور– هو التغيير في صورة

---

[125] د. محمد شحرور، المصدرالسابق، ص 237

[126] محمد شحرور، المرجع السابق، ص 60-61

[127] [نوح: 13، 14].

[128] [الانفطار: 7، 8]،

[129] محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، مصدر سابق، ص271. وآدم –عليه السلام– حسب محمد شحرور لم يكن نبيًّا، وإلّا تعارض ذلك مع قوله تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً}[البقرة: 213]، المرجع نفسه، ص272.

الحركة، فلولا الخلق التطوري والجعل لما تحقق الاستخلاف، [130] يقول تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ}[131] وقوله أيضًا: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}[132].

ومنه نخلص إلى أن القراءة المعاصرة لنصّ التنزيل الحكيم من منظور محمد شحرور، هي عبارة عن اجتهاد سعى من خلاله إلى بناء منهجِ مسلكٍ جديد أو معاصر للنظر في نصّ وحي التنزيل الحكيم، مخالفٍ لمعهود منهج التفسير التراثي–على نحو ما ذكرنا سابقا– محاولا تسطير جملة دلالات وأحكام جديدة أو معاصرة بِناءً على مقتضيات منهج النظر في نصّ التنزيل الحكيم، ولو كانت مخالفة لمعهود اجتهادات الفكر الإسلامي فقهيًّا كان أو تفسيريًّا أو غيرهما وقد جعل مسلك (القطيعة)، التي ليست مطلقة وإن كانت غالبة، خصوصًا مع التراث الإسلامي التفسيري المتصل رأسًا بنصّ وحي التنزيل منهجيًّا ومعرفيًّا ناظمه الكلي في القراءة.

ودأبه الاجتهاد الشخصي في قراءة نصوص التنزيل وتأسيس الدلالات والأحكام، مع استثمار بعض اجتهادات أو مقررات الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

أما وقد وصلنا لمحطتنا هذه، فإن مما تقتضيه فطرة النقد، وحرية الرد، بعد التطرق لعرض العمل. بيان قيمته، ولا يكون هذا ممكنا إلا بالتطرق لجملة الانتقادات التي طالت هذه الدراسة على غرار سابقاتها، وهو ما سنسعى إليه في الفصل القادم، من خلال استعراض بعض آراء المؤيدين ثم المعارضين لمشروع هذه الدراسة، موضوع بحثنا هذا، مختبرين مدى تأثيرها على الوعي في الفكر العربي المعاصر، ومساهمتها صاحبها في بعثه وإثرائه.

---

[130] د. محمد شحرور، المصدر السابق، ص271. والاصطفاء دلّ عليه قوله تعالى: {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ}[البقرة: 35]، {وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} [الأعراف: 19].

[131] [فاطر: 39].

[132] [البقرة: 30].

الفصل الثالث: نقد وتقييم.

- ✓المبحث الأول: المعارضين:نقد مشروع التجديد عند محمد شحرور.
- ✓المبحث الثاني: المؤيدين:قيمة التجديد في فكر محمد شحرور.

تمهيد:

دافع الدكتور محمد شحرور عن مشروعه التجديدي لأزيد من أربعين سنة، سعيا منه لتقديم قراءة جديدة للدين الإسلامي إنطلاقا من نص التنزيل الحكيم، وقد أصدر في سبيل ذلك عددا كبيرا من المؤلفات، تضمنت تفصيل مشروعه الفكري، مبينا من خلالها منهجه في التعامل مع التراث وقراءته المعاصرة لمشكلات الفكر الإسلامي الذي لطالما عانى من الجمود وغياب الإبداع، في ظل تطور الأحداث في الوطن العربي والإسلامي، وما شهده العرب خصوصا من أحداث دموية، تزامنت هذه الأحداث مع التشكيك في سؤال الحضارة وهو: هل نعيد التفكير أم نتخلى عن الدين؟

ولقد رأى د. محمد شحرور أنه من الأجدى التعامل مع هذه الأحداث بما يلاءم العصر ويواكب تطوراته في شتى المجالات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأن لا نبقى حبيسي فقه القرن الثاني الهجري الذي وضع ليتلاءم مع أحداث ذلك العصر وأوضاعه.

ولهذا رسم محمد شحرور خطة جديدة وقراءة معاصرة تبرز توجهاته الفكرية وروحه النقدية، حاول بها النهوض بهذه الأمة وحل مشكلاتها. ولكن هل حقق الغرض؟ أو بعبارة أخرى: فيما تتجلى قيمة هذا المشروع التجديدي؟ وما مدى تماسك هذه القراءة من حيث المنهج والنتائج؟

المبحث الأول: نقد مشروع التجديد عند محمد شحرور:

عرف الفكر العربي في الآونة الأخيرة محاولات جمة لتجديد الخطاب الديني ، و لقد احتدم صراع فكري كبير حول إعادة تشكيل فكر الأمة، بدعوى التجديد ومواكبة العصر، ولقد انبرى لترويج هذه الأفكار، في الساحة المعرفية العربية الكثير من المفكرين العرب، الذين حاولوا تطبيق سمات الحداثة الغربية بجميع مكوناتها وعناصرها ومفاهيمها على النص الديني" تحت مسمى إعادة قراءة للنص لاستخراج أسرار ومعارف جديدة لم يتوصل إليها السلف.[1]

ومما يمكن ملاحظته حول هذه القراءة الحداثية هو الصدى الذي أحدثته والذي نتجت عنه آراء مضادة ومعادية لها، فقد أدت التأويلات الناتجة عن هذه القراءة إلى فوضى في قراءة النصوص والعبث بالمقدسات، "ورأى بعضهم أن استخدام التأويل هو تشكيك في القرآن[2].

وما يهمنا في هذا المقام هو قراءة د. محمد شحرور، وما واجهته من انتقادات، نذكر منها:

أولا:قراءته غير المتخصصة: يقول الدكتور محمد الفران في حقه:" يبدو لقارئ أعمال شحرور أنه يحرص في كل كتبه حرصه على الاستشهاد بما يتوصل إليه العلم والعقل من نظريات متطورة، وحتى لا يتهم بخروجه عن المألوف وابتعاده عن ما توصل إليه العقل الإسلامي طوال مسيرته الفقهية وقراءته لنصوص الشرع واجتهاداته عليها دخل في جدل حاد مع الفقهاء القدماء ونبزهم بشتى الألقاب والنعوت، كل هذا دون أن يعرض آراءهم أو حججهم ليستطيع القارئ بعد ذلك مقارنة ما عندهم بما ابتدعه الكاتب وتفتق به فكره من جديد، هذا وإن كان يعرف على حد ما يصرح بنفسه أنه كتب ما كتب دون الرجوع لأي كتاب فقهي تراثي معتمد، وهو ما يفتخر به ولا يمل من تكراره للقارئ".[3]

ويضيف الفران:" ويبدو–لهذا القارئ–أن هذا المدخل الذي اعتمده في مشروعه التجديدي يبرز بضاعته المزجاة في الثقافة الدينية الإسلامية على وجه العموم، ومدى جهله وهو يفتخر بذلك على كل حال، ولا يرى طائلا تحت معرفته بكيفية انبثاق الفروع على الأصول وآليات الاجتهاد وإعمال الرأي".[4] ويؤكد الفران على أهمية الفقه التراثي في فهم الدين فيقول:" إن أي

[1] إبراهيم طلبة حسين: إشكالية القراءة الحداثية للنص الديني، دراسة نقدية، ملتقى فهم القرآن بين النص والواقع، من 3 إلى 5ديسمبر2013م، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، ص286.

[2] لبصير نورالدين، أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر.

[3] د.محمد الفران، مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2007م، ص181.

