



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
كلية العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر محمد الطالبي - أنموذجاً -

إشراف الأستاذ:

أ. د قواسمي مراد

من إعداد الطالب:

بويكري مصطفى

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	رئيساً
أ.د قواسمي مراد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفاً ومقرراً
أ.د بوشيبية محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مناقشاً
أ.د رباني الحاج	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	مناقشاً
أ.د بن علي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة غليزان	مناقشاً
د. سباعي لخضر	أستاذ محاضر أ	جامعة مستغانم	مناقشاً

السنة الجامعية: 2022/2021

الأهداء والشكرات

الامضاء

أهدي هذا العمل الى

"روح والدي مرحمة الله عليه"

شكر وعرفان

نقدم بخزير الشكر والامشان

إلى من ساهم في اخراج هذا العمل من حيز الإمكان إلى حيز الواقع وأخص
بالذكر "الأستاذ الدكتور قواسمي مراد" الذي أشرف على هذا العمل
وأخص بشكري الباحث النونسي "محمد النوي" الذي قدم لنا مصادر
وكتب "محمد الطالبي" والتي بفضلها أجزنا هذه الأطروحة
وإلى كل الأصدقاء والزلاء الذين ساعدوني في هذا العمل وأخص بالذكر
زميلي "موقاي بلال"

كما لا يفوتني أن أقدم بالشكر الجزير إلى أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا
مناقشة هذا العمل وعلى الملاحظات القيمة والمهمة التي قدموها لنا .

مقدمة

يعتبر موضوع الخطاب الديني من بين أهم الاشكالات التي أثارت الكثير من الجدل في الثقافة العربية الإسلامية، وهذا راجع بالأساس إلى حساسية الموضوع ومكانته داخل فضاء هذا الفكر، فالحديث أو الخوض في هذا المجال إلّا واقترن بالحذر واليقظة، وفي خضم هذا الجدل طُرحت مسألة إعادة تجديد الخطاب الديني وفهمه بكيفيات مختلفة بعيداً عن الدوغمائية والتعصب والتقوقع، فهذا الخطاب شكّل نقطة مركزية داخل الثقافة العربية الإسلامية وعُدَّ المحرك الأساسي لها، فقد أكّدت بعض الدراسات أنّ (الخطاب الديني أقدر على تغيير الاتجاهات وتعديل السلوك واغناء الحياة أكثر من الخطابات الأخرى كالخطاب الإعلامي أو التعليمي أو الثقافي أو غيره)¹.

ومنه فالحديث عن الخطاب الديني يستوجب منا الوقوف على مدى ارتباط هذا المفهوم بالثقافة العربية الإسلامية وتظاهراته بحكم القراءات المتعددة للنص الديني، فقد تباينت الآراء وتعددت حول معناه منها ما دلّ على أنّ الخطاب الديني يُراد به حقيقة الدين والمتمثلة في (مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً)²، فهو يعني بذلك أنّه أصل الدين وصورته الكبرى، وبهذا المفهوم لا ينسب إلّا إلى الله عزّ وجلّ، فيكون حينئذ خارج دائرة العقل البشري، فلا يخضع للنقد ولا للمراجعة كما تخضع له الخطابات الفكرية الأخرى، لأنّه ليس بحاجة إلى نقد أو تغيير أو اصلاح حتى يكتمل، ويكون صالحاً لكل زمان ومكان، وهناك مدلول آخر للخطاب الديني والذي يُقصد به (الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص، تأويلها واستخراج دلالتها)³، فهو بهذا المعنى يدلّ على أنّه اجتهادات رجال الدين فيما لا نصّ فيه من وحي الله تعالى أو رسالة أنبيائه، فهذا الخطاب هو بشري غير معصوم، وهو بذلك يدخل في دائرة النقد والمراجعة وقبوله أو رفضه مرهوناً بمدى موافقته للنص الموحى.

ومن ثمّة فنحن أمام نمطين من الخطاب الديني، خطاب ديني مُطلق منزّه قائم على نص الوحي السماوي، وخطاب آخر ديني نسبي ظنيّ ومتغيّر ومتجدد، وهو عبارة عن ممارسة رجال الدين والعلماء وكل من يتكلّم باسم الدين، وهذا العمل ينصبّ ضمن هذين المفهومين للخطاب الديني.

وقد أهتم العديد من المفكرين بهذا الموضوع في مسألة الخطاب الديني على غرار "محمد عابد الجابري" و"فضل الرحمن" و"عبد المجيد الشرفي" و"محمد أركون" وغيرهم من المفكرين العرب لاهتمامهم بتجديد الخطاب الديني، نجد كذلك المفكر والباحث التونسي "محمد الطالبي" بوصفه من بين هؤلاء الداعين لتجديد الخطاب الديني، فقد

¹ - محي الدين عبد الحليم، الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوي، ضمن كتاب تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟ سلسلة قضايا إسلامية، العدد 84، مطابع وزارة الأوقاف، القاهرة، 2002، ص 109.

² - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني (رؤية نقدية)، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1992، ص 131.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وصُف تفكيره التجديدي بأنه (ذو حسن تاريخي - نقدي يسمح بتمثّل مهمّ للعلاقة بين التشكّل الديني للظاهرة والوظائف التي يؤديها ذلك النمط من التشكّل)¹.

من خلال هذا يمكن القول أنّ الخطاب عامة والخطاب الديني وقضاياها خاصة قد كانت ولا زالت موضوع عناية واهتمام بالنسبة للفكر الإنساني على العموم والفكر الإسلامي على الخصوص.

ومن هذا المنطلق والاهتمام والعناية بالدين والخطاب الديني وقضاياها، وما تبلور عن ذلك من خطاب يعكس بعض من مسائله وقضاياها، فإنّ موضوع دراستنا قد جاء ليناقش بعض المسائل التي يطرحها الخطاب الديني وذلك للوقوف على مدى فاعلية هذا الخطاب في حياة الانسان عموماً والمسلم المعاصر على الخصوص، ومن ثمة تسليط الضوء على فكر الباحث التونسي "محمد الطالبي" بغية ابراز اسهاماته الفكرية في هذا الجانب.

فالفكر الإسلامي ما فتئ منذ عصر النهضة إثر اصطدامه بالغرب يتساءل عن سبب الضعف والقصور طارحاً سؤال التخلف، فردّه إلى الفكر أو إلى الاجتماع والسياسة، أو التبعية الاقتصادية، وتراوحت التفسيرات بين الإقرار بتعدّد العلل وردّها إلى واحدة، إلّا أنّ الثابت أنّ رواد عصر النهضة قد افتتحوا دعوتهم بالحثّ على فتح باب الاجتهاد انطلاقاً من هاجس التخلف ومحاولة منهم لتجاوز الواقع المتأزم وفكّ شفراته جاعلين الدين من بين أهم المنطلقات.

ولما كان الدين من أهم مكونات الثقافة الإسلامية ومراجعها، وكان التجديد في المجال الديني مركزياً من جهة أنّه يكشف عن حيوية تلك الثقافة بغية توضيح ما يتلبّس به الفهم الديني السائد أو الخطاب الديني من قداسة تحوّل دون تجديده، سعيّاً إلى تناول موضوع الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر بالبحث، وبنموذج "محمد الطالبي" بالخصوص، وهذه الدراسة تزامنت مع غيرها في ظل الدّعوات والأصوات الزامية إلى التجديد والاهتمام بالخطاب الديني وإلى فتح باب الاجتهاد والرغبة في تجاوز صدمة الانحطاط وبالتالي الدّعوة إلى قراءة النصّ قراءة جديدة مخالفة لقراءات القدامى والتي عبّر عنها بالدّعوة إلى إعادة قراءة التراث، وهذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية:

في ظل هذه الدّعوات الجديدة إلى قراءة النصّ القرآني وعلى ضوء الحالة التي يعيشها العالم الإسلامي من الضعف، والإحساس بخطر تفوق الحضارة الغربية، كيف للقراءة التي يقترحها "محمد الطالبي" للخطاب الديني

¹ - حمزة محمد، اسلام المجددين، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 21.

أن تشكل رؤية جديدة للنص؟، وتكون بمثابة القراءة التي تحاول أن تزوج الدور بين المحافظة على صورة الاسلام وتراثه ضد التشوهات والأعمال التي تنسب إليه، وبين العمل به بالمرافعة عليه بغية تقديم فهم جديد لهذا الخطاب؟

ومن ثمة فهذه الإشكالية ستدفعنا إلى معالجة هذا الموضوع انطلاقاً من التساؤلات الفرعية التالية:

- 1- ما مدلول الخطاب الديني عند الطالبي؟ وما التجديد؟ وماهي آلياته؟
- 2- ماهي مظاهر الجدة في فكر محمد الطالبي؟ وهل هذه المظاهر تمثل إضافة نوعية في الفكر الإسلامي؟
- 3- ماذا نقصد بالقراءة المقاصدية السهمية للنص الديني؟ وما هي تمظهراتها؟
- 4- ما هي حدود هذه القراءة المقاصدية السهمية عند محمد الطالبي؟

انطلاقاً من الاشكالية الرئيسية والتساؤلات الفرعية، نطرح الفرضيات التالية:

الفرضية الأولى: تجديد الخطاب الديني في معناه ووظائف وآلياته يختلف باختلاف التوجهات والمنطلقات الفكرية، فقد يعنى العودة إلى الأصل الثابت الذي لا يتغير، أو هو نتاج جهد جديد مختلف تماماً عن القديم.

الفرضية الثانية: يعد التجديد بمثابة فهم جديد للخطاب حتى يحافظ على الصورة الصحيحة والمثلى والأمثل له ومن ثمة تجاوز الحرج الذي لحق بالمسلم المعاصر نتيجة الفهومات القاصرة للدين والخطاب.

الفرضية الثالثة: تعد القراءة المقاصدية بمثابة البديل الذي يتجاوز هذا الحرج، فهو يركز على التحليل الاتجاهي السهمي للنص، فهذه القراءة في نفس الوقت تاريخية، اناسية، غائية. ولا تقف عند حرفه وما يقاس عليه وإنما تسير به في اتجاهه لتجاوز حرفية اللفظ وعدم التقييد بمرجعية التراث التفسيري والفقهية.

من أجل ذلك اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج التحليلي والمنهج النقدي اللذين نراهما الأنسب لهذا الموضوع، وهذا ما دفعنا إلى تحليل فكر "محمد الطالبي"، ناهيك عن البحث والكشف عن ابعادها ومقاصدها، وكذا المنهج التفكيكي التأويلي لما تتطلبه القراءة التجديدية من مناهج تتناسب مع طبيعتها، علاوة على ذلك اعتمدنا على المنهج المقارن في الجانب النقدي بغية موازنة ومقارنة نصوص الطالبي بغيره من النصوص الأخرى حتى نتيقن حدود القراءة التي قدمها.

أمّا الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع يمكن تقسيمها إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية.

أ - أسباب ذاتية:

1 - الميل القوي بالفكر العربي عامة وبمسائل التجديد والخطاب الديني على وجه الخصوص وبالتحديد المدرسة التونسية، خاصة بعد تجربتنا مع هذه المدرسة في مرحلة الماجستير، فقررنا الاكمال في نفس المدرسة، لأنّها بنظرنا تتمتع بغزارة في الإنتاج والتناول لهذه المسائل، فانتقلنا في هذه التجربة من (التلميذ عبد المجيد الشرفي إلى الأستاذ محمد الطالبي).

2 - شخصية المفكر "محمد الطالبي" في حدّ ذاتها، وما يجوبها من مفارقات متعدّدة تراوحت بين المرافع والمدافع عن الإسلام بل ممن اصّلا حوارات الأديان ضد الكنيسة وغيرهم ممن يطعنون في الإسلام، وبين ناقد ومتناول لمسائل وطابوهات -مُنَع الخوض فيها-، فكان بمثابة المفارقة التي اثارنا وجذبنا للبحث فيه.

ب - أسباب موضوعية:

1 - محاولة إغناء المكتبة العربية والجزائرية بالخصوص بدراسة متخصصة عن المفكر العربي محمد الطالبي.

2 - وجدنا في ثراء أفكار الطالبي وانتاجاته المتعدّدة في شتى المجالات خاصة الدينية منها، وكذا جرأة أفكاره في المسائل الدينية وعدم وجود دراسات مهمة بفكره، دفعنا إلى تسليط الضوء على مسألة الخطاب الديني والتجديد فيه في فكر محمد الطالبي.

ولمعالجة إشكاليتنا المطروحة، فإنّنا ارتأينا تقسيم هذا العمل إلى ثلاثة فصول تبدأ بمقدمة وتنتهي بخاتمة، علاوة على ذلك أنّ كل فصل يبدأ بمدخل وينتهي بخلاصة.

في المقدمة حاولنا التعريف بالموضوع وأهميته وذكر الأسباب والبواعث التي دفعتنا للدراسة والتّطرق للإشكالية المحورية لهذه الأطروحة.

الفصل الأول ورد تحت عنوان "الخطاب الديني عند محمد الطالبي، التّأصيل والتنظير" والذي قسمناه إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر، المفهوم والنشأة، والذي تطرقنا فيه إلى ضبط مدلول الخطاب عامة والخطاب الديني على وجه الخصوص، من حيث دلالاته اللغوية والاصطلاحية، علاوة على ذلك تطرقنا أيضاً إلى ضبط مدلول التجديد من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

المبحث الثاني: عنوان ب "التيارات التجديدية في الخطاب الديني" وقد وقفنا في ذلك على ثلاثة تيارات وهي التيار السلفي الأصولي، والتيار العقلاني والتيار المعتدل، مُركّزين في ذلك على علاقتها بالتجديد وفيما تكمن مظاهره.

المبحث الثالث: "أشكلة تجديد الخطاب الديني عند الطالبي" والذي تطرقنا فيه إلى حياة الباحث "محمد الطالبي" السيرة والخلفية الفكرية المعرفية وذلك من خلال الوقوف على منطلقاته في الثقافة العربية وكذا المنطلقات في الثقافة الغربية، فضلاً عن ذلك توقفنا في هذا الشق على مدلول "تجديد الخطاب الديني عند الطالبي" من حيث المفهوم والمميزات، وكذا على مستويات هذا التجديد في شقيه التاريخي والمعرفي، لنقف عند قيود التجديد التي أبرزها الطالبي.

الفصل الثاني، تمت عنوانته بـ "البعد الاشكالي للخطاب الديني عند محمد الطالبي: التنظير والتطبيق" والذي قسمناه إلى ثلاث مباحث أساسية وهي:

المبحث الأول: "القراءة المقاصدية عند الطالبي وتمظهراتها" والذي تناولنا فيه مدلول المقاصد وموقف الطالبي منها إذ وقفنا على مدلول المقاصد في الدلالة اللغوية والاصطلاحية وموقف الطالبي من المقاصد، بينما في الشق الآخر فقد وقفنا على تمظهرات القراءة المقاصدية في فكر الطالبي، من خلال التطرق إلى موقفه من المقاصد ومن القياس.

المبحث الثاني: "الشريعة الإسلامية وموقف الطالبي منها" والذي تطرقنا فيه إلى مدلولات الشريعة وموقف المفسرين والمحدثين منها، حيث عاجلنا في الشق الأول مدلول الشريعة من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية، وكذا مدلولها عند المفسرين والمحدثين، بينما في الشق الآخر عاجلنا مدلول الشريعة عند الطالبي وتمظهراتها من خلال الوقوف عند موقفه من مسألة التكفير وموقفه من قضية تحليل شرب الخمر وكذا من مسألة البغاء.

المبحث الثالث: وُسم بـ "تجليات القراءة المقاصدية عند الطالبي" والذي تطرقنا فيه إلى المجالات التطبيقية التي اهتم بها الطالبي من خلال قراءته المقاصدية على نموذج "المرأة" والقضايا المتداخلة فيها، فعاجلنا قضية ضرب المرأة وقضية تعدد الزوجات، بالإضافة إلى ذلك قضية الحكم من خلال تناول نظام الحكم ومدلول الأمة.

أمّا الفصل الثالث فهو بعنوان "الخطاب الديني وأفق الحوار عند محمد الطالبي: التطبيق والآفاق"، والذي قسمناه بدوره إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: "الطالبي والقيم الحديثة" والذي تطرقنا في جانبه الأول إلى مدلول الحوار الديني، من خلال التّأصيل لمفهوم الحوار وكذا في التأسيس والدعوة للحوار، ثمّ إلى نقض الحوار، بينما في الجانب الآخر تطرقنا إلى مدلول "الحرية الدينية" من خلال التأسيس لهذا المفهوم عند الطالبي ثمّ التّطرق إلى مدلول الحوار والايمان.

المبحث الثاني: "الطالبي ومسألة الردّة" تطرقنا فيه إلى مفهوم الردّة وموقف الطالبي منها، مُهتمّين بالجانب اللّغوي والاصطلاحي للردّة وموقف القرآن منها ثمّ موقفه منها، أمّا في الشّق الآخر تناولنا مفهوم الانسلاخسلامية من حيث المفهوم والتّطور، مُعرّجين على مرحلة الاختمار أو التّكوين ثمّ مرحلة الظّهور، وأخيراً مرحلة التّطور.

المبحث الثالث: "الطالبي والاعجاز العلمي" حيث تطرقنا إلى مسألة العلم وفي تأسيسه للتفسير العلمي للقرآن من خلال مدلول الاعجاز العلمي في القرآن، ثمّ التأسيس لمظاهر الاعجاز العلمي من خلال التّأصيل لنظرية النّشوء والارتقاء، وكذا التّأصيل لنظرية الانفجار البدئي.

ولقد كان عملنا هذا مبنياً بالاستناد إلى جملة من المصادر والمراجع وكذا الدّراسات السّابقة ذات الصّلة بالموضوع والتي شكّلت رؤيتنا حوله، يمكن الحكم عليها -على حد علمنا وبجثا- أنّها نادرة إن لم نقل منعومة خاصة الدّراسات الفلسفية المؤسسة المهتمة بالجانب الديني على الخصوص، باعتبار أنّ "محمد الطالبي" يُدرج ضمن المؤرخين المهتمّين بتاريخ افريقية وبمسائل التاريخ على العموم، فاهتمامه بالمسائل الدّينية جعل الدّراسات تكون نادرة حوله، غير أنّه يمكن القول أنّ هذه القراءة اهتمتدنا إليها من خلال قراءتين:

1 - دراسات محمد الطالبي وكتبه خاصة كتابه "عيال الله" أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، والصادر بتاريخ 1992م عن دار سراس، هذا الكتاب يُشكّل ركيزة أساسية في أفكار الطالبي التي تناولها في شقّه الديني، والذي ساعدنا على بلورة وفهم فكر محمد الطالبي، ففي هذا الكتاب يعالج في الباب الأول ذكرياته ومساراته الفكرية والتي ساعدتنا على معرفة خلفياته الفكرية، وفي الثّاني يتناول عن إشكالية الإسلام والقضايا الصّعبة، قضية الإسلام ومسائل التّعدد وكذا تأويل النّص الديني وبّين فيه منهجه المقاصدي الذي قرأ به النّص الديني.

علاوة على ذلك فقد تناول أيضاً المسائل الحضارية والقيّم الدينيّة المختلفة، فكان هذا الكتاب لبنًة أساسية في تبلور فكر محمد الطالبي، وهو ما ساعدنا على ذلك خاصة في تحديد أهم المشكلات الأساسية المشكّلة لفكره وخاصة في شقها الديني، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب هو بمثابة حوار قدّمته سلسلة "شواغل" في عددها الثالث والذي استضاف محمد الطالبي من أجل التّعرض إلى مواضيع متعلّقة بمسائل الفكر الديني، في علاقته بالواقع العربي على العموم والتّونسي على الخصوص.

بالإضافة إلى حضور مصادر أخرى إلى جانب هذا الكتاب كانت لها صلة وطيدة بالمسائل الدينيّة الزاهنة خصوصاً كتابيه "ليطمئن قلبي" الصادر بتاريخ 2007م عن دار سراس أيضاً وكذا كتابه "تجديد الفكر الديني دليل المسلم القرآني" الصادر عن مطابع "فتزي للطباعة" 2016م وغيرها من الكتب التي ساعدتنا في ذلك.

2- كتاب الباحث "محمد التّوي" "محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي" والصادر بتاريخ 2016م عن دار علاء الدّين للنشر والتوزيع، والجدير بالذكر أنّ هذه الدّراسة كانت في الأصل أطروحة دكتوراه تم نشرها في كتاب، إذ حاول من خلالها الباحث الامام بمسائل التّجديد في الفكر الديني على العموم والطلّبي على الخصوص والذي انصبّ عمله هذا حول قضية "تجديد الفكر الديني الإسلامي" حول فكر محمد الطالبي، ففي الباب الثّاني من هذا الكتاب نجد أن "التّوي" قد حاور مقالات الطّالبي في مسائل التّجديد من خلال مشروعه التّطري وكشف عن المنهج السّهمي المّوجه والقراءة المقاصدية ومدى تطبيقاته في الفكر خاصة قضية التّشريع، فكانت هذه الدّراسة بمثابة اللّبنة الأساسيّة التي ساهمت إلى حدّ كبير في توجيه سير عملنا هذا.

لكن رغم مجهودات الباحث المبذولة فإنّه قد تحاشى الخوض في المسائل المتأخّرة التي تناولها الطالبي خصوصاً تلك التي اثارت الطابوهات في الفكر الديني كمسائل الاحكام الفقهيّة "كالبغي وشرب الخمر وغيره" ومردّ ذلك حسبنا تجنّباً للصراعات والمضاربات في هذه المسائل.

وفيما يخص الصّعوبات، فما من شك أنّ أي عمل تعرّضه عوائق وصعوبات، منها ما ذاتي متعلّق بمرض الوالد والذي وفاته المنيّة بعد مرض عضال -تغمده الله برحمته الواسعة- والذي حال بيننا وبين انجاز هذا العمل مدّة من الزّمن، ومنها ما هو موضوعي والذي يمكن أن نقول فيه أنّ الصّعوبة الكبرى التي واجهتنا في هذا العمل تتمثّل أساساً في حساسية هذا الموضوع وتنوع فكر الطالبي الأمر الذي جعلنا نتحرّ في فهم الكثير من المسائل لدى الطالبي وتصنيفه، فالطلّبي في الثّمانينات ليس الطالبي في الألفين، ومعنى ذلك أنّ الطالبي كان في بداية فكره

من المدافعين على الإسلام ومن أصّلوا لحوار الديانات بيد أن كتاباته المتأخرة قد أثارت جدالات واسعة في فكره الأمر الذي شكّل صعوبة التصنيف والفهم، بل يمكن القول أنّ قراءة الطالبي الأولى كانت مُنصّبة على النصّ برؤية دفاعية ضدّ المسيحية والديانات الأخرى، فهو بذلك يمكن نعتة "عالم كلام"، بينما قراءته المتأخرة انصبت على النصّ برؤية نقدية ضدّ المفسرين والمفكرين في فهم النصّ الديني، وبالتالي فهذا الاختلاف يمكن اعتباره ثراءً لمدونة الطالبي سعينا إلى توضيحه.

وما زاد من صعوبة الموضوع هو غياب نصوص ومراجع مؤسّسة في بعض من آرائه خصوصاً المتأخرة منها، فقد واجهنا صعوبة في تقديم قراءة علمية وموضوعية لبعض المشكلات خصوصاً ما تعلق بمسائل الأحكام كتحرّم شرب الخمر وغيره، فجلّ لها حوارات تلفزيونية ومقالات صحفية ما يجعلها تفتقر إلى الدّراسة العلمية المؤسّسة.

وفي نهاية هذه المقدّمة يمكن القول أنّ هذه الدّراسة من خلالها نصبو إلى تقديم دراسة متخصصة في فكر الطّالبي وفي آرائه الدّينية بالتّحديد، ومدى تداعيات هذه القراءة على واقع الإنسان المسلم المعاصر، خصوصاً أن واقعنا لا زال لا يتقبل القراءات الجديدة في النصّ الديني السّابقة دوماً إلى البحث في مسألة تجديد الدّين تيمناً بحديث المصطفى "إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"¹، وبالتالي فهذه الدّراسة تفتح الآفاق لدراسة واقع الفكر الإسلامي الذي يسعى دوماً نحو الأفضل.

¹ - أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، ج4، دس، ص 109.

الفصل الأول

الفصل الأول: الخطاب الديني عند محمد الطالبي، التأسيس والتنظير

المبحث الأول: الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر، المفهوم والنشأة

مدخل

1- الخطاب الديني في الفكر العربي (المفهوم والدلالة)

2- التجديد، المفهوم والدلالة

المبحث الثاني: التيارات التجديدية في الخطاب الديني

1- الاتجاه السلفي الأصولي

2- الاتجاه العقلاني

3- الاتجاه المعتدل

المبحث الثالث: اشكالية تجديد الخطاب الديني عند الطالبي

1- الطالبي ومشروعه الفكري، السيرة والخلفية المعرفية

2- تجديد الخطاب الديني عند الطالبي، المفهوم والمميزات

خلاصة

مدخل

يشكّل الخطاب الديني نقطة مركزية في الثقافة العربية الإسلامية وذلك لما يلعبه من دور أساسي ومحوري داخل هذه المجتمعات، الأمر الذي جعل منه المنهل والمشكّل لهذا الفكر، فقد اكدّت بعض الدراسات العلمية ((أنّ الخطاب الديني أقدر على تغيير الاتجاهات وتعديل السلوك واغناء الحياة أكثر من الخطابات الأخرى كالخطاب الإعلامي أو التعليمي أو الثقافي أو غيره))¹.

وهو الأمر الذي جعلنا نبحت في فحوى هذا الخطاب ودلالاته الدينية داخل الثقافة العربية الإسلامية، ونتساءل عن حدود التجديد وابرار ملامحه واتجاهاته، ولعلّ الطالب أحد أبرز هؤلاء المفكرين الذين تبنا هذا الطرح التجديدي داخل هذا الفكر.

هذا سيدفعنا إلى التساؤل: ما هي دلالات التجديد في الفكر العربي الإسلامي؟ وكيف تجلّى هذا المفهوم في دلالة الآخر (غير المسلم)؟ وما موقف الطالب منه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في حيثيات هذا الفصل.

¹ - محي الدين عبد الحليم، الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوي، ضمن كتاب تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟ مرجع سابق، ص 109.

المبحث الأول: الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر، المفهوم والنشأة

1-الخطاب الديني في الفكر العربي (المفهوم والدلالة)

لتحديد الجانب المفهومي يقتضي منّا ضبط معنى "الخطاب الديني ومسألة التجديد" وهذا يفرض علينا أسئلة تتعلق بماهية الخطاب الديني وبماهية التجديد وهو سؤال طرح وما انفك أن يطرح في ساحة الفكر العربي الإسلامي، فالذي يهمننا في هذا الجانب هو البدء بإزالة كل إمكانيات اللبس ومحاولة الوقوف عند دلالات كل هذه المفاهيم بغية إزالة الانشطار والغموض عنه، وكما يقول "يعقوبي محمود"¹ في كتابه "أصول الخطاب الفلسفي" ((أنّه حتى يتمكن الباحث من فهم ما يقرأ فهما جيداً ينبغي له أن يحلّل ما يقرأ))¹.

أولاً - الدلالة اللغوية:

أ-في الثقافة العربية:

للقوف على الدلالة اللغوية لمصطلح "خطاب" رجعنا إلى المعاجم اللغوية، وجدنا أنّ مصطلح (خطاب) أخذ دلالات متعددة في المعاجم اللغوية العربية.

فكلمة "خطاب" تعني الشّان والأمر سواءً كان ذلك صغيراً أو عظيماً، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور أنّ كلمة "خطاب" من (الخطْب) وهو ((الشّان أو الأمر، صغر أو عظم))²، وقيل هو سبب الأمر، يقال ما خطبك؟ أي ما أمرك، وتقول هذا خطب جليل وخطب يسير.

* **محمود يعقوبي:** مفكر وباحث جزائري ولد 1931/11/20م بالأغواط، تلقى تكوينه الأول بقسنطينة بمعهد ابن باديس، درس المرحلة الابتدائية بالمدارس الأجنبية ثم سافر إلى تونس ليلتحق بجامع الزيتونة أين تحصل على شهادة الثانوي، وانتقل بعدها إلى سوريا ليكمل مساره الجامعي بجامعة دمشق أين تحصل على شهادة ليسانس، تحصل على شهادة الماجستير بعنوان "نقد ابن تيمية للمنطق الارسطي" 19، تحصل على دكتوراه دولة بعنوان "مسلك العلية وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت ميل" 1991م، توفي يوم 2020/08/19م، له مؤلفات عديدة ومتنوعة من أبرزها: المختار من التصوص الفلسفية، درس المنطق الصوري، الوجيز في الفلسفة، ابن تيمية والمنطق الارسطي، مسلك العلية وقواعد الاستقراء بين الأصوليين وجون ستيوارت ميل، المنطق الفطري في القراء، خلاصة الميتافيزيقا، أصول الخطاب الفلسفي، وله ترجمات عديدة من بينها: المصادرات الأكسيوماتيك، مدخل إلى فلسفة المنطق لدوني فريان، المنطق الصوري لجيل تريكو، عبد القادر تومي ومجموعة مؤلفين، **محمود يعقوبي شهادات ودراسات**، منشورات مخبر التربية والأبستمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، منشورات كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، سنة 2012، ص 4.

¹ - يعقوبي محمود، أصول الخطاب الفلسفي، دار المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط2، 2009، ص 73.

² - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 1194.

والخطب هو الأمر الذي يقع فيه المخاطبة، والشأن والحال، ومنهم قولهم ((الخطب: أي عظم الأمر والشأن، وما خطبك؟ ما شأنك))¹، وقيل هو سبب الأمر، يقال ما خطبك؟ أي ما أمرك.

وفي موضع آخر حُدّد (الخطاب) بالطلب والسؤال ومراجعة الكلام، وهو معنى لا يبتعد عن كونه الأمر والشأن والسبب الذي لأجله وقع الخطاب، فهو ((من الخطب والمخاطبة، أي مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً))² و((الخطاب والمخاطبة، مراجعة الكلام، واسم الكلام الخطبة))³. فالخطاب من الناحية اللغوية لدى ابن منظور يأخذ دلالة الافهام والافتقار.

ونفس الدلالة وجدناها في معجم مفردات ألفاظ القرآن (لرّاغب الأصفهاني) إذ اعتبر أنّ ((الخطاب: الخطب والمخاطبة والتخاطب، أي المراجعة في الكلام ومنه الخطبة والخطبة (...)) والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاصمان))⁴، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ هود الآية 37.

بينما الشاطبي* قدّم مدلولاً للخطاب في كتابه الموافقات، إذ اعتبر ((أنّ الخطاب يعني النص))⁵، بمعنى أنّ الخطاب اقترن عنده بمعنى النص، فنجد الحديث عن خطاب الوضع وخطاب التكليف.

وقد وردت كلمة (خطاب) في القرآن الكريم في عدة آيات واقترن مصطلح الخطاب بالأمر العظيم، أو المواجهة في الكلام، ولعلّ من أهم الآيات التي وردت فيها ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾ ص الآية 20. والذي يعني (الحكم والفصل في الكلام)⁶ حسب ابن كثير، وقد فسّر الزمخشري ذلك بقوله (فصل الخطاب،

¹ - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر النفوس، ج1، المطبعة الخيرية المنشأة، مصر، ط1، سنة 1306هـ، ص 237.

² - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 1194.

³ - الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 419.

⁴ - الرّاغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، سنة 1972، ص 152.

* أبو إسحاق إبراهيم موسى القرناطي الشهير بالشاطبي (720هـ - 1318م / 790هـ - 1388م) العلامة المؤلف الأصولي الفقيه المفسر اللغوي المحدث، من كبار علماء السنة المتأخرين، له مؤلفات غزيرة منها: الموافقات في أصول الشريعة، الاعتصام، أصول التحو. ينظر إلى هشام شبانة وآخرون، موسوعة اعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مع10، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2005، ص 47.

⁵ - أبو إسحاق الشاطبي، الموقوفات في أصول الأحكام، دار الفكر، دط، دس، ص 98.

⁶ - إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، الجزء 6، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2000 ص 50.

البين من الكلام، المخلص الذي يتبناه من المخاطب لا يلتبس عنه))؛ قال ابن عاشور ((فصل الخطاب: بلاغة الكلام وجمعه للمعنى المقصود، بحيث لا يحتاج سامعه إلى زيادة تبيان))¹.

وفي موضع آخر ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ ص الآية 23. أي أراد بالخطاب مخاطبة المحاج المجادل، فالخطاب قد ورد في سياقات كثيرة ليدل على الحكمة.

والتأمل هنا يقف عند استنباط المعنى العميق للفظ "خطاب" فإنه سيجده لا يخرج عن مدلول مراجعة الكلام، أو الكلام الذي يقصد به الإفهام والذي يرتقي مدلولاته في النص القرآني حتى يقتزن بمدلول الحكمة التي هي "الكلام الموافق للحق، وصواب الأمر وسداده، ووضع الشيء في موضعه وما يمنع منه الجهل"².

فالمفهومان -اللغوي والقرآني- يلتقيان في التأكيد على الدلالة السامية للخطاب، على اعتبار أنّ "فصل الخطاب" لا يتم على الوجه الأفضل إلا إذا اقترن بالحكمة، وكان القصد منه تبيان وجه الحق على أكمل الوجوه وأتمها.

وبالتالي يمكن أن نحدد مدلول الخطاب في الثقافة العربية على أنه الشأن والأمر سواء أكان ذلك صغراً أو عظم، وقد يعني الطلب والسؤال وهو في الأخير من الاعجاز كما يعني الكلام الدال على مدلوله بالوضع وقد يعني النص.

فالخطاب في مشتقاته قد دلّ على الخطب أو خطبة أو مخاطبة أو مخاطبة أو الخطبة، فإنها كلها لا تبتعد عن الدلالة أو معنى الأمر أو الحال أو الشأن الذي يقع فيه الخطاب أو السبب الذي لأجله يقع الخطاب وبتعبير حديث الطرق أو الحال أو الشأن الذي يرد فيه الخطاب.

وقد يدلّ على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس، فهو إمّا كلام لفظي أو كلام نفسي، فالخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للإفهام أو أنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو معني لفهمه وهذا ما يعني أنّ الخطاب عن ضرورة حضور متكلم وسامع أو مخاطب ومخاطب أو مرسل ومرسل إليه.

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، سنة 1984، ص 289.
² - جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 2004، ص 173.

وعليه يمكن اعتبار الخطاب الكلام المؤسس على سلطة والحامل لرسالة لتبليغها للآخر، سواء كان فرداً أو جماعة، وهذا الكلام هو اصطلاح عليه العرب مصطلح "الخطاب" سواء كان منطوقاً أو مكتوباً.

ب- في المعاجم الغربية (الفكر الغربي):

أمّا في المعاجم الغربية فقد جاء في معجم ((لاند الفلسفي)) أن "خطاب" ترجمة لكلمة الفرنسية "discourse" خطاب، حديث وأنها تدل على ما يذكره هذا المعجم¹.

-عملية فكرية يجري من خلالها سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة.

-بنحو خاص تعبر عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة

وجاء في معجم لاروس "larousse Encyclopedique" أنّ الخطاب اسم مذكر يدلّ على المعاني التالية:

-أنّ الخطاب تطور شفهي حول موضوع محددة مُعلن أمام جمهور أو موجه للعامة.

-أنّ الخطاب مجموعة من المظاهر اللفظية أو الكتابية لا معاني أيديولوجية أو عقلية بمجال معين.

-ان الخطاب قول أعلى من الجملة، متغيراً من وجهة نظر سلسلة.

-ان تحليل الخطاب هو ذاته، لغوية تضع في الحساب المناخ والظروف أو الشروط التاريخية والاجتماعية.²

بينما جاء في معجم المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب أنّ مصطلح من حيث معناه العام المتداول في تحليل الخطاب يحيل على نوع من التناول للغة أكثر ما يحيل على حقل بحثي معين، "فاللغة في الخطاب لا تعد بنية اعتباطية بل نشاطاً لأفراد مندرجين في سياقات معينة"³.

والخطاب بهذا المعنى لا يحمل صفة الجمع، يقال (الخطاب) و(مجال الخطاب)، فالخطاب يكون موضوع تناول لساني صرف، ومصطلح خطاب يدلّ على سلسلة من التقابلات حيث يكتسي قيماً دلالية أكثر دقة فقد يكون:

¹ - أندري لاند، موسوعة الفلسفة، تعريب خليل أحمد، أحمد عويدات، مج 1، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 287.

² - Nouveau. Larousse Encyclopédique dictionnaire: Volumes 1, A.kondo .Paris, p176.

³ - دومنيك مانغوتور، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، بيروت، لبنان، 2008، ص 38.

- خطاب/جملة: الخطاب يتكون من وحدة لغوية قوامها سلسلة من الجمل، فبهذا المعنى يستعمل هاريس 1952 مفهوم تحليل الخطاب في حين المعنى الآخر يتحدث عن (نحو الخطاب).

- خطاب/ملفوظ: أي وحدة لغوية ملفوظة، فإنّ الخطاب يشكّل وحده اتصال مرتبطة بظروف انتاج معينة.

-خطا/لغة: اللغة من حيث هي نظام من القيم المقدرة مخالفة للخطاب واستعمال اللغة في سياق بعينه الذي يحدده في الوقت نفسه، قيمه أو نشره.

وعليه يمكن القول أنّ الخطاب في الثقافة الغربية هو تتابع ترتيب من العبارات بحيث كل عبارة تعتمد على سابقتها، لأنّها مستنتجة منها وبالتالي صدق الخطاب وصحته من اتساق عباراته وعدم تناقضها وصحة نقطة انطلاقها.

ثانياً-الدلالة الاصطلاحية:

أ-الخطاب اصطلاحاً:

يعدّ مُصطلح (خطاب) إشكالية يصعب الإحاطة بها سواءً في التراث أو في الفكر العربي المعاصر، الأمر الذي دفع أغلب الدارسين والباحثين اللغويين إلى وضع تصورات منهجية يكون القصد من ورائها القبض على الآليات المؤشرة له، وبالتالي تعددت الرؤى واختلفت طرائق دراسة هذا الخطاب.

فقد عرّف الباحث "محمد عبد الفتاح مصطفى" (الخطاب) بأنّه ((كل نطق أو كتابة يحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السّامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تتم فيها))¹ ومعنى ذلك أنّ الخطاب يحمل دلالات متعدّدة بحسب القصد تحلله تأثير وتأثر بين المتكلم والسّامع فقد يكون نطقاً مسموعاً أو كتابة موجهة.

وفي بعض الدّراسات الحديثة خاصة التفكيكية وما بعد الحداثة نجد نفس الدّلالة، فقد قدم تصور عام لمفهوم (خطاب) الذي يدخل في نطاقه ((كل الأقوال المسموعة والمكتوبة والرّموز والعبارات بل وأساليب السّلوّك باعتبار

¹ - محمد عبد الفتاح مصطفى، الخطاب الديني، دار كنوز، القاهرة، ط1، سنة 2017، ص 16.

أنّ المجتمع ذاته يفهم على نص "Text" يخضع لنفس أساليب تحليل الخطاب¹، وقد يعني ((محمل ما يصلنا من أفكار تضم آراء تتعلق بكل اشكال التعبير اللغوي مسموعاً أو مكتوباً وبكل الوسائل والطرق التقليدية أو المستحدثة كتلك التي تتلقاها جماعة أو فرادى))².

وهكذا يمكن اعتبار الخطاب أنّه كافة الأقوال والرموز وأساليب السلوك والأفكار المرتبطة بمختلف جوانب الواقع والتي يتم توصيلها ونقلها عبر العديد من الوسائل بهدف خلق اجماع حولها لدى فئة مستهدفة الخطاب.

بينما اعتبر الباحث المغربي "طه عبد الرحمان" أنّ (خطاب) بحث في المنطقيات الحديثة واعتبره فرع من منطق الحجاج والحوار ((فلا كلام من غير خطاب، ولا خطاب يعتبر حجاج، لأنّ الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية وأنّ الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، وأنّ الأصل في تكوثر الحجاج هو صفته المجازية))³ وأنّ (الكلام) و(الخطاب) و(الحجاج) هي أسماء مختلفة لمسمى واحد هو الحقيقة النطقية الأساسية وكل منهم اختص بالدلالة على العلاقات المكونة لهذه الحقيقة، فدّل الكلام على العلاقة التخاطبية ودّل الخطاب على العلاقة الاستدلالية ودل الحجاج على العلاقة المجازية.

ومن هذا المنطلق يعالج (طه عبد الرحمان) * التكوثر النطقي ** الذي يرى أنّ الكلام قد ورث عن العلاقة التخاطبية تكاثر عن ذوات المتكلم وعن العلاقة الاستدلالية تكاثر في ذوات المخاطب، وعن العلاقة المجازية تكاثر في ذوات المتلقي ومنه يقرّر أنّ "الخطاب كل منطوق له موجه إلى الغير بغرض افهامه مقصوداً مخصوصاً"⁴، وبهذا فهو يقرّر أنّ حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة ألفاظ معينة بقدر ماهي الدخول في علاقة مع الغير، بمعنى أنّ ما يحدد ماهية الكلام أنّما هي العلاقة التخاطبية وليس العلاقة اللفظية.

1 - أحمد زايد خريطة، الخطاب الديني في مصر، ضمن كتاب (حال تجديد الخطاب الديني في مصر)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، سنة 2006، ص 421.

2 - على ليلة، اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الديني في مصر، ضمن كتاب (حال تجديد الخطاب الديني في مصر)، مرجع سابق ص 279.

3 - طه عبد الرحمان، اللسان المراث والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 1998، ص 215.

* طه عبد الرحمان: مفكر مغربي (1944) فيلسوف مغربي معاصر، درس الفلسفة في المغرب وفرنسا، وتخصص في فلسفة اللغة والمنطق، له انتاجات غزيرة، متعددة اغلبها باللغة العربية وأخرى باللغة الفرنسية، من أهم كتبه: اللسان والميزان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، تجديد المنهج في تقويم التراث، العمل الديني وتجديد العقل، حوارات من أجل المستقبل، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، روح الحداثة، فقه الفلسفة. ينظر الى السيد ولد أباه، اعلام الفكر العربي (مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، سنة 2010، ص 71.

** التكوثر: مصطلح استعمله طه عبد الرحمان في دراسته النقدية الفلسفية وهو مشتق من الفعل (ك-ث-ر) والذي يدل على معاني متقاربة وهي التكاثر، التكثر، والاكتثار، والاستكثار، لكنه يرى أنّ التكوثر أخص والنظائر السابقة أعم، والتكوثر عنده مجله ومصدقة كل شيء يقبل هذا الوصف كتكوثر المعرفة وتكوثر المال وتكوثر التسلسل، ومقصده الأصلي هي الإحالة على ظاهرة التكوثر العقلي ومعناه أنّ العقل لا ينم على حال وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع على خلاف الاعتقاد اليوناني الذي يرى أنّ العقل جوهر مستقل قائم بنفس الانسان، طه عبد الرحمان، اللسان المراث والتكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 21.

4 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وفي الدراسات اللغوية الحديثة والمعاصرة فإنّ مدلول (خطاب) نجد أنّه قد تعدّد بدوره واختلفت وجهات النظر له، فنجد الباحث (إبراهيم صحراوي) في كتابه (تحليل الخطاب الأدبي) يورد مفهوماً للخطاب، إذ اعتبر "أنّ ظهوره في حقل الدراسات اللغوية يعود إلى الغرب، أين نما وتطور في ظل التفاعلات التي تمرّ فيها هذه الدراسات ولاسيما بعد ظهور كتاب فرينالد دي سوسير* (محاضرات في اللسانيات العامة)¹ الذي تضمن المبادئ الأساسية التي جاء بها هذا الأخير وأهمها تفرقه بين الدال والمدلول واللغة كظاهرة اجتماعية، والكلام كظاهرة فردية وبلورته لمفهوم "نسق" أو نظام الذي تطوّر فيما بعد إلى بنية.

وقد خضع مفهوم هذا المصطلح للتعدد بناءً على تعدّد مدارس واتجاهات الدراسات اللسانية الحديثة، وتضمن بهذا كل خصائص هذه الاتجاهات حتى استشكل تعريفه أو الوقوف على ميزات خاصة به لا تجمعها بالنص ولا تتيح فرصة تميزه عن لسانيات النص، والجملة وتحليل الخطاب ولسانيات الخطاب، وهذا التعدد سيّتح فرصة التعرف على مختلف الاتجاهات التي تتعدّد بتعدد التعاريف والتي منها ما أشار إليه "دومنيك مانقينو D.maingueneau" في كتابه (الاتجاهات الجديدة في تحليل الخطاب) حيث يغزو تعدّد دلالات الخطاب إلى خروج تحليل الخطاب عن المجالات اللسانية أحياناً وينتهي إلى تعريفه كما يلي:²

-الخطاب: مرادف للكلام عند دي سوسير وهو المعنى المجازي في اللسانيات البنيوية.

-هو الوحدة الأساسية التي تتعدد الجملة فيها وتصبح رسالة كلية أو ملفوظاً.

-الخطاب ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية وبشكل يجعلنا نطلّ في مجال لساني محض.

* دي سوسير De soussure: لغوي سويسري ولد في جنيف 1857/11/17م من عائلة عريقة، اهتم في بداية حياته بالعلوم الطبيعية واتجه إلى الدراسات اللسانية في سن مبكرة، ولم بلغ الثانية والعشرون من عمره أصبح أستاذاً للفلسفة والعلوم الطبيعية في أكاديمية جنيف Ferdinand de soussure. **Cours de linguistique** général. Paris. Payot. 1972. P319) انضم إلى حلقة اللغويين الألمان 1878، ودرس اللغة السنسكريتية وتحصل بها على شهادة الدكتوراه 1880 بعنوان ((استعمال حالة الجر المطلق في اللغة السنسكريتية)) توفي 1913م وأصدر طلابه محاضراته في كتاب ((محاضرات في اللسانيات العامة cour des linguistique général)) بن زروق نصر الدين، **دروس ومحاضرات في اللسانيات العامة**، مؤسسة كنوز الحكمة، الإيثار، الجزائر، ط1، 2011، ص ص 12-13.

¹ - إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط1، سنة 1999، ص 9.

² -نور الدين الشد، الاسلوبية وتحليل الخطاب، ج2، دار هومة، الجزائر، دط، سنة 1997، ص 27.

وفي مقابل هذا التعريف يحضر الخطاب كموضوع لساني في الجملة، إذ يأتي تصوّر "اميل بنفنيست Emil benveniste" الذي حدد الخطاب كآلاتي ((يجب النظر إلى الخطاب من بعده الواسع، أي من حيث هو الكلام/تلفظ، يفترض وجود متكلم ومخاطب وأنّ للأول نية التأثير على الثاني بشكل من الأشكال))¹.

"فالتلفظ" في نظر "اميل بنفنيست" دائماً هو الحدث (acte)، التكلم نفسه أو النشاط المتحقق بواسطة الكلام أو انتاج الكلام الملفوظ. أي مجموع الأقوال المنجزة.

بينما يقدم الباحث الفرنسي «ميشال فوكو»^{**} مفهوماً أنثروبولوجياً^{***} للخطاب إذ اعتبره ((مجموعة من المنطوقات أو الملفوظات التي تكون بدورها مجموعة من التشكلات الخطابية المحكومة بقواعد التكوين والتحويل))²، ويتكون كل خطاب من عبارات يحمل أساسها اسم الكلام نفسه الفعل وخصوصاً فعل الكينونة، موضع الوجود ودعاية الأشياء، وحوله تتم فصل الجملة غير الاسم والنعت، وتشكل الأشكال البنائية "كالاستعارة وغيرها"³ أنماط الخطاب.

وبهذا علم اللسانيات المعاصرة يعتبر الخطاب كل كلام تجاوز الجملة الواحدة، وهي مجموعة من الجمل التي تحمل دلالات لا توقف مدلولاتها يتوقف الأصول الحاملة لها، وبالتالي فهو مجموعة من الجمل التي تحمل دلالات لا تتوقف مدلولاتها بتوقف الأصول الحاملة لها، بمعنى أنّها تشمل أيضاً الظروف والممارسات التي يتم فيها الخطاب.

* "اميل بنفنيست Emil benveniste" ولد اميل بنفنيست في 27 ماي 1902م بحلب بسوريا، وتوفي 03 أكتوبر 1976م بفرنسا، برز باحثاً مميّزاً في ميدان علم التحوّل المقارن للغات الهندو أوروبية، وفي ميدان اللسانيات العامة، تتلمذ على يد "أنطوان ميسي" في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا التي درس فيها إلى غاية 1927م ثم انتقل إلى مدرسة "Collège de France" ودرس بها إلى غاية 1937م، سجن بفرنسا 1940م وبعد فراره التحق بسويسرا وبقي فيها إلى غاية 1945م، تقلّد عدّة مناصب مختلفة، من أهم أعماله "Les origines de la formation des noms en indo-européen"

1-benveniste Emil. *problem de linguistique general*.gallinarel.paris.1996.p245

** ميشال فوكو Michel foucault (1926-1984) فيلسوف فرنسي ولد في "بواتييه Poitiers" وتوفي في باريس، عمل أستاذاً في الكوليج دو فرانس، في بداية الخمسينيات انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، والتزم بالماركسية كسياسة وكفكر، ثم انفصل عنها له أطروحات فلسفية مهمة لعل أبرزها: أطروحة الصداق أو التضاد بين المعرفة والسلطة، من أبرز مؤلفاته: المرض العقلي 1954، الكلمات والأشياء 1966، اركيولوجيا المعرفة 1969، إرادة المعرفة 1976، كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، 2000، ص 428.

*** أنثروبولوجيا: كلمة من أصل يوناني، ويطلق لفظ "Anthropos" على الإنسان، ومن ثمة فإن المعنى الحرفي لكلمة أنثروبولوجيا هو "علم الإنسان" والدراسة العامة للإنسان، ومجال الأنثروبولوجيا مجال واسع إذ أنّها تحتم بدراسة الإنسان من الناحيتين الفيزيائية (الأنثروبولوجيا الفيزيائية) والثقافية (الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا الاجتماعية... الخ) سواء في ماضيه أو حاضره، والمقصود عموماً بلفظ "أنثروبولوجيا" هو دراسة الإنسان من حيث هو كائن حضاري. جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 60.

2 -الزاوي بغورة، المنهج البيوي (بحث في الأصول والمباني والتطبيقات)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2001، ص 208.

3 -ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر مطاع صفدي وآخرون، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1989، ص 87.

فالخطاب يحمل معنى جوهري هو الكلام المؤسس على سلطة والحامل لرسالة لتبليغها للآخر سواء أكان فرداً أو جماعة، وهذا الكلام هو ما أطلقت عليه العرب مصطلح (خطاب) سواء كان مكتوباً أو شفهيّاً.

فإذا كان هذا معنى الخطاب والذي ينقسم إلى قسمين أحدهما مكتوب ((يشترط أن يكون فيه المتلقي قارئاً للغة الكتابة بما تحمله من رموز وتراكيب نحوية صرفه))¹، وخطاب منطوق يعتمد على المحادثة بحيث يكون المتلقي مستمعاً ومدرّكاً للغة الحديث وإشارته فإنّ هناك أنواع متعددة للخطاب لعلّ أبرزها الخطاب الديني. فما هي دلالاته؟

ب-الخطاب الديني:

للقوف على الدلالة الاصطلاحية لمعنى الخطاب الديني فإنّ هناك تعدداً في التعاريف وذلك راجع بالأساس إلى اختلاف المنطلقات والتصورات.

فهناك الكثير من المفكرين المعاصرين يرون أنّ الخطاب الديني لا يخرج عن كونه ((خطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والمفتيين والباطنين، حيث يقدم لجمهور الناس على أنّه الوصف السليم والفهم الصحيح للإسلام في عقيدته ونظامه الأخلاقي وآداب شريعته))²، معنى ذلك أنّ الخطاب هو استخدام الحجة الدينية في الحكم على ما يستجد للمسلمين في حياتهم المعاصرة.

ويرى البعض الآخر أنّ الخطاب الديني هو جزء من الخطاب العام الذي يتسع حتى يشمل ((كل الأقوال المسموعة والمكتوبة والرموز والعبارات والأقوال، بل أساليب السلوك باعتبار أنّ المجتمع ذاته يفهم على أنّه يبقى يخضع لنفس أساليب تحليل الخطاب))³، فهو يعتبر حديث مقروء أو مسموع أو مرئي، وقد يشكل لوناً من ألوان الخطاب الآخر، فالخطاب الديني لا يتوقف على كتابة أو كلام فحسب انما يتعداها ليشمل كل ألوان الخطاب الذي يمارسه المجتمع.

¹ - مارتن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس، دمشق، سوريا، دط، سنة 1989، ص 81.

² - محمد عبد الفتاح مصطفى، الخطاب الديني، دار كنوز، القاهرة، ط 1، سنة 2017، ص 17.

³ - أحمد زايد، صور من الخطاب الديني المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، سنة 2007، ص 16.

في حين يحدّد القرضاوي تعريفاً للخطاب الديني يقوله ((هو البيان الذي يوجه باسم الإسلام إلى الناس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم للإسلام أو تعليمهم لهم وتربيتهم عليه، عقيدة أو شريعة، عبادة أو معاملة، فكراً أو سلوكاً أو لشرح موقف الإسلام من خطاب الحياة والانسان والعالم، فردية أو جماعية، روحية أو مادية، نظرية أو علمية))¹، وهذا الخطاب يستمر والشمول فهو يشمل، الفرد، الأمة، المجتمع وتعدد قضاياها الدينية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية... الخ.

ويحدّد أيضاً القرضاوي تعريفاً ذا صلة بالأول فيعتبر الخطاب الديني ((مجموعة من النصوص المكتوبة والمسموعة التي تصدر عن مؤسسات دينية أو افراد يمثلون هذه المؤسسات، أو يتخذون موقفاً ذا صبغة دينية، وتظهر هذه النصوص في شكل كتب أو خطب أو مقالات صحفية أو نشرات))²، ومعنى ذلك أنّ الخطاب الديني يتضمن محتويات دينية، عقائدية، أو يهدف إليها، تصدر عن رجال الدين والذي يعبر عن وجهة نظر محدودة إزاء القضايا الدينية أو الدنيوية.

بينما يرى المفكر نصر حامد أبوزيد* ((أن مصطلح الخطاب الديني يعبر عن مختلف الحسابات الفكرية والسياسية التي تنتمي للتيارات المدعوة تارة للإسلام السياسي أو الإسلام الاصولي))³، وهي معالجة للخطاب من جهة أيديولوجية** وتحليلاته المعاصرة، وفي هذا التحلي يفرض التمييز بين مستويات الخطاب الديني من معتدل (رسمي/حكومي) ومعارض ومتطرف وتعليمي، وتربوي وإعلامي، لأنها تشترك في نفس الآليات والمنطلقات الفكرية على السواء، وإن كانت مختلفة من حيث درجة الالتزام بها⁴، ويحدد آليات لذلك التصور والمتمثلة في الآليات التالية:

¹ - القرضاوي يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، مصر، ط1، سنة 1424هـ، ص 16.

² - المرجع نفسه، ص 17.

* نصر حامد أبو زيد: مفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية، ولد بطنطا المصرية 1943/07/10م بدأ تعليمه بحفظ القرآن ثم التحق بالمدرسة الإعدادية ثم الثانوية، تحصل على الدكتوراه في الفلسفة بعنوان ((فلسفة التأويل عند ابن عربي))، وبعد صدور حكم التكفير استقر في هولندا، من أهم مؤلفاته: إشكاليات القراءة واليات التأويل، مفهوم النص، النص-السلطة-الحقيقة، نقد الخطاب الديني. هكذا تكلم ابن عربي، توفي في 2010/07/05م ينظر الى نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة 2010، ص ص 213، 214.

³ - السيد ولد اباه، التأويل والتنوير، دراسة في مشروع حامد أبو زيد، ص 57.

** أيديولوجيا/Idéologie: ابتدع هذا المصطلح " دستو دي ترابي" في القرن 18م، للفلسفة التي تطرح جانباً النظر الميتافيزيقي ويقتصر همها على دراسة المعاني اتبين خصائصها، وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المتغيرة، وهي أيضاً نسق من الأفكار الأساسية والخلقية والجمالية والدوقية التي يتبناها ويدافع عنها شخص أو قوم ما. مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، در الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط2، سنة 1971، ص 70.

⁴ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني (رؤية نقدية)، دار المتحف العربي، بيروت، ط1، سنة 1992. ص 67.

- الآلية الأولى: التوحيد بين الفكر والدين وهو ما يؤدي مباشرة إلى التوحيد بين الإنساني والالهي، ومنه ينتهي "الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً مع أنّ الوحي ومن ثمة الإسلام واقعية تاريخية"¹.

- الآلية الثانية: تفسير الظواهر كلّها بردها إلى مبدأ أولي تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية إلى علّة واحدة (إحلال الله) في الواقع العيني المباشر.

- الآلية الثالثة: الاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية بصفتها نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

- الآلية الرابعة: طغيان النزعة الوثوقية وامتلاك الحقيقة الشاملة المختلفة باعتبار أنّ الخطاب الديني يتوهم أنّه جهة الاختصاص الوحيد المؤهلة لتأويل النصوص المقدسة مُفترضاً أنّ الإسلام قد عزل عن حركة الواقع وأنّه هو الحل الأوحّد للمشاكل التي يعيشها المسلمون.

- الآلية الخامسة: "اهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الراشدية وعصر الخلافة التركية"². وتبدو هذه الآلية جلية في وهم التطابق بين المعنى الإنساني وبين النصوص الأساسية، أي إضفاء القداسة على الانسان والزّمان، وادّعاء الوصول إلى القصد الإلهي، ومن ذلك تصوّر التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وافتراس إمكانية صلاحية حلول الماضي للمنطق على الحاضر، مما ينتج عنه الهروب من الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه.

وهذا التصور نفسه نجده عند محمد اركون* الذي يعرف الخطاب الديني بأنّه ((ليس إلاّ انتاجاً معرفياً من ضمن منتوجات معرفية أخرى))³، فهو بذلك خطاب يساهم في انتاج المعنى والحقيقة، وأنّه نتاج لشروط في زمان ومكان معين وحسب ظروف معينة وتاريخية الخطاب، أي وفق شروط سوسيو-تاريخية انتربولوجية.

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني (رؤية نقدية)، مرجع سابق، ص 67.

² - المرجع نفسه، ص 68.

* محمد اركون: مفكر من أصل جزائري ولد سنة 1938م وتوفي 2010م، درس في فرنسا وعمل أستاذا للإسلاميات في جامعة السوربون، له انتاجات غزيرة في الاسلاميات، كتب باللغة الفرنسية وترجمت جل كتبه الى اللغة العربية، من اهم كتبه: تاريخية الفكر العربي-الإسلامي، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، قضايا في نقد العقل الديني. ينظر الى السيد ولد اباه، اعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 139.

³ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص 106.

أمّا حسن حنفي* فإنه يحدّد مفهوماً للخطاب الديني، إذ لا يختلف عن المفاهيم السابقة بقوله ((سواء كان مقدساً أو دنيوياً، إلهياً أم إنسانياً وحيّاً أم إلهاماً، نقلاً أم عقلاً، وهو أكثر الخطابات عمومية لأنّه سلطوي أمري تسليمي إذعائي، قد يكون خطاباً عقائدياً كما هو الحال في علم الكلام أو باطنياً كما هو الحال في التصوف أو تشريعياً كما هو الحال في الفقه واصوله، يقدهسه الناس حتى أصبح يتجلى عن المقدس ذاته، يعتمد على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العقل، يعتبر نفسه خصماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى))¹.

وعليه يمكن القول أنّ الخطاب الديني جزء من الخطاب العام فهو نصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي، وتشمل كل الأقوال المسموعة والمكتوبة والرموز والعبارات والأقوال وأساليب السلوك باعتبار أنّ المجتمع ذاته يفهم على أنّه يخضع لنفس أساليب الخطاب.

2- التجديد (المفهوم والدلالة)

أولاً - الدلالة اللغوية.

في اللغة العربية: جاء في لسان العرب أنّ (الجديد) لغة هو ((نقيض الخلق، والخلق هو القديم البالي، يقال لبس شيئاً جديداً، والجمع جدة وجدّد ومجدد، وأجدّ الثوب واستجدّه، أي لبسه لبسة جديداً، وأصل ذلك كله القطع، فأما في تقبل القطع فعلى المثل بذلك كقولهم جدّد الوضوء والعهد، والجدة مصدر الجديد وتحديد الشيء: صار جديداً))². فالجديد في لسان العرب هو خلاف القديم. وجدّد الشيء أي صار جديداً.

قال تعالى على ذلك ﴿أَتُنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ السجدة الآية 10. قال ابن كثير (أي: أتنا لنعود بعد تلك الحال: يستبعدون ذلك)³ والمقصود بذلك تجديد الشيء هو إعادته وإرجاعه إلى ما كان عليه.

* حسن حنفي: مفكر مصري معاصر، ولد 1935م، درس الفلسفة في جامعة القاهرة والسياسة في فرنسا، له انتاجات غزيرة تنوع ما بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحفية، أهم كتبه: التراث والتجديد، من العقيدة إلى التوراة، من النقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، مقدمة في الاستغراب. ينظر إلى السيد ولد إياه، اعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 32.

¹ - حنفي حسين، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 2002، ص 264.

² - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 202.

³ - ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج3، دار الاندلس، بيروت، لبنان، ط5، ص 458.

وهناك أحاديث تحت على التجديد، ومن الأحاديث المشهورة حديث "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"¹. وهذه القضية نوقشت من قبل العلماء الأصوليين قديماً فنجد "جلال الدين السيوطي" قدّمها في كتابه "التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة"^{*} وكذا كتاب المراغي الجرجاني "بغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتدين"^{**}

ونفس الدلالة نجدها في المعجم الوسيط إذ أنّ التجديد من جدّد الشيء، صيّرّه جديداً، ويقال جدّد العهد والثوب أي لبس جديداً، وتجديد الشيء معناه صار جديداً² وجدّد الشيء، بجّد بالكسر جده: صار جديداً، وهو نقيض الخلق، وتجديد الشيء، صار جديداً، وجدده واستجده، أي صيّرّه جديداً. فالتجديد بهذا المعنى هو الاحتفاظ بالقديم وترميم ما بلي منه وإدخال التحسين عليه لأنّ التجديد إنّما يكون لشيء قديم.

أمّا في معجم اللغة العربية المعاصرة فلفظ تجديد من ((مصدر (جدّد)، أي إتيان بما ليس مألوف أو شائعاً، كابتكار موضوعات أو أساليب تخرج عن النمط المعروف والمتفق عليه جماعياً أو إعادة النظر في الموضوعات الرائجة وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو مبتكرة لدى المتلقي))³ ومعنى ذلك أنّ التجديد يأخذ معنيين الأول قد يدلّ على الحداثة باعتبارها نقيض القديم وتعني الجدة والحاضر ومعنى آخر هو محاولة اصلاح وترميم ما كان سائداً بحيث تأخذ هذه الصبغة أساليب جديدة.

ومنه فالتجديد في الدلالة اللغوية يدلّ على أنّه الاحتفاظ بالقديم وترميم ما بلي منه، وهو خلاف القديم، ويعني أيضاً إعادة الأشياء وارجاعها الى ما كانت عليه، وكذا الاتيان بما ليس مألوف أو شائع أو إعادة النظر في موضوعات متداولة وشائعة واحداث الجدة فيها وتعديلها.

¹ - أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، ج4، دس، ص 109.

^{*} عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحفة المهتدين بأخبار المجددين - التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة-، تحقيق عبد الحميد منير شانوخة، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة -المملكة العربية السعودية، ط1، 1410 هـ = 1989 م.

^{**} نقلا عن -أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1992.

² - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، سنة 2004 ص 109.

³ - احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مجلد1، عالم الكتب، القاهرة، ط1، سنة 2008، ص 349.

ثانياً - الدلالة الاصطلاحية

إنَّ تحديد المدلول الاصطلاحي ل(تجديد) اقتضى منا ضبط معنى التجديد لغة ويقتضي ضبطه اصطلاحاً بالضرورة، فهذا المدلول يفرض علينا أسئلة تتعلق بماهية التجديد وهي غير منفصلة عن سؤال التراث والحداثة، وهذا السؤال طرح وما انفك أن يطرح في ساحة الفكر العربي والإسلامي. غير أنَّ هذه الدلالة الاصطلاحية تنوعت واختلفت تعاريفها قديماً وحديثاً وهذا راجع بالأساس إلى المشارب والمنطلقات التي نظر بها لهذا المفهوم.

فالبعض اعتبر أنَّ التجديد هو ((أحياء ما أندرس من معالم الدين، وانطمس من أحكام الشريعة وإعادة ما ذهب من السنن وخفي من العلوم))¹ ومعنى ذلك أنَّ التجديد حسبهُ هو الرجوع إلى السنن وإعادة الاعتبار لها، وهي بذلك تقابل البدع في الدين ثم تعود مرة أخرى إلى تبيان ما يلحقه بالتجديد، باعتبار الدين ثابتاً وكلاماً عصياً عن عوامل التحريف والتزييف. والتعريف هذا قريب لقول "العلقي" ((معنى التجديد أحياء ما أندرس عن العقل بالكتاب والأمر بمقتضاها))².

ويقدم الطاهر بن عاشور مفهوماً للتجديد وفق منظار ديني، وهذا المفهوم يحافظ على جوهر المعاني الدينية والمصطلحات الشرعية، فالجدة عنده هي مقابل "الرثاءة"^{*} مُستشهداً بقول الشاعر:

قد كان رثاً هوأي فابث.... سمت فردته جديداً³

ومعنى ذلك حسبهُ ارجاعه إلى حالة الجدة، أي الحالة الأولى التي كان الشيء عليها في استقامته وقوة أمره، وذلك أنَّ الشيء يوصف بالجديد، وبالتالي فجدة توصف إذا كان متماسكاً في اجزائه. واضحاً رواؤه مترقفاً مأوّه، وعليه فهذا التصور يرى أنَّ التجديد الديني ((يلزم أن يعود عمله بإصلاح الناس في الدنيا إما من جهة

¹ - محمد عبد العزيز بن أحمد العلي، تجديد الدين (مفهومه وضوابطه وآثاره)، دار كنوز اشبيليا والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، سنة 2009، ص 28.

² - شمس العظیم آبادي، عون المعبود على شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1997، ص 260.
^{*} الرثاءة: انحلال أجزاء الشيء وإشرافه على الاضمحلال، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيقات وانظار في القراءان والسنة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، تونس، ط2، 2008، ص 115.

³ - محمد الطاهر ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الامام محمد الطاهر بن عاشور، تجميع محمد الطاهر الميساوي، مج1، دار النفائس، الأردن، ط1، سنة 2015، ص 135.

التفكير الديني الرَّاجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي وإما من جهة العمل الديني الرَّاجع إلى إصدار الأعمال وإما من جهة تأييد سلطانه¹.

فالتَّجديد الديني من منظور ابن عاشور ليس مقصوده ترك الدين وتبديليه بغيره، بل هو مزيد تمسك بإصلاح ما غيّر فيه أو استرجاع ما غيب منه ليعود إليه رواؤه وزيفه من جديد، كما كان أوّل مرة على يد المصطفى ﷺ فالتَّجديد يتلخص عنده في:

-التّفكير الديني بادراك حقائقه ولن يتأتى إلّا بعلم وفقه.

-العمل الديني بإصلاح الأعمال، أي اعمال الظاهر والباطن.

-تأييد سلطان الدين، ولا يكون ذلك إلّا بتحكيم الشريعة.

أمّا المفكر ((محمد عمارة))^{**} فيقدم مفهوماً للتَّجديد في مقابل الحداثة والذي يرى في المفهوم حفاظاً على الثوابت أمّا الثاني ففيه هدم لها، يقول في تعريفه للمجدد بأنّه يتميز ((كسبيل إسلامي أصيل في لتطور بعالم الأفكار...)) عن الحداثة، بمعناها الغربي، تلك التي تعني القطيعة المعرفية مع ثوابت الدين وأصوله، نسخ بالجمود والأفكار، بينما التَّجديد يعني البعث والاحياء الثّوابت الدين وأصوله، مع التّطور في فقه الفروع مواكبة لمستجدات الواقع المعيش وحفاظاً في ذات الوقت على صلاح وصلاحية الثّوابت والأصول الدينية لكل زمان ومكان...)) فهما نقيضان في نظرة كل منهما إلى ثوابت الدين وأصوله وأيضاً في النتائج التي يثمرها كل منهما (إزاء الدين))².

وهذا التعريف الذي قدّمه محمد عمارة هو وليد صراع بين اتجاهين حول مصطلح التَّجديد، أحدهما يربطه بجذوره الدينية والآخر ينسلخ منه، وهو صراع قديم تجلّت آرائه مع أفكار طه حسين وعلى عبد الرزاق وغيره.

¹ - محمد الطاهر ابن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الامام محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص 136.

^{**} محمد عمارة، مفكر إسلامي مصري ولد في 8 ديسمبر 1931م في مركز قلين-كفر الشيخ، وتوفي 28 فبراير 2020م، يعد من ابرز المحققين ومن أعضاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، تحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية بجامعة القاهرة سنة 1965م، ثم على الماجستير في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية 1970م ثم تحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1975م، حقق لعدد اعلام المفكرين الاسلامين كجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم، وله العديد من المؤلفات منها هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديل الأمريكي، والغرب والإسلام أين الخطأ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، الإسلام وحقوق الإنسان... الخ، محمد عمارة، الإسلام والسياسة الردّ على شبهات العلمانيين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008، ص 164-165.

² - محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، سنة 2003، ص 7.

بيد أنّ عمارة يوضح حقيقة التجديد يربطه بما عناه المصطفى ﷺ في حديث التجديد، وهو عنده أنّما ينهض بدوره الدائم في الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان وتحليلتها إذا غلبا غبار الابتداع، فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف، ففي الأصول والقواعد أيضاً، فالتجديد بهذا المعنى ((وهو الذي جعل حديث الرسول ﷺ يتحدث عن تجديد الدين وليس فقط تجديد فكر المتدينين بالدين))¹.

أمّا التجديد كما يراه "حسن حنفي" فشديد الارتباط بالتراث، لذا جمع بينهما في عنوان واحد (التراث والتجديد) الذي فصل فيه نظرية التجديد، فالتجديد ((إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصر، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاتهم والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أيّ محاولة لتطويره))². فهو يقدم التراث على التجديد لأنّ التراث حسبه هو بداية المسؤولية الثقافية والقومية، وبذلك فهذا الفهم يجعل من التجديد أقرب إلى إحياء روح الشريعة والعودة إليها لا قطع الصلة معها.

بينما "نصر حامد أبو زيد" يعتبر التجديد وليد الفكر تحيله السيورة الاجتماعية والسياسية والثقافية فهو حاجة دائمة، والتجديد هو ليس حالة فكرية طارئة بل هو الفكر ذاته في تجاذب مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة، ومنه يقر أبو زيد أنّه ((بما أنّ قانون الحياة الطبيعي هو التّغير في كل شيء، سواءً كان ذلك التّغير سلوكاً مدركاً وملحوظاً أو لم يكن، فإنّ قانون الفكر هو التجديد، ذلك هو قانونه من حيث هو فكر في ذاته))³، فهو بذلك يقرّ أنّ العملية التجديدية بعيدة عن إشراك الدين مكتفياً بحركة الفكر ووسائله الخاصة، مؤكداً بأنّ التجديد يمس الفكر، وبالتالي فالفكر الديني يحتاج إلى التجديد، أي الإحاطة به لأنّه يحمل في طياته تفسيرات خاطئة لكثير من المظاهر، وبالتالي ((لا بدّ من إعادة النظر فيها وفيما يعتبر مسلمات في نظر البعض))⁴.

1 - محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 14.

2 - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 2002، ص13.

3 - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2010، ص 21.

4 - المرجع نفسه، ص 23.

وهذا المعنى يسوغه المفكر "عبد المجيد الشرفي"¹ في دراسته التاريخية الذاتية، غير أنه يفضل مُصطلح التَّحديث بدل التَّجديد، فهو يفصل بين الدين والتدين والإسلام والفكر الإسلامي، إذ يعتبر أنّ ((الدين لا يمكن أن نطالبه بأن يتغيّر أو يتطور ولكن فهمنا له وتعاملنا معه يتطور ويتغير، لذا كان الحديث عن الفكر الإسلامي وعن الخطاب المتعلق به))¹.

وإذا وقفنا على التعريف الذي قدّمه الباحث التونسي "محمد حمزة" ضمن سلسلة الإسلام واحداً ومتعددًا تحت إشراف عبد المجيد الشرفي فنجد أنه قدّم مدلولاً للتَّجديد من خلال التمييز بين نوعين من التَّجديد، التَّجديد بالمعنى التراثي والتَّجديد بالمعنى المعاصر، الأول الذي استعمل في الفكر الإسلامي والذي وظف عند كل مشروع إحيائي يريد تغيير الواقع واستدعاء وضعية جديدة بالاستناد إلى مرجعية قديمة. والثاني استعمل في الفكر الإسلامي المعاصر فهو يرى أنّ الفهم الأول للتَّجديد يجعل المجدّد هو السّاعي إلى إحياء رُوح الشريعة الحق والعودة بها إلى صفاتها الأولى وتوحيدها.

بيد أنّ الفهم الثاني للتَّجديد والذي يقصده ((هو الذي يقطع الصلة مع المرجعيات القديمة ويسعى من خلال مسألات فلسفية وجودية عميقة وإلى التفاعل الحي والحلاق مع الأوضاع التاريخية المستحدّة ومع مقتضيات المعرفة الحديثة))²، فمعنى التَّجديد هو الذي يهتم بالفكر الإسلامي الجديد الذي ينتمي إلى الزّمن المعاصر، وهو أقرب إلى القطع مع التراث أكثر منه ترميم وإصلاح للقديم، فهذه المحصلة الثقافة الجديدة تعتبر تحول جذري على كافة المستويات في المعرفة وفي فهم الإنسان في تصور الطبيعة وفي التاريخ والزمن، وكذلك تجديد النظر إلى العالم وإلى الأشياء.

وتأسيساً على ما تقدّم يمكن القول أنّ تجديد الخطاب الديني له دلالات متعدّدة ومتنوعة، هذا التعدد راجع بالأساس إلى المنطلقات والاتجاهات ووجهات النّظر، وهاته الوجهات لا تخرج عن اتجاهين مختلفين في الفكر

¹ "عبد المجيد الشرفي، مفكر تونسي وأستاذ الحضارة والإسلاميات في الجامعة التونسية، من مواليد صفاقس تونس في 24 جانفي 1942، متحصل على الصنف الثاني من وسام الاستحقاق التربوي. بكالوريا 1959 وإجازة في اللغة العربية 1963، التبريز في باريس 1982 ودكتوراه دولة 1982. من أهم كتبه: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، تحديث الفكر الإسلامي، الثورة والحداثة والإسلام، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، القرص المقدس، في الشأن الديني، لبنات في أجزاء ثلاث، مرجعيات الإسلام السياسي. ينظر إلى السيد ولد إياه، اعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 104.

¹ - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009، ص 11.

² - محمد حمزة، اسلام المجدّدين، مرجع سابق، ص 6.

الإسلامي القديم والمعاصر حول مسألة ((التراث والحداثة)) وهذا الاختلاف تجلّى على الفهم لمدلول ((التجديد)) وعليه يمكن أن نستشف مدلولات لمعنى التجديد بناء على هذه الثنائية نوردّها كالآتي:

-التجديد دلّ على الرجوع إلى السنن وإعادة الاعتبار لها، وبالتالي فهي بذلك تقابل البدع في الدين باعتبار الدين ثابتاً وعصياً عن عوامل التحريف والتزييف.

-التجديد هو أيضاً التمسك بالدين وإصلاح ما غُيّر فيه أو استرجاع ما غيب منه ليعود كما كان، وهذا التمسك بالدين سبيل للعودة إليه وبعث وحياء ثوابته وأصوله.

-تجديد الخطاب الديني لا يمس الدين بقدر ما يجدد الفكر الديني، على اعتبار أن الدين قارّ ولا يمكن المطالبة بذلك بخلاف الفكر الديني الذي يعتبر انتاج بشري قابل للتغيير والتجديد حسب الظروف ومقتضيات العصر الطارئة من وقت الى حين.

-وقد يكون تجديد الخطاب الديني أقرب إلى التحديث كمفهوم باعتباره قطع للصلة مع المرجعيات القديمة لا محاولة ترميمها وإصلاح لها، وبالتالي محاولة انتاج خطاب جديد يتواءم ومقتضيات العصر.

ومن هذا كله يمكن أن نُقرّ من هذا التحليل أنّ مصطلح تجديد الخطاب الديني عرف خلطاً بين تجديد الدين وتجديد الفهم والتّفسير للدين، إذ أنّ البعض اعتبره اصلاح للمناهج والقيم والثوابت التي بُني عليها الدين الإسلامي، وهذا التجديد مرتبط بهذه القيم لأنّه لن يصلح آخره إلّا بالرجوع الى أوله والتّشبت به. والبعض الآخر يعتبرون التجديد قطع للماضي وهو يطال الفكر الديني بغية مواكبة المستجدات الطارئة في كل زمان ومكان.

بيد أنّه يمكن القول أنّ تجديد الخطاب الديني هو الذي يعتبر الخطاب الديني إعادة اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه الجديدة وليس الأيديولوجيات التي تسيطر على الاتجاهات المختلفة، وهذا الفهم يمكن ان يقدّم تحولاً نوعياً في البنية الثقافية والفكرية والدينية للمجتمعات الإسلامية. فالتجديد ((أنّه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الانسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني، ذلك

هو التحدي الذي ينبغي أن يجيب عنه جيل ثالث من التجديدين، جيل يحقق بالفكر الإسلامي نقلة من الاهتمام الملي إلى الأفق الإنساني¹.

هذه جملة من التعاريف لمدلول الخطاب الديني ومدلول التجديد والعلاقة بينهما، والتي لاحظنا فيها شداً وجذباً في تحديدها، وهذا التجديد قادنا إلى الوقوف على الاتجاهات التجديدية في الخطاب الديني والتي سنحاول أن نقف عندها في مطلع البحث الثاني، ومنه نطرح السؤال التالي:

ماهي أهم التيارات التجديدية في الخطاب الديني؟ ماهي مدلولاتها؟ وما هي خصائصها؟ وما هي علاقتها بإشكالية التجديد؟

¹ - أحميدة النيفر، التجديد الإسلامي ورؤية العالم -من النقد إلى التأسيس-، مركز فحوض للدراسات والنشر، سنة 2018م، ص 18.

المبحث الثاني: التيارات التجديدية في الخطاب الديني

إنّ المتأمل في حركة تجديد الفكر الإسلامي يجد أنّه قد انطلق بعد صدمة حضارية أُصيب بها العقل الإسلامي في بداية القرن الماضي نتيجة الانبهار لما توصل إليه الغرب من تقدّم علمي، بما آلت إليه حالة من الجمود والضعف والتخلف "ردّة فعل لما وصل إليه الغرب" وهذه الردّة ستكون مُستلّبة من الغرب باعتباره متحضراً، فيكون بذلك المعيار المحدّد لمفهوم التّقدّم، وهذه الحالة ما أُصطلح عليها ابن خلدون في نظريته الشهيرة "تقليد الغالب للمغلوب" حينما قال ((في أنّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونخلته وسائر أحواله وعوائده))¹ والسبب في ذلك أنّ النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن عليها وانتقادت إليه.

وفي تحديدنا لمفهوم تجديد الخطاب الديني في المبحث السابق لاحظنا أنّ هذا المفهوم مثل ساحة صراع بين شقّين أو اتجاهين فكريين، التّراثيين أو السّلفيين الذين يماهون بين التّجديد والاحياء، وكما يعرفه "أبو العلاء المودودي" بقوله ((حقيقة التّجديد تعني تغيير الصورة التي ألفها المسلمون وغيرهم عن دينهم وتطهيره من أدناس وقيم أخرى علقت به والعود بهم سريعاً إلى خلط الإسلام الواضح ونظامه المقرّر في نظرتة إلى الحياة الإنسانية))². فالتّجديد بهذا المعنى يعني العودة إلى الإسلام الثّابت الذي لا يتغير أو كما وصفه "علي أومليل" ب ((اسلام الأصيل))³.

بينما الشّق الآخر وهم الحداثيون الذين يسبغونه بسمتي الإضافة والحدوث، وكما يعرفه أمين الخولي ((التّجديد ليس إعادة قسم كان وإمّا هو اعتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن))⁴.

ولعلنا لا نجواب الصواب إذا اعتبرنا أنّ هذا التّجديد سيقودنا إلى الوقوف على الاتجاهات التّجديدية في الخطاب الديني، والذي بدورنا صنفنا هذه الاتجاهات إلى ثلاث، الاتجاه الأول التّراثي أو الاصولي، أمّا الاتجاه الآخر فهو الاتجاه العقلاني، بينما الاتجاه الثالث فهو المعتدل الذي يتأرجح بينهما والتي سنحاول أن نعالجها في هذا المبحث، فما هي مدلولاتها؟ وما هي أهم مظاهر التّجديد فيها؟

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، بيروت، ط1، 2004، ص 116.

² - أبو الأعلى المودودي، موجز تجديد الدين وحياته، دار الفكر، بيروت، ط3، 1968، ص 17.

³ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، 1985، ص 17.

⁴ - أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 32.

1: الاتجاه السلفي الأصولي.

أولاً- مفهومه:

يعرف بعض الدارسين السلفية بأنها ((العصر الذهبي الذي يمثل نقاء الفهم والتطبيق للمرجعية الدينية والفكرية قبل ظهور الخلاف، والمذاهب والتصورات التي وجدت على الحياة الفكرية والإسلامية بعد الفتوحات التي أدخلت الفلسفة غير الإسلامية على فهم السلف الصالح للإسلام))¹. فهذا التعريف يدل على أنّ هذا الاتجاه يبحث على العودة بالفكر إلى عصر السلف الأول وإلى منابع الصّافية حسبهم المتمثلة في أصول الشريعة والكتاب والسنة.

ونفس الدلالة يقدمها "طه عبد الرحمن" للسلفية باعتبارها ((حركة إصلاحية تدعو من أجل الخروج من الركود العلمي والتدهور السياسي والتسلط الاستعماري، عبر احياء التراث ديناً وثقافة ووجداناً، وتعمل على استرجاع الصورة الأصلية للدين بتطهيره من جميع ما علق به من تلوينات وتكيفات عبر القرون وترسيخ القيم الإسلامية الأصيلة))². ومعنى ذلك أنّ السلفية نزعة دينية ذات طابع ديني تتبنى شعارات إسلامية أصولية تدعو إلى العودة للكتاب والسنة واجتناب الوقوع في البدع والخرفات.

وانطلاقاً من هذين المفهومين يمكن أن نعتبر التيار السلفي-الأصولي هم جملة من المفكرين يجمعون على تمجيد الإسلام وإقراره مبدأً شاملاً في الحياة لفهم الدين وماهيته، وتعريف "محمد النوي" ((نعني به أولئك الذين يبتغون الولاء المطلق للتراث، ويقولون بضرورة العودة إلى نموذج السلف الصالح، ويتخذونه قدوة في التفكير فهم بذلك احيائيون ييغون صياغة الحاضر على هيئة الماضي))³. فهم بذلك يعتبرون ممن يقفون من التراث الديني موقفاً تقديسياً، غايتهم في ذلك احياء رؤية السلف لمواجهة أسئلة الحاضر.

ولعلنا نرى نماذج تبنت هذا الطرح ومثلته، من بينهم "راشد الغنوشي" الذي يعتبر من أحد أهم المجددين في هذا التيار والذي يدعو إلى ضرورة تبني النسق الكامل للتجديد⁴، والذي كتب مقالات عديدة حول اعلام وقادة الحركة الإصلاحية المعاصرة، تأسيساً بحديث المصطفى ﷺ "إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من

1 - محمد عمارة، السلفية والسلفيون، مطابع الاهرام، مصر، دط، 2008، ص 9.

2 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2، 1997، ص 90.

3 - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2016، ص 30.

4 - راشد الغنوشي، مقالات، دن، ط2، تونس، 1988، ص 85.105.

يحدد لها دينها"، وعلى نفس المنوال يذهب "محمد الغزالي"^{*} إلى اعتبار نفسه مجدداً في هذا المجال ولم يجد عن نهج السابقين واعتبر نفسه مجدداً على خطى "حسن البنا"¹. فالتجديد بحسب هذا الاتجاه مبني على أساس الوفاء المطلق للماضي والتشبث بالكتاب والسنة، فإذا كان هذا التعريف هو مدلول هذا التيار، فما هي مظاهر التجديد في الفكر الديني عند التيار السلفي؟

ثانياً - مظاهر التجديد

يمكن إيراد جملة من الموضوعات التي شغلت بال المجددين السلفيين تأسيساً بالباحث "محمد النوي" في كتابه (محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي)²، نبرزها كالاتي:

أ- الاجتهاد

يعرف الاجتهاد^{*} في الدراسات أنه بذل غاية الجهد واستفراغ الوسع في الوصول لتحقيق أمر من الأمور أو فعل من الأفعال كما يرى الجرجاني ((هو استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي))³، فالفقيه لا ينشئ حكماً جديداً حين يجتهد وإنما يحصل الحكم الشرعي الأزلي ويطلبه ثم يخبر به. ونفس الدلالة يُقدمها وهيبة الزحيلي بقوله ((هو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، ويستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة فيقال: اجتهد في حمل حجر الرّسين ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة))⁴.

^{*} محمد الغزالي: عالم وفقه وداعية مصري ومن المجددين في الفكر الإسلامي (1917-1996) ولد بنكلا العنب في محافظة البحيرة، أتماه والده محمد الغزالي تيمناً بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، حفظ القرآن ودرس بمعهد الإسكندرية، تخرج من كلية أصول الدين 1941م وحصل على إجازة الدعوة 1943م، التحق بجامعة الإخوان المسلمين 1937م اعتقل أثناء محنة الإخوان 1949م واختلف معهم في الستينات حيث تفرغ للدعوة، ترك زعماً هائلاً من المؤلفات من أبرزها: الإسلام والأوضاع الاقتصادية، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، جدد حياتك، في موكب الدعوة، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام وغيره.... مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص2330.

¹ - محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، نخبة مصر للطباعة والنشر، ط7، 2005، ص138.

² - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 29-43.

^{*} يرى أبو إسحاق الشيرازي أنّ الموقف الأصولي يستند للعديد الأحاديث والأدلة التي تثبت مقولة الاجتهاد منها ((أنّه لا يعدم عصر من مجتهد)) وكذا قوله "ص" ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك)) رواه مسلم، وقد ورد في تفاسير الأصوليين بأنّ الحديث لا ينفي خلو الأرض من مجتهد، بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب، ص364.

³ - الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الفكر، ج2، ط1، 1998، ص1064.

⁴ - وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصرة، دمشق، ط1، 1999، ص231.

فأنصار هذا الاتجاه يدعون إلى الاجتهاد في التراث، إذ هو الوسيلة إلى تطور الفكر الإسلامي واصلاحه، ويحد تعبير أبو زيد ((المصالحة بين المسلمين ونصهم))¹، فلا يكاد يخلو مؤلف من الإشارة إلى ضرورة الاجتهاد وفضل المجتهد على اعتبار أنّ "الاجتهاد أساس ممارسة التفكير الديني"²، لذا عدّه القرضاوي ((الأساس الذي يعطي الشريعة خصوصيتها وثراءها، ويمكنها من قيام زمام الحياة إلى ما يحب الله ويرضى دون تفريط في حدود الله ولا تضييع لحقوق الانسان))³

غير أنّ هذا التصور لمفهوم الاجتهاد في التيار السلفي يتميز بميزات يمكن اجمالها كالآتي:

-الميزة الأولى: أن تصور مفهوم الاجتهاد هو اجتهاد خارج مجال النصوص وهو ما يميز الفكر الديني السلفي، فهو يبنّي على الحاق الحادث بالسابق من القضايا، بحكم السابق عملاً بآلية القياس الفقهي وما نتج عنه، كآلتي "الاستصحاب والمصالح المرسله"⁴، فمجال الاجتهاد عند هذا التيار انما تنحصر فيما لا نصّ فيه:

-الميزة الثانية: أنّ مفهوم النصّ توسع ليشمل "القرآن والحديث الفقه"⁵، في هذا يقول فهمي هويدي ((الحقّ أنّنا بحاجة إلى اجتهاد جديد حيث جدّت في وقعنا أمور نفتقد فيها حكم الشرع إذ لم يدركها السلف وسكت عنها أكثر فقهاء الخلف))⁶. بيد أنّ هذا الموقف يميل إلى "اسطره" هذه الأصول ويتجلى هذا مثلاً في رفض التأريخ النقدي للنص القرآني وتكريس المماهة بين النص والوحي كلّ. وهذا ما أكّده الغزالي بقوله ((انّ الثقة في هذا الكتاب وحده الذي لم ترق إليه شبهة والذي لم يختلط فيه الوحي الأعلى بفكر بشر (...)) ومن بدء الوحي لا يوجد إلّا هذا المصحف ولن يوجد غيره ما بقيت الدنيا))⁷.

-الميزة الثالثة: أنّ هذا الموقف يقوم بتحديد وحصره للاجتهاد في فئة دون أخرى، فهم بذلك "يقومون بتسييج النصّ، ومنع الناس من حرية الفهم وذلك بإيلاء المؤسسة الدينية والمتمثلة في "الفقهاء" اللذين لهم حق الوساطة

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني رؤية نقدية، مرجع سابق، ص 22.

² - محمد التوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 42.

³ - يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996، ص 6.

⁴ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 151.

⁵ - محمد التوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 42.

⁶ - فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط1، 1988،

⁷ - محمد الغزالي، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط1، 1991، ص 5-6.

بين النص والأفراد"¹، وبالتالي هذا هو المعنى لشروط الاجتهاد والأهلية له حسب هذا التيار، وهذا الشروط لا يمكن لها أن تخرج عن شروط الاجتهاد قديماً من "الإحاطة بمدارك الاحكام، وعلمه بالناسخ والمنسوخ، وان يكون على دراية باللغة العربية وحفظ للروايات"².

وبالتالي فالاجتهاد حسب هذا التيار مصطلح أصولي يؤسس لسلطة النص ونخبوية الفهم واقتصراره على رجال الدين بالرأي، وبذلك فهو عودة إلى الأصول الأولى لمحاولة احيائها وبعثها من جديد، وبتعبير "حسن الترابي" ((عودة إلى الأصول و احياء لإسلام الجماعة الأولى))³، فالتجديد على مستوى الاجتهاد يمكن وصفه بأنه اجتهاد بإحياء الفهم القديم، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص القرآني كان حديثاً أو فقهاً، وبتعبير محمد فاروق النبهان ((التجديد عن طريق الاجتهاد هو الطريق الأصل الذي لا يجوز الخلاف فيه لأن منهج الاجتهاد مقرر معترف به))⁴.

فالتجديد بهذا المعنى لا يعني القطع مع الفكر الإسلامي القديم ولا الخروج عن أطره المعرفية وأصوله الابستمولوجية أو التجديد فيها بالتحوير والاضافة والردّ وانما - كما يرى محمد النوى- الاشتغال ضمن الأطر القديمة دون وعي بتبدل الشروط التاريخية وتغيّر الأنساق المعرفية حديثاً، هذا ما جعل أغلب فتاوى هذا التيار تقيس حكم القضايا الجديدة بقياس السلف.

¹ - محمد التوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 42.

² - فوزان القوزاي، الاجتهاد، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1412هـ، ص 12.

³ "حسن عبد الله الترابي: مفكر وزعيم سياسي سوداني (1932-2016)، تلقى من أبيه علوم اللغة العربية والدين، كما حفظ القرآن الكريم، وفي أواخر الخمسينيات تحول الى لندن وتحصل على درجة الماجستير في القانون ثم الى باريس ونال من جامعة السوربون شهادة الدكتوراه، تقلد عدة مناصب في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم ووزيراً للعدل بالخرطوم فوزيراً للخارجية السودانية. له مؤلفات عديدة وغزيرة من أبرزها: تجديد الفكر الإسلامي، مقاصد الشريعة، الحركة الإسلامية في السودان، المرأة بين الأصول والتقاليد، السياسة والحكم، الشورى والديمقراطية. محمد الهاشمي الحامدي، الحركة الإسلامية في السودان، حوار مع الدكتور حسن حنفي، دار القلم، الكويت، ط1، 1987، ص 6-13.

⁴ - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرائي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993، ص 13.

⁴ - محمد التوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 43، نقلاً عن محمد فاروق النبهان، منهج تجديد الفكر الإسلامي، ضمن ندوة تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، ط1، 1989، ص 55.

ب-الإسلام السياسي

يعدّ النضال السياسي باسم الإسلام من أبرز السمات والمميزات للفكر الأصولي، هذه السمة خلّفها الصّراع على الحكم، وغداها نجاح الثورة الإيرانية سنة 1979، وشكّلت التشكّيلات الاجتماعية المهشّمة المتضرّرة من مسار التنمية والتحديث في العالم الإسلامي مهاداً لها*. ويعدّ أيضاً من المفاهيم والمصطلحات الجديد التي اقتحمت الدّراسات السياسية في الفضاء الإعلامي والتي تعتمد عادة للإشارة إلى الحركات التي تمارس العمل السياسي في إطار نظرة شمولية للحياة البشرية وتعمل على إعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات الإسلام.

