المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i3.314

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 16-7-2023
تاريخ القبول: 15-8-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم
من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»

أيت الغازي بوبكر[1]
alghazi.abybaker@gmail.com

الملخص:

يسعى البحث إلى تدقيق النظر في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في فكرنا الإسلامي، وذلك من خلال النموذج التونسي، الذي يعتبر من بين الأقطار الإسلامية التي يسمع فيها أكبر عدد من الأصوات الداعية إلى مقاربة جديدة للظاهرة الدينية، نظرًا لتاريخه المتأثر بحوار طويل وقديم مع أوربا وعقلها النقدي، والشرفي عبد المجيد واحد من أبناء هذا القطر، الذي أثبت في كتاباته جرأة منقطعة النظير ربما لا يشاركه فيها سلفه من موضع الباحث المستقل، فقد كرس جهده لمعاينة المصادر الدينية معاينة نقدية منهجية، على ضوء النقد التاريخي، كما أنه يعيد النظر بطريقة جذرية في تفسيرات الأجيال الأولى من المسلمين، وتجديد الوظيفة التفسيرية للإسلام كدين يعطي العالمَ معنًى، وعلى غرارهما يدعو إلى قراءة غائية للقرآن الكريم، وذلك بالتوسل بمناهج مستوردة من البيئة الغربية، ومن ثم الاشتباك مع النص القرآني عبر القراءة التفكيكية، إيذانًا منه بعدم وجود قراءة واحدة للنص، كما فعل قبله محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم كثير.

الكلمات المفتاحية:

القراءات المعاصرة، القراءات الحداثية، آي القرآن الكريم، الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي.

(1) طالب دكتوراه في تخصص: «الحوار الديني في الثقافة الإسلامية»، بمختبر «الحوار والمقاصد للأبحاث والدراسات»، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، المغرب.

للاقتباس: أيت الغازي، بوبكر، منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع3، 2023، 156-178.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received : 2023-7-16
Accepted : 2023-8-15

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Abdelmajid Charfi's Approach to Reading the Holy Quran Through his books: «Labinate» and «Islam Between Message and History

AIT LAGHAZI Boubaker(2)
alghazi.abybaker@gmail.com

Abstract

The research seeks to scrutinize contemporary readings of the Holy Quran in our Islamic thought through the Tunisian model, which is among the Islamic countries where the greatest number of voices are heard calling for a new approach to the religious phenomenon, because of its history and being influenced by a long and old dialogue with Europe and its critical mind. Al-Sharafi Abdul Majid is one of the sons of this country, who has demonstrated in his writings an unrivaled boldness in which his predecessor may not share an independent scholar position. He devoted his effort to a systematic critical examination of religious sources, in the light of historical criticism. It also radically revisits the interpretations of the first generations of Muslims and the renewal of the interpretive function of Islam as a religion that gives meaning to the world and, like them, calls for a linguistic reading of the Holy Quran by begging for approaches imported from the Western philosophy, and then applying a deconstructive reading of the Qur'anic text confirming the absence of a single reading of the text as did Mohamed Arkoun and Nasr Hamid Abu Zayd, and many others.

Key words

Contemporary Readings, Modernist Readings, Verses of the Holy Quran, Islamic Thought, Abdul Majeed Al-Sharafi

(2) a PhD researcher, "Religious Dialogue in Islamic Culture," at the Laboratory of "Dialogue and Purposes for Research and Studies," Sultan Moulay Soliman University, Faculty of Arts and Humanities, Beni Mi Mellal, Morocco.

ite this article as: AIT LAGHAZI, Boubaker, Abdelmajid Charfi's Approach to Reading the Holy Quran Through his books: "Labinate" and "Islam Between Message and History, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 156-178.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

تسعى المدارس الفكرية الحديثة عمومًا إلى تناول جديد للنص القرآني، وذلك بالقطع الشبه التام مع القراءة التقليدية للنص، والالتزام بآليات معرفية حديثة، بحيث تذهب هذه المدارس إلى تحديد جديد لمفهوم النص الديني، وعدم التقيد بالقدسية في مجال البحث العلمي والأكاديمي، وبالتالي إخضاعه -النص- للقواعد الألسنية الحديثة، شأنه في ذلك شأن باقي النصوص (الشعر، النثر، القصة،...)، ولعل ما سنرى مع الشرفي أقرب من هذا الذي ذكر، رغم أن انشغالاته وخطابه يدور حول تقديم قراءة جديدة للإسلام، وليس للقرآن نفسه، وهو القائل: «إن البحوث اللسانية الحديثة قد أثبتت أن أي نص، ولا سيما إذا كان نصًّا تأسيسيًّا مثل القرآن تداولته الأجيال المتعاقبة، مهما بدا معناه واضحًا صريحًا، إنما يخضع فهمه لمواضعات اللغة التي كُتب بها ولقواعدها، ولكنه يخضع كذلك دومًا عند قراءته لشخصية القراء ولثقافتهم ولظروفهم الخاصة ومصالحهم الذاتية، وحتى للاوعيهم المكبوت، مثلما يخضع للظروف التاريخية العامة التي تتم فيها القراءة، ومعنى ذلك أنه لا وجود البتة لقراءة بريئة، ولا لنص جزئي أو كلي قطعي الدلالة، إذ كل نص قابل نظريًّا لعدد لا يحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال»[3]. فالشرفي يتفرد برؤية مختلفة عن باقي الرؤى للموروث الديني والتي جعل منطلقها الظاهرة الدينية، وفق مناهج بحثية نقدية ترتكز أساسًا على إعادة النظر في التراث والنص المؤسس، ومساءلته مساءلة عميقة ومحرجة، ومشروعه يُعد من بين أهم المشاريع المعاصرة التي ترنو -حسب زعمه- إلى تحرير العقل الإسلامي من سلطة الأوصياء كما يسميهم، وذلك عن طريق إعادة النظر في طرق قراءة الموروث الديني، وتجديد آليات البحث فيه، وهذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية:

في طرح الإشكالية

في ظل هذا الفراغ المنهجي، ظهرت في فكرنا الإسلامي المعاصر عدة جهود أرادت أن تكسر طوق التكرار، وتحد من صلاحية القياس على أنموذج سَلف، لإعادة قراءة آي القرآن الكريم من منظور جديد وبرؤى ومناهج متباينة بعد القراءة الاستشراقية، مُحاولة بذلك الابتعاد عما هو أيديولوجي في اتجاه ما هو معرفي، فكُتبت مؤلفات في الموضوع، وربما ما كانت لتظهر لولا الفصام الذي ظهر بين

(3) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، دار الجنوب للنشر، تونس، ط.1، 2011م، ص:46

ماضينا وحاضرنا، على إثر غزو الحضارة الغربية بثقافتها ومفاهيمها ومناهجها الفكرية لعالمنا الإسلامي، فكانت نتيجة الانبهار بالآخر المتقدم حضاريًا أن حاول بعض هؤلاء الاستعانة بذاك الآخر وبمناهجه حتى وصل بنا الأمر إلى خلخلة الموروث والتطاول على المقدس، والتشكيك في قدرته على الاستئناف الحضاري المنشود، في تغييب تام للفوارق الجوهرية بين الحضارتين وخصوصياتهما، فجاءت على شكل جهود تجديدية لإعادة فهم الدين والتراث انطلاقًا من تصورات فلسفية ومناهج علمية غربية وحديثة، فإلى أي حد استطاع عبد المجيد الشرفي[4] من خلال كتابيه: «لبنات» و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، تقديم أجوبة لإشكالية قراءة آي القرآن الكريم من جهة، وما هو المنهج أو المناهج (إن صح التعبير) التي اعتمدها في نقده وقراءته لبعض الآيات القرآنية؟

في أهداف البحث

يرمي هذا العمل إلى ربط التواصل مع كل مكونات الفكر الإسلامي وتياراته الأيديولوجية، بعيدًا عن الانحياز المذهبي، أو القومي، أو العاطفي، وتجاوز الإقصاء وتهميش أي مكون من مكونات هذا المجتمع العربي الفسيح، وذلك بنهج سياسة الانفتاح والوحدة والتواصل الجاد مع أصحاب المشاريع الفكرية في كل أرجاء المعمورة، بغض النظر عما تتبناه هذه المشاريع من أفكار، فكان المنطلق ببعض أعمال عبد المجيد الشرفي الفكرية، التي أسهمت بشكل أو بآخر في استفزاز العقل العربي الإسلامي المعاصر، وهو المدعو إلى الإجابة عن الأسئلة العالقة عبر تاريخ تراثنا الإسلامي.