[4] د.محمد الفران، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

محاولة للتجديد لابد وأن تنطلق من أصول الدين وأصول الفقه بوصفهما تمثلان الأساس المعرفي قبولا أو ردا لأي قراءة للشريعة الإسلامية." [5]

إن عدم التخصص مأخذ يكاد يجمع عليه نقاد الدكتور محمد شحرور، يقول أحدهم متهكما:" ومن صيحات أصحاب القراءات المعاصرة:<<اسحبوا القرآن من أيدي علماء الدين>>، لماذا هل لنضعه مثلا بين يدي أحد المهندسين، وكأن الشريعة والفقه هي المطلوبة منهم؟" [6] وبالمناسبة فدوكتراه في الهندسة المدنية وله كتب معتمدة في هذا التخصص نجدها في جامعة دمشق، وقد أثبت براعته في ميدان تخصصه هذا وكانت له إسهامات الهامة في العمران، داخل سوريا وخارجها. يقول الميداني:"ما علاقة هذا الشحرور المتخصص في الهندسة لدى الإتحاد السوفييتي-سابق-بموضوع تفسير كتاب الله." [7]

ثانيا: اعتناقه التام لاتجاه عدم الترادف في اللغة : وتطبيقه بشكلٍ تعسُّفي على الكلمات، دون الأخذ في الاعتبار أية معايير أخرى، الأمر الذي أوقعه في أخطاءٍ جمَّة، منها على سبيل المثال تأويل الكلمات على غير ما تحتمله، مثلما رأينا في تفرقته بين "الأبوين" و"الوالدين"، ما ترتب عليه إصدار أحكام ما أنزل الله بها من سلطانٍ بشأنها، والواقع أنه قد فاتته الحقيقة التالية:"إن الأصل في اللغة أن يكون للمعنى الواحد لفظ واحد يعبر عنه، ولكن عوامل شتى أدت في كل اللغات إلى إمكانية أن يكون للمعنى الواحد لفظان أو أكثر". وينقسم علماء اللغة العربية إلى فريقين بخصوص هذه المسألة: فريق يسلم بوجوده: من أمثال سيبويه وابن يعيش، ويرى هذا الفريق أن كل المترادفات أسماء لمسمى واحد، ومن ذلك قول أبي العلاء المعرى: "الكلب مَن لا يعرف للكلب سبعين اسماً"، وفريق يرى أن المترادفات صفات لمُسمَّى واحد، وهذا الفريق هو الذي يسمى في اصطلاح اللغويين منكري الترادف، يرفض الرجل-كما ذكرنا في منهجه- ظاهرة الترادف مطلقاً، متابعاً في ذلك عدداً من أصحاب اللغة، من منكري الترادف لاسيَّما ابن فارس صاحب كتاب"معجم مقاييس اللغة"، والذي اعتمد عليه شحرور كثيراً في كافة مؤلفاته، فقد أكد على ضرورة فهم اللسان العربي خاليا من المترادفات، وإخضاع فهم أي نص لغوي إلى سلطة العقل فقط،[8] فقد عمل على تفكيك التراكيب اللغوية

[5] د. محمد الفران، المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[6] شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 1990م، ص46.
[7] عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين، دار القلم، دمشق،ط1، 1997م،ص10.
[8] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص583

إلى مفردات، ثم حمل هذه المفردات معان جديدة من قواميس اللغة تؤدي عند إعادة تركيبها إلى اختلاف معنى التركيب عند تركيبها من جديد.[9]

وبهذا حمل شحرور بعض الألفاظ معاني لا تسمح بها اللغة ولا سياق النص، ومن أمثلة ذلك تفسيره لعبارة أم " أم الكتاب" التي وردت في ثلاث آيات برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأضاف إلى ذلك

تحديد مضمون تلك الرسالة وهي الحدود، والأخلاق والعبادات، وتعليمات خاصة وعامة.

ولو فسرنا كلمة عبارة "أم الكتاب" معجميا لوجدناها تعني أصل "الكتاب"، ولو استقرأنا الآيات التي وردت فيها تلك العبارة لوجدنا أنها تحتمل معنيين:

الأول: الآيات المحكمات: وذلك لقوله سبحانه وتعالى : ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.))[10]

ومثال ذلك–أيضا– أنه: فُسِّر قوله تعالى ((قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ))[11] "أي أول مَن غضب عن هذا وأَنِفَ من قوله."[12] والخطأ الذي وقع فيه شحرور أولاً هو قراءته لمفردة "عَبَد" كأنها "عَبْد" والقيام بتعميمها على كلٍ من الذي يُوصَف باللين والذل والآخر الذي لديه غِلَظ وأنَفَ، فأضحى يُطلِق كلمته على العَبْد والعَبَد، والصحيح أن الحروف "العين والباء والدال" هي الجذر اللغوي للكلمتين مع الاحتفاظ بالاختلاف التام بين معنيَيْهما.

وفي تعريفه للكتاب يقول:"هو عبارة عن جمع أشياء بعضها إلى بعض لإخراج معنى مفيد"، وهذا المعنى لا وجود له في كلام العرب أصلا، فالأشياء كما هو متعارف به بين الأمم والشعوب من كل جنس وليس مختصا بالعرب وحدهم، فلا تجمع لإخراج معنى ما"[13]

ومن أنكر الترادف كابن جني وابن فارس لم يزيدوا على أن قالوا:"إن بين المترادفات فروقا في الصفات".[14]فالصفة هي زيادة في المعنى وليست معنى مستقلا بذاته، ولهذا فقصور منهجه سببه الاعتماد على اللغة وحدها في استنباط معاني الألفاظ ولم يفرق بين المفهوم اللغوي، و اللفظ الذي أعطاه الشرع معنى محدد."

---

[9] عباس شريفة: نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند المهندس محمد شحرور، مؤسسة رؤيا للثقافة والإعلام، إسطمبول، (دون ط)، 2018م، ص23.

[10] آل عمران: الآية7.

[11] الزخرف: الآية 81.

[12] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا .**معجم مقاييس اللغة** .الجزء الرابع. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون ط)، 1979، ص ص 205 – 207.

[13] يوسف الصيداوي، بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن،مطبعة التعاونية، دمشق-سوريا، (دون ط)،(دون ت)،ص 2.

[14] يوسف الصيداوي، المرجع نفسه، ص62.

فقد كرر د محمد شحرور خطأ المعتزلة في عدم التمييز بين المصطلحات والألفاظ، فالألفاظ التي تعرض لها الدكتور مثل: " الكتاب، والقرآن، والنبي، والرسول، وأم الكتاب، والسبع المثاني..إلخ. نتائج غير صحيحة، لأن الشرع هو الذي حدد مضمون هذه الألفاظ، وعلى من يريد أن يفهم الدين أن يلجه من باب مصطلحاته الخاصة التي رسمها وحدد معناها.[15]

،ولقد قال ابن خالويه، وهو من أنصار هذا الفريق: "أعرف للسيف اسماً واحداً، أما الباقي فصفات. فكل ما قاله منكرو الترادف هو أن بين المترادفين فروقاً في الصفات. ولم يقل أحدٌ منهم أن" الحسام والمهند والسيف والصارم لا تدل على مسمى واحد، وإن كان بينها فروق فى الصفات... ولقد نفى أبو هلال العسكري سبعاً وخمسين مرة فى كتابه "الفروق اللغوية" الذي أراد به بيان المعنى الفني لإنكار الترادف، بوصفه أحد الأمة القائلين به، أن يكون المراد به شيئاً أكثر من أن يكون للشيء الواحد اسم واحد، وما عداه صفات له بينهما فروق دقيقة، من ذلك قوله: الفروق بين القرآن والفرقان أن القرآن يفيد جمع السور وضم بعضها إلى بعض، والفرقان يفيد أنه يفرق بين الحق والباطل.[16]

وإذا التمسنا العذر لشحرور في عدم فهمه الجيد لهذا الأمر، فإننا نلقى بالتبعة على د. جعفر دك الباب الذي لم ينبهه إلى هذا الفرق الدقيق، بل أخذ يوافقه على ما يتوصل إليه من استنتاجاتٍ تعسفية، لاسيَّما إذا علمنا أنه "لا صحة للقول بأن أبي علي الفارسي– حتى بمفهوم التفرقة بين الاسم وصفاته – بدليل أن ابن جني – وهو من تلاميذه – حين عرض للترادف، ضرب له أمثلة مما ذكره أستاذه الفارسي، كما أن كتاب أبي علي الفارسي "الحجة في القراءات السبع"، يدل على أنه لا ينكر الترادف.[17] كما أن ابن فارس ذاته لم ينكر الترادف كليةً، فنجده يذكر مثلاً أن كلاً من كلمتَي "الإلْف" و"الأليف" تعنيان "الذي تألفه "[18]، وكان جل عمله الاجتهاد قدر المستطاع في ذكر جذور الكلمات والتمييز بينها. ولو كان فَهْمُ ابن فارس لما ذكره فى معجمه مطابقاً لما فهمه شحرور من ذلك المعجم، لأضحى من المشروع التساؤل: لمَ لم يقم ابن فارس بتأويل القرآن والتمييز بين كلماته على النحو الذي قام به شحرور؟ وعليه، فإنَّا لا نبرئ ساحة دك الباب من أي أخطاءٍ وقع فيها شحرور.

---

[15] د.غازي توبة، رؤى وآراء معاصرة: دراسة وتقويم، مجلة البيان، ط1، 2012م، ص75.