فقد أخذ "الإسلام السياسي" في مفهومه دلالات وتعريف متعددة ومختلفة، فعزمي بشارة يعتبر أنّ ((الإسلام السياسي نتاج من نتائج الحادثة))¹، فهوم بهذا المعنى يعدّ مفهوماً حديث النّشأة تبلور مع الحادثة، وهو أيضاً لفظ يطلق على ((تلك الحركات المنتسبة للإسلام السياسي والتي تعمل في ميدان العمل الاسلامي في إطار نظرة شمولية للحياة البشرية وتجاهد لإعادة صياغتها لتنسجم مع توجهات الإسلام وتضطلع لإحداث تغيير وفق مبادئ الإسلام))²، ويشير إلى مصطلح اعلامي استخدم لتوصيف حركات التّغيير السياسي والتي تؤمن بفكرة أنّ الاسلام باعتباره نظاماً سياسياً للحكم وتعبير الباحثة "بدره ثلجة" أنه ((مصطلح يشير إلى تلك الحركات والقوى الدينية التي تهدف إلى تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في السّلطة، وتصبو إلى أن تكون الشريعة الإسلامية ليست مجرد ديانة فقط بل نظاماً سياسياً في الحكم))³.

وتتحدد المظاهر الجديدة النّاجمة عن الإسلام السياسي في ثلاث نقاط، تتمثل النقطة الأولى في التّخلي عن فكرة الخلافة واستبدالها ب «الحكومة الإسلامية»، وهي حكومة تقيم دستورها على التّصوص الإسلامية لكنّها لا تبلغ مفهوم دار الإسلام الذي قام عليه الفكر السياسي الإسلامي القديم، وقد ألجا إلى هذا الموقف ما تعرضت له مقولة الخلافة من نقد منذ بداية القرن وبرزوز الدّولة الحديثة القائمة على مفهوم المواطنة.

* أورد الباحث "عبد المجيد الشرفي" قراءة في هذا الجانب من خلال مقاله "الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه؟" ينظر الى عبد المجيد الشرفي، لبنان، ط1، دار الجنوب، تونس، 1994، ص 44-49.

¹ - عزمي بشارة، مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين، ضمن مؤلف "حول الخيار الديمقراطي"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص90.

² - حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط4، 1993، ص 47

³ - بدره ثلجة، الإسلام السياسي والسلطة، القيمة النظرية والخلفية الأيديولوجية، ضمن مؤلف إشكالية الدولة والإسلام السياسي قبل وبعد ثورات الربيع العربي، دولة المغرب العربي نموذجا، ط1، المركز الديمقراطي العربي، برلين، 2018، ص 47.

ولعلّ من أهم ما يميز الحكومة الإسلامية فكرة "الحاكمية"^{*}، والتي مثلها سيد قطب في العالم السني وآية الله الخميني في إيران الشيعة أهم المدافعين عن هذه المقولة، وقد اقتضى التنظير السياسي من الأصوليين حلاً لقضايا الاقتصاد والاجتماع.

أمّا النقطة الثانية فترجع إلى الاهتمام الحاد بالمشكلة الاجتماعية-الاقتصادية، وهو ما دفعهم إلى إنتاج فكر اقتصادي يستند إلى مرجعية دينية، وهكذا انتقلنا من فقه البيوع والأراضي والمعاملات المالية إلى محاولات لبناء نظام اقتصادي شامل، محاورين في ذلك النظامين الرأسمالي والاشتراكي وهي محاولات تكتفت بعد الحرب العالمية الثانية بنجملها في مستويين: يتمثل المستوى الأول في تأسيس "اشتراكية إسلامية" لعلّ من مثلها سيد قطب، مستثمراً بعض الأحكام الفقهية كالزكاة والقيم القرآنية كقيمة التكافل الاجتماعي حتى أن فهمي جدعان اعتبر أنّ تاريخ المشكلة الاجتماعية-الاقتصادية في الإسلام الحديث ((هو تاريخ مفهوم التكافل الاجتماعي))¹، وقد اعتمد سيد قطب على مبدأي "سدّ الدّرائع والمصالح المرسلّة" لإقرار التأميم وتحديد الملكية، ويتبيّن لدارس "الفكر الاقتصادي" عنده أنّه مجرد تجميع لمبادئ وأفكار من فلسفات ومرجعيات مختلفة ومحاولة صهرها في كل تظّل فيه المرجعية الإسلامية مرجعية شكلية لا غير.

أمّا المستوى الثاني فنلخصه في إيجاد صيغة نظرية للنظام البنكي وهو ما يسمى بـ "البنك الإسلامي" وهي محاولة تبريرية لواقع قائم باستعمال حيل فقهية كعقد المضاربة وعقد المراجعة لتجاوز تحريم الرّبا، وهو ما نلمسه من خلال الصيغة التي قدّمها "محمد فتحي عثمان" في تناوله لمسألة المعاملات المصرفية ورأي الإسلام فيها بـ "البنك الإسلامي"²، فبخصوص عقد المضاربة يحلّ البنك الإسلامي بأهم شرط في ذلك العقد وهو المشاركة في الربح والخسارة وذلك بتحمل المضارب -المقترض لغاية استثماره- الخسارة إذا حصلت، أو بتجنب الدّخول في أية مخاطرة رغم أنّ المخاطرة ركن من أركان عقد المضاربة.

* ارتبط مفهوم الحاكمية بالاستخدام السياسي والفكري عند أحزاب وحركات إسلامية مختلفة، وأصبح يشكّل أحد المنطلقات التأسيسية في هذا الخطاب، وتعبير "المودودي" أنّ الحاكمية تنبني على وجود علاقة تلازم بين حكم الله لشؤون الكون وحكم الله لشؤون الإنسان (فالحاكم الحقيقي للإنسان هو نفسه حاكم الكون، وحقّ الحاكمية في الأمور البشرية له وحده، وليس لأية قوّة سواه - بشرية أم غير بشرية- أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها) أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، تحقيق أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، 1978، ص 13.

¹ - فهمي جدعان، أسس التّقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 496.

² - محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، الدار الكويتية للطباعة والنشر، ط2، الكويت، 1969، ص ص 412-446.

ويعمد البنك الإسلامي حسب "عبد المجيد الشرفي" إلى استعمال حيلة المراجعة عندما يقرض شخصاً مبلغاً معيناً لشراء سلعة أجنبية فهو يعتبر نفسه البائع لتلك السلعة ويوظف فائدة هي الفرق بين ثمن الشراء و ثمن البيع الوهميين ويسمي تلك الفائدة الربوية ربحاً¹، بيد أن هذا المسعى يمكن اعتبار الصبغة العالمية فرضته للنظام الرأسمالي والتشبيث بإيجاد غطاء إسلامي لهذا الواقع وذلك بالاستصلاح الصريح لعناصر من التراث الديني وكأنما تكفي استعادة تلك الشعارات وترديدها لاكتساب الخطاب كله أصالة إسلامية يلتف بها الناس من حوله.

وتتلخص النقطة الثالثة في تحويل الدين الى أيديولوجيا، ويتجلى ذلك خصوصاً في القول بالحكمية وفي المماهة بين الموقف الفكري للمؤول وبين الإسلام أو بين ما يسمّيه "نصر حامد أبو زيد" ب (آلية التوحيد بين الفكر والدين)²، ولعلّ أهم تجديد في هذا المجال ذلك الذي مارسه "حسن حنفي" في إطار "اليسار الإسلامي" إذ يعرف التجديد كالاتي ((التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجيات العصر))³، مصرحاً بضرورة ((إعادة تفسير الدين لصالح الفقراء (...)) وتحويل الدين الى أيديولوجية))⁴.

هذا التفسير دفع إلى افراغ الفكر الديني التقليدي من مضامينه واكتسابه مضامين جديدة دون مراعاة لبنيته ولا لتاريخه ولا لقواعد الفهم وذلك ك((تحول علم الكلام من علم الله إلى علم الانسان بل تحويله من علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعي))⁵، وهو ما سعى إلى تطبيقه في مشروعه "من العقيدة إلى الثورة" فكان التجديد عنده مجرد استبدال لموضوعات الفكر الديني القديم بموضوعات جديدة لا تجد حجيتها إلا في ذات المؤول وهمومها المعاصرة دون مراعاة لتاريخية التراث، ولعلّ حسن حنفي كان واعياً بذلك حينما صرح ((أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدّد لهم دينهم وأرعي مصالح الناس (...)) فكل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب العصر))⁶.

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 143.

2 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني رؤية نقدية، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص22.

3 - حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 11.

4 - حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 82.

5 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 70.

6 - المرجع نفسه، ص 40.

ج- القيم الحديثة:

تبنى القيم التقليدية على المحافظة والثبات ذلك أمّا تحشى التجديد وتنهاي عن الابتداع وتنفر من الاختلاف والتعدد، غير أنّ التغيرات والتطورات التاريخية خاصة في عصر الحداثة تبلورت وانبثقت قيم جديدة قامت على نقيض القيم القديمة، كقيم المساواة، الحرية والتسامح، فهذه القيم أصبحت تحرق المنظومات التقليدية وتفرض نفسها بواسطة هذه الوسائل الحديثة، ولعل أهم ميزة تتميز بها أمّا ((صارت تتجه إلى الفرد بعد أن كانت تتجه إلى المجموعة))¹.

لذا عمد أنصار هذا التيار إلى الاهتمام بقراءة الأفكار الحديثة في الإسلام، والتي اهتم بها الاتجاه الإصلاحية الذي نادى بالتجديد للتوفيق بين القيم الإسلامية القديمة والقيم الغربية الحديثة، ومحاولة المصالحة بينهما لإثبات أنّ الإسلام لا يتناقض مع هذه القيم، لذا كان موقفهم توفيقى تبناه الفكر الإصلاحية في عصر النهضة، ولعلّ من أبرز من مثلوا هذا التيار "محمد عبده وغيره" الذين ما هو بين أوروبا والإسلام.

بيد أنّ هذه القراءة للأفكار الحديثة تختلف عما قدّمه النّهضويون باكتسابها خصوصية نلخصها في نقطتين:

-الأولى: أنّ هؤلاء أقدموا على هذه القراءة رغم عدائهم العميق للغرب ورفضه ومن ثمة رفضاً مطلقاً تحت شعار "نبذ التغريب والوفاء للهوية".

-الثانية: أنّ هذه القراءة لا تكاد تخلو من التذبذب إذ تجمع بين القيمة ونقيضها دون أدنى حرج. إذ يمكن التمثيل لذلك من خلال رؤيتهم وقراءتهم لقيمتي (الديمقراطية والحرية).

فأنصار هذا التيار يذهبون إلى إيجاد مُصطلح في التراث الديني يُماهي ويكافئ المصطلح الحديث ليحدثوا بذلك الفكر، كمصطلح الديمقراطية والشورى اللذان حاولا أن يماهوا بينهما غافلين الخلفية الفكرية والاجتماعية لكلتا المقولتين، فالغزالي يذهب إلى القول بأنّ ((ابن تيمية في الشورى هو آخر ما وصلت إليه الديمقراطية الغربية))². ولذلك فمعظم مؤلفاتهم تحت عن الشورى. لكن ذلك لا يمنع عندهم من الجمع "بين الحاكمية وما

¹ - محمد حرة، اسلام المجددين، مرجع سابق، ص 107.

² - محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 200.

يستتبعه ذلك من ربط بين الدين والسياسة من جهة، والديمقراطية مختزلة في الشورى من جهة أخرى¹، وتتجلى قراءة التراث الديني في ضوء الفكر الحديث في التطابق الذي أقامه "حسن البنا" بين الحكم الدستوري والتصور الإسلامي للحكم، إذ يقول ((إنّ الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتخلص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمّا الشعب وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصل كلّها يتجلى للباحث أنّها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم))²، ومعنى ذلك أنّ حسن البنا يكتفي بتأكيد التماثل التام بين الحكم الدستوري وتعاليم الإسلام، دون أن يبين تلك التعاليم ولا تلك القواعد.

أمّا قيمة الحرية فإنّ أنصار هذا الاتجاه كانوا من الدّاعين إلى سبق الإسلام إليها وبالتالي فهو ينسجم تماماً مع ما يشهده العصر الحديث من ثورات وفلسفات تتمحور حول هذه القيمة، وقد قدّم القرضاوي تعريفاً لها بقوله ((الحرية هي من القيم التي عظم أمرها الإسلام، فهي التي ترفع عن الانسان كل ألوان الضغط والقهر والاكراه والاذلال، وتجعله كما أراد الله له سيّداً في الكون عند الله وحده))³.

بيد أنّ ما يميز تصور هؤلاء أنّهم يجمعون بين قيمة الحرية ونقيضها، فمثلاً "السيد قطب" يقرر مبدأ الحرية ولا سيما حرية الاعتقاد مستثمراً الآيات القرآنية الدّاعية إلى الجدل بالحسنى مع المخالف من أهل الديانات ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ التحل الآية 125. لكن ذلك لا يدفعه إلى ردّ مقالة الجزية أو رفض حكم القتل في الردّة، ولا يمنعه من إقرار مبدأ الجهاد مكفراً المجتمع وهو ما يفرضه التسليم بمبدأ حرية المعتقد، من ذلك قوله ((إنّه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يكره الناس على اعتناق عقيدته، ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة، إنّ الإسلام مثلما قلنا إعلان عام لتحرير الانسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداء الى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الانسان للإنسان، ثم يطلق الافراد بعد ذلك أحراراً بالفعل في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم (...). ان النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب ان تكون قاعدته

¹ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 37.

² - حسن البنا، رسائل الامام الشهيد، دار النور، دط، دس، ص 274.

³ - يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام. دت، دط، دس، دب. ص 19.

العبودية لله وحده، ثم ليعتق كل فرد ما يعتنقه من عقيدة (...) والذي يدرك طبيعة هذا الدين يدرك معها حتمية الانطلاق الحركي الاسلام في صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان¹.

وتبلغ مظاهر التجديد حينما يؤكد أنصار هذا التيار سبق الإسلام في انتاج خطاب حقوق الانسان، وقد نشرت عدّة مقالات وبيانات إسلامية لإعلان حقوق الانسان في الإسلام وهذه البيانات لا تقطع مع الفكر التقليدي من جهة تصوّر القانون وفلسفته، النظرة إلى الانسان. ولعلّ الصبغة الكونية للإعلان العالمي لحقوق الانسان واستناده إلى فلسفة تقوم على استقلالية الفرد كما أوردنا سابقاً، "والتشديد على قيمتي الحرية والمساواة بغض النظر عن الجنس والدين واللون والعرق من أهم ما يميز الإعلان العالمي عن الإعلانات الإسلامية"².

فالتجديد من منظور التيار السلفي الأصولي يمكن وصفه بصفة (بالجمود) على منهج النظر في التراث الديني والنص القرآني، مكتفين في نظرتهم التجديدية ببعض الإضافات تحت تأثير قيم العصر وضغوطه دون القطع مع الفكر القديم.

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ص 1436.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 39.

2: الاتجاه العقلاني التاريخي

أولاً- مفهومه:

يقف أنصار هذا التيار على التقيض من رؤية التيار السلفي الأصولي، والذي يعود تاريخ ظهوره حسب بعض الدارسين إلى "اللحظة التأسيسية الأولى في العشرينيات"¹، مع طه حسين* في كتابه "في الشعر الجاهلي" وعلي عبد الرزاق** في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، ولعل أهمية الرجلين تكمن في مراجعة المسلمات السائدة والتعويل على العقل وحده، خصوصاً "طه حسين" الذي قدّم رؤية منهجية متكاملة للتراث وقراءته من أجل هدف أيديولوجي معلن، عبّر عنه بالتواصل ((مع الطائفة القليلة من المستنيرين اللذين هم في حقيقة الأمر عدّة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد))²، وذلك لاستجلاء الحقيقة التاريخية والذي نلمس تأثره بأفكار الحداثة الغربية ولاسيما منهج الشك عند ديكرت والذي اعتبر ((أنّ هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة، يوم ظهر كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأتّه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً))³.

ورغم اهتمام طه حسين بالشعر الجاهلي أساساً فإنّ منهجه يعدّ ثورة في تاريخ الفكر الإسلامي فقرر ما يلي ((لنجهت في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترئين بنصر الإسلام أو التعي عليه، ولا معنيين بالملائمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي ولا وجلين حين ينتهي بينا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية))⁴. وتدعم هذا التيار على التدرّج بالاطلاع على المناهج الحديثة والاستفادة من العلوم العصرية، فظهر محمد أحمد خلف الله، ومحمد الشرفي، ومحمد

¹ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 44.

* طه حسين: كاتب ومفكر مصري (1889-1973)، لقب بعميد الأدب العربي، درس في جامعة الأزهر، وانتقل إلى فرنسا فحصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، ترأس الجامعة المصرية وتقلّد وزارة الثقافة قبل العهد الجمهوري، له مؤلفات غزيرة من أهمها: الأيام "سيرة ذاتية"، في الشعر الجاهلي، مستقبل الثقافة في مصر، حديث الأربعاء، على هامش الشيرة. السيّد ولد أتاب، أعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الزاهنة، مرجع سابق، ص 64.

** علي عبد الرزاق: مفكر وعلم مصري (1888-1966) دارس للغة وللدّين، التحق بالأزهر وحضر بعض دروس الإمام محمد عبده، ثم درس الشريعة على يد أحمد أبي خطوة، تحصل على شهادات عالمية من الأزهر 1911، واشتغل بالتدريس ثم سافر إلى بريطانيا والتحق بجامعة أكسفورد، أصدر كتابه "الإسلام أصول الحكم" سنة 1925م فأثار عاصفة من المعارضة وصودر الكتاب وأخرجته هيئة العلماء وقتذاك من زمرة العلماء وفصل من منصبه في القضاة، من أهم مؤلفاته: الإسلام وأصول الحكم، آمالي على عبد الرزاق في علم البيان، الاجماع في الشريعة الإسلامية. مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 2282.

² - طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط2، 1998، ص13.

³ - طه حسين، في الشعر الجاهلي، المرجع السابق، ص23.

⁴ - المرجع نفسه، ص 11.

التّوحيهي، ومحمد اركون ويوسف الصديق، وعبد المجيد الشرفي، ومنذر صقر وغيرهم. واللذين طبقوا مناهج حديثة واعتمدوا أدوات قراءة متنوعة مستمدة من حقول معرفية من الانثروبولوجيا بفرعيها وعلوم اللسان* بمدارسها، أو ((أنهم يدعون إلى الانفتاح على مكتسبات العلوم الإنسانية وإلى تحديد أدوات القراءة))¹.

وتعرف العقلانية** بأنها ((دعوة تنويرية دفاعية تغييرية للإنسان لإبعاده عن الجمود، والتعصب الديني، وهي الدعوة التي وجدت صداها كما يقول في الفكر الغربي وقبلت بالرفض والاضطهاد في العالم الإسلامي))²، وبتعبير محمد سبيلا ((العقلانية بمعنى اخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن الأسباب والعلل (...). وهكذا يصبح كل شيء مفحوصاً ومفهوماً بل محكوماً من طرف العقل))³، فهي بذلك تعدّ مصطلح يطلق على كل نزعة فكرية تؤمن بالعقل وتعطيه الأولوية في بلوغ المعارف.

وانطلاقاً من هذين المفهومين يمكن أن نعرف العقلانية بأنها نزعة فكرية تُعلي من شأن العقل وتعدّه مرجعاً وحيداً للحقيقة وتؤمن بقدرته على وعي ذاته ومن ثمة وعي الكون، وبذلك تنفي المسلمات وتنقض الدوغماتيات وتؤكد على تاريخية الفهم ونسبية المفهوم.

* علوم اللسان أو الألسنية **La linguistique**، ظهر هذا العلم مع فاردينان دي سوسير مع مطلع القرن العشرين وقد ميز هذا العلم بين اللسان "la langue" والكلام "la parole" فاللسان نسق يتجاوز الأفراد ويفرض عليهم فرضاً، وهو يملك منطقاً داخلياً خاصاً به، والذي هو موضوع بحث علم اللسان التزامني، لذا كان لاكتشاف البنى اللغوية تأثير عظيم على العلوم الإنسانية التي استنبطت منها منذ أعمال ليفي ستراس، الانثروبولوجية، نزعتها البنيوية مثلاً في كتابات المحلل النفسي "لا كان" (Lacan) والفيلسوف ميشال فوكو (M.foucoue) وغيرهما. جلال الدين سعد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، مرجع سابق، ص 305.

¹ - محمد حمزة، **اسلام المجددين**، مرجع سابق، ص 46.

** **العقلانية Rationalisme**، وهي تحمل عدة معان - بوصفها مذهباً - حسب ما ورد في موسوعة لالاند وهي:

أ - بالمعنى الميتافيزيقي مذهب يقول بعدم وجود أي شيء بلا موجب، بحيث لا يوجد شيء لا يكون معقولاً، قانون إن لم يكن واقعاً.
ب - مذهب يرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض قبلية بينة تكون حصيلتها اللازمة، ولا يمكن للحواس أن تقدم سوى نظرة ملتبسة وظرفية، نظرة عابرة إلى الحقيقة.

ج - مذهب يرى أن الاختبار غير ممكن إلا لفكر يملك عقلاً وفق منظومة أسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية.

د - من زاوية المنحى العقلي: إيمان العقل في البيئة والبرهان؛ اعتقاد بفعالية النور الطبيعي.

هـ - بنحو خاص عند اللاهوتيين، مذهب يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل ومن ثمة لا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما تعرف به العقل بأنه منطقي وكافٍ وفقاً للنور الطبيعي، لالاند أنديره، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج 2، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، سنة 2001، ص 1172.

² - محمود أمين العالم، **مواقف من التراث**، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص 102.

³ - محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2000، ص 36.

وترتبط هذه النزعة بالحدثة* حين يقترن العقل بالعلم والتنوير لإرساء قيم المعرفة التاريخية والبحث النقدي وموضوعية التناول وحرية الفكر والايمان بقدرة الانسان على الابداع الذي هو جوهر الحدثة.

ولما كانت الحدثة تنزع إلى التجديد باعتبارها ((القدرة الدائمة على الابتكار والتغيير))¹، ولإيمانها بالتقدم في المجالات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وميلها إلى القطع مع القديم فهذا التيار يبدو تحديثياً في منهجه وأراءه، فما هي مظاهر التجديد في هذا التيار؟ وأين تتجلى؟

ثانياً-مظاهر التجديد:

يمكن رصد جملة من النقاط التي دار حولها تجديد خطاب التيار العقلاني وذلك من خلال الوقوف على جملة من أعمال المفكرين الذي ساهموا بدراسة الفكر الإسلامي قصد تجديده نوردتها كالاتي:

أ/ إشكالية المنهج

للوقوف على ملامح التجديد المنهجي لا بدّ من النظر في مناهج القدامى حتى نتبين مدى القطيعة التي أحدثها العقلانيون في مستوى المنهج، إذ نلمس عُسرًا بالإحاطة بهذه المناهج لاتساعها وتنوعها بين الفقه وأصوله وعلم الكلام وعلم الحديث والتفسير وعلوم القرآن وامتدادها الزمني.

بيد أنّه يمكن الوقوف على ملامح القطيعة مع المناهج القديمة وذلك بالوقوف على اعمال جملة من المفكرين الذين ضلعوا في هذا التيار مع أعمال: "الفن القصصي في القرآن الكريم"² لصاحبه محمد أحمد خلف الله و"قراءات للقرآن"³ لمحمد أركون ومقال "المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي"⁴ للمنصف بن عبد الجليل. وأهم سمة يقطع به التيار العقلاني مع مناهج القدامى ((اعتبار النص القرآني نصاً "texte" كسائر

* **الحدثة**: يعرفها بوديار جون "أنّها ليست مفهوماً سوسيولوجيا أو سياسيا أو اجتماعياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد أي أنّها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحدثة نفسها وكأنّها واحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب، الآن تورين، نقد الحدثة، تر انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، سنة 1997، ص 272.

¹ - عبد المجيد الشريفي، الإسلام والحدثة، مرجع سابق، ص25.

² - محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، عرض وتحليل خليل عبد الكريم، سينا للنشر، بيروت، ط4، 1999.

³ - Arkoun (m). **Lectures du coran**. Ed Alif. Tunis. 1991.

⁴ - المنصف عبد الجليل، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ضمن: في قراءة النص الديني، تأليف مجموعة من المؤلفين، سلسلة الموافقات، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990، ص 39-81.

النصوص يخضع لجميع المناهج التي يراها الباحث مُجدية*، مع ما يتيح ذلك من نزع صفة التّعالّي كما حدث لنصوص العهد القديم في القرن السادس عشر¹، ومعنى ذلك أنّ الفكر العقلاني تميّز بنزع التّعالّي وصفة القداسة عن النصوص الدّينية واخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص، فطبقت عليه المناهج الحديثة من بنيوية وألسنية وتاريخية واثروبولوجية ومقارنة وغيرها.

ويعدّ بحث محمد أحمد خلف الله من أوائل البحوث المطبّقة لمناهج التحليل الأدبي على النصّ القرآني، إذ انطلق من الفصل القائم في النّظرية الأدبية بين التّاريخ والأدب، وذلك انطلاقاً من طبيعة المنهج الذي تبناه في التّعاطي مع الظاهرة الاعجازية في مجال القصّة القرآنية وهو ((المنهج الأدبي في فهم القرآن وتفسيره))²، والذي استوحى معالمة من استاذة "أمين الخولي"³، فاعتنى بالرّد على القول بالصّحة التّاريخية لهذه القصص مؤكداً على فنيّتها، معتبراً أنّ ((القصص القرآني هو صورة للقصص الأدبي بكلّ ما فيه، حتى القصص الأسطوري))⁴، فدرس عناصر القصّة من مكان وأحداث وأشخاص وأنواعها (تاريخية، تمثيلية، اسطورية) ومصادرها من مصادر جاهلية وتوراتية ومعتقدات الشعوب القديمة منتهياً إلى بيان أغراض هذه القصص. يقول في ذلك ((نحاول جاهدين الوقوف على ما في هذه النصوص من قيم، ومن آراء ومعتقدات، زمن أفكار علمية واجتماعية يدلّ عليها النصّ نفسه، ويوحى بها أو يشير إليها. حتى ولو لم تتفق هذه الأفكار وما نعتقد))⁴.

فتكمن أهمية هذا البحث إذن في قطعه مع التّفاسير القديمة من حيث المنهج والرؤية، فلا نجد اعتماداً على "الاسرائيليات"⁵ ولا على الأخبار بشأن القدامى.

* ما يميّز هذا التيار هو تحول مركز النقل في الفكر الإسلامي الحديث، فلم يعد النصّ مقدماً على العقل كما كان الشأن قديماً ولم يعد النصّ قطعي الدلالة تسليماً لا اختلاف فيه كما لم تعد الرؤية عالية للعقل، بل اضحى تعبير صريح عن تقدم العقل على النصّ واستخدام منتجات العقل الإنساني في دراس الظاهرة الدينية ومنتجاتها الرمزية، محمد حمزة، اسلام المجددين، مرجع سابق، ص 47.

1 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 44.

2 - محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 1.

** كتب الأستاذ أمين الخولي صاحب كتاب "فنّ القول" مقدمة الطبعة الثانية لكتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم" بتاريخ: 15/08/1957، دافع فيها بحماسة عن صنيع خلف الله في كتابه، وأعلن تأييده المطلق لآرائه، كما هاجم ورد على خصومه ومنتقديه، محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 8.

3 - عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطق ومفهومة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1384هـ، ص: 334-335.

4 - محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 7.

* الاسرائيليات: نسبة الى بني إسرائيل، وهي الأخبار المنقولة عن اليهود والنصارى في كتب التفسير والتاريخ وغيرها، ويقال هي ثقافة بني إسرائيل أو كتبهم ومعارفهم أو اساطيرهم، محمد أبو شعبة، الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة ط4، 1408هـ، ص14.

وتعمّق هذا الاتجاه الى تطبيق المناهج الأدبية الحديثة مع أعمال "محمد أركون" الذي يعتبر أنّ تجديد الفكر الديني مترهّن بتطبيق المناهج الحديثة على هذا الفكر، فهو سعى إلى نقد العقل الإسلامي في كتابات عديدة والذي اعتبر ((أنه كامن في المعطى القرآني))¹.

ومن خلال استقراء "قرآنية أركون" تبين أن قراءته تنشد إلى ثلاث لحظات ألا وهي: القراءة الألسنية، فalcراءة السيميائية، فalcراءة الانثروبولوجية. فقد انصب اهتمامه طيلة سنوات على دراسة الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والمسلمين "فأهتم بالإنسية العربية في القرن الرابع للهجري"²، ثم عاد إلى التجربة التأسيسية من خلال اهتمامه بدراسة القرآن دراسة تختلف عن المنهج الفيلولوجي الذي دأب عليه المستشرقون الغرب في تحليله للتراث الإسلامي.

فهو يعمل في كتب عديدة على وضع التجربة الشيولوجية في الإسلام على محك النقد التاريخي الصارم من خلال إعادة النظر في التركيبات الشيولوجية في الإسلام بكل أنواعها من تفسير وحديث وعلم الكلام والفقه باعتبارها نتاجاً بشرياً يحقّ للدارسين نقدها وتفكيكها وتجاوزها*، يقول في ذلك هشام صالح في مقدمة كتاب "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" ((تحررنا من التصورات الضيقة والموروثة بصفتها حقائق لا تقبل النقاش وتفتح المحل لتصور جديد عن الإسلام والتراث، وهو هدف نقد العقل الإسلامي، انه يعني تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يُصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل وضعنا الحالي))³.

لذا فإنّ قراءته الحديثة والتأويلية تندرج ضمن سياق البحث العلمي الذي سَمّاه "الاسلاميات التطبيقية Islamologie appliquée" فهو يهتم بالظاهرة الدينية عموماً ويدعو إلى تعقلها⁴.

ويتفق كل من "عبد الجليل المنصف" و"أركون" من خلال تطبيق المنهج الأنثروبولوجي على انغراس النصّ القرآني والنصوص الثواني من سنّة واخبار واجماع في ثريتها التاريخية الثقافية، يقول في ذلك "عبد الجليل المنصف" ((لسنا

¹ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 18.

² - محمد حزة، اسلام المجددين، مرجع سابق، ص 85.

³ " يدعوا محمد أركون إلى الانخراط الواعي والمسؤول في حداثة فكرية حقيقية، مثلما يرصد العوائق الحائلة دونها وأهمها فيما يتصل بالفكر الإسلامي هيمنة المعجم الاعتقادي القديم وغلبة الخطاب اللاهوتي التقليدي الذي يعمل على تأييد مبدأ الثبات والاستمرارية والتجانس، فلا حداثة بما تعنيه من "بث الحيوية في التاريخ"، محمد أركون، الإسلام والحداثة، ضمن ندوة الإسلام والحكم، ص 352.

³ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 9.

⁴ - محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، تر هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 237-293.

نشك (...). في أنّ الاجماع يمثل أصلاً ثقافياً وكذا مفهوم الصحة وتأصيل عمل الصحابة بل تمتد الظاهرة الثقافية إلى السنّة، لتشمل القرآن في مسألة التلفظ والعقيدة الأخرى وسلطة التشريع¹.

هكذا تعتمد هذه القراءة إلى نزع الصبغة اللاتاريخية التي اضافها القدامى والمعاصرين من السلفين على النص الديني وهي "قراءة تحرر الوعي الإسلامي من ضغط تراثه الفكري الديني وتعطي الخلف أحقية الفهم على غير تأويل السلف وذلك لتبيان تاريخية أفكار الأصوليين"²، فمتى تبدلت الأرضية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها صار الفهم الجديد مشروعاً دون إحساس بالاغتراب، مفاهيم جديدة كالخطاب، التلفظ، المخيال... الخ.

فهذه المفاهيم حاكتها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والتي من شأنها الكشف عن آفاق جديدة فيما يخص معرفتنا بالتصوص الدينية المؤسسة، كما أنّها تفتح مجالات جديدة لإنتاج المعنى وكشف المتحجب والمخفي.

فهذه المناهج التي استعان بها هؤلاء المفكرون أدّت إلى احداث نقلة في الفكر الإسلامي، لعل أهمها كتابة تاريخ القرآن ومراجعة مفهوم الوحي، فما هي مظاهر التجديد في هذه المسائل؟

ب- إشكالية تاريخ النص القرآني والوحي

ب-1: إشكالية تاريخ النص

يتعلّق هذا المبحث بالقرآن نصّاً، والذي يهتمّ بإشكالية نشأة النصّ وتكوينه، والتي استأثرت اهتمام المستشرقين* قبلهم والذين اهتموا بهذا الجانب.

"ويعدّ المستشرقون أول من فتح باب الاهتمام بتاريخ النصّ القرآني وذلك في إطار مبحث الاسلاميات "Islamologie"³، وقد بدأ الاهتمام بتاريخ القرآن منذ القرن التاسع عشر، فكتب "فايل custav wail" كتابه "مدخل تاريخي نقدي الى القرآن" سنة 1844م، ثم عقبه "تيودور نولدكه T.noldeke" فنشر كتابه

¹ - المنصف عبد الجليل وآخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990، ص 70.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 47.

* الاستشراق: يعرف ادوارد سعيد هذا المفهوم بقوله هو كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحقه، وسواء كان ذلك المرء مختصاً بعلم الانسان "الانثروبولوجيا" أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً أو فقيه لغة "فيلو لجا" في جوانبه المحدودة والعامة على حدّ سواء هو (مستشرق) وما يقوم به أو هي بفعله "استشراق، ادوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الانشاء)، تر كمال أبو الديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2005، ص38.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 48.

"تاريخ القرآن" سنة 1860م¹، الذي عُدَّ مرجعاً أساسياً في دراسة تاريخ القرآن عند كل لحظة من المستشرقين، والذي نشر جزأه الثاني تلميذه "شواللي" وكذا "برنزل" من الجزء الثالث لكتاب "نولده" سنة 1938.²

وتدعم هذا الاهتمام بتاريخ القرآن في النصف الثاني من القرن العشرين مع المستشرقين أمثال "ويزتون Burton" و"وانسبرو Wansbrough" وغيرهم، ولعلّ أبرزهم المستشرق الفرنسي "بيلا شير Blachere" الذي كتب حول "تاريخ القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره"³، وقد اهتم هؤلاء المستشرقون خاصة بقضية جمع القرآن وتدوينه ومختلف مراحل تكوين المصحف الامام وبنيته، ولما كان مبحث تاريخ القرآن يعج بالمقالات على اختلاف مشارب أصحابها فإنه يتعذر تفصيلها لذا وجب رصد جملة من الملاحظات وهي:

-أنّ النظر في القرآن نصاً وخصوصاً إشكالية جمعه وتدوينه انما كانت من باب سحب مناهج التّقد التاريخي المطبقة على "الكتاب المقدس" بعهديه، وهو نظر أُلجأ إلى مراجعة الأخبار نقدياً وإعادة النظر في بنية المصحف الامام استحضار للمقصى المهمش، مصاحف وقراءات *.

-لقد احوج التّظر في تاريخ القرآن إلى استحداث مقاربات وآليات لتحليل الأخبار وتقليب نص المصحف، ولعلّ أهمّ هذه الآليات "التّقد الفيلولوجي Philologie" المهتم بالقرآن من جهة المفردات والشكل والبنية النّحوية والأسلوب والايقاع و "التّقد الاجتماعي Sociocritique" وقد يضحى النص واقعة اجتماعية، ثقافية ذات سنن تَكُون فسيادة، والتّقد البالي و غرافي paléographie" المستحضر لعلوم الخط وفق الآثار وفي آليات تقلل من سلطة الخبر وتفكك ما يتخفى وراء الظاهر من الرواية على عكس علوم القرآن عند القدامى التي يبدو الخبر فيها جهة العلم الوحيد.

-أدى البحث في جمع القرآن وتدوينه إلى حقيقتين سلّم بها المحدثون من العقلانيين، أنّ القرآن "مصحفاً إماماً" تشكل على عهد عثمان جمعاً تدويناً وترتيباً، وأنّ ما خرج عنه من القرآن قد حفظ في القراءات والمصاحف

¹ - تيودور نولده، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، دار نشر جورج ألز، مؤسسة كونراد، بيروت، ط1، 2004.

² - رودي بارت، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، تر مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، دط، 2011، ص 26.

³ - محمد حسن الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 116.

* ولعلّ هذه النظرة جسدها أركون حينما نظر إلى القرآن باعتباره نصاً تاريخياً يستلزم قراءة نقدية تخضع للنقد، التفكيك واحضاعه إلى محك التّقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني يقول في ذلك ((لنتغل الآن على ما يدعو الناس عموماً بالقرآن، إنّ هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين إلى درجة أنّه يغضب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق من أجل الكشف عن مستويات المعنى والدلالة كانت فطمست وكذبت ونسبت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبيل المنهجية الفيلولوجية "اللغوية" النهائية، أو المعرفة في التزامها بحرفية النص)) محمد أركون، الفكر الأصول واستحالة التأصيل، مرجع سابق ص 29.

والمأثور من الأخبار عن أعيان الصحابة¹، وتسهم هاتان الحقيقتان في إبراز تاريخية النص القرآني ودور المعطى الثقافي والسياسي فيه وتحدان من مفارقتة وتعالیه ((فتدوين القرآن حدث ديني وثقافي وتاريخي غايته مؤسسة النص))²، وأوقف تقليب إشكاليات التدوين على ضيق المصحف العثماني عن احتواء كل ما عقله الناس عن محمد من القرآن، فكانت المصاحف الموازية والقراءات المخالفة والأحكام المنسوخة تلاوتها دون حكمها، ولم تحقق الاستعاضة بالتدوين عن الحفظ والذاكرة توحيداً تاماً للنص.

-لقد قادت إشكالية التدوين إلى تقليب وجوه ترتيب القرآن وهو مدخل أساسي لتبين أنساق الدلالة، وإشكالية تعالق الآيات والسور، وبناء الأحكام وصياغة طبيعة التقبل، وانتهى أصحاب هذه لمباحث إلى الإقرار بالترتيب الاجتهادي معولين على استقرار داخلي لنص المصحف يهتم بالمعنى والأسلوب، ((بل يبدو المصحف مستعصياً على الخضوع إلى معيار يتقوم به فكان القول بعشوائية الترتيب))³.

ب-2: إشكالية الوحي

تتأتى أهمية دراسة الوحي من جانبين أولهما: أنه خصيصة بها تتميز ديانات الوحي والإسلام أحدها، والثانية: أنّ الوحي من أسس قداسة النص الذي "يتناسل" منه.

وتزداد هذه الأهمية إذا اعتبرنا أنّ الفاصل بين الطعن في الدين أو الإيمان به إنّما هو طبيعة الموقف من الوحي رداً أو قبولاً، إلا أنّ موقفاً ثالثاً يقوم بين مقالة الطعن ومقالة التمجيد هو موقف العقلانيين، ويمكن اعتبار رؤيتهم هاته أنّها تحاول تعقّل ظاهرة الوحي انطلاقاً من نصوص الوحي، وكما يسميه "هشام جعيط" ب (العقلانية التفهيمية)⁴. لذلك اعتبر حسن حنفي الوحي بأنّه ((ليس ديناً بل هو البناء المثالي للعالم))⁵. فالوحي كظاهرة وجب ربطه بالإنسان واخضاعه للقراءة الحداثيّة المبنية على المناهج الإنسانية المختلفة.

¹ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 50.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* هشام جعيط: مفكر تونسي ولد 1935م بتونس، مؤرخ تشبع بالفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة، درس في فرنسا ومارس التدريس بالجامعات التونسية والأمريكية والكندية، له مؤلفات عديدة من أبرزها الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، أوروبا والإسلام، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، في السيرة النبوية¹، الوحي والقرآن والنبوة، السيد ولد أباه، اعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 184.

⁴ - هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص27.

⁵ - حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص86.

وبالعودة إلى الفكر الإسلامي القديم فقد كان تصوره للوحي في الاعتقاد باتصال الله بالنبي بواسطة جبريل على فترات متقطعة وذلك أصل التنجيم والتليس بين اللوح المحفوظ والوحي والقرآن والمصحف¹، والقول بختم الوحي الحمدي للوحي السابق وفي الختم تصحيح للسابق واحاطة بحاجات البشر جميعاً واحتواء على اللاحق.

وتعدّ محاولة "محمد أركون" بدرجة أولى تم محاولة "هشام جعيط" من أهم المقاربات العقلانية للوحي²، وقد اقتصر كلاهما على النص القرآني مصدراً وحيداً لفهم الظاهرة والانفتاح على الوحي في الأديان السابقة في إطار منهج مقارني-ديني، ويعصم الاعتماد على القرآن وحده من الانزلاق فيما أضفاه الفكر الإسلامي التقليدي على الوحي من تصورات*، ويمكن المنهج المقارن من المقايسة ويعين على الفهم ويخلص الفكر من شوائب الجدل الشيولوجي والايديولوجي³.

فقد اعتمد أركون العلوم اللسانية الحديثة في تمييزها بين الشفوي والمكتوب*، يقول في ذلك (فهناك أشياء تضع أو تتحول أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية)⁴، فقد اعتمد على مفهوم الخطاب ليفرق بين مستويات أربعة وهي: كلام الله، الخطاب القرآني، المدرسة الرسمية، الكتابات التأويلية، فهناك (خطاب شفهي وخطاب كتابي -نصي)⁵.

وبذلك أحدث قطيعة مع الفكر الديني الإسلامي القديم الذي اعتبر المستويات الثلاثة الأولى تنتمي كلها إلى مجال الوحي، وينتمي كلام الله والخطاب القرآني عند أركون إلى المجال الشفوي.

فالخطاب القرآني هو ما عقله محمد من كلام الله المنزل عليه بواسطة وبلغه إلى المؤمنين، وهو ما يشير إليه القرآن ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ

¹ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 50.

² - هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص 7.

* كتب الطالبي كتاباً سماه (تجديد الفكر الإسلامي- دليل المسلم القرآني) قدّم فيه وجهة نظره ووجهة الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين والتي من أهم أهدافها: أنها تعمل من أجل تجديد الفكر الإسلامي وتحقيق الحداثة والعقلانية والتقدم إلى الامام وذلك في اعتقادهم لأنه يتفق مع كتاب الله، وكذا لان الجمعية عقلانية ملتزمة بكتاب الله دون غيره، محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي- دليل المسلم القرآني، معامل فني للطباعة، تونس، 2016، ص 10.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 51.

* يرى أركون أنّ هناك فرق في فهم القرآن الكريم بين النصّ المقروء في زمن النزول وبين النصّ المكتوب بين دفتي المصحف ولتحقيق الفهم الصحيح وجب أن يلزم قراءته على أنّه نصّ تاريخي بدراسة الظروف التاريخية المحيطة به في كل عصر، فالفهم المعاصر يختلف عن التفسير والفهم السابق حين نزوله، إذ يجب تسخير المناهج الحديثة كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ومنهج التاريخ المقارن لفهم النصّ القرآني في الوقت المعاصر، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 29.

⁴ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 53.

⁵ - محمد أركون، الفكر الإسلامي -نقد واجتهاد، تر هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 77.

اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لِقَمَان (27)، وكذلك ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ القيامة (16-17-18-19).

أما المدونة الرسمية المغلقة فهي ما دونته المؤسسة الرسمية ذلك الخطاب، وحاوَر أركون في جميع ذلك إشكالية التدوين وتاريخ القرآن وبذلك "تكون مقالة أركون مبتغية إعادة التأسيس وإقامة خطاب جديد ينسف المرجعيات التقليدية"¹. يقول في ذلك أركون ((عندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلقظ بها النبي ﷺ ضمن حالات الخطاب وحيثياته، التي لم تنقل كلها إلى بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول) (ثم ننتقل من المدونة الرسمية المغلقة (المصحف) إلى المدونة النصية التفسيرية))².

وقد حاول هشام جعيط أن يقف عند إشكالية النبوة التي تمت إلى الوحي بأوثق الأسباب، "إذ قال فيها اعتماداً على القرآن وحده وخصوصاً على سورتي ال نجم 53، والتكوير 81، ففصل بين الوحي والقرآن وعدّ الوحي ظاهرة غير موضوعية"³، ولعلّه يرسم بذلك حدوداً للعلم والعقلانية والفلسفة في فهم الظاهرة الدينية.

وقد نزل جعيط نبوة محمد في إطار نبوات بين إسرائيل السابقة، فشدد على ظاهرة الاستلاب (Extors) دون قول بالمرض النفسي، ونفي المعجزات عن النبي⁴. وشكك في الاعجاز البياني القرآني⁵، قاطعاً بذلك مع مقالات السابقين من أهل السير وعلم الكلام.

وتبدو العودة رأساً إلى القرآن مصدراً لإنتاج فكر ديني حديث عند العقلانيين سمة أساسية في مشاريعهم وكأنما بذلك يبتغون تحقيق أمرين، أولهما: قراءة القرآن نصاً مقطوعاً عن السياق الذي أنزل فيه القدامى، وثانيهما: القطع مع ما نما على سطح النص القرآني من روايات وتفسير ومقالات طيلة أربعة عشر قرناً.

وبالتالي فإنّ هذا الاتجاه يؤكد في تجديده على ضرورة تجديد الفهم في ثنائية النص المقدس وذات المؤول بمومها الثقافية، وفق المناهج الحديثة التي ابتدعها الإنسان.

1 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، نقلا عن نائلة السليبي، محاولات المعاصرين في تجديد فهم القرآن، كلية الآداب سوسة 1999/12/14.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 89.

3 - هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص 66.

4 - المرجع نفسه، ص 67.

5 - المرجع نفسه، ص 107.

ج-العلمانية

يصعب تحديد معنى مجمع عليه للعلمانية، ويصعب تحديد بداية ظهورها ((فهذه الكلمة دخيلة على معاجمنا العربية))¹، فهي مصطلح خلافي الدلالة وتعدد المعنى داخل الفكر العربي الإسلامي إذ يشكل معضلة وصعوبة في التحديد وبتعبير الجابري "أنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي كان وما يزال مُدعاة اللبس وسوء التفاهم كشعار العلمانية"²، إلا أنه يمكن القول بأن ظهورها اقترن مع الغرب في القرن السادس عشر، وازدهارها في القرن الثامن عشر إذ ارتبطت بحركة التنوير في أوروبا.

أما معناها فيتمثل في إيلاء العقل الإنساني قدرة على التفكير الحر، وإزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء، وإزاحة الاعتبار الديني للأمور العامة السياسية والاجتماعية، فتم بمقتضى العلمانية التمييز بين العلم والدين ومجاليهما والتركيز على مبدأ التنوير والفصل بين الدولة والدين ((فالعلمانية هي تخلص قطاعات الثقافة والمجتمع من سيطرة الدين ومرجعيته))³.

وبذلك فهي مصطلح ارتبط عامة بالمجتمعات الأوروبية في منشئها فقد تشكلت في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا واستقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية وبذلك ((فهو حدث تاريخي قاد إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية والنتائج عن أزمة المشروع التي عاشتها أوروبا طيلة قرن))⁴.

ويُعدّ القول بالعلمانية قولاً جديداً على الفكر الإسلامي إذ لبس القدامى بين فهمهم الديني وسائر قضايا العمران من حكم ومعرفة، حتى أنه يمكن الجزم أن ظهور هذه المقولة في الفكر الإسلامي مبني عند القائلين بها عن تحول في وظيفة الدين وموقعه من حركة الفكر ودرجة حضوره في الاجتماع، وقد عبّر عدد من المفكرين ممن ينتمون إلى العالم الإسلامي عن رؤية علمانية منذ القرن التاسع عشر أمثال شبلي شميل، وفرج أنطوان وغير

¹ - يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1989، ص 51.

² - محمد عابد الجابري، وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص102.

³ - Peter berger. **La religion dans la conscience modern.** Paris 1971. P174.

⁴ - Burhan Ghalioun. **Islam et politique.** La modernité trahie. Alger. Casbah.1997.p122.

وللوقوف على مظاهر التجديد في هذا الجانب سنحاول الوقوف عند مجالين لهما ارتباط بقضية العلمنة وهما مجالاً "الحكم والتشريع".

1- الحكم:

تعدّ مسألة الحكم أو السياسة من أخطر المسائل في الثقافة الإسلامية لتحكمها في سائر المجالات وتأثيرها فيه، وتعدّ مجالاً يتجلى فيه الصراع الفكري والاجتماعي بصفة بيّنة، وترجم العلمانية سياسياً في الدّعوة إلى "اللائكية"¹ وتعني ((فصل الدّين عن الدّولة))¹، ولعلّ أوّل من مثل هذا الاتجاه "علي عبد الرازق" في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"² إذ تتمثل جدّة هذا المبحث في أنّه "أوّل كتاب يقلب حجية الخلافة من الوجهتين الفكرية والتاريخية مشككاً في دنيته"³. إذ كانت مقولة الخلافة في الفكر الإسلامي السياسي القديم من المسلمات البديهية التي يمنع المسلمين من الحديث عن الخلافة بعد انهيارها واستقلال الأمراء بالأمصار، وهو ما جسّدته كتابات الماوردي في "الأحكام السلطانية"⁴ مثلاً.

إنّ أهم تجديد لعلّي عبد الرازق نقضه العلاقة بين الدّين والخلافة باعتبارها نظاماً سياسياً، إذ دار مبحثه على نقاط أساسية أولها: حجية الخلافة في الكتاب والسنة والاجماع، وثانيهما: طبيعة سلطة الرسول دينية هي أم سياسية؟ وثالثها: طبيعة الخلافة في التاريخ، متبعاً منهجاً حجاجياً يعرض فيه المسلمة التقليدية ثم يستدلّ على خطئها.

بيّن عبد الرازق أنّ لا دليل في القرآن على الخلافة وليس الأمر بطاعة أولى الأمر الوارد في القرآن ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ سورة النساء الآية 59. حجية كافية، وبين أنّ لا شيء

¹ "اللائكية": مصطلح اللائكية هو ترجمة من الكلمة الفرنسية "Laïcité" وهي مشتقة من المصطلح اليوناني "Laos" والذي يعني الشعب، ومن الصفة اليونانية "Ikos" فمن هذا الاشتقاق مصطلح "Laïcité" يعني ((خاص بالشعب)) وكلمة "Laïque" تعني بدورها المستقل عن كل التنظيمات الدينية".

- Ahmad hatum. **Islam et Laïcité**. Etudes arabes. N91-92. 1996-1997. P 28.

وقد اعتبر "عزيز العظمة" أنّ لفظ "اللائكية" Laïcité "والتي انتحلها اللّغة التركية في عبارة "Laiklik" مستخدمة كثيراً في الدّول الكاثوليكية وهي مشتقة من العبارتين اليونانيتين "Laos" أي التّاس، و "Laikos" أي عامة التّاس في تميزهم عن الإكليروس. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 18.

¹ - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012، ص 356.

² - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تقلدتم محمد عمارة، الطبعة العربية الجديدة، مصر، دط، سنة 2000.

³ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 53.

⁴ - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، القاهرة، 1989.

في الحديث يدل على وجوب الخلافة وجوباً شرعياً، منتهاً إلى اثبات النتيجة التالية ((ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها بل السنة كالقرآن أيضاً قد تركتها ولم تتعرض لها))¹.
إذ يستدل علي عبد الرازق على نقضها بقيام الخلافة على الغلبة والقهر، ومن ثمة كان الاجماع حاصلاً تحت التهديد يقول ((لو ثبت عندنا أنّ الأمة في كل عصر سكنت على بيعه الإمامة فكان ذلك إجماعاً سكوتياً بل لو ثبت أنّ الأمة بجمليتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كل عصر في بيعه الإمامة إجماعاً حقيقياً لرفضنا أن نستخلص منه حكماً شرعياً وأن نتخذه حجة في الدين، وقد عرفت من قصة يزيد كيف كانت تؤخذ البيعة ويغتصب الإقرار))².

وقد قام عبد الرازق بقراءة طبيعة سلطة الرسول وكان مدار هذه القراءة السؤال التالي: هل كان الرسول صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة وصاحب دعوة دينية في آن؟

محص عبد الرازق وظائف الرسول وانتهى إلى اعتبار سلطة الرسول سلطة دينية فحسب وزعامة روحية لا غير*، واستقرأ خصائص الخلافة في التاريخ بدأً بأبي بكر الذي عدّه أول ملك في الإسلام وعدّ الخلافة نمط عربي تختلف مع الإسلام ذي الطابع الكوني، يقول في هذا الشأن ((تلك دولة جديدة أنشأها العرب؛ فهي دولة عربيّة وحكم عربيّ. كانت دولة عربيّة قامت على أساس دعوة دينيّة. وكان شعارها حماية تلك الدّعوة والقيام عليها. وكان لها عمل غير منكور في تحوّل الإسلام وتطوّره ولكنّها، على ذلك، لا تخرج عن أن تكون دولة عربيّة أيّدت سلطان العرب وروّجت مصالح العرب. ومكّنت لهم في أفطار الأرض فاستعمروها استعماراً، واستغلّوا خيرها استغلالاً، شأن الأمم القويّة التي تتمكّن من الفتح والاستعمار))³.

فمنهج عبد الرازق أصولي بامتياز باعتباره يعتمد أصول الفقه من كتاب وسنة واجماع، غير أنّ نتائج تصب في الفكر الحديث لما تكرسه من علمانية في السياسة ومن تحرير العقل السياسي من سلطة المقدس.

¹ - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 25.

² - المرجع نفسه، ص 44.

* يرى عبد الرازق أنّ الرسول لم يؤسس دولة ولم يعيّن أحداً ليخلفه سياسياً، وأنّ الإسلام لا يدعو إلى تأسيس دولة واحدة تضمّ كلّ المسلمين في الجزيرة العربيّة وخارجها، يقول في ذلك ((لم يتعرّض لشيء من سياسة الأمم ولا غيّر شيئاً من أساليب الحكم عندهم، ولا ممّا كان لكلّ قبيلة منهم من نظام إداريّ أو قضائيّ. ولا حاول أن يمس ما كان بين تلك الأمم بعضها مع بعض، ولا ما كان بينها وبين غيرها من صلات اجتماعيّة أو اقتصاديّة. ولا سمعنا أنّه عزل والياً ولا عيّن قاضياً ولا نظّم فيها عسسا. ولا وضع قواعد لتجارهم ولا لزراعتهم ولا لصناعاتهم. بل ترك لهم كلّ الشّؤون وقال لهم أنتم أعلم بها))، علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 170.

³ - المرجع نفسه، ص 175.

فجدّة علي عبد الرازق تكمن في انعكاسها على واقع البلاد الإسلامية خصوصاً أنّ كتابه قد صدر بُعيد إلغاء الخلافة بقيام تركيا الكمالية، لذا يمكن أن نعتبر نظريته استشرافية تتجه نحو المستقبل وهذا ما نلمسه في نهاية كتابه حينما قال ((الخلافة ليست من الخطط الدّينية، كلاً ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة وإمّا تلك كلّها خطط سياسية صرفة لا شأن للدّين بها (...). لا شيء في الدّين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلّها، وأن يهدموا ذلك النّظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم))¹.

وبالتالي ما ذهب إليه علي عبد الرازق يندرج في إطار الصّراع بين القائلين بالحكومة الدّينية من أهل التيار السلفي ولعلّ "رشيد رضا" في كتابه "الخلافة"² أو الأمة العظمى من أهم ممثليهم*، ومن بين القائلين بالحكومة المدنية وقد تتالت بعد ذلك الدّعوة الصريحة إلى النّظام اللائكي على يد جملة من المفكرين أمثال محمد أحمد خلف الله وعزيز العظمة وعبد المجيد الشرفي وأركون وغيرهم.

وفي نفس السّياق يذهب "محمد أركون" إلى البحث في هذه المسألة متبعاً في ذلك منهجاً تفكيكاً يحاول من خلاله دراسة المسائل الفكرية والايديولوجية الإسلامية بهدف كشف التّجربة التاريخية والوقوف على حدود الدّيني والسياسي في الإسلام، فهو يقوم ب ((اختراق هذا الحجاب السّميك من المفردات والتشكيلات الشيولوجية والحكايات التاريخية-الميثولوجية والممارسات الشعائرية، ثم المؤسسات التي أدت تدريجياً إلى ولادة الإسلام السّي والشيعي والخارجي بكلّ تلويناتها الحنفية والحنبلية والزيدية والإسماعيلية،... الخ))³

فقد عمد محمد أركون على تحليل الروابط بين الدّين والدولة والدّينا منطلقاً من ملاحظة صبغة اللّغة الدّينية مثلما تتبدى في القرآن فهي لغة اسطورية البنية تعتمد على المجاز والرمز⁴.

¹ - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 182.

² - محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط2، 2012.

* يرى وجيه الكوثري أن كتاب رشيد رضا "الخلافة أو الأمة العظمى" بمثابة رد علمي على نفى وجوب الخلافة إذ بسط الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية وخلص إلى القول إنه ((أجمع سلف الأمة وأهل السّنة وجمهور الطوائف الأخرى على أنّ نصب الامام أي توليه على الامامة واجب على المسلمين شرعاً لا عقلاً)) وجيه كوثري، الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 54.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط2، 1996، ص 145

⁴ - محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سابق، ص 153.

ويلاحظ الباحث اعتماداً على مفهومي السيادة العليا والسلطة السياسية أنّ القرآن يحوّل الوقائع التاريخية والصراعات الاجتماعية-السياسية إلى مفاهيم دينية يسبغ عليها التّعالّي والقداسة إذ يقول ((في الواقع إنّ الدّلالات التي تكررت دون ملل في القرآن قد أوجدت سيادة متعالية هي تلك السيادة المتعلقة باللّه (...)) هذه السيادة هي التي ستشرع لسلطة التّبي السياسية ولسلطة خلفائه من بعده))¹.

فالمومن والكافر يتحددان بحسب الخضوع لسلطة التّبي ثم لسلطة الدّولة أو عصيانها، ويعمم نتائجه فيعتبر أنّ السلطة السياسية قد لجأت في كلّ مجتمعات الكتاب إلى آلية إسباغ بعد ديني رمزي على السلطة لاكتسابها مشروعية وهذا ما نفتته الحداثة بانتقالها من حالة الوعي الدّيني إلى الوعي الواقعي.

ويقدّم أركون مثلاً على نظريته بقصة المجاعة حينما قطع الرسول الطريق على قوافل قريش التجارية بفعل الصراع السياسي، وهذه الواقعة أضحت قصة ذات أبعاد دينية رمزية في القرآن الكريم وذلك في قوله ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ النحل الآية 112. فالحدث التاريخي هنا يفقد صفته تلك ليضحي عبرة، ويستدل بالصحيفة التي كفت عن أن تكون دستوراً سياسياً وقاعدة تحالف للتحوّل في القرآن إلى أنموذج لصياغة أمة بالمعنى الروحي المفارق للتاريخ.²

فأركون استند لفك الارتباط بين الدّيني والسياسي في الإسلام على البسيكولوجيا التاريخية والاثروبولوجيا السياسية، واعتمد على فهم للغة الدّينية كما تبدت في القرآن قوامه أنّها لغة تستخدم تقنية أدبية لأسطره "أحداث واقعية وصياغة مخيال اجتماعي تاريخي تحكم في عمليات الفهم اللاحقة.

وبالتالي ما يجمع بين علي عبد الرازق ومحمد أركون رغم اختلاف آليات التحليل المعتمدة عن كليهما هو السعي إلى تأكيد تاريخية الخلافة ومن ثمة تحرير العقل السياسي الحديث من مرجعيتها. فالتجديد عندهما يتأسس على استصلاح فترة مثال وتأويلها تأويلاً ينحو بها نحو العلمنة بإبراز وظيفة الخلافة السياسية وكشف القناع الدّيني الذي أهيل عليها. فاكتشاف "دنيوية" الخلافة أملاه إخضاع المقولات الدّينية الى التحليل التاريخي من جهة وفهم النّصوص التأسيسية بمحور الذات المؤولة من جهة أخرى.

¹ - محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سابق، ص 147.

² - المرجع نفسه، ص 153.

2- التشريع.

من المعروف تاريخياً أنّ نشأة هذا العلم كانت متأخرة عن ظهور أحكام صدرت باسم الدين قصد تنظيم العلاقات الاجتماعية في مختلف الأصقاع الإسلامية اثر اتساع حركة الفتوح وحدوث مشكلات لم يرد فيه نص قرآني صريح، والفضل في بلورة أسس ثابتة ومنظمة ومتفق عليها يقوم على استنباط الأحكام تجلت مع الشافعي حينما قرّر ((أنّه ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله دليل على بيان الهدى فيها))¹، فلا تكاد النصوص الدينية المقدّسة تتميز عن سائر النصوص بما تحويه من أحكام تصوغ هيئة الاجتماع وينعقد العمران بموجبها برمزية المقدس فتتداخل سلوكيات الأفراد "بحدود الله" وأحكامه حتى صار الإمام بالأحكام الدينية منبعاً عن الخضوع للدين والتقوى وصارت مفارقة الأحكام مما يجرح الضمير الديني ومدخلاً إلى الطعن في الاعتقاد².

فقد واجه المسلمون في العصر الحديث مسألة توقف العمل بتلك الأحكام إذ عزّ تطبيق تعدد الزوجات وألغي الرق وصارت البنوك بنظامها الربوي تتحكم في رأس المال عالمياً وانحل مفهوم دار الإسلام، لتتوقف أحكام الجزية وقامت أخلاقية عالمية حديثة تكرّس الحرية والمساواة، وصار الفرد مرجعاً في التفكير والعقل أسّ صياغة القانون فدعت حينئذ آيات الأحكام والفقهاء الناشئ على مفترقها المسلمين المعاصرين إلى مراجعتها واتخاذ مواقف منها.

ويعدُّ الباحث المصري "محمد النويهي" من اللذين اهتموا بهذا الجانب في شقّه العلماني وذلك في كتابه "نحو ثورة في الفكر الديني" وذلك حينما قدّم رؤية جديدة لمفهوم الدين ودوره في الحياة إذ سعى إلى ((مناقشة طبيعة الدين نفسه ودوره في المجتمع وحاجتنا إلى تغيير فهمنا الموروث لهذه الطبيعة وهذا الدور تغييراً أساسياً))³، وقد وقف "النويهي" عند نقاط في مشروعه يمكن الوقوف فيها على النقاط التالية:

- أنّ الباحث في كتابه وقف على عجز الدين الإسلامي من خلال نصوصه عن حل كل مشاكل المجتمع فهو بالتالي ليس نظاماً كاملاً في الحياة.

¹ - الشافعي محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، شركة مصطفى باي الحلبي، القاهرة، ط2، 1983، ص 14.

² - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 58.

³ - محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010، ص 48.

-إن الملمزم برأيه إنما هو الاعتقاد فحسب، ((فكل ما في القرآن وما في السنّة من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ليست الآن ملزمة لنا في كل الأحوال))¹.

-إنّ الصالح لكل زمان ومكان من الإسلام إنّما هو الغايات الأخلاقية كالعدل والمساواة والمبادئ الاعتقادية، لذلك لجأ الباحث إلى مبدأ المصلحة لتبرير الطارئ من الأحكام.

فهذه القراءة التي قدّمها "النويهي" حاول من خلالها تبيان التعارض بين سلطة رجال الدين وسلطة النصّ، بإعادة النظر في هذه العلاقة بالتشريع لإمكانية تغييره أو توقيف العمل به دون حرجاً مؤكداً على تاريخية الفقه.

وتبرز خطورة النويهي في انعكاسه على الفكر الإسلامي عامة، إذ أنّ موقفه يرد الفقه وأصوله لا مثلما تجسم في التاريخ فحسب بل علماً ناشئاً عن النصوص الدينية إذ يرفته من حظيرة الفكر الإسلامي الحديث، وهذا الموقف يمكن اعتباره موقفاً يفصل في مستوى الفهم بين الاعتقاد والتطبيق لينحصر الإيمان تصديقاً بالقلب دون عمل الجوارح، فيكون بذلك الدين شأنًا شخصياً يهّم الفرد لا يتعدّاه وذلك هو قوام العلمانية.

وانطلاقاً من هذا المبدأ وأنا أعلم بأمور دنيانا فإنه سيوفر للوعي الإسلامي الحديث السبل المثلى إلى التخلص نهائياً - كما يرى- من التناقض والعذاب والتناق، فالأخذ بالمنهج العلماني في الشؤون الدينية ليس اقضاءً للدين في الحياة الاجتماعية بل هو ((تعين لحدود النطاق المشروع الذي ينبغي أن يقتصر عليه سلطانه))².

فقد كان "النويهي" جريئاً في دعوته التّجديدية إذ أقرّ مساواة الرجل بالمرأة في الميراث رغم وضوح النصّ القرآني ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ النساء الآية 11، مستنداً إلى مبدأ المساواة ((فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا أن نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بمعارفنا الدينية وأوضاعنا الاقتصادية ما دمنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا، هذا التفسير الجديد للدين ورسالته الإنسانية ودوره الصحيح في المجتمع (...)) أما الاختصار على الإصلاح الجزئي المبعثر فإنّه لم يعد يكفي ولم يعد يغني عن الواجهة الثورية الجذرية على صعيد الفكر الديني نفسه))³.

¹ -محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، مرجع سابق، ص 148.

² - المرجع نفسه، ص 97.

³ - المرجع نفسه، ص 162-163.

وبالتالي فهذه النظرة الجديدة التي قدّمها "النويه" التي تعتبر رؤية مغايرة في مجال الفقه يمكن القول عنها أنّها مستوحاة مما حدث في الغرب منذ القرن السادس عشر على يدي "لوثر Luther" (1483-1546) و"كالڤن Calvin" (1509-1564) من اصلاح ديني أدى إلى تحرير الفرد من سلطة الكنيسة وفصل الدين عن الدولة وهو اصلاح هيا للحدّثة الغربية بشكل خاص.

وعليه يمكن القول أنّ مسألة العلمنة وما تجلّت عنها من قضية الحكم والتشريع تعتبر من المسائل التي تباها التيار العقلاني ومن المدافعين عنها وهذه الأهمية انما تجلّت على خلفية الصراع مع التيار السلفي الرافع لشعار الحكم لله في السياسية والحادية العلمنة في التشريع، وقد أثبتت بعد الدراسات الحديثة مع أعمال "عبد المجيد الشرفي"¹ وعزيز العظمة² أنّ المجتمعات الإسلامية تشهد "تعلّماً" يتعمق حضوره على التدرّج لكونية ظاهرة الحدّثة وأحد أبرز أقطابها -العلمنة- ولنشوء طبقات مرتبطة بالصناعة، بل إنّ "عزيز العظمة"³ يذهب إلى القول أنّ التيارات الدينية السياسية ليست سوى مظهر من مظاهر العلمنة ((فالإسلام السياسي يتوسل الدنيا بالدين ويبتز المشاعر الدينية لأغراض دنيوية، أي علمانية))³.

ولعلّ من أهم مظاهر هذه العلمنة في المجتمعات الإسلامية ((ظهور مجتمع الدولة ومفهوم الوطن وإيقاف العمل بالأحكام الدينية وبروز نمط جديد من الاجتماع كالأحزاب والنقابة والنّادي وأشكال الاحتفال ذات المرجعية الوطنية، وبروز قيم جديدة تخص الفرد وتهمش السلط الدينية التقليدية وإدخال مناهج حديثة في اكتساب المعرفة وإنتاجها وظهور أنماط سلوك وقيم دنيوية مادية وتقسم العمل وظيفياً))⁴.

وبالتالي يمكن القول أنّ التّجديد بمفهوم التيار العقلاني هو أقرب إلى التّحديث منه إلى التّجديد، والفرق بينهما جلي بين ظاهرة جديدة أي حادثة في الزمن دون أفق تاريخي، وبين ظاهرة حديثة أي نتاج جهد لتحديث المجتمع بما يعنيه فعل التّحديث من محاولة إنتاج سيّاق وعي أساسه العقلانية، فهذه المقارنة بين التيارين تجعلنا نقف على

¹ - Chari Abdel Majid. La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes. In islamo-christiania n8.1982.p57-67.

² - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2002.

³ "عزيز العظمة": من مواليد دمشق 1947م، أستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت والرئيس السابق للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، فرغ بريطانيا من مؤلفاته: ابن خلدون وتاريخه، العرب والبرابرة، التراث بين السلطان والتاريخ، الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية، الإسلام والحدّثة، دنيا الدين في حاضر العرب، نقلا عن عبد الوعاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

³ - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مرجع سابق، ص 30.

⁴ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 62.

محاولة التوفيق بينهما بغية الوقوف على طريقي نقيض لتصورهما، وهذا ما سيجعلنا نقف على محاولات المفكرين المسلمين اللذين حاولوا القيام بهذا التوفيق وهو ما سنتناوله في ثنايا البحث الآتي.

3: الاتجاه المعتدل.

أولاً-مفهومه:

التيار المعتدل يمكن وصفه بأنه تيار نابع في الحقيقة نتيجة الاهتمام بجملة من الأعمال التي فارقت التيارين السابقين رؤية ومنهجاً، والاعتدال الذي نقصده لا نعتبره حكماً قيماً رغم ما يوحي به الاعتدال من وسطية تشيء بالاستقامة ونبذ التطرف، وإنما نقصد به الاعتدال موقفاً معرفياً يتأرجح بين السلفيين والعقلانيين، ويروم الجمع بين مذهبين في تحديد الفكر الديني دون أن يماهي أحدهما، ((فالاعتدال هو محاولة التوفيق بين منطلقات الحداثة والفكر الإسلامي))¹.

ثانياً-مظاهر التجديد

وبغية الوقوف على ملامح التجديد في هذا التيار، سنحاول الوقوف عند أعمال عدد من المفكرين أمثال "محمد اقبال" و"محمد عزيز الحبابي" و"علال الفارسي" و"الصادق بلعيد" وغيرهم، وسيدور فحواه حول مسائل لها علاقة بالتجديد كمسألة الاعتقاد وقضية التشريع.

أ - مسألة الاعتقاد

الحديث عن العقيدة يقودنا إلى الوقوف على علم الكلام الذي يسمي أيضاً "علم التوحيد" لأنه أهم مباحثه، فقد كان منذ نشأته يسعى إلى فهم مضمون الإيمان بالاعتماد على العقل وكانت صلته بالفلسفة وثيقة حتى قال عنه الجاحظ في "البيان والتبيين" ((وهم المتكلمون تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف وقدوة لكل تابع، ولذلك قالوا: العَرَض والجوهر، وأيس وليس، وفرّقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهذية

¹ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، 63.

والهوية والمهنية وأشباه ذلك))¹. فقد تكفل بهذه المسألة قديماً تفصيلاً وتأويلاً، ورداً على المناوئين حججاً، أما حديثاً فالآفت للانتباه ندرة المؤلفات الكلامية المتخصصة في هذه المسألة، إذ يصعب العثور على مثل تلك القضايا في الأعمال المهمة بالفكر الإسلامي عامة.

وللوقوف على مظاهر التجديد ارتأينا أن نقف عند أعمال المحدثين في ميدان العقيدة وتبيان ملامح التجديد فيه، وبالتالي التساؤل عن: ما هي أهم ملامح التجديد في هذا الخطاب؟

للإجابة على هذا السؤال سنحاول الوقوف عند مؤلفين أساسيين وهما كتاب "تجديد الفكر الديني في الإسلام"² للمفكر الباكستاني "محمد اقبال"^{*} وكتاب "الشخصانية الإسلامية"³ لصاحبه المفكر المغربي "محمد عزيز الحبابي"^{**} اللذان يتميزان بغلبة المسائل العقائدية فيهما، واللذان صدرا في أواسط القرن العشرين، لذلك يمكن اعتبارهما ممثلين لهذا الاتجاه بعد ما مهد له "محمد عبده" في "رسالة التوحيد"^{***} وتعريبه لعمل "الأفغاني" في "الرد على الدهريين".

وبغية الوقوف على تلك الملامح سنقف على إشكاليات جهورية نتلمس من خلالها ملامح التجديد وهي:

¹ - إبي عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1948، ص 139.

² - محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 2011.

^{*} محمد اقبال (1877-1938) ولد اقبال في مدينة "سيا لكوت" بمقاطعة البنجاب، من أسرة معروفة بالصلاح والتصوف، تعلم في مدرسة إنجليزية في بدايته، ثم سافر الى لاهور وانضم الى كلية الحكومة، ودرس فيها الفلسفة وبرز في اللغة العربية والانجليزية ونال منها درجة ليسانس، ثم تحصل في نفس الجامعة فيها على "الماجستير" في الفلسفة بدرجة امتياز، ودرس استاذاً بالتاريخ والفلسفة والسياسة في الكلية الشرقية في لاهور، ثم استاذاً الإنجليزية والفلسفة في تلك الجامعة ثم سافر إلى لندن 1905م والتحق بجامعة كامبريدج وتحصل فيها شهادة عالمية في الفلسفة وعلم الاقتصاد، ثم تحصل على الدكتوراه من جامعة ميونخ، له دواوين ومؤلفات مختلفة ومتعددة نذكر منها: قصائد البلاد الإسلامية، المسلم، الحياة، الحكومة الرأسمالية، وكتب بلغات مختلفة أبرزها: اسرار معرفة الذات، اسرار فناء الذات، مسافر، هدية الحجاز، تجديد الفكر الديني وغيرها، اقبال محمد، الاعمال الكاملة في جزأين، اعداد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط3، 2007، ص 19-26.

³ - محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، دس.

^{**} محمد عزيز الحبابي (1922-1999) مفكر مغربي، درس الفلسفة في فرنسا وعمل أستاذا في الجامعات المغربية والجزائرية، له أعمال روائية وشعرية ونتاج فلسفي باللغتين الفرنسية والعربية، من أهم أعماله: من الكائن إلى الشخص، من الحريات إلى التحرر، الشخصية الإسلامية، من المغلق إلى المفتوح. السيد ولد أباه، اعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 170.

^{***} هذه الرسالة تعكس اهتمام المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن الماضي بأثر انتشار المذاهب الطبيعية، الملحدة الواردة من الغرب في تقويض الإيمان التقليدي فكان غايتها ((اثبات قيمة الدين وضروريته للإنسان وأثره في رقيه وأثر الاتحاد في الخطاطه)) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص 78.

1 - إشكالية الإيمان:

ترتبط إشكالية الإيمان بالنسبة لإقبال والحبابي بالعلم والفلسفة الغربيتين باعتبارهما مرجعين لفهم مسائل العقيدة والحجاج، بخلاف المتكلمون المسلمون قديماً الذين شكلت علوم اللغة والمنطق والفلسفة اليونانية مرجعاً لهم، يقول إقبال ((لا بدّ أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي توصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر))¹.

بناءً على هذا القول فقد انطلق الرجل من إثارة قضية الموازنة بين الحقيقة الدينية من جهة، والحقيقة العلمية والفلسفية من جهة أخرى، وظل إقبال متأرجحاً بين القول بتوافق العلم الحديث مثلاً في نتائجه مع الدين الإسلامي مختصراً في بعض الآيات القرآنية والقول بتمايزهما².

وسار على نهجه "الحبابي" فاستدل على صحة بعض الآيات القرآنية بنتائج العلم الحديث أحياناً، وأحياناً أخرى يقرّ أنه ((ليس من أدلة علمية على وجود الله أو نكرانه ولا يمكن ذلك (...)) فالدين معطى وجداني لا يعارض المنطق وإن كان لا ينجلي عن قياس أو استنتاج أو استقراء، إنه معطى يتوقف في مستوى القيم العاطفية التي ينطلق منها الشعور بالذات حيث يتعرّف كل فرد على آنيته وأناه ويؤكد وجودهما))³.

فقد سعى الرجلان إلى تبرير العقائد الدينية الإسلامية اعتماداً على مقولات الفلسفة الحديثة، فوظف إقبال مقولة الشعور الديني عليها ما أسماه "البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية" فردّ الأدلة الكلاسيكية من عليّة وغائية وكونية، معتبراً أنّ الشعور هو المستوى التجريبي الصالح لإثبات وجود الله إذ يتداخل الفكر والوجود ليؤلفا وحدة، وانتهى إلى اعتبار الفلسفة ذاتها قاصرة عن ادراك ماهية الحقيقة الدينية فعانق بذلك موقف أهل العرفان يقول في ذلك محمد إقبال ((مطمح الدين يسمو فوق مطمح الفلسفة فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء لا يهتمها أن تذهب إلى ابعده من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأتما ترى

¹ - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 14.

² - المرجع نفسه، ص 34.

³ - محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 71-76.

الحقيقة من بعد، أمّا الدّين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات أمّا الدّين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته¹.

فالتجاء محمد اقبال الى "الرياضة الدّينية" مردّه إلى ازمة الايمان في العصر الحديث وجرأة الفلسفة على نفض الغبار الدّيني من على سطح العالم وتحرير الانسان من سلطة الغيبي والمقدّس²، وهذا ما انعكس على مستوى الايمان إذ انتقل المتكلم من الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية إلى القول بذاتية الايمان، وفي ذلك انتقال من موقف الوثوق والاطلاق إلى موقف النّسبية.

وعليه فالمفكرون المعاصرون وإن شعروا بتهافت سلطة الدّين في النسق المعرفي المعاصر، قد مالوا في الاغلب إلى فلسفات الذات كمقولة "الشعور" عند محمد اقبال "والفلسفة الظاهرية *Phénoménologie*" والوجودية عند محمد عزيز الحبابي لبلورة مفهوم "الشخصانية *Personnalisme*" وحاولوا التوفيق بين هذه المقالات الفلسفية وتصور النّص القرآني في الوجود.

2 - قضية الجبر والاختيار

تعدّ مسألة الجبر والاختيار من المسائل القديمة التي افترقت الجماعة من اجلها وتعددت آرائهم، فهي تعتبر الوجه الآخر لقضية الحرية الإنسانية، غير أنّ التطور الذي لحق بالفكر وبالفلسفة الحديثة حينما أعلنت تحرر الانسان وحلول ارادته محل القدرة الغيبية دفع هذا التحول بمجدي علم الكلام عند المسلمين إلى مراجعة النظر في اعمال المكلف هل هي على الجبر أم الاختيار؟

وقد رجحوا القول بالاختيار معتمدين على قراءة انتقائية للآيات القرآنية تخدم موقفهم، حتى أنّ اقبال ذهب الى القول بتبرئة الإسلام من قضية الجبر وردّها لأسباب خارجية منها سياسة الأمويين والفلسفة اليونانية³، وقد لجأ "اقبال" و"الحبابي" إلى تأويل القضاء والقدر حتى يجعلوا من الإسلام ديناً عصرياً لا يعارض حرية الانسان فلجأ إلى "القوانين الموضوعية" ((فإنّ الله في الإسلام يقضي ويقدر طبقاً لتدبير محكم مسبق وإلى حتمية طبيعية فرضتها في سر

¹ - محمد اقبال، تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، مرجع سابق، ص 74.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الدّيني، مرجع سابق، ص 65.

³ - محمد اقبال، تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، مرجع سابق، ص 127.

الكون ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ فاطر الآية 43 من سورة فاطر، إنها سنة ذات شمول واستمرار، مما يجعلها قانوناً يطمئن له العلم والعقلانية¹.

وبالتالي فقد سعى المفكران إلى استيعاب مقتضيات الحداثة من مفاهيم علمية وفلسفية وتوظيفها لفهم العقيدة الإسلامية فهماً ليس قائماً على الاختيار، إلا أنه يظل فهماً جديداً لاستناده إلى فلسفة وآليات جديدة لإعلان إرادة الانسان دون أن يقروا بموت الإله كما تجلّى مع الفلسفة الغربية.

3 - الإشكالية القيمية

"نعني بالإشكالية القيمية ما تفرضه الاخلاقيات الحديثة ذات البعد الكوني على الانسان المعاصر من قيم قد تتعارض وراثته"².

فهذه الإشكالية بحث فيها "الحبائي" من خلال مؤلفه "الشخصانية" الذي حاول من خلاله التوفيق بين القرآن وما سماه "التزعة الإنسانية للقرن العشرين" فقرأ القرآن من منظور حديث مثبتاً مبادئ الكرامة والحرية والاستقلالية والمساواة والسلام وعدّها مبادئ تنتمي إلى الشخصانية الإسلامية مثلما تبدى في القرآن والسنة، مستثمراً الآيات والأحاديث ذات الصلة بتلك المبادئ يقول الحبائي "إنّ الذات الناطقة بالشهادة وجدان واعٍ لذاته وهي تركز على النية تبرز كشعور قصدي (...) من هذا المنظار بوسعنا أن نؤكد أنّ الاستقلال الذاتي والمسؤولية الشخصية يستلزم كل منهما وجود الآخر، ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ الانعام الآية 164³)).

وقد عمد "الحبائي واقبال" إلى إيجاد أرضية ومرجعية لطرح قضية خلق القرآن وذلك انطلاقاً من محاولة التوفيق بين النظرة الإسلامية لحقوق الانسان ونظرتها الغربية باعتبار أنّ القيم الحديثة تركز على خطاب حقوق الانسان وترتد في مجملها إلى كرامة الفرد من حيث هو انسان. يقول "الحبائي" في ذلك ((لمعرفة مدى التكريم الذي خصّ الله به الإنسانية، يكفي أن نشير إلى سجود الملائكة وأمر من الله أمام اب البشرية، آدم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ

¹ - محمد عزيز الحبائي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 75.

² - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 66.

³ - محمد عزيز الحبائي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص 46-47.

سَاجِدِينَ ﴿ الحجر الآية 28-29 " فالله قد خلق الانسان ونفخ فيه من روحه، هكذا عزز الخالق الجنس البشري وأعزه))¹.

فالرجلان كانا واعيين بما سيتبعه مبدأ الحرية والمساواة من تشريع، فخصص الحبابي في القسم الثاني من كتابه فصلين اهتم فيهما بوضع المرأة والرقيق وأهل الذمة قصد تجديد الشريعة، وبدوره ألح اقبال على ضرورة تجديد الأحكام.

فما يميّز دعوة الحبابي أنّها دعوة واعية بالمسافة التاريخية بين القرآن والفكر الحديث، لذلك لم يدّعي سبق القرآن فيما يخص العلم والمعرفة والقيم الحادثة، وأنّما كان واعياً بالنشاط التأويلي التوفيقي وفقاً لحاجات العصر يقول ((فالشّرط الضروري لتحقيق فعالية تستهدف اصلاحاً حقاً هو قابلية الدّين للتأنيس والتّكييف المستديم))².

وبالتالي ما يمكن رصده هو أنّ تأثير الثقافة الحديثة جلي في اعمال مفكري الإسلام من النّاحية العقائدية ومحاولتهم توظيفها وهما لتتناغم والمعاني القرآنية ((فالإنسان اليوم محتاج إلى أن يفهم دينه وعقيدته فهماً يتلاءم وثقافته العلمية والتّاريخية والنفسانية والاجتماعية))³.

بناءً على ما سبق يمكن ان نخلص إلى جملة من النقاط نوردّها كالآتي:

- إن المفكرين المحدثين ركزوا على بعض المسائل التي لها علاقة وطيدة بحياة الانسان المعاصر، بحيث قدّموا مسائل وركزوا عليها كمسألة الايمان والحرية والأخلاقية الإنسانية، في المقابل أخفوا مسائل أخرى كانت عصب التفكير الكلامي قديماً كمسألة الامامة التي غبت عن مناقشاتهم. وبالتالي تبرز لنا قضية الحرية والاختيار والاشكالية القيمية أنّ هؤلاء سعوا إلى بناء ((توحيد متحرر من شأنه أن يقوم بدور فعال في الحياة النفسية والاجتماعية والأخلاقية للمؤمنين))⁴.

- أن هؤلاء المحدثين استبدلوا المنطق الاستدلالي القديم لإثبات العقائد والحجاج بمنطق استبطاني يبدو معه الايمان تجربة ذاتية مؤكدين على البعد الروحي للمسألة، وهذه النظرة تأتي في اطار الرّد على الفلسفة المادية وعلى الحضارة

¹ - المرجع نفسه، ص 24-25، وكذلك محمد اقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 109.

² - محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية، مرجع سابق، ص 134.

³ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991، ص 59.

⁴ - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1988، ص 257.

الغربية ذات الطابع المادي في دراستهم محافظين بذلك على وظائف علم الكلام والمتمثلة في الطعن على المخالف وفي هذا السياق يقول اقبال ((إن الإنسانية تحتاج اليوم الى ثلاثة أمور، تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع على أساس روحي))¹.

-لجأ هؤلاء المحدثين إلى التأويل الرمزي لبعض العقائد القرآنية وهو تأويل فرضته تقدم العلوم والفلسفة وزعزعتها الميتافيزيقية الكلاسيكية، ولعلّ ما قدّمه "اقبال" حينما قدّم لنا قصه "تأويل خلق آدم وخطيئته" دليلاً على ذلك حينما يقول ((قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الانسان الأول على هذا الكوكب وانما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الانسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأنّ له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان))².

وعطفاً على ما تقدّم يمكن القول أنّ أهل الكلام من المحدثين حاولوا فهم الثقافة الحديثة ومحاولة تكييف الفكر الديني على ضوءها ((ووقفوا موقفاً وسطاً بين التيارين التقليدي والعقلاني، بين التّمجيد والطعن))³، وبذلك يمكن وصف موقفه موقفاً وسطاً ينعت بالاعتدال.

ب- قضية الشريعة

نسعى من خلال هذا المجال الاهتمام بموقف التيار المعتدل بالفقه وأصوله واللذان شكّلا عصب الفكر الإسلامي قديماً ومدى انعكاسه على تصور المعاصرين اللذين هم أيضاً شكل محل اهتمامهم بغية معرفة الأحكام. فهذا الموقف حاول تقديم قراءة يمكن وصفها بأنّها قراءة وسطية بين التيار السلفي بما تكرسه من ممهاة بين الدين والفكر الديني والذين يضيفون على التراث قداسة ما، وبين التيار العقلاني الداعي للعلمنة، فلئن كان السلفيون يدعون إلى الاجتهاد بشروطه القديمة إذ يقدّمون القرآن والحديث والمنظومة الفقهية وكان العقلانيون يدعون إلى تحرير التشريع من المرجعية الدينية، فإنّ التيار المعتدل حرص على الخلط بين هاتين النزعتين، فتراهم يرافعون القرآن على مستوى الفقه التاريخي ويردون ما سوى ذلك من حديث وفقه، أو يتبنون آراء حديثة معولين على منهج

¹ - محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 206-207.

² - محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 99.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 68.

تقليدي بغية محاولة فهم وتطوير الأحكام الدينية والوعي بالفرق بين التفسيرات الماضية السابقة وبين ما يتطلبه العصر.

وبغية معرفة مظاهر التجديد في هذه المسألة سنحاول الوقوف عند جملة من أعمال ممثلي هذا التيار وذلك بالإشارة أو الوقوف على السمات السالفة وتوضيح موقفهم من قضية الشريعة، بالإشارة إلى موقفهم من أصول الفقه، ومن الأحكام.

ب-1: الموقف من أصول الفقه:

من المعروف أنّ أصول الفقه عند القدماء من الأصوليين أربعة، وهي ((القرآن والسنة والاجماع والقياس الذي يرادفه الاجتهاد، وقد يضاف إليها بالخصوص الاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب حسب المدارس الفقهية))¹ بيد أنّ المحدثين من أهل هذا التيار يتفقون على أصل واحد يثبتونه وهو القرآن ويردون ما سواه من هذه الأصول، فنجد محمد اقبال مثلاً يرد الحديث ويعتبره غير ملزم في التشريع ((إذ من الأسلم ألا تُتخذ الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين))²، وردّ الاجماع³، منتهياً إلى القول ((لعلّ هذا العرض الموجز يبيّن لكم في وضوح أنّه ليس في أصول شريعتنا ولا في بناء مذاهبنا كما نجدّها اليوم ما يسوغ نزعة التقليد الحاضرة وأنّ العالم الإسلامي عليه أن يقدّم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره))⁴.

فغرض هذا التيار من هذه المواقف اكتساب التشريع مرونة تمكن المجتهد من إيجاد مخارج لمسائل أصبحت تلحّ على ضمير المسلم الحديث وتحدّ من وطأة التراث الفقهي ليتمكن الخلف من انتاج "فقه جديد" يجب عن تساؤلاته.

ب-2: الموقف من الأحكام.

سنسعى من خلال هذا الموقف تبين موقف التيار المعتدل من آيات الأحكام والذي لمسنا فيه أنّه اتسم بالتردد نقضاً وابطراماً، وسنقف على عمليتين صدرتا في نهاية القرن العشرين كأتمودج لهذا التيار المعتدل، هما كتاب "الصادق

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 151.

² - محمد اقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 199.

³ - المرجع نفسه، ص 202.

⁴ - المرجع نفسه، ص 206.

بلعيد" الموسوم بـ «القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام»¹ وكتاب الباحث الكويتي "أحمد البغدادي" الموسوم بـ «تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل»².

فقد وعى الرجلان تخلف الأحكام "الدينية" عن متطلبات العصر مما أدى إلى إيقاف العمل بها واستبدالها بأخرى وضعية إذ ((هناك الكثير من الأحكام القرآنية التي تعد في حالة إيقاف التنفيذ والتي منها الإنفاق على عمليات فك الرقاب والأحكام الخاصة بالرق وبملك اليمين وبالسبي والأسرى وبغنائم الحرب وبالحدود وبأهل الذمة))³.

ولعلّ في ذلك ما يولد حيرة لدى المسلم المعاصر إذ تقف المفارقة بين ما يمليه عليه الاعتقاد من التزام بأحكام دينية وما يفرضه الواقع من ممارسة دون تحصيل سعادته، وتشتدّ تلك الحيرة لما يلمس المسلم في أحكام دينه بعض ما يخلل ضميره أمام الآخر وهو ما نلمسه في قول بلعيد ((لقد صار الإسلام مقترناً لدى الرأي العام العالمي بالتشدد في أحكامه وبقسوة العقاب كالجلد أو الإعدام على قارعة الطريق للزاني والزانية وقطع اليد بالنسبة للشارق: هل هذه هي روح الإسلام وأحكامه أم هي قرارات أولئك الذين غالوا في الإسلام وتطرفوا فيه))⁴.

فقد سعى الرجلان إلى حل ذلك التناقض في ضمير المسلم المعاصر وواقعه، ((أما بإنكار دينية الأحكام أو تأويلها تأويلاً يتعسف على منطوق النص القرآني أو بالارتداد إلى تمجيد تلك الأحكام ذاتها بعد انكارها))⁵.

ويمكن رصد جملة من مظاهر التجديد لهذا التيار في موقف كل من الرجلين حول علاقة المرأة بالرجل، فقد أعاد بلعيد النظر في جملة الأحكام الدينية من خلال كتابه ((فصل المقال ما بين الشريعة والقرآن من الاتصال في الإسلام))⁶، بغية إثبات فكرة كرس لها كل جهده مفادها ((أنّ القرآن الكريم كتاب دين وإيمان لا كتاب تقنين

1 - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2004.

2 - أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، دط، 1999.

3 - المرجع نفسه، ص 91.

4 - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مرجع سابق، ص 63.

5 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 71.

6 - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مرجع سابق، ص 8.

وتشريع¹، لذلك نراه في كتابه ينكر الحدود كحدّ السرقة وحدّ الحراقة وحدّ الزنى وحدّ القذف رغم وضوح التّصوص الدّينية.

سنمثل على حد السرقة، الذي انتهج بلعيد قراءة مخصوصة لآيات الحدود عدّ فيها التوبة متى حصلت رافعة للحدّ لقوله مثلاً ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَنْ﴾ المائدة الآية 38-39.

ويخلص الصادق بلعيد إلى القول ((أنّ مسألة السرقة دليل واضح عن البون الشّاسع بين ما نصّ عليه القرآن الكريم وما زعمه الفقهاء القدامى فيه حيث وصل بهم الأمر إلى تأويل القرآن الكريم عكس ما قال وإلى تكريس النصّ القرآني الكريم بعد التنصيص على الحد وضبط العقاب له يردف التشريع باعتبار التوبة ودورها التخفيضي في العقاب فلا مناص من أخذ هذه الهيكلية للتشريع في القرآن الكريم بعين الاعتبار ومن طرح السؤال الجوهرى المتعلق بمقاصد الشرع منها²).

بيد أنّ تحليل "الصادق بلعيد" في ربط الحكم بالتوبة قد عجز عن التّدليل على صحة ما ذهب إليه من انكار احتواء النصّ القرآني على الحكم بقطع يد السّارق، ولكنّه عوض أن يعدّ الأمر طبيعياً باعتبار ظرفية القرآن التاريخية وخلفياته النصية نراه ينحو باللائمة على الفقهاء ويعدهم ((متقولين على النصّ بما لم يقله، ومردّ ذلك إلى ضيق الرجل بالحكم من جهة، وضغط الرأى العالمى من جهة أخرى³))، فالحل الذي قدّمه تعزوه الصراحة في البحث حتى تحوّل الفقه عند إلى علة ينسب إليها كل أخطاء الماضي حتى يظلّ القرآن متعالياً عن النّقد، بل إنّ سعى إلى توفير مرجعية قرآنية لقيّم الحداثة لتسويغها وبذلك ينحصر جهده في التبرير للجديد لا التأسيس له.

فجدة رؤية بلعيد لا تنسجم مع تقليدية المنهج المعتمد في بحثه إذ اعتمد مقولات القدامى كالنسخ والتخصيص وأسباب النزول دون مراجعة نقدية وبذلك كان موقفه أقرب للسلفين والاصوليين من المعاصرين والذي يفسر تناقض بعض مقولاته*.

¹ - الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مرجع سابق، ص 83.

² - المرجع نفسه، ص 199-204.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الدّيني، مرجع سابق، ص 72.

* يذهب الصادق بلعيد مثلاً إلى رفض حكم القوامة وبرأ منه القرآن ثمّ برر التفاوت في الإرث بقوامة الرجل على المرأة وانفاقه عليها من نصيبه، الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مرجع سابق، ص 118-129.

