The concept of historicisms according to Abdul Majeed Al-Sharafi

HUDA ABDELAZIZ YAHYA
Hoda.Abdulaziz1205a@coart.uobaghdad.edu.iq
SUPERVISED BY
ASSIST. PROF. HUSSIEN HADI SALIH (Ph.d)
hussinhadi@coart.uobaghdad.edu.iq
University of Baghdad - College of Arts - Department of Philosophy

DOI: https://doi.org/10.31973/aj.v3i144.4067

Abstract

The concept of historicism is one of the newly developed concepts, which appeared at the end of the nineteenth century with new modernist concepts such as structuralism... etc. What we mean by historical here is the study of religious texts according to a historical vision through cognitive digging in the history of these texts in order to reach a certain truth, real and not suspicious of her. Historicity is one of the most important concepts that Al-Sharafi adopted to reach the truth of religious texts. Al-Sharafi worked to return facts and events to the reality in which they appeared and then look at them according to a new intellectual vision.

Keywords: (Abdul Majeed Al Sharafi, Historicism, The Seal of Prophethood, Modernization of the Islamic Mind).

مفهوم التأريخية عند عبد المجيد الشرفي

الباحثة هدى عبد العزيز يحيى
جامعة بغداد– كلية الآداب
قسم الفلسفة

أ.م.د. حسين هادي صالح
جامعة بغداد– كلية الآداب
قسم الفلسفة

(مُلَخَّصُ البَحث)

يعد مفهوم التأريخية من المفاهيم المستحدثة، ظهر في نهاية القرن التاسع عشر مع مفاهيم حداثوية جديدة كالبنيوية.. الخ، أن ما نعنيه بالتأريخية هنا هي دراسة النصوص الدينية وفق رؤية تأريخية من خلال الحفر المعرفي في تأريخ هذه النصوص بغية الوصول الى حقيقة معينة، حقيقية لا شائبة عليها. وتعد التأريخية إحدى أهم المفاهيم التي اعتمدها الشرفي للوصول إلى حقيقة النصوص الدينية، فقد عمل الشرفي على إرجاع الحقائق والاحداث الى الواقع التي ظهرت فيه ومن ثم النظر إليها وفق رؤية فكرية جديدة.

الكلمات المفتاحية: (عبد المجيد الشرفي، التأريخية، ختم النبوة، تحديث العقل الإسلامي).

أولاً: من هو عبد المجيد الشرفي.

يقدم الشرفي نفسه للقارئ العربي بوصفه باحث في تأريخ الفكر الديني ، ولا سَّيما الفكر الإسلامي، ويرجع تكوينه الفكري إلى ما استمده في تونس من تعاليم من))المدرسة القرآنية ((و))التعليم الصادقي((أكثر مما تعلمه من التعليم الجامعي إذْ يقول:))كنت دوماً حريصاً على أن أواكب مكتسبات المعرفة الحديثة في مختلف ميادينها العلمية والفلسفية، وأن أقرأ على ضوئها الفكر الديني ((الرفاعي، ص ١٢١).

أما مشروعه الفكري ، فهو مبني على رؤيته من أن القيام بنهضة حقيقية في الفكر الديني عموماً والفكر الإسلامي خاصة، يجب أن يكون على يد متخصصين في هذا المجال وهم الباحثون القادرون على إحداث ثورة في الفكر الديني، فقد سعى من خلال محاضراته إلى أن يجرد النص الديني من التأويلات الزائفة والتكلسات التي وضعت على عاتقه من قبل رجال الدين وتفسيراتهم الذي يملؤها الزيف والتحريف ويعزو سبب ذلك إلى الفقر المعرفي في الشؤون الدينية لدى رجال الدين من ناحية، وإلى الثقافة السائدة من ناحية أخرى ، فهي ثقافة دينية دوغمائية غير أمينة تشكل عائقا يحول من دون تبني القيم الكونية السائدة. (الشرفي وآخرون، ص ١١-١٢).

ولا سَّيما عندما قام المفسرون والمتكلمون من رجال الدين بتبني دور السلطة الكنسية والتحدث باسم الله فأصبحت آرائهم ومقالاتهم مسبوغة بسبغة القداسة وأتخذوا من تفسيراتهم وآرائهم تأويلات شرعية كونها مستنبطة من الأصول الإسلامية ولا سَّيما السنة النبوية والقرآن الكريم. (الشرفي، ١٩٩١م ، ص ١٨) . لذلك سعى عن طريق مشروعه الفكري إلى مخاطبة الأجيال خاصة، والأخذ بيدهم الى تجاوز النظم التأويلية الكلاسيكية في تفسير الدين والنصوص الدينية من خلال الاجتهادات المبنية على وفق مناهج علمية حديثة.

ثانياً: مفهوم التأريخية .(Historicism)

يُعد مفهوم التأريخية من المصطلحات أو المفاهيم الحديثة التي أنجبتها الحداثة، ظهر هذا المصطلح في أواخر القرن التاسع عشر، وقد احتل مكانة مهمة بين مفاهيم الفلسفة الحديثة. (أندريه لالاند، ٢٠٠١، ص ٥٦١). فقد عرفت التأريخية في المعاجم الفلسفية على أنها "وجهة النظر التي تقوم على اعتبار موضوعي معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه عبر التأريخ". (أندريه لالاند، ص ٥٦١).

إن كلمة التأريخية تندرج ضمن المفاهيم التي تحيلنا إلى التأريخ أي المفاهيم التي تنسب إلى التاريخ ، فعندما نوصف شيء معين أو موضوع معين بالتأريخية كـ"علم الكلام " مثلاً هذا يعني أن ذلك الشيء أو الموضوع له وجوداً زمانياً ومكانياً عبر التأريخ أي أنه يحظى بوجود حقيقي وليس وجوداً اسطورياً أو افتراضياً، فقد أصبح للتأريخية وجوداً مادياً جعلها

من المقولات المرتبطة بالتقدم لأنها تمثل وصفاً للحضارة المادية . (عادل محمد شريف، ٢٠١٩م، ص ٢١).))فإذا اعتبرنا علم الكلام هو علم تأريخي ، فأننا نعني بذلك أنه نشأ في ظرف تأريخي معين ، وتأثر بظروفه السياسية والثقافية كما هو تأثير الأمويين في ظهور الجبرية والمرجئة ، أو تأثير العباسيين في نشر الأشعرية((. (قاسم شعيب، ٢٠١٣م، ص ١٢٤-١٢٥).

وقدم محمد أركون تعريفاً علمياً للتأريخية إذ يرى أنها تقتصر على "المؤرخين المحترفين" إذ عرفها بأنها " تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تأريخي، أي ما ليس خيالاً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التأريخي" . (محمد اركون، ١٩٩٦، ص ١١٦-١١٧).