في منهج البحث

إذا كان المنهج جزءًا من الإشكالية التي يناقشها هذا البحث، فقد كان لزامًا علينا التقيد بمنهجين متكاملين فيما بينهما، ينسجمان والقضية المدروسة في عنوان البحث، فقد اقتضت طبيعة البحث

(4) عبد المجيد الشرفي، مفكر تونسي، وُلِد في صفاقس في 24 يناير 1942م، لعائلة تونسية عريقة تعودُ أصولها للأندلس، حصل على دكتوراه الدولة في الآداب عام 1983م، وهو عميد كلية الآداب بجامعة تونس منذ عام1983 وإلى عام 1986، وأستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة تونس بمنوبة منذ عام 1986 وإلى عام 2002، وهو رئيس بيت الحكمة منذ 2015 خلفًا لهشام جعيط، وهو من أساتذة الجامعة التونسية المرموقين، تخرج فيها ودرس فيها، وأسهم في تسيير بعض مؤسساتها، ووفر لها جيلًا من المدرسين من ذوي الكفاءة والمقدرة، وهو من جيل مخضرم من حيث التكوين، يعرف المهتمون بأعلام التجديد في الفكر الديني عبد المجيد الشرفي بأنه من رواد النهضة العربية الثانية، وهو صاحب المدرسة التونسية الرائدة في دراسة الفكر الديني، وقد آل على نفسه منذ انخراطه في مجال البحث العلمي، وتخصصه في دراسة الإنتاج الديني، أن يكون إنتاجه العلمي متواصلًا، فقد أنتج أكثر من أربعين عنوانًا بين كتب، ومقالات، وتحقيق كتب تراثية، فضلًا عن تقديمه عددًا كبيرًا من الكتب ذات الصلة، وإشرافه على عدد من رسائل البحث بمختلف درجاته.

وموضوعه وإشكاليته الجمع بين المنهج التحليلي والمنهج النقدي، فالأول يتدرج مع قضايا البحث ويُسائلها في بعض تفاصيلها، وذلك من خلال تحليل المواقف الفكرية والاجتهادات البشرية لعبد المجيد الشرفي، وإعادة تفكيكها وتركيب عناصرها بشكل يجيب عن إشكالية البحث، والثاني من خلال نقد الخلفيات والمنطلقات الأيديولوجية في قراءة عبد المجيد الشرفي لبعض آي القرآن الكريم.

في خطة البحث:

من أجل مقاربة هذا البحث، الذي وسمناه بـ: «منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم»، فقد فرضت علينا إشكاليته تقسيمه إلى مبحثين أساسيين مع مقدمة وخاتمة، وهي كما التالي:

المبحث الأول: منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم

- **المنهج التاريخي المقارن**
- **المنهج التأويلي لآي القرآن**

المبحث الثاني: منهجية الشرفي في التعامل مع القرآن من خلال أمثلة توظيفية

المبحث الأول: منهج عبد المجيد الشرفي في قراءة آي القرآن الكريم

إن جل اهتمامات عبد المجيد الشرفي تدور حول مساءلة النصوص الدينية عن كثب؛ لمحاولة الوقوف عند أبعادها الرمزية والوجودية ومحاولة سبر أغوارها للوقوف عند مضامينها وأبعادها السياسية والاجتماعية والمصلحية، بعيدًا عن قدسية النص ومكانته لنزع الأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور حسب تعبير لسانه، إذ يقول: «فمن غير المستغرب أن تكون القراءة الحديثة مخالفة للقراءة التقليدية ومحرجة للضمير الديني، الذي لم يتعود على تعرية الوقائع وعلى نزع الأقنعة التي تحجب حقيقة الأمور، فتجلها في بشريتها ونسبيتها وهشاشتها»[5]. فهي إذن محاولة جادة أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها محاولة لتنزيل النص الشرعي منزلة النص البشري، بحيث يأتي هذا في سياق التنكر لموثوقية النص الشرعي عبر دحض المناهج العلمية التي أرساها الأقدمون، التي لم ينازع فيها أحد من قبل هذه القراءات الحديثة، لصلابة برهانيتها القطعية، مثل الاستقراء وقطعية التواتر، فالوحي عند الشرفي: «هو مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل الملكات المكتسبة، ليَبرُز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته،

(5) **نفسه**، ص:10.

وليبرز على نحو متميز ذلك التمثل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية، أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهي والماورائي، مما لا يمكن الإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة»[6]، وهو تعريف يحتاج إلى النظر والتحقيق، بوصفه حالة سيكولوجية بعيدة عن الشعور والإحساس، بل إنه حصر هذا الوحي ابتداء في جمع الصحابة الذين عاصروا الوحي، يقول: «فلفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته»[7]، أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودُوِّن بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لو يقم به النبي ولم يأمر به[8]، وهنا يكمن المنهج التاريخي الذي يعتمده الشرفي في كتاباته مع القرآن، إذ حصره فيمن عاصر النبوة لا غير، كما ينتقد الصحابة الذين تطاولت أيديهم على الجمع، بدعوى أن النبي لم يأمرهم بذلك.

1- المنهج التاريخي المقارن

يتيح المنهج التاريخي المقارن الذي يتبناه الشرفي رصد الظواهر القارة في الديانات السماوية التوحيدية الثلاث، فهو يرى أن الإسلام لم يشذ عن باقي الديانات السماوية التوحيدية (اليهودية والنصرانية) من حيث خضوعه لمقتضيات التنظيم والمؤسسة، ذلك أن اندراج أي رسالة (المؤسسة) في التاريخ يفرض مرورها بجملة من السيرورات حددها في ثلاث: «أولها التميز عن الآخرين وإبراز ما يفصل طائفة المسلمين عن غيرها من المجموعات البشرية مشركين وأهل كتاب وغيرهم، فكان لا بد من أن يحدثوا ما به يعرف بعضهم بعضًا بيسر في اللباس والطعام وآداب السلوك عمومًا (...)، وثانيها في تحويل أشكال العبادة إلى طقوس موحدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي أو الخروج عن عدد من الأركان الثابتة. علمًا أن الطقوسية ظاهرة ملازمة لكل الأديان، قلَّت هذه الطقوس أو كثرت، وكانت بسيطة أو معقدة، دورية أو ظرفية، وإشراف كاهن أو من دون إشرافه... فلم يشذ الإسلام التاريخي على هذا الصعيد (...)، أما ثالثتها فتتمثل في تحويل الدين إلى مؤسسة تمثل كذلك في تشكل مجموعة من

(6) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، سلسلة دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط.2، 2008م، ص: 42.