وعلى نفس المنوال ذهب أحمد البغدادي لنسج موقفاً من الأحكام، إذ بالرغم من جرأته على نقد الأحكام القرآنية والفقهية وإقراره بضرورة تعطيل تلك الأحكام وعياً بمتطلبات الحاضر نراه يقدم نظرة تمجيدية في مقالته الموسومة بـ "البعد الإنساني للإسلام في العلاقة الزوجية"¹ متغاضياً عن دعوته إلى تحرير التشريع من المرجعية الدينية إذ يقول ((من يقرأ أحكام القرآن والسنة النبوية يجد إنسانية منقطعة النظر في التعامل مع المرأة))². غافلاً تقويض البعد الإنساني مثلاً كتعدد الزوجات والتفاوت في الإرث وحق الزوج في تأديب الزوجة وغيره، فالرجل نلمس عليه في جل مقالاته متذبذباً بين الرؤية العقلانية الموضوعية والرؤية السلفية التمجيدية.

كما أنه يمكن أن نلمس على البغدادي أنتهاجه منهجاً تقليدياً في مقالته "دعوة لقراءة واعية في مفهوم الردّة"³، إذ بحث عن الحكم في القرآن فالسيرة فالحديث فأقوال العلماء، واستنجد بآراء المعاصرين من السلفيين "كمحمود شلتوت" و"سيد قطب".

وبهذا يمكن القول أنّ ما يميز هذا التيار المعتدل هو "الانتقائية والتّردّد"⁴ باعتبارهما سمتان تميزانه، فتراهم يقبلون بعض ما في القرآن ويسكتون عن بعضه، ويطعنون على السلف ممجدين النصّ القرآني، القاسم المشترك بينهم هو اجماعهم بوعي استحالة تطبيق الأحكام القرآنية والفقهية عموماً في الحاضر لذلك قالوا بضرورة تطوير الشريعة بما يلائم المستحدث من أحوال العمران وبقي المسلم من الانفصام بين ما يفرضه الحال وما يحتمه اعتقاده.

وبالتالي ما يمكن رصده كحوصلة لهذا المبحث المعنون بـ «التيارات التجديدية» والتي حاولنا الوقوف فيها على ملامح التجديد في مختلف التيارات الدينية جملة من النقاط:

-تعدد مظاهر التجديد واختلافها بين التيارات الدينية وذلك مرده إلى عوامل ثلاثة وهي: غنى النصّ القرآني، والصراع عليه باعتباره رأسمالاً رمزياً والوعي بالحضارة الإسلامية وقد زعزعتها الحداثة.

-تنوع وتعدد التجديد في الفكر الإسلامي مرده الى تنوع وتشتت بنية الفكر الإسلامي القديم من حيث الموضوع والمنهج دون ان يفضي ذلك الى خلق بنية جديدة مهيمنة.

1 - أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل، مرجع سابق، ص 315.

2 - المرجع نفسه، ص 316.

3 - أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل، مرجع سابق، ص 123-133.

4 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 73.

-التجديد يمكن اعتباره عملاً تأويلي بامتياز استهدف النص المقدس اساساً قصد إعادة انتاجه في سياق مغاير هو حاجة المؤول بالدرجة الأولى فحاور النص بما يمليه عليه نصه الثقافي منتجاً بذلك نظام قراءة وتقبل موازياً لنظام النص المقروء.

-اختلاف درجة التجديد باختلاف المنطلقات الفكرية والآليات المعرفية وبدرجة ادق مدى الوعي بتاريخية النص القرآني، فقد اكتفى التيار السلفي الأصولي بإحياء مفهوم الاجتهاد بشروطه القديمة، بينما التيار العقلاني ذهب إلى حدّ القطع مع الفكر التقليدي بنقض مسلماته وتجاوزها مؤسسين "لاجتهاد جديد" معتبرين أن التجديد هو أقرب الى التحديث.

-يذهب التيار المعتدل إلى الكشف عن إشكالية التجديد في الوعي الإسلامي المعاصر والتي تجلت من خلال إشكالية العلاقة مع النص القرآني في تأرجحه بين النزعتين التمجيدية والنزعة النقدية بغية إيجاد حلّ لهذه الإشكالية يرضي من خلالها ضمير المسلم الحديث.

وبالتالي إذا كانت هذه جملة التيارات التجديدية في الخطاب الديني والتي أسهنا في طرحها وتحليلها والتي لاحظنا عنها تعدد الرؤى والمجالات في تجديد الفكر الإسلامي، فإننا سنقف في المبحث الموالي عند مدلول التجديد في فكر الطالبي وما هي أبرز اسهاماته في هذا المجال والذي عنونا له ب «اشكلة تجديد الخطاب الديني عند الطالبي" فكيف تجلّى هذا المدلول في فكر الطالبي؟

المبحث الثالث: أشكلة تجديد الخطاب الديني عند الطالبي.

1 - الطالبي ومشروعه الفكري: السيرة والخلفية المعرفية

الحديث عن "محمد الطالبي" يقودنا بالضرورة إلى الوقوف عند الخلفيات المعرفية التي كوّنت فكر الطالبي والتي استقى منها علمه وفكره وخلفيته باعتبارها منطلقاً مشكلاً لفكره، والتي ساهمت في صنع مسار هذا الباحث،

* **محمد الطالبي:** ولد محمد الطالبي بتونس العاصمة في 16/09/1921م من أم ذات نسب يرجع إلى الخلافة العثمانية وأب ذو جذور جزائرية، يعد من جيل المثقفين التونسيين الأوائل الذين عوضوا الفرنسيين في التدريس ومن اضطلعوا بتكوين الجامعة التونسية، نشأ في عائلة متشعبة بالطريقة القادرية، تلقى علومه الأولى في الكتاب وفي المدارس القرآنية وكذا في المدرسة الفرنسية التي تلقى علومه فيها، ثم تابع دراسته الجامعية بفرنسا فتحصل على الاجازة في اللغة والآداب العربية ثم تحصل على الدكتوراه في التاريخ، درس الآداب العربية والتاريخ بالجامعة التونسية وتولى رئاسة اللجنة الثقافية الوطنية، ثم انقلب معارضاً شرساً للنظام وأسس المجلس الوطني للحريات عام 1997م، له اسهامات كثيرة ومتنوعة تنوعت بين البحث التاريخي المتخصص (في التاريخ التونسي الوسيط)، والدراسات الدينية الذي يعد من ابرز رواده (بحكم اطلاعه الواسع على النصوص والكتابات اللاهوتية اليهودية والمسيحية) والكتابات الفكرية التي تشكل مشروعه لتجديد الدين وإعادة قراءته وتأويله، توفي الطالبي يوم 01/05/2017م، تاركاً أثراً متعددة ومختلفة تعددت بتعدد المجالات التي اهتم بها، والتي حاولنا الوقوف عند الآثار التي اهتمت بالمجال الديني لأنها تدخل في جانب اهتمامنا بالبحث، والتي لمسنا فيها تنوعاً وثراءً في القضايا التي يطرحها الطالبي على الضمير الديني شأن قضية الحوار بين الأديان والتشريع والسياسة وغيرها، والتي تنوعت بين مؤلفات وأخرى مقالات في صحف ودوريات متعددة، سنورد جل كتبه أما المقالات سنلحقها في الملحق في آخر الأطروحة، ويمكن رصد كتبه في المجال الديني كالاتي:

- **الإسلام والحوار (Islam et Dialogue):** الذي صدر سنة 1972م والذي يمثل مرحلة مبكرة من تفكير الرجل، وفيه يطرح ضرورة الحوار بين الأديان وتجاوز الجدل العقين، وضرورة تجديد اللاهوت وإنجاز تفسير جديد للقرآن يجيب على تحديات العصر.

- **تأملات في القرآن (Réflexions sue le coran):** الذي صدر سنة 1989م كتبه بالاشتراك مع موريس بوكاي (m. bucaille) الذي عرف ببنية لفكرة الاعجاز العلمي القرآني، والتي اهتم فيها الطالبي في هذا الكتاب بالإجابة على مسألتين: الأولى تتعلق بتاريخ النص القرآني منزله مساءلة ومقالات المسلمين والمستشرقين فيه مبيناً خصائص مقارنته للنص الديني، أما الثانية فخصصها لمسألة القدر الإنساني (la vocation de l'homme).

- **إصرار على الاحترام (Respect têt):** الذي صدر سنة 1989م كتبه بالاشتراك مع أوليفي كليمان (o.clement) اهتم فيها الطالبي بمسألة الحوار بين الأديان مبيناً ضرورته وشروطه والأهداف المبتغاة منه مبيناً مفهوم الإسلام تاريخياً ومفهوماً.

- **عيال الله: أفكار جيدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين** سنة 1992م والذي هو بمثابة حوار سعى فيه المؤلف إلى الإجابة عن جملة من القضايا والاسئلة تنوعت بين قضايا تأويل النص الديني وفهمه، وقضايا الاجتماع، وقضايا السياسة، وقضايا الحوار الديني.

- **أمة الوسط: الإسلام وتحديات العصر،** الذي صدر سنة 1996م وألذ يعد تكملة لكتابه عيال الله إذ يحتوي على جملة من المقالات التي تطرح إشكالية التحديث وتحم اهتماماً خاصاً بمسألة الحرية.

- **ليطمئن قلبي** قضية الإيمان وتحديات الانسلاخسلاامية ومسيحية قداية البابا بنوان السادس عشر، والذي صدر سنة 2007م يمثل هذا الكتاب مراجعة بعض مواقفه السابقة من الحوار الديني، والذي تناول فيه شواغل مختلفة إذ اهتم بمسألة الانسلاخسلاامية التي رد فيها على بعض المحدثين أمثال محمد أركون وعبد المجيد الشرفي، وقضية الشر في الإسلام واليهودية والمسيحية وقضية والإيمان وقضية القيم وكذا الرد على البابا بنوان السادس عشر.

- **Goulag et démocratie** الذي صدر سنة 2011م غير أن مادته كتبت سنة 2007م كما يشير الطالبي إذ أنه نشره في الانترنت بعنوان مخادع للرقابة "الرب في الموسيقى المعاصرة" وذلك بعد رفض دور النشر المحلية والأجنبية نشره، والذي اهتم فيه الطالبي بمسألة نقد نظام الاستبداد قبل انتفاضة 2011م في تونس، واهتم أيضاً بموضوع تجديد الفكر الديني الذي حاور فيه الطالبي الفكر السياسي الإسلامي وعلاقة الدين بالدولة ظاهرة السلفية.

- **Histoire du christ:** تونس 2011م، اهتم فيه الطالبي بفكرة الحوار الديني وكيفية التعامل مع المناهج الحديثة، والذي خصص فيه التمييز بين عيسى النبي ويسوع ملك اليهود وإلاه المسيحيين، مستخدماً منهجه "النقد التاريخي".

- **تجديد الفكر الإسلامي: دليل المسلم القرآني،** الذي صدر سنة 2015م، والذي اهتم فيه الطالبي بمسألة تجديد الفكر الديني وفيه أورد أفكار الجمعية الدولية للمسلمين القرآنين والذي اعتبره دليلاً للمسلم القرآني وفق قراءة عقلانية مقاصدية سهمية.

- محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سراس، تونس، دط، 1992، ص 3-8، أيضاً محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 81-82، وكذلك التهامي الهاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، دار القلم، سيدي بوزيد، تونس، ط1، 2015، ص 16-17.

وبغية معرفتها وجب الوقوف على مسارات تكوينه ورصدها، والتي يمكن تقسيمها إلى منطلقات في الثقافة العربية وأخرى في الثقافة الغربية.

أولاً: منطلقات الطالبي في الثقافة العربية:

بالوقوف على منطلقاته داخل الثقافة العربية الإسلامية نجد أن محمد الطالبي ينحدر من أسرة محافظة مرتبطة بالزاوية القادرية^{*}، إذ تلقى تعليماً تقليدياً في البيت والكتاتيب^{**} وآخر عصرياً في المدارس الفرنسية، فكانت بداياته الأولى مع عائلته التي تعتبر المنهل والملمه الأول لعلومه، هذه العائلة كانت عريقة وأصيلة بعلومها إذ تعلم فيها اللغة العربية والعلوم الإسلامية، يقول الطالبي ((إنَّ علاقتي الأولى باللغة العربية لا تعود إلى المدرسة بل هي متجذرة في عائلي العربي))¹، فقد كان لجده الأثر الكبير على تعلمه باعتباره أنه كان طالب علم ويمتلك مكتبة في بيته، فكان محباً للقراءة وشغوفاً بالمطالعة ((إذ كان يمتلك في بيته مكتبة ضخمة تضم عدداً هائلاً من الكتب التراثية يغلب عليها الطابع الديني))²، فكانت مكتبته تضم عدداً هائلاً من الكتب بلورت فكره ومنطلقه الديني كمقامات الحريري^{***}، وتفسير البيضاوي^{****}، وتفسير الرازي^{*****}، يقول الطالبي ((وقد وجدت في مكتبة جدي نفائس عديدة، مقامات الحريري مثلاً عرفت في مكتبته وكذلك أمّهات التفاسير من تفسير الرازي وغيرها))³.

* القادرية: هي أحد الطرق الصوفية السنية والتي تنتسب إلى عبد القادر الجيلاني (471 هـ - 561 هـ)، وينتشر أتباعها في شمال وغرب أفريقيا . وقد كان لرحالها الأثر الكبير في نشر الإسلام في قارة أفريقيا وآسيا، وفي الوقوف في وجه المد الأوروبي الزاحف إلى المغرب العربي، مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق، ص 2522.

** الكتاتيب من الكتاب: وهو الاسم الذي كان يطلق منذ ظهور الإسلام على المكان الخاص بتعليم الصبيان القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن الكريم دون أي نوع آخر من المعرفة، وقد أخذت "الكتاتيب" وطرائقها نزول في الوقت الحاضر بعد فرض التعليم الإلزامي وإنشاء المدارس الابتدائية الحديثة، المرجع السابق، ص 2663.

1 - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سراس، تونس، دط، 1992، ص 16.

2 - النهامي الهاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، دار القلم، سيدي بوزيد، تونس، ط1، 2015، ص 18.

*** المقامات: تعرف المقامات بأنها قطعة أدبية فنية تجمع موارد اللغة ونوادر التركيب بأسلوب مسحوح، نشأ مع أواخر العصر العباسي وذلك مع بديع الزمان الهمذاني، ليأتي بعده الحريري لينسج على منواله هذا الفن، فكان أول ما وضع الحريري المقامات "المقامة الحريري" 1101م-495هـ، القاسم بن علي محمد الحريري، مقامات الحريري، دار بيروت لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ص 5-7.

**** تفسير البيضاوي: هو الاسم الشائع للتفسير المسمى بـ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» قام بتأليفه الإمام شيخ الإسلام قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي (ت 685 هـ). أحد أهم التفاسير التي حظيت بقبول جمهور أهل السنة، لما حواه من فنون ضمت كثيراً من فضائل تفاسير أخرى، فحظي بالاهتمام والشرح والتدريس في معاهد العلم الديني من أقصى الهند إلى المغرب الأقصى، وعلى رأسها الأزهر في مصر والزيتونة في تونس عدة قرون. وهو من أشهر كتب التفسير وأجمعها أقوالاً وأسهلها تناولاً وأوضحها عبارة مع تلخيص وإيجاز، أبو يعلى البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق أحمد الأطرش، دار المعرفة، مؤسسة الإيمان، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 9.

***** التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب هو كتاب تفسير للقرآن من تأليف شيخ الإسلام فخر الدين الرازي (544هـ - 606هـ). وهما وجهان لعملة واحدة، ذلك لأخما اسمان مشهوران بين العلماء والباحثين لتفسير واحد ألفه الإمام الفخر الرازي. وقد حاول بعض العلماء الجمع بين هذين الاسمين قائلين: ألف الرازي تفسيره الكبير المسمى مفاتيح الغيب. وهذا التفسير يعتبر أهم تفاسير المدرسة التفسيرية المنتمية إلى التفسير بالرأي المحمود، إذ يعد هذا التفسير موسوعة علمية متخصصة في مجال الدين الإسلامي عامة، وعلم التفسير على وجه الخصوص، فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 8-9.

3 - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 16.

وكان لجده أيضاً الأثر البالغ في تحفيظه ابن عاشر في الفقه ومتن الأجرومية في النحو، فكان متشبعاً بالثقافة العربية الإسلامية منذ صباه، والتي اكتسبها من عائلته المشبعة بالطريقة القادرية، فهذه الصفة نجدها لدى جل العائلات العربية الإسلامية في نشأتها، من حيث الاهتمام الشديد باللغة العربية وتعلم مبادئ الدين القيم، والتركيز على الأخلاق الحميدة، وهذا ما نلمسه في خطاب الطالبي حينما يقر أنه بعد مغادرته للمدرسة يذهب للكتاب لقراءة القرآن ثم يسجع محفوظه في المؤدب بعد عودته إلى المنزل يجد أناساً يقرؤون القرآن ويدرسونه يقول في ذلك ((علاقتي الأولى بالمطالعة كانت في بيت العائلة، والمدرسة حين دخلتها كانت مدرسة فرنسية، ولكن ذهبت كذلك إلى الكتاب كانت القاعدة أن يغادر التلميذ على الساعة الرابعة بعد الظهر ليدخل الكتاب مباشرة، فقرأت القرآن في اللوحة.... وأسمعت محفوظتي من القرآن للمؤدب، وكنت عندما أعود إلى البيت أجد نفس الجو أناساً يقرؤون القرآن ويتلونونه))¹.

فالحاصل أن شخصية الطالبي صُقلت بهذه المعارف العربية الإسلامية من مطالعته للكتب وغيرها، ومن محيطه الذي نشأ فيه، فقد كانت إقامة الطالبي في منزل والده قريبة من زاوية "سيدي البشير" التي كانت بدورها لا تبتعد كثيراً عن ضريح الولي الصالح "سيدي بالحسن الشاذلي، فقد كانت العادة أنذاك تقتضي تنظيم "الحضرة" في مقامات الأولياء الصالحين كل جمعة، فكان الطالبي يحضرها ليستمع إلى المدائح والأذكار أسبوعياً، يقول في ذلك الطالبي ((إنَّ جو عائلي وأحاديثها كان يستمد مناخه من الفضاء السكّني المحيط بنا، فقد كنت أقطن "دار زاوية" دار سيدي البشير، وقد كان بين مقر ضريح سيدي البشير ومنزلنا ممر غير مغلق، بحيث ندخل إلى الزاوية من الدار ونلج إلى الدار من الزاوية، فصلتنا كل يوم جمعة الاوراد والاذكار كنا نشارك فيها))².

وما زاد في عدته ذهابه إلى "الخلدونية" التي كان يستمع إلى أساتذتها الذين كانت شهرتهم في الأوساط التربوية والعلمية أمثال: الصادق الزمولي، والمؤرخ عثمان الكعاك وغيرهم. وكذا اتصاله مع جماعة تحت السور، ومجالسة الشاعر والأديب العربي "الكبادي" شيخ جماعة السور³.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 16

² - المصدر نفسه، ص 17.

* الخلدونية: جمعية تأسست بإيعاز من القيم العام "روني مسي" والتي ارتكزت فكرتها على وجوب اصلاح التعليم الإسلامي عن طريق ادخال المناهج الفرنسية والعلوم في كل ما لا يحس بجوهر التعليم الديني بهذه الطريقة بعدها أنشأت الجمعية بمرسوم 1896/12/22م، مجلة انسانيات، ع 2، 1999، ص 3.

³ - التهامي الهاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 19.

وبهذا فإنّ مرحلته الأولى أو تكوينه الأول كان متشبعاً بالثقافة العربية الإسلامية، والفضل في ذلك يعود إلى عائلته وبيئته الثقافية التي كان لها الدور الكبير في صقل فكره.

ثانياً: منطلقاته في الثقافة الغربية.

بانتقال الطالبي إلى باريس لإكمال دراسته العليا يكون الطالبي قد انفتح على مظاهر غير مألوفة في مسيرته الحياتية ((إذ انتقل من محيط ريفي إلى مدينة تعج بالحياة الحضرية وتتألاً بالأنوار الزهية))¹، فهذه التجربة التي اقتحمها هو وثلة من الباحثين التونسيين، كانت تجربة فريدة من نوعها متعددة التجارب أكسبته الكثير من الأمور، يقول فيها الطالبي ((ذهبت إلى باريس سنة 1947، وقد تعرفت هناك على عدد من الطلبة التونسيين الذين سوف يصبحون شخصيات مهمة فيما بعد. أذكر من بينهم محمد المزالي الذي أصبح رئيساً للوزراء في عهد بورقيبة. ثم الطيب المهيري، ومحمد المصمودي، والطيب السحباني، ومصطفى الفيالي، والشاذلي القليبي، وأحمد بن صالح))².

وكانت باريس في فترة أواخر الأربعينات والخمسينات مخبراً ثقافياً وسياسياً مهماً. فالحياة الفكرية كانت فيها متنوعة وخصبة والصراع الثقافي قوياً بين أقطاب التيارات الفلسفية الفكرية السياسية. فتلک الفترة شهدت عنفوان الحركة الشيوعية. فقد كان موريس توريز يصول ويجول، وكذلك الكاتب العام للحزب الشيوعي الفرنسي جاك ديكلو.

وكانت الحركة الشيوعية* في أوج عطائها، إذ حاولت استقطاب طلبة شمال افريقيا لأنها كانت تقدم نفسها إليهم على أساس أنّها الفكر المنفتح على قضايا العالم الثالث.

وكذلك تجلّت الوجودية مع "جون بول ساتر" في أوجها وذروتها والتي تجلّت مع «بدوي عبد الرحمان» كمريد لها والذي كان في وقتها يُعد أطروحته حول "الوجودية"، يقول الطالبي ((إنّ باريس الأربعينيات والخمسينيات هي باريس التيارات المتنازعة تنازعا قوياً مما يجعل الإنسان يكتسب حقاً خبرة، ويجمع ثورة فكرية نادرة، وأما الحياة

¹ - التهامي الهاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 20.

² - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 22.

* الشيوعية: (communisme) هي نظام اقتصادي وسياسي يقوم على إشاعة الملكية وتحقيق العدل الاجتماعي، ولها معنيان، أحدهما مطلق وهو المعنى الذي أطلقه أفلاطون في كتابه الجمهورية "شيوعية كل شيء" كشيوعية الأطفال والنساء والأموال، وآخر خاص وهو التنظيم الاجتماعي والاقتصادي المبني على الملكية المشتركة من جهة ومن تدخل الدولة في حياة الأفراد من جهة أخرى، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص 715.

الجامعية فقد كانت نخبوية وفي هذا الوسط كان يمكن أن تتأثر بالشيوعية أو المسيحية، أو بالثقافية أو بالوجودية* غير أني قد حافظت على الموروث الذي ذهبت به إلى فرنسا¹.

فالطالبي كان موقفه متأصلاً بترائه الإسلامي من كل تلك التيارات الفلسفية التي كانت تعجُّ بها الثقافة الغربية الفرنسية، وإن كان تأثره نسبياً منها وهذا ما يدل على رجاحة عقله لأن الكثير من الطلاب العرب الدارسين في الحضارة الغربية جرفتهم التيارات الحديثة وأضحوا يتنصلون من تراثهم.

فقد تأثر الطالبي بالوجودية التي علّمته أن المثالية* ليست كل شيء، ولا بد من النظر في الواقع الملموس، وما هو موجود، وأن ننطلق من الوجود المادي المحسوس، وأن نفتح أعيننا على الواقع. ويرد فائلاً ((أنا اليوم اعتبر نفسي مثالياً لكن لا بد من تزيق نقاوم به الافراط في المثالية، وهو ما أتى به سارتر. ** وإلى ذلك أعتقد أن سيغموند فرويد*** أحدث ثورة عارمة أثرت في كل الناس، وأنا منهم. فقد دفعني فرويد إلى أن أتساءل كلما فكرت في شيء أو كتبت شيئاً: أين ذلك من الحقيقة؟ هل أنا صادق، مخلص كل الإخلاص؟ أم هل توجد دوافع

* الوجودية L'existentialisme: هي تأمل الوجود الإنساني وإبراز قيمة الوجود الفردي، ويطلق هذا اللفظ على الأفكار الفلسفية لكل من (كيرك جارد Kierkegaard) و(ياسبرس Jaspers) و(هايدجر Heidegger) و(شستوف Chestov) ويشير هذا اللفظ بوجه خاص إلى النزعة التي تبلورت خاصة مع (سارتر Sartre) في كتابه "الوجود والعدم" وفي رواياته ومسرحياته ومقالاته، والذي يتلخص في قول سارتر بأن ماهية الأشياء المصنوعة تسبق وجودها بينما وجود الإنسان يسبق ماهيته التي يحددها وينحتها بنفسه وبكامل حريته. جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 485.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 25.

* المثالية: L'idéalisme: هي الاتجاه الفلسفي المتمثل في تفسير كل موجود بالفكرة ورد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه، وتوجد اتجاهات مثالية مختلفة منها: المثالية الأفلاطونية، التي تجرد الوجود الحسي من كل واقعية وترى أن الواقع الوحيد خاص بالمثل أو الأفكار المفارقة للذهن، ومنها مثالية واقعية لامادية لباركلي التي تنكر وجود العالم الخارجي والوجود المادي خارج الذهن، فلا وجود لسوى الأفكار داخل الذهن ولا يعدو أن يكون الوجود هو الإدراك، أما المثالية الإشكالية عند ديكارت فمفادها أن أول شيء يمكن إثباته هو الفكر وأن الشك في المحسوسات وفي العالم المادي عموماً يتعذر تطبيقه على الذات المفكرة لأن الشك نفسه ضرب من التفكير وإثبات الوجود. جلال الدين سعد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 410.

** سارتر Jean Paul Sartre (1905-1980) فيلسوف وأديب فرنسي ينتسب إلى النزعة الوجودية، درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا، انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية. عرف سارتر واشتهر لكونه كاتب غزير الإنتاج، ولأعماله الأدبية وفلسفته المسماة بالوجودية، ويأتي في المقام الثاني التحاقه السياسي باليسار المتطرف، من أهم مؤلفاته: الوجود والعدم، الوجودية، النزعة الإنسانية، نقد العقل الجدلي، رواية الغثيان، بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، ص 563.

*** سيغموند فرويد (6 مايو 1856—23 سبتمبر، 1939) هو طبيب نمساوي من أصل يهودي، اختص بدراسة الطب العصبي يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي. ومؤسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث. اشتهر فرويد بنظريات العقل واللاوعي، وآلية الدفاع عن القمع وحلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي. كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، فضلاً عن التقنيات العلاجية، بما في ذلك استخدام طريقة تكوين الجماعات وحلقات العلاج النفسي، ونظريته من التحول في العلاقة العلاجية، وتفسير الأحلام كمصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي. سيغموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، تر مصطفى زبور وعبد المنعم المليحي، دار المعارف، 1994، ص 20-22-31-105.

باطنية في ضميري تحركني من حيث لا أشعر؟ وهذا أمر مهم لأن الإنسان يجب أن يحاسب نفسه دوماً وأبداً. وبذلك أصبحت محاسبياً إن صح التعبير¹.

يستدل الطالبي على ذلك من القرآن إذ يقول ((فقد جاء في القرآن الكريم ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ يوسف الآية 53، وكذلك قوله تعالى ﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ الأعراف الآية 200. فالإنسان طين وحمأ مسنون، وضياء مشرق، لأنه من أديم الأرض، وفيه نفخ الله من روحه، فهو ينزل إلى الرذيلة ويسفك الدماء، ويتوق إلى المطلق والعلاء².

ونلمس أيضاً أنّ الطالبي تأثر بالعقلانية التي اعتبر أنّها أضافت له "العقلانية" في فكره، واعتبر أن التأثير بها ليس عيباً ولا حمقاً فالتأثر بالعقلانية شأنه شأن المذاهب الأخرى له مقوماته ودعائمه إذ وجب الأخذ به واحترامه كسائر المذاهب، وبالتالي فالعقلانية في نظره تلقي أسئلة تستفز العقل أيما استفزاز خاصة بالنسبة إلينا كمؤمنين متبصرين لا مؤمنين مسبحين في ظلمات حدود أفكارهم المنغلقة، يردف الطالبي في قائلاً ((أنا اليوم أقرأ وأطالع كتابات تختلف معها أنّما اختلاف، ولها اتجاه عقلي مثل كتابات "جاك مول" و"ميشال فوكو" وكلاهما عقلانيّين، أفعل ذلك لأني لا أريد أن أكون منغلِقاً³).

لقد كان الطالبي شمولياً ومتنوعاً في قراءته وفي تأثره بمختلف الأفكار والمذاهب الفلسفية المختلفة، وذلك نلمسه من خلال تنقله من حقل لآخر ومن ميدان لميدان، فنجدّه حيناً في الأدب باحثاً وحيناً في التاريخ قارئاً مؤرخاً ونجدّه في المجال الديني مرافقاً وباحثاً، وهذا ما تعكسه كتاباته المتنوعة يقول في ذلك ((إنّ تكويني الأساسي هو الاجازة في الأدب العربي التي كانت تتكون من ثلاث شهادات في اللغة العربية والحضارة والآداب العربية، وشهادة رابعة في الأدب الفرنسية واللاتينية، شخصياً درست في ميادين شتى، فزيادة على العربية كنت شغوفاً بمادة الفلسفة

¹ - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 25.

² - المصدر نفسه، ص 26.

³ - المصدر نفسه، ص 27.

من جهة والتاريخ العربي من جهة أخرى وحضرت بصفة تلقائية غير منتظمة دروساً فيهما، واستفدت من ذلك لأنتقل بعداً إلى التخصص في التاريخ وتم ذلك بعد شيء من التردد¹.

لقد كان تأثير اساتذته في الثقافة الغربية جلياً فيه خاصة تلك التي عنيت بتخصص التاريخ الإسلامي في جامعة السوربون الذي تجلّى على فكر الطالبي، وكذلك منحى منهجه في الكتابة التاريخية وفي بلورة أفكاره في المجال الديني خاصة مع المستشرقين الفرنسيين، وبالأخص أستاذه "ليفي بروفنسال" (Levi-provençal) أستاذ معهد الدراسات الإسلامية ومدرس تاريخ الحضارة الإسلامية في الأندلس، وكذا (ريجيس بلاشير Regis-blachere) الذي ألف كتاباً في النحو وفقه اللغة والتاريخ وترجم القرآن، و(لويس ماسينيوس Louis Massignon) أستاذ الدراسات الهندية وحضارة افريقيا السوداء واللغة السامية .

يقول الطالبي ((عموماً لقد تأثرت ب «ليفي بروفنسال واتجاهه التاريخي وطريقته المعتمدة على الصرامة والدقة والتشبيث في النصوص والوثائق ونقدها، وتأثرت بريجيس بلاشير ومنهجه اللغوي الصارم وطريقته المميزة في البحث التي تبلغ حد الافراط في الشك "Hypercritique" وتبعاً لذلك كان من الناحية الدينية توقيفاً (لا أدرياً) "Agnostique" وتأثرت بماسينيوس ذي الاتجاه الصوفي الروحاني، إضافة إلى ما تعلمته من دروس الفلسفة والتاريخ²)).

¹ - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 28-29.

^{*} "ليفي بروفنسال (194-1956) مستشرق فرنسي اشتهر بأبحاثه في تاريخ المسلمين بإسبانيا، من أصول جزائرية يهودية من أهم أعماله هو "كتاب تاريخ اسبانيا الإسلامية" عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط3، 1993، ص 520.

^{**} ريجيس بلاشير (1900-1973) مستشرق فرنسي ولد بضواحي مونروج في باريس، قضى دراسته الثانوية بمدرسة فرنسية في الدار البيضاء بالمغرب، والتحق بالجامعة وحصل على الليسانس من جامعة الجزائر 1922م، ثم عين في معهد الدراسات العليا المغربية بفضل "ليفي بروفنسال" وتحصل على درجة الدكتوراه سنة 1936م من جامعة باريس. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص 127.

^{***} لويس ماسينيوس (1883-1962) مستشرق فرنسي، امتاز بنفوذ النظرة والقدرة على استبطان التيارات المنشورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية، عرف خصوصاً بدراسته في التصوف الإسلامي عامة وفي الحلاج خاصة، وعني كذلك بالآثار الإسلامية، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص 529.

² - محمد الطالبي، عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، مصدر سابق، ص 31.

2 - تجديد الخطاب الديني عند الطالبي، المفهوم والمميزات

أولاً: مفهوم التجديد عند الطالبي

سنسعى في هذا المبحث الوقوف عند دلالات التجديد في فكر الطالبي من تجديد الفكر الديني ومبرراته من ذلك والذي حددنا له اشكالاً جوهرية محركة له: كيف يتأسس التجديد في فكر محمد الطالبي؟ وماهي دلالاته؟

للإجابة على هذا الإشكال سنقف عند أعمال الطالبي والتي يتبدى لنا أنّ التجديد يحتل مكاناً مركزياً في خطابه، بل يعتبر نفسه بالمجدد ويؤسم أعماله بالجدّة والمعاصرة فقد حمل كتابه "عيال الله" عنواناً متبوعاً بـ «أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين» وكذلك كتابه "أمة الوسط" الإسلام وتحديات المعاصرة، وكتابته "تجديد الفكر الإسلامي (دليل المسلم القرآني)" مما يجعل حضور مشغل الجدّة والمعاصرة لافتاً عنده.

ولعلّ مرّد ذلك إيمان الطالبي بضرورة التجديد وهو ما نلمسه في خطابه حينما يقول ((نحن في حاجة إلى خطاب ديني حضاري مقنع يقبض على طرفي الحبل: الوفاء للإرث ومواكبة التجديد والتغيير اللذان توجبهما وتفرضهما حركة الزمن، يجب أن نستمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها (البقرة 256) وفي نفس الوقت نعلم أبناءنا غير ما تعلمنا لأنهم خلقوا لزمان غير زماننا، بل يجب أن نحمد ونبارك ثورة أبنائنا علينا (...). الكون كله حركة ومن قال حركة قال تطوراً كذلك أراد به بارئ، يجب أن نعيش عصرنا أي الحركة عيشاً تاماً بل يجب أن نحركه تحريكاً موجباً في نور الله ونور شمس حتى لا يكون الظل ساكناً وألا نركن أبداً إلى سكونه، يجب أن نعيش المعاصرة بإيمان وإخلاص (...). إني لا اعتقد أن النموذج الماضي الذي يدعوا إليه بعضهم في وسعه أن يغري شباب اليوم (...). في تواصل مع السلف يجب ألاّ نجس حيث حبسوا بل يجب أن نواصل السير والتجديد والتغيير سيراً على الصراط المستقيم طبق مقاصد الله (...). يجب أن نكون طموحين في نموذجنا التقدمي الحركي الذي ندعوا إليه، يجب أن نقدّم لأبنائنا الذين خلقوا لزمان غير زماننا، زمان الغد، وللعالم الذي يراقبنا، شيئاً آخر غير العنف))¹.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط "الإسلام وتحديات المعاصرة"، ستراس للنشر، تونس، 1966، ص ص 8-9.

لقد عمدنا إلى اختيار هذا النص الطويل لنبيّن مركزية التجديد في فكر الطالبي والذي لاحظنا أنّه يعبر عنه بعبارة مختلفة: التجديد، التغيير، التطور، الثورة، وهذه المفاهيم قدّمها الطالبي بإقامة التقابل بين نموذجين من الخطاب الديني: الخطاب الديني الماضي والخطاب الديني التقدمي الحركي والذي لمسنا أنّه تبني الثاني وردّ الأول.

يبد أنّ الطالبي في مفهومه للتجديد وإن عبّر عنه بمترادفات تصل حدّ الثورة، إلّا أنّ هذا لا يعني القطع مع التراث قطعاً مطلقاً بل يعني التواصل معه دون التوقّع في حدوده، فهو يطمح إلى خطاب ديني يجمع بين "الوفاء للإرث" و"مواكبة التجديد والتغيير" ولعلّ هذا ما نلمسه في كتابه تجديد الفكر الإسلامي حينما يقول ((هو ليس قطيعة وإنما هو تجاوز وتجديد، فنحن نعتزّ ونفتخر بماضيها كله بسلبياتها وإيجابياتها))¹.

وبذلك نفهم إردافه مُصطلح التجديد بمصطلح التغيير حتى ساوى بينهما تأكيداً على أنّ التجديد تغيير دون إبدال للأصل ودون الإبقاء عليه في آن واحد، ومعنى ذلك أنّ التجديد عند الطالبي يقف على حيز فاصل بين القطيعة والتقليد وهذا يعدّ اجتهاداً متميزاً منه فلا هو بقي متمسكاً بالتراث تمسكاً منغلّقاً ولا هو انسلخ منه وتبيّ القطيعة نحو الحداثة ورفض للتراث بل كان موقفه امتداد وتجاوز له.

ولعلّ هذا التّصور نجده أيضاً لدى المفكر "أمين الخولي" الذي لمسنا تماثلاً في تصوره مع تصور الطالبي، والذي اعتبر أنّ التجديد هو الذي يهب العقائد القدرة على مُساير الحياة، ومعنى ذلك حسبّه أنّ دراسة الفكر لابدّ أنّ تنطلق من الحاضر مع أهمية الوعي التاريخي يقول في ذلك ((سنظل نرجي للنّهوض بعبء هذا التجديد الذي يلخص الحياة من ضائقها الدّينية اليوم وحملات من لا يعرفون حقيقة الإسلام، وصلاحيّة الحياة واستجابة لأبعد ما تطمح من تقدّم وانطلاق ورفي، وقد تبدو الحاجة للتّجديد قائمة لأنّ الزّمن لا يعدم من الرجال والحياة لا تزال خصبة ولهذا وجب توظيف القديم حتى يكون أساساً لحديث ينفع... لقد ملك النفوس شعور بالحاجة الماسّة إلى تجديد تطوري يفهم به الإسلام الذي يقرر بنفسه البقاء والخلود فهماً حيّاً يتلخص من كل ما يعرض هذا البقاء،

¹ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي " دليل المسلم القرآني"، مصدر سابق، ص 8.

" أمين الخولي (1895-1966) هو أمين إبراهيم عبد الباقي عامر إسماعيل يوسف الخولي، وقد ولد بقرية شوشاي في مركز أخنوخ بمحافظة المنوفية في أسرة مصرية متوسطة الحال، حفظ القرآن وهو ابن عشر سنوات والتحق بمدرسة لا فيسوبي بالقاهرة فمدرسة الخروسة ثم مدرسة القضاء الشرعي حيث تخرّج بتفوّق عام 1920 وعيّن بها مدرّساً، انتقل إلى روما إماماً للبعثة الدّراسيّة المصريّة ثم إلى برلين في المفوضيّة المصريّة، فعلم اللّغتين الإيطاليّة والألمانيّة وأطلع على عدد من كتابات المستشرقين المهتمّين بالدراسات الإسلاميّة، وعاد مجدّداً عام 1927 لوظيفته بمدرسة القضاء الشرعي، تقلّد عدّة مناصب في القسم والكلية، أرسى بناء المنهج التجديدي على ما أسماه "التفسير البياني للقرآن". كان محور هذا الضرب من التفسير هو إظهار الإعجاز البلاغي للقرآن، وقد أثار موقفه المناصر لرسالة الدكتوراه التي أنجزها تحت إشرافه طالبه محمد أحمد خلف الله بعنوان "الفن القصصي في القرآن الكريم" انتقادات عنيفة له بلغت حدّ تكفيره، له عدّة مؤلفات أبرزها: المجددون في الإسلام"، و"كتاب الخير" مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير"، "من هدي القرآن"، بمعى طريف الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفيّة للتجديد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2014، ص 11-12-18.

للخطر ويعيق خلوده)¹، فالتجديد بحسبه فهم القديم واستيعابه ثم تجاوزه وهو ما تلخصه مقولته ((أول التجديد قتل القديم فهماً واستيعاباً))².

ثانياً: مستويات التجديد

يؤسس الطالبي للتجديد في الفكر الديني وقف مستويين هما: المستوى التاريخي والمستوى الاستمولوجي.

أ - المستوى التاريخي: ونعني به الضرورة التاريخية الدافعة إلى التجديد، وهو ما لخصه النص السابق في نقطتين، الأولى الوعي بجدلية الفكر والتاريخ والتي عبّر عنها بـ "حركة التاريخ" تبعاً "لحركة الزمن"، والوعي بتخلف الفكر عن التطورات فاعتبر أنّ الأزمة هي أزمة اجتهاد³، ولعلّ هذا التصور نلمسه عند المفكر "علي شريعتي"^{*} الذي أكدّ بدوره على الوعي بهذه العلاقة الجدلية بين الفكر والتاريخ يقول في ذلك ((الوعي هو رد شعور الفرد بمرحلة المصير التاريخي والاجتماعي، وعلاقته بالمجتمع والمقدرات الزاهنة بالنسبة إليه وإلى مجتمعه، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه وأمته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع وشعوره بمسؤوليته كرائد وقائد في الطليعة من أجل الهداية والقيادة والتحرر والحركة الشاملة تجاه شعبه وأمته))⁴.

والثانية تهم تنزيل الفكر الديني الإسلامي في سياق عالمي تحدده المعاصرة، ويعني بها الطالبي أفكار الحداثة الغربية. فضرورة الإسهام في المعاصرة ومغادرة موقع الهامش من العالم المعاصر يحتم في نظر الطالبي بذل الجهد من أجل إنتاج خطاب ديني يرفع "تحديات المعاصرة".

كما تحدّد هذا السياق أفكار الآخر عن الإسلام وعبرّ عنها بقوله ((يجب أن نقدّم لأبنائنا وللعالم الذي يراقبنا شيئاً آخر غير العنف))⁵، فالمخيال الغربي حول الإسلام المرتبط بالعنف والحروب المقدسة وتكبير المرأة وإطالة

¹ - أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص 9.

² - أمين الخولي، مناهج تجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 229.

³ - محمد الطالبي، عيال الله "أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين"، مصدر سابق، ص 69.

^{*} علي شريعتي (1933-1977م) مفكر إيراني إسلامي مشهور ويعتبر ملهم الثورة الإسلامية. اسمه الكامل: علي محمد تقي شريعتي مزيناني. ولد قرب مدينة سبزوار في خراسان عام 1933، وتخرج من كلية الآداب، لشرح لبعثة لفرنسا عام 1959 لدراسة علم الأديان وعلم الاجتماع ليحصل على شهادتي دكتوراه في تاريخ الإسلام وعلم الاجتماع. من أهم كتبه طريق معرفة الإسلام، العودة إلى الذات، الدعاء، الإسلام والانسان، السيد محمد الحسيني البهشتي، علي شريعتي باحث عن طريق التكامل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 12-18-80-88.

⁴ - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1984، ص 90.

⁵ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 90.

اللّحي والشّوارب - وهذه الصور تجلت من خلال وسائل الاعلام بشكل واضح- يفرض على المسلم المعاصر إنتاج خطاب ديني قارء على استبدال هذه الصورة بأخرى تمكن الضمير "الإسلامي" من تلافي الحرج والشّرف بدينه في العالم نسيباً.

ب - المستوى الاستمولوجي: والذي يتمثل في التّفريق الواضح بين الدّين والفكر الدّيني عند الطالبي وذلك حينما يقول ((إنّه ليس لأي مسلم مهما بلغ علمه، أن يدّعي أن قوله الحق المبين ولا حق غيره، وأن يتكلم باسم الإسلام ولا متكلم سواه، إذ الله جلّ وعلا لم يفوض ذلك إلّا لرسوله المبلغ الأمين (...)) ويبقى القول الفصل أولاً وأخيراً قول الله وما صحّ من سنة رسول الله))¹.

ولعلنا نجد أيضاً هذا التّماهي عند تلميذه "عبد المجيد الشّرفي" الذي ينحو نحو استاذة في التّفريق بين الفكر الدّيني والدّين وبين الإسلام والفكر الإسلامي، إذ يعتبر أنّ الدّين لا يمكن المطالبة بتغيّره أو تطوره، غير مسألة الفهم هي التي تتغير وتتطور بحسب الأزمنة والظروف، لذا انصب حديثه عن الفكر الاسلامي والخطاب المتعلق به فاعتبر أنّ ((الخطاب هو نفسه متجلياً في العلوم الإنسانية المختلفة بما في ذلك التّفسير والحديث والفقه والأصول))².

وبالتالي فإن هذا المستوى يتمثل في نزع القداسة عن التّراث الدّيني وتأسيس حق الخلف في الفهم والتّأويل على غير ما فهم السلف، مستنجداً برأي أبو حنيفة لما ذكروا له السلف "هم رجال ونحن رجال".

فهو بذلك يفتح المجال واسعاً على المستقبل ويمنح اللاّحق حقّ الوجود بالتّص وشهادة السلف، فهذا الفهم يؤسس للتّجديد ويرسخ فكرة التّطور وينفي على الماضي قدسية مزعومة وعن التّاريخ مساراً انحدارياً يكون بموجبه "خير القرون" في الماضي.

فالطالبي من خلال هذه القراءة وكأني به يحاول تحرير التّأويل من أسر التراث، الذي يعززه تشريعه لتعدد المقاربات والاختلافات في القراءة ف ((التّص مقدّس والتّأويل حر))³ شرطه في كل ذلك نبذ العنف، وكأنا الطالبي يبتغي

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 7.

² - عبد المجيد الشّرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009، ص 11.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 51.

طريقين أحدهما التواصل مع التراث من جهة كثرة مواقف، والأخرى القطيعة معه من جهة التناحر بين الفرق والمذاهب من أجل السيادة بالنص وعلى النص.

ثالثاً: قيود التجديد عند الطالبي

حدد الطالبي قيوداً وجب الالتزام بها بغية أن يكون التجديد محيياً وموافقاً لمقتضيات الإسلام المعاصر، حددها في أربعة قيود وهي الآتي:

أ - قيد قداسة النص:

ويعني به "الإيمان بالنص" أي كلام الله وحده وما صح من أقوال رسول الله " والتي قال عنها (((التمسك بالعروة الوثقى التي إذا تمسكنا بها لا نضل أبداً))¹، فالإيمان بقداصة النص يفتح المجال للتجديد والاجتهاد في دراسة النص وهو ما نلمسه في قوله ((كل عملنا يرتكز أساساً على العودة إلى كتاب الله لأنه بمفرده ملزم))².

فهذه الدعوة لها ما يماثلها سابقاً في الفكر وفي الديانات الكتابية والتي وجدنا لها رديفاً في التاريخ الغربي مع الإصلاح البروتستانتي حينما رفعوا شعار "الكتاب وحده"³ وهي دعوة تشابه إلى حد بعيد ما نلمسه اليوم من جهود لإصلاح الفكر الإسلامي ومن استعادة المؤمن حرية التعامل المباشر مع القرآن دون الوصاية التي دأب الفقهاء على فرض التعامل معها من خلال توسع النص.

بيد أن الطالبي حينما حصر هذا القيد في القرآن وما صح من أقوال رسول الله يتبدى للقارئ إهماله للحديث فقد وعى بتاريخية تشككه واستند إلى ظاهرة الواقع ليشكك في مدونة الحديث وهو ما أشار إليه من في كتابه عيال الله وذلك من خلال مقالة الردة حينما قال ((الحديث لا علاقة له بالإيمان وكل مسلم له كامل الحق في إلغائه وتكذيبه إذا خالف العقل))⁴. بل يعتبر أن الإسلام هو القرآن وحده، ولعل هذا ما جعله يسمي نفسه بـ «المسلم القرآني» ويؤسس جمعية لأمثاله سماها "الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين" والتي حدد لها ضوابطاً وقواعد أوردتها في كتابه "تجديد الفكر الإسلامي - دليل المسلم القرآني-".

1 - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي "دليل المسلم القرآني"، مصدر سابق، ص 14.

2 - المصدر نفسه، ص 8.

3 - محمد حرة، اسلام المجددون، مرجع سابق، ص 52.

4 - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 194.

ب - قيد نبذ العنف:

والمقصود به في نظر الطالبي ((نبذ كل أشكال العنف في القراءة التأويلية التي تلغي وتكفر بالمقابل الانفتاح على اشكال الفهم المختلفة))¹، ولعلّ كتابه "تجديد الفكر الإسلامي" كان في مجمله قائم على هذه المسألة والتي حاول في أكثر من موقف التأكيد على نبذ العنف الذي ربطه في كتابه هذا بـ "مسألة الشريعة" التي اعتبرها شكلاً من أشكال العنف وجب نبذها، وبالتالي فهو يرفض تلك المقاربات التي تتبنى "الإسلام الحركي" والتي تتخذ الإسلام ايدولوجيا نضالية لبلوغ سدة الحكم وتعتمد آلية التكفير. يقول في ذلك ((أما الشريعة واما الإسلام لأن الشريعة في كل الحالات ما لم اتبعها تكفرتي))².

ج - قيد الالتزام:

ويعني به الايمان بصدق الإسلام وقداصة النص القرآني، فهذه الحدود التأويلية يسلكها قيد الايمان، فالطالبي لا يعبأ يردد أنه مسلماً اعتقادياً وعملاً، وأنه مؤرخ ملزم بموضوع بحثه يقول في ذلك ((أنا أتحدث انطلاقاً من اعتقادي وآرائي (...)) أتحدث كإنسان ملتزم بجملة من المكونات الأساسية في شخصي وفكري، فأنا مؤرخ محترف ومسلم في نفس الوقت))³.

وبالتالي فإنّ هذا الايمان بهذا الالتزام قاده للتسليم أولاً بصلاحيّة القرآن المطلقة وقداسته، وكأنّما يرد على التزعة التي تربط النص بواقعة التنزيل ومن ثمة تجاوز النص بتجاوز ذلك الواقع، وحقته في ذلك ((الايمان بالأصل الإلهي للخطاب))⁴، ولما كان الله عليمًا بما كان وما يكون مستمراً في الوجود كان خطاباً متصفاً بصفات المرسل تلك.

ولعلّ هذا ما حدا بالطالبي إلى رفض المقاربة الانثروبولوجية لأنّها تحبس القرآن في إطار القرن 7م، وإلى رفض الاقتصار على التجريب المنهجي ثانياً.

فالطالبي لا يرى مانعاً في الاستفادة من المعارف الإنسانية الحاصلة خصوصاً العلوم المستحدثة في فهم النص لأنّه يعتبرها عامل ثراء وتعدد، غير أنّه يشدد على عدم اعتبار ذلك غاية في ذاته، فهو لا يعتبر نصه ساحة تجريب

1 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 91.

2 - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 8.

3 - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 96.

4 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 91.

بقدر ما يعتبره خطاباً ينبغي التواصل معه استنتاجاً وتطبيقاً وتعبداً. وهنا نلمس تمسكه بقيده بقيد الايمان وبقداسة النص.

وعليه فالتسليم بهاتين المسلمتين ترتبطان بقيد الايمان وتحكمان رؤية الطالبي، وفي هذا الشأن يقول في كتابه "أمة الوسط" ((التحليل التاريخي والإناسي والاجتماعي والتفاسي لهذا الخطاب القرآني وسر لسانه العربي المبين بمسبر العلوم اللسانية المستحدثة والتي قد تحدث ضروري إذن لاستجلاء المعنى ومنه إدراك مقاصد الشّرع، لكن هذا التحليل بكل أشكاله لا يزيد على أن يكون مقدمة منهجية لا غاية في حد ذاته، وبهذه الصورة فكل مؤمن يقبله ويرتاح إليه ويعتبره ضرورياً لتعميق البعد الإلهي لإيمانه، أمّا أن يكون التحليل الإناسي وما يتبعه غاية في حد ذاته يقصد منه الاستغناء عن البعد الإلهي لفهم الظاهرة الدّينية فهذا مالا يقبله المؤمن ويأباه))¹.

د - قيد الواقع:

ويقصد به الطالبي الوعي التاريخي بتخلف المسلمين، والوعي بتخلف التشريع عن مجازاة الواقع، والذي وصفه "عبد المجيد الشرفي" بالركود والتخلف حينما اعتبر أن الحضارة الإسلامية تنتمي إلى الماضي ((إذ أنّها لا تعيش حضارة بل ثقافة عربية إسلامية))²، لذلك يربط الطالبي ربطاً ضرورياً بين فهم النص وحاجات الواقع يقول في ذلك الطالبي ((لا بدّ أن نوفر فضاءً ثقافياً يسمح بتطوير قراءة النص قراءة مواكبة بلا انقطاع لتطور المجتمع والحياة عموماً))³.

والمقصود بالواقع حاجات المجتمعات الإسلامية الرّاهنة والواقع العالمي وأفكار الحداثة الغربية يقول الطالبي في كتابه "عيال الله" ((أية جزية وأي خراج في عصرنا؟ فمن ذمة من اليوم؟ (...)) وهناك من منظري الأنظمة الإسلامية من يتحدث بلغة الجزية والخراج في عصر حقوق الانسان))⁴.

1 - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 19.

2 - عبد المجيد الشرفي، الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب، تونس، دط، 2011، ص 108.

3 - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 68.

4 - المصدر نفسه، ص 111.

وبالتالي يتبين لنا بحسب الطالبي أن تخلف الفكر عن مواكبة تطوير الواقع هو ما يؤسس عنده لمشروعية التجديد بل لضرورته، فالأزمة في نظره ليست أزمة تخلف على المستوى الواقعي بل هي أزمة اجتهاد بالدرجة الأولى على مستوى الفكر الديني.

وعليه فالتأمل في كتاباته يلاحظ تبنيه الجذري لمقولة التجديد بل يعتبر أن الطريق الوحيد لتجاوز الحضارة الإسلامية يكمن في مراجعة الفكر الديني السائد، يقول في ذلك ((أنه ما لم تحدث ثورة في عقليتنا يتبعها تجديد جذري لفكرنا الديني تبقى الحيرة ويقى السؤال))¹.

وبالتالي فمقولة التجديد تعتبر مركزية في فكر الطالبي وهي الأساس الذي بنى عليه فكره والذي قيدها بالقيود السالفة الذكر وذلك لمواكبة التطور التاريخي للحدثة الغربية والوفاء للماضي ومنه اللحاق بالحاضر، ولعل هذه النظرة تلخصه مقولته ((أنه ما لم يتحقق ماضينا يبقى قابلاً للتحقيق حاضراً ومستقبلاً عملاً بسنة التقدم، الماضي ليس فخراً إنما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبداً وموكل للاجتهاد))².

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 84.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

خلاصة الفصل

في نهاية هذا الفصل المعنون بالتأصيل إلى التأسيس " في الخطاب الديني عند الطالبي يمكن الخروج بمجموعة من النقاط والتي حاولنا من خلالها الكشف عن جهود عدد من المفكرين في تجديد الفكر الديني ومدخلاً لاهتمام الطالبي بهذه المسألة إلى تقديم أهم نتائج هذا الفصل:

- مسألة تجديد الخطاب الديني له دلالات متعددة ومتنوعة، هذا التعدد راجع بالأساس إلى المنطلقات والاتجاهات ووجهات النظر، وهاته الوجهات لا تخرج عن اتجاهين مختلفين في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر حول مسألة ((التراث والحداثة)) وهذا الاختلاف تجلّى على الفهم لمدلول ((التجديد)).

- التجديد دلّ على الرجوع إلى السنن وإعادة الاعتبار لها، وبالتالي فهي بذلك تقابل البدع في الدين باعتبار الدين ثابتاً وعصياً عن عوامل التحريف والتزييف.

- التجديد هو أيضاً التمسك بالدين وإصلاح ما غيّر فيه أو استرجاع ما غيب منه ليعود كما كان، وهذا التمسك بالدين سبيل للعودة إليه وبعث وحياء ثوابته وأصوله.

- تجديد الخطاب الديني لا يمس الدين بقدر ما يجدد الفكر الديني، على اعتبار أن الدين قارّ ولا يمكن المطالبة بذلك بخلاف الفكر الديني الذي يعتبر انتاج بشري قابل للتغيير والتجديد حسب الظروف ومقتضيات العصر الطارئة من وقت الى حين.

- وقد يكون تجديد الخطاب الديني أقرب إلى التحديث كمفهوم باعتباره قطع للصلة مع المرجعيات القديمة لا محاولة ترميمها وإصلاحها، وبالتالي محاولة انتاج خطاب جديد يتواءم ومقتضيات العصر.

- التعدد في مظاهر التجديد واختلافها بين التيارات الدينية وذلك مرده إلى عوامل ثلاثة وهي: غنى النص القرآني، والصراع عليه باعتباره رأسمالاً رمزياً والوعي بالحضارة الإسلامية وقد زعزعتها الحداثة.

- تنوع وتعدد التجديد في الفكر الإسلامي مرده الى تنوع وتشتت بنية الفكر الإسلامي القديم من حيث الموضوع والمنهج دون ان يفضي ذلك الى خلق بنية جديدة مهيمنة.

-التجديد يمكن اعتباره عملاً تأويلي بامتياز استهدف النص المقدس اساساً قصد إعادة انتاجه في سياق مغاير هو حاجة المؤول بالدرجة الأولى فحاور النص بما يمليه عليه نصه الثقافي منتجاً بذلك نظام قراءة وتقبل موازياً لنظام النص المقروء.

-اختلاف درجة التجديد باختلاف المنطلقات الفكرية والآليات المعرفية وبدرجة ادق مدى الوعي بتاريخية النص القرآني، فقد اكتفى التيار السلفي الأصولي بإحياء مفهوم الاجتهاد بشروطه القديمة، بينما التيار العقلاني ذهب إلى حدّ القطع مع الفكر التقليدي بنقض مسلماته وتجاوزها مؤسسين "لاجتهاد جديد" معتبرين أن التجديد هو أقرب الى التحديث.

-يذهب التيار المعتدل إلى الكشف عن إشكالية التجديد في الوعي الإسلامي المعاصر والتي تجلت من خلال إشكالية العلاقة مع النص القرآني في تأرجحه بين النزعتين التمجيدية والنزعة النقدية بغية إيجاد حلّ لهذه الإشكالية يرضي من خلالها ضمير المسلم الحديث.

- نظرة الطالبي للتجديد امتازت بالجمع بين نزعات مختلفة تتردد بين الرؤية التمجيدية والرؤية العقلية والاكتفاء بتأكيد مطالب من سبقه من المجددين في أحيان كثيرة.

- التجديد عند الطالبي من أجل ألا يفقد انتمائه للإسلام ويكون مواكباً للعصر وجب الالتزام بقيود متعددة لعلّ أبرزها الايمان بصدق الإسلام وبقداسة النص القرآني وهذا لا يكون إلا الوعي بالواقع التاريخي.

وعليه فإذا كان التجديد سمة بارزة في فكر الطالبي منذ مؤلفاته المبكرة، فما هو المنهج الذي يدعوا اليه؟ وما مدى جدته في الفكر الإسلامي؟ هذا ما سنتطرق إليه في الفصل الموالي.

الفصل الثاني

الخطاب الديني وأشكلة التأسيس عند محمد الطالبي " التنظير والتطبيق "

المبحث الأول: القراءة المقاصدية عند الطالبي وتمظهراتها

1 - مدلول المقاصد وموقف الطالبي منها

2 - تمظهرات القراءة المقاصدية في فكر الطالبي

المبحث الثاني: الشريعة الإسلامية وموقف الطالبي منها

1 - مدلولات الشريعة وموقف المفسرين والمحدثين منها

2 - مدلول الشريعة عند الطالبي وتمظهراتها

المبحث الثالث: تجليات القراءة المقاصدية عند الطالبي

1 - قضية المرأة.

2- قضية الحكم

خلاصة

مدخل

إنّ كلّ مشروع يبنّي على جملة من المفاهيم والمناهج التي تشكّل اللبنة الأساسية التي يركّز عليها المشروع وتتحدّد من خلالها الرؤية التي يسعى الباحث إلى توضيح رؤياه وتصوره، وعلى اعتبار أنّ الإشكالية الجوهرية للأطروحة تنصبّ حول إشكالية التجديد عند الطالبي، فإنّ هذا يقتضي منا الوقوف على هذه المفاهيم ورصد الخلفية المنهجية المشكّلة لتصوره.

وانطلاقاً مما قدّم في الفصل الأول الذي خلصنا فيه إلى أنّ الطالبي من خلال تبنيه لمقولة "تجديد الفكر الإسلامي" حاول تجاوز الأزمة التي وقع فيها المسلمون والتي تمثلت في تردّي واقعهم من جهة، وانتشار قيم الحداثة الغربية وما خلفته من مفاهيم كالحرية والعلمانية وغيرها من جهة أخرى، بتبني التجديد المقيّد بشروط وقيود عديدة لعلّ من أبرزها الإيمان بصدق الإسلام وقداسته النصّ القرآني مع مراعاة الواقع التاريخي للمسلمين.

فهذه القيود التي ألزم بها الطالبي نفسه هي التي ستحدّد وتبلور المنهج الذي يعتمد عليه لتجديد الفكر الإسلامي والمتمثل في "القراءة المقاصدية" التي ترى ((أنّ دلالات النصّ تكمن فيما يريد تحقيقه ما يهدف إليه لا فيما يعلنه بصريح اللفظ، وتستدعي هذه القراءة دراسة طرق التنزيل بكل أبعاده ودراسة غاية الشرع من تنزيل النص))¹.

غير أنّ الحديث عن القراءة المقاصدية يقتضي منا الوقوف على دلالات هذا المصطلح في المعاجم اللغوية وعند الأصوليين والفقهاء المحدثين، وما هي نظرة الطالبي لها؟ فهذه الدراسة لمدلول القراءة المقاصدية عند الطالبي ستدفعنا أيضاً إلى الوقوف على تمظهرات هذا المنهج في فكر الطالبي من خلال الوقوف على العلاقة القائمة بين القراءة المقاصدية والمفاهيم التي بني عليها الفكر الديني على غرار القياس والاجتهاد، ونبين ما موقفه من الشريعة؟ لنخلص في نهاية الفصل إلى تبيان تمظهرات هذه القراءة في إنتاج خطاب ديني.

هذا ما سنحاول التّطرق إليه في ثنايا ومراحل هذا الفصل.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 144.

المبحث الأول: القراءة المقاصدية عند الطالبي وتمظهراتها

1 - مدلول المقاصد وموقف الطالبي منها

أولاً - مدلول المقاصد لغة واصطلاحاً

إنّ الحديث عن القراءة المقاصدية يقودنا بالضرورة على الوقوف عند دلالات هذا المصطلح في المعاجم اللغوية وعند الأصوليين والفقهاء بُغية تحديدها وكيف نظر الطالبي لها؟

أ - **المقاصد من حيث اللغة:** تقصّي هذا المدلول في المعاجم اللغوية نجد أنّ المقاصد اسم مكان، بمعنى موضع القصد، أي: المكان أو الشيء الذي يُقصد، وهي جمع مقصد، وهو مصدر مأخوذ من الفعل قَصَدَ، ويقال: قَصَدَهُ، وقَصَدَ له وقَصَدَ إليه، أي نحا نحوه من باب ضرب¹، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ لقمان الآية 19، يقول في ذلك ابن كثير «امش مشياً مقتصداً، مشياً ليس بالبطيء المتبسط ولا بالسريع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين²، وكلمة القصد لها معان متعددة منها:

- استقامة الطريق ومن ذلك قوله تعالى ﴿عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ النحل الآية 9، أي "تبين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة"³.

- الأمّ والاعتماد والاعتزام والتوجه، والتّهوض نحو الشيء على اعتدال أو جور، يقال قَصَدَ إليه إذا أمّه، ويقال أقصده السّهم إذا أصابه، وهذا المعنى هو الأصل في الكلمة⁴.

- الاعتدال والوسطية، أو العدل والتوسط فقد ورد في الحديث (القصدُ القصدُ تبُلغوا)⁵ أي عليكم بالقصد في الأمور في القول والفعل.

1 - محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار العلوم الإنسانية، دمشق، سوريا، ط1، 1989م، ص 341.

2 - أبي الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 2248.

3 - محي الدين محمد يعقوب الفيروز، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص 310.

4 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5 - أبي عبد الله محمد بن سماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002، ص 1607.

فالمقاصد في الدلالة اللغوية تحيل إلى معانٍ مشتركة ومتعددة، إذ دلّت على مراد الشّارع ومراميه وأهدافه، وأتّما تهدف إلى ملازمة الطريق السوي والمستقيم والسهل والقريب، وأتّما تحيل إلى الوسطية والاعتدال في الأمور كلّها.

ب - المقاصد من حيث الاصطلاح:

تعرف مقاصد الشريعة في الاصطلاح على أنّها "اليُسْر والسهولة ومراد الحكم ومدلوله وهدفه وتحقيق العدل والاعتدال والتوسط والوسطية وغير ذلك مما هو من صميم هذه المقاصد"¹. فمدلول المقاصد اصطلاحاً دلّ على أنّه يمثّل مُراد الله من أحكامه وتشريعاته مما فيه مصلحة المكلفين في حفظ العباد والمعايش، ولعلّ جُلّ التعريفات التي قدّمها أغلب الباحثين الفقهاء بالرّغم من تعدد مدلولاتها إلّا أنّها تصبّ في هذا الجانب.

فقد عرّفها "ابن تيمية" في مجموع فتاواه بأنّها ((الغايات المحمودة في مفعولاته وأموراته سبحانه، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأثوراته من العواقب الحميدة التي تدلّ على حكمته البالغة))². فبرغم من أن ابن تيمية لم يصرح لمدلول المقاصد كعلم كما تجلّى مع الشّاطبي إلّا أنّه أشار إليه من خلال كلمات وعبارات لها دلالات المقاصد كالمصلحة والمفسدة والحكمة والغايات وغيرها، وبالتالي فمدلول المقاصد عند ابن تيمية دلّ على الحكم الذي أَراده الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته.

ويذهب الشّاطبي إلى القول بأنّ المقاصد هي ((تكاليف الشريعة التي ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية))³.

بينما يذهب الطّاهر بن عاشور* في مدلوله عن المقاصد أنّها مقاصد عامة وأخرى خاصة، فالمقاصد العامة يعني بها ((المعاني والحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في

¹ - نور الدّين مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2001، ص 1607.

² - شيخ الإسلام أحمد بن أحمد عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط1، 1998، ص 19.

³ - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ص 10.

* محمد الطّاهر بن عاشور، (1879-1973) ولد بتونس، وهو من أسرة علمية عريقة، رئيس المفتين الكبار وشيخ جامع الزيتونة، له عشرات الكتب في التفسير والحديث والأصول واللغة وغيرها من العلوم، منها تفسيره المسمّى "التحرير والتنوير" و"مقاصد الشريعة" و"كشف المغط من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ" وغيرها. خير الدين الزركلي، الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط12، 1997، ص 536.

أنواع كثيرة منها)¹، بينما المقاصد الخاصة فيقصد بها ((الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة))².

ويذهب الباحث المغربي "علال الفاسي"³ إلى تقديم مدلول للمقاصد باعتباره ((الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها))⁴.

فالفارسي يرى أن المقصد العام للشرعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار إصلاحها بصالح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض والحفاظ على مصالح الناس.

بينما يصرح الباحث "أحمد الريسوني"⁵ بأن المقاصد هي جمع مقصود وهو ما تقصده وتريد الوصول إليه، وقاصد الشرعة هي ((الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشرائع، ومن وضع أحكامها تقصيها، أو هي الغايات التي وضعت الشرعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد))⁶.

فكل هذه التعاريف المقدمة تتفق على أن مقاصد الشرعة هي غاية الشرعة وحكمها، وهي المصالح التي قصدت الشرعة إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفراداً وجماعة.

وتأسيساً على هذه المدلولات نتساءل عن معنى المقاصد عند الطالبي؟ وما مدى جدّة المنهج المقاصدي في قراءة الفكر الديني؟

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشرعة الإسلامية، تقديم حاتم بومعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 2001، ص 51.

² - المرجع نفسه، ص 146.

³ "علال الفاسي، هو علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال، الفاسي الفهري (1908-1974) ولد بفاس وتعلم في القرويين شارك في تأسيس حزب الاستقلال، من مؤلفاته مقاصد الشرعة ومكارمها، دفاع عن الشرعة، عقيدة وجهاد، الحركات الاستقلالية في المغرب وغيرها، خير الدين الزركلي، الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين، مرجع سابق، ص 264.

⁴ - علال الفاسي، مقاصد الشرعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الرباط، المغرب، ط5، 1993، ص 7.

⁵ أحمد الريسوني: ولد سنة 1953 بناحية مدينة القصر الكبير بشمال المغرب، دكتوراه في الشرعة الإسلامية، يعتبر من مؤسسي الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، من مؤلفاته نظرية المقاصد عند الشاطبي، الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، من أعلام الفكر المقاصدي، وغيره، أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، تقدم طه جابر العلواني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص3.

⁶ - أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، قواعد وفوائده، منشورات جريدة الزمن، الرباط، المغرب، 1999، ص13.

ثانياً: مدلول المقاصد عند الطالبي

يتفق أغلب الباحثين على أنّ محمد الطالبي يقترح مدلول "السّهم الموجه" والقراءة المقاصدية في فهم الخطاب القرآني، والذي تجلّى من خلال كتاباته المتعددة بالتدرّج حتى اكتمل مع كتابته المتأخّرة.

فالتّناظر في كتابه "الإسلام والحوار Islam et Dialogue"¹ لا يقف على مدلول المنهج المقاصدي بل على دعوة صريحة إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي والاكتفاء بالتّسليم بعجز الفكر الديني التقليدي دون طرح بديل منهجي.

ويرجع محمد التّوي في أنّ مقالة المقاصد قد ظهرت عنده "في الثّمانينات وتحديدًا سنة 1985م ولذلك بعد تعرّضه لقضية التّشريع"²، وازدادت ترسخاً في عقد التّسعينات خصوصاً مع "عيال الله" سنة 1992م، "وأمة الوسط" سنة 1996م والذي يحيلنا إلى بيان مفهومه للقراءة المقاصدية.

فالطالبي يقترح المنهج المقاصدي أو القراءة السّهمية سبباً لقراءة النّص الديني وجوهر هذا المنهج الاعتماد على التّحليل الاتجاهي "Analyse Vectorielle" عبر قراءة حركية له لا يقف عند حرفه وأنما تسير في اتجاهه، فهو يرى أنّ ((القراءة المقاصدية ترتكز في مرحلة أولى على التّحليل الاتجاهي للنّص، فهي قراءة في نفس الوقت تاريخية - اناسية - غائية، فهي إذن قراءة حركية للنّص لا تقف بي عند حرفه وأنما تسير بي في اتجاهه))³.

وفي موضع آخر يؤكّد على هذا المدلول بقوله ((فنحن نقرأ كتاب الله قراءة عقلانية حديثة مقاصدية مُحيّنة (Actualisée) سهمية، متجهة دائماً في اتجاه السّهم (Vecteur) الموجه بهداية الله))⁴.

فالمقاصد لا يعلن عنها النّص وأنما يستنتجها الباحث من خلال كشف اتجاه النّص، واللافت أنّ الطالبي لا يعود إلى التراث ليقرأه أو ينطلق منه بل يياشر قراءة النّص الديني، فهذه العودة إلى النّص دون استعانة كبيرة بالموثور الفكري الديني تعدّ سمة من سمات الفكر الديني الإسلامي الحديث الذي يزجّح ما التصق بالنّص من فهم ليعيد اكتشافه في صفائه الأول.

¹ - M.Talbi, **Islam et dialogue**. Réflexions sur un thème d'actualité. Maison tunisienne de l'Édition. 1972.

² - محمد التّوي، محمد التّوي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق ص 93.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 144.

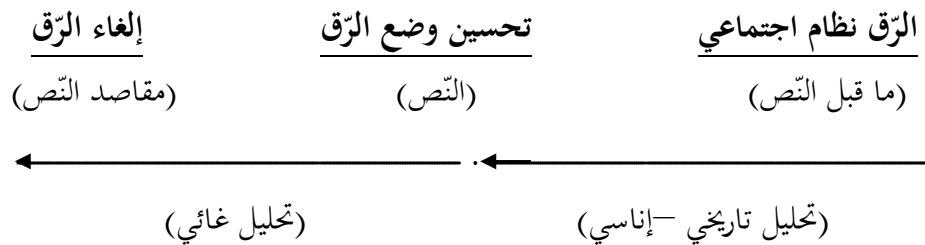
⁴ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 10.

فالقراءة التي يتبناها الطالبي يصفها بالقراءة التاريخية - الانسانية - الغائية، والتي يتبين لنا أنّ التحليل التاريخي لمعطيات النص والاستفادة من المناهج الانثروبولوجية تعدّ بالنسبة للطلبي وسائل ينتهجها من أجل الوصول إلى غاية النص، لذلك يمكن القول أنّ القراءة المقاصدية قائمة اساساً على التحليل الغائي أو الاتجاهي، والذي ابتدع له الطالبي مفهوم "السّهم الموجه" فما هو السهم الموجه؟

يقول الطالبي ((إنّ القراءة التاريخية الانسانية يجب أن تسبق كل استقراء للنص كي نفهم فيه على حدّ السواء ظرف التنزيل وغاية الشرع أي نقطة الانطلاق والمهدف المقصود، أضرب مثلاً إلغاء الاسترقاق (...)) فأنا أضع نقطتين: نقطة أولى حالة الرقيق قبل التنزيل ثم نقطة ثانية حالة الرقيق بعد التنزيل وبفضل التنزيل ثم اجرّ خطاً تحديد اتجاهه النقطتان فأحصل هكذا على سهم موجه، فاتجاه السّهم يبين بوضوح مقاصد الشارع، فأخذ بالاعتبار في فهم النص هذه المقاصد وأسير في اتجاهها))¹.

ويمكن التمثيل لمفهوم السّهم الموجه بالاعتماد على هذا التعريف بالرسم التالي:

نظام الرّق في الاسلام



إنّ الوصول إلى المقاصد وهو إلغاء الرّق لا يعدّ في هذه الحالة عند الطالبي خروجاً عن النص القرآني أو مخالفته بل يعدّ وفاءً له بمعنى إتمامه بصياغة النتيجة المنطقية التي يفرضي إليها، ولعلّ هذا التفسير الذي يقدّمه دلالة مخالفة للتفسير الحرفية للنص وبما يقدّمه النص ويعلنه من أحكام، بل يتعدّها إلى البحث عمّا يكمن وراء النص من غايات.

ولعلّ الطالبي باختياره لمثال الرق قد أحسن المثال، إذ أن كثيراً ما نلمس في القرآن تضامناً مع الرّق ودعوة إلى التحرر في أغلب الحالات، غير أنّه لم يساو بين السيد والعبد في استدلاله هذا بل حافظ على التراتبية الاجتماعية فمكانة العبد لا تعادل مكانة السيّد، ويتجلى ذلك مثلاً في مسألة القصاص الذي يتمّ حسب المرتبة الاجتماعية لا حسب التساوي في الصفة.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 144.

ونلمس ذلك في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ البقرة الآية 178.

وتتحلى أيضاً هذه الميزة في آيات أخرى يؤكد من خلالها القرآن ميزة هذه التراتبية الاجتماعية ونلمس ذلك في
قوله تعالى ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ
بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ الزخرف الآية 32.

وبالتالي فالسهم الموجه عند الطالبي يعمل على توسيع النص وذلك بخلق أبعاد جديدة تعد من النص وإن
كانت قابضة خارجة، أما ما يحدد اتجاه النص (السهم) فحالة الواقعة (الحكم) قبل نزول النص ثم بفضل نزول
النص، إذ لما كان النص القرآني نصاً محاوراً بامتيار فإنه قد تعامل مع أحكام الجاهلية وأعرفها وقيمتها بالتوجيه
والتغيير.

ولكن ذلك لا يعني أن النص كان حركياً في كل ما أتى به، ونمثل لذلك بأحكام الحدود والكفارات، فهذا
التمثيل لا يعني الإبقاء على أحكام الجاهلية ومرموزاتها والاكتفاء بتغيير رمزياتها كمسألتي الدية والحج، فضلاً عن
الحفاظ على زمان الحج الجاهلي ومكانه، احتفظ القرآن بأغلب "مناسك" الحج الجاهلي كالطواف* ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا
تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحج الآية 29.

والسعي بين الصفا والمروة** ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ
يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة الآية 158.

وكذلك الحلق والهدي ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ البقرة الآية 196. ولعل الجديد في كل
ذلك إنما هو الرمزية التوحيدية الناشئة.

هكذا يبدو أن التحليل التاريخي الاناسي لواقع ما قبل النص القرآني ضروري لفهم مدى التغيير الذي أحدثته
الواقعة القرآنية لكن ذلك تتخلله عقبات جمة لعل أبرزها: أن تاريخ العرب قبل الإسلام قد تعرضت لعملية التشويه

* الطواف عند أهل الجاهلية منسكا عظيما اقترن بطقوس عبادتهم وحجهم، ورأوا فيه فعلا ذا قيمة دينية ونفسية، حتى إنهم كانوا ينصبون حجرا أو نصباً فيدورون حوله، وربما سموه
باسم "الدوار" من شدة تقديسهم فعل الطواف، بما يعني أنهم كانوا لا يتقيدون، وهم يطوفون بمكان معين أو زمان محدد مخصوص، بل كانوا يعدّون الطواف في حد ذاته عبادة ذات
قيمة عظيمة، خصوصا إذا كانت حول نصب أو حجر أو ذبيحة أو قبر، أبو المنذر بن السائب الكلبي، الأصنام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2018، ص 42.

- تميّز الطواف في الجاهلية بأمرين أحدهما كان الطواف حول الكعبة قبل الإسلام سبعة أشواط، وثانيهما أنّ نفرا من الجاهليين كانوا يطوفون عرايا حول الكعبة، وكانوا يُعرفون باسم
"الحيلة"، أما الذين يطوفون بثيابهم، فيعرفون باسم "الحمس، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985، ص 189.

- وكانت المرأة تطوف بالبيت، وهي غريانة، وقيل: كانت إحداهن تضع ثيابها كلها إلا درعاً مفترجاً عليها، ثم تطوف فيه، وكانوا يقصدون من طوافهم وهم عراة، التحرّج من أي مظهر
من مظاهر الدنيا وزينتها، والإقبال على الله كما ولدوا، كما التحرر عن ثياب رثا عصوا بهم وهم يلبسونها، ولما جاء الإسلام منع طواف العري، وجعل للحاج ملابس تسمى ملابس
الإحرام بلا خيط، أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج4، العبيكان، الرياض، 1998، ص 161.

** الصفا والمروة: كان السعي بين الصفا والمروة من مناسك الحج عند الجاهليين، وكان عليهما صنمان، هما: إساف بالصفاء، ونائلة بالمروة، فكانوا كلما سعا بين الجبلين مسحوا
على ذينك الصنمين، وكانوا يسعون سبع مرات بينهما، ولما جاء الإسلام أبقى على السعي بين الموضعين بعد أن أمر الرسول بهدم ذينك الصنمين، ويذكر المفسرون في سبب نزول آية
الصفا والمروة هو أنّ بعض الناس، وفيهم قوم من قريش ممن دخلوا الإسلام، قد تحرّجوا من السعي بين الجبلين؛ لأنهما من شعار الجاهلية. جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين،
دار ابن كثير للطباعة، دمشق، ط 1993، ص 24.

إذ كان لا بدّ منها لابرار مزينة الإسلام و"نوره" مقابل "ظلمات الجاهلية" ومراجعة الأخبار مراجعة نقدية لتحديد الأصل من الفرع و"النّوة" التاريخية من "الأخلاف" النّامية" على سطحها.

كما أنّ العمل على ترتيب السّور التاريخي والايات ضرورياً لتحديد حركة النّص واتجاهها ((إذ أنّ النّص لا يمثل حركة واحدة بل حركات متعرجة بحكم التنجيم الدّال على المحاورة))¹، وهذا يحتاج إلى تقليب جمع القرآن وتدوينه والوعي باشكاليات تاريخ النّص القرآني.

بناءً على ما تقدّم يمكن اعتبار المنهج الغائي مثلما حدّده الطالبي منهجاً مائعاً لا يقدر على ضبط الدّلالة التي يسير باتجاهها النّص ضبطاً نهائياً، وبتعبير محمد النّوي ((فإنّ الظرفية التاريخية التي يعيش فيها المفكر هي التي تفرض غايات النّص))²، إذ أنّه لا يمكن للطلّابي الحديث عن إلغاء الرّق إلاّ لأنّ حركة الواقع فرضت ذلك، ففلسفة حقوق الانسان ببعدها العالمي هي التي جعلته يرى في النّص القرآني ما يتفق والأخلاقيات الحديثة مغفلاً ما يتنافى معها، وإن كانت حركة النّص واتجاهه مكرسة له كالاكتفاء مثلاً ذلك أن القرآن قد تدّرج في آيات المسألة في المراحل المكية إلى آيات المسابقة في المرحلة المدنية.

ولعلّنا نلمس التّجلي في الرّبط بين اتجاه النّص ومتطلبات الواقع عند الطالبي حينما ربط بين القراءة المقاصدية للقرآن وتحيين الخطاب القرآني يقول في ذلك ((إنّنا لا يمكن أن نفهم الآيات في القرن العشرين كما فهمت في العقود الأولى بعد الوحي أو فلنقل إنّ الله يتكلم دوماً في الحاضر وكلامه يجب أن يتلقى في اللّحظة الراهنة بمشاغل اليوم وأسئلته))³.

¹ - محمد النّوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 95.

² - المرجع نفسه، ص 96.

³ - M.Talbi, *Réflexions sur le coran*. Seghers 1989. P 74.

2 - تمظهرات القراءة المقاصدية في فكر الطالبي

سنهتم في هذه النقطة بمسألة القراءة المقاصدية ونسأل عن فحواها؟ هل تمثل هذه القراءة مادة منهجية جديدة على الفكر الإسلامي؟ وما مدى التقاطع الذي تبلور في فكره مع مختلف القراءات المقاصدية في الفكر الديني؟ هذا سيحيلنا إلى الوقوف والبحث في علاقة "القراءة المقاصدية" وعلاقتها بمفهوم "المقاصد" و"القياس".

أولاً - الطالبي وموقفه من المقاصد.

لقد اقترن لفظ "المقاصد" في التراث الإسلامي بـ «مقاصد الشريعة» التي تجلت مع روادها في القدم وخاصة في الفترة الحديثة التي شهدت إحياءً لهذا المدلول لم يتم التطرق له مع القدماء، وهذا ما أكد عليه الطالبي حينما قال ((إنّ القراءة المقاصدية للنص ليست وليدة الساعة بل كان لها أنصارها قديماً وهي اليوم في حاجة إلى دفع ونفس جديدين))¹.

غير أنّ الحديث عن القراءة المقاصدية يحيلنا الى الوقوف على دلالات النص القرآني باعتبار أنّه ((حَمَال دالات))* والذي يقودنا إلى الوقوف عند موقف الخليفة الثالث "عمر بن الخطاب" حينما علّق العمل بحدّ السرقة عند انتشار المجاعة فهذا العمل يعدّ مظهرًا عملياً من مظاهر القراءة المقاصدية، فهو بذلك حاول قراءة النص في تفاعله مع الواقع التاريخي انطلاقاً من أنّ مقصد التشريع هو خدمة الانسان ومصلحته. وقد تجلّت محاولات من قبل بعض المفسرين والعلماء الذين اتسمت محاولاتهم بالعفوية من دون تنظير.

بيد أنّ التنظير للقراءة المقاصدية تجلّى تدريجياً مع ثلّة من الفقهاء والعلماء أمثال ((امام الحرمين الجويني "و"أبو حامد الغزالي "و"فخر الدين الرازي "و"سيف الدين الآمدي "وغيرهم))²، فقد تواتر في كتب هؤلاء العلماء مصطلح المقاصد، وأشار أغلبهم إلى العلاقة بين النصوص الشرعية والمقاصد، والتي تجلّت فيما يمكن تسميته بـ

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 143.

* ورد عن ابن عباس قوله "القرآن ذو وجود؛ فالجمله على أحسن وجوه" (أخرجه أبو نعيم). قال الزركشي في (البرهان في علوم القرآن): "وقوله: ذو وجود، يحتمل معنيين، أحدهما: أنّ من ألفاظه ما يحتمل وجودها من التأويل، والثاني: أنّه قد جمع وجودها من الأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب، والتحليل والتحريم، وقوله: فالجمله على أحسن وجوه، يحتمل أيضاً وجهين، أحدهما: الحمل على أحسن معانيه، والثاني: أحسن ما فيه من العزائم دون الرخص، والعفو دون الانتقام، وفيه دلالة ظاهرة على جواز الاستنباط والاجتهاد في كتاب الله، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، بيروت، ط1، 1957، ص 163.

² - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، تقدم طه جابر العلواني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

((درء المفاسد وجلب لمصالح))، يقول الجويني في ذلك ((ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة))¹.

فهذا التصور لدى الجويني أفضى إلى تأسيس منهج مقاصدي ريادي قائم على ثلاثة أقسام لمقاصد الشرع والمتمثلة في "الضروريات والحاجات والتحسينات" وهذا التقسيم الذي سيصبح من أسس البحث المقاصدي².

ونفس الدلالة يقدمها الرازي الذي قسم المقاصد إلى ضرورة وحاجية وتحسينية يقول في ذلك ((أما الذي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي النفس والمال والنسب والدين والعقل))³ فالظاهر أنّ هذه المقاصد التي قد توصل إليها الرازي وغيره من استقراء الأحكام القرآنية، فهو مثلاً يستدل على "مقصد حفظ النفس بحكم القصاص وعلى حفظ النسب بتحريم الزنى وعلى حفظ العقل بتحريم الخمر..."⁴

فالتفكير في النص الديني مبني على ربط الصلة بين النص والمصلحة، بمعنى بينه وبين من يتلقاه وسياق تلقيه فالتص لم ينزل خطاباً خارجاً عن سياق التنزيل والتلقي عبر العصور، وقد حاول الغزالي احتواء والتنظير له وذلك من خلال ربطه بالمقصد من القرآن والسنة والاجماع يقول في ذلك ((لكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة...)) وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول لكنّه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسله))⁵.

انطلاقاً من هذا فالغزالي يقسم المقاصد إلى خمسة أقسام والتي ستصبح قواعد المنهج المقاصدي في فهم النص القرآني وهي ((حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال))⁶.

يبد أنّ علماء أصول الفقه ظلوا أوفياء لمنهج الشافعي القائم على فهم النص القرآني اعتماداً على ألفاظه ولم تحدث نقلة في هذه التوجه المنهجي إلاّ مع أبي إسحاق الشاطبي في كتابه "الموقفات" ((فأول مرة نجد عالماً من

¹ - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

² - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 41.

³ - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 113.

⁴ المرجع نفسه، ص 321.

⁵ - أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المملكة العربية السعودية، دط، 2008.

⁶ - المرجع نفسه، ص 287.

العلماء المسلمين يخصص جزءاً كاملاً من كتابه للحديث عن المقاصد ويعتبرها علماً مستقلاً وتأسيسياً مستحدثاً لأسرار الشريعة¹.

فمقاصد الشارع مقاصد تتعلق بمجمل الشريعة، لا يذكرها النص القرآني صراحةً وإنما يصل إليها الباحث من طرف استبيان يهدف إليه الحكم الشرعي وأثره في حياة الفرد والجماعة، ويلحق التفكير في المقاصد بعلم أصول الفقه.

فالمقاصد من الأحكام المنصوص عليها لا تتناقض ولا تعمل فيها بالإبدال ولا بالتحويل، فالحكم باقي وإنما قد تفيد معرفة هذه المقاصد في إلحاق الطارئ من الحوادث بحكم سابق، وهذا ما يتناخم مفهومي القياس والمصالح المرسلة.

وبالتالي فيمكن القول أنّ الشاطبي قد استفاد لتأخره في الزمن من جهود سابقه فتمكن من صياغة "نظرية المقاصد" فخصّص لها كتاباً كاملاً من مؤلفه وتكلم في أنواعها بعد أن قسّمها إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، "وبين أنّ المقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية"²، وأنها كلّها "ترجع إلى جلب المصالح ودرء المفاسد"³.

وعليه يمكن اعتبار اضافته الأساسية متمثلة في مقاصد جديدة هي مقاصد المكلف، وضبط المنهج الذي به تعرف المقاصد ويقوم على الخطوات التالية: ((فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي، واعتبار الأوامر والنواهي الشرعية وعللها، وتفرع المقاصد إلى أصلية وتبعية، واعتبار سكوت الشارع))⁴.

فهو لم يخرج في فهمه للمقاصد عمّا سبق تقريره بل إنّه قد حدّد من ملكة الاستدلال وذلك بأن اعتبر النّقل الطريق الوحيد إلى معرفة المقاصد يقول في ذلك ((إذا تعاضد النّقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدّم النّقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابِعاً، فلا يسرح العقل في مجال النّظر إلّا بقدر ما يسرحه النّقل))⁵.

¹ - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص 7.

² - المرجع نفسه، ص 10.

³ - المرجع نفسه، ص 195.

⁴ - المرجع نفسه، ص 391-414.

⁵ - المرجع نفسه، ص 87.

بينما في القسم الثاني من كتاب المقاصد "مقاصد المكلف" على هذا الأمر فقرر الشاطبي ما يلي ((إذا ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية فإنّها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو يخل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلا بدّ أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعماماً في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال (...). فالمصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفةة إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدّنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية))¹.

وبالتالي فمقاربة الشاطبي من مقاصد التشريع وقواعده مقارنة جديدة لأصول الفقه حاول من خلالها تجاوز الجمود والتّحجر الذي افضت به المنهجية البيانية للأصوليين، فهذه المحاولة يمكن اعتبارها إعادة التّفكير في القرآن وأصول التشريع عامة والتي تقوم على جملة من العناصر منها، إعادة تأسيس قواعد أصول الفقه على كليات قطعية واستبعاد الظّن في مجال أصول الفقه لذلك يعتبر ((أنّ أصول الفقه قطعية لا ظنية والدليل على ذلك ارجاعها إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي))².

لذلك اعتبرها "عبد المجيد الشرفي" بالمقاربة المميزة والجديرة بالتعمق في قراءة النصّ الدّيني يردف قائلاً ((فقد كانت محاولة الشاطبي في "الموافقات" مميزة حيث اهتم بمقاصد الشريعة لا بالمواضع اللّغوية فحسب، فهي محاولة متميزة وجديرة بأن تعمق لكنّها لم تجد بعد من يواصلها ويخلّصها من رواسب التّفكير الأصولي المنحط))³.

هكذا يتبين لنا أن مفهوم المقاصد في التّراث يختلف عن فهم الطالبي، فهي أولاً مقاصد عامة تقوم على استقراء كل النصّ ومن ثمة استخراج ما يهدف إليه في كليته، عكس الطّالبي الذي يهتم بتحديد مقصد كل حكم وغايته على حدة، وهي ثانياً: "قراءة" لا تنتهي خارج النصّ بل تصر على الوفاء لحرفيته، وثالثاً مقاصد حاصلة من النصّ لا مقاصد يتجه النصّ إليها دون أن يبلغها. في حين يرى الطالبي في التّحليل الاتّجاهي مقاصد تقوم خارج النصّ الذي يسير باتجاهها كإلغاء الرّق مثلاً فيكون دور المؤول تحديدها.

¹ - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص 37-38.

² - المرجع نفسه، ص 29.

³ - عبد المجيد الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 169.

من هنا نفهم تأكيد الطالبي على تجاوز حرفية النص بقوله ((هي قراءة لا تقتف بي عند حرفه وإنما تسير بي في اتجاهه))¹، لذلك تصل هذه القراءة انطلاقاً من اعتمادها على آلية السهم الموجه إلى أحكام غير أحكام النص القرآني وإن ادعت الوفاء المطلق له، فهي قراءة تستضيء من أجل تحديد مقاصد الشرع بعقلية العصر والظرفية التاريخية ووطأة العمران وحاجة المؤول، فهي قراءة محكمة بسياق يحددها عكس ما ذهب إليه الشاطبي من رفض "لهوى" المفسر ونلمس ذلك في قوله ((إنّ اتباع الهوى طريق المذموم وإن جاء في المحمود لأنّه إذا تبين أنّه مضاد بوضعه لوضع الشريعة فحيث ما زاحم مقتضياتها في العمل كان مخوفاً))².

هكذا يتبين لنا التجديد الجذري الذي ساهم به الطالبي في إضفاء أبعاد جديدة إلى مقولة الشريعة، وهو تحديد يكاد لا يضاهيه فيه القائلون بالمقاصد في العصر الحديث، إذ يلاحظ أنّ هذه المقولة قد شهدت اعتناء المفكرين الدينين المحدثين بها كما اهتم بكتاب الشاطبي في فلسفة المقاصد.

ونجد أيضاً من أبرز المهتمين بالمقاصد "محمد الطاهر بن عاشور" في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" والذي كما أسلفنا أنّه قسمها إلى مقاصد عامة، ثمّ الشريعة الإسلامية بتمامها، والتي تقوم على درء المفساد وجلب المصالح وإلى مقاصد خاصة وفيها تتبع مقاصد الشريعة في مسائل جزئية كأحكام العائلة والقضاء والتصرفات المالية، ويمكن اعتبار الباب الذي عقده لـ "طرق إثبات المقاصد الشرعية"³ مثلاً لرؤيته في المقاصد.

وقد حصر الطاهر بن عاشور هذه الطرق في ثلاث وهي: استقراء الشريعة بما في ذلك استقراء أدلة الأحكام وعللها، واعتماد أدلة القرآن الواضحة الدلالة كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة الآية 185، واعتماد السنة المتواترة، وتتجلى أهمية المقاصد في رأيه في ميدان الفقه إذ تمكن الفقيه من ((قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه فيه))⁴.

فهذه القراءة المؤسسة على قواعد علم أصول الفقه جعلته يقف عند اختلافات عديدة في مقارنة النص القرآني منها الطابع الظني والطابع الخلافي وغياب مقاصد الشريعة، يقول في ذلك ((إنّ علم أصول الفقه نشأت فيه

1 - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 144.

2 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص 174.

3 - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوحمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 2001، ص 19-23.

4 - المرجع نفسه، ص 15.

أسباب توجب اختلالات في تعاطيه منها الغفلة عن مقاصد الشريعة، فلم يدونونها وانما أثبتوا شيئاً في مسلك العلة (...). وكان الأولى أن تكون الأصول الأولى للأصول لأنّ بها يرتفع خلاف كبير¹.

