



عمادة الدراسات العليا
جامعة القدس

القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي
- عرض ونقد -

مريم ماجد عثمان وزوز

رسالة ماجستير

القدس - فلسطين

1441هـ / 2020م

القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشّرفي
- عرضٌ ونقد -

إعداد:

مريم ماجد عثمان وزوز

بكالوريوس في القرآن والدراسات الإسلامية من جامعة القدس / فلسطين

المشرف: أ.د. حاتم جلال التميمي

قدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلّبات الحصول على درجة الماجستير في
برنامج أصول الدّين بعمادة الدّراسات العليا/ جامعة القدس

1441هـ / 2020م



جامعة القدس
عمادة الدراسات العليا
برنامج ماجستير أصول الدين

إجازة الرسالة

القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي
- عرض ونقد -

اسم الطالبة: مريم ماجد عثمان وزوز.
الرقم الجامعي: 21310023.

المشرف: أ. د. حاتم جلال التميمي.

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ: 9 / 6 / 2020 من أعضاء لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم وتوقيعهم:

- | | |
|----------|--|
| التوقيع: | 1. رئيس لجنة المناقشة: أ. د. حاتم جلال التميمي |
| التوقيع: | 2. ممتحناً داخلياً: أ. د. مصطفى محمود أبو صوي |
| التوقيع: | 3. ممتحناً خارجياً: د. محسن سميح الخالدي |

القدس - فلسطين

1441هـ / 2020م

الإهداء

- * إلى أمّتي أمّة الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلّم، عجلّ الله لها بالنصر والتمكين...
 - * إلى أرواح الشهداء الذين رَوّوا بدمائهم الأرض عزة، وكرامة، وشموخاً...
 - * إلى الأقصى الأسير الذي ترعرث بكنفه، فألهمني قوة، وصلابة، وثباتاً على الحقّ في وجه كلّ طغيان...
 - * إلى من روتني حباً وحناناً، وغمرتني عطفاً وإحساناً، إلى من زرعت فيّ حبّ الأمل، وحبّ العمل للإسلام، إلى من دعاؤها سرّ نجاحي وتوفيقي... إلى أمّي الحنون.
 - * إلى من آواني، وربّاني، وآزرنني، وأسندني، إلى مصدر قوتي، ورشادي، إلى داعمي الأول، واستقامة ظهري في هذه الحياة الدنيا... إلى أبي الغالي.
 - * إلى موطني في غربتي، وشطر روحي، إلى رفيق دربي، ومهجة قلبي، إلى قرّة العين، ونعم الأهل والسكّن... إلى زوجي العزيز.
 - * إلى أوفى أصدقائي، وأنس حياتي، إلى من شاركوني الحياة منذ طفولتي بحلّوها ومُرّها، إلى من يعرفونني أكثر من نفسي، إلى أعز الناس... إلى إخوتي وأخواتي.
 - * إلى كلّ من علّمني حرفاً، أو بثّ فيّ روحاً، وأملاً، وعزماً، وإقداماً...
- إليكم جميعاً... أهدي هذا العمل المتواضع.

مريم ماجد عثمان وزوز.

إقرار

أقرّ أنا معدّة هذه الرسالة بأنّها قدّمت لجامعة القدس، لنيل درجة الماجستير، وأنها نتيجة أبحاثي الخاصّة، باستثناء ما تم الإشارة له حيثما ورد، وأنّ هذه الرّسالة أو أيّ جزء منها، لم يقمّ لنيل درجة عليا لأيّ جامعة أو معهد آخر.

التوقيع: **مريم ماجد وزوز**

الاسم: **مريم ماجد عثمان وزوز**.

التاريخ: **2020 / 6 / 9م**

الشكر والعرفان

أفتتحُ امتناني حمداً وشكراً لله العظيم، القائل في كتابه الكريم: {لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ} [سورة إبراهيم:7]. فالحمد لله العليّ القدير، الذي أسبغ نعمه ظاهرة وباطنة، وشرح بنوره الصدور، وأقرّ بفضلهِ العيون. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيد الخلق أجمعين، الحبيب المصطفى محمد عليه أفضل الصلوات وأتمّ التسليم، وبعد؛

فإنني أحمد الله تعالى وأشكره؛ لما منّ به عليّ من الهداية والتوفيق والسداد، ولما منحني به من صبرٍ وتثبيتٍ حتى إتمام هذه العمل المتواضع، وأنار لي درب النور، وأبصرني بأنّ في عطائه كلّ الفضل والكرم، وفي منعه عينُ العطاء... سائلة المولى عز وجلّ أن يمدني بجزيل نعمائه، وفيض عطائه، وسعة جوده، وفضله، وعظيم إحسانه... فالشكر لله العليم أولاً، وآخرًا.

ثم إنني أتوجه بالشكر الجزيل، وخالص الودّ والتقدير، لزوجي المخلص الفاضل أ. إسلام سليمان على وقوفه معي أثناء كتابة الرسالة بكامل الحلم والأناة، والصبر الجميل، والدعم المتواصل، دون أن يتوانى عن بث الطموح، وروح المثابرة، والتشجيع الدائم على طلب العلم. { رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا } [سورة الفرقان:74].

والشكر موصولاً إلى أختي د. عائشة وزوز، وزوجها د. سامي عامري الذي أشار عليّ بموضوع الرسالة، فكانت فاتحة خيرٍ لي، ونوراً يبصرني على أمر الأمة، وواقعها الجلل، وما لهذا الموضوع من الأثر الكبير على تغيير مفهومي لطلب العلم، وربطه بالواقع، وحمل همّ الأمة بالعمل الجادّ في الذبّ عن حمى الدين... خالص الشكر لهما على ما أكرمانني به من كلّ خير، وما قدّماه لي من توجيه، وإرشاد.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل، والعرفان الجميل، والامتنان العظيم، لفضيلة المربيّ الفاضل، والشيخ الوقور، الذي تكرم عليّ بالإشراف على هذه الرسالة، فضيلة أ.د. حاتم جلال التميمي، أستاذ التفسير والقرآن وعلومه في كلية القرآن والدراسات الإسلامية في جامعة القدس -حفظه الله، ورعاه، ومنّعه بالصحة والعافية- على حلمه، وصبره عليّ، وكرمه في إبداء النصح، والإرشاد، حتى إتمام الرسالة، ثم إنّه لم يكتفِ بالتوجيهات العلمية الدقيقة، بل اضطلع أيضاً بدور الأب المربيّ، منذ كنت طالبةً عنده في السنة الأولى من البكالوريوس، فلم يدخر وسعاً في تزويدي بالمعرفة، والعلم، وكان دائم التشجيع لي على الاطلاع، والبحث، وبث نهم الدراسة، وروح المثابرة، والارتباط بكتاب الله -جلّ منزلّه وعلا-. حفظ الله شيخي الكريم، وأجزل له المثوبة، وبارك فيه، ونفع الله بعلمه، وأدبه، وأجرى

عليه الأجر إلى يوم الدين، ثم أدخله جنات الفردوس ذات النعيم المقيم.

وإن من آلاء الله عليّ أن يسّر لي عالمين جليلين لمناقشة رسالتي، فالشكر موصول إلى أعضاء لجنة المناقشة: أ.د. مصطفى أبو صوي، عميد كليتي الدعوة وأصول الدين، والقرآن والدراسات الإسلامية، وأستاذ الكرسي المكتمل لدراسة فكر الإمام الغزالي ومنهجه في المسجد الأقصى المبارك وجامعة القدس، ود. محسن سميح الخالدي رئيس قسم أصول الدين في كلية الشريعة من جامعة النجاح الوطنية. كل الشكر لهما لتكريمهما بقبول مناقشة هذه الرسالة، وما تحمّلاه من عبء القراءة مع ضيق الوقت وكثرة المشاغل، سائلة المولى عز وجل أن يجزيهم عني خير الجزاء، وأن ينفعني بما قدّمانه لي من ملاحظاتٍ، وتصويباتٍ لإثراء هذه الرسالة، والرقّي بمستواها، فهم أجدر بذلك، والله لا يضيع أجر المحسنين.

ثم إنني أتقدم بالشكر الوفير إلى جامعة القدس، ممثلة بعمادة الدراسات العليا، وإلى برنامج ماجستير أصول الدين، وإلى العاملين فيهما شكراً خاصاً لما يقدمونه لطلاب الدراسات العليا من إرشادات، وتسهيلات.

ولا أنسى أخيراً أن أشكر كل من مدّ لي يد العون في إخراج هذه الرسالة بهذه الصورة، ولم يتسع المقام لذكر اسمه، ولكل من ذكرني بدعوة صادقة، وتمنّى لي الخير، والتيسير.

الشكر لله -جلّ علاه- أولاً وآخراً. والله أسأل أن يكون هذه العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن أكون قد وفقت في تقديم علم ينتفع به، ويذّب به عن هذا الدين. وصلّى الله وسلّم على سيّدنا، وحبيبنا، وشفيعنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

{رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ} [سورة النمل:19].

الملخص

تمثل هذه الدراسة التي اخترت لها عنوان: "القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي -عرض ونقد-" أطروحة علمية لنيل شهادة الماجستير من كلية أصول الدين بجامعة القدس بفلسطين.

وتهدف الدراسة إلى بحث القراءة الحداثية للقرآن الكريم في العالم العربي، ممثلة في أحد أبرز أعلامها، الدكتور عبد المجيد الشرفي، مع بيان أصولها، ونقد منهجها ومقولاتها. وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول من الدراسة تم تخصيصه لتحليل موقف عبد المجيد الشرفي من مصادر التفسير، وما انتهى إليه من مقولات شاذة مخالفة للإجماع في قراءته الحداثية للآيات القرآنية. أما الفصل الثاني فقد تناول الأصول التي انطلق منها عبد المجيد الشرفي في تأسيسه لهذه القراءة.

وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي؛ إذ قمتُ بتتبع حديث الشرفي عن القرآن في مشروعه النقدي للتراث الإسلامي. كما اتبعت المنهج الوصفي، والتحليلي؛ إذ قمت بتحليل أفكار الشرفي، مع تتبعها بالنقد والنقض عند الاقتضاء.

وقد انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: أن القراءة الحداثية للقرآن في كتابات عبد المجيد الشرفي تنطلق من أدوات معرفية لسانية لا ترى قداسة الوحي، وتنتهي لزوماً إلى إسقاط ربانية القرآن الكريم، وإقامة فهم جديد للإسلام ينكر المعلوم من الدين مما استقر عليه أهل الإسلام منذ عصر النبوة، وعلى رأس ذلك أصول الإسلام والإيمان.

أما التوصيات التي قدمتها الدراسة فتمثل في دعوة أهل الاختصاص من العلوم الشرعية - وبخاصة أصول الفقه، والعقيدة والسيرة النبوية- أن يخصوا عبد المجيد الشرفي بمزيد من الدراسات النقدية في تفكيك قراءته الحداثية للنص القرآني، ودفع دعاويه المنكرة المتعلقة بالقرآن، وأصله، وأحكامه.

“Abdul Majid al–Sharfi’s Modernist Reading of the Holy Qur’an”.

Prepared by: Mariem Majed Othman Wazwaz.

Supervisor: Hatem Jalal Tamimi.

Abstract:

This study, which is entitled " Abdul Majid al-Sharfi’s Modernist Reading of the Holy Qur’an" is a thesis to obtain a Master's degree from the College of Islamic Theology" at Al-Quds University in Palestine.

The aim of the study is to fulfill an insightful critical study of the Quranic project of Abdelmajeed al- Sharfi who is considered one of the most prominent figures of the modernist Quranic studies school, and to deconstruct his thesis to reveal its principles and evaluate its methodology and claims.

The study is composed of an introduction with a three chapters, and a conclusion.

The first chapter was devoted to analyze and interpret the views of Abdelmajeed al-Sharfi on the classical books of exegesis (Tafssir) books, and his unorthodox interpretation of the Quranic verses. The second chapter focused on shedding light on the fundamental assumptions of al-Sharfi which are the basis of the modernist reading.

As for the methods adopted in my study, I followed the inductive method, as I extrapolated the parts in which al-Sharfi used the Qur'an and its sciences. And I followed, too, both descriptive and analytic methods, as I presented some of the statements of al-Sharfi in each case and follow it with my analysis, critics and comments.

The study concluded with a set of results, but the most important one is that the modernist reading of Abdelmajeed al-Sharfi started with hermeneutic tools that deny the sacred state of the Qur'an as a reveal book and ended up with repudiating its divine origin, which will lead to establishing a new understanding of Islam that rejects the undisputed doctrines of Islam received from the prophetic age, including the basic Islamic creeds.

Concerning the recommendation presented by the study, it is necessarily to encourage all the experts in the fields of the Islamic studies, especially Islamic Theology and the biography of our prophet (peace be upon him), to be more concerned about the studies published by Abdelmajeed al-Sharfi, to refute his heretical views retaled to the Quran, its origin, and commandments.

{ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ }

إنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يُضللَّ فلا هاديَّ له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده، ورسوله، وصفيّه، وخليّه، أدّى الأمانة، وبلّغ الرسالة، ونصح الأُمَّة، وكشف الغمة، وجاهد في الله حق جهاده، اللهم أخرجنا من ظلمات الجهل والوهم، إلى أنوار المعرفة والعلم، ومن وحول الشهوات إلى جنات القربات، أمّا بعد؛

فلما كان من مقاصد إنزال الله عز وجل كتابه الذي هو المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلاميّ، هدايةً للبشرية، وأخذاً بها إلى سبل الاستقامة؛ فقد تكفل الله - سبحانه وتعالى - بحفظه وبيانه، وبقائه، ودوامه، وتفهمه، وتفسيره، فهيأ له سبحانه بواعث ذلك، وأسبابه، ودواعيه ووسائله، فوصل إلينا بعد انقضاء قرون من نزوله، محفوظاً، مُصاناً كما أنزل.

ثم سارت قرون الأُمَّة الخيرة على نهج القرآن، اتباعاً لهدي المصطفى صلى الله عليه وسلم؛ فكانت تقدّم النص، وتقدّسه، تفهمه وتعمل به، لا تعدل عنه، حتى نجم في هذا العصر طائفة من "المفكرين" العرب المنتسبين إلى الإسلام، فأمعنوا النظر، وقلّبوا الفكر، فخرجوا ببدعة ما أسموه "القراءة الحداثيّة"، أو "القراءة الجديدة"، حتى أصبحت ظاهرة فكريّة دخيلة، تُحاك ضد القرآن الكريم، فألفت كتب ودراسات روّجت لها دور نشر معروفة ببيتّ هذا الضرب من التأليف.

ولما منّ الله تعالى عليّ بأن أكرمني وشرفني بالانتساب إلى طلب علمه، وتحصيل أحكامه، وآدابه، ووقفني للتلقّي عن عددٍ من المشايخ والعلماء، استعنتُ بالله تعالى في الكتابة في هذا الموضوع؛ فكانت أطروحتي للتخصص في قسم أصول الدّين بعنوان "القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشّرفي - عرضٌ ونقدٌ -".

ولا أدعي تمام الدراسة ولا الكمال، بل يعتريني وبحثي الكثير من التقصير، والزلل، وما هذا البحث إلا جهد المُقلِّ، ولا أرى نفسي إلا طالبة تطلُّ قدمها على أول عتبة في طريق العلم، وبخاصة مجال الرد على الشبهات؛ إذ إنني لم يسبق لي أن خضتُ غماره بالبحث والمدارسة إلا منذ شروعي في هذا العمل المتواضع. فאלله أسأل العفو عن كل زلل.

والله وليّ التوفيق.

مشكلة الدراسة:

قضية "القراءة الحداثية للقرآن الكريم" من الإشكالات المعاصرة المستحدثة التي أصبحت تنتشر بصورة واسعة في الآونة الأخيرة، بظهور كتاباتٍ ودراساتٍ على يد عدد من العرب المنتسبين للإسلام ممن يدعون الثقافة والحداثة، وبخاصة من دول المغرب العربي -ومنهم عبد المجيد الشرفي؛ أحد أبرز من تبني هذه القراءة لتفسير القرآن الكريم-، ممن خرجوا بأقوال غريبة، وآراء مخالفة في فهم مراد الله من محكم التنزيل؛ فقد انتهجوا نهجاً مغايراً عن المنهج القويم في تفسير القرآن الكريم، مع بونٍ شاسع في الأسس والمناهج التي اتبعوها وابتدعوها مقارنة مع المعهود من تفاسير القرآن الكريم.

أسئلة الدراسة:

تأتي هذه الدراسة لتجيب عن سؤال رئيس؛ وهو: ما هي القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشرفي ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة فرعية؛ هي:

1. ما المقصود بالقراءة الحداثية؟ ومن هم أبرز أعلامها؟
2. من هو عبد المجيد الشرفي وأين تكمن خطورته؟
3. ما مدى التزام الشرفي بمصادر تفسير القرآن الكريم؟
4. ما هي طريقة الشرفي في قراءته الحداثية وتأويلاته للقرآن الكريم؟
5. ما هو موقف الشرفي من حفظ القرآن الكريم؟
6. ما هو موقف الشرفي من أهم مباحث علوم القرآن؟

هذا ما حاولتُ جاهدة كشفه، والإجابة عنه من خلال هذه الدراسة.

أهمية الدراسة:

1. خطورة ما أثاره الحداثيون من الخوض في القرآن الكريم، وما سينجم عنه من انفتاح كبير للتأويل المنحرف، وما سيؤول إليه من تمهيد للقول إنَّ هذا الكتاب -الذي يعتدُّ به المسلمون بأنه مصدر للتشريع والأحكام- لم يسلم طريق نقله من آفة السقط، والتحريف، والغلط.

2. وصول هذه التأويلات المنحرفة بين أيدي الناشئة من طلبة العلم، وترددها بين أوساطهم؛ اعتقاداً بسلامتها، وصحتها، والأخذ بتلك التحليلات الزائفة.
3. رواج ظاهرة تفسير القرآن، وقراءتها قراءة حدائثة معاصرة في العالم العربي، شرقاً وغرباً، وظهور آثارها السيئة بين أوساط العامة، والمتقنين غير المتضلعين في العلم الشرعي، زاعمين أنها داخلة في إطار الاجتهاد، والنظر.
4. قلة الدراسات المفردة التي تتناول ظاهرة القراءة الحدائثة، وتخصيص أعلامها بالنقد، والرد، مقارنة بما يبثونه هم من إفساد، وتضليل، بشتى السبل، وعلى مختلف الأصعدة.

أسباب اختيار الموضوع:

1. كثرة التشويش، والخلط المتعمد بين الحق والباطل، وشيوع انتشار الشبهات في وسائل الإعلام المختلفة؛ مما جعل الأمر يختلط على كثير من الناس، خصوصاً غير المتخصصين في العلوم الشرعية، لذا رأيت أنه من الواجب التصدي لمثل هذه الشبهات، ودحضها، وكشف أفتنة من تصدر لشيء لا قبل لهم، ولا لغيرهم به.
2. تخصيص الدراسة في الرد على عبد المجيد الشرفي دون غيره من الحدائثيين؛ لخطورته، إذ هو رأس الحدائثيين في تونس، وأكثرهم شراً، وجهاً، وهو المشرف على إفساد دراسة العلوم الإنسانية، والشرعية في الجامعات التونسية، بل يعدّ أهم شخصية فكرية في زمن الرئيس التونسي السابق زين العابدين بن علي؛ إذ إنهم يرونه أيقونة التغيير، في زمن تغييب العقول ببرامج التعليم والإعلام المعلمنة.

أهداف الدراسة:

1. الذبّ عن كتاب الله، والتصدي لمن ينال من قداسة القرآن الكريم.
2. خدمة البحث العلمي.
3. الاطلاع على فكر عبد المجيد الشرفي، والتعرف على طريقته في التعامل مع كتاب الله، ومن ثم التوصل إلى نتائج أفكاره.
4. التعرض لأقوال عبد المجيد الشرفي، وبيان زيف أقواله، ودحض شبهاته، وكشف مواطن الخلل في منهجه.

منهج الدراسة:

يقوم منهج الدراسة العام على عدة مناهج، أهمها:

1. المنهج الاستقرائي؛ إذ قمت بتتبُّع حديث الشَّرْفِي عن القرآن في مشروعه النقدي للتراث الإسلامي.
2. المنهج الوصفي، والتحليلي؛ إذ قمت بتحليل أفكار الشَّرْفِي، مع تتبُّعها بالنقد والنقض عند الاقتضاء.

وقد سلكتُ في منهجية الرسالة خطواتٍ إجرائية واحدة، وفق ما يأتي:

1. ذكر الآيات القرآنية بالرسم العثماني، مع عزوها إلى مواضعها في القرآن الكريم، وذلك بذكر اسم السورة، ورقم الآية بعد الآية مباشرة.
2. تخريج الأحاديث النبوية الشريفة، والآثار؛ فإذا كان الحديث مروياً في الصحيحين، أو في أحدهما، اكتفيتُ بتخريجه منهما، أو من أحدهما، وأما إن لم يكن فيهما، فقد خزجته من بقية الكتب التسعة، والمستدرك للحاكم النيسابوري مع ذكر حكم أحد أهل العلم والاختصاص على ذلك الحديث. وأما الآثار فاجتهدت بتخريجها على ذات النهج، فإذا لم يرد في كلِّ ما سبق، قمتُ بتخريجها حيثما وردت من كتب السنة الأخرى المعتمدة، مع ذكر حكم أحد أهل العلم والاختصاص على ذلك الأثر.
3. فيما يتعلّق بترجمة الأعلام، فلكثرة الأسماء الواردة في الرسالة، فقد تجاوزت عن الترجمة للصحابة؛ فهم العدول، الثقات لا يحتاج مثلهم إلى تعريف. وكذلك تجاوزت عن الترجمة لمن لم أر ضرورةً للترجمة له؛ كالأسماء الواردة في طلبه عبد المجيد الشَّرْفِي، والذي أشرف على رسائلهم، ونحو ذلك... ممن لا يستطاع الترجمة لهم، أو ممن ورد ذكره في سبيل الاستشهاد بمؤلفه. وما عدا ذلك فقمت بالترجمة لهم، من الأقدمين، والمعاصرين.
4. بيان ما يحتاج إلى بيان من المصطلحات العلمية التي ترد في البحث من الكتب المختصة بذلك، أو من كتب الفن الذي ينتمي إليه هذا الاصطلاح، وبيان معاني غريب الألفاظ من المراجع والمصادر المناسبة.
5. الرجوع إلى المصادر الأصلية في بحث المسائل المطروحة في هذه الدراسة، فإن تعذر، لجأتُ إلى التوثيق بالواسطة، بحسب أصول البحث العلمي.
6. اتبعتُ في التوثيق عند النقل في الهامش أصول البحث العلمي، فقد وثقت كلِّ مصدر بالمعلومات التفصيلية حيثما ورد ذكره أول مرة، وذلك على النحو الآتي: اسم الشهرة، أو الاسم الأخير للمؤلف، ثم كنيته -إن وجد-، ثم اسمه، ثم اسم الكتاب كاملاً، ثم رقم الصفحة، ثم اسم المحقق أو المترجم -إن وجد-، ثم دار النشر، والبلد، ثم رقم الطبعة، ثم سنة الطبع والنشر. وما تعذر

بيانه من طبعة، وسنة نشر نوهت لذلك. وإذا كان المصدر بحثاً، أو مقالة، أو من موقع إلكتروني، فقد ذكرته أيضاً مفصلاً في المرة الأولى فقط بحسب أصول البحث العلمي، وكما ورد في دليل إعداد الماجستير الصادر عن جامعة القدس.

7. بعد ذكر المعلومات التفصيلية للمصدر في المرة الأولى، فإنني اكتفيت بعد ذلك بذكر اسم الشهرة، أو الاسم الأخير للمؤلف، ثم اسم الكتاب - وإن كان عنوانه طويلاً اختصرته باختصار يدل عليه-، ثم رقم الصفحة. يستثنى من ذلك، كتب الشرفي؛ لتمييزها، إذ إنه أصل في هذه الدراسة، فقد جعلتها كلها (بعد الذكر الأول لها بالمعلومات التفصيلية) موحدة، بذكر اسم كتابه فقط، مع رقم الصفحة، وإن لم تتوفر الصفحة، كأن يكون مقالاً من موقع إلكتروني، وضعتُ الرابط.

8. ميّزتُ في الهوامش عناوين المصادر التي رجعتُ إليها؛ سواء كان كتاباً، أو بحثاً، أو مقالة، أو مقطعاً مرئياً باللون الغامق، وكذلك اسم العلم عند الترجمة له، وغريب الألفاظ، والمصطلح المراد بيانه.

9. ما يتعلق بالفهارس العامة، فقد خصصتها للآتي: الآيات القرآنية، الأحاديث النبوية والآثار، الأعلام المترجم لهم، المصطلحات، الكتب الواردة في النص، المصادر والمراجع، وفهرس المحتويات.

10. تم ترتيب فهرس الآيات بحسب ورودها في المصحف الشريف، وأما الأحاديث والآثار، والمصطلحات، والكتب الواردة في النص بحسب الترتيب الأبجائي، وفهرس الأعلام بحسب اسم الشهرة، أو الاسم الأول، وفهرس المصادر والمراجع بحسب اسم الشهرة للمؤلف، أو الاسم الأخير، مع مراعاة الترتيب الأبجائي للأسماء أيضاً.

الدراسات السابقة:

بتتبعي للدراسات التخصصية السابقة التي تناولت عبد المجيد الشرفي بالدحض والنقد، فلم أقف إلا على دراستين اثنتين، وهما:

1. "موقف الشرفي من الدين والتراث"، لندى خياط، نالت بها درجة الدكتوراة في قسم العقيدة من جامعة أم القرى، السعودية، وهي رسالة عميقة، ونافعة، ركزت فيها الباحثة على منهجية الشرفي في النقد التاريخي للدين والتراث.

ويجدر بالذكر أن الباحثة سافرت إلى تونس، والتقت ببعض طلبة الشرفي، واطلعت عن قرب على مدى خطورة الشرفي، وتفشي أطروحاته وأفكاره التغريبية في بلاد العرب، وقد استعنتُ بها

كثيراً في رسالتي، وبخاصة فيما يتعلّق بالتعريف بالشُّرفي، وتلامذته، إلا أنّ الفارق بين دراستي ودراستها هو أنّ جوهر التركيز في رسالتي على عبد المجيد الشُّرفي، وموقفه من علوم القرآن الكريم بصورة أكثر توسّعاً وتخصّصاً، أما رسالة الباحثة فتركز أكثر على تغطية منهجية الشُّرفي عموماً دون تخصيص في باب أكثر من باب، فقد تطرقت أيضاً للحديث عن موقفه من الدين والدولة، والسلف والسلفية، والحركات الإسلامية، والتعامل مع المرأة، كما توسّعت في بيان مدرسته الفكرية، واستعراض عدد من المؤلفات التي تمت تحت إشراف الشُّرفي.

2. "جهالات وأضاليل، نقض افتراءات عبد المجيد الشُّرفي على السنة النبوية"، لمؤلفه د. سامي عامري، واسمه يدلّ على موضوعه؛ إذ يكشف عن ضلالات الشُّرفي، وافتراءاته على السنة النبوية، فتناولها بالرد والنقد.

خطة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في مقدّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

المقدّمة:

أشرت فيها إلى الموضوع، وذكرت أسباب اختياره، وأهمية الدراسة، وأهدافها، وأسئلتها، ومنهجها، والدراسات السابقة، وخطة الدراسة.

الفصل التمهيدي: مدخل في بيان عنوان الدراسة

المبحث الأول: نظرة عامّة حول القراءة الحداثيّة

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثيّة

المطلب الثاني: نشأة الحداثيّة في العالم العربي

المطلب الثالث: الأسس المرجعيّة للقراءة الحداثيّة

المطلب الرابع: أبرز أعلام ظاهرة القراءة الحداثيّة

المبحث الثاني: حول عبد المجيد الشُّرفي ومشروعه الفكري

المطلب الأول: مولد الشُّرفي، ومسيرته العلميّة والعملية

المطلب الثاني: مؤلّفات الشُّرفي

المطلب الثالث: تلاميذ الشُّرفي

المطلب الرابع: أثر الشُّرفي على الواقع الفكري

الفصل الأول: طريقة عبد المجيد الشُّرفي في قراءة القرآن قراءة حداثيّة

المبحث الأول: موقف الشَّرْفِي من مصادر التفسير

المطلب الأول: موقف الشَّرْفِي من التفسير النبوي

المطلب الثاني: موقف الشَّرْفِي من تفسير أهل القرون الخيرية الأولى

المطلب الثالث: موقف الشَّرْفِي من التفسير اللغوي

المبحث الثاني: مقولات الشرفي الشاذة في قراءته الحدائنية للقرآن الكريم

المطلب الأول: تأويل الشَّرْفِي لمفهوم ختم النبوة

المطلب الثاني: تأويلات الشَّرْفِي لأصول الفرائض والمحرمات

المطلب الثالث: تأويلات الشَّرْفِي للحدود الشرعية

المطلب الرابع: تأويلات الشَّرْفِي للأحكام المتعلقة بالمرأة

الفصل الثاني: مداخل عبد المجيد الشَّرْفِي لتسوية القراءة الحدائنية

المبحث الأول: تشكيك الشَّرْفِي في أصل ثبوت القرآن الكريم

المطلب الأول: حفظ القرآن الكريم

المطلب الثاني: الخلفية التاريخية والدينية للقرآن الكريم

المبحث الثاني: عبد المجيد الشَّرْفِي وما يتعلّق بأهم مباحث علوم القرآن الكريم

المطلب الأول: الناسخ والمنسوخ

المطلب الثاني: أسباب النزول

الخاتمة:

وفيها عرض لأهم نتائج الدراسة التي توصلت إليها، والتوصيات التي أوصي بها.

الفهارس:

وقد جعلت للدراسة فهارس مرتبة على النحو الآتي:

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية، والآثار
- فهرس الأعلام المترجم لهم
- فهرس المصطلحات
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الكتب الواردة في النص
- فهرس الموضوعات

الفصل التمهيدي

مدخل تعريفي في بيان عنوان الدراسة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نظرة عامة حول القراءة الحداثيّة

المبحث الثاني: عبد المجيد الشّرفي ومشروعه الفكريّ

الفصل التمهيديّ مدخل تعريفي في بيان عنوان الدراسة

توطئة

إنّ مما تمرّ به الأمة الإسلامية من ضعفٍ ووهنٍ كبيرين، في كافة النواحي؛ سواء الاجتماعية، الثقافية، السياسية، والاقتصادية، وغيرها، حرّك عدداً من "المفكرين" إلى تقديم محاولاتٍ في بعض القراءات الإصلاحية والتجديدية المتعلقة بالقرآن الكريم وتأويلها، لكن هذه المحاولات لم تكن على درجة واحدة من الالتزام بأصول التجديد، فهناك تيار قدم مشروعه الإصلاحي في إطار المساحة الممكنة، الذي يمكنه من استثمار مقاصد النص بالاجتهاد الذي لا يجافي النص، ولا يخرج عنه. في مقابل ذلك، خرج تيار آخر، وبخاصة ممّن نشأ وتتلذذ على أيدي الغرب، وممّن اغترّ وانبهر بما هم فيه من غلبة وتقدم، مستغلين هذا الضعف في الأمة، لينادوا بإحداث التغيير والتجديد في التعامل مع النص القرآني، معتمدين في ذلك على تطبيق آليات ومناهج غربية، بحجة تحقيق حداثة إسلامية، مرتكزة أساساً على تأطير النص، واستقصائه، وحججه في زمن تاريخيٍّ محدد، والذي آل إلى تجريده أخيراً من قداسته، والتشكيك في مصدره، ووثوقيته.

إنّنا وإن كنا في زمن استجدت فيه أمور جسام، فصار لا بدّ من إعادة النظر في أمور كثيرة، ومواكبة العصر بحسب القضايا المستجدة، لكننا نؤمن أيضاً بضرورة الاعتصام بحبل الله، فلا يصلح حال آخر الأمة إلا بما صلح به أولها؛ بالتمسك بكتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأن يتم التحديث على ضوء هذين الوحيين، وعدم الخروج عنهما، وجعلهما أصلاً، فمن نور الوحي ينطلق كلّ تفسير وقراءة، وإليه المرجع والحكم، فهو النور الحق، والهدي المبين.

وهنا تكمن المفارقة، ويظهر موطن الخلل في كلّ دعوة تزعم التحديث والتعامل مع القرآن الكريم بغير هذا النهج، ممّا لم يحفظ للوحي قدسيته، ومكانته، ولم يجعل القرآن أصلاً يتعامل معه وفق المنهج النبوي، والسلف الصالح من بعده.

ومن هنا يلزم تقديم تصوّر عام عن هذا التيار الذي انتهج المنهج الفاسد تحت ما يسمى بـ"القراءة الحداثيّة" وذلك ببيان مفهوميها، ونشأتها، وأهم سماتها، وأبرز أعلامها، مع تسليط الضوء على عبد المجيد الشّرفي، الذي هو أصلٌ في هذه الدراسة.

المبحث الأول نظرة عامة حول القراءة الحداثية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية

المطلب الثاني: نشأة الحداثة في العالم العربي

المطلب الثالث: الأسس المرجعية للقراءة الحداثية

المطلب الرابع: أبرز أعلام ظاهرة القراءة الحداثية

المبحث الأول: نظرة عامة حول القراءة الحداثيّة

يُسلط هذا المبحث الضوء على بيان مفهوم القراءة الحداثيّة، كما يتناول تعريفاً لأبرز أعلامها ممّن انتهج هذه الظاهرة فكرياً، وتالياً، وفق المناهج الغربيّة، بآلياتها وفكرها، وإسقاطها على القرآن الكريم؛ بحجّة التحديث، ومواكبة زمن الحداثة. فما معنى القراءة الحداثيّة؟ وكيف نشأت؟ وما هي الأسس التي تقوم عليها هذه القراءة؟ ومن هم أبرز أعلامها؟

المطلب الأوّل: مفهوم القراءة الحداثيّة

تقترن القراءة الحداثيّة بزمن الحداثة التي نشأت بها، ولبيان مفهومها؛ لا بدّ من تناولها من زاويتين اثنتين:

1. باعتبارها مركّباً وصفيّاً يتألف من الكلمتين: قراءة، وحداثة.
2. باعتبارها مفهوماً لقبياً كوحدة واحدة قائمة بذاتها.

الفرع الأوّل: بيان معنى "القراءة الحداثيّة" باعتبارها مركّباً وصفيّاً

المسألة الأولى: معنى "القراءة" لغةً

من "قرأ": والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكلّ شيءٍ جمعتَه فقد قرأته. وقرأت الشيء قرآناً؛ جمعتَه، وضممتُ بعضه إلى بعض. يقال: قرأ يقرأ قراءةً وقرآناً. وسُمّي القرآن قرآناً؛ لأنّه يجمع السور فيضمّها. ومعنى قرأت القرآن: لفظتُ به مجموعاً، أي ألقيتُه¹. "ولا يُقال قرأت إلا ما نظرت فيه من شعرٍ أو حديث. وقرأ فلانٌ قراءةً حسنة، فالقرآن مقروء، وأنا

¹ ينظر: الجوهري، أبو نصر، إسماعيل بن حماد، الصّحاح تاج اللّغة وصّاح العربيّة، مادة (قرأ)، 1/ 65، تحد أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ، 1987م. و: ابن منظور، أبو الفضل، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (قرأ)، 128/1-129، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

قارئ. ورجل قارئ، عابد، ناسك، وفعله التقري والقراءة¹.

المسألة الثانية: مفهوم "القراءة" اصطلاحاً

مصطلح اختاره الحداثيون أنفسهم على أنه بديل أو قريب من مصطلحات؛ كالتأويل، والتفسير، والتدبر في تعاملهم مع القرآن الكريم؛ لكونه يحيل إلى معانٍ ودلالات واسعة وفضفاضة، متجاوزين فيها جميع القيود المنهجية، مما يفسح لهم المجال لتحويل النص من لفظه إلى دلالاته الحافة، وفق نشاط ذاتي، يمكن أن يخوضه أي قارئ، بالكيفية التي يريدها، دون أن يكون للمعنى أي أهمية².

المسألة الثالثة: معنى "الحدائثة" لغة

بالرجوع إلى معاجم اللغة، يظهر أنّ مصطلح الحدائثة هو مصدر للفعل "حَدَثَ": يحدث حدثاً وحدائثة³، وهو يستخدم للدلالة على معانٍ، من أهمّها:

1. الحديث: الكلام⁴.

2. الحديث: نقيض القديم، أي الجديد من الأشياء -وهو المعنى المراد هنا-. فالحدث: من أحداث الدهر شبه النازلة⁵. "والحدوث: كونُ شيءٍ لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمرٌ، أي وقع... واستحدثتُ خبراً: أي وجدتُ خبراً جديداً⁶، ويُجمع على أحاديث على غير قياس"⁷. وفي "المصباح المنير": "حدث الشيء حدثاً من باب قعد تجدد وجوده فهو حادثٌ وحديث، ومنه

¹ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مادة (قرأ)، 204/5-205، تد مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.

² يُنظر: بلميهوب، هند، القراءة الحدائثة للقرآن الكريم -مجد أركون أنموذجاً، ص 7، جامعة جيلالي اليابس، الجزائر، ط 1436هـ-2015م. و: الناصري، فاطمة الزهراء، مفهوم القراءة عند الحدائثيين وعلاقته بالتفسير، الندوة العلمية الوطنية في موضوع: القراءة المعاصرة في القرآن الكريم، المغرب، 2009م. موقع ملتقى أهل التفسير:

<https://vb.tafsir.net/tafsir26544/#.WzzaCtJvblU> (09.03.2020)

³ يُنظر: الفيروزآبادي، أبو طاهر، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مادة (حدث)، ص 167، تد مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ، 2005م.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ ينظر: الفراهيدي، العين، مادة (حدث)، 177/3.

⁶ الجوهرى، الصحاح، مادة (حدث)، 278/1.

⁷ المصدر نفسه.

يقال به عيبٌ إذا تجدد وكان معدوماً قبل ذلك، ويتعدى بالألف، فيقال: أحدثته. ومنه محدثات الأمور وهي التي ابتدعتها أهل الأهواء¹.

وفي "لسان العرب" في بيان معنى الحدث من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل محدث بدعة..."² أي: "الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد، ولا معروف في السنة"³.

المسألة الرابعة: مفهوم "الحداثة" اصطلاحاً

تعددت تعريفات الحداثة بتعدد جوانب النظر إليها؛ سواء أكانت صادرة عن ينتمون إلى المنهج الحداثي، أو ممن عرفها من منظور الناقد لها، ما أوجد صعوبة في إيجاد تعريف جامع، مانع للحداثة؛ ليس لعدم وجود قصد للتعريف، ولكن لكثرتها واختلاف مقاصدها؛ إذ أغلبها لا يعدو أن يكون وصفاً لجانب أو أكثر من جوانبه، مع إغفالهم جوانب أخرى لم يتضمنها تعريفهم⁴. لكن بالرجوع إلى تعريفاتهم مجتمعة، تجد أنها تركز على أفكار عامة، يمكن إجمالها فيما يأتي⁵:

1. الاعتماد على العقل مصدراً معرفياً أولياً، وذلك بدرجات متفاوتة.
2. محاولة تقديم نموذج لخروج الأمة العربية -القائمة على أساس القومية- من مأزقها الزاها المتمثل بتأخرها وتخلّفها عن مصاف التقدم؛ سواء بنبذ التراث جملة أو تدريجياً، أو بالانخراط في النموذج الأوروبي وأخذ بمكوّناته كافة، أو بالانتقاء، واختيار بعضه وترك الآخر.
3. الانبهار بكل ما هو لدى الغرب من أفكار، ومناهج، وتقنيات وغيرها، على تفاوت بينهم.

¹ الفيومي، أبو العباس، أحمد بن محمد، مادة (حدث)، 124/1، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
² رواه أبو داود، سنن أبي داود، 200/4، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ح4607، تح محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ط، د.ت. و: ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، 18/1، كتاب في الإيمان فضائل الصحابة والعلم، باب اجتناب البدع والجدل، ح46، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ط، د.ت. قال الألباني: صحيح. ينظر: صحيح وضعيف سنن أبي داود، 119/3، ح4607، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
³ ابن منظور، مادة (حدث)، 131/2.

⁴ ينظر: عبد الله، الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة، ص32-33، دار السلام، القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م. و: الناصري، فاطمة الزهراء، القراءة الحداثيّة للنص القرآني دراسة نظريّة حول المفهوم والنشأة والسّماة والأهداف، الندوة العلمية الدولية في موضوع: الحداثة والهويّة الثقافية، أية علاقة؟، جامعة محمد الأول، المغرب، 29-30 أبريل 2011م. موقع ملتقى أهل التفسير: <https://vb.tafsir.net/tafsir26639/#.WzzbENJvbiU>، (09.03.2020)

⁵ المصدر نفسه. وينظر: عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، ص32-33.

4. النظر إلى التراث بأنه سبب تخلف الأمة وتأخرها.
5. النظر إلى العلاقة بين الإنسان والكون على أنها علاقة صراع وبحث عن السيطرة لسيادة الإنسان عليها، خلافاً لنظرة التعايش والارتفاق والاستخلاف الإسلامية.
6. الإنسان هو الغاية، والحياة الدنيا هي المنتهى، ولا سعادة للإنسان إلا في الدنيا، ومادية¹ القيم والمعايير.

بناءً على ما سبق، ترى الباحثة أن أقرب تعريف جامع لتلك الركائز، هو القول إنّ الحادثة هي: "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث، ويتحرر من قيوده "ثوابته" ليحقق تقدّم الإنسان ورقية بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته"². على اعتبار أن "الإنسان" إنّما يقصد به: "الإنسان الحداثي الذي يسعى للدخول إلى عالم الحادثة باستخدامه لأساليبها، أما بقية البشر فهم لا يعدون أن يكونوا جزءاً من مقدرات الطبيعة التي يسعى الحداثي لتسخيرها وتطويعها لخدمته وتحقيق رقيه"³.

الفرع الثاني: بيان المفهوم اللّقبى لـ"القراءة الحداثيّة" للقرآن الكريم

يمكن القول إنّ القراءة الحداثيّة هي: "تلك المدرسة التي تبنّى أصحابها فلسفات ومذاهب غربيّة حديثة، وحاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلميّة التفسيرية المسطّرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم"⁴.

وقد يعبر عنها بـ "القراءة الحديثة"، أو "القراءة المعاصرة"، أو "القراءة الجديدة"، لكنّ الأقرب هو نسبتها إلى فلسفة الحادثة؛ إذ المصطلحات الأخرى تفيد التحديد الزمني دون الإشارة إلى أية مرجعيّات فلسفيّة... فليس المقصود إذن رفض كلّ الاجتهادات الحديثة، أو المعاصرة، أو الجديدة، في تعاملها مع القرآن وتفسيره، وليس مبعث الحذر منها كونها جديدة غير معهودة؛ لأنّه ليس كلّ

¹ المادية: اتجاه فلسفي وضعي يقرّر بأن لا وجود لأي جوهر غير المادة، فجميع الظواهر النفسية، والأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية إنّما يفسرها الوجود المادي. ويتضمن المذهب المادي أن هذا العالم أبدي، وأنه لا محدود في الزمان والمكان، والمادية تذهب إلى أنّ الوعي نتاج للمادة، وانعكاس للعالم الخارجي. ينظر: سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص405، دار الجنوب، تونس، ط2004م.

² عبد الله، الحادثة وموقفها من السنة، ص33.

³ المصدر نفسه.

⁴ الناصري، القراءة الحداثيّة للنص القرآني. موقع ملتقى أهل التفسير:

(<https://vb.tafsir.net/tafsir26639/#.WzzbENJvbiU>, 09.03.2020)

جديد مردود متوجس منه؛ وإنما المقصود تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنية الزمنية، وعلى إسقاط الفلسفات الغربية على القرآن الكريم مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته. من ثم، فمن الممكن منهجياً وجود اجتهادات تفسيرية حديثة، أو معاصرة تتجاوز الاجتهادات القديمة، مع التزامها بالمنهج العلمي المسطر في أصول التفسير وقواعده¹.

المطلب الثاني: نشأة الحداثة في العالم العربي

يمكن القول إن الدعوة إلى الحداثة في العالم العربي تأخرت عن ظهورها في الغرب إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تكن الأصوات المنادية لها حينئذ غير النصارى العرب في مصر والشام، وبالأخص البروتستانتين² منهم، فكانت نداءاتهم بالغة الحدة في الحرب على الدين، وأنه يمثل عقبة أمام التقدم والحقق بأوروبا التي تعتبر معيار التحضر والتطور، وبخاصة النموذج الفرنسي الذي كان حاضراً بصورة مثلى للكثيرين منهم ممن لجأوا إليها³. وعبر تلك البعثات التي عادت من دول الغرب، أو الذين انطلقوا من أنفسهم يطلبون العلم هناك، أو يهاجرون إلى طلب الرزق في أوروبا وأمريكا، عملت على نقل الفكر الحداثي للعالم العربي.

كان من أعلام تلك المرحلة: "شيلي شميل"⁴، و"فرح أنطون"¹، وسلامة موسى²، الذين استغلوا

¹ الناصري، القراءة الحداثية للنص القرآني. موقع ملتقى أهل التفسير:

(<https://vb.tafsir.net/tafsir26639/#.WzzbENJvbiU>, 09.03.2020)

² البروتستانت: أي المحتجون، أو المعتضون، وهم معتقو مذهب "البروتستانتية" إحدى مذاهب الدين المسيحي التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر على أيدي دعاة للإصلاح الديني في أوروبا الغربية، وعلى رأسهم الألماني مارتن لوثر (1483-1546م)، وإليه تنسب النحلة البروتستانتية أكثر مما تنسب إلى غيره، وقد انتشرت في كثير من بلاد العالم النصراني، وهي لا تختلف عن المذاهب الأخرى فيما يتعلق بجوهر العقيدة؛ فهي تؤمن بالتثليث، وألوهية المسيح، وبأنه صلب لتكفير الخطيئة الأزلية التي ارتكبتها آدم وعلقت بجميع نسله. ينظر: الخراشي، سليمان بن صالح، الكاثوليك.. الأرثوذكس.. المارون.. البروتستانت، د.ت، دون ذكر الدولة. موقع صيد الفوائد:

(<http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/46.htm>, 31.3.2020)

³ ينظر: عامري، سامي، العالمية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، ص 146-147، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 1438هـ-2017م.

⁴ شيلي شميل: (1850-1917م)، تخرج من الكلية الأمريكية ببيروت طبيباً، ثم أتم اختصاصه في باريس، وبعدها انتقل إلى مصر، وأصدر مجلة "الشفاء"، و"جاري" "دارون" في مذهبه الطبيعي، من مؤلفاته: "فلسفة النشوء والارتقاء". ينظر: الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، الأدب الحديث، ص 182، دار الجيل، بيروت، ط 1986م. و: البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من "موسوعة المورد"، ص 262، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1992م.

صحيفتي "المقطم"، و"الهلال" للترويج لإعلاء الفكر الوطني، أو الانتماء إلى العروبي فوق رابطة الإسلام³.

كان "شبلي شميل" أجراً الرواد على مفهوم الدين وحقيقته، وبدأ ينقل دعوى تصادم الدين والعلم إلى العالم العربي. أما أنطون -فعلى خلاف شميل- الذي اتجه نحو الفلسفة، وأقام نظريته بإمكانية تلاقي التصادم بين العلم والدين، إذا عمل كل منهما في مجاله الخاص بعيداً عن الآخر⁴.

ثم سلامة موسى الذي خطا في التبعية خطوة بعيدة تدعو إلى قطع الصلة مع ماضينا وأرضنا وديننا، والارتقاء كلية في تبعية وعبودية لفكر الغربيين، فقد كان حريصاً على فك مصر عن الإسلام وإسلامها إلى الغرب، محتقراً الرابطة الإسلامية⁵.

أما طه حسين⁶ فقد سار أيضاً على نهج هؤلاء، ودعا إلى تحطيم التاريخ، والدين، والأدب، والالتحاق بأوروبا، وزخارفها، وحضارتها، فنشر كتاباً بعنوان: "مستقبل الثقافة بمصر"، نهج فيه نهج

¹ فرح أنطون: (1874-1922م)، باحث، صحفي، وروائي، ولد وتعلم في طرابلس الشام، ثم انتقل إلى الاسكندرية عام 1897م، فأصدر مجلة "الجامعة"، وتولى تحرير "صدى الأهرام" ستة أشهر. ثم رحل إلى أميركا عام 1907م، فأصدر مجلة وجريدة باسم "الجامعة"، ثم حجبهما، وعاد إلى مصر، فشارك في تحرير بضع جرائد، وكتب عدة روايات تمثيلية، وعاود إصدار مجلته، فاستمر إلى أن توفي في القاهرة، من مؤلفاته: "ابن رشد وفلسفته"، ورواية "أورشليم الجديدة". ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، 141/5، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م. و: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 319.

² سلامة موسى: (1887-1958م)، ولد في قرية بقرب الزقازيق، وتعلم فيها، في باريس ولندن، ودعا إلى الفرعونية، وشارك في تأسيس حزب اشتراكي، حتى اعتقله الإنجليز وسجنوه مدة. عاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، وأصدر مجلة "المستقبل" قبل الحرب العالمية الأولى، وتعت بسبب الحرب. عمل في لاندريس ثم رأس تحرير مجلة "الهلال" حتى عام 1927. صنف وترجم ما يزيد على أربعين كتاباً، طبعت كلها، من مؤلفاته: "حرية الفكر وأبطالها في التاريخ"، "نظرية التطور وأصل الإنسان". ينظر: الزركلي، الأعلام، 107/3-108. و: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 240.

³ ينظر: عامري، العالمية طاعون العصر، ص 147-148.

⁴ المصدر نفسه، ص 148-149.

⁵ المصدر نفسه، ص 149.

⁶ طه حسين: 1899-1973م، أديب وناقد مصري، من دعاة التغريب، بدأ حياته في الأزهر، ثم بالجامعة المصرية القديمة، وهو أول من نال شهادة الدكتوراة منها، سافر في بعثة إلى باريس، وتخرّج من السوربون، وعاد إلى مصر، فاتصل بالصحافة، ثم محاضراً وعميداً لكلية الآداب بجامعة القاهرة، فوزيراً للمعارف، ثم رئيساً لمجمع اللغة بمصر. =نادى بجعل الحضارة الغربية أساساً للنهضة والتغيير، من مؤلفاته: "في الشعر الجاهلي"، الذي رأى فيه أنه شعر مصطنع، و"الأيام". ينظر: الزركلي، الأعلام، 231/3. و: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 172.

سلامة لكن بأسلوبه الخاص، مدّعياً أنّ مصر يونانية، ولا بد من العودة إلى أصلها¹. وهكذا استمرت الحداثة تنقش في المجتمع العربي المسلم، فاستطاع أصحابها أن يخدعوا الرأي العام، فكانت القيمة الكبرى التي مثلت هؤلاء في أنهم²:

1. أول من جهر بالحداثة، بل بالعالمانية³ بدلاً عن الشريعة.
 2. أول من عدّ تمسك المسلمين بدينهم سبباً في تخلفهم.
 3. أول من دعا إلى إحلل الرابطة العروبية والوطنية محل رابطة الإسلام.
 4. أول من شهّر بشيوخ العلم الشرعي.
 5. أول من قرّر بلزوم اتباع العرب للغرب طوعاً قبل أن تدهمهم موجته قسراً.
 6. أول من نقل فلسفة الغرب الحديثة إلى لغة العرب.
- كلّ هذا الزخم في الدعوة إلى الانفكاك عن الإسلام وعقيدته، وفي بيئة يسيطر عليها المحتلّ الفرنسي والبريطاني، كان له الأثر الكبير ليلقى فكرهم ودعواتهم انتشاراً وهيمنة على الجوّين الثقافي والتعليمي؛ مما ينتج جيلاً عنده خللٌ في الفكر، والفصام بين شعائره وشرائعه⁴.

المطلب الثالث: الأسس المرجعية للقراءة الحداثية

نظراً لما في بيان الأسس من أهمية لأي مشروع يُتطرق إليه بالبحث والدراسة، تأتي الحاجة إلى ذكر أهم المعالم والأسس التي انبنت عليها أطروحات الحداثيين العرب وبخاصة دول المغرب العربي- في تناولهم للقرآن الكريم قراءة حداثية؛ إذ إنّها لا تكاد تخرج -في الجملة- عن أسس مرجعية واحدة⁵، مهما اختلفت أدواتهم، وتنوعت وسائلهم، ومهما تعدّدت منطلقاتهم، ومشاربهم.

¹ ينظر: النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيماني، ص 92، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 3، 1410هـ-1989م.

² ينظر: عامري، سامي، العالمية طاعون العصر، ص 149-150.

³ أصل د. سامي عامري جذر مصطلح العالمية بأنه مرتبط بـ"العالم" وليس "العلم"، ويبيّن أنّ "العالمانية" أدق من المصطلحات الأخرى -كالعلمانية، الدنيوية، واللادينية...- للتعبير عن هذا المفهوم الأعجمي؛ وذلك لاشتمال هذه الكلمة -العالمانية- لمعناها في أبعادها الثلاثة: الكون، والزمن، والعصر، ليستقر تعريف "العالمانية" عنده بأنّه: مبدأ يقوم على إنكار مرجعية الدين أو سلطانه في تنظيم شؤون الناس، بعضها أو كلّها، انطلاقاً من مرجعية الإنسان لإدراك الحقيقة والمنفعة الكامنتين في هذا العالم. ينظر كتابه: العالمية طاعون العصر، ص 63-64، 99.

⁴ المصدر نفسه، ص 150.

⁵ ينظر: رستم، محمد بن زيد العابدين، نظرات في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي، مشاركة

وسيجد القارئ في خضم هذه الدراسة، أن هذه الأسس تبدو واضحة وجلية كذلك في منهجية عبد المجيد الشرفي في قراءته التأويلية للقرآن الكريم. وهنا بيان لأبرز هذه الأسس¹:

1. سيادة العقل في العملية التأويلية

تعتمد القراءة الحدائثية أساساً على العقل في التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، حتى فيما يتعلق بالحقائق الغيبية، والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة؛ وهو الشيء الذي لا يتوافق مع أصول تفسير القرآن، وقواعد التفسير؛ فتراهم يستبعدون السنة تماماً في العملية التفسيرية، ولا يلتفتون مطلقاً إلى الآثار الواردة في التفسير، ولو كانت من نصوص الشريعة الصحيحة الصريحة.

2. القول بتاريخية الشريعة

مصطلح التاريخية هو من المصطلحات التي أنتجتها الفلسفة الغربية الحديثة²، وهو مفهوم "يكرس القطعية مع الماضي، ويعد المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوز زمانه"³. مما يعني أن تاريخية الشريعة وما تضمنته النصوص الشرعية من أوامر ونواهٍ إنما كانت موجهة إلى الناس الموجودين في زمن نزول الوحي، أو كانت حالهم تشبه حال من نزل عليهم القرآن، دون أن يتعدى الزمان الذي نزلت به أو ما قرب منه فقط، وأما ما تلا ذلك من العصور وعاش واقعاً غير واقعهم فلم يعد يشمل النص الشرعي. أي أنهم يدعون إلى تجاوز الفهم

عبر مؤتمر بعنوان: "القراءات المعاصرة للقرآن الكريم"، جامعة شعيب الداكلي، المغرب، 2011م. موقع ملتقى أهل الحديث.

(<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=246197>, 22.3.2020)

¹ ينظر: الشريف، محمد بن شاكر، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ص 48-58، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1425هـ-2004م. و: السلمي، دلال كويران، التجديد في التفسير في العصر الحديث مفهومه وضوابطه واتجاهاته، ص 117-119، جامعة أم القرى، السعودية، ط 1435هـ-2014م.

² ينظر: العمري، مرزوق، التاريخية؛ المفهوم وتوظيفاته الحدائثية، ص 73، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ع 63، 1432هـ-2011م.

³ الزمكان: هو تحقق وجود الشيء في الزمان والمكان من حيث إن الزمان بُعد رابع للأشياء، وأن كل واقعة توحد في الزمان وفي المكان معاً، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ينظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص 362، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 4، 1998م.

⁴ المصدر السابق، ص 73.

النصي، وإحداث القطيعة معه، والتعامل مع القرآن باعتباره نصّاً قابلاً للنقد والرد، ومن ثم نزع القداسة عنه.

3. مناهج العلوم الإنسانية

الأخذ بنظريات العلوم الإنسانية، وتطبيق الآليات والأساليب الغربية في مناهج دراسة التراث باتت قسيمة مشتركة بين مختلف الكتابات التي تدّعي وتدعو إلى الحداثة، وبالأخصّ في دراستهم للقرآن الكريم في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب؛ بشبهة أنّ مناهج الأقدمين عفا عليها الزمن، وأنها لا تصلح للدراسة العلميّة المقنّنة في العصر الحاضر.

المطلب الرابع: أبرز أعلام ظاهرة القراءة الحداثيّة

إنّ المنتمين إلى الفكر الحداثي في العالم العربيّ يشكّلون تياراً كاملاً يمكن اعتباره هو الصّوت البارز الذي يمثّل التيار العالميّ القائم اليوم، وهم ينقسمون ما بين منظرين ومنتمين إلى إحدى مدارس المنظرين، أو منتمين إلى الاتجاه بشكل عام، وليس إلى مدرسة بعينها¹.
ومن أبرز هؤلاء الذين تبنّوا مشروع القراءة الحداثيّة، وتعاملوا مباشرة مع الآيات القرآنيّة:

الفرع الأول: محمد أركون²

عالماني، من عتاة أعداء الإسلام، سخر نفسه لمحاربة هذا الدين، وتحقيق المشروع الحداثي انطلاقاً من نقد الأصل الذي تفرّع عنه كلّ تراث الفكر الإسلامي³.
ترتكز قراءة أركون في نقده للتراث على محورين اثنين:

¹ القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص26، مجلة البيان، الرياض، ط1434هـ.

² هناك عدد من الدراسات العلمية حول منهج أركون -لمن يرغب بالتوسع-: المالكي، عبد الله، منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي-دراسة نقدية تحليلية، نال بها درجة الدكتوراة في العقيدة من جامعة أم القرى، السعودية. و: وزوز، فيصل عثمان، العلمانية في فكر محمد أركون، نال بها درجة الماجستير من الجامعة الأردنية. و: الفارس، أحمد، الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون، نال بها درجة الماجستير من الجامعة الأردنية أيضاً، وغيرهم.

³ ينظر: القرني، موقف الفكر الحداثي، ص31. و: العفاني، سيد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ص134، دار ماجد عسيري، السعودية، د.ط، د.ت.

1. فكرة الأنسنة؛ إذ يرى أنّ الأنسنة هي السبيل الأمثل لتعزيز قيمة الإنسان في البلدان الإسلامية واحترام حقوقه، وصيانة كرامته، وتدعيم حرّيته، متجاوزاً حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، جاعلاً همّه الوحيد الإنسان ثم الإنسان من أجل الإنسان بمختلف أجناسه، وأطيافه وانتماءاته، ولتحقيق ذلك؛ اشترط الاعتراف بالتعددية المذهبية، والثقافية، واللغوية، على أنّها من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني، إلى جانب التخلي عن العقلية "الدوغمائية"¹، والانفتاح على الآراء المخالفة².

2. الاعتماد على تعددية المناهج الفكرية الغربية المعاصرة في مقارنته للتراث الإسلامي؛ فتراه لا يطبق منهجاً واحداً في مشروعه الفكري، بل يرى أنّ المادة المدروسة هي التي تفرض عليه اختيار المنهج، وليس المنهج هو الذي يخضع للمادة المدروسة³! يستخدم مصطلح التاريخية بتقديس كامل، ويمجد كلّ معارض للإسلام مشكك فيه، وينتقد من يثني على الإسلام بشيء⁴.

الفرع الثاني: حسن حنفي⁵

حسن حنفي القائل عن نفسه، وعقيدته: "إيماني يكفرني"¹، و"أنا ماركسي شاب"²، ويقول: "أنا

¹ الدوغمائية: هو مذهب من يؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة، فيتصلب بالرأي ويقطع به بدون مناقشة أو تكبير، كذلك يدل على التمسك بوجهة نظر مبنية على مقدمات غير محصنة تمحيصاً وافياً. ينظر: مجموعة من الباحثين: عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 350، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1431هـ-2010م.

² ينظر: مسرحي، فارح، المواطنة والأنسنة، ص80-81، Annales de philosophie et des sciences humaines، ع23، 2007م. و: مجموعة من الباحثين: فارح مسرحي، وفاروق جباري، المرتكزات المنهجية في قراءة أركان للتراث الإسلامي، ص288-290، الملتقى الدولي الثالث بعنوان: "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.

³ ينظر: علي، عبد الغني، الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون لقراءة ماضي الإسلام وحاضره، ص186-187، الملتقى الدولي الثالث بعنوان: "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م. و: مجموعة من الباحثين: فارح مسرحي، وفاروق جباري، المرتكزات المنهجية في قراءة أركون، ص292-293.

⁴ ينظر: فيليب كاردينال، ولوك باربولسكو، رأيه في الإسلام.. حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً، ص145، دار الساقى، ط2، 1990م. و: الغامدي، سعيد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، 140/1، دار الأندلس الخضراء، السعودية، ط1، 1424هـ-2003م.

⁵ هناك دراسة علمية حول منهج حنفي -لمن يرغب بالتوسع-: القرشي، فهد، منهج حسن حنفي -دراسة تحليلية نقدية، نال بها درجة الدكتوراة في العقيدة من جامعة أم القرى، السعودية.

وضعي منهجي... إن كل ما يخرج عن نطاق الحسّ والمادّة والتحليل أضعه بين قوسين"³، هو على درب القطيعة مع ثوابت الإسلام وأصوله، وأستاذ كل من جاء بعده في محاولة هدم الوحي وتحطيم حرمة وقداسته، وبخاصة أبناء المسلمين الذين سقطوا في الفتنة واستكبروا على هداية خالقهم⁴. تتحدّد خلاصة فكر حنفي ومنهجيتّه الإجرائيّة في دراسة التّراث وإعادة قراءته في أربعة من كتبه:

1. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم⁵.

2. دراسات إسلاميّة - مع حسنين⁶.

3. دراسات فلسفيّة - مع حسنين⁷.

4. حوار المشرق والمغرب؛ نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي - مع الجابري⁸.

وأما بقية كتبه فصرفها في شرح فكره وتطبيق منهجيّته⁹.

"ينطلق مشروع "حسن حنفي" في سبيل تحقيق الحداثة من التأكيد على ضرورة البداية بإعادة بناء العلوم التّراثيّة القديمة: علوم أصول الدّين والتي ألّف حولها كتابه "من العقيدة إلى النّورة"، وعلوم أصول الفقه التي ألّف فيها كتابه "من النّص إلى الواقع". وهو يهدف إلى تفكيك أسس تلك العلوم ومحاولة إثبات تاريخيّتها، وأنها نشأت من خلال معالجة هموم تاريخها الذي تحدّث به"¹⁰. ويقول: "إنّ الموقف من التّراث القديم ليس اكتشاف التّأمر فيه... بل مهمّته إعادة توظيف هذا التّراث وإعادة توجيهه وصبّه من جديد في قضايا العصر، طالما أنّه ما زال حيّاً في وجدان النّاس... عندئذ تكون مهمّة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته"¹¹.

¹ مجموعة من الباحثين: حسن حنفي، محمد أركون، أدونيس وغيرهم، ندوة مواقف الإسلام والحداثة، ص217، دار الساقى، بيروت، ط1، 1990م.

² المصدر نفسه، ص218.

³ المصدر نفسه، ص219.

⁴ ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي، 1106/2. و: العفاني، أعلام وأقزام، ص634.

⁵ المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1412هـ-1992م.

⁶ دار التنوير، بيروت، ط1، 1982م.

⁷ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1987م.

⁸ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990م.

⁹ ينظر: القرني، موقف الفكر الحدائي، ص37-38.

¹⁰ المصدر نفسه، ص38.

¹¹ حنفي، حسن، حوار الأجيال، ص467، دار قباء، القاهرة، ط1998م.

الفرع الثالث: نصر حامد أبو زيد¹

من رؤوس أهل الباطل، صدر ضده حكمٌ بالردة؛ نظراً لحملة الشرسة في التصدي لكتاب الله، والتشكيك في ثبوته، وصحة نقله، وجمعه، وجدد قضايا الاعتقادية، ولوازمه التشريعية²، وقد صدر له العديد من الكتب والمقالات كلها تصبّ في هذا الباب، ومن أبرز كتبه:

1. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن³.
2. الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة⁴.
3. فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي⁵.
4. إشكاليات القراءة وآليات التأويل⁶.
5. نقد الخطاب الديني⁷.
6. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية⁸.
7. النص والسلطة والحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة⁹.

أما الأربعة الأولى منها فتعدّ هي "التأسيس النظري التي حاول من خلالها تحقيق مشروع اللغويّ الحداثي في تأويل النصّ الديني وقراءة آليات التأويل التراثية بمنظور مناهج القراءة الحداثيّة"¹⁰. وأما الثلاثة الأخيرة ففي "نقد التفكير التراثي في نظرتة إلى النص وطريقة تأويله إياه"¹¹. إنّ المتتبع لكلام أبي زيد يرى أنّ أفكاره تتلخص في ثلاثة مضامين أساسية - هي ذاتها الحاضرة في

¹ هناك دراسة علمية حول منهج نصر أبو زيد - لمن يرغب بالتوسع -: أبو هادي، إبراهيم، نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث - دراسة تحليلية نقدية، نال بها درجة الدكتوراة في العقيدة من جامعة أم القرى، السعودية.

² ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي، 1128/2-1129.

³ المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط6، 2005م.

⁴ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998م.

⁵ المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط3، 1996م.

⁶ المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط8، 2008م.

⁷ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007م.

⁸ مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2003م.

⁹ المركز الثقافي العربي، بيروت -الرياض، ط4، 2000م.

¹⁰ القرني، موقف الفكر الحداثي، ص41.

¹¹ المصدر نفسه.

كلام الحدائين عن نصوص الوحي¹:-

1. "التشكيك في ثبوت الوحي كله أو بعضه، وجدد إضافته لله تعالى، بنفي قداسته، وجعله مخلوقاً، وجعله من نتاج الواقع والثقافة والبشر .
2. إزاحة دلالاته الأصلية، وإسقاط طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين علماء الحق من المسلمين، في فهم دلالات النصوص، وجعل دلالات نصوص الوحي مشاعة ومفتوحة لأفهام الزنادقة والمنحرفين والجاهليين من الحدائين، والعالمانيين، والمستشرقين² وتلامذتهم.
3. كل ما سبق تمهيد لإزاحة نصوص الوحي عن الواقع والتصرف فيها -تطبيقاً- وفق أهواء العالمانيين والحدائين، وكل ذلك على أساس رفض الاستسلام للوحي وترك القبول له، والمجاهرة بالمعارضة الصريحة له"³.