[16] علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونمذج تطبيقية ج2، دار السلام، ط1، 2008م، ص ص640-641.

[17] المرجع نفسه، ص641.

[18] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا .**معجم مقاييس اللغة** .الجزء الرابع. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون. (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979)، ص ص 205 – 207.

إن الناظر في هذه الأقوال يلاحظ أن علماء اللغة ذاتهم، في ذلك الوقت بينهم خلاف حول المسألة، لذلك فالقراءة المعاصرة، قد تسللت من معنى الترادف إلى باطل لا علاقة له بالترادف من قريب أو من بعيد.

إذن ومن خلال ما سبق نستنتج أن هناك آراء في الترادف لا يمكن جمعها في رأي واحد، وأما ما يزعمه شحرور باعتماده على اللسانيات الحديثة، فإن نتائج هذه الأخيرة لم يتوصل إليها من خلال دراسة اللغة العربية دون غيرها من اللغات، ولا يجوز لأحد أن يعممها على لغتنا".[19]

ثانيا: منافاة علم النحو صراحة: وهذه لها ارتباط بالنقطة السابقة، فإننا نلحظ ضحالة الإلمام باللغة العربية، وضآلة هضم قواعدها في أسلوب الرجل ، حتى أنه قد يتم التداخل بين الصفة والفاعل والمفعول، والإتيان بما هو غير معهود عند اللغويين والنُّحَاة... إلخ؛ ومن ذلك على سبيل المثال ما أشار إليه – كما سلف الذكر – من أن كلمة "نِسَاء" تأتى كجمع لكلٍ من كلمتَي "نَسِيء" و"امرأة"؛ علماً بأن مَن له باعٌ في اللغة يدرك أن الجمع لكلمة "نَسِيء" هو أنساء ونُسُوء، وليس نِسَاء، وذلك وفقاً لما تحويه قواميس اللغة."[20]

وذات المسألة تقع مع كلمة "أمر" التي ذكر شحرور أنها تأتى بخمسة معانٍ، يُفهَم المعنى المقصود منها حسب المعنى العام لسياق الجملة التى وردت فيها ووفق نظمها؛ إذ يُلاحَظ أن الرجل قد قرأها قراءةً على أنها "أمْر" في معجم مقاييس اللغة، واعتبر أن لها معانٍ خمسة. والواقع أنه لابد من قراءتها على أنها "أَمَرَ"، لأن ابن فارس قد أراد من معجمه تبيان الجذور اللغوية لكلمات العربية، و" أَمَرَ" تشكل الجذر اللغوي لكلماتٍ مثل الأمْر والأمَر والأمير والإمارة والأمارة والإمَّر... إلخ."[21] فلا يمكن أن تأتى الكلمة التى قرأها شحرور على أنها "أَمْر"هكذا بمعنى "الأمير" فى جملة، فيما تأتى فى جملة أخرى بمعنى "الأمَر" أى النماء والبركة. والخطورة هنا أن ذلك ينطوي على جهالة بأصول اللغة، ومن ثَمَّ بكلماتها، وبالتالي بمعانيها وتراكيبها، ما يعطى قراءة خاطئة وفهم مغلوط للفظٍ ما. ولعل أوضح مثال على هذه النتيجة هو اعتبار شحرور أن كلمة "نسائهن" المذكورة ف الآية 31 من سورة النور ((وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ

[19] محمد صياح المعراوي، الماركسية و القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان، ط1، 2000م، ص165.

[20] انظر تفصيل ذلك فى قواميس شتى على موقع المعانى :https://www.almaany.com

[21] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا،.معجم مقاييس اللغة. مرجع سبق ذكره، الجزء الأول، (دون ط)،(دون ت)،ص ص 138 و139.

بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ.)) مفردها "نَسِيء" وليس "امرأة"، ما جعله يقول بأن "نِسَائِهِنَّ" تعنى مَن تأخَّر ولم يُذكَر في الآية، وهم ابن الابن والأحفاد وابن ابن الأخ وابن ابن الأخت... إلخ، وبالتالي فإن الكلمة هنا تدل على الذكور المتأخرين الذين لهم علاقة قرابة بالمرأة، تلك العلاقة التي نستشفها من "نون التابعية" بحسب قوله ...[22] فهل يُعقَل هذا؟

يقول أ.د خليل قاضي:"ومن خلال دراستي لرؤى شحرور في بعض المسائل اللغوية، من خلال كتابه:الكتاب والقرآن،قراءة معاصرة، أنه:

1-يقول أن شحرور عطف المجرور على المرفوع""القرآنُ..والفرقانِ"، وهذا العطف بدع في اللغة. فهو يقول في قاعدة العطف" أن العطف في العربية يقتضي المغايرة، فالمعطوف مغاير تماما في الذات والماهية للمعطوف عليه، وهذا صحيح، لكنه جعل المعطوف المجرور معطوفاعلى مرفوع، كمثل قوله تعالى: ((شهر رمضان الذي أنزل في القرآنُ هدى للناس وبينات من الهدى والفرقانِ))، فالقرآن معطوف عليه، والفرقان معطوف، والمعطوف غير المعطوف عليه.[23]

2-قول المؤلف "أنزل الفرقان على النبي يوم الفرقان، الصواب ليس هذا، بل نزلت الآيات المؤيدات.

3-يوم التقى الجمعان بدل من يوم قسم من كتاب الله، هذا تفسير بعيد المنال، يوم التقى الجمعان بدل من يوم التفريق بين الحق والباطل.[24]

ثالثاً: الاقتصار على نص القرآن الكريم ، ونبذ ما عداه من علوم ترتبط به مثل الحديث والفقه والسيرة ومناسبات النزول والناسخ والمنسوخ... إلخ، باعتبارها من التراث وغير مقدَّسة من وجهة نظره، ما جعله غافلاً عن الكثير من الأحكام والتوجيهات، وعاجزاً عن توضيح ماهيات شعائر مثل عدد فروض الصلاة وركعاتها وكيفيتها ونصاب الزكاة... إلخ، ذلك لأنها جاءت مجملة فى القرآن الكريم. والحق أن هنا عدة مسائل ربما تهُدُّ بنيان شحرور من أساسه:

- لقد اتخذ الرجل قراراً حاسماً بضرورة "اختراق الأصول"[25]، أي اختراق التراث الذي تركه أصحاب القرون الهجرية الثلاثة الأولى، من تفسير وفقه وحديث؛ مؤكداً على ضرورة

[22] محمد شحرور .**الكتاب والقرآن (1990). مرجع سبق ذكره**، ص ص 608 و609.

[23] محمد صالح،التفسير والمفسرون في العصر الحديث، دار المعرفة،بيروت-لبنان، ط1،2003م، ص254-255.

[24] نبيل دغفالي، أ.د خليل قاضي، رؤى جديدة في الدراسات الحداثية للقرآن الكريم.محمد شحرور نموذجا،مجلة الصراط،المجلد 24 العدد2، 2022م، ص 815.

[25] محمد شحرور .**دليل القراءة المعاصرة، مرجع سبق ذكره**، ص 16

التخلص من "مرض الآبائية" الذي يربط العلاقة بين شيوخ الإسلام المعاصرين وأصحاب القرون المشار إليهم، وقد شجعه ذلك على الطعن في رواة الأحاديث الذين استند أصحاب التراث إلى كثيرٍ من أحاديثهم لاستنباط الأحكام ومعرفة أسباب نزول آيات التنزيل الحكيم... إلخ، وكان من بين هؤلاء كلٌ من أبى هريرة رضي الله عنه، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما" [26] .وهنا الإشكال: إذا كان هذا الطعن يدل على وجود شك فى مصداقية غير واحد من رواة الحديث، من بينهم أبو هريرة، أكثر راوٍ للحديث الشريف؛ وإذا كان هناك رفض مجمل للتراث الذي بلغنا من القرون الهجرية الثلاثة الأولى، والذي اختلط كيانه بالحديث الذي تركه رواة الحديث المشكوك بهم، فكيف لنا أن نُجزِم بأن النص القرآني الذي بين أيدينا الآن هو النص الصحيح الكامل الذي نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام؛ لاسيَّما وأنه من المعلوم أن هذا النص قد تلقيناه من أجيال القرون الثلاثة المذكورة، تلك الأجيال التي تلقته على يد التابعين وكبار الفقهاء ولعلنا بهذا نكون قد فندنا فرضية شحرور القائلة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تُوفِّي حديثاً وترك لنا القرآن بشكلٍ مباشر؛ إذ إن هذا تعد على سريان التاريخ وأحداثه وافتراضٌ غير مُبرَّر بكل المقاييس[27].