فهذا التوجه الذي سلكه الطاهر بن عاشور كان تأثير الشاطبي واضحاً وجلياً في نهجه وذلك من خلال كتابه الموافقات يقول في ذلك "الفاضل بن عاشور" ((حتى وإن كان ينتقد الشاطبي ولا يلتزم أصوله ولا مناهجه، ولكنّه سار إلى الغاية التي سار إليها الشاطبي في إبراز مقاصد الشريعة وأسرارها محاولاً تطبيقها على الأبواب الجزئية بإيجاد جوامع كُليّة (...). لتصرفات الأحكام. فكان في نظرنا عملاً تطبيقياً للمنهج الذي قلنا إنّ الإمام الشاطبي لم يطبقه إلا تطبيقاً جزئياً²)).

وبالتالي فإنّه يمكن القول بأنّ أهم الإضافات التي قدّمها "الطاهر بن عاشور" هي إحياء القراءة المقاصدي والعمل على تثبيت أركانه إن تنظيراً أو تطبيقاً على أساس لزوم المقاصد للفقيه في جميع أوجه الاجتهاد*.

غير أنّ مدلول المقاصد عنده لا يتجاوز مفهومها في التراث إذ يكتفي بالاستقراء دون أن يكون لما يصل إليه من مقاصد تأثير على بعض النصوص التشريعية، فلئن أثبت مقصد المساواة فإنّه لم يراجع مفهوم القوامة وحكم تعدد الزوجات، وذلك راجع إلى سيادة النصّ إذ يقرر ابن عاشور أنّ ((المشروعات إنّما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد فإذا خولفت أم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة³)).

وعليه يمكن القول أنّ طبيعة سيادة النصّ نقطة الاختلاف الرئيسية بين الطالبي من جهة وابن عاشور وغيره من المقاصدين من جهة أخرى، فالطالبي يعتمد على اتجاه النصّ لمعرفة القصد في حين يعتمد غيره على النصّ لتحديد

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 177.

² - محمد الفاضل بن عاشور، محاضرات، فصل "بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة". تونس، مركز النشر الجامعي 1999، ص 366

* استخلص الطاهر بن عاشور جملة من المفاهيم المحورية التي تقوم عليها هذه العقائد "وهي الفطرة والسماحة والحرية والحق الذي يرتبط بالعدل" محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 114.

فالفطرة في نظره هي الوصف الأعظم الذي تنبي عليه مقاصد الشريعة والتي تدل على الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرغوات والعادات الفاسدة" المرجع نفسه، ص 264.

بينما السماحة هي أصل فطري تدل عليه ظواهر كثيرة مثبتة في النصوص الشرعية، إذ انه لما كانت السماحة تعني سهولة المعاملة في الاعتدال فهي بذلك ترجع إلى معنى الاعتدال والوسطية. المرجع نفسه، ص 268.

أما مدلول الحرية فقد اعتبره ركن رئيس في المنهج المقاصدي الذي يرى من خلال استقراء تصرفات الشريعة على أنّ أهم مقاصدها ابدال العبودية وتعميم الحرية، وأنّ الاعتداء على الحرية نوع من أكبر أنواع الظلم. المرجع نفسه، محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1985، ص 177.

وكذا مبدأ الحق والعدل الذي له ارتباط وثيق بالحرية لأنّ استعماله محوط بسياس من الحقوق، وتحديد الحرية مراجعة الى مراعاة الحقوق التي تحظى على الاطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء، محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 172.

³ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 111.

المقصد، فنحصل في الحالة الأولى على أحكام هي غير الأحكام المنصوص عليها كمنع الاسترقاق وإقرار الفردية الزوجية، ونحصل في الحالة الثانية على مقاصد لا تعمل في التصوص إن بالتغيير أو التحوير، ولكن كان محمد الطاهر بن عاشور للحرية والمساواة مقصدين عامين للتشريعة الإسلامية قد أملاه عليه تحول هاتين القيمتين إلى مطلب مركزي في الضمير المعاصر فإنه بتعبير التوي ((ظل وفاقاً للنص لا يقدر على اختراق حرفه))¹، بينما اخترق الطالبي حرف النص بحجة كيسة قوامها موالاة غاية النص واتجاهه فيكون حينئذ الحكم المستحدث قرأنا وإن خلا منه "المصحف".

ولم يجد "علال الفاسي" عن فهم ابن عاشور للمقاصد فاعتبرها مصدراً أساسياً من مصادر التشريع واعتبرها ((المرجع الأبدي لاستفتاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه))²، واعتمد في استنباط على القرآن والسنة والاجماع والعرف³.

ولعل أهم الإضافات التي أضافها "علال الفاسي" تركيزه على الوظائف التشريعية الممكنة لفقه المقاصد، يقول في ذلك رضوان السيد ((إن الفاسي يركز على فلسفة التشريع أو نظرية الشريعة، ولذلك فقد عقد للمرة الأولى فصلاً طويلاً عن حقوق الإنسان في الشريعة مؤسساً لها على الضرورات الخمس، ومضيفاً إليها أصل الحرية باعتباره من المصالح الأساسية))⁴، فهذه القراءة الجديدة المقاصدية يمكن أن يشكل آلية هامة لإخراج الفكر الإسلامي من مأزقه العديدة يعتبر جديراً بالاهتمام. ((فهذا الفهم المقاصدي يدفع الفكر الإسلامي إلى الانتقال من الحالة الدفاعية والتبريرية التي غابت عنه المنهج التاريخي منذ فترة طويلة إلى حالة من الانفتاح الإبداعي تمكنه من تقديم تصوّرات وحلول جديدة لقضايا لا تشغل المسلمين فقط بل ترهق الإنسانية أيضاً))⁵.

بيد أنه يمكننا العثور عند "الفاسي" على مصطلح يرادف مفهوم السهم الموجه عند الطالبي ويعني به مصطلح "الإرشاد"، يقول في ذلك ((وقد أخذنا نحن مبدأ توقيف العمل بتعدد الزوجات في العصر الحاضر بناءً على أن الأمر الوارد في القرآن يشتمل على أمر إرشاد المسلمين أن يواصلوا ما بدأه الشرع من تقييد التعدد كما خافوا عدم

¹ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 100.

² - علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص 45.

³ - المرجع نفسه، ص 81.

⁴ - رضوان السيد، مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات البهضوية، مجلة التفاهم، السنة 9، العدد 34، خريف 2011، ص 276.

⁵ - صلاح الدين الجورشي، الإسلاميون التقدميون. التفكيك وإعادة التأسيس، مصر، رؤية للنشر، 2010، ص 211.

العدل (...). ومن جهة الدليل نستعمل أمر الإرشاد الذي نعتبره أصلاً من أصول الشريعة ومن وسائل تطورها ولا نزن أن أحداً سبقنا إليه بهذا المعنى¹، وهذه الآلية الفكرية - الارشاد - أهمية بالغة في تجاوز الحرج اللاحق بالمسلم المعاصر من جراء بعض الأحكام القرآنية وتحقيق الشعور بالوفاء للنص في آن واحد، وباستعمال الارشاد قرر الفاسي الحرية الدينية ومنع الاسترقاق².

فالطالبي والفاسي يتفقان في هذا الفهم المخصوص للمقاصد، وما ينتج عنه ومن تأثير في الأحكام ويعدان بهذا المعنى مجددين في مفهوم المقاصد وفي الموقف من النصوص، وهو موقف يتمثل في الاجتهاد في النص فيفارقان بذلك إحدى مسلمات الخطاب الديني السلفي وما ترسخ في الفكر الإسلامي التقليدي من قصر للاجتهاد خارج مجال النص.

وبالتالي يمكن القول أن الطالبي قد تأثر في فهمه للمقاصد بعلال الفاسي فقد أشار إليه في "عيال الله"³ وأفرد له مقالاً في "الكراسات التونسية" نوه فيه بمجهوداته في تحديث الإسلام. غير أن ما يميز الطالبي هو تجاوزه لآلية القياس التي ظلت مركزية الحضور عند علال الفاسي، وقد تخلصه من وطأة الموروث الفقهي في حين تمسك الفاسي بأصول الفقه وظل خاضعاً للأنساق القديمة في فلسفة التشريع والذي سحيلنا إلى الوقوف على موقف الطالبي من القياس.

¹ - علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مرجع سابق، ص 243.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 86-87.

ثانياً - الطالبي وموقفه من القياس

الحديث عن القياس من حيث هو أصل من أصول الشريعة يقودنا إلى تحديد مدلولاته التي قدمها الفقهاء والأصوليين، فقد اعتبره "فخر الدين الرازي" أنه ((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو نفيها))¹، وقد تناوله أغلب الأصوليين في علاقته بالعلّة أو التعليل* الذي يعدّ ركناً أساسياً في القياس، والعلّة يشترط فيها المناسبة، هذه الأخيرة تعدّ ((مراعاة مقاصد الشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة وبالتالي قياس متوقف على المقاصد))².

أمّا الشافعي فقد اعتبره مرادفاً للاجتهاد وحصره في إلحاق مالا حكم فيه بما فيه حكم يقول في ذلك ((وعليه (أي على العلم) إذا كان فيه (أي ما نزل به) بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس))³.

وقد تباينت المواقف حول هذا المبدأ بين مرحب ورافض وداعي إلى تجديده وفق ما تتطلبه مقتضيات الحياة، على اعتبار أنه عملية ذهنية يقوم بها العقل استجابة لمتطلبات الواقع بحيث لا يسع المحدثين إلا تجديدها، انطلاقاً من الطريقة المعتمدة التي يستدل بها على حكم ما لم يرد فيه نصّ في القرآن والسنة أو الاجماع.

فقد لقي انتقاداً لاذعاً ورفضاً من قبل بعض المذاهب والفقهاء أمثال "ابن حزم"، غير أنّه لقي ترحاباً واستحساناً لدى المذهب الحنفي الذي كان يميز استعمال الرأي والقياس، فالنقد الموجه إلى هذا الأصل وجه إلى التحديدات التي ضبطها الأصوليون القدامى بين مجالاته.

¹ - فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ص 124.

* يقيس الغزالي ومباهي بين الضروريات الخمس وبين المعاني المناسبة في القياس إذ يقول ((المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها، أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص، والاجماع... ومثاله الحكم على كل ما أسكر من مشروب، أو مأكول بأنّه حرام قياساً على الخمر، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة... ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو ان يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم ونسلهم ومالهم... وإذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس)) أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، مرجع سابق، ص 287.

² - عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعية، علم مقاصد الشارع، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2002، ص 303.

³ - محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص 164.

فقد كان القياس يعني دوماً ((قياس فرع على أصل وذلك الفرع بصح بدوره أصلاً يقاس عليه، وهكذا دواليك))¹، بحيث اتجه التفكير الى البحث عن العلة في التحريم أو التحليل، ولم يكن كما هو الشأن في القياس المنطقي انطلاقةً من مقدمتين أو أكثر يربط بينهما حد أوسط للوصول إلى نتيجة ملزمة.

ولعلّ هذا ما دفع بحسن الترابي إلى القول ((وإذا لجأنا هنا إلى القياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها، فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعايير التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التصنيف انفعالاً بمعايير المنطق الصوري))².

ويقول في موضع آخر ((فهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضفون الحكم إلى الحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن الحالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة (...)) ولربما يجدر بنا أيضاً أن نتسع في القياس على الجزئيات لتغيير الطائفة من النصوص وتستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معين من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حينما كانت الظروف والحادثات الجديدة... الخ))³.

وبالتالي تجلت دعوات إلى تجديد القياس وذلك مقرون بالفهم المقاصدي للشرعية مما يؤدي عملياً إلى الحد من التثبث بحرفية النص والذي تجلّى مع المؤلفات المقدمة في مقاصد الشريعة.

وقد مال أصحاب المقاصد إلى التقريب بين عمل آلية المقاصد وعمل القياس وان اختلفا من جهة المفهوم، فلا غرابة في ذلك بما أنّ حديثهم عن المقاصد قد ارتبط أساساً بما لا نص فيه من الوقائع.

وانفرد الطالبي من بينهم برفض القياس وقرّر ((أنّ القراءة المقاصدية للنص تتجاوز القياس وأنا أفضلها عليه دون رفضه في كل الحالات، أنا لا أرفض القياس رفضاً قاطعاً لكنني أعتبره غير صالح، وغير قادر على حل كل

¹ - عبد المجيد الشريفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 167.

² - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 22.

³ - المرجع نفسه، ص 24.

مشاكل الحداثة، وكل قضايا حياتنا المعاصرة، إذ هو يفقد البعد الحركي فيقيس الحاضر على الماضي فهو فهم ماضوي للنص (...) مما يؤدي إلى سدّ أفق التطور ورفض الحداثة¹.

وعليه يتبين لنا أنّ الطالبي يعطي الأولوية للحاضر على الماضي ويتم ذلك بتحيين النصّ القرآني ورفض قياس الحاضر على الماضي متخذاً من الحداثة أفقاً يدفع نحوه الفكر الإسلامي مستعياً بها على التراث، كما أنه يتبين لنا تركيزه على البعد التطوري للأحكام ولا يعني ذلك إلغاء النصوص وإثماً تجديد فهمها في ضوء واقع "المفسر".

فمنهج الطالبي يختلف عن مناهج القدامى في فهم النصّ وفي الآليات الفكرية، أما إذا قارناه بمنهج دعاة الإصلاح ورؤيتهم في عصر النهضة فلعلّ تجديد الطالبي سنحصر في نقطتين:

- النقطة الأولى: تتمثل في استبدال دعوة الإصلاحيين إلى الرجوع إلى السلف الصالح والإسلام الأول، بالدعوة إلى التطور والحداثة، وفي ذلك وعي بتاريخية النصّ وتاريخية الفهم رغم سعيه إلى جعل النصّ القرآني فوق التاريخ بإعلان صلاحيته المطلقة.

- النقطة الثانية: نلمسها في التخلص من سلطة التراث ممثلاً في سيادة السنّة والاجماع والقياس، والعودة المباشرة إلى القرآن ورد التفسير الحرفي للنصوص، وهو ما تجلّى في قوله ((نحن ملزمون بما اتفق من سنة رسول الله مع القرآن (...)) وغير ملزمون بالشرعية ونعمل على إلغائها كعمل بشري غير ملزم نشأ في القرن الثالث هجري².

فإذا كان رواد عصر النهضة يعتبرون الواقع متخلفاً عن النصّ، فانحصر جهدهم في محاربة البدع ورد المسلمين إلى الإسلام، فإنّ الطالبي يعتبر أنّ جهد المؤول يكمن في جعل النصّ مواكباً لتطور الواقع ((إذ إنّ التمسك الحرفي بالنصّ والولاء التام للتراث الإسلامي حددته الوظيفة الدفاعية التي تولّاها رواد النهضة أمام التهديد الاستعماري³، فكان التراث عنواناً لهوية مهددة، في حين أدى استقلال الشعوب العربية الإسلامية إلى رؤية الغرب باعتباره مستعمراً وأفق تطور في آنٍ واحد، لذلك كانت الحداثة نموذج الطالبي وكان التراث نموذج رواد النهضة.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 143.

² - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 10.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وتجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 103.

إنّ رفض القياس وتجاوز مفاهيم "المصالح المرسلّة" و "سدّ الذرائع والاستحسان" وإضفاء بعد جديد على "مقاصد الشريعة" وانعكاس كل ذلك على تصور الطالبي لمنهج التعامل مع الاحكام النصية القرآنية بتجاوز حرف النص إلى اتجاهه، لمن العوامل التي حورت مفهوم الاجتهاد عنده فتوسعت تبعاً لتوسع مفهوم النص.

فآليات الاجتهاد تقف بالاجتهاد عند حرف النص (لا اجتهاد مع النص) بينما صار النص ذاته مجال اجتهاد عند الطالبي، إذ وسع السّهم الموجه حدود النص وساحة الاجتهاد، وهذا من اهم تجديدهاته، وهو نابع كما يعتبره بعض الدّارسين من إحساس المسلم المعاصر بضيق النص بمفهومه التراثي عن استيعاب مقتضيات العمران المستحدثة ولعلّ لكتابه "تجديد الفكر الإسلامي - دليل المسلم القرآني -" أكبر دليل على هذا التّوجه يقول في ذلك الطالبي ((هذا الكتاب موجه للمسلم العادي المعاصر الحداثي، الذي يضيق بالشريعة لتناقضها مع الحرية وحقوق الانسان والديمقراطية))¹، وكذا حرجه من التسليم بهذا الضيق وهو المؤمن بجذوى نصه لكل زمان ومكان.

فضيق المؤمن بنصه في عالم متغير ألجأه إلى اكتساب مرونة يتصلح بها مع عقيدته وعصره في آن واحد، ليستمر في هذا العالم المتغير، فأشدّ ما يجرّج ضمير المسلم المعاصر تناقض القيم الحديثة والقوانين الوضعية المعاصرة مع الاحكام الدّينية خصوصاً إذا كانت أحكاماً ينص عليها القرآن. وهذا ما دعا بالطلبي إلى التركيز على القراءة المقاصدية وهي قراءة تمس الجانب التشريعي أساساً.

وبعدُ إقرار مفهوم التطور في النصوص بتنزيلها في سياقاتها التاريخي من جهة واعتبار ظرفية المؤول التاريخية فاعلة في تحديد معنى النصوص من جهة أخرى، يعدان مدخلاً عند الطالبي إلى التجديد في الفكر الديني تبعاً لتجديد السياقات.

وعليه نخلص أنّ الطالبي يعدّ مجدداً من خلال مظاهر متعددة، نلمسها في تجديد مفهوم المقاصد، وتجديد النص بتجديد مجال الاجتهاد، وكذا تحرير المسلم المعاصر من قيود الفهم الكثيرة خصوصاً الأصولية منها كالقياس والاجماع، ضيف إلى ذلك إيلاء الذات المؤولة دوراً في انتاج الدلالة التي يضاهي دورها النص.

فهذه المظاهر التجديدية لا يمكن التماسها إلاّ من خلال الوقوف على تحليلات هذه القراءة المقاصدية وموقفه من القضايا التي شغلت الفكر الديني الإسلامي وهو ما سنتطرق إليه في المباحث الموالية.

¹ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 12.

المبحث الثاني: الشريعة الإسلامية وموقف الطالبي منها

1 - مدلولات الشريعة وموقف المفسرين والمحدثين منها

توصلنا في الجانب الأول من خلال استقراء لمدونة وكتابات الطالبي إلى اهتمامه بجوانب عديدة لعل أبرزها {التشريع أو الشريعة}، فارتأينا أن نبحت في جهود الطالبي في هذا الجانب حتى نتبين عن مواقفه التي حاول من خلالها تجاوز آراء القدماء ومدى القطيعة مع الفكر التقليدي، خصوصاً أنّ الطالبي يقرّ أنّ أزمة الفكر الديني الإسلامي تتحدّد حسبها في "التشريع"، والذي لا يخفى ما لا لهذا الجانب من ارتباط وثيق وعملي بحياة الإنسان اليومية والتي يبين من خلالها المؤمن ارتباطه بدينه، وقد أولى الطالبي اهتماماً شديداً بإشكالية الشريعة وكان واعياً بهذا الجانب يقول في كتابه عيال الله ((إنّ قضيتنا الكبرى ليست كما هو الشأن بالنسبة إلى الأديان الأخرى كالمسيحية مثلاً أزمة لاهوتية بقدر ما هي أزمة تشريعية اجتماعية ولن نخرج منها إلا إذا وقفنا في حلّ قضية الشريعة حلاً يرضي ضمائر القواعد الإسلامية العريضة))¹.

إنّ هذا الوعي بإشكالية الشريعة ومشكلتها في الضمير الديني المعاصر ترتد حسب -محمد النوي- لسبيين ((الأول، ما تساهم به الأحكام والقوانين في تحديد درجة تقدم المجتمع وتحديثه، والثاني، وطأة الأحكام الدينية حتى كان العمل بها مبنياً عن الخضوع للدين بتمامه وكان نقضها نقضاً له))².

فمعضلة الشريعة -كما يسمّيها الطالبي- تمثل مفهوماً مركزياً تقوم عليه النزعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، على اختلاف تياراتها الفكرية واتجاهاتها الحركية، وسنعمد على الوقوف عند دلالتها المعجمية والاصطلاحية، وفي جانبها التأثيلي حتى نتبين موقف الطالبي منها.

¹ "ميزر" العشماوي في كتابه "أصول الشريعة بين التشريع والتشريع" فالشريعة مصطلح عام يشير إلى الطريقة أو السبيل أو المنهج وإجرائياً هي مصطلح يعبر عن مجموع الأوامر الإلهية والموجهة للسلوك الإنساني دون تحديد. أمّا التشريع، فيأتي على معنى ضيق هو القانون في الاصطلاح الحديث والمعاصر أي نطاق القواعد، التي تحدّد التأثيم، التجريم والجزاء، وتحكم الأحوال الشخصية، وتنظم المعاملات. فالتشريع، هنا يمكن أن يقع تحت طائلة الشريعة، لكنهما لا يشكّلا، بالضرورة، معنى واحداً، فالشريعة عامّة وشاملة لكلّ جوانب الحياة الإنسانية، بينما التشريع جزئيّ خاصّ بجانب محدّد. محمد سعيد العشماوي، أصل الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1996م ص 57.

² - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 117.

³ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 105.

أولاً: مدلولات الشريعة في الجانب اللغوي والاصلاحي

جاء في لسان العرب أنّ الشريعة هي ((مورد الماء الذي تشرع فيه الدّواب، وشرع الوارد، تناول الماء بفيه))¹ والشريعة والشرع والمشرعة هي المواضع التي ينحدر الماء منها، والعرب لا تسمي شريعة إلا ما كان الموضع في مائه عداً لا انقطاع له ويكون ظاهراً معيناً. وفي المثل "أهون السقي التّشريع" وذلك لأن مورد الإبل "إذا ورد بها الشريعة لم يتعب في إسقاء الماء لها فلا تحتاج مع ظهور مائها إلى نزع بالعلق من البئر ولا حثي في الحوض"²، وورد أيضاً في اللسان الشريعة من "الشريعة وهي المنهاج أو الطريق"³.

وفي معجم مختار الصحاح للرازي ورد فيه أنّ "الشريعة شرعة الماء، وهي مورد الشاربة والشريعة أيضاً ما شرع الله لعباده من الدين، وقد شرع لهم أي سنّ والشارع الطريق الأعظم وشرع في الأمر أي خاض (...) وقولهم الناس في هذا الأمر شرع أي سواء والشرعة الشريعة"⁴.

أمّا في تاج العروس للزبيدي فقد أورد أنّ الشريعة "سميت الشريعة تشبيهاً بشريعة الماء بحيث أن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتطهر"⁵.

وعليه فمفهوم الشريعة في الأصل له معنى متصل بالمكان، مفهوم ذو دلالة حسية تتصل بالموضع الذي ينحدر منه الماء وتشرع فيه الدّواب، ثم صار يستخدم لكل طريق حساً أو معنى بلا دلالة محدّدة على استقامة في الطريق أو رشد في المذهب، إذ يمكن أن تكون الشرعة سبيلاً قويمًا، ويمكن أن تكون سبيلاً معوجاً ويمكن أن تكون واحدة من سبل كثيرة، وهذا التعدد الدلالي قدّمه الرازي في مؤلفه مفاتيح الغيب حيث قال ((لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان: الأول معنى شرع: بين وأوضح، قال ابن السكيت: لفظ الشرع مصدر شرعت الإهاب إذا شققته وسلخته. الثاني: شرع مأخوذ من الشروع في الشيء، وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منه))⁶.

1 - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 176.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، 1995، ص 354.

5 - محمد المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الفتاح الحلو، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، دط، 1998، ص 241.

6 - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج 11، المجلد السادس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990، ص 12.

وفي الدلالة الاصطلاحية فقد أورد الباحث "مناع القطان" تعريفاً شاملاً في إطلاق مسمى الشريعة على دين الإسلام بقوله ((ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة، في شعبها المختلفة، لتحقيق سعادتها في الدنيا والآخرة))¹، وورد أيضاً مدلول الشريعة الدال على أحكام الدين الإسلامي وغيره سواء كان الدين سماوياً أو وضعياً، يقول الباحث "محمد كمال جعفر" هي ((جملة القواعد والقوانين التي تحدد طريقة عبادة الإله من خلال نصوص شفهية أو مكتوبة، ومن خلال ممارسات عملية يقصد بها التدريب العملي على هذه الكيفية من وُكِّل إليه أمر إنشاء الدين أو إبلاغه كما في الأديان السماوية، وبعبارة موجزة إذا كانت العقيدة يترجمها الفكر والتصور فإن الشريعة تترجم الموقف والعلاقة التي يفترض أن تكون بين العابد والمعبود بناء على تعاليم الإله، أو من وُكِّل إليه البلاغ، أو من اضطلع بالإنشاء والتأسيس في الديانات الوضعية))².

ويذهب الباحث "محمد عبد الكريم زيدان" إلى اعتبار الشريعة الطريقة المستقيمة، وشرعة الماء تعني مورد الماء الذي يُقصد للشرب وشرع وهي في الاصطلاح الشرعي ((ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة. وسميت هذه الأحكام شريعته لاستقامتها وشبهها بمورد الماء، لأن بها حياة النفوس والعقول، كما أن في مورد الماء حياة للأبدان))³.

وبالتالي تعدُّ الشريعة مسلكاً لتنظيم شؤون المجتمع الإسلامي وفق قوانين أخلاقية هي من تشريع إلهي، فالمشرع هو الله عبر وحيه، وإن كان للديانات السماوية السابقة على الإسلام شرائعها فإن شريعة الإسلام ناسخة لها وحكمة عليها، ولعل هذا ما يفهم من قوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى الآية 13، وعليه يرى أن ((الشريعة إلا الفرائض والحدود والأمر والنهي كما روى الإمام ابن جرير الطبري عن قتادة، أي الأحكام العملية لتنظيم شؤون الأفراد))⁴.

وفي القرآن الكريم وردت الشريعة في قوله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ الجاثية الآية 18، أي ثم جعلناك على منهاج من الدين، أو على طريق له، يقول معمر ابن المثنى في مجاز القرآن أن معنى ((شريعة يدل

¹ - مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام - تاريخاً ومنهجاً -، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982، ص 15.

² - محمد كمال جعفر، الإنسان والأديان، دار الثقافة، دوحة، قطر، ط1، 1985، ص45.

³ - محمد عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع بالإسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص 62.

⁴ - المرجع نفسه، ص 71.

على طريقة وسنة¹، وهو نفس المدلول الذي أورده الرازي في التفسير الكبير، حيث أعتبر أنّ شريعة تدلّ ((على طريقة ومنهاج من أمر الدين))²، فالشريعة هي الطريقة والمنهاج، يقول الجرجاني في ذلك ((الشريعة هي الائتثار بالتزام العبودية وقيل الشريعة هي الطريق في الدين))³.

ثم ورد كذلك في قوله ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ المائدة الآية 48، أي لكل جعلنا منكم طريقاً ومنهاجاً، أو لكل جعلنا منكم مدخلاً ومورداً ومنهاجاً، يقول معمر ابن المثنى أيضاً في مجاز القرآن أنّ ((شرعة، أي سنة، منهاج أي سبيلاً واضحاً بيناً))⁴، وعليه فالمعنى القرآني للفظين "الشرعة والشرعة" هو ما سنّ الله من الدين، وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر أي كلّ ما يعدّ نظاماً للدين لا أحكاماً للمعاملات.

وبالتالي فلفظ الشريعة لم يدل في اللغة ولا في الاستعمال القرآني على معنى التشريع أو القانون، بل إنّه ورد بنصه ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ﴾ الجاثية الآية 18، وبفعل هذا النص شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، ويرى "أحمد أمين" أن هذين الآيتين المكيّتين نزلتا قبل ظهور التشريع الذي لم يبدأ إلاّ بعد انتقال النبي ﷺ إلى المدينة⁵.

ويذهب القرطبي إلى أنّ الاشتقاق الوارد في الآية ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فهذه آية مدنيّة أي نزلت بعد بدء التشريع الإسلامي، فهو لا يعبر عن معنى التشريع، وإنّما هي آية نزلت في سياق مناسبة خاصّة وهي تطبيق النبي ﷺ عقوبة الزنا المنصوص عليها في التوراة، وهي الرّجم على يهودي⁶، والمقصود بها أنّ لكلّ من الدّينين اليهودي والإسلامي، مدخلاً (مورداً) ومنهاجاً مغايراً للآخر، ولا يعني أن تطبيق النبي ﷺ عقوبة وردت في التوراة أنّ موردي الدّينين متطابقان، أو أنّ سبيلهما واحد.

وفي الفقه الإسلامي استعمل لفظ الشريعة في القرآن على المعنى الذي يفيد السبيل أو المنهاج، وبعد ذلك توسّع المعنى ليشتمل على أحكام الدّين على اختلاف مضامينها ومستوياتها فأصبحت الشريعة تعني كلّ ما ورد في القرآن

1 - أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سرگين، الخانجي، مصر، 1962، ص 299.

2 - الرازي، الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ص 12.

3 - أبو الحسن الجرجاني، التعريفات. الدار التونسية للنشر، تونس، 1971، ص 67.

4 - أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، مرجع سابق، ص 78.

5 - أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصرط2، 1933، ص 233.

6 - محمد بن أحمد أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن الحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 2173.

من سبل للدين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات ثم تخطى المعنى كل ذلك فأضيف إليه ما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء، وتفسير المفسرين، ونظرات الشراح، فأصبحت مصادر الأحكام الشرعية في نظر العلماء والفقهاء المسلمين أربعة وهي، القرآن والسنة والاجماع والقياس.

وبالتالي فلم يعد لفظ الشريعة يدل في الفهم الديني الإسلامي على معناه الأصلي في اللغة وهو المورد أو الطريق ولا على معناه الأول في القرآن، وهو المعنى اللغوي ذاته لكنه أصبح يعني ((كل أحكام النظام الإسلامي ما تعلق منها بالدين وما اختص بالتشريع سواء وردت في القرآن أو في السنة أو على الإجماع أو من التفاسير))¹.

وهناك مدلولات وألفاظ متداخلة ومتصلة بالشريعة كالحُدود والتعزير والقصاص، فالحدود التي وردت في كتب الفقهاء على أنها "العقوبة التي قدرها الشارع على فعل أثمه"²، كعقوبة قذف المحصنات وهي الجلد ثمانين جلدة وهكذا. غير أن اللفظ لم يرد في القرآن بهذا المعنى على الإطلاق ولكن ورد بمعنى "الأوامر والنواهي عموماً، أو أحكام الله في ما لا يتصل بجرائم أو عقوبات محددة"³، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ الطلاق الآية 1، فلفظ الحدود عندما يستعمل بمعنى العقوبة إنما يستعمل على الاصطلاح المعهود عند رجال الدين وليس بالمعنى الوارد في القرآن.

أما لفظ التعزير، الذي ورد في القرآن بمعنى ((التعظيم والتوقير وذلك في قوله ﴿وَتُعَزَّرُوهُ وَتُقَرَّرُوهُ﴾))⁴، لكنه أصبح في الاصطلاح الفقهي مرادفاً للتأديب، الذي لم يرد به نص.

1 - محمد سعيد العشماوي، أصل الشريعة، مرجع سابق، ص 40.

2 - محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي القاهرة، 1998، ص 70.

3 - محمد بن أحمد أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص 1641.

4 - محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 69.

وبالتالي فيمكن القول أنّ ((لفظ الشريعة تعيّر في الفكر الإسلامي، فأصبح يعني النظام الإسلامي، الذي يشمل القرآن والسنة والقياس والإجماع، أي يشمل كلّ التراث الإسلامي من كتاب سماوي، وأحاديث وأفعال للنبي، وإجماع لذوي الرأي وقياس أيّ مجتهد لاستنباط أي حكم أو قاعدة))¹.

ثانياً: مدلول الشريعة عند المفسرين والمحدثين

للقوف عند دلالات "الشريعة" في كتب المفسرين والمحدثين وجدنا اختلافات عديدة بين مختلف التفاسير وكتب الفقه والحديث، فالطبري مثلاً في معرض تفسيره للآية 48 من سورة المائدة يقول ((وكل ما شرعت فيه من شيء فهو شريعة ومن ذلك قيل لشريعة الماء شريعة، لأنه يشرع منها إلى الماء ومنه سميت شرائع الإسلام شرائع لشرع أهله فيه ومنه قيل للقوم إذا تساوا في الشيء هو شرع أي سواء (...)) فمعنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمه وسبيلاً واضحاً يعمل به))²، ويورد الطبري مجموعة من الأحاديث التي تبني اختلافاً في تأويل كلمة "شريعة" منها ما يرى أنّ الشرائع مختلفة (التوراة، الإنجيل، القرآن) والدّين واحد (التوحيد، الرسل) ومنها ما يرى أنّ القرآن نزل للجميع وجعل لكل واحد طريقاً إليه، فصارت كلمة "شريعة" تعني السبيل فحسب³.

وفي معرض تفسيره للآية 18 من سورة الجاثية يقول ((على شريعة من الأمر، على طريقة وسنة ومنهاج من أمرنا الذي أمرنا به من قبلك من رسلنا، ثم يورد حديثاً عن ابن عباس "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها" قال يقول: على هدى من الأمر وبينه. وعن قتادة قوله، والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والتّهي، وقال ابن زيد في قوله (ثم جعلناك على شريعة من الأمر) قال: الشريعة: الدين))⁴.

والرّازي في تفسيره للآية 48 من سورة المائدة، يقول "والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها. فالشريعة فعيلة بمعنى مفعولة، وهي الأشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها"⁵، وفي تفسيره للآية 18 من سورة الجاثية يقول "أي على طريقة ومنهاج من أمر الدّين فاتبع شريعتك الثّابتة بالدلائل والبيّنات ولا

1 - محمد سعيد العشماوي، أصل الشريعة، مرجع سابق، ص 48.

2 - محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تفسير القرآن، تحقيق معروف الحريستاني، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط1، 1994، ص 384.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - المرجع نفسه، ص 387.

5 - فخر الدّين الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ص 12.

تتبع ما لا حجة عليه من أهواء الجهال وأديانهم المبنية على الأهواء والجهل. قال الكلبي: إن رؤساء قريش قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم وهو بمكة: ارجع إلى ملة آبائك فهم كانوا أفضل منك وأسن فأنزل الله تعالى هذه الآية¹.

أما ابن حزم في الجزء الأول من الإحكام، فقد اعتبر أن "الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله والحكم منها للناسخ"².

وجاء في الجزء الرابع من الموافقات للشاطبي أن (الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً)³، أما القشيري في رسالته، فقد عرف الشريعة بأنها ((أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصل، والشريعة جاءت بتكليف من الخالق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق فالشريعة أن تعبدته والحقيقة أن تشهده والشريعة قيام بما أمر بالحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر))⁴.

ما نلاحظه في هذه التعريفات المقتبسة من التراث التفسيري والصوفي والأصولي أن الشريعة تتخذ حيناً معنى لغوياً هو الطريق والمذهب بإطلاق، وأحياناً معنى عاماً للدين وأحياناً أخرى لما يشرعه الله في كتابه وعن طريق نبيه وأحياناً أخرى يكون دالاً على أحكام الكتاب والسنة والفقه وكل الاجتهادات والآداب والأعراف الموروثة.

وفي الفكر الحديث هناك مظهر آخر من مظاهر الالتباس فهذا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على سبيل المثال يقول في التحرير والتنوير بمناسبة شرحه للآية 18 من سورة الجاثية ((والشريعة الدين والملة المتبعة))⁵، لكنّه في مقدمة كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية يخصص الشريعة في تعريفها ويفصلها عن العبادات بقوله ((وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديدة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع، فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع؛ فالمندوب

¹ - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ص 12.

² - العجمي رفيق، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998، ص 825.

³ - المرجع نفسه، 826.

⁴ - أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص 44.

⁵ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 348.

والمكروه ليسا بمرادين لي. كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع¹.

ويذهب الشيخ مهدي فضل الله إلى عدم التمييز بين العقيدة والشريعة، واستعمل المصطلحين في الدلالة نفسها كأن يقول ((إنّ معظم المفكرين المسلمين المعاصرين يميزون تمييزاً حاسماً بين الفلسفة والشريعة ولا يرون أن ثمة قاسماً مشتركاً بينهما. فهناك فرق كبير بين منطق الفلسفة ومنطق العقيدة، بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة))².

وبالتالي وتأسيساً على ما تقدّم يطلق لفظ الشريعة إذن على الدّين عموماً كما يطلق على كل الفرائض والأحكام والحدود، ويمكن أن يطلق على الأحكام الواردة في الكتاب والسنة فقط، ويرد أحياناً في معنى الشّكل التعبدي المقابل للحقيقة القلبية كما عند المتصوفة، ويمكن أن تقابل الشريعة العقيدة فتكون بمعنى أحكام المعاملات والآداب دون أحكام العبادات، ومع ذلك يبدو أنّ الاستعمال الشائع للشريعة اليوم كما يرى "العشماوي" صار كما أوردنا سابقاً يضم كل أحكام الدّين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات، وما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفسيرات المفسرين ونظرات الشّراح وتعاليم رجال الدّين.

فهذا الفهم التّمطي استقرّ في الذهنية التاريخية الإسلامية، وشاع وامتد صامداً حتى لحظتنا المعاصرة، وعليه يُفهم ممّا تقدّم أنّ مدلول الشريعة في التصور التقليدي وكتب المفسرين يعتبر مفهوماً متداخلاً مع التشريع كمصطلح، هذا الأخير يكتسي نظرياً وإجرائياً دلالات مختلفة، فهذا الخلط بين المفهومين جعل الطالبي وغيره من المفكرين يقف عند الحدّ الفاصل بين الشريعة والتشريع، فالشريعة لم تعد تدلّ على معناها القرآني الدال على المدخل أو المنهج أو الطريق، بل بات يشتمل على كلّ مكونات ومستويات النظام الإسلامي المركبة والمتداخلة من قرآن، وسنة، وإجماع، وقياس، دون تمييز بين ما هو إلهي ثابت، وبين ما هو وضعي متغير.

لذلك يؤسس الطالبي كمدخل لهذا الجانب رؤية مبنية على أساس التمييز بين الدّين والفكر الدّيني أو الفهم الدّيني حتى يتبيّن له حدود الاختلاف بين الدّين وبين التشريع كممارسة فقهية، فالأصل في الدّين أنّه ما جاء به النّبي من قرآن، ومن أفعاله وأقواله فيما يتّصل بالدّين أو تطبيقه، وما سواها يعتبر مجرد اجتهادات قدّمها الفقهاء

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 7-8.

² - فضل الله، مهدي، العقل والشريعة: مباحث في الأبيستمولوجيا العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 35.

والمفسرون لسنا مجبرين على تقبلها ولا الايمان بها، ومن ثمة فهو يؤسس للفهم القائل "كل مسلم له الحق في أن يتعامل مع النص" وذلك استناداً للمبدأ القائل "النص مقدس والتأويل حر"¹.

وهذا المبدأ نفسه قدّمه "العشماوي" حينما قال ((يمكن أن يفرّق بين الدين والفكر الديني، بأنّ الدين مجموعة المبادئ، التي ييشّر بها النبي، أو الرسول، والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم هذه المبادئ وتطبيقها. فكلّ فهم للنص الديني، وكل تفسير له، بعد حياة النبي، هو من قبيل الفكر الديني، لذلك إنّ هذا الفهم، أو التفسير، قد يوافق صميم الدين وقد يخالفه))².

وبهذا فالقراءة الجديدة سيفضي لا محالة إلى التمرد على المنظومة الأصولية التي أرسى أركانها الإمام الشافعي، في كتابه التأسيسي الأول «الرسالة»، والتي رامت وضع القواعد والأصول التي تمكن الناظر في نصوص القرآن الكريم والسنة من ممارسة عملية استنباط الأحكام والمفاهيم من أدلتها الأصلية، والتي تعصمه في الوقت نفسه، من شطط النظر، وانحرافات التأويل، وبالتالي ستفتح على قراءات جديدة للنص وتأويليه المفتوح على الدلالة، تتنوع بتنوع الخلفيات المعرفية والثقافية المتباينة والمختلفة للمسلمين، يقول الطالبي ((هنا أسجّل أنّ كلّ قراءة هي فكر يتعامل مع نصّ، فالنصّ واحد والأفكار متعددة، وهكذا لا مفرّ من تعدّد القراءات بتعدّد الأفكار، وذلك في كلّ ميادين القراءات سواء كانت النصوص دينية أم أدبية أم تاريخية أم فلسفية))³.

وبالتالي فهذه جملة من الدلالات التي حاولنا من خلالها إبراز الجانب الدلالي للشريعة والذي لاحظنا فيه تداخلاً وتشابكاً في دلالاته، ومردّد ذلك الى اختلاف وجهات النظر وتلبس الديني بالسياسي في هذا المدلول فلم يحسم قضيتها في المجتمعات الإسلامية لأنّ هذه الأخيرة بحسب "عبد المجيد الشرفي" تعيش وضعاً تأويلياً⁴، وعليه وتأسيساً على ما تقدّم نتساءل كيف أسس الطالبي لهذا المفهوم؟ وفيما تجلّت مظاهره؟ هذا ما سنسعى إلى الإجابة عليه في الشق الموالي من هذا المبحث.

1 - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 51.

2 - محمد سعيد العشماوي، أصل الشريعة، مرجع سابق، ص 53.

3 - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 68.

4 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، 139.

2 - مدلول الشريعة عند الطالبي وتمظهراتها.

أولاً، مدلولها

ينطلق الطالبي في تأسيس موقفه من الأزمة التي وقع فيها الفكر الديني الإسلامي والمتجلية في "التشريع"، وهذا ما أكد عليه في مواطن متعددة من كتاباته يقول في ذلك ((الأزمة اليوم هي أزمة اجتهاد واجماع، تظهر خاصة في مستوى الشريعة))¹، من هذا المنطلق يؤسس الطالبي نظريته للشريعة انطلاقاً من مسلمة إيمانية أقام عليها فكره وفهمه للفكر الديني مفادها أن ((كل منا يحتكم إلى إسلامه))²، فهذه المسلمة جرت من خلال قراءته للموروث الديني إلى رفض تلك القراءات التي تدعي المطلقية والحقيقة ومن ثمة تؤسس لنفسها كمتحدثة باسم الإسلام الوحيد وبالتالي تحصر القراءات والتأويلات الحداثية والمعاصرة للنص الديني يقول الطالبي ((لا يحق لأي مسلم مهما بلغت درجته أن يتكلم باسم الإسلام ناسباً ضمناً لنفسه العصمة، وأنه هو الوحيد الذي يفهم النص بحق وغيره حتماً على خطأ (...)) فالله وحده يتكلم باسم الإسلام وكلامه حي بيننا، ورسوله مبلغ عنه، وليس لأي مخلوق أن يقيم نفسه من تلقاء نفسه مقام الله فيقع في الشرك))³.

إذن فالطالبي يدعو إلى التعامل المباشر مع النص وقراءة الموروث الديني دون الأخذ بتلك التراكمات الفقهية أو الاجتهادات التي قدموها ويرفض بذلك "الشريعة" ويعدها إنتاج بشري وبتعبير "خالد محمد خالد (التشريع عمل انساني)⁴، فالمسلمون قبل تقعيد الشريعة مع الشافعي في القرن الثالث هجري كانوا يعيشون دونها، لذلك بإمكاننا نحن المعاصرين تجاوزها والعودة إلى الأصل إلى القرآن والسنة ونؤسس لفهماً ديناً جديداً، وبذلك يؤصل لمسألة الفهم والايمان ويفصل فيها ويعتبر أن الإسلام ينحصر في القرآن فقط، وما ليس بالقرآن فهو اجتهاد انساني في نظره، هذا الاجتهاد يرجع اليه حسب الاستعمال ويترك منه أيضاً كما هو الشأن بالنسبة لسائر الأعمال البشرية الأخرى، وبالتالي فكل من ينصب نفسه متحدثاً أو وصياً على الله فهو مشركاً في نظره يقول الطالبي ((الإسلام هو القرآن،

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 69.

² - المصدر نفسه، ص 68.

³ - المصدر نفسه، ص 71.

⁴ - خالد محمد خالد، الديمقراطية أبداً، دار الفكر العربي لبنان، ط4، 1974، ص 161.

القرآن فحسب، وكل ما ليس بالقرآن فهو اجتهاد انساني، يؤخذ منه ويترك كما هو الشأن بالنسبة إلى كل عمل بشري¹.

وبالتالي ويمكن أن نورد مدلولاً للشريعة في تصور الطالبي، إذ يؤصل لهذا المفهوم انطلاقاً من تقديمه لكتاب اسماء "تجديد الفكر الإسلامي" قدم فيه دلائلاً على بطلان الشريعة ودعا لإلغائها ومن ثمة العودة إلى كتاب الله، فهو يعتبرها مجرد فهم بشري لجمع أو مجموعة من الفقهاء والمفسرين والقرآن والسنة، ولسنا مجبرين أن نؤمن بهذه القراءات ونسلم بها بل وجب اتباع القرآن فقط، وقد قدم ذلك في مواطن عديدة من هذا الكتاب فنجد تارة يقدمها على أن ((الشريعة صنع البشر ولا يلزم أحداً، فهي ضلالة ولا وجود لها في كتاب الله))²، وفي موضع آخر ((الشريعة عمل غير ملزم وكتاب الله بمفرده ملزم))³، وكذلك نجد يعتبرها ((عمل بشري غير ملزم لم يحدث إلا في القرن الثالث هجري مع الامام الشافعي أخذاً عن أهل الحديث))⁴.

وبذلك يعتبر أن كل الشرائع بما في ذلك الشريعة الإسلامية غير اتفاقية وهي تؤسس للفرقة والتشتت وكتاب الله وحده هو من يوحدهم، فهي بذلك تعدّ السبب المباشر في تكريس حالة التسلط والدكتاتورية التي نعيش تحت وطئتها، لذلك أسس الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين والتي تنص في أهم بنودها وخاصة البند الثاني والثالث من أهدافها أن ((الجمعية ملتزمة بكتاب الله دون غيره))⁵، وأنها ((جمعية عقلانية لأن كتاب الله لا يخالف العقل، بل يُشيد به ويمجده ويدعو باستمرار إلى التفكير والتدبر، فنحن نقرأ كتاب الله قراءة عقلانية حديثة مقاصدية محيية سهمية، متجهة دائماً في اتجاه السهم الموجه بهداية الله، وعلى الله قصد السبيل، وقانا الله جائرهما))⁶، كما تشير إلى أنها ((ملتزمة بما اتفق من سنة رسول الله مع القرآن، وأنها غير ملتزمة بالشريعة، وتعمل من أجل إلغائها كعمل بشري غير ملزم نشأ في القرن الثالث للهجرة، وهي جمعية علمانية، تعمل من أجل الفصل بين الدين والدولة، فلا دخل للدولة في شؤون المواطنين الدينية))⁷.

1 - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 214.

2 - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 8.

3 - المصدر نفسه، ص 12.

4 - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 69.

5 - المصدر نفسه، ص 10.

6 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ هذه القراءة التي يقدّمها "محمد الطالبي" يمكن عدّها تدخل ضمن القراءات المعاصرة التي دعت إلى تجاوز قراءات الأصوليين والتعامل مع النصّ القرآني مباشرة، فهي تدخل ضمن القراءات التي تحاول إعادة قراءة القرآن واضفاء الشرعية لها من خلال القرآن نفسه ((قراءة تتجه إلى استرجاع النصّ القرآني وفق دلالة معرفية (...)) للمعرفة القرآنية العربية))¹، وقبله قد دعا "حسن البنا" إلى التعامل مباشرة مع القرآن الكريم يقول في ذلك ((المسلمون فهموا القرآن عبر التفاسير فضّلوا (...)) لا بدّ أن نستبعد الالتزام بالتفاسير إذ لا فائدة فيها ونقرأ القرآن مباشرة))²، وفي نفس السياق يؤكد عبد المجيد الشّرفي على هذا المنحى ويعتبر كتب التفسير نصوصاً ثانوية لأنّها مجرد اجتهادات ومن ثمة وجب استبعادها فيقول ((لو أبعدنا -وهذا مجرد افتراض- هذه النصوص الثواني))³.

إنّ هذا التّوجه الجديد للطلّابي يمكن اعتباره أنّه ينطوي ضمن التّوجهات "القرآنية" -نسبة للجمعية الدّولية للمسلمين القرآنيين التي أسسها- الذين تقوم رؤيتهم المركزية على اعتبار أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد في الإسلام، فهو يقدّم نفسه "مفكراً مسلماً قرآنياً"، في إحالة على تبنيّه لمذهب القرآنيين في فهمه للإسلام، وهو مذهب نشأ في القرن التاسع عشر في الهند على يد "أحمد سيد خان"، يقوم أساساً على التشكيك في مدى صحّة الفقه الإسلاميّ عامّة، أو ما يُعرف بالشرعية وعدم اعتبارها مصدراً للتّشريع، والاكتفاء بالقرآن مصدراً وحيداً للتّشريع.

ففي حوار أجرى مع الطالبي في صحيفة الصّباح يتحدث الطّالبي عن انتمائه الفكري والعلمي ويؤسس من خلاله موقفه الرافض للشرعية يقول في ذلك ((لا أعتقد أنّي الوحيد الذي أدافع عن هذه الفكرة، فهناك آخرون يقفون موقفني، وهم الذين أطلق عليهم صفة «المسلمين القرآنيين» وهم الذين يقرؤون القرآن بأعينهم وليس بأعين الأموات أو أعين معاصريهم، وهم الذين لا يلتزمون إلّا بالقرآن دون غيره من الشرائع المتعدّدة والكثيرة، وهي شرائع قد يبلغ بينها التناقض حدّ التّكفير واستحلال دماء البعض للبعض، وأشهر مثل قائم اليوم هو الشيعة والسنة))⁴.

¹ - أبو القاسم حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد رؤية معرفية ومنهجية، مركز دراسات الإسلام والديمقراطية (csid)، واشنطن، 2004، ص 2.

² - نحو قراءة جديدة للقرآن في ظلّ التحديات المعاصرة، حوار أجرته معه صباح البغدادي، ص 108، مجلة (رؤى)، ع 23، 24، ص 2004، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس.

³ - حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، تقدّم عبد المجيد الشّرفي، دار المدار الإسلامي، تونس، ط 1، 2009، ص 8.

⁴ - assabeel.net/282829، نشر الثلاثاء 5/يوليو/2011 الساعة 2:52:50 صباحاً، بعنوان "علمانيون بثوب إسلامي"

تأسيساً على ما تقدّم يمكن اعتبار أن مدلول الشريعة في تصور الطالبي قد أخذ مدلول الفهم البشري لمجموعة من الفقهاء للقرآن والسنة للنص الديني، فهي نتاج بشري ولا علاقة لها بالإسلام، لذا وجب التخلي عنها باعتبارها تراثاً بشرياً تاريخياً واجتهاد انساني تجاوزه الزمن وولي، وبالتالي فهي دعوة صريحة إلى إعادة احياء النص المقدس وإعادة بعث الايمان الصحيح والصافي كما نزل به الوحي، ووضع حدّ للاتباع والتقليد والاجتهاد من جديد في فهم النص القرآني بما يكفل للمسلم المعاصر الانسجام مع هويته ومن ثمة لا يعيش حياة الاغتراب والتمزق التي يعيشها اليوم. وعليه إنّ هذا الموقف من الشريعة الرافض لها جملة وتفصيلاً نلمس دلالاته بالوقوف على مظهرات هذا الفهم في المسائل المتعلقة بالشريعة وما هو موقف الطالبي منها؟

ثانياً، مظهراتها

يعتقد الطالبي أنّ الحالة الزاهنة التي وصل إليها المسلمون من انتكاسة وتراجع وتكلس راجعة إلى فهم النص القرآني مقارنة بالعصور السابقة، إذ يصفها بـ "طغيان الطاغوت على حدّ وصف السلفيين"، ومهمته كباحث أو مفكر أن يردّ هذا الطغيان يقول الطالبي (أنا أرد لهم بضاعتهم، الطاغوت الذي يطغى على العقل ويحطمه ويحطم العقلانية والتفكير الحرّ ويجمد الدماغ تجميداً كاملاً)*، وهذا لا يتأتى إلاّ بالالتزام بالعقلانية التي ينبع منها كتاب الله، فعقيدتنا خلافاً لبقية العقائد كلها عقلانية مبنية على أساس إيماني واقتناع فردي حرّ، لهذا يؤسس من خلال قراءته السّهمية وموقفه الرافض من الشريعة إلى فهم جديد للنص الديني تجلّت معالمة في مواقف عديدة ومختلفة وسنقف في ذلك على ثلاث مسائل وهي "ظاهرة التكفير" و"مسألة تحليل شرب الخمر"، و"مسألة البغاء".

1 - مسألة التكفير

من المسائل التي وقف عندها الطالبي مسألة "تكفير المخالف" في الرأي أو العقيدة، إذ اعتبر أنّ هذه المسألة لاغية وغير صحيحة ولا أساس لها في القرآن، بل هي نتيجة المفهومات الخاطئة التي قدّمها الفقهاء، وفي هذه المسألة يعود الطالبي إلى التراث الفقهي للوقوف على هذه المسألة، فاعتبر أنّ المسلمون قد كفر بعضهم البعض نتيجة للفهم، مُستشهداً في ذلك بالخلفية "عثمان بن عفان" باعتباره أول من سنّها حتى أصبحت فيما بعد شريعة متوارثة تكفر كل من عارض وقاوم غيره، ففي خضم الحروب والفتن التي تكالبت عليه والاختلافات التي وقعت في حقبة كتب

* حوار أحد الحوارات التلفزيونية المسجلة مع قناة "العربية" ضمن برنامج "منارات"، 30 يونيو 2015 على الساعة 10.41، مع المنشط محمود الوروارى.

عثمان لابن عمه معاوية ابن أبي سفيان حينما كان في الشام مخاطباً إياه قائلاً ((بسم الله الرحمن الرحيم أمّا بعد فإنّ أهل المدينة قد كفروا وأخلفوا الطاعة، ونكثوا البيعة فابعث إليّ من قبلك من مقاتلة أهل الشام على كلّ صعب وذلّ))¹.

فهذه الرسالة يكون الخليفة عثمان بن عفان قد سنّ سنة جديدة في الفقه الإسلامي أصبحت فيما بعد شريعة، سنة تكفّر المعارضين للنظام القائم والمقاومين للفساد والاستبداد، وهذا ما يبيح تقتيلهم شرعاً، وبهذا أفتى كل علماء الدين وبه عمل كل الخلفاء فيما بعد، والأمر نفسه ينطبق على فرقة الخوارج التي تبنت الرأي القائل بكفر أو شرك مرتكب الكبيرة من المسلمين، بل طال التكفير حتى داخل المذهب الواحد لمجرد اختلاف في بعض الرؤى أو المواقف بين المنتمين إلى ديانة واحدة أو مذهب واحد أو فرقة واحدة، وتكمن خطورته في ((كونها لا تأتي من كونه رأياً مجرداً، إنّما لما يترتب على ذلك التكفير من استباحة الأنفس والأعراض والأموال، وتطبيق حكم الردّة على المسلم لمجرد الاختلاف المذهبي أو الفكري أو السياسي، وهو ما يدفع بالجماعات التكفيرية إلى ممارسة الإرهاب والقتل، ضدّ كلّ من يختلف معهم))²، ولعلّ هذا الأمر نحصد نتائجه اليوم بوضوح في العنف والقتل المنتشرين هناك وهناك بعلّة نشر الدين الإسلامي، ومقاومة كلّ القوى والحكومات المهتدة لوجوده.

وتتكرر مظاهر التكفير والفهم الخاطي حسب الطالبي على مسار الفكر الإسلامي وذلك نتاج الفهم أو التأويل الخاطي لمختلف الآيات دون فهم مقاصدها وقدم أمثلة متعدّد على ذلك يقول الطالبي ((فقد أفتى عالم الشام "الامام الأوزاعي" بكفر "غيلان الدمشقي" المعارض للخلافة الأموية واتهمه بالقول بالقدر والقول بالقدر كفر، فقتله "هشام بن عبد المالك"، وافتي الامام مالك بكفر الاباضية لمخالفتهم لأهل السنة ولا حاجة الى التذكير بتقتيلهم في كل مكان، وكفرت السنة الشيعية وكفّرت الشيعة السنة، ولا حاجة الى التذكير بقتل بعضهم بعضاً الذي لا يزال متواصلاً إلى اليوم))³، فهذه هي السنة التي سنّها ثالث الخلفاء الراشدين، والذي يدعوا السلفية الى تقليده، وهذا التقليد هو مانعاني منه اليوم.

¹ - محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تقديم أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، السعودية، ط1، 2009، ص 368.

² - عبد الله أحمد اليوسف، التكفير والتكفيريون الجدد، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص 8

³ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي - دليل المسلم القرآني -، مصدر سابق، ص 9.

لقد بين الطالبي أن الآراء التكفيرية التي تؤمن بالتكفير قد فهمت النصوص الدينية بصورة خاطئة إما لفهمهم السقيم للنصوص أو لتأويلها بغير مقصودها، أو للجمود على ظواهرها دون فهم مقاصدها، أو للأخذ بأقوال شاذة، أو لتحميل النصوص ما لا تحتل وفي هذا المعنى يقول عبد الله أحمد اليوسف في مؤلفه "التكفير والتكفيريون الجدد" ((لقد أدى التمسك بالفهم الخاطئ، أو التأويل غير الصحيح للنصوص الدينية، أو الأخذ بنصوص ضعيفة أو موضوعية، أو التمسك بآراء اجتهدية شاذة، إلى بروز الفكر التكفيري، وهو ما أدى إلى تأسيس تيارات وجماعات تكفيرية، تمتاز بذهنية صدامية تكفيرية، لا تؤمن بالرأي الآخر، ولا تعترف بإسلام أحد سواها، والحكم بفكر ورثة كل من يخالف فهمها للنصوص أو الدين))¹.

ومن ثمة فإن من أضرار التكفير ومخاطره تشويه صورة الإسلام بفعل هذه الممارسات المنسوبة إليه، وقد أدى هذا الأمر إلى تشويه حقيقة الإسلام في نظر المجتمعات الأخرى، وأعطى هؤلاء صورة خاطئة عن الدين الإسلامي، وعن مفاهيمه الأساسية، وعن الشريعة السمحة، ومن ثمة فلا سبيل للخروج من هذا المأزق الذي وقع فيه الإسلام الى حد أن أصبح الغرب يصفه بدين الإرهاب وحوار الشر الا بالقطع مع سنة التكفير التي سنّها الخليفة عثمان " وإلغاء للشريعة التي قطعت أمر المؤمنين بينهم ومن ثمة العودة إلى الفهم الصحيح وهو كتاب الله يقول الطالبي ((الشرائع تفرق وكتاب الله يوحد))².

وهذا الرأي عزّزه الباحث " عبد الله أحمد اليوسف " بقوله ((أنّ القيام بأيّ عمل إرهابيّ ضدّ الأبرياء من الناس يعطي انطباعاً عميقاً وخاطئاً بأنّ الإسلام يدعو إلى العنف والكرهية في حين أنّ الإسلام دين السلام والمحبة والتسامح، فقد جاء رحمة للعالمين، كما قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء الآية 107، لكن الأعمال الإرهابية الوحشية التي تقوم بها الجماعات التكفيرية شوّهت صورته وحقيقته))³.

2 - مسألة تحليل شرب الخمر

يعدّ الحديث عن موضوع تحليل شرب الخمر من اشدّ الموضوعات حساسية في مدونة الفكر الإسلامي لما لها من خاصية وطابو، وهذه المسألة الفقهية أثارها الطالبي ليس فقط في الأوساط الجامعية والأكاديمية بل في حتى

¹ - عبد الله أحمد اليوسف، التكفير والتكفيريون الجدد، مرجع سابق، ص 35.

² - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي - دليل المسلم القرآني-، مصدر سابق، ص 10.

³ - عبد الله أحمد اليوسف، التكفير والتكفيريون الجدد، مرجع سابق، ص 51.

وسائل الاعلام، حيث استُضيف مرّات عديدة، لا للتّعريف به وبأفكاره، بل أيضاً لمناقشته في آرائه الفقهية والفكرية، خاصة منها المتعلقة بنفي وجود نص صريح ينفيها وحتى في السّنة النبوية وهي الآراء التي يبتناها القرآنيون*، دون أن نغفل عن المسألة الجدالية الأخرى، التي لا تقل أهمية عن الأولى، خاصة بالنسبة إلى جمهور المسلمين، وهي مسألة تحليل شرب الخمر التي يدافع عنها الطالبي.

ينطلق الطالبي من الايمان بمسلمة مفادها أنّ الحجج الفقهية على صحة تحريم شرب الخمر أنّها حجج واهية في مواطن عديدة أهمها غياب الدليل القرآني الحاسم بنص صريح، وهناك شبهات تكتنفها، ففي المدونة الفقهية نجد أنّ آيات "شرب الخمر" وسياقها قد ذكرت في القرآن اربع مرات، فقد ورد في قوله تعالى ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الأنبياء الآية 67 من سورة النحل، ووردت كذلك في قوله ﴿سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ الآية 219 من سورة البقرة، وكذا قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ الآية 43 من سورة النساء، والآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ 93 من سورة المائدة.

فهذا الآيات دلّت على أن تعاطي الخمر كان شائعاً بين المسلمين في ذلك الوقت، وكان الهدف من هذه الآيات دعوة المؤمنين إلى تجنب الإفراط في شرب الخمر حتى يدركوا ما يقولونه في الصلّاة ويتعدوا عن العداوة فيما بينهم ولا يتعدون عن ذكر الله، فحسبه أنّ دلالة (فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) القرآن كان صريحاً وواضحاً ولم يقل (هما إثم) ولذلك فهم المسلمون من تلك الآية عدم تحريم الخمر والميسر، ولكن الأفضل عدم تعاطيهما بدليل (وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا) أما النفع فهو نتيجة متاجرتهم في الخمر وما يحصلون عليه من ربح وفي الميسر هو ما ينتقل إليهم من مال بالمقامرة بلاكد أو تعب ثم من النفع ما كانوا يوصلونه إلى الفقراء من مال المقامرة. أمّا الإثم

* القرآنيون: مذهب أو نزعة تقرر ان القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للتشريع في الإسلام وانكار عصمة النبي على اعتبار انه بشر يجوز عليه الخطأ والسهو والسيان، فهم لا يعتقدون بحجية الأحاديث النبوية، يتزعمها "أحمد بن مسلم" الذي فسّر القرآن تفسيراً عقلياً محاولاً توفيقه مع مقتضيات العصر الحديث وبذلك يعتبر أول من دعا إلى الاعتماد على القرآن وحده، ينظر إلى سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزيع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2004، ص 376.

فيهما ما يصدر عن المخمور من الفحش والتصرفات السيئة المشينة وما يحدث من المقامر من أكل مال الناس بالباطل وبيع ماله نتيجة المقامرة إن خسر وما يورث ذلك من عداوة وبغضاء.

وهذا التصور يتفق مع بقية التشريعات التي لم تحرم الخمر ولكنها حصّت على تجنب الإفراط في تناوله. فلم تستخدم في هذه الآيات كلمة "تحريم" حول حكم شرب الخمر والتي استخدمت بآيات أخرى في القرآن للإشارة إلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ونكاح المحارم إلخ.

وبغض النظر عن سياقاتها التاريخية والتفسيرات التي قدّمت في هذه المسألة حول تحريم شرب الخمر من عدمه في المدونة الفقهية والذي لمسنا معضلة حقيقية في تصنيف ذلك، إلا أننا وقفنا عند تصور الطالبي وكيف تبدّت له هذه المسألة، فقد حاول تأصيل هذه المسألة فقهياً وإدراجها ضمن إطارها التاريخي، كي يثبت أنها كانت إحدى نقاط الخلاف بين التيارات الفقهية التي لم تُهمَل القضايا المتعلقة بالإفتاء والتحليل والتحريم رغم أنها ناقشت قضايا تهم أصول الدين والآلهوت.

في كتابه "الصراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغالبة" بيّن أن مدينة القيروان آنذاك كانت إحدى مراكز الصراع الفكري والفقهية بين زعماء أهل السنة وزعماء "أهل البدع" من جهة، وبين أهل السنة فيما بينهم أتباع المذهبين المالكي والحنفي اللذين كانا متواجدين في إفريقيا خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة من جهة أخرى، ومثّلت مسألة تحليل الخمر مصدر خلاف بين أهل السنة ممثّلين بفقهاءهم لعل أشهرهم "سحنون بن سعيد التّونجي" إمام المالكية، وسليمان بن عمران إمام الحنفية.

لقد اتخذ "الطالبي" من قضية تحليل الخمر من تحريمه مثلاً ومنطلقاً في آن، ليسط آراء كل من المالكية والحنفية وبيّن بذلك أنّ الخلاف حول تحريم الخمر تعود جذوره إلى القرون الأولى للهجرة، ثمّ ليسط آراءه التي تقول بتحليل الخمر اعتماداً على القرآن.

فتحريم الخمر لم يكن بالقطعية التي يدّعيها الفقهاء وعلماء الدين، ففقهاء الحنفية في الفترة الأغلبية كان من بينهم من لا يرى بتحريم التّبذ ولا فرق بين التّبذ والخمر للتوضيح، في حين كان المالكية يرون تحريمه، ويقف في تحليله على مسألة الخمر في السياقات القرآنية والآيات الواردة فيها فأشار أنها وردت في الآية 67 من سورة النحل ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، والآية 219 من

سورة البقرة ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾، والآية 43 من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾، والآية 15 من سورة محمد ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾، الآية 93 من سورة المائدة ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ووصل إلى أنه ((لا يوجد آية صريحة في القرآن تحرم الخمر بل إنّ الرّجس الذي تحدّث عنه الآية (93) من سورة المائدة مثلاً هو الرّجس الذي يمكن أن ينجرّ عن شرب الخمر لا الخمر في حدّ ذاته، أمّا قوله: {فَاجْتَنِبُوهُ}، لا يعني البتّة فعل التّحريم استناداً للسان العرب، وكلّ قائل بذلك هو متعسّف على اللّغة وعلى كلام الله، على حدّ تعبيره))¹، وهذه القناعة التي توصّل إليها الطالبي دافع عنها في مواطن عديدة وفي الملتقيات ووسائل الاعلام، ففي أحد الملتقيات أقرّ الطالبي إنّ (بعد التّظر في الآيات والأحاديث الواردة في الخمر، ما أراه هو أنّ الله لم يحرم شرب الخمر، ولو أراد تحريمها بآية صريحة لا تدعو إلى التأويل وجهاً، ولا إلى الاختلاف في شأنها باباً)²، وأضاف أنّ (الخمر من أخطر مصادر الشرّ على صحّة المرء والمجتمع فهي كما وصفوها (أمّ الخبائث)، ومن يُرد أن يتجنّب الشرّ، فليتنجّب شربها، وأنا عملاً بنصيحة الله لا أشربها، عافاني الله منها، وبنصح الله أنصح).

وإضافة إلى الآيات القرآنيّة فقد بحث الطالبي في الأحاديث والروايات المنسوبة إلى النّبي واستخلص أنّ هذا الأخير شرب التّبيز في حجة الوداع وكان يشرب الخمر اعتماداً على الحديث المشهور {يا عائشة ناوليني الخمر/ الخمره}³، وحاول إثبات أنّ حرف الخاء في كلمة الخمره أتى مفتوحاً، وليس مضموماً، كما يقول بذلك عديد الفقهاء من بينهم مؤسّس دار الحديث الزيتونيّة فريد الباجي، الذي خصّص بعض الصفحات من الكتاب كي يردّ على الاتّهامات التي وجهها له.

¹ - محمّد الطّالبي، الصّراع الّلاهوتي في القيروان أيام الأغلبة (184-296/ 800-909)، منشورات سوتيميديا، تونس، 2017م، ص 113.

² - ملتقى تدبر القرآن 2015. / 2015/04/15.

³ - الحافظ الميمني، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المأمون للتراث، دمشق، دس، ص 31.

لقد أسّس الطالبي لهذا المفهوم من خلال بيان أصدرته الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين، برّر فيه أن الله لم يحرم شرب الخمر في القرآن بنص صريح جاء كالآتي:

(نظرت جمعيتنا في ملتقاها الأسبوعي الخاص بتدبر القرآن وبعد النظر في الآيات والاحاديث والاثار المروية في كتب التفسير انتهت الجمعية الى أن الله يصف المسكر بالرزق الحسن "سورة النحل 16-67"، فالنظر في الآيات والأحاديث الواردة في الخمر، يدل على أن الله لم يحرم شرب الخمر، ولو أراد تحريمها لحرمها بآية صريحة لا تدع للتأويل وجها ولا للاختلاف في شأنها باباً، حكم شارب الخمر قضية خلافية اختلفت فيها المذاهب كما رأينا ونحن لا نعمل بأقوال الفقهاء والشرعية ولا نعمل إلا بكتاب الله كما يقرأ كل مسلم قراءة حرة ونفوض شأن كل مؤمن إلى خالقه لا نشرك مع الله أحداً في حكمه، وكل من يشرك نفسه مع الله في حكمه فهو مشرك، أمره إلى الله. عمر، سمحه الله هو الذي حرم الخمر. والله لا يذكر عقاباً لمن شرب الخمر لا في الدنيا ولا في الآخرة، فمن شربها فليشربها براحة ضمير وبلا خوف في الدارين فإذا ما كانت الخمر رجساً فهي ليست رجساً في ذاتها وإنما هي رجس في مفعولها على صحة شاربها وعلى صحة المجتمع والله لا يناقض نفسه في وصفها بالرزق الحسن والرجس)¹.

ويضيف الطالبي في البيان (وهي من عمل الشيطان لأن الشيطان من الجن الخفي في اللاضمير، ومن الناس الظاهرين الذين يخرضون على الشرّ هو الذي يجعل منها رجساً وليس رجساً في ذاتها. وذلك لأن الله خلق الإنسان حرّاً، ألهم نفسه "فجورها وتقواها" يستطيع أن يزكّيها ويفلح في الدارين وأن يدسّيها فيخيب في الدارين وفي الآخرة من يفعل مقدار ذرة خيراً يره ومن يفعل مقدار ذرة شراً يره، مهما كان مصدر الخير أو الشر. والخمر من أخطر مصادر الشرّ على صحة المرء والمجتمع)².

¹ - التهامي الهادي، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 66.

² - المرجع نفسه، ص 67.

3- مسألة البغاء

من المواقف التي أثارها الطالبي دعوته إلى ثورة جنسية جديدة تحرر المفاهيم السائدة وتصحيح الأخطاء المتداولة، وتفصل بين المباح شرعاً والمتبوع عرفاً، فأقر من خلال دراسته للقرآن أنه لم يجد نصاً صريحاً يحرم البغاء أو يمنعه.

بل اعتبر أن "مسألة البغاء في الإسلام" من المسائل التي لم يحرمها القرآن بنص صريح يشير إلى ذلك ومن ثمة يحق للمرأة الغير متزوجة العمل كمومس، ولها إذا ارادت أن تعمل من خلال ذلك وتجنّي المال وحققها مكفول واحترامها واجب وهي مسلمة كاملة الإسلام يقول الطالبي ((إنّ القرآن لم يحرم ممارسة المرأة للبغاء في الإسلام (...)) وهذا بصريح العبارة ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ إذن فالله لا يحرم البغاء على فتاة لا تريد التحصن والتعفف وإنما تريد اتخاذ البغاء مهنة لها))¹.

إنّ هذه القراءة الجريئة التي يقدّمها الطالبي تدخل ضمن القراءة الحداثيّة التي تقوم على مراجعة النصّ والمرتكزات التي بني عليها الفكر الديني في الإسلام وتعريّة مسلمات الرؤية التقليديّة التي ضاع في سياقها النصّ، ومن ثمة كان منظوره تجاه مدلول البغاء كثورة فكرة على الموروث التقليدي ونسفاً لها.

والنّاظر لدلالات البغاء في السياقات اللّغوية يجد أنّ المعاجم اللّغوية قد حدّدت دلالة البغاء بأنّها "القحبة" وتعني (العجوز التي تسعل، وقحّب تقحيباً بمعنى سعل، ويقال للرجل قحّب، وللمرأة قحبة أي تسعل بكثرة بسبب الهرم ويقال سعال قاحب أي سعال شديد، وكذلك القحبة فاسدة الجوف من داء)²، وأطلقت هذه اللقطة على البغي لأنّها (تسعل كإشارة لمن يريدّها)³.

وفي دلالات أخرى دلّت البغاء على (المرأة الفاجرة التي تتكسّب بفجورها، والتصقّت صفة البغي بالإماء فقيل البغي الأمة فاجرة كانت أو غير فاجرة، والبغايا الإماء لأنهن كن يفجرن، والواحدة بغي والجمع بغايا)⁴، وذكر في القرآن الكريم تنزيه مريم العذراء عن كونها بغيّاً ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا﴾ مريم الآية 20. كما نُزّهت والدّها عن ذلك في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ مريم الآية

¹ حوار حاورته، منار التليجاني نشر في 12 مارس 2015 (09:45) جريدة الوطن التونسية.

² - الزبيدي محمد الحسني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الكريم الغرياني، مطبعة حكومة الكويت، ص 1967، ص 305.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 661.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

28، ونهى الله عز وجل عن إكراه الفتيات على الفجور ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ النور الآية 33. وفي الحديث النبوي الوارد في صحيح البخاري ومسلم (امرأة بغي من بغايا بني إسرائيل دخلت الجنة في كلب سقته بخفها. ولا يختلف مفهوم المومس عن مفهوم البغي، فهو يشير إلى المرأة الزانية تميل لمريدها، وربما سميت الإماء مومسات والمومسات الفواجر مجاهرة، وأما الدعارة فتعني الفسق والفجور والخبث، والمرأة داعرة أي فاجرة)¹.

فالبغي هي المرأة التي تعرض جسدها للممارسة الجنسية مقابل قدر من المال، وهذه الممارسة تعدّ قديمة جداً ومن أقدم المهن في التاريخ، فقد اعتبرت قديماً من المهن المقدّسة لارتباطها بالقوى الإخصابية، وكونها القوة المعتمد عليها لتمد الحياة بالمعنى (وهي تعبر في عملية البغاء المقدس عن كل ما يجعل الحياة تضجّ بالحركة. ومن يتمتع في البغاء، فلا بد أن يلاحظ أن الأكثر قيمة كانت الأكثر تعريضاً لجسدها للآخرين معبرة بذلك عن الانفتاح الطبيعي، فالطبيعة لا تضنّ بعباءتها على أحد وكذلك البغي التي تنفتح بجسدها على أي كان)².

فالملاحظ أنّ البغاء كان يأخذ طابعاً إيجابياً ومقدساً، فقد صور لنا "إنجليز" في كتابه "أصل العائلة" أن (البغاء كان متفشياً في أثينا، وكانت الدولة تشجعه أو على الأقل تتغاضى عنه، وكان البغاء سبب علوّ المرأة الإغريقية، وكان على المرأة أن تصبح بغيّاً أولاً، لكي تصبح زوجة وكانت النساء الإغريقيات يجدن الفرص الكافية لخيانة أزواجهن كما كان يخجل الرجل من أن يظهر أيّ حب لزوجته، وكان يجد مع عشيقاته كل أنواع المتعة)³.

وهذا التّصور نجد له جذوراً ضاربة في القدم فقد ظهرت وثائق تؤثّق هذه المهن في الحقبة البابلية 2400 ق. م كلمة "كار. كيد (Kar. Kid) السومرية وتعني العاهرة"⁴، مما يحيل إلى أنّ الدعارة كانت من أقدم المهن وحوت نصوص الألواح الطينية إشارات إلى ربط العاهرة بالحانات فهناك جملة على لسان عشتار تقول فيها ((حين أجلس في مدخل الحانة أنا عشتار أنا مومس عاشقة)⁵ وأدّت هذه الإشارات وغيرها إلى ربط عشتار بالحانات والدّعارة الطقسية والتجارية.

¹ - إبراهيم محمود، الضلع الأعوج، رياض الريس، بيروت، ط1، 2004، ص136.

² - المرجع نفسه، ص158.

³ - إنجليز فريدريك، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، دط، دس، ص59.

⁴ - المرجع نفسه، ص258.

⁵ - المرجع نفسه، ص259.

وفي المجتمعات العربية الإسلامية فإنّ تعاطي البغاء ليس ظاهرة جديدة ولا تصرفاً غريباً عنه بل قد عرفه قبل وبعد الإسلام، أمّا قبله فكان تماماً على ما نراه اليوم في المجتمعات الغربية إذ عرفنا في الجاهلية ما كان يسمى بأصحاب الرايات، (وهن البغايا اللاتي كنّ يقبلن الحريف ببيتهم فيعلمن على أنهم بغايا بوضع راية على البيت)¹.

يوضح الطالبي من خلال دراسته للقرآن والسنة أنّه لم يجد نصّاً واحداً في القرآن يحرم البغاء كما لا يوجد عقاب في القرآن لمن يمتنّهن، واعتبر أنّ الإسلاميين والفقهاء يروجون لمفهوم خاطئ عن الإسلام يقوم على التشدد والتعصب لا على دراسة وفهم صحيحين للنص القرآني كما أنّ هناك خلط متعمّد في المفاهيم يوظف لأغراض سياسية شوهت صورة الدين الإسلامي.

فالبغاء لا وجود لنص صريح يحرمه في القرآن وأنّ المرأة الغير متزوجة يحقّ لها العمل كمومس، بل هو من المكاسب التي تمتنّهنها، وحتى الرّجل المتزوج يمكنه أن يعاشر البغي ولا تعتبر هذه المعاشرة زنا بل ملك اليمين، حتى أنّ البغايا كانت تتجولن في الشارع في عهد الرسول ولم يعاقب الرسول أي واحدة منهن يقول الطالبي (الله لا يحرم البغاء على فتاة لا تريد التحصّن والتّعفف وإنما تريد اتخاذ البغاء مهنة لها)²، معللاً أنّه في زمن النبي عليه الصلاة والسلام كان يوجد من الرّجال من يستثمرون النساء ويكرهنّ على ممارسة البغاء قهراً قصد التكسب المادي من مهنتهن.

فالبغاء كان موجوداً في مكة والمدينة ومنتشراً بكثرة، وقد صورت لنا "صقر نادية حسني" (إنّ البغاء كان منتشراً في مدينة الطائف نتيجة للرّخاء وزراعة الاعناب التي زادت من رواج الخمر مما شجع على الانغماس في اللهو وازيد عدد الحانات حيث كانت مرتعاً خصباً للبغايا)³ لكنّه كان في أغلبه عن طريق الإكراه والله حرم الإكراه والجبر حماية للمرأة وحقوقها وفي المقابل لم يغلق باب البغاء لأنّه يعتبر متنقّساً وله وظيفة اجتماعية تساعد على إرضاء الرغبة الجنسية الموجودة عند المرأة والرجل وتمكّنهما من إرضاء غريزتهما الشّهوانية من دون أن يقع المجتمع في جرائم جنسية كالاعتصاب.

ومن ناحية أخرى اعتبر الطالبي أنّ إحلال القران لممارسة المرأة للبغاء لا يعد إسقاطاً من القيمة البشرية وانتهاكاً لحقوق الإنسان وذلك لأنّ عدم الإكراه المنصوص عليه في الآية المذكورة هو ضمان لحقوق الإنسان والمرأة على وجه

¹ - بن عبد ربه الاندلسي، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص 267.

² - حوار جاورته، منار التليجاني نشر في 12 مارس 2015 (09:45) جريدة الوطن التونسية.

³ - صقر نادية حسني، الطائف في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، دار الشروق للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط1، 1981، ص 113.

الخصوص، مضيفاً أنّ الله منحها حرية اختيار المهنة التي ترغب في ممارستها وترى فيها الطريق الأمثل لكسب الرزق وهو بذلك حماية لحرية وحقوق المرأة وليس انتهاكا لهما، وتساءل الطالبي استنكاراً (فلماذا إذن نمنعها من عمل تجدد فيه قوتها ويوفر كرامتها دون أن تضطر إلى التسوّل والموت جوعاً؟)¹

لذا فإن المجتمعات الإسلامية في نظره تعاني من فهم خاطئ لعلاقة الدين بالجنس رغم أنّ القرآن فسّرها وحدّد أطرها بشكل واضح، من ثمة فإن تحريم البغاء حسب الطالبي يعدّ اجتهاداً فقهيّاً تأثروا بالعقلية اليهودية والمسيحية التي كانت عند معظمهم بما أن أغلب حملة العلم في الإسلام كانوا من الموالي كمّا بيّن ذلك ابن خلدون لذا يديهي أن متخيلهم كان مفعماً بما عُرف في الحضارة الإسلامية بالإسرائيليات، وهذه الأخيرة هي التي حرمت البغاء ورسبت على فهم الفقهاء ومن ثمة شوّهت الفهم.

لقد بني محمد الطالبي قراءته لمدلّول البغاء على القرآن وحده، كمصدر للدين لا على أشكال التدين، واعتبر أن الاسلام دين حرية، وبعض الاشكال التي تجلت في المدونة الفقهية لا أساس لها في القرآن، بل الشريعة هي من اوجدتها لتبرير قمع الطغاة وقتلهم لكل مخالف لهم، كالرّجم وحدّ الردّة والبغاء، والطريف في ذلك أنّ الطالبي لا يشجّع ولا يدعوا إلى تحليلها بل يعتبر نفسه محايداً، مؤمناً بالحرية في كل مشارب الحياة يقول في ذلك (أنا كعالم اسلامي أفسّر النصّ القرآني ولا أشجع على أي فعل لأنّ كل إنسان حر في حياته الجنسية).

إذن يتّضح من خلال قراءة الطالبي لهذه الآيات حول "البغاء" أنّه كممارسة كانت مباحة وغير محرّمة وأنّ موقف الاسلام منها اقتصر على التّقنين لا على التّحريم، ولم يجرمها بل وضع لها ضوابطاً وقوانيناً وحاول إلى حد ما التّخفيف منها دون أن يلغيها تماماً، غير أنّ النّاظر لهذه القراءة يجد أنّ الطالبي قد فارق منهجه المقاصدي في مدلول البغاء، فالقرآن لم يحلّل البغاء وإنما تحدّث عنه في سياقٍ خاصّ جدّاً ولا يمكن أن يكون معمولاً به سوى في عصور كانت فيها الإماء يقتنين لأجل الاستثمار، وهذه المسألة شبيهة بتجارة العبيد (الرّق)*، التي لم يجرّمها القرآن بنصّ صريح لكن التّحريم كان مقصد النصّ وغايته.

¹ - حوار حاورته: منار التليجاني نشر في 12 مارس 2015 (09:45) جريدة الوطن التونسية.

* أشرنا الى هذه المسألة في قراءة الطالبي لمدلّول المقاصد من خلال موقف الإسلام من الرّق.

المبحث الثالث: تجليات القراءة المقاصدية عند الطالبي

لقد وضحنا في المبحث السابق أنّ الطالبي يعي أنّ أزمة الفكر الديني تتحدّد في التشريع لذا سعى إلى تجاوزها ونلمس ذلك في قوله ((إنّ قضيتنا الكبرى ليست كما هو الشأن بالنسبة إلى الأديان الأخرى كالمسيحية مثلاً أزمة لاهوتية بقدر ما هي أزمة تشريعية اجتماعية ولن نخرج منها إلّا إذا وقفنا في حلّ قضية الشريعة حلاً يرضي ضمائر القواعد الإسلامية العريضة))¹. فوعيه بإشكالية الشريعة ووطأها على الضمير الديني المعاصر يرجع إلى ما تساهم به الأحكام والقوانين في تحديد تقدم أو حداثة المجتمع من جهة وإلى وطأة الأحكام الدينية ومدى خضوعها للدين ومماهاته لها.

ولعلّ من أبرز القضايا التي استقطبت اهتمام محمد الطالبي كغيره من المفكرين المحدثين والمعاصرين هي قضية المرأة ومكانتها وكذا المسألة السياسية، فكيف نظر إليهما الطالبي؟ وكيف تجلّت تمظهرات القراءة المقاصدية عليهما؟

1 - قضية المرأة.

تعدّ قضية المرأة من أبرز القضايا التي نالت حظاً وفيراً من الدّراسة والتحليل من قبل المفكرين والباحثين والتي لمسنا من خلال التطرق إليها أنّ مراحل الاهتمام والبحث بتاريخ هذه القضية ثلاث يمكن إيرادها كالآتي:

- المرحلة الأولى نوسمها بمرحلة ((الدّعوة إلى تربية المرأة))²، والتي مثّلها "محمد عبده" و"رفاعة الطهطاوي"، فهذه المرحلة تتمثل في ردّ أسباب تخلف المرأة إلى المجتمع ومحاربة التقاليد الناشئة عن عصور الانحطاط، والعمل على بيان أنّ تلك الأسباب ليست من الدين الإسلامي في شيء، كقضية تعليم المرأة، ومن ثمة كان الحلّ في العودة إلى أحكام الشريعة مثلما تبلورت في النصوص الدينية والتراث الفقهي.

- المرحلة الثانية نوسمها بمرحلة ((الدّعوة إلى تحرير المرأة))³، والتي مثّلها "قاسم أمين" من خلال كتابه (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) و"الطاهر حداد" من خلال مؤلفه (امراتنا في الشريعة والمجتمع)، فهذه المرحلة تقوم على تحديد

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 117.

² - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 465. وكذلك عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 232.

³ "تعرض رواد النهضة المصلحون إلى قضية المرأة والتي مثّلها رفاعة الطهطاوي الذي تعرض لهذه المسألة من خلال مؤلفه (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية 1869) ومؤلفه الآخر (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين 1973) وكذلك نجد محمد عبده التي تعرض لها في مقالاته (بجريدة الوقائع المصرية) وفي مواضيع مختلفة من تفسيره. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 231.

³ - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 465. وكذلك عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 233.

فهم النصوص القرآنية والأحكام الفقهية، فقد ذهب الطاهر حداد إلى التفريق بين ما جاء به الإسلام من أحكام وما جاء من أجله، ليجدد كثيراً من الأحكام الفقهية ويقر المساواة بين الرجل والمرأة في الزواج والطلاق والميراث يقول الطاهر حداد ((يجب أن نعتبر الفرق الكبير بين ما أتى به الإسلام وما جاء من أجله وهو جوهره ومعناه فيبقى خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس والنفسيات الزاسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه فما يضع لها من الأحكام إقرار لها وتعديلاً فيها باقٍ ما بقيت هي فإذا ذهبت، ذهبت أحكامها معها وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد، والإماء وتعدد الزوجات ونحوها مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام))¹.

ويذهب "عبد المجيد الشرفي" إلى اختزال قيم هذه المرحلة في ثلاث قيم وهي (قيمة التنمية والتي تتجسد في الدعوة إلى تأهيل المرأة لتشارك في الحياة الاقتصادية، وقيمة المساواة، وقيمة المحافظة على الذات، وهي قيمة ترتبط بواقع الاستعمار)²، فهذه المرحلة طورت رؤية النهضة ودفعت بأرائهم نحو نتائجها المنطقية، وبالتالي فالملاحظ أنّ زعماء هذه المرحلة كثيراً ما عبّروا في كتاباتهم عن وعي تاريخي فنزلوا قضية تحرير المرأة في سياق النضال ضد الاستعمار ومهدوا بذلك للمرحلة التي تليها.

-المرحلة الثالثة تُوسمها بمرحلة ((ما بعد الاستقلال السياسي))³، وتعدّ هذه المرحلة في تاريخ قضية تاريخ المرأة مرحلة التطبيق العملي للمطالب السابقة إذ أنّ ما دعا إليه أنصار المرأة فيما يتعلق بتعليمها وانخراطها في العمل الاجتماعي قد تحقق في أغلب الأقطاب الإسلامية مما يبرر نظرياً على الأقل تجاوز تلك المطالب، وغدّى هذا التفاعل مع المستجدات التي شهدتها العالم في العقود الأخيرة والتي من أبرزها أنّ ((المرأة أصبحت قادرة لأول مرة في التاريخ على التحكم في جسدها باختيار الانجاب من عدمه ونسقه وعدد مرّاته))⁴.

¹ - الطاهر حداد، امرأتنا في الشريعة والقانون، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط2، 1997، ص 13.

² - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 233-247، كذلك ينظر إلى مذكرتنا الموسومة ب «إشكالية الحداثة في فكر عبد المجيد الشرفي، ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عبد الحميد ابن باديس مستغانم، موسم 2014-2015، ص 125-132.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 172.

⁴ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 249.

ونجد أيضاً أن من أبرز المستجدات التي أدت إلى التفاعل معها انتشار مفهومي لهما انعكاس مباشر على وضع المرأة وهما مفهوم حقوق الإنسان من جهة ومفهوم أولوية الشخص من جهة ثانية أو كما يسميها الحبابي "من الكائن إلى الشخص".

وفي هذه المرحلة يمكن أن نُشير إلى ميزتين الأولى تتمثل في الانتقال من تحديد الفكر الديني إلى نقد الخطاب الديني في ما يخص المرأة، وما يميزها بروز نساء تولين هذا الخطاب فسمي بـ"الخطاب النسوي" حول المرأة، فبرزت فيه مثلاً "نوال السعداوي" وغيرها كمرافعي عن ذاتية المرأة^{*}، أما الميزة الثانية فتمثلت في بروز التيار الأصولي وسعيه إلى إعادة طرح قضية المرأة في صراعه مع التيار العلماني وكأما يُعيد الفكر الإسلامي إلى لحظة ما قبل النهضة مُستغلاً بذلك انسداد الأفق التاريخي أمام تجارب السُّلط القائمة وحظوظها في التحديث متخذاً من أزمة المجتمعات الإسلامية ونجاح الثورة الإيرانية ذريعة لتصدير نموذج.

وفي هذه المرحلة التاريخية تبلور وظهر خطاب محمد الطالبي الديني الذي بدوره تطرق إلى تناول هذه القضية كغيره من المفكرين المعاصرين والتي تجلت من خلال اعماله في منتصف الثمانيات من خلال مقاله (حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط من تعدد الزوجات وملابسات أوضاعنا المعاصرة)¹، وأردفه بمقالتين حول (إشكالية تأديب المرأة بالضرب)²، و(الأحوال الشخصية والدين)³.

فقراءة الطالبي وظف من خلالها المنهج المقاصدي، كغيره من المفكرين المعاصرين فحاولوا تقديم قراءة جديدة مناسبة للعصر في مسائل عدّة تتعلق بالمرأة، فهو يعتبر أنّ هذه القضية معياراً للتقدم والتأخر فحظيت باهتمامه وافرد لها محوراً أساسياً تعرض له بالتحليل والتّحريض يقول في ذلك ((إنّ وضع المرأة يبدو كأنّه معيار الحضارة الإسلامية ومؤشر اتجاهها نحو التّقدم والتّأخر))⁴، إذ وقف من خلال هذه القضية على مسألة دونية المرأة قِيّاساً بالرجل وذلك من خلال معالجته لقضيتين متماثلتين وهما قضية تأديب المرأة بالضرب وقضية تعدد الزوجات.

* تزعمت نوال السعداوي خطاباً تمردياً تحريماً يشدد على ذاتية المرأة ونلمس ذلك من خلال مؤلفها المرأة والجنس، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، ط4، 1990.

1 - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 142.

2 - المصدر نفسه، ص 115.

3 - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 124.

4 - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 155.

أولاً - قضية ضرب المرأة.

يتناول محمد الطالبي هذه القضية في مقاله الموسوم بـ "قضية تأديب المرأة بالضرب، قراءة تاريخية للآيتين 34 و 35 من سورة النساء"¹، فهذه القراءة تتعرض للآية 34 التي يقول فيها المولى عز وجل ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ ويذهب الى أنَّ هذه الآية استغلت لتشويه صورة الإسلام من قبل أعدائهم خصوصاً أنَّ قضية المرأة أصبحت قضية العصر بعد الاجماع العالمي حول حقوق الانسان، يردف الطالبي قائلاً ((إنَّ وضعية المرأة قد تغيّرت (...)) لكن الخطاب الديني لم يتغير وفي كلِّ يوم تزداد الشقة اتساعاً بين السلوك الفعلي وبين الموقف العقدي)²، فقراءة الطالبي التي قدّمها كان الغرض منها رفع الحرج عن الضمير الديني حتى يكون المسلم منسجماً مع نفسه بالتوفيق بين اعتقاده وسلوكه.

يقدم الطالبي قراءة تاريخية لهذه الآية، فهو يدعوا إلى فهم النص وذلك بربطه بظروف تنزيله وبمراعاة التطور التاريخي في فهمه راهناً، ويستعين بجملة من روايات أسباب النزول قصد تنزيل الآية 34 من سورة النساء في إطارها التاريخي، مرجحاً أنَّ الرسول منع ضرب النساء وألحق عقوبة بمن فعل ذلك فرفع من مكانة المرأة مقارنة بوضعها في الجاهلية*، وقد أنتجت هذه الوضعية الجديدة حزبين "حزباً نسائياً"^{***} وحزباً ضدَّ نسائي"^{***}

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص ص 115-141.

² - المصدر نفسه، ص 115.

* يذهب ابن كثير وغيره من المفسرين إلى أنَّه لما هاجر المسلمون الى مكة، ووقع الاختلاط بين الأنصار والمهاجرين حصل تأثير بين الثقافتين، ومن نتيجة ذلك التلاقح تأدب نساء قريش بأدب نساء الأنصار، ومن ذلك الأدب مطالبة القريشيات بمنع العنف المسلط عليهن من أزواجهن، ووجدت تلك المطالبة أذناً صاغية من الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قال لهم: "لا تضربوا إماء الله" ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، دار ابن حزم، ط2، بيروت 1988، ص 5.

أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يصبح ذلك تشريعاً يطبق، تتحقق به المساواة بين الجنسين، وهذا حديث عن أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق تقول فيه: "كان الرجال نُحُوا عن ضرب النساء" والذي فُهمهم هو الرسول صلى الله عليه وسلم بناء على طلب النساء. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 5، دار المعرفة، بيروت، 1973، ص 57.

فقد كان الضرب في مكة يعتبر عملاً عادياً بدلالة حديث أسماء بنت أبي بكر، تقول: "كنت رابعة أربع نسوة عند الزبير ابن العوام رضي الله عنه، فإذا غضب على واحدة منّا ضربها يعود المشجب حتى يكسره عليها"، ولا يبدو في كلام أسماء بنت الخليفة ما يظهر الاستنكار، أو الاستغراب، مما يفعله زوجها بمن، لأنَّ نساء قريش تعودن الضرب، ولكن في المدينة حدث التغيير لما رأيته من حسن معاملة رجال الأنصار لزوجاتهم. يقول عمر بن الخطاب: "كنا معشر المهاجرين قوماً نغلب نساءنا فإذا الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم فأخذت نساؤنا تتأدب بأدب نساء الأنصار" محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 10، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2008، ص 90.

** حزباً نسائياً: هي حركة ثورة هذه تزعمتها أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وهي هند بنت أبي أمية بن المغيرة وقد قالت له: "يا رسول الله يغزو الرجال ولا تغزو، ولهم من الميراث ضعف ما لنا، فليتنا كنّا رجالاً"، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 2008، ص 38.

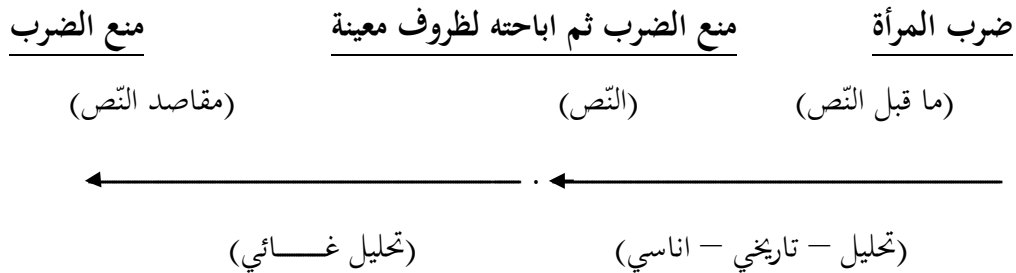
*** حزباً ضدَّ نسائي: هي حركة تزعمها عمر بن الخطاب الذي كان يدعو صراحة لضرب النساء، وروي عنه أنه قال: يا أشعب احفظ عني ثلاثاً حفظتهنَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذكر منها ما يهم الموضوع ونصّه "لا يسأل الرجل فيم ضرب امرأته" ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ص 90.

ثم نزلت الآية المبيحة للضرب أثر معركة أحد التي انهزم فيها المسلمون لتتألف قلوب الرجال وتمتص ثورتهم على حكم الرسول المانع لضرب النساء، فحكمة التنزيل اقتضت تقديم تنازلات املتتها الظروف للحد من الخصام بين النساء والرجال من جهة والحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية من جهة أخرى، من هنا يعتبر الطالبي أن الآية 34 من سورة النساء ما هي إلا "ردة ظرفية" في المسيرة القرآنية المحررة للمرأة وغايتها ظرفية تهم وحدة الجماعة المؤمنة في ظرف عصيب إذ ((لم تكن اباحة تأديب الزوجة بالضرب غير تنازل ظرفي عند ضغوط الواقع في وضع حرج))¹

ومن هذا الفهم لتفسير الآية ندرك أنه تفسير مطابق للواقع في صيرورته الزمنية، ونعتبر إباحة الضرب إباحة ظرفية، ومجرد تنازل عن المهم للأهم، يسقط ذلك التنازل بتغير الظروف ومرورها بزوال أسباب الإباحة، وعندها يصبح المنع هو الأصل، وليس الضرب هو الأصل، وعليه فتحول وضعية المرأة من الجاهلية إلى ما قبل نزول الآية المبيحة للضرب يستنتج الطالبي أن ((مقاصد الشرع ترمي إلى التخفيف من اختلال المعادلة وتهدف في النهاية إلى مساواة حقيقية تراعي ميزات وفضائل الجنسين))².

ويمكن التمثيل لمنع ضرب المرأة من خلال القراءة السهمية الموجهة كالاتي:

ضرب المرأة في الإسلام



فهذه القراءة المقاصدية ترتبط بسياق عام، رابط بينها وبين أقوال الرسول الذي كما أشرنا نهي عن زجر المرأة ((حتى يرفع التناقض بين ما أراده الله وما أراده الرسول))³، فالقرآن إن كان قد اباح ضرب المرأة فهي اباحة كراهية وارتباط بظروف تاريخية معينة، والغاية من الشرع ومقاصده القصوى تقتضي زوال هذه الإباحة بزوال الظروف التي أملتتها.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 126.

² - المصدر نفسه، ص 135.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 142.

فهذا التصور نجد له امتداداً في كتب التفسير خاصة عند "التابعي عطاء بن أبي رباح" الذي اعتمد في تفسيره على مقاصد الشرع لمنع الضرب، إذ ينقل عنه ابن العربي في كتابه "أحكام القرآن" تعقيماً على الآية 34 ((لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تطعه ولكن يغضب عليها))¹، ثم يعلق عليه تعليق مساندة بقوله ((هذا من فقه عطاء، فإنه من فهمه للشرعة ووقوفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب هاهنا أمر إباحة. ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي في حديث عبد الله بن زمعة إنني لأكره للرجل يضرب أمته عند غضبه ولعله أن يضاجعها من يومه))².

بيد أن الطالبي يعتبر تفسير "الطاهر بن عاشور" في كتابه التحرير والتنوير ((حسن إدراك مقاصد الشارع ما لم يجده عند غيره من زعماء الإصلاح))³، فابن عاشور يعتبر أن الضرب خطير وتحديده عسير، فهو يرى أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة، بيد أن الجمهور (أغلب العلماء) قيّدوا ذلك بالسلامة من الأضرار وبصدوره ممن لا يُعدّ الضرب بينهم إهانة وإضراراً. يقول في ذلك ((يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها ولا الوقوف عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج لا سيما عند ضعف الوازع))⁴.

وما يمكن استخلاصه من هذا التحليل الذي يقدمه الطالبي في قضية المرأة هو تناقض نتائجه مع نص الآية القرآنية، وقد استعاض عنها بما ثبت عنده من أخبار تؤكد منع الرسول ضرب النساء، وهكذا يقتطع المفسر المعاصر من تجربة الجماعة المؤمنة الأولى ما وافق غرضه وإن كان في ذلك استبدال لسيادة "نص الوحي" بسيادة نص الخبر والسنة ((مخلخلاً البنية التراتبية بينهما المختزلة في ترتيب أصول الفقه ترتيباً تفاضلياً يتصدره القرآن))⁵.

فالتحديد عنده في هذه المسألة لا ينحصر في ردّ النص الفقهي وإن أقرّ الضرب ولا في ابتداع منهج يبتغي منه توسيع النص القرآني ليشتمل الحرف والمقصد، بل في مفارقة النص القرآني ونسخ حكمه بما حوله من أخبار تخدم

1 - أبو بكر بن العربي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2008، ص 350.

2 - المرجع نفسه، ص 420.

3 - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 132.

4 - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 42.

5 - محمد التوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 107.

الرَّجُل في إيجاد سند لموقفه وسهم موجه يقتضي به خطي الواقع المتحوّل، فقد صرّح بذلك في قوله ((من عمل بالاجتهاد قديماً وحديثاً نظر إلى مقاصد الشّارع منع الضرب منعاً باتاً متخطياً بذلك حرفية النصّ لإدراك مكنونه وهذا الاتجاه هو الذي ينبغي أن نعمل به اليوم في هذه القضية وفي غيرها من نوعها، إذا ما أردنا أن نفقه خطاب الله لنا في آتنا ومكاننا حتى نكون مواكبين لهصرنا تماماً نحتدي بهدي القرآن عن وعي وفقه حقيقي وحسن إدراك مضطّلعين في زماننا بإيماننا اضطلاعاً كاملاً اعتقاداً وسلوكاً من دون أن نشكو الغرابة والفصام وانشطار الذات))¹.

وقد جرّ القول بالمساواة بين الجنسين عند الطالبي إلى تأويل مطلع الآية المقر للقوامة ولأفضلية الرجال ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النساء الآية 34، على أنّه يعني ((تفاضل اختلاف في الخصائص لا تفاضل تفوق وتحقير، وخصائص الرجل هي التي دعت ان يكون عادة مؤهلاً أكثر من المرأة كي يقوم بواجب الانفاق عليها وعلى كامل أفراد الأسرة))²، وهنا تبرز حدود دعوته إلى المساواة فينخرط في المسلمة التقليدية القائلة بالتفاضل الاجتماعي على أساس التمايز البيولوجي.

فالقوامة عند الرجل لا تعود إلى خصائصه بالمنظور المعاصر بل في بنية اجتماعية-اقتصادية بالدّجة الأولى تمّ على أساسها تقسم العمل بين الرجل والمرأة على أساس لا متكافئ.

ثانياً - قضية تعدد الزوجات

ترتبط هذه الإشكالية بسابقتها من جهة اثارها لمسألة تحرر المرأة، وقد كرّس لها الطالبي مقالين الأول "حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط من تعدد الزوجات وملابسات أضعنا المعاصرة"³، والثاني "الأحوال الشخصية والدّين"⁴، إذ لا تختلف في دراستها من جهة المنهجية المتبعة فيهما والروح التي حكمتها، إذ اعتمدت على مقولة المقاصد مبيناً اتجاه التشريع القرآني نحو الفردية أو منع التعدد.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 133.

² - المصدر نفسه، ص 135.

³ - المصدر نفسه، ص 142-162.

⁴ - محمد الطالبي، عيال الله، مرجع سابق، ص 124-145.

فهذه المقاربة التي اعتمد عليها الطالبي بناءً على المنهج المقاصدي تجلت من خلال الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ النساء الآية 3.

إنّ الوقوف عند المقاربة المقاصدية لدلالة هذه الآية نجد لها مفهوماً مُتماثلاً يدعو إلى الفردية الزوجية وإلى منع التعدد، فإذا وقفنا عند تفسير "محمد عبده" لهذه الآية نجد أنّه يعتبر أنّ الشريعة الإسلامية أباحت للرجل تعدّد الزوجات إباحة مشروطة بقدرته على العدل بينهما، إلّا أنّ معانيته للمضار الناشئة عن التعدّد في مجتمعه جعلته يقول ((إنّ غاية ما يستفاد من آية التحليل إنّما هو حلّ تعدّد الزوجات إذا أمن الجور. وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهة وغيرها (...))، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مشاهد في أزماننا أو نشأ عن تعدّد الزوجات فساد في العائلات وتعدّد للحدود الشرعية الواجب التزامها وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة وشيوع ذلك إلى حدّ يكون عامّاً جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة أن يمنع تعدّد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة))¹.

وعلى نفس النهج سار علّال الفاسي من خلال مقارنته المقاصدية إلى اعتبار أنّ المصلحة الإسلامية والاجتماعية تقضي بمنع تعدّد الزوجات في الوقت الحاضر، فقد أدّت إباحة التعدّد إلى الاستهتار بشؤون العائلة وهذا الاستهتار بمنظوره ((أفرز حوادث مخزّبة لها لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرجال لفكرة التعدّد))².

غير أنّ موقف الطالبي من هذه الإشكالية يمكن تلخيصه في أربع نقاط أساسية نجملها/نوردها كالآتي:

التقطة الأولى: تتمثل في الاستنجد بما ظهر من تطور في التاريخ الإسلامي، حيث تمكنت المرأة بمساعدة وليها من اشتراط الفردية الزوجية في عقد زواجها، مستنتجاً أنّ تطور وضع المرأة عبر العصور لا يمنع من تطور التشريع، يقول في ذلك ((التطور في التشريع للمرأة المسلمة وفر للمرأة حق رفض التعددية واعطائها حق الطلاق وترك لها هكذا في النهاية حق الاختيار، فهو كحل انساني ومنصوص لعلاج الشذوذ الجنسي الذي يهدف إلى حماية الأم والأبناء))³.

¹ - محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دط، سنة 1973، 86.

² - علّال الفاسي، النقد الذاتي، منشورات دار الكشف للنشر، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 210.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 126.

النقطة الثانية: تتمثل في التشديد على أنّ تعدد الزوجات ظاهرة عامة أقرتها كل الأديان والحضارات لارتباطها بالنظام البطركي (الأبوي)، وبالتالي فهي قضية اجتماعية بيولوجية وليست قضية دينية، يقول في هذه النقطة ((أنّه ينبغي ألا ننكر وجود الشذوذ في كامل الحضارات الإنسانية، وهذا الشذوذ البيولوجي يستدعي التماس حلول ومتنفسات (...). الحضارة الإسلامية وجدت نظام تعدد الزوجات باعتباره نظاماً عائلياً فلم تسعى إلى تعدده بل اكتفت بتهذيبه والحد منه وإدخال العديد من الضوابط عليه واخضاعه، مع التحريض صراحة على الفردية الزوجية باعتبارها النظام الأمثل))¹.

النقطة الثالثة: فتمثل في المقاربة التي أقامها الطالبي في إطار المقارنة مع العلاقات الحرة في الغرب بما يجعلها لا تسيء إلى الضمير الإسلامي، وفي هذه المقارنة يقول ((الحل الغربي يمنع تعدد الزوجات وهو الأفضل في نظر مجموعة بشرية، فإنّ هذا الحل لا يتناقض حتماً مع الإسلام، ليس تعدد الزوجات من طقوس الإسلام ومن الفرائض التي يجب على المسلم كالصلاة والصوم، إنّما هو رخصة لمعالجة شذوذ متبوع بكراهية وتفضيل الفردية الزوجية))².

أمّا النقطة الرابعة: فتمثل في التفريق بين مستويين، الدين والقانون، فالإباحة لا تعني الشرعية القانونية وهذا يرتبط بفصل الدولة الحديثة والقانون بدرجات مختلفة، يقول الطالبي في هذا المعنى ((فالقانون ان لم يتح تعدد الزوجات فهو يبيح إباحة واسعة تعدد المعاشرة بدون مراقبة تذكر لهذه المعاشرات، إذ كل تدخل فيه يعتبر مساً بالحياة الخاصة وبحقوق الإنسان أو بدون حماية كافية للأمهات بدون أزواج وللابناء بدون أباء))³.

لقد وعى الطالبي بتطور التشريع العلماني الحديث في هذه القضية لذلك نراه يعمل على اللحاق بذلك مُستنبطاً مقاصد التشريع القرآني من تحديده الزواج بأربع، ومن اشتراط العدل بين النساء، مُوظفاً اشتراط بعض النساء في عُقودهن الفردية الزوجية، ونلمس موقفه بوضوح في قوله ((النص القرآني لم يحرم التعددية الزوجية كما لم يحرم الرّق فكما أبطلنا الرّق يمكن إذن أن نبطل التعددية الزوجية سيراً في الاتجاه الإسلامي من دون أن تكون القضية قضية حلال وحرام، ولكل مجتمع أن يختار ما يراه الأفضل، إنّ الإسلام يتّسم بمرونة فائقة فيما يخص تنظيم الحياة

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 125.

² - المصدر نفسه، ص 133.

³ - المصدر نفسه، ص 127.

الجنسية مما يجعله صالحاً حقاً لكل زمان ومكان، يستطيع التأقلم والانسجام مع كل الأنظمة النظم الاجتماعية، وذلك وفق الملابس المتغيرة بتغير الزمان والمكان ولكل مجتمع أن يختار لنفسه ما يراه الأصح والأفضل¹.

تأسيساً على هذا القول يمكن اعتبار الطالبي يتبنى مفهوماً مقاصدياً للإسلام مُرسخاً مرونته التشريعية للحفاظ على صلاح النص رغم تغير الحال، وذلك بصلاحيّة القرآن لكان زمان ومكان ألجأ قسماً كبيراً من المفكرين الدّينيين إلى تبرير الواقع اعتماداً على النص القرآني لذلك كان التجديد قائماً على اللّحاق بالمستجد من الظروف والأحوال حتى يكون النص حياً يستأنس به أهله في مواجهة الواقع.

إنّ تعدّد الزوجات يحرج الضّمير الدّيني الحديث من جهة منافاته للأخلاقية العالمية الجديدة المكرسة للمساواة بين الجنسين وحرمة الفرد وكرامته، ومن جهة إحساس المفكر الدّيني بالتعارض مع الواقع، فالقانون الوضعي يمنع تعدّد الزوجات أمّا الشّريعة مختزلة في الآية 3 من سورة النّساء فتبيحه، وقد وجد محمد الطّالبي الحل في ما قدمه العصر الوسيط من عقود زواج تشترط الفردية الزوجية، غير أنّ هذا الحل الذي قدّمه يعتبره "محمد النّوي" قاصراً وذلك لسببين ((أولهما أنّه لا ينطوي على إيمان بالمساواة في حقّ الزوج بين الرّجل وامرأة، وثانيهما أنّ اشتراط الفردية الزوجية لم تكن تتمتع به إلّا صفوة من النّساء ذات السّلطة والشّرف²)).

فهذه المقارنة بين تعدّد الزوجات في الإسلام والمعاشرّة الحرة في الغرب نابعة من شعور الطّالبي بتأثير الغرب الإسلام، فهذه التّسوية بينهما رغم الفوارق بينهما يمكن تلخيصها في تمتع الرّجل وحده بالحقّ الأول واشتراك المرأة والرّجل على حدّ السواء في ممارسة الحقّ الثّاني، وعليه يمكننا القول أنّ هذه المقارنة بين الإسلام والغرب تنم عن مدى تأثر الطالبي بمرجعتين الأولى الإسلام باعتباره خلفية فكرية والثّانية الغرب باعتباره افق تطور، تجلت في ما مدى تحكمه في محاولة قراءة هذه الإشكالية وقف ما تقتضيه أفكار الحداثة الغربية والاقرار إذن بمبدأ المساواة بين الجنسين.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 138.

² "تقدم الباحثة التونسية "نائلة السليبي" تصوراً لمفهوم الشّرف إذ تعتبر أنّ ((الوثيقة التي يستند إليها الطالبي هي خاصة بالشّرف التي اكتسبت بفضل مرتبتها "حصانة اجتماعية" تضمن حقوقها باعتبارها عنصراً وظيفياً في نظام العشائرية)) نائلة السليبي، تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2018، ص 132.

² - محمد النّوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الدّيني، مرجع سابق، ص 110.

وبالتالي فإنّ الطالبي من خلال تحليله لقضية تعدد الزوجات اعتبر أنّ التعدد حلاًّ للشذوذ الجنسي لا حكماً قرآنياً، يقول في ذلك ((ما ينبغي أن نؤكد عليه بكل إلحاح هو أنّ قضية تعدد الزوجات ليست قضية إسلامية دينية وإنما هي قضية بيولوجية في جذورها الحيوانية بشرية عموماً في انتشارها قبل الإسلام))¹، فهذا التصور ينمُّ عن موقف مفاده أنّ الطالبي بين حكمة الأحكام الشرعية وتمجيدها إلى الشعور بتخلّفها عن الواقع، ثم يحاول بعد ذلك انكارها وبيان عرضيتها.

كما أنّ موقفه من قضية تعدد الزوجات بناه على التمايز البيولوجي، وهذا الموقف لا يختلف عن الموقف التقليدي الذي تبنى نفس التصور، غير أنّه ينتهي في تصوره إلى النتيجة التالية ((إن كان الحل الغربي الذي يمنع تعدد الزوجات هو الأفضل في نظر مجموعة بشرية فإنّ الحل لا يتناقض حتماً مع الإسلام، ليس تعدد الزوجات من طقوس الإسلام ومن الفرائض التي يجب على المسلم أن يقوم بها كالصلاة والصوم، إنّما هو رخصة لمعالجة شذوذ متبوعة بكراهية وتفضيل الفردية الزوجية))².

وعليه فالطالبي في قراءته لقضية تعدد الزوجات يؤسس لها بنيوياً لإعطائها مرجعية دينية إسلامية، بيد أنّ المرجعية الغربية تبدو شديدة الحضور والتأثير بمقارنتها بالمرجعية الإسلامية، فلا نكاد نجد إحالة متكررة عن النصوص الدينية ولا حديثاً عن أسباب النزول، بل يكتفي بقراءته التي حدّدها في علاقتها مع الإسلام مكتفياً من حديثه عن "روح الإسلام" و"مقاصد الشريعة"، فهذه القراءة ينعتها "محمد النوي" ب((الهروب من مواجهة النص وابتغاء اكتساب الشريعة مرونة لمسناها في اتفاقها دوماً وشروط العمران))³، وبالتالي يمكن اعتبار قراءته تجاوزاً للقاعدة الفقهية الأصولية في الاجتهاد القائلة "لا اجتهاد في ما فيه نص" إلى اعتبار النص مهما كان قطعي الدلالة يعدّ مجالاً للتأويل استئناساً بمقاصد الشرع، ففارق مدلول الاجتهاد قديماً إلى قراءة الواقع ومدى انسجامه بين العقيدة واليومي.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 132.

² - المصدر نفسه، ص 133.

³ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 111.

2- قضية الحكم

بعدما تطرقنا إلى قضية المرأة وموقف الطالبي منها والذي تجلّى من خلال قراءته المقاصدية بالوعي بمشكلة التشريع من جهة وفهم قضايا النص وتطبيقه من جهة أخرى، سنعمد إلى الوقوف عند قضية أخرى لها ارتباط وثيق بالتشريع أيضاً ولا تقل عن إشكالية المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر من جهة أثارها الجدل والنقاش ألا وهي قضية الحكم أو المسألة السياسية.

فلقد اعتبرت هذه القضية محورية في تاريخ المسلمين منذ وفاة الرسول، ثم الفتنة الكبرى ونشوء المذاهب المتصارعة على الإمامة، وقد أخذت نصيباً وافراً من الدراسة والتحليل في علم الكلام والفلسفة الإسلامية القديمة، أما حديثاً فإن سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م وقيام الدولة الحديثة المستندة إلى مفهوم الوطن عوضاً عن دار الإسلام، وكذا تعرف المسلمين إلى الديمقراطية الغربية، يعدّ من أبرز الأحداث التي أثّرت في الفكر السياسي المعاصر عند المسلمين، وقد ظهر ذلك في كثرة البدائل والرؤى المطروحة، لعلّ من أهمها الحل اللائكي الداعي إلى فصل الدين عن الدولة، والحل الميثولوجي الداعي إلى دمجها والمناادي بالحكومة الإسلامية، خاصة بعد نجاح الثورة الإيرانية الإسلامية في إيران، وبالمقابل فشل النظم القائمة في العالم الإسلامي في تحقيق التحديث.

في هذه الظروف والسيّاقات التاريخية تبلورت أبحاث واعمال محمد الطالبي في هذه المسألة، والتي سنسعى إلى تبيان موقفه من نظام الحكم، وكذا كيف تصور مفهوم الامة الإسلامية؟

أولاً - نظام الحكم

إنّ الوقوف عند هذا المفهوم في تصور محمد الطالبي نجده يحتز احترازاً شديداً من طرح المسائل السياسية حجته في ذلك عدم اختصاصه بهذه المسائل يقول في ذلك ((أود أن أوضح أمراً أساسياً...)) هو أنّ مؤرخ محترف ولست فقيهاً ولا أضطلع بوظيفة الإفتاء في القضايا الدينية¹، غير أنّ هذا لا يمنع من استجلاء موقفه من هذه المسألة.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 95.

فقد كانت الثورة الإيرانية مناسبة يَبِّن من خلالها محمد الطالبي موقفه من "ظاهرة الإسلام السياسي" وذلك من خلال نقده لكتاب "آية الله الخميني" (من أجل حكومة إسلامية) ^{**}، والذي استهدف بالأساس شعاره "تطبيق الشريعة الإسلامية" الذي ترفعه كل الحركات الإسلامية.

فالطالبي كما أسلفنا الذكر أنه في تأسيسه لمفهوم القراءة المقاصدية السّهمية نجده ينطلق من الشريعة التي اعتبرها المعضلة الأساسية التي وقع فيها المسلمون، وعلى أساسها أيضاً يعتبر قضية الحكم أو المسألة السياسية نتاج هذه الشريعة، لما لهُذين المفهومين من وشاحٍ إذ يحيل أحدهما عن الآخر، يقول في هذا الشأن ((إنّ ظاهرة الإسلاميين في كل تمظهراتها السياسية والتشريعية والاجتماعية قد ولدت من خلال الرؤية الحرفية للشريعة والنظر إليها كما بلورها العلماء في القرن الثاني والثالث هجري))¹.

فالطالبي يؤسس موقفاً من مسألة الحكم انطلاقاً من منهجه السّهمي المقاصدي والذي من خلاله ردّ مشروع الإسلاميين واعتبره مثلاً للجمود الفكري وتقديس السلف دون وعي بتاريخية اجتهاداتهم في المجال الديني، ويتجلى ذلك بوضوح من خلال موقفه من مرجعيات الإسلام السياسي الذي نلمسه في ثلاث طرق وهي:

الطريقة الأولى تتمثل في الاحتجاج على فساد آرائهم بحجج دينية تاريخية أستقرأ فيها النص القرآني وتجربة الرّسول مبيناً أنّه ((من النّاحية الدّينية واعتماداً على حضارتنا العربية الإسلامية لم يوجد نظام حكم يمكن أن نصفه بالإسلامي بالمعنى الدّيني للإسلام من أوّل انطلاق الحضارة الإسلامية ذلك أنّ الرّسول عليه الصلاة والسلام لم يعين أحداً لخلافته (...)) إذن الإسلام ترك الباب مفتوحاً ولا يوجد نظام حكم إسلامي، غير أنّ ما ورد في القرآن يؤكد على الشّورى هذا ليس بنظام حكم وإّما هي قيمة أخلاقية))².

^{*} يعرف الباحث المغربي "محمد ضريف" بأنّ الإسلام السياسي يقصد به "تلك الجماعات التي لا تقيم تمييزاً في تصوراتها وممارساتها بين الدّين والسياسية وهي بهذا يقوم بتأسيس الدّين وتدين السياسية" فهذه الجماعات حسبها تتميز بثلاث ميزات: الميزة الأولى أنّها تعطي مسألة السّلطة الأولى سواء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة وبذلك أحدثت قطيعة مع الإسلام السني الذي كان يوصي بالخضوع للحاكم حفاظاً على وحدة الأمة، الميزة الثانية أنّها ترفض المنظومة السياسية والقانونية الغربية، فهي من واجبها حماية الدولة الإسلامية في دولة الخلافة بدل الدولة الوطنية الحديثة المقلدة للغرب، وتطبيق الشريعة الإسلامية بدل القانون الوضعي، أما الميزة الثالثة فإنّها تولي المسألة التنظيمية اهتماماً خاصاً فلم يعد يكتفي بالنظر أو الدّعوة بل تأسيس تنظيمات تؤطر دعوتهم كأبي العلاء المودودي و حسن البنا وسيد قطب، جليل علي حيدر، الإسلام السياسي-المكونات والملاحم والتطورات- مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الامارات، ط1، 2014، ص 5

^{**} السيّد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية "ولاية الفقيه"، النجف، العراق، 1389 هـ.

¹ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 114، نقلاً عن- (Le professeur Mohamed Talbi comment le livre «pour un gouvernement islamique» de Khomeyni، 6 Mars 1982، dans le Maghreb N46؛ p46)

² - M. Talbi, **Goulag and Démocratie**, Tunis.2011. p 301.

والطريقة الثانية تتمثل في بيان تعطيل مشروع الإسلاميين إذ اعتبره خالف الواقع الحديث وتوهم الوقوف ضدّ حركة التاريخ ونبا عن سياق فكر التّهضة، ويورد الطالبي في هذه النقطة معلقاً على كتاب الخميني قوله ((إنّ للمؤلف فهماً فضفاضاً لا يعي تعقد العالم المعاصر (...)) فمراجعته وأمثلته لا تتعدى القرن 4هـ (...)) إذ وراء مصطلحات عصرية ثورية خادعة يرتسم نموذج مثالي لحكومة العصر الوسيط، ولا نعر على أي أثر لفكر جديد مرتبط بعالم جديد، وهكذا نجد أنفسنا دون مستوى فكر التّهضة الإصلاحية، دون مستوى فكر علي عبد الرزاق مثلاً¹.

أمّا الطريقة الثالثة فقوامها الكشف عن دلالات مفهوم الشورى القرآني الذي اعتبر أنّ الإسلاميين اخلطوا في الفهم بينه وبين الديمقراطية، فحاول تقديم موقف القرآن من إشكالية الحكم والذي اعتبر أنّه منح المجتمع حرية التنظيم السياسي، بيد أنّ الإسلاميين جعلوا منه "دستوراً" للحكومة المأمولة، يقول في ذلك الطالبي ((القرآن يدعو وبصفة واضحة وبدون منازع إلى التشاور في شؤون الأمة فهو إذن يرفض الاستبداد بالرأي وبالتالي الحكم المستبد، لكن القرآن ليس بدستور ولو كان دستوراً لبلي وتجاوزته الزمن (...)) فالقرآن يترك إذن للأمة حرية ومسؤولية تنظيم التشاور في المؤسسات التي تختارها، فمبدأ التشاور أخلاقي (...)) ولكل مجتمع حسب الظروف المتغيرة والملابسات المتعددة والمتباينة أن ينظم شؤونه بالصورة وعلى الطريقة التي تكفل له سير أموره².

فالشورى بالنسبة للطلبي ليست نظام حكم وأنما ((قيمة أخلاقية وسياسية ولو طبقها المسلمون لتوصلوا إلى الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية))³، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ففي كتابه "تجديد الفكر الإسلامي" يعتبر أنّ الشورى لم ينزل بها القرآن، كما يقدّمه الإسلاميين بل هو ((نظام عام في كل القبائل العربية وضع لحل ما يحدث من مشاكل في صلبها))⁴، فالشورى تحيل إلى طبيعة البشر، والتي عمل بها العرب في جاهليتهم، نجده في أصغر خلية بشرية ألا وهي "الأسرة".

وبالتالي الشورى تجلت قبل الإسلام في نظر الطالبي، وما دفاع الاسلاميين في منظوره إلّا لأسباب انتهازية تمجيدية، للتخلص من الديمقراطية وتعويضها بها، يقول في ذلك ((القرآن لم يأت بالشورى كما يذهب إليه

¹ - Ibid. p301.

² - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 91.

³ - M. Talbi. *Goulag and Démocratie*. P250.

⁴ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 121.

السلفيون الذين اكتشفوا فضائلها حديثاً لأغراض أولاً تمجيدية، ثم وظفوها لدعايتهم فأسسوا مجالس الشورى بكيفيات (..) لا تعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وإنما بكتب "نصيحة الملوك" التي شوّهت الشورى وحادت عن مفهومها القرآني وذلك ليعارضوا بها الديمقراطية، وفي حقيقة الأمر ليمتلصوا منها¹.

إنّ الطالبي في هذه المسألة خصص مؤلفه ((Goulag and Démocratie)) لتجديد الفكر الإسلامي حتى ((نوفق بين الإسلام والديمقراطية وحتى نؤسس الديمقراطية على قيم إسلامية حقيقية صلبة))²، وقد انصبّ جهده في هذا الكتاب للتأكيد على فكرتين أساسيتين هما:

- أنّ الإسلام دين لائكي، فالنبي لم يكن قائداً سياسياً بل كان قائداً روحياً فحسب، وليس في القرآن طريقة للحكم، وكل تسييس للقرآن هو تحريف له، فالقرآن محايد سياسياً، أمّا ((اللائكية فهي مقبولة تماماً من وجهة نظر إسلامية شرط أن تعني أنّ لا دين للدولة ولكنها تصبح مرفوضة إذا عنت عدم تدين الأفراد وانقلبت إلى إلحاد))³.

- أنّ المسلمين قد حادوا عن طريق الحرية القرآنية إلى طريق الاستبداد، فقد حولوا قيمة الشورى إلى أجزاء شكلاية وهو (البيعة) خادماً للاستبداد، ويعتبر الطالبي أنّ حادثة السقيفة كانت الحادثة التي دشت تاريخاً طويلاً من العنف والقهر ((فمنذ وفاة النبي ثم الاستلاء على السلطة باستخدام العنف وممارستها باستخدام العنف والتخلي عنها تحت طائلة العنف (...)) وقد شرّع الفقه الإسلامي ذلك متذرعاً باتقاء الفتنة وبالخوف من الفوضى⁴.

إنّ هذه الرؤية قد تطلبت من محمد الطالبي نزع القداسة عن الماضي، فالسلف الذين يقدسهم البعض والذين رووا حديث النبي وبنوا من ثمة صرح الشريعة الإسلامية كانوا إزاء الحق شياطين خرساً تجاه جملة من المسائل ((فأنس بن مالك الفاحش ثراء قد سكت عن ظلم الحجاج وبرره، وعبد الله بن عمر اكتفى باعتبار المجزرة التي ارتكبها يزيد بن معاوية في حق أهل المدينة انتقاماً إلهياً لمقتل عثمان، وكذا قل عن موقف السلف من مقتل الحسين وغير ذلك من ضروب الاستبداد))⁵.

¹ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصادر سابق، ص 131.

² - M. Talbi. Goulag and Démocratie. P295.

³ - Ibid. ; p264.

⁴ - Ibid. ; p333.

⁵ - Ibid. ; p263.

وبهذا يستنتج الطالبي من خلال استعراضه لمواقف السلف في خدمة الاستبداد أنّ السلفية اليوم هي العقبة الأساسية في وجه تحقيق الديمقراطية بل يعتبر أنّ ((السلفية هي الحليف الموضوعي للديكتاتورية))¹.

بل أنّه لا يكتفي بنزع القداسة عن السلف وحكمه على تحالف السلفية مع الديكتاتورية بل يدفع باستنتاجاته على نتائجها المنطقية القائلة ((إنّ هؤلاء السلف هم الذين بنوا الشريعة الإسلامية وهي شريعة تعارض روح القرآن التحررية لأنّها تؤصل للعنف والاستبداد، ولأنّها تضيفي على الطغيان طابعاً دينياً وتمنحه شرعية))².

وبهذا فالطالبي يدعوا إلى قراءة فاحصة مبنية على المقاصد، وهذا ما جسده من خلال منهجه السهمي المقاصدي، يقوله ((إنّ الحلّ يكمن في إعادة التفكير في الشريعة استناداً إلى المصدر الوحيد، القرآن وعلى الأمة أن تقرأ القرآن قراءة كلية سهمية محيئة (...)) بدون تجديد فكرنا الديني على هذا النحو فإنّ وضع انسداد الأفق الحضاري سيستمر))³.

إنّ موقف الطالبي من هذه القضية بالخصوص ومن السلفية والشريعة بالعموم أنّما هو موقف ينم عن فكره الذي أصل له من خلال تأثيره بقيم الحداثة في الفكر الإسلامي، غير أنّ هذا لا يمنعنا من تسجيل مثالب في موقفه فهو يعتمد الخلط بين الإيمان بلائكية الدولة والعمل على تجديد الشريعة الإسلامية، فاللائكية تعني ((ألا تستند الدولة في سنّ القوانين على الأحكام الدينية، ويعني ذلك أنّ المواطنين مستغنون عن التشريع الديني ما عدا العبادات))⁴، فما جدوى تجديد الشريعة؟

إنّ الطالبي حينما ميز في كتابه "عيال الله" بين التحريم والتحليل الدينيين من جهة والمنع والإباحة القانونيين من جهة أخرى لم يستطع تجاوز هذا الخلط، فالدولة بالمنظور الزاهن - حسب محمد النوي- لا يمكن أن تترك حبل التشريع لمواطنيها على الغارب حتى لا تجد نفسها إزاء وضعيات سورالية، يقدّم مثلاً لتوضيح هذه المسألة إذ يقول ((لنتصور ما يلي، أن يختار السارق أن يعاقبه القانون بالسجن ويختار المتضرر أن يتبع السارق وفق أحكام الشريعة بقطع اليد؟))⁵.

¹ - M. Talbi. Goulag and Démocratie. P301.

² - Ibid., p 336.

³ - Ibid., p 196.

⁴ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 118.

⁵ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبالتالي فالطالبي بإقراره حرية المجتمع في التنظيم السياسي وردّه للتّصور الإسلامي السّلفي لا يختار الحل اللائكي بل يكتفي بالتأكيد على حياد القرآن في هذه المسألة وهذا الحلّ ينم عن موقفه الذي حاول من خلاله عدم الرّج بالنّص المقدّس في لعبة السياسة التي تبلورت عبر التاريخ الإسلامي، فهو بموقفه هذا نظر إلى هذه المسألة نظرة مؤرخ حاول من خلالها التّظر بعين على الخلافة التي تُعرض على محك التاريخ والتي فجّع بها أهلها من خلال مواقف سلبية سجلت فيها، وقد أدت هذه القراءة إلى مراجعة جزئية لها بنظرة تاريخية لا فقهية كما قدّمها هو.

يقول الطالبي في هذه النّقطة ((إنّ التّحليل التّاريخي يقيم الدّليل بصفة لا تقبل الشّك في نظري أنّ الوحدة السياسية المزعومة للأمة أمّا هي وهم وخيال رسّخ في الأذهان إلى حد أصبح معه يقوم مقام الواقع والحقيقة، كلنا نعلم أنّ الوحدة السياسي للمسلمين منذ زمن الفتنة الكبرى إلى اليوم قد انتهت أمرها، إنّ وحدة الأمة وتجانسها لا يعدو كونه وهماً يعيش عليه من يحاولون إعادة بناء العالم الإسلامي على أساس أن الإسلام هو الذي يكون اللّحمة التي تمكّن من إعادة الوحدة الأساسية للأمة، ومحاولتهم هذه في اعتقادي واستناداً إلى معطيات اليوم لا يمكن لها أن تستقر وتنجح (...). فالإسلاموية التي خامرت جمال الدين الأفغاني مزيج حنين وخيال))¹.

فهذه التّظرة التي قدّمها الطالبي قاداته إلى نقض مسلمات الفكر الدّيني التّقليدي وقاداته ضرورات الواقع إلى عدم المراهنة على أمل الخلافة البائد، فعمل على تعرية "وحدة الأمة" متأسياً بعمل "علي عبد الرازق" من تفويضه لدعائم الخلافة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم". وبهذا التّصور يكون قد لا مس قضية أخرى تبدو لنا على علاقة وطيدة بهذه المسألة ألا وهي "قضية مفهوم الأمة" والتي سنتطرق إليها في النّقطة الموالية من هذا المبحث.

¹ - محمد التّوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الدّيني، مرجع سابق، ص 119.

ثانياً: مدلول الأمة

يذهب الطالبي إلى إثارة هذا المصطلح من منطلقين أحدهما منطلق نصي ديني والآخر منطلق واقعي، فأما المنطلق النصي فيتمثل في تركيز النص القرآني على مقالة "الأمة" من خلال الآية 143 من سورة البقرة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبِهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَعُوفٌ رَحِيمٌ﴾.

ومنطلق آخر واقعي يتمثل في انفصام الوحدة الجغرافية "لدار الإسلام"، فالمسلمون يتوزعون في اصقاع المعمورة وينتشرون فيها جميعاً، وكذا في انخراط المسلمين في سياق معاصر يتسم بالاتجاه نحو الغاء الحواجز بين المجموعات الاثنية والدينية والسياسية المختلفة في ظل نظام عالمي جديد يعمل على التعايش مع الآخر والصهر مع المختلف ومركزة الاقتصاد.

وفي ظل هذا التحول والظروف المصاحبة له سعى الطالبي إلى إعادة مراجعة مفهوم الأمة من خلال مقاله "أمة الوسط" حيث يقول في ذلك ((ليس في وسع المؤرخ ألا يلاحظ أننا غادرنا عصر الحضارات (...)) سيأتي يوم لا أخاله على الأرجح بعيداً جداً ستصبح فيه السمات التي كانت قديماً تميز ملامح الحضارات الخاصة لا تكاد تزيد عن أصباغ محلية ففي هذا الوضع أليس من واجب المؤمن أن يفكر بمعطيات جديدة في معنى ومحتوى ووظيفة مفهوم الأمة ذاك المفهوم الذي يشغل في كل أصناف الإيمان وخاصة في الإسلام مكانة مركزية))¹.

فكيف كانت نظرة "محمد الطالبي" لمفهوم الأمة بتلك المعطيات الجديدة؟ وكيف تعامل مع هذا المفهوم الأساسي من الفكر الديني التقليدي وخاصة أنه شكّل الوعي السياسي للمسلمين وظل عبر مراحل التاريخ مركزياً في الضمير الجمعي الإسلامي ومكوناً رباطه يؤسس الجماعة؟

^{*} تعرف دار الإسلام في كتب الأصوليين بأنها البلاد التي يسود فيها الحكم الإسلامي تشريعاً وتنفيذاً ويكون فيها القوة والعزة فيها للمسلمين فيه دار العدل لأن العدل واجب فيها على جميع أهلها بالمساواة، وهبة الزحيلي، آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة -، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 2009، ص 192.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 64.

أ - معنى الأمة.

الحديث عن الأمة يقودنا إلى الحديث عن مدلوله في التصور الغربي والعربي على السواء، فقد ورد في بعض المعاجم والموسوعات السياسية أنّ مدلول "الأمة" كان ينظر له في الدراسات الغربية أنّه حصيلة تفاعل بين نوعين من العوامل، عوامل موضوعية وأخرى ذاتية ((فالموضوعية مثل اللغة والتاريخ والجنس الواحد والاقليم الواحد والمصالح المشتركة والآمال والواحدة والعادات والتقاليد والثقافة والواحدة بينما الذاتية في وعي الأفراد بأنّ لهم شخصية مميزة ومنفصلة تدفعهم إلى التميز التنظيمي عن هذه الخصية المميزة))¹.

أمّا في الدراسات العربية الإسلامية نجد أنّ لفظ الأمة ورد في عدّة آيات قرآنية وأحاديث نبوية ودلت على معاني متعددة ((أم الشيء، أصله، والجماعة، الملة، الدين، الطريقة والطريق، والذي نعتد به والكتاب المبين...))²، وورد أيضاً بمعنى اجماع المسلمين على صعيد واحد، ملتقياً بذلك مع المعنى اللغوي للفظ أمة والذي اعتبره "الراغب الأصفهاني" بأنّه ((جماعة يجمعهم أمر ما، دين واحد أو زمان واحد، أو مكان واحد...))³.

بيد أنّ الطالبي يعتبر أنّ هذه القضية من أهم القضايا التي نعيشها على مستوى الحضارة العربية الإسلامية، التي ننتمي إليها والسبب في ذلك هو عدم ضبط هذا المفاهيم، وذلك راجع إلى تأثير عدّة عوامل لعلّ أبرزها العامل اللغوي، إذ أنّ كلمة (Nation) في الدلالة العربية تأخذ، الأمة، القومية، الوطنية... الخ، فهذه الدلالات الثلاثة لمفهوم واحد تؤدي إلى تشويه واضطراب ناتج عن هذا الاختلاف، وهذا الاختلاف ينجر عنه التباس بالضرورة في الخطاب عموماً وفي الخطاب السياسي على الخصوص، يقول في ذلك ((عندما نأتي كلمة "أمة" في الخطاب السياسي (...)) فالعربي البعثي يفهمها فهماً، والإسلامي يفهمها فهماً آخر، والوحدوي يفهمها فهماً ثالثاً وهلم جرا، وقل مثل ذلك في القومية، وهذا يؤدي إلى الاضطراب الفكري ويجول دون وضوح الرؤية والتحليل))⁴.

فهذه القضية كما أسلفنا الذكر تطرق إليها الطالبي من منطلقين أحدهما نصي والآخر واقعي، هذا الأخير الذي تمثل في انفصام الوحدة الجغرافية السياسية لدار الإسلام، نظراً لتوزع وتشتت المسلمون في أرجاء المعمورة، ولما كان هذا الرابط السياسي الجغرافي مستعصياً في الواقع المعاصر ذهب محمد الطالبي إلى الاعتياض عنه "بالرباط الروحي"

¹ - محمد محمود ربيع، موسوعة العلوم السياسية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 1994، ص 405.

² - الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، در الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 35.

³ - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ط4، 2009، ص 21.

⁴ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 38.

فما يحدد الأمة ويوحدها في رأيه إنما هو الإيمان، ومنه يستمد أفراد الأمة الشعور بالارتباط في ما بينهم ويستمدون الشعور بالتميز عن الآخر يقول الطالبي في ذلك ((علينا الآن أن نقول ما هي أساساً الأمة الإسلامية أو بالأحرى ما هي في حالة التحول إليه، لقد سبق أن قلنا إنها فقدت حدودها الأرضية كأمة واحدة وأن حدودها الموحدة لها في شتاتها عبر القارات الخمس أصبحت لا تمر الآن إلا عن طريق القلوب التي يعمرها الإسلام، الأمة الإسلامية كيان روحي حدوده في القلب لا في الأرض))¹.

فالطالبي يرى أن في العبادات شكلاً مميزاً للمسلمين يؤكد تلك الروابط الروحية ويغذيها، فالصلاة مثلاً - ووجهتها مكة من كل أصقاع الأرض- تشتغل رمزياً باعتبارها عاملاً يصهر مختلف المؤمنين رغم تعدد انتماءاتهم العرقية والسياسية واللغوية والخرافية. وبذلك فهو يؤسس مفهوماً روحياً للأمة على النص القرآني، يقول الطالبي ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الآية 92 من سورة الأنبياء، هذا تعريف الأمة القرآني، فهي معرفة بأنها ((واحدة لا تتجزأ وبأنها التفاف حول الربوبية التفاف عبادة والتفاف تقوى))².

فالأمة في منظوره استمدتها انطلاقاً من النص القرآني بأنها أولاً مفهوم واحدة لا تتجزأ، وثانياً أنها التفاف حول الربوبية والتقوى والعبادات، فاللحمة فيها ليست لا عرقية ولا قومية ولا ثقافية ولا حضارية ولا اجتماعية ولا غيرها بل هي التفاف حول الله، حول عبادة وتقوى لحمتها الصلاة المتواصلة أثناء الليل وأطراف النهار في حركة السجود والركوع الدائمة وفي حلقات متواصلة حول بكرة واحدة ترمز للوحدة الروحية وهي الكعبة الشريفة.

ولعل هذا التصور لمدلول الأمة نجد له تماثلاً في تصور محمد عماره من خلال مؤلفه "هل المسلمون أمة واحدة" فهو يرى أن الأمة ((جماعة من الناس تجمعهم عناصر مشتركة، كوحدة الأصل واللغة والعقيدة والتراث الفكري، مما يجعلهم وحدة حضارية واحدة، ويخلق عندهم شعوراً بالانتماء إلى تلك الوحدة وتعلقاً بها))³، بيد أن وجب التنويه إلى أن محمد عماره خص هذا التعريف بالأمة العربية الإسلامية فاعتبر الأمة ذات خصال خمسة تمثلت في أنها جماعة واحدة ومشتركة في اللغة والأصل والعقيدة والتراث، بخلاف الطالبي الذي كان شمولياً وكونياً في تصوره واعتبر أن الرابطة الوحيدة بينهم هو الإيمان.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 70.

² - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 38.

³ - محمد عماره، هل المسلمون أمة واحدة، دار تحفة مصر للطباعة والنشر، دط، 1999، ص 6.

فإذا كانت الوحدة السياسية والجغرافية عصية المنال في الواقع وغير مقصودة في الخطاب القرآني بحسب الطالبي فيإلى أي مدى يمكن التسليم بالحدود الروحية للأمة؟

يوسع الطالبي مفهوم الأمة وذلك بتوسيع مفهوم الإسلام، بل الايمان حتى صار إيماناً لا على حرف، باعتبار أن مفهوم الايمان يضيق في التراث الإسلامي لينغلق في تصور بعينه في الاعمال والتوحيد والبعث والامامة... ومن ثمة ينفث باب تكفير المخالف وإن كان من المصدقين بمحمد والمؤمنين بالقرآن، ويتجلى ذلك التوسع في جعل التوحيد وحده رابطاً روحياً وهو ما عناه ب (أثما التفاف حول الربوبية))¹.

ويوسع ايضاً مفهوم الأمة بتجريد مصطلح الإسلام وذلك بعزله عن التأثير بالثقافي، وجعله يتعالى عن سائر المؤثرات الأخرى ليصير رابطاً يجمع بين المسلمين عبر القارات الخمس، متغاضياً بذلك عن شروط العمران مؤسساً الوحدة الروحية على التماثل، بيد أن واقع الحال يقول بأن الإسلام اسلامات لأنه يخضع للثقافي ويتأثر بالوسط الذي ينتشر فيه فلا مجال للحديث عما وصفه الطالبي بأنه ((حدود أصبح اليوم مرورها يقتصر على قلوب المصلين، سواء كان موطن هذه القلوب ببلاد السويد أو بأرض الصّين أو بالقاهرة أو غيرها))².

فالتوسع هذا قاد الطالبي إلى النظر لمدلول الأمة وفق اتساع الحدود الدلالية من العبارة القرآنية للاستدلال على روحية تلك الروابط، فمفهوم الأمة وإن كان يعني في الأغلب الأعم "الجماعة من الناس التي تتبع ديناً معيناً"، فإنه بتصور "محمد النوي" ((قد ارتبط بمعنى الوحدة السياسية والجغرافية وإلاّ لما كان من معنى للحث على الجهاد والفتح والتميز بجملة من الأحكام تتجاوز العبادات لتطال مختلف أوجه الاجتماع))³.

فواقع العولمة وتفتت دار الإسلام جعلت من الطالبي أن يقف على تعذر تكرار مقولات الماضي وألجأه إلى الاعتراف بمثالية تلك المقولات وهذا ما عبّر عنه بقوله ((رغم التمزقات العديدة ماضياً وحاضراً تظل الأمة في الخيال الاجتماعي الثقافي للمسلمين عاملاً من عوامل الوحدة وأنموذجاً مثالياً ضمناً))⁴ وهذا التصور جرّه إلى إعادة انتاج مفهوم الأمة وإلى التساؤل حول وظيفتها.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 38.

² - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 68.

^{*} ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة للنشر والطباعة، ط5، 2003، ص 16-21.

³ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 121.

⁴ - Talbi (m), la vie en communauté, dans islamo-christiana, n10, Rome 1984, p87.

ب - وظائف الأمة.

يذهب الطالبي إلى اناطته الأمة بوظيفتين أساسيتين من خلال استقراء كتابه "أمة الوسط"، تتمثل الوظيفة الأولى في وظيفة مزدوجة قوامها الفصل والوصل مع الأمم السابقة ومن ثمة وسطيتها، وتوصل إلى هذا التصور من خلال قراءته للآية 143 من سورة البقرة*، وخصوصاً حادثة تحويل القبلة، ونلمس هذا التصور في قوله ((ما السر إذن في تعيين المسجد الحرام قبلة لأمة الوسط بمجرد ما برزت هذه الأمة وأصبحت تاريخياً واقعاً ملموساً؟ السر يكمن في أن هذه القبلة همزة وصل وفصل، رمز ووظيفة: فهي رمز المواصلة ضمن الدعوة الإبراهيمية ككل، ولها أيضاً وظيفة فصل ومجاورة تبعاً لما يقتضيه التحول في المخطط الإلهي من القصر نحو الشمول (...)) إذ التحول كان من البيت الذي بناه سلمان إلى البيت الذي أقامه جده إبراهيم وفي هذا يضمن الفصل¹.

ويرد في تصوره قائلاً لقد ((كان كذلك لتحول القبلة وظيفة مجاوزة لأنّ المعبد الذي بناه سليمان كان معبداً للأمة عرقية محصورة في ولد يعقوب الملقب بإسرائيل (...)) فخلت بما كسبت وخلفتها أمة لها آفاق أعرض².

أمّا الوظيفة الثانية التي تعتبر ناتجة عن الأولى إذ تتطلب "الآفاق العرية" التي للأمة الإسلامية وتوق الإسلام أن يكون دين الناس كافة القيام بوظيفة التبليغ والشهادة، وهو ما يشير إليه مطلع الآية ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ فالطالبي يفسر ذلك بأنّ ((شهادة أمة الوسط على الناس تتعلق أساساً بأنّ تبلغ هذه الأمة بدورها وبصورة متواصلة لا انقطاع ولا فتور فيها ما بلغها الرسول))³.

أنّ هذا التصور الذي يقدمه الطالبي لوظائف الأمة يحتوي على جملة من المسلمات التقليدية لعل أهمها ردّ وظيفة المسلم إلى التبشير وما ينطوي عليه ذلك الفعل من وعي "ترجسي" بالذات/ الأمة/ الدين، وتصور وظيفة الإسلام في علاقته بالأديان السابقة إذ يجبّها أي يقطعها، بآفاق أعرض "متجهة نحو الشمول" وذلك هو معنى النسخ والختم في آن.

* ((كذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم)) البقرة 143.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 25.

² - المصدر نفسه، ص 26.

³ - المصدر نفسه، ص 28.

فهذه المسلمين ترتكزان حسب -النوي- ((على نزعة التمجيد))¹، فهي نزعة تكاد تتلبس بالتفكير الديني ذاته، وتظهر جلية في قول الطالبي الذي ربط بيه بين الوسطية والتوازن ((كل القرآن دعوة ملحة إلى التوازن والتوافق بين حاجات الدين والدنيا، بين شهوات الجسد ورغبات الروح، فأمة الوسط مدعوة إلى أن تكون بصفة متوازنة مستقر أسمى القيم السماوية والأرضية حتى تستحق أن توصف بأنها ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران الآية 110))².

وهذه النزعة تزداد رسوخاً من خلال مقاله الوسوم ب"أمة أمم: أمة الدعوة وأمة الاستجابة أو الحق في المغايرة وسبل الانسجام"، فصنّف الطالبي "عيال الله" إلى صنفين، صنف يسميه بأمة الاستجابة" وهي عنده الأمة الإسلامية أو أمة الوسط بل الأمة بإطلاق، ((فهي أمة الاستجابة لأنها استجابت إلى الدعوة الإسلامية))³، وصنف ثانٍ يسميه بأمة الدعوة" وهي الأمة التي لم تستجب بعد إلى الإسلام، وصنفها الطالبي بأمة الدعوة ((لما تمارسه أمة الاستجابة فيها من دعوة))⁴، ويقصد بها الطالبي الأمة التي تتم فيها ممارسة الدعوة الإسلامية، فهذا التصنيف يستعيز به الطالبي عن التقسيم التقليدي للعالم إلى دار اسلام ودار حرب دون أن يفارق ما ارتكز عليه القدامى من مسلمات عقيدية لعلّ أهمها فلاح الدّات وضلال المخالف، ومن ثمة وجب دعوته.

يقول الطالبي في هذا الصدد ((في المستوى الروحي الذي هو مستوى الخطاب الإلهي، الناس كلّهم أمة واحدة وهي أمة الدعوة، ومن استجاب من أمة الدعوة بقطع النظر عن الانتساب العرقي أو اللون، إلى الرسالة المحمدية، فهؤلاء هم أمة الاستجابة، أي الأمة الإسلامية، أو الأمة فحسب وبدون تعريف وهي كيان روحي، أمة وضع الله لها كغاية أن تكون ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وكلفها بمهمة الشهادة ﴿ذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾"⁵.

إنّ هذا التّصور عند الطالبي يؤسس قاعدة أساسية مبنية عن "الشّهادة / الدعوة" من المسلمين قاعداً عن الجهاد قاصراً عن التكليف الذي أناطه به الله، فالأمة الإسلامية بهذا المعنى تعدّ غاية الأمم الأخرى ومبدأها في

¹ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 123.

² - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 27.

³ - المصدر نفسه، ص 63.

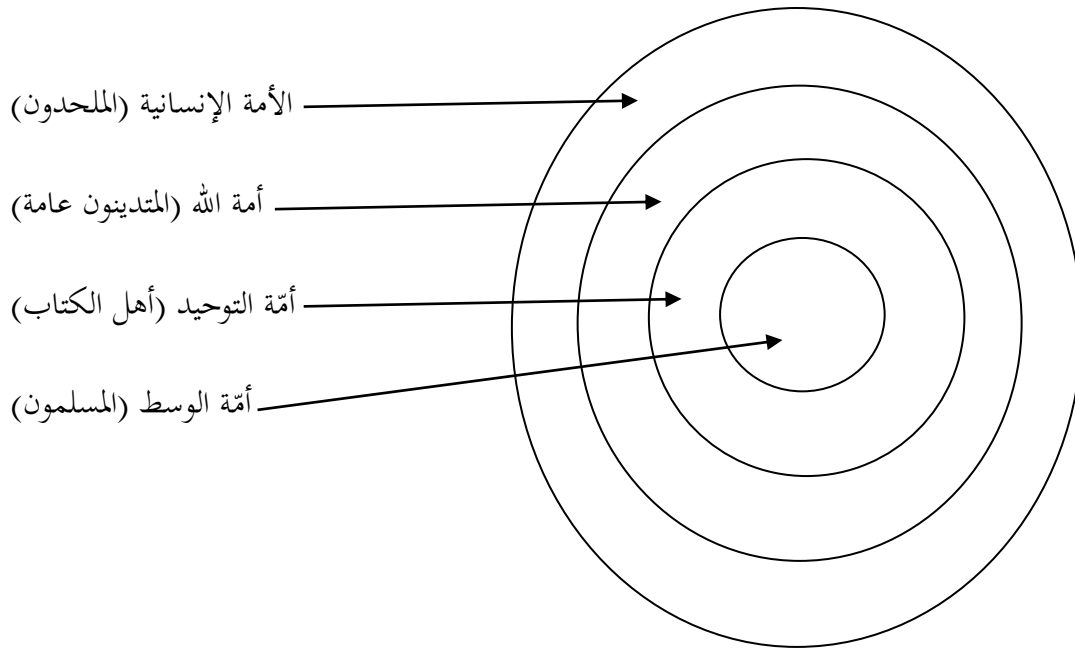
⁴ - المصدر نفسه، ص 64.

⁵ - المصدر نفسه، ص 67.

الانتماء إليها تختزل صيرورتها، وذلك هو تمام القول بالاصطفاء ومنتهى التمجيد يقول الطالبي في ذلك ((أمة الوسط هي الأمة التي استجابت ولبت الدعوة وهي تسعى عن طريق الشهادة وجهاد النفس ﴿فِي اللَّهِ حَقٌّ جِهَادُهُ﴾ الآية 78 من سورة الحج، أن تتسع إلى أمة الدعوة بأكملها، أي أن تعم الإنسانية فلا يبقى إنسان محروم من تزكية نفسه والارتقاء بها نحو الله))¹.

وبالتالي فالطالبي بهذا التصور يؤسس لنظرية مركزية الذات "Egocentrisme" رغم ما يبدو عليه هذا التصور في الظاهر من نزعة إنسانية إذ دعا إلى أمة أمم تكون الأمة الإسلامية باعتبارها -أمة الاستجابة- نواتها.

وبغية الاستيضاح أكثر ستمثل لتصور الطالبي لدلول الأمة بهذا الرسم التالي:



رسم تخطيطي يوضح مدلول الأمة في تصور محمد الطالبي.

إنّ قبول الآخر - المختلف والاعتراف به ومن ثمة التأسيس لفكر الاختلاف يسير عند الطالبي جنباً إلى جنب والنظرة التمجيدية للذات، مما يكسب نظريته تناقضاً قوامه الجمع بين قيم الحداثة والمسلمات التقليدية دونما حرج.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 29.

خلاصة الفصل الثاني

نخلص في نهاية الفصل الثاني المعنون بـ «الخطاب الديني وأشكلة التأسيس عند محمد الطالبي» من التأسيس إلى التطبيق" والذي حاولنا من خلاله الوقوف عند المفاهيم والأسس التي بني عليها مشروع الطالبي إلى جملة من النتائج نوردتها كالآتي:

- يعدُّ محمد الطالبي مجدداً في مجال المقاصد، إذ حاول بلورة منهجاً رائداً في الفكر الإسلامي في مدلول القراءة وخاصة في جانبه المقاصدي أو السَّهم الموجه، في فهم الخطاب القرآني، فهذه القراءة التي قدَّمها الطالبي يصفها بالقراءة التاريخية الانسانية الغائية يهدف من خلالها الوصول إلى غاية النص القرآني.

- هذه القراءة المقاصدية لها تمثيلات عدة تبلورت في فكر الطالبي من خلال تحديد النص وذلك بتحديد الاجتهاد ومسألة الشريعة، وكذا تحرير المسلم المعاصر من القيود الكثيرة خصوصاً الأصولية منها كالقياس والاجماع والشريعة أيضاً بالإضافة إلى إيلاء الذات المؤولة دوراً في انتاج الدلالة التي تضاهي دورها النصي.

- تجلّت معالم القراءة السَّهمية والموقف الرافض من الشريعة إلى فهم جديد للنص الديني تجلّت مسائل متعددة فاعتبر أنّ مسألة "تكفير المخالف" في الرأي أو العقيدة، مسألة لاغية وغير صحيحة ولا أساس لها في القرآن وهي نتيجة الفهومات الخاطئة التي قدَّمها الفقهاء، وتوصل أيضاً أنّ مسألة شرب الخمر جائزة في الدين الإسلامي وليست هنالك موانع ترفض ذلك.

- تعدُّ محاولة الطالبي في قضية المرأة من ضمن محاولات أنصار تحرير المرأة من المفكرين المسلمين الحداثيين، فهو لم يقدر على تجاوز خطاب التسامح على تطبيقه اجرائياً بأن فصل في الزواج بين أهل الملة وغيرهم.

- محاولة الطالبي يمكن وصفها بأنها قد مرت من مرحلة التثبيت بالنص وتشريع النضال من أجل تنفيذ الأحكام الدينية واعتبار حقوق الانسان كقرراً في فترة الثمانينيات إلى مفارقة النص التشريعي واستبداله بـ «مقاصد الشارع» واعتبار الإسلام مرناً يلائم كل الحلول وإن كانت غريبة.

-تمكن الطالبي من مراجعة مفاهيم أساسية في الفكر الإسلامي التقليدي وخاصة مسألة المرأة والمسائل السياسية، فنقض المعنى السياسي الملتبس بمفهوم الأمة، وعزى وهم الخلافة وقطع ما استقر في الضمير الإسلامي من صلة بين الديني والسياسي فبرأ النص القرآني من عدّه مرجعاً في الحكم.

-يقدم الطالبي مفهوماً جديداً في تعريفه للأمة إذ يقدم تعريفاً روحياً، وقد مكّنه ذلك التعريف من توسيع مفهوم الأمة ومن التوفيق بين ذلك المفهوم وضرورات الواقع.

-إنّ ما يكسب تفكير الطالبي خصوصيته دمج مراجع شتى، فقد جمع في إشكالية الأمة بين النزعة الإيمانية التقليدية والنزعة الصوفية العميقة والنزعة الإنسانية الحديثة، فضاقت مفهوم الأمة عنده لينغلق على المسلمين، وانفتح ليشمل المتدينين جميعاً في "أمة الله" بما في ذلك الالهانيين، الذين يؤمنون بالله ولا يؤمنون بالرسول، بل ألحق بهم النفاتين ليؤسس "الأمة الأمم" وبين ذلك الضيق والاتساع فهم للتسامح وتأسيس للحوار ولطرح مشكلة العلاقة مع غير أهل الملة، هذا ما سنتناوله في الفصل اللاحق.

الفصل الثالث

الخطاب الديني وأفق الحوار عند محمد الطالبي " التّطبيق والآفاق "

مدخل

المبحث الأول: الطالبي والقيم الحديثة

1 - الحوار الديني

2 - الحرية الدينية

المبحث الثاني: الطالبي ومسألة الردّة

1 - في مفهوم الردّة وموقف الطالبي منها

2 - الانسلاخ إسلامية: المدلول والتّطور

المبحث الثالث: الطالبي والاعجاز العلمي

1 - في مفهوم الاعجاز العلمي

2 - مظاهر الاعجاز العلمي.

خلاصة

مدخل

بعد استقراء المفاهيم والأسس التي بنى عليها محمد الطالبي مشروعه الفكري خاصة في مجال اهتمامه بالتشريع والذي بيّنا من خلاله مسائل عينية كمسألة المرأة ومكانتها وكذا المسألة السياسية التي ارتكزت على قضية الحكم يجدر بنا التنبيه إلى قضية أخرى ترتبط أياً ارتباطاً بالتشريع، ونعني بذلك المسألة القيمية التي تعدُّ إلى جانب مسألة التشريع من أهمّ المسائل التي شكّلت محور اهتمام الطالبي في المسائل الدينية، والتي سنحاول فيها محاورة قيمة الحرية بالأساس وذلك من خلال النظر إلى مسألة الحوار الديني ومسألة الحرية الدينية.

المبحث الأول: الطالبي والقيم الدينية.

1 - الحوار الديني

أولاً- مفهوم الحوار الديني

الحديث عن الحوار الديني يقتضي منا الوقوف عند دلالات الدين ودلالات الحوار حتى يتسنى لنا معرفة دلالات الحوار الديني وما هي دلالاته في فكر الطالبي؟

1 - مفهوم الدين:

لغة: إنّ القارئ إذا ما حاول تقفي وتتبع التعريف اللغوي للدين من خلال المعاجم والموسوعات يجد أنّ الدلالة اللغوية لكلمة (دين) ليس لها دلالة لغوية واحدة بل تتسع لمعاني عديدة، بيد أنّه يمكن حصر أهمّ معاني الدين اللغوية كالآتي: الخضوع والطاعة والورع والعبادة والجزاء والحساب، الداء والموت، "ويُشتقّ من الجذر (دَانَ) الذي يدلّ على ثلاث معانٍ متداخلة، فهو تارة مأخوذ من فعل متعدّد بنفسه (دَانَ) يُدينه، ويعني الملك والتّصرف بما هو من شأن الملوك من السّاسة والتّدير والحكم والمحاسبة، وتارة من فعل متعدّد باللام (دَانَ له) ويعني الطاعة والدّل والخضوع، أي خضع له وأطاعه، وهو المعنى الذي نجده عند ابن منظور بقوله ((الدين: الطّاعة، وقد دَينته ودَنت له، أي أطعته))¹، وتارة فعل متعدّد بالباء "دَانَ به" أي أنّه اتّخذ ديناً ومذهباً ومعتقداً، وفييد الاعتقاد والعادة، والدين هنا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو علمياً².

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 169.

² - حسن علي مصطفى حمدان، نشأة الدين بين النصوص الإنساني والنصوص الإسلامي، مؤسسة الاسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1991، ص 34.

أما مدلول الدين في اللغة الفرنسية والانجليزية هو ترجمة لكلمة "Religion" المشتق من الفعل اللاتيني "Religio" الذي يعني ((ذلك الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة، وعند القدماء مشتق من "Religare"، وهذا تحديداً عند "لاكتانس، أوغسطين، سركيوس" ويرون من خلال هذا اللفظ أنه يفيد الرّبط، سواء على ذلك الواجب اتجاه بعض الممارسات أو بين الناس أو بين البشر والآلهة))¹.

اصطلاحاً

في دلالة "الدين" الاصطلاحية هناك تعريفات لا حصر لها، مُتداخلة وردت على ألسنة المفكرين والعلماء ورجال الدين وذلك راجع بالأساس إلى تعقيدات البيانات السائدة وتشعبها، وما تثيره من مشاعر عميقة مختلفة ومتباينة لدى شعوبها، لذا فإنّ أي تعريف للدين بتركيزه على الأديان التوحيدية أو غيرها يعتبر تعريفاً غير مستوفي للتعريف الكامل أو بتعبير المناطقة "ليس جامعاً مانعاً" وبالتالي فهو يشمل المعنيين ويتسع لمفهوم الأديان على اختلافها.

بيد أنّ ذلك لا يمنع من محاولتنا الوقوف عند دلالاته الاصطلاحية في الثقافة العربية الإسلامية -على سبيل الحصر- لمعرفة تجلياته ودلالاته الاصطلاحية، ففي الثقافة العربية الإسلامية يعتبر "الدين" وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول "ص" وفي هذا يذهب الجرجاني إلى القول بأنّ الدين والملة ((متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإنّ الشريعة من حيث أنّها تصاغ تُسمى دُنيا، ومن حيث أنّها تجمع تسمى ملة، ومن حيث أنّها يُرجع إليها تُسمى مذهباً، وقيل أنّ الفرق بين الدين والملة والمذاهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد))².

ويذهب الباحث "محمد شحرور" إلى تقديم مدلول للدين بقوله أنّ ((الدين جاء في الأصل من "دين" وهو جنس من الانقياد والدّل، فالدين الطاعة ومنها جاءت المدينة والمدينة، وسميت المدينة لأنّها تقام فيها طاعة ذوي الأمر، ومن هذا الباب جاء الدين لأنّ المدين للمدان))³، فمعنى ذلك أنّ كلمة "الدين" في الدلالة الإسلامية هو ما دان به الانسان لله في خروجه من المملكة الحيوانية وما لزم به طاعته، فهو نفخة الروح ومن جراء هذا العطاء من الله للإنسان تطور وأصبح متحضراً له مدينة.

¹ - لالاند أندره، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1203-1204.

² - الشريف على محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، 105.

³ - محمد شحرور، الكتاب والقراءان (قراءة معاصر)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط4، 1992، ص 716.

بينما يقدم الباحث فايز الصياغ مدلول للدين من منظور علم الاجتماع والذي يرى فيه أنه من الأفضل القول أنّ الأديان على اختلافها وتعدّها تشترك في جملة من الخصائص والتي تتضمن "مجموعة من الطقوس والشعائر أو الممارسات الاحتفالية التي يؤديها من يعتنقون هذا المذهب الديني أو ذاك، ويحتاج كل واحد من هذه العناصر إلى بعض التفصيل والايضاح، ففي بعض الديانات يؤمن الناس بقوة واحدة سماوية مقدسة يعبدونها، وهناك شخصيات أخرى في بعض الديانات مثل بوذا، وكونفوشيوس تستوجب الاحترام والتقدير، غير أنّها لا تستلزم التقديس والعبادة".¹

ويمكن إيراد مدلول الدين من الناحية الانثروبولوجية فقد ورد أنّ الدين يعدّ اعتقاد بوجود قوة غيبية مقدّسة تسيّر هذا الكون فقد ورد ((تعريف ماهية الدين يعود في بادئ الأمر إلى أن اعتبار الحركة الاجتماعية تقوم على وجود متواكب ومتفاعل لمعتقدات "بالقوى فوق الطبيعية أو القوى الخارقة أو الألوهية الواحدة أو مجموعة من الآلهة والأفعال" ذات الطبيعة الشعائرية التي تهدف إلى عقد العلاقات الخاصة بين الناس والكائنات والقوى الخارقة وترتكز هذه الأفعال على المعتقدات وتشكّل معها نظاماً يقوم على معرفة عادية مشتركة بشكل واسع))²

2 - مفهوم الحوار

لغة: الحوار في اللغة من الحُور، والذي يعني عند ابن منظور "الرّجوع عن الشيء إلى الشيء، فيقال حار حار إلى الشيء وعنه حورا ومحاورا ومحارة وحُوراً رجع عنه وإليه. وأحار عليه جوابه رده، وأحرت له جوابا وما أحار بكلمة، والاسم من المحاوره والحوير، يقال سمعت حويرها وحوارها. والمحاوره المجاوبه، والتّحاور التجاوب، والمحورة من المحاوره مصدر كالمشورة من المشاورة، وتحاورا تراجعوا الكلام بينهم وتجادلوا".³

وفي اللغة الفرنسية والانجليزية "الحوار Dialogue"، مشتق من الكلمة اليونانية "Dialogos"، والتي تشير إلى ((التواصل بين عدة أشخاص، بغية توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاختصار على عرض الأفكار القديمة. وفي هذا التجاوب توضيح للمعاني وإغناء للمفاهيم يفرضان إلى تقدم الفكر)).⁴

¹ - غدنر أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 570.

² - بياربونت وميشال إيزار وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر مصباح الصّمد، ط1، المعهد العالي العربي للترجمة، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2006، ص 486.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 1042 1043.

⁴ - صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت). ص 501.

اصطلاحاً:

أما من الناحية الاصطلاحية فإنّ مصطلح "الحوار" فيه تداخل وتلامس مع بعض المصطلحات المتداخلة معه كمصطلحي "الجدل" و"الحديث"، فالحوار هو ((أوسع مدلولاً من الجدل باعتبار تضمن الجدل معنى الصراع بينما نجد الحوار يتسع له ولغيره مما يراد منه إيضاح الفكرة بطريقة السؤال والجواب))¹، فالحوار في سياق المناقشة قد يتطور إلى جدل، كما أنّ هذا الأخير يقتضي الحجاج والبرهنة، علاوة على أنّه يعدّ بنظر الكثيرين فناً للكلام والحوار، وبالتالي هو فن للحديث مع الآخر المحاور، وهذا ما يتضح في مدى القدرة على الإقناع والافتناع.

بينما "الحديث" فهو يشير ((من حيث معناه الواسع إلى كل مقام للتخاطب من تبادل للكلام العادي، ومن حيث معناه الضيق ووفقاً للاستعمال العادي السائر، فهو يستعمل للدلالة على نوع من الخطاب الشفوي تبادل الكلام بين أناس متساوين في المنزلة نسبياً، حيث يكون التداول في الكلام حراً والموضوعات قليلة الإكراه نسبياً))².

أما "الحوار" من الناحية الاصطلاحية، فقد تباينت وتعدّدت التعاريف المقدمة له، نظراً لتوظيفه في مجالات عديدة وتخصصات متباينة، وبالرغم من هذا التعدّد والتباين، إلّا أنّها جميعها تتفق على أنّ الحوار يقتضي توفر ثلاثة عناصر أساسية وهي ((المتحدث، والمستمع وموضوع الحديث))³.

أ - المتحدث: يعتبر هذا العنصر ضروري لكل حوار، إذ لا بد من متحدث يبدأ الحوار ويطرح أفكاراً معينة يجري حولها النقاش والتداول، ولا بد لهذا الأخير من أن يكون واضحاً في كلامه وصريحاً ومؤهلاً.

ب - المستمع: لا يمكن أن يتم الحوار إلّا بوجود طرف ثانٍ مستمع يصغي لما يقال، من خلال الحوار، كما يمكنه هو الآخر أن يدلي بدلوه في هذا الحوار، ولا بد له أيضاً أن يكون واضحاً في رده ومؤهلاً للأداء الحوار المتبادل.

¹ وردت كلمة «الحوار» في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع وهي:

- قوله تعالى "وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفْراً". (سورة الكهف الآية 34).

- وقوله تعالى "قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا". (سورة الكهف الآية 37).

- وقوله تعالى "وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ". (سورة المجادلة الآية 1).

¹ - فضل الله محمد حسين، الحوار في القرآن (قواعده، أساليبه، معطياته)، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط6، 2001، ص 52.

² - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: بياتن محمد، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2008، ص 32.

³ - محمود اليقوي، أصول الخطاب الفلسفي، مرجع سابق، ص 11.

ج - موضع الحديث: لا يمكن أن يكون هناك حوار بين المتحدث والسماع إلا عن طريق موضوع يمثل القاسم المشترك بينهما، والذي يجب هو الآخر أن تتوفر فيه شروط الوضوح والدقة في بسط مفاهيمه لتكون مفهومة ولا لبس فيها.

فهذه العناصر الثلاث ضرورية في كل حوار، إذ لا بد من متحدث يوصل رسالة معينة إلى مستمع بوصفه متلقي، إضافة إلى ضرورة وجود موضوع للحوار والنقاش يكون واضح المعالم لكلا الطرفين، وعلى أساس هذا الأخير تعددت أشكال الحوار واختلفت، فهناك الحوار الاجتماعي والسياسي والفلسفي وغيرها من الأشكال.

فالحوار الاجتماعي يهدف أساساً إلى حل المشاكل العالقة في المجتمع، وهذا بغية تحقيق الاندماج الاجتماعي بين أطرافه، لذلك كان لهذا النوع من الحوار تأثيراً كبيراً على القرارات السياسية، التي يجب بدورها أن تصغى للمطالب الاجتماعية للمواطنين وتنظر في شأنها عبر حوار توافقي. علاوة على هذا النوع من الحوار نجد الحوار السياسي والاقتصادي، الذي يهتم بأشكال المفاوضات بين الشركاء الاقتصاديين والسياسيين، من أجل تحقيق وحدة البلاد والعمل على استقرار أمنها وتوفير العيش الكريم لمواطنيها، وقد اعتبره البعض أنه ((التفاوض من أجل التوصل إلى اتفاقيات مشتركة في إطار شامل ومتوازن بين كيانين سياسيين مختلفين))¹، هذا فضلاً على المفاوضات الخارجية التي تعمل من خلالها الدولة على زيادة مكاسبها واستقطاب الرأي العام حول شرعية السياسة المتبعة فيها، والعمل على اظهارها في الصورة اللائقة بها.

أمّا "الحوار" من الناحية الفلسفية، فهو يهدف أساساً إلى توليد الأفكار عبر نقاش فلسفي عقلاني فهو ((المراجعة في الكلام والتجارب وغاية ذلك توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاختصار على عرض الأفكار القديمة))²، وهذا ما عرفته الفلسفة قديماً وبالتحديد في المحطة اليونانية مع الفيلسوف "سقراط Socrate" (470-399)، الذي اشتهر بمنهجه التوليدي التهكمي، حيث كان يحاور شخصيات مختلفة وأثناء فعله هذا يتظاهر بالجهل أو عدم المعرفة، وعن طريق تسلسل النقاش تتضح الأمور وتزول التصورات القديمة عن الموضوع ويتوصل إلى معرفة جديدة، لذلك سمي هذا "المنهج توليدياً"، فهذه الميزة في الحوار السقراطي والتي دائماً ما كانت

¹ - الحسن حسين، التفاوض فن ومهارة، المنظمة العربية للعلوم الإدارية، عمان، دط، 1989، ص 13.

² - القضاة محمد عدنان علي، مفهوم الحوار في القرآن الكريم وانعكاساته التربوية، رسالة ماجستير في الإدارة وأصول التربية، إشراف أ.د. الحياوي حسن أحمد، كلية التربية، قسم الإدارة وأصول التربية، جامعة اليرموك، 2003/2002، ص 13.

تفضي إلى معنى جديد، هي ما يسعى إليه كل حوار عقلائي يهدف إلى إزالة اللبس والغموض وتوضيح الأفكار وتصحيح المعتقدات، وهو من شأنه أن يخلق تصورات ومعارٍ جديدة.

لذلك فالحوار الفلسفي من هذه الزاوية مرتبط أشد الارتباط بمسألة ((الإقناع والافتناع بواسطة الحجج، لكن الحجة التي يحصل بها الاقتناع هي نفس الحجة التي تستعمل في الاقتناع، غير أنّها في الاقتناع قد تكون محدوسه فقط غير مبسوسة في قالب لغوي صريح، أما في الإقناع فإنّ المستدل مضطراً إلى الإعراب عنها في عبارة يفهمها المستمع، كما أنّه مضطر إلى أن يكيف حجته مع مستوى من يريد إقناعه)).¹

أما الحوار بالنسبة "لمحمد الطالبي" فيرى أنّ شرعيته استمدتها من القرآن الكريم، ((فالحوار بالنسبة للقرآن هو عودة إلى سنة من سننه الشرعية، فكل شيء في التنزيل يدعو إليه ولا شيء يعارضه، ولكي نقنع بذلك وجب أن نتأمل الآيتين الكريمتين ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ النحل 125. والآية ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ العنكبوت 46))²، ومعنى ذلك أنّ الطالبي يرى أن التنزيل يحثُ النبي ويحثُ المسلمين على أن يتناقشوا وعلى أن يعقدوا الحوار مع كل الناس عامة ومع أهل الكتاب خاصة.

تأسيساً على ما تقدّم يعتبر الحوار أنواع، فهناك الحوار الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، الفلسفي... الخ، ومن بين أبرز هذه الأنواع "الحوار الديني"، فالمقصود به؟ وكيف تجلّى في فكر الطالبي؟ وماهي رهاناته؟

3 - الحوار الديني

تعد مسألة الحوار الديني من أهم المفاهيم الأكثر انتشاراً وشيوعاً قديماً وحديثاً، وذلك راجع بالأساس إلى طابعه الحوارية المبني على فكرة التّحاور والتّقارب والتّفاهم، بيد أنّه إذا ما أردنا الوقوف عند مدلولاته نجد أنّها متباينة ومختلفة، وهذا راجع بالأساس إلى اختلاف وجهات النّظر للخطابات السائدة، فهناك من هو متعلق بالجانب العقائدي وهناك من هو متعلق بجانب الحوار بين الأديان المرتبط بالواقع وذلك وفق المتطلبات والمستجدات المعاصرة.

¹ - محمود اليعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي، مرجع سابق، ص 19.

² - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 153.

فالحوار الديني عرّفه البعض بأنّه هو ((أن يتبادل المتحاورون من أهل الديانتين الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر بطريقة موضوعية، تبين ما قد يكون بينهما من تلاقٍ أو اختلاف، مع احتفاظ كل طرف بمعتقداته في جو من الاحترام المتبادل والمعاملة بالتي هي أحسن، بعيداً عن نوازع الشك والتجريح، بل ما يرجى منه هو إشاعة المودة وروح المسالمة والتعاون فيما يقع التوافق فيه من أعمال النفع العام للبشرية)).¹

ومعنى ذلك أنّ الحوار الديني هو ذلك الذي يجري بين ديارتين متباينتين، بقصد الفهم المتبادل والإفادة والاستفادة وتجاوز الجهل بالآخر، وهذا ما من شأنه أن يزيد الرؤية وضوحاً والفهم اتساعاً، كما يؤكد على منطلقات الحوار الأساسية الواجب التحلي بها، وعلى أهداف الحوار الديني.

غير أنّ هذا التعريف في أساسه قد يبدو شاملاً لمفهوم الحوار الديني، إلّا أنه أغفل جانب مهم في الحوار الديني والمتمثل في حوار الأديان الداخلي بين مختلف المذاهب والطوائف المتشعبة، وهو أمر ضروري تقتضيه الحاجة الملحة خاصة اليوم، فلا حوار حقيقي بين الأديان إلّا إذا كان هناك حوار داخلي حقيقي داخلها.

وهذا ما يُحيلنا إلى محاولة البحث عن تعريف آخر يهتم بهذا الجانب الذي يركز على الجانب الداخلي وعلى الحريات الفردية والجماعية والذي يرى أنّ الحوار الديني هو ((محمل العلاقات بين الأديان الإيجابية والبناء مع أفراد أو جماعات العقائد، بغية مزيد من التعارف والإثراء مع الطاعة الكاملة للحقيقة واحترام حرية كل فرد)).²

ويذهب الباحث "عبد الحليم آيت ايجوز" من خلال مؤلفه "حوار الأديان" إلى إيراد مدلول يبدوا أكثر ملائمة مع التعاريف السابقة إذ يقول ((المراد بحوار الأديان جميع الحوارات التي تجري بين معتنقي أديان مختلفة، أفراداً أو جماعات، شفوية كانت أو مكتوبة أو مرقونة، رسمية كانت أو أهلية، عامة كانت أو خاصة عقدية كانت وواقعية)).³

فهذا المدلول سيحيلنا إلى التعريف الواقعي المعاصر لحوار الأديان الذي يحتل مكانة متميزة اليوم، الأمر عائد بالأساس لارتباطه الوثيق بالواقع واتصاله بحركة التعايش بين معتنقي الأديان المختلفة في الوطن الواحد أو في العالم

¹ - يوسف الحسن، الحوار الإسلامي القرص والتحديات، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1997، ص 13.

² - زينب عبد العزيز، الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان والتسويق، القاهرة، ط1، 2001، ص 130.

³ - عبد الحليم آيت ايجوز، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، دار الأمان للنشر والتوزيع ودار ابن حزم، الرباط وبيروت، ط1، 2012، ص 78.

كلّه ((لذلك تدخل فيه مُدارسة كافة القضايا المتعلقة بالواقع المشترك بين الأديان، سواء محلياً أو وطنياً أو دولياً، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وأمنياً، كقضايا الأقليات وحقوق الإنسان والسلم العالمي وغيرها)).¹

وإذا ما حاولنا الوقوف عند مدلولات وحركية الحوار الديني في تصور الديانات التوحيدية الثلاثة، فإننا سنجد هناك تمايزاً من حيث المواقف والإجراءات، ففي الديانة اليهودية نستطيع القول بأن اليهود ((وبحكم ما آلت إليه ديانتهم، لم تعد دعوة ولا تبشير بديانتهم، ولا يضعون في مخططاتهم وبرامجهم هدف التأثير على العالم لأجل إدخاله في اليهودية، وهو أمر ناتج عن اعتقادهم بأن اليهودية دم مقدس، وشرف رفيع لا يستحقه من لم يكن من سلالة يهود العرقية، هذا فضلاً عن معتقداتهم العنصرية الاقصائية المبنية على مقولة "شعب الله المختار"، ولهذا يصعب تصور نشأة حوار واقعي جدي بقصد التعايش من جانبهم في نطاق سيادتهم)).²

أما بالنسبة للديانة المسيحية، فلقد كان موقفها متبايناً من نصب العداء للإسلام والتشكيل به، إلى فتح أبواب الحوار والتفاهل معه، فقد شهدت الانطلاقة الرسمية لمسألة الحوار إثر المجمع الفاتيكاني الثاني (1965-1959) للكنيسة الكاثوليكية، بإشراف البابا "بول السادس Paul VI" الذي تعرض إلى قضية خلاص غير المسيحيين وقد أصدر هذا المجمع وثيقة حول "علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية" (Nostras Aetate) نظر فيها إلى بقية الأديان نظرة تسمو عن الاتهامات بالهرطقة لأول مرة، ودعا إلى احترام كل الأديان مما شكّل انقلاباً في موقف شبه بالانقلاب الكوبرنيكي.

وقد جاء في تلك الوثيقة التصريح بشأن الإسلام ما يلي ((إنّ الكنيسة تنظر بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم القادر على كل شيء، خالق السماء والأرض ومكلم البشر، الذين يجتهدون ليخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما خضع له إبراهيم، الذي يسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي، وإنهم يجلون يسوع كنبّي وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون أمه مريم العذراء كما أنّهم بتقوى يتضرعون إليها أحياناً، علاوة على ذلك فإنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثبت الله كل البشر سيما بالصلاة والزكاة والصوم، وإذا كانت قد نشأت على مر القرون منازعات وعدوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض

¹ - عبد الحليم آيت الجوز، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، مرجع سابق، ص 103 104.

² - المرجع نفسه، ص 113.

الجميع على نسيان الماضي والانصراف بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، وأن يصونوا معاً العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس)).¹

إنّ هذا التصريح من طرف المجمع الفاتيكاني الثاني، هو بمثابة انقلاب ومراجعة لمسألة الأديان والبحث في إمكانية الحوار والتّفاش معها، وهذا الانقلاب مردّه إلى جملة من العوامل لعلّ من أبرزها:

- ما مارسه بعض المسيحيين الأكاديميين بكتاباتهم من ضغط على الكنيسة دفع بها إلى مراجعة مواقفها، ومن أبرزهم "لويس ماسينيوس Louis Massignon" (1883-1962) فيما يتعلق بالإسلام.

- سعي الكنيسة إلى تأكيد التسامح تأثراً بأفكار الحداثة، وإلى إحلال السّلم بين الأديان مساهمة في ترسيخ هاجس السّلم العالمي الذي فرضته الحرب العالمية الأولى والثّانية وغدته الحرب الباردة.

- الحيلولة دون خطر الشيوعية بالانفتاح على شعوب العالم الثالث وتأكيد التعاون بين الأديان صداً لخطر الإلحاد. لقد قابل المسلمون ذلك التصريح بارتياح كبير، وانخرط عدد كبير منهم عملياً في الحوار الديني، ولا يغدو أن يكون محمد الطالبي إلاّ أحدهم والذي سنهتم بمساهمته في ذلك الحوار ومدى تجديد الفكر الإسلامي عنده ارتباطاً بهذه القضية، سيّما وهو الحائز على "جائزة هيروشيما للسلام 1995"، وجائزة جيوفاني انجلي Giovanni Agnelli للحوار بتاريخ 4 جوان 1997².

بيد أنّه وجب الوقوف عند تصور المسلمين لدلول الحوار الديني الذي لطالما حتّ على الحوار بين الأديان وعلى الإقرار والاعتراف بها، وهذا ما دلت عليه آيات كثيرة* وردت في القرآن الكريم، فهاته الآيات تكرّس للحوار الديني التي منها يستمد شرعيته، ومنها يحث المسلمين على التّحاور بين أهل الديانات الأخرى، وبخاصة أهل الكتاب منهم.

¹ - ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، تعريب خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 15، الكويت، نوفمبر 1996، ص 13.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 127.

* {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}. (سورة النحل، الآية: 125)
{وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَإِلَهُنَا وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}. (سورة العنكبوت، الآية: 46)

{قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}. (سورة آل عمران، الآية: 64).

ولهذا فإننا نجد مسألة الحوار متجلية في جميع الديانات التوحيدية على اختلافها، فالله سبحانه وتعالى يخاطب الناس جميعاً على اختلاف تمذهباتهم واختلافاتهم، وفي هذا يقول الطالبي ((فما دام أن الله يخاطب الناس فكيف لا نخاور جميع الناس؟! الله يحب كل خلقه ويحب لهم الخير والهداية والسعادة، ومهما كانت الاختلافات بيننا وبين أهل الكتاب عميقة جذرية وغير قابلة للتفاوض والتجاوز، فإن المقام المشترك الذي يجمعنا في الإيمان بالله وباليوم الآخر أساسي، وحب الخير والغير يؤهلنا في كثير من الميادين أن نتحدث لغة واحدة، فيجب أن يصغي بعضنا إلى بعض ولا يتم ذلك إلا بالحوار)).¹

وتجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي القديم لم يصغ علاقته بالأديان الأخرى على أساس الحوار وإنما على أساس الجدل* ويتمثل في مناظرة أهل الديانات الأخرى بغرض بيان ثغرات مقالاتهم والطعن في نصوصهم الدينية سيما أهل الكتاب، ويدخل الجدل عامة في باب علم التوحيد، وقد غدت ذلك الجدل نزعة نشر الإسلام على الأرض كافة وطبيعة تصور المؤمن لدينه ووظيفته في خدمة ذلك الدين، فهل استطاع الطالبي من القطع مع الفكر الإسلامي قديماً؟ وما هي أهم القضايا التي يثيرها مفهوم الحوار الديني عنده؟

لقد اهتم الطالبي بالحوار الديني اهتماماً شديداً، فخصّه بمؤلفه البكر "الإسلام والحوار" سنة 1972 (Islam Et Dialogue) وما فتئ يساهم في الندوات المنعقدة حوله، أو الدورات التي تعنى به، بل ندر أن نعرش على حوار من حواراته، أو مقال أو مؤلف من مؤلفاته، لا يشير قضية الحوار بين الأديان إثارة متعجلة كانت أو عميقة وقد خصص الطالبي لتلك القضية ما يقارب الثلاثين مقالاً وحواراً، وخصها بكتابين الأول "الإسلام والحوار" و"Islam Et Dialogue" سنة 1972م والثاني "الإصرار على الاحترام Respect Têtu" سنة 1998م، فما هو مفهومه للحوار الديني؟ وكيف أسس لذلك المفهوم؟

يقدم الطالبي تعريفات عديدة للحوار الديني تدور كلها حول الاعتراف بالاختلاف وتثمينه، نورد منها هذا التعريف القائل أن ((الحوار هو شكل من أشكال الإصغاء المتبادل -دون تكتيك ولا استراتيجية ودون قيود فكرية- هدفه الأساسي التعرف المباشر إلى الآخر في جو من التعاطف القائم على الثقة ومن الانفتاح بغاية

¹ - الطالبي محمد، عيال الله، مصدر سابق، ص 154.

* يورد "عبد المجيد الشرفي" من خلال مؤلفته "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" هذا التصور في الباب الثالث المعنون ب (الأغراض الجدلية) وهي أساساً التثليل والتجسّد والصلب والفداء، عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص ص 189-466.

استحلاء إمكانيات العمل المشترك عند الاقتضاء، فالحوار ليس وسيلة وإنما غايته في ذاته¹، فالحوار عنده دوافع وشروط وأهداف لا نرى بُدّاً من الإشارة إليها حتى يمكن لنا الإحاطة بهذا الغرض.

فأسباب الدافعة يمكن حصرها في سببين اثنين، يتمثل الأول فيما يفرضه العصر من انفتاح على الآخر أيا كان بحكم ثورة الاتصالات الحديثة وعولمة الثقافة، وبتعبير الطالبي ((إلى ما تفرضه النزعة الإنسانية القيمية الحديثة من تأكيد على التسامح تبعاً لتأكيداها على كرامة الفرد وحرمة المعتقد))².

ويعود السبب الثاني إلى إلقاء الحضارة المادية وحظر الإلحاد المتدينين إلى التضامن فيما بينهم ((فلم يعد التعارض قائماً حول مفهوم الله ومفهوم الإيمان بل ظهر انقسام عميق بين الذين يريدون صنع مصير الإنسان بمعزل عن الله والذين لا يستطيعون صنعه إلا بالله وفي الله))³.

ويحصر الطالبي شروط إنجاز مثل ذلك الحوار في "تجاوز الجدل العقيم والكفّ عن الطعن في عقائد الغير والإقرار بتعدد طرق الخلاص وتحديد اللاهوت تجديداً يؤسس للتسامح والكفّ عن التبشير"⁴، وبهذا يمكن اعتبار موقفه هذا انقلاباً في الفكر الإسلامي التقليدي القائم على الحجاج وتكفير المخالف والطعن على غير المسلم ووسم نصوصه بالتحريف والفساد، إذ يرى في ذلك الطالبي أنّ ((روح الجدل قد تتسبب في العصر الوسيط في الخراب المادي والفكري والأخلاقي (...)) علينا أن نحرص على إخماد جذوة هذا الجدل))⁵.