(7) ويرى محمد الطالبي أحد المنتقدين لفكر الشرفي أن هذا الادعاء هو «عين ما تروبه مصادره الاستشراقية المسيحية التي يعتمدها ويحيل عليها في مراجعه، على الخصوص: Wansbrough وPatrica Crone، ومن لف لفهم، وهم كثير عديدهم، مرتفعة أصواتهم، ونافقة سوقهم بين الانسلاخسلاميين، وزعيمهم الذي لا يستشهد ولا يشهد الانسلاخسلاميون اليوم إلا به، هو المستشرق: Alfred Prémare. (راجع: ليطمئن قلبي، قضية الإيمان، لمحمد الطالبي، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، ط.2، 2017م، ص:41-42).

(8) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص: 49.

العقائد الملزمة التي لا يجوز إنكارها بوجه من الوجوه»[9]. وإن ميزة المنهج المقارن في منظور الشرفي هو القدرة على تبين خطأ القراءة التقليدية للإنتاج الديني أو صوابها بل على «تحديد ما هو وفيّ عضويًّا لوظيفة الخطاب الأصلي وانسجم مع تلك الوظيفة وما هو غير وفيٍّ لها، وغير منسجم معها، خصوصًا وأنه يعسر على الدارس المتأثر بسنة دينية واحدة تحليلها وتفكيكها ومعرفة بنيتها وتمييز خصوصيتها الحقيقية من الخصوصية الزائفة»[10].

يدور مشروع الشرفي عمومًا حول آيات القرآن وإعادة النظر في مجمل المفاهيم المؤطرة للنص وطبيعته ووظيفته وحركته، وليس الوقوف عند تأويل لبعض آياته، التي تتأسس على بلورة تعددية تأويلية تفتح المجال لتأويلات حداثية، التي تقطع الطريق على القراءة التفسيرية التقليدية، «فرغم حرص المفسرين على توجيه القراءة وجهة معينة، فإنه لا مناص من ظهور تأويلات للنص تسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه، وتتصارع مع بعضها بعضًا، وكل تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعية دون غيره، فكان دور المفسر الموضوعي إذن هو العمل على إثبات استمرارية القراءة وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المستند بدوره إلى تصنيف ثنائي: الأرثودوكسية والهرطقات، أو الفرق الضالة والفرق الناجية»[11]، ويرى الشرفي في هذا الإطار أن «المستقبل سيكون بلا ريب لتأويلية هرمونيطيقا جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معانٍ متناغمة مع ظروفهم المستجدة، المادية والثقافية»[12]. ويرى الشرفي ألاَّ سبيل إلى ذلك إلا بإسقاط المفاضلة بين التأويلات التي كتب لها النجاح والتوفيق تاريخيًّا (التقليدية) والتأويليات التي تم القضاء عليها إما بقوة وجبروت السلطان، وإما بقوة السيف، وليس بقوة الحجة والبرهان في أحيان كثيرة، فالمؤول في نظره «ليس له أن يحكم لفائدة الفريسيين أو الصدوقيين أو القرائيين، ولفائدة الكاثوليكيين أو الأريوسيين أو النساطرة أو البروتستان، ولفائدة أهل السنة أو الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة أو على هؤلاء أو أولئك»[13]، والخطير في المسألة هو أن هذه القراءات التفسيرية الحديثة التي يدعو لها هي ملك مشاع بين الذين يرون أنفسهم مؤهلين للقيام والخوض فيها، ومهما كانت ملتهم

(9) **نفسه**، ص: 118-123

(10) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، دار الجنوب للنشر والتوزيع، سلسلة دار الحداثة، تونس، 1994م، ص: 111 بتصرف.

(11) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، م.س، ص:107

(12) **عبد المجيد الشرفي**، **مراد هوفمان**، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دار الفكر، دمشق، ط.1، 2008م، ص:33، ولبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص:57.

(13) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، م.س، ص: 107.

وعقيدتهم ما لم تكن هناك قطيعة مطردة بين التفسيرين، بل يذهب إلى أكثر من ذلك ويرى أن اختلاف النتائج راجع فقط إلى تبلور مناهج النقد وتوفر معارف جديدة، ويضرب لذلك مثالًا بحيث يرى أن: «الترتيب الزمني للسور القرآنية عند نولدكه Noeldeke وشفالي Shwally وبلاشير Blachére لا يبتعد جوهريًّا عن الترتيب الذي توصل إليه المفسرون المسلمون القدامى اعتمادًا على أسباب النزول، ونجده عند ابن النديم في الفهرست، أو عند السيوطي في الإتقان»[14]، فما منهجه التأويلي لآي القرآن الكريم؟

2- المنهج التأويلي لآي القرآن

يرى الأستاذ طارق حجي في مقال له ضمن سلسلة له وسمها: «بالقراءات الحداثية للقرآن» أن تأويلية الشرفي للقرآن الكريم تعتمد على تقنيتين متداخلتين: الأولى وسمها بالقراءة المقاصدية، وأما الثانية فالقراءة التاريخية، التي تعمل على ربط الآيات بسياقاتها التاريخية والاجتماعية، وهما تقنيتان متداخلتان، بحيث إن التسييق التاريخي يقوم بوظيفة تنسيب الأحكام القرآنية كوسائل أو أدوات، والمرتبطة بالتاريخ وبقيم العالم القديم تحقق غايات ومقاصد أشمل وأكثر عمومية، تمثل مُتجَه القرآن وانطلاقته في تأسيس عالم جديد وهو العالم الذي تُكشَف قيمه عبر التأويل، وتنطلق هذه التأويلية من محاولة إعادة الاعتبار المفقود في رأيها (لكلية النص القرآني) المتمحورة حول قيم مركزية وأهداف ومقاصد عليا، وتؤسس على التفاريق المفهومية التي صاغها الشرفي في اشتغاله على الإسلام (إسلام رسالة/ إسلام تاريخ، عالم جديد/عالم قديم) مع استخدام عدد من الأفكار التراثية التي تتحدث عن أثر التاريخ في تشكيل القرآن، مثل القول بالصياغة النبوية اللفظية للنص القرآني المنزل معنى، والتي تتماشى مع رؤية الشرفي حول شمول فعل التاريخ لمرحلة الوحي ذاتها[15]، ولعل هذا الكلام ما يقصده الشرفي في الجزء الثاني من كتابه «لبنات»، إذ يدعو إلى تطليق نهائي للقراءة الحرفية للنص، التي كانت تلازم فن التفسير منذ بداياته الأولى على حد تعبيره «فالحرفية تمثل بلا شك العائق الرئيسي دون التعامل مع النص القرآني على أنه كتاب حي يخاطب المؤمن مباشرة خطابًا شخصيًّا الآن وهنا، لا عن طريق منطوقه الشكلي بل عن طريق محتواه الروحي والأخلاقي العميق (...) فالتشبث بظاهر الآيات، وأحيانًا بمنطوق آية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص ولما أريد من وراء الألفاظ، تعامل مع النص المقدس لا يليق بمكانته السامية، وليس سوى تحنيط له، ولو تأمل المسلم سلوك الرسول مع ما كان

(14) **نفسه**، ص:106.

(15) **راجع طارق حجي**، عبد المجيد الشرفي: القرآن وتحديث الإسلام، سلسلة القراءات الحداثية للقرآن (5)، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنية عبر موقعها الإلكتروني: www.tafsir.net، ص: 14.