فالتأريخية ترمي إلى أن تقديم قراءات حديثة للنصوص المقدسة، وأن أحد أوجه التاريخية اليوم هو ما شكلته من لحظات صِدام بين السلفيين الذين يدعون إلى العودة للسلف والسنة النبوية لفهم الإسلام فهما خالصا ، والعلمانيين الذين يسعون إلى إحداث قطيعة مع كل ما يتعلق بالسلف والتراث وإحداث فهم جديد مبني على المناهج العلمية الحديثة . (قاسم شعيب، ٢٠١٣ م ص ١٢٤). فهي تسعى إلى أن تدرس التراث والنصوص المقدسة بمعاني متعددة بإضفاء بعداً تاريخيا عليها، وأن هدف هذه القراءة التاريخية ومضمونها واحد حتى وان اختلفت بالمسميات، إذْ يقوم الباحثون أو المؤرخون من خلال هذه القراءة التأريخية بتطبيق هذه المفاهيم على النصوص الدينية وقرأتها وتأويلها، وقد يطلق عليها في أحيان عدة بـ"أرنخة النص" و "التاريخانية" .(محمد بن رميزان بن هديف السبيعي، ٢٠١٦م، ص ١٠٣). وأن كانت هذه الأخيرة وبحسب تعبير أركون تسعى لأن تدخل بنفسها خلسة إلى مفهوم التأريخية . (محمد اركون، ص ١١٧).

ثالثاً: مفهوم التأريخية في الثقافة الغربية.

تُعد التأريخية من المفاهيم الرئيسة المهمة المكونة للثقافة الغربية ولمنطق الفكر الغربي وهي الركيزة الأساسية التي استعملها هذا الفكر في تأسيس أطر معرفية جديدة وانتزاع السلطة من الموروث الديني بدأ من المرحلة اليونانية التي تجسدت في تلك المدة بإحياء التراث اليوناني مروراً بمدة العصور المظلمة التي بسطت فيها الكنيسة سلطتها على العالم ، إذْ أسهمت في حركة الإصلاح الديني وإقصاء دور الكنيسة وتجريد النصوص الدينية من سلطة الخرافة والتأويل المضلل، من خلال الكشف عن تأريخية التفسير الكنيسي منتجة بذلك معرفة جديدة تمثلت بالاتجاهين المكونين من المدرسة العقلانية والمدرسة التجريبية، قد أدى ذلك الى أنتقال الفكر الغربي من مرحلة إلى أخرى تلك المرحلة التي ظهر فيها هذا المصطلح وهي مرحلة "الفلسفة الحديثة" التي أعيد فيها قراءة النصوص الدينية في أطر معرفية جديدة

على وفق مناهج ورؤى علمية حديثة . (إيمان بنت عبد الرحمن بن محسن الضويحي، ص٢٧٠٢).يقول محمد أركون أن كلمة التأريخية وبحسب ما ذكر في قاموس لاروس الذي كتب باللغة الفرنسية، قد ظهرت في بادئ الأمر في مجلة نقد وذلك في عام ٦ نيسان ١٨٧٢، فبحسب أركون فقد قدم الآن تورين استعمالاً جديداً لهذا المصطلح . (محمد اركون،١٩٩٦، ص ١١٦).))ساعده في اقتراح نظرية سوسيولوجية تولي مجالا كبيراً للبعد التأريخي للمجتمعات ، حيث يمكن تعريف التأريخية هنا بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخ الخاص به أيضاً ((. (محمد اركون،١٩٩٦ ص ١١٦). فالتاريخية بحسب تعبير تورين تعني أن المجتمع قادر على إحياء نفسه بنفسه، فهو يمتلك القدرة على أن ينتج ذاته من جديد بوصفه مفهوم حركي وتنبع هذه الحركة اساساً من المجتمع من خلال الحركات الاجتماعية إذْ تمثل هذه الحركات الذوات الفاعلة التي تسهم بإنتاج مجتمع جديد.

من بين المفكرين الذين ساهموا بتحول العلوم المعرفية من الموقف الميتافيزيقي إلى الموقف العلمي وعمل على جعل موقفاً مستقلاً للعلوم الإنسانية عن باقي العلوم الأخرى هو الفيلسوف الألماني فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey). (عادل محمد شريف، ص ٣٢). إذْ أولى اهتماماً للتأريخية ، لأنها تعبر عن واقع مادي محسوس ، فقد أعطى دلتاي)) الدافع الحقيقي للاهتمام الحديث بالتأريخية ..حيث يعد دلتاي بأختصار هو أبو التصورات الحديثة للتأريخية((.(محمد بن رميزان بن هديف السبيعي ، ص ١٠٤).

على الرغم من أن المذهب شاع في أوربا إلاَّ أنه في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ذاع صيته في المانيا، إذْ كانت المانيا تولي اهتماما واضحاً بالتأريخ وأن جميع المؤرخين والباحثين أولوا للتاريخية اهتماماً خاصاً كانوا ينتمون للمدارس الألمانية بخاصة فأصبح لهذا المذهب مناصرون ومؤيدون في المانيا خاصة وأوربا عامة ، فالتاريخية بوصفها مذهب أو نزعة استمرت لكونها وثيقة يستند إليها للفهم والتأويل على وجه الخصوص مع ريكور وهايدغر وغادمير الذين يعدون من أقطاب الهرمنيوطيقا التي أسهمت في بلورة وتطور التأريخية على اعتبار أن التأريخية تعبر في الفكر الغربي عن موقفاً أنطولوجياً وابستمولوجياً، فمن حيث المعرفة فهي ترفض المطلقات وتؤيد الحقيقة النسبية ، أما من ناحية كونها تعبر عن موقفاً انطولوجياً لأنها تحاول أن تتجاوز وتزيح الميتافيزيقا وتثبت مركزية الانسان ، وقد استعمل هؤلاء الفلاسفة "الهرمنيوطيقا التأريخية" بناءً على أسس وقواعد لتفسير التأريخ تفسيراً مترابطاً ومتناسقاً وبتعبير أدق تفسير النص عن طريق محددات وضوابط علمية .(عادل محمد شريف، ص ٣٢-٣٥).

رابعاً : مفهوم التاريخية في الثقافة العربية.

إن مفهوم التأريخية كالمفاهيم الأخرى التي أسهمت الحداثة في إنتاجها قد دخل إلى الثقافة العربية نقلاً عن الغرب، فمن المعلوم أن أغلب المفاهيم أو المصطلحات الحديثة هي مفاهيم ومصطلحات دخيلة على المجتمعات العربية. إذْ إن هذا المفهوم لم يحظَ بتعريفات لغوية شأنه شأن المصطلحات الأخرى في اللغة العربية أي أن الثقافة أو الفكر العربي لم يعرف هذه الكلمة إلا بعد ترجمتها من اللغة الفرنسية وذلك في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فقد كان يطلق عليها بالفرنسية (Historisme) أي ما يقابل التأريخية في الحضارة العربية .(مرزوق العمري، ٢٠١٢م، ص ٨).