الفرع الرابع: "أدونيس"، علي أحمد سعيد⁴

يعدّ أدونيس رائد الأدب الحدائي، ويعدّ كتابه: "الثابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب" أبرز ما كتبه في التنظير للحدائفة الفكرية، وفي نقد النظرية المعرفية في التراث، وقد أثار كتابه هذا جدلاً واسعاً؛ فقد لخص فيه موقفه واصفاً التفكير التراثي بـ "الثابت" الذي يعني له التقليد والمعرفة النقلية، ووصف التفكير الحدائي بـ "المتحوّل" الذي يعني له الإبداع والتجدد. يقول أدونيس: "أعرّف الثابت، في إطار الثقافة العربية، بأنه الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ

¹ ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي، 1136/2.

² الاستشراق: حركة علمية تعنى بدراسة الشرق، ماضيه وحاضره، وما يتعلق به من علوم مختلفة، وما تركه للإنسانية من أثر أضاء أمامها الطريق نحو التقدم والازدهار. ينظر: مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ص17، دون دار نشر، د.ط، د.ت. وأما "المستشرق": فمن الخطأ الظن أنه هو الذي يدرس الشرق من طرف الغربيين، بل هو أوسع من ذلك، فهو يشمل أيضاً الذي يدرس "الشرق على يد شرقيين بعيون غربية، فإن من الشرقيين من هم أعمق "غربية" من الغربيين أنفسهم. ويكفي القارئ أن يطلع على "أحمد" و"علي" و"خالد" و"فاطمة" و"عائشة" ممن ولدوا في تونس والجزائر والمغرب ودخلوا مدارسنا قبل أن ينخلعوا عن جلودهم في الجامعة الفرنسية، وبعضهم قد سلب ذاته دون أن يتجاوز حدود البلد". عامري، سامي، جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، ص19، دار البصائر، ط2012م.

³ ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي، 1137/2.

⁴ أدونيس: أحد ألقاب الآلهة الكنعانية-الفنيقية، وهو معشوق الآلهة "عشتار، وأصبح يرمز في الثقافة الكنعانية ومن ثم في الثقافة اليونانية إلى الربيع والخصب والجمال، وقد تسمى أدونيس بـ "علي أحمد سعيد" منذ عام 1948م خروجاً عن تقاليد التسمية العربية. ينظر: القرني، موقف الفكر الحدائي، ص34.

من ثباته حجة لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية. وأعرّف المتحول بأنه: إما الفكر الذي ينهض، هو أيضاً، على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجده، وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل"¹.

تصدّى لأدونيس عددٌ من الكتاب؛ لَمَّا رأوا في "حركة الرّفص" التي يقودها أدونيس خطراً على العروبة، والإسلام، وكذلك الشّعر².

حصر أدونيس مبادئ الحداثة في ثلاثة³:

1. مبدأ الحرّية الإبداعية دون أي قيد.

2. مبدأ لا نهائية المعرفة ولا نهائية الكشف.

3. مبدأ التغير، والاختلاف، والتعدّد.

إنّ كتب أدونيس مليئة بجحد الوحي، والسخرية منه، والتدنيس له، ما يدلّل على عقيدته الباطنية، وفكره الإلحادي الذي بات واضحاً أنّه لا يترك فرصة إلا جعلها في سبيل مناقضة الإسلام⁴؛ فهو يعتبر أنّ أي موقف مناقض للدين، وللقرآن، والرسول صلى الله عليه وسلم هو موقف عقلي، ويرى في ذلك وجهاً إبداعياً⁵، وأنّ الإسلام وقضاياه من أسباب التخلف، وأنّ أساس التخلف هو: "الإيمان بأنّ القديم كامل ثابت، وبأنّه واضح، وبأنّه عقلي ومنطقي"⁶، "كما أنّ من أصول التخلف -عنده- اعتقاد أنّ القرآن هو في مقام الإجمال وما يأتي بعده في مقام التفصيل"⁷، واستمرّ في هذه "الهوابط الفكرية متخذاً من الشعر وسيلة لتمرير إلحاده بالدين، وغاية يعجز عن الوصول إليها أي قول آخر، خاصة عندما يصبح الشعر وفق معايير الحداثة وملته الإبداعية الابتداعية"⁸.

الفرع الخامس: عبد المجيد الشّرفي

وهو موضوع هذه الدراسة، وتعريفه آتٍ في المبحث التالي بإذن الله.

¹ الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، 13/1-14، دار الساقى، بيروت، ط 7، 1994م.

² ينظر: العفاني، أعلام وأقلام، 26/2. و: القرني، موقف الفكر الحدائي، ص34.

³ ينظر: الثابت والمتحول، 20/1.

⁴ ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي، 1142/2.

⁵ المصدر نفسه، 1300/2.

⁶ أدونيس، الثابت والمتحول، 237/3.

⁷ الغامدي، الانحراف العقدي، 1296/2.

⁸ المصدر نفسه، 1297/2.

المبحث الثاني

عبد المجيد الشرفي ومشروعه الفكريّ

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مولد الشرفي، ومسيرته العلمية والعملية

المطلب الثاني: مؤلفات الشرفي

المطلب الثالث: تلاميذ الشرفي

المطلب الرابع: أثر الشرفي على الواقع الفكري

المبحث الثاني: عبد المجيد الشرفي ومشروعه الفكري

عبد المجيد الشرفي، أحد أبرز الحداثيين في تونس والمغرب العربي في دراسة الفكر الإسلامي وعلاقته بالحداثة، ومن دعاة تطبيق المناهج الغربية الحديثة في قراءة القرآن الكريم، وهو من أشد الحداثيين إفكاً على الإسلام.

فمن هو الشرفي وأين تكمن خطورته؟ هذا ما سيتناوله هذا المبحث بإذن الله.

المطلب الأول: مولد الشرفي، ومسيرته العلمية والعملية

يتناول هذا المطلب ترجمة لعبد المجيد الشرفي، بداية من مولده، ومسيرته العلمية، والعملية؛ ممّا يكشف عن مدى ضلوعه في المناصب المرموقة على مستوى الدولة.

الفرع الأول: مولد الشرفي

عبد المجيد الشرفي، ولد بمدينة صفاقس في تونس في السابع من محرم لسنة ألف وثلاثمئة وواحد وستين للهجرة، الموافق للربيع والعشرين من يناير، سنة ألف وتسعمئة واثنين وأربعين ميلادية¹.

الفرع الثاني: مسيرة الشرفي العلمية²

1. حصل الشرفي على الجزء الأول من البكالوريا عام 1959م، والثاني عام 1960م.

2. حصل على الإجازة في اللغة والآداب العربية، بتونس عام 1963م.

3. حاز الرتبة الأولى في مناظرة التبريز³، بباريس عام 1969م.

¹ ينظر: الشرفي، عبد المجيد، مرجعيات الإسلام السياسي، ص 131، دار التنوير، تونس، ط 2، 2015م.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 131.

³ التبريز: هي أعلى شهادة جامعية للتدريس في التعليم الثانوي قبل شهادة الدكتوراة، وهي عبارة عن مناظرة انتداب، أي أنّ الناجحين في الحصول على شهادة التبريز يلتحقون مباشرة بوزارة التربية أو بوزارة التعليم العالي، ويباشرون التدريس في خطة أستاذ مبرز. ومناظرة التبريز: هي عبارة عن مجموعة من الامتحانات المكونة لمناظرة تثبت إلمام صاحبها معرفياً بكل جوانب مجاله. ينظر: 2019/8/3، ما هو التبريز؟ ما هي مناظرة التبريز؟، تونس. موقع أورينتي:

4. اجتاز الدكتوراة في الآداب، بتونس عام 1982م.

الفرع الثالث: أهم الوظائف التي شغلها الشرفي¹

تقلّد الشرفي وظائف كثيرة جداً، وهنا بيانٌ لأبرزها:

1. مدرّس بالمعاهد الثانوية، 1963-1968م.
2. رئيس مؤسس لنادي السينما بقفصة، 1965-1966م.
3. كاتب عام فرع دار المعلمين العليا لنقابة التعليم العالي والبحث العلمي، 1976-1980م.
4. رئيس قسم اللغة العربيّة بدار المعلمين العليا بتونس، 1977م.
5. أستاذ محاضر ثم عميد بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس، 1982-1986م.
6. أستاذ الحضارة العربيّة والفكر الإسلاميّ بجامعة منوبة، كلية الآداب 1986-2002م.
7. رئيس اللجنة القطاعيّة لإصلاح برامج العربيّة بوزارة التربية، 1987-1988م.
8. كلف بمهمّة تنسيق الإصلاح الجامعيّ بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1988-1989م.
9. رئيس لجنة انتداب المساعدين في العربيّة، 1990-1991م.
10. رئيس لجنة انتداب متفقدّي التعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي، 1994-1998م.
11. رئيس لجنة مناظرة التبريز في اللغة والآداب العربيّة، 1995-1998م.
12. مساعد ثم أستاذ مساعد بدار المعلمين العليا بتونس، 1996-1982م.
13. رئيس لجنة مناظرة الكفاءة للتعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي، 1999م.
14. باحث بمعهد الدراسات المتقدّمة ببرلين، 1999-2000م.
15. شغل كرسي اليونسكو للأديان المقارنة بجامعة منوبة، 1999-2003م.
16. رئيس لجنة انتداب الأساتذة المحاضرين، 2000-2001م.
17. رئيس في اللجنة السياسية المؤسسة حديثاً باسم "لجنة الحريات الفردية والمساواة"، وهي لجنة معنية بقانون الميراث، منذ عام 2017م².

(http://www.orientini.com/AR/Orientation_Tunisie_question_reponse/1204, 09.03.2020)

¹ ينظر: مرجعيات الإسلام السياسي، ص 131-135.

² ينظر: شتاينيش، أنيته، "المصحف وقراءاته" أول قراءة نقدية للقرآن، طبعة قرآنية غير مسبوقة إطلاقاً في العالم الإسلامي، ترجمة: رائد الباش، صحيفة نويه تسوريشر تسايونغ، تونس، 2019/4/27. موقع قنطرة: (<https://ar.qantara.de/node/30743>)، 08.03.2020

18. أشرف على العديد من أطروحات ورسائل أبحاث في الجامعة التونسية، ومثّل في العديد من لجان مناقشات الرسائل، إضافة إلى مشاركته في كثير من المجالات والندوات، والملتقيات، والتظاهرات العلمية الدولية، والمحلية¹.

كما كان الشّرفي عضواً في عدد من اللجان، والمجالس، والهيئات الاستشارية، والعلمية، والأكاديمية، في تونس وخارجها².

المطلب الثاني: مؤلفات الشرفي

صدر لعبد المجيد الشّرفي مؤلفات باللغتين؛ العربية والفرنسية، وترجمت بعض أعماله إلى لغات مختلفة، من أهمّها: الفرنسية والفارسية، وهذه أبرز مؤلفاته بالعربية³:

1. الإسلام بين الرّسالة والتاريخ⁴.
2. الإسلام والحادثة⁵.
3. تحديث الفكر الإسلامي⁶.
4. الثورة والحادثة والإسلام⁷؛ وهو كتاب حواريّ مطوّل أجرته معه كلثوم السعفي؛ صحفية، ومختصة في علم الاجتماع السياسي.
5. الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر⁸. وهو في الأصل أطروحته للدكتوراة.
6. لبنات 1 في المنهج وتطبيقه¹.

¹ ينظر: مرجعيات الإسلام السياسي، ص 135.

² المصدر نفسه، ص 131-135.

³ ينظر: مرجعيات الإسلام السياسي، ص 134-135. و: علي، محمد، الفكر الحدائثي العربي المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث "محمد أركون وعبد المجيد الشّرفي أنموذجين"، ص 94، الملتقى الدولي الثالث بعنوان: "القراءات الحدائثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.

⁴ دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2008م.

⁵ الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، د.ت.

⁶ نشر الفنك، المغرب، ط 1998م.

⁷ دار الجنوب، تونس، ط 2011م.

⁸ الدار التونسية، تونس، د.ط، 1986م.

7. لبنات 2 في قراءة النصوص².
8. لبنات 3 في الثقافة والمجتمع³.
9. مرجعيّات الإسلام السّياسي.

ساهم الشّرفي أيضاً بترجمة عدد من الكتب، وتحقيق بعضها، فكان مما حقّقه:

1. مقامع الصّلبان، للخزرجي⁴.
2. الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية، للصّنعاني⁵.

وللشّرفي مشاركات في التّأليف مع آخرين، منها:

1. الدين وأسئلة الحداثة⁶؛ وهو كتاب حواريّ صاغ أسئلته عبد الجبار الرفاعي على كلّ من: الشّرفي، أركون، حسن حنفي، ومحمد مليكان.
2. مستقبل الإسلام في الغرب والشرق⁷، مع مراد هوفمان، وهو كتاب يقدم فيه كلّ منهما رؤيته في هذا الجانب، ثم يعقب كلّ منهما على رؤية الآخر.
3. في قراءة النصّ الديني⁸، مع كمال عمران وآخرين.

إنّ ما ورد للشّرفي ضمن هذا الكتاب الأخير، هو نفسه أحد مباحث كتابه "لبنات 1 في المنهج وتطبيقه"، ويجدر بالذكر أنّ عدداً من كتبه هي في الأصل أعمال منشورة في مجلات، أو قُدمت لندوات، قبل أن يجمعها وينشرها في صورة كتاب.

¹ دار الجنوب، تونس، ط 2، 2011م.

² دار الجنوب، تونس، ط 1، 2011م.

³ دار الجنوب، تونس، ط 1، 2011م.

⁴ مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، تونس، ط 1975م.

⁵ الدار العربية للكتب، ليبيا، ط 1976م.

⁶ دار التنوير، تونس، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 1، 2015م.

⁷ دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008م.

⁸ الدار التونسية، تونس، ط 2، 1990م.

المطلب الثالث: تلاميذ الشرفي

إن ما يميّز مدرسة الشرفي عن غيرها من المدارس الحديثة، وعدّها الأخطر في المغرب العربي بعامة، وفي تونس بخاصة؛ أنّ الشرفي لم يقف عند التنظير لمشروعه الفكري -الذي يدور حول نظرية التمييز بين "إسلام الرسالة"، و"إسلام التاريخ"¹ - على مستوى الكتابة فحسب، بل كرّس تلامذة له ممّن ينتهجون نهجه، ويحملون فكره، ليطبّقوه في دراسات أكاديمية تتجاوز فيها البعد النظري؛ وذلك ابتداءً من تولّيه تدريس مادة الحضارة والإسلاميات في الجامعة التونسية²، والتي يمكن اعتبارها نواته الأولى لتطبيق نظرياته كمدرسة "لرفع القداسة عن القرآن" -كما وصفها -ناقداً- أستاذه الطالب³، فبسط نفوذه بالجامعة ليسيّر كلّ شيء تحت وطأته وإشرافه، فلا يُرفع من لا يرتفع في نظر الشرفي، ولا من يخالف فكره⁴.

إنّ مجموع الأطروحات المنجزة في قسم الحضارة الإسلامية بكلية منوبة، كان الشرفي فيها إمّا⁵:

- مشرفاً إشرافاً مباشراً على الأطروحات الأكاديمية إن كانت في مجال اختصاصه بـ"الحضارة القديمة"، بمختلف درجاتها الأكاديمية؛ فقد أشرف مثلاً لدرجة:

1. دكتوراة الدولة⁶:

¹ ينظر: القرني، موقف الفكر الحديث، ص 41.

² ينظر: ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص 108، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010م. و: النجار، عبد المجيد، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 18، مركز الولاية للتنمية الفكرية، ط 1، 1427هـ-2006م.

³ ينظر: ليظمنن قلبي، ص 3، سيراس للنشر، تونس، د.ط. د.ت. ومحمد الطالب: (1921-2017م)، مورخ، وعميد سابق للجامعة التونسية، عمل أستاذاً للغة العربية بباريس، ثم تخصص في الدراسات اللغوية والأدبية، ونال شهادة الدكتوراة من جامعة السوربون، وهو يتبنى القراءة المقاصدية للنصوص الشرعية في كتبه: "عيال الله"، "أمة الوسط". ينظر: الغامدي، الانحراف العقدي، ص 110. و: خياط، ندى حمزة، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 7-8، جامعة أم القرى، السعودية، 1433هـ-2012م.

⁴ ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 508.

⁵ تم الإقتصار هنا على ذكر ثلاثة عناوين فقط من الأطروحات الجامعية لكلّ درجة أكاديمية؛ لكثرتها، وهي مذكورة بتوسّع عند: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 510-522.

⁶ دكتوراة الدولة: تعدّ أعلى شهادة في النظام التعليمي القديم، في الجامعة التونسية، وكان المتحصّل عليها يُرشح لمنصب أستاذ محاضر بما يوافق رتبة أستاذ مشارك. ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 510.

أ. نائلة السليني، تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير (1998م).

ب. وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب التفسير، تفسير ابن كثير أنموذجاً (2000م).

ج. منصف الجزائر، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (2003م).

2. الدكتوراة:

أ. الحبيب عياد، الكلام في التوحيد؛ جذور المسألة وروافدها وتطور الجدل فيها (1999م).

ب. بسام الجمل، أسباب النزول علماً من علوم القرآن (2003م).

ج. ناجية الوريدي، في الائتلاف والاختلاف؛ ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم (2003م).

3. شهادة التعمق في البحث¹:

أ. محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث (1992م).

ب. أمال قرامي، قضية الردة في الفكر الإسلامي (1993م).

ج. حمادي زويب، السنة بين الأصول والتاريخ (1993م).

4. شهادة الدراسات المعمّقة (الماجستير منذ 2001م):

أ. عائشة الهاشمي، في نقد "صحيح البخاري": "إرشاد الساري" للقسطلاني أنموذجاً (1998م).

ب. عبد الله جنوف، حياة محمد قبل البعثة؛ التاريخ والبشارة والأسطورة (1999م).

ج. محمد الطرابلسي، إشكالية القول في المصحف (2005م).

5. شهادة الكفاءة في البحث²:

¹ شهادة التعمق في البحث: في النظام القديم للدراسات العليا في الجامعة التونسية كان المتحصل على شهادة البكالوريوس يقدم بحثاً ثم يتحصل على شهادة "الكفاءة في البحث"، ثم يسجل في "شهادة التعمق في البحث" فيدرس دروساً نظرية طويلة عام جامعي، ثم بعد نجاحه ينجز بحثاً في نطاق هذه الشهادة، والمتحصل على هذه الشهادة يعتبر بمثابة دكتور دكتوراة الحلق الثالثة، وبعدها يسجل في نطاق "دكتوراة الدولة". ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 512.

² شهادة الكفاءة في البحث: في نظام التقديم للدراسات العليا القديم بالجامعة التونسية، كان المتحصل على البكالوريوس، يُنجز بحثاً، وتناقشه لجنة علمية، ويتحصل على هذه الشهادة. ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 514.

- أ. محمد علي القارصي، المنهج الإصلاحى لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1979م).
- ب. الحبيب عياد، مقاصد الشريعة فى كتاب الموافقات للشاطبى (1987م).
- ج. رمضان بن رمضان، خصائص التعامل مع التراث الإسلامى عند محمد أركون من خلال كتابه "قراءات فى القرآن" (1991م).

- مُحَكِّمًا ومقيماً للعديد من الأطروحات إن كانت فى مجال خارج اختصاصه، أى "الحضارة الحديثة"، على اختلاف درجاتها الأكاديمية أيضاً، من ذلك مثلاً تحكيمه لدرجة:

1. دكتوراة الدولة:

- أ. الهادى الجطلاوى، قضايا اللغة فى كتب التفسير؛ المنهج، التأويل، الإعجاز (1997م).
- ب. عبد الله صولة، الحجاج فى القرآن؛ من خلال أهم خصائصه الأسلوبية (1997م).
- ج. محمد النويرى، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب (1998م).

2. الدكتوراة:

- أ. Mohamed Jouili, Le leader politique dans Imaginaries
- ب. زهير بن يوسف، الصوفية بإفريقية؛ سير الرجال وسير الأفكار (2001م).
- ج. الحبيب النهدي، الموت كما يعيشه المجتمع التونسى الحالى (2001م).

3. شهادة التعمق فى البحث:

- أ. إبراهيم بن مراد، المصطلح الأعجمى فى كتب الطب والصيدلة العربية (1984م).
- ب. رشيد القرقورى، طه حسين مفكراً سياسياً (1991م).
- ج. على الصالح مولى، النهضة فى "فكر" سيد قطب عوائقها وطرائق تحققها (1996م).

4. شهادة الدراسات المعمّقة:

- أ. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون (1998م).
- ب. سفيان شعبان، الإفتاء المعاصر والوعى بالحدائث (2001م).
- ج. على كريم، المبشرون بالجنة وأثرهم فى رواية الحديث (2004م).

5. شهادة الكفاءة فى البحث:

- أ. رضا الملولى، معالم الثقافة الإسلامىة بإفريقية من خلال رياض النفوس للمالكى (1987م).

ب. قميرة بن سعيد، الإجماع من خلال كتاب ابن حزم الأندلسي "الإحكام في أصول الأحكام" (1988م).

ج. علي الدراجي، الإسلام التحديثي من خلال كتابات خالد محمد خالد ضمن خطاب النهضة (1988م).

- مقدّمًا لعدد من الكتب، منها:

1. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تونس، دار الجنوب، (2006م).
2. عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المصادر الفقهية، بيروت، الانتشار العربي (2009م).
3. حمادي نويب، جدل الأصول والواقع، بيروت، دار المدار الإسلامي، (2009م).

إنّ هذا الإسهاب في العرض لعدد من عناوين دراساتهم ليست من قبيل الترف المعرفي؛ وإنما هو كشفٌ عن نوعية المواضيع التي يخوض فيها هؤلاء الباحثون تحت إشراف الشرفي، ومدى تشرب الكثير منهم لنهجه، وذلك بتناولهم الفكر الإسلامي بمختلف مجالاته؛ "الفقه، الحديث، التفسير، علم الكلام، علم التصوف..."، وبمختلف موضوعاته ودقائقه؛ "الأكل، اللباس..."، تحت مظلة ادعاء البحث الأكاديمي، والتفكير الحر، والموضوعية الوهمية¹.

هذا إلى جانب سلطة الشرفي على الأطروحات الجامعية، فإنّه سريع الإعداد والتنفيذ لأيّ مجال يمكن أن يستثمره في نشر فكره، وخدمة مشروعه الحداثي، منها مثلاً: ما أنشأه من سلسلات أكاديمية تصبّ في الهدف ذاته، وما يرمي إليه من تحقيق الفصل بين "إسلام التاريخ"، و"إسلام الرسالة"، وقد صدر عن هذه السلسلات مجموعة من البحوث أعدّها عدد من الباحثين المنتمين إلى مدرسته، وهي²:

1. سلسلة "معالم الحداثة" الصادرة عن دار الجنوب - تونس، والتي يُطمح لها أن تكون "ملتقى الآراء والخبرات ومخبر الأفكار والأطروحات وساحة يشترك في تعميرها ذوو الاختصاصات المختلفة

¹ ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 523. و: الرحموني، محمد، العلمانيون في تونس صراع الفكر والسياسة، ص 63، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2013م.

² للاطلاع على أهم أفكار هذه الدراسات التي تبنت منهج الشرفي التاريخي في دراسة الدين والتراث، وتحويل أهدافه النظرية إلى مشروع تطبيقي عملي لدراسة الإسلام، وهدم أركانه، ونسبته إلى زمانه، ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 465-503.

وكلّ صاحب نظرية في الاجتماع، والتاريخ، والفنّ، والأدب، واللغة، والاقتصاد، والدّين، والفلسفة، والعلم، والسياسة¹، وقد صدر منها ما يزيد عن عشرين إصداراً.

2. سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً" الصادرة عن دار الطليعة - لبنان برعاية رابطة العقلايين العرب، وهي دراسة عنيت بدراسة الإسلام "والتي توجه تفكير أصحابه وممارستهم بحسب مقتضيات علم الاجتماع، كما يؤثر فيها التاريخ، والجغرافيا، والنشأة، والثقافة وغيرها من العوامل رغم وحدة النص التأسيسي بالنسبة إلى الجميع"²، وقد نشر منها ثمانية عشر بحثاً من بحوث الدراسات العليا بالجامعة التونسية، كما ذكر الشّرفي أنّ المشروع لم ينته بعد، وأنّ الباحثين لا زالوا متواصلين بأبحاثهم³.

المطلب الرابع: أثر الشّرفي على الواقع الفكري

عبد المجيد الشّرفي الذي يدّعي نسبة الإسلام⁴، بل يتبنّى مشروع الانسلاخ عن الإسلام، هو أهم الشخصيات الحداثية في تونس، بل هو زعيم التيار الحداثي هناك؛ كما يشغل مناصب مهمة في الدولة تمكّنه من التأثير على المنظومة الثقافية والإعلامية، والنشاطات الإنسانية والقانونية؛ وذلك بعد أن مهّد له الرئيسان السابقان⁵ الطريق للانسلاخ عن الإسلام، وهو صاحب التكريمات والأوسمة المتتالية على مستوى الدولة، إلى جانب حضوره السياسي؛ فهو من الذين يُحرّضون ويعملون بصورة مباشرة على تغيير القوانين حتى يتم إلغاء الشريعة بصورة تامة...⁶

¹ خياط، موقف الشّرفي من الدين والتراث، ص 9.

² المصدر نفسه، ص 463.

³ المصدر نفسه، ص 9، 463.

⁴ يقول الشرفي: "هناك مقولات نسمعها بكثرة ونقرؤها في الأدبيات الإسلامية مثل المعلوم من الدين بالضرورة، وليس هناك شيء معلوم من الدين بالضرورة، وإنما هناك ما هو معلوم من الدين بحكم الثقافة والتكوين والقيم... إلخ. وليس هناك شيء ثابت في الدين، باستثناء نواة صلبة وهي التوحيد والإيمان بنبوة محمد، ما عدا ذلك فإنه نسبي وليس ثابتاً". عبد المجيد الشرفي: الحلول لا ينبغي البحث عنها في القياس، حوار مع مجلة الفيصل، السعودية، 2018/5/1. (<https://www.alfaisalmag.com/?p=9933>, 09.03.2020)

⁵ بورقيبة، وزين العابدين بن علي.

⁶ ينظر: عامري، جهالات وأضاليل، ص 17، 44. وله: مقطع مرئي: فضائح عبد المجيد الشّرفي، عبر قنواته في موقع "اليوتوب"، 2013/2/5. (<https://www.youtube.com/watch?v=78zEe647wCg>, 09.03.2020).
و: الحرب المقدسة على الإسلام في تونس... نموذج فاضح، عبر قنواته في موقع "اليوتوب"، 2018/8/15. (<https://www.youtube.com/watch?v=rwk0DW95IAg>), 09.03.2020).

فعلاوة على ما ذكر سابقاً من الوظائف التي يشغلها الشَّرْفِي، وإضافة إلى شبكته المذهبية الواسعة من تلامذته وأتباعه ممَّن درَّسهم وأشرف عليهم، يأتي هنا بيان للمزيد ممَّا يظهر هيمنة الشَّرْفِي على الواقع الفكري - ما ينذر ذلك كله بالخطر الجسيم¹:

1. على مستوى الجامعة - التي شارك في تأسيسها الشَّرْفِي ابتداءً لتُصادم جامعة الزيتونة "الإسلامية التقليدية"² -:

أ. يشكل فيها الشَّرْفِي سلطة معرفية بامتياز؛ لما يمارسه من إقصاءات لمن يحمل فكراً مخالفاً لفكره، أو يعمل خارج منظومته العالمية! مما يجعل من الصعوبة البالغة أن يترقى أحد يخالف فكره أو يحصل على درجة الدكتوراة! خلافاً لمن يحظى بالقبول من الأعمال عند الشَّرْفِي، فيصبح لصاحبها وزنٌ علمي، أو يكون قريباً من السلطة، ومن ثم تصبح الهيمنة والمناصب المؤثرة في المجتمع لكل من يوافق الشَّرْفِي!

ب. في الجانب العلمي في الجامعة: أدخل الشَّرْفِي المناهج الحديثة في كلية الحضارة الإسلامية، وأصبح السباق محموماً عليها بين الطلبة.

ج. انفتاح الجامعة التونسية على المحيط الاجتماعي لنشر فكرها من خلال مركز الدراسات الاقتصادية، والاجتماعية، والمركز الوطني للبحث العلمي.

د. تدريس المناهج لطلاب المراحل الثانوية، بعد أن يقوم الشَّرْفِي بتعديلها والإشراف على تدريسها، ما يؤثر تباعاً على المجتمع بأسره...

2. رئاسة الشَّرْفِي للمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" - أهم هيئة ثقافية في تونس، أصدرت مؤخراً أخطر مشروع قرآني تم تحت إشراف الشَّرْفِي، بعنوان: "المصحف وقراءاته"؛ وهو كتاب صدر عام 2016م، يقع في 2330 صفحة، ضمن خمسة مجلدات، شارك في إعداده مجموعة من الباحثين من غير أهل الاختصاص من طلبة الشَّرْفِي، وهو أول مشروع نقدي للقرآن؛ يهدف إلى التحرر من المسلّمات العقديّة والمذهبية في الدراسات القرآنية، فعمد إلى جمع أهم العلوم القرآنية من قراءات، وأسباب نزول، ونسخ، وغيرها ضمن متن واحد جامع للاختلافات والروايات³،

¹ ينظر: مرجعيات الإسلام السياسي، ص 135. و: خياط، موقف الشَّرْفِي من الدين والتراث، ص 530-545.

² المصدر نفسه، ص 508-509، 529.

³ ينظر: مجموعة من الباحثين، المصحف وقراءاته، 1/12-21، إشراف عبد المجيد الشَّرْفِي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط 1، 2016م. و: مجموعة من الباحثين، كتاب "المصحف وقراءاته" العلوم القرآنية ضمن متن واحد جامع للاختلافات والروايات، 2018/3/25، تونس. موقع قنطرة:

(<https://ar.qantara.de/content>, 08.03.2020).

وهو جهد لا يشكر عليه؛ لما له من وصلة وثيقة بالدوائر المسيحية عامة، وإيطاليا على وجه الخصوص، ولاعتماده أساساً على مصادر غير موثوقة؛ كالقراءات الشاذة، وبعض كتب الشيعة¹، فهو مشروع خطير قائم على القول بتحريف القرآن².
"تم حظر طبعة "المصحف وقراءاته" في السعودية فور صدورها، أما في تونس فقد نفدت جميع نسخها"³.

3. أحد الضيوف الدائمين لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود"⁴، وهي مؤسسة تعنى بنشر أفكارها التي تقوم على أن لا حدود للإيمان، وأنّ الإنسان أوسع من أن يقيّد حرّيته بدين، أو فكر، أو اعتقاد⁵، أي إنّ شعار المؤسسة هو الانسلاخ عن الإسلام، فلا تتوقف مشاريعها على نقد الإسلام السياسي المعاصر، بل تمتد إلى إعادة تفسير التراث الإسلامي والوحي ذاته بهوس التفسير السياسي⁶. وقد كان للشرفي كلمة في مؤتمرها الأول لاعتباره أبرز المهتمين بقراءة الموروث الديني الإسلامي وتحليله، وإيجاد تقاطعات بين الإسلام والحداثة من خلال كتبه المتعددة⁷.

¹ ينظر: المصحف وقراءاته، ص 23 وما بعدها. و: 20/12/2008، كالو، محمد، مشروع "المصحف وقراءاته"، السعودية. موقع ملتقى أهل التفسير:

(, 08.03.2020) <https://vb.tafsir.net/tafsir14212/#.XgJBEdvbDe>

² ينظر: عامري، الحرب المقدسة على الإسلام،

(, 09.03.2020) <https://www.youtube.com/watch?v=rwk0DW95IAg>

³ شتاينيش، "المصحف وقراءاته" أول قراءة نقدية للقرآن. موقع قنطرة:

(, 08.03.2020) <https://ar.qantara.de/node/30743>

⁴ المقرّ الرئيس لمؤسسة "مؤمنون بلا حدود" في مدينة الرباط في المغرب، ولها عدة فروع في بعض الدول العربية، كان التدشين الرسمي لها في أيار 2013، وهو ما عدّه البعض تزامناً مع الانقلاب العسكري في مصر، والذي مثل حلقة من حلقات الردة في الربيع العربي، إلا أنّ المدير العام صرّح بأنّ المؤسسة بدأت نشاطها قبل عام من ذلك التاريخ -أي أنّ فكرتها سابقة على الربيع العربي ذاته-، في محاولة منه لنفي أي صلة فكرية أو سياسية بحزب معين أو دولة أو جهة سياسية ما. ينظر: فتوح، محمد، مؤمنون بلا حدود... كيف تحاول الإمارات خلق إسلام على مقياسها؟، قطر، 2018/11/19. موقع ميدان الجزيرة:

(<https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/11/19/>, 09.03.2020)

⁵ فمما أوضحتها المؤسسة عن نفسها "إيمان بلا حدود": إنّ إيمان الإنسان "اللامحدود" وضمير الإنسان الأخلاقي كفيلاّن بمساندة رشده العقلي وحراكه المعرفي من أجل بناء حضارته الإنسانية، والنهوض بمجتمعه والارتقاء به". ينظر: 2014م، الرؤية والرسالة والأهداف، المغرب. موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود:

(, 08.03.2020) <https://www.mominoun.com/contacts/aboutus>

⁶ المصدر السابق.

⁷ ينظر: 2014م، الرؤية والرسالة والأهداف، المغرب. موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

4. توافر كتب الشُّرْفِي في المكتبات العامة، والخاصة، والشعبية، ومكتبات الجامعة، بل تتوافر في معارض الكتب خارج تونس؛ كالسعودية، والكويت، والبحرين، وقطر.
5. إشراف الشُّرْفِي على الندوة المقامة في مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء المنعقدة عام 1998م بعنوان: "المسلم في التاريخ"، وقد شارك فيها مجموعة من تلامذته، إضافة إلى محمد أركون.
6. العديد من المحاضرات والمدخلات والمؤتمرات والندوات التي ألقاها وشارك فيها في عدد من الدول، وقد فاقت الخمسين مشاركة.
7. المقالات التي نشرها في عدد من المجلات العربية والأجنبية، وهي كثيرة أيضا.
8. اللقاءات التلفزيونية والمقابلات معه في الإذاعة وغيرها من وسائل الإعلام.

الفصل الأول

طريقة عبد المجيد الشرفي في قراءة القرآن قراءة حدائيه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقف الشرفي من مصادر التفسير

المبحث الثاني: مقولات الشرفي الشاذة في قراءته الحدائيه للقرآن الكريم

الفصل الأول: طريقة عبد المجيد الشرفي في قراءة القرآن قراءة حدائثة

توطئة

انطلاقاً من قسمة ابن عباس لطبيعة التفسير القرآني: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله"¹، وبما أن لكل علم أهل اختصاص يخوضون غماره، وفقاً للمناهج الأصولية المتبعة لأي علم، فإن أخل أي باحثٍ بأساسيات تلك المناهج، فقد البحث أصالته، وقيمتها العلمية، فذلك الحال في علم التفسير؛ إذ لا بدّ فيه من مراعاة المنهج القويم لبلوغ الفهم الصحيح للوحي، ومن المغالطة²، بل من الجهل المركّب أن يقال: إن التخصص مطلوبٌ في العلوم التطبيقية دون العلوم الشرعية³، والله تعالى يقول: { فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [سورة النحل:43].

لذلك كان من سبل عناية العلماء بالضوابط المنهجية لعلم التفسير، أن حدّدوا المصادر الأصولية لتفسير القرآن، بحيث لا ينبغي لمن رام إليه أن يتجاهلها، أو يتجاوزها إلى غيرها، فالعدول عن تلك المصادر خطأ منهجيّ، وانحراف عن الطريق السليم في التفسير إلى القول المذموم⁴.

من هنا جاءت الأهمية للتطرق بداية إلى الحديث عن مصادر التفسير، وتحليل موقف الشرفي منها، وذلك في المبحث الأول من هذا الفصل، أما المبحث الثاني فيستعرض ما انتهى إليه الشرفي من مقولات شاذة مخالفة للإجماع في قراءته الحدائثة للآيات القرآنية، وانسلاخه كليّة عن التأويل الصحيح والسليم لفهم مراد الله تعالى، وتعطيل مسلمات العقيدة، ومُحكّمات الدين.

¹ رواه الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، 75/1، تد أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ-2000م. و: الفريابي، أبو بكر، جعفر بن محمد، كتاب القدر، ص 229، تد عبد الله المنصور، أضواء السلف، ط 1، 1418هـ-1997م. قال عبد الله المنصور في تحقيقه لهذا الكتاب: إنساده ضعيف.

² المغالطة: هي بالتعبير الفلسفي أخطاء تنشأ من خطوة غير سليمة في عملية الاستدلال. والمغالطات المنطقية على أنواع مختلفة؛ فقد تنشأ من تفسير خاطئ لقضية ما، أو عن طريق استخدامها استخداماً خاطئاً، أو قد تنشأ عن خرق لقواعد المنطق في عملية الاستدلال، أو تنشأ عن استخراج نتيجة من قضية، وهي في الحقيقة لا يمكن أن تستخرج منها. ويمكن تقسيم المغالطات المنطقية إلى مغالطات غير مقصودة "قياس فاسد" ومقصودة "السفسطة". ينظر: مجموعة من الباحثين: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 436-437، دار القلم، بيروت، 2016م.

³ ينظر: العجيري، عبد الله بن صالح، ينبوع الغواية الفكرية؛ غلبة المزاج الليبرالي.. وأثره في تشكيل الفكر والتصورات، ص 212-213، مجلة البيان، الرياض، ط 1434هـ.

⁴ ينظر: الريسوني، قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 40، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 1431هـ-201م. و: الخالدي، صلاح عبد الفتاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 67، دار القلم، دمشق، ط 3، 1429هـ-2008م.

المبحث الأول موقف الشَّرْفِي من مصادر التفسير

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: موقف الشَّرْفِي من التفسير النبوي
- المطلب الثاني: موقف الشَّرْفِي من تفسير أهل القرون الخيرية الأولى
- المطلب الثالث: موقف الشَّرْفِي من التفسير اللغوي

المبحث الأول: موقف الشَّرْفِي من مصادر التفسير

يراد بمصادر التفسير: "المراجع الأولية التي يرجع إليها المفسر عند تفسيره للقرآن"¹. وتُسلِّك هذه المصادر بمراحل متتابعة، وهي: تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنة الصحيحة، ثم تفسير القرآن بما ثبت من أقوال الصحابة، ثم تفسير القرآن بما ثبت من أقوال التابعين، ثم تفسير القرآن باللغة العربية، ثم تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد². وسيظهر في هذا المبحث موقف الشَّرْفِي من أهم مصادر التفسير.

المطلب الأول: موقف الشَّرْفِي من التفسير النبوي

لقد أوكل الله للنبي صلى الله عليه وسلم مهمة بيان القرآن في قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [سورة النحل:44]، فكان لزاماً علينا أن نرجع إلى تفسيره للقرآن بنص القرآن، ولأن تفسيره صلى الله عليه وسلم من السنة التي هي وحي من الله، وذلك بقوله تعالى: {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [سورة النجم:4]، فالسنة بمنزلة القرآن في الاستدلال، وأصل في فهمه، ما يعني أنه لا يمكن الاستغناء عن البيان النبوي؛ إذ لا أحد أعلم بمراد الله من رسول الله صلى الله عليه وسلم³، ومع ذلك، فلم تكن الحاجة في زمن النبوة إلى أن يفسر النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه كل القرآن؛ وإنما كان يلجأ إلى بيان معانيه في حالات، هي كما يأتي⁴:

1. أن يبتدئ الصحابة بالتفسير، فيُنصّ على تفسير آية أو لفظة.
2. أن يشكّل على الصحابة فهم آية، فيفسرها لهم.
3. أن يذكر في كلامه ما يصلح أن يكون تفسيراً للآية.
4. أن يتأوّل القرآن، فيعمل بما فيه من أمر، ويترك ما فيه من نهي.

وعليه يعرف التفسير النبوي بأنه: "ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو

¹ الطيار، مساعد بن سليمان، التحرير في أصول التفسير، ص 39، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط 1، 1435هـ-2014م.

² ينظر: الطيار، مساعد بن سليمان، فصول في أصول التفسير، ص36، دار ابن الجوزي، ط2، 1423هـ.

³ ينظر: الطيار، فصول في أصول التفسير، ص 43.

⁴ المصدر نفسه.

تقرير في بيان معاني القرآن¹.

الفرع الأول: حفظ التفسير النبوي

إنَّ الطريق الذي حفظ به التفسير النبوي، هو ذات الطريق التي حفظت بها السنة؛ لكونها جزءاً لا يتجزأ منها، وهو طريق النقل، ويظهر موقف الشَّرْفِي من هذا الطريق ببيان أبرز الشبهات التي أثارها حول هذا الطريق، والتي يمكن اختزالها بما يأتي²:

المسألة الأولى: ورود النهي عن تدوين السنة

لا يسع الباحثة في مستهلّ البحث إلا أن تنصح القارئ بأن يمهد نفسه لتلقي الصدمات من مدى تمادي الشَّرْفِي على الإسلام، -ومنه السنة النبوية-، باسم تحديث الإسلام، ولعل آثار الصدمات سرعان ما تتجلي بعد أن يدرك القارئ حجم التجاوزات التي يتخطاها الشَّرْفِي على مسلمات الدين، فيطمئن القلب -لا لواسع شبهاته!-، وإنما ليخرج بيقين راسخ بأن مثل هذه الشبهات لا يمكن أن تصدر أبداً ممن يشهد قولاً وعملاً بركن الإسلام الأعظم: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً عبده ورسوله".

¹ الباتلي، التفسير النبوي، ص 55. يرى د. مساعد الطيار أنّ ثمة اختلاف في المدلول بين "التفسير بالسنة"، وبين "التفسير النبوي"، إذ عدّ الأول أعمّ وأشمل من الثاني، حيث عرّف التفسير النبوي بأنّه: "كل قول أو فعل صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم صريحاً في إرادة التفسير"، أي أنه قيده بالصريح، وأخرج منه التقرير النبوي. ينظر كتبه: مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، ص 138-139، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط 1، 1425هـ. و: التحرير في أصول التفسير، ص 63-66. و: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 64-65، دار ابن الجوزي، دط، دت.

بينما تعقبه الباتلي في كتابه "التفسير النبوي"، ص 55، وصرّح بأنّ الأظهر عنده عدم التفريق بين المصطلحين؛ "لأنّ السنة عبارة عمّا أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، فالإضافة هنا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لذا يقال: السنة النبوية"، وعلى هذا اعتمد الباتلي تعريفه المذكور أعلاه، بما يفيد تفسير النبي صلى الله عليه وسلم لمعاني القرآن، وهو التعريف الذي اختارته الباحثة هنا. وعلى أية حال، فليس ثمة أثر لهذا الاختلاف في هذه السياق؛ إذ إنّ الشَّرْفِي يسقط حجية السنة بكاملها، كما سيظهر.

² تم تسليط الضوء هنا على أبرز الشبهات التي أثارها الشَّرْفِي حول السنة النبوية ممّا قد يفيد بالغرض في هذا السياق، وإلا فموقف الشَّرْفِي منها مليء بالشبهات، والتناقضات، والأخطاء، وقد فصل بالرد عليه في هذا الجانب د. سامي عامري، في كتابه: "جهالات وأضاليل، نقض افتراءات عبد المجيد الشَّرْفِي على السنة النبوية".

يقول الشَّرْفِي في السنة النبوية: "إِنَّ شَأْنَ الْحَدِيثِ لَعَجِيبٌ حَقًّا! فَلَقَدْ احْتَفَظَ هُوَ ذَاتَهُ بِمَا يَفِيدُ نَهْيَ الرَّسُولِ عَنِ تَدْوِينِهِ، وَأَمْرَهُ بِأَلَّا يُكْتَبَ عَنْهُ سِوَى الْقُرْآنِ، أَيْ بِمَا يَنْسِفُ مَشْرُوعِيَّتَهُ مِنَ الْأَسَاسِ"¹.
هذه هي لغة الخطاب التي يتكلم بها الشَّرْفِي، وهي كتابات مليئة بالتناول على الدين، علاوةً على كثرة وقوعه في الاضطراب والتناقض، فما هو مثلاً يستدلُّ بالحديث لنفي الحديث، مشيراً لرواية أبي سعيد الخدري² رضي الله عنه: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه"³، وليس هذا إلا ضرباً من الانتقائية، والتخبط المنهجي، ولو قصد عين الحق لوجد المصادر الصحيحة تفند مزاعمه من غير عناء بحث، والذي يكمن رده في وجوه:

1. إنَّ هذا النهي منسوخٌ بأحاديث الرخصة في الكتابة؛ وذلك لتأخُّر الإذن على النهي - وهذا مسلك الجمع بين الأحاديث-، وأنَّه إنَّما نهى صلى الله عليه وسلم عن الكتابة بادئ الأمر خشية اختلاط كتابة القرآن بالسنة فلما أُنِّم ذلك رُخص فيها⁴.

ومن ذلك ما رواه البخاري⁵ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبته عام فتح مكة- أي قبل ثلاث سنوات من وفاته- قوله: "اكتبوا لأبي شاه!"⁶ لما قال له رجلٌ من أهل اليمن: "اكتب لي يا رسول الله!"⁷. وقوله صلى الله عليه وسلم في مرض موته: "اثنوني بكتابٍ أكتب لكم كتاباً لا تضلُّوه

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 176-177.

² ينظر: عامري، جهالات وأضاليل، ص 86.

³ رواه مسلم، أبو الحسن، ابن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، 2298/4، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، ح 3004، تد محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

⁴ ينظر: تحقيق عبد الباقي في شرحه لهذا الحديث، صحيح مسلم، 2298/4، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، ح 3004. و: السيد، أحمد بن يوسف، تثبت حجية السنة، ص 95، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 1438هـ-2017م.

⁵ البخاري: (194-256هـ)، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، محدث، حافظ، فقيه، مؤرخ، ومشارك في علوم، رحل في طلب العلم إلى أكثر محدثي الأمصار، ممن سمع منهم: يحيى بن معين، علي بن المدني، الإمام أحمد بن حنبل وغيرهم، من مؤلفاته: "الجامع الصحيح"، و"التاريخ الكبير"، و"الأسماء والكنى". ينظر: الذهبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، 52/9-53، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1405هـ-1985م. و: ابن أبي يعلى، أبو الحسين، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، ص 271، تد محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.

⁶ رواه البخاري، في صحيحه، 125/3، كتاب في اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة، ح 2434.

⁷ المصدر نفسه.

بعده¹. هذا، ومن العلماء من اعتبر أن المنع كان خاصاً بأفراد معينين²، ومنهم من قال: إنه كان خاصاً بكتابة الحديث والقرآن في صحيفة واحدة³، وقيل غير ذلك. وكله يدور في الإباحة العامة⁴.
 2. إن ترك الكتابة لا يلزم منه ردّ الحجية؛ فثمة "فجوة في الاستدلال بالنهي عن الكتابة على عدم الحجية! فالصواب في الاستدلال بالنهي عن الكتابة ألا يتجاوز به مورد النص، وهو الكتابة، لا الحجية؛ إذ النص لا إشارة فيه للحجية من قريب ولا من بعيد، بل جاء في حديث النهي عن الكتابة نفسه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وحدثوا عني"⁵.

المسألة الثانية: تأخر تدوين السنة النبوية

يقول الشرفي: إن "تدوين الحديث لم يحصل إلا بعد مرور فترة لا تقل في أفضل الحالات عن النصف قرن، إن لم تتجاوز القرنين بالنسبة إلى عدد ضخم جداً من الأحاديث، كانت فيه الذاكرة الشفوية وحدها هي المعتمدة"⁶.

ويقول في موضع آخر: "ولا شك أن الجيل الأول من المسلمين قد التزم التزاماً كاملاً بذلك النهي عن كتابة الأقوال التي كانوا شاهدين عليها"⁷، ثم سرعان ما يستثني فيقول: إن "الأشخاص القلائل الذين دونوا عن الصحابة في صحائف منثورة ما سمعوه مشافهة كانوا يرغبون في الاحتفاظ بما بلغهم لأنفسهم على سبيل التبرك، أكثر مما كانوا يسعون إلى بثه من حولهم"⁸، ليُدعى بعد ذلك بأن خرق مبدأ النهي هذا إنما كان على رأس المئة الثانية⁹.

فهذه شبهات متوالية يأتي بها الشرفي ليسوغ افتراءه في تأخر تدوين السنة، تمهيداً لإسقاط حجيتها، بحجج واهية، وافتراءات كاذبة، في الوقت الذي تجده يناقض نفسه بنفسه؛ فبعد أن أقرّ

¹ رواه البخاري، في صحيحه، 34/1، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح 114.
² ينظر: ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، ص 412، مؤسسة الإشراف، ط 2، 1419هـ-1999م.
³ ينظر: الخطابي، أبو سليمان، حمد بن يوسف، معالم السنن، 184/4، المطبعة العلمية، حلب، ط 1، 1351هـ-1932م.
⁴ ينظر: عامري، جهالات وأضاليل، ص 87.
⁵ السيد، أحمد بن يوسف، سابقات، ص 189، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 1437هـ-2015م.
⁶ لبنات 3، ص 54.
⁷ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.
⁸ المصدر نفسه.
⁹ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177-178.

بتأخر التدوين بعد عهد الصحابة، عاد فأثبت الكتابة في عهدهم، مع أنه لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من السنة! ثم لماذا يتغاضى الشُّرْفِي عن الأدلة الأخرى الثابتة على ثبوت الكتابة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ والتي منها:

1. أن دعوى التزام الصحابة بالنهي عن التدوين قد ثبت خلافه في النقطة السابقة بكثرة المرويات عنهم بإباحة الكتابة، و"رغم أن السلطان الأعلى للتواصل المعرفي كان للتواصل الشفهي"¹، فإن دواوين التاريخ حافلة بأخبار صحف الصحابة؛ كالصحيفة الصادقة التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما²، وصحيفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه³.
2. إن دعوى كتابة الصحابة للحديث لمجرد التبرُّك ينفية أمر القرآن -في غير موضع- بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم والتحذير من مخالفته، كقوله تعالى: { وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } [سورة الحشر:7]، كما تنفيه الأحاديث التي رواها الصحابة أنفسهم عن النبي صلى الله عليه وسلم التي تدعوهم لاتباع سنته، وتبليغ الناس ما بلغهم منه صلى الله عليه وسلم؛ للاقتداء به والالتزام بأوامره وترك نواهيه، كقوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي"⁴، وقوله صلى الله عليه وسلم: "تضر الله امرءًا سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فربَّ مبلغٍ أوعى من سامع"⁵.
3. إن آلية توثيق السنة لم تنقطع منذ عهد النبوة، مروراً بعهد الصحابة، فالتابعين، وتابعي تابعيهم، ففي كلِّ مرحلة من هذه المراحل قد ثبت ما يظهر عنايتهم بالسنة حفظاً، ونقلًا، وكتابةً، وضبطاً،

¹ عامري، جهالات وأضاليل، ص 104.

² ينظر: الدارمي، أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن، مسند الدارمي (سنن الدارمي)، ص 190/1، تد نبيل الغمري، دار البشائر، بيروت، ط 1، 1434هـ-2013م.

³ ينظر: البخاري، في صحيحه، 33/1، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح 111.

⁴ رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، 16/7، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ح 4607، تد شعيب الأرنؤوط ومحمد بللي، دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ-2009م. و: الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، 44/5، كتاب أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتتاب البدع، ح 2676، تد أحمد شاكر، طبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط 2، 1395هـ-1975م. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

⁵ رواه الترمذي، في سننه، 34/5، كتاب أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ح 2657. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

ثم جاءت مرحلة التدوين الشامل في العصر الذهبي¹، حين بلغ التصنيف ذروته، وأخذت فيه الكتابة طابع التويب، والترتيب، والجمع، والنقد².

المسألة الثالثة: حول علم الحديث، ومناهج المحدثين

لم يتوقف الشَّرْفِي عن صناعة إشكاليات³ تثير الشكوك حول السنة النبوية، والحط من جهد المحدثين ومناهجهم في حفظ السنة تصنيفاً، وتنقيحاً... فتراه يرمي بالحديث كلية لمظنة الوضع، واستحالة تمييز صحيحه من ضعيفه⁴، أو مما تسرب إليه -على حد زعمه- من كتب النصارى. يقول الشرفي: "إننا لا نستطيع الجزم بشيء في صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي والتي لا يُستبعد أنها موضوعة من قبل بعض النصارى الذين أسلموا أو المسلمين الذين أمكنهم الاطلاع على كتب النصارى"⁵.

ولا شك أن هذا منهج فاسد في نبذ الشيء قبل إدراكه، فمن قصد المصادر الحديثية علم ما بذله أهل الحديث في تنقية الأخبار، وبيان دقتهم، وانضباط منهجهم المبني على تصور تام وصحيح لواقع الرواية، والرواة، والأسانيد، -وهو أحد جوانب علم الحديث المتعلق بتحقيق صحة الأخبار النبوية- هذا إلى جانب شدة الشروط التي وضعوها لاعتبار الحديث الصحيح: العدالة، الضبط، اتصال السند، والسلامة من الشذوذ، والسلامة من العلة⁶، علاوة على ما يلحق بكل منها من شروط، فإن "تخلف شرط فلا يوصف بالصحة"⁷.

¹ ممن اعتنى بتتبع الصحف التي كتبت في مرحلة ما قبل التدوين الشامل، الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، في كتابه: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه.

² ينظر: عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، ص 45، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1401هـ-1981م. و: السيد، سابغات، ص 191. وله: تثبيت حجية السنة، ص 98-107.

³ الأشكلة: تعني جعل الشيء مشكلاً بعد أن كان بديهياً أو تحصيل حاصل. ينظر: تعقيب هاشم صالح على كتاب: أركان، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 28، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005م.

⁴ ينظر: الشَّرْفِي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 121-122. و: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 178.

⁵ المصدر السابق، ص 406.

⁶ ينظر: السيد، سابغات، ص 191-192. و: الجديع، عبد الله بن يوسف، التحرير في علوم الحديث، 791/2، مؤسسة الريان، لبنان، ط 4، 1431هـ-2010م.

⁷ الجديع، التحرير في علوم الحديث، 791/2.

إِنَّ الشَّرْفِي لَا يَسْتَتَكِفُ عَنْ تَعَمُّدِ إِثَارَةِ الشَّبَهَاتِ، وَتَلْفِيقِ الْبَاطِلِ لِرَدِّ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ، وَاللَّجْوَةِ إِلَى كُلِّ سَبِيلٍ يَجِدُ فِيهِ بَغِيَّتَهُ فِي التَّضْلِيلِ، فَمَنْ تَخَبَّطَهُ الْمُنْهَجِيُّ، أَنَّهُ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ شُرُوطَ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِشَرَطِ الرَّوَايِ الَّذِي يُوْخَذُ عَنْهُ، قَالَ: "وَاشْتَرَطُوا أَنْ يَكُونَ الرَّوَايِ مَشْهُورًا بِالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ وَعَدَمِ التَّخْلِيْطِ"¹.

لَقَدْ ذَكَرَ الشَّرْفِي عَدَمَ التَّخْلِيْطِ مَعَ كَوْنِهِ دَاخِلًا فِي شَرَطِ الضَّبْطِ، فَلِمَ اقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِ آفَةِ التَّخْلِيْطِ دُونَ غَيْرِهَا مِنْ آفَاتِ الضَّبْطِ؟²

وَقَالَ الشَّرْفِي فِي بَيَانِ شَرَطِ الْعَدَالَةِ فِي الرَّوَايِ: "أَيُّ أَنْ لَا يُؤَثِّرُ عَنْهُ فِي ظَاهِرِ سُلُوكِهِ مَا يَخْلُ بِالْمَرْوُوعَةِ مِنْ نَاحِيَةٍ، وَمَا يَلْحَقُهُ بِالْمُبْتَدِعِينَ وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ مِنْ نَاحِيَةٍ ثَانِيَةً"³.

فَأَهْمَلِ الشَّرْفِي أَمَّ شُرُوطِ فِي الْعَدَالَةِ: الْإِسْلَامَ، وَالْعَقْلَ، وَمَجَانِبَةَ الْكِبَائِرِ، وَعَدَمَ الْإِصْرَارِ عَلَى الصَّغَائِرِ⁴، وَهِيَ سَقَطَةٌ لَا يَقَعُ فِيهَا مَبْتَدِئُ الْقِرَاءَةِ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ.

وَهُنَا نَمُودِجٌ مِنْ تَنَاقُضَاتِ الشَّرْفِي عَنْ تَصَوُّرِهِ لَوَاقِعِ الصَّحِيحِ مِنْ كَمِّ الْأَخْبَارِ الْمَرْوُوعَةِ، فَتَارَةً يَقُولُ: "مَنْ الْمَرْجَحُ أَنْ عَدَدًا كَبِيرًا مِنَ الْأَحَادِيثِ صَحِيحٌ وَلَكِنَّهُ يَسْتَحِيلُ التَّأَكِيدُ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ بِالذَّاتِ أَوْ ذَاكَ صَحِيحٌ"⁵. وَتَارَةً يَقُولُ: "قَدْ يَكُونُ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ مَا هُوَ عَاكِسٌ بِأَمَانَةٍ لِمَا قَالَهُ الرَّسُولُ، وَلَكِنْ عَدْدُهَا لَا يَمَكُنُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا قَلِيلًا جَدًّا"⁶.

وَعَلَى كَلَا الْحَالَيْنِ، فَإِنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ، وَالضَّعِيفُ هُوَ الْإِسْتِثْنَاءُ، وَلَيْسَ كَمَا زَعَمَ الشَّرْفِي عِنْدَمَا ضَخَّمَ الْوَضْعَ ابْتِدَاءً؛ لِأَنَّ الْأَحَادِيثَ الضَّعِيفَةَ وَالْمَكْذُوبَةَ لَمْ تَظْهَرِ، وَلَمْ تَنْتَشِرْ إِلَّا بَعْدَ انْتِشَارِ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ لَمَّا انْتَشَرَ الْكُذْبُ عَلَى الرَّسُولِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تَصَدَّى لَهُ عُلَمَاءُ الْحَدِيثِ، وَبَذَلُوا جُهُودًا كَبِيرَةً لِنَتَقِيَةِ السَّنَةِ، وَتَمَيِّيزِ صَحِيحِهَا مِنْ سَقِيمِهَا، وَفَقِ مَنْهَجِ عِلْمِيٍّ شَامِلٍ، جَمَعَ بَيْنَ نَقْدِ الْأَسَانِيدِ وَالْمَتُونِ مَعًا⁷.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 179.

² فروع اختلال الضبط بإيجاز هي: 1. لا يقبل حديث من عرف بقبول التلقين في الحديث. 2. لا تقبل رواية من كثرت شواذه ومناكيره. 3. لا تقبل رواية من عرف بكثرة السهو في رواياته، إذا لم يحدث من أصل مكتوب صحيح. 4. من غلط في حديث وبيّن له غلظه فلم يرجع عنه، وأصرّ على روايته. 5. لا تقبل رواية من يتساهل في نسخته التي يروي منها. ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 86-87. و: عامري، جهالات وأضاليل، ص 48.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 179.

⁴ ينظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 79.

⁵ الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 122.

⁶ الثورة والحداثة والإسلام، ص 192.

⁷ ينظر مثلاً: الخطيب، محمد عجاج بن محمد تميم، السنة قبل التدوين، مثلاً ص 219 - 248، دار الفكر، بيروت، ط

وهكذا لم يتوان الشَّرْفِي في دسّ الطعون، وبث الشكوك في الطريق الذي حفظت بها السنة النبوية، بل بردّ السنة كاملة، بكلّ تمرّد وجرأة للانسلاخ عن ثاني مصدر للتشريع الإسلامي. ولكن عز من قائل: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} [سورة النجم:3-4].

الفرع الثاني: حجية التفسير النبوي

يزعم الشَّرْفِي أننا لسنا في حاجة إلى تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن، بحجة الاكتفاء بما جاء في القرآن من البيان، وأن ما صدر من تفسير للنبي صلى الله عليه وسلم لا يعدو أن يكون مرتبطاً بظروف ذلك الزمان.

يقول الشرفي: "نحن لا نعتقد أنّ النبي كان في حاجة مطلقاً إلى تفسير الوحي، لأنّ ما جاء فيه كان بيّناً بما فيه الكفاية، وكان في الأغلب مرتبطاً بظروف عايشها الصحابة"¹.

هكذا -بكلّ بساطة-، بعيداً عن أيّ منهجية علمية، وبهذه العقلية الهوائية، يعمد الشَّرْفِي إلى نفس أيّ أساس، وإسقاط الأحكام دون أيّ اعتبار منطقيّ بالبيان أو الاستدلال يردّ حجية التفسير النبوي، وعند البحث في كتبه، تجد مما يستشهد به على ذلك عرضاً قول الله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [سورة النساء:65]، زاعماً أنّ مقصود الآية هو تحكيم الرسول صلى الله عليه وسلم في الخصومات والنزاعات بين المسلمين، مجارة لعادة القبائل العربية التي تغيب فيها السلطة المركزية، وأنّه إجراء مؤقت بهذا الطرف، فإذا فقدت السلطة المركزية لم يعد لهذا التحكيم علاقة بالإيمان².

وهذا خطأ فادحٌ بيّن، وتوجيهٌ في مقام إثبات العالمية من خلال القرآن الكريم. أما فداحة هذا التأويل فبيانه يكمن من جانبين³:

1. إنّ المقصود بالتحكيم {فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [سورة النساء:65] ليس هو التحكيم في الخصومات والنزاعات، وإنّما هو تحكيم في كلّ العلاقات التي تمتد بين الناس؛ لأنّ معنى شجر في اللغة تفيد بالمعنى مطلق التداخل، وليس خاصاً بالنزاع، فجاء معناها في "لسان العرب": "كلّ ما

3، 1400هـ-1980م. و: علا، خالد كبير، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ص 232، دار المحتسب، ط 1، 2008م.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 171.

² ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 79-80.

³ ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 106-107.

تداخل، فقد تشاجر واشتجر"¹، وهو مأخوذ "من التفاف الشجر، فإنَّ الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض"²، ولذلك فمما جاء في تفسير هذه الآية: "حتى يجعلوك حكماً بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم، فالتبس عليهم حكمه"³. فليست الآية إذن خاصة بالنزاع، وإنما في العلاقات الاجتماعية عامة، وذلك أمر يغفله كثير من المناهضين للعالمانية أنفسهم في شرحهم لهذه الآية.

2. إنَّ الشَّرْفِي قصر التحكيم الوارد في الآية على حال عدم وجود السلطة المركزية، بينما الآية واردة في سياق العموم، وهو سياق في وجوب الطاعة للأنبياء بصفة عامة، كما بيَّنته الآية التي سبقتها⁴، أي أنه لا علاقة للأمر بوجود السلطة المركزية أو عدم وجودها، وإنما هي طاعة للنبي صلى الله عليه وسلم فيما يحكم به في العلاقات بين الناس طاعة تكون ميزاناً للإيمان، يقاس به تحققه أو عدمه.

فالتأويل الذي ذهب إليه الشَّرْفِي إذن ليس إلا عينة من عينات القراءة التي تهدف إلى تعطيل آيات القرآن الكريم، وتفريغها من محتواها.

ورغم أن "تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن -فيما صحَّ عنه- حجةٌ بلا خلاف، ولا يدانيه أي تفسير؛ إذ هو صلى الله عليه وسلم أعلم الناس بالله وبكلامه"⁵، وهو من نزل عليه القرآن، وأمر بتبليغه وبيانه للناس⁶، إلا أنَّ الشَّرْفِي لم يقف عند هذا الحد، بل بلغ به الأمر إلى أن يهدر السنة التشريعية برمّتها؛ فقد زعم أنَّ "مفهوم السنة لم يتبلور إلا مع منتصف القرن الثاني؛ لأنَّ السنة كانت من قبل ما جرت عليه العادة في المدينة أو عند جماعة المسلمين القليلة الأولى، أما السنة المنسوبة إلى الرسول فهذا مفهوم متأخر"⁷.

وهذا كذبٌ واضح، نابع من تلبيس الشَّرْفِي في القول بخلاف الحقيقة التي لا تحتاج إلى كثير عناية لبلوغها -لمن قصدها-؛ فالسنة مصطلحٌ استخدمه النبي نفسه -صلى الله عليه وسلم- وورد

¹ ابن منظور، مادة (شجر)، 396/4.

² الرازي، أبو عبد الله، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، 127/10، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420هـ.

³ الطبري، في تفسيره، 518/8.

⁴ {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ} [سورة النساء: 64].

⁵ وفي الحديث قال صلى الله عليه وسلم: "إنَّ أتقاكم وأعلمكم بالله أنا". رواه البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، 13/1، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا أعلمكم بالله"، ح 20، تد محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.

⁶ ينظر: الطيار، التحرير في أصول التفسير، ص 73.

⁷ تحديث الفكر الإسلامي، ص 37.

استخدامه في أحاديث كثيرة، منها قوله صلى الله عليه وسلم: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"¹. كما كان مصطلح السنة منتشراً بين الصحابة أنفسهم؛ بدليل رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه- في القضاء، التي ورد فيها مصطلح السنة بمعنى الحديث النبوي، وهي رسالة صحيحة الإسناد ذكرتها مصادر إسلامية كثيرة².

إنّ مراد الشّرْفِي من هذا هو إهدار مكانة السنة، وإلغاء وظيفتها التشريعية؛ فقد زعم أنّ القول بحجية السنة فيه "تضخيم دور النبي على حساب رسالته"³، ففصل السنة عن القرآن، وأعرض عمّا أمر القرآن من لزوم طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم.

قال الشرفي: "أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة"⁴.

وهذا كلام بالغ في الخطورة والتبجح، فما قيمة الرسالة إن لم تكن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله تمثلاً للوحي، والله تعالى يقول: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [سورة الحشر: 7]، وقوله: {مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [سورة النساء: 80]؟

هكذا يسعى الشّرْفِي إلى التضليل بمسلمات الدين، حتى يصل إلى مرحلة تُجَرِّد المسلم من كلّ عقيدة ومسلّمة. لقد وقع الشّرْفِي في غلط "التفريق بين "النبي" و"الرسول" وما بني عليه من التفريق بين ما يلزم اتباعه وما لا يعد تشريعاً غير ملزم"⁵، فقد قصر حجّة التشريع للرسول صلى الله عليه وسلم في أداء رسالته القرآنية، دون التشريع لأحاديثه النبوية، على اعتبار أنّها تجربة شخصية بشرية، لا عصمة فيها للنبي، وغير ملزمة الاتباع، ما وُلِدَ عنده نفي تعلق وظيفة النبي بالأمر الدنيوية،

¹ رواه البخاري، في صحيحه، 2/7، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ح 5063. و: مسلم، في صحيحه، 1020/2، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تافت نفسه، ح 1401.