يتلقاه من الوحي، وسلوك أكابر صحابته مع ما كان يبلغهم إياه، لتبين أن ذلك هو السبيل الذي كانوا يسلكونه، وأن الانزياح عنه قد تم في فترة لاحقة تحت وطأة إكراهات لا صلة لها بالموقف الأصلي من الرسالة النبوية، وبخاصة بمفعول المَأسَسَة التي انخرط بموجبها الإسلام في الواقع التاريخي»[16].

المبحث الثاني: منهجية الشرفي في التعامل مع القرآن من خلال أمثلة توظيفية

بالرجوع إلى الأمثلة التي وظفها الشرفي في رؤيته هاته ما ذكره الله ﷻ عن الشورى في آيتين: الأولى: قوله ﷻ ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ﴾[17] والثانية قوله عز وجل في سورة الشورى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ ﴿٣٨﴾﴾[18] فأما الآية الأولى فيرى الشرفي أن الخطاب فيها موجه إلى النبي ﷺ على وجه التخصيص، وأما الثانية فيرى أنها لا تتعلق بالمشاركة في الحياة السياسية لا من قريب ولا من بعيد، فهي مواصلة لما جاء في الآيتين قبلهما[19]، وليس ما تتوهم به عديد من الأدبيات الإسلامية المعاصرة، خاصة منها الفكر السياسي الذي «يرى في هاتين الآيتين ما لم يره القدماء، ويؤول القرآن على أساس أنه ملزم للحاكم بالشورى في تسيير شؤون الدولة»[20]، ومرد ذلك حسب رأي الشرفي هو أن قيمة الديمقراطية قد فرضت نفسها على الجميع بما فيهم المسلمون، ما دفعهم يبحثون عن تأصيل لها في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة، دون الانتباه لما للمفهومين وتبعاتهما من فروق جوهرية، «إلا أن الفئة المحافظة منهم ساءها أن يتشوف الناس في عصرنا إلى محاسبة الحكام، وهم الذين يستمدون سلطتهم المعنوية ومصالحهم المادية منهم، فالتفوا على هذه القيمة الجديدة، مدعين أن الشورى أفضل من الديمقراطية ومن أي نظام آخر، ولا سيما إذا كان غربي المنشأ من ناحية، ومن شأنه

(16) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص:56-57.

(17) **سورة آل عمران**، الآية: 159.

(18) **سورة الشورى**، الآية: 39.

(19) وهما قوله عز وجل في الآيتين: 37 و38 من سورة الشورى: ﴿۞ فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الشورى: ﴿٣٦﴾ - ﴿٣٧﴾]

(20) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص: 48.

أن يمس مصالحهم ومصالح الحكام المتضامنين معهم، من ناحية ثانية»[21].

وكمثال آخر ما ذكره الشرفي في المسائل المتعلقة بالنظام الأسري، وبالتحديد مواجهته لقضية الزنا وعقوبتها، بحيث يرى في هذه القضية أن «الجلد، لا الرجم الذي ينجر عنه الموت كما قرر الفقهاء، المبني مرة على آية نُسِخ لفظها وبقي حكمها، ومرة أخرى على سابقة نبوية مشكوك في صحة الخبرالمتعلق بها»[22] ويقصد هنا الآية القرآنية التي ذكرها الله ﷻ في سورة النور: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢﴾ [23] وقد قارنها بآية القذف، التي عقوبتها ثمانون جلدة في حالة عدم الإتيان بأربعة شهداء: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[24] مع تخفيف عقوبة المائة جلدة في الآية الأولى إلى النصف بالنسبة إلى الإماء، في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖۚ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٢٥﴾[25] ويرى أن القصد من هذا العقاب «منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة، على غرار كل المجتمعات البدوية، ولم يكن الرجال في حاجة فيه إلى العلاقات الجنسية غير المشروعة، نظرًا إلى إمكانية الزواج بأكثر من امرأة والتسري بعدد غير محدود من الإماء، وحتى الزواج المؤقت المعروف (بزواج المتعة)[26]، سواء نسخ هذا النوع من الزواج كما يذهب إلى ذلك أهل السنة، أو لم ينسخ كما يرى الشيعة قديمًا وحديثًا، وهو ما زال يمارس في إيران إلى اليوم، ويستفيد

(21) **نفسه**، ص: 48.

(22) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص:83.

(23) **سورة النور**، الآية:02.

(24) **سورة النور**، الآية: 04.

(25) **سورة النساء**، الآية: 25.

(26) **راجع: شهلا حائري**، المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة، ط.7، بيروت، 1996م، وهي رسالة دكتوراه أعدت في الولايات المتحدة الأمريكية، بعنوان: Low of desire, Temporary Mariage in iran، وكذلك كتاب الدعارة الحلال، لعبد الله كمال، الذي اهتم فيه بالإضافة إلى زواج المتعة في إيران بالزواج العرفي في مصر، وبزواج المسيار في شبه الجزيرة العربية.

منه رجال الدين على الأخص»[27].

وبالمثل نظر الشرفي إلى عدة المرأة التي توفي عنها زوجها وكذا المرأة المطلقة، في قوله تعالى توالیا: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْۚ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾[28] وقوله أيضًا: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ﴾[29] فالغرض من الآيتين استبراء رحمهما والتأكد من عدم حملهما، ولعل أوضح مثال عنده هو فرض العدة على المرأة دون الرجل الذي يمكنه أن ينكح غيرها من دون أن يتربص مدة زمنية معينة، ويتساءل الشرفي عن كل ما جد في العصر الحديث من تقنيات وتطور وتقدم «فهل تغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية الثابتة، والبسيطة في الوقت نفسه، التي يمكن بواسطتها التأكد من حمل المرأة من عدمه؟ أم ينبغي إغماض الأعين عن كل ما جد في مجال الطب وعلوم الحياة من معرفة يقينية بأمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسك بحرفية النصوص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدم العلم؟»[30]، ويدعو في هذا الصدد من يحمل شعار (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) إلى تدبرها للتوصل إلى أن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص ومقصده والغاية منه، وليس ما يجمده ويحنطه، لإدراك أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات.

فمسألة الجنسانية كما يراها الشرفي مسألة تسعى كل الأديان والثقافات والأخلاق والقوانين على تنظيمها، باعتبارها مسألة حساسة ودقيقة في كل مجتمع مهما كانت ديانته أو ثقافته، لذا وجب الأخذ بعين الاعتبار التحولات التي طرأت على العلاقات بين الجنسين فهي التي مكنت «المرأة لأول مرة في التاريخ من أن تتحكم في جسدها وألّا تحمل إلا بإرادتها، ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة، كما هو

(27) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص:84.

(28) **سورة البقرة**، الآية: 234

(29) **سورة البقرة**، الآية: 228

(30) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص:84.

الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما، محسوبًا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي»[31].