ظهر هذا المصطلح لأول مرة عن طريق كتاب عبد الله العروي "العرب والفكر التأريخي عام ١٩٧٣م " ، إذْ ظهر هذا المصطلح مع بدايات كتابات عبد الله العروي. وبعد ذلك قام المفكرون والباحثون العرب الذين تربطهم صلة وثيقة بالثقافة الغربية بأخذ هذه المفاهيم وادخالها إلى الساحة الفكرية العربية وتطبيقها على النصوص والكتب المقدسة، ولاسيَّما عندما ظهرت مدة في الفكر العربي شاع فيها "قراءة" النصوص الدينية وتأويلها لا سَّيما نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ودراستها دراسة تفكيكية بناءً على المناهج العلمية الحديثة ، وكان من أهم المفكرين الذين برزت أسمائهم في هذا المجال هم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وكذلك عبد المجيد الشرفي..الخ. (محمد بن رميزان بن هديف ، ص ١٠٦-١٠٧).

فالتأريخية بحسب أركون » تعني الأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وكذلك شروطها المادية والدنيوية، كما أنها تعني خضوع النبي والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحول والصرف وإعادة التوظيف ولا يستبعد أركون خطاب الوحي من مجال النقد « . (علي حرب ، ٢٠٠٥ ، ص ٦٥).

ربما قد يدل هذا المصطلح على معاني عدّة، فهو عند نصر حامد أبو زيد يشير إلى مسألة "حدوث القرآن" في التاريخ الإسلامي بعد أن خلق من العدم ، فهو "كلام الله نزل على لسان نبيه فاصبح فعل لله وليس صفة، أي أنه ليس من دائرة صفات الذات وإنَّما ينتمي إلى صفات الأفعال حيث يكمن الفرق بين الأفعال والصفات هي أن الأولى تعد نقطة التواصل بين الله والعالم بما أن الله سبحانه وتعالى يُعدَّ الرازق والخالق والعادل، أما الثانية فهي خاصة بالذات الإلهية إذْ يتفرد الله تعالى بالصفات كالوحدانية والقدرة والعلم والحياة، فقد أكد أئمة أهل البيت هذه المسألة مسألة تفرد الله بالصفات في خضم المعركة التي كانت قائمة بين الاشاعرة والمعتزلة، فقد مثلت التأريخية هنا مدار الصدام والعراك بين الفرقتين الاشاعرة والمعتزلة منذُ أكثر من عشرة قرون. (قاسم شعيب ، ٢٠٠٧، ص ١٢٣-١٢٥).

يبين أبو زيد أن ما يقصده بـ"تأريخية معاني القرآن" هو البعد التأريخي للنصوص الدينية فما يعنيه هنا ليس ارتباط النصوص بالواقع المعاش ولا أسباب النزول ، فما يقصده بالبعد التأريخي هو ما يتعلق بتأريخية المصطلحات والمفاهيم التي تطرحها تلك النصوص من خلال منطوقاتها ، إذْ إننا نستطيع أن نكتشف جوهر النص بكل قراءة سواء أكانت بالمعنى التأريخي أو الاجتماعي . ويرى كذلك أبو زيد أن التأريخية قد أعطت للإنسان التمييز، كونه الوحيد القادر على صنع التأريخ وهو القادر على إنتاج الأحداث، فضلاً عن أنه جعل من التأريخية وسيلة لدراسة القرآن الكريم حداثياً وذلك من خلال التغيير الذي أحدثه في طبيعته وإثبات صلته بالواقع .(سامية صادق سليمان، ٢٠١٩، ص ٢٦).

فالتأريخية بوصفها نزعة تختص)) بدراسة النصوص والأحداث والمواضيع في بيئتها المحددة وضمن شروطها التأريخية بعيداً عن الإطلاق والتعالي والثبات، فقد سعى الخطاب الديني لاسيَّما الإسلامي المعاصر وقدم مجهوداً كبيراً من أجل أن يبرر هذا التوظيف للتأريخية ، إذ يرى الحداثيون أن الفكر العربي الإسلامي يؤمن أن الحقيقة تتمثل بالوحي وعمل هذا الفكر على توظيف التأريخية بمسميات أخرى ((فأصبح معنى التاريخية مرتبط بالبحث عن معرفة حقيقة هذه النصوص .(عادل محمد شريف ، ص ٢٦-٢٧).

خامساً: تأريخية الإسلام عند عبد المجيد الشرفي.

ينطلق عبد المجيد في قرائته للتراث الديني والإسلام من قوله :)) بأن الإسلام استطاع أن يتكيف مع أوضاع تأريخية مختلفة متناقضة مع الاشتراكية والرأسمالية، مع البداءة والتمدن، ولا أحد بإمكانه أن يدعي بأن إسلامه أفضل من إسلام غيره ، فالإسلام دعوة الى كل البشر كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح له ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته..الخ، فكل القضية هي مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية ((.(بلقزيز، ٢٠١٤، ص ٢٦٣).

إن القراءة التأريخية للخطابات الدينية أو للتراث الديني عند عبد المجيد الشرفي تمتاز بسمتين مهمة وهي أولاً: يحاول أن يوضح ما يعنيه بالتراث ، فالتراث عنده لا يتمثل بالعبادات والطقوس والشعائر الدينية إنما يشمل ما تتركه الموضوعات الدينية من آثار مكتوبة في ميادين شتى سواء في الحديث أو التفسير أو علم الكلام أو الفقه. أما السمة الثانية: يرى الشرفي أن هذه الخاصية في قراءة التراث الديني تتمركز حول النص القرآني وتجعل منه نقطة الانطلاق في قراءة وتفسير الخطاب الديني والموروثات الدينية كذلك، والتي أعطت مكانة مهمة وبارزة لهذا النص التأسيسي وأضفت عليه سمة التميز بالنسبة للنصوص الأخرى .(الشرفي وآخرون ، ١٩٩٠، ص ١١).

يبدوا بأن عبد المجيد الشرفي يتفق مع دعاة التاريخية الذين يعتقدون بضرورة إرجاع الحقائق والمعارف والأحداث بربطها بالواقع التي ظهرت فيه ذلك الواقع الذي يحمل ظروفاً تاريخية محددة ومن ثم النظر الى هذه الأحداث والوقائع التاريخية على وفق الرؤية الحديثة واخضاعها للظروف الفكرية الجديدة ، فالمفاهيم التي صاغها هؤلاء المفكرين والفلاسفة لا تقتصر على التعريفات وحسب وإنما تعمل على قراءة ودراسة النصوص الدينية قراءة تأويلية جديدة تقوم بتجريدها من دلالاتها وربطها ببيئتها على وفق المناهج الحديثة، فلا يمكن قراءة هذه النصوص الدينية بناءً على الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية، وإنما يمكن قرائتها فقط بواسطة المنهج التأريخي، لأنَّ التأريخية ترى أن هذه النصوص مترابطة فيما بينها وهي رهينة بالزمن التي ظهرت فيه فلا تستطيع التحرر من زمنها إلا بالتاويل. (محمد باديس، ٢٠١٧، ص ٦٩-٧٠).