- إذا قلنا بأن النص القرآني قد بلغنا كاملاً، وهو ما يركن إليه المسلمون ويركن إليه شحرور أيضاً، –وإلا لمَا كان لأبحاثه التي أجراها طوال أربعين عاماً أية فائدة – فإن هذا يعني بالضرورة أن أصحاب القرون الثلاثة الأولى كانوا صادقين في نقل الأمانة وحريصين على تبليغها إلى أجيال تلك القرون ثم إلى الأجيال التالية كما بلغها جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فإذا سلَّمنا بذلك، فهل يُعقَل أن نتنكَّر لجميع التراث الذي تركه أصحاب تلك القرون الثلاثة، والمتعلق بهذه الأمانة، من فقه وحديث وسيرة وتفسير؟ ... وأقل احتمال هو محاولة البعض إدخال أحاديث وآراء مغلوطة في هذا التراث ومن ثَمَّ تكون مهمة العلماء هو التحقق من هذا التراث لتمييز الصحيح من غيره، وذلك وفق قواعد معلومة لدى أهل الاختصاص[28].
- ومما زاد خطأ استنتاجاته وأحكامه في أحيان كثيرة رفضه للسنة كمبين و مقيد ومفصل لآيات القرآن الكريم، ليس هذا فحسب، بل اعتباره تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم للإسلام

[26] محمد شحرور .**الدولة والمجتمع، مرجع سبق ذكره**، ص 27. هذا، علماً بأنه يحفظ لسيدنا عبد الله بن عباس مكانته فى كبره، ويتحفظ فقط على روايته للحديث قبل بلوغه، بدعوى أنه كان لديه من العمر عشر سنوات حين وافت رسول الله صلى الله عليه وسلم المنية .

[27] أ. وليد القاضي، التجديد الديني من منظور محمد شحرور عرضٌ ونقد، مقال منشور على الرابط: https://www.khotwacenter.com

[28] نفس المرجع السابق.

هو اجتهاده غير الملزم لنا في شيء، ويقول: وهو فهمه الخاص المرتبط بالمستوى المعرفي للجزيرة العربية، وهو فهم نسبي.[29]

- إن مسألة إنكار شحرور للسنة أو الوحي الثاني، بدعوى أن رسول الله قد نهى عن كتابة غير نص القرآن، يُدخِل السنة، بما تتضمَّنه من حديث، فى جملة التراث الذي ينبغي التنكر له ، وهذا أمرٌ فى غاية السذاجة. لقد عرَّف المُحدِّثون السّنةَ بأنها "أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وصفاته الخِلْقِية والخُلُقية، وسائر أخباره، سواءٌ أكان ذلك قبل البعثة أم بعدها .[30]ولنا أن نهَبَ أن الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة قد اتفقت على قرارات يجب أن تلتزم بها الدول الأعضاء بالمنظمة، فهل من المعقول أن يقتصر عمل رؤساء تلك الدول، طوال فترة رئاستهم، على تبليغ تلك القرارات لشعوبهم وتكرار نصوصها لهم فقط، أم يصدرون أوامر بتنفيذها وسن تشريعات قومية تيسِّر من ذلك؟ بالمثل، ولله المثل الأعلى – هل من الحكمة القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان عاكفاً – طوال 23 عاماً – على تبليغ آيات التنزيل الحكيم للناس عبر تلاوة نصوصها فقط دون أي عملٍ آخر؟ ثم إذا كان في عصرنا أن يتهافت رجال الإعلام للظفر بأي خبر عن رئيس دولةٍ ما وآله، لما لهم من شأنٍ رفيع، ، فهل يكون من الحكمة بعد ذلك استبعاد حقيقة التفاف الصحابة الكرام حول الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذوا منه تفاصيل دينهم، وليتلمَّسوا خطاه وخُلُقه ونمط حياته، وليأتمروا بأمره وينتهوا بنهيه، لاسيما وأنه أفضل خلق الله ورسوله الذي اصطفاه لتبليغ رسالته، فهل يمكن أن نثبت الاهتمام لرئيس دولةٍ ما وننزعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟! فإذا قررنا ذلك، فإنه لا بد من التسليم بوجود ما يُطلِق عليه أهل الحديث "السنة"، وما دام هناك سنة، فإن هناك ناقلين لها –بالطبع–.[31]
- إن النظر إلى القرآن وحده دون الأخذ بالسنة معه هو الذي جعل د.محمد شحرور، يخرج علينا بتفاسير غريبة لبعض الآيات الكريمة أو بعض المعاني القرآنية: كالقيامة والبعث والصور والساعة والسبع المثاني..الخ.–ومثال ذلك–هو تفسيره للسبع المثاني بقوله:"المثناة: طرف الزمام في الخشاش"، وإنما يثنى الشيء من أطرافه، فالمثاني إذا أطراف السور وهي إذا فواتحها وهي:" ألم، ألمص، كهيعص، يس، طه، طسم، حم."

[29] د.غازي توبة، رؤى وآراء معاصرة: دراسة وتقويم، مرجع سابق،ص 77.

26 د. أيمن محمد مهدي، تعريف السنة بين المحدثين والأصوليين والفقهاء ، مقال منشور على الرابط:
ww.alukah.net/sharia/0/113657/#ixzz6GKrpFseM

[31] أ. وليد القاضي، التجديد الديني من منظور محمد شحرور عرضٌونقد، مرجع سابق.

والصحيح ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه، وهو حديث طويل جاء في آخره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له:" نعم((الحمد لله رب العالمين)) هي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته". [32] ..وهل بعد تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم للسبع المثاني من تفسير؟[33]

- تبقَّت لنا النقطة الخاصة بجملة "مرض الآبائية" التي استخدمها شحرور لوصف العلاقة التي تربط شيوخ الإسلام المعاصرين بأصحاب القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وبناء على ما ذكرنا من تأكيدٍ على أفضلية الرسول صلى الله عليه وسلم، ومصداقية صحابته الكرام، وتابعيهم حتى نهاية القرن الثالث الهجري، فإن علاقة الآبائية تتسم بأنها محمودة للغاية، وليست مرضاً كما يدَّعي المُدَّعِي، إذ مَن في الوجود أفضل من هؤلاء الذين شرفهم الله تعالى بصحبة رسوله وأنزل فيهم كتابه، ليقوموا بتبليغنا إياه؟ في الواقع، إن المرء ليغمره الاندهاش من أنه كيف يمكن لشخصٍ مسلم عاقل أن يأتي بتوصيف كهذا لهذه العلاقة، وهو على علمٍ تام بأن "مرض الآبائية" يقترن في كتاب الله تعالى بالكفار والمشركين؟ فهل هؤلاء كهؤلاء حتى يكون التأسِّي بهم والتشرف بوصلهم مذموماً؟ ولكنه لم ينعت الآبائية؛ هل هي الصالحة منها أم المذمومة، فقد افترض أن جميعها مذموم لأنها متخلفة زمانياً عن الحاضر المتطور، ولا يخفى أن في ذلك تحويرٍ جلي وصريح لمعنى الكلمة[34].

رابعا: التطرف في نقد أصول الفقه: يصر شحرور مرة أخرى على التخلص من الثوابت، التي قال عنها يجب اختراقها، لأنها من وضع أناس كانت مناسبة لهم، أما نحن الآن فلسنا ملزمين بها، وهو في ذلك يرمي دائما إلى الشافعي، ويحمله مسؤولية ما نعانيه من تخلف وركود، والسنة بلا شك موجودة قبل الشافعي وقبل تقعيده لأصول الفقه.

ونجد أنه يقسو في نقده حيث وصف الصحابة والتابعين من نقلة الحديث وعلوم الفقه والحديث ب"عبدة التراث"، كما قال عن الشافعي أنه باع دينه بدنيا غيره، وذلك أن ما أنتجه من فقه كان لخدمة السلطان، حين أفتى بأن الولد الحاجب للأعمام عن الميراث الذكر دون الأنثى، متسائلا هل كان الشافعي يعرف هذا الفرق؟ يجزم بنعم. ويحمله المسؤولية، غير عابئ أن تتسبب فتواه بحرمان فتواه مليارات البنات إرثهن منذ أن أصدرها. [35]

[32] الإمام أحمد بن حنبل، المسند، رقم17884 ، قال شعيب الأوناؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري.
[33] د.غازي توبة، رؤى وآراء معاصرة: دراسة وتقويم، مرجع سابق، ص79.
[34] أ. وليد القاضي، التجديد الديني من منظور محمد شحرور عرضٌونقد، مرجع سابق.
[35] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق، ص84.