ولعل الشرفي قد خانته معارفه بعلم أصول الفقه ورجاله حينما اتهم الأصوليين بفصل آيات القرآن بعضها عن بعض، وبفصل الآيات عن سياقها الخاص والعام، لا في السورة نفسها بل في مجمل السور، يقول: «ومن أبرز الأدلة على ذلك تأويلهم للآية الثالثة من سورة النساء، فقد تعسفوا من جهة تعسفًا واضحًا في الفصل داخل التركيب عينه بين الشرط ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾[32] وجوابه ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[33]، مخالفين في ذلك أبسط قواعد اللغة العربية والمنطق، ولم يراعوا من جهة أخرى في تجويزهم لنكاح أربع نساء في كل الحالات، لا ما عسى أن تشعر به المرأة وهي تتقاسم زوجها مع أخريات، ولا فارق السن الذي قد يكون بين الزوجين، ولا التفاوت في الوضع الاجتماعي على حساب المرأة، ولا مصير الأطفال وتربيتهم في أجواء المشاحنات بين الضرائر»[34]، بل أكثر من ذلك يرى أنهم تجاهلوا الآيات المؤسسة للأخلاقيات التي تجمع بين الزوج وزوجته من الناحية القرآنية من سكون ورحمة ومودة وعدل وإحسان، بل أكثر من ذلك يرى أن الأصوليين اهتموا بجانب العدل في الجماع لا غير، بحيث إنهم اشترطوا العدل في توزيع الرجل لياليه بالتساوي بين نسائه، واعتبروا في ذلك فقط العدل الشكلي المفرغ من كل محتوى، ويرى أن السبب الصريح والأوحد الذي من أجله أبيح التعدد هو الخوف من عدم القسط في اليتامى اعتبارًا لما قبلها.

أما الآيات الخمس من سورة البقرة، والمتعلقة بالصيام التي ضبطت حسب الشرفي مشروعية الصيام وأحكامه، والتي سنعود إليها في مطلب لاحق، إلا أنه وجب السبق بالقول أن الشرفي اشتغل على تاريخ فرض الصيام من جهة الشهر والسنة في علاقة بالروايات المتواترة والنادرة، وتوقف عند الآية 184، باعتبارها بؤرة التأويل، ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾[35]، وقد اختلف

(31) **نفسه**، ص:85.
(32) **سورة النساء**، الآية: 03
(33) **سورة النساء**، الآية: 03
(34) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص:158.
(35) **سورة البقرة**، الآية: 184.

المفسرون في عبارة (يطيقونه)، هل هي بمعنى النفي، (لا يطيقونه)، أم العجز (يعجزون عنه أو يطيقونه ثم عجزوا) أم أن الآية منسوخة تعبيرًا عن الحرج إزاء إمكانية الإفلات من واجب الصيام بدفع الفدية التي تمكن الأغنياء من تعويض مالي للفقراء، وقد اعتبر الشرفي هذا الفهم ممكنًا، بل تأويلًا مارسه البعض في عهد النبوة، لأن «إمكانية الإطعام بالنسبة إلى من يقدر عليه الصوم دون أن يصوم ليس انزياحًا شاذًّا في المنظومة الفقهية»[36]، ويعتقد تلميذه جمال بوعجاجة أن الشرفي «قد رجح هذه الرؤية الجديدة اعتبارًا للمعطى التاريخي الذي استعرضه من خلال روايات مختلفة وأحداث متنوعة سمحت بهذا المذهب دون إساءة للنص أو التفاسير السابقة والتأويل الراسخة»[37]. بل ذهب أكثر من ذلك، حينما اعتقد أن الفدية بديل عن الصيام، تعتبر «مدخلًا لتوسيع دائرة التكافل والتضامن والمساعدة الاجتماعية في شهر رمضان بما يفيد فئات فقيرة قد تنتفع ماديًّا مباشرة، ولا ينفعها في شيء صيام أثرياء العالم، فيتحقق مكسب جديد من مكاسب هذا التأويل يكف به حرج المفطرين من الراغبين في زيادة إنتاجهم في شهر رمضان والتحرك بكل نشاط وحيوية عوض تعطيل مشاريعهم والتأثير في الدورة الاقتصادية»[38].

وعلى كل فأمثلة الشرفي كثيرة وأكبر من أن يحاط بها كلها، سنتوقف مع بعضها الآخر في قادم البحوث إن كان في العمر بقية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يدعو الباحث إلى أن مهمته لا تنحصر في الانتصار لتأويل بعينه دون آخر، قدر ما يدعوه إلى تبين ما مدى التناسق والانسجام بين منطق النص وتأويلاته المختلفة، ولذلك اشترط شروطًا أربع تقتضيها هذه القراءة المعاصرة[39]:

1. أن يعدِل الباحث عن المنهجية التقليدية في التفسير، وألا يقيد نفسه بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمى بـ(علوم القرآن).
2. التخلص من الوهم بأن للنص القرآني معنى واحدًا أوحد، وما على المفسر إلا أن يكتشفه بواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها (العلماء)،

(36) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص:181.

(37) **جمال بوعجاجة**، عبد المجيد الشرفي قارئًا للقرآن، مجلة الحياة الثقافية، ع.278، تصفيف وطباعة أوربيس، وزارة الثقافة، الجمهورية التونسية، فبراير، 2017م، ص:08.

(38) **نفسه**، ص:09.

(39) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص: 48-58

فإذا كان القرآن صالحًا لكل زمان ومكان فإن ذلك يعني في المقام الأول أنه يخاطب المؤمنين على حسب مؤهلاتهم وثقافتهم، فلا يعقل أن يتجمد فهمه وتتكلس دلالته في حدود ما استخلصه من السلف و(علماء الأمة) عبر العصور، وهم الذين لم يتوفر لهم من المعارف ما توفر لمعاصرينا.

3. فك الارتباط بين القراءة والتفسير من جهة، وعلم الكلام والفقه من جهة ثانية، فقد كانت القاعدة في التفسير وما زالت إلى حد بعيد، أنه ينطلق –عن وعي حينًا وبدون وعي أحيانًا- من مقولات علم الكلام المقبولة في نطاق كل فرقة، ويخضع لها النص المفسر قسرًا في عديد من الحالات، وأنصع دليل على هذه الظاهرة القارة في التفسير ما يتعلق بالآيات التي تفيد الجبر وتلك التي تفيد الاختيار، وفي الآيات التي في ظاهرها تشبيه وتجسيم، علاوةً على الآيات الموسومة بـ(آيات الأحكام) التي تفسر في شبه إجماع على أساس أن فيها تشريعًا إلهيًّا لا صلة له بالزمان والمكان وبظروف المخاطبين، وقصدًا يعجز البشر عن إدراك أسراره. وقد آن الأوان لعكس هذا المنهج في التعامل مع النص القرآني بصفة جذرية.

4. الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف العثماني، وترتيب الآيات في نطاق كل سورة[40]، فالمصحف لم يجمع بحسب توالي نزول الآيات أو السور في فترة الوحي الممتدة على نحو العشرين سنة، ولا بحسب الأغراض من حيث لم يكن خطابًا مفهوميًّا على غرار البحوث والدراسات الأدبية والفكرية والعلمية. ومن شأن متابعة المنهج الخطي أن تغفل عن المحاور الأساسية وأن تضيعها في خضم الأغراض الرافدة لها والمحيطة بها (...) فتراكم التفاسير الجزئية سيؤدي لا محالة طال الزمان أو قصر إلى بروز تفاسير تأليفية تستفيد مما يتوصل إليه الباحثون ويستقر عليه مؤقتًا رأي زمرة العلماء المختصين بالمعنى الحديث للعلماء لا بمعنى الذين نصبوا أنفسهم ناطقين باسم الدين.

(40) هناك محاولة قام بها محمد عزة دروزة، وهو أحد المفسرين المعاصرين، وقد قدَّم مادة تراعي ترتيب نزول السور عوضًا عن ترتيبها في المصحف، اعتمادًا بالأساس على جهود العلماء المسلمين –حسب تعبير الشرفي- دون جهود المستشرقين، كنولدكه وبلاشير، وقد وسمه بـ«التفسير الحديث»، من منشورات دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.1، 1961م - 1964م.