² ينظر: الدارقطني، أبو الحسن، علي بن عمر، سنن الدارقطني، 367/5، كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك، = باب كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري، ح 4471، تد شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1424هـ-2004م. و: الخطيب البغدادي، أبو بكر، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، 212/12، تد شار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1422هـ-2002م. و: ابن تيمية، أبو العباس، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، 71/6، تد مجد رشاد سالم، جامعة الإمام حمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1406هـ-1986م. والحكم عليه ذكره: الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، = 241-242، ح 2619، ط 2، 1405هـ-1985م.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 161.

⁴ المصدر نفسه، ص 177.

⁵ عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، ص 137.

وإقضاء وظيفته عن الحكم وإدارة شؤون الدولة¹.

إنّ هذا التفريق بينهما -أي بين لزوم اتباع الرسول بصفته رسولاً، وعدم لزوم اتباعه بصفته نبياً-، تفريقٌ لا يستقيم بحال؛ فإذا كان "علماء الإسلام يميّزون بين الرسول والنبى من حيث الوظيفة، والغاية، والأدوات لينتهوا إلى أنّ كلّ رسول نبى، وليس كلّ نبى رسولاً"²، لكنّ "النبى بصفته نبياً هو حامل رسالة، وهو نبى لأنّه يأتيه النبأ من الله وينبئ رسالته إلى بني البشر، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [سورة النساء: 163].

فالآية تدلّ بوضوح على أنّ "النبیین" قد أوحى إليهم؛ أي ما ينطق به النبى من "أحاديث نبوية" هي رسالة الله؛ أي هي وحي، فهي تشريع"³. وقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [سورة الأعراف: 157]. فهذه الآية "واضحة الأمر باتباع محمد صلى الله عليه وسلم بصفته الرسول والنبى، ذاكراً اتباعه فيما أمر به، وما أحلّ لهم، وما حرّم عليهم من خبائث... بالإضافة إلى اتباع ما أنزل معه من القرآن النور الذي من عند الله وحيّاً... فيكون ما ذكر قبل الكتاب هو سنة النبى، والكتاب هو اتباع القرآن"⁴.

نعم، هذه هي النتيجة المتحتمة التي أرادها الشرفي متطاولاً على أمر الله، فأهدر مكانة السنة، وردّ حجيتها، وأسقط تشريعها، وكلّ ركن من أركانها، بحجة الاكتفاء بما جاء به القرآن من بيان. وهكذا يسعى الشرفي إلى إقصاء السنة عن حياة الناس، وعن واقعهم، ورفض تطبيقها بصفتها مشرعة للناس في حياتهم الخاصة، وعلى مستوى العامة، ولكن ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة التوبة: 32] ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا﴾ [سورة يوسف: 64]. إنّ السنة النبوية؛ هي الأصل الثاني للدين بعد القرآن، فهي مبينة وشارحة له، مفصلة لمجمله، موضحة لمشكله، مخصّصة لعامه، ومقيّدة لمطلقه⁵، القائل فيها جلّ وعلا: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 44]. وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطٍ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [سورة الشورى: 52-53].

كما استقلت السنة النبوية بالتشريع في بعض الأحكام، ومن ذلك مثلاً؛ تحريم الجمع بين المرأة

¹ ينظر: الثورة والحداثة والإسلام، ص 85.

² عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، ص 136.

³ المصدر نفسه، ص 137.

⁴ عبد الله، الحداثة وموقفها من السنة، ص 138.

⁵ ينظر: أبو شهبه، محمد بن محمد، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين وبيان الشبه الواردة على السنة قديماً وحديثاً وردّها رداً علمياً صحيحاً، ص 11، مكتبة السنة، د.ط، د.ت.

وعمتها أو خالتها¹، وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير²، وتحليل ميتة البحر³، وقد قال تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [سورة النور:63].

فحجية السنة ثابتة من لدن عهد النبوة إلى يومنا هذا، متفق عليها من العلماء "الذين يعتد بهم في حجية السنة، -سواء ما كان على سبيل البيان أو على سبيل الاستقلال"⁴. قال الشوكاني⁵: "إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في الإسلام"⁶.

إن أدلّ مثال على أن السنة مبيّنة للقرآن، بيانها على وجه التفصيل الدقيق لأركان الإسلام؛ فحدّدت الصلاة بخمس، وبيّنت عدد ركعاتها، وصفتها، ومواقبتها، وأذكارها... والصيام وما يتعلّق به من أحكام مخصوصة، والزكاة بنصابها وما يتعلّق بها، والحج بمواقبته، ومناسكه... فإذا أهدر كل هذا، ماذا أبقى الشّرْفِي من الإسلام؟

المطلب الثاني: موقف الشّرْفِي من تفسير أهل القرون الخيرية الأولى

بعد أن ألغى الشّرْفِي المصدر التفسيري من النبي صلى الله عليه وسلم، وهو المصدر الأهم بعد تفسير القرآن بالقرآن، فمن باب أولى أن لا يسلم منه المصدر الآتي تباعاً، وهو تفسير أهل القرون

¹ ينظر: البخاري، في صحيحه، 12/7، كتاب النكاح، باب لا تتكح المرأة على عمتها، ح 5109. و: مسلم، في صحيحه، 1028/2، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، ح 1408.

² ينظر: مسلم، في صحيحه، 1534/3، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، ح 1934.

³ ينظر: مسلم، في صحيحه، 1535/3، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة ميتات البحر، ح 1935.

⁴ أبو شهبه، دفاع عن السنة، ص 13.

⁵ الشوكاني: (1173-1250هـ)، محمد بن علي بن محمد، فقيه، مجتهد، من كبار علماء اليمن، اشتغل بالقضاء والإفتاء، وكان داعية إلى الإصلاح والتجديد، ترك التقليد، وسلك طريق الاجتهاد بعد أن اجتمعت فيه شرائطه كاملة، من مؤلفاته: "فتح القدير"، و"نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار"، و"إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول". = ينظر كتابه: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، 2/214، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت. و: الزركلي، الأعلام، 6/298.

⁶ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، 1/97، تد أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ-1999م.

الخيرية الأولى¹، وفي مقدمتهم تفسير صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لما يشكّله الصحابة من حضورٍ مركزيٍّ في مفهوم "السلف الصالح"، "ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم إنّما هم تلامذة لهم في الفهم الصحيح، كما أنّهم كانوا رضي الله عنهم تلامذة المصطفى صلى الله عليه وسلم، فإذا تقرّر ضرورة متابعة السلف الصالح في الفهم فإنّه يتضمّن في حقيقته الصدور عن فهم الصحابة رضي الله عنهم بوصفه أصلاً ومتابعة من بعدهم بوصفها فرعاً عن متابعتهم"².

الفرع الأول: موقف الشّرْفِي من أهل القرون الخيرية الأولى

ينكر الشّرْفِي أن تكون لهذه الخيرية أصلٌ تتصف به أهل القرون الأولى، بل يزعم أنّ منشأ هذه الخيرية إنّما هو وليد الظروف التاريخية، تشكّل إثر عوامل عدة، كان لها الدور الأساس في ترسيخ النظرة التقديسية -على حدّ قوله- إلى السلف الصالح³.

يقول الشّرْفِي في سياق كلامه عن علم الحديث: "أُفحمت فيها أقوال جملة من الصحابة وأفعالهم، مضفية عليها كذلك صبغة معيارية مماثلة لمعيارية سلوك الرسول. ولم يقف الأمر عند هذه الحد، فتم التوسيع من مفهوم الصحبة حتى يشمل كل الذين رأوا النبي ولو مرة واحدة، وأسندت إليهم مثلما أسندت إلى الذين عاشروه مدة طويلة وآمنوا به وآزروه صفات العصمة والكمال، فلم يشمل هذه الحلقة من حلقات الإسناد ما شمل سائرهما من الجرح والتعديل"⁴.

وهنا يأتي الشّرْفِي بمغالطات مركبة، يدفع بداية إلى التساؤل: من أين يأتي الشّرْفِي بمثل هذه الادعاءات، وما الذي يجعله يفترى مثل هذه الافتراءات إلا حظ النفس والقول ببهتان؟ إذ ليس من أحد يقول بتقديس السلف الصالح، أو يثبت عصمتهم وكمالهم!

أما إن كان لمجرد نفي أهل العلم لصفة الكذب عنهم، فشتان ما بين دلالة هذا القول، وبين افتراء الشّرْفِي. قال ابن الأنباري⁵: "وليس المراد بعدالتهم¹ ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية منهم،

¹ جاءت خيرية القرون الأولى -وهم الصحابة، والتابعون، وتابعو التابعين- من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم". رواه البخاري، في صحيحه، 2/5، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح 3750. و: مسلم، في صحيحه، 4/1962، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ح 2533.

² العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، ص 218. وينظر: العك، أصول التفسير وقواعده، ص 111، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1406هـ-1986م.

³ ينظر: لبنات 1، ص 39-40.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 181.

⁵ ابن الأنباري: (272-328هـ)، أبو بكر، محمد بن القاسم، الإمام، الحافظ، اللغوي، المقرئ، النحوي، من شيوخه:

وإنما المراد قبول روايتهم من غير تكلف ببحث² عن أسباب العدالة وطلب التزكية، إلا إن ثبت ارتكاب قاذح، ولم يثبت ذلك والله الحمد³. فثمة بون شاسع بين العصمة، وبين نعتهم بالخيرية الثابتة لهم؛ لثبوت عدالتهم وأفضليتهم بشهادة الكتاب والسنة والإجماع، وبدلالة العقل، كما سيأتي.

وأما المغالطة الأخرى التي وقع فيها الشرفي فهي متعلقة بعدم التزامه بالمنهج العلمي؛ فقد نقل تعريف الصحبة عن المحدثين، الذي يسع كل الذين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ولو مرة واحدة ومات على الإسلام⁴، دون أن يثبت خلافهم مع الأصوليين -أو طائفة منهم⁵-، فإنهم يضيّقون التعريف ليقصر على من طالت صحبته للرسول صلى الله عليه وسلم، على اختلاف في تحديد مدة الملازمة⁶. مع التنويه على أنه "لا تكاد توجد قيمة عملية لاستتكار إدخال كل من رأى الرسول صلى الله عليه وسلم ولو مرة واحد، في حد الصحبة، في ما يتعلّق بالأخذ باجتهاداتهم الفقهية؛ لأن الاجتهادات التي تتنازع العلماء الأخذ بها تدور على فقهاء الصحابة الذين عرفوا بملازمة الرسول صلى الله عليه وسلم"⁷.

لم يقف الشرفي عند نفي الخيرية عن أهل القرون الخيرية الأولى، بل طال الأمر به إلى النيل من الصحابة، والطعن فيهم وفي أمانتهم مما ينبئ بعدم حفظهم لهذا الدين، وفي فهمهم وتبليغهم للرسالة،

محمد بن يونس الكديمي، وإسماعيل القاضي، ومن تلاميذه: أبو الفرج الأصفهاني، وابن خالويه، من مؤلفاته: "إيضاح الوقف والابتداء"، و"الرد على من خالف مصحف عثمان". ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 274/15. و: الزركلي، الأعلام، 334/6.

¹ وردت "بَعْدَ التُّهْمِ"، وهو خطأ.

² وردت "فَبِحْثٍ"، وهو خطأ.

³ السخاوي، أبو الخير، محمد بن عبد الله، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، 101/4، تد علي حسن علي، مكتبة السنة، مصر، ط 1، 1424هـ-2003م.

⁴ قال ابن حجر: "والأصح ما قيل في تعريف الصحابي أنه: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم في حياته مسلماً ومات على إسلامه". الإصابة في تمييز الصحابة، 8/1، تد عادل معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ.

⁵ هذا القول نقله الأمدي عن عمرو بن يحيى وآخرين. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، 93/2، تد عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت. ونقل ابن الصلاح عن أبي المظفر السمعاني المروزي قوله: إن اسم الصحابي -من حيث اللغة والظاهر- يقع على من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم، وكثرت مجالسته له على طريق التبعية له والأخذ عنه. قال السمعاني: وهذا طريق الأصوليين". ينظر: معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، ص 293، تد نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، ط 1406هـ-1986م.

⁶ ينظر: عامري، جهالات وأضاليل، ص 143-144.

⁷ المصدر نفسه، ص 144.

فكان مما ذكره أنهم تفحشوا في تتعمهم بسبب الغزوات، في حين كانت الأغلبية من العرب والموالي تعيش في ضيق وضنك، ومثّل لهؤلاء: عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله¹ رضي الله عنهم أجمعين. ثم أجمل حقه وكرهيته بقوله في الهامش: "إن شهرة أخبارهم تغني عن تفصيل القول فيها. انظرها في المصنفات الخاصة بتراجم الصحابة مثل: الاستيعاب لابن عبد البر، وأسد الغابة لابن الأثير، والإصابة لابن حجر..."².

هكذا يصل الحال بتمرد الشَّرْفِي أن يتهم من ثبتت خيريتهم بالكتاب والسنة بالذم والطعون، ثم يزعم بل يحيل إلى مراجعٍ من رجع فنظر إليها وجدها تكذب دعواه، وتفند افتراءاته الخبيثة، والبعيدة كل البعد عن الموثوقية والمصدقية، كيف لا، والذين صنفوا هذه الكتب من أعلام السنة الذين حرصوا على العناية والجمع بما يشهد للصحابة فضلهم وخيريتهم؟

كما أن من عجائب الشَّرْفِي مع طعنه في الصحابة، تجده في الوقت نفسه يستشهد ببعض ما نقلوه لنا من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يوافق هواه -وهو مما سيلمسه القارئ في خضم هذه الدراسة- أليس هذا من التناقض الجلي؟

يتابع الشَّرْفِي قوله: "ولا يتعلّق الأمر بتكديس الثروات فحسب، بل تعدّاه إلى الانزياح عن القيم الإسلامية فيما يخصّ المجال الأخلاقي كذلك"³. إنّه بذلك ينفي عنهم كل خير، حتى ما ورثوه مما يُحمد من أخلاق الجاهلية!⁴

هكذا توالى طعونات الشَّرْفِي في الصحابة، حتى إنّه خاض الطعن في أعيانهم، كخالد بن الوليد⁵، وأبي هريرة⁶، وابن عباس⁷ رضي الله عنهم، فلم يكد يسلم منه أحد، حتى أجمل طعونه فيهم بقوله: "ولا فائدة من ضرب الأمثلة على انغماسهم في الصراعات العنيفة والدموية، وعلى التنافس في تكديس الأموال، والالتذاذ بمباهج الدنيا؛ من نساء، وجوار، وعبيد، وقصور، ولباس، وأوانٍ وغيرها، فكتب التاريخ محشوة بالأخبار الدالة على هذه الظواهر وأمثالها"⁸.

وعلى هذا المنوال توالى طعونات الشَّرْفِي بكل ما يضره من حقد وضغينة على الذين شهد الله لهم بالخيرية في مواضع عديدة من كتابه، منها: قوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنَ الْمُهَجَّرِينَ

¹ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 113.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 113.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 113.

⁴ ينظر: عامري، جهالات وأضاليل، ص 72.

⁵ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 114.

⁶ المصدر نفسه، ص 99.

⁷ المصدر نفسه، ص 126.

⁸ المصدر نفسه، ص 99.

وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ { [سورة التوبة:100]، وقوله: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ } [سورة آل عمران:110]. وقوله: { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا } [سورة البقرة:143]. وقوله: { لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ } [سورة الفتح:18].

ومن الشواهد الواردة في السنة على ذلك؛ قوله صلى الله عليه وسلم: "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"¹. وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه"².

وأما دلالاته من الإجماع، فقد ذكره ابن الصلاح³ في قوله: "ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحساناً للظنّ بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأنّ الله - سبحانه وتعالى - أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة"⁴.

وأما وجه دلالاته عقلاً، فقد قرره وأحسن فيه الخطيب البغدادي⁵، بقوله: "على أنه لو لم يرد من

¹ رواه البخاري، في صحيحه، 2/5، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح 3750. و: مسلم، في صحيحه، 1962/4، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ح 2533.

² رواه البخاري، في صحيحه، 8/5، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لو كنت متخذاً خليلاً"، ح 3673. و: مسلم، في صحيحه، 1967/4، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، ح 2540.

³ ابن الصلاح: (577-643هـ)، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان النصرى، الكردي، الشهرزوري، الشرخاني، الملقب بتقي الدين، فقيه، شافعي، الإمام، الحافظ، العلامة، أحد فضلاء عصره في التفسير، والحديث، والفقه، وأسماء الرجال، وما يتعلق بعلم الحديث، ونقل اللغة، وكانت له مشاركة في فنون عديدة، تولى التدريس فترة من زمانه بالمدرسة الناصرية الصلاحية ببيت المقدس، وأقام بها مدة، فلما أمر المعظم بهدم سور المدينة، نرح إلى دمشق، وتوفي فيها، من مؤلفاته: "معرفة أنواع علوم الحديث"، و"المؤتلف والمختلف في أسماء الرجال". ينظر: ابن خلكان (ت 681هـ)، أبو العباس، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 243/3-244، تد إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1900م. و: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 140/23-143.

⁴ في مقدمته، ص 295.

⁵ الخطيب البغدادي: (392-463هـ)، أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت، الإمام الأوحد، العلامة المفتي، الحافظ الناقد، محدث الوقت، صاحب التصانيف، وأحد مشاهير الحفاظ، من شيوخه: أبو عمر بن مهدي الفارسي، وأحمد بن محمد بن الصلت الأهوازي، ومن تلاميذه: أبو نصر بن ماکولا، والحميدي، من مؤلفاته: "تاريخ بغداد"، و"شرف أصحاب الحديث". ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 270/18. و: ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، 101/12، دار الفكر، ط 1407هـ-1986م.

الله عز وجل ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه لأوجبت الحال التي كانوا عليها، من الهجرة، والجهاد، والنصرة، وبذل المهج والأموال، وقتل الآباء والأولاد، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين - القطع على عدالتهم والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعدلين والمزكين الذي يجيئون بعدهم أبد الأبدين. هذا مذهب كافة العلماء ومن يعتد بقوله من الفقهاء¹.

الفرع الثاني: إسقاط تفاسير القرون الأولى

بعد أن قدح الشرفي في الصحابة رضي الله عنهم أيما قدح، لا جرم أن يتبعه إسقاط لكل ما ورثوه عن النبي صلى الله عليه وسلم وما بلغنا من أقوالهم، والقدح فيهم لا يؤول إلا إلى رد الدين وهدمه، ولله در القائل: "لا يبسط لسانه فيهم إلا من سوء طويته في النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته والإسلام والمسلمين"².

يقول الشرفي: "تتميز النظرة التقليدية إلى التفسير بكثير من المثالية. فهي ترى، بناء على ما قرأ في النفوس من صبغة الرسالة التشريعية، أن النبي كان يفسر ما أشكل من أحكام القرآن على معاصريه، وأن الصحابة كانوا بعده مؤهلين أكثر من غيرهم لتفسير ما غمض من الآيات أو ما كان منها عاماً لم يتطرق إلى التفاصيل... وإنما اعتقد المسلمون، بعد مرور الزمن وتغير أحوالهم... أن القرآن غير كافٍ في حد ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسسي، ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنوا أنه مكمل لهذا "النقص"³.

هكذا يجهر الشرفي بردّ تفسير الصحابة، كما ردّ تفسير النبي صلى الله عليه وسلم من قبل، ناهيك عن تعمد استخدام الألفاظ التي يوحي بها إلى الحط من قدر هذه التفاسير، إثباتاً للرؤية المكونة عنده من أن هذه التفاسير إنما هي من صنع التاريخ، فإذا كان القرآن على حدّ زعمه لا يحتاج إلى بيان، وأنّ الزمن هو العامل الذي أضفى إلى تقدير هذه التفاسير، فلماذا إذن كان الصحابة - وهم أهل الفصاحة - يلجؤون إلى سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يشكل عليهم؟ ولماذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لهم: "بلغوا عني ولو آية"⁴، و"صلوا كما رأيتموني أصلي"⁵، وغيرها من

¹ الكفاية في علم الرواية، ص 49، تد أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ط، د.ت.

² أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، الإمامة والرد على الرافضة، ص 376، تد علي الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 3، 1415هـ-1994م.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 171-172.

⁴ رواه البخاري، في صحيحه، 170/4، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح 3461.

⁵ رواه البخاري، في صحيحه، 72/8، كتاب الصلاة، باب الدعاء بعد الصلاة، ح 6329. بلفظ: "صلوا كما صلينا".

الأحاديث والشواهد الدالة على أن الصحابة إنما هم نقلة علم لما بلغوه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهم السبيل لنقل المعرفة وحمل أمانة الرسالة؟ ولكن خاب كل جاحد، ناكر، متكبر.

وأما مرامي الشرفي في تحقيق الخراب بالتزوير والتزييف، داساً الطعون في كل مسلمة، فإن الله هو الحافظ لهذا الدين، والله متم نوره. فمن تتبع أحوال الصحابة، ومعارفهم، وعلومهم، وما بلغوه من المقام والفضل، سيجد أسباباً موضوعية، تؤكد ضرورة تبني منهج الصحابة في فهم الوحي، منها¹:

1. سلامة عقيدتهم؛ فهم أسلم الناس عقيدة، وسلامة العقيدة من أسباب التوفيق للصواب.
2. دلالات الوحي على وجوب لزوم هديهم وطريقهم، وجعل فهمهم معياراً للفهم الصحيح؛ كقوله تعالى: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي} [سورة يوسف: 108]. قال ابن القيم²: "فأخبر تعالى أن من اتبع الرسول يدعو إلى الله، ومن دعا إلى الله على بصيرة وجب اتباعه؛ لقوله تعالى فيما حكاه عن الجن ورضيه: {يَقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَعَامِنُوا بِهِ} [سورة الأحقاف: 31]."
3. لأن من دعا إلى الله على بصيرة فقد دعا إلى الحق عالماً به، والدعاء إلى أحكام الله دعاء إلى الله؛ لأنه دعاء إلى طاعته فيما أمر ونهى، وإذاً فالصحابه -رضوان الله عليهم- قد اتبعوا الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيجب اتباعهم إذا دعوا إلى الله³.

و: ابن حبان، أبو حاتم، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، 190/5، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، ح 1872، تد شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1414هـ-1993م.

¹ ينظر: ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح المنظومة في أصول الفقه وقواعده، ص 201، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 3، 1434هـ. و: العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، ص 218. و: الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 212-213.

² ابن القيم: (691-751هـ)، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الدمشقي، الحنبلي، المعروف بابن قيم الجوزية، فقيه، أصولي، جتهدي، مفسر، متكلم، نحوي، محدث، ومشارك في غير ذلك، ولد بدمشق، وتفقّه، وأفتى، ولازم ابن تيمية، وسجن معه في قلعة دمشق، من مؤلفاته: "روضة المحبين ونزهة المشتاقين"، و"زاد المعاد في هدى خير العباد"، و"إعلام الموقعين عن رب العالمين". ينظر: ابن حجر، أبو الفضل، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، 137/5، تد محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط 2، 1392هـ-1972م. و: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، 110-106/9، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

³ إعلام الموقعين عن رب العالمين، 100/4، تد محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ-1991م.

4. هم الجيل الذي عاصر التنزيل، وعرف مناسباته وأحواله، وأقربهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عهداً وصحبة، فهم أقرب الناس فهماً لقول الله ورسوله، منه عرفوا معاني القرآن، وكانوا يسألونه عما غمض عليهم، فكان القرآن حياً في قلوبهم وجوارحهم، وتحركوا به حركة عملية، سلوكية، جهادية وطبقوه في حياتهم، لذا فعندهم من العلم بحال النبي صلى الله عليه وسلم ومقاله ما ليس عند غيرهم.

5. هم أعلم الناس بمعاني القرآن، وأدراهم بمعاني اللغة العربية.

6. أنه لم تظهر في عهدهم الأهواء والآراء، بل كانوا على الهدى، ومعلوم أنه إذا ظهرت الأهواء كثر الضلال، وفي عهدهم ليس هناك أهواء كثيرة، وإنما الكتاب والسنة، وهما المرجع.

ومما ورد عن العلماء في فضل علم الصحابة -وليس مثلهم رضوان الله عليهم يحتاج أن يشهد لهم بعد شهادة الله ورسوله- قول ابن تيمية¹ فيهم مقارنة مع من بعدهم: "أنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم، وعمل، وإيمان، وعقل، ودين، وبيان، وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مُشكل. هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم..."².

الفرع الثالث: حجية تفسير الصحابي للقرآن

إن القاعدة الأساسية عند العلماء في تفاسير الصحابة للقرآن أن قول الصحابي في تفسير الآية مقدم على أقوال من جاءوا بعده³. أي "أن الصحابي إذا قال قولاً، وقال من بعده قولاً قدم قول الصحابي واحتج به"⁴.

¹ ابن تيمية: (661-728هـ)، أبو العباس، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، شيخ الإسلام، الإمام، الحنبلي، العلامة، الحافظ، الحجة، حراني الأصل والمولد، انتقل إلى دمشق، فأفتى ودرس وهو دون العشرين، برع في الحديث، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب الإمام أحمد بن حنبل، درس وأفتى، وتصدر للإقراء والإفادة عدة سنين، فسر، وصنف = تصانيف مفيدة، مات معتقلاً بقلعة دمشق، من مؤلفاته: "الجوامع"، و"السياسة الشرعية"، و"الفتاوى"، و"منهاج السنة". ينظر: الزركلي، الأعلام، 1/144-145. و: ابن تغري، أبو المحاسن، يوسف بن بردي بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، 1/358-359، تد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، د.ت.

² مجموع الفتاوى، 4/158، تد عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط 1416هـ-1995م.

³ ينظر: الخالدي، تعريف الدارسين بمنهاج المفسرين، ص 212.

⁴ ابن عثيمين، شرح منظومة أصول الفقه وقواعده، ص 202.

وبيان ذلك، أن تفسير الصحابيِّ إمّا أن يتصل بسبب نزول، أو أن يكون خبراً ممّا لا يقال مثله بمجرد الاجتهاد، كتحديث الصحابيِّ بما لا سبيل إلى معرفته إلا عن طريق الوحي، فهو حديثٌ مرفوعٌ حكماً باتفاق أهل العلم، وإن لم يُذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم، مع ضمنية أن يؤمن كون ذلك الصحابي لم يأخذ عن أهل الكتاب¹.

وإمّا أن يكون بياناً للمعنى، فإذا كان ممّا توافق عليه اجتهاد الصحابة وأجمعوا عليه، فهو حجة؛ لأنّ الإجماع حجة، فيكون بقوة المرفوع².

وإمّا أن يكون باجتهاد آحاد الصحابة، فقوله باتفاق أهل العلم ليس بحجة إذا تحقّق خلاف قوله مع قول صحابيٍّ آخر، ولم يُمكن من الجمع بينهما³. ويجدر بالذكر أنّ غالب ما ثبت من اختلاف الصحابة في التفسير إنّما يرجع إلى اختلاف تنوع، لا اختلاف تضاد⁴.

ولعلّه يحسن في هذا المقام بيان وجه التوفيق ما بين الأدلة القائلة بخيرية أهل القرون الأولى مع الأخذ عنهم، إلى جانب ما يقع منهم من أخطاء وذنوب كونهم غير معصومين، وذلك بأمرين⁵:

1. ما وقع بين الصحابة من اختلاف مما أفضى إلى الاقتتال بينهم، إنّما كان بتأويل، والتأويل لا يقدح في أصل العدالة، بل صاحبه معذور⁶. وأما ما اعتمد عليه الشّرقي في إثارة الشبهات حول الصحابة من شذوذ الأقوال، فإنّما هو من صنيع أهل الأهواء والكذب، وعند المدارس والتمحيص، ستجدها لا تصمد أمام شروط المحدثين.

2. وهو وقوعهم في المعاصي، فقد كان في المدينة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم منافقون بنصّ القرآن، وكان بها أيضاً من لا ترضي حاله، فليس هؤلاء ممن يقع عليهم اسم الصحابة⁷، "وحتى من زنى أو سرق ممن فُصّ علينا نبؤهم، فإنّ من ثبّت ذلك عليه فإنّه تاب منه وأقيم عليه

¹ قال الجديع: "ولمّا كان قد يعسر تبيّن إن كان الصحابي حمل الرواية عن أهل الكتاب، أو كان بتوقيف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أجل أنه ليس لدينا ما يقطع في هذا، إنّما هو قائم على المظنّة، فالتحري يوجب أن يرد في سياق الخبر قرينة (...). تدل على ضعف احتمال أن يكون من أخبار أهل الكتاب". تحرير علوم الحديث، 32/1، 36-37. وينظر: الطيار، فصول في أصول التفسير، ص 50.

² ينظر: الطيار، فصول في أصول التفسير، ص 50.

³ المصدر نفسه، ص 50-51.

⁴ ينظر: ابن تيمية، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير، ص 11، دار مكتبة الحياة، بيروت = ط 1490هـ-1980م.

⁵ ينظر: السيد، سابغات، ص 213-214.

⁶ ينظر: الجديع، تحرير علوم الحديث، 343/1.

⁷ ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، 83/2، تد أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.

الحدّ المطهر، فعاد أمره إلى العدالة بالتوبة¹. فمبادرتهم للتوبة والندم والاعتراف؛ بل المبالغة في الطلب لإقامة الحد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم لأكبر دليل على تعظيمهم لله وخشيتهم. حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم في حق من أتته وهي حبلى من الزنى: "لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى؟"².

لهذا كلّه "شدّد العلماء النكير على من يقدح في هؤلاء الكرام، لما أنّه شأن المارقين، والحائدين عن سواء الطريق"³، قال أبو زرعة⁴: "إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنّه زنديق، وذلك أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق والقرآن حق، وإنّما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنّما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة"⁵.

"ولا ريب أنّ الذي يهمنّا تمييزه هو شأن الصحابي الذي روى العلم"⁶. "فليس من هؤلاء بفضل الله من يُذكر برواية العلم"⁷، فالذين "تطلب علومهم وفقههم؛ هم العلماء منهم، وهؤلاء هم الذين دون أصحاب السنن والجوامع والمصنفات فقههم"⁸.

فالحاصل إذن إنّّه لا يوجد من الصحابة الذين نقلوا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من اتهم بمعصية لا تقبل التأويل، أو معصية طُهر من أثرها بالحدّ.

المطلب الثالث: موقف الشّرْفِي من التفسير اللغوي

¹ الجديع، تحرير علوم الحديث، 1/339-340.

² رواه مسلم، في صحيحه، 3/1324، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ح 1696.

³ عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 123.

⁴ أبو زرعة الرازي: (200-264هـ)، عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد المخزومي بالولاء، من حفاظ الحديث، الأئمة، من أهل الرّي، زار بغداد، وحدّث بها، وجالس أحمد بن حنبل، له مسند. ينظر: الزركلي، الأعلام، 4/194. و: كحالة، معجم المؤلفين، 6/239.

⁵ ابن العربي، أبو بكر، مجد بن عبد الله، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ص 34، تعليق محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط 1، 1419هـ.

⁶ الجديع، تحرير علوم الحديث، 1/339.

⁷ المصدر نفسه.

⁸ العثمان، حمد بن إبراهيم، فقه الجماعة، ص 377، دار اللؤلؤة، بيروت، ط 1، 1439هـ-2018م.

إن لم يظهر المفسر بالبيان المطلوب في الكتاب والسنة، ولا في تفسير السلف الصالح، لجأ إلى مرحلة أعمال العقل والنظر في فهم القرآن، في ضوء المعرفة باللغة الجارية على لسان العرب، ومناحيهم في القول، مما هو موافق للكتاب والسنة، وفي إطار ما ينبغي أن يتوافر للمفسر من أدوات وشروط معرفية وأخلاقية¹. فالتفسير اللغوي هو: "بيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب"². ويتجلى موقف الشرفي من التفسير اللغوي في الفروع الآتية:

الفرع الأول: حجية التفسير اللغوي عند المفسرين

تضافرت النصوص الشرعية على حجية اللغة في التفسير، وجرى عمل السلف الصالح بالاستمداد منها في الفهم والاستنباط، ومما يدل على اعتبار اللغة طريقاً من طرق التفسير وجوه عدة، منها³:

1. من القرآن الكريم، قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [سورة يوسف:2]، وقوله تعالى: {فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا} [سورة مريم:97]. وقوله: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ} [سورة إبراهيم:4]. وغيرها من الآيات التي تفيد أن الله تعالى أنزل كتابه بلسان العرب، ولغتهم، فلا يفهمه إلا من أوتي معرفة بهذا اللسان، وإحاطة بمعانيه، وبذلك لا يكون للناس على الله حجة، ولا يقولوا: لم نفهم ما خوطبنا به⁴.
2. فسّر النبي صلى الله عليه وسلم ألفاظ القرآن وغرائبها بما لا يشذ عن سنن كلام العرب، ودلالة لسانهم، كما تعرض القرآن لفنون من الكلام بما يجاري مناحي القول عندهم في المجاز والاستعارة؛ ففسر النبي صلى الله عليه وسلم الخيط الأبيض والخيط الأسود حين أشكل ذلك على أحد الصحابة⁵.
3. درج الصحابة رضي الله عنهم في فهم كثير من معاني القرآن وتدبرها على ما عرفوه من لغتهم

¹ ينظر: الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 42. و: القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، ص 208، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1421هـ-2000م.

² الطيار، التفسير اللغوي، ص 38.

³ ينظر: الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 77-78. و: السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير، ص 211-212، دار ابن عثمان، د.ط، د.ت.

⁴ ينظر: الزمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 538/2-539، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407هـ.

⁵ ينظر: البخاري، في صحيحه، 28/3، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} [سورة البقرة:187]، ح 1916. و: مسلم، في صحيحه، 766/2، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ح 1090.

- التي نزل بها القرآن الكريم، ووجوه مخاطباتها. ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم ينكر عليهم ذلك التعويل على اللغة في التفسير. وعلى هذا السبيل جرى التابعون وأتباعهم دون نكير. قال ابن عباس رضي الله عنهما: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى"¹.
4. لو كان القرآن مفهوماً بغير لسان العرب، لما استقام به التحدي؛ لأنّ التحدي لا يكون بما هو خارج عن مكنة المخاطبين، ومعهود خطابهم.
5. إنّ المنقول في تفسير ألفاظ القرآن وعباراته متناهٍ محصور، وأسرار القرآن ونكته غير متناهية ولا محصورة، فتعين الرجوع إلى اللغة، والأخذ بشرائط اللسان لفهم مرادات التنزيل، واستجلاء أسرارها.
- الفرع الثاني: ضوابط التفسير اللغوي عند المفسرين**

ضبط العلماء كيفية تناول لفظة بالتفسير وهي تحتمل أكثر من معنى في لغة العرب، وذلك على ضربين²:

1. أن يكون اللفظ يحتمل المعاني كلها من غير تعارض ولا تناقض في السياق، وهنا جاز حمل الآية على تلك المعاني، وهو الذي يأتي -غالباً- في الألفاظ المشتركة، وإن كان قد يترجح أحدهما.
2. أن يكون اللفظ لا يحتمل إلا أحد المعاني من معاني اللفظ، فهناك مجموعة من الضوابط التي حددها العلماء مما يلزم المفسر مراعاتها في اعتبار اللغة مصدراً من مصادر التفسير، والتي تعين على اختيار معنى دون غيره، وهذه الضوابط هي كالاتي³:
 - أ. مراعاة المعنى الأغلب، والأشهر، والأفصح، دون الشاذ أو القليل في التفسير بمقتضى اللغة؛ لأنّ القرآن نزل بأفصح اللغات وأشهرها. فكثيراً ما يلجأ أصحاب الأهواء إلى التفسيرات الشاذة تحقياً لمآربهم وغاياتهم الضالة.
 - ب. تقديم المعنى الشرعي على المعنى اللغوي إذا تنازعهما اللفظ، إلا إذا دلّ الدليل على إرادة المعنى اللغوي؛ لأنّ القرآن نزل لبيان الشرع لا لبيان اللغة.
 - ج. أن يراعي المفسر سياق اللفظة المراد ببيانها، وغرض المتكلم بها، وملابسات النزول التي نزلت

¹ سبق تخريجه، ص 33.

² ينظر: الطيار، فصول في أصول التفسير، ص 59-60.

³ المصدر نفسه، ص 60-62. وينظر: السلمي، التجديد في التفسير، ص 180-184. و: الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 78-82. و: الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن؟، ص 199، نهضة مصر، مصر، ط 7، 2005م.

بها الآية، وما احتفّ بها من قرائن في بيان المعنى؛ وذلك ليعرف المراد بها في الآية؛ لأنّ اعتماد بيان المعنى من اللغة مجردة من كل ذلك أحد أهم أسباب الانحراف عن التفسير السليم.

د. أن تكون اللفظ المفهّمة صحيحة في اللغة، أي أن لا تفسّر بما لا يُعرف في لغة العرب، وأن تكون من اللغة المعروفة في عصر نزول القرآن، وما تدلّ عليه في ذلك العصر، لا بالدلالات الحادثة بعد ذلك؛ لأنّ دلالات الألفاظ وتراكيبها تتغير على مر العصور، وقد يغلب عليها المعنى العرفي أو الاصطلاحي؛ لذلك لا يجوز أن تحكّم الدلالات الجديدة في فهم القرآن.

هـ. اعتماد مناهج البحث العربية الإسلامية في اللغة؛ وبذلك فلا يصح ما خرج به ادعاء التجديد والقراءات الحداثيّة من اعتمادهم المناهج الغربية التي تحل الألفاظ إلى رموز، والبحث في العلاقات بين ألفاظها بدلاً من معانيها. علاوة على الشطط فيمن يرى أنّ أصل اللغة هو تطور اجتماعي خاص بكل أمة، وبذلك فلا توجد دلالات دائمة محددة للكلمة.

و. الاستفادة من الكسب العلمي، والحقائق المعرفية في ميادين الحياة الاجتماعية وغيرها أثناء النظر في الآيات، وفي الوقت نفسه جعل الآية قيمة عامة موجّهة لحركة النظر والفكر، أي أن لا تكون المعارف والكسب البشري مصدر التحكم بالآية، بل معيّن على فهم الآية، في الوقت الذي تبقى فيه للآية قيمة التوجيه، وتحديد الهدف والمقصد من العلم.

الفرع الثالث: الاضطراب المنهجي في التفسير اللغوي عند الشّرّفي

يتجلى الاضطراب المنهجي لدى الشّرّفي في موقفه من التفسير اللغوي ببيان المحدّدات الأساسية التي انطلق منها في هذا الباب، وطبقها في قراءته الحداثيّة للقرآن الكريم، وتظهر أبرز هذه المحدّدات في النقاط الآتية:

المسألة الأولى: الظنيّة المطلقة للنص، والقول بانفتاح المعنى

يلح الشّرّفي كثيراً لإثبات دعواه المزعومة إنّهُ ليس للنص القرآني معنىّ محدد وثابت يمكن الوصول إليه، فيقول عن النص: "لا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ أنّه مفهوم فضفاض، وغير دقيق"¹.

وعندما استعرض أهم الشروط التي يراها ملازمة لما يسميه بقراءة الباحث المعاصر، ذكر منها: "التخلص من الوهم بأن للنص القرآني معنى واحداً، وما على المفسر إلا أن يكتشفه بواسطة مجموعة

¹ تحديث الفكر الإسلامي، ص 9.

من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها العلماء"¹.

هكذا يسير الشَّرْفِي على مبدأ الظنية المطلقة للنص، ودلالته، فالنص محمول عنده على احتمالات عديدة مفتوحة، وأنه ليس ثمة شيء منه بمقتصر في دلالاته على معنى محدد بحيث لا يحتمل سواه؛ مما يعني أن أي فهم للقرآن من أي قارئ، لا بد أن يحظى بالاحترام؛ إذ من الممكن أن يكون حقاً، ومن ثم، فليس لأحد الادعاء بأن ما توصل إليه من فهم هو الفهم الصحيح دون غيره، حتى لو خالف مسلمات الدين، وما انعقد عليه إجماع الأمة!²

يرجع الشَّرْفِي تخبطه هذا إلى طبيعة النص القرآني التي يصفها بأنها مجموعة من المجازات والإشارات والرموز، فيقول: "إن النص القرآني، مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز"³.

ويقول في موضع آخر: "يحسن بنا أن لا نغفل عن الأسلوب الذي توخاه الوحي والذي يقوم على الرمز والمجاز والاستعارة والإشارة والتلميح وضرب الأمثال، حتى يستوعب الإنسان المراد منه ويعمل على الاستجابة له"⁴.

وهكذا يستمر الشَّرْفِي بالتسويغ إلى ما يصبو إليه من غايات هدامة، وتأويلات فاسدة، فعليه تقرر زيغته بأن النص "يحتمل -نظرياً- عدداً غير محدود من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرائه على اختلاف نفسياتهم وثقافتهم وظروفهم"⁵.

فالقراءة التي يدعو الشَّرْفِي إلى تطبيقها هي من قبيل التأويلات المنفلتة من كل ضابط، والتي تخلو من أي قواعد علمية منهجية. فلم يعد مصطلح التأويل مجرد أداة لبيان المعنى، وصرف الألفاظ عن ظواهرها إلى معان أخرى لقرينة⁶، بل تحوّل "من كونه مصطلحاً متداولاً في مباحث النصوص الدينية إلى علم يبحث في آليات الفهم، بعد أن تعدى مرحلة النصوص الدينية ليصبح علماً مستقلاً بذاته يبحث في كيفية الفهم سواء في النصوص الدينية أو الحقول الإنسانية كالتاريخ والفلسفة والنقد الأدبي والإنثروبولوجي⁷ وغيرها"¹.

¹ الشَّرْفِي، لبنات 2، ص 50. وينظر: لبنات 3، ص 70.

² ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 35. و: المنجد، مجد صالح، بدعة إعادة فهم النص، ص 60-61، مجموعة زاد للنشر، السعودية، ط 1، 1431هـ-2010م.

³ لبنات 1، ص 43.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 55.

⁵ المصدر نفسه، ص 43.

⁶ ينظر: مخلوف، أحمد قوشتي عبد الرحيم، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 403، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1438هـ.

⁷ الأنثروبولوجيا أو علم الإناسة: هو علم ينطلق في الأساس من الأبحاث الجغرافية البشرية ليحاول التوصل إلى

فها هو الشَّرْفي يقول: "بغض النظر عن احتمالهِ -أي القرآن-، مثل كلِّ النصوص المكتوبة -والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص-، لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات حتى في الآيات التي تبدو في الظاهر صريحة، فإنَّ الأصوليين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظرفية التي احتوى عليها، ولا السياقات المخصوصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محلَّ عنايتهم"².

وهذا ضرب من التناقض، والتخبط، وعدم السير على وتيرة واحدة حتى في سياسة الهدم! فالشَّرْفي الذي يتهم العلماء بأنهم لم يراعوا السياقات المخصوصة، هو ذاته قد خصَّص شرطاً بإهدار السياق كأحد أهم شروط القراءة المعاصرة التي يطمح لها أن تتم، فلا يكون السياق محددًا عنده لبيان المعنى، فيقول: "يقتضي على سعيد آخر توخي مقاربة مغايرة أمام المغايرة للطريقة المعهودة في تناول النص القرآني، وهي فصل آياته بعضها عن بعض، واعتبارها وحدات مستقلة عن مجمل النص"³.

أما فارق الغايات التي يتكلم عنها الشَّرْفي أنَّ العلماء لم يراعوها؛ فمناهج تعاملهم مع النصوص -القائمة على أسس، وضوابط سليمة بنتنُّع منهج النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن وفهمه له، ثم الصحابة وأتباعه من بعده، ليصلوا بذلك إلى فهم كلام المشرع، ومقصد مراده- لشاهدة على منهجهم العلميِّ السليم الذي أجمعت الأمة على سلامته دون نكير.

وفي المقابل، تتضح مآرب الشَّرْفي غاية الوضوح في سياق حديثه عن القراءة الحداثية التي يدعو إليها، بقوله: "ولا مجال فيها على كلِّ حال لاحتكار الحقيقة ولا للتبديع والتكفير، إذ هي تستند إلى تفكير فلسفي حديث"⁴.

فتتجلى إذن غاية الشَّرْفي المنشودة بالتححرر من كلِّ مُحكمات الدين، ومسلمات الوحي، وتصبح قراءة النص ليست قراءة للتعبد أو الفهم، إنّما للنقد، والمساءلة، وتشريع للهوى!

معرفة القوانين العامة التي تسود حياة الإنسان في المجتمعات الصناعية المعاصرة، كما في المجتمعات القديمة، والتقليدية. ينظر: المسيري، عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر، ص 300، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1421هـ-2000م.

¹ السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 33، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط 3، 1436هـ-2015م.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 156-157.

³ لبنات 3، ص 71.

⁴ المصدر نفسه، ص 71-72.

المسألة الثانية: التأويل اللغوي، وذاتية القراءة

يعتمد الشَّرْفِي في تعامله مع النص على فلسفة لغوية تقوم على تحليل طبيعة اللغة في دلالاتها على المعاني، ويزعم أن اللغة لا تحمل معنى موضوعياً خارج المتلقي لها، فهي لا تعبر عنه عن العالم الموضوعي القائم بحيث يمكن أن يبلغه كل مستمع أو قارئ لها على النحو نفسه، مهما تغيرت الأوضاع وتبدلت الأجيال¹.

يقول الشرفي: "النص قد يكون بيناً لا يحتمل إلا معنى واحداً، ورغم ذلك فالقارئ يقوم دوماً بعملية تأويل لذلك النص، وذلك أنه وإن كانت الآية صريحة فدلالاتها تبقى تحت تأثير عوامل بشرية وخاضعة لثقافة القارئ وأفقه الذهني ورغباته وطموحه وغير ذلك من ظروفه العامة والخاصة"². وهكذا يجعل الشَّرْفِي مدلول اللغة على "ما تثيره في ذهن المتلقي من معنى بحسب ما يعمر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية، بحيث يكون مدلول اللغة في آخر التحليل هو ما يستكن في الأذهان المتلقية بحسب تكوّنها الثقافي وليس ما تحمله اللغة من حولة مدلولية موضوعية خارج الذهن المتلقي لها"³.

فالنص، مع ما يشمله من أحكام، ومعتقدات، صار كله قابلاً للتغير، بحسب تغير الزمان والمكان، وبحسب الظروف، وانطباعات الأذهان لدى كل شخص، وتفاعله مع الوعي الثقافي للأفراد والأمم والشعوب؛ وذلك لأنه أسس تأويله على المدلول اللغوي لنص الواحد الذي قد يكون مختلفاً بطبيعة الحال بين جيل وجيل، وشخص وآخر، من كل متلقٍ لذلك النص.

لقد بلغت ضلالات الشَّرْفِي مبالغها، حين جعل حقيقة الدين الذي يدعو النص إليه، وإلى العمل به، هي مسؤولية فردية متروكة لضمير كل فرد يتدين به كما يشاء، حتى جعل القيمة العليا متمثلة "بترك الحرية للمسلم يتعبد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل، فظروف الاجتماع في ذلك العصر⁴ ما كان يُنظر فيه إلى التنوع والاختلاف على أنه عنصر ثراء لا نكته للحياة ولا استمرار لها إلا به"⁵.

فمع الإقرار بأن ذاتية القراءة هي قراءة صحيحة بصفة عامة، فالمرء يتعبد بقراءته لكلام الله، والقرآن يخاطب أي قارئ له مباشرة، إلا أن الأفهام بطبيعة الحال متفاوتة، ليست على مستوى واحد في التفكير والتدبر، فقد يصل بعضهم إلى مراد الله، ويكون فهمه صائباً، وقد يخالف آخرون

¹ ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 64.

² الثورة والحداثة والإسلام، ص 178.

³ النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 64.

⁴ يقصد العصر الذي استقر فيه المفهوم العام للإسلام.

⁵ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 121.

الصواب، فتلك هي طبيعة البشر، واختلاف وتيرة أفهامهم¹، ولذلك يقول الله تعالى: {فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [سورة النحل:43].

لكن الشَّرْفِي يصرُّ على عبثيته المنهجية -أو اللامنهجية بصفة أدق- والفوضوية في قراءة النصوص؛ فها هو يخضعها "لشخصية القراء ولثقافتهم ولظروفهم الخاصة ومصالحهم الذاتية، وحتى للاوعيمهم المكبوت، مثلما يخضع للظروف التاريخية العامة التي تتم فيها القراءة، ومعنى ذلك أنه لا وجود البتة لقراءة بريئة، ولا لنصٍّ جزئيٍّ أو كليٍّ قطعيٍّ الدلالة، إذ كلُّ نصٍّ قابلٍ لعددٍ لا يحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة"².

ويدعو في موضع آخر القارئ -أي قارئ- لأن يكون: "حريصاً على الوفاء للمقصد القرآني حسب ما يقتضيه التماسك الداخلي للنص المقدس وبعيداً عن التشبث بحرفيته. ويبقى ضمير المسلم في النهاية هو معيار الصحة والدليل عليها"³!

ما يقدِّمه الشَّرْفِي إذن قراءة ليس لها حقيقة موضوعية "يلتقي عليها الناس على المستوى العمودي الذي تتتابع فيه الأجيال على ذات الدين، ولا على المستوى الأفقي الذي يتدين فيه أفراد الجيل الواحد بنفس الدين، وإنما هو دين ذاتي فردي، يمكن أن تتعدد صوره بتعدد الأجيال، بل قد تتعدد بتعدد الأفراد، وهو بذلك يصبح أشبه ما يكون بالخواطر والانطباعات الذاتية التي تخص كل فرد بعينه، أو على أحسن الفروض يصبح فلسفة شخصية لا علاقة لها بمفهوم الدين الموضوعي الجامع للأمة التي ترتضيه لها ديناً"⁴.

ولا شك أن هاتين المحددتين مع خلوهما من أي ضابط ومنهجية، وعدم استنادهما لأي قواعد علمية، فإنهما تؤولان لا محالة إلى فوضى من الآراء والأفكار مما لا حدَّ له؛ فالذي يمتلك سلطة الفهم والتأويل للنص في نظر الشَّرْفِي هو القارئ وعقله، وليس النص ومدلوله، إنَّه لم يبق للنص شيئاً يضبطه!

فالقرآن إذا اعتبر كتاباً مفتوحاً، ونصوصه فضفاضة، غير دقيقة -كما يقول الشرفي-، وبتابع القراءة المعاصرة التي يطمح لها أن تكون، لو أخذ العمل بها، لانهدمت الحياة الاجتماعية بأكملها، {وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ} [سورة المؤمنون:71] وذلك "لأنَّ هذه الحياة تقوم على ما تواضع عليه الناس من دلالات لغوية يتم التفاهم بينهم بناء عليها، ولو انتفى ذلك، وأصبح كلُّ واحد يفهم معاني النصوص بحسب

¹ ينظر: خياط، موقف الشَّرْفِي من الدين والتراث، ص 241.

² لبنات 2، ص 46.

³ الإسلام والحداثة، ص 90-91.

⁴ النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 84.

تأويله الخاص الذي يقتضيه تكوينه الثقافي، فإنّ النتيجة أن لا يدرك أحد مدلول خطاب الآخر، فينعدم التواصل والتعاون فضلاً عن التدين"¹.

كما أنّ تأسيس مبدأ إعمال مراد القارئ للنص، يعني إهمال مقصود المتكلم، وهذا قول خطير، ومبدأ لا محالة فاسد؛ فهو لا يقصد الوصول إلى مقصود المتكلم -صاحب النص-؛ وإنما إلى تحرير فهم القارئ تماماً، وإطلاق العنان له؛ كي يفهم ما شاء دون اعتبار لقائل النص، ولا تقيد بما يقصده أو يريده من كلامه².

وهذا مخالف تماماً للمقصد الذي نزل من أجله الوحي، لهداية البشرية للامتثال للشريعة الربانية، ومن ثم، فلا بدّ من كمال موافقة قصد المكلف قصد الشارع³.

يقول الشاطبي⁴: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهرٌ من وضع الشريعة... والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع"⁵، ذلك لأنّ "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً"⁶.

وهنا ثمة تساؤلات وإشكالات تعترض كلّ من يقف إزاء هذه المحدّدات، وما يتخلّلها من اضطراب منهجي كبير⁷:

1. ما الفائدة من إنزال القرآن ليكون منهاجاً، وسبيلاً للمؤمنين؟ وبالمقابل، هل يحقّ لأيّ إنسان أن يفهم نصوص الطبّ، والهندسة، وغيرها حسب فهمه، وأن يمارس هذه الأنشطة عملياً في أرض الواقع إلى درجة التشرّد والتسكع في كلّ الاتجاهات!؟

¹ المنجد، بدعة إعادة فهم النص، ص 64.

² ينظر: عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص 11-12، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1427هـ-2006م.

³ ينظر: فلاح، خير الدين، فهم القرآن بين قواعد المفسرين وقراءات الحدّاثيين، ص 509، الملتقى الدولي الثالث بعنوان: "القراءات الحدّاثية للعلوم الإسلامية -رؤية نقدية-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.

⁴ الشاطبي: (ت 790هـ)، أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي، المالكي، محدّث، فقيه، أصوليّ، لغوي، ومفسّر، من شيوخه: أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري، ومحمد بن أحمد البستي، ومن تلاميذه: ابن عاصم الغرناطي، وأبو جعفر أحمد القصار، ومن مؤلفاته: "الموافقات في أصول الأحكام"، و"الاعتصام"، و"عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق". ينظر: الزركلي، الأعلام، 1/75. و: كحالة، معجم المؤلفين، 1/118.

⁵ الموافقات، 23/3-24، تح مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ-1997م.

⁶ الموافقات، 2/289.

⁷ ينظر: المنجد، بدعة إعادة فهم النص، ص 63-66.

- إنّ هذه الحياة قائمة على ما تواضع عليه الناس من دلالات لغوية يتم التفاهم بينها على أساسها، فإذا انتقى ذلك، وأصبح كل منهم يفهم بحسب تأويله الخاص الذي يقتضيه تكويبه الثقافي؛ انتقت إمكانية التفاهم بين المخاطبين، وانعدمت وسيلة التواصل والتعاون فضلاً عن التدين.
2. كيف سيطبق رجال القانون بهذه القراءة أحكام القانون، وكلّ منهم له قراءته الخاصة للقانون؟ وكيف سيحاكم الناس بهذا القانون، ولكلّ واحد منهم قراءته الخاصة به؟
3. كيف سيعمل المتلقي للأوامر والنواهي من أيّ جهة من الجهات، والحال أنّه قد يفهم المتلقي بتأويله اللغوي الذاتي خلاف المراد منها؟
4. كيف سيتعلّم المتعلّمون مع أنّهم قد يفهمون ممّا يتلقون ويقرؤون خلاف ما قصد المعلّم أو الكاتب تبليغه إليهم؟

هذه إذن خلاصة ما ينتهي إليه الشّرْفِي في هذا المنهج المضطرب بتعامله مع النصوص، فقد آل إلى تعطيل حقائق التواصل اللغوي بين البشرية، فأسقط قاعدة الفهم والإفهام، كما آل إلى إفساد صور الانتفاع الشاملة بين المتخاطبين لتعذر قيمة الفهم والإدراك¹. ومن ثم إلى إهدار الأحكام الأساسية منها، والفرعية؛ فأخضع الأحكام لأنّ تُفهم بمقتضى الأساس الفلسفي للتأويل اللغوي؛ ممّا يؤدي بطبيعة الحال إلى أن يفهم كلّ أهل زمنٍ وفق الوعي الثقافي الذي يكونون عليه، ومن ثم لا يكون للنص والحكم معنى ثابت، فما يفهم في زمانٍ أنّه مطلوب، يُفهم عند غيرهم خلافه، كما قد يصبح عند غيرهم أنّه مباح نتيجة تغير الثقافات بين الأزمان²... وهذا هو الذي نصّ عليه بقوله: "من المتوقع أن لا تكون هذه القراءات كلّها صالحة أو مقبولة، فالزمن كفيل بغربلتها"³.

وهكذا لم يجعل الشّرْفِي للنص حداً يفصل بين ما يشمله تغييره، وبين ما لا يشمله. لكن صدق القائل جلّ علاه: {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ ﴿٤٩﴾}

[سورة العنكبوت:49].

¹ ينظر: فلاح، فهم القرآن بين قواعد المفسرين وقراءات الحدائين، ص 509-510.

² ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني، ص 66-67.

³ لبنات 3، ص 71.

المبحث الثاني عبد المجيد الشَّرْفِي وتأويلاته القرآنية

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: تأويل الشَّرْفِي لمفهوم ختم النبوة
- المطلب الثاني: تأويلات الشَّرْفِي لأصول الفرائض والمحرمات
- المطلب الثالث: تأويلات الشَّرْفِي للحدود الشرعية
- المطلب الرابع: تأويلات الشَّرْفِي للأحكام المتعلقة بالمرأة

المبحث الثاني: مقولات الشَّرْفِي الشاذة في قراءته الحداثيّة للقرآن الكريم

مع التأكيد على أنه لا ينبغي لأحد أن يخوض في أي علم إلا عن دراية واختصاص، تجدر الإشارة في مستهل هذا المبحث إلى أن ثمة فرق شاسع بين من يتصدّر للتأويل القرآني -ولو قدر خطؤه- منطلقاً من تعظيم الشرع، واستمساك بثوابته وأصوله، وبين من وظّف نظرية مقاصد الشريعة -بدافع الهوى- وسيلة إلى تعطيل الشريعة تحت ذريعة مرونة الدين، وإحداث القطيعة التامة مع شرع الله تعالى باسم الشريعة¹.

وسيتجلى الفرق بين المنهجين في التعامل مع الآيات القرآن فيما هو متعلق بهذه الدراسة، من خلال المبحث الآتي الذي سيستعرض مقولات الشَّرْفِي الشاذة للإجماع في قراءته الحداثيّة للآيات القرآنية.

المطلب الأول: تأويل الشَّرْفِي لمفهوم ختم النبوة

لعله يستحسن البدء في بيان مفهوم ختم النبوة عند الشرفي؛ لما لهذا المفهوم عنده مثابة الدعامة الأساسية في مشروعه التأويلي للقرآن الكريم على وجه الخصوص، وفي الفكر الذي يحمله ويدعو إليه، وفق المنهج الحداثي على وجه العموم، ولأن مفهوم ختم النبوة هو أصل من أصول الدين، فاستوجب لذلك الابتداء ببيان موقف الشَّرْفِي من هذا الأصل.

يعد مفهوم ختم النبوة في الدين الإسلامي من المسلّمات العقديّة التي لا تحتاج إلى بيان، أي أنّها لا تحتل أكثر من دلالة؛ فقد بين الله تعالى بأوضح عبارة أنّ النبوة قد اختتمت بمحمد صلى الله عليه وسلم، و ذلك في قوله تعالى: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} [سورة الأحزاب: 40]، وباختتام نبوته صلى الله عليه وسلم لسائر النبوات توقف الوحي، فلا نبوة بعد نبوته، وليس من أحد يوحى إليه من ربّ العالمين بعده صلى الله عليه وسلم، فهي إذن حقيقة عقديّة في الإسلام، تقتضي أنّ الإيمان بخلافها كفر؛ لأنّ في خلافها تكذيباً للنص القرآني الصريح الأنف الذكر، وتكذيباً للنبي صلى الله عليه وسلم الذي قال: "أنا اللبنة وأنا خاتم النبيين"².

¹ ينظر: العجيري، ينبوغ الغواية الفكرية، ص 290.

² عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "مثلي ومثّل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين". رواه مسلم، في صحيحه، 1791/4، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه خاتم النبيين، ح 2286.

لم تعجب الشَّرْفِي حقيقة اختتام النبوة بالمعنى الذي قرّرتَه العقيدة الإسلامية، وهي التي يعبر عنها الشَّرْفِي بـ"ختم الرسالة من الداخل"¹، وزعم أن ختم النبوة بهذا المعنى يعني "أنّ المسلمين سيبقون سجناء لكلّ ما جاء من تفاصيل الأحكام في الرسالة المحمدية"²، وعليه نادى بضرورة إعادة النظر في مفهوم ختم النبوة³، حتى إنّه عقد فصلاً معنوناً به في كتابه: "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"⁴.
 قدم الشَّرْفِي في مقابل ذلك تفسيراً انسلاخياً مضملاً يتعلّق بمعنى ختم النبوة، فقال: "ختم الرسالة يُمكن أن يفهم فهماً آخر، وهو أنّه ختم للنبوة من الخارج، أي أنّه يختم تبعيّة الإنسان للقوى الغيبية واعتماده المطلق عليها، ويفتح في الآن نفسه الأبواب المشرعة على العقل البشري، وعلى المسؤولية الذاتية، وعلى حرية الإنسان الفردية. فتُختم الرسائل إذن، بأن يُفتح كلّ ما من شأنه أن يحقّق للإنسان منزلة أسمى من المنزلة الحيوانية، بفضل ممارسته لحرّيته الكاملة ولمسؤوليته الشخصية. وإذا ما لم يؤمن القائلون على المساجد من أئمة وخطباء ووعاظ بأنّ المسلم الحق هو الذي تدعوه الرسالة المحمّدية إلى أن يكون مفكراً بنفسه، لا بغيره، فإنّها لن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل"⁵.
 ويفصّل في سياق آخر أنّ هذا الفهم "مدعوّ إلى أن يترسخ في ضمائر المؤمنين، فيستخلصوا منه النتائج العملية التي تبعدهم عن المآزق التي يتخبطون فيها ولا يجدون إلى الخروج منها سبيلاً، لأنّهم يظنون أنّهم مكبلون بما جاء في المصحف في حين أتى القرآن لتحريرهم وكبلوا هم أنفسهم بتأويل له مخصوص"⁶، لأنّ "التأويل الذي ذهب إليه جيل أو أجيال كان صالحاً في ظرف ثقافي وتاريخي معين"⁷.

ثم ينقل عبارة محمد إقبال⁸ -مشيداً بها على أنّها أفضل تأويل لمعنى ختم النبوة- وهي قوله: "إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقوّد يُقاد منه، وأنّ الإنسان، لكي

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 98.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 98.

³ ينظر: لبنات 3، ص 87.

⁴ ينظر: ص 86-96.

⁵ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 98-99. وينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 86-87.

⁶ لبنات 3، ص 78.

⁷ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 456.

⁸ محمد إقبال: (1875-1938م)، شاعر وفيلسوف هندي مسلم، كان أول من دعا إلى إنشاء دولة باكستان، وفصلها عن الهند الكبرى، نظم قصائد شعرية باللغة الفارسية والأوردية، من مؤلفاته: "إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام". ينظر: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 60. و: شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي، 48/19، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1418هـ-1997م.

يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو"¹. وحتى لا يكون تصريح الشَّرْفِي بِالْغَاءِ النبوة مفهوماً غريباً على الإسلام، حاول أن يجد له مسوغاً، وذلك في طرحه للتساؤل عما إذا كان ختم النبوة يقتصر على بيان المقصود من أن محمداً خاتم الأنبياء، وأن رسالته متأخرة في الزمن عن رسالات الأنبياء قبله فحسب، أم أن المعنى يتجاوز ذلك؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، يورد الشَّرْفِي "الإمكانيتين المنطقيتين الوحيدتين اللتين يمكن أن يتم بحسبهما هذا الختم"²:

الإمكانية الأولى: وهي التي ذهب إليها جمهور المسلمين وتصوروا أنها الوحيدة، وبمقتضاها تختم النبوة "من الداخل"، أي أن الذي يَختم يبقى داخل الإطار الذي ينتمي إليه، لا سبيل له إلى الخروج منه وتجاوزه بأي صفة كانت، وفيها لا يدل الختم إلا على ترتيب زمني بأنه الحلقة النهائية من حلقات سلسلة النبوة الطويلة التي تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد. فلا فرق بين رسالته ورسالتهم ولا بينه وبين الأنبياء قبله إلا أنه لن يأتي بعده نبي"³.

ويتابع بأن هذا التصور ليس مستغرباً البتة؛ لأنَّ الناس في العادة يقيسون الجديد المفاجئ على المألوف ويرجعونه إليه، ولا يتجاوز تفكيرهم إلى غير ذلك في زمنهم، فتبقى معاني الرسالة والنبوة محجوبة تحت طبقات الفهم والتأويل الكثيفة التي تنتظر الظرف المناسب والبيئة المهيأة والأشخاص المؤهلين، فتبرز إذ ذاك وتتجلى وتشعّ، حتى ليندهش المرء لطول غيابها ويتعجب لم لم ينتبه إليها السلف ولم يتبنوها كل هذه المدة"⁴.

الإمكانية الثانية - وهي على أساس سابقتها لفهم ختم النبوة - في معنى الختم لها من الخارج، يزعم الشَّرْفِي "أنَّ هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدرٍ في المعرفة ومعياري في السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية. إنه إيدانٌ بانفتاح عهدٍ جديد في وجه البشرية قاطبة؛ إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سنَّ الرشد، إلى من يقوده وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبيِّ الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحمله تبعات اختياراته، مثله إذن مثل من أغلق باب بيته - الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء - وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له وساح في أرض الله الواسعة.

¹ تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 198، ترجمة: عباس محمود، تد محمد زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 2، 2015م.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 88.

³ المصدر نفسه، ص 88.

⁴ المصدر نفسه، ص 89-90.

ويكون بذلك قد أذن بحرية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنها بجهد الخاص، بما يدلّه عليه عقله، بما يوفره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية، بما يحقق به إنسانيته ومنزلته السامية في هذا الكون"¹.

ثم يقول: "هكذا يكون محمد بن عبد الله قد ختم النبوة ليقضي على التكرار والاجترار وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنه الإنسان على مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلاق. هكذا يكون قد أرسى الدعائم المتينة لأخلاقية كونية بحق، ولا يكون دوره محصوراً في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يطبقها تطبيقاً آلياً أجوف"²، فيكون "حينئذ قد رسخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد على أن استبدل تقليداً بتقليد ومحاكاة بأخرى"³.

وعلى هذا المنوال تسير تلفيقات الشّرْفِي بهتاناً، وقلباً للحقائق، فظاهر قوله أنّه إذا كان النبي هو الذي يتلقى الوحي، فإنّ جيل الأنبياء، وكذلك الوحي الذي تلقّوه لم يعد لهم وجود، وأنّه لو كانت النبوة مستمرة لكان بالإمكان الاهتمام بموضوع الوحي كمسألة عقديّة، أما وقد توقفت النبوة، وانقطع الوحي، فقد ربط الشّرْفِي ما أوحى للنبي صلى الله عليه وسلم في زمنه إلى بيئته وثقافته. فالشّرْفِي يربط لزوم الوحي حينئذ لحاجة ذلك الزمان إليه، وكأنّ العقل في تلك الفترة كان متخلفاً عاجزاً عن إدراك الحقائق، ولم يكن بوسعه تحقيق رسالته دون توجيهه نبوي، أو الاعتماد على نصوص الوحي. أمّا في زمن الحضارة فيزعم الشّرْفِي أنّ المرجعية المستساغة هي العقل البشري؛ لأنه يساير ظروف الإنسان في كلّ مكان، وبذلك تتحقق الحضارة والرقي، ويخرج الإنسان من قيد النص الإلهي⁴.