وهنا كان ينبغي للدكتور محمد شحرور أن ينتقد الفكرة لا أن يشكك في النوايا. هذا علاوة على أنه ضرب بأصول الاجتهاد التي نظر لها الشافعي عرض الحائط، وقال عنها:"أنها متهافتة ومتداعية، ويجب إعادة النظر فيها كالإجماع والقياس.[36]

وقد فعل كل هذا ليفسح المجال لنفسه للتعبير عن آرائه واجتهاداته، بحسب زعمه، يقول صاحب كتاب "بؤس التلفيق:" لقد أراد شحرور أن يخرج عن الأصول وذلك لكي يتسع له الحديث دون ضوابطه ويضع نفسه بعده في زمرة المجتهدين متجاهلا قواعد الاجتهاد في العلوم الشرعية."[37]

خامسا:سيطرة المفاهيم المادية على تأويلاته: من الدعامات الأساسية لفهم التنزيل الحكيم عند شحرور، مراعاة الأرضية المعرفية بكل مقتضياتها لإخراج الخطاب الإسلامي إلى العالمية، وأن فهم الدين ليس حصرا على علمائه، وهم ليسوا المقصودين بورثة الأنبياء، ربما قد ورثوا طريقة استنباط الأحكام، لكن تأويل الآيات الكونية ليس من اختصاصهم، فليس من المعقول أن نسأل مفتيا عن مراحل تطور الجنين، أو عن الشمس أو القمر أو الرعد أو الحركة أو السكون..فذلك من اختصاص علماء الفلك والكيمياء والفيزياء والبيولوجيا..وغيرهم من علماء الطبيعة، ومنه لجأ شحرور إلى النظريات المادية في تفسير كثير من الظواهر التي عجز العقل العربي التراثي عن فهمها.

وتبدأ تأويلاته المادية من النظر إلى انه لا يوجد تناقض بين الفلسفة وما جاء في القرآن، وتنحصر مهمة الراسخون في العلم بتأويل القرآن طبقا لما أدى إليه البرهان العلمي. [38] فهو يرى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم المادي، وهنا يفصح عن توجهه الفلسفي بطريقة مباشرة ف:"المنهج الذي يتبناه ولا يود الإعلان عنه هو المنهج الماركسي في الجدلية المادية التاريخية، والسبب مرده أن الماركسية من وجهة النظر الإسلامية فلسفة كفر وإلحاد." [39]

ونحن نرى هنا هذا التناقض بين تبني منهج يدعو للإلحاد، وتطبيق فهم كتاب أساسه هو الإيمان بالله، في فكر محمد شحرور.

ففي كتابه" الكتاب والقرآن، وتحت عنوان" قوانين جدل الكون" يتبنى الديالكتيك [40] في تفسير أحداث الكون وتطوراته وهي النظرية التي قام عليه المذهب الماركسي، يقول شحرور: "لقد

[36] يوسف سمرين،بؤس التلفيق: نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور،مركز دلائل،الرياض، المملكة العربية السعودية،ط 1439،2ه، ص25.
[37] يوسف سمرين: المرجع نفسه، ص24.
[38] محمد شحرور، الكتاب والقرآن مصدر سابق، ص43.
[39] محمد صياح المعراوي، ص77.
[40] الديالكتيك تعني" ان حوادث الطبيعة..متحركة ومتغيرة دائما وتطور الطبيعة هو نتيجة ..الفعل المتبادل بين القوى المتضادة في الطبيعة":

عبر القرآن عن قانون صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه بصيغة "مخلق وغير مخلق"،" صنوان وغير صنوان"،" متشابه وغير متشابه" [41]، وصراع الأضداد ونفي النفي من أبجديات الماركسية [42] التي تبدو واضحة المعالم في كتبه، فالقرآن–حسبه– يحتوي على قوانين التطور، فهو يعقب على (الآية 5 من سورة الحج) بأنها تحتوي على قانون التطور تغير شكل المادة باستمرار باتجاه واحد" [43]، هذا الرأي عينه نجده في الماركسية، يقول إنجلز:"إن الطبيعة بأجمعها من أضأل الأجزاء إلى أكبر الأجسام ومن حبة الرمل إلى الشمس ومن البروتيست إلى الإنسان هي في حركة دائمة من النشوء والاضمحلال هي في مد لا ينقطع في حركة تغير مستمرين أبديين". [44]

ولا يستخدم شحرور نظرية التطور في فهم آيات التنزيل الخاصة بالإنسان فقط، بل يسحبها على بقية الكائنات الحية من نباتات وحيوانات، ، وهذا ما نجده عنده داروين، يقول إنجلز:"داروين الذي وجه ضربة قاسية للفهم الميتافيزيقي للبيعة بإثباته أن العالم العضوي بأسره كما هو موجود اليوم أي النباتات والحيوانات وبالتالي الإنسان أيضا هو كله نتاج تطور يجري منذ ملايين السنين." [45] وهنا يظهر الإختلاط في منهجه بين الماركسية والداروينية بشكل يتنافى مع تعاليم الدين الذي ينتمي إليه ويدعي تجديده وهو من كان يدعي صحة المنهج وقوام المسلك، يقول صاحب كتاب بؤس التلفيق في ذلك:"وبالعودة إلى شحرور فإن مفهومه عن التطور مختلط غير متسق، فهو يتحدث عن التطور بلغة داروينية، وفجأة يقول ومع تطور وسائل الإنتاج، ويتحول للحديث بلغة أقرب إلى الماركسية، على أن الماركسية والداروينية منظومتان مختلفتان، لكنه هنا لفقهما سويا، وهنا يظهر أن الرجل لا يتسق على قول ولا مذهب فلسفي معين، بل يجمع من هنا وهناك ويسوغ سطوره وكأنها من بنات أفكاره وهو مجرد مجمع دون روية، وليس هذا من التأليف في شيء". [46]

وعن الداروينية في منهجه فقد دخلها من باب حديثه عن الجدل الخارجي بين الأشياء، فهو يعتبره:"قانون أساسي تخضع له جميع الأشياء في الكون المادي."ويتلخص هذا القانون في أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين مختلفين، تؤدي إلى التكيف والتلازم بينهما. وهذا المفهوم

---

[41] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص226.
[42] فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت،ألف باء المادية الجدلية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة،بيروت-لبنان، ط 1، 1979، ص ص57-58.
[43] محمد شحرور،الكتاب والقرآن، المصدرالسابق، ص226.
[44] جوزيف ستالين، المرجع السابق، ص26.
[45] جوزيف ستالين، مرجع سابق، ص29.
[46] يوسف سمرين،بؤس التلفيق: نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، مرجع سابق ، ص 89.

نجد له تأسيسا سابقا عند داروين حينما يتكلم عن الانتقاء الجنسي فيقول:"الانتقاء الجنسي فهذا النوع من الانتقاء لا يعتمد على التنازع من أجل البقاء على قيد الحياة فيما يتعلق بالكائنات العضوية الأخرى أو بالظروف الخارجية ولكنه يعتمد على تنازع الأفراد التابعين لشق جنسي واحد."[47]

أما بالنسبة لداروين فهو لا يتوانى في ما توصل إليه هذا العالم ويرى أنه لا يتناقض مع القرآن، حيث يقول:" فقد كان داروين يبحث في الحقيقة عن أصل الإنسان والقرآن أورد حقيقة أصل الإنسان فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حق."[48]

وبهذا يقر بصحة نظرية داروين في أصل الإنسان وأنها تطابق آيات الخلق في القرآن، وهو ما أشار إليه داروين في قوله:"أن بويضة الإنسان لا تختلف عن البويضات الخاصة بالحيوانات الأخرى، والجنين نفسه عند مرحلة مبكرة جدا، ومن الصعب تمييزه عن ذلك الخاص بالأعضاء الآخرين التابعين للمملكة الفقارية."[49]

إن تبني شحرور لهذه النظرية يقال فيه ما قيل في تبنيه للماركسية ، فهي نظرية إلحاد تقوم على عدم وجود إله، لكنه يطوعها ويلين آيات التنزيل لتتناسب معها، ويقر في نفس الوقت بوجود الخالق، نتيجة لهذا يرى ناقدوه أنه تحايل ليدخل هذه النظرية من باب أنه حاول أن يفرق بين البشر والإنسان، والتي ثبت بطلانها بعد ذلك، يقول الميداني:"ألم يقرأ الشحرور ما توصل إليه العلم بشأن سقوط الداروينية وأنها صارت في رأي الماركسيين المتمسكين بها مذهبا فلسفيا لا مذهبا علميا، إذ لا سبيل إلى إثباتها بالعلم التجريبي." [50] ومنه فقد اتكأ على نظرية متهاوية وأعاد إحيائها بعد بطلان أغلب خطوطها، متكلفا في إخضاع التنزيل لها.