تنهض منهجية الشرفي في التعامل مع القرآن الكريم عمومًا على ركيزتين: الأولى: قراءة النص في كليته بعيدًا عن كل ضروب الإسقاط والانتقائية، والثانية: اعتماد القراءة المقاصدية للنص وتجاوز الرؤية الحرفية له.

أما بالنسبة للركيزة الأولى فهي تفيدنا في التعامل مع النص التأسيسي بصفته كلًّا متكاملًا لا يجوز فيه الفصل بين الرسالتين المكية والمدنية، بحيث إن «التوجيهات ذات الصبغة التربية والأخلاقية أساسًا موجودة منذ الفترة المكية، وإن كانت تخص العبادات في المقام الأول، ولا يمكن فصلها عن الأغراض الرئيسية التي اهتم بها الوحي في تلك الفترة، أي: التوحيد والبعث والجزاء ورسالات الأنبياء، أليس الأمر بإقامة الصلاة وبالصدقة وإيتاء الزكاة، وبعمل الصالحات، وبالتواصي بالحق والصبر والرحمة، وبالإحسان والاستقامة، وبالتقوى والشكر، وبرعاية الأمانة وحفظ العهد، وبصون الفروج وبفك الرقاب، وبإطعام اليتيم والمسكين والأسير، وإيتاء ذي القربى وابن السبيل حقهما، أليس كل ذلك مما اهتم به الوحي في الفترة المكية، مثلما نهى عن القتل، والظلم وعن الاعتداء، والطغيان والاستكبار، وكبائر الإثم والفواحش، والفسق والزنا، والكذب والنميمة، والتبذير والبخل، وحب المال والتطفيف، والمن والهمز واللمز، ونهر السائل وقهر اليتيم... إلخ، إنها كلها بمثابة المعالم على السبيل التي ينبغي على المسلم أن يسلكها، لا فرق بينها وبين ما يتعلق بالصوم والحج والقبلة والجهاد في سبيل الله، والنكاح والطلاق والسرقة، وغيرها من التوجيهات التي اهتم بها الوحي في الفترة المدنية»[41].

وأما الركيزة الثانية فتعني عدم فصل ما يسمى بـ«آيات الأحكام» بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النص القرآني، باعتبار أن (الأحكام) مصطلح فقهي يدل -في ترتيب تنازلي- على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور، وهذه التمييزات لا أساس لها في الرسالة المحمدية حسب منظوره: «تهتم بما هو خير وما هو شر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعين على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتم ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها، ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجه الإلهي»[42].

(41) **عبد المجيد الشرفي**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، م.س، ص:56.
(42) **نفسه**، ص:60-61.

وهكذا سعى الشرفي من خلال توسلاته بالأدوات والمناهج التأويلية الحديثة إلى تحويل إشكالية التأويل بالمعنى التقليدي للعبارة إلى إشكالية القراءة، وتتحول بذلك قضية النص الديني إلى قضية النص عمومًا من خلال إخضاع النص القرآني لما تخضع له سائر النصوص من سنن وقوانين، وعلى كلٍّ، فلا مراء بأن فهم معنى النص القرآني في التاريخ يفرض الإقرار بأمرين:

- **الأول:** «أن النص القرآني هو النص المولد للتعدد في تاريخ الأمة الإسلامية بامتياز، ذلك أن تأويلات النص القرآني قد تبلغ حد التناقض الصارخ بين مختلف الاتجاهات الفكرية الإسلامية»[43].
- **الثاني:** «ألا تظل التفسيرات التي أجريت على هذا النص مقبولة إلى الأبد، إذ هناك على الدوام إمكان وضرورة للوصول إلى تفسيرات جديدة؛ لأن التفسير عمل متواصل لا يكل»[44].

وعمومًا فالشرفي يقترح منهجًا تاريخيًّا مقارنًا في قراءة النص الديني، إلا أنه في منهجه التطبيقي لا يسند إلى النص الإسلامي أي ميزة تجعله يختص بتقنيات تأويلية محددة، حيث إنه يضع فاصلًا بين قراءة الإنتاج الديني والإنتاج الأدبي أو الفني ولكن دون أن يضع حدودًا صارمة للنص الديني، وأما أهم خصائص هذا المنهج الذي يقترحه فيقوم على[45]:

- بلورة قراءة تأويلية حديثة تعوض ضربين من القراءة التي سادت طويلًا، الضرب الأول تمثله القراءة النفعية التي تعمد إلى الاحتجاج بما يدعم مقالتها فحسب، والضرب الثاني تشكله القراءة التفسيرية التقليدية التي لم تعد تفي بمقتضيات البحث والشروط المنهجية المتصلة به، لكن رغم حرص المفسرين على توجيه القراءة وجهة معينة، فإنه لا مناص من ظهور تأويلات للنص تسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه وتتصارع بعضها مع بعضٍ؛ إذ إن كل تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعية دون غيره. فكان دور المفسرين الموضوعي إذن هو العمل على إثبات استمرارية القراءة وطمس الصراعات التأويلية بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المستند بدوره إلى تصنيف

(43) **محمد الطالبي**، عيال الله؛ أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992م، ص: 65.

(44) **فضل الرحمان**، الإسلام وضرورة التحديث؛ نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط.1، 1993م، ص: 211.

(45) **محمد حمزة**، إسلام المجددين، سلسلة الإسلام واحدًا ومتعددًا، دار الطليعة للطباعة والنشر ودار العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، ط.1، 2008م، ص: 71-73.

ثنائي: الأرثوذكسية والهرطقات، أو الفرقة الناجية والفرق الضالة.

- الاستفادة من الدرس المقارني الذي من سماته الأساسية عدم المفاضلة بين التأويلات التي تم القضاء عليها بقوة السيف والسلطان لا بقوة الحجة في أحيان كثيرة، كما أن القارئ الحديث في منظور الشرفي ليس له أن يحكم لإفادة طرف دون آخر[46]. وإذا كان الموقف يملي عليه التسوية بين الفرق في نطاق كل دين على حدة، والتسوية بين أتباع الديانات المختلفة، فإن موقفه ذاك يدعوه عند المقارنة إلى تبين وظائف النص في كل حالة.

- لا ينفك الشرفي يؤكد على أن كل قراءة سواء اتصلت بالنص الإسلامي أو بنصوص توحيدية أخرى هي في الواقع ثمرة عملية جدلية بين النص وقرائه من جهة، والبنى الاجتماعية والنفسانية للقراء من جهة ثانية في الأديان جميعها. وفي ذلك ابتعاد عن التفاسير التي تقدم هذه المشكلات[47] الكلامية واللاهوتية كأنها تستدعي قراءة صحيحة واحدة للنصوص وما عداها هو زيغ عن الصراط المستقيم وعن الإيمان الصحيح. ومن نتائج هذه النظرة المجراة على النص الديني عند سحبها على النص القرآني أن تفسيراته لا تعدو أن تكون إنتاجًا بشريًّا تاريخيًّا «يسعى إلى الوفاء لذلك النص المقدس ولكنه في الآن نفسه يؤوله ويوظفه ويوجهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف»[48].

- تكمن أهمية الدراسة المقارنة للإنتاج الديني فيما تتيحه من إبراز بعض العناصر القارة في قراءة النصوص المقدسة: أولها توظيفها لإضفاء المشروعية على المؤسسات البشرية (الصلات الجنسية داخل الأسرة، نظام الحكم،...)، ثانيها ما يمكن أن تؤدي إليه القراءة من الاستلاب وما يمكن أن تكون عاملًا مضادًا للاستلاب، ثالثها تزامن القراءات الكليانية التي تدعي أنها وحدها الصحيحة وتحدد المعنى في مستوى أيديولوجي وسياسي ظرفي مع فترات التأزم الاجتماعي ويؤدي طغيانها إلى تحجر الجسم الاجتماعي، رابعها ما

(46) **عبد المجيد الشرفي**، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، م.س، ص:107.