إنّ هذه الجرأة الصارخة في تقرير الشّرْفِي لختم النبوة هي في غاية من الخطورة والتضليل؛ فهي تقتضي تجاوز الاهتمام بالوحي إلى العقل، وما هو إلا إفشاء إلى وضعية مادية بحتة، وخطوة تبريرية في سبيل علمنة الحياة وانفكاكها عن أيّ أثر للدين والقرآن عليها، إنّه في حقيقته إعلان جليّ بانتهاء صلاحية النص الشرعي؛ بل هو دعوة إلى استقلال الإنسان عن الوحي تماماً. فختم النبوة عند الشّرْفِي هي -بالحرف- إلغاء النبوة!⁵

وهذا لا شك منافٍ للعقيدة الإسلامية، وانسلاخ عنها بالكلية؛ إذ إنّه يتضمن عدم الإيمان باستيعاب الوحي لمستجدات الحياة، كما أنّه ينافي عقيدة الألوهية؛ لأنه يعني عدم شمولية العلم الإلهي، والله

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 91.

² المصدر نفسه، ص 93.

³ المصدر نفسه، ص 92.

⁴ ينظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص القرآني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ص 346، دار الأمان، الرباط، ط 1، 1433هـ-2012م.

⁵ ينظر: الدميجي، صالح بن محمد، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، ص 243-244، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1433هـ. و: عامري، جهالات وأضاليل، ص 45.

تعالى يقول: {عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ} [سورة الرعد:9].

ثم إن الاستدلال على تاريخية الوحي بانتهاه النبوة، يخالف الأمر الإلهي بالثبات على الإسلام كما في قوله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ} [سورة آل عمران:85]¹. لكن الشَّرْفِي ينتهج سبق الإصرار في مخالفة العقيدة دون أدنى ضمير. يقول الشرفي: إنه مع "تطور التعليم ومع تطور الركائز المعرفية الحديثة، فإن كل مسلم مبدئياً قادر على أن يستخلص لنفسه المعتقد والسلوك الذي يراه منسجماً مع القرآن"².

إن البناء الذي يقوم عليه فكر الشَّرْفِي مبني على أن الإسلام "حركة تاريخية ذات صفة دينية اتخذت أشكالاً متعددة، فلا حاجة إلى عقيدة معينة في مفهوم الرسالة والوحي والنبوة، ولا في مفهوم القرآن، إذ ليس هناك إسلام واحد، وكذلك لا حاجة إلى الالتزام بطقوس مفروضة، ولا باحترام للمحرّمات، وواضح أن في ذلك استدرجاً ذكياً وخفياً للمسلمين إلى الانسلاخ عن الإسلام إيماناً وعملاً، عن طريق إيمانهم أن الانتماء التاريخي إلى الإسلام بكلّ تأويلاته، ومنها طبعاً تأويلاته، كاف كي يكون المنسلخ عن العقيدة السائدة والطقوس مسلماً، إذ ما احتفظ بشيء من الشعور الغامض والكامن في النفوس بأن الكون يحتوي على أسرار تبعث على التأمل خاصة في بعض الحالات السيكلوجية³ التي تطرأ من حين إلى حين على كل فرد، فتبت في خلدته التساؤل والقلق الماورائي"⁴.

وهكذا يحول الشَّرْفِي "الوحي من حاكم على الحضارة والواقع إلى مجرد محامٍ عن منتجاتها يسوّغ لها ويرافع عنها، ولا يقبل منه دور غير ذلك! وليس يخفى أن الحكم نوع من السيادة، أما المحاماة عن الآخر فحالة تبع يقاس نجاحها بإمكانيات التبرير والتسويق"⁵.

المطلب الثاني: تأويلات الشَّرْفِي لأصول الفرائض والمحرمات

يسلط المطلب التالي الضوء على كيفية تناول الشَّرْفِي لأصول أركان الإسلام، وأصول المحرمات

¹ ينظر: العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص 398.

² الثورة والحدائث والإسلام، ص 160.

³ السيكلوجية: تعني دراسة الظواهر النفسية كالانفعالات والعواطف والنزعات والاستجابة للأحاسيس وغيرها والقوانين التي تحكم ذلك. ينظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، 1071/2، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001م.

⁴ الطالب، ليظمن قلبي، ص 44.

⁵ الدميحي، موقف الليبرالية من محكمات الدين، ص 247.

وفقاً لمشروعه الفكري الحداثي، وتطبيقه على القرآن الكريم.
الفرع الأول: تأويلات الشَّرْفِي لأركان الإسلام

المسألة الأولى: الصلاة

مع الفكر الهدام الذي يطبِّقه الشَّرْفِي على كلِّ معلوم من الدين بالضرورة، فقد تطرق بدايةً إلى أهم ركن في الإسلام بعد الشهادتين؛ ركن الصلاة، فزعم أنَّ الصلاة المعهودة عند المسلمين غير واجبة، وردَّ ذلك بمسوّغاتٍ واهية: منها عدم ورود التفاصيل الخاصة بهيئة الصلاة وأركانها في القرآن، فيقول: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ" [سورة البقرة:43]. تتكرر عدة مرات في النص القرآني. ولكن هل إن عدد الصلوات الملزم اليوم، -وهو لم يرد في النص القرآني- هو الخمس صلوات التي اتفق عليها جمهور الفقهاء قديماً؟¹.

ويردّ الشَّرْفِي "الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشهيرة -على حد تعبيره- بين الله والرسول"² إلى أنها "تتتمي إلى الذهنية الأسطورية"³ وليست جديدة بأية ثقة"⁴ -مع العلم أنَّ الشَّرْفِي لا ينكر هذا الحديث فحسب، بل ينكر حجية السنة كلها⁵-. فتابع قوله: "والمهم أنَّ النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ المسلمين مضطرون في كلِّ الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلاً موحّداً، ولم يطراً عليه أيّ تغيير أثناء فترة الدعوة"⁶.

هكذا يتجرأ الشَّرْفِي -باسم الإسلام- أن يصف الصلاة بأنها طقوسٌ اخترعها النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه، بحسب البيئة التي كان يعيشها، بل لك أن تتخيل مدى الاستخفاف بالعقول، وسطحية التفكير حين سوِّغ لردِّ فرضية الصلاة بعوامل التغيير والتطور، واختلاف الجغرافيا؛ فهناك

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 81.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 61-62.

³ الأسطورة: هي خرافة شعبية تقوم بالأدوار فيها قوى طبيعية تظهر بمظهر أشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معنى رمزي، فهي تركز على البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات، أنه موجود وفعال، ومجيش لل جماهير، خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة. ينظر: سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 42، و: تعقيب هاشم صالح على كتاب: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 35، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 2، 1996م.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 62.

⁵ المصدر نفسه، ص 176-182.

⁶ المصدر نفسه، ص 62.

أقطار ليلها أطول من نهارها، وهناك أقطار نهارها أطول من ليلها، وعلى ذلك يستحيل تأدية الصلاة على النحو الذي تؤدي عليه¹.

ويضيف: "لا سيما وأن ظروف المجتمعات الحديثة لم تعد هي نفس الظروف التي كان يمكن تأدية الصلوات الخمس فيها دون أن يُخل ذلك بالحياة الاقتصادية. في الماضي لم تكن الصناعة موجودة أما اليوم فالحياة الصناعية لا تتحمل الانقطاع في أوقات معينة للصلاة. كان يمكن للراعي أو التاجر البسيط أو الحرفي، أن يؤدي هذه الشعائر دون مشكلة، وليس الأمر كذلك في عصرنا. لقد تغيرت الظروف، لكن الموقف من أداء الصلوات الخمس لم يتغير إلا في الواقع، أما نظرياً فبقي كما هو"². ويقول في موضع آخر: "ولا يفهمنا أننا بهذا ننكر الصلوات الخمس وصلاة الجمعة أو الصلوات الأخرى في العيدين والجنائز وغيرها، فهي تبقى الصيغة المثلى لصنفين من المسلمين: من يعتقد بوجوبها على نحو ما رسخته السنة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة. إلا أن أصنافاً أخرى من الناس، ممن أعرضوا عن الصلاة أو يعيشون تمزقاً بين الواقع المنشود، ألا يحق لها أن تكون وفيّة لما يأمرها به دينها من دون الالتزام بما قرره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟!"³.

هكذا يشكك الشّرفي في عمود الدين "الصلاة"، وبوجوب الصلوات المفروضة على كل مسلم، واعتبرها مسألة شخصية متروكة لظروف كل شخص، وهذه هي سياسة الشّرفي في الهدم، فكلما أراد أن يهدم أصلاً من أصول الدين، رده إلى ظرفه التاريخي والثقافي، بعيداً عن كونه استجابة لأوامر إلهية فرضها الله على عباده، ولا شك أن هذه السياسة في الهدم تحت إطار التاريخية تتعارض تعارضاً مباشراً مع نصوص الوحي، وما جاءت به السنة من حيث كونها تضمنت تفاصيل أحكام الصلاة بعدد ركعاتها، وأوقاتها، وشروطها، وكيفية سائر ما يتعلق بها.

المسألة الثانية: الزكاة

سار الشّرفي مع فريضة الزكاة على ذات النهج فيما قاله بشأن الصلاة، أي زاعماً ردها؛ لأنّ التفاصيل المتعلقة بها لم ترد في القرآن، فاعتبر "الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النبي ووجوه إنفاقها لا يدلّ على أقلّ من ضيق الأفق ومن تجاهل المقصد منها"⁴، كما زعم أنّه

¹ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 62. و: الثورة والحدائث والإسلام، ص 210.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 81-82.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 63.

⁴ المصدر نفسه، ص 63.

"يدلّ على عدم الوعي بأهمية الصيغ الحديثة من التضامن التي مثلت تقدماً لا يُنكر بالنسبة إلى أوجه التكرّم والإنعام القديمة، ولعلّها أقرب إلى روح الرسالة التي تعتبر أنّ للفقراء حقوقاً في أموال الأغنياء"¹.

ويفصل الشّرْفِي كلامه في سياق آخر: "ونظام الضريبة التصاعدي يوفر هذه الإمكانيات، بينما الزكاة، بالنصاب الذي حدّده الفقهاء ليس فيها هذه المفهوم للضريبة التصاعدية... كان يمكن للمسلمين أن يتبنوا هذا النظام الحديث، خاصة لأنّه يكرس قيمة قرآنية غير موجودة في الديانات وفي الفلسفات القديمة، سواء كانت دينية أو غير دينية، وهو المفهوم الذي تعبّر عنه الآية: {وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ} [سورة الماعراج:24-25]. فللسائل والمحروم حقٌّ في مال الثري، ولا ينبغي أن يعتبر ما يؤديه الغني منّة أو تكراً. وكما يلاحظ عموماً فإنّ أغلب المسلمين المحدثين والمعاصرين لم يرتقوا إلى إعادة النظر في مفهوم الزكاة، وبقي المؤمنون يتحرّجون من اعتبار الضرائب التي يدفعونها تؤدي نفس الدور الذي كانت تؤديه الزكاة في القديم"².

هذا هو هوس الشّرْفِي بكل ما هو غربي، حتى إنك تجده يزيّن الباطل في أيّ طريق يسوقه لتحقيق مآربه بالتحوير والتزوير، ففي الحين الذي لم ينكر فيه الحكمة من مشروعية الزكاة في إحداث التضامن داخل المجتمع، وتوزيع الثروة، إلا أنّه يصرّ على تطبيقها وفق سياسة الغرب، كما في فرض الضرائب، غاضباً الطرف عما تقول إليه سياسة الرأسمالية بأنّ تزيد الفقير فقراً، والغني غنى، لكنه هوس بالدول العالمية، أعمى بصيرته عن رؤية كمال الحكمة والعدل في فرضية الزكاة، وصلاحياتها لكلّ زمان ومكان.

المسألة الثالثة: الصيام

طالت افتراءات الشّرْفِي مسألة الصيام، وفرضيته في شهر رمضان، فزعم أنّ الصيام ليس فرضاً، وأنّ الأمر الذي جاءت به الآيات {يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ} [سورة البقرة:183]، {وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ} [سورة البقرة:184]. {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [سورة البقرة:185]، جاءت -على حدّ قوله- لترك الباب مفتوحاً لعدم صومه والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين³ بدلالة: {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ} [سورة البقرة:184]. و{يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [سورة البقرة:185]، وأنّ هذا

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 63.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 79-80.

³ المصدر السابق، ص 64.

التخيير هو الذي كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما فرض الصيام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، أي أن فرضه "من إنتاج الفقهاء والمفسرين في العصور الخوالي"¹، بل يقول: "إن الفقهاء يقولون إن هذا الصوم ينبغي أن يكون من طلوع الفجر إلى غياب الشمس"².

فالشَّرْفِي هنا يحاول أن ينكر الوجوب الذي أثبتته الآيات، وأنه تم باجتهاد تاريخي ميسر "بعد جمع القرآن في المصحف العثماني وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك، الذي قامت به الأجيال الإسلامية الأولى ولا سيما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمة الإسلامية في أعماقها وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي"³ لا حكماً نصت به الآيات! ولعمري، كيف فهم إباحة الفعل والترك من هذه النصوص؟ وما هي القرائن الدالة على ذلك؟!

لا يستتكمف الشَّرْفِي عن هدر الأحكام الشرعية دأباً على الخلفية الحداثية العالمية، فيستشهد مثلاً على افترائه في عدم وجوب الصيام بأنها "تعرض المسلمين اليوم في أداء هذه الفريضة مشاكل حقيقة. أولاً، لأن الحياة العصرية تفرض العمل في ظروف مناخية قاسية جداً أحياناً، عندما يكون الطقس حاراً. وبدن الإنسان محتاج، باتفاق كل الأطباء، إلى الماء في هذه الفترة. الصوم ليس مضرًا، إذن، للمريض فقط، بل كذلك حتى بالنسبة إلى الإنسان العادي الذي يعمل في هذه الحرارة الشديدة. ومن ناحية أخرى، كانت الأحكام التي سنّها الفقهاء صالحة للمجتمعات ذات نمط الإنتاج التقليدي، التي يمكن فيها للإنسان أن يعمل في الليل وينام في النهار خلال شهر رمضان..."⁴.

إنه عذر -أقبح من ذنب- يخجل الأمي من مناقشته، لا سيما طرحه! فإلى جانب ما يظهر من كلامه الذي لا يعبر سوى عن انسلاخه عن الدين، والتتصل من أحكام شرع الله، فهل يعقل أن يفرض الله أمراً لا طاقة للبشر به؟! ناهيك عما أثبتته العديد من الأبحاث العلمية عن الفوائد الطبية للصيام على جسم الإنسان⁵، فقد راعت الشريعة ظروف الناس وأحوالهم حول مشروعية الصيام، ومشقته، وذلك في أحكام خاصة متعلقة بالسفر، والمرض، والهرم، كلّها أعمار مبيحة للإفطار⁶.

المسألة الرابعة: الحج

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 64.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 85.

³ لبنات 1، ص 183.

⁴ المصدر السابق.

⁵ ينظر: الصغير، سعد بن سامي، فوائد الصيام المثبتة علمياً، صحيفة اليوم، المملكة العربية السعودية،

2019/5/1. <https://www.alyaum.com/articles/6189411> (13.3.2020).

⁶ ينظر: خياط، موقف الشَّرْفِي من الدين والتراث، ص 323.

الحجّ، الركن الخامس من أركان الإسلام لم يسلم من جرأة الشّرْفِي في الطعن والتضليل؛ فقد زعم أنّ الحجّ ومناسكه "من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد. ومع ذلك، لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحجّ من رواسب الذهنية الميثية¹ الضاربة جذورها في القدم"². ثم تابع قوله إنّه يقصد بذلك بالخصوص ما فيها من رجم للشياطين ومن هدي، وأنّ الرجم ليس سوى عملية تفريغ للمكبوت وتصريف للعنف في اتجاه بريء³. ثم قال: "ولعلّ الإنسان محتاج إلى ذلك احتياجاً دائماً. ولكن هل ينبغي أن يتبرّم المسلم المعاصر بالرّجم ويقوم به رغم ذلك؟ ألا يحق له في هذه الحال أن يغلب الصدق مع النفس على مجارة ما ليس مقتنعاً به تمام الاقتناع؟"⁴.

ويستمر الشّرْفِي في تلاعبه المفضوح، متطاولاً على شريعة الله في الحج بقوله: "لم نتعمّد إثارة القضايا المتعلقة بـ"أركان الإسلام" و"شرائعه" من باب استفزاز الشعور الديني، وقد أكدنا أنّ من يرى ضرورة الالتزام بطرق الأداء التي أقرّها الفقهاء يتعيّن عليه القيام بما يراه واجباً، فليس لنا ولا لغيرنا أن نقلّل من شأن "الانفعال" الذاتي الخاص الملازم لأنماط العبادة في كلّ دين، ولا نظنّ أنّ هذه الأنماط قابلة للتغيير والتطور بسهولة، وبارادة فرد أو أفراد، أو أنّ ذلك أمر مرغوب فيه باطراد. ولكننا لاحظنا في الواقع المعيش ابتعاداً متزايداً عن ممارسة هذه الأركان جملة وتفصيلاً، لا من باب إنكارها في حدّ ذاتها، وإنما لأنّ ظروف الحياة تغيرت تغييراً شاسعاً أبعدها عن ظروف الآباء والأجداد"⁵.

هكذا قوّض الشرفي وميّع أركان الإسلام جميعها، فلم يُبق منها إلا الشهادتين، على دخن في مقصوده تجاههما... وأي قيمة للشهادتين إذا فرّغا من مضمونهما، وحزّف طريق الوصول إليهما؟ فما هو إلا مسح وانسلاخ عن أيّ شيء يتصل بالإسلام.

الفرع الثاني: تأويلات الشّرْفِي في أصول المحرمات

إنّ مما تطرق له الشّرْفِي أيضاً في تأويله الحداثي لآيات الأحكام القرآنية، قضية الربا، وهي

¹ الميث أو الميثولوجيا: كلمة مأخوذة من اللغة اليونانية، وهي توازي معنى "الأسطورة"، أو "وعي أسطوري" إذ تشير إلى مجموعة من الأساطير الخاصة بالثقافات التي يعتقد أنها صحيحة وخارقة. ينظر: تعقيب هاشم صالح على كتاب: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 171، 210.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 65.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه، ص 65-66.

مندرجة في أصول المحرمات من أحكام المعاملات في الشرع الإسلامي، وفيها يقول الشرفي: "ويجدر بنا في هذا النطاق أن نذكر بحقيقتين: الأولى أن تحريم الربا موجود في اليهودية والمسيحية، ولم يعد اليوم من أتباع هاتين الديانتين من يراه منطبقاً على القرض بفائدة. والثانية أن النهي المؤكد عن الربا في أكثر من آية قرآنية إنما هو نهي عن شكل من القروض كانت الفائدة فيه تبلغ "أضعافاً مضاعفة"، أي أنه كان عملية بين شخصين تؤدي إلى إغناء أحدهما، من دون أن يبذل أدنى جهد، على حساب إفقار الآخر، لمجرد احتياجه إلى المال في ظرف معين، بل قد يترتب على عدم أداء الدين بتلك الفائدة المشطة استرقاق المدين، ولهذا فإن النهي القرآني عن الربا طبيعي جداً وصالح باطراد في كل الحالات التي يكون فيها مثل هذا الشطط وهذا الاستغلال غير المشروع. أما الاقتراض من البنك بفائدة فهو بدهاء لا يدخل تحت طائلة التحريم"¹.

ويقول: "الفائدة التي يُقرض بها البنك فائدة غير ربوية، تحددها الدولة سلفاً وتأخذ بالاعتبار في هذا التحديد نسبة التضخم وتكاليف العمليات المالية، والضرائب المفروضة على البنك، ومردودية المال المقترض، وغيرها من المعطيات. وكل ذلك لا تترتب عنه النتائج المترتبة عن الربا، ومن شأنه تحريك الحياة الاقتصادية وبعث المشاريع المنتجة"².

وهذا تحريف بين، وتعطيل صريح لحكم الله بنص القرآن، فمنذ متى صارت اليهودية والنصرانية حجة على المسلمين؟! ومتى كان انتشار العمل من بعد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة دليلاً على مشروعية الفعل؟!

يعلل الشرفي أيضاً تجويز الربا في تفرقه بين الربا القديم المحرم، وبين جواز العمليات السائدة في البنوك، وهذا توصيف مخالف للواقع، وتزييف للحقائق، فكلاهما من ربا النسئة المحرم شرعاً بقول الله تعالى: {فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} [سورة البقرة: 279]. وها هي الدول الحديثة تعاني من أزمة اقتصادية كبيرة نتيجة نظام الاقتصاد القائم على الربا، مما جعل بعض الجهات في الغرب تدعو إلى تطبيق نظام الاقتصاد الإسلامي لحل الأزمة التي تعانيها الدول الرأسمالية، وعلى هذا شواهد كثيرة، منها مثلاً:

تصريح "فانسون بوفيس"³: "أن على الغرب في ظل الأزمة الاقتصادية الراهنة أن يبحث عن حل

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 71.

² المصدر نفسه، ص 71-72.

³ فانسون بوفيس: رئيس تحرير مجلة "Challenges"، المجلة الفرنسية الشهيرة والمتخصصة في المجال الاقتصادي. ينظر: عمارة، محمد فتحي، الإعلام الإسلامي والتحديات المستقبلية، ص 74، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1433هـ-2012م. و: العوران، أحمد فراس، الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي، ص 330، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط 1، 1432هـ-2012م.

أزمته في الشريعة الإسلامية التي تمنع بيع مال بمال بزيادة إذا كانا من جنس واحد"¹. وما ذكره أمين عام الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة عن أحد علماء الاقتصاد الغربيين في ختام أحد المؤتمرات الاقتصادية الإسلامية التي عقدت في ألمانيا، يقول: "كنت أحد الحاضرين فيه، وضمّ مائة وعشرة من علماء الاقتصاد المسلمين، ومائة وعشرين من علماء الاقتصاد الغربيين الذين جاؤوا من غرب أوروبا، لمناقشة قضية الاقتصاد الإسلامي. وفي اليوم الأخير من المؤتمر، وقف رئيس فريق الاقتصاديين الغربيين، وقال: "لقد تبين لي ولل فريق العامل معي أنّ إنقاذ العالم من مأساته الاقتصادية، موجود عندكم معشر المسلمين"². هذه هي بعض التصريحات من جهات غربية ودعوتهم لحلّ أزمته الاقتصادية في تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي، فما هو موقف الشّرْفِي من هذه التصريحات من قلب الدول الحديثة التي ملكت قلبه وعقله؟

المطلب الثالث: تأويلات الشّرْفِي للحدود الشرعية

يسلّط هذا المطلب الضوء على موقف الشّرْفِي من الحدود الشرعية التي حدّدت بنصّ الوحي في القرآن، وكيفية تأويله لها وفقاً لمشروعه الفكري الحدائثي، وتطبيقه على القرآن الكريم.

الفرع الأول: حدّ الزنا

يقول الشّرْفِي في حدّ الزنا: "إنّ وضع الزنا على رأس الجرائم التي تستوجب الحدّ، باعتباره تعدياً على حقّ من حقوق الله، له أكثر من دلالة. في مجتمع قائم على التنظير القبلي ويؤلي مسألة النسب أهمية كبرى، لا نستغرب هذا التشدد، لا سيما وأنّ وسائل منع الحمل الحديثة لم تكن موجودة، ولا تُتصور حتى مجرد التصور إمكانية التربية الجنسية في برامج التعليم. ثم إنّ العلاقات الجنسية "الشرعية" كانت متيسرة للرجال والنساء. كان الزواج يتم في الغالب في سنّ مبكرة، وقلّما كانت المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها لا تتزوج ثانية، وكان تعدّد الزوجات أمراً شائعاً، ولا سيما في الأوساط المرفهة، وكان نكاح الجوّاري أو ملك اليمين بالخصوص لا يحتاج إلى عقد ولا شهود، ولا يخضع لعدد معيّن. كلّ هذه العوامل تجعل الزنا ظاهرة شاذة واستثنائية، حيث لم تكن الدواعي إليها

¹ عامري، سامي، براهين النبوة والرد على اعتراضات المستشرقين والمنصرين، ص 449، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1438هـ-2017م.

² المصلح، عبد الله، المنح الإلهية في إقامة الحجة على التشريع، ص 32، دون دار نشر، ط 1433هـ-2012م.

كثيرة. وهو ما يفسر إدراج عقوبتها ضمن حقوق الله واعتبارها حداً من الحدود التي لا يجوز التسامح في إقامتها. وليس النصّ هو المسؤول عن موقف الفقهاء منها كما قد يتبادر إلى الأذهان - كما هي القاعدة في كلّ النصوص - لتأويلٍ مخصوصٍ لنا به نحو التشديد تحت تأثير عوامل اجتماعية وثقافية عديدة، ومن بينها أنّ رجم الزاني، وبالخصوص الزانية، كان معمولاً به في المجتمعات غير الإسلامية، ولا سيما اليهودية¹.

ولا جرم أنّ هذا استخفافٌ بشرع الله، كما لا يخفى ما في هذا الكلام من ترويح بين للفاحشة، وخلل في مفهوم القيم والحفاظ على الأعراض، ومدى انبهار الشرفي بانفتاح الغرب، واتباعهم شبراً بشبر، إلى حدّ الإباحية الجنسية، ورذيل الأخلاق الذي يلزم الغرب الآن، حتى جعلهم يبحثون عن حلٍّ لما نجم عن ذلك الفساد من أزمات وأمراض، وتقديم بعضهم تطبيق الشريعة الإسلامية مقترحاً لحلّ هذه الأزمة، ومن ذلك:

ما ذكره أمين عام الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة عمّا قالته عضو في مجلس العموم البريطاني أثناء جلسة لمناقشة قضية انتشار الإيدز، الذي أصبح الشغل الشاغل لكثير من الناس. وكان المجلس قد طلب رأيها في حلّ مشكلة هذا الداء العضال الذي أصبح يهدّد العالم بأجمعه، فقالت: "أتريدون أن أخبركم بالحلّ لمرض الإيدز؟ إنّه الحلّ السعودي"، وتقصد بالحلّ السعودي: الحلّ الإسلامي، أي: إقامة الحدّ على مقترف هذه المعصية².

أما الشرفي فقد عطلّ حدّ الزنا، وكأنّه لا يعنيه أمر الله وحكمته من إقامة هذا الحدّ؛ ردعاً عن الفواحش والمنكرات، وما في ذلك من إحداثٍ للتوازن في المجتمع، ودرعٍ للمفاسد، وحفظٍ للأنساب والأعراض.

الفرع الثاني: حد السرقة

يعطلّ الشرفي أيضاً - من جملة الحدود التي عطلها - حدّ السرقة الذي جاء به نص قرآني قطعيّ الدلالة في قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ} [سورة المائدة:38]، وقد سوّغ ذلك بمسوغات واهية، فيقول: "لا جدال في أنّ قطع يد السارق هو من الممارسات التي كانت معروفة قبل الإسلام، ومن الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي وفي إطار اقتصاد الكفاف عموماً، إذ إنّها قد تؤدي إلى هلاك من يسرق منه ماله.

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 174-175.

² المصلح، المنح الإلهية، ص 32.

وربما كانت هذه العقوبة الشديدة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى من النظام¹.

فالشَّرْفِي يزعم أولاً أن حدَّ السرقة هي وسيلةٌ بدائيةٌ لا تتناسب مع المجتمعات العصرية، وأنَّ هذا الحدَّ إنّما كان يطبَّق خشيةً على هلاك الشخص المسروق في زمن كان المجتمع يعيش ظروفًا اقتصادية صعبة، وكان المجتمع العصري الآن كلّه غني، فليس يخشى على الشخص المسروق الهلاك! ولا يخفى ما في هذا الكلام من سخف، وبعد عن الواقعية، إضافة إلى ما فيه من ترويح لهذا الفعل الشنيع.

ثم يقول الشرفي: "ثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لا مجال فيها للتأويل... فكان ما نصَّ عليه القرآن منسجماً تمام الانسجام مع مقتضيات الظرف، ولكنّه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطورت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناعماً مع هذا التطور"².

رغم ورود حد السرقة بنص صريح بدلالته في القرآن العظيم بما لا يحتمل التأويل، لكن الشَّرْفِي يصرّ على التلاعب للتقلت من النص -رغم ادّعائه مراراً الوفاء للقرآن³-، ويلجأ إلى مسوغات تقوده للتصل من الالتزام بشرع الله، إلى اتباع الفكر العالماني، وذلك ظاهر بقوله: "إن قطع يد السارق، مثله مثل أي عقوبة أخرى، ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى. ولا شك في أن إسقاط هذه العقوبة في جلّ البلاد الإسلامية لم يُبعد المسلمين فيها عن روح الرسالة الإسلامية المحمّدية، وأنّ تنفيذها في البلدان القليلة التي ما زالت متشبّثة بها - بدعوى تطبيق الشريعة- يثير استنكاراً متزايداً في الأوساط الواعية من المسلمين قبل غيرهم"⁴.

الفرع الثالث: حد شرب الخمر

يقول الشَّرْفِي في حدّ الخمر: "لو نظرنا إلى الأدبيات الإسلامية لرأينا أنّ هناك اتفاقاً بين الفقهاء والمفسرين على أنّ تحريم الخمر كان تدريجياً. فالآية الأولى، 219 من سورة البقرة: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [سورة البقرة:219]،

¹ المصدر السابق، ص 69-70.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 69-70.

³ ينظر: الإسلام والحدثة، ص 90-91، 155-156. و: لبنات 3، ص 196. و: تحديث الفكر الإسلامي، ص 9.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70.

تقرّر أن في الخمر منافع وإثماً في الآن نفسه. والآية الثانية، 43 من سورة النساء: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} [سورة النساء:43]. تمنع المسلمين من أن يصلوا في حالة سكر، ولكنها لا تعتبر شرب الخمر في حد ذاته حراماً. أما الآية الثالثة التي أوّلت على أن فيها تحريماً للخمر فهي الآية 90 من سورة المائدة: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [سورة المائدة:90]. فالأمر بالاجتناب هنا اعتبر علامة على التحريم، واتفق الفقهاء قديماً وحديثاً على ذلك¹.

هكذا يتناول الشّرْفِي على حكم الله، في صياغة توهم التشكيك والاستخفاف بالحكم التشريعي، ويتجرأ بنسبة تحريم الخمر إلى الفقهاء والمفسرين، بل على اتفاق بينهم. فهل يعقل أن يتفق كل علماء الأمة على امتداد عصورها الطويلة على فهم خاطئ لمعنى الاجتناب دون نكير من أحد، ثم يأتي الشّرْفِي في آخر الزمان، ليعلم البشرية بأن الاجتناب ليس نهياً، ولا يفيد التحريم؟

يتابع الشّرْفِي افتراءاته بقوله: "إلا أن المتمعن في النص القرآني يجد حصراً لما هو محرم من الطعام والشراب في { الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ } [سورة المائدة:3] ، بل يستوقفه آية صريحة في إخراج ما لم يأت الوحي بتحريمه من منطقة التحريم: { قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ } [سورة الأنعام:145]. ويستوقفه نهياً لا يقل صراحة عن تحريم ما أحل الله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ} [سورة المائدة:87-88]."²

ويقول الشّرْفِي: "هذه الآية إن لم تكن آخر آية أنزلت، وهذا ما نجده في بعض المصادر القديمة، فإنها، على كل حال، من آخر ما نزل. ويقال أنها نزلت يوم عرفة في حجة الوداع"³.

فالشّرْفِي يزعم أن آية الأنعام هي من آخر ما نزل، ليدل على أنها قد حصرت المحرمات، ولم تذكر من بينها الخمر. وهذه من جملة تلبيساته، وتخبطاته المنهجية؛ إذ الحق أن الآية مكية، ولم يكن الخمر قد حرم بعد حين نزلت⁴، فلماذا يسوق الشّرْفِي كلاماً دون توثيق وتثبت، ودون إحالة في الهامش إلى مصدر القائل؟ أليس هذا يخالف المنهجية العلمية التي يدعيها؟

إن الشّرْفِي يعتمد إهمال النص القرآني الصريح بالتحريم، ويدعي بأن "تحريم شرب الخمر ليس

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 62-63. وينظر: لبنات 3، ص 176.

² لبنات 3، ص 177.

³ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 64.

⁴ ينظر: القرطبي أبو عبد الله، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، 115/7، تد أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1383هـ-1964م.

قرآنيًا، وأنَّ الفقهاء لم يستندوا حتى إلى السيرة النبوية في اعتبار هذا الشرب تعدياً على حق من حقوق الله، بل استندوا إلى سابقة منسوبة إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فقد حدَّ شارب الخمر أربعين، إلى أن رأى تهافت الناس فيه، فشاور علي بن أبي طالب وشاور الصحابة فيه، فقال علي: أرى أن تحدّه ثمانين، لأنّه إذا شرب الخمر سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري¹، فحدّه حدّ الفرية²، ثم قال: "إنّ هذا الحكم ليس ممّا أقرّه النبي. فهو إذن من الأحكام التي صدرت بعد فترة النبوة"³.

هكذا يزعم الشّرفي أنّ حد الخمر قد تقرّر فقط من خلال هذه الرواية، ويتغافل عن الأحاديث التي تشهد ثبوتها زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كحديث أنس رضي الله عنه "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم "ضرب في الخمر بالجريد والنعال"⁴. وحديث عقبة بن الحارث عندما قال: "جاء بالنعيمان، أو بابن النعيمان، شارباً، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم من كان بالبيت أن يضربوه، قال: فضربوه، فكنت أنا فيمن ضربه بالنعال"⁵. علاوة على أنّ هذا لا ينكر بطلان ما يقوّه الصحابة رضوان الله عليهم، ويجمعون عليه، وهم الذين عاصروا التنزيل، وأدرى بمعانيه، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: "ومن يعش منكم، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخفاء المهديين الراشدين"⁶.

ثم يتابع الشّرفي في ذات السياق قوله: إنّ "من شرب لا يؤدي به ذاك الشرب بالضرورة إلى السكر، بالإضافة إلى أنّ الذي يسكر قد يهذي، ولكنّه قد يبكي وقد يضحك ولكنه ليس بالضرورة يهذي ويؤدي به هذا الهديان إلى الافتراء. ومعنى ذلك أنّ القياس المعتمد خاطئ، وأنّ القول إنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام، هو من الاجتهادات البشرية الراجعة إلى الظرف التاريخي"⁷. وهنا جملة من المغالطات يسوقها الشّرفي ليبيح شرب الخمر، بحجة أنّ "الفقهاء -هم الذين-

¹ ينظر: ابن حجر، أبو الفضل، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 70/12، دار المعرفة، بيروت، ط 1379هـ.

² لبنات 3، ص 177. وينظر: مرجعيات الإسلام السياسي، ص 64.

³ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 64.

⁴ رواه البخاري، في صحيحه، 157/8، كتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر، ح 6773.

⁵ رواه البخاري، في صحيحه، 158/8، كتاب الحدود، باب من أمر بضرب الحد في البيت، ح 6774.

⁶ رواه أحمد، أبو عبد الله، ابن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، 367/28، ح 17142، تد شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421هـ-2001م. قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح بطرقه وشواهده، وهذا إسناد حسن. و: الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، 175/1، ح 331، تد مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ-1990م.

⁷ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 64-65.

اعتبروا الخمر محرماً¹، مع أن ما نسبته إليهم، إنما هو حديث صحيح، ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو قوله: "ما أسكر كثيره فقليله حرام"²، فالحديث ينص صراحة على علة التحريم -أي السكر-، ومن قبله الآيات التي نصت على التعليل والحكمة من التحريم بمراحله الثلاث، ولكن الشَّرْفِي تعمد غض الطرف عن ذلك تمويهاً وتضليلاً.

يضاف إلى ما سبق، أن الأصل في التشريع هو التسليم للنص، وإن لم تتبين العلة من الحكم، ومع أنه قد تواتر في الدراسات الطبية الحديثة إقرارها بأضرار الخمر ومخاطره، لكن الواضح أن الشَّرْفِي يلهث أن يكون سابقاً أكثر من الغرب بألا يعطي للتشريع أي قيمة.

الفرع الرابع: حد الحرابة

يزعم الشَّرْفِي في حد الحرابة أنه مرتبط بظروف زمانه وبيئته، فيقول: "إن ظاهرة انتشار المحاربين وقطاع الطرق كانت وثيقة الصلة بظروف المجتمعات القديمة المتميزة باقتصاد الكفاف من جهة وبصعوبة المواصلات في المناطق الصحراوية وشبه الجزيرة العربية وغير الأهله بالسكان من جهة ثانية. ولذلك لا نستغرب أن يهَمَّش حد المحاربة في العصر الحديث نظراً إلى التغير الجذري الذي طرأ على تلك الظروف، فلا نكاد نعثر على اهتمام به عند المفكرين المحدثين"³.

ثم علل ورود النص القرآني بحد الخمر بقوله: "كان الأمر متعلقاً في الأصل بالذين يحاربون الله ورسوله -وهم حسب بعض المفسرين يهود المدينة⁴-، أي بالمعارضين لانتشار الإسلام، كما تبينه الآية: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [سورة المائدة:33]، لكنه أصبح في المنظومة الفقهية متعلقاً بقطاع الطرق وبكل الخارجين على النظام القائم مهما كانت دوافعهم"⁵.

وهنا يقع الشَّرْفِي في أخطاء منهجية فادحة، فقد عول على بعض المفسرين قولهم: إن المقصود

¹ المصدر نفسه، ص 64.

² رواه أبو داود، في سننه، 523/5، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، ح 3681. و: ابن ماجه، في سننه، 1124/2، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، ح 3392. وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح = وضعيف سنن ابن ماجه، 392/7، ح 3392، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.

³ الإسلام والحداثة، ص 137.

⁴ ينظر: القرطبي، في تفسيره، 147/6.

⁵ لبنات 3، ص 179-180.

هم يهود المدينة، دون أن يبحث في سند تلك الروايات¹، كما أنه حصر دلالة الآية على يهود المدينة، وخالف القاعدة الأصولية التي تقول: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"... فالشرفي لا يعتد بأي أصل يخالف هواه.

ومن الطريف مما يلحق في هذا السياق أنّ الشرفي يقول: "يذكر التونسيون جيداً تصريح أحد أساطين حركة النهضة تحت قبة المجلس التأسيسي، وهو في الأصل متخصص في الكيمياء وليس متضلّعاً في شؤون الدين، حين دعا إلى تطبيق ما ورد في الآية 33 من سورة المائدة..."². فالشرفي ينتقد الشخص الذي دعا إلى تطبيق الآية مستنكراً عليه أنه يتكلم في غير تخصصه، فما بال الشرفي يخوض في غير فنّه، هل نسي أم تناسى أنه خريج كلية الآداب؟!

الفرع الخامس: حد الردة

يقول الشرفي في حد الردة: "القرآن خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أي عقاب دنيوي يسلط على المرتد، وإنما نصّ على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يتولاه. والغريب رغم ذلك أنّ عديد المسلمين، بمن فيهم المحسوبون على العلماء، يظنون أنه من الأوامر الدينية لمجرد ورود حديث ضعيف في شأنه: "من بدل دينه فاقتلوه"³، واستناداً إلى سلوك أبي بكر في قتاله لمن وصفوا بـ"أهل الردة"⁴.

يتابع الشرفي فيقول: "والغريب كذلك أن تُغلب مقتضيات الاجتماع بحسب الأنماط القديمة على مبدأ الحرية الدينية الأساسي الذي جاءت به الرسالة المحمدية، والذي لا يحتمل أيّ شذوذ أو احتراز، فيُخاف إن لم يُسلط على المرتد "حدّ" القتل أن يوهم ذلك ضعاف النفوس بأنّ الذي خرج من الإسلام قد جرّبه ورأى أنّه غير صالح فينسلخون منه مثله ويقلّ بذلك عدد المسلمين! وكأنّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالافتناع والإيمان طواعيةً واختياراً"⁵.

لقد أورد الشرفي هنا أكثر من مغالطة، متذرعاً في إنكاره لحدّ الردة معارضتها لمبدأ الحرية الدينية، التي هي نتاج الفكر العالمي الغربي. أولاً: إنّ الحديث الذي أورده الشرفي وضعّفه إنّما هو حديث للبخاري -أصحّ كتب السنة- فلم لم

¹ ينظر: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 335.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 40.

³ رواه البخاري، في صحيحه، 61/4، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ح 3017.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

⁵ المصدر نفسه، ص 67-68.

يَعُزُّهُ إِلَيْهِ، بل اكتفى بإطلاق التضعيف دون بيان؟ أليس هذا من سوء المنهجية، وعدم الأمانة والدقة العلمية؟ على أي حال، وإن كان الحديث في هذا الباب من مرويات البخاري الصحيحة، فإن السنة برمتها ليست بحجة عند الشَّرْفِي كما تبين.

الأمر الآخر، أن ثمة بون شاسع بين من يورد إشكاله المتعلق بالنص طلباً للانقياد له، وبين من يستشكله معترضاً ليهدر النص؛ فلقد اعتبر الشَّرْفِي أن لا دليل على حد الردة من القرآن، وإنما تحدث عن العقوبة الآخروية -يريد بذلك قول الله تعالى: {لَيْنٌ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [سورة الزمر:65]، إلا أن توجيه ذلك يكمن في أن الكثير من آيات القرآن قد تحدثت عن الردة والمرتدين ووجودهم كظاهرة من ظواهر المجتمع المدني على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنه لم يرد في القرآن نص على عقوبة دنيوية لهؤلاء؛ لأن ردتهم كانت اعتقاداً ذاتياً، ستروه بالنفاق، ولم يكشفوا عنه، أو يشيعوا زندقتهم بين الناس، فعملوا في الدنيا معاملة المسلمين، وترك حسابهم الآخروي إلى الله، بل حتى في حالات كانت فلتات اللسان تفضح ما يسرون، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان حريصاً على ألا يقتل أحداً منهم، فكان التطبيق النبوي وفقاً للقرآن الكريم - أي لهذا الصنف من المرتدين -، كما كان الحال مع رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول الذي وصف نفسه وجماعته بـ"الأعز"، ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته بـ"الأذل"، فقال: أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منا الأذل! فقام عمر رضي الله عنه، فقال: "يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دع، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه"¹.

وبذلك، فالذي يفهم من الحديث الوارد في حد الردة أنه يتحدث عن يتجاوز في رده عن "الاعتقاد الذاتي إلى حيث خير الخروج على الأمة، إما بالبغي عليها، والحراية لها، وإما بالانضمام إلى صفوف الأعداء المحاربين للأمة... فهي ردة وحراية، وليست مجرد إلحاد وزندقة"²، وهذا شأن كل الدول بتجريم الخيانة العظمى لنظام الحكم وتعطيل الدستور، حتى إنه يصل عقابها في الغالب إلى القتل، فلماذا يستاء الشَّرْفِي من نظام الحكم الإسلامي بالأخص؟

¹ رواه البخاري، في صحيحه، 154/6، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ} [سورة المنافقون:6]، ح 4905. و: مسلم، في صحيحه، 1998/4، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، ح 2584. وينظر: عمارة، محمد، التفسير الماركسي في الإسلام، ص 24-27، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1422هـ-2002م. فقد توسع في رد الشبهات حول مسألة الارتداد عن دين الإسلام.

² عمارة، التفسير الماركسي في الإسلام، ص 28.

الفرع السادس: القصاص

القصاص مما يتصل بحدّ الردة، إلا أنه يختلف من حيث كون القصاص جاء نصّه في القرآن صريحاً في قوله تعالى: {الْنَفْسُ بِالنَّفْسِ} [سورة المائدة:45]، ومع هذا النصّ الذي لا يحتمل تأويلاً آخر، تظهر بجلاء أنّ مشكلة الشّرْفِي مع الإسلام ذاته، فهي هنا يلتمس تعطيلاً للقصاص الوارد بنصّ صريح، فيقول: "والقصاص لا معنى له إلا في نطاق الأخذ بالثأر الذي هو نظام قبلي"¹.

وهذا كلّه تدليس وتزييف للحقائق؛ فالشّرْفِي يربط القصاص بالثأر وكأنّه بيد أولياء المقتول، وهو خطأ بين، فلم يكن أهل المقتول هم الذين يقتصون من القاتل، لأنّ في ذلك إشاعة للفوضى، وإنّما القصاص هو شأن المؤسسة المخولة لإقامة القصاص والحدود، وهي من أشهر مؤسسات الدولة الإسلامية². وإنّما أراد الشّرْفِي أن يُظهر الأمر على غير حقيقته؛ ليثبت ادّعاءه أنّ "منظومة القصاص التقليدية كلّها مرتبط بنظام القبيلة والعشيرة"³، وأنّ نظام العقوبات كان يتم بطريقة فوضوية، ليسوّغ تعطيله للأحكام الشرعية، تمجيداً للأنظمة العالمية. ومما يدلّ على ذلك قوله: إنّ "القصاص بطريقة معينة ليس مقصوداً لذاته، بل لما تتطلبه الحياة في أبسط معانيها، وأنّ تعويض عقوبة الإعدام في هذه الحالة، بالسجن أو غيره، لا يتنافى والمبدأ القرآني العام"⁴. لذلك اعتبر "أنّ الدولة العصرية هي التي تستأثر وحدها بممارسة العنف المشروع وإنزال العقاب أيّاً كان على أصناف المجرمين، بعدما كان يحقّ لوليّ المقتول أو المظلوم عموماً أن يباشر بنفسه هذا العنف في ظل النظام القبلي، وفي غياب مؤسسات الدولة"⁵.

وهكذا ينكشف أمر الشّرْفِي حين اعترف بأنّ القتل جريمة تستوجب العقاب، لكن أنّ يتم في ظل النظام العالمي الغربي، أمّا أن يتم في إطار الحكم الشرعي الإسلامي، فتلك هي المعضلة الكبرى عنده.

المطلب الرابع: تأويلات الشّرْفِي للأحكام المتعلقة بالمرأة

يعمد الشّرْفِي الخوض في أحكام الأسرة، وبخاصّة فيما يتعلّق بأحكام المرأة، إذ يتعامل معها

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 28.

² ينظر: العمري، إشكالية تاريخية النصّ القرآني، ص 517.

³ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 28.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 68.

⁵ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 68.

الشَّرْفِي على مبدأ قوله بالتاريخية، وعليه فهو يدّعي أن هذه الأحكام إنّما تنتمي إلى حقبة تاريخية، ومن ثم فلا بدّ من تجاوز الزمان الذي نشأت فيه، وتناولها في سياق يناسب العصر الحديث، تحت شعار الدعوة إلى تحرير المرأة، بل إنّ القضايا المتعلقة بالمرأة تعدّ منبراً مهماً لدى الشَّرْفِي في تحقيق مشروعه الفكري العالماني، والاندماج بالثقافة الغربية.

يعرض هذا المطلب تصوراً وبياناً لأبرز الأحكام التي تناولها الشَّرْفِي فيما يتعلّق بأحكام الأسرة وقضايا المرأة، مع إلقاء الضوء على منهجيته، وتناقضاته العلمية، والفكرية في التعامل مع الآيات التي تناولها في هذا المضمار، إضافة إلى التغييب الواضح لمصطلح العدل الذي من شأنه أن يحقق التوازن الطبيعي بين الجنسين. وهنا استعراض لأبرز القضايا التي تناولها الشَّرْفِي بزعم الدفاع عن المرأة، ورفع الظلم عنها، ومساواتها بالرجل.

الفرع الأول: الميراث

يقول الشرفي: "إنّ ما يتعين استخلاصه من الآيات المتعلقة بالإرث أنّ ما فيها من أحكام إنّما تتعلق بحالات مخصوصة حصلت زمن الوحي، ولم يقصد منها التشريع لكلّ الحالات التي فيها إرث لهالك، أي أنّها حلولٌ لمشاكل ظرفية"¹.

فالشَّرْفِي يتناول على آيات الميراث التي فصلت فرائضه نصوص القرآن، قطعية الدلالة والثبوت، ويربطها على القول المؤسّس عنده بتاريخية القرآن الكريم، فهي -رغم دقة نصّها- غير صالحة لزماننا، وإنّما كانت مناسبة للزمن الذي نزلت فيه.

ثم قصر الشَّرْفِي العبرة من الحكم على "المقاصد التي ترمي إليها"²، متذرّعاً بقوله: إنّنا "لو أردنا أن نطبّقها في كلّ الحالات كما هي، لاستحال ذلك، كما لو كان الله سبحانه -أو النبي- لا يحسن الحساب حتى في حالات بسيطة"³.

فهل يعقل أن يشرّع الله حكماً إلهياً -ومنه نظام المواريث وأحكامه بأدقّ التفاصيل-، ثم يجعله مؤقتاً بذلك الزمان دون أن يلائم العصر الحديث؟ كما أتساءل -مع يقيني بتعمّده لإثارة تلك الشبهات- هل يضع الشَّرْفِي في ذهنه احتمالاً لقصور فهمه، وعدم بلوغ مراد الله من تشريعه؟ إذ كيف للإله الذي لا يعجزه شيء، والمحيط بكلّ شيء علماً، أن يشرّع حكماً يستحيل -على حدّ قول الشرفي- أن يناسب عصوراً أخرى؟!!

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 51.

² لبنات 3، ص 157-158.

³ المصدر السابق، ص 51.

يتابع الشَّرْفِي قوله: "وقد وجد المسلمون أنفسهم، بالطبع، منذ السنوات الأولى أمام هذا الإشكال، فكان الحل... الالتجاء إلى العول هو الطريقة التي يقال إنَّ عمر بن الخطاب فرضها لكي يجد حلاً لكل الحالات التي لا يمكن فيها تطبيق الآيات المتعلقة بالإرث تطبيقاً حرفياً. ويروى كذلك أنَّ عبد الله بن العباس قد اعترض على استعمال العول، أي هذه الزيادة غير المشروعة، أو بالأحرى هذا التخفيض في نصيب الورثة، فقيل له: لم لم تقل ذلك في حياة عمر؟ فقال: هبته¹. أي إنَّ الهيبة التي كانت لعمر في نفس ابن عباس هي التي منعت من التصريح برأيه"².

هكذا يبتعد الشَّرْفِي كلَّ البعد عن المنهجية العلمية، ويتخذ الشواذ من الأقوال مسوغاً لافتراءاته؛ فهذا الذي نسبته إلى ابن عباس رضي الله عنهما غير صحيح أولاً -كما سبق تخريجه في هامشه- إضافة إلى أنَّ الحقيقة التاريخية تشهد لعمر رضي الله عنه أنه كان زمن خلافته يقدم ابن عباس على كبار الصحابة، ويسأله ويستحسن رأيه³، وأنه كان ألين الناس للحق، وأشدَّهم انقياداً وعملاً به⁴. فأين الشَّرْفِي من الانقياد للحق، والإذعان له، بدل الطعن في الصحابة ممن شهد الله لهم بالرضوان، ولا يخشون فيه لومة لائم؟ لكنَّ حقيقة أمر الشَّرْفِي أنه لا يطمئن له بال إلا أن يبذل حياته هدراً لشرع الله وأحكامه.

ومن جانب آخر، فكثيراً ما يعرض الشَّرْفِي نفسه، وبخاصة في قضايا المرأة -حتى يستعطف جمهوراً يتبع سياسته الهدامة لأصول الدين- أنه ناصرٌ ومنصفٌ لها، وأنه لا بد من مساواتها مع الرجل بعد أن سلبت حقوقها... فهذا هو يزعم أن العصر الحالي "يفرض مراجعة أحكام الإرث في سبيل التسوية بين الذكور والإناث"⁵.

¹ ينظر: البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين، السنن الكبير (السنن الكبرى/ سنن البيهقي)، 253/6، كتاب الفرائض، باب العول في الفرائض، ح 12588، تد عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط 1، 1432هـ-2011م. و: الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، 378/4، كتاب الفرائض، ح 7985. قال اللكنوي: "إنَّ إنكار العول مما لم يصح عنه -أي ابن عباس-". فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، 272/2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ-2002م.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 51-52.

³ ينظر: البخاري، في صحيحه، 179/6، كتاب التفسير، باب { فَسَّحَّ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا } [سورة النصر:3]، ح 4970.

⁴ ينظر: يعقوب، عبد الرحمن، تيسير الوصول إلى علم الأصول، ص 144، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 2، 1431هـ-2010م.

⁵ لبنات 3، ص 157.

"والإسلام قد رفع حال المرأة الاجتماعي وشأنها رفعاً عظيماً بدلاً من خفضها خلافاً للمزاعم المكزرة على غير هدى، والقرآن قد منح المرأة حقوقاً إرثية أحسن مما في أكثر من قوانيننا الأوروبية"¹. ويقول لوبون أيضاً: "وتعد مبادئ الميراث التي نص عليها القرآن بالغة العدل والإنصاف... ويظهر من مقابليتي بينها وبين الحقوق الفرنسية والإنجليزية أن الشريعة الإسلامية منحت الزوجات، اللاتي يزعم أن المسلمين لا يعاشرونهن بالمعروف، حقوقاً في الميراث لا تجد مثلها في قوانيننا"².

الفرع الثاني: حجاب المرأة المسلمة

تباعاً لسياسة الشرفي في استهداف الأحكام الشرعية ونسفها، فقد كانت قضية الحجاب من القضايا المحورية التي عمد إلى تناولها أيضاً، فيقول: "الآيتان المعتمدتان تعسفاً -في فرض الحجاب- هما: {يَأْتِيهَا النَّجِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} [سورة الأحزاب: 59] {وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ} [سورة النور: 31]"³.

فعلى الرغم من أن مدلول الآية صريح بالوجوب؛ وذلك بدلالة فعل الأمر في الآيتين، وهما مجردتان من القرائن، كما تقرر عند علماء الأصول⁴، إلا أن الشرفي يتجح، ويردّ هذه الدلالة الصريحة، ورام إلى أن هذا التوجيه إنما هو ضرب من التعسف، وما هو من القرآن في شيء. ثم تابع شططه بقوله: "لقاتل أن يقول: لماذا تعتبر الأدبيات الإسلامية أن المرأة لا بد أن تغطي شعرها ولا تكشف إلا وجهها وكفيها؟ هذا ليس في الحقيقة أمراً قرآنياً؛ بل هو أمر فقهي، أي مرة أخرى، بشري تاريخي نسبي. الفقهاء هم الذين قالوا ذلك متأثرين بالقيم السائدة في عصرهم. إن ما حصل هنا، هو بالضبط ما حصل في كثير من القضايا: عندما يقرر الفقهاء حكماً ما فإنهم يأتون

اهتمامات واسعة بالحضارات الآسيوية والإسلامية والإفريقية والأوروبية، من مؤلفاته: "سيكولوجية الجماهير"، و"حضارة العرب"، و"حضارة الهند". ينظر: الخزرجي، نصير، أجنحة المعرفة، قراءة موضوعية في الموسوعة الحسينية، ص 227، مركز الحسيني للأبحاث، لندن، ط 2013م. و: الدخيل، تركي، التسامح زينة الدنيا والدين، ص 48، دار مدارك للنشر، الرياض، ط 1، 2019م.

¹ حضارة العرب، ص 414، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط 2012م.

² حضارة العرب، ص 414.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 108.

⁴ ينظر: عويدات، أشرف محمد إبراهيم، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 37، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2010م.

بحديث لكي يدعم الموقف الذي اتخذوه. والحديث الذي يستندون إليه هو أن النبي قال لإحدى النساء إنه إذا ما حاضت المرأة لا يجوز لها أن تكشف إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه¹...².

وهذا ضرب من التناقض البين، وتشهني إطلاق الأحكام وتلفيق الأقوال دون تثبت، فالشرفي هنا يتهم الفقهاء بأنهم هم الذين شرعوا ارتداء الحجاب، وتعسفوا في فرضه، وأنهم كعادتهم يلجأون إلى الحديث ليبحثوا فيه عما يدعم مقرراتهم. ففرض الحجاب الذي جاء بأمر إلهي، بدلالة قطعية، وبنص القرآن الكريم، كل ذلك لا يعني الشرفي بأي حال. ثم تمادى على السنة؛ فرد الحديث الصريح الدال على فرضيته، وهكذا أسقط الشرفي الحكم بفرض الحجاب.

لقد وصل الحال بالشرفي أن يستخف بعقول القراء، وذلك حين زعم "أن لبس الخمار بالطريقة التي تسمى عند الإسلاميين بـ"اللباس الشرعي"، إنما فيه تشبه غير واعٍ بلباس الراهبات في الغرب، أي أن هؤلاء الذي يريدون مقاومة كل ما هو غربي، بدعوى أنه معادٍ للإسلام، هم في الآن نفسه واقعون تحت تأثير هذا الغرب"³.

وهذا تسويغٌ أسخف من أن يلتفت إليه، ولكن ليلحظ القارئ مدى التفكير السطحي، والتضليل والتناقض الذي يمارسه الشرفي. أليس هذا الاتهام الذي ألبسه غيره، أخرى أن يعترف به على نفسه؟ إذ إن ديدنه أن يتشبه بكل ما هو غربي وعالمي، بل يجعلهم مرجعاً لأهوائه، حتى لو دخلوا جحر ضبٍ لدخله⁴.

إن تحكيم الهوى عند الشرفي ظاهر في تأويله هنا لأبي الحجاب؛ فقد تابع قوله: "أما الأولى فتتعلق فقط بإدناء النساء جلابيبهن حتى يعرفن فلا يؤذنين عند الخروج ليلاً لقضاء حاجتهن في ظروف المدينة الخاصة؛ حيث لم تكن في مساكنها مراحيض، وأما الثانية فليس فيها سوى الأمر بعدم التبرج وإظهار المرأة لمفاتنها، وذلك بستر صدرها حتى لا ينكشف ثديها من خلال جيبها، أي الفتحة التي

¹ فعن عائشة رضي الله عنها "أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيه". رواه أبو داود، في سننه، 198/6-199، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، ح 4104. قال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 46-47.

³ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 43.

⁴ عن أبي سعيد الخدري، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "لتتبعن سنن من كان قبلكم، شبراً شبراً وذراعاً ذراعاً، حتى لو دخلوا جحر ضبٍ تبعتموهم"، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن". رواه البخاري، في صحيحه، 103/9، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن من كان قبلكم، ح 7320. و: مسلم، في صحيحه، 2054/4، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، ح 2669.

في أعلى قميصها. وما أبعد هذا وذاك عن أحكام الفقهاء وعن اعتبارهم لجسم المرأة كلّ عورة¹. هكذا يطبق الشّرْفِي نهجه في ردّ الحكم لرؤيته المؤسّسة أيضاً على القول بتاريخية القرآن الكريم، فيؤوّل الآيات التي نزلت في الحجاب، ويردّها إلى أنّها آياتٌ خاصّة نزلت في ظرف معيّن، ويركز على أنّ العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ²، ممّا يعني أنّ إدناء النساء لجلابيبهنّ، إنّما كان خوفاً عليهنّ من الإيذاء عند الخروج ليلاً لقضاء الحاجة، في وقت لم تكن فيه منازل المسلمين تحتوي على المراحيض! مع العلم أنّ دلالة الحديث أيضاً صريحة في العموم دون التخصيص، فلم يقل: إذا لم يكن في منزل المرأة مرحاض³. وأما الآية الثانية عند الشّرْفِي فلا تدلّ على أكثر من تغطية المرأة صدرها، وليس الخمار الذي يغطى به الرأس.

ومن ثمّ، فالشّرْفِي يرى أنّ علة التشريع للحجاب، وستر عورات النساء، كانت لردّ الأذى عنهنّ عند الخروج لقضاء الحاجة، أما وقد زالت علة التشريع، واحتوت العمران على هذه المرافق، فلم تعد الآية تتعلّق بلباس المرأة المسلمة، فلا بأس إذن على النساء المسلمات من السّفور الذي يكشف بعض العورات!⁴

والسؤال الذي يطرح هنا، إذا كان الشّرْفِي يرى أنّ العلة مكنونة بالأذى -الذي ربطه تعسفاً بظرف محدّد-، وأوليس من الأولى أن تكون هذه العلة دليلاً على وجوب الستر والحشمة؛ حفظاً للأعراض، ووقاية لها من أي أذى؟⁵

إنّ التشريع الإلهي في العفة، وعلاقتها بستر العورات، ولباس المرأة المحتشم، هو تشريع عام في كلّ مكان توجد فيه المرأة، ولا علاقة له بهذا التخصيص الذي افتراه الشّرْفِي، وربطه بتوفر المراحيض من عدم توفرها⁶.

من المسوّغات الهزيلة التي أتى بها الشّرْفِي أيضاً، زعمه أنّ "الخمار كانت له وظيفة لا صلة لها بالدين أصلاً؛ وإنّما صلتها هي، من ناحية، بالتقاليد الجارية في المجتمع، ومن ناحية ثانية، بالطقس والمناخ الذي وجدت فيه الأحكام الأولى"⁷.

وفسر ذلك بقوله: "الإسلام الأوّل الذي نشأت فيه الأحكام الفقهية قد ظهر في بيئة أولاً يعزّ فيها الماء، وثانياً تكثّر فيها الحرارة والرياح التي تهبّ في الصحراء، ومن شأن هاتين الظاهرتين

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 108.

² ينظر: العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص 521.

³ ينظر: عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص 301.

⁴ ينظر: عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص 298. و: العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص 521.

⁵ ينظر: عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص 300.

⁶ المصدر نفسه، ص 304.

⁷ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 46-47.

المناخيتين أن تكونا عاملاً من عوامل التفاعل مع المناخ الصحراوي الحارّ والجاف. ولذلك فالنساء والرجال، في الصحراء وفي المناطق الحارة، يغطون ويغطين رؤوسهم ورؤوسهن. وما نلاحظ اليوم هو أنّ الفكر الإسلامي لا يعي وعياً كاملاً بهذه الأبعاد التاريخية والأنثروبولوجيا لظاهرة الخمار، وفي الأدبيات الشائعة يُكتفى بأن يُفرض على المرأة دون الرجل، وتتوهم المرأة أنّ ذلك حكم شرعيّ، بل حكم قرآنيّ¹.

هكذا يتلاعب الشّرْفِيّ -تلاعباً مفضوحاً- على الحكم الشرعيّ، فحتى يستسيغ عقله الحكم الإلهيّ لم يبق له إلا أن يشترط على المشرّع أن يفرض الحجاب على الرجال كما فرضه على النساء! إنّ التسليم للأمر الإلهيّ أسمى من التعرّض لإثبات أمرٍ غرزه الله في الإنسان -السويّ السليم-؛ إذ خلق الرجل يميل بفطرته إلى المرأة موطن الفتنة والجمال، لذلك أمر الله بحفظها درة، مكنونة، مصونة. وعليه فليس من داعٍ للخوض فيما هو بدهيّ، أو الحديث عن الحكمة من فرض الحجاب على النساء دون الرجال.

إنّ مستوى فكر الشّرْفِيّ يظهر جلياً في تمجيده باستمرار للحضارة الغربية التي حرّرت المرأة كما يدّعي "من سجن البيت وعبء الولادات المتعاقبة التي تقضي على صحّتها، بل مكّنتها لأول مرة كذلك، من التحكّم في جسدها"².

فالشّرْفِيّ يلغي الحكم الإلهيّ بفرضية الحجاب، ويدعو إلى التمثّل بالغرب، بما فيه من انحلال وتبرج، وسفور، بل إلى تعرية المرأة. فللمرأة عند الشّرْفِيّ الحرية بالتحكّم في جسدها. لعلّ من الجيد الذكر هنا الكشف عن حقيقة أمر الشّرْفِيّ وادعاءاته المزيفة بدفاعه عن المرأة، وجلبه لحقها في الحرية والتحكّم بجسدها. فإذا كان شأن الشّرْفِيّ كذلك، فلماذا إذن يستهدف أن يسلب حق الحرية من النساء المحجبات؟ ولماذا يشترط على كلّ امرأة أن لا تلتقي به إلا مكشوفة الرأس؟!³ إنّ التناقض المحض، والفجور المفضوح.

وبعد كلّ هذا، يأتي ليستخفّ الشّرْفِيّ بعقل القارئ، متهماً المستمسكين بحكم الله في فرضية الحجاب للمرأة أنّهم "لا يرون فيها سوى جنسها ولا يرون فيها عقلها"⁴.

¹ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 48.

² مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، ص 215.

³ راسلت د. ندى خياط -وهي منتقبة- عبد المجيد الشّرْفِيّ، تستأذنه في مقابلته لأغراض بحثية تخصّ دراسة فكره ومشروعه، فردّ عليها نصاً -وهو موثق بالبريد الإلكتروني- قائلاً: "التقي بك بكل سرور... إلا أنّني أشكّ في أن تقبلي الشرط الذي أشرطه على كلّ النساء والفتيات اللاتي يزرنني في بيتي أو في مكنتي، وهو أن يكنّ مكشوفات الشعر... ولا يمكنني قبول امرأة تعتبر شعرها ووجهها عورة... ذلك أنّي ممن لا يقبلون التمييز الذي تكون النساء ضحيته. ويوم يفرض الخمار على الرجال كذلك أغير موقفي! موقف الشّرْفِيّ من الدين والتراث، ص 553-554.

⁴ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 55.

أترى هل في هذا من دلالة أخرى سوى شغف الشَّرْفِي في قلب الحقائق، وتلفيق التهم، بل على انحطاط الفكر الذي يحمّله؛ إذ ليس فيه إلا الدعوة إلى الإباحية، والتحلل من عقد الدين دون مبالغة، فها هو ينصّ بكلّ صراحة أنّ تعرية المرأة هي السبيل للخروج من المأزق الثقافي العربي، وذلك بقوله: "حسبنا أن نشير إشارة سريعة إلى العناصر التي تبدو لنا دالة أكثر من غيرها على البعد الدينيّ في الوضع الثقافي العربي الراهن، وإلى السبل التي نراها كفيلة بالخروج به من مأزقه الحالي...-إننا- لا نتردد في اعتبار النظرة إلى المرأة وإلى جسمها بصفته عورة يجب سترها أهم مؤشر على المميزات التي تطبع ثقافتنا والتي هي في حاجة ملحة إلى التغيير السريع"¹.
والله المستعان!

الفرع الثالث: العدة

يزعم الشَّرْفِي أنّ هناك مظاهر-على حدّ قوله- "في حاجة إلى مراجعة. من ذلك مثلاً تشبُّث الفقهاء بما تنصّ عليه بعض الآيات القرآنية من ضرورة اعتداد المرأة، أي احترام العدة التي لا يجوز لها فيها أن تتزوج ثانية إذا ما كانت مطلقة أو إذا ما توفي عنها زوجها"².
فالشَّرْفِي يعيبُ على الفقهاء التزامهم بنصّ الآيات الصريحة في عدة المرأة، ويقول: "إنّ المقصود من هذه العدة، كما يقول القدماء، هو استبراء الأرحام، يعني التأكد من أنّ المرأة ليست حاملاً حتى لا تختلط الأنساب إذا ما تزوجت رجلاً آخر. وهذا معقولٌ ومفهومٌ جداً قبل أن يتقدم الطبُّ ويستطيع أن يتأكد تأكداً تاماً من أنّ المرأة حامل أو غير حامل"³.
أي أنّ الشَّرْفِي يدعو صراحة إلى مخالفة الحكم الشرعي لكونه يتصادم مع الحداثة، وما بلغه التقدم العلميّ، وذلك عندما قصر الحكمة من العدة باستبراء الرّحم. ما يعني أنّ تقدم العلم واستحداث الوسائل الدقيقة التي تبيّن براءة الرحم، يوجب عند الشَّرْفِي مراجعة الآيات المتعلقة بالعدة وإعادة تأويلها.