المبحث الثاني: قيمة التجديد في فكر محمد شحرور:

بعد أن اطلعنا على أهم الانتقادات التي طالت مشروع التجديد والقراءة المعاصرة للدين الإسلامي، وبعد أن بينا على نحو ما ذكر هؤلاء تهافت هذه القراءة وإظهار فشل ذلك المشروع، ولما كان موضوع بحثنا حول الوعي في الفكر العربي، فإنه من الواجب كذلك بيان جانب الإصابة في تلك القراءة والمشروع الذي تخدمه، ولا يخلو عمل من الجانبين–الإيجابي والسلبي–، خصوصا أننا نلاحظ كما هو واضح للعيان، أن محمد شحرور قدم مشروعه هذا في

[47] تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر،ط1، 2004، ص170.
[48] محمد شحرور، الكتاب والقرآن مصدر سابق، ص106.
[49] تشارلز داروين، نشأة الإنسان،ج1، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط1، 2005،ص ص95-96.
[50] عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين، مرجع سابق، ص91.

زمن كنا وما نزال نعاني فيه من الركود والجمود في المجال الفكري والإبداعي، ولعل هذا ما يدفع أنصار هذا الطرح إلى القول ب:

أولا: ضرورة القراءة المعاصرة: قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا العنوان مبالغ فيه نظرا للانتقادات الطويلة التي سقنا جزءا منها في المبحث السابق وأشرنا إليها أعلاه، التي طالت هذا القراءة، ولكن من المشروع كذلك بيان تهافت هذا الطرح أيضا عند نقاده ولو في جزء منه، فإذا تعلق الأمر بقيمة مشروع محمد شحرور التجديدي فإن قيمته لدى أنصاره تتجلى في القضاء على الاجترار من القراءات السابقة وفتح مجال الإبداع، حتى وإن طرحنا جانبا ضرورة نقل ما يتعلق بثوابت الدين الغير قابلة للاجتهاد ، فقد وجدوا أن العقل الجمعي بصفة عامة صار عاجزا عن إنتاج المعرفة في إطار ثوابتها القديمة، فيصير بذلك التجديد مطلبا مشروعا- في اعتقادهم-لاعتبارات منها:

1-ضرورة مواكبة التقدم التقني والعلمي على جميع الأصعدة الذي قد تعجز المنظومة الفكرية الإسلامية في نظرهم عنه، وهو ما دفعهم في الوقت ذاته إلى اعتناق منجزات الحداثة الغربية على مستوى المنهجية العلمية على نحو ما بدا لهم من صحة هذه المناهج وقدرتها على التجديد ، لكن الملاحظ أن هذه القراءات تلا قي رفضا من العقل الجمعي لأنها مخالفة للمألوف ف"العقل العربي الإسلامي لم يألف تفسير الأحداث بأساليب علمية جديدة."[51]

ونجد هذه الضرورة الملحة للاستفادة من علوم العصر تطرق إليها صادق جلال العظم حيث يرى أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام لأننا نمر بانقلاب علمي وثقافي شامل.[52]

2-يرى محمد شحرور أن واقعنا صار يحمل الكثير من التناقضات " فإذا جاء الإسلام ليحيا الناس من أجله فهذا يعني انه لا يتناسب مع فطرتهم، وإذا جاء ليحيوا به فهو متناسب معهم في كل زمان ومكان." [53] لكن هذه الخاصية الأخيرة-حسبه- غير موجودة بتاتا في واقع المسلمين ..، ونجدهم يحاربون و يزندقون كل محاولة للخروج عن المألوف ،"كنصر حامد أبو زيد الذي حرمته جامعة القاهرة من الترقية واتهم بالإلحاد من طرف عبد الصبور شاهين

[51] صافية مناد، إشراف الأستاذ الدكتور عمر الزاوي، التأويل المنهجي للتراث الديني: قراءة نقدية معاصرة للنص الديني-صادق جلال العظم أنموذجا- مجلة أبعاد، العدد6، جوان2018، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر،ص252.

[52] صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط9، 2003، ص14.

[53] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص579.

وحسن حنفي، وعلي عبد الرزاق الذي أخرج من زمرة العلماء، [ومجمل القول] بدءا بمحمد عبده وانتهاء بنصر حامد أبو زيد."[54] وطبعا لم يكن محمد شحرور استثناء.

3-يقول محمد شحرور في مقدمة كتابه" الكتاب والقرآن": "إن المسلمين في العصر الحاضر يعيشون أزمة فقهية حادة وهناك تقول نحن في حاجة إلى فقه جديد معاصر وفهم للسنة النبوية، وقد تم تشخيص هذه المهمة ولكن دون وضع حل لها".[55]

لذلك نجده أخذ على عاتقه هذه المهمة، وطرح منهجه الجديد في الفقه الإسلامي .

ثانيا: أهمية المناهج المعاصرة في فهم التنزيل الحكيم:

انطلاقا من الوعي بضرورة مواكبة العصر دوما، وهذه المرة عل مستوى المنهج، ارتأى محمد شحرور ضرورة توظيف المناهج المعاصرة لفهم التنزيل، وبشكل أساسي الجانب اللغوي واللساني" [56]من هذه المناهج-كما سبق أن ذكرنا-:

1-نفي الترادف: وهي أهم فكرة لغوية أقام عليها فهمه في كتاباته التي لخصت مشروعه، الذي يتأسس على القرآن، ومبرره في استخدام فكرة نفي الترادف في المصحف أن يكون دقيقا جدا كدقة الطبيعة لأن مصدرهما واحد، "فكتاب الله مصوغ بدقة متناهية،"لا تقل عن مثيلاتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات، وانطلاقا من .. أن صانع هذا الكون هو ذاته صاحب التنزيل الحكيم الذي لابد أن تتجلى فيه دقة الصانع."[57]

وقد كتب الدكتور جعفر دك الباب، في مقدمته على كتاب" الكتاب والقرآن" لمحمد شحرور، أن إنكار الترادف لدى شحرور،" أفضى إلى نتائج مغايرة تماما لما ألفه العقل الجمعي."[58]

وقد ذكرنا أن د. محمد شحرور قد اعتمد في نفيه للترادف على سند أخذه عن أبي علي الفارسي تعود أصوله إلى ابن جني والجرجاني، أما بن جني بحث في نطاق بنية الكلمة المفردة، ودرس الأصوات، والعلاقة بين الكلمة والصوت، والتقلبات الممكنة للكلمة الواحدة وخلص إلى القول :"بوجود علاقة طبيعية بين الصوت والمدلول". [59]أما الجرجاني فهو يرى أنه لايمكن أن تكون الكلمة المفردة أدل على معناها الذي وضعت له من كلمة أخرى، حيث يقول:"الفكرة والصورة والأسلوب كل لا يتجزأ ولا يتعدد، وليس أدل على اتحادهما من أنك إذا

[54] محمد صياح المعراوي، الماركسية والقرآن، مرجع سابق، ص34.
[55] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص32.
[56] الحسن حما، مرجع سابق، ص03.
[57] محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص27، 28.
[58] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص21.
[59] أنظر: ابن جني، الخصائص، كتاب إلكتروني، ص ص، 249-252 على الموقع: www.alkottop.com

غيرت في الصورة تغيرت الفكرة."[60] وعن هذين الرجلين يقول د.جعقر دك الباب:" إنني أرى أن نظرتي ابن جني والجرجاني متتامتان بل يصح القول أنهما تؤلفان جانبين لنظرية لسانية واحدة هي مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية."[61] وهي المدرسة التي تتبع لها أراء الدكتور محمد شحرور في نفي الترادف–كما سبق أن ذكرنا–وانطلاقا من نفس الحاجة، وهي توظيف مناهج العصر، نجده يعتمد في فهم مصطلحات القرآن على معجم مقاييس اللغة لابن فارس.

2– اللسانيات الحديثة: وظف الدكتور محمد شحرور المنهج البنيوي وعمل على تكييفه بما يخدمه، إن هذا المنهج يبحث في العلاقات التفاعلية بين عناصر النسق، يجزئ ويحلل ثم يركب، ويفعل هذا بالنص دون النظر إلى قائله أو الظروف التي قيل فيها."[62]

وتتأتى أهمية هذا المنهج بالنظر لما حققه في مجال الدراسات الأدبية واللسانية من تطور، وبه تعامل شحرور مع السنة ، حيث فرق بين محمد الرسول ومحمد النبي، وكانت النتيجة أن الطاعة تجب في حق الرسول المعصوم في آيات الرسالة وقد كان مبلغا، أما مقام النبوة فهو اجتهاده الخاص في الإسلام، ولا يعتبر ملزما لأنه كان مجتهدا.