يسعى الشرفي إلى أن يطبق هذه المناهج الحديثة وهو واعٍ ومدرك تمام الادراك ان الاسلام يشترك مع سائر الديانات الأخرى سواء المسيحية أو اليهودية في أنهم يخضعون للنواميس والسنن العامة التي تطبع على الظاهرة الدينية بحسب تعبيره، ولكن الإسلام في الوقت ذاته يختلف عن الديانات الأخرى في أنه يمتلك لنفسه ميزة تجعله غير قابل على الذوبان في أي ديانة أخرى، فهو حريص في تطبيقه هذه المناهج على الإسلام.(الشرفي، ٢٠٠١، ص ١٣).

إذْ يرى أن)) الإسلام ليس دينا ميتاً يدرس بصفته موضوعاً متحفياً ، بل هو دين حي فهمه القدماء بأجيالهم المتعاقبة ومارسوه بحسب ما سمحت لهم به ظروفهم المعرفية وأوضاعهم التاريخية العامة ، ويشعر المؤمنون به في عصرنا أنهم معنيون مباشرة برسالته ويتطلعون إلى أن يجيب عن أسئلتهم هم لا عن أسئلة آبائهم وأجدادهم ، وإلى أن يوفر لهم الحلول المناسبة تكون محل اقتناعهم والتزامهم ، من دون ضغط أو إكراه ((. (الشرفي،٢٠٠١، ص ١٤).

يرتأي الشرفي بأننا إذا أردنا للإسلام أن يلائم ويواكب التصورات الحديثة فلا بد من قراءة تأويلية للنصوص الدينية بحيث تستند تلك القراءة على أسس معرفية وعلمية تجعل من الفكر العربي والخطابات الدينية قادرة على أن تنسجم مع الواقع وتواكب متطلبات العصر، فضلا عن ذلك ينبغي أن نجرد الإسلام من الشعائر والقصص الأسطورية والرمزية وكل ما من شأنه أن يتعارض مع التصورات والتطورات الحديثة في العالم التي جاءت بها الانعطافات الفلسفية المعاصرة والكشوفات العلمية، إذْ تصبح هذه هي التركيبة للإسلام وتجعل منه دين يلائم التصورات الحديثة إما ما عدا ذلك من التحديثات الاجتماعية والسياسية فلا تخرج عن كونها تحديثاً سطحياً أو خارجياً لا يستطيع أن ينسجم أو يتلائم مع

البيئة الداخلية للواقع الإسلامي العربي فدراسة مفاصل الإسلام حداثياً هو فقط ما يمكننا من إعادة تركيب للإسلام وجعله قادر على امتصاص الحداثة الفكرية الجديدة . (طارق حجي، ص ٥-٦).

إن القراءة التجديدية لعبد المجيد الشرفي تنبني على)) التمييز الصارم بين الفكر الإسلامي من ناحية، والإسلام من ناحية ثانية ، أو بمعنى آخر بين التدين والدين وهذا يعني رفض التماهي تماهياً مطلقاً مع الدين، كما يعني رفض المطابقة بين الفكر الإسلامي والإسلام والتداخل بين إسلام الرسالة وإسلام التأريخ ((. (محمد حمزة ، ٢٠٠٧، ص ٧٠).

أي أن رؤية الشرفي التأريخية للإسلام ولما ورد الينا من تعاليم دينية أصبحت جزءاً من عادات العرب وتعاليمهم إنَّما هو موروث ثقافي لا يرتبط بالإسلام ولا يمكن رسم أحداثه لعقائد الاسلام، فعن طريق دراسته لتأريخ الإسلام وجدت أن تاريخية الإسلام في مدة الخلافة والفتوحات الاسلامية والصراعات التي حدثت بعد وفاة الرسول (ص) لا تُعدّ جزءاً من الدين، بل هي ترسيخ لمفاهيم دخيلة وموروث قبلي. (الشرفي، ٢٠٠١، ص ١٠١-١٠٤).

فضلاً عن أن من بين الأسباب التي أدت إلى اختلاط الإسلام بالفكر الإسلامي هو تأثر التأويل أو التفسير، أي تفسير النصوص الدينية بشخصية المفسرين وآفاقها الذهنية وباتجاهاتهم الفكرية، فضلاَ عن ظروفهم التأريخية، إذْ توجد العديد من المذاهب أو الفرق الكلامية التي تفسر بالرأي وبالمأثور كالسنة والشيعة والصوفية والمعتزلة..الخ، فكل ما يقوم به هؤلاء المفسرون هو قراءة النص التأسيسي وفهمه كلاً حسب درجة وعيه واستيعابه لها. (الشرفي، ١٩٩١م، ص ٦٤). حيث))يسقطون آرائهم و اختياراتهم المذهبية على القرآن، وكأن القرآن في الآن نفسه يغذي في نفوسهم وعقولهم نظرة معينة إلى الكون والى منزلة الإنسان فيه بحيث كانت العلاقة جدلية بين النص التأسيسي ومفسريه، بل وقرائة عامة ، كل حسب مستواه ودرجة استعداده لفهم القرآن وحسب ما ينتظره منه ((. (الشرفي،١٩٩١، ص ٦٤).

عندئذ لجأ عبد المجيد الشرفي إلى دراسة العوامل التي تعترض سبيل الفكر الإسلامي وتناولها بالمسائلة والنقد وتفكيكها، فهو يحاول أن يخلص النص الاصلي التأسيسي من التأويلات التي أسقطت عليه، لأنهُ يرى أن هذه الخطابات الدينية خاضعة للمصادرات أو الشروحات التي بسطت سيطرتها على الفكر الإسلامي من خلال التأويلات والتفسيرات التي يقدمها علماء الدين المنتمين للمؤسسات الدينية في البلاد العربية فهذه المصادرات تعمل على مصادرة المعنى الحقيقي الكامن وراء النص وتضفي عليه معاني أخرى بعيدة تماماً عن المعنى الحقيقي للنص المقدس الذي جاء فيه. وأن هذه التفسيرات في نظر الشرفي هي تأويلات متناقضة مع ما تقتضيه شروط المعرفة الحديثة ولكثرة ما تحمله هذه المصادرات

من تناقضات، من الواجب اعادة النظر فيها، نظراً؛ لكونها شروحات بشرية تأريخية قد تحتمل الصواب والخطأ .(محمد حمزة، ٢٠٠٧، ص٧٠).