(47) **نفسه**، ص:107.

(48) **نفسه**، ص:114.

تتيحه قراءات تسعى إلى اكتشاف (ما لم يقل بعد)، من تحرر المجتمع من التكرار الذي يعمق التفاوت التاريخي وسلبياته.

إن المنهج الأقوم في عملية التأويل لا يتم إلا بالاستناد في ذلك على مرجعية الوحي باعتباره ضابطًا منهجيًّا وإطارًا مرجعيًّا يحتكم إليه عند الغموض وينهض بإشكال التأويل أتمّ نهوض، إذ التأويل هو اجتهاد عقلي يتخذ من الممارسة العقلية منطقًا للفهم وتثويرًا للنص الشرعي، لكن العقل الذي نتحدث عنه هو الذي يجعل الشرع مرجعًا له ومن المقاصد حاكمًا عليه، وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بالعقل المسدد والعقل المؤيد[49]، وليس مجرد التشهي واتباع الهوى؛ لأن اتباع الهوى مضاد للحق المتضمن في قصد الشارع، «واجتنابًا لكل هذا عمل أصحاب التأويل المقاصدي على تسييج التأويل بالمقاييس والقواعد التي تمنح مدلوله القيمة المصلحية النافعة للإنسان، ومن هذه القواعد: ألَّا تأويل في النصوص القطعية؛ فالقطعي[50] والظني[51] في الوحي الإلهي أمر ثابت بالوحي نفسه في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾[52]، وعليه فإن تحديد معنى هذا المحكم القطعي أو هذا المتشابه الظني قد فصله الأصوليون وغيرهم بالطريقة التي تكشف قدسية الوحي وتوجيهه للفعل الإنساني في صنع تاريخه، (...) وأما القاعدة الثانية، فهي ألَّا تأويل إلا بدليل؛ فإذا كانت النصوص القطعية ضابطًا للتأويل وليست مجالًا له، فإن النصوص الظنية المحتملة لعدد من المعاني احتمالًا لا يؤثر في البناء النسقي للشرع، تعتبر المجال الرحب للتأويل وإعمال للرأي»[53]، ولا مجال للشرفي وغيره في إنكار هذه النصوص القطعية، من باب أن الوحي والقرآن تحديدًا غير صالح لكل زمان ومكان، وأن النصوص القرآنية إنما تكتسب دلالتها من الثقافة السائدة، عندما قال: «إن القول بوجود نصوص قطعية إنما هو –في نظرنا- من رواسب

(49) أشار طه عبد الرحمن إلى هذا المصطلح في مشروعه الفكري ضمن كتب متعددة منها: العقل العملي، سؤال الأخلاق روح الحداثة، روح الدين، وغيرها...

(50) فالقطعي هو المجموع العقدي والعملي المستخلص من القرآن والسنة، ولا مدخل للشك العقلي فيه بأي نوع من الأنواع، فصار نسقًا كليًّا ثابتًا لا يتأثر بالواقع التاريخي للمسلمين واختلافاتهم المذهبية والسياسية والاجتماعية. (راجع: العضراوي عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، م.س، ص: 197).

(51) فالظني هو المجموع العملي الخاضع لاحتمال تعدد المعنى ولتبدلات فعل المسلمين في التاريخ، حسب الأزمان والأمكنة، لكنه غير منفك في النظر والبحث عن القطعي. (راجع: عبد الرحمن العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، ص: 197).

(52) **سورة آل عمران**، الآية:07.

(53) **عبد الرحمن العضراوي**، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط.1، 2015م، ص: 196 و199.

التفكير الأصولي، فليس من اللسانيين اليوم من يقول بوجود نص مادي دلالة قطعية، إذ من الثابت لدى كل من يراعي مقتضيات المعرفة اللسانية الحديثة لا علوم اللغة القديمة، أن النصوص تكتسب دلالتها من الثقافة وليست لها البتة دلالة محضة وقطعية لا صلة لها بالتاريخ البشري»[54].

وإن كان الشرفي لا ينكر محورية النص القرآني في الإسلام «فهو المرجع والأساس في كل ما يعتقده المؤمن ويغذي شعوره ويوجه سلوكه»[55]، فإنه يعتقد بأنه نص لا يقرأ قراءة مباشرة بقدر ما يقرأ عبر نصوص ثوان حسب تعبيره، أي: عبر تأويلاته وتوظيفاته التاريخية المتعددة، في إشارة منه إلى فض الوساطة في النصوص الشرعية، وضرورة الاعتماد على المناهج الغربية المعتمدة في قراءة النصوص، كالبنيوية والتفكيكية والتوليدية والهرمنيطيقا... وهي مناهج في اعتقادنا انحرفت عن مقصود الشارع؛ لأنها تتضمن تحيزات مادية أحادية على حد تعبير المسيري، بحيث إن «المناهج التي يتم استخدامها في العلوم الغربية ليست محايدة تمامًا كما يظن كثيرون فهي تعبر في غالب الأمر عن مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر كثيرًا من النتائج مسبقًا»[56]، ويعتقد الشرفي أن هذا التأويل يتجلى بالخصوص في التفاسير القرآنية، وبخاصة عند ظهور التفسير الشيعي الباطني والتأويل الصوفي الإشاري، لكن المتأمل في كل التفاسير والتأويلات التراثية التي انحرفت عن مقصود الشارع يلحظ بأنه كان لها جانب من الشطط والغلو إما لجهة المعقول أو لجهة المنقول، الشيء الذي أفرز اجتهادات مخالفة لمقصود الشارع في التشريع، وهذا الاختلال في التوازن وعدم وضع المصادر المعرفية في مكانها المناسب لها، ونصابها اللائق بها، هو ما يتجلى في تضخيم النزعة العقلية عند البعض والنزعة الظاهرية عند البعض الآخر، ولذلك فإشكالية التأويل لا ترتبط فقط باحتمالية النص الشرعي لدلالات وأوجه متعددة، بل قد ترجع إلى طبيعة المناهج التأويلية التي طبقت على هذا النص التي قد لا تتلاءم مع نسقه ونظامه لأنها غير نابعة من المقاصد والضوابط التي حددها الأصوليون لعملية التأويل، وإن أي فهم أو ضبط لمقصود النص لا يعني بالضرورة إلغاء لأي عملية متعلقة بالحرية وإعمال للفكر في النصوص الشرعية، وتدبر لآياته

(54) **عبد المجيد الشرفي**، هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد، مجلة مقدمات، ع.25، ص:20، نقلًا عن: العضراوي عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، م.س، ص:197.

(55) **عبد المجيد الشرفي**، الثالوث الصعب.. الإسلام والحداثة والعلمانية، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد:41-42، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1431هـ/2010م، ص:115.

(56) **عبد الوهاب المسيري**، الثقافة والمنهج حوارات، تحرير سوزان الحرفي، دار الفكر، دمشق 2009، ص: 303.

عز وجل أو حتى لما صح عن النبي العدنان من قول وفعل وتقرير، فهذا مما أوجبته النصوص الربانية نفسها في كثير من المرات، إلا أن هذا لا يعني فتح الباب على مصراعيه للوقوع في التهيب والتسيب، بل ينبغي التقيد بالضوابط العلمية في أي عملية تأويلية.