وكنتيجة لهذا المبحث وكمخرج من الجدل القائم حول قراءة التنزيل الحكيم التي أنتجها الدكتور محمد شحرور، ولأنه يصعب اتخاذ موقف وسط بين صفين متحاربين، فلا مخرج لنا إلا التركيب إن صح القول مع الاحتفاظ بالقول أن كلا الطرحين ينطوي على جانب من الصواب سواء من المعارضين أو المؤيدين، وإن كان الصواب واضحا في رأي المعارضين، فإن أقل ما يقال في صف المؤيدين أن مشروع محدا شحرور التجديدي، قد نجح على الأقل في تحريك الوعي بعد مرحلة طويلة من الجمود، وهو ما كنا نروم البحث عنه، ويظهر حتى فيما أنتجته آرائه من تضارب المواقف وصراع الأفكار.

[60] عبد الفتاح اسماعيل شلبي، أبو علي الفرسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، دار المطبوعات الحديثة،جدة-المملكة العربية السعودية،، ط3، 1989،ص356.

[61] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق ص21.

خاتمة:

بعد الهزيمة العربية أمام اليهود سنة 1967، تصدى عدد من الكتاب التقدميين العرب إلى نقد بعض جوانب البيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي وإرثه ، وقد تنازعت عبر هذا الفضاء تيارات تراوحت بين الارتجال والسطحية في التعامل مع النص القرآني، وبين الإيغال في التدقيق التخصصي، وبين هذين البعدين تفاوتت مقاربات النص في العمق، مما جعل سؤال المنهج في التعامل مع القرآن سؤالاً مركزياً في سياق أسئلة أعم تتعلق بالتعامل مع الدين والتراث، والبحث عن وسطية أصبحت هي الأخرى موضع تجاذبات جديدة ، ومن التعدد المنهجي الذي عرفته الحضارة الغربية ونقل إلى المجال التداولي العربي والإسلامي، بفعل الاستلاب الثقافي والهيمنة الفكرية التي افرزها الفارق الحضاري بين المنظومتين، ومحاولةً لتجاوز التخلف واللحاق بالركب الحضاري، سعى بعض الدارسين في الفكر الإسلامي المعاصر من أنصار التيار الحداثي إلى استمداد بعضٍ من هذه المناهج، ليتم توظيفها في الدارسات القرآنية المعاصرة، وقد أخذ هؤلاء على عاتقهم إعادة تجديد الوعي على أساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة التي ترتكز على فكرة "أنه لا بد لكل مفهوم ذهني مما يقابله في الوجود المادي"، التي تتداخل مع المادية التاريخية كنظرية قادرة لوحدها على قراءة التراث بطريقة حداثية ، تستوعب حركة التاريخ وقيمه النسبية ومطابقتها للقرآن الكريم، والتي لا يمكن إبرازها – بحسب الحداثيينوبحسب شحرور أحد زعماء هذا التيار– إلا من خلال فهم طرائق اشتغال الفكر الديني المرتبط بالبنية الأسطورية للقرآن، الذي اختلطت فيه الحوادثُ التاريخيةُ الجزئيةُ والحكاياتُ الشعبيةُ والأساطير القديمةُ، على شاكلة العهد القديم والجديد ، وبهذا يكون مقصدُ جل هذه المناهج محاولة إخضاع كل ما ورد في القرآن إلى منطق الحس والتجربة.

ولقد كان هذا هو موضوع بحثنا وهو ما عالجناه من خلاله، وبينا فهم شحرور الخاص لابستمولوجيا الوعي العربي، وتطرقنا للخطوط العريضة لمشروعه التجديدي الذي يتبنى ما يتبناه الحداثيون مما ذكرنا أعلاه، ويزيد على ذلك فهمه الخاص للسنة ويقدم مشروعه في الفقه الإسلامي وما إلى ذلك، ، ولعلنا نلحظ بشكل ملفت جرأته الغير المسبوقة في التعامل مع ثوابت الدين وهو ما يميزه ، فمسألة المرجعية هي مربط الفرس وهي أصعب الثوابت التي يريد محمد شحرور اختراقها، ذلك أنّ كل الفكر التراثي مبني على أساس مطلق واحد هو أنّ المرجعية

ليست للعقل أو المنطق وإنما للنص والحديث ومن ثمّ لفهم الأوّلين، ولهذا رأى أن هذا الفكر لم يصل إلى شيء لأنه بقي ضمن الثوابت، فكانت أبحاث مفكريه مجرد اجترار لتراث السابقين.

إن هذا المفهوم التجديدي الذي قدمه شحرور تبعه نقد نتج عنه تضارب في الآراء يجعلنا في حيرة من أمرنا، لاسيَّما في ظل ما راعيناه من انقسامٍ حادٍ حولهِ،فمن جهة، يجد المرءُ مَن يدعم الرجل بشدة ويؤيده فيما ينتِجه، حتى أنه يؤكد أنه لم يفهم الإسلام ولا المراد من الحياة إلا من بعد اطِّلاعه على أعمال د. شحرور، فيما نجد على الجهة الأخرى مَن يرفض ما قدَّمه الرجل بشكلٍ قاطع، حتى بلغ الحد القول بخروجه من الملة وكفره، دون أدنى رأفة أو حُسْن ظنٍ به. وهكذا، لم يجد المرءُ وسطاً بين هذين الفريقَين، إلا أن يقال أنه ينبغي أن يعاد النظر في ما قدمه، بغية تقديم ما هو أفضل، وهو نفسه يجيز ذلك ولا يدعي الإلمام والكمال.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

المصـادر:

د. محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة، للتنزيل الحكيم، دار الساقي–بيروت،ط1، 2016م.

د.محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة دار الأهالي، سورية– دمشق، ط1، 2000/8م،

د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة . بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة – الأهالي، 1990م.

د.محمد شحرور، دليل القراءة المعاصرة للتنزيل، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى، 2016م.

د.محمد شحرور، الإسلام والإيمان، دار الأهالي، بيروت، ط6 ، 1996م.

د.محمد شحرور، الدولة والمجتمع، دار الأهالي–بيروت، ط1، 1995م.

د.محمد شحرور،القصص القرآني، ج2،دار الساقي–بيروت،ط5، 2014م.

د. محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة للحاكمية الانسانية – تهافت الفقهاء والمعاصرين، دار الساقي، بيروت،ط1، 2015م.

د.د.محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة–الأهالي، بيروت،ط4، (دون ت).

محمد شحرور، السُّنة الرسولية والسُّنة النبوية، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط1، 2012م.

المراجــع:

د.زينب، إبراهيم شوربا، الابستمولوجيا، دار الهادي، بيروت– لبنان، ط1، 2004م، المقدمة.

د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، دون طبعة، 1982م.

ملاح، أحمد، المختصر في تاريخ الابستمولوجيا، منشورات مختبر الفلسفة وتاريخها، دار القدس العربي، الجزائر، دون طبعة، 2010م.

د.محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–الدار البيضاء، ط1، 1986م.

زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة،دون طبعة، 1981م.

علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، سنة، ط3، 1980م.
د.حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1991م.
د.مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دار المتحدة للنشر، بيروت، طبعة1985م.
محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط6، 1993، ص19.
د.الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية، دار النهضة، سورية–دمشق، ط1، 2006م.
د.شارفي عبد القادر، الفكر العربي المعاصر ونقد الفكر الديني، مجلة جسور المعرفة، المجلد6، العدد2020م.
حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 1982م.
أميرة الدرا، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، م1982م.
جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي بيروت،ط1، 1993م.
أحمد قوشني عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد،مركز التأصيل للدراسات والبحوث،المملكة العربية السعودية،ط1، 2016م.
محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2003م ..
تهافت الفقهاء والمعاصرين، بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى، 2015م.
طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط1، 2006م.
محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي،بيروت، ط1، 1990م.
القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط2، 2005م.
ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد سقر، دار التراث–القاهرة،ط2، 1973م.
محمد حمزة، دراسات الإحكام والنسخ في القرآن الكريم، ، دار قتيبة، ط1، (دون ت.).