أمّا فيما يخص أهداف الحوار فإنّ الطالبي يشدّد على أنّ الحوار هدف في حدّ ذاته، ولا شك أنّ ذلك لا يعني عنده أنّ الحوار مجرد حوار وإنما أفصح عن المراد من الحوار في كتابه "الإسلام والحوار" فحصره في تحقيق المعرفة بالآخر وتبادل الأفكار والخبرات ومواجهة الأسئلة الكونية معاً وإرساء السلام في الأرض ودفع المؤمن إلى تجديد فهمه لعقيدته، وبالتالي فالحوار عنده لم يعد يعني التبشير أو تحريف الآخر عن دينه، بل أصبح ((يقوم على قاعدة قبول واحترام الغير كما هو وكما يريد أن يكون، مشروع جديد وليد عصر جديد، وعقليات جديدة، وعلاقات

¹ - M.Talbi : **Respect tête** (en collaboration avec Oliver Clément), Ed, nouvelle cité, Paris 1989, p 96.

² - Ibid, p 93.

³ - M.Talbi : **Islam et dialogue**, Réflexions sur un thème d'actualité, maison tunisienne de l'édition, 1972, p20.

⁴ - Ibid, p 18.

⁵ - Ibid, p 19.

حديثه بين الدول والشعوب على أساس قبول التعددية¹، ولعلّ هذا التصور نفسه نجده عند "علي أومليل" الذي حدّد من خلاله مدلول التسامح بقوله أنّه ((قبول الاختلاف))².

وهكذا يبدو الطالبي جريئاً على قلب ما استقر في الضمير العقدي والشعبي على حد السواء من رمي غير المسلمين بالزيف والتّحريف في أحسن الحالات، والكفر في حالات كثيرة، بل أنّه بوصف التّوي ((يتخطى حواجز نفسية ثقافية وتاريخية شديدة الكثافة لعلّ أهمها اقتران المسيحية في المخيال الإسلامي بالحروب الصليبية في العصر الوسيط والاستعمار في العصر الحديث))³.

وبالتّالي فما يمكن قوله أنّ الحوار الذي يدعوا إليه الطّالبي يقوم على نقض فكرة المؤمن قديماً عن نفسه ودينه وعلى انتاج حقيقة جديدة ليست هي الحقيقة الدّينية القديمة، فالعالم عنده لم يعد منقسماً إلى مسلم وغير مسلم أو دار الإسلام ودار الحرب، ولم يعد المؤمن في مفهومه مالكاً أوحد للحقيقة هي الدّين الحق الذي لا يضاهي وما دونه باطل، بل يخرج المؤمن بدينه من مركزية في النّظر إلى الدّات طالما كانت سمة الشّعور الدّيني إلى موقف نسبي يقر فيه بتعدد الحقيقة يقول في ذلك الطّالبي ((لقد بنيت كل الأنساق اللاهوتية القديمة على المسلمة القاضية بشكل أو بآخر بأنّه لا خلاص خارج الكنيسة (...)) ولكن ليس من المستحيل في الإسلام كما في المسيحية وفي كل الأديان الأخرى أن نستنبط اعتماداً على النّصوص وعلى بعض السنن الشيولوجية القديمة ثيولوجيا تؤسس لتعدّد طرق الخلاص والنّجاة))⁴. وهذا ما سيدفعنا إلى محاولة الوقوف عند طرق تأسيس هذه الثيولوجيا؟

¹ - الطالبي محمد، عيال الله، مصدر سابق، ص 180.

² - علي أومليل، الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة، الدار البيضاء، دار التنوير، 1985، ص 114.

³ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 129.

⁴ - M.Talbi : Islam et dialogue, p25.

ثانياً: في التأسيس والدعوة للحوار

يؤسس الطالبي موقفاً من الحوار بالاستناد إلى مرجعية دينية، وأعتبر أنّ النص القرآني يدعو لذلك وإلى نبذ العنف واحترام المخالف، ومن ثمة السبيل إلى تعدد طرق النجاة، فالقرآن من منظوره يعدّ مرجعاً ممتازاً في القول بالتسامح واللين مع غير أهل الملة، واستدل على ذلك بالآية الكريمة ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت الآية 46)، فعّد تلك الآية وشبيهاتها من القرآن جوهره، فلا حرج على المسلم إذن من الحوار بل إنّّه بالحوار إنّما يحيي سنة قرآنية.

وتجد مقولة التسامح عنده مرجعها في إقرار القرآن الحرية الدينية، وإقراره نجاة المؤمن إن لم يكن مسلماً وذلك بنص الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة البقرة الآية 62)

ولما كان الحوار إقرار بالاختلاف واحتراماً للمخالف، فإنّ تلك الرؤية تنسجم عنده أشدّ الانسجام وإرادة الله كما يعرضها القرآن كقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (سورة النحل الآية 93) ومن ثمة ((كان احترام الاختلاف احتراماً لإرادة الله في الاختلاف))¹.

فهذه الآيات تستدعي نقيضها وهي الآيات الداعية إلى الشدة على المخالف والطعن فيه، لذلك نرى الطالبي يحاور آيات السيف قائلاً ((علينا أن نفسر الإرث الأليم لتجاوزة، فالإسلام في الوعي السائد يظهر على أنّه دين العنف لا دين الحوار وعلينا توضيح الأمر (...)) فالقرآن وقد أوحى به زمان معين ومكان وحدد وتلبس بالتاريخ وخضع للملابسات كان عليه ان يتناسق مع ذلك العصر (...)) وهكذا توجد آيات عديدة تدعو إلى الجهاد وتعد الشهداء بالجنة، ويهمنا لأن نبين أن لهذه الآيات قيمة ظرفية مرتبطة أساساً بظروف خاصة تجاوزناها اليوم وهي آيات لا تترجم الرّوح العميقة الدائمة للرسالة القرآنية، هذه الرّوح التي تركز على السلام²، ومن خلال ذلك انتهى الطالبي إلى حصر مقولة الجهاد في جهاد النفس نافياً عنه كل ما يتصل "بالعنف المقدس".

¹ - Ibid, p 48

² - M.Talbi : *Islam et dialogue*, pp 9-10.

إنّ هذا التّصور الذي قدّمه الطالبي يختلف عن التّصور التّقليدي الذي قدّمه السيوطي لآية السيّف، إذ اعتبر الطّالبي أنّ تلك التّفاسير ناسخة لآيات العفو جميعاً، وقد اتّسم تعامله مع النّص القرآني بالتّأرجح بين اقتطاع آيات واعتبارها جوهر الرّسالة دون ربطها بظروف التّنزيل، وردّ آيات أخرى بحجة ارتباطها بالعصر الذي قد نزلت فيه، وهكذا تكون لبعض الآيات قيمة مطلقة ولآيات أخرى قيمة ظرفية وتلك ثنائية متحلية في علوم القرآن قديماً من ثنائيات تفسيرية كالمطلق/المقيد أو الخاص/العام، وبهذا يكون منهج الطالبي تقليدياً في بنيته أبعد من السّهم الموجّه الذي دعا إليه.

والحال أنّ عدم توظيف الطّالبي للسّهم الموجه في هذا التّصور هو أنّ السّهم الموجه يقوم على تتبع تطور نزول النّص والسير في اتجاهه، وإذا سار في نهجه فإنه سيقوه عكس ذلك، فالقرآن مر من مرحلة الدّعوة السّلمية بمكة وحداثة عهد المسلمين بالمدينة إلى مرحلة الدّعوة إلى الجهاد المسلّح التي بلغت ذروتها عام فتح مكة مثلما تشير إلى ذلك آية السيّف وهي من آخر ما نزل من القرآن.

فهذه القراءة تقوم على "التّفنن" في انشاء العلاقة مع النّص المقدس وعلى حاجيات المؤول على خطابه مما جعله يسقط هواجس المعاصرة على القرآن دون مراعات سياقات الخطاب القرآني.

وبالتّالي فوعي الطّالبي بأنّ الحوار الديني مشروط بالقول بتعدد طرق النّجاة دفعه إلى تأويل التّصور التّقليدي الرّاسخ في القرآن بأحادية طرق النّجاة كتفسير الآيات التّالية ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران الآية 85) والآية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْغًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران الآية 19).

" {إِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضَرُوهُمْ وَأَقِمْوهُمْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ }". (النوبة الآية 5)، تعدّ هذه الآية من أكثر الآيات اشكالاً في فهم فلسفة الجهاد، وهي تعد من جهة أخرى المؤسسة لمقولة العنف التي يتشدق بها التيار السلفي الجهادي، وقد قرأت على ثلاث قراءات:

-القراءة الأولى هي القراءة التي يتبناها التيار السلفي الجهادي، وهي القراءة التي تستند إلى الفهم والتفسير الذي يقول إن عدم الإيمان بالله والإسلام له يعتبر بعد ذاته مبرراً لإبادة قتل الإنسان حتى إذا لم يكن هذا الإنسان عدواً محارباً.

-القراءة الثانية لآية السيّف هي التي يقول بها الأستاذ المرحوم محمود محمد طه مؤسس الفكر الجمهوري في السودان، حيث قام بطرح ما يعرف بآيات الأصول وآيات الفروع. وهي قراءة متضمنة لشكل من أشكال النسخ الذي يختلف عن القراءة الأولى.

-ما القراءة الثالثة فهي القراءة التي ترفض مبدأ النسخ، وتدعو إلى قراءة آية السيّف في سياقها القرآني ضمن الآيات التي وردت قبلها وتلك التي جاءت بعدها. ومن أنصار هذه القراءة الباحث المصري الدكتور غرو طنطاوي الذي يستنكر تسمية آية السيّف بهذا الاسم ويعتبره من اختراع الفقهاء والمفسرين. للاستزاح أكثر ينظر إلى السيوطي جلال الدّين، الاتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 46.

فقد لجأ الطالبي إلى توسيع مفهوم الإسلام لينسجم وما قرره سابقاً وذلك باختزال الإسلام في الإيمان بالله دون أن يشترط توحيداً على حرف ولا تصديقاً بنبوّة محمد ولا إيمان بالقرآن، والطريف أن يُدلف الطالبي إلى ذلك من خلال ما يؤصّل به القرآن لنفسه من أنّه تمام ديانة إبراهيم، يقول الطالبي ((إنّ مهمة محمد تواصل وتيم مهمة إبراهيم ومهمة سابقة ولاحقه أيضاً إذ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ أي تسليم النفس بحدوء وثقة بين يدي الله الواحد وهذا هو المعنى الأصلي الأساسي لكلمة الإسلام (...)) أنّ يكون المرء مُسْلِماً معناه أن يؤمن بالإسلام كما عرفناه سابقاً أي أن يؤمن بالله كما آمن إبراهيم¹.

فهذا التوسيع يُسهم في ترسيخ الحوار لما يوفره معنى الإسلام ذاك من إيجاد سند "تاريخي" مُشترك بين الأديان التوحيدية الثلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية وهو عين ما استند إليه بيان الفاتكان الثاني، وبذلك تكون القرابة ويسهل حينئذ الحوار بين الإخوة.

إنّ الطالبي إلى جانب القرآن يؤسس للحوار الديني ومقولة التسامح بالاستناد إلى سيرة الرسول خاصة ما تضمنته الصحيفة من تعاون بين الجماعة المسلمة الناشئة وأهل الكتاب بالمدينة وعلى التراث الصوفي، فيشير إلى قول الغزالي بنجاح غير المسلمين في كتابه "فصل التفرقة"²، بالإضافة إلى ضرورة القول بتعدد طرق النّجاة فإنّ الحوار مشروط عنده بالكفّ عن التبشير، نظراً لما يحتوي عليه من إيمان بنديّة الأديان بعضها ببعض، والإسلام والمسيحية يسعيان إلى الكونية مما يطرح إشكالية في فهم الحوار واجرائيته والقائمة على أساس الدّعوة لذلك.

إنّ الدّعوة كمصطلح في التّصور الإسلامي تعني نشر الدّين، والذي يقابله في المسيحية مصطلح التبشير، فهذين المصطلحين يطرحان إشكالية علاقة المؤمن بغيره من غير المؤمن، وإشكالية الوفاء لطبيعة الدّيانة، وبالتالي فالجدال الحاصل قديماً كان في أساسه من باب التبشير أو الدّعوة، ((فالتبشير في المسيحية والدّعوة في الإسلام ينطويان في الأساس على احتكار الآخر لذلك يبدوان نقيضين للحوار))³، فكيف نظر الطالبي لهذا الإشكال؟

يشترط الطالبي لقبول سعي الكنيسة الكاثوليكية إلى تحقيق التّقارب مع المسلمين ألا تغلف تلك الدّعوة نزعة متخفية هي اختراق صفوف المسلمين للتبشير بينهم، وهو ما يسميه بـ "الحوار-الشّص Dialogue-

¹ - M.Talbi, Foi d'abraham et Foi islamique, dans islamo-christiana, n5, Rome 1979, pp 2-5.

² - M.Talbi, Islam et dialogue, pp 25-26.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 133.

hameçons¹ في كتابه "الإصرار على الاحترام" (**Respect têtu**) وهو نفس ما عبّر عنه منذ مؤلفه المبكر "الإسلام والحوار"، يقول في ذلك ((إذا فهمنا الحوار على أنه منهج جديد لنشر الديانات وطريقة لاستئصال عقائد الغير فإننا سنجد أنفسنا في الموقف نفسه الذي وقفه أسلافنا في القرون الوسطى))².

إنّ الطالبي قد وعى تفوق الغرب المسيحي وحركيته وغناه الفكري والمادي في مقابل جمود الفكر الإسلامي وفقره، واعتبر أنّ المسيحية تمتلك عوامل التّجّاح في اجتذاب النّاس، مما جعله يصرّ على طرح قضية التّبشير المسيحي والتّنديد بممارسات الكنيسة التّبشيرية في العالم الإسلامي خصوصاً الإفريقي منه.

غير أنّ إيمانه بعالمية الإسلام حالت دونهُ وسحب ذلك على المسلمين، بل إنّه يدافع عن ضرورة تبليغ العقيدة معتمداً على حجتين: تتمثل الأولى في القول بأنّ الدّعوة لا تناقض حرية التّدين ((دعا" لا يعني "بشر" وإنّما "استدعى" والدّعوة استدعاء، نداء نوجهه القرآن مأدبة الله كما يقر الحديث النبوي، وإذا ما استدعينا النّاس جميعهم فإنّ كل واحد منهم يظل حراً في قبول الدّعوة أو رفضها (...)) فالحرية لا تمنع من تبليغ الرّسالة ولا تناقضها وإنّما المحدد في ذلك طريقة تبليغ العقيدة))³.

أمّا الحجة الثّانية فهي "اعتباره تبليغ العقيدة علامة محبة للآخر، وسعيّاً إلى الإجابة عن أسئلة عوضاً عن اللامبالاة والحياد البارد"⁴، فهذا التّبليغ وتلك الدّعوة ماهي إلّا التّقيّد بأمر القرآن والقيام بالوظيفة التي ينيطها بالمسلم التي ليست سوى وظيفة الشّهادة، التي نلمسها في الآية الكرّمة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ الآية 143 من سورة البقرة.

إنّ الطالبي في تأسيسه للحوار أو التّشريع للدّعوة يبدو متأسياً بالتّعاليم القرآنية، ولكن من جانب آخر ألا يمكن اعتبار فكر الحوار نقيض فكر الدّعوة؟ إذ أنّ الأول إصغاء متبادل والثاني اصغاء إلى الذات.

لقد شعر الطالبي بذلك التّناقض ومن ثمة عمل على تجاوزه بحيلة كيّسة قوامها الفصل بين المجالين، وأورد ذلك من خلال مؤلفه "عيال الله" يقول في ذلك ((واضح أنّنا لا نريد ولا نقبل أن ينقلب الحوار إلى مُساجلات وإلى

¹ - M.Talbi, **Respect têtu**, p94.

² - M.Talbi, **Islam et dialogue**, p18.

³ - M.Talbi, **Liberté religieuse ET transmission de la foi**, dans **Islamochristiana**, N12, Rome 1986, pp 36-37.

⁴ - Ibid, p 38.

حرب أو إلى شرك، ولا مناص من ذلك إذا ما دفعنا به في متاهات التبشير أو الدعوة على السواء (...). التبشير والدعوة شيء والحوار شيء آخر¹.

وكذلك تجاوزها أيضا بدعوة قواها التفكير في استنشاء وسائل حديثة لا تسيء إلى المخالف، وهو ما عبّر عنه يقول (علينا أن نبتكر أدبيات جديدة للتبشير والدعوة تتلاءم مع عصرنا وحساسياتنا، وقد حان الوقت المناسب ليفكر المسلمون والمسيحيون في ذلك معاً عوض طريقة تبادل التهم العقيمة)².

والحقيقة أنّ التبشير أو الدعوة شيء والحوار شيء آخر، إذ لا مجال للفصل بينهما ((فليست الدعوة شيء والحوار شيء آخر))³ بل هي نقيض الحوار حتماً وذلك لما يتضمنه فعل الدعوة أو التبشير في ذاته من تعال مردّه التسليم باستقامة الذات أو المبشر، وزيف الآخر أو المبشر وما ينطوي عليه من اعتقاد بأفضلية الدين المبشر، وهذا ما ينتج عنه استحالة تضاييف فعلي الحوار والتبشير إذ يلغي أحدهما الآخر.

وعليه فإنّ الطالبي بتركيزه على إشكاليات الحوار يوقفنا على مدى التمزق العميق الذي أصاب الضمير الديني الحديث بين المرجع العلماني القائم على قيم الاختلاف والمرجع الديني القائم على المطابقة بين الدين والعالم، وهو تمزق لمسناه بوضوح في تردد الطالبي بين قبول التبشير أو ردّه أو الالتجاء إلى فصله عن الحوار.

وبالتالي من خلال ما تقدّم يمكن القول أنّ الطالبي قد تمكن من القطع مع الفكر التقليدي القديم القائم على الجدل، خصوصاً وقد أكدّ تعدد طرق النجاة ووسع مفهوم الإيمان، فالقول بالحوار الديني والتأكيد على قيمة التسامح يُعدّ جديداً على الفكر الإسلامي مقارنة بعصر النهضة إذ لم ير المصلحون المسلمون كالأفغاني ورشيد رضا في مقولة التسامح سوى شعار يستهدف تفكيك المجتمعات الإسلامية لتسهيل اختراقها من قبل المستعمل المسيحي، فالاستعمار لعب دوراً مهماً في طبيعة تقلبهم لمقولة التسامح*.

بيد أنّه لا يمكن القول أنّ الطالبي قد تفرّد بالقول بالحوار الديني بل وجب التنويه إلى نقطتين مهمتين أولهما: أنّ جهود الطالبي تنخرط في سياق تفاعل ثلة من المفكرين المسلمين المعاصرين مع إعلان الفاتكان الثاني، وقبول

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 159.

² - M.Talbi, Liberté religieuse et transmission de la foi, p 45.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 135.

* للاستزاح أكثر ينظر إلى علي أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الفصل 4، التسامح هل هو مفهوم محايد؟ مرجع سابق، ص 109-120.

دعوته إلى الحوار ولعلّ من أبرزهم "سيد حسين نصر" و"إسماعيل الفاروقي" وغيرهم¹، وثانيهما: أنّ رؤية الطالبي ورؤية غيره لا تمثل سبقاً في الفكر الإسلامي الحديث إذ يمكن اعتبار "عبد العزيز الثعالبي" أول المفكرين المسلمين الذين نادوا بالتسامح وأسسوا لاحترام عقيدة الغير، وذلك في كتابه (روح التحرر في القرآن)²، فعدّت قراءته قراءة عميقة في مؤلفه ذاك وتبيّن أنّ الثعالبي يعني بالتحرر الدّعوة إلى "التسامح".

يقول في ذلك الثعالبي ((إنّ ما درسناه وتعمقنا فيه يمثل في العلاقات التي يفرضها القرآن على المسلمين تجاه متبوعي كل الديانات الأخرى، فهذه العلاقات ينبغي أن تكون علاقات ودّية تحدها روح الصدق والثّقة والمودّة وينبغي أن يسودها التسامح الديني والحرية واحترام رأي الغير))³، فهذه الرؤية تبدى لنا مدى التّمائل بين تصور الطالبي والثعالبي في التأسيس للتسامح الديني اعتماداً على القرآن ونبد الجهاد.

تأسيساً على ما تقدّم يعتبر الطالبي متميزاً في دعوته الملحّة إلى الحوار الديني والتأسيس له، وخير دليل على ذلك انتاجاته الغزيرة في هذا المجال، مما يجعلنا نقر بأنّ قضية الحوار الديني قد أخذت مركزية في خطابات المبكرة، فهل بقي الطالبي وفيّاً لهذه الدّعوة في كتاباته المتأخرة؟

ثالثاً: في نقض الحوار

إنّ تتبع مسارات الطالبي واستقراءها في مسألة الحوار بين الأديان يُلاحظ أنّه ارتدّ عن فكرة الحوار وانقلب عن المؤلفات السابقة وندم في المشاركة فيه، حتى بلغ حدّ الرّغبة في التّكفير عن ذلك "الذّنب"⁴، بل إنّ الطالبي يُقر بأنّ الحوار لا يمكن أن يستقيم بين الإسلام -وهو دين الحرية- والمسيحية -وهي دين القمع- حسب رأيه، وإن كان هناك حوار بين الديانتين فذلك حسب حبه بين المسيحيين والمنسلخين عن الإسلام يقول في ذلك ((ولئن كان حواراً فإنّما هو حوار بين مسيحيين ومنسلخين عن الإسلام))⁵، وذلك مردّه إلى ثلاث عوامل:

العامل الأول هو "اكتشافه أنّ الغاية من الحوار هي التّبشير بالمسيحية"⁶، أمّا العامل الثّاني فيتمثل في تعمّد المسيحيين الطّعن في الإسلام سواء كانوا رجال العلم المستشرقين الذين يتعاونون مع "الانسلخسلايين" لتقويض

¹ - Etienne Renaud : le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans, dans islamo-christiana n23, Rome 1997, pp 111-138.

² - Thaalbi Abdelaziz : l'esprit libéral du Coran, dans Al-Gharb Al-islami, Beyrouth 1985.

³ - Ibid, p 79.

⁴ - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، دار سراس للنشر، تونس، دط، 2007، ص 243.

⁵ - M.Talbi, **Histoire du Christ**, Tunis, 2011, p 16.

⁶ - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 212.

القرآن، وقد سَمَّاهم الطَّالِبِي ب((الثَّالُوث الاستشراقي-المسيحي-الانسلاخسلافي))¹، أو كانوا من رجال الدِّين ومثاله على ذلك خطاب البابا بنديكتوس السادس عشر يوم 2006/11/16م بجامعة "راتسبون" بألمانيا الذي تضمّن إشارة إلى الجهاد في الإسلام*، بينما العامل الثالث فهو تفتُّنه إلى أنّ الغرب المسيحي لم يكفّ بعد عن استعمارنا ونهب خيراتنا.

يبدو أن مسألة الحوار الديني بين الأديان عند الطالبي لم تكن قناعة راسخة لديه رغم ما قدّمه في حواراته وأعماله المبكرة، والذي عبّر عنه سلفاً بتمزق الرّجل بين الوعي الديني التقليدي القائم على الدّعوة، دعوة الآخرين للدّخول في الإسلام والوعي الديني الحديث القائم على احترام عقائد المخالفين، وليس هذا السعي إلى الجمع بين الدّعوة والحوار الديني في آن واحد سوى علامة من علامات ذلك التّمزق، ثم إنّ لجوء الطالبي إلى توسيع الدّعوة إلى الإسلام ورفض التبشير المسيحي لا ينمّ عن نظرة قائمة على الاحترام والايّمان بالتيّة بين الأديان بل ينمّ عن نظرة قائمة على الايمان بتعالّي الذات وفلاحها مقابل دونية الآخر وضلاله ((إنّهُ ايمان بصحة الإسلام وضلالة المسيحية))²، وبالتالي فهذا الوعي يعتبر وعي ديني تقليدي مصبوغ بصبغة حديثة.

فالطالبي أخذ موقفاً من مسألة الحوار الديني خاصة بعد خطاب "البابا بنديكتوس 16 سنة 2006" إذ صرّح قائلاً ((منذ ذلك الوقت عُدت إلى التقليد الخاص بي، تقليد الشّهْرستاني))³، فهذا التقليد يقوم على مدح الذات وتأثيم الآخر وبيان ضلاله هدفاً، وعلى عرض الأديان الأخرى على محكّ الإسلام منهجاً، وهذا ما تجلّى مع الطّالبي من خلال اعماله المتأخّرة خاصة كتابه "ليطمئن قلبي 2007" وكذا كتابه "تاريخ المسيح 2011" وتحديد الفكر الإسلامي.

يستهل الطالبي في سياق الرّدّ على إشارة البابا إلى وجود آيات في القرآن تدعو إلى الجهاد والعنف وذلك في كتابه "تاريخ المسيح" بالآية ((يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ البقرة الآية 46، وكذلك ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا

¹ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 58.

² في 12 سبتمبر / أيلول 2006 ألقى البابا خطاباً حول الأيمان في جامعة ريستون الألمانية أَدان خلاله استعمال العنف باسم الدين، مستشهداً بالإمبراطور البيزنطي مانويل باليولوجوس الثاني الذي أدان لجوء النبي محمد إلى السيف لنشر الإسلام. وأثارت كلمة البابا موجة من ردود الفعل الغاضبة في العالم الإسلامي، والطلّابي يعتبر أحد المنددين بهذه الدّعوة، فقد اعتبر ان دعوته للمسلمين إلى مقاومة الإرهاب بمثابة دعوة إلى التعاون مع الاستعمار، يقول في ذلك ((الإسلام في منظوره يسمى دين العنف والجهاد إلى الأبد وعنه تولّد الإرهاب الذي دعا قداسة البابا بينوا السادس عشر المسلمين إلى مقاومته، أي أن يصبحوا جميعاً "حركيين" كالحركيين الذين تجنّدوا إلى جانب الجيش الفرنسي بالجزائر)) محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 111.

³ - M.Talbi, Libéré religieuse et transmission de la foi, dans Islamo-Christiana, n12, Rome 1986, p 36.

³ - M.Talbi, Histoire du Christ, p 16.

لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿البقرة الآية 75﴾ وكذا الآية ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ المائدة الآية (41))¹، ومن كتابه أيضاً الموجه الى "بندىكتوس السادس عشر" بمقطع من الانجيل دال ((جئت لألقي على الأرض ناراً، فلکم أودّ أن تكون اشتعلت))².

وفي سياق ردّه يعرض الطالبي جملة من المطاعن في المسيحية من خلال مصنفاته الأخيرة نوردّها الآتي:

-توصل الطالبي إلى قناعة مفادها أنّ المسيحية ليست ديانة توحيدية ((بل هي قائمة على الشّرك من خلال عقيدة التّثليث ولا يجوز الحديث عن الله في المسيحية بل عن (Dieu) وهي كلمة مستعارة من اليونانية "ديوس Deos")³، وهذه القناعة توصل إليها من خلال تمييزه الذي أقامه بين "الله" و"ديو" متأثراً بالقرار المالىزي الذي قضى في ديسمبر 2007م بمنع الصحيفة الكاثوليكية المالىزية "هيرالد" من استخدام كلمة الله حين ذكر المعبود باعتبار الله منتوجاً اسلامياً محضاً، ولعل ذلك جاء في سياق الردّ على تصريحات البابا بندىكتوس السادس عشر.⁴

- كل العقائد المسيحية الصلب والقيامة والخطيئة والفداء الخ تعبّر عن لاعقلانية مذهلة، ((وكل القصص الواردة في الانجيل حديث خرافة))⁵.

-في سياق المقارنة أشار الطالبي أنّه وجب التّمييز بين يسوع النّاصري ملك اليهود الذي جعله المسيحيون رباً لهم "ويسوع/عيسى بن مريم النّبي المذكور في القرآن" وهما ((شخصان عاشا في الفترة نفسها واختلط أمرهما على المسيحيين))⁶.

-يعتبر أنّ "بولس" هو المؤسس الحقيقي للمسيحية، فهو يراه أنّه كان ((مؤسس المسيحية فُصامياً، معرّضاً للصّرع وفي لغتنا اليوم نصفه بأنّه مصاب بالجنون الدّيني، وفعلاً فقد رأينا أنّه كان يُرمي بالجنون وفي رسالته لا يفتأ باستمرار ينفي هذه التّهمة عنه، وفي ذلك دلالة على شدّة لصوقها به))⁷، وفي موضع آخر يقول ((المسيحية في

¹ - Ibid, p 4.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، ص 140، نقلا عن A benoit 16، Rénovation de la pensée musulman، p5.

³ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 211.

⁴ - أوليفيه رواء، الجهل المقدّس، تعريب صالح الأشقر، دار الساقي، بيروت، بيروت، ط1، 2012، ص 156.

⁵ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 215.

⁶ - M.Talbi, Histoire du Christ, p 99.

⁷ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 262.

شكلها الحالي إنما هي بوليسية نجحت لا تزيد عن كونها أوهام دماغ بولس المريض القُصامي المهيلن¹، فالطالبي يصف "بولس" بالجنون والفصام والهلوسة من قبل معاصريه، وفي سياقاتنا الدينية نرى أنّ الرسول كان أيضاً يُرمى بالجنون من قبل معاصريه، غير أنّ الطالبي ينفي كل ذلك عن الرسول ويثبتها على "بولس" وفي هذا تناقض وتنافي مع قاعدة التسامح التي صاغها فولتير القائلة ((لا تفعل ما لا ترغب أن يفعل بك))².

-إنّ تاريخ المسيحية قائم على العنف سواءً تعلّق بالأمر "بالعنف إزاء اليهود، أو بالعنف إزاء المسلمين منذ القرن الثامن للميلاد إلى اليوم"³، ويختم الطالبي كتابه "ليطمئن قلبي" بجدول الصراع بين المسيحية والإسلام" بقوله ((جاء فيه أنّ الحرب الصليبية التاسعة انطلقت حسب رأيه منذ 1962 إلى اليوم))⁴. والغريب أنّه يعتبر الطالبي اعتداء 11 سبتمبر 2011، وهو اعتداء إرهابي كيفما قلبه غارة حرّة حربية في نيويورك حدثت في حالة حرب؟

-إنّ المسيحية ديانة لا ترقى حتى إلى مستوى الجدل الديني، بل هي ديانة تستدعي السخرية من كل باحث عقلائي، لذا لم يتورّع عن إيراد جملة من الاوصاف المختلفة ك ((مسرحية، حديث خرافة، شكل خرافي وسحري هرطقة، نبوة كاذبة، صيبانية، مرقّعة، مجموعة من القصص تناقضاتها كثيرة، عقدة أوديب مقلوبة... الخ))⁵.

لقد توصّل الطالبي إلى هذه النتائج المتعلقة بالمسيحية باستخدام منهجين، الأول مقارن يقوم فيه ب «عرض المقالات المسيحية على القرآن" وهو منهج القدامى من المسلمين، القائم على السّجال الديني من منظور تمجيد الذات والطعن في عقائد الآخرين، وهو منهج مناقض للحوار الديني القائم على الاحترام المتبادل.

والثاني هو منهج "النقد التاريخي للتصوص اعتماداً على الدراسات الغربية الحديثة" وهو منهج مزيج من الاعتماد على منهج التحليل النفسي، والنقد التاريخي للتصوص، والمنهج التاريخي، والمنهج الأنثروبولوجي، وعلم الأديان المقارن، وكل هذه المناهج في نظرنا اعتمدها الطالبي وصهرها ليؤلف عنواناً لافتاً اسمه ((قراءة إسلامية لنشوء العقيدة المسيحية))⁶. غير أنّ هذه المناهج لا يمكن عدّها مناهجاً إسلامية بل هي مناهج طوّعها الطالبي لتخدم غايات الطعن في المسيحية وتصوّر أنّ ذلك خدمة للإسلام، وقدّ نوّه "فرج أنطوان" من خلال مناظرته مع

1 - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 274.

2 - فولتير، رسالة في التسامح، تعريب هنريت عبودي، دار بتر للنشر والتوزيع، ورابطة العقلائين العرب، سوريا، ط1، 2009، ص 47.

3 - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 217.

4 - المصدر نفسه، ص 289.

5 - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 108، 204، 206، 207، 215، 219.

6 - المصدر نفسه، ص 254.

"محمد عبده" إلى هذه المسألة حيث قال ((الحقيقة أنّ هدم دين واحد هو بمثابة هدم أسس جميع الأديان، لأنّ كل الأديان تقوم على مسلّمات ما ورائية لا عقلية))¹.

والطريف في الأمر أنّ الطالبي يرفض استخدام هذه المناهج في نشوء العقيدة الإسلامية، وبلغ به الأمر إلى حدّ اتهام مستخدميه هذه المناهج بعداء الإسلام ان كانوا من المستشرقين، وبالانسلاخ من الإسلام إن كانوا مسلمين* ولعلّه يقصد بذلك تلميذه "عبد المجيد الشّرفي" والجزائري "محمد أركون" الذين طبقوا هذه المناهج والقراءات الحديثة على النصوص والتراث الإسلامي، وهو ما يتنافى من جانب الموضوعية التي تفرضها العقلانية مما يؤكد فرضية أنّ الطالبي كان انتقائياً في قراءته، متوهماً بالعقلانية والحداثة المنهجية. وبالتالي فنقضه هذا يعتبر انقلاباً كوبرنيكياً على مسألة الحوار بين الأديان وارتد يدافع عن الدين الإسلامي من منطلق الذات في مقابل الديانة المسيحية التي اعتبرها تنسف أسس الحوار وتنقضه.

2 - الحرية الدينية

الحديث عن الحرية الدينية يقتضي منها الوقوف عند دلالات الحرية، التي يمكن اعتبار أنّ تاريخها يختزل مراحل تطور الوعي الإنساني وعلاقاته بسائر القوى الفاعلة ووجوده، فقد ارتبطت كمفهوم بالحياة اليومية وبالمجال السياسي على العموم، وذلك لأنّ الحرية تشاركية بين جميع الناس يفترض توفر نظام سياسي وقوانين تنظم هذه الحرية وتحدد مجال تعايش الحريات.

أولاً - مفهوم الحرية الدينية

1 - مفهوم الحرية

لغة: "الحرية هي ترجمة "Liberté" في اللغة الفرنسية، و"Liberty" في اللغة الإنجليزية والتي يعود أصلها إلى الكلمة اللاتينية (Libertés) وتعني القدرة على القيام بعمل والتّحرك بالحدّ الأدنى من القيود (*). وفي الدلالات اللغوية فإنّ مصطلح "الحرية" مشتق من الجذر (حرر) والذي يدلّ على معانٍ فاضلة ترجع إلى ((الخلوص والخيار من كلّ شيء، والفعل الحسن واستقلال الإرادة، ومنها تحرير الحرير أي تخليصه من الشوائب))² وفي لسان العرب

¹ - فرج أنطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 288.

* تطرق الطالبي إلى هذه المسألة في كتابه ليظمن قلبي، بحيث أورد فصلاً أوّسمه ب "عبد المجيد الشّرفي والتنظير المنهجي للانسلاخسلامية المقتّعة" محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 43-96.

² - الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1979، ص 616.

تطلق الحرية على الخلاص من العبودية فهي نقيض العبودية يقال ((الحُرُّ بالضمّ نقيض العبد، والحرّة نقيض الأمة، والجمع حرائر ويقال حرّ العبد يحرّ حرارة أي صار حُرّاً))¹، وهذه الدلالة نفسها يقدّمها "محمد عمارة" من خلال مؤلفه "إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات" إذ يعتبر أنّ الحرية ((هي المقابل المناقض للعبودية، والحرّ ضدّ العبد والرقيق، وتحرير الرقبة عتقها من الرقّ أو الترك المعبر عن إرادته، التي هي شوق الفعل أو الترك، في أي ميدان من ميادين الفعل، وبأي لون من ألوان التعبير الحر))²، فهذا المدلول يعتبر أنّ الإنسان الحر هو غير المملوك وغير المقيد بأي قيد مادي، وهو الخالص في إنسانيته التي لا تشوبها شائبة.

ويعتبر المفكر "عبد الله العروي" أنّ مصطلح "الحرية" يأخذ أربع معاني مرجعية ((الأول معنى خلقي وهو الذي كان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، نقرأ في اللسان: الحرّة تعني الكرمية، يُقال ناقة حرّة ويقال ما هذا منك بحرّ أي بحسن. والثاني معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثلاً ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء الآية 92) وفي كتب الفقه مثلاً (ولا يقتل حرّ بعبد ويقتل به العبد) "رسالة القيرواني". والثالث معنى اجتماعي وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين (الحرّ هو المعنى من الضريبة). والرابع معنى صوفي نقرأ في تعريف الجرجاني، الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي أعلى المراتب))³.

اصطلاحاً

تعتبر الحرية من المفاهيم الكبرى التي يصعب تحديدها تحديداً جامعاً مانعاً نظراً لتعدد مجالاتها وتأثيراتها، وذلك راجع بالأساس إلى تعدّد زوايا الرؤية التي نظر منها لهذا المصطلح، فعُرفت تعريفاً اجتماعياً وآخر فلسفياً وسياسياً ودينياً وغيره، فهي ((تحتل من المعاني ما لا حصر له))⁴، إلّا أنّ جلّها يتفق في القدرة على الفعل والاختيار، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من محاولة الوقوف عند بعض المدلولات.

فقد ورد في "الموسوعة العربية العالمية" أنّ الحرية هي ((الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرّروا ويفعلوا بوحى من إرادتهم دونما أيّة ضغوط من أيّ نوع عليهم))⁵، ومعنى ذلك أن الحرية هي تلك الملكة الخاصة التي تميّز الانسان من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أيّة إرادة أخرى غريبة عنه. فهي بهذا

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 181.

² - محمد عمارة، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، دار السلام للطباعة النشر والتوزيع والترجمة، ط. 1 - 2010م، ص 354.

³ - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 5 - 1993، ص 13.

⁴ - زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط. 2، القاهرة، 1963، ص 16.

⁵ - مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط. 1 - الرياض 1996، ص 298.

عبارة عن انعدام القسر الخارجي، والانسان الحرّ بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً. ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده.

وفي المعجم الفلسفي ورد أنّ مدلول الحرية ((هي خاصية الكائن الذي لا يخضع للجبر ويتصرف بدون قيود وفقاً لما تمليه عليه إرادته وطبيعته))¹، فهذه الإرادة تعدّ قدرة الانسان على تحديد تصرفاته بنفسه تبعاً للرؤية التي يتبناها، وقدرته على الفعل استناداً إلى قراره الذاتي.

وفي المعنى السياسي والاجتماعي يطلق لفظ الحرية للإشارة إلى "غياب كل إلزام وقسر اجتماعي يفرض على الفرد فرضاً، بحيث يعتبر الفرد نفسه حراً في القيام بكلّ ما لا يمنعه القانون والامتناع عن كل ما لا يلزمه به القانون"² وفي هذا السياق، الحريات السياسية التي تعدّ حقوقاً يعترف بها الفرد بوصفها حقوق تحدّد من سيطرة الدولة كحرية الضمير التي تسمح لكلّ فرد باعتناق المذهب الذي يروق له والتعبير عن آرائه ومواقفه الشخصية وحرية التجمع وحرية الانتخاب...الخ.

بينما مدلول الحرية النفسي والأخلاقي فمفاده "حالة التفكير والتّروي التي تكون سابقة لدى الفرد لاختياره بين الأشياء ولتبنّيه لمواقف ما، فهذا الفرد يفعل ما يريد ولا يفعل أمراً إلّا وهو عالم بأسبابه"³ والحرية في نفس هذا المعنى مضادة للأهواء والغرائز والبواعث العرضية، فهي حالة الانسان الذي يحقق بأفعاله وأعماله طبيعة الحقيقة المتميزة بالعقل والأخلاقية عندما تكون الحرية مضادة للحتمية فإنّها تدلّ على حرية الاختيار وهي فعل الانسان متولّد عن ارادته.

ويمكن إيراد تعريف للحرية يتضمن في معناه ثلاث مدلولات للحرية قدّمه "جميل صليبا" في معجمه والذي يرى فيه أنّ ((الحر ضد العبد، والحر الكريم والخالص من الشوائب والحر من الأشياء افضلها ومن القول أو الفعل أحسنه، تقول حر العبد حرراً خلص من الرق وحر فلان حرية كان حر الأصل شريفه))⁴، فالحرية بهذا المعنى هي الخلو من الشوائب أو الرّق أو اللؤم فإذا اطلقت على الخلو من الشوائب دلت على صفة مادية، وإذا

1 - جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 156.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المرجع نفسه، ص 157.

4 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 461.

اطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية، وإذا اطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية، وبهذا فالحرية تأخذ معناً عاماً خاصة الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، ومعناً سياسياً واجتماعياً، ومعنى نفسي وأخلاقي.

وعليه ورغم تعدد المدلولات فإنه يمكن تعريف الحرية من الناحية الاصطلاحية أنّها انعدام للقيود، وكذا قدرة الانسان والمرء على فعل ما يريد كما يمكن اعتبارها ترك للناس ليحققوا خيرهم ويطلقوا العنان لذلك بالطريقة التي يرونها طالما كانوا لا يحاولون حرمان الغير من مصالحهم، وتعبير "لالاند" ((قدرة الإنسان على الفعل بكل اختيار واستطاعة وإرادة على وجه لا يضر بالآخرين))¹.

وعلى العموم فإنّ مفهوم الحرية يحيل إلى مراحل تطور الوعي الإنساني وعلاقاته بسائر القوى الفاعلة وفي وجوده، ويمكن أن نختزل ذلك في مرحلتين تاريخيتين، تمثلت الأولى في الوعي الفلسفي المثالي بالحرية فتطرح حينئذ قضية المصير ومنزلة الفعل الإنساني بين الحتمية والحرية في علاقته بالقوى المفارقة، وتنحصر المرحلة الثانية في الوعي الشامل بإشكالية الحرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فأضحى للحرية جانبها القانوني، إذ أنّ الثورات الحديثة بدءاً بالثورة الإنجليزية وانتهاء بثورة التحرر التي قادتها الشعوب المستعمرة وما رافقها من فكر اقتصادي واجتماعي يدعوا إلى قيمة الحرية والذي أخذ بعداً عالمياً وأكثر ترسيخاً خاصة بعد الإعلان العالمي لحقوق الانسان.

وفي الثقافة العربية الإسلامية لم تكن هذه الإشكالية غريبة عن الفكر الإسلامي القديم، إلّا أنه نُظر إليها من زاوية العصر الوسيط (أي الزاوية الميتافيزيقية) وتكفل علم الكلام بذلك فكانت ثنائية الجبر والاختيار وهي ثنائية اهتمت أساساً بالفعل الإنساني في علاقته بالمقدس.

بيد أنّه في العصر الحديث اختلفت مدلولاتها ووضحت مكسباً عالمياً لا غنى للمسلم في العصر الحديث عنها فإذا كانت الحرية في القديم وجهاً واحداً في مقابل العبودية فإنّها أصبحت اليوم حريات تبلورت منها حريات مختلفة ومتعددة كحرية التعبير وحرية المعتقد وغيره، يعلّق عبد المجيد الشّرفي على ذلك قائلاً ((هي قيمة لم تكن موجودة في القديم بالمعنى الذي تطلق عليه الآن، فالحرية في القديم كان لها معنيان أحدهما ميتافيزيقي كلامي، حرية الإنسان أو عدم حريته في خلق أفعاله، ثم الحرية في مقابل العبودية وكلا هذين المفهومين للحرية في القديم ليس هو المفهوم

¹ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ط2، 2001م، ص 2727.

الذي ساد في عصرنا والذي على أساسه يكون الإنسان متمتعاً بحقوق طبيعية منها الحرية¹. ومعنى ذلك أنّ حرية الإنسان لا في أن يعتقد فقط فيما يشاء لكن أن يقول ما يشاء وأن يفعل ما يشاء ولا حدّ لهذه الحرية إلاّ حرية الآخرين فما دام في معتقده وفي قوله وفي فعله لا يمس حرية الآخرين فحرية مطلقة.

وينظر محمد الطالبي إلى قيمة الحرية من منظور إيماني، فهو يعتبر أنّ رسالة الإسلام قائمة على أداء الأمانة التي يقوم بها الإنسان وباعتبار أنّه لا تكليف بدون حرية، فإن وضع الإنسان المتميز في الكون يقتضي منه أن يكون حراً فهو يرى فيه أنّه ((إنسان قبل حمل الأمانة حراً، والتزم أمام الله بوثاق "الميثاق" ميثاق يربط الإنسان مع الله عموماً، لا ميثاق جنس متميّز عن الإنسانية، أخذ الله ميثاق الإنسان وأشهدده على نفسه شهادة حرّة واختيار تصله مباشرة بخالقه))².

فالطالبي نظر لقضية الحرية من وجهة إيمانية مركزاً نظره على الزاوية الدينية، حتى أنّ مقالات عديدة دارت حول الحرية الدينية، فماذا نعني بها؟ وكيف نظر الطالبي لهذه المسألة؟ وكيف تعامل مع ما استقر في الضمير الإنساني الحديث من نظرة إلى منزلة الإنسان وحقوقه المرتكزة أساساً على هذه المقولة؟

2 - الحرية الدينية

أولاً - مفهوم الحرية الدينية

لقد كانت الأدبيات الفقهية في تصورها للحرية الدينية أو حرية المعتقد مبنية على تصور قوامه الحرص على الملة من كلّ ما من شأنه أن يهدّد وحدتها وانسجامها، فأكدوا على أنّ المسلم المنضوي داخل لواء الإسلام يجب عليه ألاّ يفارق دينه وإلاّ عدّ مرتدّاً، وأنّ المرتد ((لا يقبل منه إلا الرجوع الى الدين الذي خرج منه وأنه لا بُدّ من الإسلام أو السيف ارتكازاً على قراءة قسرية "للآية 217 من سورة البقرة" وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) والآية 54 من سورة المائدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ

¹ - حمّادي ذويب، حوار مع عبد المجيد الشرقي، التسامح والحرية، مجلة يتفكرون، ملف العدد (التسامح والحرية)، مؤمنون بلا حدود، العدد الأول، ربيع 2013، الرباط، المغرب، ص 19.

² - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 47.

يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»¹، غير أنّ التّصور الجديد لهذا المدلول يتناقض معه إذ يعتبر الحرية الدّينية حقاً من حقوق الإنسان لا يمكن التفويت فيه بأي حال من الأحوال إذ المرء حر في اختيار عقيدته الدّينية فلا يكون لغيره من النّاس سلطان عليه فيما يعتقد، بل له أن يعتقد ما يشاء وله ألا يعتقد في شيء أصلاً². فهذا يعني أنّه من حق كلّ مؤمن في الاعتقاد في الله ويستتبع ذلك تساوي الحق لدى كلّ المؤمنين في أن يكون لهم فهم الخاص بهم الشريعة.

فالتّصور الفقهي القديم يمكن أن نلمسه في تصور "رفاعة الطهطاوي" من خلال كتابه "مناهج الألباب" إذ عرّف الحرية الدّينية قائلاً ((هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط أن لا تخرج عن أصل الدّين كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع))³، فهذا التعريف الذي قدّمه الطهطاوي أسس له من خلال المقارنة مع التّصور الفرنسي للحرية الدّينية في ميثاق الدّستور الفرنسي*، فحاول تأسيس موقف مخالف للتّصور الغربي، لذلك نظر لمفهوم الحرية الدّينية من منظور إسلامي فقط ولم ينظر إليها نظرة شمولية، أي حرية الفرد في اختيار أي دين أو معتقد يؤمن به أو ينكره، وأضحى في المقابل يقتصر الحرية الدّينية داخل إطار دين واحد هو الدّين الإسلامي.

ولهذا فالأمر لا يتعلق في نظره بمنح الحرية للمسلم في اعتقاد دين غير الإسلام، وإتّما المقصود عنده الحرية في اختيار أحد المذاهب السنية الأربعة، وإذن فهذا المفهوم يقصي الأديان غير الإسلامية والمذاهب غير السنية من الدّخول في دائرة مفهوم الحرية الدّينية، فهو مفهوم مُسيّج بخطوط حمراء ينبغي ألاّ يتعداها المسلم هي الأصول الشرعية، وهي أساساً نصوص القرآن والسنة النبوية وما أجمع عليه الفقهاء من أهل السنة.

بينما التّصور الجديد للحرية الدّينية فهو يكتسب أهمية كبرى في وقتنا الرّاهن لكونه يمنح الأفراد الحقّ في الهوية، وفي تكوين معتقدات شخصية وإظهارها، وانتهاك الحرّية الدّينية أو العقديّة يتداخل بشكل كبير بل ويهدّد مختلف الحقوق التي يمتلك الإنسان كالحقوق السّياسيّة المدنيّة- مثل حقّ الحياة والتّعبير- إضافة إلى الحقوق الاجتماعيّة

¹ - محمد حمزة، اسلام المجددين، مرجع سابق، ص 127.

² - رفاعة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريس، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991، ص 52.

* تأثر الطهطاوي بالسلوك السياسي الفرنسي أثناء قيامه بالرحلة العلمية لباريس في مسألة الحرية الدّينية بالميثاق الدستوري الفرنسي وخاصة المادة الخامسة التي تنص على أنّ ((كل إنسان موجود في بلاد الفرنسيين يتبع دينه كما يحب لا يشاركه أحد في ذلك، بل يعان على ذلك ويمنع من يعرض له في عبادته)) رفاعة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريس، مرجع سابق، ص 117.

والاقتصادية والثقافية الأخرى، والتمييز على أساس الدين يؤثر في العلاقات الاجتماعية، بحيث يؤدي إلى التفكك والظلم والعنف والإرهاب، مما يمكن أن يخل بتوازن المجتمعات.

فالحرية الدينية مرتبطة بالعقل والفكر وحرية الإرادة والاختيار والافتناع الشخصية للإنسان، وهو ما تضمنته المادة (18) للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي ذكرت أن ((لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق؛ حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية التعبير عنها، سواء بالتعليم أو الممارسة أو إقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك منفرداً أو في جماعة، سرّاً أو علانية))¹، فهي بذلك لا يجب أن تقتصر على مجتمع دون الآخر، بل وجب من الضروري أن تسود المجتمعات ككل، ليحل نوع من التعايش والتآخي لما تحمله هذه الحرية من إيجابيات في طياتها.

ومن هذا المنطلق تعرف الحرية الدينية بأنها ((حرية العبادة وفقاً للضمير، وحرية الفرد في أن يغير دينه، إضافة إلى حرية الوعظ، والتعليم والنشر والقيام بالنشاطات التي تترافق معه، كالتبشير وحياسة الملكيات لدور العبادة والوصول إلى وسائل الإعلام))²، فهذه الحرية لها محددات دينية وسياسية وقانونية وغيرها.

انطلاقاً من هذا التصور الشامل للحرية الدينية، وإذا ما أردنا اسقاطه على ثقافتنا العربية الإسلامية الحديثة نجد أنّ مسألة حرية الاعتقاد قد برزت فيها قراءات مختلفة عن تلك التي كانت في التصور الفقهي الكلاسيكي وخاصة إشكالية (الرّدّة)، فبرزت المطالبة باحترام حق المعتقد التي لا تتضمن حرية الاعتقاد فحسب، بل انها تعني حق تغيير المعتقد.

وقد استندت القراءات الحديثة للآية القرآنية 256 من سورة البقرة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ التي استنبط من خلال المفسرون الجدد أنّ القرآن يخلو من الإشارة الى عقاب دينوي يسلط على المرتد وانما نصّ على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يفرضه على أحد، بالإضافة إلى أنّه حري بالمسلم الاهتداء بهدي القرآن لا أحكام الفقهاء الجامدة - التي اعتبر "محمد الشّرفي" أنهم ((وضعوا سلسلة من القواعد الماسة مجرى المعتقد إزاء المسلمين وغيرهم وكان بإمكانهم تأسيس نظرية حرية المعتقد))³ - بل وجب الاحتكام لآيات مثل 164 من سورة الانعام ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وكذا الآية ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم

¹ - عبد الحسين شعبان وآخرون، ثقافة حقوق الإنسان، وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، دط، لندن، 2000، ص 21.

² - أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 32

³ - محمد الشّرفي، الإسلام والحرية، ص 62.

مَرْجِعُكُمْ فَيَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١﴾ وغيرها، يقول الطالبي في هذا الصدد ((إنَّه إسلام يدفع كل شيء بالتّي هي أحسن، ويفوض الأمر إلى الله لا إلى أي مرجع بعض من النَّاس ومن دون تفويض إلى الله أي سلطة بشرية كما يتحدث باسم النَّاس))¹.

من هنا يؤسس الطالبي موقفه تجاه الحرية الدينية التي عبّر عنها بقوله ((ديني الحرية))²، إذ يؤسس لمفهوم الحرية الدينية من منظور إيماني، فهو يدعو المسلم المعاصر لكي يكون مقتنعاً ومؤمناً اختار التمسك بالإسلام اختياراً حراً لا يحاسبه عليه إلاّ الله وحده هو، فلكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين ومثل ذلك حرّيته في أن يدين ما يشاء وحرّيته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره وحرّيته في اظهار دينه أو معتقده بالتعب وإقامة الشعائر والممارسة والتعلم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدي.

وقد افرد كتاباً عنونه ب «تجديد الفكر الإسلامي» يضع فيه -كما يسميه- دليل المسلم القرآني، الذي اعتبره حرية وحداثة ((هذا الكتاب حرّية لقوله تعالى (لا اكراه في الدين) من يرفضه حر في رفضه وله الحق في التعبير عن رأيهن لكن ليس له الحق في منع غيره بدوره من حرّيته في التعبير عن رأيه))³، فهو يعتبر أنّ هذا الكتاب موجه للمسلم العادي المعاصر الحداثي الذي يضيق بالشرعية لتناقضها مع الحرّية وحقوق الانسان والديمقراطية.

فالطالبي أولى اهتماماً ملحاً في كتاباته "عيال الله" وغيره من المؤلفات لقضية الحرية مركزاً على الحرية الدينية والذي تبين لنا من خلال استقراءها نجد فكره انصب على جانبين أحدهما الاعتناء بالحرية الدينية من وجهة نظر انطولوجية من منطلق إيماني ذاتي، والجانب الآخر نظريته القانونية في محاورته للفقهاء الإسلامي من خلا قضية الردة.

وسنحاول في هذا تناول هذا الجانب بغية تبيان جدّة طرح الطالبي ومدى تناسقه مع منظومته الفكرية ومدى التداخل مع النص والتراث الإسلامي ومع الواقع المعاصر.

ثانياً- في التأسيس للحرية الدينية

في فصل عنوانه "الحرية الدينية حق من حقوق الانسان أم قدر الانسان؟" يؤسس الطالبي موقفه تجاه مسألة حرية المعتقد بالآية القرآنية (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكره النَّاس حتى يكونوا

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 84.

² - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 12.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مؤمنين) يونس، فهذه الدعوة التي يؤسس لها الطالبي دعوة غائية مُعلنة فهو ينزلها في سياقين الأول تحذيرها في جوهر رسالة الإسلام، والسيّاق الثاني فيتمثل في الحوار بين الأديان وترسيخ السلم بينها، فهذه الدعوة تتقاطع مع دعوة المستشرق الألماني "هانس كونج Hans Kung" للأخلاقية الكونية من خلال شعار ((لا سلم بين الشعوب بدون سلم بين الأديان))¹.

لقد عمد الطالبي إلى تأسيس الحرية تأسيساً يسمو بها عن المنحى المؤسساتي المرتكز على القانون ليجدّها في كينونة الانسان، وتم له ذلك بالاعتماد على قراءة في رمزية قصة خلق آدم عصيانه مثلما وردت في القرآن، والتي تبيّن منها ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول، كرامة الانسان وتمييزه عن سائر الموجودات وهي كرامة تتجسد في سجود الملائكة لآدم بأمر من الله*، وتتجسد في أنّ الانسان شيئاً من روح الله بحكم الآيات ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجرات الآية 28 و 29.

والمعنى الثاني، اختيار الانسان الحر حمل الأمانة عن طوعية، وبالتالي تحمّله المسؤولية عن إرادة واعية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الحجرات الآية 72، ويستخلص الطالبي من ذلك أنّ ((الميثاق القرآني هو رباط يقوم على الثقة قد حدد في اللانزاع الانطولوجي علاقة الانسان بالله))²، ومن ثمة كان الإسلام في أصل المعنى "تسليم النفس بثقة وعن طوعية بين يدي الله".

والمعنى الثالث، يتمثل في أنّ آدم ((قد أعطى كمعيار قطعي لا يرد لحقيقة حريته ملكة العصيان بكل وعي ووضوح))³، ومن تلك الحرية استمدّ آدم مشروعية عصيانه لأوامر ربّه بل إنّ ابليس والذي يمثل الشر لم يكن في تلك القصة سوى رمز لعمق الحرية الإنسانية وذلك حتى لا تكون الحياة خضوعاً مطلقاً واجبارياً للخير يقول في

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 33.

* وردت معاني متعددة في القرآن للدلالة على معنى السجود

- (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) الحجر 28-29.

- (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ابَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) البقرة 34.

- (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس لم يكن من الساجدين) الأعراف 11.

- (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ابَىٰ) طه 116.

² - M.Talbi, *Réflexions sur le Coran*, p109.

³ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 44.

ذلك ((إذ بدون إبليس لا وجود لحرية حقيقية والله لا يمكنه خلق الحرية دون أن يخلق إبليس (...)) وإن غياب خيار الشر يسقط الحرية في العدم في وهم الحرية))¹، ولعلّ اختيار آدم المهبوط إلى الأرض بحكم خطئه إنّما هو في الأخير تفضيل للحرية على حياة سكينية في الجنة وعزم من الإنسان على مواجهة قدره وهي الحرية.

فهذه المفارقة تتجلى في حتمية الحرية وذلك في اعتبار اقتراب آدم من الشجرة فعلاً مُدشناً للعبور نحو الإنسانية ونحو الحرية فهو ((إمّا أن يطيع فيبقى حيواناً وإمّا أن يعصي ويقرب الشجرة ويتميز بحرية الاختيار فينفصل عن الحيوان ويظهر الإنسان (...)) وكي ينفي الأمانة، كان آدم ملزماً بأن يختار الاختيار الثاني))²، لذلك يسمي الطالبي الشجرة المذكورة في قصّة "آدم" بـ "شجرة الحرية" يقول في ذلك ((الشجرة في القرآن هي شجرة الحرية والانفصال عن الحيوانية وظهور الضمير الأخلاقي، فلو أطاع آدم ربّه ولم يقرب الشجرة لما انفصل الإنسان عن الحيوان، ولما طفا في دماغه الضمير الأخلاقي المميز بين المباح والمنوع، وبين الخير والشر، والسوءات والحسنات الذي أعطاه حرية الاختيار وحمله المسؤولية فأصبح إنساناً))³.

ولعلّ طرافة هذه القراءة التي يقدّمها الطالبي يُعززها فهماً أكثر جرأة خصوصاً حينما اعتبر أنّ قصة خلق آدم وعصيانته وهبوطه للأرض أنّها ((لا تقع في مستوى المعرفة العلمية (...)) بل تقع في المستوى الأزلي أي قبل الخلق، وهي قصة رمزية -لا ميثية- لاستحالة التعبير عمّا ترمز إليه في لغة بشرية غير لغة الرمز))⁴.

وهكذا تكفّ الحرية عند الطالبي عن أن تكون مطلباً إنسانياً وحقاً من حقوق الإنسان لتصير قدرة الإنسان وبذرة مزروعة في كينونة منذ لحظة الخلق كما تعرضها النصوص القرآنية.

وعليه يتبين لنا من خلال ما ذهب إليه الطالبي أنّ الرّجل سعى إلى تجاوز عمل تأويلي لقصة الخلق القرآنية في ضوء مسلمتين: تتمثل الأولى وفي أنّ الإيمان وحده قادر على انجاز قراءة تُعنى بالمستوى الانطولوجي، ولذلك عدّ ما يعرضه القرآن بشأن آدم مندرجاً في باب الغيب لا يمكن التّدليل عليه علمياً، ومن ثمة ((كان التأكيد على جملة من المعاني والمراجع الصوفية لعلّ أهمها حميمية علاقة الإنسان بالله وقد ارتبط بميثاقه واستنار بروحه))⁵.

¹ - M.Talbi, *Réflexions sur le Coran*, p130.

² - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 145.

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 137.

⁵ - المصدر نفسه، ص 121.

أمّا المسلمة الثانية فهي أن القرآن قد فارق فكرة الخطيئة لينفتح الأمل واسعاً للاحق، تماماً مثلما فارق فكرة شعب الله المختار حتى تكون الحرية إنسانية بامتياز، وفي هذه المسلمة نلمس "محاورة" للفكر الديني اليهودي المسيحي.

تأسيساً على ما سبق نلمس أنّ من خلال تحليل الطالبي تليسياً بين الميثاق الذي عقده الله مع الانسان وبين الفطرة الإنسانية والإسلام باعتباره ((دين الفطرة" ومن ثمة كان انسان الفطرة متديناً، مسلماً ولا ضير))¹، وهو إلى ذلك كله ذات حرّة منذ الحيز الأنطولوجي، وهو ما يفضي به إلى اعتبار الحرية قدر الانسان وجوهره الذي وهبه له الله واختاره الانسان في آن واحد، وعليه ((فالحرية الدينية وهي قرار الحريات كلّها لا تزيد عن كونها تسجيلاً في السجل الأرضي لحرية أولية ختم بها في المستوى العلوي الصوري جوهر الانسان ذاته، فلا يمكن فصلها عن الأمانة إذ هي ضرورة لنجاحها ولا يستطيع أي قانون أن يعطيها للإنسان، لو لم يكن الانسان قد سبق أن حصل عليها، وكذلك لا يستطيع أي اضطهاد أن يسلبه منها حقيقة لأنّه قد حصل عليها من لدن الله فكل التاريخ صراع حتى الاستشهاد من أجل الحرية))².

فهذا المرجع الديني يزاحم المرجع الحقوقي والفلسفي في التأسيس لقيمة الحرية عموماً، والحرية الدينية على وجه الخصوص وذلك من خلال قراءة ممتازة لمعنى التكيف عمق بها الطالبي الدال القرآني وإن ارتكز أساساً على البعد الايمان والذي سنتطرق إليه العنصر الموالي.

¹ - M.Talbi , Liberté religieuse et transmission de la foi, dans Islamo-christiana N 12 Rome 1986, pp 41,42.

² - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 50.

ثالثاً - الإيمان والحرية

يُطرح موضوع الإيمان كإشكالية عصيّة التناول داخل بوتقة الفكر الإسلامي، إذ يُعتبر كمدلول أدق معنى وأخصّ دلالة من المعاني التي يمكن أن يدّل عليها الإسلام، هذا الأمر أشار إليه الخطاب القرآني نفسه في عديد من الآيات التي حاول من خلالها تبيان المسلمين عامة والمؤمنين خاصة*.

علاوة على ذلك يعتبر الإيمان مسألة باطنية قلبية، إذ ليس لأحد أن يجزم في مدى صدق إيمان الشخص من عدمه لأنّه لا يمكن أن يفهم ما في الأنفس مما تبطنه من أمور اعتقادية وقرّت في القلب وهذا ما أورده الجرجاني في كتابه التعريفات** حينما اعتبر أن الإيمان بما يظهره اللسان الصادق ويطرحه العمل الصادق أيضاً.

فالإيمان يأخذ بعداً غيبياً تجلّت معالمه في النص القرآني ودلت عليه بعض الآيات كآية 4 من سورة قريش ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾، فهذا المدلول يأتي في مقابلة الكفر في آيات متعددة ليدل على أنّ الكفر تغطيه للحق، والإيمان كشف له، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ سورة الكهف الآية 29. فبالحق يزرع في نفوسنا الأمن فنزرعه في نفوس الآخرين تقديراً منا لأهمية الحرية في تشكيل هذا الإيمان.

فالإيمان بهذا المعنى هو حصول حالة نفسية متجذرة في الأمن تدفع بالمرء أيضاً لتأمين الآخر في خياراته وقناعاته وهذا هو الفاصل بين الإيمان والشرك أيضاً، فهذا الأخير ليس مفهوماً مرتبطاً بعبادة الاوثان أو الاصنام كما هو متداول في العرف التفسيري، ((بل هو اشراك للآخر في قناعاتك وعدم تأمينه، فكل من يجبر أو يضغط على الآخر ليحمل قناعاته ويصدقها هو مشرك))¹.

* بالعودة الى كتب التفسير والمحدثين نجد انهم حرصوا على التمييز بين مصطلحين هما "الإيمان" و"الإسلام"، وقد استندوا في ذلك التمييز على الآية 14 من سورة الحجرات وعلى الحديث النبوي الذي يعرف في بعض المصنفات التفسيرية باسم "حديث جبريل" ويسميه بعضها "حديث الإيمان" أو حديث الإيمان والإسلام والإحسان، فقد ميزت الآية {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} الآية 14 من سورة الحجرات، بين الإسلام باعتباره "الشكل التعبدية الظاهر، والإيمان بما هو أمر باطني خفي"، يحدده صدق العلاقة بين المسلم المؤمن وربه، ففسروا الإسلام بالارتكاز على ما قرره الحديث (أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمد رسول الله وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً) أمّا الإيمان فهو (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)، رواه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان 27.

** عرّف الجرجاني الإيمان في كتاب التعريفات، فقال ((الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب، والاقترار باللسان" وعرّف الصدق بقوله الصدق لغة: مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: قول الحق في موطن المالك، وقيل: أن تصدق في موضع ال ينجيك منه إلا الكذب، قال القشيري: الصدق ألا يكون في أحوالك شوب، ولا في اعتقادك ريب، ولا في أعمالك عيب. وقيل: الصدق هو ضدّ الكذب، وهو الابانة عتاً بخبر به على ما كان)) ويمكن أن ننظر إلى الصدق، هنا، لا من منظور لغوي أو اصطلاحى فحسب، بل يمكن أن نفهمه من منظور فلسفي أيضاً. الجرجاني، التعريفات، مادة إيمان، ص 37. مادة: الصدق، ص 132.

¹ - سمير إبراهيم وحسن خليل، الدين خرافة أم علم؟، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2011، ص 43.

بناء على هذا المدلول للإيمان في علاقته بالحرية نخلص إلى أنّ حرية الإيمان هي أن يصبح لدى الانسان الحرية على التعبير عما يعتنقه من تصورات ومعتقدات وأفكار وأن يكون حراً في اختيار دينه أو شكل تدينه من غير اكراه أو تعسف عن ممارساته الدينية، وفي المقابل يضمن للآخر هذه الحرية والتعبير عن هذا الحق الشرعي، وبذلك يتحقق إيمانه الفعلي كفعل يتجسد فيه إرادة الانسان بتأمين النفس والآخر على حد سواء دون تسلط أو اكراه.

وبالنسبة للطلبي فإنّ مسألة الإيمان والحرية تعد من المسائل المرتبطة عنده إما ارتباطاً، وذلك لأنّ الإيمان حسبه هو في الأصل فعل داخلي لا يخضع إلا لمشئته الانسان إذ هو قناعة واقتناع أو لا يكون ونلمس ذلك من خلال قوله ((فالمعنى الحقيقي للإيمان هو الالتزام الواعي الإرادي الفردي الحر...)) أول أساس للحرية الدينية هو الطبيعة النفسية للإيمان¹. فالإيمان من طبيعته والسلوك التابع له أن يكون تلقائياً وحرّاً أو لا يكون، وهذا التصور سعى له الطالبي لبيان ضرورة الحرية خارج الحيز المؤسساتي أي في حيز الضمير.

ويرتكز الطالبي في ذلك على جملة من الآيات القرآنية ليبين انخياز القرآن الى الحرية الدينية "ففي الإسلام يعدّ القرآن الأساس المتين للحرية الدينية (...). فهو يعلن بوضوح ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ الآية 256 من سورة البقرة"².

وارتكز ايضاً على الوظيفة النبوية مثلما تتجلى في القرآن منحصرّاً في الشهادة والتبليغ فحسب دون فرض وهذا ما دلت عليه الآية 99 من سورة يونس ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ وعلى الصحيفة أو "دستور المدينة" الذي سنّه النبي نفسه ((فهذا الدستور يجمع في روح من كامل الانسجام بين اليهود والمسلمين فهو هكذا يؤسس في مستويي التنظير والفعل معاً حق الآخر في المغايرة))³.

¹ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 112.

²-M.Talbi, Liberté religieuse ET transmission de la foi. P36.

³ - محمد الطالبي، امة الوسط، مصدر سابق، ص 72.

وكذا على بعض فترات التاريخ الإسلامي يقول في ذلك مثلاً ((كانت الاندلس في عصرها الذهبي تتعايش فيها الشرائع الدينية المختلفة تعايشاً يحترم حرية الاعتقاد والسلوك، فلم يفرض الإسلام فرضاً على أحد ولم يجبر أحد على اعتناقه بالقهر أو بأي نوع من أنواع الضغوطات))¹.

إنّ هذه القراءة التي يقدمها الطالبي تسقط إحدى أضلاع المثلث التأويلي ونعني بذلك "النص" لتمنح الأولوية لضلعيه الآخرين وهما: المؤول وظروفه التاريخية، وهي قراءة تنخرط ضمن القراءة التليفية في الفكر الإسلامي المعاصر وقوامها الانتقائية التوفيقية بين ضرورات العصر ومكنون النص بحركة تغفل عن شروط الفهم، وتقتلع النص الديني من لحظته التاريخية التي حاورها لتغرسه في مطلق الزمان والمكان وذلك بالتّمجيد والتّعبّد يقول في ذلك ((فالإسلام دين عالمي وتبعاً لذلك فإنّ كل القيم العالمية حقيقة وبأصالة تجد فيه مكانها بصورة صريحة أو مضمرة بالفعل أو بالقوة))²، بل يؤكد على ذلك في موقع آخر يقوله ((إنّ أفضل نظام هو الذي يحترم الانسان وينبغي أن يكون الإسلام في تصوري ذلك النظام))³.

وبذلك فالطالبي يؤسس للحرية الفكرية فيعتبر أن كل قراءة لكتاب الله مهما كانت معقوليتها ومهما كان ثرائها لا يجب أن تدّعي العصمة لنفسها، وعلى أن طبيعة بناء النصوص الدينية تشرع الاختلاف وتقبل بالقراءة المغايرة فالاختلاف بين الأطراف هو اختلاف حول الفهم لا حول الكلام الإلهي عن ذلك يجب أن نفرق بين الدين والفكر الديني.

¹ - محمد الطالبي، امة الوسط، مصدر سابق، ص 57.

² - المصدر نفسه، ص 86.

³ - محمد الطالبي، عيال الله، مصدر سابق، ص 101.

المبحث الثاني: الطالبي ومسألة الردّة

تعد قضية الردّة من القضايا المهمة والحساسة، لما تثيره من إشكاليات وتساؤلات حول حرية الاعتقاد، فهي تندرج ضمن القضايا الاعتقادية والحكومية في آن واحد، وتندرج أيضاً في الفقه الإسلامي في باب الحدود لتطال أحكام المناكح والميراث وغيرها، فهي من الموروثات التي حملت آثاراً كبيرة على الأمة الإسلامية طلية مسيرتها بشكل عام وعلى الفكر السياسي الإسلامي بشكل خاص، فقد حظيت بحيز كبير في الأبواب الفقهية وعند مختلف المذاهب الإسلامية المختلفة، فالردّة من المفاهيم العصبية التحديد وذلك لتلامسها وتداخلها في مختلف الميادين، فهي ترتبط بالإيمان والكفر فتلامس علم الكلام، ومن جهة تتلبس بالسياسي متى فهمت على أنّها خروج عن الجماعة وشوكة السلطان، وتطرح علاقة الدين الإسلامي بغيره من الأديان. بل إنّ هذه العوامل اجتمعت في الفترة الحديثة وكيفت النظر في مفهوم الردّة فتوسع ليشمل الثقافي وما جرّ من ذلك من تكفير بعض المجددين في فهم الدين وبعض المبدعين في المجال الأدبي وغيرهم.

وبغية الاستيضاح والفهم كان لابدّ لنا من تقصي الجانب المفاهيم والتأثيلي للردّة، وكيف نظر القرآن لهذا المدلول؟

1 - في مفهوم الردّة وموقف الطالبي منها

أولاً: الردّة في المدلول اللغوي والاصطلاحي

لغة: جاء في الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية أنّ الردّة "تعني الرجوع عن الشيء، و(ردّ): ردّه عن وجهه يرده ردّاً ومردّاً، وردّ عليه الشيء إذ لم يقبله. والارتداد: الرجوع، ومنه المرتد. والردّة (بالكسر): مصدر قولك ردّه يرده ردّاً وريدّة. والردّة: الاسم من الارتداد"¹.

ونفس الدلالة قدّمها ابن منظور، فقد جاء في لسان العرب أنّ الرد: صرف الشيء ورجعه، والردّ: مصدر رددت الشيء عن وجهه، يرده ردّاً وترددّاً، صرفه وهو بناء للتكثير، ورده عن الأمر ولده أي صرفه عنه برفق.

¹ - الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1978، ص 473.

وقد ارتدّ وارتد عنه: أي تحول، وفي التنزيل: من يرتد منكم عن دينه، والاسم الردّة والردّة عن الإسلام الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد اسلامه، والردّة: بالكسرة مصدر قولك ردّه يرده ردّاً ورده، والردّة: الاسم من الارتداد، وفي حديث يوم القيامة والحوض فيقال أتهم لا يزالون مرتدين على أعقابهم أي متخلفين عن بعض الواجبات، قال: ولم يرد ردة الكفر ولهذا قيده بأعقابهم لأنّه لم يرتد أحد من الصحابة بعده، إنّما ارتد قوم من جفأة العرب¹. فالردّة في مدلولها اللّغوي تدل على معنى الخروج عن الدين أو الملة.

أمّا من حيث الاصطلاح فقد اجمع الفقهاء على أنّها تعني حصراً الرجوع عن الإسلام. وقد بيّن بعض الفقهاء معنى الردّة من خلال تعريف المرتد، فقد عرف «ابن قدامة المقدسي الحنبلي» المرتد، قائلاً: (المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر)²، ونفس الدلالة نجدها في تفسير القرطبي لآية الارتداد إذ اعتبر أنه ("من يرتد" أي يرجع عن الإسلام إلى الكفر)³، وقد جمع بعض الباحثين المعاصرين تعريف الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية تفيد في معظمها بأنها عبارة عن (خروج المسلم المكلف عن دين الإسلام، قولاً أو فعلاً، خروجاً اختيارياً، سواء كان الخروج إلى دين سماوي آخر، أو غير سماوي، أو إلى غير دين)⁴.

ثانياً: الردّة في المدلول القرآني

تعامل القرآن مع مدلول الردّة بوضوح في آيات عديدة، فقد اشتمل على مجموعة من النصوص تؤصّل لذلك، فقد وردت بمعنى الرجوع عن الإسلام أو عن الدين إمّا بمدلول صريح أو ضمني فيما إذا كان هناك عقاب إجرائي في الدنيا أو أخروي فقط، وقد وردت آيات عديدة في هذا المعنى، منه قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة: 217. وفي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: 54). وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: 137).

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 1388.

² - ابن قدامة المقدسي موفق الدين، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، القاهرة، دط، 1968م، ص 264.

³ - نعمان عبد الرزاق السامرائي، أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية -دراسة مقارنة-، دار العلوم، ط2، السعودية، 1983، ص 20.

⁴ - السامرائي نعمان عبد الرزاق، أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، دار العلوم، الرياض، ط2، 1983، ص 39.

فهذه الآيات وغيرها من آيات الارتداد عن الدين في الآيات المذكورة سلفاً تدلّ على أنّ المرتد هو من يرتد إلى الكفر بعد الإيمان، وهي آيات تحمل عقاباً أخروياً دون أي عقاب إجرائي وجسدي في الدنيا، فالمرتد سيحبط عمله في الدنيا والأخرة، وسيخلد في النار وتتبعه اللعنة وعدم تخفيف العذاب عنهم واستبعاد الهداية عنهم باعتبارهم من الظالمين، وبالتالي فالتص القرآني لا يشير إلى قتل من يترك دينه أو يبدّله، وإنما له عذاب وعقاب أخروي، وهذا ينسجم مع المبدأ القرآني ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ البقرة الآية 256. وعموم الآيات الأخرى ويتأكد هذا المعنى بما أشارت إليه الآيات من وجود أناس يكفرون بعد الإيمان وتطلب منهم التوبة غير أنهم لا يتوبون، بل يستمرون في الكفر ويزدادون فيه، وبما تابوا وعادوا للكفر وازدادوا في ذلك، وتزداد هذه الحقيقة تأكيداً بعدم اكتراث القرآن باتخاذ هذه العملية وسيلة لتشكيك المسلمين إذ يبين طبيعة الإيمان والهدى والحق.

إذن تجمع المذاهب الأربعة في داللتهم على المرتد أنّه هو من يخرج من الإيمان إلى الكفر وهذا ما دلت عليه تفسيراتهم المختلفة*، غير أنهم يجمعون على أنّ عقوبة المرتد هي اهدار دمه وقتله، وعلى أن قتل الزنديق واجب وهو الذي يضمّر الكفر ويتظاهر بالإسلام**، وقد تفرّد الشيخ "محمد الطاهر بن عاشور" بالاستدلال على عقوبة المرتد من القرآن بقوله (فَيُؤْتَى) البقرة الآية 217، بالفاء المفيدة للتعقيب أي أنّ الموت يعقب الارتداد، ((وقد علم كل أحد أن المرتدين لا تحضر اجالهم عقب الارتداد، فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية فتكون الآية دليلاً على قتل المرتد))¹.

غير أنّ المتأمل في هذا الاستدلال يجده غير دقيق، إذ أنّه حمل الآية على المجاز من غير ضرورة، حيث رأى أنّ التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع، فحملة على المجاز على أنّه إشارة إلى التعقيب بتنفيذ حكم شرعي هو القتل، وهذا الحكم جانب الصواب لأسباب عديدة منها، أنّ اللّغويين والأصوليين لم يتفقوا على أنّ الفاء العاطفة تفيد معنى التعقيب مع الترتيب دائماً، وإنما يذهب كثير من اللّغويين إلى أنّها تأتي بمعنى (ثم) للترتيب

* يجمع رواد المذاهب الأربعة على أنّ المرتد يدلّ على المروق والخروج عن الدين، فالحنفية مثلاً يعتبرونه خروجاً عن الدين بعد الإيمان، والمالكية يعتبرون الردّة كفر المسلم بصريح القول أو بلفظ يتضمنه، بينما الشافعية اعتبره قطع الإسلام وقد يحصل بالقول أو بالفعل، وكذلك الحنابلة اعتبروا الردّة الرجوع عن دين الإسلام إلى دين الكفر، ينظر إلى عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله الفاتح، تصنيف عقوبة الردّة في الفقه الإسلامي -دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، السعودية، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، 2009، ص 30-31.

** يشير الامام أبو زهرة إلى أنّ "حد الردة هو القتل فمن آمن ثم ارتد فإنه يقتل وعند كثير من الفقهاء أن المرأة تحبس حتى تتوب ولا شك أنّ عقوبة الردة لا تتناقى مع وقائع الحياة الشخصية لأن حرية المعتقد توجب بأن يكون الشخص مؤمناً بما يقول ويفعل وإن يكون له منطلق سليم في انتقاله من عقيدة إلى أخرى (...). إن محاربة هذا النوع لا يعد محاربة لحرية الاعتقاد لكنه حماية لحرية الاعتقاد من هوى أهل الاهواء، وأن أولئك العابثين الذين يتخذون الأديان هزواً إذا علموا مآلهم لم يدخلوا فيه فتسلم عقيدتهم ويسلم المجتمع من شرورهم" الامام محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي -العقوبة-، دار الفكر العربي، دط، القاهرة، س 1998، ص 84.

¹ - الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 335.

والتراخي، نحو قوله تعالى ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ الأعلى الآية 4-5. ومنها أيضاً أنّ التعقيب يكون بحسب المعقب به، أي أنّ الفصل الزمني الذي لا بد منه بين المتعاطفين بكم العرف أو السنة لا يعد تراخياً يחדش معنى التعقيب، ولهذا يرى هؤلاء في مثل قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ الحج الآية 63 ((فالتعقب بالاحضار حاصل لكن ضمن السنة في نمو الزرع بين نزول المطر واهضارده))¹.

تأسيساً على ما تقدّم فإنه يمكن القول أننا لسنا بحاجة للجوء للمجاز كما فعل ابن عاشور، إذ أن الحقيقة ممكنة على اختلاف الأقوال في الفاء، إما بحملها على إفادة الترتيب فقط، أو اعتبارها بمعنى "ثم" في إفادة الترتيب والتراخي، أو اعتبار التعقيب فيها بحسب سنة الموت المعتاد فيها بعد الهرم وانتهاء الأجل دون أي خروج عن اللغة أو قواعد الأصول.

وبالوقوف عند هذا المفهوم في جانبه التاريخي نجد أنّ حركة الردّة في الإسلام ظهرت منذ أن كان الرسول ﷺ حياً، وظهرها ارتبطت بظاهرة ادّعاء النبوة استناداً لقاعدة استعادة الشرعية القبلية، ومنحها قداسة النبوة، وتقيداً بالأنموذج القرشي، الذي استطاع نبيّه أن يوفّر لأهله وذويه المركزية السياسية والموارد الاقتصادية، وتمثّل الردّة بذلك آخر أنفاس الشرعية القبلية الناشئة خارج التصرّو الإسلامي، وقد كان تعامل النبي ﷺ مع هذه الحركات باعتماد القوة منذ بداية انتشارها، وحين شاع الخبر بالوعكة الصحية التي أصابته بعد عودته من حجة الوداع. وقد كانت الأحكام التي عمل بها الخليفة الأوّل صارمة في التعامل مع هذه الحركة، وبالمقابل مثّل القضاء عليها بداية تكوين كيان سياسي قوي.

ففي بعض المصادر التاريخية نجد ((أنّ المرتدّين كانوا ثلاثة أصناف: صنف عادوا إلى عبادة الأوثان، وصنف تبعوا مسيلمة والأسود العنسي، وكل منهما ادّعى النبوة قبل موت النبي ﷺ. وصنف ثالث استمرّوا على الإسلام، ولكنهم جحدوا الزكاة، وتأولوا أنّها خاصّة بزمن النبي ﷺ))²، وبذلك يمكن تقسيم الردّة إلى نوعين:

((الردّة الفردية: تتمثّل في ادّعاء الألوهية، أو ادّعاء النبوة، أو اعتناق النصرانية، أو غيرها من الأديان، أو جحد فرض من فرائض الشريعة الإسلامية، أو مخالفة أوامر الله، بينما الردّة الجماعية: فقد ظهرت على شكل ردّة

¹ - جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج1، دار ابن كثير، دمشق، 1996، ص 526.

² - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1959، ج12، ص 176.

القبائل، إثر وفاة الرسول محمد ﷺ. ثم ردة مجموعات منتمية إلى فرق دينية ومذهبية مختلفة¹ وهذا يعني أنّ الردّة لا ترتبط بأفراد أو مجموعات وقع حسم ردتها وكفرها؛ وإنما يظلّ هذا المفهوم قابلاً لاثام جماعات حديثة ومعاصرة بالردّة والكفر. فقد وظفت في الفترة الحديثة لمواجهة التيارات السياسية والفكرية كالشيوعية والعلمانية وغيرها، بل تعدّتهم إلى المفكرين المعاصرين الذين قاربوا النصّ الديني برؤية نقدية أو تناولوا مسائل دينية بطريقة لم ترض أصحاب السّلطة الدينيّة من التكفير وهم الردّة.

تماماً كما حدث مع المفكرين المعاصرين الذين تناولوا النصّ الديني برؤية نقدية، فقد شهد التاريخ الإسلاميّ توظيفاً لمقولة "التكفير"، فهذا المفهوم لم يكن حكراً على الخوارج، ولا كانوا هم من ابتدعه، بل هو مفهوم أصيل في الفكر الديني وتجلياته، في المسيحية واليهودية، تؤكّد أنّه نابع من ثنائية مركزية، تؤسس الفكر الديني، وهي ثنائية (الإيمان والكفر)، ولا شك أنّ تلك الثنائية، قد وظّفت في إطار الصراع السياسي بين الحكّام والمعارضين، ولذلك فقد استعملتها الأحزاب والفرق الدينيّة المعارضة ضدّ الحكّام، لإضعاف شرعيتهم، فضلاً عن أنّ الحكّام وظّفوا هذه المقولة في حربهم ضدّ خصومهم ومعارضهم، ولعلّ ذلك ما يفسّر جدل التكفير الذي شهدته فترة حكم المأمون (ت 218هـ)، بينه وبين خصومه؛ فقد عملت السّلطة على تكفير منكري مقولة خلق القرآن، بينما سعى بعض المعارضين إلى تكفير المأمون؛ لأنّه قال بخلق القرآن.

لقد تجلّى هذا الصراع في مسار الفكر الإسلامي وامتدّ حتى بلغ عصرنا المعاصر، فهذا الصراع التأويلي لا يزال دائراً بين جماعات ظلّت متمسكة بالتأويلات القديمة التي اعتبرتها مقدّسة، ومحاولات لتجديد الفكر الديني والاجتهاد في أحكامه ونقده، وكان من نتائج هذا الصراع؛ اتّهام كثير من المفكرين بالردّة والكفر، وقضت بعض المحاكم بتكفير بعض المفكرين، بسبب نقدهم للفكر الديني أو مجاهرهم بآراء قدّرت السلطات السياسيّة بدعم من العلماء الشرعيّين، وفق تصنيف الدولة، أمّا تسيء إلى الإسلام، وتبلغ بصاحبها منزلة الكافر، مثل محنة نصر حامد أبو زيد.

إنّ هذه النزعة التكفيرية نتج عنها دعوات تندد بذلك وتدعو إلى حرية الإيمان، فقد ظهرت تيارات فكرية تدعو إلى حرية الإيمان، وحقّ الإنسان في تقرير مصيره، فالنصّ القرآنيّ يؤكّد على ذلك ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف الآية 29. وفي هذه المحنة يرفض "محمد عمارة" تدخل القضاء في مسألة ردة "نصر حامد أبو

¹ - آمال قرامي، قضية الردّة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 1996م، ص 19

زيد" فقد اعتبر أن تطبيق زوجته لن يفيد الإسلام في شيء وأن الردّ على الكفر، لا يكون إلا بالحوار الفكري، غير أنّه من جهة أخرى يصف "أبو زيد" بأنّ له توجه ماركسيّ شيوعيّ، وأنّ محاولته مقارنة النصّ القرآنيّ، تجاوز للخطوط الحمراء، يقول في ذلك ((لقد تساءلت، وأنا أقلب صفحات كتاب الدكتور نصر أبو زيد، "مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن" هل تخلى الماركسيّون المصريّون عن هذا الذكاء التقليدي وعن هذا الحذر التاريخيّ؟ وهل تجاوزوا الخطوط الحمراء التي رسموها لأنفسهم إزاء الدراسات الدينيّة؟ فلم يعودوا يكتبون بنقد الجماعات الإسلاميّة، بل ولا حتّى مناقشة الفكر الإسلاميّ وإثما غدوا يخضعون المقدّس الإسلاميّ))¹، ومعنى ذلك أنّ "محمد عمارة" يرى أنّ "أبو زيد" ومن خلاله التيارات الفكرية الباحثة في النصوص الدينيّة فمن حقهم مناقشة مسائل الماركسيّة، ولكنّ مسائل النصّ القرآنيّ خطّ أحمر أمامه، وهو لا يتوانى في تكفير المنتمين إلى هذا التيار إذ إنّ الحوار الذي يدعوا إليه، هو في الحقيقة حوار سلطويّ لا يسعى إلى المناقشة بل يسعى إلى إقناع المرتدّ بكفره، وإعادته إلى حظيرة الإيمان.

لقد كشفت التجارب التاريخيّة والمواقف الفكرية، أنّه يمكن توظيف مفهوم التكفير في النزاعات السياسيّة وأنّه يمكن الحكم على بعض التأويلات المخالفة للتأويل الرسميّ بأنّها "مارقة عن الدين ومرتدّة عن الشريعة" وشروط الإيمان الصحيح، ولذلك فلم يكن متاحاً إيجاد ميثاق يتعاقد عليه جميع المسلمين، خارج حدود الفرقة الناجية وتصور كلّ فريق من المؤلّين بأنّه على الحقّ المبين.

وعليه فإنّ الفكر الإسلامي إذا أراد الانتقال من عقلية الاتهام والرمي بالكفر إلى عقلية التسامح، وجب عليه حتّى أن يمرّ بتغيير قواعد العلاقة بين الأطراف المتنازعة على الحقيقة الدينيّة من علاقة صراع وردّ، يتمثّل فيها كلّ طرف الحقائق الدينيّة انطلاقاً من منظومة فكرية جاهزة وقوانين منحت، عبر التراكبات التاريخيّة القداسة لأصحابها وتأويلاتهم إلى مناقشة يقبل فيها المسلم الرأي الآخر، وإنّ خالفه ويقدم الحجج الكفيلة بإبراز تهافته أو بلوغ مرحلة الاقتناع به.

فالردة كمفهوم صيغ في إطار دولة إسلاميّة، وبذلك يكون من الإشكاليات التي تواجه الإسلام، إذ يطرح تطبيق هذه الحدود تعارضاً مع قيم الحرّية، التي صارت بدورها مقدّسة في وعي الإنسان، وقد نبّه "محمد أركون" إلى أنّ القرآن الكريم سمح بتعددية المعنى والاتّجاهات الفكرية المختلفة، إذ يقول ((فالحقّ ليس عليه في ضمورها أو ذبورها

¹ - محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ط2، دار الشروق، مصر، 2002م، ص8.

أو زوالها، وإنما على الفقهاء وتركيباتهم اللاهوتية الصارمة التي تحدّد تخوم الإسلام الأورثوذكسي، التي لا ينبغي تعديها بأي شكل، لقد حصرت الإسلام في تفسير ضيق جامد متعصب وكاره للفلسفة والعقل والعلم وانتهى عندئذ إسلام التنوير وبدأ إسلام التكفير¹.

تشير الباحثة "آمال قرامي" من خلال مؤلفها قضية الردّة في الفكر الإسلامي الحديث إلى أنّ الإنسان المعاصر استطاع أن يتجاوز تلك القراءات الضيقة والصراعات مع تلك التأويلات التي وصفها بأنّها "تصادر حرية الإيمان والرأي والتدين" وبالتالي ظهور آراء تعيد للبشر إنسانيّتهم المهدورة تقول في ذلك ((لقد أدرك الإنسان المعاصر، أنّ أهمّ قضية؛ هي قضية بناء الإنسان، وتأسيسه بالعمق))²، وهذا المسعى لا يتحقق إلا في ظلّ وجود قوانين تمنح الإنسان حقّه في التفكير الحر، وتنسخ كلّ انتهاك لهذا الحقّ مهما حاول أصحابه منح أحكامهم قداسة السّماء.

فالنصّ القرآنيّ ثابت وهو متعال في قدرته، ولن يضرّه ولو كفر جميع النّاس، لكن الصّراع هو صراع سلطويّ بين البشر يسعى كلّ طرف إلى منح رؤيته قداسة تُحصّنها من النّقد والمساءلة، وهو أمر وإن أتاحته نظم المعرفة القديمة فإنّه صار أمراً غير مقبول، في زمن تتجدّد فيه المعارف الإنسانيّة وينفتح العقل في كلّ لحظة على حقائق كونيّة جديدة، فهذه قراءة تاريخية لمدلول "الردّة" وقفنا من خلالها عند مسار هذا المفهوم في الفكر الإسلامي وكيف تطور حتى المرحلة المعاصرة، وسنعمد لاحقاً لنبيّن رؤية الطالبي لهذا المدلول وكيف تجلّى في فكره.

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2011م، ص 31.

² - آمال قرامي، قضية الردّة في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 109.

ثالثاً: الردّة من منظور الطالبي

في قراءته لمفهوم الردّة ينطلق الطالبي من تحليل الموقف الفقهي القديم من المرتد القاضي بقتله بردته، إذ يبين أن الحجج التي استند إليها هؤلاء الفقهاء غير كذلك، والراجح أنه اعتمد منطقاً في نقض الحكم وهو منطق الفقيه في إثباته، فعاد للقرآن والسنة ليبين أنّ القدامى قد اعتمدوا الحديث "من بدّل دينه فاقتلوه" وهو حديث آحاد لا يلزم في التشريع حسب منظومة هؤلاء الفقهاء، ((بل هو حديث موضوع على الأرجح تحت تأثير الإسرائيليات))¹.

وبين أنّ ما فعله الرسول ببعض المرتدين وكذلك ما فعله أبو بكر في "حروب الردّة"، وقد كان أصلاً لدى الفقهاء في إثبات الحكم، إنّما كان بسبب الحراية* لا بسبب الارتداد يقول في ذلك ((ففي الحالات التي قتل فيها المرتدون طيلة حياة الرسول وبعيد وفاته كانوا كلهم بدون استثناء من الذم وجهوا "تبعاً لردّهم" أسلحتهم ضدّ المسلمين (...)) فكان حكم القتل حينئذ عبارة عن دفاع عن النفس في ظرف حرب ولهذا السبب دون غيره لا يرى الحنفية قتل المرتد لأنّها لا تقدر على الحرب))²، واحتج في ذلك بأنّ القرآن ينقض الحديث السابق إذ تعرض إلى الردّة في آيات عديدة منها ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ الآية 217 من سورة البقرة، والآية ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ، أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ الآية 86 و87 من سورة آل عمران.