خاتمة:

إن التدقيق في منهج عبد المجيد الشرفي، يتطلب من الباحث النبش في إنتاجاته الفكرية الغزيرة، بشكل يسمح معه التوقف عند أهم أفكاره ونتائجه التي توصل إليها، وذلك بهدف الوقوف عند منهجه في قراءة آي القرآن الكريم، خاصة أنه يُعَدُّ من بين أهم المفكرين العرب الأكثر جرأة في مناقشة أهم الأسئلة والإشكالات المحرجة والمتعلقة أساسًا بالفكر الإسلامي وتراثه عبر تاريخه المديد، فهو عمومًا يملك تجربة طويلة في تعامله مع التراث الكلاسيكي من جهة، أو مع منجزات الحداثة في الغرب، وما تملكه من أدوات منهجية مكينة للبحث العلمي من جهة أخرى، بحيث إن الرجل يعتمد في تناوله للموروث الديني على المناهج البحثية الحديثة المتسربة إلينا من الغرب، كما يعتمد على منهج القراءة التاريخية لآي القرآن الكريم وتاريخية علومه على غرار بعض المفكرين الآخرين، كما هو الحال عند أستاذه محمد أركون، كما يبحث في القواعد المجراة على القرآن، وتاريخ التفسير القرآني وما أنتجه من مواقف ورؤى، مثلما يبحث في تاريخ الحديث النبوي الشريف للكشف عما هو بشري وما هو موحى، وعن تاريخية السنة وما لحقها من تمذهب وطائفية، كما يعمل أيضًا على الحفر في المنظومة الأصولية لإثبات تاريخيتها واندراجها ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى لا غير، ويدعو في مقابل ذلك إلى تجديدها، كما يدرس الآثار التي خلفتها المواقف الأيديولوجية التي بلورتها العلوم الإسلامية على المجتمع الإسلامي حسب تحليله.

إن المنهج الذي يقترحه الشرفي، ويفرضه في جل كتاباته دعوة صريحة للباحثين في الفكر الإسلامي إلى التخلي عن النظرة اليقينية التي تميز القراءات التقليدية، في سبيل البحث عن حلول ناجزة للمشكلات التي يفرضها النص المقدس على جموع المفكرين والباحثين اليوم، والنصوص الأخرى التي تحفه، كالسنة النبوية التي لا تقل شأنًا عن الكلام الإلهي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع
2. بوعجاجة، جمال، عبد المجيد الشرفي قارئًا للقرآن، مجلة الحياة الثقافية، ع.278، تصفيف وطباعة أوربيس، وزارة الثقافة، الجمهورية التونسية، فبراير، 2017م.
3. حجي، طارق، عبد المجيد الشرفي: القرآن وتحديث الإسلام، سلسلة القراءات الحداثية للقرآن[5]، منشورات مركز تفسير للدراسات القرآنية عبر موقعها الإلكتروني: www.tafsir.net.
4. العضراوي، عبد الرحمن، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط.1، 2015م.
5. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، سلسلة دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط.2، 2008م.
6. الشرفي، عبد المجيد، الثالوث الصعب.. الإسلام والحداثة والعلمانية، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد: 41-42، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1431هـ/2010م.
7. الشرفي، عبد المجيد، لبنات في المنهج وتطبيقه، ج.1، دار الجنوب للنشر والتوزيع، سلسلة دار الحداثة، تونس، 1994م.
8. الشرفي، عبد المجيد، لبنات في قراءة النصوص، ج.2، دار الجنوب للنشر، تونس، ط.1، 2011م.
9. الشرفي، عبد المجيد، مراد هوفمان، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دار الفكر، دمشق، ط.1، 2008م.
10. الشرفي، عبد المجيد، هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد، مجلة مقدمات، ع.25.
11. المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج حوارات، تحرير سوزان الحرفي، دار الفكر، دمشق 2009م.
12. فضل الرحمان، الإسلام وضرورة التحديث؛ نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط.1، 1993م.
13. الطالبي، محمد، عيال الله؛ أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992م.

14. حمزة، محمد، إسلام المجددين، سلسلة الإسلام واحدا ومتعددا، دار الطليعة للطباعة والنشر ودار العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، ط.1، 2008م.

-Arabic reference

1. Al-Qur'ān al-Karīm, bi-riwāyat Warsh ʿan Nāfiʿ
2. Bwʿjājh, Jamāl, ʿAbd al-Majīd al-Sharafī qār'ā lil-Qur'ān, Majallat al-ḥayāh al-Thaqāfīyah, ʿA. 278, tṣfyf wa-Ṭibāʿat Ūrbīs, Wizārat al-Thaqāfah, al-Jumhūrīyah al-Tūnisīyah, Fabrāyir, 2017.
3. Ḥajjī, Ṭāriq, ʿAbd al-Majīd al-Sharafī : al-Qur'ān wa-taḥdīth al-Islām, Silsilat al-qirā'āt al-ḥadāthīyah lil-Qur'ān (5), Manshūrāt Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur'ānīyah ʿabra mawqiʿuhā al-iliktrūnī : www. tafsir. net.
4. al-ʿAḍrāwī, ʿAbd al-Raḥmān, madkhal ta'sīsī fī al-Fikr al-maqāṣidī, Markaz Namā' lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Bayrūt, Lubnān, St:1, 2015.
5. Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, al-Islām bayna al-Risālah wa-al-tārīkh, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, Silsilat Dār al-ḥadāthah, Bayrūt, Lubnān, St: 2, 2008.
6. Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, al-Thālūth al-ṣaʿb .. al-Islām wa-al-ḥadāthah wa-al-ʿalmānīyah, Majallat "Qaḍāyā Islāmīyah muʿāṣirah", al-ʿadad : 41-42, Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn, Baghdād, 1431h / 2010.
7. al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, li-banāt fī al-manhaj wa-taṭbīquhu, J. 1, Dār al-Janūb lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, Silsilat Dār al-ḥadāthah, Tūnis, 1994.
8. Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, li-banāt fī qirā'ah al-nuṣūṣ, J. 2, Dār al-Janūb lil-Nashr, Tūnis, St: 1, 2011.
9. Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, Murād hwfmān, Mustaqbal al-Islām fī al-Gharb wa-al-Sharq, Dār al-Fikr, Dimashq, St: 1, 2008.

10. Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, Hal al-fiqh wa-uṣūlih qāblān lil-Tajdīd, Majallat muqaddimāt, ʿA. 25.
11. Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb al-Thaqāfah wa-al-manhaj ḥiwārāt, taḥrīr Sūzān alḥrfy, Dār al-Fikr, Dimashq 2009.
12. Faḍl al-Raḥmān, al-Islām wa-ḍarūrat al-taḥdīth ; Naḥwa iḥdāth taghyīr fī al-taqālīd al-Thaqāfīyah, tarjamat Ibrāhīm Al-ʿArīs, Dār al-Sāqī, Bayrūt, Lubnān, St: 1, 1993.
13. Al-Ṭālibī, Muḥammad, ʿIyāl Allāh ; afkār jadīdah fī ʿalāqat al-Muslim bi-nafsihi wa-bi-al-ākharīn, Dār Sirās lil-Nashr, Tūnis, 1992.
14. Ḥamzah, Muḥammad, Islām al-mujaddidīn, Silsilat al-Islām Wāḥidan wa-Mutaʿaddidan, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-Dār al-ʿAqlānīyīn al-ʿArab, Bayrūt, Lubnān, St:1, 2008.