وهذا لا شكّ منهج عالمانٍ مغلوطين، منطلق من أساس المنهج التاريخي المنوط بتأويل الآيات تبعاً للتطور الإنساني، وفيها صرح الشَّرْفِي قوله: "إنّ هذه الأحكام إنّما هي مرتبطة بظروف تاريخية معينة وليست من الحلول التي يمكن أن تستجيب لأوضاع مختلفة كلّ الاختلاف عن القدماء"⁴.

¹ لبنات 3، ص 58-59.

² مرجعيات الإسلام السياسي، ص 54-55.

³ المصدر نفسه، ص 55. وينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 84-85.

⁴ مرجعيات الإسلام السياسي، ص 55.

لكن الملاحظة البارزة في منهج الشَّرْفِي هنا هي الانتقائية، فهو "لا يفرق بين عدّة المطلقة وبين عدة المتوفى عنها زوجها مع أنّها في النصّ القرآني مختلفة كما هو معروف، ولو كان الغرض منها استبراء الرّحم لكانت العدة واحدة، أو لكانت الحيضة الواحدة كافية في الاستبراء كما هو معمولٌ به في الأمة أو الموطوءة وطء شبهة أو المسبّبة، إضافة إلى أنّ الأيسة مع أنّه لا يتحقّق فيها حملٌ أصلاً ومع ذلك فهي مأمورة بالاعتداد"¹.

فلماذا يبرز الشَّرْفِي حالات على أنّها من الوضع الاجتماعي والتاريخي، ويغطي جوانب أخرى لأنّها لا تخدم حرية حركة المنهج المتبع؟ أليس هذا ضرباً من الانتقائية؟ أو ليس هذا ضرباً من عدم وثوقية ومصداقية هذه المناهج؟²

الفرع الرابع: تعدد الزوجات

يخضع الشَّرْفِي قضية إباحة تعدد الزوجات بقوله المؤسس بتاريخية القرآن الكريم، فيقول في حكمها: إنّها لم تزد "على إقرار ما كان سائداً في البيئّة العربيّة وفي العديد من المجتمعات التقليديّة"³.

ويقول الشرفي: "أشار إليه القرآن مرة واحدة في أوّل سورة النساء مشروطاً بالخوف من عدم القسط في اليتامى"⁴، واشترط فيه العدل بينهنّ، وأكّد في الآية 129 من السّورة عينها⁵ انتفاء هذا العدل رغم الحرص عليه"⁶.

يبدو الشَّرْفِي هنا حريصاً على توثيق -هذا الإحصاء- بأنّ إباحة التعدد قد وردت في القرآن مرة واحدة فقط، في محاولة للتقليل من شأن الحكم، ولتسويغها فيما يرمي إليه لاحقاً من هدر الحكم... فما بال الشَّرْفِي حين أسقط من الأحكام ما تكرّر ذكره كثيراً؛ كالصلاة، والزكاة، فلم يبق من عمادها أصلاً؟!

نعم، لقد سبق وتبيّن موقف الشَّرْفِي من حدّ الزنا، فأسقطه، ومن حجاب المرأة، فدعى إلى السفور

¹ السيف، ظاهرة التأويل الحديثية، ص 349-350.

² المصدر نفسه، ص 350.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 82.

⁴ الآية: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَتَّيْتُمْ وَلْتَكُنَّ مِنْكُمْ حِجَابٌ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِشَةً} [سورة النساء:3].

⁵ الآية: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} [سورة النساء:129].

⁶ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 82.

والانحلال، فلا ريب إذن أن يسلك ذات المسلك...

الحقيقة أن كلا الاستدلاليين اللذين استدلَّ بهما الشَّرْفِي لإسقاط الحكم -من أن الآية ارتبطت بحالة خاصة وهي عدم القسط في اليتامى، وبانتفاء العلة ينتفي المعلول، ثم بانتفاء القدرة على تحقيق العدل- ما هو إلا زعم باطل؛ إذ إنَّ شرط العدل ليس شرطاً تعجيزياً يستحيل تحقيقه في واقع البشرية.

يقول سيد قطب¹ في شرح هذا المعنى في الآيتين: "والعدل المطلوب هو العدل في المعاملة والنفقة والمعاشرة والمباشرة. أما العدل في مشاعر القلوب وأحاسيس النفوس، فلا يطالب به أحد من بني الإنسان؛ لأنه خارج عن إرادة الإنسان... وهو العدل الذي قال الله عنه في الآية الأخرى في هذه السورة: الآية: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} [سورة النساء:129]... هذه الآية التي يحاول بعض الناس أن يتخذوا منها دليلاً على تحريم التعدد. والأمر ليس كذلك. وشريعة الله ليست هازلة، حتى تشرع الأمر في آية، وتحرمه في آية، بهذه الصورة التي تعطي باليمين وتسلب بالشمال!"².

ثم يقول الشرفي: إنه "لم يعد له -أي التعدد- مبررٌ يسوّغه باعتبار المكانة التي أصبحت المرأة تحتلّها، وأنّ هذا التعدد صار مساً من كرامتها ومن مبدأ مساواتها بالرجل، كما ينصّ عليه صراحة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"³.

يعود الشَّرْفِي ليتناول قضية تعدد الزوجات على منوال القضايا السابقة، بكونها تحط من قيمة المرأة، بناء على الصورة العالمية الغربية المكونة لدى الشَّرْفِي، فهي هو ينصّ صراحة على ردّ شرع الخالق، ووصفه بالظلم، ومسّ للكرامة، بموجب نصّ وضعي يدّعي حفظ حقوق المخلوق. مع أن الإسلام لم يكن أول من شرّع هذه الشرعة التي كانت معروفة قبل الإسلام عند كلّ الأمم والملل، بل من دون ضوابط، فلما جاء الإسلام حدّده بأربع⁴؛ وذلك لواقعية هذه الشرعة، والحاجة إلى التعدد في

¹ سيد قطب: (1906-1966م)، سيد قطب إبراهيم حسين شاذلي، ولد في مصر، وتخرج من دار العلوم بالقاهرة= عام 1933م، كانت اهتماماته في بداية شبابه أدبية نقية، ونظراته فلسفية عميقة، وله مقالات انتقادية حادة، وكان تلميذاً أدبياً للعقاد، درس القرآن دراسة أدبية، وخرج بكتابة "التصوير الفني في القرآن"، وانتظم للإخوان المسلمين بمصر بعد وفاة مؤسسها، وأعدمه جمال عبد الناصر لكونه من الساعين لتحكيم شرع الله، من مؤلفاته: "في ظلال القرآن"، و"معالم في الطريق". ينظر: يوسف، محمد خير رمضان، معجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة وما طبع منها أو حُقق بعد وفاتهم، 261/1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1425هـ. و: الخالدي، صلاح عبد الفتاح، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، ص 15، دار القلم، دمشق، ط 1991م.

² في ظلال القرآن، 582/1، دار الشروق، القاهرة، ط 34، 1425هـ-2004م.

³ لبنات 3، ص 155.

⁴ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 227/4.

بعض الأحيان... فالتعدد المشروع يغلق الباب أمام تعدّد العشيقات والخليلات غير المشروع وقد اجتاحت المجتمعات التي ترفض التعدد.

ومن النماذج الواقعية التي تشهد لأهمية التعدد في بعض الأحيان حماية من الرذيلة، ما جاء مثلاً "في إحصائية عن الخيانة الزوجية منشورة في مايو 1980م أنّ 75% من الأزواج في أوروبا يخونون زوجاتهم، وأفادت إحصائية أخرى أنّ مليون امرأة تقريباً عملن في البغاء بأمريكا خلال الفترة من 1980م إلى 1990م، والإحصائيات الأحدث أسوأ وأفظع، فما هو السبب في كلّ هذا البلاء؟"¹. تكمن الإجابة على هذا السؤال في قول "مارتن لوثر"²: "إنّ نبضة الجنس قوية لدرجة أنه لا يقدر على العفة إلا القليل... من أجل ذلك، قد يكون الرجل المتزوج أكثر عفة من الراهب... بل إنّ الزواج بامرأتين قد يسمح به أيضاً، كعلاج لاقتراف الإثم، كبديل عن الاتصال الجنسي غير المشروع"³.

ويرى الكاتب الإيرلندي "برنارد شو"⁴ أنّ الحلّ في الخطر الذي يهدّد المجتمع الإنساني في الغرب، هو بإباحة التعدد كما هو شأن النظام السماوي، فيقول: "إنّ أوروبا لو أخذت بهذا النظام لوقّرت على شعوبها كثيراً من أسباب الانحلال والسقوط الخلقي والتفكك العائلي"⁵.

تلك إذن هي آلية الشرفي في تعامله مع القرآن الكريم، وهي آلية مؤسّسة على القول بتاريخية القرآن الكريم، وما نتج عنه من تصادم صارخ مع الوحي من حيث هو دستور يتضمن مجموعة أحكام ألزم الله بها عباده ليتعبوده بها، فما آلت سياسة الشرفي الهدامة إلا التحلّل من أيّ حكم؛ فصارت الصلاة ليست واجبة، ولك أن تصلّيها بالكيفية التي ترضيك من الصلوات المفروضة،

¹ السقار، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، ص 276.

² مارتن لوثر: (1483-1546م)، قسيس لاهوتي، ألماني، أحد أبرز رواد الخروج عن الكنيسة الكاثوليكية، أسس التيار البروتستانتي، ونادى بإلغاء صكوك الغفران، وطالب بزواج الكهنة، وقام بالزواج من إحدى الراهبات، ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية الدارجة عام 1534م، ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، 364-363/2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م. و: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 389. و: عامري، براهين النبوة، ص 76.

³ ينظر: بكير، أحمد عبد الوهاب، تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، ص 158، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1409هـ-1989م.

⁴ جورج برنارد شو: (1856-1950م)، بريطاني، إيرلندي، كاتب مسرحي، وناقد اجتماعي، حاز على جائزة نوبل في الأدب عام 1925م، كما حصل على جائزة الأوسكار عام 1938م. ينظر: إبراهيم، محمد، الرسول العظيم بأقلام أعلام المستشرقين والمفكرين العرب، ص 25، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، ط 2، 2011م. و: عامري، براهين النبوة، ص 201.

⁵ الحسيني، مبشر الطرازي، المرأة وحقوقها في الإسلام، ص 190، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1990م.

وصارت الزكاة غير متماشية مع ظروف العصر، وأعفى المسلم من صيام رمضان، وصار الحج من بقايا الوثنية، وكذا القضايا التي تخص الأسرة وأحكام المرأة، كما ألحق الهدم على مسائل الحدود، والربا، فلم يبق شيئاً إلا عطل أحكامه... وغير ذلك مما تعامل معه الشرفي ملخصاً ساسيته الانسلاخية بقوله: "إن الإسلام لن يخسر شيئاً حين يتخلص من ذهنية التحليل والتحرير"¹.

وهذا كله، على فساد وبطلانه، يؤكد خطورة القول بتاريخية القرآن الكريم، التي تعاملت مع نصوص القرآن والسنة على أنها نصوص بشرية كباقي النصوص، مما يتنافى كلياً مع الإسلام، عقيدة وشريعة؛ فهو دستور حياة خالد للناس كافة، أنزله الله وهو العليم الخبير، ليكون صالحاً لهم في كل زمان ومكان.

¹ لبنات 3، ص 87.

الفصل الثاني

مداخل عبد المجيد الشَّرْفِي لتسوية القراءة الحداثية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تشكيك الشَّرْفِي في أصل ثبوت القرآن الكريم

المبحث الثاني: عبد المجيد الشَّرْفِي وما يتعلّق بأهم مباحث علوم القرآن الكريم

الفصل الثاني: مداخل عبد المجيد الشَّرْفِي لتسوية القراءة الحداثية

توطئة

إنَّ الناظر إلى تأويلات الشَّرْفِي بالصورة التي سبق عرضها في الفصل السابق، قد تجلعه يستبعد أن يقتنع أحد بكم هذه الإسقاطات لمسلّمات الدين، بمجرد أن أحداً -كالشرفي- قرّر بعقله الهوائي أن لا صلاة، ولا صيام، ولا زكاة، ولا حج، ولم يبق شيئاً من المحرّمات إلا أباحه، فغير من الدين وبذل... وبخاصة لما نشأ في الوجدان الإسلاميّ أنّ هذه الأمور من مسلّمات الدين، ومن البدهة أن تقابل كلّ هذه الترهات من التأويلات بالسّخف، وأن ينظر إليها بعين الجهالة.

لكن القارئ لكتب الشَّرْفِي لن يجد شبهاته مصفوفة كالعرض حتى تعافه نفسه وعقله، ويستتكره ضميره الوجدانيّ بمجرد النظر إليها، فالشَّرْفِي يحترف دسّ السم في العسل، لا لحذاقة في فكره، ولا قوة في حجّته؛ بل إنه يتفنّن في تلبيس الحقائق، والتضليل؛ بانتقاء الشاذ من الأقوال وغير ذلك من الأساليب الخادعة لتشويه أفكار العوامّ من غير أهل الاختصاص خاصة؛ لأنّ القارئ المختصّ سرعان ما تتبدّد له ضحالة علمه، وانكشاف أمره، وسوء مطيئته للإسلام والمسلمين.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الفصل؛ للوقوف على الأصول التي انطلق منها عبد المجيد الشَّرْفِي في تأسيسه للقراءة الحداثية، مع تنفيذ كلّ شبهة منها، بالحجّة والبرهان؛ إذ إنّ هدم القواعد والأسس يؤول إلى هدم كلّ ما بُني عليه من بطلانٍ وزيف.

{ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ } [سورة الرعد: 17].

المبحث الأول

تشكيك الشُّرْفِي في أصل ثبوت القرآن الكريم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حفظ القرآن الكريم

المطلب الثاني: الخلفيّة التاريخيّة والدينيّة للقرآن الكريم

المبحث الأول: تشكيك الشَّرْفِي في أصل ثبوت القرآن الكريم

إن قضية التشكيك في أصل ثبوت القرآن الكريم عند عبد المجيد الشَّرْفِي هي في الحقيقة أمر ليس بمستبعد، بل حتمي، وبخاصة أنه ينظر إلى حقيقة الوحي على أنها حادثة أسطورية تاريخية بحتة. وحتى يتسنى للشَّرْفِي عملية زحزحة شاملة للقناعات الإسلامية إزاء القرآن الكريم، تجده يسوغ تشكيكه هذا بالخوض في تاريخ القرآن، ودسه بثتى الطعون والأباطيل، تحت ستار القراءة الحداثية والنقدية. وهذا المبحث سيتناول تفنيد طعون الشَّرْفِي لتاريخ القرآن، مع بيان أن أصل ثبوته حق مفروغ منه، ولا يُنكر ذلك إلا جاحدٌ مستكبر.

المطلب الأول: حفظ القرآن الكريم

يستعرض هذا المطلب تفنيد أبرز الشبهات التي تجرأ الشَّرْفِي بتناولها مما يتصل بحفظ القرآن الكريم؛ من ظروف تدوينه، وجمعه، حتى ترتيبه في مصحفٍ واحد، كما يردّ على الشَّرْفِي زعمه تعرّض القرآن للنقص أثناء انتقاله من الشفوي إلى الكتابي.

الفرع الأول: القرآن الكريم بين الشفهي المتلو، والكتابي المدون

يتجرأ الشَّرْفِي ويدعو إلى ضرورة التمييز بين الشفهي المتلو للوحي القرآني، وما بين الكتابي المدون بين دفنَي المصحف، ويرaug بأنّ هذا الانتقال من المرحلة الشفوية إلى المرحلة الكتابية يحتم إحداث التغيير فيه.

يقول الشَّرْفِي: "لقد مرّ التعامل مع الوحي في بداية التاريخ الإسلامي بمرحلتين أساسيتين: المرحلة الشفوية التي كانت العفوية سمتها الغالبة، والمرحلة التي تمأسس فيها الدين وتغيرت ظروف مجتمع الدعوة تغيراً جذرياً بعد الفتوحات واتساع القاعدة البشرية للأمة الإسلامية اتساعاً كبيراً"¹.

ثم يسوغ لذلك بما ادّعته "دراسات جاك قودي"² أن التقليد في المرحلة الشفوية مرّ جداً، ويتغير بسهولة، ثم يستقر نسبياً عندما يدون في مخطوطات، ولكن نظراً إلى ندرة المخطوط وارتفاع ثمنه

¹ لبنات 2، ص 42.

² جاك قودي: شخصية معاصرة، من أبرز علماء علم الاجتماع، وبخاصة علم الإنسان، من مؤلفاته: "سرقة التاريخ"، و"تهضات". ينظر: حماد، مجدي، ثورة مصر مشروع نهضة عربية، ص 69، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1433هـ-2012م.

فإنّ التغيير ممكن في نطاقه، فلا يستقرّ التقليد بصفة شبه نهائية إلا بعد أن يتوفر المكتوب في نسخٍ عديدة، أي بعد الطباعة¹.

بل يجمل الشّرْفِي فريته بقوله: إنّ "لفظ القرآن لا يصحّ أن يُطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة"².

هكذا يتجرأ الشّرْفِي ويتمادى دون أن يشعر بالعار من ترداد أخزى التهم، وتلفيق أشد المغالطات على القرآن، لتمرير القول بتاريخية القرآن الكريم، ظاناً من نفسه أنّه يأتي بجديد، وأنّه أثار قضية غفل عنها المسلمون، ولم ينتبهوا لها.

رغم ثبوت حفظ القرآن، حتى صارت حقيقة واضحة وضوح الشمس في وضوح النهار، إلا أنّ الشّرْفِي يصرّ على استكباره وضلاله، والتشكيك في القرآن، على الرّغم من أنّ جمعاً من أساتذة الشّرْفِي غربيين ومستشرقين، ممّن يعتبرهم قدوته في الحداثة والتطور والتقدم العلميّ قد نطقوا بالحق في هذا، وشهدوا على حفظ القرآن من أيّ نقصٍ أو تحريف، من هذه الشهادات:

1. شهادة المستشرق "ويليم موير"³ قوله: "إنّ المصحف الذي جمعه عثمان بن عفان قد تواتر انتقاله من يدٍ ليدٍ حتى وصل إلينا بدون أيّ تحريف. ولقد حفظ بعناية شديدة بحيث لم يطرأ عليه أيّ تغيير يُذكر، بل نستطيع أن نقول إنّه لم يطرأ عليه أيّ تغييرٍ على الإطلاق في النسخ التي لا حصر لها والمتداولة في البلاد الإسلامية الواسعة... فلم يوجد إلا قرآنٌ واحدٌ لجميع الفرق الإسلامية المتنازعة، وهذا الاستعمال الإجماليّ لنفس النص المقبول من الجميع حتى اليوم يُعدّ أكبر حجة ودليل على صحة النص الموجود معنا"⁴.

2. شهادة المستشرق "ثيودور نولدكه"⁵ قوله: "كلّ ما قيل يدعم الرأي القائل بأنّ قرآن عثمان كان

¹ لبنات 2، ص 25.

² المصدر نفسه، ص 49.

³ ويليم موير: (1819-1905م)، مؤرخ مستشرق، ومنصّر اسكتلندي، أسّس جامعة "الله آباد" في الهند، وعمل عميداً لجامعة "إدنبره"، من مؤلفاته: "شهادة القرآن على الكتب اليهودية والمسيحية"، كما له مؤلفات في السيرة النبوية، كتبها بروح تبشيرية، متعصبة، خالية من الموضوعية. ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص 578، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1993م. و: عامري، براهين النبوة، ص 127.

⁴ ينظر: دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 40، دار القلم، الكويت، ط 1404هـ-1984م.

⁵ ثيودور نولدكه: (1836-1930م)، كبير المستشرقين الألمان، أثنى العربية، العبرية، والسريانية، حصل على الدكتوراة عام 1846م وهو في سنّ العشرين عن تاريخ القرآن، عمل مدرساً للتاريخ الإسلامي في جامعة جوتنجن عام 1861م، وأستاذ التوراة واللغات السامية في كييل عام 1864م. ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 595. و: المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، 1/115، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 1978م.

كاملاً ومُخلصاً للأصل إلى أعلى مستوى يمكن توقعه¹.

3. شهادة المستشرق "جون بورتون"² قوله: "النص الذي وصلنا على الصورة التي تم ترتيبها والموافقة عليها من قبل النبي... ما لدينا اليوم بين أيدينا هو مصحف محمد"³.

4. شهادة المستشرق "ستانلي لان بول"⁴ قوله: "إنها ميزة عظيمة في القرآن أنه لا يوجد شكل في أصلته، وأن الكلمات عينها التي بإمكاننا أن نقرأها الآن بدقة تامة قد ظلت دون تغيير خلال ما يقرب من ثلاثة عشر قرناً"⁵.

5. شهادة المستشرق الفرنسي "موريس جودفوا"⁶ قوله: "تم تثبيت القرآن بعد وقت قصير من نزول

¹ عامري، سامي، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق Theodor Noldeke، عبر قنواته في اليوتيوب، 2019/5/10.

(https://www.youtube.com/watch?v=SWbwih_8Z04&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4IkOXipYc386kJ3&index=15, 5.3.2020). نقلاً عن كتابه: تاريخ القرآن، باللغة الألمانية، ص 93.

² جون بورتون: مستشرق بريطاني معاصر، أكاديمي، متخصص في الدراسات الإسلامية، وهو أستاذ ورئيس قسم الدراسات العربية في جامعة سانت أندروز، من أشهر مؤلفاته: "جمع القرآن"، و"مصادر التشريع الإسلامي"، و"مدخل إلى علم الحديث". ينظر: عامري، سامي، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق John Burton، عبر قنواته في اليوتيوب، 11.5.2019.

(<https://www.youtube.com/watch?v=MGhFe4Ux2gE&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4IkOXipYc386kJ3&index=11>, 18.3.2020)

³ المصدر نفسه، نقلاً عن كتاب المستشرق جون بورتون، "The collection"، باللغة الإنجليزية، ص 239-240.

⁴ ستانلي لان بول: (1854-1931م)، مستشرق بريطاني، عمل أميناً للمتحف البريطاني لنحو عشرين عام، ثم انتقل إلى مصر كباحث في علم الآثار، ثم أستاذاً للعربية بجامعة دبلن بإيرلندا، من أشهر مؤلفاته: "معجم الأشراف الحاكمة الإسلامية"، و"فن العرب في مصر"، و"صلاح الدين وسقوط مملكة بيت المقدس". ينظر: بول، ستانلي لين، تاريخ مصر في العصور الوسطى، ص 17-18، تح أحمد سالم، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 4، 1437هـ-2016م. و: عامري، سامي، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق Stanly Lane Poole، عبر قنواته في اليوتيوب، 2019/5/10.

(<https://www.youtube.com/watch?v=CAoczpogjcM&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4IkOXipYc386kJ3&index=9>, 18.3.2020)

⁵ المصدر نفسه، نقلاً عن ستانلي، "Selections from the Kur-An"، باللغة الإنجليزية، ط 1979.

⁶ موريس جودفوا ديمومبين: (1862-1957م)، مستشرق فرنسي، درس القانون، ثم حصل على الدكتوراه في الآداب، وعين مدرساً في كلية الآداب بباريس، ومديراً للدراسات الخاصة بالإسلام في السوربون، وله دراسات عديدة في النظم الإسلامية، من مؤلفاته: "العالم الإسلامي حتى الحملات الصليبية"، و"تحو العربية الفصحى"، و"محمد". ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 271-272. و: عامري، سامي، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق Maurice Gaudfroy-Demombynes، عبر قنواته في اليوتيوب، 2019/5/10.

(<https://www.youtube.com/watch?v=gGLVA3507xc&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4IkOXipYc386kJ3&index=17>, 18.3.2020)

الوحي بنصٍ أصيل، لا يوجد أي سبب جادٍ لاعتباره محرّفاً¹.

إنّ الشّرْفِي يعمد أساساً إلى تلقف كلّ ضلالة تمسّ القرآن بكلّ تجعّج، مهما كان مصدرها، دون أن يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة من مصادرها الأصلية المعتمدة؛ إذ إنّ جواب هذه المسألة ليس بمستحدث؛ فعامة كتب علوم القرآن قد فصلت في أمر تدوين القرآن الكريم، وسبيل حفظه بالشواهد التاريخية الصحيحة، بدءاً بوعد الله عز وجل أن يتكفل بحفظ كتابه الكريم، فقال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [سورة الحجر:9]، ووعدّه الحق. فمن مظاهر هذا التكفل؛ حفظ القرآن في الصدور، بالتزامن مع حفظه، وتدوينه في السطور. ويمكن إجمال البيان في ذلك بالشواهد القاطعة، والأدلة الدامغة، عبر النقاط الآتية:

المسألة الأولى: حفظ القرآن في الصدور

ومن الشواهد على حفظ القرآن في الصدور:

1. حرص النبي صلى الله عليه وسلم على حفظه خشية نسيانه. قال تعالى: {لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} [سورة القيامة:16-17]. فكان من عناية الله عز وجل أن يبعث جبريل عليه السلام؛ ليعارض -أي يراجع- النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن².
2. حرص الصحابة العدول رضوان الله عليهم على حفظه، والمنافسة في استظهاره، ومدارسته، يتسابقون فيما بينهم بمقدار ما يحفظون³، كما عرف عن بعضهم أنه إذا حفظ شيئاً من القرآن

¹ المصدر نفسه، نقلاً عن موريس ديموميين، "Les Institutions Musulmanes"، باللغة الفرنسية، ص42، ط1921م.

² عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كل عام مرة، فعرض عليه مرتين في العام الذي قبض فيه". رواه البخاري، في صحيحه، 186/6، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، ح4998.

³ ينظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، 246/1، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط3، د.ت. وعن قتادة قال: "سألت أنس بن مالك رضي الله عنه: من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أربعة، كلهم من الأنصار، أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد". رواه البخاري، في صحيحه، 187/6، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ح5003.

الكريم، لا يتجاوزه حتى يجيد الحفظ، ويجيد الفهم، ويطبق ما فهم، ثم ينتقل إلى غير ذلك من آيات القرآن الكريم. وهذا يستلزم معاهدة مع القرآن¹.

3. كثرة أعداد الصحابة الذين تخصصوا في قراءة القرآن، واشتغلوا به وبدراسته²، ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان حريصاً على إعداد عدد كبير من المختصين في القرآن، حفظاً، وفهماً، وتدریساً، ولا شك أن هذا العملية تقتضي وجود القرآن كله مدوناً في مصاحف كثيرة جداً؛ للقيام بعملية التحفيظ، والإقراء، والمدارسة³.

4. ما اشتهر به العرب من قوة الذاكرة، وسرعة الحفظ، ما أهّلهم ويسّر لهم حفظ كتاب الله تعالى⁴.

فهذا السبيل لحفظ القرآن في الصدور، ابتداء من النبي صلى الله عليه وسلم، وما كان عليه صحابته، ثم المسلمون من بعدهم، إنما هو نمطٌ تميزت به الأمة الإسلامية وسيلةً للمعرفة دون غيرهم؛ مما يردّ على الادّعاءات الحدائثة تشكيكهم في حفظ القرآن الكريم بالاعتماد على الذاكرة، مدّعين أنه يفتح احتمالات النسيان، والزيادة والنقصان فيه، وما هو إلا ادّعاء باطل مردود. بل إن مما يزيد هذا الحفظ ميزة، وقوة، ومناعة، أنه كان يتم جماعياً، لا حفظاً فردياً⁵. ولا ريب أن حفظ القرآن في الصدور هي عملية شاقّة، لا يستهان بها، كما يقول ابن الجزري⁶: "ثم إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على حفظ المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة

¹ قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا من كان يُقرئنا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أنهم كانوا يقرئون من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر آيات، فلا يأخذون في العشر الأخرى حتى يعلموا ما في هذه من العلم والعمل، قالوا: فعلنا العلم والعمل". رواه أحمد، في مسنده، 466/38، ح23482. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

² مثل ما ورد عن أنس بن مالك أنه "قتل منهم -أي القراء- يوم أحد سبعون، ويوم بئر معونة سبعون، ويوم اليمامة سبعون، قال: "وكان بئر معونة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويوم اليمامة على عهد أبي بكر، يوم مسلمة الكذاب". رواه البخاري، في صحيحه، 102/5، كتاب المغازي، باب من قتل من المسلمين يوم أحد، ح4078.

³ ينظر: علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات أركون والجابري، ص202.

⁴ ينظر: خياط، موقف الشُّرْفِي من الدين والتراث، ص230.

⁵ ينظر: العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص428.

⁶ ابن الجزري: (751-833هـ)، أبو الخير، محمد بن محمد بن محمد العمري، الدمشقي، ثم الشيرازي، الشافعي، حفظ القرآن وهو ابن ثلاثة عشر عاماً، وصلى به وهو ابن أربعة عشر، بلغ الذروة في علوم التجويد، وفنون القراءة حتى صار فيها الإمام، من مؤلفاته: "النشر في القراءات العشر"، و"غاية النهاية في طبقات القراء". ينظر: السخاوي، أبو الخير، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 255/9، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، د.ت. و: الزركلي، الأعلام، 45/7.

من الله تعالى لهذه الأمة¹.

المسألة الثانية: حفظ القرآن في السطور

ومن الشواهد على حفظ القرآن في السطور:

1. حرص النبي صلى الله عليه وسلم على تدوين القرآن وقت نزوله، والمتمثل أولاً بكثرة الكتاب الذين خصهم لكتابة الوحي، منذ الفترة المكية -أي أنه في أوج الضعف والمحنة لم يكتب بحفظه في الصدور-، وقد قدر عددهم بأربعين كاتباً²، كما أنه شمل كل أحوال النبي صلى الله عليه وسلم، وفي السفر كما حضر، حتى وإن كان مهاجراً فاراً بدينه من الكفار؛ فعندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة مع أبي بكر الصديق، أخذ معه أدوات الكتابة من قلم ورقاق، وعندما أدركهم سراقه بن مالك في مطارته لهما، وأراد سراقه الرجوع، سأل رسول الله بأن يكتب له كتاباً، فأمر النبي عامر بن فهيرة بأن يكتب له ذلك، فكتب له ما أراد³، فلم يحمل معه أدوات الكتابة إلا ليدون القرآن في أي مكان نزل فيه⁴.

2. كانت الكتابة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم معلومة وشائعة⁵، بل إن الكتابة معروفة منذ بداية القرن الثامن قبل الميلاد على الأقل، والشواهد على ذلك عديدة، تعد بالآلاف أثرية حجازية، شهادتها لا تُرد¹.

¹ النشر في القراءات العشر، 6/1، تد علي الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، د.ط، د.ت.

² ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 339/5 وما بعدها. و: ابن حجر، فتح الباري، 22/9. ومما ورد في ذلك، عن زيد بن ثابت -رضي الله عنه- أنه قال: "كنت جار رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتب الوحي". رواه الهيثمي، أبو الحسن، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 17/9، كتاب علامات النبوة، باب في حسن خلقه وحيائه وحسن معاشرته، ح 14199، تد حسين الداراني، دار المأمون للتراث، د.ط، د.ت. و: الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، 301/8، ح 8697، تد طارق عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، د.ت. و: ابن أبي داود، أبو بكر، عبد الله بن سليمان، المصاحف، ص 37، تد محمد بن عبده، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط 1، 1423هـ-2002م. قال الدليمي: إسناده ضعيف بسبب الوليد بن أبي الوليد. ينظر: جمع القرآن دراسة تحليلية لمروياته، 109/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م.

³ ينظر: البخاري، في صحيحه، 60/5، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، ح 3906.

⁴ ينظر: علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات أركون والجابري، ص 200.

⁵ ومما يثبت ذلك: عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فداءهم أن يُعلموا أولاد الأنصار الكتابة، قال: فجاء غلام يوماً يبكي إلى أبيه، فقال:

3. كان الورق معروفاً زمن البعثة النبوية، وليس كما يدّعي الشّرْفِي من أنّ العرب أو المسلمين لم يعرفوا الورق إلا في القرن الثاني²؛ فقد ثبت بيقين أنّ ورق البردي كان له حضورٌ واضحٌ في القرن الهجري الأول، وكان يستخدم في كتابة القرآن كما كان يستخدم العُسْب³، واللخاف⁴، والأقتاب⁵، وقطع الأديم، وعظام الأكتاف، والأضلاع⁶.
4. توفر وسائل الكتابة المادية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم⁷.
5. كان للنقط الإجماعي في الخط العربي حضورٌ في القرن الهجري الأول، وليس كما يزعم الشّرْفِي من أنّ العهد النبوي كان خالياً تماماً من النقطة⁸؛ فقد "اكتشفت كتابات عربية قبل البعثة النبوية وفي القرن الهجري الأول عليها نقط الإجماع (كالباء والنون والذال) ... -من ذلك مثلاً- مخطوطة

ما شأنك؟ قال: ضربني معلمي. قال: الخبيث، يطلب بدّخل بدر والله لا تأتيه أبداً"، والنخل: الثأر. رواه أحمد، في مسنده، 92/4، ح2216. قال شعيب الأرنؤوط: حسن. و: رواه البيهقي، في سننه، 139/12، ح11791. كذلك قول زيد بن ثابت: "كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع". رواه الترمذي، في سننه، 734/5، كتاب أبواب المناقب، باب في ثقيف وبنو حنيفة، ح3954. و: الحاكم، المستدرک على الصحيحين، 249/2، ح2901. وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن الترمذي، 454/8، ح3954. مما يعني أنّ القرآن كان مكتوباً بين أيديهم في الأوراق، والقراطيس، والجلود، وكان الصحابة يرتبون سوره وآياته. ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 11/9. و: الزرقاني، مناهل العرفان، 364/1.

¹ الطالبی، لیطمئن قلبي، ص54.

² ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص53-54.

³ العسف: جمع عسيب، وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص، ويكتبون في الطرف العريض. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عسب)، 599/1. و: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، 207/1، تح محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1394هـ-1974م.

⁴ اللخاف: جمع لُخْفَة، وهي حجارة بيض عريضة رقاق، وقال الخطّابي: صفائح الحجارة. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (لخف)، 315/9. و: السيوطي، الإتيقان، 207/1.

⁵ الأقتاب: جمع قتب، هو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قتب)، 661/1. و: السيوطي، الإتيقان، 207/1.

⁶ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 245/1-246.

⁷ مما يثبت ذلك؛ ما يشير إليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمُحُه". رواه مسلم، في صحيحه، 2298/4، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبث في الحديث وحكم كتابة العلم، ح3004. كذلك قصة سراقه بن مالك أنفة الذكر؛ ففيها ما يدلّ على حرص النبي على تدوين الوحي ساعة نزوله عندما حمل أدوات الكتابة المادية معه في هجرته.

⁸ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص54.

(PERF: No. 558) وهي من ورق البردي وفيها حروف الجاء والخاء والشين والزاي والذال والنون معجمة، وتعود إلى سنة 22 هجريًا، وهي محفوظة في المتحف القومي النمساوي!¹.

وهذه كلها شواهد مدعّمة بالأدلة الدامغة، والأحاديث الصحيحة التي تثبت أنّ أول تدوين للقرآن الكريم كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأنّه كان بإشرافه، وهو أدرى الخلق بكتاب الله عز وجل، ممّا يكشف تهافت ادعاء الشّرْفِي حين زعم قائلًا: "لقد دُوّن في عهد النبوة نصيبٌ من هذا الكلام الشفوي، لكن لا نعرف كمّيته"²!

المسألة الثالثة: جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه³

لقد كتب القرآن كلّهُ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أنّه كان مفروق الآيات والسور، فكان أول من جمعه في مصحفٍ مرتبٍ الآيات هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه⁴. يأتي الشّرْفِي في هذا المقام ليزعم أنّ القرآن: "جمع بعد وفاته -صلى الله عليه وسلم- في ترتيب مخصوص ودون "بين دفتين"، فمن المعروف أنّ الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول

¹ عامري، جهالات وأضاليل، ص34.

² الثورة والحدائث والإسلام، ص187.

³ قد يسأل سائل: لماذا لم يُكتب القرآن ولم يجمع في مصحفٍ واحدٍ كاملاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ ولعلّ الجواب المتضمن لهذا هو أنّ "البحث عن العلل في ذلك ضرب من الاجتهاد الذي يحتمل الصواب والخطأ؛ لأنّ كلّ تعليل يمكن أن يُنتقض، وممّا ذكر من الأسباب:

- أنّ الحاجة لم تدع إلى ذلك، ولم يقع ما يوجب العمل بهذا الضبط الكتابي المجموع للقرآن الكريم، بدلالة أنّه لو كان ممّا تحتاج إليه الأمة آنذاك لوجب العمل فيه؛ إذ لا يجوز ترك ما الأمة بحاجة إليه. وإذا تأملت واقع الأمة آنذاك، وعلمت أنّ الأمية هي الغالبة عليها، وأنّ الكتابة بالنسبة لغيرهم قليل ظهر لك عدم وجود الحاجة للكتابة في أمة تعتمد على الحفظ في ضبط تواريخها وأيامها وأخبارها، وغير ذلك، هذا فضلاً عما وقع من تيسير الله لحفظه في الصدور.

- إنّ الكتابة في المصحف تصلح لشيءٍ قد انتهى واستقرّ، أمّا الحال بالنسبة للوحي فلم يكن كذلك، إذ قد ينزل جزء من السورة، ثم ينزل الجزء الآخر منها فيما بعد، فيلحق بها، كما أنّه قد ينسخ بعض النازل، فلا يقرأ به، فلو كان مجموعاً في كتاب لتعسر ذلك الأمر من جهة الإضافة والإزالة، بخلاف الحال التي هو عليها من كتابته متفرقاً، وحفظهم له في صدورهم". الطيار، مساعد، المحرر في علوم القرآن، ص 151-152، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط 2، 1429هـ-2008م.

⁴ ينظر: القاري، علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 4/1516، دار الفكر، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م.

مشروعية هذا الجمع الذي لم يقيم به النبي ولم يأمر به، فعارض أبو بكر مثلاً الرأي الذي رآه عمر ابن الخطاب قبل أن "يشرح الله صدره" لمبادرة صاحبه، وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقر الأمر على نعتها بـ"المصحف"¹.

هكذا يحاول الشرفي أن يستغل كل واقعة ليسيرها في قلب الحقائق، وتلبيس الحق بالباطل، لكن تلاعباته مفضوحة أمام كل صاحب عقل مستنير؛ فما الذي يعيب هذا القرار إن لم يحصل في بدايته اتفاق؟ أليس هذا الرفض الذي كان في بادئ الأمر دليلاً على أن الصحابة كانوا يمتلكون من الشجاعة والقوة لقول الحق، ورفض ما يرونه مخالفاً للشرع، حتى تبيّن لهم صواب الأمر بعد ذلك بشورى بينهم؟ وإلا فما الذي يمنع أبا بكر أن يصّر على رفضه إن كان غير مقتنع باقتراح عمر؟! ثم ما المعيب في تسمية القرآن بالمصحف؟ وهل يحاول الشرفي فعلاً أن يشكك في هذا الجمع لمجرد هذه التسمية؟! هذه التسمية؟!!

إنّ الواقع التاريخي كافٍ لأن يشهد على ما دفع أبا بكر للرفض في بداية الأمر؛ إذ إنه لما قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه بأمر الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، واجهته أحداث جسام في ارتداد جمهرة العرب، فجهز الجيوش وأوفدها لحروب المرتدين، فكانت موقعة اليمامة، وقد استشهد فيها سبعون من القراء، فهال ذلك عمر بن الخطاب، فهرع إلى أبي بكر يقترح عليه جمع القرآن خشية ضياع القرآن بموت حفاظه².

فوافق الخليفة أبو بكر على المقترح بعدما تجلّى له وجه المصلحة والضرورة؛ حمايةً للقرآن من التحريف والتغيير، وسيراً على نهج الرسول صلى الله عليه وسلم باتخاذ كُتاباً للوحي في عهده، وإنما تردّد أبو بكر في بادئ الأمر؛ لأنه كان وقافاً عند حدود الله، ولخشيته من أن يفعل أمراً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم³.

أليست هذه الواقعة بحيثياتها حينئذ، لا تخرج عن نطاق المنطق والعقل؟ فأين القدح في ذلك؟ أما مهمة الجمع بعد ذلك فقد انتدب أبو بكر الصديق لجنة للقيام بهذه المهمة الجليلة برئاسة كاتب الوحي زيد بن ثابت - رضي الله عنه؛ وذلك لما توافر فيه من صفات أهلت له لجمع القرآن وتدوينه، منها: أنه كان من كُتاب الوحي زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه شهد العرضة الأخيرة للقرآن في

¹ المصدر نفسه.

² ينظر: البخاري، في صحيحه، 6/183، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح4986. و: الزرقاني، مناهل العرفان، 1/249. و: الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ص74، دار العلم للملايين، ط24، 2000م. و: القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ص126، مكتبة المعارف، ط3، 1421هـ-2000م.

³ ينظر: البخاري، في صحيحه، 6/183، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح4986. و: الزرقاني، مناهل العرفان، 1/249.

حياة النبي صلى الله عليه وسلم، "وكان فوق ذلك معروفاً بخصوصية عقله، وشدة ورعه، وعظم أمانته، وكمال خلقه، واستقامة دينه"¹.

فاعتمد زيد رضي الله عنه على المكتوب والمحفوظ معاً في جمعه للقرآن الكريم، حتى إنه حين افتقد آيتين من سورة الأحزاب، وكان يحفظهما، لم يدونهما، بل توقف إلى أن وجدتهما عند خزيمة بن ثابت الأنصاري ذي الشهادتين²، فألحقهما بالمصحف. وهكذا اكتملت اللجنة عملها بجمع القرآن الكريم على عهد أبي بكر، بحرصٍ بليغ، وأمانة فائقة، يستحيل فيها التحريف والتبديل، وفوقها "الحافظ الجليل".

{فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾} [سورة الحج:46].

المسألة الرابعة: توحيد القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه

تقرر توحيد المصحف في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه بقرارٍ جماعي، وليس بقرارٍ سياسي كما يزعم الشَّرْفِي، إذ قال -بصيغة أقل ما يقال فيها إنها غاية في سوء الأدب مع كتاب الله-: "كان توحيد رواية هذه المدونة -يقصد القرآن- بقرارٍ سياسي في عهد عثمان حين جمع الناس على مصحف واحد"³.

هكذا هي عامة كتب الشَّرْفِي، يلاحظ عليها ملؤها بالكلمات التي ليس فيها إلا التقليل من شأن هذا الكتاب، أو النبي صلى الله عليه وسلم دون الصلاة عليه، أو حتى لا تكاد تجد تعظيماً عند ذكر اسم الله ﷻ! مع أنه لا يكلُّ ولا يملُّ من مدح أصحاب الفكر الانحرافي أمثاله⁴.

¹ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 250/1.

² ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 15/9. يقول زيد: "فتتبع القرآن أجمعه من العُصب واللِّخاف، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ} [سورة التوبة:128]. حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه". رواه البخاري، في صحيحه، 183/6، كتاب فضائل القرآن، باب باب جمع القرآن، ح4986. وقد حاول بعض المستشرقين الطعن في هذا الحديث بدعوى التناقض؛ لورود حديث آخر في البخاري يثبت أن زيدا وجد آية من سورة الأحزاب عند أبي خزيمة الحارث بن خزيمة، والحق أنهما حادثان مختلفتان، من صحابيَّين مختلفين، في عهدين مختلفين. ينظر في تفصيل ذلك: عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، ص223، دار الفرقان، الأردن، ط1، 1997م.

³ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص49.

⁴ من الأسماء التي ذكرها في سياق المدح، والإشادة بمصادرهم، والإحالة إليها: محمود أبو رية وكتابه: شيخ

إن مقولة الشَّرْفِي هذه فيها تطرّف واضحٌ باتهام الأمة اجتماعها على الضلال، بل إنها تعد جحوداً واضحاً بوعد الله بحفظ كتابه الكريم، فما قرار توحيد المصحف بإجماع من الأمة إلا سبباً من الأسباب التي هيأها الله لحفظ كتابه الكريم.

إنّ الدلائل ثابتة بالأسانيد المتصلة، وصاحح الكتب بأنّ الواقعة التاريخية الصحيحة تقول: إنه لما قدم حذيفة بن اليمان إلى الخليفة يشكو اختلاف المسلمين في القراءة، بسبب جهل الكثيرين بالحكمة من الأحرف السبعة والإذن بالقراءة بها - إذ إنّ الله تعالى نزل القرآن بها جميعاً-، فجعل بعضهم يقول: إنّ حرفه أصحّ من حرف غيره، وحصل بينهم مرء في الأحرف، وهي كلّها قرآنٌ منزلٌ من الله، سهّل الله بها القراءة على الناس الذين لم يعتادوا على لغة قريش، يقول حذيفة لعثمان: "يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى"¹.

فرأى عثمان رضي الله عنه -بموافقة أهل الرأي من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم- جمع الناس على مصحف واحد، وفق لغة قريش التي نزل بها القرآن أول مرة، فلا تكون فرقة ولا اختلاف، فوافقه الصحابة وقالوا له: نِعَم ما رأيت².

فكوّن عثمان لجنة بموافقة الصحابة ترأسها أربعة من حفاظ القرآن، ثم أرسل إلى أم المؤمنين حفصة لترسل إليه المصحف الإمام لينسخوا منه، ثم يرده إليها، فأرسلت به إليه، فنسخوه في المصاحف وردوه إليها. ثم أمر عثمان بإرسال نسخ من المصحف المجموع إلى الأمصار، كما أمر كلّ من كان عنده شيء من صحف القرآن أن يحرقها³.

وهكذا وثق القرآن الكريم كتابةً كما وثق حفظاً من لدن النبي صلى الله عليه وسلم، وتناقلته الأمة من بعده وفق هذا النص؛ ليحفظه ملايين من الناس إلى يومنا هذا من غير اختلاف، ولا تحريف، ولا تبديل؛ تطبيقاً لمراد الله، ووعد بحفظه، سبحانه لا يخلف الميعاد.

هذه هي إذن حقيقة الواقعة، وهكذا تم الجمع العثماني؛ إذ لا يخرج عن كونه جمعاً للقرآن بقصره على القراءات المتواترة المعروفة، وإهمال المنسوخة منها، ورتبت آياته وسوره على الوجه المعروف الآن، بخلاف مصحف أبي بكر رضي الله عنه الذي رتبت فيه الآيات فقط، وكانت الكتابة تتم بطريقة تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، وتجريدها من كلّ ما ليس

المضيرة، وخليل عبد الكريم وكتابه: شدو الريابة بأحوال مجتمع الصحابة. وهما من أشد الكتب طعنًا في الصحابة. ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 99، 126. و: لبنات 1، ص 181. و: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، ص 62.

¹ رواه البخاري، في صحيحه، 183/6، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح 4987.

² ينظر: ابن أبي داود، المصاحف، ص 96. وصحّ إسناده ابن حجر، فتح الباري، 18/9.

³ ينظر: البخاري، في صحيحه، 183/6، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح 4987.

قرآناً؛ كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة، من شرح لمعنى، أو بيان لناسخ ومنسوخ، أو نحو ذلك¹. وليس فيها ما يدل على أن الجمع كان بقرار سياسي، أو غير ذلك مما يشكك في هذا العمل، سوى أنه جهدٌ مزكى في خدمة القرآن، وحفظه، فأين هي دلائل الشَّرْفِي على فريته المزعومة؟

وعلى فرض صحة قول الشَّرْفِي إنَّه كان بقرار سياسي، أليس الشَّرْفِي نفسه يقرُّ بأنَّ عثمان لم يحرق سوى "المصاحف غير الرسمية خوفاً من أن يختلف المسلمون في كتابهم اختلاف اليهود والنصارى"². فما الذي يعيب هذا العمل إن كان فيه سببٌ لحفظ القرآن من أيّ تحريف أو تبديل، كما هو حال كتب اليهود والنصارى؟! أليس هذا الحرص والتعظيم لكتاب الله أجدر أن يزكى من أن يعاب؟!

يلحق بهذه المسألة -وما فيها من مغالطات جمة يثيرها الشَّرْفِي بكلِّ تطرف- مغالطة أخرى، وهي قضية التكرار في القرآن، فقد أوردها بقوله: إنَّ "الانتقال من الكلام الشفوي إلى الكلام المدوّن المكتوب تنتج عنه إشكالات لا يمكن التغاضي عنها، من ذلك، التكرار الموجود بين الآيات. كيف نفسّر هذا التكرار؟ كيف نفسّر أن نفس القصة تروى بصيغ مختلفة؟"³.

وهذه في الحقيقة من تليبيسات الشَّرْفِي المثيرة للاستغراب، لا من حيث تلقفه الشبهات عامة -إذ ليس يستبعد ذلك-، إنَّ الغريب أن الشَّرْفِي خريج كلية الآداب، بتخصص اللغة العربية، فكيف جهل -أو يتجاهل- أن التكرار هو أسلوبٌ من أساليب البيان في البلاغة العربية؟!⁴

فالشَّرْفِي يستنكر هذا التكرار، على الرغم من أن البيانيين يعتبرونه مزية، وقيمة بلاغية، وأسلوباً فنياً، إلا أنه في حق القرآن يعتبر تهمة ونقصاً، وشبهة تثار ضده؛ لماذا تتكرر موضوعاته، وقصصه؟ ولماذا تتكرر آياته في سورة واحد؟...

يغضُّ الشَّرْفِي الطرف عن أن التكرار الموجود في القرآن ليس سببه آيات أعيد كتابتها مرتين؛ وإنما هي ظاهرة بارزة في البيان القرآني المعجز، ومظهر من مظاهر إعجازه، فهو تكرر حكيم من لدن الحكيم، ومقصود لأهداف تربوية، إيمانية، وأخلاقية، يندرج ضمن قوله تعالى: {وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ} [سورة الذاريات:55]، كما أنه مضيف؛ يضيف القرآن في كلِّ مرة لفظاً، أو

¹ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 1/260-261.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص49.

³ الثورة والحدائث والإسلام، ص187.

⁴ ينظر: الخالدي، صلاح، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره البلاغي، ص310، دار عمار، عمان، ط1، 1421هـ-2000م.

معنى، أو معلومة، أو فكرة¹. فالله هو الذي اختار أسلوب التكرار في القرآن، لقوله: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ} [سورة الزمر: 23]، فالتكرار في القرآن ليس خطأ، ولا عبثاً، ولا حشواً من الكلام؛ بل هو تكرر تربوي، محكم، هادف. ومن الكتب التي تلمست بعض أسرار وجه الإعجاز في التكرار: كتاب "أسرار التكرار في القرآن" للكرماني، ومنها ما لم نحط به علماً، فسبحانه من أحاط بكل شيء علماً.

الفرع الثاني: زعم الشَّرْفِي نقص القرآن

يستشهد الشَّرْفِي بعدد من الروايات التي أوردها السيوطي² في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" على ضياع بعض الآيات التي كانت ضمن القرآن، ثم لم تثبت فيه عند الجمع والتدوين³، وهذه الروايات التي استشهد بها الشَّرْفِي⁴ هي:

1. عن ابن عمر أنه قال: "لا يقولون أحدكم قد أخذت القرآن كله، وما يدرية ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير"⁵.

¹ ينظر: الخالدي، إعجاز القرآن البياني، ص 311. و: علال، خالد كبير، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد عليه الصلاة والسلام، ص 130، دار المحتسب، ط 2008م.

² السيوطي: (849-911هـ)، أبو الفضل، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، المشهور بجلال الدين السيوطي، من كبار علماء المسلمين، مشارك في أنواع من العلوم، لما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل منزوياً عن أصحابه، فألف أكثر كتبه، من مؤلفاته: "الإكليل في استنباط التنزيل"، و"الإتقان في علوم القرآن"، و"الإنصاف في تمييز الأوقاف". ينظر: الشوكاني، البدر الطالع، 328/1 وما بعدها. و: كحالة، معجم المؤلفين، 128/5.

³ ينظر: لبنات 1، ص 118.

⁴ المصدر نفسه، ص 121.

⁵ رواه أبو عبيد، القاسم بن سلام، فضائل القرآن للقاسم بن سلام، ص 320، تد مروان العطية وغيره، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1415هـ-1995م. قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن نافع، وهذه الرواية لا تصح إسناداً، ولا متناً:

أ. أما إسنادها؛ ففيه عنعناتان: عنعنة إسماعيل بن علي، عن أيوب السخيتاني. والثانية عنعنة أيوب عن نافع مولى ابن عمر؛ والعنونة تعني عدم التصريح بالسماع، مما يعني أن الإسناد ليس متصلاً، حتى وإن كان رواة هذا الخبر كلهم ثقات، فلما في متنها من إنكار أيضاً.

ب. وأما نكارة متنها؛ فلعبارة "قد ذهب قرآن كثير"، وعبارة ذهب، تعني الضياع، ولا تعني النسخ، ولا الرفع، ولا النسيان المعبر عنها بقوله تعالى: {مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [سورة البقرة: 106]. والذي يشهد على أنها تعني الضياع لا النسخ؛ قول عمر رضي الله عنه عندما اقترح

2. عن عائشة قالت: "كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصحف لم يُعدّ منها إلا على ما هو الآن"¹.
3. ما روي عن حميدة بنت أبي يونس أنها قالت: "قرأ عليّ أبي بن كعب وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: "إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً وعلى الذين يصلون الصفوف الأول" قالت: قبل أن يغير عثمان المصحف"².

على = أبي بكر جمع القرآن: "إني أخشى أن يستحرّ القتل بقراء القرآن في المواطن كلها، فيذهب قرآن كثير". رواه البخاري، في صحيحه، 74/9، كتاب الأحكام، باب يستحب للكاتب أن يكون أميناً عاقلاً، ح7191. فمعنى الذهاب هو الضياع والفقدان، مما يعني أنّ القول المنسوب لابن عمر يقصد ذلك، وهذا أمر باطل، لا يصحّ أن يقال في حق القرآن، ولا يصحّ أن يعتقد مسلم، كما أنه طعن في الصحابة، ومخالف للشرع الصحيح وثابت التاريخ. ينظر: علال، أباطيل وخرافات حول القرآن والنبي، ص46-47.

¹ رواه أبو عبيد، فضائل القرآن، ص320. قال أبو عبيد: حدثني ابن أبي مريم، عن أبي لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة بن الزبير، وهذه الرواية لا تصحّ إسناداً، ولا متناً:

أ. أما إسناداً؛ فلوجود عبد الله بن لهيعة، وهو ضعيف. ينظر: ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، الضعفاء والمتروكون، 136/2، تح عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ. ولأنّ هذا الخبر لا يوجد فيه تصريح بالسماع عند كل الرواة، ففيه عنعنة ابن أبي مريم، وابن لهيعة، وأبي الأسود. وقد ذكر ابن عاشور أنّ تلك الرواية رواها القاسم بن سلام، وأبو بكر بن الأنباري، وكلا السندين ضعيف. ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)، 246/21، الدار التونسية، تونس، ط1984هـ.

ب. وأما متنها، فهو منكر؛ لأنه إذا كان المقصود من تلك الرواية أنّ سورة الأحزاب سقط منها أكثر من النصف بسبب النسخ، فإنّ النسخ لم يحدث، ولا يحدث إلا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى يده فقط. لذا فلو حدث ذلك، فإنّه حدث بأمر منه وفي زمانه. أما إذا كان المقصود من تلك الرواية أنّ إسقاط نصف سورة الأحزاب تم زمن عثمان، ولا علاقة له بالنسخ الشرعي، فهذا لا يصحّ أيضاً، وقد تبين بطلانه فيما سبق من مظاهر تكفّل حفظ الله لكتابه العزيز. يضاف إلى هذا أنّ الرواية تنصّ على أنّ عائشة هي التي روت ذلك، وأنها كانت على علم بالقسم المنسوخ من سورة الأحزاب، إلى أنّ أسقط عندما كتب عثمان المصحف، وهذا لا يصحّ في حقها، وفيه إساءة لها -وهي أم المؤمنين- وللصحابة؛ لما فيه من اتهامهم بالباطل بكتمانهم الحقيقة، ولما فيه من تضليل للمسلمين بإقرارهم على مخالفة الشرع، وهذا ممّا لا يمكن أن يقال بحق صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ينظر: علال، أباطيل وخرافات حول القرآن والنبي، ص40-41.

² رواه أبو عبيد، فضائل القرآن، ص324. وقد وردت من طريق ابن جريج قال: أخبرني ابن أبي حميد، عن حميدة بنت أبي يونس، وهذه الرواية أيضاً لا تصحّ إسناداً، ولا متناً:

أ. أما إسنادها؛ فمن رواته: حميدة بنت أبي يونس: مجهولة لم يأت لها ذكر في كتب الجرح والتعديل، ولا في كتب المتون والتراجم والتواريخ. ينظر: الفالوجي، أكرم بن محمد، المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري،

4. ما روي أن عمر قال لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيما أنزل علينا "أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة" فإننا لا نجدُها، قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن¹.

عند عرض هذه الروايات للتحقيق والنظر -إلى جانب أن أي طالب علم ممن لديه أدنى معرفة بالعلم الشرعي، يمكن أن يلتبس من ظاهر هذه الروايات علّتها-؛ فإنها كلّها لم تصح إسناداً، ولا متناً -كما تبين ذلك في هامش كلّ رواية، كما أنه مما يمكن تلمسه أيضاً من استشهاد الشّرْفِي لهذه الروايات، هو أن الشّرْفِي يسير على ذات النهج؛ متعمداً انتقاء الشاذ من الأقوال والروايات، دون سائر الروايات المخالفة لها، مع أنه من المعروف أن المصادر الإسلامية متفاوتة القيمة؛ فتجد مثلاً أن صحيح البخاري هو أصح ما ورد في الأخبار، وقد تضمن الحديث عن المباحث الخاصة

835/2، الدار الأثرية، الأردن، د.ط، د.ت. وابن جريج مدلس. ينظر: ابن حجر، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (طبقات المدلسين)، ص 31، تد عاصم القريوتي، مكتبة المنار، عمان، ط 1، 1403هـ-1983م. = وقد عنعن الرواية عن حميد بن أبي حميد الطويل: الذي هو بدوره أيضاً كثير التدليس. ينظر: الفالوجي، المعجم الصغير، 139/1. وقد عنعن الرواية عن حميدة.

ب. وأما متنها، فمنكر؛ فقد تبين أن عثمان لم يغيّر المصاحف، وإنما وحدها ونسخها من المصحف الإمام الذي جمعه أبو بكر. إضافة إلى أن الزيادة الملحقة بالآية القرآنية "وعلى الذين يصلون الصفوف الأول" ليست قرآناً؛ إنما وردت كحديث نبوي، بنص "إن الله وملائكته يصلون على الذين يصلون الصفوف". رواه أبو داود، في سننه، 14/2، كتاب الصلاة، باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف، ح 676. بلفظ: "ميامن الصفوف". و: ابن ماجه، في سننه، 318/1، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب إقامة الصفوف، ح 995. و: أحمد، في مسنده، 443/40، ح 24381. قال شعيب الأرنؤوط: حديث حسن. و: ابن حبان، في صحيحه، 536/5. ينظر: علال، أباطيل وخرافات حول القرآن والنبى، ص 44-45.

¹ رواه أبو عبيد، فضائل القرآن، ص 325. على أن المقصود بالإسقاط في هذه الرواية هو أن تلك الآية نُسخت من القرآن كما نسخت آيات أخرى؛ -إذ إن النسخ أمرٌ ثابتٌ شرعاً-، فإن هذه الرواية أيضاً لا تصح إسناداً، ولا متناً، وقد وردت من طريق ابن أبي مريم، عن نافع بن عمر الجمحي، عن ابن أبي مليكة، عن المسور بن مخرمة:

أ. أما إسنادها، فليس فيه تصريح بالسماع. وهذا يعني أن اتصال الإسناد غير ثابت.

ب. وأما متنها، فظاهره منكر؛ لأن عبارة "أسقطت في ما أسقط من القرآن" مستهجنة، تشير إلى حدوث أمر غير شرعي؛ فهي عبارة إنما تتسع لمعانٍ أخرى غير معنى النسخ في الشرع المذكور في قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخَ نَاتٍ بَحِيرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [سورة البقرة: 106]. فلو صح لكان من المفترض أن يكون جواب عبد الرحمن: نُسخت فيما نسخه الله، أو أنسيت فيما أنساه الله. ومن المستبعد جداً أن عمر لم يكن على علم بمصير تلك الآية المزعومة حتى سأل عنها عبد الرحمن بن عوف. ينظر: علال، أباطيل وخرافات حول القرآن والنبى، ص 43.

بالقرآن وعلومه، كما تبين، فلماذا لم يرجع الشرفي إلى هذا المصدر المهم عند أهل السنة خاصة، بل قصد كتاب السيوطي الذي حتم عليه الزمان آنذاك -وقد كانت الأمة في وضع حضاري متدهور- أن يصرف همه في جمع المعارف الإسلامية؛ خوفاً عليها من الضياع، فلم يكن السيوطي منظرًا، ولا مخصصًا، ولا مدققًا؟!¹

إنّ تلبسات الشرفي هذه ليست إلا ضرباً من ضروب الازدواجية والتناقض؛ فالشرفي لا يجهل الحال الذي أوجب السيوطي أن يهتم بالجمع، دون التمهيد؛ بل هو أمرٌ معلومٌ لديه ولدى الحدائين أجمع؛ فقد قال نصر أبو زيد -وهو صاحب فكر محمود لدى الشرفي²- متحدثاً عن الزركشي³، والسيوطي، وكتابيهما: البرهان، والإتقان: "كان التحدي الذي واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي"⁴.

ثم تابع أبو زيد قوله: "ولم تكن هذه العملية في حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم "النص" والعكوف على الثقافة والفكر يحميها من الضياع ويحافظ عليهما من التشتت"⁵.

فعلى الرغم من هذا الوعي بطبيعة عمل السيوطي، إلا أنّ الشرفي يستدل به على انعدام الحسّ النقدي عند العلماء⁶، ويتعمد التركيز على السيوطي دون البخاري مثلاً، بل حتى في المسائل التي أوردها السيوطي، ولم تكن تصبّ في مصبّ الشرفي فإنّه يتجاهلها؛ من ذلك مثلاً التركيز على تأثير الثقافة في النص انطلاقاً من أسباب النزول؛ فقد قفز عما ذهب إليه السيوطي مما لا يوافق مذهبه! -كما سيتبين في المطلب الخاص بأسباب النزول بإذن الله-.

كما أنّ من المظاهر المهمة التي تضاف إلى قضية حفظ القرآن -إلى جانب عملية الحفظ التي حظي بها النص القرآني عند المسلمين- ومما لم يكن متوفراً في تراثات العالم الأخرى، عاملاً: الإسناد، والنقل المتواتر، اللذان يثبتان تطابق النص الشفوي للنص المكتوب، إلى جانب عدم تعرّض

¹ ينظر: العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص 314-315.

² ينظر مثلاً: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 40، 48.

³ الزركشي: (745-794هـ)، أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن بهادر، الشافعي، فقيه، أصولي، محدث، وأديب، تركي الأصل، مصري المولد والمنشأ، من أهم شيوخه: ابن قدامة، وابن كثير، من مؤلفاته: "البرهان في علوم القرآن"، و"البحر المحيط في أصول الفقه"، و"التفريح بشرح الجامع الصحيح". ينظر: الزركلي، الأعلام، 60/6. و: كحالة، معجم المؤلفين، 121/9.

⁴ مفهوم النص، ص 11، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط 1، 2014م.

⁵ مفهوم النص، ص 12.

⁶ ينظر: لبنات 1، ص 121.

القرآن لا لتحريف ولا تبديل، ولا زيادة أو نقصان¹، وما يعضد ذلك عقلاً: ما لحفظ القرآن من ضرورة منطقية تقتضيها السنة الإلهية لبقاء الرسالة محفوظة إلى يوم الدين، تقام بها على الناس الحجة؛ هداية وإرشاد.

ومع كل هذه الدلائل والشواهد على ثبوت حفظ القرآن إلا أن الشَّرْفِي يصرّ على أنه: "ليس من حق الباحث أن يسلم بصحة هذه الأخبار؛ بل عليه أن يقارنها بما يقوله القاضي عبد الجبار² مثلاً عن الروافض إنهم "جوزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا: إنّه كان على عهد رسول الله أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إنّ سورة الأحزاب بحمل جمل، وإنّه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف"³. أي أن هذه التهم المتبادلة بين السنة والشيعة في شأن تحريف القرآن ربما تكون وراء وضع هذه الروايات؛ بحيث هي لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة؛ ولكنها يمكن كذلك أن تدلّ على أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية"⁴.

إنّ هذا الافتراء الباطل الذي يثيره الشَّرْفِي لا يغيّر من حقيقة الحفظ ولا يبدلّه؛ فالنقد التاريخي والتمحيص العلمي يبطل كل الروايات التي يستدل بها الشيعة؛ إذ إنّ أساس مذهبهم لا يثبت إلا إذا قالوا بتحريف القرآن، بل إنّ قول بعضهم بعدم التحريف هو مظهر من مظاهر "التقية" التي يمارسها الشيعة، بها يتعبدون الله، وبها يتزينون لخداع المخالف، لذا قطعونات تلك الطوائف التي بُنيت أصلاً على باطل، لا تُسوّى إلى الدين، ولا تُضير كتاب الله المحفوظ بحفظه تعالى⁵.

الفرع الثالث: ترتيب القرآن

¹ ينظر: العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص55.

² القاضي عبد الجبار: (359-415هـ)، أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، العلامة، المتكلم، من كبار فقهاء الشافعية، وشيخ المعتزلة، يلقبه المعتزلة بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على أحد سواه، سمع من: عبد الرحمن الجلاب، والزيير بن عبد الواحد وغيرهم، وروى عنه: الحسن بن علي الصيمري، وعلي بن المحسن التنوخي وغيرهم، من مؤلفاته: "شرح الأصول الخمسة"، و"الخلاف والوفاق". ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 244/17. و: السبكي، أبو نصر، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، 97/5، تد محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.

³ شرح الأصول الخمسة، ص601، تد عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، 1416هـ-1996م.

⁴ لبنات 1، ص122.

⁵ ينظر: علال، أباطيل وخرافات حول القرآن والنبي، ص59. و: خياط، موقف الشَّرْفِي من الدين والتراث، ص259.