وكذا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ الآية 100 من آل عمران، وكذا ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ الآية 106 آل عمران، ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ الآية 25 من سورة محمد، فكل هذه الآيات في نظر الطالبي تقضي بعدم قتل المرتد ((بل اكتفى بتوعّد المرتد بسوء المآل في الآخرة، وبالهمس له حتى يعدل عن ردّته))³.

¹ -M.Talbi : Religious liberty, p 109.

* الحراية: يشير ابن فارس إلى أنّ الحراية مشتقة من الحرب وهو السلب، فيقال حرّيته ماله أي سلبته، فالحراية تحيل للسرقة ونهب المال، كقطع الطرق وسرقة أموال الناس، أحمد ابن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1979، ص 240.

² -M.Talbi : Religious liberty, p 109.

³ - Ibid, p112.

وبالتالي يخلص الطالبي من هذه القراءة إلى أنّ الفقهاء القدامى قد فارقوا النصّ القرآني بإقامة حدّ القتل على المرتد، فالحديث والسنة لا يوفران مرجعاً لذلك الحكم، ليقرر أنّه لا حكم على المرتد بموجب خلاء التّصوص من ذلك وإقرار القرآن الحرية الدينية.

لقد تمكن الطالبي من مراجعة مفهوم الردّة قديماً وحديثاً، فبيّن أنّ الردّة قديماً إنّما كانت في أصلها سياسة المنشأ يقول معلقاً على الردّة في عهد أبي بكر الصديق ((الردّة تاريخياً كانت خروجاً مسلحاً على السّلطة المركزية وخيانة عظمى في حق وحدة الأمة))¹، وبالتالي برّر الطالبي سياسياً محاربة أبي بكر المرتدين ونزع عن تلك الحروب رداءها الديني، أمّا حديثاً فقد أصبحت الردّة تهمة يمكن أن تمس كل مثقف، لا يتفق والتأويل الرسمي للإسلام أو لا يتفق وتأويل إحدى الجماعات، وهو ما حدث "لمحمود محمد طه" و "فرج فودة" ونصر حامد أبو زيد" وغيره، يقول عن ذلك ((فهو بالتالي سلاح أشرعه بعضهم ضدّ حرية التّفكير والتأويل))²، وبالتالي فهي من منظوره لا تخرج عن كونها سلاحاً سياسياً.

فهذه القراءة التي يقدّمها الطالبي في إعادة التّفكير عن حكم الردّة تحركه أسباب لعلّ أهمها ما يفرضه الواقع المعاصر، إذ ((أصبحت الحرية الدينية منذ الإعلان العالمي لحقوق الانسان سنة 1984 عنصراً أساسياً في القانون العالمي ومتجذرة في حياتنا الاجتماعية من جهة، ومن جهة أخرى أصبحنا نعيش في مجتمع تعددي بحكم الكونية والاتصالات فلا مجال للإقصاء))³، فهذا يجعل الإسلام في تناقض مع العصر إذا ما احتفظ بحكم الردّة، فضلاً عمّا يلاقيه من طعون بما يسيء إلى صورته أمام الرأي العام العالمي ويخرج المسلم المعاصر.

ومن الأسباب أيضاً ما ينطوي عليه حكم الردّة ذاته من إساءة للإسلام، سواء قتل المرتد أو أكرهه على التوبة، يقول في ذلك الطالبي ((حكم الردّة لا يخدم الإسلام إنّما هو إرهاب فكري إمّا يكون الأبطال بالنسبة لمن يقبل الاستشهاد في سبيل ضميره وإمّا يكثر جحافل المنافقين وليسوا خيراً على الإسلام))⁴.

وبالتالي ما يمكن تسجيله في ما يتعلق بموقف محمد الطالبي من مشكلة باب الردّة يتخلص في رؤية الرجل أنّها تندرج في إطار تحديد الفكر الإسلامي فلسفياً وكلامياً وفقهياً، وهو تحديد بلغ حد القطع مع الفكر الفقهي

¹ - محمد الطالبي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 12.

³ - M.Talbi : Religions liberty, p 101.

⁴ - محمد الطالبي، الحرية الدينية في الإسلام، ص 12.

القديم في حكم المرتد، غير أنه لا يفوتنا التنويه إلى أنه لم يقطع مع بنية ذلك الفكر سواء بالتعويل أساساً على التفسير في قصة الخلق والميثاق القرآنية أو على أصول الفقه في حكم المرتد أو على آليات علم الكلام في إقرار الحرية الإنسانية، ثم إنَّ الطالبي يبدو لنا منخرطاً في سنة حديثة هي قراءة القيم العصرية في القرآن، إلا أنَّ ما يجعل موقفه متميزاً إنما هو موقفه الشامل من إشكالية الحرية، فقد أسسها تأسيساً انطولوجياً وفلسفياً وفقهياً واجتماعياً مثل حرية المرأة، وثقافياً، مثل الحوار الديني، وقد فارق بذلك بعض القائلين بالحرية الدينية حديثاً شأن "محمود شتوت" الذي أقرَّ حرية التدين ولكنه لم يحسم موقفه من حكم الردّة، وبذلك يمكن اعتباره من (أهم المحددين في الفكر الإسلامي المعاصر في ما يخص الحرية)¹.

إنَّ هذه القراءة التي يقدمها الطالبي يصفها "محمد التوي أنها ((قراءة تمجيدية غرضها المنافحة دون العقيدة))² ويبرز ذلك خصوصاً في الغفلة عما يخرج من القرآن، ومعنى ذلك أنَّ الآيات التي لا تنسجم والأخلاقية الحديثة كآية السيف ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الآية 5 سورة التوبة.

فهذه الآية عدّها القدامى ناسخة لكل آيات العفو، أو أية الجزية ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ الآية 29 من سورة التوبة، رغم طرقة قضية الجهاد ووضع الذميين في بلاد الإسلام وذلك حتى يكون القرآن هو الكتاب الموحي الوحيد الذي يؤكد الحرية الدينية بشدّة، وتزداد النزعة التمجيدية سفوراً عندما يجعل من الحرية الدينية في التاريخ الإسلامي قاعدة هي أصل النص المقدس يرى في غيابها شذوذاً هو فعل التاريخ "المدنس" وتبرز هذه النزعة التمجيدية في تبرير قتال مانعي الزكاة على عهد أبي بكر بحرايتهم للمسلمين، غير أنَّهم في ما يروي الاخباريون قد امتنعوا عن دفع الزكاة فحسب حتى بادروهم أبو بكر بالحرب رغم معارضة عمر بن الخطاب هذا فضلاً عن سكوته عمن أقام عليهم الرسول حدّ الردّة.

¹ - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، ط3، 1988، ص 407.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 154.

وبالتالي فتعامل الطالبي مع حكم الردّة قضية يمكن وصفه بالأخطر وذلك راجع إلى أنّه ردّها إلى مفهوم النصّ وحدوده، لا سيما وقد ردّ حديث "من بدّل دينه فاقتلوه" بحجة أنّه حديث آحاد لا يلزم في التشريع لا بحجة أنّ الحديث لا يلزّن أصلاً، وهذا يجعلنا نقر بأنّ الطالبي يلحق الحديث بدائرة النصّ المقدّس خصوصاً وأنّه قد استشهد بها ليعين أنّ حدّ القتل إنّما كان بسبب الحراة لا بسبب الردّة، ونلمس ذلك من خلال كتاباته التي تحمل في أغلبها الحديث النبوي الشريف، وكذا السنّة، فقد عاد للقرآن واحتفل به احتفالاً غابت معه المرجعيات الأخرى جميعاً، ولعل اعترافه بالوضع في الحديث ومن ثمة ادراكه لتاريخية الحديث وخضوعه للمؤثرات الاجتماعية والثقافية مما جعله لا يعول عليه كثيراً، بل لا يعتبره السند في صحة السنّة، فهو يرى ((أنّه في وسع كل كاذب على رسول الله إنّ يصنع مع كل حديث يكذبه عليه، أقوى الأسانيد ليسوقه في سوق الاحاديث المكذوبة))¹، وبالتالي فهو يؤسس نظرية السّهم الموجه على شرط موافقتها لكتاب الله بل أنّه يسوق حديثاً في ذلك اذ يقول ((ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله))².

ولعل هذا هو منهجه المقاصدي في تعامله مع الفكر الإسلامي والذي أقره في جل كتابته ومع مبدأ جمعيته التي أسسها "الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين" والتي اقر لها مجموعة من الأسس والقواعد التي من بينها ((ان الجمعية ملتزمة بكتاب الله دون غيره (...)) وملزمة بما اتفق من سنة رسول الله))³، وهذا ما تشير إليه نظريته التّجديدية القائمة على أساس التفريق بين الدّين والفكر الدّيني، مما يؤكد أهميته لدينا إذ يقول ((إنّه ليس لأي مسلم مهما بلغ علمه، أن يدّعي أن قوله الحق المبين ولا حق غيره، وأن يتكلم باسم الإسلام ولا متكلم سواه، إذ الله جل وعلا لم يفوض ذلك إلّا لرسوله المبلغ الأمين (...)) ويبقى القول الفصل، أولاً وآخرأ، قول الله وما صح من سنة رسول الله))⁴.

وبالتالي يتضح لنا من خلال ما تقدّم أنّ الطالبي أضفى على "ما صح من السنّة" قداسة تضاهي قداسة النصّ القرآني وبذلك يكون منحرفاً في رهانات الفكر الإسلامي التقليدي وخاضعاً لسلطة الخبر، واللافت أنّه لم يبين معيار الصحة بل اكتفى بالإشارة إلى صحة بعض السنّة.

¹ - محمد الطالبي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 90.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص 16.

⁴ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 7.

2- الانسلاخ إسلامية: المدلول والتطور

لقد بينا سلفاً أن قضية الردّة متداخلة الأطراف وذلك لتلامسها مع عدّة ميادين على غرار علم الكلام السياسي وغيرها، وكذا في علاقتها مع الأديان، علاوة على ذلك فقد اخذت حديثاً مفهوماً أوسع طال الجانب الثقافي وما جرّ عنه من حملات التكفير للمفكرين الذين حاولوا فهم الدّين فهماً معاصراً بالاعتماد على المناهج الحديثة، غير أنّ انتشار مفهوم حقوق الانسان ومسألة الحرية كان له دور أساسي في تكييف النظر في قضية الردّة، وهو ما لمسناه في مختلف المواقف من هذه المسألة حيث سجلنا مواقف ثلاثة من حكم المرتد، الحكم الأول حكم السلفيين أو القاضي بقتل المرتد محافظين بذلك على موقف الفقهاء قديماً، أما الحكم الثاني فهو موقف العلمانيين الذين ردوا التشريع الديني معتبرين أن الإسلام محصور في المجال الشّخصي باعتباره علاقة بين المؤمن وربه، بينما الحكم الثالث فهو الموقف المحدد الذي يقوم على رفض حكم قتل المرتد دون قول بالعلمنة والذي احتج أنصاره بعدم وجود نص قرآني يقضي بقتل المرتد.

فالبحث في كتابات المعاصرين في مسألة الردّة يجعلنا نقف عند جدال قائم في سياق جدل سياسي-ثقافي تحكم في تلك الكتابات، فكل كتابة سعت إلى البحث عن شرعية ترسخ بها قدمها، وليست الردّة سوى علامة على أزمة إيمان تدل في المستوى العميق من التحليل على ضرورة إعادة الفهم للدّين وتجديده، إلّا أنّ المفارقة أن تكون الردّة سلاحاً في الآن ذاته لرفض تلك القراءة والفهم الجديد للدّين وإخراج صاحبه أصلاً من الإسلام، وهو ما يشير إليه "أحمد البغدادي" الذي طالته هو أيضاً تهمة الردّة بقوله ((لا يمكن البدء في عملية تجديد الفكر الديني ما لم يكن لدى أتباع التيار الديني أو الفقهاء القدرة التفسيرية على تقبل حق الآخر-الخصم، في عرض وجهة نظره دون تكفير، وغني عن القول إنّ حرية الرأي تقتضي اعلان حق التكفير وهذه هي الخطوة الأولى))¹.

ويعتبر محمد الطالبي من أشدّ المهتمين في العصر الحديث بالحرية الدينية وبمسألة الردّة، وقد تناولنا في الجانب الأول مدلول الردّة عنده من حيث الجانب المعرفي، وسنسعى أن نبين في هذا الجانب تبيان جانب التطور في نظريته لمسألة الردّة، أو كما سمّاها "الانسلاخ إسلامية"، فكيف تبلور هذا المفهوم في فكر الطالبي؟ وما هي أهم محمولاته؟

¹ - أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 238.

إنّ الدّارس لمؤلفات الطالبي يجد أنّه مفكر ذو تقلبات فكرية تجلّت في حياته الفكرية، وتعدّ فترة الثمانينيات نقلة هامة في تفكير محمد الطالبي إذ وجه اهتمامه إلى مسألة التشريع إذ تناول قضية المرأة والرّدة وغيرها، وقد تناولنهم في المباحث السّابقة، وتعدّ مقالة "الإسلام والغرب: ما وراء المواجهات والالتباسات والمركبات" سنة 1981م مقالاً محورياً في ما يتعلق بهذه القضية بين الشّريعة والواقع، وقضية الارتداد أو ما يسميه الانسلاخسلامية *la dés islamisation* إذ يرى أنّ ((المادية لا تتحدّى الغرب فحسب، إنّها تقيم اليوم في قلب الإسلام أيضاً، فالانسلاخسلامية التي لا يعترف بها دائماً هي حقيقة ملموسة تماماً كالانسلاخسلاحيّة، ولأنّها لا تثير جلبة فإنّها في الحقيقة أشدّ خطراً، وهي تسلك مساراً دقيقاً يصعب تعقبه (...)) فالمسلمون يغادرون الإسلام خلصة، والطبقة العليا من المجتمع بفضل المعرفة أو المركز الاجتماعي أو المال هي التي تقدم المثال على ذلك خاصة، ولكن لا تغفل الطبقات الوسطى من هذه الظاهرة أيضاً))¹ وقد قادنا البحث عن هذا المفهوم في تصور الطالبي إلى الوقوف على ثلاث مراحل في سيرة هذا المصطلح نشأة وتطوراً والمتمثلة كالآتي:

أولاً: مرحلة الاختمار أو التكوين

ان البحث الدّقيق لمؤلفات ومقالات الطالبي جعلنا نقف عند التّأصيل لهذا المصطلح الذي مُهد له قبل الظهور حتى تجلّى في فكره، ويمكن أن نعتبر أنّ هذا المفهوم ظهر كفكرة من خلال التّفكير في مفهوم الأمة، ولا يخفى ما بين مفهومي الانسلاخسلامية والأمة من ارتباط عنده نظراً إلى تعريفه الأمة تعريفاً دينياً والذي سبق أن أوردناه، ويعتبر الباحث "محمد النوي" أن ظهورها ارتبط بإحدى مقالاته التي ظهرت فيها بوادر تكوين هذا المصطلح إذ يقول ((يمكن ربط هذه المرحلة في تفكيره بسنة 1978م بعد صدور مقاله "أمة أمم" الحق في المغايرة وسبل الانسجام))²، فهذا المقال تجلّت فيه بوادر هذا المصطلح دون أن يصرح عليه والذي نلمسه من خلال التفرقة بين مدلولي "الإسلام-ثقافة" و"الإسلام-قناعة" ويمكن أن نلمس ذلك من خلال النّص التالي ((إنّ الحدود الأرضية للأمة قد أصبحت في حالة من الاضطراب لم يسبق لها مثيل، وما يزيد في اضطراب هذه الحدود أنّ الأمة تتفكك أيضاً رويداً رويداً من الداخل، فإذا كان الإسلام-ثقافة، وهو مرساة التجذر في الاصلة لم يزل صلب العود والعلق به لم يزل واسعاً، فإنّ الإسلام-قناعة أي اسلام الايمان (...)) فهذا الإسلام غارق في الازمة وعرضة للتلف، إمّا

¹ - M. Talbi, Islam et occident ; au-delà des affrontements, dans ambiguïté et dans complexes, dans islamo-christiana, n7, Rome 1981, p 57.

² - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 181.

عن جهل في اسفل السلم الاجتماعي وإمّا نتيجة لعدم اللامبالاة¹، بل يعتبر أنّ هناك خلط بين المفهومين ووجب عليه توضيحه يقول أيضاً ((هناك من لا يدّخر جهداً ليثبت بكل الوسائل الخلط بين "الإسلام-ثقافة" و"الإسلام-قناعة"، والحال أنّه ما كان "الإسلام-قناعة" يفترض وجود "الإسلام-ثقافة" فإنّ العكس لا يصحّ بالمرة، فمن واجبنا إذا توضيح المفاهيم ورفض الخلط الذي يعمل بعضهم لتمريده واستمراره، وذلك حتى من طرف بعض علماء الاجتماع والتاريخ الذمّ لعلمهم لا يدركون جيداً أنّهم بعملهم هذا يتواطؤون موضوعياً وعن غير قصد مع بعض المناورات))².

وبالتالي يتبين لنا من خلال النص أنّ هناك اسلاميين في تصور الطالبي ، "الإسلام-ثقافة" وآخر "الإسلام-قناعة" ومعيّار التمييز بينهما عنده "الايان الفاعل واليقين الماورائي والمحافظة على العبادات، بل أنّه يعتبر أنّ مفهوم الامة يتعرض للمناورات والمؤامرات التي ساهمت فيها ظروف مختلفة مما يحدث في العالم وغيره، تماماً مثلما يتعرض "الإسلام-قناعة" إلى أزمة تمثلت في نظره ب"اللامبالاة به" أو "الثورة عليه" من قبل النخبة والعامة على حدّ سواء غير أنّ ذلك لا يخرجهم عنده من الإسلام جملة وانما يعتبرهم ضمن الإسلام-ثقافة.

ويمكن أن نعتبر هذه الفكرة التي أوردها الطالبي تدخل ضمن المقالات والأفكار التي حاورت الفكر السياسي العربي الإسلامي بصفة عامة والفكر التونسي بصفة خاصة، إذ نلمس في تعريفه للأمة تعريفاً دينياً اعتباطياً عن فكرة الأمة مثلما تبلورت في الفكر القومي العربي منذ خمسينيات القرن الماضي، فهذا التصور نجده في بعض كتابات الباحثين التونسيين الذين سعوا إلى ترسيخ هذا الخطاب السياسي في تونس بعد الاستقلال³، فالملاحظ من هذا أنّه بالنسبة للطلّابي متى استقام الفصل والتمييز بين الاسلاميين "ثقافة-قناعة" وتجلت عنده خطورة "المناورات والمزايدات" التي تتعرض لها الامة اتّخذ من ذلك التمييز مدخلاً وزاداً عليه فكان القول بمدلول الانسلاخسلامية، وهو ما نوضحه من خلال المرحلة الثانية التي وسمت بمرحلة الظهور.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 66.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ أورد الباحث البشير سلامة مقالاً أورد فيه تبلور مدلول الامة التونسية في ظل الخطاب السياسي المعاصر، للاستزاح أكثر ينظر الى مقالة الامة التونسية، البشير بن سلامة، الشخصية التونسية خصائصها ومقوماتها، توزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1974، ص 45-58.

ثانياً: مرحلة الظهور

قد اوردنا ان مصطلح الانسلاخسلاامية استقامت معالمه كمصطلح سنة 1981، وقد اتخذ الطالبي مما تحصل عنده في مرحلة "الاختمار" أو التكوين نواة يؤسس عليها مقالته إذ يقول ((إنّ العمل على زرع الخلط بين "الإسلام-قناعة والإسلام-ثقافة" يؤدي إلى تحدير الوعي الديني الإسلامي وإلى تقوية مسار الانسلاخسلاامية))¹، فكيف تجلت معالمه؟ وماهي دلالاته؟

يشير الطالبي من خلال تناوله لقضية الانسلاخ عن الإسلام، إلى ثلاث تيارات عاشتها تونس بعد الاستقلال السياسي، تميزت جليلة في مرحلة السبعينات والثمانينات، وهو انتهاج السلطة التونسية "نهجاً علمانياً" تجلّى خاصة في تجاوز الأحكام الدينية وإهمال المرجعية الدينية، وبروز تيار الإسلام السياسي مرفوق بشعار تطبيق أحكام الشريعة ومعارضته للسلطة السياسية، وظاهرة أخرى انتشار الاتحاد في أوساط الشيوعيين خاصة، فهذه المظاهر أدت الى صراع سنة 1981م بين هذين التيارين "الشيوعي والإسلامي" وتنازعوا حول مسألة "حق إفطار رمضان من عدمه" إذ طالب المفطرون بفتح المطاعم والمقاهي وعارض الإسلاميون ذلك، فهذا الصراع هو في ظاهره خلاف وتنازع حول الاحكام ومسألة تطبيقها، وفي باطنه هو صراع سياسي تمخض عنه استعمال القوة امام تردد السلطة السياسية.

في هذا الظرف الدقيق أصدر الطالبي موقفه من ذلك، ويتبن لنا ادانة ضمنية للسياسي باعتباره يعمل على نزع الصفة الإسلامية عن المجتمع ويشجع على نبذ الشعائر والأحكام الدينية، وفي ردّه على هذه المسألة يستحضر الطالبي دعوة الحبيب بورقيبة الشعب التونسي إلى إفطار رمضان سنة 1960م، ويظهر لنا أنّ ردّه على الشيوعيين كان سعيّاً منه للدفاع عن الإسلام وانذار بخطر انسلاخ المسلمين عن دينهم يقول في ذلك الطالبي ((لعبت الكمالية دوراً ضد تحذير الشعور الديني، كما رأينا رجال سياسية يعملون على عدم الحفاظ على الشعائر الدينية وعلى عدم احترام المحرمات الغذائية، فقد فرض على الصينيين المسلمين تربية الخنازير، وفي بلدان أخرى تم العمل على منع ممارسة الصلاة، وخاصة على منع صوم رمضان باعتباره عائقاً على طريق النمو الاقتصادي (...)) يتم كل شيء وكأنما الغاية زرع اسلام مشوه مفرغ من كل مراعاة الشريعة (...)) ولنسجل أن الأحزاب الشيوعية في

¹ -Talbi (M), L'islam et l'occident : au-delà affrontements, des ambiguïtés et des complexes, p 64.

العالم بأسره تناضل كلها من أجل ما يسميه محمد حرملة أمين عام الحزب الشيوعي "تطوير العقلانية" وكأنما لا يمكن لكل فكر عقلاني حقيقي منسجم مع نفسه أن يكون إلاّ ملحداً¹.

ويحدّد الطالبي جملة من مظاهر الانسلاخ عن الإسلام تتجلى معالمها ومظاهرها في ترك العبادات وإهمال الأحكام الدينية والابتعاد عن الإسلام بحكم التقليد أو الثقافة أو السياسة، يقول في ذلك ((فالانسلاخ إسلامية تتم خاصة عبر اللامبالاة، وعبر التقليد الأعمى اللاوعي عند الذين يحسّون بالقلق، أو باسم "هذا الحنان العميق الذي لا يبحث الذي نكّنه لهذا الدين الذي أنار طفولتنا وكان دليلنا الأول نحو الخير واكتشاف المطلق" عند المثقفين الحائرين بدرجة أو بأخرى، والذين يواصلون ختن الأطفال وتلاوة الفاتحة لمباركة عقود الزواج وقبور الموتى لكن دون إيمان بالقلب، إنّها مجموعة من عوامل الاندماج الاجتماعي أو هو دين مدني على شاكلة بعض القدامى الذين كانوا يزاولون الاحتفال بالآلهة دون الاعتقاد فيها))²، فهذه العوامل وغيرها يعتبرها الطالبي من مظاهر الانسلاخ عن الإسلام.

بل أنّه يشير في قراءته إلى عدد من المثقفين انسلخوا عن الإسلام، فاعتبر "هشام جعيط" منهم مدّعياً عليه الانسلاخ عن الإسلام إذ اعتبره من أولئك المثقفين الذين انسلخوا عن الإسلام، يقول الطالبي ((يستشهد هشام جعيط في كتابه "الشخصية العربية الإسلامية والمصير" بمؤلف فرويد "مستقبل وهم"، ويبدو أنّ النزعة الفرويدية بلغت أوجها عنده، وها هو يكتب بالتالي في صحيفة "جون أفريك العدد 944 بتاريخ 7 فيفري 1979، ص 72" ما يلي "غير اني مثقف جذور إسلامية، حافظت على حساسية إسلامية عميقة وقد أمضيت خمسة عشر عاماً من حياتي أبحث الحضارة الإسلامية وأدرسها وأفكر فيها" إنّها حالة مثلى لهؤلاء المثقفين "ذوي الجذور الإسلامية" الذين لئن "تحرروا" من الإيمان ظلوا مع ذلك مرتبطين ارتباطاً عميقاً بالحضارة الإسلامية باعتبارها عامل هوية واندماج اجتماعي))³، وبالتالي فالطالبي يضيف معياراً آخر لتحديد مظاهر الانسلاخ عن الإسلام ويتمثل في عدم اشهار المثقف اسلامه في بحوثه وهذا ما لمسناه في مدلوله الذي اشار له للانسلاخ إسلامية.

وعليه وتأسيساً على ما تقدّم يمكن القول أنّ الطالبي قد اعتبر قضية الانسلاخ "قضية سياسية-اجتماعية" حسبها إذ يبدو إهمال الشريعة والاعتماد على التشريع العلماني الوضعي، وفقدان الناس ما يسمى "الإيمان الحي

¹ - Talbi (M), L'islam et l'occident : au-delà affrontements, des ambiguïtés et des complexes, p p 65-67

² - Ibid, p63.

³ - Ibid, p64.

والفاعل"، فهذين العاملين شكلاً خلفية تفكيره في هذه القضية، وقد وجهه ذلك إلى التركيز لاحقاً على حلّ قضية التناقض بين الشريعة والواقع بعد أن وقف على أثر ذلك التناقض في انسلاخ المسلمين عن دينهم فارتحن عنده مستقبل الإسلام بمدى التوفيق بين الاحكام الدينية وبين ما أسماه ((روح العصر))¹.

وعليه فالطالبي ينطلق من تصور مثالي للمسلم دفعه إلى الاحتجاج على ما أسماه "اللامبالاة الدينية"، وينطلق أيضاً من تعليل أحادي يقوم على ربط الظواهر الاجتماعية بمدى اقترابها من الدين أو ابتعادها عنه، وفي هذا يشير تلميذه "عبد المجيد الشرفي" إلى مسألة ساهمت في صياغة مفهوم الانسلاخ إسلامية عند الطالبي من خلال تناوله لمقال حول العلمنة ((بلغ الأمر حدّ الحديث عن مؤامرة حقيقية تحاك ضدّ الإسلام، عندما نلاحظ اللامبالاة في باب العقيدة أدركت الشباب، وأنّ الإسلام ممثلاً في ثقافته وحضارته قد أصبح في نظر بعض اللادريين مجرد عامل اندماج اجتماعي، هذه الحيرة مشروعة تماماً، ولكنها غير مبررة إلّا نسبياً في ما نعتقد، إذ ينبغي ألا ننسى أننا لكي نتكلم عن انسلاخ إسلامية لا بدّ أن نبرهن على وجود أسلمة بمعنى الالتزام الشخصي الواعي على صعيد المجتمعات العربية التقليدية))²، فالشرفي بهذا المعنى يشير إلى أنّ الإسلام لم يبق منحصراً في بعده القرآني -أو كما يسميه علي أومليل بالإسلام المعياري- وتحليلاته على المستوى الكوني بل انتقل إلى البعد الفردي في الإيمان وبالتالي فهذه الحيرة التي يتحجج بها المدافعون عن هذا الموقف لم يعد لها من بدّ على اعتبار أنه أصبح مسألة فردية إيمانية.

ثم تتساءل ((لكن هل كان الأمر على هذا النحو؟ يجوز لنا أن نشك في ذلك، فمن جهة أولى كان الضغط الاجتماعي قد بلغ حداً لا يمكن معه لغير المؤمنين أن يعبروا قولاً أو فعلاً عن عدم انخراطهم في الإسلام، ومن جهة ثانية فإنّ اسلام الطبقات الشعبية إسلام الأغلبية التي ليس لها بسبب أميتها إمكان الاطلاع مباشرة على النصوص، لا يمثل في الواقع سوى قشرة سطحية دقيقة جداً تخفي اشكالاتاً من التدين البدائي المشوب بقدر لا يستهان به من الوثنية))³.

فالمتأمل يلمس في طرح الطالبي موقفاً مبدئياً من حرية التدين إذ أكد على ضرورة ضمان حق الملحدين في الالحاد رداً على صراع الإسلاميين ومعارضيه حول حق إفطار رمضان، وتطور ذلك الموقف لاحقاً لي طرح الطالبي قراءة جديدة في حكم المرتد مساهمة في التوفيق بين الشريعة وروح العصر، والطريف في هذه المسألة أن تحلّ مسألة

¹ - Talbi (M), L'islam et l'occident : au-delà affrontements, des ambiguïtés et des complexes, p 71.

² - Charfi (A), la sécularisation dans les sociétés arabo-Musulmanes modems dans Islamo-christiana n8, Rome 1982, p65

³ - Ibid., p66.

الانسلاخ إسلامية محل مقالة الردّة عنده، فليس المنسلخ عن الإسلام في النهاية إلاّ مرتدّاً غير أنّ الطالبي كان واعياً بالدلالات الحافلة التي يحيل عليها مصطلح الردّة اعتاض عنه بالانسلاخ إسلامية.

ثالثاً: مرحلة التطور

بعد تبيان أنّ الطالبي استند إلى معيار العبادات ليميز بين نموذجين هما "الإسلام-قناعة" و "الإسلام-ثقافة"، واعتبر النموذج الثاني مدخلاً إلى الانسلاخ عن الإسلام، وأضاف إليه قضية العلمنة أو كما أسماها "إفراغ الإسلام من كل بعد تشريعي" ولا ميس تخوم الثقافي من خلال الإشارة إلى هشام جعيط في بداية الثمانينيات، وقد ولج الطالبي من هذا المدخل في أواخر التسعينات ليطور مقالة الانسلاخ إسلامية.

فالطالبي ينطلق في التأسيس لمقالة الانسلاخ إسلامية في هذا الطور من التفتيش في عقيدة الباحثين في الإسلام مفرقاً بين الباحث في الإسلاميات (Islamologie) دون إعلان إسلامه، وبين من يشهر إسلامه في بحثه يقول في هذا الشأن ((أنا مفكر مسلم ولست إسلامولوجياً فقط (...)) والاسلامولوجي قد يكون مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً أو تُفانياً ينفي وجود الإله، محمد أركون مثلاً لم يعلن أبداً أنّه مسلم فهو اسلامولوجي يشتغل بالإسلاميات بمقاربة أنثروبولوجية كغيره من المستشرقين، وحمادي الرديسي أعلن أنّه غير مسلم فهو اسلامولوجي انسلاخ إسلامي (Désislamiste) عندما يكتب في الحقوق، وهشام جعيط يحذر في ما يكتب من أنّ يبدي انتماءً إسلامياً فعندما كتب كتابه عن الوحي والقرآن والنبوة لم يكتب به بصفته مسلماً ملتزماً بل يؤكد على العكس))¹.

إنّ هذا المدلول الذي يقدّمه الطالبي للاسلامولوجيا يجعلنا نتساءل: هل على كل مسلم باحث في الإسلاميات أن يشهر إسلامه حتى لا يوسم بالانسلاخ إسلامي؟

الراجح أنّ الطالبي يعتبر هذا المدلول فيصلاً لتحديد من كان داخل الإسلام ومن انسلك عنه، بل إنّه يعني تياراً فكرياً معيناً مما سمح له بالحديث عن "مدرسة انسلاخ إسلامية تونسية" فيقول ((ذكرت زميلي حمادي الرديسي وذلك لأنني أقرأ له وأعتبره من أحسن ممثلي المدرسة التونسية الانسلاخ إسلامية ولا أرى تناقضاً بين نسبته إلى المدرسة الانسلاخ إسلامية وبين التعريف الذي يعرف به نفسه بأنّه "ليس مسلماً بالمعنى المتعارف عليه" (...)) المدرسة الاسلامولوجية وهي قوية بتونس تطعن في القرآن وتشك في نبوة محمد، وترفض الفرائض ولا تعلن صراحة

¹ - حوار مع الطالبي، مجلة حقائق، العدد 785، ص 11.

عدم اسلامها، القضية في نظرنا قضية إهمام مقصودة تراد به المغالطة، يريد من يرفضون الإسلام عقيدة وعبرة وسلوكاً التمويه والخديعة¹.

بهذا المدلول يكون الطالبي قد انزاح من الاحتجاج على أزمة التدين والتنبيه إلى ازدياد عدد غير المبالين بالأوامر والنواهي الدينية داخل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، إلى التفتيش في عقيدة الباحثين المهتمين بشؤون الفكر الإسلامي اهتماماً أكاديمياً، فحسبه كل مفكر على غرار "هشام جعيط" و"حمادي الرديسي" و"محمد أركون" و"مالك شبيل" و"يوسف الصديق" و"نائلة السليبي" وغيرهم اعتبرهم انسلاخسلاميون، علاوة على لك فقد بلغ به الأمر إلى حدّ القول بأنّه ((يوجد مدرسة انسلاخسلامية داخل الجامعة التونسية))².

وفي هذا السياق يستهل الطالبي مؤلفه "ليطمئن قلبي" بفصل عنوانه ب"عبد المجيد الشرفي والتنظير المنهجي للانسلاخسلامية المقنّعة" وهو قراءة لكتاب "عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ" يقول في مطلع هذا الفصل ((لا مناص لنا من أن نعتبره منظر الفكر الانسلاخسلامي، لا مفكراً مسلماً كما يقدم نفسه، فهو مؤسس مدرسة رفع القداسة عن القرآن (...)) فهو إطلاقاً ليس مفكراً مسلماً بالمفهوم القرآني للعبارة))³، بل يؤكد على هذا المعنى في نهاية الفصل بقوله ((إنّ الذين يجدون أنفسهم في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ ليسوا من المؤمنين))⁴.

إنّ هذه القراءة التي قدّها الطالبي لكتاب الشرفي تحمل من الايدلوجية الغير مؤسسة على حقائق علمية، فظاهرة الانسلاخ تقودنا إلى التكفير والخروج عن الملة وقد يضطر إلى سحب الكتاب من الأسواق لحرقه كما فعل مع سابقه، أو يضطر القضاء التونسي إلى تطليقه من زوجه أو يُهجر كما حدث "لنصر حامد أبو زيد"، أو يحلل دمه ويتعرض للاغتيال كما حدث مع "نجيب محفوظ" بحجة أنّه كافر وأنّ قتله قصاص رباني وغيره، فكل هذه الحالات متشابهة من جهة تأليب الأكاديمي الرأي العام على زميله الأكاديمي، بل ما نلاحظه أنّ الطالبي نفسه كقرّ لاحقاً في حادثة تذكر "بتكفير النّيل أبو قرون سنة 2001" بعد أن كقرّ هو نفسه "محمود محمد طه" سنة 1985، وسنقف لاحقاً على حدود هذه القراءة التي قدّمه الطالبي لنتبين صدقها من عدمه.

¹ - محمد الطالبي، الاسلامولوجية والانسلاخسلامية، ضمن مجلة حقائق، العدد 762، سنة 2000، ص 14.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 43.

⁴ - المصدر نفسه، ص 93.

إنّ تطور البحث في ميدان "الاسلاميات" على أيدي جملة من الباحثين التونسيين دفع الطالبي إلى اعتبار المدرسة الانسلاخسلاامية قوية في تونس، وهذه المدرسة* في نظره أسسها "عبد المجيد الشرفي" ويحمل لوائها باحثون كوّهم الشرفي، وتلتقي هذه المدرسة في منهجها مع منهج بعض المؤرخين، وعلى رأسهم "هشام جعيط" ومنهج بعض الحقوقيين أمثال "محمد الشرفي" و "حمادي الرديسي".

وعليه يمكن القول أنّ الانسلاخسلاامية قد تجلّت من مؤامرة يدبرها السياسي في الثمانينات إلى "خديعة" يحكها المثقف الباحث في الحضارة الإسلامية في نهاية التسعينات وبداية الألفية الثالثة، فالانسلاخسلاامية قد تطورت عند الطالبي من قضية سياسية-اجتماعية إلى اعتبارها إشكالية ثقافية أساساً، ويتجلى هذا التحول في سياق معرفي اتسم بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة على النصّ القرآني والتاريخ الإسلامي في المجال الجغرافي الإسلامي عامة بما يكشف عن تكوّن نواة مدارس سمي الطالبي إحداها "بالمدرسة التونسية الانسلاخسلاامية"، وقد لجأ إلى وسم بعض الباحثين بالانسلاخسلااميين لأنهم انحزوا بحثاً في النصّ القرآني تراعي مفهوم الخطاب وحديث التدوين وتقول تاريخية تشكل المصحف الإمام وثقافة النصّ الديني وتطبيق المنهج الانتربولوجي على النصّ القرآني والفكر الإسلامي، وتتجلى خطورة هذه القضية في سعي الطالبي إلى وضع نتائج البحث العلمي في ميزان الاعتقاد ليرفث أصحابها من الإسلام مطلقاً.

إنّ مساهمة كل من الباحثين التونسيين دفعت بالطلبي إلى الحديث عن "مدرسة تونسية انسلاخسلاامية" وليست تلك السمة إلّا رداً أيديولوجياً بغرض استعداد الناس عليها والمنافحة دون فهمه للدين فيقول "هذا الإسلام الجديد" بغير المعنى المتعارف عليه ((وهو الذي تقصد المدرسة الانسلاخسلاامية التونسية دمجاً في إسلام العقيدة والعبادة والسلوك وذلك قصد التّضليل الذي لا نراه إلّا مقصوداً حتى يتسنى تمريره بصورة غير شعورية خاصة في صفوف الشباب الجامعي))¹.

وبالتالي يخلص الطالبي إلى القول بأنّ الإسلام قد تعرض في الجامعة التونسية إلى مؤامرة واسماً من خالف مسلماته العقيدية والفكرية بالانسلاخسلاامي، ولعلّ أشدّ ما يدفعه إلى اتخاذ هذا الموقف انزعاجه من نتائج

* أسس عبد المجيد الشرفي هذه المدرسة التونسية تحت عنوان "الإسلام واحداً ومتعدد" وكان هو مشرفاً عليها، وقد أصدرت سلسلة من الكتب وهي "إسلام الفقهاء" لصاحبه "نادر الحمادي" وكذا "إسلام الساسة" لصاحبه "سهم الدّبابي الميساوي" وسلسلة "إسلام المجددين" لصاحبه "محمد حمزة" و "إسلام المتصوفة" لصاحبه "محمد بن الطيب" و "إسلام الفلاسفة" لصاحبه "منجي لسود" و "الإسلام الأسود" لصاحبه "محمد شقرون" وكل هذه السلسلة صدرت عن دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلايين العرب.

¹ - محمد الطالبي، الاسلامولوجية والانسلاخسلاامية، مرجع سابق، ص 15.

البحوث المطبقة على مفاهيم الوحي والقرآن والمصحف فلبس بين التفريق بينهما وبين الانسلاخ عن الإسلام جملة وهذا ما دفع "عبد المجيد الشرفي" إلى الرد عليه قائلاً ((ويرى الأستاذ محمد الطالبي في درس ألقاه يوم 15 ماي 2000 بكلية الآداب بمنوبة في نطاق كرسي اليونيسكو للأديان المقارنة أن القرآن لم يكن مدوناً على الوسائل البدائية التي تشير إليها الأخبار المتداولة، بل كان مكتوباً على الرق بدليل الآيات ﴿والطور وكتاب مسطور في رق منشور﴾ الآية 1 من سورة الطور، لكن سورة الطور كلها مكية ولا يمكن أن تدل على المصحف بأكمله من جهة، والكتاب المقصود ليس بالمعنى المادي))¹.

يبدو لنا مما تقدّم من خلال رصد سيرة مقالة الانسلاخ إسلامية في خطاب محمد الطالبي أنّها تطورت على التدرج من التفريق بين "الإسلام-قناعة" و"الإسلام-ثقافة" إلى عدّها مؤامرة يحوكها السياسي وتتمظهر في "إهمال" العبادات والأحكام الدينية إلى توسيعها لتشمل مقالات بعض المفكرين في قضايا النصّ الديني.

ويمكن أن نقول أنّ ما انتهى إليه الطالبي يعتبر انتقاضاً لمقالاته في الحرية الدينية تماماً مثلما انتهى حماسه للحوار بين الأديان إلى نقض ذلك الحوار من أسسه لأسباب لعلّ أهمّها أنّ القول بالانسلاخ إسلامية يركز على التفتيش في مقالة المثقف الباحث وتصنيفه على أساس عقدي: "مسلم وغير مسلم" انطلاقاً من نتائج البحث العلمي، ويعد القول بالانسلاخ إسلامية في بنيته العميقة نقضاً لمقالاته في الردّة، ولا يعنينا حكمه في المرتد بعدم القتل بقدر ما نبه إلى مقالة التكفير تكشف عن "عقل" ديني تقليدي يقسم المعرفة إلى "معرفة مؤمنة" و"معرفة غير مؤمنة" وهو عقل يحدده سياج دغمائي موروث يفصل بين أهل الملّة وغيرهم ويقوم على جملة من المسلمات والبدعيات يعد الاقتراب منها أو محاولة زحزحتها كفراً، كما يتحدد معيار الإيمان بمدى الخضوع لمسلمات الفكر التقليدي، بل أن البحث في كتابات الطالبي يكشف عن اكتفاء الرجل بالاستعاضة عن الثنائيات القديمة بثنائيات جديدة وهي: استعاض عن دار الإسلام-دار حرب بأمة الاستجابة-أمة الدّعوة، واستعاض عن مسلم-مرتد بمسلم-انسلاخ إسلامي.

وعليه يمكننا القول أنّ الطالبي بعد أن صنّفناه ضمن الباحثين المتأرجحين بين العقلانية والتّمجيد وإلى القيود المتحكمة في تفكيره، فإنّه في مسألة الانسلاخ إسلامية ينتهي بينا إلى تصنيفه مع التّمجيد، ذلك أنّ قيد الإيمان قد تحكم في مقالته حتى جعله حداً لا يقبل من المقالات إلّا ما كان مدعماً للمعطى الإيماني التقليدي، ويرجع

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 49.

الباحث "محمد النّوي" موقف وكتابات الطالبي إلى اهل التمجيد ويرى أنهم يلتقون في سمتين بارزتين وهما ((في ردّ الاخبار التي لا تنسجم والمسلمات العقديّة، وفي تكفير المخالف ورفض النّظر النّقدي في المسلمات سيّما في ما يتعلق بتاريخ النّص القرآني))¹، فهذه النزعة التّكفيرية انعكست على فكر الطالبي الدّيني مما جعله يهتم بالحجاج دون مسلماته أكثر من اهتمامه بمحاولة فهم الأخبار المتعلقة بتاريخ النّص القرآني.

¹ - محمد النّوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 199.

المبحث الثالث: الطالبي والاعجاز العلمي

يشكلُ الاعجاز العلمي موضوعاً متميزاً في أبحاث وكتابات المفسرين والدّارسين، وذلك لما يتمتع به من أهمية من حيث أنه يرتبط بالقرآن الكريم والسنة التي كشفت عنها العلوم الكونية، وباعتباره أيضاً من المواضيع التي أهتم بها من جانب البلاغة المعرفية والبيان، هذه الأهمية جعلت منه موضوع بحث الدّارسين المعاصرين وخاصة في شقّه العلمي بغية تبيان الجانب العلمي وإظهار الحقائق الكونية لمحاولة التوفيق بين الآيات القرآنية والحقائق العلمية.

فالبحث عن موضوع الإعجاز في القرآن والسنة شبهه أحدهم كالذي يغوص في أعماق المحيط ويعتقد أنه قد وصل إلى قعره ثم يُصدم بوجوده في نقطة البداية، ولهذا قال "ابن عاشور" ((لم أر غرضاً تناضلت له سهام الافهام ولا غاية تسابقت إليها جياذ الهمم فرجعت دونها حسرى، واقتنعت بما بلغته من ضبابية نرزا مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن))¹.

فمسألة الاعجاز العلمي في القرآن الكريم لم يتم التّطرق إليها إلّا في القرن العشرين باعتبار أنّ القرآن كان يهتم بالإعجاز من حيث البلاغة المعرفية، إذ كان يحتوي ويشجع على اكتساب العلوم وتحلى هذا التّحول في القرن العشرين مع ثلّة من الباحثين، إذ لم يعد تفسير القرآن في الاعجاز مركّزاً على البلاغة ولا على العقائد أو الشرائع بل ركز على الجانب العلمي.

وسنسعى في هذا المبحث الى تسليط الضّوء على مدلول الاعجاز العلمي على العموم ونظرة الطالبي له على الخصوص، وهذا ما يدفعنا إلى الوقوف عند دلالات الاعجاز في المدلول اللّغوي والقرآني ثم نظرة الطالبي لهذا المدلول.

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، دط، 1984، ص101.

1 - في مدلول الإعجاز وموقف الطالبي منه

أولاً-مدلول الإعجاز

ورد في الدلالة اللغوية أنّ "الإعجاز" من مصدر (عجز)، فقد جاء في الصحاح أنّ "العجز: مؤخّر الشيء والعجز الضعف"¹، قال الراغب الاصفهاني "أصل العجز التأخر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر، أي مؤخّره، وصار في التعارف اسماً للقصور عن فعل الشيء، وهو ضد القدرة"²، يقال "عجز يعجز عجزاً فهو عاجز أي ضعيف، ويقال: أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه"³، وفي لسان العرب الإعجاز هو جعل ما يقع عليه أمر التحدي بالشّر عاجلاً عن الاتيان به، ونسبته إلى العجز واثباته له، فالإعجاز بالنسبة للمعجز هو "الفوت والسبق"، يقال أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه، والتعجيز بالنسبة إلى العجز "وهو يعني إثبات العجز وإذا ثبت الإعجاز ظهرت قدرة المعجز، "العجز نقيض الحزم"⁴ ومن ثم مراد الإعجاز هو اظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بإظهار عجز العرب عن معارضته الخالدة وهي القرآن وعجز الأجيال بعدهم، وأمّا المعجزة فهو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة.

وفي بعض الموسوعات فقد ورد فيها أنّ (الإعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله، من أعجزته جعلته عاجزاً)⁵، فقد اختلفت التفسيرات في موضوع إعجاز القرآن بين من ينسب ذلك إلى بلاغته أو أسلوبه، وبين من يصله بإخباره عن المغيّبات وقيل بصرف العقول عن المعارضة.

ويحدّد مالك بن نبي مدلول "الإعجاز" بقوله إن ((أهل اللغة يرون أنّ الإعجاز هو الإيقاع في العجز، وأهل الإصلاح يرون أنّ الإعجاز هو الحجّة التي يقدّمها القرآن إلى خصومه من المشركين ليعجزهم بها. فأما حين تريد تحديد هذا المصطلح في حدود التاريخ أي في تطوّر إدراك البشر لحجّة، وإدراك المسلم لحجة الإسلام بخاصة فلا بدّ من مراجعة القضية في ضوء التاريخ))⁶.

1 - الجوهري (إسماعيل بن حماد)، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، ت-أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط1، القاهرة، 1956، ص883.

2 - الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم، دمشق، 2009، ط4، ص547.

3 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، ج4، ص231.

4 - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ط جديدة، ج4، ص2816.

5 - رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص219.

6 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، ط4، بيروت 1987م، ص59

أمّا من حيث الاصطلاح، فقد ورد في كتاب "التعريفات" أنّ الاعجاز "يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق"¹، بينما عرّفه مصطفى صادق الرّفاعي بقوله "إنّما الاعجاز تبيان أمرين، أحدهما ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة، ومزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته، وثانيهما استمرار هذا الضّعف على تراخي الزمن وتقدّمه، فكان العالم كله في العجز انسان واحد وليس له غير مدته المحدودة بالغة ما بلغت"²، فهذا إقرار بعجز الإنسان وضعفه عن مقارعة "آي" التنزيل، فإذا وهن الأول في مشاكلته فلا ريب أنّ يعجز الآخر، فصفة العجز مقدّرة على أبناء البشر وازداد الجحش إلى زمرة من أرادوا مناهضته أيضاً.

وعلى هذا الأصل اللغوي يكون معنى اعجاز القرآن هو اثبات القرآن عجز الخلق عن الاتيان بما تحداهم فهو إضافة المصدر لفاعله والمفعول وما يتعلق بالفعل محذوف للعلم، (والتقدير أعجز القرآن الله عن الاتيان بما تحداهم به)³.

وفي القرآن الكريم إذا ما أمعنا النظر وجدنا أنّ الاعجاز لم يتم البحث فيه في القرآن ولا في السنة إلّا في وقت متأخر مع أواخر القرن الثاني الهجري، وبداية القرن الثالث، غير أنّنا نجد مدلولات ومعاني ليست مرادفة للإعجاز ((بل تدل على جزء من معناها الذي يشمل أكثر من معنى جزئي واحد وهذا الجزء يقابل كلمة دليل أو حجة))⁴.

لقد عرف تاريخ الفكر الإسلامي الحديث منه على الخصوص، حركة بحث واسعة في موضوع الاعجاز، فهو متعلّق بقضايا رثائية أسمى ممّا يتصوّره العقل البشري القاصر، والقرآن قد حثنا على التدبر والنظر في آياته ومخلوقاته (فإذا كان القرآن كتاب الله المقروء، فإنّ الكون هو كتاب الله المنظور)⁵، تماماً كما نصّ الذكر الحكيم ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ العنكبوت الآية 20.

وقد تجلّت اتجاهات متعددة في اختلفت وتنوعت بتنوع المنطلقات التي عاجلت منها الاعجاز، وقد أشار عبد الصبور شاهين إلى ((تُنوّل الإعجاز القرآني من جوانب مختلفة (...)) أشهرها الإعجاز البلاغي، وأحدثها الإعجاز

¹ - الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، مرجع سابق، ص 47.

² - جلال الدين السيوطي، الانتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008، ص 153.

³ - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب، بيروت، 1996، ص 227.

⁴ - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، الدار التونسية للنشر، 1984، ص101.

⁵ - السيّد الجميلي، الإعجاز العلمي في القرآن، مرجع سابق، ص 7.

العلمي، وبين هذين البُعدين ظهرت بحوث تُحقِّق مفهوم الإعجاز، كإعجاز الاقتصادي، والإعجاز القانوني، والإعجاز التشريعي، والإعجاز الاجتماعي، والإعجاز العلمي، وكان الإعجاز البياني هو مناط التحدي¹.

فالإعجاز البلاغي يحيلنا إلى الجانب البياني من القرآن، وقد اهتم مصطفى صادق الرافعي في كتابه "إعجاز القرآن" بهذا الجانب حيث يركّز على إعجاز القرآن بموسيقية آياته، والحس الروحي الذي يبعثه في نفس قارئه، وأمين الخولي في أعماله المختلفة في البلاغة وعلم النفس وبحث البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، واهتم بهذا الجانب أيضاً سيد قطب و عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ التي عبّرت عن الإعجاز من خلال مؤلفها "الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق" بقولها ((وقصارى ما اطمأنت إليه في هذه المحاولة لفهم إعجاز القرآن الكريم، هو أنه ما من لفظ فيه أو حرف يمكن أن يقوم مقامه غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها من ذلك البيان المعجز))².

بينما الإعجاز العلمي يحيلنا إلى تبيان أوجه الإعجاز من الناحية العلمية، فقد أورد بعض الدارسين إلى أنّ مصطلح الإعجاز العلمي قدّم للدلالة على أوجه إعجاز القرآن والسنة التي كشفت عنها العلوم الكونية، ((فهو الذي يتناول دراسة الآيات التي وردت فيها إشارة إلى قضايا علمية، تتعلق بالفلك أو الطب أو علمي النبات والحيوان ونحوهما))³، أو كما عزّفه "زغلول النجار" أنّه ((مصطلح يُشير إلى عدد من حقائق الكون وظواهره التي لم تتمكن العلوم المكتسبة من الوصول إلى فهم شيء منها إلاّ بعد قرون متطاولة من تنزل القرآن))⁴، فهذا المدلول يدّل على أنّ الإعجاز العلمي ظهر لتبيان الحقائق الكونية لمحاولة التوفيق بين الآيات القرآنية والحقائق العلمية.

فمسألة الإعجاز العلمي في القرآن لم تكن مسألة مُستقطبة للاهتمام قديماً على اعتبار أن المفسرين قديماً تنوعت تفاسيرهم ومصنفاتهم بجانب الإعجاز البياني، فمنهم من جنح إلى التفسير بالمأثور كما فعل الامام الطبري في "جامع البيان" والامام السيوطي في تفسير "الدار المنثور في التفسير بالمأثور" وغيره. فلم يُهتَم بهذا الجانب ولم تفرد له المصنفات إلاّ بالموازات مع التّقدم الغربي، وبالتالي فمسألة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم لم يتم التطرق

1 - قوفي أحمد، مظاهر الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم - القصص نموذجاً -، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط1، 2018 ص 58.

2 - عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف القاهرة ط3، 2004، ص 286.

3 - قدوري غانم الحمد، محاضرات في علوم القرآن، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003، ص 249.

4 - زغلول النجار، السماء في القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2003، ص 86.

إليها إلا في القرن العشرين باعتبار أن القرآن كان يهتم بالإعجاز من حيث البلاغة المعرفية، فالقرآن حسب رواد التهضة كان يحتوي ويشجع على اكتساب العلوم وله دلالات عديدة تشجع على التدبر بالكون والتّظر إليه.

بيد أنّ التّحول إلى الدّراسة العلمية للإعجاز تجلت مع التّحولات العلمية والاكتشافات في القرن العشرين التي تميّز بها الكون، ومن بين أبرز المحدّدين في هذا المجال نجد "الطنطاوي" الذي يُعدُّ مؤلفه "تفسير الجواهر" من أشهر التّفسيرات التي عاجلت هذه المسألة، إذ سعى إلى تفسير الآيات على هذه الاكتشافات العلمية¹، وهو تفسير مخالف للتّفسير في الإعجاز فلم يركز في تفسيره على البلاغة ولا على العقائد أو التشريع بقدر ما صبّ جام تركيزه على أسرار الجانب العلمي للآيات القرآنية إذ يقول ((إنّ هذه العلوم التي أدخلناها في تفسير القرآن هي التي أغفلها الجهلاء المغرورون من صغار الفقهاء في الإسلام، فهذا زمان الانقلاب وظهور الحقائق))².

وعلى نفس المنوال سار المجدد "محمد الغزالي" على منهج الطنطاوي في تفاسيره للقرآن والذي حاول أن يقدم تفسيراً جديداً قائم على إبراز الحقائق العلمية ومحاولة التوفيق والمزج بين الآيات القرآنية والحقائق العلمية، يقول ((قبل أن يكون هناك تصوير بالأشعة وقبل أن يكون هناك علم تشريح أمكن معرفة أطوار التخلّف البشري ونموه الجنين (...)) والمراحل التي ذكرها القرآن وتفرد بها ولم تعرف في كتاب ديني ولا مدني في الأيام السابقة وجاء العلم فوثقها وكمّلها، هذا من دون شك يدل على الإعجاز))³.

ولما كان القرآن حافلاً بالإشارات العلمية الكونية ومشتملاً على أحدث الحقائق العلمية كعلم الأجنّة، فلا بأس أن يكون منهج القرآن منهجاً علمياً، وتعبير محمد التّوي ((منهجاً علمياً قرآنياً، منهج الاستقراء والملاحظة والتّجربة منهج قرآني مائة بالمائة))⁴.

وهذا التّصور لمُدلول الإعجاز العلمي يقودنا إلى مُصطلح له علاقة به هو "أسلمة المعرفة" الذي يعني إضفاء تصور إسلامي على كل العلوم بدءاً بعلم التّاريخ وصولاً إلى علم الفيزياء، يُعرّف عماد الدّين خليل في كتابه "مدخل

¹ "يعد تفسير "الجواهر" من أهم مؤلفاته الذي أعلن في مقدمة تفسيره أنّ هدفه الأساس من هذا التفسير هو تفهم المسلمين العلوم الكونية، وحثهم على الاقبال عليها والتفوق في دراستها كمقدمة ضرورية لاستئناف المدينة الإسلامية الجديدة، وأشار أن تحديد الأمة وترقية الجنس البشري بشكل عام هو الهدف الأخير من وضع هذا التفسير يقول ((وعسى الله أن يجدد لهذه الأمة أمرها ويرجع مجدها، ويرفع عنها شرّها ويجعلها رحمة للعالمين، اللهم اني لا اريد بكتابي إلا رقي النوع الإنساني وأن يكون المسلمون ارشد العالمين وأصلح بيني الانسان وان يكونوا قادة وسادة ورحمة لهم لا يظلمون ولا يظلمون)) أنظر طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ط3، القاهرة، ص19.

² - محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، ص 171.

³ - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 32.

إلى إسلامية المعرفة" أنّ أسلمة المعرفة هي ((ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة))¹، فهذا التعريف الذي يقدمه يُسلم باحتواء الدين الإسلامي على أصول هذه العلوم ((إذ ما من فرع من فروع العلم أو موضوع من موضوعاته إلا ويرتبط بشكل أو بآخر بالمنظور القرآني المرن الشامل الذي يتسع للمسألة العلمية في جميع توجهاتها أهدافاً ومنهجاً وحقائق وتطبيقاً))².

فالجديد في أسلمة المعرفة هو ردّ العلوم الصحيحة منها والإنسانية إلى رؤية إسلامية صميمة، وهو البديل الأصل المغيّب في الثقافة الإسلامية لمسألة استرداد التكنولوجيا وما يلحق بها من تغريب.

إنّ هذه المحاولات في التفسير العلمي للقرآن تمثل في مجملها مرحلة جديدة في تطور علم الكلام عند المسلمين، إذ أنّ الاقدمون كانوا من المدافعين على العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، بيد أنّ المجددون دافعوا عن العقيدة بالحقيقة العلمية، ولعلّ هذا ما دفع أحد الباحثين إلى تسمية هذا التفسير العلمي ب ((علم الكلام الجديد))³.

ثانياً: موقف الطالبي من الاعجاز

لا يختلف الطالبي عن غيره من المفكرين الذين أولوا جانباً من دراستهم في مسألة الاعجاز العلمي، فقد لمسنا من خلال ما تقدّم أنّ الطالبي سعى إلى قراءة القرآن في ضوء القيم العصرية، ولمسنا أيضاً شدة حساسيته لما تمثله الحداثة من وعي كوني، وقد اقترنت تلك الحداثة في أذهان المسلمين بالتقدم العلمي الهائل حتى فسّر تقدّم أوروبا وتخلّف الإسلام بارتباطهما بالعلوم نقضاً وابطراماً، وكان من ذلك أن ظهرت في القرن العشرين لدى المسلمين مقولة الاعجاز العلمي القرآني، والتي أسلفنا سابقاً أن الاهتمام بها تجلّى مع القرن العشرين إذ تمّ التحول من الاعجاز البلاغي الصرف إلى الاعجاز البلاغي العلمي.

فهذا التحول للجانب العلمي في القرآن الكريم كان بمثابة ردة الفعل على حلول العلم رؤية للكون ونسقاً معرفياً مهميناً مكان الدين، وعلى ربط تأخر المسلمين بالإسلام، ولا يعدو الطالبي إلاّ أحد الذين تناولوا جانباً من هذه المسألة.

¹ - عماد الدين خليل، مدخل إلى أسلمة المعرفة، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 9.

² - عماد الدين خليل، مدخل إلى أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص 12.

³ - عفت محمد الشرفاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 391.

فالقارئ لمؤلفات الطالبي يجد صعوبة في إيجاد مقالة مستقلة بذاتها يمكن الظفر بها في مسألة "التفسير العلمي" القرآني، غير أنّ استقراء مدونة الطالبي وكتاباته يجد أنّ هذا المدلول متجلي في ثنايا كتاباته المختلفة بشكل ضمني ولم يفرد لها مقالة بذاتها، يمكن الوقوف عند دلالاته عنده من خلال كيفية التأسيس له في خطابه من جهة وتحليلاتها ومظاهرها من جهة أخرى.

يؤسس الطالبي للتفسير العلمي في القرآن الكريم من خلال التعميل على طريقتين أحدهما شكلية والأخرى منهجية، فأما الشكلية فدالة رغم ما يبدو في الظاهر من عرضيتها، ونعني بها اشتراكه في التأليف من أحد أشهر القائلين بالإعجاز العلمي القرآني في العصر الحديث "موريس بوكاي" * M.bucaille في كتابه "تأملات في القرآن Réflexions sur le coran"، وعلى الرغم من استقلال كل من مقالة الطالبي عن موريس بوكاي في ذلك المؤلف إلا أنّ الطالبي لا يخفي تحمسه لعمل "بوكاي" إذ ينهي مقاله ممهداً له بقوله ((لماذا نرفض شهادة العلم لتعميق فهمنا للقرآن (...)) ولماذا نرفض كل ما له صلة بالإعجاز العلمي))¹.

بل تزداد تلك الصلة وضوحاً من خلال اهتمام الطالبي بما يكتبه "موريس بوكاي" إذ عرّف به في الكراسات التونسية مُثنياً عليه حتى شبهه بآبن رشد، واعتبر كتابه "فصل المقال فيما بين العلم والدين من الاتصال" وذهب إلى أنّ جهده يعزز الإيمان وينشط الحوار الديني²، لذلك يمكن اعتبار الطالبي داعية لأعمال "بوكاي" في الإعجاز العلمي القرآني خصوصاً أنّ "بوكاي" يرد نصوص العهدين ويراهن على القرآن^{**}، فيكون بذلك قد شهد شاهد من أهل العلم المسيحيين على الإعجاز القرآني.

* موريس بوكاي Maurice bucaille 1920 - 1998، طبيب فرنسي مسيحي معاصر، كان عضواً في الجمعية الفرنسية لدراسة الحضارة المصرية علمياً، مارس الطب سنة 1945 إلى سنة 1982 وكان مختصاً في أمراض الجهاز الهضمي، وكان الطبيب الشخصي للملك فيصل بن عبد العزيز، يعد من القائلين بالإعجاز العلمي القرآني من أهم كتبه "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم" و"أصل الإنسان بين الكتب السماوية والعلم" و"la bible, le coran et la science" و"l'homme ; d ou vient-il Seghers" و"le coran et le science moderne" ينظر إلى محمد عبد الله الشرقاوي، موريس بوكاي، المركز الثقافي للكتاب، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2021، ص ص 10-15.

¹ - Réflexions sur le coran p140.

² - M.Talbi, Dr. Maurice Bucaille : L'homme d ou vient-il dans les cahiers de Tunisie, n 119-120, 1982, p317.

** أصدر "بوكاي" في مطلع الثمانينات مؤلفه "القرآن والتوراة والإنجيل والعلم" وذلك في خضم الحملة التي شنها المستشرقون ضد مصداقية وصحة القرآن الكريم، وخلص في كتابه إلى جملة من النتائج أهمها أنّ القرآن يتضمن كثيراً من الحقائق التي يقول بها العلم اليوم، يقول ((أنّ صحة القرآن التي لا تقبل الجدل تعطي النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة لا العهد القديم ولا العهد الجديد...)) لسبب بسيط هو أنّ القرآن ثبت في عصر النبي وأنه لم يتعرض لأي تحريف من يوم أن نزل على الرسول حتى يومنا هذا)) ينظر إلى القرآن و التوراة و الإنجيل موريس بوكاي، نقلا عن الوجه الآخر، لعبد الدين خليل، ص95، فهو يوفق عند الفرق بين نصوص المسيحية واليهودية والإسلام المنحسد في نص القرآن، ويعتبر ان الحق واليقين في نظره مع القرآن، عكس ما ادعته الدراسات الاستشراقية، فهذا الموقف لبوكاي يشكل وجها آخر للغرب، الغرب الذي يبحث عن الحقيقة خارج الأنساق الثقافية المسيحية، يقول بوكاي: ((فإذا وجدنا في القرآن إشارات لوقائع علمية فذلك هبة من الله، تلك الهبة التي تبرز قيمتها في عصر تحاول فيه المادية... ذات القاعدة العلمية - أن تفرض نفسها على حساب الإيمان بالله)) المرجع نفسه ص 107.

أمّا الطريقة المنهجية فتتعلق بما يشي من منهجه في إحالة على التشريع "للتفسير العلمي" ونجمل ذلك في ثلاث سمات، تتلخص السمة الأولى في دعوته إلى قراءة القرآن بكل ما تحصّل لدينا من معارف وعلوم بما في ذلك العلوم الصحيحة يقول ((فالعلوم كل العلوم وليس علوم اللغة أو العلوم الإنسانية فحسب، هي مفاتيح أساسية لولوج المعني القرآني))¹.

أمّا السمة الثانية فتتمثل في مداخله الايمان عنده للمنهج، وانطلاقه من التسليم بالأصل الإلهي للقرآن للإقرار باستباقه للعصر الذي فيه نزل وتعالیه عن شروط التاريخ ومن ثمة رفضه للمقاربة الانثروبولوجية.

أمّا السمة الثالثة فانطلاقه من مسلّمة تقليدية تقوم على الايمان بصدقة القرآن للعلم، بتعبير "محمد باني أمة" ((ما القرآن في جوهره إلّا دعوة ملحة إلى اعمال العقل، دعوة أكيدة إلى الملاحظة والتأمل في الملاحظة، أي إلى الأساليب العلمية التي تكشف عن أسرار الطبيعة))²، ومن ثمة احتفاله بآيات التدبر والنظر ليدلّل على تلك الألفة لبيّن تعاطفه مع النزعة التوفيقية بين القرآن والعلم ومن ثمة يؤسس لها. وهو ما سنلمسه في العنصر الموالي.

¹ - M.Talbi, Réflexions sur le coran, p70.

² - محمد باني أمة، ضمن دراسات في تاريخ افريقية، منشورات الجامعة التونسية، 1982، ص 86.

2- مظاهر الإعجاز العلمي

لقد اهتم الطالبي بهذا المجال بقراءة نظريتين علميتين في القرآن وهما: نظرية النشوء والارتقاء (le évolutionnisme) وتهمُّ الكون البيولوجي، ونظرية حدوث الكون انفجار بدئي هائل (le big-bang) وتهمُّ المستوى الكسُمولوجي.

وتكتسب النظريتان أهميتهما باعتبارهما طعنتين سدّدهما العلم الحديث إلى مقالة الخلق الإيمانية الدينية، فكيف أصّل الطالبي لهاتين النظريتين من داخل التراث الإسلامي؟

أولاً - التّأصيل لنظرية النشوء والارتقاء

إنّ الحديث عن نظرية النشوء والارتقاء يقودنا إلى الوقوف عند دلالات هذا المفهوم وكيف أصّل داخل بوتقة الفكر العربي، وبغية ذلك حاولنا الاطلاع على كتاب الباحثة "زينب عبد الرحمن" المعنون بـ «نظرية التطور في الفكر العربي الحديث» بغية معرفة الخلفيات والتداعيات التي خلفتها هذه الفلسفة في نفوس وأراء المفكرين العرب، والتي تزعمها ثلّة من المفكرين العرب أمثال "شيلي شميل" و"إسماعيل مظهر" واللذين شكلا موضوع الكتاب لدى الباحثة.

تقول الباحثة ((ومن أهم تلك النظريات العلمية التي أحدثت ثورة علمية وفكرية في أوروبا وخاصة في مجال البيولوجيا خلال القرن التاسع عشر "نظرية داروين"* والتي ظهرت كثورة فكرية وعلمية، خصوصاً أنّها أحدثت تعارضاً فكرياً واضحاً وصريحاً مع المعتقد الديني الموروث المتعلق بفكرة "الخلق الإلهي" في مسألة نشوء الكائنات الحية

* يؤسس "داروين" نظريته في نشأة الأنواع الحية حيث توصل إلى استنتاج مفاده أنّ تلك الأنواع الحية لم تخلق بصورة مستقلة عن بعضها البعض بل انحدرت من أنواع أخرى، وعلى أساس ذلك تبدأ نظريته التطورية من خلال ملاحظة الاختلافات بين أفراد النوع الواحد، إذ لا تتشابه جميع أفراد أي نوع من أنواع الحيوانات تشابهاً تاماً فهناك بعض الاختلافات، كالإنسان مثلاً، هو نوع من أنواع الحيوانات لا تتشابه أفرادها تماماً إذ يوجد الذكي منه والغبي والقيح والوسيم والطويل والقصير، وفي رأيه أنّ هذه الاختلافات البسيطة بين أفراد النوع الواحد هي سبب عملية التطور في الطبيعة، بل إن هذه الاختلافات مفيدة للكائن الحي ولظروفه الطبيعية في الحياة، فتصبح متوارثة عبر الأجيال. كما لاحظ أن جميع الكائنات الحية تتزايد بمعدل كبير وهذا التزايد يشكل مشكلة بالنسبة للأرض ما يولد فكرة "الصراع من أجل البقاء" أو "البقاء للأصلح" وعلى أساس هذا القانون فالإنسان في نظر "داروين" ينحدر من سلالة أدنى منه وهو القردة الشبيهة بالإنسان والتحديد "الشمبانزي والغوريلا" فقد ذهب إلى أن الإنسان يشترك مع تلك القردة غير المذيلة الكبيرة في جد أعلى مشترك، يقول داروين ((إن الإنسان مشيد على الطراز نفسه، أو النمط العام من الحيوانات الثديية فالعظام الموجودة في هيكله العظمي من الممكن مقارنتها مع العظام الموجودة في أي قرد، وكذلك الأمر فيما يتعلق بعضلاته وأعصابه وأوعيته الدموية وأحشائه، وكذلك المخ)) تشارلز داوين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمته للمركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص 91.

وتطورها، وأمّا من النّاحية العلمية فقد أثبتت علمياً نشوء الكائنات من أصل واحد هي "الأميبا" لذا فهي ثورة فرضت نفسها من النّاحية العلمية والفكرية¹.

يفهم من هذا المدخل أنّ أفكار داروين عن التطور والصراع قد حظيت باهتمام المفكرين العرب، إذ أضحت محل اهتمام الباحثين في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واضحى هذا الموضوع منقسماً بين الاتباع والخصوم ومن أهم هؤلاء المفكرين الذين تأثروا بنظرية داروين "شبلي شميل 1850-1917"، فلم يعد ينظر إلى هذه النظرية من النّاحية البيولوجية فحسب، بل أصبح ينظر إليها كآلة منهجية حاول من خلالها "شميل" معالجة قضايا الفكر العربي، ويحاول أن يعالج مسألة التّأخر الحاصل مع الغرب وبتعبيره ((رجّة...)) حصلت لإيقاظ الأفكار من نومها العميق²، فقد سعي من خلالها إلى القيام بثورة ضدّ الموروث القديم والثقافة السّائدة في مجتمعه، فكان هدفه الأساسي يتمركز حول هدفين ((الأول، نشر العلم في زمن انتشرت فيه نسبة الأمية في التّعليم، والثاني تنقية الأذهان من الأفكار الموروثة والخرافات والخزعبلات التي كانت سائدة فيها، وانتخاب الصّالح منها ونبد الفاسد من تلك الأفكار))³.

إنّ هذا التّوجه الذي يقدّمه شبلي شميل والذي حاول من خلاله تقديم نظرية في المعرفة التطورية يدعوا فيها إلى ضرورة رفض أي معرفة إلا إذا تأتت من الطبيعة أو الواقع، وعندئذ تكون قابلة للاختيار أو التّقد، وبذلك فهو يدعوا بوضع جميع الأفكار خصوصاً المتوارثة عن الأجداد موضع التّقد والتّفنيد، ونتيجة لذلك فقد أسّس شبلي شميل نظرية تطورية مادية، أدت به إلى نُكران الدّين بل نُكران الأديان جمعاء في مقابل اقراره بالدّين الطبيعي.

فهذا التّوجه ولّد ردوداً متباينة لدى المفكرين العرب الرّافضين له، لعلّ أبرزهم "جمال الدّين الافغاني" من خلال مؤلفه "الرّد على الدّهريين" يهاجم فيها مذهب داروين ويرفضه، وبتعبير الباحثة زينب عبد الرحمن ((يعدُّ من أشدّ الأعداء لمذهب داوين في الشرق العربي، أذ حاول نقد الأفكار الأساسية للتّطور))⁴.

¹ - زينب عبد الرحمن، نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، الداروينية بين شبلي شميل وإسماعيل مظهر، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2017، ص 4.

² - شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ط2، مطبعة المتكطف، القاهرة، 1910، ص 5

³ - زينب عبد الرحمن، نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، الداروينية بين شبلي شميل وإسماعيل مظهر، مرجع سابق، ص 8.

⁴ - المرجع نفسه، ص 41.

لقد أثارت نظرية داروين ردوداً وخاصة في جانبها المرتبط بالمقارنة بين مبدأ الانتخاب الطبيعي وفكرة الخلق الدينية كما جاءت في الكتب المقدسة^{*}، بل يتهم كل من يتحدث من المفكرين العرب عن داروين بالكفر وينعت بالإلحاد¹. فقد رأى الأفغاني وهو من أشد المعارضين لنظرية داروين أنّ فيها خطراً على العقيدة الدينية، وعلى الحضارة الإسلامية، مما يوجب على المفكر المسلم أن يتصدى لها يقول الأفغاني ((الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها، و"النيشيرية" جرثومة الفساد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد))².

هكذا يفهم مما تقدّم أنّ نظرية داروين في النشوء والارتقاء والتي تميزت برفضها من جل الباحثين والمفكرين العرب خصوصاً أصحاب التوجهات الدينية، والتي أرد من خلالها صياغة نظرية التطور في كتابه "أصل الأنواع" من خلال المحيط الطبيعي الذي تخضع قوانينه إلى الحتمية والضرورة، موظفاً في ذلك الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح كآليتين منهجيتين لتفسير المعطيات البيولوجية، لكن نقل هذه الحتمية والضرورة للكائن البشري وتطبيقها في العلوم الإنسانية فإنّ الانتخاب الطبيعي يصبح انتخاباً اصطناعياً والصراع من أجل البقاء أو للأصلح يزكي الفوق الموجودة بين الطبقات أو المجتمعات، وبالتالي فمن الطبيعي أن تقود النظرية التطورية من العلم إلى الأيديولوجيا وإلى العنصرية وغيرها من تفشي الأمراض والمظاهر المفتكة بالإنسان كالعبودية والتطهير العرقي والاستعمار وغيره.

وعليه يمكن القول أنّ قضية النشوء والارتقاء قد أثارت مواقف متباينة عند المسلمين وخصوصاً فكرية منذ نهاية القرن التاسع عشر لعلّ أهمها كما وضّحنا سابقاً تلك التي دارت بين شبلي شميل والأفغاني وجمال عبده، وسنعمد في هذا الجانب إلى تبيان وجهة نظر الطالبي من هذه القضية وكيف أصّل لها في فكره.

يؤصّل الطالبي القول بالتطورية في الإسلام نصاً دينياً وتاريخياً فكرياً وذلك باعتبار ابن خلدون ومن قبله من إخوان الصفا وابن مسكويه، قائلين بتطور الأنواع الحية بعضها عن بعض، وهكذا يكون لنظرية داروين جذور في التاريخ الإسلامي خصوصاً مع "ابن خلدون"^{**} الذي أقرّ إمكانية الارتقاء البيولوجي وتحوّل الأنواع، أي "استحالة بعض

^{*} تختلف نظرية التطور عن فكرة الخلق الدينية وهي التي تنادي بأنّ كل نوع من الكائنات الحية قد أتى إلى الوجود مستقلاً تماماً بواسطة عملية الخلق الخاص بها، أي أنّ الخالق سبحانه قد خلق كل نوع من أنواع الحيوانات والنباتات محتويّاً على التركيبات والصفات نفسها التي نلاحظها فيها الآن، وبذلك نستطيع أن نقول إن الغرض الأساسي لتعاليم فكرة الخلق الدينية هو تأكيد فكرة ثبات النوع وليس تغييره كما تذهب إليه نظرية التطور. علم الدين كمال، تطور الكائنات الحية، عالم الفكر، الكويت، م3، 1973، ص 41.

¹ - زينب عبد الرحمن، نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، الداروينية بين شبلي شميل وإسماعيل مظهر، مرجع سابق، ص 31.

² - محمد عبده، الفائل الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الردّ على الدهريين، دار الهلال، دط، ص 120.

^{**} يعتبر ابن خلدون في المقدمة من العلماء الذين فهموا التطور الاجتماعي فهماً دائرياً. فقد أولى للناحية التطورية للمجتمع عناية كبيرة وللعوامل المؤثرة فيها، وتصل إلى أنّ المجتمع يعيش تغيراً دياكتيكياً، فالتاريخ البشري يسير وفق خطة معينة وحوادثه مرتبطة ببعضها، ومسيرة المجتمع تغيرية دائرية تبدأ وتنتهي في النقطة التي كانت قد بدأت منها، أي دائرية، وقد توصل

الموجودات إلى بعض " في الفصل الذي أورده لـ "تفسير حقيقة النبوة"¹، ويخلص الطالبي من ذلك إلى أنّ المعركة بين الاحيائيين (وهم المؤمنون بنظرية الارتقاء) والخلقيين (وهم المؤمنون بالخلق الثابت) هي معركة واهية للإيمان والقرآن لا يناقضان تلك النظرية ولا يحولان دونهما، يقول الطالبي في هذه المسألة ((يجدر بنا الآن أن نلاحظ أنّه ليس في القرآن، وما كان لابن خلدون أن يتحداه ويتجرأ عليه، ما يحول حتماً وضرورة - كما هو الشأن بالنسبة لسفر التكوين من الكتاب المقدس - دون قبول نظرية التحول الإحيائي للأجناس، بل العكس في نظرنا))².

لقد أجرى الطالبي مقايضة تروم إقامة موازنة بين الآيات القرآنية والحقائق العلمية بشأن التطورية، إذ ((رغم أنّ القرآن ليس عرضاً علمياً حول النشوء والارتقاء فإنّ قراءة النشوء والارتقاء في القرآن أمر ممكن وفي غاية التناسق))³. وقد خلصت تلك القراءة عنده إلى مدلولين أولهما، أنّ القرآن لا يقول بثبات الأنواع - كل نوع على حدة - البتة شأن العهد القديم بل يقرّ بالأصل الواحد المشترك لكل الأنواع الحية وهو أمر لا يناقض معارفنا العلمية، مستدلاً بـ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الآية 45 من سورة التور)⁴.

أمّا المدلول الثاني، فقد أكّد على أنّ في استعمال القرآن جذر {ف-ط-ر} والذي يعني عنده القطع والشق والتكسير والتمزيق والتصدع، للتعبير عن "خلق" الانسان مثل قوله ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الآية 51 من سورة الاسراء، وكذلك الآية ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الآية 36 من سورة يس، واعتمد ايضاً على الآية ﴿قَالُوا لَنْ نُورِثَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (الآية 72 من سورة طه، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ (الآية 26-27 من سورة الزخرف، فكلّ هذه الآيات دلالة على أنّ ظهور الانسان تمّ إثر عملية تحوّل (قطع،

من دراسته للمجتمع "لقانون الأطوار الثلاثة" أو الأجيال الثلاثة وهي، طور النشأة والتكوين، وطور التّضج والاكتمال، وطور الهرم والشيخوخة. يقول ابن خلدون ((والحضارة غاية للبداءة، والعمران كله من بداءة وحضارة (...)) كما أنّ للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النمو والنشوء برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط)) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أ.م. كاترمير، مكتبة لبنان، بيروت، 1996 ص 365.

¹ - محمد الطالبي، أمة الوسط، مصدر سابق، ص 95-114.

² - المصدر نفسه، ص 106.

³ - M.talbi, Réflexion sur le coran, p85.

⁴ - ibid, p88.

تصدع... أي معاني فطر) انطلاقاً من أصل سابق وهو ما تقرّ به التطورية"¹، ويعتبر الطالبي أنّ إشارة القرآن إلى خلق الانسان من طين ليست سوى ((إشارة إلى أنّ في المادة حياة))²، وبذلك ينفي الطالبي الخلقية واستعاض عنها بالتطورية مُستأنساً بالقرآن.

وتمّت له تلك القراءة بالتعويل على الآية القرآنية ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ الآية 14 من سورة نوح، قولاً فصلاً في الدلالة على أن الخلق تمّ على مراحل على التّريج بالقوى الذاتية للطبيعة، على هذا الأساس يقول الطالبي ((لا شيء يمنع المسلم من القول بالأصل الواحد لكل الحيات (...)) ففي هذا الإدراك للحياة باعتبارها دفقاً أنجب الإنسان مدخل جيّد لقراءة متناسقة ذكية للقرآن دون أدنى تعسف عليه))³.

يفهم مما تقدّم أنّ الطالبي من خلال اهتمامه بعلاقة الإسلام بالعلم أو في مظاهر الاعجاز العلمي، انتهى إلى أنّ النصّ القرآني لا يقول بثبات الأنواع ولا يرفض نظرية النّشوء والارتقاء، وهذا في الجانب البيولوجي للكون، وسنعمد لتوضيح الجانب الآخر وهو نظرية حدوث الكون أو الانفجار العظيم.

ثانياً - التّأصيل لنظرية الانفجار البدئي

تُفسّر نظرية الانفجار العظيم كيفية نشوء الكون، إذ يُمكن القول بأنّ الكون الذي تعرفه البشرية اليوم بدأ على شكل جزيء صغير كثيف تضخّم خلال 13.8 مليار سنة، ولأنّ الأدوات الموجودة حالياً لا تسمح لعلماء الفلك بالرجوع للحظة ولادة الكون ودراستها فإنّهم يعتمدون على معادلات ونماذج رياضية لدراستها وفهمها، إذ يتضح صدى الانفجار العظيم من خلال إشعاع الخلفية الميكرويفي للكون، ومن الجدير بالذكر أنّه بينما معظم المجتمع العلمي يقبل بنظرية الانفجار العظيم إلا أنّ هناك بعض العلماء الذين يُفسرونها باستخدام نظرياتٍ أخرى أقل شعبية مثل: نظرية التضخم الأبدي، ونظرية الكون المتذبذب.

فنظرية الانفجار العظيم تعدّ أفضل تفسير لكيفية نشوء الكون، والتي تُشير إلى أنّ حرارة الكون وكثافته كانتا أعلى بكثير ممّا هما عليه اليوم، إلا أنّهما استمرت بالانخفاض مع مرور الزمن، ممّا يعني أنّ الأمر كان تدريجياً وبعيداً كل البعد عن فكرة الانفجار، إذ يقول العديد من العلماء بأنّ الانفجار لم يكن جزءاً من النظرية، إنّما يعني التوسّع

¹ - M.talbi, *Réflexion sur le coran*, p89.

² - ibid, p91.

³ - ibid. p89.

من نقطة مركزية نحو الخارج، وعليه يمكن أن نعتقد أنّ مُصطلح الانفجار الموجود في اسم النظرية ما هو إلا مُصطلح مُضللٌ يهدف السخرية، حيث أطلق العالم فريد هويل اسم الانفجار العظيم على هذه النظرية بقصد التقليل منها، إلا أنّها ظلت عالقة بهذا الاسم حتى اليوم، حيث كان يُؤمن هويل بنظرية الحالة الثابتة التي تُشير إلى أنّ الكون ليس له بداية، ولكن تراجعت شعبية هذه النظرية في ظلّ الإجماع على نظرية الانفجار العظيم.

وبالتالي تُعتبر نظرية الانفجار للعظيم النظرية السائدة والأكثر شعبيةً لتفسير نشوء الكون اليوم، وتنصّ هذه النظرية على أنّ الكون بدايةً كان عبارةً عن نقطة مفردة توسّعت عبر مليارات السنين لتكوّن الكون الموجود اليوم ((فمُصطلح الانفجار العظيم يحمل آثار علم الفيزياء الكونية حيث صاغت مصطلحات الهام "الانفجار الكوني العظيم" وأدت إلى استنتاج أنّ الحركة هي أسلوب وجود الأشياء منذ انطلاقه، وبسبب استراك علم الفيزياء وهذه الدراسة عن الانسان في موضوع محور الحركة التي يتابعها الفيزيائيون في وحدات مادة الكون الفيزيائي ومسار تطورها))¹.

فهذه النظرية تعتبر أنّ الكون كان مُتمركزاً في نقطة واحدة ذات كثافة وحرارة عالية جداً تُسمى الذرة الأولية، ثم بعد ذلك بمليارات السنوات حصل انفجار ضخم تسبّب بقذف محتويات هذه الذرة الأولية بشكل سريع إلى الفراغ المحيط بها، ثم استمرت بالتوسع والتبريد حتى بدأت العناصر الأولية بالتكوّن، والتي انتهت بالتحوّل إلى النجوم التي كوّنَت المجرات فيما بعد بمرور السنين حتى وصل الكون لشكله الحالي.

وقد تحدث الطالبي عن هذا المدلول بإيجاز شديد وقد عوّل أساساً على جذر {ف-ط-ر} والذي سبق أن قدّمنا معناه، وقد أكّد على ارتباط هذا الجذر في القرآن بغرض وجود "الكوسموس" (فاطر السماوات والأرض) (فطر السماوات والأرض) (السمااء انفطرت) ويعلّق على ذلك بقوله ((إنّ معنى الانشقاق أو الكسر العنيف الذي يمكن أن يفيد الدلالة على انفجار كوني واضح في خمسة تعابير قرآنية (...)) إنّ "فاطر" و"فطر" يضيفان على فعل الخلق دلالة حافة هي الدلالة على الانشقاق الكبير انطلاقاً من نسيج موحد سابق أو هو شكل من أشكال الانكسار العميق الذي ولد الكون))²، ويضيف قائلاً في "تأملات في القرآن" ((أليست تلك هي رجة الانفجار البدئي))³.

¹ - محمد ياسين الأخرس، الانفجار العظيم للنظام نظرية كل الأشياء، ط1، دار الشقيق، دمشق، سوريا، 2011، ص 83.

² - Liberté religieuse et transmission de la foi, dans Islamo-christiana, n12, p39.40.

³ - Réflexions sur le coran, p87.

غير أنّ تتبع مسار مقالات الطالبي يكشف لنا عن تحوّل في تناول الاعجاز العلمي القرآني عنده من الإيجاز إلى الاسهاب، فلقد أصبحت مقالة الاعجاز العلمي أصلاً يبنى عليه الطالبي صحّة القرآن في مقابلة فساد التّوراة والانجيل وهو لئن اشترك ببحث حول الأمانة في كتاب تأملات في القرآن مع موريس بوكاي، فإنّه في كتابه "ليطمئن قلبي" يُحيل على كتابات "بوكاي" المؤسسة للإعجاز العلمي*، وفي هذه المقالة يُمزج الطالبي من الإشارة العابرة إلى الحقائق العلمية في القرآن إلى تفصيل القول فيها، فاعتبر القرآن محتوباً على ((آيات كونية تشدّد اهتمام كل الباحثين والعلماء))¹، فهذه الآيات تحتوي على حقائق علمية حول التّلوّث، والنّمل والعنكبوت، والنّحل وهجرة الأسماك، وأمم الحيوان، وبدء الكون ومفارقة خلفه اللّيل والنّهار وكون الشّمبانزي هو أرقى الحيوانات قبل أفق الانسان، بل إنّ البحث الماكروكوسمي والميكروكوسمي، وعلم الاناسة Anthropologie، وإمكانية الحياة على الكواكب الأخرى، كل ذلك يجد أصله في القرآن، وعلى هذا الأساس يخلص الطالبي إلى أنّه ((كلّما تقدّمنا في اكتشاف الكون ازداد اكتشافنا للإعجاز العلمي في القرآن))².

غير أنّ هذه القراءة التي يقدّمها الطالبي جعلت الباحث محمد النوي يواجهه بأسئلة متعددة، يدور فحواها حول³:

- لماذا لم يعتبر قصة خلق آدم من مظاهر الاعجاز العلمي القرآني، بل صنّفها ضمن القصص القرآنية الرمزية، هل لأنّ العلم لا يقرّ خلق الانسان طفرة واحدة؟ حينئذ ما العلمي وما غير العلمي في القرآن؟

- إذا كان القرآن داعياً إلى علم الاناسة وكان علم الاناسة يقوم في أخص قواعده على البحث المجرد من الاحكام المعيارية المعيارية والحقائق المسبقة، فلم بنى الطالبي كامل مؤلفه على الطعن في المسيحية؟ ولم يرفض تطبيق المنهج الانثروبولوجي على القرآن؟

- ألا تكشف مقالة الاعجاز العلمي القرآني عن الخلط بين مجالين متميزين هما العلم والدين تمايزاً منهجياً وموضوعياً ومصدراً ولغة وغاية... فالعلم منهجه الشّك والتّجريب، وموضوعه الكون ومصدره الانسان، ولغته إشارية وغايته

* تناول الطالبي هذا الجانب في كتابه "ليطمئن قلبي" من ص 94-152.

¹ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 128.

² - المصدر نفسه، ص 131.

³ - محمد النوي، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 162.

السيطرة على الطبيعة، أمّا الدين فمنهج التسليم والایمان وموضوعه الكون وما وراء الكون، ومصدره الله ولغته مجازية وغايته الفلاح في الآخرة.

وبالتالي فإنّ محمد الطالبي من خلال هذا الجانب يميز لنفسه القول بالإعجاز العلمي بحجة أنّه مصدّق بالقرآن يقول في هذا الجانب ((قراءتنا ليست قراءة لا غير المسلم ولا قراءة الانسلاخ إسلامي، قراءتنا للقرآن هي قراءة المصدّق بأنّه كلام الله))¹، وهذه الحجة يعبرها "النوى" مردودة لأنّه كما يعتقد أنّ ((التصديق بالقرآن باعتباره كلام الله لا يفترض ضرورة القول بالإعجاز العلمي القرآني))².

هكذا يتمكن الطالبي من الاستدلال على العلم بالقرآن وعلى القرآن بالعلم ليؤسس للنص سلطة شمولية تحيط بكل شيء علماً لتمسك بتلابيب عقل المؤمن وتمنعه من التكفير خارج مداراتها، وبالتالي يمكن القول أنّ ظاهرة "التفسير العلمي" وإن كانت جديدة على المسلمين قد أرسّت سنن تعامل مع النص المقدس تقوم على اصطفاء اللفظ متى كان راشحاً بما يفتح شهية المؤول، واقتطاع الجملة متى كانت تشترك وبعض النظريات العلمية في اللفظ والدفع بهما في سياقات جديدة، وفي خضم هذه الحقبة ينخرط جهد الطالبي وإن لم يكن يكرّس لذلك التفسير عملاً مستقلاً يعني بكلّ القرآن وكل العلوم شأن أصحاب التفاسير العلمية ممن سبقوه ولعلّ ذلك راجع إلى افتقاده التخصص العلمي وإلى وعيه بالحرج الذي يلحقه "التفسير العلمي" بصاحبه.

وهو ما حدا به إلى الدفاع عن النزعة التوفيقية بين العلم والقرآن باسم الاختلاف ورهان المعنى واستقامتها منهجاً في فهم القرآن.

غير أنّ هذه النزعة الايمانية والرغبة في استيعاب واقع التّقدم العلمي يتخللها سببين رئيسيين في ظهور ما يسمى بـ "التفسير العلمي للقرآن" إلّا أنّ ذلك التفسير يحقق الاشباع المرجو ويتعبّر "الشرفي" أنّه ((علاوة على أن التوفيق الزائف بين القرآن والعلم الحديث يؤدي إلى إضفاء النسبية على النص المقدس نظراً إلى اتساع التطور في النظريات والاكتشافات العلمية وتحددها المستمر، وبذلك يحمل التفسير العلمي بذرة فساد في ذاته أولاً ويسيء إلى الدين

¹ - محمد الطالبي، ليطمنن قلبي، مصدر سابق، ص 157.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 162.

وقد أراد نفعه، فإنّه يكرّس في الواقع العقلية غير العلمية ويكون إيهامه باحتواء القرآن على العلوم الحديثة تعبيراً عن سلوك تعويضي لعدم المساهمة في انتاج هذه العلوم ومن ثمة فهو يدعم الجهل والوهم والتخلف¹.

وبالتالي يمكن القول أنّ الطالبي باهتمامه في هذا الجانب قد بيّن أنّ النصّ القرآني لا يقول بثبات الأنواع ولا يرفض نظرية النشوء والارتقاء، وقد احتوى على حقائق علمية حول التلوث والتّمل والعنكبوت والتّحل وهجرة الأسماك وغيرها، وهذه الدّراسة التي قدمها حول مسألة الاعجاز العملي نظر إليها النوي على أنّها عمل إيديولوجي عقيم يقوم على الخلط بين مجالين متميزين منهجاً وموضوعاً ومصدراً ولغةً وغايةً وهذا ما وضحناه سلفاً، غير أنّ علاقة الدين بالعلم ليست قضية زائفة لا معنى لها، فالدين كغيره من الظواهر يتأثر بشكل صريح أو مضمّر بالمعارف العلمية السائدة زمن ظهوره، فكما هو معروف اليوم أنّ نصوص العهد القديم بنيت على أساس تصوّر كوسمولوجي يقوم على مركزية الأرض في الكون كحادثة إيقاف يوشع للشمس عن الحركة في العهد القديم مثلاً، ولهذا رأت الكنيسة في مقالات كوبرنيكوس القائمة على مركزية الشمس ضرباً من الكفر.

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، 1991، ص 76.

خلاصة الفصل الثالث

نخلص في نهاية الفصل الثالث المعنون بالخطاب الديني وأفق الحوار عند محمد الطالبي "من التطبيق إلى الآفاق" والذي حاولنا من خلاله على الوقوف على تجليات القراءة المقاصدية وآفاق مشروع الطالبي إلى جملة من النتائج نوردها كالآتي:

- يعدّ الحوار بالنسبة للطلبي شكل من أشكال الإصغاء المتبادل هدفه الأساسي التعرف المباشر إلى الآخر في جو من التعاطف القائم على الثقة ومن الانفتاح بغاية استجلاء إمكانيات العمل المشترك عند الاقتضاء، فالحوار ليس وسيلة وإنما غايته في ذاته، وذلك وفق دوافع وأسباب أحدهما يتمثل الأول في ما يفرضه العصر من انفتاح على الآخر أياً كان بحكم ثورة الاتصالات الحديثة وعولمة الثقافة، والآخر إلى إلقاء الحضارة المادية وحظر الإلحاد المتدينين إلى التضامن في ما بينهم، وهذا لا يتحقق إلا بتجاوز الجدل العقيم والكفّ عن الطعن في عقائد الغير والإقرار بتعدد طرق الخلاص وتجديد اللاهوت تجديداً يؤسس للتسامح والكف عن التبشير.