لذلك عمد الشرفي إلى بناء رؤيته التاريخية لدراسة الإسلام بدءاً من مدة خلافة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وما حدث بعده من صراعات وفتوحات أي في المدة التي تلت وفاتة وهي مدة الخلفاء الراشدين وإلى الآن لكي يصل بنا إلى مؤسسة الدين حيث يقول:)) إننا لا ننفي ،ونحن نقرر هذه الحقيقة التاريخية أن الذين قاموا بهذه الفتوحات كانوا يفعلون ذلك وهم مطمئنون إلى أنهم على حق وإلى أنهم لم يزيدوا على تنفيذ ما شرع الرسول في تنفيذه، بل لا ننفي أن عدداً كبيراً من "الفاتحين" كانوا يضحون بأنفسهم وبأموالهم بدافع نبيل وفي سبيل الله منتظرين الجزاء الأخروي دون سواه((.(الشرفي، ٢٠٠١، ص١١٦).

يسعى الشرفي أن يوضح أن من بين الأسباب التي تؤدي بنا إلى مجادلة ونقد الخطاب الديني السائد أنه وعلى الرغم من كونه خطاب نسبي يخدم مصالح فئة معينة إلا أنه يحظى بأجماع شديد من لدن المنتمين للمؤسسات الدينية، أي أن كل نص يتم الإجماع عليه من قبل هؤلاء الفقهاء هو السنة وهنا تقتضي الضرورة إلى الفصل التام بين الدين والخطاب الديني فعلماء الدين التقليديين يسعون دائماً إلى إيهام الناس وإقناعهم بأن خطابهم هو الحقيقة المطلقة وأن هذا الخطاب يتماشى تماشياً مطلقاً مع عقيدة الإيمان الصحيح والسنة النبوية والسلوك القويم فالشرفي يرتأي أن هذه المعرفة الدينية المهيمنة والخطابات السائدة ذاتها هي التي يجب ان تضع موضع المساءلة والنقد.(الشرفي، ٢٠١٣، ص ٦٦).

عندئذ قام عبد المجيد الشرفي بتقديم مقترح لقراءة النص الديني والخطابات الدينية كذلك وهو أن تقرأ هذه النصوص قراءة تأريخية بعيداً عن سلطة تلك المؤسسات وألاعتماد على المنهج التأريخي المقارن في دراستها فهذا المنهج التطبيقي الذي يقترحه الشرفي لا يلزم النص الديني بأن يكون مستندٍ الى تاويلات معينة ولا تقنيات وأداوات من أجل تفكيكه وتحليله فهو يفصل بين القراءة المعرفية للدين وبين مختلف القراءات الاخرى سواء الأدبية او الفنية من غير أن يقيد تلك النصوص بحدود وقيود صارمة حيث يؤدي الى ذلك إلى فهم دقيق للنص الديني. (محمد حمزة ، ٢٠٠٧، ص ٧١).

يقول عبد المجيد الشرفي:)) إن الإسلام لم يشذ عن سائر الأديان والمعتقدات من حيث خضوع الرسالة التي انبنى عليها لمقتضيات التنظيم والمأسسة فالمبادىء التي جاءت بها الرسالة لا يمكن أن تتجسد في التاريخ ، وفي ظروف القرن السابع الميلادي بالذات من دون أن تمر عبر هذه المقتضيات. والمأسسة إنما هي انتقال من النظرية إلى التطبيق، مما هو موجود بالقوة إلى ما هو موجود بالفعل) .((الشرفي ،٢٠٠١، ص ١١٨).

إن الشرفي في محاولته لنقد وتجديد الفكر الديني ولاسيَّما الفكر الإسلامي كان قد انطلق من خطوة من نقطة أساسية جوهرها الإسلام وما يحتويه من تعاليم وقيم عليا سامية، فهو لا يسعى من خلال ذلك إلى احداث فكر حداثي يتعارض مع قيم العصر.(باسم المكي، ٢٠١٦م ، ص ٢٢٣).

سادساً: مفهوم النبوة.

إن تحديد معنى النبوة وفقاً للشرفي أمراً في غاية الصعوبة، نظراً لما يتعرض له هذا المعنى من تغير بتغير الأديان والثقافات وكذلك الأزمنة فضلاً عن أنهُ مرتبط بالله ، ومما يزيد من صعوبة في عسر الإحاطة بهذا المفهوم وفي فهم معنى النبوة ، هو أن هذا المصطلح يحيلنا إلى تجارب تأريخية فريدة لا يوجد سبيل لاستعادتها وكأن هؤلاء الأشخاص الذين أتت النبوة على أيديهم أبطالاً لكنهم بشراً يتحلون بصفات لا تتوافر عند عامة الناس وكأن الله اصطفاهم بخصال حميدة لا يحملها غيرهم، فأصبح لديهم مؤيدون واتباعاً حواريون وأنصاراً، آمنوا بما جاءوا وما جاء لهم من عند الله و ناضلوا وجاهدوا في سبيل نشر ما جاءوا به من دعوة ورسالة .(عبد المجيد الشرفي، ٢٠٠١م، ص ١٦-١٧).

يتفق الشرفي في تحديد معنى النبوة مع ما جاء به المفكر محمد إقبال* الذي يرى أن الرسول الكريم ينتمي إلى عالمين ، إذْ يقول :)) أن نبي الإسلام يقف ما بين العالم القديم وبين العالم الحديث ؛ فهو من ناحية مصدر رسالته يعتبر منتميا للعالم القديم أما من ناحية روح رسالته فيعد منتميا إلى العالم الحديث . وقد اكتشفت الحياة فيه مصادر أخرى للمعرفة مناسبة لاتجاهاتها الجديدة ؛ فميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي((. (محمد إقبال، ٢٠١١م، ص ٢٠٧). أي أن مصدر إلهام النبي يستمده من العالم القديم وهو ما يعنيه بالوحي إذْ ينتهي العالم القديم بانتهاء دور الوحي، أما ما يتعلق بروح الإلهام فهو يكون من العالم الجديد عندئذ تكتشف في الحياة مصادر عديدة وأخرى للمعرفة ، وهي التفكير والبحث عن مصادر هذه المعرفة في الطبيعة والتعقل .(جهرمي و محمد باقري، ٢٠١١م، ص ١٦).