يتعرض الشَّرْفِي لمسألة أخرى مما يتعلق بحفظ القرآن الكريم؛ وهي خاصة بمسألة بترتيب القرآن؛ إذ ذكر أنّ من أهم الشروط التي تقتضيها قراءة الباحث المعاصر: "الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف العثماني وترتيب الآيات في نطاق كلِّ سورة"¹. فالشَّرْفِي يقولها بصريح العبارة، إنك إذا أردت أن تقرأ القرآن، فيشترط عليك ألا تلتزم بسياق آياته، ولا سوره، إنّ أساس القراءة الصحيحة في نظر الشَّرْفِي هي القراءة الانسلاخية عن النص؛ بأن تأخذ القرآن ونصوصه وسيلة للبحث فيه عن مسوغات الهوى، والتحرّر من قيود النص! بل يتابع الشَّرْفِي غِيّه صراحة بتشبيهه القرآن بأيّ كتاب أدبيّ آخر، فيقول: "المصحف لم يجمع بحسب توالي نزول الآيات أو السور في فترة الوحي الممتدة على نحو العشرين سنة، ولا بحسب الأغراض؛ من حيث لم يكن خطاباً مفهوماً على غرار البحوث والدراسات الأدبية والفكرية والعلمية"².

هكذا يتعامل الشَّرْفِي مع القرآن الكريم، ويعامله كأبي كتاب آخر؛ فليس للقرآن عنده أي تقدير، ولا أيّ خصيصة لقدسية هذا الكتاب، ولا يرى أي ميزة له عن أي كتاب آخر؛ فهذا هو يشكك في ترتيبه؛ لمجرد أنه يراه مخالفاً للمنهجية الحديثة في التأليف، والإنشاء والعرض. معرضاً عن ما في هذا الترتيب والنسق القرآني من إحكام، ونظم، وإعجاز. وهذه كلّها تلاعبات مفضوحة، ليس غرضه منها إلا أن يؤول إلى إلغاء مصدرية الوحي، وأنسنة القرآن المقدس.

لقد تبين فيما سبق بالشواهد الدامغة ظروف تدوين القرآن وجمعه، كما ثبت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بكتابة ما يوحى إليه، ويدلّهم على موضع المكتوب من سورته، حتى انقضى العهد النبوي، وهو مجموع على هذا النمط³. وقد نقل السيوطي خلاصة الأمر في ترتيب آيات القرآن، بقوله: إنّ "الإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآيات توقيفي، لا شبهة في ذلك"⁴. ومن الدلائل التي تثبت أنّ ترتيب سور القرآن أمر توقيفي⁵:

¹ لبنات 2، ص 53.

² لبنات 2، ص 53.

³ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 1/246-247.

⁴ الإيتقان، 1/211.

⁵ فيما ورد من اختلاف بين العلماء في مسألة ترتيب سور القرآن، ما بين القائلين بأنه توقيفي، ومن قال بأنه توقيفي، فالذي تميل إليه الباحثة هو القول الأول، وقد قال به جماعة، منهم الباقلاني في أحد قوليه، وابن الأنباري، والكرماني. ينظر: السيوطي، الإيتقان، 1/217.

1. إنَّ زياداً قد شهد العرضة الأخيرة للقرآن، وهو الذي قام بمهمة نسخ المصاحف في عهد عثمان، وأشرف بنفسه على جمعها في عهد أبي بكر.
2. قوله صلى الله عليه وسلم: "اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران..."¹.
3. عن عائشة: "أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أوى إلى فراشه كلَّ ليلة جمع كَفَيْهِ، ثم نفث فيهما فقراً فيهما: قل هو الله أحد، وقل أعوذ بربِّ الفلق، وقل أعوذ بربِّ الناس..."².
4. قول ابن مسعود في سور بني إسرائيل، والكهف، ومريم، وطه، والأنبياء: "إنَّهنَّ من العتاق الأول، وهنَّ من تلاميذ"³-وذكرها كما استقر ترتيبها-.

وبما ورد في السياق من أدلة القائلين بأنه توقيفي، يردُّ على قول ابن عطية الذي توسَّط بين القولين، ومال إلى أنَّ "كثيراً من السور كان قد علم ترتيبها في حياته صلى الله عليه وسلم كالسبع الطوال، والحواميم، والمفصل، وأنَّ ما سوى ذلك يمكن أن يكون قد فوّض الأمر فيه إلى الأمة بعده". السيوطي، الإِتقان، 218/1.

أمَّا من قال بأنَّ ترتيب السور توقيفي كلّه -وهو قول الإمام مالك، والباقلاني في أحد قوليه-؛ مستدلِّين باختلاف مصاحف بعض الصحابة لترتيب مصحف عثمان؛ كمصحف ابن مسعود، ومصحف عليّ. ينظر: السيوطي، الإِتقان، 216/1. فيمكن أن يُردَّ على ذلك من وجوه: =

أ. = إنَّ ترتيب مصحف عثمان رضي الله عنه لو كان اجتهادياً لما وافقه على ذلك الصحابة؛ ما يدلُّ على أنَّ ترتيبه هو الترتيب المعتمد المجمع عليه.

ب. إجماع الأمة على مصحف عثمان، فلمَّا أمر بحرق مصاحفهم الخاصة أذعنوا واستجابوا لقوله.

ج. إنَّ مصاحف الصحابة الخاصة بهم جمعت إلى القرآن بعض مسائل العلم، وبعض المأثورات، فهي مصاحف شخصية أقرب إلى كتب العلم، فلم تلتزم الترتيب المجمع عليه.

ومن قال بأنَّه توقيفيٌّ عدا براءة والأنفال -وهو قول الإمام البيهقي، والسيوطي، وابن حجر- ينظر: السيوطي، الإِتقان، 218/1-219. فقد استدلوا بما رواه يزيد الفارسي عن ابن عباس، قال: "قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني، وإلى براءة وهي من المثين فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال..." الحديث. رواه أبو داود، في سننه، 90/2، كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، ح 786. و: الترمذي، في سننه، 272/5، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة التوبة، ح 3086. و: أحمد، في مسنده، 529/1، ح 499. وردَّ هذا: أنَّ العلماء قد حكموا على هذا الحديث بالضعف، وعلى منتهه بالإنكار؛ لضعف يزيد الفارسي، فقد كان يكون مع السلاطين، وهو في عداد المجهولين. ينظر: تحقيق الأرنؤوط على سنن أبي داود. كما ضعفه الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، 86/7، ح 3086. فالحديث ضعيفٌ ولا يستدلُّ به.

¹ رواه مسلم، في صحيحه، 553/1، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، ح 804.

² رواه البخاري، في صحيحه، 190/6، كتاب فضائل القرآن، باب فضل المعوذات، ح 5017.

³ رواه البخاري، في صحيحه، 185/6، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، ح 4994.

5. هناك سور متحدة في المطلع رتبت ولاء؛ كالحواميم (غافر-الأحقاف)، والطواسين -مع فصل بين "طسم" الشعراء و"طسم" القصص بـ "طس" النمل، ولم ترتب المسبجات، ولا "الم" تباعاً، لو كان الترتيب اجتهادياً لروعي ترتيبها تباعاً¹.

ليست المشكلة إذن في توفر الشواهد، والأدلة الدامغة لإثبات الحقائق -مع كثرتها-؛ فالحقيقة واضحة كالشمس، حتى إنه شهد بثبوت القرآن خصومه، مع أنه غني عن أي شهادة، وإعجازه ثابت بمصدره الإلهي، الذي تحدى العرب به فعجزوا أن يأتوا بمثله، ولا بأقصر سورة منه... إن المشكلة تكمن في الجاحد والمستكبر على الحق، فلا يراه ولو كان بصيراً. ولما تبصر أهل الحق أنار الله بصيرتهم، فتلمسوا بعضاً من حكم الله، وأسرار إعجازه لترتيب آيات القرآن وسوره، حتى أفرد علم خاص في هذا الباب يسمى "علم المناسبات": الذي يبين وجه الإعجاز والارتباط بين أجزاء الآية الواحدة، أو الآيات المتعددة، وكذلك الانسجام والتناغم بين السورة والسورة²، ومن المؤلفات التي اختصت في هذا الباب:

1. "البرهان في تناسب سور القرآن" لابن الزبير الغرناطي.
2. "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" للبقاعي.
3. الكتب الثلاثة: "أسرار التنزيل"، "تناسق الدرر في تناسب السور"، "مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع" للسيوطي.

ومن كتب التفسير التي اهتمت بعلم المناسبات:

1. "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل" للزمخشري.
2. "مفاتيح الغيب" للرازي.
3. "التسهيل لعلوم التنزيل" لابن جزي.
4. "روح المعاني" الألوسي.
5. "التحرير والتنوير" لابن عاشور.

المطلب الثاني: الخلفية التاريخية والدينية للقرآن الكريم

بعد أن اتضحت ظروف تدوين القرآن الكريم من لدن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وظروف حفظه، وجمعه، إلى أن قام عثمان بن عفان رضي الله عنه بتوحيد القرآن في مصحف واحد، وبما

¹ ينظر: السيوطي، الإتيان، 219/1.

² ينظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، ص96.

هياً الله بهذه الأسباب للقرآن أن يُحفظ تنفيذاً لوعد الله تعالى، وليكون هو المعجزة الباقية للرسالة الخاتمة إلى الناس كافة، ينتقل الحديث هنا إلى جانب آخر من شبهات الشَّرْفِي، والتي تدور حول الإطار التاريخي للقرآن الكريم، ويأتي بيان ذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: مماثلة القرآن الكريم لكتب اليهود والنصارى

يَدَّعي الشَّرْفِي بأنَّ القرآن "لم يذكر قط أن رسالة محمد ناسخة للرسالات السابقة؛ وإنما اعتبرها مصدقة لها، "مهيمنة" عليها، والمهيمنة لا تعني النسخ!"¹.

ويسوّغ الشَّرْفِي وجودها وهيمنتها بقوله: "سر انتشارها وخلودها وإيمان الناس بها على اختلاف أجناسهم وظروفهم ما دام على وجه الأرض ظلم وحيف... ألا وهو صبغتها الاعتراضية على السائد من العقائد والقيم"².

كما يزعم بأنَّ الإسلام ليس إلا امتداداً للرسالات التوحيدية السابقة³، وأنَّ هناك تقارباً كبيراً بينها، وبانتمائها إلى المجال الثقافي نفسه، وخضوع أتباعها للمؤثرات نفسها⁴.

وعليه فما يتبع ذلك -على مستوى الحفظ والرعاية الإلهية- من قول المسلمين إنَّ القرآن تولى الله حفظه ولم تطله يد التحريف، -وهو المعتقد المؤسس على قوله تعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو حَافِظُونَ } [سورة الحجر:9]-. أنَّ هذا المعتقد سائد عند النصارى واليهود أيضاً. هكذا يتعامل الشَّرْفِي مع القرآن الكريم دون تمييزه، وتقدسياه عن كتب اليهود والنصارى، على الرغم من ثبوت التحريف في كتبهم.

يقول الشرفي: "ما هو شائع لدى المسلمين بالنسبة إلى القرآن، ويجزم الكثيرون أنه خاصٌّ به؛ نظراً إلى حفظه في الصدور، وإلى الضمانات التي أحاطت بجمعه وتدوينه، مما لا يحصل عند تدوين رسالتي موسى وعيسى بعد عصرهما بقرون أو بأجيال، شائع لدى اليهود والأرثوذكس منهم على وجه التحديد، فيما يتعلق بالتوراة"⁵.

كما يفترى الشَّرْفِي على القرآن وينسب إليه اشتماله على الظواهر الميثية، والذهنيات الأسطورية التي تسلَّت إليه من بينته التي ظهر فيها، فكان لها انعكاساً على الرسالة التي يحملها، مثلها مثل

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 44-45.

² المصدر نفسه، ص 45-46.

³ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 45.

⁴ لبنات 3، ص 41-52.

⁵ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 52.

الرسالات الأخرى، والتي تتجلى عناصره في الحديث عن الجن، والهبوط من الجنة، ودور إبليس، والشياطين، والملائكة، والطوفان، وعمر نوح...

يقول الشرفي: إن الرسالة السماوية هي امتداد لرسالات التوحيد السابقة، "تحتوي بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولاً، وفي الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً. فيما أنها موجهة إلى البشر وإلى أناس بأعيانهم لا يُنتظر منها أن لا تكون على هذا النحو. ومن الواضح أن الحديث فيها عن الجن، وعن الهبوط من الجنة، وعن دور إبليس والشياطين والملائكة، وعن الطوفان وعمر نوح، وغير ذلك من المظاهر الميثية، مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة من المفاهيم والتصورات الحديثة. وكذا الشأن بالنسبة إلى العديد من مظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها والتي لم يعد لها في نفوس معاصرنا الأصداء ذاتها ولا في فكرهم الدلالات عينها"¹.

هذه جملة من الافتراءات الفادحة التي يدعيها الشرفي، ومن المقارنات المجانبة للصواب والحق، فالشرفي ينفي وجود اختلاف جوهري بين القرآن والكتب المقدسة المحرفة؛ بل يجعل ما بينها علاقة تأثر وامتداد وتقارب، ما جعله ينادي بضرورة إخضاع نصوص القرآن الكريم للنقد التاريخي كما طبقت على تلك الكتب!

يجدر أولاً التنبيه على قاعدة أساسية مفصلية؛ وهي أن القرآن الكريم -في مقامه العلي- يترفع عن أي مقارنات، أو دراسات نقدية؛ بل إنه في غنى عن أي سعي لإثبات صحته؛ فهو المحفوظ بحفظ الله تعالى، أحكم آياته، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

نعم، إن القرآن يصرح بوجود التشابه بين ما أنزله الله على الأنبياء وبين ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ} [سورة الأنبياء: 105]. وقوله: {بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى} [سورة الأعلى: 16-19]. فما يجمع بين المعتقدات الصحيحة من تشابه، فمرده إلى وحدة المصدر، والتشابه بينهما يكون بقدر ما يشتمل عليه الكتاب المقدس من حق، وما بقي فيه من هدي الأنبياء {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا} [سورة النساء: 163].، وأما ما يوجد من خرافات وأساطير، فهو من إضافات البشر، وأخيلتهم وتحريفاتهم التي يزايدون بها على الوحي

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 45.

الإلهي¹؛ فالدين واحد { إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ } [سورة آل عمران:19].

والتشابه بين القرآن وكتب اليهود والنصارى ليس مطرداً، ولا هو آخذاً عنها ولا اقتبس منها؛ فتجد القرآن بنفسه حسم هذه العلاقة، وأكد بطلانها، وأثبت تحريفها، { فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤْيَا بِهِ ثُمَّ قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ } [سورة البقرة:79]. وقوله تعالى: { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْلُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ } [سورة المائدة:15]. وقوله تعالى: { أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ } [سورة البقرة:75]. فلا مجال للتسوية أو المقارنة بين القرآن وكتب اليهود والنصارى، لا من حيث الصحة، ولا من حيث المحتوى.

فمن حيث الصحة والتوثيق التاريخي فقد تطرق الحديث في المطلب السابق عما تميزت به طبيعة حفظ القرآن في مرحلة التحمل الشفوي عند المسلمين، وطريقة التدوين، ووحدة المصحف بعد التدوين، وأن ذلك ثابت بالسند المتصل والنقل المتواتر للقرآن الكريم، وهي حجة من الحجج القوية التي أهملت في هذه المقارنة، بينما تجد التوراة والأنجيل على العكس من ذلك تماماً، فلا أسانيد لها، ولا أصول موحدة، ولا يُعرف كتابها على الحقيقة، ولا تواريخ تدوينها، وقد ظهرت كلها في فترات مظلمة من تاريخ البشرية عرفت بالتاريخ القديم، غلبت عليه الفتن، والحروب، والخرافات، والأساطير².

وفي عدم توثيق التوراة يقول د. إسكندر كيدس³: "ثبت لي بظهور الأدلة ثلاثة أمور جزماً:
الأول: أن التوراة الموجودة ليست من تصنيف موسى.
الثاني: أنها كتبت في كنعان أو أورشليم، يعني ما كتبت في عهد موسى.
الثالث: أن تأليفه بعد خمسمائة سنة من وفاة موسى"¹.

¹ ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن، ص 328. و: السقار، تنزيه القرآن عن دعاوي المبطلين، ص 65.

² ينظر: طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، ص 91 وما بعدها، دار السلام، القاهرة، ط 2، 1423هـ-2002م. و: شلبي، رؤوف، أضواء على المسيحية، ص 39 وما بعدها، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1975م.

³ اسكندر كيدس: عالم نصراني، من فضلاء المسيحية المعتمدين. ينظر: مجموعة باحثين، عقيدتنا الإسلامية، ص 239، شركة دار الأكاديميون، ط 2017م. و: الهندي، رحمة الله، إظهار الحق، 116/1-117، تحميد ملكاوي، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط 1، 1410هـ-1989م.

وفي نفي الأساس التاريخي للأناجيل، يقول العالم النصراني "كولمان"²: "إطار الأناجيل المتوافقة - أي إنجيل مرقس ومثى ولوقا- كل هذا أدبي الطابع، وليس له أساس تاريخي"³.
وأما من حيث المحتوى -الذي هو من الطبيعي بعد بيان غياب السند، وتأخر التدوين، وغموضه، بل تعدد نسخه أن يمسها تحريف، على أن الله تعالى أنزلها بزمان معين، فلم يتكفل بحفظها، ولم ينزلها للناس كافة-:

فمن أمثلة المتناقضات:

- مما جاء في العهد القديم (التوراة):

1. إن الله خلق النور في اليوم الأول من أيام التكوين⁴. ثم يذكر في موضع آخر أن النور خلق في اليوم الرابع⁵!
2. إن الله استراح -الذال على راحة الرب بعد تعب- من عمله في اليوم السابع⁶. وفي موضع آخر أن الرب لا يكل ولا يعيا⁷!
3. إن موسى عليه السلام كلم الرب وجهاً لوجه⁸، وفي موضع آخر ذكر أن الرب قال لموسى: لا تقدر أن ترى وجهي⁹!

- ومما جاء في العهد الجديد (الأناجيل) من المتناقضات:

1. ما ذكر أن المسيح عليه السلام قال عن يوحنا المعمدان: إنه إيليا¹. وفي موضع آخر أن يوحنا المعمدان أنكر أن يكون هو إيليا²!

¹ الهندي، إظهار الحق، 116/1-117.

² كولمان: عالم نصراني، من مؤلفاته: "العهد الجديد". ينظر: بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ص 78، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 2004م.

³ المصدر نفسه، ص 79.

⁴ ينظر: سفر التكوين، 1/3-5، عبر موقع الأنبا تكلا هيمنوت تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية: (<https://st-takla.org/Bibles>, 13.3.2020)

⁵ ينظر: سفر التكوين، 1/14-19.

⁶ ينظر: سفر التكوين، 2/3.

⁷ ينظر: سفر إشعياء، 40/28.

⁸ ينظر: سفر الخروج، 33/11.

⁹ ينظر: سفر الخروج، 33/20.

2. ما ورد في الحث على إكرام الأب والأم³، لكن في موضع آخر حثَّ على عكس ذلك، عندما أمر ببغض الأب والأم⁴!
3. ما ورد أنّ معجزة الصيد حدثت قبل قيامة المسيح⁵، لكن في موضع آخر أنّ معجزة الصيد وقعت بعد قيامة المسيح⁶!
4. ما ورد أنّ المسيح أقام العشاء الأخير قبل يوم الفصح، وغسل أرجل تلاميذه⁷، لكن في مواضع أخرى أنّ العشاء الأخير كان يوم الفصح، ودون ذكر لغسل أرجل التلاميذ⁸!

ومن الأمثلة على ما جاء من العجائب الخرافية:

- مما جاء في العهد القديم:

1. ما ورد عن وجود طيور تمشي على أربعة أرجل⁹!
2. ما ورد أنّ نبياً رأى عند أحد الأنهار حيواناً له أربعة أجنحة، وأربعة أوجه¹⁰!
3. ما ورد أنّ للأرض أربع زوايا¹¹؛ وإنما هي كروية ليست مسطحة فلا زوايا لها.
4. ما ورد أنّ حيطان المنازل تصابُ بمرض البرص¹²، فهل الحيطان تمرض؟!

ومن الأمثلة على التحريفات:

¹ ينظر: إنجيل متى، 14/11، عبر موقع الأنبا تكلا هيمنوت تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية: (<https://st-takla.org/Bibles>, 13.3.2020)

² ينظر: إنجيل يوحنا، 19/1-21.

³ ينظر: إنجيل متى، 4/1.

⁴ ينظر: إنجيل لوقا، 26/14.

⁵ ينظر: إنجيل لوقا، 11-1/5.

⁶ ينظر: إنجيل يوحنا، 14-1/21.

⁷ ينظر: إنجيل يوحنا، 5-1/13.

⁸ ينظر: إنجيل متى، 29-12/26. و: إنجيل مرقس، 26-12/14.

⁹ ينظر: سفر اللاويين، 20/11.

¹⁰ ينظر: سفر حزقيال، 10-5/1.

¹¹ ينظر: سفر حزقيال، 2/7.

¹² ينظر: سفر اللاويين، 35/14.

- ممّا جاء في العهد القديم:

1. أن نوحاً عليه السلام سكر وتعزى¹!
2. أن لوطاً عليه السلام سكر وزنى بابنتيه²!
3. أن الرب ندم على الشر الذي قال: إنه يفعله بشعبه³!
4. أن نبيّ الله سليمان كفر وعبد الأصنام⁴!

هذا بالإضافة إلى ما في العهد القديم من أخطاء علمية فادحة تتعلّق بخلق العالم، وعمر الكون، والطوفان⁵.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى العهد الجديد الذي يقوم أيضاً على العهد القديم؛ إذ هو معنيّ بما ورد فيه، ويحتوي أيضاً على الخرافات والتحريفات⁶، لعلّ أهمها أن أنجيله ذكرت أن يسوع هو إله، وابن الله، لكنه هو ذاته مولود ولدته مريم، واضطهده خصومه، حتى أنهم قبضوا عليه، ونفوه، وصلبوه⁷! وقد تكلم "موريس بوكاي"⁸ بإسهاب عن تناقضات الأنجيل الأربعة، فقال: "فخيلات متّى والمتناقضات الصارخة بين الأنجيل، والأمور غير المعقولة، وعد التوافق بين معطيات العلم الحديث، والتحريفات المتوالية للنصوص كلّ هذا يجعل الأنجيل تحتوي على إصاحات وفقرات تنبع من الخيال الإنساني وحده"⁹.

ثم ذكر "بوكاي": أن القرآن يتوافق مع المعطيات العلمية الحديثة، وأنّ فيه "مقولات ذات طابع

¹ ينظر: سفر التكوين، 20/9-24.

² ينظر: سفر التكوين، 30/19-34.

³ ينظر: سفر الخروج، 14/32.

⁴ ينظر: سفر الملوك، 1/11-16.

⁵ ينظر: بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، ص 43 وما بعدها.

⁶ ينظر: علال، أباطيل وخرافات حول القرآن والنبي، ص 84.

⁷ ينظر مثلاً: إنجيل متّى، 1/18. و: إنجيل يوحنا، 12/18-13.

⁸ موريس بوكاي: (1920-1998م)، طبيب، وباحث فرنسي، لم يعتنق الإسلام -على خلاف ما أشيع عنه- وأقرّ مع ذلك بإعجاز القرآن الكريم، وهو أمر يدعم موضوعية الدراسات العلمية المحايدة، له عناية بدراسة الكتب الدينية في ضوء المعارف العلمية والتاريخية الحديثة، من مؤلفاته: "القرآن والتوراة والإنجيل والقرآن دراسة الكتب المقدس في ضوء المعارف الحديثة" الذي خصصه لكشف مطابقة القرآن الكريم لمكتشفات العلم الحديث، وفشل أسفار اليهود والنصارى في هذا الاختبار، له عناية كبيرة بكشف جوانب الإعجاز العلمي والتاريخي في القرآن الكريم. ينظر: عامري، سامي، هل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى، ص 488، مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان، د.ط. د.ت. و: عوض، حازم، لماذا أسلمنا؟، وكالة الصحافة العربية، ص 103، ط 1، 2009م.

⁹ القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، ص 137.

علمي من المستحيل تصوّر أنّ إنساناً في عصر محمد صلى الله عليه وسلم قد استطاع أن يؤلفها، وعلى هذا فالمعارف العلمية الحديثة تسمح بفهم بعض الآيات القرآنية التي كانت بلا تفسير صحيح حتى الآن¹.

ومع هذا البيان يتضح المقصد والمقال في مدى فجاعة مزاعم الشرفي، ودعوته إلى التسوية بين القرآن والكتب المقدسة أو عقد مقارنة بينها؛ فالقرآن معجز منذ نزوله، بلغته، وأسلوبه، ونظمه، وتركيبه، ومضمونه.. مع ما نزل لأجله من هداية، وإرشاد، وتزكية، ففيه سبق تاريخي لبعض تفاصيله، وتصحيح للأخطاء التاريخية والعلمية التي وردت في الكتاب المقدس، وهو متحدى به إلى قيام الساعة، فلم ولن يأت أحد بمثله.

إنّ هذه النظرة لدى الشرفي - أي التسوية بين القرآن والكتب المقدسة المحرفة - كانت إحدى مرتكزاته التي علل فيها دعوته لضرورة توظيف المنهج المقارن، وتطبيق المنهج النقدي التاريخي الغربي على القرآن الكريم كما طبّق على التوراة والإنجيل، وبيّن أنّه يتفق مع ما يسمى بـ "الإلحاد المنهجي"² - لحلّ معضلة التشابه بين الأديان التوحيدية الثلاثة -، والذي يقصد به أن لا يكون هدف الناقد والمقارن هدفاً تمجيدياً، أو دفاعياً في قراءة النصوص؛ بل لا بد من التخلي عن أيّ أفكار، أو أهداف، أو انتمايات فكرية؛ حتى يتمكن من معرفة خصائص الأديان المشتركة، وصيغ التأثير والتأثير، وكيفية عمل الإنتاج الديني في الضمير، هكذا تكمن في نظره مهمة مقارنة الأديان³.

يقول الشرفي: "ولعلّ أهم مبرر لقراءته - أي القرآن - على ضوء علوم الإنسان والمجتمع الحديثة أنّ البحوث التاريخية واللسانية⁴ والإنسانية وغيرها قد شهدت في العقود الأخيرة تقدماً لا يُنكر، وأنّه لا مناص من تبين مدى انطباقها على النص المقدس ومن مقارنة محتواه بواسطتها. وهو ما فعله القدماء أنفسهم، وإن بصفة عفوية وغير واعية تمام الوعي، عندما قرؤوا القرآن على ضوء معارفهم؛ إذ لم يكونوا يملكون وسيلة سواها"⁵.

ثم بعد أن أشاد كثيراً بالعلماء الغربيين الذين كان لهم الدور الأول في توظيف مباحث العلوم الإنسانية لدراسة علم الأديان، ما ألهمه لتطبيقه على الإسلام كونه يشترك - على حد تعبيره - مع

¹ المصدر نفسه، ص 290-291.

² ذكر في الهامش أنه أخذ هذا المصطلح من "بيتر برجر"، في كتابه: "الدين في الضمير الحديث"، ص 166، باريس، 1971م.

³ ينظر: لبنات 1، ص 104. و: لبنات 2، ص 37.

⁴ علم اللسانيات: هو العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي. ينظر: مجموعة من الباحثين: أبول فابر وكسريستان بايلون، مدخل إلى الألسنية العامة، ص 9، ترجمة طلال وهبة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1992م.

⁵ لبنات 2، ص 42.

سائر الأديان خاصة اليهودية والمسيحية¹، قال: "ومن شأن هذا المنهج أن يحمل المؤمنين على إعادة النظر في مسلماتهم، أو في ما يعتقدون أنه من ثوابت الدين"²! إن الذي يريد الشرفي أن يقوله: إن هذا العلم ما زال لم يوظف بالشكل المطلوب عند المسلمين، ومن ثم، فإن نتائجه المرجو تحقيقها ما زالت لم تتحقق بعد، ولتحقيقها فلا بد من دراستها ومقارنتها باليهودية والمسيحية اللتين ظهرت نتائجهما بعد أن خضعت للنقد العلمي.

"وفي هذا فصل بين النص وفاعليته، أو زحزحة إحدى القناعات لدى المسلم التي تتمثل في تغيير المرجعية النصية لصالح مرجعية أخرى هي المرجعية العالمية³ التي هي إحدى رهانات الشرفي من خلال جهده في القول بتاريخية النص الديني.

علاوة على ما في هذا القول من مأخذ ومغالطات، منها⁴:

1. إن القرآن نفسه - منذ نزوله - دعا الإنس والجن إلى دراسته وتدبره، وتحداهم أن يأتوا بمثله. قال تعالى: {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا وَرَأَىٰ لَهُمْ لَبِئْسَ لِبَعْضِ ظَهِيرًا} [سورة الإسراء: 88]. وقوله: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [سورة البقرة: 23].، فالتحدي فيه دعوة إلى دراسته، وانتقاده، والرد عليه إن استطاعوا.
- كذلك دعا القرآن نفسه الناس لتطبيق المناهج العلمية بآيات عديدة؛ فدعا للبحث والتنقيب {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [سورة العنكبوت: 20]. وقال: {قَدْ خَلَقْنَا مِنْ قَبْلِكُمْ سُنْبُ فسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ} [سورة آل عمران: 137]. وحث على التفكير، وتحريك العقل والخيال في تقرير العقائد وتصحيح التصورات {ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [سورة يوسف: 39]. وقال: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} [سورة الطور: 35]. وقوله: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [سورة الأنبياء: 22]. وقال: {مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا

¹ ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 12-13.

² المصدر نفسه، ص 15.

³ العمري، إشكالية تاريخية النص القرآني، ص 167.

⁴ ينظر: علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات أركون والجايري، ص 54-55، 60-61. و: خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 224-225.

خَاقٍ وَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ { [سورة المؤمنون: 91]. كما دعا إلى النظر والتأمل بإعمال العقل، ومساءلته الواعية التي تؤول به لمعرفة الحق، فقال: {أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ} [سورة الواقعة: 58-59].

2. إنه قد مورس النقد على كلام الله -بخلاف ادعاء الشرفي-؛ فقد قالت قريش: إنه أساطير الأولين، وأنه من قبيل السحر، والجنون، والشعر، والكهانة، لكن محاولاتهم العبثية كلها باءت بالخسران. ثم حاول اليهود والنصارى والزنادقة على مر التاريخ ممارسة شتى أنواع النقد التاريخي للطعن في القرآن الكريم، ولكن محاولاتهم باءت بالخسران أيضاً.

وليراجع في هذا على سبيل المثال كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم، وكتاب "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" لشيخ الإسلام ابن تيمية.

ومؤخراً، دشّن المنصرون والمستشرقون -أساتذة الشرفي الذي يكثر من مدحهم والدعوة للسير على نهجهم- منذ أكثر من قرنين حملة جديدة للطعن في القرآن وإنكار مصدريته الإلهية، فلم ولن يصلوا إلى تحقيق مرادهم الزائف؛ فالحق منصور بوعده الله.

3. زعم الشرفي أنه يقوم بإخضاع القرآن للنقد التاريخي هي أبعد ما تكون عن الكتابة العلمية الموضوعية الصحيحة -بخلاف ما يدعي في كتبه¹، ولعله يبرز في هذا السياق حين سوى بين القرآن والكتب المقدسة المحرّفة، وقد تبين بطلان ذلك وإجحافه. كما يظهر إجحاف الشرفي حين زعم أنّ الديانات كلها توحيدية، وهي في الحقيقة خلاف ذلك؛ "إذ إنّ النصرانية تؤمن صراحة بثلاثة آلهة؛ فهي تمنح كلّ واحد منها وظيفة مختلفة عن الآخرين، وتتسبب إليه أموراً يستقلّ بها عن غيره، وهو عين القول بالآلهة المتعددة، غير أنّ الكنيسة لما وجدت نفسها مضطرة إلى الإيمان بالعهد القديم الذي ينصّ صراحة على وحدانية الربوبية، والإيمان أيضاً بما جاء في العهد الجديد في إثبات نفس العقيدة، قرّرت أن تعلن أنّها تؤمن بإله واحدٍ مثلث الأقانيم²3: "الأب، والابن، والروح القدس"⁴، فهي ديانة تثليث لا توحيد⁵. {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ

¹ ينظر مثلاً: الثورة والحداثة والإسلام، ص 147-148.

² أقانيم: جمع "أقنوم"، مصطلح اخترعه النصارى، وهي تعني: "تحت القائم!!"؛ للهروب من كلمة "ذات"، غير أنّ هذا اللعب بالألفاظ لا يغير من الحقيقة شيئاً؛ إذ هي ثلاث ذوات على الحقيقة". ينظر: عامري، هل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟، ص 623.

³ المصدر نفسه، ص 623.

⁴ المصدر نفسه، ص 368.

⁵ "يستعمل اللاهوتيون الغربيون اليوم بلا حرج عبارة "ثلاثة أشخاص" للتعبير عن "الثالوث القدس"... أما النصارى العرب فإنهم يبتعدون عن هذه العبارة بصورة تامة خشية انكشاف تناقضهم العقدي!!"، عامري، هل القرآن مقتبس من

وَحَدَّثَ { [سورة المائدة:73]. وأما الديانة اليهودية -الحالية- فهي تختلف اختلافاً جذرياً عن التوحيد في القرآن، علماً بأنه وُجد في اليهودية من قال بأنّ عزيراً ابن الله¹ كما قال النصارى في المسيح عليه السلام {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ} [سورة التوبة:30]. ويبدو الإله في العهد القديم موصوفاً بصفات شنيعة، ومتلبساً بالصفات البشرية الجسمانية، مما لا يمتُّ للتنزيه بصلة، ويستحيي الإنسان من ذكرها...²

وأما التوحيد في القرآن؛ ففيه التوحيد المطلق، والتنزيه الكامل، والأسماء الحسنى، والصفات العلا والمثلّى، {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ} [سورة الأعراف:180]. و{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [سورة الشورى:11]. و{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [سورة الإخلاص:1]. السورة، وغيرها من آيات التوحيد والتنزيه كثير. فأنى لهذه التسوية أن تمثل الموضوعية والعلمية!!؟

الفرع الثاني: إخضاع القرآن الكريم لأثر البيئة التي نشأ فيها

يزعم الشرفي أنّ القرآن تأثر بصياغة الواقع الذي نشأ فيه، وتشكل داخل حدود البيئة العربية بعاداتها، وثقافات شعوبها؛ وذلك في سبيل لجعل القرآن مرتبطاً بالزمان الذي نزل فيه دون غيره، باعتباره -على حدّ زعمه- جاء ليعالج مشكلات زمانه، وتلبية احتياجاتهم في إطار ديني، وهذه الشبهة قد أوردتها في سياقات كثيرة، بصياغة لا تدلُّ سوى على وهن في العبارة، وسخف في المدلول، الذي لا يستوعبه عقل، ولا ينبني على منطق، بل الهوى، والضلالة.

يقول الشرفي: "كانت شبه الجزيرة العربية عموماً ومنطقة الحجاز على وجه التخصيص غير معزولة البتة عن التيارات الدينية والثقافية الموجودة في الشرق الأدنى كله، سواء في بلاد الشام وفلسطين أو في مصر أو في بلاد الرافدين وبلاد فارس المجاورة. فلم تكن هناك حدود جغرافية سياسية -بالمفهوم الحديث للحدود- فاصلة، بين مختلف الأمصار وعازلة بعضها عن بعض. وكان

كتب اليهود والنصارى؟، ص 623.

¹ ينظر: الألويسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألويسي)، 62/4، تد علي عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ.

² ينظر: عامري، هل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟، ص 427 وما بعدها. ومن أراد الاستزادة في الرد على هذه الشبهة فليرجع إلى هذا الكتاب فهو جيد في بابه، وقد استفاض بالرد عليها بالأدلة الدامغة.

التبادل التجاري وغير التجاري -في الحروب وعند حدوث المجاعات...- قائما بين سكانها، بكل ما ينشأ عنه من تعارف متبادل ومن تأثر وتأثير متواصلين. وكان الحج من جهة والأسواق من جهة أخرى مناسبات لامتزاج العديد من المعتقدات والأفكار وتلاقحها"¹.

ثم يتابع قائلا: "وهو ما يحتم النظر إلى ظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي، لا على أساس أنه امتداد طبيعي للظاهرة الدينية التوحيدية التي عرفت المنطقة مع اليهودية والمسيحية فحسب؛ بل كذلك وفي الآن نفسه على أنه تواصل للظاهرة الدينية عموما عبر التاريخ البشري، وذلك من دون إهمال العوامل البيئية الظرفية الخاصة بمكة وما جاورها"².

ليس ذلك فحسب؛ بل يزعم أن البيئة الحجازية كانت مهية لقبول هذا الدين الجديد، "فقد بدأت مقومات الاجتماع القبلي تضعف بحكم صعود مكة إلى مرتبة من القوة والنفوذ والتنظيم جعلتها مركز إشعاع ديني واقتصادي على كامل الجزيرة. فكان للحروب الدائرة بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، وضعف اليمن تحت وطأة تنافسهما عليه، دور أساسي في تحويل طرق التجارة العالمية يومئذ بين آسيا وأوروبا وإفريقيا، واستئثار قريش بها، لا سيما وأنّ تجار قريش قد نجحوا عن طريق "نظام الإيلاف" في تأمين القوافل المحملة بالبضائع وإشراك القبائل التي تمر هذه القوافل عبر مناطق نفوذها في فوائد هذه التجارة.

ونشأ عن هذا الوضع نوع من الاعتراف الضمني بتفوق قريش، حين جمعت إلى المنافع الرمزية المنجزة عن الحج إلى الكعبة والاستئثار برعاية الحجيج ما جنته من ثروة في تجارتها، وما سلكته من تنظيم الحياة في مكة من إرساء لنواة مؤسسية تتكون من أثرياء كل بطن من بطونها وتجتمع في "دار الندوة" للتداول في مختلف القضايا التي تهّم المجموعة وتقرير السلوك الذي يتعين على سائر أفرادها الالتزام به"³.

فيتابع قوله إنّ هذه العوامل المادية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية هيأت "عدداً من الأفراد للبحث عن صيغ دينية أكثر ملاءمة للوضع الجديد الذي لم يكن يخلو من العيوب والنقائص، وعن غذاء روحي لا توفره العقائد الدينية المرتبطة بالنظام القبلي التقليدي الذي بدأت تظهر بوادر تفككه"⁴. ثم قال: "فكان محمد بن عبد الله هو الذي قام بهذه المهمة"⁵.

وهذا الذي جعل الشرفي بطبيعة الحال يتعمد عدم التعرض لآيات العقيدة بالتأويل؛ كالحديث عن

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 26.

² المصدر نفسه، ص 26 .

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 27-28.

⁴ المصدر نفسه، ص 28.

⁵ المصدر نفسه، ص 29.

الجنة، والنار، واليوم الآخر، والحساب، والجزاء... بل أجمل جوده فيها زاعماً أن هذه التفاصيل كانت "ملائمة ومناسبة للعقلية والذهنية الشعبية التي ليست لها ثقافة فلسفية أو تاريخية، وليس لها عموماً ثقافة واسعة. لم يكن أفراد الطبقات الشعبية يعرفون القراءة والكتابة، ولذلك، مراعاة لهذه الذهنية، فإنّ الفكر العالم قد تبنى المقولات التي كانت متداولة سفوياً حتى أصبحت شيئاً فشيئاً راسخة، ثم دونت في الكتب. والمرجع الأساسي اليوم لهذه الأدبيات هو كتاب "التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة" للقرطبي، وهو من علماء القرن السابع الهجري"¹.

فالشّرْفِي يتعاضى عن كل ما جاء في القرآن والسنة وحديثهما عن تفاصيل اليوم الآخر، ليزعم أنّها ليست سوى روايب من الذهنية الميثية القديمة.

وهذا المسوّغ الذي يثير من خلاله الشّرْفِي كثيراً من شبهاته، هو المنوط أيضاً بإسقاطه كثيراً من الأحكام الشرعية؛ كالصلاة والحج حينما جعلهما من موروثات الجاهلية، وكذلك الأحكام المجمع عليها بين العلماء كافة؛ كوجوب القصاص، أو دفع الدية في القتل العمد، بحجة أنّها مرتبطة بظروفها التاريخية، وأنّ القيم المجتمعية التي نزلت فيها هذه الأحكام قد تطورت، وهو ما يستلزم تطور الأحكام².

وهذا كلّه لا يمتّ إلى الحقيقة بصلة، ولا ينبع إلا من معادٍ للقرآن، وجاحد للإسلام؛ وإلا فلو كان القرآن متوقفاً عند ذلك الزمان الذي نزل فيه لوجب "أن يقف عند حدود علوم ومعارف ذلك العصر، ولا يتجاوزها إلى الماضي والمستقبل، بل يصحّ أخطاء أهل العصر في علمهم ومعارفهم، وأي مقارنة بين ما جاء به القرآن وما كان عليه أهل العصر من علوم الفلاسفة والوثنيين وأهل الكتاب، تكشف بوضوح أنّ القرآن تجاوز الجميع، بما جاء به من الحق المطلق الذي يشمل الزمان والمكان والإنسان"³.

¹ الثورة والحدائث والإسلام، ص 184.

² ينظر: مرجعيات الإسلام السياسي، ص 29.

³ الشافعي، منى محمد بهي الدين، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، ص 219، دار اليسر، القاهرة، ط 1، 1429هـ.

المبحث الثاني

عبد المجيد الشرفي وما يتعلق بأهم مباحث علوم القرآن الكريم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الناسخ والمنسوخ

المطلب الثاني: أسباب النزول

المبحث الثاني: عبد المجيد الشرفي وما يتعلق بأهم مباحث علوم القرآن الكريم

يشير مصطلح "علوم القرآن" إلى كلِّ المعارف والعلوم المتصلة بالقرآن، من أي ناحية من نواحيه المتعددة؛ كعلم التفسير، والقراءات، وعلم إعجاز القرآن، وغيرها من العلوم الكثيرة التي توسع العلماء في بحثها؛ لما فيها من أهمية بالغة في فهم القرآن حق فهمه، واستنباط أحكامه، وآدابه، وصلاحي القلوب، وتهذيب الأخلاق.

ولأنَّ موضوع "علوم القرآن" هو القرآن الكريم، فإنَّه ينال الحظ الأكبر من أعداء الإسلام ليختلفوا عليه ما شاء لهم هواهم أن يختلفوا، فكان من الطبيعي أن يكون لهذا العلم نصيبٌ لدى الشرفي في التسويغ لمشروعه الحداثي للقرآن الكريم. وهذا المبحث يتناول أهمَّ الموضوعات التي تعرَّض لها الشرفي بالتضليل ممَّا يندرج تحت علوم القرآن.

المطلب الأول: الناسخ والمنسوخ

مبحث النسخ في القرآن من أهم المباحث التي استوعبتها كتب علوم القرآن، كما أفردت فيه مؤلفات كثيرة، وعنيت به مختلف العلوم الشرعية؛ ككتب الفقه، والتفسير؛ لما له من علاقة وارتباط بموضوعها.

وقد كان هذا العلم -الناسخ والمنسوخ- محل اهتمام مباشر لدى الشرفي، يملؤه بالتشكيك، والشبهات. فما هو علم الناسخ والمنسوخ؟ وما هو موقف الشرفي منه؟

الفرع الأول: مفهوم النسخ

المسألة الأولى: النسخ لغةً

جاء النسخ في لغة العرب على عدة معانٍ:

1. الإبطال والإزالة:

قال ابن منظور¹: "والنسخ إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه"¹.

¹ ابن منظور: (630-711هـ)، أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، الإفريقي، المصري، أديب لغوي، ناظم، ناثر، مشارك في علوم، روى عن: الطفيل، وابن المقير وغيرهم، وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة، ثم ولي القضاء في طرابلس، وعاد إلى مصر فتوفي فيها، من مؤلفاته: "مختار الأغاني في الأخبار والتهاني"، و"لسان"

ومنه قولهم: نسخت الشمس الظل: أزالته، والمعنى: أذهبت الظل وحلت محله²، ومنه قولهم: "نسخت الريح آثار الديار: غيرتها"³، ومنه قوله تعالى: {مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا} [سورة البقرة:106]⁴.

2. نقل الشيء من موضع إلى موضع:

قال ابن منظور: "النسخ اكتتابك كتاباً عن كتابٍ حرفاً بحرف"⁵.

ومنه قولهم: نسخت الكتاب، أي نقلت ما فيه مع بقاء عينه في مكانه، ويقال للأصل عندئذ: نسخة، وللمكتوب عنه نسخة أيضاً؛ لأنه قام مقامه⁶، ومنه قوله تعالى: {إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [سورة الجاثية:29]، والمراد به نقل الأعمال إلى الصحف⁷.

المسألة الثانية: النسخ اصطلاحاً

يراد بالنسخ عند إطلاقه في الشرع، معناه اللغوي: الإبطال والإزالة، قال ابن الجوزي⁸ في هذا المعنى: "وإذا أطلق النسخ في الشريعة أريد به المعنى الأول؛ لأنه رفع الحكم الذي ثبت تكليفه للعباد إما بإسقاطه إلى غير بدل أو إلى بدل"⁹.

العرب". ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، 6/15. و: كحالة، معجم المؤلفين، 12/47.

¹ لسان العرب، مادة (نسخ)، 3/61.

² المصدر نفسه. وينظر: الجوهري، الصحاح، مادة (نسخ)، 1/433.

³ الجوهري، الصحاح، مادة (نسخ)، 1/433. وينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (نسخ)، 3/61.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، مادة (نسخ)، 3/61.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه.

⁷ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (نسخ)، 3/61. و: القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 237.

⁸ ابن الجوزي: (511-597هـ)، أبو الفرج، عبد الرحمن بن محمد بن علي القرشي، التيمي، البكري، المشهور بابن الجوزي، فقيه حنبلي، محدث، مؤرخ، ومتكلم، حظي بشهرة واسعة، ومكانة كبيرة في الخطابة، والوعظ، والتصنيف، كما برز في كثير من العلوم والفنون، كالتفسير، والحديث، والتاريخ، والحساب، والطب، والفقه، واللغة وغيرها، من مؤلفاته: "زاد المسير في علم التفسير"، و"أخبار الأتكياء"، و"المنتظم في تواريخ الأمم من العرب والعجم". ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 13/28-29. و: ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 1/47، تد محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1406هـ-1986م.

⁹ ناسخ القرآن ومنسوخه (نواسخ القرآن)، ص 127، تد المليبارلي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 2، 1423هـ-2003م.

والنسخ يختلف في معناه الاصطلاحي عند المتقدمين، لما هو عليه عند المتأخرين؛ فهو عند المتقدمين يراد به مطلق البيان، فيدخل فيه: تخصيص العموم، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، ورفع الحكم¹.

أما عند المتأخرين فإنه يراد به: رفع الحكم الشرعي بخطاب شرعي آخر متراخياً عنه². "فخرج بالحكم رفع البراءة الأصلية، وخرج بقولنا: "بخطاب شرعي" رفع الحكم بموت أو جنون أو إجماع أو قياس"³.

وبيان ذلك أنّ النسخ "بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع، وانتهاءه عند الله تعالى معلوم، إلا أنه في علمنا كان استمراره ودوامه، فبالنسخ علمنا انتهاءه، فكان في حقنا تبديلاً وتغييراً. قال تعالى: {وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ} [سورة النحل:101]"⁴. وعليه، فإنّ النسخ عند المتأخرين أخصّ منه عند المتقدمين⁵، وهو المراد.

الفرع الثاني: النسخ عند علماء المسلمين

المسألة الأولى: أهمية علم الناسخ والمنسوخ

كان لعلم الناسخ والمنسوخ محطّ عناية فائقة، واهتمام فريد من علماء المسلمين؛ لتعلّق موضوعه ابتداءً بالقرآن الكريم، فقد روى ابن عبد البر⁶، عن يحيى بن أكثم⁷ أنه قال: "ليس من العلوم كلّها

¹ ينظر: الطيار، التحرير في أصول التفسير، ص 218.

² ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 177/2. و: القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 238.

³ المصدر نفسه.

⁴ العك، أصول التفسير وقواعده، ص 297.

⁵ وقد سمى د. الطيار النسخ الذي عليه المتقدمين بـ"النسخ الجزئي"، والآخر بـ"النسخ الكلي"، وبين الفرق بين النوعين في كتابه: التحرير في أصول التفسير، ص 218-221. وينظر: الشاطبي، الموافقات، 3/344 وما بعدها.

⁶ ابن عبد البر: (368-463هـ)، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي، إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما، فقيه مالكي، مؤرخ أندلسي، روى عن: عبد الوارث بن سفيان، وسعيد بن نصر وغيرهم، من مؤلفاته: "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، و"التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". ينظر: الضبي، أبو جعفر، أحمد بن يحيى، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص 47، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط 1967م. و: ابن بشكوال، أبو القاسم، خلف بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ص 640، مكتبة الخانجي، ط 2، 1374هـ-1955م.

⁷ يحيى بن أكثم: (ت 857هـ)، يحيى بن أكثم بن محمد التميمي، المروزي، البغدادي، عالم، إمام، فقيه، وراوٍ للحديث

علم هو أوجب على العلماء وعلى المتعلمين وكافة المسلمين من علم ناسخ القرآن ومنسوخه؛ لأنّ الأخذ بناسخه واجب فرضاً، والعمل به لازم ديانة، والمنسوخ لا يعمل به ولا ينتهي إليه، فالواجب على كلّ عالمٍ علم ذلك؛ لئلا يوجب على نفسه وعلى عباد الله أمراً لم يوجبّه الله عز وجلّ أو يضع عنه فرضاً أوجبّه الله عز وجلّ"¹.

ويفوق في الأهمية وجوب معرفة علم الناسخ والمنسوخ لدى المفتي والفقهاء؛ لما للنسخ من تأثير مهم على استنباط الحكم الشرعي، علاوة على أنّها من أولى واجبات المفسّر.

قال القرطبي²: "معرفة هذا الباب أكيدة وفائدته عظيمة، لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا يُنكره إلا الجهلة الأغبياء؛ لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام"³. وقال السيوطي: "قال الأئمة: لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ"⁴.

وقد قال عليّ بن أبي طالب لقااص: "أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال لا، قال: هلكت وأهلكت"⁵.

النبوي، قاضي قضاة أهل البصرة، ويعدّ من تبع التابعين، اشتهر عنه أنه كان شديد القرب من الخليفة العباسي المأمون، كما اشتهر عنه مواجهته للكثير من الشيعة، وواجه المعتزلة وقولهم بخلق القرآن، سمع من: جرير بن عبد الحميد، عبد الله بن إدريس وغيرهم، روى عنه: البخاري، الترمذي، وأبو حاتم وغيرهم. ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 84/3. و: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/12 وما بعدها.

¹ جامع بيان العلم وفضله، 767/1، تد أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1414هـ-1994م.

² القرطبي: (ت 671هـ)، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، الخزرجي، صاحب التفسير، إمام فقيه، محدث، متفنّن ومتبحر في العلم، له تصانيف كثيرة تدل على سعة اطلاعه، من مؤلفاته: "الجامع لأحكام القرآن"، و"التذكرة في أحوال الموتى والأخرة". ينظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، 87/2، تد أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط 1420هـ-2000م. و: الزركلي، الأعلام، 322/5. ³ في تفسيره، 62/2.

⁴ الإيتقان، 66/3.

⁵ رواه عبد الرزاق، أبو بكر، ابن همام الصنعاني، المصنف، 220/3، ح 5407، تد حبيب الرحمن الأعظمي، =المجلس العلمي، الهند، ط 2، 1403هـ. و: أبو عبيد، القاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، ص 4، تد محمد المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 1418هـ-1997م. و: ابن أبي شيبه، أبو بكر، عبد الله بن محمد، المصنف، 290/5، ح 26192، تد كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ. و: أبو خيثمة، زهير بن حرب، كتاب العلم، ص 53، ح 130، تد الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1421هـ-2001م. قال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين. و: الحربي، أبو إسحاق، إبراهيم بن إسحاق، غريب الحديث، 1044/3، تد سليمان العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1405هـ.

المسألة الثانية: الحكمة من النسخ

أما الحكم من النسخ، فقد تجلّى للعلماء الكشف عن بعضها، منها¹:

1. إظهار الربوبية؛ فبالنسخ يتحقق أنّ المتصرف في الأعيان إنّما هو الله، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، كما فيه بيان لعلم الله؛ فهو العالم بأحوال الناس جملة وتفصيلاً، وعالم بما يصلحهم وينفعهم، والطريقة التي تصلح لهم، وفيه دلالة حكمة الله ورحمته.
2. بيان لكمال العبودية؛ كأنه منتظر لإشارة ربه كيفما وردت، وبأي وجه صدرت؛ وإنّما تظهر طاعة العبد بكمال الخضوع والانقياد.
3. الابتلاء؛ فبمحض إلقاء شريعة جديدة، ونسخ ما تعودتها النفوس تظهر حكمة الابتلاء، فإنّ النفوس بجهدتها في إطاعة الأوامر تتم مصلحة خلقها فتبتلى بما فيه سعيها وإخراجها عن هواها وفطامها عن شهواتها².

وقد صرح القرآن بهذا المعنى في غير موضع؛ كقوله تعالى: {وَلَكِنَّ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ} [سورة المائدة:48].

ومن ذلك ما جاء في سورة الحج، من قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي

و: ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، المذكر والتذكير والذكر، ص 82، ح 14، تد ياسر الرادادي، دار المنار، الرياض، ط 1413هـ. و: النحاس، أبو جعفر، أحمد بن محمد، الناسخ والمنسوخ، ص 48، تد محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1408هـ. و: ابن المقرئ، أبو بكر، محمد بن إبراهيم، المعجم، 240/3، ح 1169، تد محمد الفلاح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ط، د.ت. و: الثعلبي، أبو إسحاق، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 14/4، ح 293، تد خالد العنزي، دار التفسير، جدة، ط 1، 1436هـ-2015م. و: أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، تاريخ أصبهان (أخبار أصبهان)، 121/1، تد سيد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ-1990م. و: البيهقي، السنن الكبرى، 346/20، ح 20386. و: الخطيب البغدادي، أبو بكر، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، 244/1، تد عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 2، 1421هـ. و: الحازمي، أبو بكر، محمد بن موسى، الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص 48، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، د.ط، د.ت. و: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 149-150.

¹ ينظر: الجديع، عبد الله بن يوسف، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، ص 227-231، مركز البحوث الإسلامية ليدز، بريطانيا، ط 1، 1422هـ-2001م. و: العك، أصول التفسير وقواعده، ص 298.

² الفراهي، رسائل في علوم القرآن، ص 159.

شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٢﴾ وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ { [سورة الحج:52-54].

قال الفراهي¹: "وهذه الآيات مما أشكل على جمهور المفسرين لما ربطوها بما وقع في الأمم السابقة وبدعاتها، فلم يصيبوا غرض الكلام، وليس هاهنا محل تفسير هذه الآيات؛ وإنما المراد أن نشير إلى جهة الابتلاء في النسخ، كما صرح بها في هذه الآيات"².

4. التدرج في التشريع لحدائثة الناس بالجاهلية، ولا يخفى ما فيه من تأليف قلوبهم على الإسلام، وتهيئتهم لما أريدوا له من نصر دين الله؛ إذ كانوا الجيل الذي اصطفاه الله لنصرة رسوله صلى الله عليه وسلم، فأخذوا بالأخف، فالأثقل؛ تحقيقاً لهذه الغاية، كما أن في زيادة المشقة، زيادة الأجر والثواب.

5. إظهار نعمة الله بما يرفع به من الحرج والضيق؛ كعدة المتوفى عنها زوجها؛ إذ فرض الله عليها أن تعتد عاماً كاملاً أول الأمر بقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ} [سورة البقرة:240]، وهذه المدة على وفاق ما كانت تعتده إحداهن في الجاهلية، فنسخ الله ذلك، وخفف عن النساء بأن جعلها أربعة أشهر وعشراً، بقوله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [سورة البقرة:234].

6. تطيب نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفوس أصحابه، بتمييز هذه الأمة على الأمم، وإظهار فضلها.

وغير ذلك من حكم النسخ ومقاصده مما تتدرج سعته في عموم قوله تعالى: {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [سورة النحل:102].

¹ الفراهي: (1280-1349هـ)، عبد الحميد بن عبد الكريم الأنصاري، المعروف بحميد الدين، أحد العلماء المشهورين، درس على يد علماء أجلاء، منهم: شبلي النعماني، وفيض الحسن السهاري ونيوري وغيرهم، كان عالماً بالإنجليزية والفلسفة الحديثة، أقام مدة من الزمن في حيدر آباد يدرس في دار العلوم، ثم اعتزل عنها، وعكف على المطالعة والتأليف، وأسس قريباً من قريته مدرسة دينية سماها مدرسة الإصلاح، من أكبر مقاصدها تحسين طريقة تعليم العربية والاختصاص في علوم القرآن، كان ذا خبرة تامة بالعلوم الأدبية والعربية، حسن النظر في كتب اليهود والنصارى، من مؤلفاته: "الإمعان في أقسام القرآن"، و"الرأي الصحيح فيمن هو الذبيح". ينظر: الحسني، عبد الحي بن فخر الدين الطالببي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر)، ص 1267، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1420هـ-1999م. و: المرعشلي، يوسف، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، وبذيله عقد الجواهر في علماء الربع الأول من القرن الخامس عشر، 649/1، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م.

² الفراهي، رسائل في علوم القرآن، ص 161.

وكما يقول الشافعي¹: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ لِمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ مِمَّا أَرَادَ بِخَلْقِهِمْ وَبِهِمْ، لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ، وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً، وَفَرَضَ فِيهِ فَرَائِضَ أَثْبَتَهَا، وَأُخْرَى نَسَخَهَا؛ رَحْمَةً لِيَخْلُقَهُ، بِالتَّخْفِيفِ عَنْهُمْ، وَبِالتَّوَسُّعِ عَلَيْهِمْ، زِيَادَةً فِيمَا ابْتَدَأَهُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِهِ. وَأَثَابَهُمْ عَلَى الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَا أَثْبَتَ عَلَيْهِمْ: جَنَّتَهُ، وَالنَّجَاةَ مِنْ عَذَابِهِ؛ فَعَمَّتَهُمْ رَحْمَتُهُ فِيمَا أَثْبَتَ وَنَسَخَ، فَلَهُ الْحَمْدُ عَلَى نِعَمِهِ"².

الفرع الثالث: شبهات الشَّرْفِي حول علم الناسخ والمنسوخ

أثار الشَّرْفِي شبهات عدَّة حول علم الناسخ والمنسوخ، وهنا بيان لأبرزها:

المسألة الأولى: الزعم بتأخر التأليف في علم الناسخ والمنسوخ

يزعم الشَّرْفِي أَنَّ "كتب الناسخ والمنسوخ عديدة، ولكنها كلها متأخرة"³. هكذا هو أسلوب الشَّرْفِي في كتاباته، فكثيراً ما يفرط في إطلاق الأحكام على المؤلفات الإسلامية، من غير تحقق، ولا توثيق، ولعلَّ هذا السياق ممَّا يشهد على تخبطه المنهجي، وعدم دقته العلمية التي طالما يدعيها في كتبه.

فعلاوة على اعتناء العلماء القدامى بالنسخ في تفاسيرهم، وفي كتب أحكام القرآن؛ إذ كانوا يبيّنون ما وقع من النسخ في بعض الآيات، فما بال الشَّرْفِي مما ثبت من التأليف الباكورة جداً في هذا العلم، ولعلَّ أقدمها ممَّا بلغنا، هو كتاب "الناسخ والمنسوخ" لقتادة السدوسي (ت 117هـ)، كما قد أشار محقق هذا الكتاب إلى عدد ممّن ألف في الناسخ والمنسوخ، وذكر منهم ما يزيد عن سبعين، كان أقدمهم عطاء بن مسلم (ت 115هـ)⁴؟

فإذا توفي قتادة وعطاء في مطلع القرن الثاني للهجرة، أليس يحتمل أن يكون تأليفهما لكتاب

¹ الشافعي: (150-204هـ)، أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس المطلبي، القرشي، ثالث الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي، ومؤسس علم أصول الفقه، وهو أيضاً إمام في علم التفسير، وعلم الحديث، كان فصيحاً، شاعراً، ورامياً ماهراً، ورحلاً مسافراً، أكثر العلماء من الثناء عليه، من مؤلفاته: "الأم"، و"الرسالة". ينظر: البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، 42/1، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، د.ط، د.ت. و: الصفدي، الوافي بالوفيات، 121/2-122.

² الرسالة، ص 106، تد أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط 1، 1358هـ-1940م.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 157.

⁴ ينظر: ص 10-16، تد حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ-1998م.

النسخ في القرن الهجري الأول؟

وفي كتاب "الفهرست" -الذي ألف عام (377هـ) وكان أول كتاب في التعريف بمختلف الفنون، وما صنّف فيها-، نسب كتباً في النسخ والمنسوخ إلى مقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، وابن الكلبي (ت 204هـ)، وحجاج الأعمش (ت 206هـ)، وجعفر بن مبشر (ت 234هـ)، وآخرين¹.

هذا، وقد أشار السيوطي (ت 911هـ) إلى فيض التأليف في هذا العلم لا مجرد حصوله، فقال: "أفرده بالتصنيف خلائق لا يُحصون"²، وذكر منهم عدداً...

وبعد أن تبين قدم التأليف في هذا العلم، بدقة التوثيق، والمنهجية العلمية الصحيحة، أليس من الطبيعي أن يستنكر القارئ على الشرفي بصفته "باحث ومفكر إسلامي"، وأستاذ في الجامعة التونسية، أن يقع في مثل هذا الخطأ الفادح؟ بل خطأ مركب؛ فتارة حين أطلق الحكم ابتداءً، من غير دليل لما يثبت صحة ادعائه، ولا أدنى إشارة للمصادر التي رجع إليها. وتارة أخرى بعدم الرجوع إلى المصادر الأصلية للتحقق من هذا الادعاء الباطل.

المسألة الثانية: التشكيك في علم النسخ والمنسوخ

تضاربت مواقف الحداثيين تجاه قضية النسخ، ما بين مثبت لوجوده في القرآن الكريم، وما بين نافٍ له³، ولعل سبب ذلك يرجع إلى اختلاف السياق والغرض الذي يتناوله كل واحد منهم من خلال هذه القضية⁴.

فتجد موقف عبد المجيد الشرفي يقترب إلى قول النافين لوجود النسخ من جانب؛ وذلك حين شكك

¹ ينظر: ابن النديم، أبو الفرج، محمد بن إسحاق، ص 57، تحد إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1417هـ-1997م.

² الإتيقان، 66/3.

³ نفى عدد من الحداثيين وجود النسخ والمنسوخ أصلاً في القرآن، منهم: محمد شحرور، فقال مثلاً: "لا نجد خبراً ثابتاً يؤيد النسخ، اللهم إلا بعض المتناثرات هنا وهناك، والتي لا تليق بموضوع هام أساسي كالنسخ، مما يدل على انعدام المسؤولية عند من قال به"، تحفييف منابع الإرهاب، ص 39، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، لبنان، ط 1، 2008م. ونفى أيضاً جمال البنا وجود النسخ في القرآن، فقال: "عقيدتنا التي لا تنتزع، والتي انتهينا إليها بعد البحث الدائب هي أنّ كلّ الروايات والأحاديث التي تضمّنت إجازة النسخ أو وقوعاً له هي من الادّعاءات المسمومة"، النسخ في القرآن تفنيد دعوى النسخ في القرآن، ص 12، كتب عربية، د.ت. وينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 322-335. و: الفاضل، أحمد محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، ص 317، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط 1، 2008م.

⁴ ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 323-333.

فيه، واتهم الأصوليين والفقهاء بالاستجداد به لحل معضلة الآيات المتناقضة، ورفع التعارض الواقع بين النصوص.

يقول الشرفي: "قد سعى القدماء إلى تجاوز ما رأوه اختلافاً أو تناقضاً مستجدين بمفهوم النسخ"¹. هكذا يسيء الشرفي في كتبه إلى العلماء القدماء، ويصورهم على أنهم أصحاب هوى واحتيال على الدين، وليسوا جديرين بأي ثقة، وفي المقابل، تجد كتبه مليئة بالإشادة والمدح لكتب المضللين. فقد قال أيضاً: "إن الحديث قد عومل معاملة القرآن، واعتبر وإياه على رتبة واحدة، فيتشبه بحرفيته، ويحفظ عن ظهر قلب، ويقرأ من دون تدبر، ويحتفل بختمه للتبرك. ونجم عن ذلك أن بحث فيه، في نطاق الفقه بالخصوص عن الناسخ والمنسوخ، وعن الخاص والعام... وما إلى ذلك من المباحث المعهودة في علوم القرآن من دون مراعاة للاحترازمات المشروعة المتعلقة بظروف تدوينه"². فمما يفهم من قول الشرفي السابقين أن النسخ لم يكن موجوداً؛ وإنما أوجده العلماء تشهياً دون أي ضوابط بعد مرحلة النبوة، فمع ما في قوله هذا من بهتان وزور على العلماء، إلا أن الأدهى والأمر، أنه يعبت صراحة بمصدرية النسخ؛ فقد جعل تشريع النسخ من البشر، لا من رب البشر! وسيأتي تفصيل هذه الفرية بالنقطة اللاحقة بإذن الله.

أما ظاهر قول الشرفي -إن النسخ من وضع الفقهاء- فمما يثبت أنه ليس أكثر من تلبيس منه، وتزييف للحقائق، أن النسخ هو مسلك معروف في تطبيقات الصحابة والتابعين، فمما ورد عن ابن عباس، قال: "قال عمر: أقرؤنا أبي، وأقضانا علي، وإنا لندع من قول أبي، وذاك أن أياً يقول: لا أدع شيئاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [سورة البقرة:106]"³.

فاحتجاج عمر بالآية على وقوع النسخ، دليل على جوازه⁴، كما أن الرواية تثبت أن النسخ سبق الفقهاء المتقدمين والمتأخرين، وهو ثابت منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وليس من وضع من لحقهم، وكان الصحابة لا يأذنون لأحد بالفتوى حتى يتعلم الناسخ والمنسوخ⁵. كما أن بعض الآيات دلت هي ذاتها على وقوع النسخ؛ كقوله تعالى في آيات المصابرة: ﴿الْكَن حَقَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [سورة الأنفال:66].

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 56. وينظر: ص 157 من نفس الكتاب.

² المصدر نفسه، ص 182.

³ رواه البخاري، في صحيحه، 19/6، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [سورة البقرة:106]، ح 4481.

⁴ ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 167/8.

⁵ ينظر: السيوطي، الإتقان، 66/3. و: الزرقاني، مناهل العرفان، 174/2-175.