مصطفى ناصف، مسؤولية التأويل، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2004م،
د.محمد الفران، مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2007م.
شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط1، 1990م.
عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين، دار القلم، دمشق،ط1، 1997م.
يوسف الصيداوي، بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن،مطبعة التعاونية، دمشق–سوريا، (دون ط)،(دون ت)،ص2.
[1] علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونمذج تطبيقية ج2، دار السلام، ط1، 2008م.
محمد صياح المعراوي، الماركسية و القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت–دمشق–عمان، ط1.
محمد صالح،التفسير والمفسرون في العصر الحديث، دار المعرفة،بيروت–لبنان، ط1، 2003م.
د. أيمن محمد مهدي، تعريف السنة بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، مقال منشور على الرابط: الإمام أحمد بن حنبل، المسند، رقم17884 .
يوسف سمرين،بؤس التلفيق: نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور،مركز دلائل،الرياض، المملكة العربية السعودية،ط 1439هـ.
فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة،بيروت–لبنان، ط1، 1979م.
تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة–مصر،ط1، 2004م.
تشارلز داروين، نشأة الإنسان،ج1، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة–مصر، ط1، 2005م.
صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط9، 2003م.
عبد الفتاح اسماعيل شلبي، أبو علي الفرسي، حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، دار المطبوعات الحديثة،جدة– المملكة العربية السعودية،، ط3، 1989م.
ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الآفاق الجديدة، بيروت–لبنان، (د.ط)،(د.ت).

المجلات والدوريات:

صافية مناد، إشراف الأستاذ الدكتور عمر الزاوي، التأويل المنهجي للتراث الديني: قراءة نقدية معاصرة للنص الديني–صادق جلال العظم أنموذجا–مجلة أبعاد، العدد6، جوان2018، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر.

نبيل دغفالي، أ.د خليل قاضي، رؤى جديدة في الدراسات الحداثية للقرآن الكريم.محمد شحرور نموذجا، مجلة الصراط،المجلد24 العدد2، 2022م.

.غازي توبة، رؤى وآراء معاصرة: دراسة وتقويم، مجلة البيان، ط1، 2012م، ص75.

د.خيرة بورنان، سؤال التأويل في الفكر العربي الإسلامي خلال العصر الوسيط، مجلة معارف، المجلد 17، العدد 1،(جوان 2021)،جامعة المسيلة–الجزائر.

المعاجم والقواميس والموسوعات:

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا .معجم مقاييس اللغة .الجزء الرابع. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون ط، 1979م.

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة .الجزء الرابع. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون ط)،(دون ت) .

الملتقيات:

[1] إبراهيم طلبة حسين: إشكالية القراءة الحداثية للنص الديني، دراسة نقدية، ملتقى فهم القرآن بين النص والواقع، من3 إلى 5ديسمبر2013م، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.

بحوث محكمة:

عباس شريفة: نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند المهندس محمد شحرور، مؤسسة رؤيا للثقافة والإعلام، إسطمبول، (دون ط)، 2018م.

المواقع الالكترونية:

ابن جني، الخصائص، كتاب إلكتروني، على الموقع: www.alkottop.com

ww.alukah.net/sharia/0/113657/#ixzz6GKrpFseM

موقع المعاني:https://www.almaany.com

موقع د. شحرور، على الرابط :https://shahrour.org/?page_id=606#b1-1-2

أ.وليد القاضي: كتاب إلكتروني على الرابط: https://www.khotwacenter.com.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الإهـــداء	
شكر خاص	
مقدمـــــة	أ-ب-ج
الفصل الأول: سياقات منهجية	01
تمهيد	02
المبحث الأول: السياق الفاهيمي:مفهوم الأيديولوجيا-العقل-الوعي-الابستمولوجيا	03
المبحث الثاني: إبستمولوجيا الوعي في الفكر العربي المعاصر.	16
الفصل الثاني: محمد شحرور والفكر العربي المعاصر.	21
تمهيد	22
المبحث الأول: نقد الفكر العربي في العصر الوسيط	23
المبحث الثاني: مشروع التجديد غند محمد شحرور.	30
المبحث الثالث:فهم النص المقدس: نحو قراءة جديدة معاصرة للدين الإسلامي.	41
الفصل الثالث: نقـــد وتقييم	53
تمهيد	54
المبحث الأول: المعارضين: نقد مشروع التجديد عند محمد شحرور.	55
المبحث الثاني: المؤيدين: قيمة التجديد في فكر محمد شحرور.	66
خاتمـــــة	70
قائمة المصادر والمراجع	72
فهرس المواضيع	76
ملخص الدراسة	77

Résumé	Abstract	الملخص

أولا: بالعربية:

تعد هزيمة العرب أمام اليهود سنة 1967م أو ما تسمى بالنكسة العربية ، علامة فارقة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، حيث ظهر للوجود تيار حداثي أكثر تجذرا في التعامل مع الواقع، هذا التيار الجديد اشتغل هو كذلك بناء على الصدمة الناتجة عن نكسة 1967م، حيث أراد فهم أسباب هذه النكسة، فظهرت فئة من المفكرين من أمثال: محمد عابد الجابري، محمد أركون، مالك بن نبي، الطيب تيزيني، محمد شحرور وآخرين.

صاغ هؤلاء منهجا جديدا يتضمن مجموعة من التصورات، التي أقروا بموجبها أن الإنسان العربي المعاصر لا يزال يعيش تحت ظل الفتوحات الإسلامية ويمجد التراث، ولا يمكنه التحرر من هذه القيود إلا من خلال الثورة على هذا الموروث الثقافي، بما سماه البعض من رواد هذا التيار" بالقطيعة الإبستمولوجية" بالمفهوم الفرنسي عموما، وعند غاستون باشلار خصوصا، والتي سماها البعض منهم بالتجديد الديني.

ولقد أبدع الدكتور محمد شحرور مشروعا متميزا في هذا المجال، و يظهر هذا جليا في الكيفية التي قام من خلالها بإعادة قراءة النص المقدس، حيث تعامل معه لا من وجهة نظر السلف ، بل من وجهة نظر الناقد لتاريخ السلف بمنهجية علمية تتسم بدرجة من المراجعة لما هو متفق عليه في التراث التفسيري من نظرة إلى النص القرآني ولمكونات المنهج التراثي عموما، –من جهة، بالإضافة إلى طريقة الاستنباط من القرآن على نحو بعدي، من جهة أخرى، وعلى ما أقره العلم الحديث في المجالات العلمية أو السياسية أو الاجتماعية، من جهة ثالثة، على نحو ما فعل مع رسالة الشافعي. والغاية من هذا كله أن نفهم الدين فهماً صحيحاً نستطيع من خلاله معايشة عصرنا، وحل مشكلاتنا.

ثانيا: بالفرنسية:

La défaite des Arabes face aux Juifs en 1967, également appelée la débâcle arabe, marque un tournant dans l'histoire de la pensée arabo-islamique, où a émergé un courant moderniste plus enraciné dans la réalité. Ce nouveau courant s'est également développé en réaction au choc de la débâcle de 1967, cherchant à comprendre ses causes. Ainsi sont apparus des intellectuels tels que Mohammed Abed Al Jabri, Mohammed Arkoun, Malek Bennabi, Tayeb Tizini, Mohammed Shahrour, et d'autres. Ils ont élaboré une nouvelle approche comprenant une série de conceptions reconnaissant que l'homme arabe contemporain vit toujours sous l'ombre des conquêtes islamiques et glorifie l'héritage, et qu'il ne peut se libérer de ces contraintes que par une révolution contre cet héritage culturel, que certains pionniers de ce courant ont appelé "rupture épistémologique" dans le sens général français, et en particulier selon Gaston Bachelard, que d'autres ont qualifié de renouveau religieux. Le Dr Mohammed Shahrour a brillamment élaboré un projet distinct dans ce domaine, notamment par sa manière de réinterpréter le texte sacré, l'abordant non pas du point de vue des prédécesseurs, mais du point de vue du critique de l'histoire des prédécesseurs, avec une méthodologie scientifique caractérisée par un degré de révision de ce qui est généralement accepté dans le patrimoine interprétatif, en se penchant sur le texte coranique et sur les composantes de l'approche traditionnelle en général d'une part, en plus de la méthode d'inférence coranique de manière abstraite, d'autre part, ainsi que ce que la science moderne a reconnu dans les domaines scientifiques, politiques ou sociaux, d'un troisième côté, à l'instar de ce qu'il a fait avec le message d'Al-Shafi'i. Tout cela dans le but de comprendre la religion de manière à pouvoir vivre notre époque et résoudre nos problèmes.