فهو يوافق إقبال في أن هذه المعرفة ملائمة لاتجاهات الحياة الجديدة إذ يُعدّ ميلاد الإسلام هو بداية لميلاد العقل الاستدلالي، ففي الدين الإسلامي تُعدّ النبوة عبارة عن سلسلة مترابطة ينبغي وضع نهاية لها لتبلغ النبوة كمالها وهو ما يطلق عليه بـ(ختم النبوة) ، بحيث تكون هي النبوة الخاتمة ولا نبوة بعدها حينئذ يتضح لنا أن الحياة لا يمكن أن تستمر وتتطور إذا كانت متصلة بالماضي أو تسيرها خيوط الماضي وأن على الإنسان أن يسعى ليكتشف معرفته بنفسه. (محمد إقبال، ٢٠١١م، ص ٢٠٧). فيقول إقبال: ((إن إبطال الإسلام للكهنوت والملكية الوراثية، ودعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل وممارسة التجربة، والتأكيد على النظر في الكون والتأريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية، كل هذه كانت جوانب مختلفة

لفكرة واحدة جديدة جاء بها الإسلام وهي "ختام النبوة")) . (محمد إقبال،٢٠١١، ص ٢٠٨). على هذا الأساس يقدم الشرفي رؤيتين أو امكانيتين يمكن أن تتم بواسطتهما (ختم النبوة) وهي :

أولاً : وهي ما يطلق عليها الشرفي إمكانية الختم من الداخل، وهو ما شاع نتيجة كثرة تناوله في الأدبيات الإسلامية، والذي يؤكد من خلاله ان محمداً(ص) هو آخر الأنبياء، فهو خاتم الأنبياء والمرسلين، فقد جاء ليختم ويكمل السلسلة التي مثلها الأنبياء الآخرين الذين سبقوه وهو ما يعنيه الشرفي بختم النبوة من الداخل أي أن خاتم الأنبياء هو ما يأتي مكملاً لما بعده لا يخرج ولا يحيد عما جاءوا به ، فهو يبقى أسيراً لذلك الإطار وحبيساً فيه ، ويمثله عبد المجيد الشرفي بمن يغلق باب بيته على نفسه ويبقى سجيناً فيه .(الشرفي،٢٠٠١، ص ٨٨)) . ولا يدل الختم في هذه الصورة إلا على ترتيب زمني، وعلى أن محمداً يأتي في آخر قائمة الأنبياء، وأنه الحلقة النهائية من حلقات سلسلة النبوة الطويلة، التي تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد((.(الشرفي، ٢٠٠١، ص ٨٨).

ثانياً: وهي الختم من الخارج كما يسميها عبد المجيد الشرفي، فيبدأ بتوضيحها منطلقاً مما قاله محمد إقبال من)) أن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها((، يرتأي الشرفي أن الإنسان في هذه الحالة قد وصل إلى مرحلة أصبح فيها قادراً على إدارة شؤونه بنفسه فلم يعد محتاجاً الى من يقوده في كل صغيرة وكبيرة، فهذا الختم جاء ليضع حداً نهائياً لاعتماد الإنسان على مصادر أخرى للمعرفة خارج ذاته فهي حسب تعبيره تبشر بانفتاح مرحلة جديدة في حياة البشرية قاطبة تقوم هذه المرحلة على الاعتماد على العقل والبرهان بعيداً عن الغيبيات والأساطير والقصص المؤولة ، فإذا كانت (ختم النبوة) من الوظائف التي اضطلع بها النبي فإنهُ أمام وظيفة جديدة لإرشاد الإنسان للحياة الجديدة التي يكون فيها حراً ومسؤولاً عن نفسه وأفعاله فيصبح الإنسان هو القائد لنفسه ولحياته وهو المسؤول عن تبعات حياته واختياراته ويكون . (الشرفي، ٢٠٠١، ص ٩١).)) قد أذن بحرية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنيها بجهده الخاص، بما يدله على عقله ، وبما يوفره له ذكائه، وبما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية وبما يحقق به إنسانيته في الكون وبهذا يكون النبي حقاً شاهداً ومبشراً ونذيراً ويكون بأفعاله الأسوة الحسنة((.(الشرفي، ٢٠٠١، ص ٩١).

ففي نظر الشرفي أن ختم النبوة))إنما هو فعل جاء ليعتق رقبة الإنسان من التبعية، وليصبح قادراً على تسطير مصيره بيده، باعتباره الإنسان المبدع الخلاق المسؤول، وهو أمر يتناقض حسب ما يراه الشرفي مع ما يحاول الفكر التقليدي أن يلزم الناس به عندما يقدم أفعال الرسول على أنها أفعال ملزمة) ((باسم المكي وآخرون ، ص ٢٢٦).

يرى عبد المجيد الشرفي ان رسالة التحرر التي جاء بها الإسلام ويدعوا إليها لا تنسجم ولا تتلاءم اطلاقاً مع ما آل إليه الفكر الإسلامي الذي أصبح لا يعبر إلا عن التقليد الظاهر للأنموذج النبوي بما يعنيه على الانسان الإ يتبنى هذه الدعوة النبوية وأتباعها بالظاهر فقط وعدها قانونا جامدا لا يسمح المساس به فيصبح أسيرا لتلك الدعوة ولا يملك عندها أي فكر وإرادة حرة ، فالفكر والإرادة هنا أصبحا مفروضين عليه، ولا يمكن أن ينال الفرد الحرية التي يستحقها إلاَّ من خلال استبطان الأسباب والتجارب أي البحث في عمق هذه التجارب التي حكمت هذا الأنموذج النبوي عندها سيلغي وجود الانسان وسيجعله مسلوب الإرادة والحرية وكل ما يعبر عن قوة الشخصية الحرة وما يتميز به الانسان عن سائر الكائنات الأخرى فيقضي على أفضل ما يمكن أن يوجد في الفرد وهي قدرته الإبداعية وخياله فضلاً عن شجاعته في مقاومة الظلم واستقلالية الضمير.(الشرفي، ٢٠٠١، ص ٩٢).

وفي كتابه "الفكر الإسلامي في الرد على النصارى" يبين الشرفي أن من بين دلائل النبوة التي دافع عنها أصحاب الردود ليثبتوا نبوة محمد للعالم هي:

- **نفي أمية النبي محمد (ص) :**

إن أمية الرسول هي))القضية التي استأثرت خلال الأربع عشر قرنا من الزمن، باهتمام المؤرخين والباحثين، وحتى الجماهير العادية من الناس، والمتعلقة بالرسول، والمتسائلة : هل كان أميّا أم متعلما؟ أن هذه القضية ، هي جزء من إعادة النظر في تاريخنا، وأهمية الاجابة على هذا السؤال، لا بد من أن تساعدنا في أمور عديدة ، أهمها على ما يبدو تفسير الواقع على ضوء المادية التاريخية، لا على ضوء المثالية والتي تعد أن الماضي يتوقف على قوة ما فوق تاريخية، وفوق عقلانية((. (فرحان صالح ، ١٩٧٩م ، ص ١٣٤) . إذْ يرى أن علماء المسلمين من أصحاب الجدل يتخذون من ما ورد في القرآن الكريم من آيات وصف فيها النبي بالأمي بحسب تفسيراتهم وتأويلاتهم إلا أن الصفات التي وردت لا تدل اطلاقاً على ما يقولون . (الشرفي ،١٩٨٦، ص ٤٧٠). إذْ يقول الشرفي :)) لقد كان لزاماً على أصحاب كتب الجدل أن يركزوا علاوة على دعوته الى التوحيد المطلق والمجرد على نبوة محمد، وكانت أمية النبي وإتيانه بالقرآن المعجز والخوارق التي تمت عليه على يديه وتبشير الكتب به، أهم المحاور التي دار عليها استدلالهم على نبوته((.(الشرفي ،١٩٨٦، ص ٤٧٠). فما ورد في الآية التي يزعمون فيها أنها تدل على أمية النبي))وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ((. (سورة آل عمران ، الآية ، ٢٠).