من ثم يظهر أنّ كلام الشَّرْفِي لا يعدو أن يكون نهجاً ممّا ينتهجه في قلب الحقائق، وتلفيق التهم والادعاءات بلا دليل لما يقول، كما أنّه ينبئ عن جهله بحقيقة المنهج الفقهي والأصولي فيما يتعلق بمفهوم النسخ، وأنواعه، وكيفية التعامل مع الآيات أو الأحاديث المتعارضة في ظاهرها، ودقته في دفع التعارض المتوهم -وليس الحقيقي- بين مدلولات النصوص الشرعية¹.

فثمة فرق بين ما سمّاه الشَّرْفِي بالتناقض، وبين التعارض الواقع بين النصوص الذي هو من قبيل التعارض الظاهري، ثم إنّ النسخ هو آخر ما يلجأ إليه الفقيه حين يتعذر الجمع بين النصين، ولو كان مخرجاً من اختراع الفقهاء لرفع التناقض للجأوا إليه مباشرة، ولم يرهقوا أنفسهم بالجمع بين النصوص، من خلال طرق عديدة؛ كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وغيرها². هذا إلى جانب أنّ الحكم على آية أو حديث بالنسخ لا يكون إلا بضوابط صارمة، وبتوافر شروط شديدة، حتى يحكم على هذا النص بالنسخ، ومن هذه الشروط³:

1. أن يكون النسخ حكماً شرعياً.
2. أن يكون الناسخ دليلاً شرعياً.
3. أن يكون الناسخ متراخياً ومتأخراً عن المنسوخ.
4. أن يكون الأمر بالمنسوخ مطلقاً غير مقيد بغاية.
5. أن يكون الناسخ في إيجاب العلم والعمل.
6. أن يكون بين النصين تعارض حقيقي، فلا يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع بينهما.
7. أن يكون الناسخ والمنسوخ منصوصين بدليل الخطاب.
8. أنّ النسخ يكون في الأحكام ولا يكون في الأخبار التي ليست بمعنى الطلب؛ لأنّ نسخ الخبر يلزم تكذيب أحدهما، وهذا لا يكون في كتاب الله. فلا يدخل في النسخ قصص الأنبياء، وقصص الأمم الغابرة، ولا الوعد والوعيد.

كما لا يكون في "العقائد لأنّها حقائق صحيحة ثابتة لا تقبل التغيير والتبديل، فبدهي ألا يتعلق بها نسخ. وأما أمهات الأخلاق فلأنّ حكمة الله في شرعها ومصلحة الناس في التخلق بها"⁴. هذا إلى جانب ما تبين حول ظروف تدوين القرآن، والسنة، وحفظهما، ونقلهما عبر الصحابة العدول الذين عاشروا التنزيل بالسند المتصل، إضافة إلى دقة الشروط التي وضعها المحدثون في تقصي الأخبار لقبولها، وفي هذا كله تفنيد للشرفي في تشكيكه صراحة في الروايات الواردة في وقوع

¹ ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 326.

² المصدر نفسه.

³ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 2/180. و: العك، أصول التفسير وقواعده، ص 298-299.

⁴ الزرقاني، مناهل العرفان، 2/211.

النسخ، والمحدّدة للآيات الناسخة من الآيات المنسوخة، بقوله: إنّ "الأخبار الواردة في هذا النسخ ليست جديدة بثقة المؤرخ"¹.

فما الأخبار الواردة في النسخ إلا جزءاً من الأخبار الحديثية، يجري على النسخ ما يجري على الأخبار الحديثية من القبول والرد بعد دراستها بحسب الضوابط الحديثية الدقيقة.

المسألة الثالثة: وجه إثبات النسخ مراعاة للأحوال المستجدة

من عجائب الشّرْفِي أنك تجده يناقض نفسه بنفسه، في الوقت الذي يستمر فيه بإلصاق التناقض بعلماء المسلمين، وهم بعيدون عنه.

قد تبيّن في الشبهة السابقة نفي الشّرْفِي لوجود النسخ؛ وذلك حين شكك في الأخبار الواردة في النسخ، واتهم الفقهاء بالوضع، والذي يؤول لا محالة إلى إنكاره فعلياً -أو على الأقل تفرّغه من أي مضمون حقيقي-؛ إذ إنّ "الطريق الأساس لعلمنا بالنسخ هو النقل عن شهد زمن نزول التشريع وهم الصحابة، وإذا اهتزت الثقة بهذا النقل لم يعد أماننا من وسيلة لتحديد حصول النسخ سوى التخمين، وغلبة الظن والنظر العقلي، وكلّها أمور يصعب إقامة البرهان الصحيح عليها"².

وعلى النقيض الآخر تجد الشّرْفِي يدعم القول بإثبات النسخ، لكن بما يسوغه لإثبات فكرته للقول بتاريخية القرآن الكريم، وما يوصله للقول بأولوية الواقع على النص.

يقول الشرفي: "إنّ الأخذ بهذا المفهوم -أي مفهوم النسخ- لا معنى له إلا إذا دلّ -خلافاً لما قرره الأصوليون- على ضرورة مراعاة الأحوال المستجدة زمن الوحي وبعد زمن الوحي"³.

لا يتحرج الشّرْفِي أبداً أن يتذرع لنفسه بفعلٍ يستنكره ثم يأتيه، وهذه من جملة الأساليب التي يمارسها الشّرْفِي في تلبّساته، وتزييف الحقائق، ففي أي تيار سارت مصلحته وهواه، تبعه، ولو ناقض نفسه.

إنّ ظاهر قول الشّرْفِي أنّه إذا كان الكلام عن العلماء المتقدمين من المحدثين وجهودهم في تحري الأخبار، والفقهاء في استنباط الأحكام، والمفسرين بتفسيرهم لآيات القرآن، فإنّ الغالب فيهم نفي وجود النسخ، واتهامهم بالقول بالرأي، واتباع الهوى، بعيداً عن العلمية، والمنهجية.

أما إذا كان الكلام عن السير على نهج المناهج الغربية، والقول بتاريخية النص، وأولوية الواقع على النصّ بحسب الأحوال، فهذا يُثبت الشّرْفِي القول بالنسخ، بل يرى ضرورته ولزومه لتحقق مرونة

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 157.

² مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 328.

³ المصدر السابق، ص 56.

الشريعة.

وهذا ما أداه بطبيعة الحال إلى القول بإمكانية إيقاف النصوص مؤقتاً، إذا لم تتناسب مع الواقع، وفتح باب الاجتهاد على إطلاقه بتطوير مفهوم النسخ؛ وذلك بإعادة صياغة أصول الفقه، حتى في المسائل التي ورد في شأنها نصوص قاطعة في القرآن والسنة¹.

وهذه جراءة صارخة على الشرع، كيف لا، وقد تناول وأخضع النسخ لسلطة البشر، وجعله حجة لممارسة التغيير في الأحكام الشرعية، غير أنه بأن النسخ ليس قضية مزاجية تتغير بحسب تغير الزمان والمكان، ولا يمكن أن يتوقف أمره بالعقل؛ فللنسخ شروطه، وضوابطه، يسير وفق منهجية معينة، ولا يمكنه أن يخضع للهوى.

إن الاجتهاد غير مسوغ بإطلاقه، والنسخ كذلك، فإذا لم يكن مقصوده معرفة الآيات الناسخة والمنسوخة بالاستناد إلى نصٍ فهو باطل؛ لأن النسخ كما تقدم بيانه، هو إبطال حكم شرعي قديم، وإبداله بأخر جديد، ما يعني أن النسخ بحقيقته تشريع، والمشرع هو الله وحده، وهو الذي بيده النسخ، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [سورة البقرة: 106]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ [سورة النحل: 101]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [سورة الشورى: 21]، أما وقد انقطع التشريع بانقضاء الوحي عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فليس لأحد بعد الوحي أن يتلاعب بالنسخ، ولا مجال للاجتهاد في مثل هذه الأمور؛ لأنها مختصة بالله سبحانه وتعالى².

وهذا يعني أن الثوابت المستندة على نصوص قطعية الدلالة، وأجمعت الأمة على أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، ليست خاضعة لأعراف، ولا عادات، ولا أوصاف، ولا حكم، ولا علل متغيرة، أي أنها بمنأى عن قاعدة التغيير³.

أما مراعاة الشريعة الإسلامية للأحوال، ومرونتها، فلا تعني البتة أن النسخ يحصل بحسب الأحوال، والأزمان، والظروف؛ بل المقصود أن أحكام الشريعة تحمل في داخلها عوامل المرونة، وتتفاعل وتتحرك طبق ما تقتضيه الرسالة بخصائصها مع الواقع، مراعاة لأحوال المخاطبين، أي أنها لا تتغير بناء على عوامل خارجية طارئة، ينسخ اللاحق فيها السابق بعامل الزمن والواقع، دون أي

¹ ينظر: الإسلام والحداثة، ص 170.

² مجموعة من الباحثين: فارح مسرحي، وفاروق جباري، المراكز المنهجية في قراءة أركان التراث الإسلامي، الملتقى الدولي الثالث بعنوان: "القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية"، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.

³ ينظر: الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن "تاريخية النص"، ص 523، دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 1428هـ-2007م.

شاهد من كتاب أو سنة؛ وإنما من خلال دستورٍ يقتضي صلاحه تحرك الحكم، وتنقله على وجوه متعددة مشروعة سلفاً، وبغطاء من النصوص نفسها، فبالأصول العامة، والقواعد الكلية، ووفق الضوابط الشرعية المثبتة في مصادر الشريعة، فُتح للعلماء باب الاجتهاد والاستنباط، وإنزال النصوص على الوقائع المتجددة، دون إهمال لثوابت الدين، أو إخلال بالحكم¹، ومن الأمثلة على ذلك²:

1. إن الله عز وجل شرع صيام شهر رمضان وفق نظام وشروط معينة، إلا أنه مع ذلك، راعى أحوال المكلفين، فرفع الحرج، وخفف عن بعض المكلفين ممن يجد فيه حرجاً؛ كالمريض الذي لا يقوى على الصيام، أو المسافر الذي قد يجد مشقة في الصوم، فرفع الوجوب في حق هؤلاء، وأباح له الإفطار على أن يقضيه فيما بعد.

2. إن الله عز وجل شرع الصلوات الخمس في مواقيتها، بكيفية معينة، ولكنه في الوقت نفسه شرع سبل التخفيف في بعض أحكامها؛ فللمسافر أن يقصر الصلاة الرباعية إلى ركعتين، وله أن يجمع فيصلِّيها في وقت الأولى، أو الثانية.

فمهمة الأصوليين والفقهاء أن ينظروا في آيات النسخ، فيكشفوا عن أحكامه بالقواعد والكلليات الأصولية، وليس اتباعاً لهوى، ولا تلاعباً بالنصوص، أو انسلاخاً من قداستها.

وقد أحسن قولاً وإجمالاً في هذا ابن الحصار³، بقوله: "إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت كذا... ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بينة؛ لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرّر في عهده صلى الله عليه وسلم، والمعتمد فيه النقل والتاريخ، دون الرأي والاجتهاد"⁴.

¹ ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن، ص 523-524.

² المصدر نفسه، ص 524.

³ ابن الحصار: (ت 611هـ)، أبو الحسن، علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم الأنصاري، الخزرجي، فاسي، إشبيلي الأصل، كان إماماً فاضلاً، كثير التصنيف في أصول الفقه، روى عن: ابن حبيش، وابن رشد الورّاق وغيرهم، من آثاره: مقالة في إعجاز القرآن، وكتاب في ناسخ القرآن ومنسوخه. ينظر: ابن عبد الملك (ت 703هـ)، أبو عبد الله، محمد بن محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 70/5، تد إحسان عباس، وبشار معروف، ومحمد شريفة، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2012م. و: الصفدي، الوافي بالوفيات، 83/22.

⁴ السيوطي، الإتيقان، 81/3.

المطلب الثاني: أسباب النزول

يناقش هذا المطلب مبحثاً آخر من أهم مباحث علوم القرآن؛ وهو المبحث الخاص بعلم أسباب النزول؛ لما له من صلة مباشرة بالقرآن الكريم، وظروف تنزله بحسب الأحداث والوقائع، مما جعله مقصداً لكل من يحاول الطعن في القرآن، والتشكيك فيه، وإثارة الكثير من الشبهات والشوائب حوله. إن أهم الثغرات التي حاول المشككون الدخول منها لأسباب النزول¹، هي:

1. عدم توثيق الأسانيد، أي: ترك تمحيص الروايات الواردة -من حيث علم الرواية-.
 2. انعدام الدراسة النقدية لهذه الروايات غالباً -من حيث علم الدراية-.
 3. إهمال سياق الآيات عند ذكر سبب النزول.
 4. الغلو والمبالغة في البحث عن أسباب نزول آيات لا تحتاج إلى سبب؛ لأنها من الأمور العامة، كما هو الحال في كتب التفسير، وكتب أسباب النزول.
- فكان عبد المجيد الشرفي من بين من تلقف علم أسباب النزول، ليسيره في خدمة مشروعه الحداثي للقرآن الكريم.
- فما هو مفهوم أسباب النزول؟ وما مدى أهميته عند علماء المسلمين؟ وما هو موقف الشرفي من أسباب النزول؟ هذا ما ستبينه الفروع الآتية.

الفرع الأول: مفهوم أسباب النزول

هناك مسلكان لتعريف "أسباب النزول":

المسألة الأولى: "أسباب النزول" لغة

هو مركب إضافي يتألف من كلمتين:

1. كلمة "أسباب": جمع سبب، وهو في الأصل بمعنى الحبل، يُصعد به إلى النخل، ومنه قوله تعالى: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ} [سورة الحج:15]، أي بحبل².

¹ ينظر: عباس، إتقان البرهان، 241/1.

² ينظر: الرازي، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مادة (سبب)، ص 140، تح يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420هـ-1999م. و: ابن منظور، لسان العرب، مادة

ثم جعل عبارة عن كل شيء يتوصل به إلى غيره عيناً كان أو معنى¹؛ فالطريق، والباب سُموا أسباباً؛ لأنهما يتوصل بهما إلى ما بعدهما². وأسباب السماء: مراقبيها، أو نواحيها، أو أبوابها³، وقوله تعالى حكاية عن فرعون: {لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ} [سورة غافر: 36-37]، أي الذرائع التي يتوصل بها مثلي إلى طلبته⁴.

2. كلمة "نزول": مصدر نزل، ومن معانيه:

أ. الحلول، ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ} [سورة الصافات: 177]، أي: فإذا حلّ بهم⁵.
ب. التحوّل والانحدار من علوّ إلى سفلى، وهذا المعنى الأكثر استعمالاً وشيوعاً، فيقال: نزل عن الدابة.

والحقيقة أنّ كلا المعنيين لا يتناسب مع مصطلح نزول القرآن؛ فهو منزلة من مطلق الانتقال.

المسألة الثانية: "أسباب النزول" اصطلاحاً

مما يسترعي الانتباه أنّك بالكاد تتقف على تعريف لمصطلح سبب النزول عند العلماء المتقدمين؛ وذلك لعنايتهم أكثر بالجانب العملي، المتمثل في جميع ما روي من أسباب النزول، أكثر من انشغالهم بوضع الحدود، والتعريفات النظرية⁶.
أمّا المتأخرون فقدموا تعريفات عدة لأسباب النزول، لعل أدقها أن يعرف بأنه: "كلّ قول أو فعل أو سؤال ممّن عاصروا التنزيل نزل بشأنه قرآن"⁷ عند وقوعه⁸.

(سبب)، 458/1. و: السمين الحلبي، أبو العباس، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، مادة

(سبب)، 163/2، تحميد عيون السود، دار الكتب العلمية، ط 1، 1417هـ-1996م.

¹ ينظر: الرازي، مختار الصحاح، مادة (سبب)، ص 140. و: ابن منظور، لسان العرب، مادة (سبب)، 458/1.

و: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (سبب)، 163/2.

² المصدر نفسه.

³ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (سبب)، ص 96.

⁴ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (سبب)، 163/2.

⁵ المصدر نفسه، 164/4.

⁶ ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 41.

⁷ الطيار، المحرر في علوم القرآن، ص 124.

⁸ ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، 106/1. و: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، لباب النقول في أسباب

وعلى هذا، فيشترط فيما يُعدّ سببَ نزول أمران:

1. أن ينزل القرآن من أجله، وبسببه.

2. أن ينزل في زمن وقوع الوحي.

ويجدر في هذا السياق الإشارة إلى أمرين مهمّين:

1. إنَّ عبارة سبب النزول لم تكن شائعة الاستعمال في عهد الصحابة والتابعين؛ فلا تجد رواية من الروايات عن الصحابة قالوا فيها: سبب نزول هذه الآية كذا¹، وإنّما الشائع قولهم: نزلت هذه الآية في كذا وكذا، وهم لا يعنون بذلك دائماً ما استقر عليه اصطلاح علماء القرآن والتفسير؛ بل يقصدون أنّ موضوع الآية كذا وكذا، وهو أشبه ما يكون بالاستدلال والاستنباط، وليس من باب النقل لما وقع².

وعليه، فالألفاظ التي يعبر بها عن سبب النزول ليست على مرتبة واحدة في صراحتها، ودلالاتها على السببية؛ فهناك "ألفاظ يغلب على الظنّ أنّها تعبر عن سبب النزول صراحة، وهي قول الصحابي: "فيّ أو فينا نزلت الآية أو الآيات" أو أن يقسم على كلامه، أو أن يأتي بالفاء التعقيبية مقترنة بلفظ النزول"³. وهناك ألفاظ أخرى غير صريحة التعبير عن سبب النزول، مثل "أحسب أو أظن أنّ هذه الآية نزلت في كذا، أو ونزل"⁴.

وهذا ما جعل الأمر يحتاج مزيد عناية وضبط؛ فأشار ابن تيمية مثلاً أنّ قولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أنّ ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عنّي بهذه الآية كذا"⁵.

النزول، ص 4، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت. و: أبو شهبة، محمد بن محمد، المدخل لدراسة القرآن، ص 132، مكتبة السنة، القاهرة، ط 2، 1423هـ-2003م. و: عباس، إتقان البرهان، 1/253. و: المزني، خالد بن سليمان، المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، 1/105، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1427هـ-2006م. و: طاهر، عبد الله، معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء، ص 12، جامعة النجاح، نابلس، 1424هـ-2003م.

¹ ينظر: عباس، إتقان البرهان، 1/252.

² ينظر: الحسين، عبد القادر محمد، معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، ص 488، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط 2، 1433هـ-2012م. و: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 44.

³ طاهر، معرفة أسباب النزول، ص 36.

⁴ المصدر نفسه، ص 36.

⁵ مقدمة في أصول التفسير، ص 16.

وخلاصة الأمر أن قول المتقدمين "نزلت هذه الآية في كذا" يحتمل أحد أمرين¹:

أ. أن يدلّ على سبب النزول المباشر.

ب. أن يراد به الاستدلال على الحكم بالآية، وأنّ هذا الحكم ممّا يدخل في معناها، ولا يمكن أن يعلم المراد بأحدهما إلا بالقرائن.

لذلك يجدر التمييز بين معاني المصطلحات عند السلف المتقدمين، وما شاع لاحقاً عند المتأخرين؛ لتجنب الوقوع في إشكالات يكون لها الأثر في الكثير من العلوم؛ كالعقيدة، والفقه، ومصطلح الحديث، وأصول الفقه.

2. "إنّ أسباب النزول - وإن سميت بهذا الاسم - فهي أقرب إلى كونها مناسبات من أن تكون أسباباً تقتصر الآيات النازلة عليها، وترتبط بها ارتباط السبب بالمسبب، بحيث يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم"².

ومعنى ذلك أنّ وقائع أسباب النزول ليست منشئة للآيات، وليست العلة في تشريع الأحكام؛ وإنّما هي مناسبات للنزول تعين على فهم الآيات³، ولذا حرص بعض المعاصرين على ذكر هذا القيد في بيان المراد بأسباب النزول، فعرفها بأنّها "المناسبات الزمانية، والمكانية، والشخصية، والجماعية، التي نزلت فيها آيات معينة، بياناً لحكم، فيما استشكل على الجماعة المؤمنة"⁴.

يقول محمد الفاضل بن عاشور⁵ في هذا المعنى: إنّ أسباب النزول "ما هي إلا مناسبات، لا أسباب حقيقية، وإن سميت أسباباً عن طريق التسامح والتجوز؛ فإنّ العلماء متفقون على أنّ ما يدل عليه الكلام القرآني هو الذي يؤخذ به على ما في دلالاته من شمول واتساع، لا يضيق منهما مراعاة

¹ ينظر: الطيار، مساعد، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ص 93، دار ابن الجوزي، ط 2، 1428هـ.

² مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 46.

³ ينظر: عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص 247.

⁴ شاهين، عبد الصبور، تاريخ القرآن، ص 30، نهضة مصر، ط 3، 2007م.

⁵ محمد الفاضل بن عاشور: (1327-1390هـ)، محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن الصادق عاشور، أحد أهم علماء الدين الذين عرفتهم تونس في القرن العشرين، أديب، خطيب، ومشارك في علوم الدين، التحق للتدريس بجامعة الزيتونة، وارتقى فيها حتى سمي مدرساً من الطبقة الأولى، ثم أسندت إليه عمادة كلية الشريعة وأصول الدين في نفس الجامعة، كما اشتغل مناصب قضائية، وتولى منصب مفتي الجمهورية التونسية، من مؤلفاته: "المصطلح الفقهي في المذهب المالكي"، و"التفسير ورجاله"، و"أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي". ينظر: الزركلي، الأعلام، 6/ 325. و: الجبوري، كامل سلمان، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، 54/6، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ-2003م.

الملايسات الظرفية التي اتصلت بتاريخ نزوله"¹.

الفرع الثاني: أهمية أسباب النزول عند علماء المسلمين

إنَّ لأسباب النزول العديد من الفوائد والثمرات ممَّا يعين على فهم النصِّ، وإزالة ما يطراً عليه من إشكال، وهو الإطار الذي كان عليه العلماء المسلمون في تناولهم لهذا العلم -أي إطار تحصيل الفوائد والثمرات-، بخلاف الأغراض التي وظفها العالمانيون، وما آلت إليه من نبذ النصِّ القرآني وتعطيله، وتفريغها من كلِّ معاني الهداية والدلالة على حكم الله تعالى².

كما تجد من علماء المسلمين من ردَّ على من زعم خلو أسباب النزول من فائدة حقيقية، واقتصارها على مجرد المعرفة بالتاريخ، يقول الزركشي: "وأخطأ من زعم أنه لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك؛ بل له فوائد"³.

وقال السيوطي: "زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن؛ لجريانه مجرى التاريخ، وأخطأ في ذلك؛ بل له فوائد"⁴.

وقد اعتبر عدد من الأصوليين والمفسرين المعرفة بأسباب النزول شرطاً في جواز التصدي لتفسير كتاب الله سبحانه، أو الوصول لمرتبة الاجتهاد في استنباط الأحكام الفقهية⁵.

ومن أهم فوائد المعرفة بأسباب النزول⁶:

1. يعين على فهم معنى الآية، ودفع الإشكالات الظاهرة عنها.
2. دفع توهم الحصر عمّا يفيد بظاهرة الحصر.
3. معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم؛ مما يزيد النفس طمأنينة، والقلب تثبيتاً.
4. تعيين المبهمات في الآيات، ومعرفة من نزلت فيه الآية على التعيين حتى لا يشتبه بغيره.
5. معرفة تاريخ الحكم، بمعرفة سببه.

¹ التفسير ورجاله، ص 11-12، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1390هـ-1970م.

² ينظر: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 135.

³ البرهان، 22/1.

⁴ الإتيان، 107/1.

⁵ ينظر: الأمدي، الإحكام، 163/4. و: السيوطي، الإتيان، 215/4.

⁶ ينظر في تفصيل تلك الفوائد: السيوطي، الإتيان، 107/1 وما بعدها. و: الزرقاني، مناهل العرفان، 109/1 وما بعدها. و: عباس، إتيان البرهان، 258/1. و: الطيار، المحرر في علوم القرآن، ص 132. و: القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 79. و: مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول، ص 136-144.

6. هناك أيضاً فوائد تربوية وتعليمية لأسباب النزول، منها؛ أن مجيء النص القرآني تعقيباً على موقف، أو تعليقاً على حادث، أرسخ في فهمه، وأدعى لتطبيقه؛ وذلك لأن ارتباط النص القرآني بواقع يحياه المخاطب، يوجد ارتباطاً وثيقاً بين المكلف والنص، ويهيئ فرصاً أوسع لامتنال المكلف، فضلاً عن أن توقف نزول بعض القرآن على حوادث ووقائع، يجعل من القرآن نصوصاً حية في قلوب المكلفين، يستحضرونها كلما تكررت تلك الحوادث والوقائع ولا ينسونه أبداً¹.
7. أسباب النزول شاهد مهم من شواهد إعجاز القرآن الكريم؛ إذ تدل على تجاوب أسلوب القرآن مع حال السامعين إلى يوم القيامة².
8. إن فوائد أسباب النزول غير منحصرة في آيات الأحكام؛ ففيها من الفوائد المهمة أيضاً في آيات التوحيد التي تنتزل غالباً بدون سبب؛ لأن الهدف منها تقرير الحقائق، وغرسها في قلوب المؤمنين.

الفرع الثالث: شبهات الشرفي حول علم أسباب النزول

انقسمت مزاعم الحداثيين حول أسباب النزول، ما بين مبالغ بوجود أسباب نزول لآيات القرآن، حتى شمل كل آية -وما يتصل بذلك من دعوات لترتيب القرآن تاريخياً بحسب نزوله³-، وما بين نافٍ لوجود أسباب النزول، سواء بصورة جزئية، أو كلية، ويقترّب موقف الشرفي من الفريق الآخر؛ فهو يُعدّ منكرٌ لوجودها في الغالب، وإن كان يثبت وجود أسباب نزول لبعض آيات القرآن. يقول الشرفي: "إن تسعة أعشار آيات المصحف لا تتوفر عنها أسباب معينة"⁴. فالشرفي يقرّ بوجود أسباب نزول لبعض الآيات، ولكن إقراره هذا لا يقلّ خطورة عمّن قال بالتعميم، أو بالنفي كلياً؛ فقد وظّف الشرفي قوله هذا في صورة شبهات عدّة حول علم أسباب النزول، ممّا

¹ ينظر: جلو، الحسين، منهج القرآن التربوي في ضوء أسباب النزول، ص 247، نقلاً عن: الرشيد، عماد الدين محمد، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، ص 63-64، دار الشهاب، د.ط، د.ت.

² ينظر: التحرير والتنوير، 50/1.

³ ممن زعم من الحداثيين أن لكل آية في القرآن سبب نزول، نصر أبو زيد، الذي قال: "إن الحقائق الأمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء -أي دون علة خارجية- قليلة جداً"، مفهوم النص، ص 97. ينظر في الرد على هذه الشبهة: عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص 254-255. والحقائق الإمبريقية: هي الحقائق المستخلصة من دراسات واقعية وميدانية وتطبيقية. ينظر: الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر، ص 254.

⁴ في تقديمه لكتاب الجمل، بسام، أسباب النزول علماً من علوم القرآن، ص 9، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005م.

يسوقه إلى مآربه. وهنا بيان لأبرز هذه الشبهات:

المسألة الأولى: شبه الشَّرْفِي حول تشكُّل علم أسباب النزول

يزعم الشَّرْفِي أنَّ علم أسباب النزول قد تكوّن ونشأ بفعل عوامل "ذات صبغة تاريخية أو أسطورية منحولة"¹، وأنَّ "المنهج الذي طغى على توظيف هذه الأسباب هو منهجٌ تبريريٌّ لاختيارات الفقهاء المتأخرة عن زمن النزول من جهة، وتوفيقيٌّ بين الأسباب التي تشتمل على تناقضٍ واضحٍ من جهة ثانية، وإقصائيٌّ لبعض الفرق والمذاهب الناشئة بعد عصر النبوة من جهة ثالثة"². هذه جملة افتراءات أخرى يتهم فيها الشَّرْفِي الفقهاء بالاستجداد بعلم أسباب النزول، وأنَّه نشأ - حسب ادعائه- إثر عوامل عدة. وقد صنّف طالبه بسام الجمل في كتابه الذي قدّم له الشَّرْفِي بعنوان "أسباب النزول"³- هذه العوامل إلى عوامل ثقافية، وأخرى معرفية، وذلك على النحو الآتي:

1. العامل الثقافي

يدعي الشَّرْفِي أنَّ العامل الثقافي لنشوء علم أسباب النزول منوط بالتغير الذي طرأ إثر انقطاع الوحي بموت الرسول صلى الله عليه وسلم⁴، زاعماً أنَّ ذلك يتمثل في أمرين:

أ. مجالس القُصاص، والإخباريين، والوعاظ. وتظهر صورة ذلك في تساؤل الشرفي: "هل كان نزول الآية لهذه المناسبات المذكورة أم أنَّ هذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها الخيال الجمعي في حرصه على ربط الأحكام الفقهية المجردة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيين حسب ما كان يفعله القصاص والوعاظ المدفوعون بواعز تقريب النص المقدس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخية كما نفهمها اليوم؟"⁵.

يوضح الجمل جواب الشَّرْفِي على هذا السؤال، فيقول: إنَّه "غير خافٍ أنَّ المؤلف -أي الشرفي- يرجح ضمناً الاحتمال الثاني؛ لأنَّ الشواهد عليه كثيرة في أدبيات أسباب نزول

¹ في تقديمه لكتاب الجمل، أسباب النزول، ص 9.

² المصدر نفسه.

³ ص 50. وهو كتاب يتناول فيه الجمل أسباب النزول بنقد شديد يصل إلى حدِّ التحامل على هذا العلم. ينظر: التجاني، أمدي الشيخ، شبهات الحدائين حول أسباب النزول بسام الجمل نموذجاً، ص 176، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد 22، ذو الحجة 1437هـ.

⁴ ينظر: الجمل، أسباب النزول، ص 50.

⁵ لبنات 1، ص 171.

القرآن¹.

ب. تأثر الأجيال الإسلامية الأولى بدخول أجناس عديدة في الدين، وما تحمله من ثقافات متنوعة رسخت فيها، وطُبعت عليها، فانعكست -على حد زعمه- على تقاليدهم، ونظرتهم إلى الكون، ومناهجهم في العمل والتفكير².

وهنا يتجلى تساؤل: ما وجه الرابط بين دخول أجناس عديدة في الدين، وارتباطه بنشوء علم كعلم أسباب النزول؟ وكيف لعلم أسباب النزول أن يتأثر بمناهج غير المسلمين وقد شهد القرآن نفسه على وجود آيات نزلت عقب أسباب؟

هكذا يتناول الشَّرْفِي، ويتجرأ على علم هو من أبرز علوم القرآن، مع أن الله تعالى يقول: {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا} [سورة النحل:102]، وقوله: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ} [سورة الإسراء:85]، و {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ} [سورة الأنفال:1]، وغيرها مما يدل على نزول بعض آياته على سبب.

وإذا كان الشَّرْفِي يقصد ارتباط علم أسباب النزول بدخول أجناس إلى الدين، من باب استماله قلوبهم للإسلام، فإن ذلك مقترن بشبهة الشَّرْفِي المكذوبة بأن الاهتمام بأسباب النزول، وقيامه علماً مستقلاً، نابع من محاولة العلماء عقد صلة بين القرآن، وبين ما شاع من أخبار في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم.

فالشَّرْفِي يدعي زوراً وبهتاناً على الفقهاء اختلاقهم العلم لمسوغات واهية، واعتبارات شخصية؛ من مثل: استعطاف قلوب الجمهور الذين يتوجهون إليه على تميز التجربة النبوية، وبدهي أن ينسجم أسلوب خطابهم مع انتظارات المتقبلين، وهم أساساً من العامة³.

ولا ريب أن هذا بهتان عظيم! ولا عجب ممن يستهويه التلاعب بقلب الحقائق، فكثيراً ما يلصق الشَّرْفِي ما يعلمه هو عن باطل في نفسه، متهماً به غيره، ثم يعييه ليصرف الأنظار عنه، وليس يحكمه غير الهوى؛ إذ إنَّ الحقَّ أن ربط نشوء علم بأسباب النزول بالعامل الثقافي بالصورة التي زعمها الشَّرْفِي يغالطه معرفة ثقافة المسلمين آنذاك، ومعرفة حقيقتها؛ فالفترة التي تحدت عنها الشَّرْفِي إنما كانت موسومة بالعلم، والعلماء الموثوقين، ممن أخذوا علمهم عن الصحابة والتابعين. أما القصاص فإنما كان إسهامهم في القصص، وليس لهم دور في تكوّن علم أسباب النزول، العلم الذي يعرف بالنقل، وقد كان بواسطة العدول، الثقات، الضابطيين، ممن عاصروا الوحي، وشاهدوا التنزيل، فنقله عنهم من بعدهم من العلماء، فدوّنوه في كتب السنن، والصحاح، وبعضها ضمن كتب السير

¹ أسباب النزول، ص 33.

² ينظر: لبنات 1، ص 150. و: الجمل، أسباب النزول، ص 50-51.

³ الجمل، أسباب النزول، ص 52.

والمغازي، فهي روايات تعكس زمان التنزيل، فنقلها من يشهد لهم بالفضل¹. هذا إلى جانب أن التاريخ يشهد للعلماء جهودهم في التثبت من الروايات، وتمييز صحيحها من ضعفيها، والتحذير من الروايات المكذوبة، من ذلك مثلاً: أنه عندما كتب محمد بن السائب الكلبي² (ق:2هـ) تفسيراً للقرآن الكريم، وهو كذاب، روى كتابه عن أبي صالح³، الذي زعم أنه رواه عن ابن عباس، وهو لم يره، وقد تصدى له العلماء وفضحوه؛ فقد قال عنه أحمد بن حنبل⁴: لا يحل النظر في تفسير الكلبي، وقال عنه ابن حبان⁵: وضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه⁶.

ومن ذلك أيضاً، أن أحمد بن حنبل كان يقول: "ثلاث علوم ليس لها إسناد -وفي لفظ: ليس لها

¹ ينظر: التجاني، **شبهات الحدائين**، ص 177-178.

² **الكلبي**: (ت 146هـ)، أبو النضر، محمد بن السائب بن بشر بن عمرو الكوفي، شيعي متروك الحديث، أخذ عن: أبي صالح، وجري، والفرزدق وغيرهم. روى عنه ولده هشام وطائفة، من مؤلفاته: كتاب في تفسير القرآن. ينظر: ابن حبان، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، 2/253، تد محمود زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1396هـ. و: ابن الجوزي، **الضعفاء والمتروكون**، 3/62.

³ **أبو صالح**: بازم، أو باذام، ويقال ناذان بن صالح، مولى أم هانئ، صاحب الكلبي، كوفي، يحدث عن ابن عباس ولم يسمع منه، ترك ابن مهدي حديثه، وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن عدي: لا أعلم أحداً من المتقدمين رضيه، وقال أبو الفتح الأزدی: هو كذاب. ينظر: ابن الجوزي، **الضعفاء والمتروكون**، 1/135. و: الذهبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، **المغني في الضعفاء**، 2/791، تد نور الدين عتر، دون دار نشر، د.ط. د.ت.

⁴ **ابن حنبل**: (164-241هـ)، أبو عبد الله، أحمد بن محمد الشيباني، فقيه، محدث، رابع الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، صاحب المذهب الحنبلي في الفقه الإسلامي، نشأ على طلب العلم، وطلب الحديث، وأخذ عن كثير من العلماء والمحدثين، وعندما بلغ الأربعين جلس للتحدث والإفتاء في بغداد، وكان الناس يجتمعون على درسه حتى يبلغ عددهم قرابة خمسة آلاف، اشتهر بصبره على محنة "فتنة خلق القرآن"، من شيوخه: الشافعي، ووكيع بن الجراح، وسفيان بن عيينة وغيرهم، ومن تلاميذه: البخاري، ومسلم وغيرهم، من مؤلفاته: "المسند"، و"العلل ومعرفة الرجال"، و"الأسامي والكنى". ينظر: ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، **مناقب الإمام أحمد**، ص 12 وما بعدها، تد عبد الله التركي، دار هجر، ط 2، 1409هـ. و: ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، 1/4-5.

⁵ **ابن حبان**: (270-354هـ)، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد البستي، التميمي، الإمام، العلامة، الحافظ، المحدث، المجود، المؤرخ، القاضي، شيخ خراسان، من كبار أئمة علم الحديث، والجرح والتعديل، سمع من: إسحاق المنجنيقي، وعمران السخيتاني وغيرهم، ومن تلاميذه: ابن منده، الخطابي، الحاكم النيسابوري وغيرهم، من مؤلفاته: "صحيح ابن حبان، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع"، و"روضة العقلاء ونزهة الفضلاء". ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 16/92-93. و: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 3/131.

⁶ ينظر: الذهبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، **ميزان الاعتدال**، 3/558-559، تد علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1382هـ-1963م. و: المقرئ، أبو العباس، أحمد بن علي الحسيني، **مختصر الكامل في الضعفاء**، ص 200، تد أيمن بن عارف الدمشقي، مكتبة السنة، مصر، ط 1، 1415هـ-1994م.

أصل: التفسير، والمغازي، والملاحم"، يعني أن أحاديثها مرسلة¹، "وقد جعل أحمد بن حنبل التفسير من بين تلك العلوم التي تقتد إلى التأصيل والصحة، وهو لا يقصد نفي وجود أسباب النزول وأدبياته مطلقاً، وإنما يقصد أن الغالب عليها أنها غير ثابتة، وإلا فهو نفسه ذكر كثيراً من أسباب النزول في مسنده بالروايات المسندة²3".

وقال ابن تيمية: "وأما أحاديث سبب النزول فغالبيتها مرسل، ليس بمسند"⁴. فالحق شاهد بأن جل كبار العلماء المسلمين قد تنبّهوا إلى أن كثيراً من أسباب النزول هي روايات غير صحيحة، فحذروا منها، وحققوا طائفة منها، ومن هنا كانت خصيصة الأمة بعلم الإسناد، مفتاح تمييز صحيح الروايات من سقيمها، ولا زال إلى اليوم من ينظر في أسانيدنا ويمحصها⁵، بل إن زعم الشّرْفِي خلاف ذلك هو الذي يحتاج إلى دليل وبرهان.

2. العامل المعرفي

يزعم الشّرْفِي أن العامل المعرفي لنشوء علم أسباب النزول يظهر بصورتين: أ. إن تشكل علم أسباب النزول إنما مرده إلى جهل الأجيال اللاحقة لجيل الصحابة بخصائص القرآن ظروف نشأة وتقبلاً وغاية، وبخاصة بعد اكتمال تدوين القرآن⁶. يقول الشرفي: "لعله يحسن بنا في البداية أن نؤكد على الطابع الشفوي للخطاب النبوي⁷؛ ذلك أننا بخلاف معاصري النبي من الذين صحبوه صحبة طويلة أو قصيرة أو استمعوا إليه ورأوه، فقد افتقدنا مثلما افتقدت كل الأجيال الإسلامية منذ زمن التابعين معرفة خصائص هذا الخطاب والظروف الدقيقة الحاقفة به، والشخص أو الأشخاص المغيبين، والغايات المراد بلوغها أو المشار إليها إلى غير هذا وذاك من الأوضاع الخاصة بكل آية أو مجموعة من الآيات أو سورة من السور"⁸.

¹ ابن تيمية، منهاج السنة، 435/7.

² ينظر مثلاً: في مسنده، 33/4، ح 2131، 404/42، ح 25626، 78/43، ح 25905.

³ علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات أركون والجابري، ص 64.

⁴ منهاج السنة، 435/7.

⁵ من أحدث الدراسات المعاصرة التي ميزت الصحيح من روايات أسباب النزول: عصام الحميدان، وكتابه: الصحيح من أسباب النزول. و: مقبل بن هادي الوادي، وكتابه: الصحيح المسند من أسباب النزول.

⁶ ينظر: الجمل، أسباب النزول، ص 32، 56-57.

⁷ يقصد الشّرْفِي بالخطاب النبوي هنا القرآن، وقد دلّ على ذلك السياق، فقد قال: "لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة"، كما يعبر الشّرْفِي عن الرسالة الإسلامية بـ "الرسالة المحمدية"، و"الدعوة المحمدية"؛ وذلك مما يؤكد افتراءه على بشريتها، ونسبتها إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ينظر مثلاً: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 30 وما بعدها، وص 47 وما بعدها.

⁸ المصدر نفسه، ص 47-48.

وهذا الكلام في غاية الخطورة، وجرأة صارخة في قولها؛ فالذي يريد أن يصل إليه الشَّرْفِي هو إنكار عالمية القرآن، وصلاحيته لكل الأزمان؛ فقد جعله مقصوراً بالبيئة التي نزل بها، تمهيداً للقول التأسيسيّ عنده بتاريخية القرآن. وهذا هو مراده من أن النص لا يشير إلى الخصائص، أو الظروف الخاصة بهذا التنزيل، وعليه فلا يمكن أن نفهم غاية القرآن، لغياب نصّه عن إحدائيات زمانه ومكانه¹.

وهذه مغالطة جلية في فهم القرآن وعلاقته بالسبب؛ فإن الأسباب تعرف بقرائن الأحوال، ونقول الناس، أما قصد القرآن ومفهومه فليس يعرف بالسبب، بل يعرف باللفظ المعبر عن فحوى الخطاب ومراده، وهذا هو ما دعا إليه القرآن، والرسول صلى الله عليه وسلم².

"وبالنسبة لفترة النبوة، كان الصحابة يعلمون مواقع النزول وحيثياته، كما كانوا أعلم الناس بالنص القرآني ومعانيه؛ لأنهم تلقوا ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم، وكان سؤالهم عن الغامض من المسائل، وكذلك المسائل التي لا يعرفونها"³.

لهذا كان شأن من بعدهم أن حرصوا أشد الحرص على نقل هذا العلم عنهم، نقلاً علمياً بحثاً، يمتاز بالرّصانة والإتقان.

إلا أن الشَّرْفِي يستمر في جحوده، ويتبجح مستطرداً: "افتقدنا كذلك النبوة التي استعملت فيه والدالة على الرضا أو الغضب، على النصح أو التنبيه أو التقرير... إلخ، مما لا تدلّ عليه الألفاظ وحدها. يكفي على سبيل المثال أن ننتبه إلى ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل "صباح الخير" من دلالة أن الشخص الذي يتقوّه بها يقوم بواجب تفرّضه الأعراف الاجتماعية ليس إلا، أو هو منشرح فعلاً للقاء من يسلم عليه صباحاً، أو هو متبرم به بعد تأخر أو غياب أو تقصير... إلخ، وما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير بقسمات الوجه وارتفاع الصوت أو خفضه وما أشبه ذلك من الوسائل التي يستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي ما، لنذكر ما لـ"وضعية الخطاب" من أهمية بالغة لا يؤديها ذلك الخطاب عندما يُدوّن كتابة ويصبح قابلاً، ككل النصوص المكتوبة، والنصوص الدينية التأسيسية بالخصوص، للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحياناً، بحكم اختلاف الرؤى وتنوع المصالح وتأثير الأمزجة والذهنيات، حتى يستتب الأمر في نطاق سنّية معينة أو سنّيات متنافسة متصارعة على الاستئثار بالتأويل الصحيح، ومقصية لبعضها بعضاً"⁴.

وهذا ضرب من العجب، والغرابة! فإذا لم نسمع نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وهو يرتل

¹ ينظر: الجمل، أسباب النزول، ص 57.

² ينظر: التجاني، شبهات الحدائين، ص 179.

³ المصدر نفسه، ص 179-180.

⁴ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48.

الآيات، فقد فقدنا المؤهلات لكي نفهم القرآن على الوجه الصحيح، فنحن -بحسب منظور الشرفي- نجزم ونوقن بقدرتنا على فهم قراءة كل الكتب، سوى القرآن الكريم، مهما كان نوعها، أو الزمان الذي ألقت فيه، حتى لو كانت تلك الكتب هي مسرحيات غربية أدبية، فمع كونها تحتاج أكثر من غيرها للنبرات وقسمات الوجه إلا أننا نستطيع فهمها. بينما لا نملك فهم وقراءة القرآن كما قرأه وفهمه من سمع النبي صلى الله عليه وسلم وشاهد قسمات وجهه! هكذا يحاول الشرفي تشكيك القارئ وأخذه بالقرآن، مع ما يعتريه -بحسب زعمه- من إشكالات متراكمة، فما دمنا في هذا العصر نفتقد النبرات التي تلا بها محمد صلى الله عليه وسلم القرآن، ونفتقد النص الشفوي، ونفتقد كذلك ما دونه عثمان، فهل هذا القرآن مع كل هذه العيوب المتراكمة عليه بقي صالحاً للقراءة؟!¹

والجواب الضمني هو أن القرآن الشفوي الذي كان محمد يتلوه قد تبخر، وبذلك فلا منفذ لنا له، لا في لفظه ولا في معناه، فكل ما تبقى لنا إنما هي المدونة التي دونت بقرار سياسي!²

ب. "محاولة القدامى إيجاد مبرر موضوعي للأحكام المتعارضة في النص الديني"³.

يزعم الجمل أن هذه الصورة مقرونة بالقوانين التي كان يسنها الفقهاء في سبيل اختيار الأحكام، وبخاصة القائلين بالنسخ؛ وذلك لما يحتاجه علم الناسخ والمنسوخ من ضبط تواريخ الآيات الناسخة والمنسوخة، وهو الذي أدى إلى قيام علم أسباب النزول.⁴

وأوضح الجمل أن هذا العمل مندرج فيما يسميه الشرفي بظاهرة "مأسسة الدين" حين قال: إن "تحول الدين إلى مؤسسة يتم دائماً على التدرج لا دفعة واحدة، ويأتي بعد مرحلة التدين العفوي التلقائي وغير المفروض بصفة من الصفات. ثم إنه كان محتاجاً من جهة أولى إلى تكوّن جماعة من المشتغلين بالشؤون الدينية دون سواها أو قبل غيرها... ومحتاجاً من جهة ثانية إلى التضامن بين هذه الجماعة والسلطة السياسية التي تستأثر وحدها بالعنف المشروع"⁵.

فالشرفي يزعم أن الحاجة إلى معرفة أسباب نزول آيات الأحكام -عبادات ومعاملات-، إنما برزت "حتى يتكئ الفقهاء على معيارٍ مرجحٍ بينونه بواسطة منظوماتهم الفقهية، ومن ثم يُضفون عليها المشروعية الدينية"⁶.

¹ خياط، موقف الشرفي من الدين والتراث، ص 245-246.

² الطالباني، ليطمئن قلبي، ص 51.

³ الجمل، أسباب النزول، ص 57.

⁴ المصدر نفسه، ص 58.

⁵ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 124.

⁶ الجمل، أسباب النزول، ص 59.

وهذه مكابرة من الشَّرْفِي على عادته، واتهام باطل، وإدعاء على العلماء ما ليس فيهم، كما أنه بعيد كل البعد عن الموضوعية، إلا أن الشَّرْفِي يغيظه ما عرف به العلماء من الصدق والأمانة، ولما سخرهم الله به من حفظ لكتابه الكريم، وتعلّمه، وتعليمه؛ إذ جلّ اهتمامهم كان في فهم الآيات، وبيان المراد منها، مستعينين بالسبب لاستخلاص الحكم من فحوى النص؛ ممّا يعين في الفهم، ورفع الغموض؛ فهم شارحون، موضحون لتشريع الله، بما يمتلكون من قدرات الفهم والتدبر، وإمعان التفكير، والنظر بكل ما يمكن أن يعين على استنباط الأحكام في حدود العلم المضبوط. ومن هنا نبع اهتمام العلماء بالقرآن وعلومه، ومنها علم أسباب النزول؛ لما له من دور حاسم في تحديد تاريخ النزول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، "فبقدر معرفة الفقيه لهذه الأسباب بقدر ما تكامل عنده الوعي بالآية"¹.

وهذا كله بالطبع يخالف ما عليه الشَّرْفِي الذي يجعل النصّ يدور حيثما دار هواه، والفكر العالماني الذي يحمله؛ فليست مزاعم الشَّرْفِي إلا ادّعاءات وأكذوبات من نسج خياله، وقد كان من الأخرى به أن يدعّم زعاماته بشواهد واقعية صحيحة يشهد على فقيهه معتبر قد استند في بيان حكم على ما يحقق فيه مصلحة له، أو لجماعة ينتمي إليها.

إنّ كلّ الوقائع، والنصوص، والشواهد تقف ضد هذا الادعاء وتكذبه؛ "فقد أثر عن السلف الصالح الذين اشتهروا بالاحتياط في الرأي التوقف عن التفسير عند استغراق الفهم، وخفاء وجه الحق في النصّ المفسّر، ومن التوقيفات ما ورد عن مالك² حين سئل عن خنزير الماء، فوقف فيه "لما تعارضت الآي عنده، ونظر إلى عموم قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ} [سورة المائدة:3]، فخاف أن يدخل في عمومه فيحرم، ونظر إلى عموم قوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ} [سورة المائدة:96]، وأمكن عنده أن يدخل في عموم الآية فيحلّ، ولم تظهر له طرق الترجيح الواضحة في أن يقدّم آية على آية"³.

ومن يبتغي الحق، وينعم النظر في التفاسير القديمة، ثم يقارنها بواقع القراءة الحديثة، سيجد فروقاً

¹ التجاني، شبهات الحدائين، ص 182.

² مالك: (93-179هـ)، أبو عبد الله، مالك بن أنس بن مالك، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، ولد ومات في المدينة. كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، من مؤلفاته: "الموطأ" وهو في الحديث، وله رسالة في "الوعظ"، و"النجوم"، و"تفسير غريب القرآن". ينظر: الباباني، إسماعيل بن محمد، هدية العارفين، 1/2، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط 1951م، و: الزركلي، الأعلام، 257/5.

³ المازري، أبو عبد الله، محمد بن علي، المُعَلِّم بفوائد مسلم، 309/2، تد محمد النيفر، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1988م.

جلیة تنحاز فيها الموضوعية للتفسير القديمة، وتكشف زيغ القراءة الأخرى؛ من ذلك مثلاً¹:

1. أن المصادر التفسيرية تنطلق من النصّ إلى الواقع؛ أي أنها تستضيء بالهدى القرآني لترشيد الحياة، وصبغها بالصبغة الإسلامية الحاكمة؛ بخلاف القراءة الحداثية التي تنطلق من الواقع إلى النصّ، وتجعل من الوحي طوعاً لإكراهات الواقع وضغوطه، حتى يصير طاغياً على الفهم، ومهيماً على عناصر المنهج.
2. أن المصادر التفسيرية -على تباين مقاصد أصحابها، واختلاف وجهاتهم - تروم صياغة نموذج للقارئ الممتاز، والمؤول الأمثل، مستعينة على ذلك بالجهاز المفهومي، والعدة المنهجية للعلوم المؤصلة التي واكبت التفسير. أما القراءات المعاصرة فتروم صياغة نموذج للقارئ العنيد، الذي يجد في النصّ ما يصبو إليه.

المسألة الثانية: التشكيك في روايات أسباب النزول

ينفي الشرفي أن يكون لعلم أسباب النزول اهتمام منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم؛ بل يزعم أن منشأ الاهتمام به كان لاحقاً لزمانهم. يقول الشرفي: "صحيح أن في علوم القرآن ما يعرف بأسباب النزول، ولكن هذه الأسباب لم يحتف بها الصحابة لأنهم عايشوها؛ بل إن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها"². الغريب في أمر الشرفي -بل ليس بمستغرب-، أنه عندما يريد أن يثير انتقاداً في تاريخ الأمة، فإنه يكتفي فقط بإشهاد نفسه، وكأنه أتى من ذلك الزمان ليخطئ ما ثبت من العلم التاريخي، ويتحفنا هو بالتاريخ الذي شهده، مع أنه من بدهيات المنهج العلمي في علم التاريخ أن يعرف بالنقل، وبالإخبار حكاية عن الماضي، ولا يمكن أن يكون بالعقل، ولا الهوى. أما الشرفي فلم يأت بدليل غير شهادته.

إذا كان الشرفي قد تلا القرآن، فلا بدّ أن يكون قد مرّ -على سبيل المثال- بقوله تعالى: {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ} [سورة التوبة:25]، وقوله تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا} [سورة المجادلة:1]، وما تلاها من الآيات في تحريم الظهار.

¹ ينظر: الريسوني، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، ص 420.

² الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48.

فما هو تعقيب الشَّرْفِي من هذه الآيات؟ أليست هذه الآيات مباشرة في دلالتها أنها نزلت عقب حادثة وقعت؟ أليس القرآن نفسه شاهداً على وجود أسباب النزول منذ عهد النبوة؟ وهل يحتاج المرء شهادة بعد شهادة القرآن بوجود آيات نزلت على سبب؟!

لم يُعَدُّ يُستغرب على الشَّرْفِي تلبيساته، وافتراءاته بطمس الحقائق، وتزييفها، كما لا ريب أن شهادة القرآن ذاتها كافية على تنفيذ دعوى الشَّرْفِي بتأخر الاهتمام بشأن النزول؛ وهو المرتبط ارتباطاً مباشراً بالوحي الإلهي الذي كان ينزل به جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بحسب الوقائع والأحداث، على هيئة حادثة، أو سؤال، أو شكاية، أو مقال، فينزل على إثرها قرآن يُنزل حكماً، أو يوضح مشكلاً، أو يجيب سؤالاً، فيعقب التنزل تلك الوقائع، بحضور عدد من الصحابة رضوان الله عليهم، فيكون من جملة العلم الذين تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم. أما الجيل التالي لأجيال الصحابة فمن الطبيعي أن يحرصوا على معرفته، كحرصهم على تلقي أي علم من العلوم التي تلقاها الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم، والاستفادة منه، ونقل علمهم، وتأديته للأجيال اللاحقة، فما الغرابة في ذلك؟

لم يقف الشَّرْفِي عند هذه الحد؛ بل دائماً ما يطمح أن يكون طعاناً في الدين بحذافيره؛ فما هو ينتقل إلى الطعن في روايات أسباب النزول، زاعماً أن هذه الروايات دَوَّنت متأخرة عن جيل الصحابة، فقال: "ولم تدوّن -أي أسباب النزول- جزئياً فقط إلا في فترة متأخرة، بعد جيلين أو ثلاثة على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب"¹.

وهذه حلقة من حلقات طعن الشَّرْفِي في المرويات؛ فما هو يطعن في مرويات أسباب النزول، كما طعن في مرويات الناسخ والمنسوخ، وكلاهما لا سبيل إلى معرفتهما إلا بالنقل الذي طريقه الرواية والسماع، وصحة نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو الصحابة؛ إذ إن إخبار الصحابي عن مثل هذا إذا كان صريحاً لا يكون بالرأي؛ بل يكون له حكم المرفوع²، ولا يمكن بحال أن يعرف بغير ذلك، وقد نبّه الواحدي³ على ذلك فقال: "ولا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48. وينظر أيضاً: ص 157 من نفس الكتاب. و: في تقديمه لكتاب: الجمل، أسباب النزول، ص 8.

² ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، التعبير في علم التفسير، ص 122، تح زهير نور، جامعة أم القرى، السعودية، ط 1404هـ-1983م. و: القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 76.

³ الواحدي: (ت 468هـ)، أبو الحسن، علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، الشافعي، الإمام العلامة، الأستاذ، عالم بالتفسير، وأسباب النزول، والعربية، والتاريخ، وله شعر وصف بأنه رائق، سمع من: عبد الرحمن النصروري، وأحمد بن إبراهيم النجار وغيرهم، وحدث عنه: الأريغاني، وعبد الجبار الخواري وغيرهم، من مؤلفاته: "أسباب النزول"، وله تقاسير ثلاثة: "البسيط"، "الوسيط"، و"الوجيز". ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 339/18-340. و: السبكي،

والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن عملها وجدّوا في الطّلاب¹.
كما جزم الكافيجي² بعدم جواز التكلم في سبب النزول بدون السماع والمشاهدة؛ لأنّ "سبب النزول من الأمور التي لا دليل عليها إلا من جهة الشرع؛ فإذا لم يجئ دليل من قبل الشرع على ذلك لا يجوز التكلم فيه، فيكون التكلم فيه كالتكلم في المغيبات التي ليس لها دليل أصلاً، فيتوقف فيه، ولهذا لم يتكلم المفسّرون في سبب النزول بدون الدليل أصلاً... بل أجمعوا على أنّ التكلم فيه لا يجوز بدون السماع والمشاهدة"³.

ولذلك قال السيوطي: "قد تقرّر في علوم الحديث أنّ سبب النزول حكمه حكم الحديث المرفوع؛ لا يقبل منه إلا الصحيح المتصل الإسناد لا ضعيف، ولا مقطوع"⁴.

فمن المعلوم إذن أنّ روايات أسباب النزول ما هي إلا جزء من الأحاديث التي نقلت إلينا، والتي كانت رواياتها مبثوثة في بطون المؤلفات التي دونت في فترة باكراً، وفق منهج علمي، موضوعي، واضح، لا غبار عليه؛ مثل المسانيد التي جمعت أحاديث كلّ صحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ كمسند الطيالسي (ت 204هـ)، ومسند أحمد (ت 241هـ)، فقد جمعت فيها الأحاديث موثقة بأسانيد وطرق كثيرة، حتى جاء من العلماء من ألف في الحديث الصحيح فقط، وفق ضوابط منهجية محكمة؛ كالإمام البخاري (ت 256هـ)، وهو أول من صنف في ذلك، وكذا هناك من العلماء من اعتنى بمرويات أسباب النزول من مؤلفات الحديث، والتفسير، والمغازي، فدونها وجمعها علماً مستقلاً⁵.
ولكن حقيقة الشّرقي أنّه لا يريد حقيقة، ولا حقاً يتبعه؛ بل إنّ سياسته أن يقلب الحقّ باطلاً، والباطل حقاً... إنّ تشكيك الشّرقي في مرويات أسباب النزول، والطعن فيها، في الواقع هو ناجم عن رده ابتداء كلّ السنة النبوية، حجة، وثبوتاً، وذلك مجمل في قوله: "إننا مدعوون إلى عدم الثقة في

طبقات الشافعية الكبرى، 240/5.

¹ أسباب النزول، ص 8.

² الكافيجي: (788-879هـ)، أبو عبد الله، محمد بن سليمان بن سعد الرومي، البرعمي، الحنفي، المعروف بالكافيجي؛ لكثرة اشتغاله بكتاب "الكافية" في النحو، فقيه، أصولي، محدث، نحوي، مفسر، صوفي، صرفي، بياني، منطقي، حكيم، رياضي، من شيوخه: حافظ الدين البزازي، وابن فرشتا ابن ملك وغيرهم، ومن تلاميذه: جلال الدين السيوطي، وزكريا الأنصاري وغيرهم، من مؤلفاته: "أنوار السعادة في شرح كلمتي الشهادة"، و"التيسير في قواعد علم التفسير".
ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 488/9. و: كحالة، معجم المؤلفين، 51/10.

³ التيسير في قواعد علم التفسير، ص 206، تد ناصر المطرودي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1410هـ-1990م.

⁴ مقامات، ص 94، مطبعة قسطنطينية، ط 1، 1298هـ.

⁵ ينظر: التجاني، شبهات الحدائين، ص 197.

هذه الأخبار كلها، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر¹.
 {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ
 وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [سورة النساء:65].
 {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا} [سورة النساء:87].
 {وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا} [سورة النساء:122].

المسألة الثالثة: تكريس أسباب النزول للقول بتاريخية القرآن الكريم

ترتبط القاعدة الفقهية "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" ارتباطاً وثيقاً بعلم أسباب النزول، ومع إهمال الشَّرْفِي لهذا العلم في مقام تفسير القرآن الكريم وفهمه، إلا أنك تجده يسوغه في سياق آخر بغية تحقيق مآربه، وتقرير القول بالتاريخية، حين زعم أن القرآن منطوق على حلول ظرفية استجابت لواقع تاريخي محدد، ويعبر عن وضع معرفي معين²، وعليه، كان للشرفي شبهة أخرى متعلقة بمسألة العموم والخصوص، تتلاءم وفكره القائم على الهوى، والتضليل، فقال في سياق هذا التقرير: "إن تركيزنا على هذه الخصائص يؤدي بالضرورة إلى قلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً، بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد³."

ويقول في سياق آخر: لا يتم "الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده"⁴. فالشرفي يقرّر أن مقصد النص هو الذي يراعى لفهم مدلول النص، دون ما تدل عليه عبارة النص، وما تحدده من حكم، وهنا تكمن خطورة كبرى؛ فهو يردّ قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وكأنها جناية على المقصد القرآني، ليقرّر "إخراج الحكم من واقعة العين إلى العلة المشتركة، والقفز من علة النزول إلى علة الحكم"⁵.

وهذا ضرب من الانحراف، والتزييف؛ إذ لو كانت الغاية من الأحكام هي تحقق مقاصدها دون

¹ لبنات 1، ص 119.

² ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 80، 156-157. و: الجمل، أسباب النزول، ص 32.

³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 80.

⁴ المصدر نفسه، ص 60-61.

⁵ عامري، العالمية طاعون العصر، ص 301.

إيقاع أحكامها، لجااء النصّ الدينيّ بتوجيه يفيد المخاطب بأنه مهما تحقّق له المقصد، بأيّ كيفية، وبأيّ سبب؛ فإنّه يكون في حلّ من الأحكام التي حدّدت من أجل تحقيقها، ولكنّ شيئاً من ذلك لم يرد به نصّ لا بتلميح ولا بتصريح¹.

يضاف إلى هذا أنّه قد يبدو لبعض الأحكام مقاصد حدّدت بما يتضمّنه النصّ، في تحقيق مصلحة، أو درء مفسدة جرّاء تطبيق ذلك الحكم، إلا أنّ مقصداً أساسياً عاماً يلزم من وقوعه في أيّ حكم، حتى لو أهدر تحقق المقصد الدنيوي، أو شطر كبير منه، ألا وهو المقصد من عبادة الله تعالى، وطاعته، وامتنال أمره في تطبيق لك الحكم، مهما يكن له من مقصد يتعلّق بالمصلحة الدنيوية².

إنّه ليس من مألّ لهذه الشبهة إلا إسقاط حجّية القرآن الكريم وآياته، نتيجة إلغاء أيّ ثابت دلاليّ في معانيه وأحكامه، ما يعني أنّ تلك الأحكام، وما يدلّ عليه النصّ يمكن أن يلغى إذا لم يبق لوجوده مبرّر، وبذلك ينتهي به الأمر إلى "تحويل النصّ من لسانٍ ناطقٍ إلى وعاء فارغ يملؤه "المجتهد" بأفكار عصره وقيم بيئته ضمن الخط التطوري للوعي البشري حيث يرقى كلّ جديد درجة فوق ما مضى وانصرم، ثم ينسخ الأحدث ما قبله، في ناموس الهدم والنشوء الذي لا يفتر ولا يهدم"³.

إنّ كل هذه التلاعبات من الشّرْفِي، بتميع للقرآن، وطمسٍ لمحكّماته، وثوابته، وبيّناته، لهو من المغالطات البيّنة في إعطاء القرآن مبالغة تظهر اتساعه، وعمقه، حتى أخرجه عن ثوابته، ومحكّماته، وسلبه بدهاءة إطلاقيته، والتي هي خصيصته الربانية الكبرى، فجااء إلى قوله تعالى: {وَأَخْرَجُوا مُتَشَبِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ء كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [سورة آل عمران:7]. وأخذ المتشابهات، وعمّمها على القرآن كله، ولم يستحي من أنّ ذات الآيات التي استدلّ بها لأهوائه تدمه، وتذمّ انحرافه من مراد النصّ ودلالته، وتصفه بالزيغ، وابتغاء الفتنة⁴.

إنّ فهم القرآن والعلم بمراد الله إنّما هو علمٌ مبنيّ على أسس، ومصادر تُعرف من خلالها، -كما تبيّنت تلك المصادر في مطلع الفصل الأول، بداية من القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة الصحيحة...- والشّرْفِي لا يخفى عليه هذا الأمر، وإلا لو أراد فهم الإسلام بحق لوجد السبيل، ولكنّه بيتغي إثارة

¹ النجار، القراءة الجديدة للنصّ الديني، ص 148-149.

² المصدر نفسه، ص 147.

³ عامري، العالمية طاعون العصر، ص 300.

⁴ ينظر: علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات أركون والجابري، ص 67. وينظر: عامري، العالمية طاعون العصر، ص 299.

الشبهات، واتباع الهوى والزلات ممن سبقوه من أساتذته المستشرقين، حتى وصل الحال به ليجمل جوده للقرآن قائلاً: "يذهب في ظنّ العديد من الناس إلى أنّ المقصود به -أي في معنى الكتاب- هو المعنى الشائع لما رسم بالخط على الصخر أو العظم... لكنّ القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدّث عن الكتاب مطلقاً أو الكتاب المسطور وكتاب الله وأمّ الكتاب، والكتاب الذي أنزل على محمّد... في هذه الاستعمالات كلّها ليس المقصود بالكتاب شيئاً مادياً يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما ويغلقه ويضعه في خزانة أو على رفّ، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر... ولا أدلّ على ذلك من أنّ الوحي يستعمل هذا المصطلح -أي الكتاب- والنبي لما يتلقّى القرآن كله"¹.

فها هو الشّرْفِي يرتبك، ويتخبط، ولا يستقرّ على حال؛ فتارة يثبت لفظ "الكتاب" الذي جاءت تسميته بالقرآن، ويجعله مقصوراً على الكتاب العلويّ، أي أنّه بذلك يثبت الأصل السماوي المتعالي للقرآن -وهو ما يفسد قوله بتاريخية تكوينه-، وتارة يثبت تاريخية تكوينه لينفي القول بالأصل السماوي. إلا أنّ إطلاق لفظ "الكتاب" على القرآن يتضمن إرادة الله تعالى تدوينه في المصاحف، وأنّ القرآن معجز مقروءاً ومكتوباً، ففسد على الشّرْفِي حينئذ دعواه في أنّ تدوين المصحف عمل قام به الصحابة من عند أنفسهم لإثبات الرواية الرسمية وحذف ما عداها!².

{بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ} [سورة العنكبوت:49].

¹ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 53.

² ينظر: القرني، موقف الفكر الحدائثي، ص 242-243.