- إنّ الحوار الذي يدعوا إليه الطالبي يقوم على نقض فكرة المؤمن قديماً عن نفسه ودينه وعلى انتاج حقيقة جديدة ليست هي الحقيقة الدينية القديمة، فالعالم عنده لم يعد منقسماً إلى مسلم وغير مسلم أو دار الإسلام ودار الحرب ولم يعد المؤمن في مفهومه مالكاً أوحدهم للحقيقة هي الدين الحق الذي لا يضاهي وما دونه باطل، بل يخرج المؤمن بدينة من مركزية في النظر إلى الذات طالما كانت سمة الشعور الديني إلى موقف نسبي يقر فيه بتعدد الحقيقة.

- إنّ الطالبي قد تمكن من القطع مع الفكر التقليدي القديم القائم على الجدل، خصوصاً وقد أكد تعدد طرق النجاة ووسع مفهوم الإيمان، فالقول بالحوار الديني والتأكيد على قيمة التسامح يعدّ جديداً على الفكر الإسلامي مقارنة بعصر النهضة إذ لم ير المصلحون المسلمون كالأفغاني ورشيد رضا في مقولة التسامح سوى شعار يستهدف تفكيك المجتمعات الإسلامية لتسهيل اختراقها من قبل المستعمل المسيحي، فالاستعمار لعب دوراً مهماً في طبيعة تقلبهم لمقولة التسامح.

- توصل الطالبي إلى أنّ الحوار لا يمكن أن يستقيم بين الإسلام باعتباره دين الحرية والمسيحية باعتبارها دين القمع وذلك راجع إلى أسباب عديدة منها اكتشافه أنّ الغاية من الحوار هي التبشير بالمسيحية، وكذا تعمّد المسيحيين

الطعن في الإسلام سواءً كانوا رجال العلم المستشرقين الذين يتعاونون مع "الانسلاخسلايين" لتقويض القرآن، وأيضاً أن الغرب المسيحي لم يكفّ بعد عن استعمارنا ونهب خيراتنا.

- يؤسس الطالبي لمفهوم الحرية الدينية من منظور إيماني، فهو يدعو المسلم المعاصر لكي يكون مقتنعاً ومؤمناً اختار التمسك بالإسلام اختياراً حراً لا يحاسبه عليه إلا الله وحده هو، فلكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين ومثل ذلك حرّيته في أن يدين ما يشاء وحرّيته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره وحرّيته في اظهار دينه أو معتقده بالتعب وإقامة الشعائر والممارسة والتعلم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدي.

- كما أنه يؤسس لمفهوم الحرية الفكرية فيعتبر أن كل قراءة لكتاب الله مهما كانت معقوليتها ومهما كان ثرائها لا يجب أن تدّعي العصمة لنفسها، وعلى أن طبيعة بناء النصوص الدينية تشرع الاختلاف وتقبل بالقراءة المغايرة فالاختلاف بين الأطراف هو اختلاف حول الفهم لا حول الكلام الإلهي عن ذلك يجب أن نفرق بين الدين والفكر الديني.

- إن موقف الطالبي من مشكلة الردّة يتخلص في رؤية الرجل أنّها تندرج في إطار تحديد الفكر الإسلامي فلسفياً وكلامياً وفقهياً، وهو تحديد بلغ حدّ القطع مع الفكر الفقهي القديم في حكم المرتد. واعتبر أن مفهوم الردّة قديماً وحديثاً، كان في أصله سياسة المنشأ.

- اعتبر الطالبي أن قضية الانسلاخ "قضية سياسية-اجتماعية" حسبها إذ يبدو إهمال الشريعة والاعتماد على التشريع العلماني الوضعي، وفقدان الناس ما يسمى "الايمان الحي والفاعل"، فهذين العاملين شكلاً خلفية تفكيره في هذه القضية، ومن خلال رصد سيرة مقالة الانسلاخسلاية في خطاب محمد الطالبي يلاحظ أنّها تطورت على التدرج من التفريق بين "الإسلام-قناعة" و"الإسلام-ثقافة" إلى عدّها مؤامرة يحوكها السياسي وتتمظهر في "إهمال" العبادات والأحكام الدينية إلى توسيعها لتشمل مقالات بعض المفكرين في قضايا النص الديني.

- يؤسس الطالبي للتفسير العلمي في القرآن الكريم من خلال التّعويل على طريقتين أحدهما شكلية والأخرى منهجية فأما الشكلية فتتمثل في اشتراكه في التّأليف من أحد أشهر القائلين بالإعجاز العلمي القرآني في العصر الحديث "موريس بوكاي" والمنهجية فتتعلق بما يشي من منهجه في إحالة على التشريع "للتفسير العلمي" والمتحلية في ثلاث سمات الأولى في دعوته إلى قراءة القرآن بكل ما تحصّل لدينا من معارف وعلوم بما في ذلك العلوم الصحيحة، والثانية

فتتمثل في مداخله الايمان عنده للمنهج، وانطلاقه من التسليم بالأصل الإلهي للقرآن للإقرار باستباقه للعصر الذي فيه نزل وتعالیه عن شروط التاريخ ومن ثمة رفضه للمقاربة الانثروبولوجية، أما الثالثة فتتعلق بإيمانه بصداقة القرآن للعلم.

- تمكن الطالبي من الاستدلال على العلم بالقرآن وعلى القرآن بالعلم ليؤسس للنص سلطة شمولية تحيط بكل شيء علماً لتمسك بتلابيب عقل المؤمن وتمنعه من التكفير خارج مداراتها، وبالتالي يمكن القول أنّ ظاهرة "التفسير العلمي" وإن كانت جديدة على المسلمين قد أرست سنن تعامل مع النص المقدس تقوم على اصطفاء اللفظ متى كان راشحاً بما يفتح شهية المؤول، واقتطاع الجملة متى كانت تشترك وبعض النظريات العلمية في اللفظ والدفع بهما في سياقات جديدة.

الخاتمة

في ختام هذه الأطروحة، والتي جاءت موسومة بـ « الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر » محمد الطالبي أنموذجا¹، وضمن الفصول الثلاثة التي احتوتها، فإننا حاولنا التأكيد من خلالها على مسألة أساسية، تتمثل في أن مسألة الخطاب الديني من وجهة نظر الطالبي، تشكل رؤية نوعية وقيمية في مسألة تحديد هذا الخطاب الديني، وهذا في سياق القراءة المقاصدية السهمية كمنهج جديد في التعامل مع النص القرآني، هذه القراءة التي حاول من خلالها السعي بهذا التحديد إلى تلميع صورة الإسلام لتفادي الحرج الذي لحق بالمسلم المعاصر، وذلك في مجالات عديدة ومتنوعة، ويمكن أن نقف في هذا الجانب على نقطتين أساسيتين أحدهما حدود القراءة التي قدمها محمد الطالبي من خلال مشروعه الذي وقفنا عنده في هذه الأطروحة، أما الثاني فنحاول الوقوف عند أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة ذلك في النقاط التالية:

أولاً: حدود مشروع محمد الطالبي

نحاول في هذا الجانب التطرق إلى الجانب النقدي الذي وُجّه لمحمد الطالبي من خلال آرائه ومواقفه التي أسالت الكثير من الانتقادات خصوصاً في شقها الرافض للتشريع والمبيح لجملة من الطابوهات في الفكر الديني، وبذلك يمكن القول أنّ مسألة نقد الفكر الديني تعد مسألة عويصة وحساسة، ذلك لأنها لامست بالتقّد مواضيع محرّمة وطُرقت أبواباً محرّمة طرقها في المخيال الديني.

1 - من جملة الانتقادات التي وجهت له بصفة عامة باعتبار أنّ الطالبي ممّن يدعون إلى التعامل مع النص مباشرة فُعِدّ ممّن ينزعون القداسة عنه نجد "عبد الرزاق قسوم" في مؤلفه "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" أنّ محمد الطالبي وغيره من الحداثيين ((يُلاحظ من خلال التأثير الغربي على الفكر العربي المعاصر أنّ هناك لغة إبداعية بدأت تجد طريقها إلى عقول بعض المفكرين المعاصرين ومنهم "محمد الطالبي" بالطبع، فيعتبر أن هذه اللغة هي لغة تلفيقية، يغرف ناحتها من أكثر من ينبوع حضاري مما يتطلب ضرورة شرحها وتوصيفها وذلك لجدة معناها على العقل العربي))¹، وهذا ما لمسناه في منهج الطالبي وخاصة في كتاباته المتأخرة، وهذا يُنم عن جهل الطالبي أو تجاهله لواقع الفكر الديني الإسلامي التقليدي والذي يحاول أن يُسقط عليه الثقافة الغربية على شاكلة المستشرقين، واستخدامه للمناهج الإنسانية في دراسة الفكر الديني رغم اختلافهما واختلاف مصدرهما.

¹ - عبد الرزاق قسوم، مدارس الفكر العربي المعاصر (تأملات في المنطلق والمصّب)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1997، ص 178.

2 - ومن الانتقادات التي تعرضت لفكر الطالبي أو الى شخصه تلك التي تحاملت عليه حينما قدّم نفسه على أنّه مسلم قرآني واعتبر أنّ الشريعة عمل بشري كرسه الفقهاء، وهذا العمل غير ملزم بأن يتبعه الانسان المسلم المعاصر وهي أحد أهم أسباب القهر الذي عاشه المسلمون لأنها تخضع لديكتاتورية الفقهاء وليست تنزيلاً من الله، هذا الفهم فتح عليه جملة من الانتقادات منها ما هو منصب ضمن ما يمكن نسميه ايدولوجيات دينية وأخرى فلسفية فأما الأيدولوجيات الدينية والتي كانت رد فعل تجاه بعض القضايا والأمور الدينية التي ترسخت في المخيال الديني على أنّها ثوابت لا يجوز العبث فيها، فنشير مثلاً الى الباحث "التهامي الهاني" من خلال مؤلفه "محمد الطالبي وقضايا إسلامية" فهذا الكتاب خصصه الباحث للرد على آراء الطالبي في مسائل عديدة أوردتها الباحثة في مسائل متعددة منها (رفضه للشريعة، ومسألة الإسلام وحقوق الانسان، والإسلام والخمر والبغاء) وغيرها من المسائل التي يرى الباحث ان الطالبي اثار سخطه، يقول في مستهل كتابه ((لما وقفت على آراء الدكتور الطالبي من خلال تصريحاته في الصحف (...)) هزني في البدء هذه الآراء وكأنني وقفت منها رافضاً وسخطاً وغير قابل¹، وقد لمسنا في هذا الكتاب نوعاً من الايدولوجية الدينية في نقده لفكر الطالبي فكأنه كان فقيهاً بصورة مفكر، وهذا ما لمسناه مثلاً في الجانب الذي يقول فيه المؤلف أنّ الطالبي ينفي حقوق الانسان عن الإسلام، فالباحث يستهل نقده بان الطالبي في مداخلة عنوانها "الإسلام والاعلان العالمي لحقوق الانسان" دعا فيها الى إلغاء الشريعة بوصفها منافية لحقوق الانسان وبوصفها اكبر عدو للحريات" فالباحث في رده كان فقيهاً وحاججه بأدلة من القرآن والسير التي مرّ بها الرسول والصحابة.

كما اننا لمسنا ردوداً مختلفة كلها تصبّ في هذا الجانب بل وصل بهم الامر باتهامه بالقتل، فأفكاره جرّت عليه من ويلات التقد حتى كتبوا على بيته "هنا بيت الشيطان"، وذلك بسبب قوله بعدم تحريم الخمر والبغاء، في كتاب الله^{*}، ومن الردود التي وقفنا عندها ما قدّمته الباحثة "نائلة السليني" في جريدة المغرب نقداً معنوناً ب"أستاذ الطالبي تعسفت على القرآن وعلينا، فمن الضحية القادمة؟، تتساءل الباحثة حول الأفكار والآراء التي قدّمها الطالبي في

¹ - التهامي الهاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 34.

* في حوار أجرته معه الصحفية "منيرة المثلوثي" لصحيفة "الرصيح" سألت الطالبي، هل تلقيت تهديدات بالقتل بعد تصريحاتك حول تحليل الخمر والبغاء؟ فأجابها أنّه "فعلاً ما قلته بخصوص عدم تحريم الخمر والبغاء في كتاب الله جلب لي تهديدات بالقتل (...) لذا سارعت بتقديم شكوى قضائية للتبع من هددني بالقتل وحرّض على اهدار دمي" جريدة الرصيح، الجمعة 13 مارس 2015.

اجتهاده في فهم القرآن، هذا الفهم اثار حفيظة الفقهاء والشيوخ، فقدمت رؤية من منطلق علمي فائقة ((اعتقد من واجبي العلمي توضيح مسألتين وهما "تحليل القرآن للبغاء" ومسألة أخرى (...)) وهي "الانسلاخ عن الإسلام))¹.

تقدم الباحثة "السليبي" قضية البغاء من خلال التأسيس للفظ "البغاء" الذي ورد في سياق الحديث "الفتيات" وهذا اللفظ ورد مرتين في القرآن في قوله تعالى ﴿مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ الآية 23 من سورة النساء، وفي الآية ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الآية 33 من سورة النور. فهذه الآيتين تقدم الباحثة وقفة تأمل من خلال السياق الذي وردت فيه الإشارة الى الفتاة في سورة النساء (الآية 23) فالآية تقيم فارقاً ذا دلالة بين "المحصن المؤمنة" و "الفتاة المؤمنة"، ولفظ المحصن في القرآن كان مكرساً في مجمله لتمييز المرأة الحرة من الأمة، ولذلك فإن الزواج من المحصن (الحرة) هو الأصل، ويجعل القرآن العلاقة مع الاماء رخصة لمن لا يقدر على الحرة.

وفي نفس السياق الدلالي تدل الآية (33 من سورة النور) فهي أيضاً آية تتحدث عن الفتيات الاماء وهي مركبة من جملة شرط وجواب شرط، فالشرط يحصر مشيئة الأمة في أن تتحصن بينما يدعوا جواب الشرط الى اعفاء من تريد التعفف من البغاء، وبذلك ترد الباحثة قائلة ((القرآن لم يحلل البغاء وانما تحدث عنه في سياق خاص جداً ولا يمكن ان يكون معمولاً به سوى في عصور كانت فيها الاماء يقتتن لأجل الاستثمار وكذلك العبيد))²، وبالتالي يمكن القول أن الطالبي قد فارق منهجه السهمي الغائي الذي بنى عليه فكره في فهم القرآن فضية البغاء يمكن عدّها على أنّها من بين القضايا التي أراد القرآن ابطالها وان لم يعلن عنها كالعبودية مثلاً.

وعليه ترى الباحثة أنّ التعامل مع النص القرآني ليس لعب النرد حتى تدخل اللعبة من غير أن تتحلى بآليات في مقارنته، وهو مزلق خطير إذا لم تكن واثقين من المقاربات وبذلك فهي تصف الطالبي بالمنسلخ عن الإسلام كما يحلو له هو أن ينعت غيره وتدعوا لإعادة التدبر في فهم القرآن يقول الباحثة ((وأربأ بنفسي أن انعت الأستاذ الطالبي بالمنسلخ عن الإسلام كما يحلو له أن ينعت مخالفه، ولكن أدعوه إلى أن يتدبر القرآن في صبر وتأن حتى لا يتجسّى على النص))³.

¹ - التهامي الهادي، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 163.

² - المرجع نفسه، ص 165.

³ - المصدر نفسه، ص 166.

3 - من أهم الانتقادات التي وقفنا عندها في مدلوله لمفهوم الانسلاخسلامية، فهذا المفهوم أسس له في كتابه "ليطمئن قلبي" ليدل فيه على معنى المنسلخ من الإسلام موجه انتقادات لشريحة من المثقفين والباحثين الذين هم مهتمين بالفكر الإسلامي، وخص به ثلة من المفكرين على غرار "محمد أركون" و"هشام جعيط" وغيرهم نجد تلميذه "عبد المجيد الشّرفي" الذي اعتبره كبير هؤلاء المنسلخين عن الإسلام، في هذا السياق يستهل الطالبي مؤلفه "ليطمئن قلبي" بفصل عنوانه بـ "عبد المجيد الشّرفي والتنظير المنهجي للانسلاخسلامية المقنّعة" وهو قراءة لكتاب "عبد المجيد الشّرفي: الإسلام بين الرسالة والتّاريخ" يقول في مطلع هذا الفصل ((لا مناص لنا من أن نعتبره منظر الفكر الانسلاخسلامي، لا مفكراً مسلماً كما يقدّم نفسه، فهو مؤسس مدرسة رفع القداسة عن القرآن (...)) فهو إطلاقاً ليس مفكراً مسلماً بالمفهوم القرآني للعبارة))¹.

تردّ الباحثة "السليني قائلة ((يستفزني كلام الأستاذ الطالبي عندما ينعت مثقفين تونسيين سخّروا حياتهم لأجل العلم، فيسعى جاهداً إلى اقصائهم والتّشهير بهم وهم مع ذلك صامتون بل يأنفون الدّخول في متاهات قد يضيعون فيها))²، فالباحثة تنكر على الطالبي أنّه نعتهم بالانسلاخسلابيين عن الإسلام لكنه في الوقت نفسه ينكر في شدّة أن يكون رماهم بالكفر.

غير أنّ القراءة المتأنية لكتاب "الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ" لعبد المجيد الشّرفي يلمس فيها خلط الطالبي في قراته وفي حكمه عليه، ففي مسألة الاستشراق يعتبر الطالبي أنّ "الشّرفي" يد الغرب تجوس في بلاد العرب، وأورد ذلك في مؤلفه بعبارة متكررة ((الثّالوث الاستشراقي-المسيحي-الانسلاخسلامي))³، في حين أنّ الشّرفي ينتقد الغرب والاستشراق في نفس الكتاب، فقد رفض آراء "كرون P.crône" و"كوك M.cook" حول تشكل المصحف في القرن 2هـ أو 3هـ معتبراً إياها محاولات لسحب تاريخ اليهودية والمسيحية على الإسلام، وانتقد عموم المستشرقين في نظرتهم الماهوية إلى الإسلام، وانتقد مقالة "جاكلين شابي J.chabbi" في اعتمادها على الرّبط الآلي بين الإسلام والمحضن الجاهلي، يقول في ذلك الشّرفي ((تلك سمة الغالبية على الدّراسات الغربية الحديثة المتعلقة بظهور

¹ - محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، مصدر سابق، ص 43.

² - التهامي الحاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، مرجع سابق، ص 166.

³ - المصدر نفسه، ص 36-58-71.

الإسلام، والتي مازالت متأثرة رغم الظواهر بما شاع عنه في أوروبا القرون الوسطى¹. وبالتالي فلا يمكن لعاقل أن يجعل الشّرفي طرفاً متآمراً لا مع الغرب ولا مع الاستشراق.

إنّ اعتماد الشّرفي على المناهج الغربية الحديثة هو سبب وسمه بالاستشراق عند الطالبي، وهو سبب الانسلاخ عن الإسلام ورفع القداسة عن القرآن حسب رأيه، لكن السؤال المطروح هنا، لم لم تؤد هذه المناهج إلى الانسلاخ عن المسيحية؟ ولما لم يعول عليها الطالبي في تناول تاريخ المسيحية؟ وبم يفسر اعتبار الطالبي "الانتروبولوجيا رديفة الاحاد؟"²، واعتبار دعوة القرآن إلى السير في الأرض "دعوة إلى الانتروبولوجيا؟"³، وعليه فإنّ الغاية من الخلط بين الشّرفي والاستشراق بحسب الطالبي هي تغيير القارئ من كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ والتشويش على صاحبه حتى لا ينتبه المسلم المعاصر إلى تاريخية نشأة مفاهيم مركزية كثيرة في الإسلام.

وفي الفصل الثالث من كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" يتناول مسألة "جمع القرآن بعد موت النبي"، وقد علّق الطالبي على هذا قائلاً ((جمع القرآن من عمل الصحابة وهذا عين ما ترويّه مصادره الاستشراقية))⁴، غير أنّ المعلوم أن المصادر الإسلامية على غرار "الطبري والسيوطي، الزركشي" تتفق كلّها على أنّ جمع القرآن إنّما تم بعد موت النبي.

كما نلمس تناقضاً فيما يدّعي الطالبي وهي كثيرة ومتعددة فهو يرى أنّ الشّرفي يقول بصريح النبي، فيما أنّ الشّرفي ينفي ذلك عن النبي، والطلبي يرفض احتواء القرآن على "المتصورات الميثية" ولكنه يقر باحتواء القصة القرآنية على العجيب والغريب، بل يذهب الطالبي إلى القول ((إنّ كلمة الله مفقودة في كتاب الشّرفي))⁵، في حين أنّ الشّرفي قد ذكر الله في كتابه مرات كثيرة⁶.

كذلك نلمس سوء فهم أو تعمده في مواطن عديدة، فمثلاً سعى الشّرفي الى التمييز بين كلام الله والقرآن والمصحف، والذي فهمه الطالبي بمعنى (ضياح القرآن)، والحقيقة أنّ خصائص الخطاب الشّفوي في القرآن هي التي ضاعت بالكتابة، وحين يذهب الشّرفي إلى أنّ المصحف دوّن على عهد عثمان يفهم الطالبي من ذلك أنّ الشّرفي

¹ - عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص 26.

² - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 36.

³ - المصدر نفسه، ص 156.

⁴ - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، ص 49.

⁵ - المصدر نفسه، ص 75.

⁶ - عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص 16-42.

(يساوي بين تدوين الأنجيل بعد قرن من وفاة يسوع وتدوين القرآن)¹، وكذلك فيما يخص تعريف الوحي، إذ يعرف الشرفي الوحي بأنه (تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي ليرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته ليرز على نحو متميز ذلك التمثل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية مما لا يمكن للإنسان العادي بلوغه بوسائله العقلية المحدودة)²، أما الطالبي فيقرأه قراءة أخرى وينسب إلى الشرفي التعريف التالي (الوحي في نظره -يقصد الشرفي- تخميرة رجل تخمر حسب تخميرته إنما هو وحي يوحى كالمولود الصالح الذي إذا ما تخمر هو أيضاً أخذ حسب التعبير الشعبي يعطي الكلام)³.

بل أننا نلمس في قراءته يفتش ضميره الإيماني ويعتبره يكذّب الدّسائس والخديعة، فقد أورد الشرفي في نهاية كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" جملة من القيم القرآنية والتي اعتبرها حسبها جوهر الرسالة المحمدية، وهذه القيم هي حل لتجاوز الحلول الترميقية والتوفيقية ولمصالحة المسلم المعاصر مع دينه، بل اعتبر أن ((المقصد من العبادات والمعاملات معاً لتأسيس القيم الإسلامية: الحرية، المسؤولية، الفردية، الرحمة، المساواة...))⁴، بيد أن الطالبي يعلق على ذلك بقوله ((قد يقول القائل أن المؤلف قد أشاد ويشيد بالقيم القرآنية، نقول أنّ ذلك من باب المكر والخديعة السائدة في كتاب الله))⁵.

وبالتالي فالطالبي ليست غايته قراءة ما جاء في كتاب "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" بل (الكشف عن باطن وسريّة تفكير عبد المجيد الشرفي)⁶، ونحن هنا إزاء محاكمة للضمير وتفتيش في النوايا، وهذا ما لمسناه في كتاب الطالبي من خلال التّهم المنسوبة للشرفي: الكيد المبني، التّدليس، الاستدراج، التّمويه، الخديعة، التّغريز، التّوهّم، النّفاق، الخبث، التّضليل، الغواية، الدّسيسة، الهمز واللمز، البهتان وغيرها من التّهم التي أوردتها بحق تلميذه الشرفي، ونلمس تلك النزعة التفتيشية للضمير واتّهامه بالكفر صراحة في قوله (أراد أن يكون تجسيدا للذي أتاه في آياته فانسلك منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين (...)) وهو يدخل في الذين يحذّر الله منهم يقول "وقل ربي أعوذ بك من همزات الشياطين"⁷، وبالتالي فهذه القراءة لا ترقى إلى مستوى الحاجة العلمية لما غلب عليها من تكفير وتشهير، بل وتلفيق

¹ - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 58.

² - المصدر نفسه، ص 42.

³ - المصدر نفسه، ص 57.

⁴ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص 60.

⁵ - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 80.

⁶ - المصدر نفسه، ص 84.

⁷ - المصدر نفسه، ص 86.

ووصف لجهوده المبذولة بأنها (جهد يؤسس للشذوذ والاباحيات واللواط والمثلية الجنسية)¹، فكل هذا الادعاء استخدمه الطالبي من أجل التنفير من قراءة الكتاب والتشويش على مادّته.

4 - من أهم الانتقادات أيضاً التي وقفنا عندها أنّ الطالبي في وصفه للحدّاثين الذين اعتبرهم مؤسسي "المدرسة التونسية الانسلاخسلامية" أن قراءاتهم وبحوثهم المنحرفة في النصّ القرآني تراعي مفهوم الخطاب وحدث التدوين وتقول بتاريخية تشكل المصحف الامام وبثقافة النصّ وتطبيق المنهج الانثربولوجي على النصّ القرآني والفكر الإسلامي، وتتجلى خطورة هذه القضية في سعي الطالبي إلى وضع نتائج البحث العلمي في ميزان الاعتقاد ليرفت أصحابها من الإسلام.

وسنعمد إلى محاوره مقالته بمقالاتهم حتى نبيّن ما يعنيه مصطلح "الانسلاخسلامية" عنده، والمقالات التي يستحضرها من خلاله وذلك بمحاوره احدى السمات التي تميز في رأيه هذه المدرسة وهي الطعن في القرآن، فما الذي يعنيه الطالبي بطعن هذه المدرسة في القرآن؟

يقول الطالبي "الإسلام خيمة الله قمّتها الايمان واركافها أربعة الصلاة والزكاة والصوم والحج، وداخل الخيمة القرآن (...). فمن أنكر أحد أركان الإيمان أي هدم ركناً من أركان الخيمة فهو انسلاخسلامي، أمّا من حيث المقالة الفكرية فلا أعتبر أن أية مقالة تخرج صاحبها من الإسلام شرط عدم الطعن في كلام الله أي لو قال أحد غير كلام الله خرج من الإسلام، وإن قيل بعضه من محمد وبعضه من الله فهذا عين الجنون (...). أو أنّ محمد هو من صاغ العبارة بعد أن تلقى المعنى لأنّ الله في رأيهم لم ينزل القرآن باللغة العربية وكأنّ الله عاجز عن التكلم بالعربية، وعندما يصوغ محمد القرآن قد ينسى وقد يسيء التعبير وقد تأتي شاة لتأكل الرقاع التي يكتب فيها، وكل هذا للقول إن القرآن لم يصلنا على وجهة أي هناك قرآن مبثوث وقرآن مصحفي (...). ان تفلت آية عن المصحف معنى ذلك انها تفلت عن الله لأنّ الله ضامن في المصحف "إنا نحن نزلنا الذكر وانا إليه له لحافظون" والموقف القائل بالمصحف المبثوث - وهو موقف نائلة السليبي - كلام لا معنى له"².

¹ - محمد الطالبي، ليظمن قلبي، مصدر سابق، ص 93.

² - محمد النوى، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 194.

يتبين من خلال هذا النص أنّ الطعن في القرآن يعني عند الطالبي مقاليتين هما التمييز بين القرآن وكلام الله من جهة وتاريخ النص القرآني من جهة ثانية، وعدّ الطالبي وقد لبس كلام الله والقرآن والمصحف، القائلين بهاتين المقاليتين انسلاخسلايين، ومن المفيد عرض آرائهم حتى نتبين مدى طعنهم في القرآن.

بالوقوف عند قضية التمييز بين القرآن وكلام الله، والتي أثارها "محمد أركون" في مقاله حول مفهوم الوحي محاوراً ما أرسّته "الأرثوذكسية" من تلبس بين الكلام الإلهي والكلام البشري، مستفيداً من ((منجزات التحليل التاريخي الحديث ومن التقييم الفلسفي لمسلمات الفكر الإسلامي الظاهرة والخفية ومن العقلانية الحديثة والفكر العلمي))¹ وتوصل أركون معولاً على المعارف اللسانية الحديثة وخصوصاً على مفهوم الخطاب إلى التمييز بين كلام الله والخطاب القرآني باعتبار تغير مقام التواصل بين (الله-الواسطة-محمد) و(محمد-المؤمنون)، هذا المفهوم اسماء منصف بن عبد الجليل بالفصل بين "ما وراء اللغة" واللغة المجردة في قوله ((إشكالية الفصل بين الوحي والتنزيل تعني بدء الفصل بين ما يسميه أهل الاختصاص "ما وراء اللغة" واللغة المجردة، ويعني تحول النص القرآني من المستوى الأول إلى المستوى الثاني تحوله إلى التلبس بمحيط انتربولوجي منظم هو محيط بلاد العرب وما فيه من تصورات ومفاهيم تبين النظام الثقافي الذي حاكه العربي حوله))².

وتتحلى أهمية مقالة أركون في الوعي بتأثير المخيال الديني في اعتبار المسلمين القدامى والمعاصرين من السلفيين المصحف التي يسميها أركون المدونة الرسمية، والقرآن والوحي مصطلحات مترادفة، ومن ثمة سعى إلى التقليل من هيمنة مفهوم الوحي تحريراً للفكر الإسلامي من قيود القداسة، إذ لا يخفى أن اعتبار القرآن المتلفظ به من قبل المؤمنين هو عينه كلام الله المتعالي وهو اللوح المحفوظ يجعل المسلم يتهيب عن إدراك تاريخية تكون ذلك النص.

ويضاف بذلك التمييز بين القرآن والوحي مشكل آخر هو مشكل صياغة العبارة القرآنية، وقد ذهب الطالبي إلى حدّ اعتبار القائل بصياغة محمد انسلاخسلايماً، ولا شك أنّ ذلك لاحق بمقالة الاعجاز البياني التي قامت عليها مسلمات الفكر الإسلامي القديم لذلك عد الاقتراب من هذه المسلمة أو ردّها كفرّاً، وهو ما نلمسه من خلال موقف الطالبي من كتاب جعيط "الوحي والقرآن والنبوة"، يقول جعيط ((من الممكن أن يتساءل أصحاب الاتجاه العقلاني اليوم هل أن الوحي نزل باللفظ، وإذن ماذا يكون دور النبي هنا؟ فالحجة بالإعجاز غير واردة لأنّها تعبر

¹- M.Arkoun, the notion of revelation, in lecture du coran, ed, alif, les editions de la méditerranée, tunis 1991, p 258.

² - المنصف بن عبد الجليل، المنهج الانتربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ضمن في قراءة النص الديني، مرجع سابق، ص 55.

عن تصور مبسط للشخصية الإلهية، بمعنى أنّ الله فصيح بدرجة تفوق الإنسان، ولماذا لا يكون النبي عبقرياً فذاً في التعبير وهو على كل حال ذو عبقرية لا تداني؟ أما مرور التجربة التوحيدية على المسيحية في الشرق الأوسط وكذلك الرفع من قيمة الفصاحة الشكلية في البيئة العربية واحتياج المسلمين إلى معجزة ضخمة لدعم الحقيقة، كل هذا في رأيي رسخ فكرة ألوهية القرآن حتى في اللفظ¹.

ولا شك أنّ خطورة رد الاعجاز البياني القرآني تتجلى فيما يستتبعه ذلك من قضايا لعل أهمها مدى التمييز بين الحديث والقرآن، وكذلك قضية معجزة النبي وغيرها من مسلمات ينتقض بانتقاضها الخطاب التمجيدي.

وتطرح القضيتان السالفتين الذكر إشكالية تاريخ النص القرآني أو قضية التمييز بين القرآن والمصحف، وسنقتصر في عرضها على مقالة يستحضرها الطالبي تصريحاً هي مقالة "المصحف المبثوث" التي توصلت إليها نائلة السليبي في بحثها "تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير" إذ تنطلق الباحثة من ملاحظتين: تتمثل الأولى في الوعي بتاريخية تشكل المصحف الإمام ومن ثمة الوعي بالتمييز بين القرآن والمصحف الإمام وبقية المصاحف، معتمدة على ما اجمع عليه الاخباريون والمصنفون في علوم القرآن قديماً في باب "جمع القرآن" و"تدوينه" إذ ((لم يكتمل النص القرآني مصحفاً إلا على مراحل تاريخية (...)) ولم يكتمل المصحف نصاً رسمياً أوحد إلا بعد وفاة حفصة حين عزم مروان بن الحكم على إحراق صحفها²).

أما الملاحظة الثانية فتقوم على ما لمسته في مدونة التفسير التي اشتغلت بها من لجوء إلى غير ما احتوى عليه المصحف العثماني، تقول السليبي ((إن في تخصيص لفظ المصحف بالمبثوث إحالة على ظاهرة تواترات في مصنفات المفسرين، وألح ظهورها في تعليقاتهم الفقهية، سواء في مواقفهم المضطربة حول بقاء العمل بحكم أو ارتفاعه، أو في قراءة مخالفة للقراءة المرسومة في المصحف الإمام، فالمصحف المبثوث هو جمع لمختلف المواقف عبر العصور من النص المعبر مقدساً وأحكامه ملزمة (...)) وهي مواقف منتشرة في مشاغل الأصوليين أيضاً ولا سيما في مجادلاتهم حول حجية هذا النص المقدس والدفاع عن شرعية عمل الصحابة زمن جمع القرآن³، وانتهت من جمع مختلف المواقف عبر العصور إلى إقرار مستويات أربعة من الاختلاف في القراءة لعل أهمها ما ((حوى قراءة للنص المقدس تؤول بالتشريع إلى غير ما دعا إليه المصحف الإمام سواء في تحليل حرام أو تحريم حلال أو زيادة في بيان قد تؤول بالحكم

¹ - هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 107.

² - نائلة السليبي، تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، ص 10.

³ - المرجع نفسه، ص 503.

من التّخصيص إلى العموم أو العكس))¹، وعلى ذلك الصنف من الاختلاف بنت الباحثة مقالتها في "المصحف المبهوث".

وبالتالي يبدو الوعي بتاريخية النصّ القرآني وقضية تشكل المصحف الامام أبعد ما يكون عن الطّعن في القرآن وإنما هو موقف يراعي حديث تدوين القرآن وجمعه وما حفّ به من صراع بين وجوه الصحابة ويراعي مسالك تقبّل النصّ وأثر الحفظ والذاكرة في حياته.

يقول في هذه المسألة عبد المجيد الشرفي ((ان اثبات هذه الشواهد على أن عملية جمع القرآن لم تخل من الشوائب لم يكن ليشير في أذهانهم (القدامى) أي إشكال لسببين رئيسيين على الأقل، لأنّ أي مجموعة لا يمكن أن تلقي من الأسئلة إلا ماهي قادرة على الإجابة عنه من ناحية، ولأنّ ما أن تلقي من الأسئلة إلا ما هي قادرة على الإجابة عنه من ناحية أخرى ولأن ما رسخ في الضمير الإسلامي من ناحية أخرى هو القرآن المثبت في المصحف هو الذكر الذي أخبر الله عنه بقوله {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} الآية 9 من سورة الحجر، (...). إلا أن الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهياً على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيين، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق قد يؤدي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها))².

ثانياً: نتائج الدراسة.

1 - لقد سجّلنا من خلال البحث في جملة الأعمال في الفكر الديني المعاصر اهتمامها الشّديد بمسألة الخطاب الديني وبضرورة التّجديد فيه بما يتوافق مع مقتضيات العصر، فهي تتفق على ضرورة التّجديد مهما كانت منطلقات كل تيار وأهدافه، بل ما لفت انتباهنا حضور مدلول "التّجديد" في عناوين تلك الأعمال (تجديد الفكر الديني، تجديد الخطاب الديني... التراث والتّجديد، نظرة جديدة...) وليس ذلك الاهتمام بذاك الجانب سوى وعياً بأزمة الفكر الديني التقليدي، وقد تأكّد لدينا ذلك الاهتمام بالوقوف عند فكر محمد الطالبي وتسليط الضوء على أعماله، إذ لمسنا استمرار سؤال التّجديد عنده مُلحاً في أعماله منذ بدايته إلى نهايته، ولئن كان الاجماع حاصلاً على ضرورة التّجديد فإننا لمسنا اختلافاً واضحاً في معناه وفي وظيفته وآليته ومجالاته أيضاً، الأمر الذي جعل من هذا المدلول ساحة صراع في الفكر الإسلامي المعاصر.

¹ - نائلة السليبي، تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، مرجع سابق، ص 504.

² - عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني "الانقذان في علوم القرآن" أنموذجاً، ضمن "في قراءة النص الديني، مرجع سابق، ص 22.

2 - وقفنا أيضاً عند اختلاف التجديد عند التيارات التي وقفنا عندها وفي اختلاف درجة الوعي بمسألة الحداثة وسبل تحقيق التقدم و"التّمدن" وتلعب منطلقات كل تيار دوراً في تحديد نقاط هذا التجديد ودرجة القطع مع الفكر التقليدي منهجاً ورؤية، إلا أنّ ما يمكن استنتاجه أنّ بينة ذلك الفكر قد تشظّت واهتزت المنظومة الثقافية والتقليدية ولم يعد نمط التدين التقليدي يرضي نفوس الكثيرين ويجيب عن تساؤلاتهم وحيرتهم، هذه الحيرة التي تولدت نتيجة تسارع الاحداث التاريخية والتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولعلّ المفكر "محمد الطالبي" أهم من مثّل تلك الحيرة بما أفضى عنده إلى الجمع بين نزعات مختلفة تتردد بين الرؤية التمجيدية والرؤية العقلانية والاكتفاء بتأكيد مطالب من سبقه من المجددين في أحيان كثيرة.

3 - يعتبر محمد الطالبي أحد ابرز المفكرين الذين حملوا على عاتقهم لواء السّعي نحو تأسيس خطاب جديد في الفكر الديني مواكباً التحوّلات العصرية والفكرية، والذي كان انموذج أطروحتنا، فقد وقفنا عند البدايات والأصول التي كونت فكره ووجدنا أنّ فكر هذا الأخير قد تعددت اصوله وتنوعت، منها ما هو مرتبط بالثقافة العربية الإسلامية التي تلقى علومه الأولى فيها، باعتباره ينحدر من عائلة محافظة مرتبطة بالزاوية القادرية والتي تلقى تعليمه التقليدي فيها في الكتاتيب والمدارس القرآنية، ومنها ما هو مرتبط بالثقافة الغربية التي اكمل فيها دراساته العليا خاصة في فرنسا، فافتتح على الثقافة الغربية وتأثر بها، وتولد عن ذلك التأثير انتاج فكري تميز بالجزارة والتنوع الكبير في جوانب متعددة منها ما هو تاريخي وفلسفي وديني.

4 - يدل مدلول الخطاب الديني عند محمد الطالبي على تلك الخطابات المعرفية والإنسانية المختلفة التي أنتجت ضمن المستويات المعرفية داخل الثقافة الإسلامية والمتجلية أساساً في ذلك التفسير والحديث والفقه والأصول، وبذلك فهو يفصل فصلاً منهجياً بين الدين والفكر الديني، أو الخطاب والخطاب الديني، وفي هذا الجانب لا يحق لأيّ مسلم أن يدّعي قوله الحق المبين ولا أن ينصّب نفسه متحدثاً باسم الإسلام، وبالتالي فهي دعوة لرفع القداسة عن الإرث الديني وفتح المجال للخلف في حقهم من الفهم والتأويل على خلاف ما فهم السلف، هذا الفهم سيؤسس للتجديد ويرسخ لفكرة التطور وينفي على الماضي قدسيته المزعومة.

5 - يُشكل التجديد في فكر الطالبي مفهوماً مركزياً وأساسياً والذي يعبر عنه بالتغيير دون القطع مع التراث القديم، بحيث قدمه على أساس الجمع بين الوفاء للتراث من جهة ومواكبة التجديد والتغيير من جهة أخرى، وبذلك كانت

نظرته تتردد في الجمع بين نزعات مختلفة، بين الرؤية التمجيدية والرؤية العقلية والاكتفاء بتأكيد مطالب من سبقه من المحددين، والقصد من هذا التجديد هو المواكبة والعصرنة وبالتالي فلا يفقد المسلم المعاصر انتمائه للعصرنة.

6 - قادتنا القراءة في فكر الطالبي إلى أنّ الفكر الإسلامي المعاصر قد عجز عن تجاوز مطالب فكر النهضة الإصلاحية بما يكشف عن إشكالية التجاوز في هذا الفكر، وقد دلت سيرة ومقالات المعاصرين في المرأة مثلاً صارخاً على أزمة التجانس والتأسيس فيه، وقد قادتنا المقارنة بين سائر كتابات ومقالات الإسلاميين الجديدة إلى تمييز تيار التيار العقلاني التاريخي أفاد من الثورة المعرفية المعاصرة ومناهج العلوم الإنسانية المستحدثة ليراجع مسلمة راسخة في الثقافة الإسلامية، لعلّ أبرزها ما تعلّق بحياة النص القرآني، وقادتنا هذه القراءة إلى ردّ ثنائية التجديد والتقليد والنظر فيها نظرة وظيفية، فصنّفنا الفكر الإسلامي المعاصر بمقالاته الجديدة على أساس موقعه من خطاب الحداثة فكانت ثنائية التحديث والتقليد.

7 - لقد اهتم الطالبي بقضية جوهرية ومركزية بدت معها سائر القضايا الأخرى هامشية وهي قضية التشريع وقد أفضى هذا الاهتمام إلى تركيز النظر على الفقه وأصوله وآيات الأحكام وإهمال مكونات الثقافة الإسلامية الدينية التقليدية، وهذا الاهتمام بقضية التشريع يُنبئ بعجز التراث الفقهي عن استيعاب مقتضيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين المعاصرين، فتجلت العلمنة والمقاصد كتطوير لمفهوم الاجتهاد وحفاظاً على مرجعية النص الديني ليشمل الحرف والنص معاً، بل توسّعت المقاصد وذلك باستنباط مبادئ قرآنية عامة على التشريع الوضعي أن يراعيها، فكان الطالبي ممن فهم هذا الجانب في مقاصد الشريعة فكان منهجه السّهم الموجه جداً متواصلاً بين النص ومقاصده.

8 - يعتبر الطالبي نفسه مسلماً قرآنياً، حيث أنّه ركز نظره على النص القرآني دون سائر النصوص الناشئة على تخومه من مراجع الثقافة الإسلامية التقليدية وهذا التوجه يكشف عن اتجاه نصّي يطمح إلى استعادة لحظة التأسيس الأولى، وبهذا التوجه سعى محمد الطالبي إليه من خلال قراءة النص قراءة مقاصدية محيّنة وسهمية، وبهذا يكون الطالبي قد ابدع مفهوم السّهم الموجه كمنهج جديد في التعامل مع النص القرآني بعدما كانت القراءات التقليدية تقف عنده، فالسّهم الموجه وسّع النص وساحة الاجتهاد وتجلّى ذلك مفهوم المقاصد، وتحديد النص بتحديد مجال الاجتهاد، وكذا تحرير المسلم المعاصر من قيود الفهم الكثيرة خصوصاً الأصولية منها كالتقياس والاجماع، ضيف إلى ذلك إيلاء الذات المؤولة دوراً في انتاج الدلالة التي يضاهي دورها النص.

9 - يعتبر الطالبي أنّ الشريعة كمدلول ليست أصلاً من أصول الدين أو قيمة من القيم القرآنية التي تراكمت عبر حقب التاريخ، وإنّما هي منظومة من الأحكام والحدود والاجتهادات التي تؤسس لعلاقة الكائن بفهم معيّن للدين في إطار الحلال والحرام والدعوة إلى استحضار الشريعة هي دعوة إلى استحضار الفقه واحلال الماضي في الحاضر، لذلك يؤسس موقفاً رافضاً من الشريعة ويعتبرها السبب الأساسي في حالة القهر التي عاشها ولازال يعيشها المسلمون لأنّها من منظوره خاضعة لكهنوت ودكتاتورية الفقهاء، وكل الشرائع تؤسس لحالة الديكتاتورية التي يعيشها العالم الإسلامي، فالمسلمون قد عاشوا قرنين من الزمن دونها ولم تكتب هذه الشريعة وتوصل الا في القرن الثالث هجري، مع الشافعي، لذا وجب رفضها والعودة إلى كتاب الله، وبذلك يعتبر الطالبي نفسه قرآنيّاً في توجهه ويدعوا الى العودة لما قبل الشريعة إلى كتاب الله وسنة رسوله شريطة أن تكون هذه السنة مواقف للقرآن.

10 - من بين المواقف المثيرة للجدل والتي توصل اليها الطالبي من خلال موقفه الرافض من الشريعة أنه توصل الى أنّ مسألة شرب الخمر جائزة في الدين الإسلامي، وليست هنالك موانع ترفض ذلك، علاوة على ذلك فهو يرى أنّ مهنة البغاء حلال، ويجوز للمرأة أن تمتن البغاء، فحسبه القرآن لم يحرم ممارسة المرأة البغاء، فهذه المواقف الجريئة فتحت عليه جبهات الانتقادات فاتهم بالزندقة والكفر حتى اتهم بالزندقة والكفر، وحلل دمه نتيجة هذه القراءة.

11 - توصف تجربة الطالبي بقضية المرأة بأنّها قد مرت من مرحلة التّشبيث بالنّص وتشريع التّضال من أجل تنفيذ الأحكام الدّينية واعتبار حقوق الانسان كفراً في فترة الثّمانينيات إلى مفارقة النّص التشريعي واستبداله ب"مقاصد الشّارع" واعتبار الإسلام مرناً يلائم كل الحلول وإن كانت غريبة، فهذه التجربة مكنته من مراجعة مفاهيم أساسية في الفكر الإسلامي التقليدي وخاصة مسألة المرأة والمسائل السّياسية، فنقض المعنى السّياسي الملتبس بمفهوم الأمة، وعزى وهم الخلافة وقطع ما استقر في الضّمير الإسلامي من صلة بين الدّيني والسياسي فبرأ النّص القرآني من عدّه مرجعاً في الحكم، وقد اكتست نظرة الطالبي طابعاً صوفيّاً عميقاً تجلّت من خلال تناوله لمفهوم الأمة، فقدّم لها تعريفاً روحياً، وقد مكّنّه ذلك التعريف من توسيع مفهوم الأمة ومن التّوفيق بين ذلك المفهوم وضرورات الواقع، وبالتالي أكسب تفكيره خصوصية دمج مراجع شتى إذ جمع في إشكالية الأمة بين النزعة الايمانية التّقليدية والنزعة الصّوفية العميقة والنزعة الإنسانية الحديثة، فضاّق مفهوم الأمة عنده لينغلق على المسلمين، وانفتح ليشمل المتدينين جميعاً في "أمة الله" بما في ذلك الالاهانيين، الذين يؤمنون بالله ولا يؤمنون بالرسّل، بل ألحق بهم النفايتين ليؤسس "لأمة الأمم".

12- يعدّ موقفه تجاه قضية حكم الردّة وإعادة التّظر فيه بمثابة الجرأة مع ما قدّمه القدامى من هذه القضية، فقد تراوح موقفه وتناقض أحياناً بما أفضى له هذا الاختلاف مع السلفيين من جهة التنظير والالتقاء معهم في مقالة التّكفير من خلال وسمه المخالفين لمسلماته بالانسلاخسلايين من جهة أخرى، فهذا المفهوم الذي أسس له في كتابه "ليطمئن قلبي" ليدل فيه على معنى المنسلخ من الإسلام موجه انتقادات لشريحة من المثقفين والباحثين التونسيين الذين هم مهتمين بالفكر الإسلامي بصورة من البحث والاشغال والتّدرّيس في المعاهد والجامعات التونسية لكنهم في نظره منسلخون عنه ديناً واخلاقاً وفكراً قاصداً ثلّة منهم على خاصة تلميذه "عبد المجيد الشرفي" وكذا "محمد أركون" و"هشام جعيط" و"حمادي الرديسي" و"مالك شبّل" ويوسف الصديق" ونائلة السليني" وغيرهم ممن يؤسسون في نظره لمدرسة انسلاخسلامية.

13 - في مسألة الحوار يقدّم الطالبي هذا المفهوم على أنّه شكل من أشكال الإصغاء المتبادل، هدفه الأساسي التّعرف المباشر إلى الآخر في جو من التّعاطف القائم على الثّقة ومن الانفتاح بغاية استجلاء إمكانيات العمل المشترك عند الاقتضاء، فالحوار ليس وسيلة وإنما غايته في ذاته، وهذا الحوار كان نتاج سببين يتمثل الأول فيما يفرضه العصر من انفتاح على الآخر أيا كان بحكم ثورة الاتصالات الحديثة وعولمة الثّقافة، بينما الثّاني إلى إلقاء الحضارة المادية وحظر الإلحاد المتدينين إلى التّضامن فيما بينهم، الغاية الاسمي منه في نظره هو تحقيق المعرفة بالآخر وتبادل الأفكار والخبرات ومواجهة الأسئلة الكونية معاً وإرساء السّلام في الأرض ودفع المؤمن إلى تجديد فهمه لعقيدته، وبالتالي فهذا الحوار يؤسس له الاستناد إلى مرجعية دينية، وأعتبر أنّ النّص القرآني يدعوا لذلك وإلى نبذ العنف واحترام المخالف، ومن ثمة السّبيل إلى تعدد طرق النّجاة، فالقرآن من منظوره يعدّ مرجعاً ممتازاً في القول بالتّسامح واللّين مع غير أهل الملة.

14- لقد وسع الطالبي في مفهوم الإسلام فاحتزله في الإيمان بالله دون أن يشترط توحيداً على حرف ولا تصديقاً بنبوة محمد ولا إيمان بالقرآن، فهذا التّوسيع يُسهم في ترسيخ الحوار لما يوفره معنى الإسلام ذاك من إيجاد سند "تاريخي" مُشترك بين الأديان التّوحيدية الثّلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية، بيد أن هذا الحوار في نظره مشروط بالكفّ عن التّبشير، نظراً لما يحتوي عليه من إيمان بنديّة الأديان بعضها ببعض، غير أن الدّعوة كمصطلح في التّصور الإسلامي تعني نشر الدّين، والذي يقابله في المسيحية مصطلح التّبشير، واللذان يطرحان اشكالية علاقة المؤمن بغيره من غير المؤمن، واشكالية الوفاء لطبيعة الدّيانة، وبذلك يشترط الطالبي لقبول سعي الكنيسة الكاثوليكية إلى تحقيق التّقارب مع المسلمين أن لا تغلف تلك الدّعوة نزعة متخفية هي اختراق صفوف المسلمين للتّبشير بينهم، وهذه الشروط

قدّمها من خلال وعيه بتفوق الغرب المسيحي وحركيته وغناه الفكري والمادي في مقابل جمود الفكر الإسلامي وفقره، واعتبر أنّ المسيحية تمتلك عوامل النجاح في اجتذاب الناس، مما جعله يصوّ على طرح قضية التبشير المسيحي والتّحديد بممارسات الكنيسة التبشيرية في العالم الإسلامي خصوصاً الأفريقي منه.

15 - لقد ارتدّ الطالبي عن فكرة الحوار الدّيني وتراجع عن ذلك، بل يرى أنّ هذا الحوار لا يمكن أن يستقيم بين الإسلام والمسيحية لأنه يرى أن الأول يرمز لدين الحرية بينما الآخر يرمز للقمع، ويصف تلك الحوارات بين الديانتين على أنها قائمة بين المسيحيين والمنسليخين عن الإسلام، وتوصل الى جملة من المطاعن متعلقة بالديانة المسيحية، منها أنّ المسيحية ليست ديانة توحيدية، كما اعتبر أن العقائد الواردة في الاناجيل من قصص وصلب وخطيئة ماهي الا خرافات وتعابير لا عقلانية، علاوة على ذلك فقد أكدّ على انّ تاريخ المسيحية قائم على العنف سواءً تعلّق بالأمر "بالعنف إزاء اليهود، أو بالعنف إزاء المسلمين، وبالتالي فهذه الديانة في نظره لا ترقى حتى إلى مستوى الجدل الدّيني، بل هي ديانة تستدعي السّخرية من كل باحث عقلائي.

16 - ينظر محمد الطالبي إلى قيمة الحرية من منظور ايماني، من زاوية دينية، فهو يعتبر أنّ رسالة الإسلام قائمة على أداء الأمانة التي يقوم بها الانسان وباعتبار أنّه لا تكليف بدون حرية، فإن وضع الانسان المتميز في الكون يقتضي منه ان يكون حراً، وبذلك فهو يدعوا المسلم المعاصر لكي يكون مقتنعاً ومؤمناً اختار التمسك بالإسلام اختياراً حراً لا يحاسبه عليه إلاّ الله وحده هو، فلكل انسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدّين ومثل ذلك حرّيته في أن يدين ما يشاء وحرّيته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره وحرّيته في اظهار دينه أو معتقده بالتعب وإقامة الشعائر والممارسة والتّعلم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدى، وبذلك فهو يؤسس للحرية الفكرية التي يعتبر فيها أن كل قراءة لكتاب الله مهما كانت معقوليتها ومهما كان ثرائها لا يجب أن تدّعي العصمة لنفسها، وعلى أن طبيعة بناء التّصوص الدّينية تشترع الاختلاف وتقبل بالقراءة المغايرة فالاختلاف بين الأطراف هو اختلاف حول الفهم لا حول الكلام الإلهي عن ذلك يجب أن نفرق بين الدّين والفكر الدّيني.

17- اهتم الطالبي كغيره من المفكرين الاسلاميين بمسائل متعددة، وذلك انطلاقاً من المرجعية التي ينتمي إليها فلاحظناه يترنح بين التيار العقلائي وبين التيار السلفي التّمجيدي، فهذا التّردد أو الترنح بين الجانب المعرفي والايديولوجي الذي تلبس به التيار التّمجيدي بين الإسلام وفهمه للإسلام، فيسقط على النص القرآني مفاهيم معاصرة كالقول بالاشتراكية في الإسلام والاعجاز العلمي القرآني تأسيساً لشمولية الدّين بما يكشف عن حدود

القراءة الايمانية في الوعي بتاريخية النص الديني. فمدلول الاعجاز العلمي وجدنا أنه قد أصل له من خلال جهتين الأولى مشاركته مع "موريس بوكاي" في مؤلفهم "تأملات في القرآن" إذ اثنى على مجهودات هذا الأخير بل يعتبر أنّ جهده يعزز الايمان وينشط الحوار الديني باعتباره شاهد من أهل العلم المسيحيين على الاعجاز القرآني، أما الثانية فدعوته للبحث والتشريع عن الاعجاز العلمي في القرآن الكريم وذلك بقراءة القرآن بكل ما تحصّل لدينا من معارف وعلوم بما في ذلك العلوم الصحيحة، فالقرآن في جوهره ما هو إلا دعوة ملحة إلى اعمال العقل، دعوة أكيدة إلى الملاحظة والتأمل في الملاحظة، ومن ثمة احتفاله بآيات التدبر والنظر ليدلّل على تلك الألفة ليبين تعاطفه مع النزعة التوفيقية بين القرآن والعلم ومن ثمة يؤسس لها.

18 - لقد تجلّت النزعة العلمية في تصور الطالبي في القرآن الكريم من خلال نظريتين، نظرية النشوء والارتقاء ونظرية حدوث الكون انفجار بدئي هائل، فهاتان النظريتين يعتبرهما طعنتين سدّدهما العلم الحديث إلى مقالة الخلق الايمانية الدينية، ففي الجانب الأول ومن خلال اهتمامه بعلاقة الإسلام بالعلم أو في مظاهر الاعجاز العلمي، انتهى إلى أنّ النص القرآني لا يقول بثبات الأنواع ولا يرفض نظرية النشوء والارتقاء، وهذا في الجانب البيولوجي للكون، بينما انتهى في الجانب الثاني فقد أورد ان هذا المفهوم (انفجار بدائي) تجلّى في القرآن الكريم مع مدلول (ف.ط.ر) والذي أكد على ارتباط هذا الجذر في القرآن بغرض وجود "الكوسموس".

تلك أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الأطروحة، ولا ريب أن الفكر الإسلامي والديني ما فتى يلتمس السبيل الذي يمكنه من تحديث آلياته، وقد خصصنا هذه الأطروحة للبحث في مسألة الخطاب الديني وفي مشكلة تجديده وبفكر الطالبي على الخصوص، فإننا نأمل أن يبحث غيرنا ويهتم بدراسة فكره من جوانب أخرى فهذه الدراسة المغيرة ستساعد على الامام بمختلف الجوانب المحددة لهذا المفكر وبمن اهتم بتجديد الخطاب الديني على العموم.

قائمة المصادر والمراجع

1 - قائمة المصادر

القرآن الكريم برواية ورش.

أ - الكتب

1 - اللغة العربية

- 1 - الطالبي محمد، دراسات في تاريخ افريقية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، دط، 1982.
- 2-الطالبي محمد، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، دار سراس، تونس، (دط)، 1992.
- 3-الطالبي محمد، أمة الوسط الإسلام وتحديات المعاصرة كيف ندخل المعاصرة بلا حشرات ولا آهات ولا دموع، سراس للنشر، تونس، (دط)، 1996.
- 4 -الطالبي محمد، الإسلام حرية وحوار، تر: زينة حسني، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1999.
- 5 - الطالبي محمد، ليطمئن قلبي، سراس للنشر، تونس، (دط)، 2007.
- 6 - الطالبي محمد، تجديد الفكر الإسلامي: دليل المسلم القرآني، معامل فنزي للطباعة، تونس، (دط)، 2016.
- 7-الطالبي محمد، الصّراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغالبة (184-296 / 800-909)، منشورات سوتيميديا، تونس، 2017.

2 - بالفرنسية

- 8-M.Talbi: **Islam et dialogue**, Réflexions sur un thème d'actualité, maison tunisienne de l'édition, 1972.
- 9 -M.Talbi. **Réflexions sur le coran**. (Maurice bucaille), Ed Seghers, paris, 1989.

10 – M.Talbi: Respect **têtu** (en collaboration avec Oliver Clément) ،Ed, nouvelle cité، Paris 1989.

11-M. Talbi, **Goulag and Démocratie**, Tunis.2011.

12 -M. Talbi, Histoire du christ, Tunis.2011.

ب-المقالات

1 - في اللغة العربية

13-القراءة السّهمية للقرآن، درس افتتاحي بكلية الآداب بسوسة، بتاريخ 15-10-1999.

14- محمد الطالبي، الاسلامولوجية والانسلاخسلامية، ضمن مجلة حقائق، العدد 762، ص ص 14-15، تونس، 2000.

2 - في اللغة الفرنسية

15-M.Talbi, Foi d'abraham et Foi islamique, dans islamo-christiana, n5, Rome 1979.

16 -M. Talbi, Islam et occident ; au-delà des affrontements, dans ambiguïté et dans complexes, dans islamo-christiana, n7, Rome 1981.

17 -M.Talbi, Dr. Maurice Bucaille: L'homme d ou vient-il dans les cahiers de Tunisie, n 119-120, 1982.

18- M.Talbi, la vie en communauté, dans islamo-christiana, n10, Rome 1984.

19-M.Talbi, Libéré religieuse et transmission de la foi, dans Islamo-Christiana, n12, Rome 1986.

2 -قائمة المراجع

أ - باللغة العربية

20-آبادي شمس العظيم، عون المعبود على شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1997.

- 21- إبراهيم زكريا، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط2، القاهرة، 1963.
- 22- إبراهيم علي حيدر، أزمة الإسلام السياسي الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط4، 1993.
- 23- إبراهيم سمير و خليل حسن، الدين خرافة أم علم؟، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2011.
- 24- ابن تيمية أحمد بن أحمد عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط1، 1998.
- 25- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أ.م. كاترمير، مكتبة لبنان، بيروت 1996.
- 26- ابن كثير ابي الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 27- أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج4، المكتبة العصرية، بيروت، دط دس.
- 28- أبو زهرة محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي -العقوبة-، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1998.
- 29- أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2010.
- 30- أبو زيد نصر حامد، الخطاب الديني (رؤية نقدية)، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 31- أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة 2010.
- 32- أبو شهبة محمد، الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط4، 1408.
- 33- أحمد خلف الله محمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، عرض وتحليل خليل عبد الكريم، سينا للنشر، بيروت، ط4، 1999.

- 34- إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الانشاء)، تر كمال أبو الديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2005.
- 35- أركون محمد، الفكر الإسلامي -نقد واجتهاد، تر هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
- 36- أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت -لبنان، ط2، 1996.
- 37- أكون محمد، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، تر هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 38- أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- 39- أكون محمد، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، تر هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 2011.
- 40- اقبال محمد، الأعمال الكاملة في جزأين، اعداد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط3، 2007.
- 41- اقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 2011.
- 42- الأخرس محمد ياسين، الانفجار العظيم للنظام نظرية كل الأشياء، دار الشقيق، دمشق، سوريا، ط1، 2011.
- 43- البخاري ابي عبد الله محمد بن سماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002.
- 44- البغدادي أحمد، تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1999.

- 45- البنا حسن، رسائل الامام الشهيد، دار النرد، دس.
- 46- البهشتي محمد الحسيني، علي شريعتي باحث عن طريق التكامل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 47- الترابي حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1993.
- 48- التهامي الهاني، محمد الطالبي وقضايا إسلامية، دار القلم، سيدي بوزيد، تونس، ط1، 2015.
- 49- التيمي ابو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سزكين، الخانجي، مصر، دط، 1962.
- 50- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط4، 1992.
- 51- الجابري محمد عابد، وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004.
- 52- الجاحظ ابي عثمان، البيان والتبيين، ج1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1948.
- 53- الجرجاني الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، ج2، دار الفكر، بيروت، ط1، 1998.
- 54- الجورشي صلاح الدين، الإسلاميون التقدميون التفكيك وإعادة التأسيس، رؤية للنشر، مصر، 2010.
- 55- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- 56- الحافظ الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المأمون للتراث، دمشق، دس.
- 57- الحبابي محمد عزيز، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، دس.
- 58- الحريري القاسم بن علي محمد، مقامات الحريري، دار بيروت لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978.

- 59-الحسن حسين، التفاوض فن ومهارة، المنظمة العربية للعلوم الإدارية، عمان، دط، 1989.
- 60-الحسن يوسف، الحوار الإسلامي الفرص والتحديات، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1997.
- 61-الخادمي نور الدين مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2001.
- 62-الخطيب عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1384هـ.
- 63-الخولي أمين، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991.
- 64-الخولي أمين، مناهج تجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
- 65-الخولي يحيى طريف، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2014.
- 66-الدّمشقي إسماعيل بن اعرم، تفسير ابن كثير، ج6، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000.
- 67-الرازي فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 68-الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، دار العلوم الإنسانية، دمشق، سوريا، ط1، 1989.
- 69-الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر، مفاتيح الغيب، ج10، دار الفكر، ط1، البلد، 2008.
- 70-الريسوني أحمد، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، الرباط، المغرب، 1999.
- 71-الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، تقديم طه جابر العلواني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 72-الزاوي الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1979.
- 73-الزحيلي وهبة، آثار الحرب -دراسة فقهية مقارنة-، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 2009.

- 74- الزرقاوي محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996.
- 75- الزركشي محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، بيروت، ط1، 1957.
- 76- الزمخشري محمود بن محمد، **الكشاف**، تر عادل احمد عبد الموجود وآخرون، دار الفكر، بيروت لبنان، دط، 1998.
- 77- السامرائي نعمان عبد الرزاق، **أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية -دراسة مقارنة-**، دار العلوم، ط2، السعودية، 1983.
- 78- السّد نور الدين، **الاسلوية وتحليل الخطاب**، ج2، دار هومة، الجزائر، دط، سنة 1997.
- 79- السليبي نائلة، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2018.
- 80- السيوطي جلال الدين، **الاتقان في علوم القرآن**، ج1، دار ابن كثير، دمشق، 1996.
- 81- السيوطي جلال الدين، **تحفة المهتدين بأخبار المجددين -التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة**، تحقيق عبد الحميد منير شانوخة، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة -المملكة العربية السعودية، ط1، 1410 هـ، 1989 م
- 82- السيوطي جلال الدين، **تفسير الجلالين**، دار ابن كثير للطباعة، دمشق، ط 1993.
- 83- الشاطبي أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار الفكر. دس
- 84- الشاطبي أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار الفكر، بيروت، دط
- 85- الشافعي محمد بن ادريس، **الرسالة**، تحقيق محمد سيد كيلاني، شركة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1983.

- 86- الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- 87- الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991.
- 88- الشرفي عبد المجيد، الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب، تونس، دط، 2011.
- 89- الشرفي عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 90- الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009.
- 91- الشرفي عبد المجيد، لبنات، ط1، دار الجنوب، تونس، 1994.
- 92- الشرقاوي عفت محمد، الفكر الديني في مواجهة العصر، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.
- 93- الشرقاوي محمد عبد الله، مورييس بوكاي، المركز الثقافي للكتاب، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2021.
- 94- الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، در الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1983.
- 95- الصغير محمد حسن، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 96- الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تقديم أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، السعودية، ط 2009.
- 97- الطهطاوي رفاعه، تخلص الإبريز في تلخيص باري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991.
- 98- العالم محمود أمين، مواقف من التراث، دار الفارابي للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1988.
- 99- العروي عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1993.
- 100- العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، ج12، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1959.
- 101- العشماوي محمد سعيد، أصل الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1996.

- 102-العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998
- 103-العظمة عزيز، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2002
- 104-العلي محمد عبد العزيز بن احمد، تجديد الدين (مفهومه وضوابطه وآثاره)، دار كنوز اشبيليا والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، سنة 2009.
- 105-الغزالي أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المملكة العربية السعودية، دط، 2008.
- 106-الغزالي محمد، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار القلم، دمشق، ط1، 1991.
- 107-الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القراءان، نخضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط7، 2005.
- 108-الغنوشي راشد، مقالات، تونس، ط2، 1988.
- 109-الفاسي علّال، النقد الذاتي، منشورات دار الكشّاف للنشر، بيروت، لبنان، (د. ت)
- 110-الفاسي علّال، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الرباط، المغرب، ط5، 1993.
- 111-القرضاوي يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996.
- 112-القرضاوي يوسف، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1989.
- 113-القرضاوي يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، مصر، ط1، سنة 1424هـ.
- 114-القرطبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج7، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985.
- 115-القشيري أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 2006.
- 116-القطان مناع، التشريع والفقہ في الإسلام -تاريخاً ومنهجاً-، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982.

- 117- القوزاري فوزان، الاجتهاد، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1412هـ
- 118- الكلبي أبو المنذر بن السائب، الأصنام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2018.
- 119- المالكي أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2008.
- 120- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق احمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، القاهرة، 1989.
- 121- المسيري عبد الوهاب والتريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2012.
- 122- المعافري أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج4، العبيكان، الرياض، 1998.
- 123- المقدسي ابن قدامة موفق الدين، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، القاهرة، دط، 1968.
- 124- المنصف عبد الجليل وآخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990.
- 125- المودودي أبو الأعلى، الخلافة والملك، تحقيق أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، دط، 1978.
- 126- التجار زغلول، السماء في القراءان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2003.
- 127- النقيير أميدة، التجديد الإسلامي ورؤية العالم -من النقد إلى التأسيس-، مركز نهوض للدراسات والنشر، دط، سنة 2018.
- 128- النوى محمد، محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2016.
- 129- النويهي محمد، نحو ثورة في الفكر الديني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.
- 130- الواعر مارتن، دراسات لسانية تطبيقية، دار طلاس، دمشق، سوريا، دط، سنة 1989.

- 131- اليوسف عبد الله أحمد، التكفير والتكفيريون الجدد، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.
- 132- امين احمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012.
- 133- امين أحمد، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط2، 1933.
- 134- انطون فرج، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- 135- أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985.
- 136- آيت اجوض عبد الحليم، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، دار الأمان للنشر والتوزيع ودار ابن جزم، الرباط وبيروت، ط1، 2012.
- 137- بارت رودى، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، تر مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، دط، 2011.
- 138- بشارة عزمي، وآخرون، "حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- 139- بغورة الزواوي، المنهج النبوي (بحث في الأصول والمباني والتطبيقات)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2001.
- 140- بلعيد الصادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2004.
- 141- بن عاشور الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1984.
- 142- بن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1985.

- 143- بن عاشور محمد الطاهر، **تحقيقات وانظار في القرآن والسنة**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، تونس، ط2، 2008.
- 144- بن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 2008.
- 145- بن عاشور محمد الطاهر، **جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الامام محمد الطاهر بن عاشور**، تجميع محمد الطاهر الميساوي، مج1، دار النفائس، الأردن، ط1، سنة 2015.
- 146- بن عاشور محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الاسلامية**، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 2001.
- 147- بن عاشور محمد الفاضل، **محاضرات**، فصل "بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة". تونس، مركز النشر الجامعي 1999.
- 148- بن نبي مالك، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط4، 1987.
- 149- بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمان، **الاعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الازرق**، دار المعارف، القاهرة ط3، 2004.
- 150- تورين الآن، **نقد الحداثة**، تر انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1997.
- 151- تومي عبد القادر ومجموعة مؤلفين، **محمود يعقوبي شهادات ودراسات**، منشورات مخبر التربية والأبستمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، منشورات كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، سنة 2012.
- 152- جدعان فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1988.
- 153- جعفر محمد كمال، **الإنسان والأديان**، دار الثقافة، دوحة، قطر، ط1، 1985.
- 154- جعيط هشام، **الوحي والقرآن والنبوة**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

- 155-جيل أنطوني، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
- 156-حاج حمد أبو القاسم، الإسلام ومنعطف التجديد رؤية معرفية ومنهجية، مركز دراسات الإسلام والديمقراطية (csid)، واشنطن، 2004.
- 157-حداد الطاهر، امرأتنا في الشريعة والقانون، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط2، 1997.
- 158-حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.
- 159-حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 160-حسين فضل الله محمد، الحوار في القرآن (قواعده، أساليبه، معطياته)، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط6، 2001.
- 161-حمدان حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، مؤسسة الاسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1991.
- 162-حمزة محمد، اسلام المجددين، دار الطليعة والطباعة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 163-حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 2002.
- 164-حيدر جليل علي، الإسلام السياسي-المكونات والملامح والتطورات-، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، الامارات، ط1، 2014.
- 165-خالد محمد خالد، الديمقراطية أبداً، دار الفكر العربي لبنان، ط4، 1974.
- 166-خليل عماد الدين، مدخل إلى اسلمة المعرفة، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

- 167- داروين تشارلز، نشأة الانسان والانتقاء الجنسي، تر مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.
- 168- ربيعة عبد العزيز بن عبد الرحمن، علم مقاصد الشارع، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2002.
- 169- رستم سعد، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2004.
- 170- رشيد رضا محمد، الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012.
- 171- رشيد رضا محمد، تفسير المنار، ج 5، دار المعرفة، بيروت، 1973.
- 172- روا أوليفيه، الجهل المقدس، تعريب صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، بيروت، ط1، 2012.
- 173- زايد أحمد، صور من الخطاب الديني المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2007.
- 174- زيدان محمد عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع بالإسكندرية، مصر، ط1، 2001.
- 175- سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- 176- شحرور محمد، الكتاب والقران (قراءة معاصر)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط4، 1992.
- 177- شريعتي علي، النباهة والاستحمار، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1984.
- 178- شعبان عبد الحسين وآخرون، ثقافة حقوق الإنسان، وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، دط، لندن، 2000.
- 179- شميل شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، مطبعة المقتطف، القاهرة، ط2، 1910.

- 180- صحراوي إبراهيم، تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999.
- 181- طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ك 3، 1932.
- 182- طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط2، 1998.
- 183- طه عبد الرحمان، اللسان المراث والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
- 184- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1997.
- 185- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1997.
- 186- عبد الرازق علي، الاسلام وأصول الحكم، تقديم محمد عمارة، الطبعة العربية الجديدة، مصر، دط، 2000.
- 187- عبد الرحمن زينب، نظرية التطور في الفكر العربي الحديث، الداروينية بين شبلي شميل وإسماعيل مظهر، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2017.
- 188- عبد العزيز زينب، الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان والتسويق، القاهرة، ط1، 2001.
- 189- عبده محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1973.
- 190- عبده محمد، الثائر الإسلامي جمال الدين الافغاني ورسالة الردّ على الدّهريين، دار الهلال، القاهرة، دط، 1972.
- 191- عثمان محمد فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، الدار الكويتية للطباعة والنشر، الكويت، ط2، 1969.
- 192- عمارة محمد، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، دار السلام للطباعة النشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

- 193- عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، مصر، ط2، 2002.
- 194- عمارة محمد، السلفية والسلفيون، مطابع الاهرام، مصر، دط، 2008.
- 195- عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائث الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003.
- 196- عمارة محمد، هل المسلمون أمة واحدة؟، دار نخضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1999.
- 197- غندر أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
- 198- فريدريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، تر: أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، دط، دس.
- 199- فرويد سيغموند، حياتي والتحليل النفسي، تر مصطفى زيور وعبد المنعم المليحي، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1994.
- 200- فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1989.
- 201- فولتير، رسالة في التسامح، تعريب هنريت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، ورابطة العقلايين العرب، سوريا، ط1، 2009.
- 202- قدوري غانم الحمد، محاضرات في علوم القرآن، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
- 203- قرامي آمال، قضية الردّة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1996.
- 204- قطب سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1972.
- 205- قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي المعاصر (تأملات في المنطلق والمصّب)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997.

- 206- قوقي أحمد، مظاهر الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم -القص نموذجا-، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط1، 2018.
- 207- كوثراني وجيه، الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 208- محمود إبراهيم، الضلع الأعوج، رياض الريس، بيروت، ط1، 2004.
- 209- مصطفى محمد عبد الفتاح، الخطاب الديني، دار كنوز، القاهرة، ط1، 2017.
- 210- مهدي فضل الله، العقل والشرعية: مباحث في الأبستمولوجيا العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- 211- نصار ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة للنشر والطباعة، ط5، 2003.
- 212- نولدكه تيودور، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، دار نشر جورج ألمز، مؤسسة كونراد، بيروت، ط1، 2004.
- 213- هويدي فهمي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط1، 1988.
- 214- ولد أباه السيد، اعلام الفكر العربي (مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 215- يعقوبي محمود، أصول الخطاب الفلسفي، دار المطبوعات الجامعية، ط2، بن عكنون، الجزائر، 2009.
- 216- يوسف القرضاوي، القيم الإنسانية في الإسلام. دت، دط، دس، دب.

ب- المعاجم والموسوعات والقواميس

1 - المعاجم

- 217- الزركلي خير الدين، الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط12، 1997.
- 218- الفراهيدي الخليل بن احمد، معجم العين، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 219- الفيروز محي الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2005.
- 220- القزويني أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1979.
- 221- بياربونت وميشال إيزار وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر مصباح الصمد، ط1، المعهد العالي العربي للترجمة، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2006.
- 222- سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ت)، 2004.
- 223- صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- 224- طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
- 225- عمر احمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، مجلد1، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008.
- 226- مانغونو دومينيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر يحياتن محمد، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر وبيروت، ط1، 2008.
- 227- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.
- 228- مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
- 229- وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصرة، دمشق، ط1، 1999.

230-وهبة مراد وآخرون، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط2، 1971.

2 - الموسوعات

231-ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، دط، 1979.

232-ابن كثير عماد الدين أبي الفداء، تفسير ابن كثير، ج3، دار الاندلس، بيروت، لبنان، دط.

233-ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، المجلد الثاني، دار المعارف، القاهرة، مصر.

234-الاصفهاني الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، توريد، 1972.

235-البيضاوي أبو يعلى البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق أحمد الأطرش، دار المعرفة، مؤسسة الايمان، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

236-الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1978.

237-الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، ت-أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط1، القاهرة، 1956.

238-الزبيدي محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر النفوس، ج1، المطبعة الخيرية المنشأة، مصر، ط1، 1306هـ.

239-العجم فيق، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

240-بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

241-بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط3، 1993.

- 242- ربيع محمد محمود، موسوعة العلوم السياسية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 1994.
- 243- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000.
- 244- لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط2، 2001.
- 245- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996.
- 246- مجموعة مؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 247- هشام شبانة وآخرون، موسوعة اعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مج10، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

ج-المراجع والمقالات باللغة الفرنسية.

- 248-Arkoun (m), **Lectures du coran**, Ed Alif, Tunis, 1991.
- 249- M. Arkoun, the notion of révélation, in lecture du coran, Ed, Alif, les éditions de la méditerranée, Tunis 1991.
- 250-Peter berger, **La religion dans la conscience modern**, Paris, 1971.
- 251- Burhan Ghalioun, **Islam et politique**, La modernité trahie, Alger, Casbah, 1997.
- 252-Ahmad hatum, **Islam et Laïcité**, Etudes arabes, N91-92, 1996-1997.
- 253-Charfi Abdel Majid, **La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes**, In islamo-christiana n8, 1982.
- 254-Thaalbi Abdelaziz, **l'esprit libéral du Coran**, dans Al-Gharb Al-islami, Beyrouth, 1985.

255- Etienne Renaud, le dialogue islamo-chrétien vu par les musulmans, dans islamo-christiana n23, Rome, 1997.

د-الحوارات واللقاءات التلفزيونية

256- حوار مع محمد الطالبي، ضمن كلثوم السعفية، نحن والغرب، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، دط، دت، ص ص 113-135.

257- حوار مع محمد الطالبي، ضمن مجلة حقائق (تونس)، العدد 562، اوت 1996، ص ص 39-48.

258 - حوار مع محمد الطالبي، منشورات ضمن مؤلف محمد النوى "محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي"، تونس، 16-12-2000، ص ص 211-218.

259- حوار مع الطالبي، لقاء تلفزيوني مسجل مع قناة العربية، ضمن برنامج "منارات"، 30 يونيو 2015 على الساعة 10.41، مع المنشط محمود الورواري.

260-الحامدي محمد الهاشمي، الحركة الإسلامية في السودان، حوار مع الدكتور حسن حنفي، دار القلم، الكويت، دط، 1987.

ه-الرسائل والمقالات

261-الجابري محمد عابد، في قضايا الدين والفكر، مقدّمات، المجلة المغاربية للكتاب، عدد 10، الدار البيضاء، 1997.

262-السيد رضوان، مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجّهات النهضويّة، مجلّة التفاهم، السنة 9، العدد 34، خريف 2011.

263-الفتاح عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله، تصنيف عقوبة الردّة في الفقه الإسلامي -دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، السعودية، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، 2009.

264-القضاة محمد عدنان علي، مفهوم الحوار في القرآن الكريم وانعكاساته التربوية، رسالة ماجستير في الإدارة وأصول التربية، إشراف أ.د الحياوي حسن أحمد، كلية التربية، قسم الإدارة وأصول التربية، جامعة اليرموك، 2003/2002.

265-ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، تعريب خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 15، الكويت، نوفمبر 1996.

266-بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، جامعة قسنطينة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 1995-1996.

267-خريطة أحمد زايد، الخطاب الديني في مصر، ضمن كتاب (حال تحديد الخطاب الديني في مصر)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، سنة 2006.

268-محي الدين عبد الحليم، الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوي، ضمن كتاب تحديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟ سلسلة قضايا إسلامية، العدد 84، مطابع وزارة الأوقاف، القاهرة، 2002.

و-الروابط الالكترونية

assabeel.net/282829، نشر الثلاثاء 5/يوليو/2011 الساعة 2:52:50 صباحاً، بعنوان "علمانيون بثوب إسلامي".

فهرس الأطروحة

المقدمة.....	أ - ح
الفصل الأول: الخطاب الديني عند محمد الطالبي، من التأصيل إلى التأسيس.....	09
مدخل.....	11
المبحث الأول: الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر، المفهوم والنشأة.....	12
1 - الخطاب الديني في الفكر العربي (المفهوم والدلالة).....	12
أولاً - الدلالة اللغوية.....	12
ثانياً - الدلالة الاصطلاحية.....	16
2 - التجديد، المفهوم والدلالة.....	23
أولاً - الدلالة اللغوية.....	23
ثانياً - الدلالة الاصطلاحية.....	25
المبحث الثاني: التيارات التجديدية في الخطاب الديني.....	31
1 - الاتجاه السلفي الأصولي.....	32
أولاً - مفهومه.....	32
ثانياً - مظاهر التجديد.....	33
أ - الاجتهاد.....	33
ب - الإسلام السياسي.....	36
ج - القيم الدينية.....	39
2 - الاتجاه العقلاني.....	42
أولاً - مفهومه.....	42
ثانياً - مظاهر التجديد.....	44
أ - المنهج.....	44

ب - إشكالية تاريخ النص القرآني والوحي	47
ب - 1-إشكالية تاريخ النص	47
ب - 2-إشكالية الوحي	49
ج - العلمانية.....	52
ج -1-الحكم	55
ج -2- التشريع.....	57
3- الاتجاه المعتدل	60
أولاً - مفهومه	60
ثانياً -مظاهر التجديد.....	60
أ -مسألة الاعتقاد	60
1 -إشكالية الإيمان.....	61
2-قضية الجبر والاختيار	63
3-الإشكالية القيمية	64
ب قضية الشريعة	66
1 - الموقف من أصول الفقه	67
2 -الموقف من الأحكام.....	69
المبحث الثالث: اشكلة تجديد الخطاب الديني عند الطالبي.....	72
1 -الطالبي ومشروعه الفكري، السيرة والخلفية المعرفية	72
أولاً-منطلقات الطالبي في الثقافة العربية.....	73
ثانياً-منطلقات الطالبي في الثقافة الغربية.....	75
2: تجديد الخطاب الديني عند الطالبي، المفهوم والمميزات.....	79
أولاً-مفهوم التجديد عند الطالبي.....	79

81.....	ثانياً-مستويات التجديد عند الطالبي
81.....	أ - المستوى التاريخي
82.....	ب - المستوى المعرفي
83.....	ثالثاً-قيود التجديد عند الطالبي
83.....	أ -قداسة النص
86.....	ب - قداسة العنف
86.....	ج -قداسة الالتزام
85.....	د - قداسة الواقع
87.....	خلاصة
89.....	الفصل الثاني: الخطاب الديني وأشكلة التأسيس عند محمد الطالبي " من التأسيس إلى التطبيق"
91.....	مدخل
92.....	المبحث الأول: القراءة المقاصدية عند الطالبي وتمظهراتها
92.....	1 - مدلول المقاصد وموقف الطالبي منها
92.....	أولاً - مدلول المقاصد لغة واصطلاحاً
95.....	ثانياً - مدلول المقاصد عند الطالبي
99.....	2 - تمظهرات القراءة المقاصدية في فكر الطالبي
99.....	أولاً - الطالبي وموقفه من المقاصد
107.....	ثانياً - الطالبي وموقفه من القياس
111.....	المبحث الثاني: الشريعة الإسلامية وموقف الطالبي منها
111.....	1 - مدلولات الشريعة وموقف المفسرين والمحدثين منها
112.....	أولاً - مدلول الشريعة لغة واصطلاحاً
116.....	ثانياً - مدلول الشريعة عند المفسرين والمحدثين

120.....	2 -مدلول الشريعة عند الطالبى وتمظهراتها
120.....	أولاً -مدلولها
123.....	ثانياً - تمظهراتها
123.....	1 -مسألة التكفير
125.....	2 -مسألة شرب الخمر
130.....	3 -مسألة البغاء
134.....	المبحث الثالث: تجليات القراءة المقاصدية عند الطالبى
134.....	1 - قضية المرأة
137.....	أولاً - قضية ضرب المرأة
140.....	ثانياً - قضية تعدد الزوجات
145.....	2- قضية الحكم
145.....	أولاً - نظام الحكم
146.....	ثانياً -مدلول الأمة
158.....	خلاصة
160.....	الفصل الثالث: الخطاب الدينى وأفق الحوار عند محمد الطالبى " من التطبيق إلى الآفاق "
162.....	مدخل
162.....	المبحث الأول: الطالبى والقيم الحديثة
162.....	1 -الحوار الدينى
162.....	أولاً - مفهوم الحوار الدينى
162.....	1 - مفهوم الدين
164.....	2 - مفهوم الحوار
167.....	3 - الحوار الدينى
174.....	ثانياً - فى التأسيس والدعوة للحوار الدينى
179.....	ثالثاً - فى نقض الحوار
183.....	2 - الحرية الدينية

183.....	أولاً - مفهوم الحرية الدينية.....
190.....	ثانياً - في التأسيس للحرية الدينية.....
194.....	ثالثاً - الإيمان والحرية.....
197.....	المبحث الثاني: الطالبي ومسألة الردّة.....
197.....	1 - في مفهوم الردّة وموقف الطالبي منها.....
197.....	أولاً - الردّة في المدلول اللغوي والاصطلاحي.....
198.....	ثانياً - الردّة في المدلول القرآني.....
204.....	ثالثاً - الردّة من منظور الطالبي.....
208.....	2- الانسلاخ إسلامية: المدلول والتطور.....
209.....	أولاً - مرحلة الاختمار أو التكوين.....
211.....	ثانياً - مرحلة الظهور.....
214.....	ثالثاً - مرحلة التطور.....
219.....	المبحث الثالث: الطالبي والاعجاز العلمي.....
220.....	1 - في مدلول الاعجاز وموقف الطالبي منه.....
220.....	أولاً - مدلول الاعجاز.....
224.....	ثانياً - موقف الطالبي من الاعجاز.....
227.....	2- مظاهر الاعجاز العلمي.....
227.....	أولاً - التأصيل لنظرية النشوء والارتقاء.....
231.....	ثانياً - التأصيل لنظرية الانفجار البدئي.....
236.....	خلاصة.....
240.....	الخاتمة.....
257.....	قائمة المصادر والمراجع.....
280.....	الفهرس.....

ملخص الأطروحة

أ-اللغة العربية:

تسعى هذه الدراسة إلى معالجة مسألة مهمة تتمثل أساساً في إشكالية الخطاب الديني في فكر محمد الطالبي الذي يقدم قراءة معاصرة للنص الديني، يهدف من خلالها عرض رؤية جديدة لمدلول الخطاب الديني ومدى فاعليته في حياة المسلم المعاصر، فهو يعدّ من المسلمين القرآنيين الذين تركز نظرتهم على النص القرآني دون سائر النصوص الناشئة على تخومه من مراجع الثقافة الإسلامية التقليدية، وهذا التوجه يكشف عن اتجاه نصي يطمح إلى استعادة لحظة التأسيس الأولى.

وبهذا التوجه سعى إلى قراءة النص قراءة مقاصدية مُحَيَّنة وسهية، وفق مفهوم السهم الموجه كمنهج جديد في التعامل مع النص القرآني بعدما كانت القراءات التقليدية تقف عنده، فالسهم الموجه وسّع النص وساحة الاجتهاد، وتجلّى ذلك في مفهوم المقاصد وتجديد النص بتجديد مجال الاجتهاد، وكذا تحرير المسلم المعاصر من قيود الفهم الكثيرة خصوصاً الأصولية منها: كالقياس والاجماع، ضف إلى ذلك إيلاء الذات المؤولة دوراً في إنتاج الدلالة التي يضاهي دورها النص.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني، التجديد، القراءة المقاصدية، السهم الموجه، الحوار الديني.

B- en français :

Cette étude vise à aborder une question importante représentée principalement dans la problématique du discours religieux dans la pensée de Mohammed Al Talbi, qui propose une lecture contemporaine du texte religieux à travers laquelle il vise à présenter une nouvelle vision du sens du discours religieux et son efficacité dans la vie d'un musulman contemporain, car il est considéré comme l'un des musulmans coraniques dont la vision est basée sur le texte coranique exclut tous les textes originaires de ses frontières des références de la culture islamique traditionnelle, et cette tendance révèle une tendance textuelle qui aspire à restituer le premier moment de fondation.

Dans cette direction, il a cherché à lire le texte avec une lecture intentionnelle et sagittale, selon le concept de la flèche directrice comme une nouvelle approche dans le traitement du texte coranique après que les lecteurs traditionnelles se soient tenues avec lui. La flèche dirigée à élargi le texte et le champ de diligence et cela était évident dans le concept d'objectif et le renouvellement du texte en renouvelant le champ de diligence ainsi qu'en libérant le musulman contemporain des nombreuses restrictions de compréhension, en particulier, le fondamentalisme dont l'analogie et le consensus, en plus de donner au sujet interprétant un rôle dans la production de la signification dont le rôle est comparable au texte.

Mots clés : discours religieux, renouveau, lecture intentionnelle, flèche directrice, dialogue religieux.

C- Abstract:

This study seeks to address an important issue represented mainly in the problematic of religious discourse in the thought of Muhammad al-Talbi, which provides a contemporary reading of the religious text, through which it aims to present a new vision of the meaning of religious discourse and its effectiveness in the life of a contemporary Muslim, as he is considered one of the Qur'anic Muslims whose view is based on the text. The Qur'an is excluding all the texts originating on its borders from the references of the traditional Islamic culture, and This trend reveals a textual tendency that aspires to restore the first moment of foundation.

With This approach, he sought to read the text With a purposeful and ambiguous reading, according to the concept of the guiding arrow as a new approach to dealing With the Qur'anic text after the traditional readings were standing there. The directed arrow expanded the text and the field of ijtihad, and This was evident in the concept of objectives and the renewal of the text as well as liberating the contemporary Muslim from the many restrictions of understanding, especially fundamentalism, including: such as analogy and consensus, in addition to giving the interpreted subject a role in producing the semantic whose role is comparable to the text.

Keywords: religious discourse, renewal, intentional reading, guiding arrow, religious dialogue

الملخص:

أ-اللغة العربية:

تسعى هذه الدراسة إلى معالجة مسألة مهمة تتمثل أساساً في إشكالية الخطاب الديني في فكر محمد الطالبي الذي يقدم قراءة معاصرة للنص الديني، يهدف من خلالها عرض رؤية جديدة لمدلول الخطاب الديني ومدى فاعليته في حياة المسلم المعاصر، فهو يعدّ من المسلمين القرآنيين الذين تركز نظرتهم على النص القرآني دون سائر النصوص الناشئة على تخومه من مراجع الثقافة الإسلامية التقليدية، وهذا التوجه يكشف عن اتجاه نصي يطمح إلى استعادة لحظة التأسيس الأولى.

وبهذا التوجه سعى إلى قراءة النص قراءة مقاصدية مُحَيَّنة وسهمية، وفق مفهوم السهم الموجه كمنهج جديد في التعامل مع النص القرآني بعدما كانت القراءات التقليدية تقف عنده، فالسهم الموجه وسّع النص وساحة الاجتهاد، وتجلّى ذلك في مفهوم المقاصد وتجديد النص بتجديد مجال الاجتهاد، وكذا تحرير المسلم المعاصر من قيود الفهم الكثيرة خصوصاً الأصولية منها: كالقياس والاجماع، ضف إلى ذلك إيلاء الذات المؤولة دوراً في إنتاج الدلالة التي يضاهي دورها النص.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني، التجديد، القراءة المقاصدية، السهم الموجه، الحوار الديني.

B- en français :

Cette étude vise à aborder une question importante représentée principalement dans la problématique du discours religieux dans la pensée de Mohammed Al Talbi, qui propose une lecture contemporaine du texte religieux à travers laquelle il vise à présenter une nouvelle vision du sens du discours religieux et son efficacité dans la vie d'un musulman contemporain, car il est considéré comme l'un des musulmans coraniques dont la vision est basée sur le texte coranique exclut tous les textes originaires de ses frontières des références de la culture islamique traditionnelle, et cette tendance révèle une tendance textuelle qui aspire à restituer le premier moment de fondation.

Dans cette direction, il a cherché à lire le texte avec une lecture intentionnelle et sagittale, selon le concept de la flèche directrice comme une nouvelle approche dans le traitement du texte coranique après que les lecteurs traditionnelles se soient tenues avec lui. La flèche dirigée à élargi le texte et le champ de diligence et cela était évident dans le concept d'objectif et le renouvellement du texte en renouvelant le champ de diligence ainsi qu'en libérant le musulman contemporain des nombreuses restrictions de compréhension, en particulier, le fondamentalisme dont l'analogie et le consensus, en plus de donner au sujet interprétant un rôle dans la production de la signification dont le rôle est comparable au texte.

Mots clés : discours religieux, renouveau, lecture intentionnelle, flèche directrice, dialogue religieux.

C- Abstract:

This study seeks to address an important issue represented mainly in the problematic of religious discourse in the thought of Muhammad al-Talbi, which provides a contemporary reading of the religious text, through which it aims to present a new vision of the meaning of religious discourse and its effectiveness in the life of a contemporary Muslim, as he is considered one of the Qur'anic Muslims whose view is based on the text The Qur'an is excluding all the texts originating on its borders from the references of the traditional Islamic culture, and This trend reveals a textual tendency that aspires to restore the first moment of foundation.

With This approche, he sought to read the text With a purposeful and ambiguous reading, according to the concept of the guiding arrow as a new approche to dealing With the Qur'anic text after the traditional readings were standing there. The directed arrow expanded the text and the field of ijtihad, and This was evident in the concept of objectives and the renewal of the text as well as liberating the contemporary Muslim from the many restrictions of understanding, especially fundamentalism, including: such as analogy and consensus, in addition to giving the interpreted subject a role in producing the semantic whose role is comparable to the text.

Keywords: religious discourse, renewal, intentional reading, guiding arrow, religious dialogue