يوضح الشرفي أن المقصود بهذه الآية هم اليهود وليس النبي كما يزعمون وان صيغة الجمع هذه التي ذكرت في القرآن في كلمة "أميون" من الواضح انها تدل على اثبات المقابلة بين المسلمين واليهود، وذلك حسبه لأنَّ اليهود قالوا كما جاء في الكتاب المقدس. (الشرفي ،١٩٨٦، ص ٤٧١).

الأمر ذاته ينطبق على الآية)) وذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل((، أما " الآية)) ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب . إلا أماني ((، وكذلك ، هو الذي بعث في الامينين رسولا منهم ، لا تؤدي معنى الأمية ، بمعنى الأمة الجاهلة بالقراءة والكتابة ، لعدم انسجام التفسير مع المعنى ، وانما تؤدي معنى وثنية ، أي أمة لم تؤمن بكتاب من الكتب السماوية .. أي في المعنى المتقدم " .(فرحان صالح ، ١٩٧٩م ، ص ١٣٨).

لذلك يدعوا عبد المجيد الشرفي إلى التعامل مع النبي وما جاء به من رسالة سماوية، على أنه بشر مثلنا ولا يجب أن ننظر إليه بصيغة المبالغة تلك التي يظهر فيها أصحاب الجدل وعلماء المسلمين النبي على أنه يمتلك قدرات وامكانيات خارقة للطبيعة لا يملكها أحداً غيره ، وما المعجزة التي أتي بها الرسول وهي القرآن الكريم وما جاء فيه من هبوط من الجنة وابليس والجن ما هو إلاَّ ظواهر ميثية أي عبارة عن أسطورة خرافية، إذْ يرى الشرفي حسب تعبيرهم بأننا لا نعلم الظروف التأريخية المحيطة بالخطاب القرآني قبل أن يتحول إلى نصوص مكتوبة وكذلك نحن لا نعرف أسباب النزول فكل ما جاء الينا إنما جاء بعد جيلين أو أكثر أي أنه ربما يكون قد تخلله اضطراب الأوضاع القائمة آنذاك . (مصطفى باحو، ٢٠١٢م ، ص ١٤٢).

أي أن ما يحاول الشرفي توضيحه هو أنهُ وسم العرب بالأميين في هذه الآيات من المستبعد أن يكون القصد منه هو الدلالة على جهلهم بالقراءة والكتابة . فأصحاب الجدل يتخذون من أمية نبيهم حجة يدافعون بها عن نبوته على أساس أنه أمي ولا يعرف القراءة والكتابة، فكيف لأنسان لا يعرف الكتابة أن يأتي بكتاب مقدس فيه اعجاز كأعجاز القران الكريم فحسب زعمهم بأن أميته تثبت أن ذلك الكتاب ليس محمداً من كتبه وإنما من عند الله، فالشرفي يعيب عليهم هذه الحجة لأنهم عابوا نبيهم بالأمية، ويعتقد بأننا لسنا متأكدين بأن النبي لا يحسن القراءة والكتابة، فهذه المسألة تُعدّ من المسائل التأريخية التي لا يزال الجدل قائماً عليها الى الآن وكل ما كتب ونقل عنه من الممكن أن يحتمل التأويل حسب الظرف التأريخي للكاتب، لكن أهل الجدل لم يكتفوا بالاحتجاج على نبوة الرسول بالامية فحسب، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذْ إنهم وان أكد القرآن أن محمداً ما هو إلا بشراً مثلنا اصطفاه الله بالنبوة وجعله رسولا علينا إلا أنهم جعلوا منه في منزلة تعلوا عن المنزلة البشرية ارضاءً منهم للضمير الإسلامي . (الشرفي، ١٩٨٦، ص ٤٧٣-٤٧٤). يبدوا بأن الشرفي يحاول أن

يثبت بأن الرسول ما هو إلا بشر مثلنا وما جاء به وما ورد من نصوص مقدسة من الممكن انه هو من كتبها أو أنه عاش تلك التجربة بنفسه ونقلها لنا .

سابعاً : الوحي.

إن مفهوم الوحي من المفاهيم التي يجد عبد المجيد الشرفي صعوبة بالغة في تعريفها وتحديد معناها وكما هو الحال مع النبوة إذْ يُعدَّ هذا المفهوم هو)) مفهوم مركزي للنص عن ذاته حيث يشير الى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع وإذا كانت ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الاشارة مثل القرآن والكتاب والذكر فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبهما جميعاً بوصفه مفهوماً دالاً في الثقافة سواء قبل تشكيل النص أم بعد تشكيله). ((أبو زيد، ٢٠١٤م، ص ٣١).

يبين محمد عابد الجابري أن هناك عدد لا بأس به من الروايات التي نقلت إلينا المرحلة التي شهدها النبي حين نزل عليه جبرائيل حامل الوحي والرسالة وكذلك مشاعر النبي أزاء بداية مرحلة جديدة من حياته تلك الروايات التي شغلت المفكرين والباحثين قروناً طويلة وأخذت نصيباً وافراً من مصادرنا الحديثة والقديمة . وقد جاءَ في احدى هذه الروايات نقلاً عن عائشة زوجة الرسول (ص) عن الرؤيا التي يقابل فيها الوحي أنبياء الله . (الجابري،٢٠٠٦، ص ١٧١).

تؤكد الروايات)) أن أول ما بدأ رسول الله (ﷺ) من النبوة الرؤيا الصادقة ، لا يرى رؤيا نومه إلا جاءت كفلق الصبح . ويعلق بعض المؤلفين في السيرة النبوية على ذلك فيقول: إن الوحي كان يأتي الأنبياء في المنام كما يأتيهم في اليقظة ، مستشهدا بما ورد في القرآن حول رؤيا إبراهيم عليه السلام حين خاطب ابنه : « قال يا بني إني أري في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى ؟ قال يا أبت افعل إن شاء الله من الصابرين . وواضح أن ما رآه الأب في المنام قد اعتبره الإبن أمراً إلهيا ، أي وحيا ، وهكذا في التوراة أيضا ، فنبوات أنبياء بني اسرائيل باستثناء موسى عليه السلام – كانت على صورة الرؤيا / الحلم ((. (الجابري،٢٠٠٦، ص ١٧٣-١٧٤).

لذلك يعتمد الشرفي في تفسيره لمفهوم الوحي، على التفسير الاجتماعي النفسي، الذي يعتقد من خلاله أن ما يحمله الرسول من ثقافة (ص) وقدرة على التأمل الطويل نتيجة للمدد الطويلة التي كان يقضيها في غار حراء أثناء مدة انعزالهُ عن الناس ، هما اللذان أوصلاه إلى اليقين أن الله اختاره من بين سائر البشر واصطفاه لتبليغ رسالته إلى البشرية جمعاء(السيد ولد أباه ،٢٠١٠، ص ١٠٦).