الخاتمة

ربنا لك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، ملء السموات وملء الأرض، وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبد، ربنا لك الحمد لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك... وبعد:

ففي تمام هذه الدراسة المعنونة بـ "القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم عند عبد المجيد الشّرفي - عرض ونقد"، فهذه مجموعة من النتائج المهمّة التي يمكن استخلاصها منها، مع ذكر بعض التوصيات والمقترحات، ويأتي بيان ذلك على النحو الآتي:

أولاً: أهم النتائج

1. تتجلى أبرز الأسس لدى الشّرفي في قراءته الحداثيّة: القول بتاريخية الشريعة، وسيادة العقل والهوى على النصّ الشرعي، وتفضيل مناهج الغربيين وتطبيقها على العملية التأويلية.
2. إسقاط الشّرفي أفضل تفاسير القرآن، وأصحّها على الإطلاق لفهم مراد الله؛ التفسير النبوي، وتفسير الصحابة رضوان الله عليهم -الذين يطعن فيهم الشرفي-، إضافة إلى رده التفسير اللغوي، ويترتب على ذلك إسقاط ما عداها؛ إذ إن سقوط الأعلى يستلزم بدهة سقوط ما دونه.
3. خروج الشّرفي عن الضوابط المنهجية المحددة لفهم القرآن؛ وذلك بزعمه القول بالظنية المطلقة للنص، حتى لم يعد للنص أي معنى يضبطه، وادعائه أنّ التأويل حق لكل شخص أن يفهمه كما شاء، حتى جعل الحكم على النصّ ضمير الشخص.
4. أهدر الشّرفي كلّ عرى الشريعة الإسلامية، بهدر أركانها، وأصول محرّماتها، وحدودها... فزعم أنّ لكلّ مسلم أن يصلي متى شاء وبالصورة التي شاء، وهي ليست واجبة، كما غير وبدل في أصول أحكام الزكاة لكونها غير متماشية مع ظروف العصر، وجعل الصيام بالتخيير، ومدّ الحج على ثلاثة أشهر، وأباح الربا. أما أحكام الحدود فأهدرها كلّها، فلا حد للزنا، ولا الخمر، ولا السرقة...
5. يزعم الشّرفي أنّ تطبيق الأحكام التي جاءت بها الشريعة يؤول إلى ظلم المرأة، وعليه فإنّ الشّرفي يقرّر أنّ تحرير المرأة يكمن بالسفور وكشف الرأس، وعدم اعتبار جسم المرأة عورة.
6. يشكك الشّرفي في دقة حفظ القرآن الكريم، بل يفترى على الله -الذي تولى حفظه بنفسه جلّ شأنه- ليزعم أنّ النصّ الذي بين أيدينا ليس كاملاً، وأنه اعتراه النقص والتحريف.
7. قداسة القرآن والسنة -من وجهة نظر الشرفي- ليست لاعتبارهما وحياً إلهياً، بل هي خاصية لصقت بها عبر التاريخ.

8. يزعم الشَّرْفِي أَنَّ الْقُرْآنَ مَقْتَبَسٌ مِنْ كُتُبِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَأَنَّهُ لَيْسَ إِلَّا امْتِدَاداً لَهَا.
9. لَمْ يَحْفَظِ الشَّرْفِيُّ لِلْقُرْآنِ أَيَّ مِيزَةٍ، وَلَا قَدْسِيَّةٍ، بَلْ كُلُّ شَيْءٍ يَدْخُلُهُ فِي نِطَاقِ الْأَسْطُورَةِ وَالْخِرَافَةِ، وَأَنَّهُ لَا يَتَعَدَى زَمَنَ النَّبِيَّةِ الَّتِي نَشَأَ بِهَا، بِمَا فِي ذَلِكَ الْقِصَصِ الْقُرْآنِيِّ، وَفَرِيضَتِي الصَّلَاةِ وَالْحَجِّ.
10. يَشْكُكُ الشَّرْفِيُّ فِي حِفْظِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ وَحُجِّيَّتِهَا، وَمَا تَتَضَمَّنُهُ مِنْ أُبْرَزِ مَبَاحِثِ عُلُومِ الْقُرْآنِ: النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ، وَأَسْبَابَ النُّزُولِ.
11. يُؤَوَّلُ الشَّرْفِيُّ فِي قِرَاءَتِهِ الْحَدَاثِيَّةِ إِلَى هَيْمَنَةِ الْوَاقِعِ عَلَى النَّصِّ الْمُقَدَّسِ، وَكَسْرِ مَوْضُوعِيَّةِ الْمَعْنَى لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، الَّتِي لَمْ يَحْفَظْ لَهَا لَا أَمراً عَقَائِداً، وَلَا تَشْرِيْعِيّاً، وَلَا أَخْلَاقِيّاً، مَا نَتَجُّ عَنْ ذَلِكَ بِالْمَحْصَلَةِ النَّهَائِيَّةِ إِلْغَاءِ قَدَاسَةِ الْقُرْآنِ.
12. يَنْصَبُ الشَّرْفِيُّ نَفْسَهُ عَالِماً بِالشَّرِيعَةِ، وَهُوَ غَيْرُ مُتَضَلِّعٍ لِعُلُومِهَا، وَلَا مُتَخَصِّصٍ بِهَا، بَلْ إِنَّهُ يَجْهَلُ الْحَدَّ الْأَدْنَى مِمَّا يَسْعَى طَالِبُ الْعِلْمِ مَعْرِفَتَهُ مِنْ هَذِهِ الْعُلُومِ، فَكَانَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ كَاشِفَةً لِحَالَةِ عِلْمِهِ فِي الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَجَهْلِهِ بِدِهْيَاتِهَا.
13. يَغْلِبُ الطَّابِعُ الْعَامُّ عَلَى قِرَاءَةِ الشَّرْفِيِّ عِدَّةَ سِمَاتٍ تَظْهَرُ تَنَاقُضَاتُهُ الْفَاضِحَةُ فِي مَنْهَجِهِ الْاسْتِدْلَالِيِّ، وَتَضَارِبَاتُ جَمَّةٍ فِي الْاسْتِنْبَاطِ وَالتَّحْلِيلِ، كَمَا ظَهَرَ تَفْصِيلُ ذَلِكَ فِي مَوَاضِعِهِ مِنَ الرَّسَالَةِ.
14. إِنَّ الْقِرَاءَةَ الْحَدَاثِيَّةَ لِلْقُرْآنِ فِي كِتَابَاتِ عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ تَنْطَلِقُ مِنْ أَدْوَاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ لِسَانِيَّةٍ لَا تَرَى قَدَاسَةَ الْوَحْيِ، وَتَنْتَهِي لَزُوماً إِلَى إِسْقَاطِ رَبَانِيَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَإِقَامَةِ فِهْمٍ جَدِيدٍ لِلْإِسْلَامِ يَنْكُرُ الْمَعْلُومَ مِنَ الدِّينِ مِمَّا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ أَهْلُ الْإِسْلَامِ مِنْذُ عَصْرِ النَّبُوَّةِ، وَعَلَى رَأْسِ ذَلِكَ أَصُولُ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ.

ثَانِيّاً: أَهْمُ التَّوَصِيَّاتِ

1. مَزَاوِدَاتُ الشَّرْفِيِّ عَلَى الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ طَالَتْ كُلَّ مَنَاحِيهَا، لِذَلِكَ أَدْعُو أَهْلَ الْإِخْتِصَاصِ مِنَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ الْأُخْرَى -وَبِخَاصَّةِ الْعَقِيدَةِ، وَأَصُولِ الْفِقْهِ، وَالسِّيَرَةِ النَّبَوِيَّةِ- أَنْ يَخْصُوهَ بِمَزِيدٍ مِنَ الدِّرَاسَاتِ النَّقْدِيَّةِ فِي تَفْكِيكِ قِرَاءَتِهِ الْحَدَاثِيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَدَفْعِ دَعَاوِيهِ الْمُنْكَرَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْقُرْآنِ، وَأَصْلِهِ، وَأَحْكَامِهِ.
2. تَخْصِيصُ كَلِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ مَزِيداً مِنَ الْمَسَاقَاتِ وَالْمَقَرَّرَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَنَاجِحِ الْحَدَاثِيِّينَ وَأَفْكَارِهِمُ الْمَشْبُوهَةِ الَّتِي طَالَتْ كُلَّ جَوَانِبِ الدِّينِ؛ الْعَقِيدَةِ وَالشَّرِيعَةِ، وَالْقُرْآنِ وَعُلُومِهِ، وَالْفِقْهِ وَأَصُولِهِ، وَالْحَدِيثِ، وَالسِّيَرَةِ... وَتَحْفِيزُ الطَّلَبَةِ لِتَخْصِيصِ أبحاثِهِمُ الْجَامِعِيَّةِ لِلرَّدِّ عَلَى شَبَهَاتِهِمْ، وَكَشْفِ افْتِرَائِهِمْ وَمَزَاعِمِهِمْ بِأَسَالِيْبٍ عِلْمِيَّةٍ وَمَنْهَجِيَّةٍ، وَتَنْوِيرِهِمْ عَلَى أَهْمِيَّةِ بَذْلِ كُلِّ الْجُهُودِ الْمُمْكِنَةِ فِي الْبَحْثِ وَالدِّرَاسَةِ فِي مَوَاجِهَةِ هَذَا التِّيَّارِ الْجَارِفِ الْهَدَامِ، سِوَاكَانَتْ الْمَنَاجِحُ الْمُتَبَعَةُ فِي النَّقْدِ قَائِمَةٌ

على كشف أسس ومرجعيات الفكر الحدائى ومنطقاته، أو على النقد التفصيلى، إذ كلّ منهما مكمل للآخر.

3. دعوة إلى أهل الاختصاص لتكثيف الجهود، واستثمار كلّ المنابر المتاحة عبر الشبكة العنكبوية من وسائل التواصل، ومما هو متوافر منها بالصوت والصورة بكلّ سهولة ويسر، مع سرعة التأثير وبلوغه لشريحة كبيرة جداً من شرائح الناس، لتعزيز اليقين وتثبيت دعائم الدين، مع التحذير من مخاطر الحدائين، وبخاصة من أولئك الذين يدسّون سمّهم في الإسلام باسم الإسلام، وما هو من الإسلام.

4. دعوة خاصة إلى طلبة كليات الشريعة، والدراسات العليا، وإلى الشغوفين بالعلم وطلبه، أن لا يقفوا عند حدّ ما تعلموه، فإنّ الجامعات لا تصنع عالماً، بل لا بد أن تكون منكباً على الكتب، شغوفاً بالمطالعة والسؤال، والدراسة والبحث، مع دوام الصبر والمصابرة، وقلبٍ يرتجى الإخلاص، والتوفيق، والرضا من المولى جلّ علاه.

وصلّى اللهم وسلّم وبارك على عبدك ورسولك محمّد
وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً طيباً مباركاً فيه.

{وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [سورة هود: 88].
وآخر دعوانا {إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [سورة يونس: 10].

الدوحة، قطر
رجب، 1441هـ
آذار، 2020م.

الفهارس العامة

وفيها ستة فهارس:

- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية والآثار
- فهرس الأعلام المترجم لهم
- فهرس المصطلحات
- فهرس الكتب الواردة في النص
- فهرس المحتويات

فهرس المصادر والمراجع

❖ القرآن العظيم.

1. إبراهيم، محمد، الرسول العظيم بأقلام أعلام المستشرقين والمفكرين العرب، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، ط 2، 2011م.
2. أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقى، بيروت، ط 7، 1994م.
3. أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 2، 1996م.
4. أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005م.
5. إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، تد محمد زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 2، 2015م.
6. الألباني(ت 1420هـ)، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط 2، 1405هـ-1985م.
7. الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
8. الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
9. الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
10. الأمدي(ت 631هـ)، أبو الحسن، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، تد عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت.
11. الآلوسي(ت 1270هـ)، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الآلوسي)، تد علي عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ.
12. الباباني(ت 1399هـ)، إسماعيل بن محمد، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط 1951م.
13. البخاري(ت 256هـ)، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، د.ط، د.ت.

14. البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تد محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.
15. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م.
16. بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1993م.
17. ابن بشكوال (ت 578هـ)، أبو القاسم، خلف بن عبد الملك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مكتبة الخاجي، ط 2، 1374هـ-1955م.
18. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من "موسوعة المورد"، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1992م.
19. بكير، أحمد عبد الوهاب، تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1409هـ-1989م.
20. بلميهوب، هند، القراءة الحداثية للقرآن الكريم - محمد أركون أنموذجاً، جامعة جيلالي الياصب، الجزائر، ط 1436هـ-2015م.
21. البناء، جمال، النسخ في القرآن، تنفيذ دعوى النسخ في القرآن، كتب عربية، د.ت.
22. بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مديبولي، القاهرة، ط 2، 2004م.
23. البيهقي (ت 458هـ)، أبو بكر، أحمد بن الحسين، السنن الكبير (السنن الكبرى/ سنن البيهقي)، تد عبد الله التركي، مركز هجر والدراسات العربية والإسلامية، ط 1، 1432هـ-2011م.
24. الترمذي (ت 279هـ)، أبو عيسى، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تد أحمد شاکر، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط 2، 1395هـ-1975م.
25. ابن تغري (ت 874هـ)، أبو المحاسن، يوسف بن بردي بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، د.ت.
26. ابن تيمية (ت 728هـ)، أبو العباس، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تد عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط 1416هـ-1995م.
27. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1490هـ-1980م.
28. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تد محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1406هـ-1986م.
29. الثعلبي (ت 427هـ)، أبو إسحاق، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تد خالد العنزي، دار التفسير، جدة، ط 1، 1436هـ-2015م.

30. الجبوري، كامل سلمان، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ-2003م.
31. الجديع، عبد الله بن يوسف، التحرير في علوم الحديث، مؤسسة الريان، لبنان، ط 4، 1431هـ-2010م.
32. الجديع، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مركز البحوث الإسلامية ليدز، بريطانيا، ط 1، 1422هـ-2001م.
33. ابن الجزري (ت 833هـ)، أبو الخير، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تد علي الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، د.ط، د.ت.
34. ابن الجوزي (ت 597هـ)، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، مناقب الإمام أحمد، تد عبد الله التركي، دار هجر، ط 2، 1409هـ.
35. ابن الجوزي، ناسخ القرآن ومنسوخه (نواسخ القرآن)، تد محمد المليباري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 2، 1423هـ، 2003م.
36. ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، تد عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406هـ.
37. الجوهرى (ت 393هـ)، أبو نصر، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تد أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ-1987م.
38. الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005م.
39. الحازمي (ت 584هـ)، أبو بكر، محمد بن موسى، الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، د.ط، د.ت.
40. الحاكم (ت 405هـ)، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تد مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ-1990م.
41. ابن حبان (ت 354هـ)، أبو حاتم، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تد شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1414هـ-1993م.
42. ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء المتروكين، تد محمود زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1396.
43. ابن حجر (ت 852هـ)، أبو الفضل، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تد عادل معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ.
44. ابن حجر، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (طبقات المدلسين)، تد عاصم القريوتي، مكتبة المنار، عمان، ط 1، 1403هـ-1983م.

45. ابن حجر، **الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تد محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط 2، 1392هـ-1972م.
46. ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، ط 1379هـ.
47. ابن حزم(ت 456هـ)، أبو محمد، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تد أحمد شاکر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.
48. الحربي(ت 285هـ)، أبو إسحاق، إبراهيم بن إسحاق، **غريب الحديث**، تد سليمان العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1405هـ.
49. الحسيني(ت 1341هـ)، عبد الحي بن فخر الدين الطالبی، **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر)**، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1420هـ-1991م.
50. الحسين، عبد القادر محمد، **معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني**، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ط 2، 1433هـ-2012م.
51. الحسيني، مبشر الطرازي، **المرأة وحقوقها في الإسلام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1990م.
52. حماد، مجدي، **ثورة مصر مشروع نهضة عربية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1433هـ-2012م.
53. حنفي، حسن، **حوار الأجيال**، دار قباء، القاهرة، ط 1998م.
54. ابن حنبل(ت 241هـ)، أبو عبد الله، أحمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تد شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421هـ-2001م.
55. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره البلاغي**، دار عمار، عمان، ط 1، 1421هـ-2000م.
56. الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، دار القلم، دمشق، ط 3، 1429هـ-2008م.
57. الخالدي، **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**، دار القلم، دمشق، ط 1991م.
58. الخزرجي، نضير، **أجنحة المعرفة قراءة موضوعية في الموسوعة الحسينية**، مركز الحسيني للأبحاث، لندن، ط 2013م.
59. الخطابي(ت 388هـ)، أبو سليمان، حمد بن يوسف، **معالم السنن**، المطبعة العلمية، حلب، ط 1، 1351هـ-1932م.
60. الخطيب، محمد عجاج بن محمد تميم، **السنة قبل التدوين**، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1400هـ-1980م.
61. الخطيب البغدادي(ت 463هـ)، أبو بكر، أحمد بن علي، **تاريخ بغداد**، تد بشار معروف، دار

- الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1422هـ-2002م.
62. الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تد عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 2، 1421هـ.
63. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تد أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ط، د.ت.
64. ابن خلّكان(ت681هـ)، أبو العباس، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تد إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1900م.
65. خياط، ندى حمزة، موقف الشرفي من الدين والتراث -دراسة تحليلية نقدية، جامعة أم القرى، السعودية، 1433هـ-2012م.
66. أبو خيثمة(ت 234هـ)، زهير بن حرب، كتاب العلم، تد محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1421هـ-2001م.
67. الدارقطني(ت 385هـ)، أبو الحسن، علي بن عمر، سنن الدارقطني، تد شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1424هـ-2004م.
68. الدارمي(ت 255هـ)، أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن، مسند الدارمي (سنن الدارمي)، تد نبيل الغمري، دار البشائر، بيروت، ط 1، 1434هـ-2013م.
69. ابن أبي داود(ت 316هـ)، أبو بكر، عبد الله بن سليمان، المصاحف، تد محمد بن عبده، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط 1، 1423هـ-2002م.
70. أبو داود(ت 275هـ)، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تد شعيب الأرنؤوط ومحمد بيلي، دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ-2009م.
71. الدخيل، تركي، التسامح زينة الدنيا والدين، دار مدارك للنشر، الرياض، ط 1، 2019م.
72. دراز(ت 1377هـ)، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم -عرض تاريخي وتحليل مقارنة، دار القلم، الكويت، ط 1404هـ-1984م.
73. الدليمي، أكرم عبد خليفة، جمع القرآن -دراسة تحليلية لمروياته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م.
74. الدميجي، صالح بن محمد، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين -دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1433هـ.
75. الذهبي(ت 748هـ)، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1405هـ-1985م.
76. الذهبي، المغني في الضعفاء، تد نور الدين عتر، دون دار نشر، د.ط، د.ت.

77. الذهبي، ميزان الاعتدال، تد علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1382هـ-1963م.
78. الرازي(ت 666هـ)، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تد يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420هـ-1999م.
79. الرازي(ت 606هـ)، أبو عبد الله، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420هـ.
80. الرحمني، محمد، العلمانيون في تونس صراع الفكر والسياسة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2013م.
81. الرشيد، عماد الدين محمد، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص -دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه، ص 63-64، دار الشهاب، د.ط، د.ت.
82. الريسوني، قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 1431هـ-2010م.
83. الزرقاني(ت 1367هـ)، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 3، د.ت.
84. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م.
85. الزمخشري(ت 538هـ)، أبو القاسم، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407هـ.
86. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط 1، 2014م.
87. السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عثمان، د.ط، د.ت.
88. السبكي(ت 771هـ)، أبو نصر، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تد محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ.
89. السخاوي(ت 902هـ)، أبو الخير، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، د.ت.
90. السخاوي، فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث للعراقي، تد علي حسن علي، مكتبة السنة، مصر، ط 1، 1424هـ-2003م.
91. سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، ط 2004م.
92. السقار، منقذ بن محمود، تنزيه القرآن الكريم عن دعاوي المبطلين، رابطة العالم الإسلامي، د.ط، د.ت.

93. سلطان، صلاح، نفقة المرأة وقضية المساواة، دار نهضة مصر، الجيزة، ط 1999م.
94. السلمي، دلال كويران، التجديد في التفسير في العصر الحديث مفهومه وضوابطه واتجاهاته، جامعة أم القرى، السعودية، ط 1435هـ-2014م.
95. السمين الحلبي(ت 756هـ)، أبو العباس، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تد محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، ط 1، 1417هـ-1996م.
96. السيد، أحمد بن يوسف، تثبيت حجية السنة ونقض أصول المنكرين، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 1438هـ-2017م.
97. السيد، سابغات، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 1437هـ-2015م.
98. السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر -دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط 3، 1436هـ-2015م.
99. السيوطي(ت 911هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تد محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1394هـ-1974م.
100. السيوطي، التحرير في علم التفسير، تد زهير نور، جامعة أم القرى، السعودية، ط 1404هـ-1983م.
101. السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
102. السيوطي، مقامات، مطبعة قسطنطينية، ط 1، 1298هـ.
103. الشاطبي(ت 790هـ)، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تد مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ-1997م.
104. الشافعي(ت 204هـ)، أبو عبد الله، محمد بن إدريس، الرسالة، تد أحمد شاکر، مكتبة الحلبي، مصر، ط 1، 1358هـ-1940م.
105. الشافعي، منى محمد بهي الدين، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم -عرض ونقد، دار اليسر، القاهرة، ط 1، 1429هـ.
106. شاکر، محمود، التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1418هـ-1997م.
107. شاهين، عبد الصبور، تاريخ القرآن، نهضة مصر، ط 3، 2007م.
108. شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، لبنان، ط 1، 2008م.
109. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2008م.
110. الشرفي، الإسلام والحدائث، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، د.ت.
111. الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، نشر الفنك، المغرب، ط 1998م.

112. الشرفي، الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب، تونس، ط 2011م.
113. الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية، تونس، د.ط، 1986م.
114. الشرفي، لبنات 1 في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب، تونس، ط 2، 2011م.
115. الشرفي، لبنات 2 في قراءة النصوص، دار الجنوب، تونس، ط 1، 2011م.
116. الشرفي، لبنات 3 في الثقافة والمجتمع، دار الجنوب، تونس، ط 1، 2011م.
117. الشرفي، مرجعيّات الإسلام السياسي، دار التنوير، تونس، ط 2، 2015م.
118. الشرفي، ومراد هوفمان، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، ص 57، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1429هـ-2008م.
119. الشريف، محمد بن شاكر، تجديد الخطاب الديني بين التأسيس والتحريف، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1425هـ-2004م.
120. أبو شهبة (ت 1403هـ)، محمد بن محمد، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين وبيان الشبه الواردة على السنة قديماً وحديثاً وردها رداً علمياً صحيحاً، مكتبة السنة، د.ط، د.ت.
121. أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن، مكتبة السنة، القاهرة، ط 2، 1423هـ-2003م.
122. الشوكاني (ت 1250هـ)، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تد أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ-1999م.
123. الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
124. ابن أبي شيبه (ت 235هـ)، أبو بكر، عبد الله بن محمد، المصنف، تد كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ.
125. الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط 24، 2000م.
126. الصفدي (ت 764هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تد أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط 1420هـ-2000م.
127. ابن الصلاح (ت 643هـ)، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تد نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، ط 1406هـ-1986م.
128. الضبي (ت 599هـ)، أبو جعفر، أحمد بن يحيى، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط 1967هـ.
129. طاهر، عبد الله، معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء، جامعة النجاح، نابلس، 1424هـ-2003م.

130. الطالبي، محمد، **ليطمئن قلبي**، سيراس للنشر، تونس، د.ط، د.ت.
131. الطبراني(ت 360هـ)، أبو القاسم، سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، تد طارق عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، دط، د.ت.
132. الطبري(ت 310هـ)، أبو جعفر، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، تد أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ-2000م.
133. الطعان، أحمد إدريس، **العلمانيون والقرآن "تاريخية النص"**، دار ابن حزم، الرياض، ط 1، 1428هـ-2007م.
134. الطيار، مساعد بن سليمان، **التحرير في أصول التفسير**، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط 1، 1435هـ-2014م.
135. الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، د.ط، د.ت.
136. الطيار، **شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية**، دار ابن الجوزي، ط 2، 1428هـ.
137. الطيار، **فصول في أصول التفسير**، دار ابن الجوزي، ط 2، 1423هـ.
138. الطيار، **المحرر في علوم القرآن**، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط 2، 1429هـ-2008م.
139. الطيار، **مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير**، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط 1، 1425هـ.
140. ابن عاشور(ت 1393هـ)، محمد الطاهر بن محمد الطاهر، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)**، الدار التونسية، تونس، ط 1984هـ.
141. ابن عاشور(ت 1390هـ)، محمد الفاضل، **التفسير ورجاله**، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1390هـ-1970م.
142. ابن أبي عاصم(ت 287هـ)، أبو بكر، أحمد بن عمرو الشيباني، **المذكر والتذكير والذكر**، تد ياسر الراددي، دار المنار، الرياض، ط 1413هـ.
143. عامري، سامي، **براهين النبوة والرد على اعتراضات المستشرقين والمنصرين**، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1438هـ-2017م.
144. عامري، **جهالات وأضاليل، نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية**، دار البصائر، ط 2012م.
145. عامري، **العالمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة**، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط 1، 1438هـ-2017م.
146. عامري، **هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟**، مبادرة البحث العلمي لمقارنة

الأديان، د.ط، د.ت.

147. ابن عبد البر (ت 463هـ)، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تد أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1414هـ-1994م.
148. عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، الأردن، ط 1، 1997م.
149. عبد الجبار (ت 1025هـ)، أبو الحسن، ابن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تد عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 3، 1416هـ-1996م.
150. عبد الرزاق (ت 211هـ)، أبو بكر، ابن همام الصنعاني، المصنف، تد حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط 2، 1403هـ.
151. عبد السلام، جعفر، الإسلام وحقوق المرأة، رابطة الجامعات الإسلامية، مصر، ط 1، 1425هـ-2004م.
152. عبد الله، الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1434هـ-2013م.
153. ابن عبد الملك (ت 703هـ)، أبو عبد الله، محمد بن محمد، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تد إحسان عباس، وبشار معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2012م.
154. أبو عبيد (ت 224هـ)، القاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، تد محمد المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 1418هـ-1997م.
155. عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1401هـ-1981م.
156. العثمان، حمد بن إبراهيم، فقه الجماعة، دار اللؤلؤة، بيروت، ط 1، 1439هـ-2018م.
157. ابن عثيمين (ت 1421هـ)، محمد بن صالح، شرح منظومة أصول الفقه وقواعده، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 3، 1434هـ.
158. العجيري، عبد الله بن صالح، ينبوع الغواية الفكرية؛ غلبة المزاج الليبرالي.. وأثره في تشكيل الفكر والتصورات، مجلة البيان، الرياض، ط 1434هـ.
159. ابن العربي (ت 543هـ)، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، تعليق محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط 1، 1419هـ.
160. العفاني، سيد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري، السعودية، د.ط، د.ت.
161. العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1406هـ-1986م.

162. علال، خالد كبير، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبى محمد عليه الصلاة والسلام -حوض أباطيل عابد الجابري وخرافات هشام جعيط حول القرآن ونبي الإسلام، دار المحتسب، ط 2008م. (نسخة بترقيم إلكتروني pdf).
163. علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري -دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار المحتسب، ط 1، 2008م. (نسخة بترقيم إلكتروني pdf).
164. ابن العماد الحنبلي(ت 1089هـ)، أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تد محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1406هـ-1986م.
165. عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1422هـ-2002م.
166. عمارة، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1422هـ-2002م.
167. عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1427هـ-2006م.
168. عمارة، محمد فتحي، الإعلام الإسلامي والتحديات المستقبلية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1433هـ-2012م.
169. العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص القرآني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط 1، 1433هـ-2012م.
170. العوران، أحمد فرّاس، الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط 1، 1432هـ-2012م.
171. عوض، حازم، لماذا أسلمنا؟، وكالة الصحافة العربية، ط 1، 2009م.
172. عويدات، أشرف محمد إبراهيم، تقريب الوصول إلى علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2010م.
173. الغامدي، سعيد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها -دراسة نقدية شرعية، دار الأندلس الخضراء، السعودية، ط 1، 1424هـ-2003م.
174. الغزالي(ت 505هـ)، محمد بن محمد، كيف نتعامل مع القرآن؟، نهضة مصر، مصر، ط 7، 2005م.
175. الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، الأدب الحديث، دار الجيل، بيروت، ط 1986م.
176. الفاضل، أحمد محمد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم -دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط 1، 2008م.

177. الفراهي، عبد الحميد، رسائل في علوم القرآن، الدائرة الحميدية مدرسة الإصلاح، الهند، ط 1، 1432هـ-2011م.
178. الفراهيدي (ت 170هـ)، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تد مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.
179. الفريابي (ت 301هـ)، أبو بكر، جعفر بن محمد، كتاب القدر، تد عبد الله المنصور، أضواء السلف، ط 1، 1418هـ-1997م.
180. الفالوجي، أكرم بن محمد، المعجم الصغير لرواة الإمام ان جرير الطبري، الدار الأثرية، الأردن، د.ط، د.ت.
181. الفيروزآبادي (ت 817هـ)، أبو طاهر، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تد مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.8، 1426هـ-2005م.
182. الفيومي (ت 770هـ)، أبو العباس، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
183. الفاري (ت 1014هـ)، علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط.1، 1422هـ-2002م.
184. قتادة (ت 117هـ)، أبو الخطاب، ابن دعامة السدوسي، الناسخ والمنسوخ، تد حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1418هـ-1998م.
185. ابن قتيبة (ت 276هـ)، أبو محمد، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، مؤسسة الإشراف، ط 2، 1419هـ-1999م.
186. القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1421هـ-2000م.
187. القرطبي (ت 671هـ)، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تد أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ-1964م.
188. القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام -دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الرياض، ط 1434هـ.
189. القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ط 3، 1421هـ-2000م.
190. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 34، 1425هـ-2004م.
191. ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تد محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ-1991م.

192. الكافي، أبو عبد الله، محمد بن سليمان، التيسير في قواعد علم التفسير، تد ناصر المطرودي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1410هـ-1990م.
193. ابن كثير (ت 774هـ)، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، ط 1407هـ-1986م.
194. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
195. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001م.
196. اللكنوي (ت 1225هـ)، أبو العباس، محمد عبد العلي بن محمد نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1423هـ-2002م.
197. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط 2012م.
198. ابن ماجه (ت 273هـ)، أبو عبد الله، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تد محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ط، د.ت.
199. المازري (ت 536هـ)، أبو عبد الله، محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، تد محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1988م.
200. مجموعة من الباحثين: أبول فابر، وكسريستان بايلون، مدخل إلى الألسنية العامة، ترجمة طلال وهبة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1992م.
201. مجموعة من الباحثين: حسن حنفي، محمد أركون، أدونيس، إلياس خوري وغيرهم، ندوة مواقف الإسلام والحداثة، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1990م.
202. مجموعة من الباحثين: فيليب كاردينال، لوك باربولسكو، رأيهم في الإسلام.. حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً، دار الساقى، ط 2، 1992م.
203. مجموعة من الباحثين: محمد أحمد الملكاوي، بسام علي العموش، عبد الكريم نوفان عبيدات، ناجي محمد سلامة، عقيدتنا الإسلامية، شركة دار الأكاديميون، ط 2017م.
204. مجموعة من الباحثين، المصحف وقراءاته، إشراف عبد المجيد الشرفي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط 1، 2016.
205. مخلوف، أحمد قوشتي عبد الرحيم، التوظيف العلماني لأسباب النزول، مجلة البيان، الرياض، ط 1، 1438هـ.
206. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، دون دار نشر، د.ط، د.ت.
207. المرعشلي، يوسف، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، وبذيله عقد الجواهر في علماء الربع الأول من القرن الخامس عشر، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1427هـ-2006م.
208. المزيني، خالد بن سليمان، المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة دراسة

- الأسباب رواية ودراية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1427هـ-2006م.
209. مسلم (ت 261هـ)، أبو الحسن، ابن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، تد محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
210. المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1421هـ-2000م.
211. المصلح، عبد الله، المنح الإلهية في إقامة الحجّة على البشرية، دون دار نشر، ط 1433هـ-2012م.
212. ابن المقرئ (ت 381هـ)، أبو بكر، محمد بن إبراهيم الأصبهاني، المعجم، تد محمد الفلاح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، د.ط، د.ت.
213. المقرئ (ت 845هـ)، أبو العباس، أحمد بن علي الحسيني، مختصر الكامل في الضعفاء، تد أيمن بن عارف الدمشقي، مكتبة السنة، مصر، ط 1، 1415هـ-1994م.
214. المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 1، 1978م.
215. المنجد، محمد صالح، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر، السعودية، ط 1، 1431هـ-2010م.
216. ابن منظور (ت 711هـ)، أبو الفضل، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
217. النجار، عبد المجيد، القراءة الجديدة للنص الديني، مركز الولاية للتنمية الفكرية، ط 1، 1427هـ-2006م.
218. النحاس (ت 338هـ)، أبو جعفر، أحمد بن محمد، الناسخ والمنسوخ، تد محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1408هـ.
219. النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 3، 1410هـ-1989م.
220. ابن النديم (ت 438هـ)، أبو الفرج، محمد بن إسحاق، الفهرست، تد إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1417هـ-1997م.
221. أبو نعيم الأصبهاني (ت 430هـ)، أحمد بن عبد الله، الإمامة والرد على الرافضة، تد علي الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 3، 1415هـ-1994م.
222. أبو نعيم الأصبهاني، تاريخ أصبهان (أخبار أصبهان)، تد سيد حسن، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط 1، 1410هـ-1990م.

223. الهندي (ت 1308هـ)، رحمة الله، إظهار الحق، تد محمد ملكاوي، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط 1، 1410هـ-1989م.

224. الهيثمي (ت 807هـ)، أبو الحسن، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تد حسين الداراني، دار المأمون للتراث، د.ط، د.ت.

225. ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010م.

226. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 4، 1998م.

227. يعقوب، عبد الرحمن، تيسير الوصول إلى علم الأصول، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 2، 1431هـ-2010م.

228. ابن أبي يعلى (ت 526هـ)، أبو الحسين، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، تد محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.

229. يوسف، محمد خير رمضان، معجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة والمفقودة وما طبع منها أو حُقق بعد وفاتهم، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1425هـ.

بحوث من ندوات ومجلات

1. التجاني، أحمددي الشيخ، شبهات الحدائين حول أسباب النزول بسام الجمل نموذجاً، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، ع 2، ذو الحجة 1437هـ.
2. رستم، محمد بن زيد العابدين، نظرات في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي، عبر مؤتمر بعنوان: "القراءات المعاصرة للقرآن الكريم"، جامعة شعيب الداكلي، المغرب، 2011م. موقع ملتقى أهل الحديث.

(<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=246197>, 22.3.2020)

3. علي، عبد الغني، الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون لقراءة ماضي الإسلام وحاضره، الملتقى الدولي الثالث بعنوان: "القراءات الحدائية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.

4. علي، محمد، الفكر الحدائى العربى المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث "محمد أركون وعبد المجيد الشرفى أنموذجين"، الملتقى الدولى الثالث بعنوان: "القراءات الحدائىة للعلوم الإسلامىة -رؤية نقدىة-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.
5. العمري، مرزوق، التاريخىة؛ المفهوم وتوظيفاته الحدائىة، مجلة إسلامىة المعرفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، الأردن، ع 63، 1432هـ-2011م.
6. فلاح، خير الدين، فهم القرآن بين قواعد المفسرين وقراءات الحدائىين -قراءة نقدىة للنظرىة الهرمنىوطىقىة، الملتقى الدولى الثالث بعنوان: "القراءات الحدائىة للعلوم الإسلامىة -رؤية نقدىة-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.
7. الناصرى، فاطمة الزهراء، القراءة الحدائىة للنص القرآنى -دراسة نظرىة حول المفهوم والنشأة والسّماة والأهداف، الندوة العلمىة الدولىة فى موضوع: "الحدائىة والهوىة الثقافىة: أىة علاقة؟"، جامعة محمد الأول، المغرب، 29-30 أبريل 2011م. موقع ملتقى أهل التفسىر: (<https://vb.tafsir.net/tafsir26639/#.WzzbENJvbIU>, 09.03.2020)
8. الناصرى، فاطمة الزهراء، مفهوم القراءة عند الحدائىين وعلاقته بالتفسىر، الندوة العلمىة الوطنىة فى موضوع: القراءة المعاصرة فى القرآن الكرىم، المغرب، 2009م. موقع ملتقى أهل التفسىر: (<https://vb.tafsir.net/tafsir26544/#.WzzaCtJvbIU>, 09.03.2020).
9. مجموعة من الباحثىن: فارح مسرحى، وفاروق جبارى، المرتكزات المنهجىة فى قراءة أركون للتراث الإسلامى، الملتقى الدولى الثالث بعنوان: "القراءات الحدائىة للعلوم الإسلامىة -رؤية نقدىة-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.
10. مجموعة من الباحثىن: فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشىد الصادق، الموسوعة الفلسفىة المختصرة، دار القلم، بىروت، 2016م.
11. مجموعة من الباحثىن: كمال سكاك، وعبد الرحمن معاشى، النسخ عند الحدائىين -نصر حامد أبو زىد أنموذجاً-، الملتقى الدولى الثالث بعنوان: "القراءات الحدائىة للعلوم الإسلامىة -رؤية نقدىة-، الجزائر، 4-5 ربيع الآخر 1440هـ/12-13 ديسمبر 2018م.
12. مسرحى، فارح، المواطنة والأنسنة، Annales de philosophie et des sciences humaines، ع 23، 2007م.

مقالات

1. 2014م، الرؤية والرسالة والأهداف، المغرب. موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود: <https://www.mominoun.com/contacts/aboutus> (08.03.2020),
2. الخراشي، سليمان بن صالح، الكاثوليك..الأرثوذكس..المارون..البروتستانت، د.ت، دون ذكر الدولة. موقع صيد الفوائد. <http://www.saaaid.net/Warathah/Alkharashy/m/46.htm>, 31.3.2020)
3. شتاينيش، أنيته، "المصحف وقرآته" أول قراءة نقدية للقرآن، طبعة قرآنية غير مسبقة إطلاقاً في العالم الإسلامي، ترجمة: رائد الباش، صحيفة نويه تسويرشر تسايونغ، تونس، 2019/4/27. موقع قنطرة: <https://ar.qantara.de/node/30743> (08.03.2020),
4. الصقير، سعد بن سامي، فوائد الصيام المثبتة علمياً، صحيفة اليوم، المملكة العربية السعودية، 2019/5/1. <https://www.alyaum.com/articles/6189411> (13.3.2020),
5. فتوح، محمد، مؤمنون بلا حدود"... كيف تحاول الإمارات خلق إسلام على مقاسها؟، قطر، 2018/11/19. موقع ميدان الجزيرة: <https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/11/19/>, 09.03.2020)
6. 2008/12/20، كالو، محمد، مشروع (المصحف وقرآته)، السعودية. موقع ملتقى أهل التفسير: <https://vb.tafsir.net/tafsir14212/#.XgjBBEdvbDe> (08.03.2020),
7. 2019/8/3، ما هو التبريز؟ ما هي مناظرة التبريز؟، تونس. موقع أورينتي: http://www.orientini.com/AR/Orientation_Tunisie_question_reponse/120 (09.03.2020),
8. مجموعة من الباحثين، كتاب "المصحف وقرآته" العلوم القرآنية ضمن متن واحد جامع للاختلافات والروايات، 2018/3/25، تونس. موقع قنطرة: <https://ar.qantara.de/content> (08.03.2020)

مواقع إلكترونية، ومرئية

1. عامري، سامي، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق **Theodor Noldeke**، عبر قناته في اليوتيوب، 2019/5/10. https://www.youtube.com/watch?v=SWbwih_8Z04&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4lkOXipYc386kJ3&index=15, 5.3.2020)
2. عامري، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق **John Burton**، عبر قناته في

- اليوتوب، 2019/5/11.
(<https://www.youtube.com/watch?v=MGhFe4Ux2gE&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4lkOXipYc386kJ3&index=11>, 18.3.2020)
3. عامري، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق **Stanly Lane Poole**، عبر قناته في اليوتوب، 2019/5/10.
(<https://www.youtube.com/watch?v=CAoczpogjcM&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4lkOXipYc386kJ3&index=9>, 18.3.2020)
4. عامري، حفظ القرآن من التحريف، شهادة المستشرق **Maurice Gaudefroy-Demombynes**، عبر قناته في اليوتوب، 2019/5/10.
(<https://www.youtube.com/watch?v=gGLVA35O7xc&list=PLsFI8CU96kCONbwVkh4lkOXipYc386kJ3&index=17> , 18.3.2020)
5. عامري، فضائح عبد المجيد الشرفي، عبر قناته في اليوتوب، 2013/2/5.
(<https://www.youtube.com/watch?v=78zEe647wCg>), 09.03.2020).
6. عامري، الحرب المقدسة على الإسلام في تونس... نموذج فاضح، عبر قناته في اليوتوب، 2018/8/15.
(<https://www.youtube.com/watch?v=rwk0DW95IAg>), 09.03.2020).
7. عبد المجيد الشرفي: الحلول لا ينبغي البحث عنها في القياس، حوار مع مجلة الفيصل، السعودية، 2018/5/1. (<https://www.alfaisalmag.com/?p=9933>), 09.03.2020.
8. العهد القديم، والعهد الجديد، عبر موقع الأنبا تكلا هيمنوت تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية: (<https://st-takla.org/Bibles>, 13.3.2020)

فهرس الآيات القرآنية

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
	2- سورة البقرة		
1	{ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا عَلَىٰ أَنْتُمْ بِسُورَةِ... }	23	126
2	{ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ }	43	70
3	{ *أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ... }	75	121
4	{ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ... }	79	120
5	{ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا }	106	113، 133، 140 143 111
6	{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَىٰ... }	143	48
7	{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَىٰ... }	183	72
8	{ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ }	184	72
9	{ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ }	184	72
10	{ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ }	185	72
11	{ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ }	185	72
12	{ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ... }	187	55
13	{ يُسَلِّوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْ... }	219	78
14	{ وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْ... }	234	137
15	{ وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّت... }	240	137
16	{ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ }	279	75
	3- سورة آل عمران		
17	{ وَأُخْرٍ مُّتَشَابِهَةٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا... }	7	162
18	{ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ }	19	120
19	{ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ... }	85	69
20	{ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ }	110	48

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
21	{قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ...}	137	126
	4-سورة النساء		
22	{وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى...}	3	93
23	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا فِي سُرْمٍ وَلَا فِي سَخِرٍ وَلَا فِي سَخِرٍ وَلَا فِي سَخِرٍ...}	43	78
24	{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ}	64	42
25	{فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ}	65	41
26	{فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَكُونَ مِنْكُمْ مَن يَفْتِنُكَ...}	65	160، 41
27	{مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}	80	43
28	{وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا}	87	160
29	{وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا}	122	160
30	{وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيِّ...}	129	94، 93
31	{إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ}	163	120 43
	5-سورة المائدة		
32	{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ}	3	79 157
33	{يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا ...}	15	120
34	{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ...}	33	81
35	{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا ...}	38	77
36	{النَّفْسُ بِالنَّفْسِ}	45	83
37	{وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ}	48	136
38	{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ ...}	73	127
39	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ...}	88-87	79
40	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ...}	90	78
41	{أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ}	96	157
	6-سورة الأنعام		
42	{قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا ...}	145	79

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
	7- سورة الأعراف		
43	{الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ...}	157	44
44	{وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ ...}	180	128
	8- سورة الأنفال		
45	{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ}	1	152
46	{أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا}	66	141
	9- سورة التوبة		
47	{لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ...}	25	158
48	{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ ...}	30	127
49	{يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ ...}	32	44
50	{وَالسَّبِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ ...}	100	48
51	{لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ}	128	108
	10- سورة يونس		
52	{إِنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}	10	166
	11- سورة هود		
53	{وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ}	88	166
	12- سورة يوسف		
54	{إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا}	2	54
55	{ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ}	39	126
56	{فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا}	64	44
57	{قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي}	108	51
	13- سورة الرعد		
58	{عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ}	9	69
59	{كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ ...}	17	97
	14- سورة إبراهيم		
60	{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}	4	55

رقم الصفحة	رقم الآية	طرف الآية	م
ب	7	{لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ}	61
		15-سورة الحجر	
119 102	9	{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}	62
		16-سورة النحل	
60 32	43	{فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾}	63
44 34	44	{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}	64
134	101	{وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ}	65
143	101	{وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ}	66
152 138	102	{قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ...}	67
		17-سورة الإسراء	
152	85	{وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ}	68
126	88	{قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا...}	69
		19-سورة مريم	
54	97	{فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا ﴿٩٧﴾}	70
		21-سورة الأنبياء	
126	22	{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ...}	71
120	105	{وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ...}	72
		22-سورة الحج	
146	15	{فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ}	73
108	46	{فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي...}	74
137	54-52	{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَل...}	75
		23-سورة المؤمنون	
61	71	{وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...}	76
126	91	{مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا...}	77
		24-سورة النور	
88	31	{وَلْيَضْرِبَنَّ بِجُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ}	78
44	63	{فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ...}	79

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
	25-سورة الفرقان		
80	{ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ ... }	74	ب
	27-سورة النمل		
81	{ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى ... }	19	ج
	29-سورة العنكبوت		
82	{ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ ... }	20	126
83	{ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْ ... }	49	163 63
	33-سورة الأحزاب		
84	{ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ ... }	40	65
85	{ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَى ... }	59	88
	37-سورة الصافات		
86	{ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ }	177	146
	39-سورة الزمر		
87	{ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعْرُ مِنْهُ ... }	23	111
88	{ لَيْنَ أَشْرَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلِتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿١٥﴾ }	65	83
	40-سورة غافر		
89	{ لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ }	37-36	146
	42-سورة الشورى		
90	{ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٧١﴾ }	11	128
91	{ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ }	21	143
92	{ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا ... }	53-52	44
	45-سورة الجاثية		
93	{ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ }	29	133
	46-سورة الأحقاف		
94	{ يَقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ }	31	51
	48-سورة الفتح		
95	{ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ }	18	48

م	طرف الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
	51-سورة الذاريات		
96	{وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ}	55	110
	52-سورة الطور		
97	{أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ}	35	126
	53-سورة النجم		
98	{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}	4-3	40
99	{إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}	4	34
	56-سورة الواقعة		
100	{أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ}	59-58	126
	58-سورة المجادلة		
101	{قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ...}	1	158
	59-سورة الحشر		
102	{وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}	7	43، 38
	63-سورة المنافقون		
103	{سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ}	6	83
	70-سورة المعارج		
104	{وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٤٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٤٥﴾}	25-24	72
	75-سورة القيامة		
105	{لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ءَإِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ}	17-16	102
	87-سورة الأعلى		
106	{بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ إِنَّ هَذَا...}	19-16	120
	110-سورة النصر		
107	{فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿١﴾}	3	86
	112-سورة الإخلاص		
108	{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾}	1	128

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

الرمز (*) إشارة إلى ورود الحديث أو الأثر في الهامش.

رقم الصفحة	طرف الحديث	ر.م
117	"اقرأوا الزهراوين"	.1
36	"اكتبوا لأبي شاه! لما قال له رجلٌ من أهل اليمن: "اكتب لي يا رسول الله!"	.2
65	"أنا اللبنة وأنا خاتم النبيين"	.3
*89	"أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق..."	.4
80	"أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بالجريد والنعال"	.5
117	"أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أوى إلى فراشه..."	.6
*42	"إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا"	.7
*113	"إن الله وملائكته يصلون على الذين يصلون الصفوف الأول"	.8
86	"إنما النساء شقائق الرجال"	.9
36	"أتوني بكتابٍ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوه بعده"	.10
50	"بلغوا عني ولو آية"	.11
*87	جاء رجلٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: ثم أمك...	.12
48 *45	"خير أمتي قرني"	.13
50	"صلّوا كما رأيتموني أصلي"	.14
38	"عليكم بسنتي"	.15
*102	عن أبي هريرة قال: "كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كل عام مرة..."	.16
*103	عن أنس أنه "قتل منهم يوم أحد سبعون، ويوم بئر معونة سبعون..."	.17
*105	عن زيد: "كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع"	.18
*104	عن زيد: "كنت جار رسول الله..."	.19

55 32	عن ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه..."	20.
140	عن ابن عباس قال: "قال عمر: أقرؤنا أبي..."	21.
*117	عن ابن عباس قال: "قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال..."	22.
*105	عن ابن عباس: "كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء..."	23.
80	عن عقبة بن الحارث قال: "جاء بالنعيمان، أو بابن النعيمان، شارباً..."	24.
*102	عن قتادة: "سألت أنس بن مالك من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟.."	25.
117	عن ابن مسعود: "إنهن من العتاق الأول..."	26.
42	"فمن رغب عن سنتي فليس مني"	27.
135	قال علي بن أبي طالب لخاص: "أتعرف الناسخ من المنسوخ؟..."	28.
*112	قال عمر: "إني أخشى أن يستحر القتل بقرآن القرآن"	29.
6	"كل محدثة بدعة"	30.
48	"لا تسبوا أصحابي..."	31.
*105 36	"لا تكتبوا عني..."	32.
*89	"لتتبعن سنن من كان قبلكم، شبرا شبرا..."	33.
53	"لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين..."	34.
*48	"لو كنت متخذاً خليلاً"	35.
80	"ما أسكر كثيره فقليله حرام"	36.
82	"من بدل دينه فاقتلوه"	37.
38	"نضر الله امرأً سمع منا شيئاً..."	38.
104	هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة مع أبي بكر...	39.
37	"وحدثوا عني"	40.
80	"ومن يعيش منكم، فسيري اختلافاً..."	41.
83	"يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق"	42.
109	يقول حذيفة لعثمان: "يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى"	43.
*108	يقول زيد: "فهمت فنتبعت القرآن أجمعه..."	44.

فهرس الأعلام المترجم لهم

رقم الصفحة	اسم الشهرة	ر.م
119	اسكندر كيدس	.1
45	ابن الأنباري	.2
158 113 81 36 35	البخاري	.3
94	برنارد شو	.4
152 145 51	ابن تيمية	.5
99	ثيودور نولدكه	.6
98	جاك قودي	.7
102	ابن الجزري	.8
131	ابن الجوزي	.9
100	جون بورتون	.10
151	ابن حبان	.11
142	ابن الحصار	.12
111	حميدة بنت أبي يونس	.13
151	ابن حنبل	.14
48	الخطيب البغدادي	.15
53	أبو زرعة	.16
147 112	الزركشي	.17
100	ستانلي لان بول	.18
10 9	سلامة موسى	.19
92	سيد قطب	.20
147 137 116 115 112 109	السيوطي	.21
158		
61	الشاطبي	.22
136	الشافعي	.23
9	شبلي شميل	.24
44	الشوكاني	.25

151	أبو صالح	.26
48	ابن الصلاح	.27
9	طه حسين	.28
133	ابن عبد البر	.29
87 86	غوستاف لوبون	.30
74	فانسون بوفيس	.31
135	الفراهي	.32
9	فرح أنطون	.33
113	القاضي عبد الجبار	.34
133 128	القرطبي	.35
50	ابن القيم	.36
157	الكافيحي	.37
151	الكلبي	.38
120	كولمان	.39
93	مارتن لوثر	.40
155	مالك بن أنس	.41
65	محمد إقبال	.42
23	محمد الطالبي	.43
146	محمد الفاضل بن عاشور	.44
131	ابن منظور	.45
123 122	موريس بوكاي	.46
100	موريس جودفوا ديمومبين	.47
157	الواحي	.48
99	ويليم موير	.49
133	يحيى بن أكثم	.50

فهرس المصطلحات

الرمز (*) إشارة إلى ورود المصطلح في الهامش.

رقم الصفحة	المصطلح	ر.م
162 127 *108 101 100 87 16	الاستشرق/المستشرق	.1
165 74 70 12	الأسطورة	.2
156 149 148 137 110 62 55 50 39	الأشكلة	.3
125 91 58	الأنثروبولوجيا/علم الإناسة	.4
116 13	الأنسنة	.5
8	البروتستانت/البروتستانتية	.6
99 95 93 90 86 85 84 71 69 46 13 11 162 161 154 151 143 142 126 100 164	التاريخية	.7
*150	الحقائق الإمبريقية	.8
13	الدوغمانية	.9
11	زمكان	.10
69	السيكولوجية	.11
84 82 78 73 72 42 41 28 16 12 10 157 149 125 94 92 89	العالمانية	.12
125	اللسانيات	.13
68 7	المادية	.14
162 155 126 110 100 82 80 46 32	المغالطة	.15
129 119 74	الميثية/الميثيولوجيا	.16

فهرس الكتب الواردة في النص

الصفحة	المؤلف	اسم الكتاب / الأطروحة	ر.م
15	نصر أبو زيد	الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة	1.
25	قميرة بن سعيد	الإجماع من خلال كتاب ابن حزم الأندلسي "الإحكام في أصول الأحكام"	2.
151 25	بسام الجمل	أسباب النزول علماً من علوم القرآن	3.
47	ابن عبد البر	الاستيعاب	4.
47	ابن الأثير	أسد الغابة	5.
111	الكرماني	أسرار التكرار في القرآن	6.
118	السيوطي	أسرار التنزيل	7.
66 21	الشرفي	الإسلام بين الرسالة والتاريخ	8.
26	علي الدراجي	الإسلام التحديثي من خلال كتابات خالد محمد خالد ضمن خطاب النهضة	9.
21	الشرفي	الإسلام والحداثة	10.
15	نصر أبو زيد	إشكالية القراءة والتأويل	11.
24	محمد الطرابلسي	إشكالية القول في المصحف	12.
47	ابن حجر	الإصابة	13.
25	سفيان شعبان	الإفتاء المعاصر والوعي بالحداثة	14.
15	نصر أبو زيد	الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية	15.
118	ابن الزبير الغرناطي	البرهان في تناسب سور القرآن	16.
24	نائلة السليني	تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير	17.
15	نصر أبو زيد	التأويل عند ابن عربي	18.
26	محمد إقبال	تجديد التفكير الديني في الإسلام	19.
118	ابن عاشور	التحرير والتنوير	20.
129	القرطبي	التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة	21.
118	ابن جزي	التسهيل لعلوم التنزيل	22.
118	السيوطي	تناسق الدرر في تناسب السور	23.

21	الشرفي	تحديث الفكر الإسلامي	.24
14	حسن حنفي	التراث والتجديد؛ موقفنا من القديم	.25
25	الهادي الجطلاوي	تفسير القرآن لغوياً مناهجه وقضاياها	.26
25	رشيد القرقوري	التفكير السياسي عند طه حسين	.27
16	أدونيس	الثابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب	.28
21	الشرفي	الثورة والحداثة والإسلام	.29
25	حمادي زويب	جدل الأصول والواقع	.30
125	ابن تيمية	الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح	.31
24	عبد الله صولة	الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية	.32
24	محمد حمزة	الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي الحديث	.33
14	حسن حنفي ، الجابري	حوار المشرق والمغرب	.34
24	رمضان بن رمضان	خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه "قراءات في القرآن"	.35
118	الآلوسي	روح المعاني	.36
14	حسن حنفي	دراسات إسلامية؛ في الأنا	.37
14	حسن حنفي	دراسات فلسفية: في الأنا والآخر	.38
25	محمد النويري	دور علم الكلام في تأسيس النظرية البلاغية عند العرب	.39
22	الشرفي، محمد أركون، حسن حنفي، ومحمد مليكان	الدين وأسئلة الحداثة	.40
22	الصنعاني	الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية	.41
24	حمادي زويب	السنة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس الهجري	.42
11	البخاري	صحيح البخاري	.43
25	زهير بن يوسف	الصوفية بإفريقية من خلال المدونة المنقبية	.44

25	عبد الرحيم بوهاها	45. طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المصادر الفقهية
23	وحيد السعفي	46. العجيب والغريب في كتب التفسير، تفسير ابن كثير أنموذجاً
25	مختار الفجاري	47. العقل الإسلامي عند محمد أركون
125	ابن حزم	48. الفصل في الملل والأهواء والنحل
137	ابن النديم	49. الفهرست
21	الشرفي	50. الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر
22	الشرفي، مع كمال عمران وآخرين	51. في قراءة النص الديني
24	عائشة الهاشمي	52. في نقد "صحيح البخاري": "إرشاد الساري" للقسطلاني أنموذجاً
24	آمال قرامي	53. قضية الردة في الفكر الإسلامي
118	الزمخشري	54. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل
24	الحبيب عياد	55. الكلام في التوحيد
22	الشرفي	56. لبنات 1 في المنهج وتطبيقه
22	الشرفي	57. لبنات 2 في قراءة النصوص
22	الشرفي	58. لبنات 3 في الثقافة والمجتمع
40 6	ابن منظور	59. لسان العرب
23	ناجية الوريثي	60. المؤتلف والمختلف في الفكر الإسلامي القديم
25	علي كريم	61. المبشرون بالجنة وأثرهم في رواية الحديث
24	عبد الله جنوف	62. حياة محمد قبل البعثة
24	منصف الجزائر	63. المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول
118	السيوطي	64. مراد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع
21	الشرفي	65. مرجعيّات الإسلام السياسي
22	ومراد هوفمان	66. مستقبل الإسلام في الغرب والشرق

10	طه حسين	مستقبل الثقافة بمصر	.67
158	أحمد بن حنبل	مسند أحمد	.68
158	الطيالسي	مسند الطيالسي	.69
5	الفيومي	المصباح المنير	.70
28	مجموعة بإشراف الشرفي	المصحف وقرآته	.71
25	إبراهيم بن مراد	المصطلح الأعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية	.72
25	رضا الملولي	معالم الثقافة الإسلامية بإفريقية من خلال رياض النفوس للمالكي	.73
118	الرازي	مفاتيح الغيب	.74
15	نصر أبو زيد	مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن	.75
24	الحبيب عياد	مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات للشاطبي	.76
22	الخرزجي.	مقام الصلبان	.77
14	حسن حنفي	من العقيدة إلى الثورة	.78
14	حسن حنفي	من النص إلى الواقع	.79
24	محمد علي القارصي	المنهج الإصلاحية لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور	.80
25	الحبيب النهدي	الموت كما يعيشه المجتمع التونسي الحالي	.81
136	قتادة السدوسي	الناسخ والمنسوخ	.82
15	نصر أبو زيد	النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة	.83
116	البقاعي	نظم الدرر في تناسب الآيات والسور	.84
15	نصر أبو زيد	نقد الخطاب الديني	.85
25	علي الصالح مولى	النهضة في فكر سيد قطب عوائقها وطرائق تحققها	.86
25	Mohamed Jouili	Le leader politique dans Imaginaries	.87

فهرس المحتويات

3	إجازة الرسالة
أ	إقرار
ب	الشكر والعرفان
د	الملخص
و	مقدمة
ز	مشكلة الدراسة:
ز	أسئلة الدراسة:
ز	أهمية الدراسة:
ح	أسباب اختيار الموضوع:
ح	أهداف الدراسة:
ط	منهج الدراسة:
ي	الدراسات السابقة:
ك	خطة الدراسة:
2	الفصل التمهيديّ مدخل تعريفى فى بيان عنوان الدراسة
4	المبحث الأول: نظرة عامة حول القراءة الحداثيّة
4	المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثيّة
4	الفرع الأول: بيان معنى "القراءة الحداثيّة" باعتبارها مركّباً وصفياً
4	المسألة الأولى: معنى "القراءة" لغةً
5	المسألة الثانية: مفهوم "القراءة" اصطلاحاً
5	المسألة الثالثة: معنى "الحداثة" لغةً
6	المسألة الرابعة: مفهوم "الحداثة" اصطلاحاً
7	الفرع الثانى: بيان المفهوم اللقبى لـ"القراءة الحداثيّة" للقرآن الكريم
8	المطلب الثانى: نشأة الحداثة فى العالم العربى
10	المطلب الثالث: الأسس المرجعية للقراءة الحداثيّة
12	المطلب الرابع: أبرز أعلام ظاهرة القراءة الحداثيّة
12	الفرع الأول: محمد أركون
13	الفرع الثانى: حسن حنفيّ
15	الفرع الثالث: نصر حامد أبو زيد

- 16 _____ الفرع الرابع: "أدونيس"، علي أحمد سعيد
- 17 _____ الفرع الخامس: عبد المجيد الشرفي
- 19 _____ **المبحث الثاني: عبد المجيد الشرفي ومشروعه الفكري**
- 19 _____ **المطلب الأول: مولد الشرفي، ومسيرته العلمية والعملية**
- 19 _____ الفرع الأول: مولد الشرفي
- 19 _____ الفرع الثاني: مسيرة الشرفي العلمية
- 20 _____ الفرع الثالث: أهم الوظائف التي شغلها الشرفي
- 21 _____ **المطلب الثاني: مؤلفات الشرفي**
- 23 _____ **المطلب الثالث: تلاميذ الشرفي**
- 27 _____ **المطلب الرابع: أثر الشرفي على الواقع الفكري**
- 32 _____ **الفصل الأول: طريقة عبد المجيد الشرفي في قراءة القرآن قراءة حدائثة**
- 34 _____ **المبحث الأول: موقف الشرفي من مصادر التفسير**
- 34 _____ **المطلب الأول: موقف الشرفي من التفسير النبوي**
- 35 _____ الفرع الأول: حفظ التفسير النبوي
- 35 _____ **المسألة الأولى: ورود النهي عن تدوين السنة**
- 37 _____ **المسألة الثانية: تأخر تدوين السنة النبوية**
- 39 _____ **المسألة الثالثة: حول علم الحديث، ومناهج المحدثين**
- 41 _____ الفرع الثاني: حجية التفسير النبوي
- 45 _____ **المطلب الثاني: موقف الشرفي من تفسير أهل القرون الخيرية الأولى**
- 46 _____ الفرع الأول: موقف الشرفي من أهل القرون الخيرية الأولى
- 50 _____ الفرع الثاني: إسقاط تفاسير القرون الأولى
- 52 _____ الفرع الثالث: حجية تفسير الصحابي للقرآن
- 54 _____ **المطلب الثالث: موقف الشرفي من التفسير اللغوي**
- 55 _____ الفرع الأول: حجية التفسير اللغوي عند المفسرين
- 56 _____ الفرع الثاني: ضوابط التفسير اللغوي عند المفسرين
- 57 _____ الفرع الثالث: الاضطراب المنهجي في التفسير اللغوي عند الشرفي
- 57 _____ **المسألة الأولى: الظنية المطلقة للنص، والقول بانفتاح المعنى**
- 60 _____ **المسألة الثانية: التأويل اللغوي، وذاتية القراءة**
- 65 _____ **المبحث الثاني: مقولات الشرفي الشاذة في قراءته الحدائثة للقرآن الكريم**
- 65 _____ **المطلب الأول: تأويل الشرفي لمفهوم ختم النبوة**

- 69 _____ المطلب الثاني: تأويلات الشَّرْفِي لأصول الفرائض والمحرمات
- 70 _____ الفرع الأول: تأويلات الشَّرْفِي لأركان الإسلام
- 70 _____ المسألة الأولى: الصلاة
- 71 _____ المسألة الثانية: الزكاة
- 72 _____ المسألة الثالثة: الصيام
- 73 _____ المسألة الرابعة: الحج
- 74 _____ الفرع الثاني: تأويلات الشَّرْفِي في أصول المحرمات
- 76 _____ المطلب الثالث: تأويلات الشَّرْفِي للحدود الشرعية
- 76 _____ الفرع الأول: حدُّ الزنا
- 77 _____ الفرع الثاني: حد السرقة
- 78 _____ الفرع الثالث: حد شرب الخمر
- 81 _____ الفرع الرابع: حد الحرابة
- 82 _____ الفرع الخامس: حد الردة
- 84 _____ الفرع السادس: القصاص
- 84 _____ المطلب الرابع: تأويلات الشَّرْفِي للأحكام المتعلقة بالمرأة
- 85 _____ الفرع الأول: الميراث
- 88 _____ الفرع الثاني: حجاب المرأة المسلمة
- 92 _____ الفرع الثالث: العدة
- 93 _____ الفرع الرابع: تعدد الزوجات
- 98 _____ الفصل الثاني: مداخل عبد المجيد الشَّرْفِي لتسوية القراءة الحدائرية
- 100 _____ المبحث الأول: تشكيك الشَّرْفِي في أصل ثبوت القرآن الكريم
- 100 _____ المطلب الأول: حفظ القرآن الكريم
- 100 _____ الفرع الأول: القرآن الكريم بين الشفهي المتلو، والكتابي المدون
- 103 _____ المسألة الأولى: حفظ القرآن في الصدور
- 105 _____ المسألة الثانية: حفظ القرآن في السطور
- 107 _____ المسألة الثالثة: جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه
- 109 _____ المسألة الرابعة: توحيد القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه
- 112 _____ الفرع الثاني: زعم الشَّرْفِي نقص القرآن
- 116 _____ الفرع الثالث: ترتيب القرآن
- 119 _____ المطلب الثاني: الخلفية التاريخية والدينية للقرآن الكريم

- 120 _____ الفرع الأول: مماثلة القرآن الكريم لكتب اليهود والنصارى
- 129 _____ الفرع الثاني: إخضاع القرآن الكريم لأثر البيئة التي نشأ فيها
- 133 _____ المبحث الثاني: عبد المجيد الشرفي وما يتعلق بأهم مباحث علوم القرآن الكريم
- 133 _____ المطلب الأول: الناسخ والمنسوخ
- 133 _____ الفرع الأول: مفهوم النسخ
- 133 _____ المسألة الأولى: النسخ لغة
- 134 _____ المسألة الثانية: النسخ اصطلاحاً
- 135 _____ الفرع الثاني: النسخ عند علماء المسلمين
- 135 _____ المسألة الأولى: أهمية علم الناسخ والمنسوخ
- 137 _____ المسألة الثانية: الحكمة من النسخ
- 139 _____ الفرع الثالث: شبهات الشرفي حول علم الناسخ والمنسوخ
- 139 _____ المسألة الأولى: الزعم بتأخر التأليف في علم الناسخ والمنسوخ
- 140 _____ المسألة الثانية: التشكيك في علم الناسخ والمنسوخ
- 143 _____ المسألة الثالثة: وجه إثبات النسخ مراعاة للأحوال المستجدة
- 146 _____ المطلب الثاني: أسباب النزول
- 146 _____ الفرع الأول: مفهوم أسباب النزول
- 146 _____ المسألة الأولى: "أسباب النزول" لغة
- 147 _____ المسألة الثانية: "أسباب النزول" اصطلاحاً
- 150 _____ الفرع الثاني: أهمية أسباب النزول عند علماء المسلمين
- 151 _____ الفرع الثالث: شبهات الشرفي حول علم أسباب النزول
- 152 _____ المسألة الأولى: شبه الشرفي حول تشكُّل علم أسباب النزول
- 159 _____ المسألة الثانية: التشكيك في روايات أسباب النزول
- 162 _____ المسألة الثالثة: تكريس أسباب النزول للقول بتاريخية القرآن الكريم
- 165 _____ الخاتمة
- 165 _____ أولاً: أهم النتائج
- 166 _____ ثانياً: أهم التوصيات
- 168 _____ الفهارس العامة
- 169 _____ فهرس المصادر والمراجع
- 187 _____ فهرس الآيات القرآنية
- 193 _____ فهرس الأحاديث النبوية والآثار

195	فهرس الأعلام المترجم لهم
197	فهرس المصطلحات
198	فهرس الكتب الواردة في النص
202	فهرس المحتويات