الخاتمة .

يسعى عبد المجيد الشرفي الى أن يقدم مقترحا لقراءة النص الديني والخطابات الدينية كذلك وهو أن تقرأ هذه النصوص قراءة تأريخية بعيداً عن سلطة تلك المؤسسات و الاعتماد على المنهج التأريخي المقارن في دراستها فهذا المنهج التطبيقي الذي يقترحه الشرفي لا يلزم النص الديني بأن يكون مستندٍ الى تأويلات معينة ولا تقنيات وأدوات من أجل تفكيكه وتحليله فهو يفصل بين القراءة المعرفية للدين وبين مختلف القراءات الأخرى سواء الأدبية او الفنية من غير ان يقيد تلك النصوص بحدود وقيود صارمة حيث يؤدي ذلك إلى فهم دقيق للنص الديني.

المصادر والمراجع

١. أبو زيد، نصر حامد(٢٠١٤م)- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، ط١، المركز الثقافي العربي.
٢. اركون، محمد (١٩٩٠) - الإسلام ، الاخلاق والسياسة ، ت/ هاشم صالح ، ط١، مركز الانماء القومي ، بيروت _ لبنان .
٣. اركون، محمد (١٩٩٦)- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت/ هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت.
٤. اركون، محمد (١٩٩٩)- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ت / هاشم صالح ، ط ١، دار الساقي .
٥. إقبال، محمد (٢٠١١م)- تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت/محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري ، القاهرة.
٦. أندريه لالاند (٢٠٠١) - موسوعة لالاند الفلسفية ، ت/ خليل احمد خليل ، ط٢، منشورات عويدات، بيروت – باريس
٧. باحو، مصطفى (٢٠١٢م)- العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ، ط ١، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.
٨. باديس، محمد(٢٠١٧) - مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، الجزائر، جامعة وهران ، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، أطروحة دكتوراه غير منشورة.
٩. بلقزيز، عبد الإله(٢٠١٤)- نقد التراث (العرب والحداثة،ج٣)، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر .
١٠. بوعود، احمد (٢٠١٠م)- الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ط ٢٨، منشورات الزمن، الدار البيضاء – المغرب.
١١. الجابري، محمد عابد ، مدخل الى القرآن الكريم ، ج ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان .
١٢. جعيط ، هشام (١٩٩٩م)- في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة) ، ط ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان .
١٣. جهرمي، مهدي و باقري، محمد(٢٠١١م)- نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري، ت/ صاحب الصادق، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن- فرجينيا-الولايات المتحدة الامريكية.
١٤. حامدي، أمبارك (٢٠١٦) - من إشكاليات التحديث في مؤلفات عبد المجيد الشرفي، مجلة نقد وتنوير،العدد الرابع-الفصل الأول-السنة الثانية.
١٥. حمزة، محمد (٢٠٠٧) - إسلام المجددين، ط ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.
١٦. الرفاعي، عبد الجبار(٢٠١٥) - الدين وأسئلة الحداثة، ط١، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

١٧. السبيعي، محمد بن رميزان بن هديف(٢٠١٦م)- نقد مفهوم التاريخية، مجلة أصول الدين باسيوط ، العدد الرابع والثلاثون.
١٨. سليمان، سامية صادق (المجلد٤٠ العدد الأول ٢٠١٩)- تاريخية النص ودنيوية المقدس عند نصر حامد أبو زيد، مجلة مقاربات فلسفية .
١٩. السيد ولد أباه (٢٠١٠)- أعلام الفكر العربي: مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط ١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.
٢٠. الشرفي، عبد المجيد (١٩٩١م) - الإسلام والحداثة ، ط ٢، الدار التونسية للنشر.
٢١. الشرفي، عبد المجيد (٢٠٠١)- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط١، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
٢٢. الشرفي، عبد المجيد (٢٠٠٩م) - تحديث الفكر الإسلامي ، ط ٢، دار المدى الإسلامي.
٢٣. الشرفي، عبد المجيد (٢٠١٣)- لبنات في الثقافة والمجتمع، ج ١، ط١، دار المدى الإسلامي، بيروت- لبنان.
٢٤. الشرفي، عبد المجيد (٢٠١٣)- لبنات في الثقافة والمجتمع، ج ٣، ط١، دار المدى الإسلامي، بيروت- لبنان.
٢٥. الشرفي، عبد المجيد (٢٠١٣)- لبنات في قراءة النصوص ، ج ٢، ط١، دار المدى الإسلامي .
٢٦. الشرفي، عبد المجيد (٢٠٠١م) - الإسلام بين الرسالة والتاريخ ، ط١، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان.
٢٧. الشرفي، عبد المجيد وآخرون - محاضرات المؤتمر الأول الدين والثقافة (الواقع والآمال)، ط ١، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب.
٢٨. الشرفي، عبد المجيد وآخرون(١٩٩٠)- في قراءة النص الديني، ط٢، الدار التونسية للنشر .
٢٩. الشرفي، عبد المجيد(١٩٩١)- الإسلام والحداثة ، ط ٢، الدار التونسية للنشر.
٣٠. الشرفي، عبد المجيد(٢٠٠١)- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للنشر، تونس.
٣١. الشرفي، عبد المجيد(٢٠١٤)- مرجعيات الإسلام السياسي ، ط ١، دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع .
٣٢. شريف، عادل محمد (٢٠١٩) - تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغير المصداق، ط١، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية ، ص ٢١.
٣٣. شعيب ، قاسم (٢٠١٣م)- تحرير العقل الإسلامي ، ط٢، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء_المغرب.
٣٤. صالح ، حسين هادي(٢٠١٥) - نقد المعرفة الدينية في الفكر العربي والاسلامي المعاصر، أطروحة غير منشورة.
٣٥. صالح ، فرحان (١٩٧٩م)- المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب ، ط ١، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان.
٣٦. الضويحي ، إيمان بنت عبد الرحمن بن محسن، مفهوم التأريخية، أطروحة دكتوراه، المملكة العربية السعودية، كلية الدعوة وأصول الدين .
٣٧. علي حرب (٢٠٠٥م)- نقد النص ، ط ٤، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء_المغرب.
٣٨. العمري، مرزوق (٢٠١٢م)- إشكالية تأريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ط١، منشورات ضفاف، بيروت_لبنان.
٣٩. المكي، باسم وآخرون (٢٠١٦) - تجديد الفكر الإسلامي (اعلام تجديد الفكر الديني) ،ج ١، ط ١، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع .
٤٠. ياسين، عبد الجواد (٢٠١٤) - الدين والتدين : التشريع والنص والاجتماع ، ط ٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب.