Batıcılar'ın Kur'ân Çalışmaları: Arap Liberalleri Örneği

Royyan BACHTIAR | 0009-0006-8968-4702 | royyan26@gmail.com

Yüksek Lisans Mezunu | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Fatma ÇETİN (Sorumlu yazar) | 0000-0003-3142-9590 | fcetin@fsm.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Öz

Son asırlarda Müslümanlar, geçmişte İslam tarihinde ortaya çıkan ihtilaflardan farklı olarak, tanımlamakta zorluk çektikleri birtakım fikirlerle baş etmek zorunda kaldılar. Bunların bir kısmı siyasi sebeplere bağlı olarak ümmetin içine düştüğü cehalet neticesinde ortaya çıkan, mezhep taassubu, tekfircilik ve başıbozukluk gibi ayrılıkçılık görüntüleriydi. Diğeri ise Hristiyan Batı dünyasının sömürgecilik faaliyetlerinin harekete geçirdiği, Batı'da üretilen fikir akımlarının Müslüman coğrafyaya taşınmasının bir sonucu olarak, ulema ile entelektüelleri karşı karşıya getiren fikir ihtilaflarıydı. Avrupa'da Aydınlanma çağında felsefi bir görüş olarak ortaya çıkan, sonra siyasi bir harekete dönüşen liberalizm de bunlardan biriydi. Batılı entelektüellerin dinî metinlere yaklaşım metotlarından biri olan liberal düşünce, özellikle Batı'da eğitim görmüş bazı Müslümanları etkisi altına aldı. Bu düşünceyi benimseyen bazı Arap entelektüelleri, sosyal bilimlerde Batı'nın gelmiş olduğu entelektüel düzeye nakille değil, yorumla ulaşılabileceği ve dinî konuların tamamının yeniden yorumlanması gerektiğini iddia ettiler ve liberal fikirleri, İslam dininin diline, tarihine ve kültürüne uygulamaya koyuldular. Bir kısmı da bunu dinin ana kaynağı olan Kur'an'a dâhil etmeye çalıştı. Geleneksel Kur'ân ilimlerinin Kur'ân'ın anlaşılmasına engel olduğunu ve bu alanda yenilik yapılması gerektiğini söylediler. Bu amaçla Kur'an araştırmalarının ana kaynağı olan 'sadık haber' dışlandı. Batılıların Kutsal Kitap'a yaklaşımlarındakine benzer çeşitli yorum yöntemleri öne çıkarıldı. Söz konusu Arap liberallerinin önde gelenlerinden biri olan Cezayir asıllı Fransız vatandaşı Muhammed Arkoun (1928-2010), Yunan bilim geleneğinden edindiği analitik düşünme tarzını, geleneksel İslam düşüncesine uygulamaya çalışarak, naslardan ulemanın yorumlarından farklı bir anlam çıkarmaya çalıştı. 1995 yılında Mısır ulemasının küfürle itham edip hakkında mürtet hükmü verdikleri Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), Kur'ân'a edebî bir metin olarak yaklaşarak onu tarihsel bir okumaya tabi tuttu. İslami ilimler alanında herhangi bir eğitimi olmayan Şam asıllı mühendis ve yazar Muhammed Şahrur (1938-2019), klasik tefsir literatürü yerine kendisinin oluşturduğu alternatif metin okuma girişiminde bulundu. Genel olarak Arap liberaller, ashabın ya da ulemanın Kur'ân nassını okuma şekillerinin asrımızın ihtiyaçlarını karşılamayacağını iddia ettiler. Kur'ân'ın ıslahatçı ve

ilerlemeci hedefleri barındıran düşünce yöntemleriyle, bu asrın kavramlarını kullanarak yorumlanması gerektiği söylem etrafında birleştiler. Bu yüzden cumhur ulemanın belirlediği Kur'ân öğrenimi ve usullerini terk ederek, bu çağda revaçta olan fikir akımlarının metotlarını, genelde İslami ilimlere, özelde ise Kur'ân'ı yorumlamaya uygulamaya çalıştılar. Bu araştırma, Arap liberallerinin Kur'ân-ı Kerim ile ilgili yaklaşımlarını kavramak ve Müslümanları, bu fikirlerin Kur'ân'ı yorumlamada meydana getirebileceği tahriflere dikkat çekmesi yönüyle önemlidir. Amacı ise Batı'da üretilen fikir akımlarının, ana dili Arapça olan düşünürler yoluyla Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve tefsir edilmesi konusunda meydana getirebileceği tahrif ve çarpıtmaları somut bir şekilde göz önüne sermek, Kur'ân araştırmacılarının dikkatini bu yöne çekmektir. Bu çalışmada araştırmacı Arap liberallerin kaleme aldıkları eserlerden faydalanarak onların görüşlerini doğru bir şekilde ortaya koymak için öncelikle betimleyici bir metot kullanmıştır. Buradan aldığı sonuçları çözümledikten sonra, tümevarım yöntemiyle liberallerin tefsir metotlarını genel olarak belirlemiştir. Bu araştırma sonunda, liberalizmin ana esaslarının özgürlük, akılcılık ve bireysellik temeline oturduğu; Arap liberallerin bu fikrî temeli, genelde İslami ilimlere özelde ise Kur'ân'a yaklaşımlarında kullanırken, kendi liberal fikirlerine alan açmak için mutlaka geleneğe itiraz, şüphe ve ret metodunu kullandıkları tespit edilmiştir. Böylece bu köklü birikim geçersiz kılınmış ve ulema da değersizleştirilmiştir. Bundan sonra bilimsellik adına, liberalizmin savunduğu insancıllık /hümanizm, tarihsellik, teradüfü/eş anlamlılığı ret ve dilbilimsel yöntemler Kur'ân araştırmalarında yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Batıcılık, Liberalizm, Arap Liberalleri, Kur'ân Araştırmaları.

Atıf Bilgisi

Bachtiar, Royyan – Çetin, Fatma. "Batıcılar'ın Kur'ân Çalışmaları: Arap Liberalleri Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 678-709. https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.12

Geliş Tarihi	12.09.2024
Kabul Tarihi	15.11.2024
Yayım Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, Dr. Fatma Çetin, danışmanlığında Royyan Bachtiar tarafından Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinde 2024 yılında tamamlanan "Liberal Arapların Kur'an'ı Yorumları ve Endonezya'daki Etkileri" isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.
Yazar Katkı Düzeyleri	RB: Araştırma, literatür tarama, tasarım, yazım, revizyon. FÇ: Yazım, revizyon.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Westernizers' Studies of the Qur'an: Arab Liberals as a Model

Royyan BACHTIAR | 0009-0006-8968-4702 | royyan26@gmail.com

Master's Degree Graduate | Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Graduate Education Institute | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Fatma ÇETİN (Corresponding Author) | 0000-0003-3142-9590 | fcetin@fsm.edu.tr

Assist. Prof. | Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Islamic Sciences Faculty, Department of Basic Islamic Studies | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Abstract

In this era, Muslims have faced intellectual challenges in a new form and in modern faces, and these challenges are divided into two parts: Internal challenges and external challenges. Internal challenges like the spread of ignorance, fanaticism, disbelieve (takfīr), terrorism, and others. As for the external challenges, they appeared in the form of the spread of ideas, philosophy, and concepts from Western civilization, including liberalism. This liberalism has spread to the minds of Muslims and dominated them, including Arab intellectuals. Some Arab intellectuals were influenced by this idea and then tried to introduce it into Islamic studies in general, from its history, culture, and language to the Holy Quran in particular, because it is the first source of this religion. They deal with the Qur'anic texts from a liberal perspective, interpret them loosely, and follow contemporary rules because they adhere to this concept, which is based on foundations that are contrary to the principles of Islam. Among the most prominent Arab thinkers who focused on the study of the Qur'an are Nasr Hamed Abu Zayd (1943-2010), an Egyptian liberal thinker and writer who made an effort to build a new treatment of the Qur'anic text, Mohammad Arkoun (1928-2010), an Algerian thinker and writer who proposed a new treatment of heritage and text, and Mohammad Shahrour (1938-2019), a Syrian writer, and engineer who graduated from engineering faculty and then made an effort to build a contemporary reading of the Qur'anic text afterward. In general, they claimed to be advocates of renewal and reform in dealing with the Qur'anic texts, and they claimed that the concepts existing at this time must be renewed with modern ideas and new interpretations because the interpretations at the time of the Companions may be inappropriate at this era. Therefore, they tried to liberalize the limitations of the rules established by the community of scholars in the Qur'anic studies and its principles through their contemporary approaches. The importance of this research was to know the approaches of Arab liberals in dealing with the Holy Quran, as well as to warn Muslims not to fall into the pit of their corrupt ideas but to preserve their beliefs and protect their faith in the book that was revealed to the Messenger of Allah, peace be upon him, which is the Holy Quran. The objectives of this research are to highlight the contemporary intellectual challenges

embodied in the emergence of Arab liberals in the Islamic world and to reveal the approaches of Arab liberals to the study of the Qur'an. The researcher used the descriptive method, which is a way of describing the topic to be studied through a correct scientific methodology and depicting the results reached on expressive numerical forms that can be interpreted, then the researcher collected facts related to the opinions of Arab liberals in their writings with studies about them, The second is the inductive method, which is the process of observing phenomena and collecting data about them to arrive at general principles and universal relationships, then the researcher collected this data from the ideas of these liberals and took a holistic conclusion from their approach. After conducting the research, the researcher found the following key findings: The Arab liberals built on the following approaches, namely: Skepticism, Humanisation, Historicism, Negation of Synonymy, and Linguistics in their study of Qur'an.

Keywords

Tafsir, Westernizers, Liberalism, Arab Liberals, Qur'anic Studies.

Citation

Bachtiar, Royyan – Çetin, Fatma. "Westernizers' Studies of the Qur'an: Arab Liberals as a Model". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 678-709. https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.12

Date of Submission	12.09.2024
Date of Acceptance	15.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Article Information	This article is derived from the master's thesis titled "Liberal Arabs' Interpretations of the Qur'an and Its Effects in Indonesia" completed by Royyan Bachtiar under the supervision of Dr. Fatma Çetin at Fatih Sultan Mehmet Vakıf University in 2024.
Author Contribution Levels	RB: Research, literature search, design, writing, revision. FC: Writing, revision.
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

دراسات المستغربين للقرآن: الليبراليون العرب أنموذجا

الملخص

لقد واجه المسلمون في هذا العصر تحديات فكرية بصورة جديدة وبأثواب حديثة، هذه التحديات تنقسم إلى قسمين، هما: التحديات الداخلية والتحديات الخارجية. التحديات الداخلية مثل انتشار الجهل، والفكرة التعصبية والتكفيرية، والإرهاب وما أشبه ذلك، أما التحديات الخارجية فظهرت على صورة انتشار الفكر والفلسفة من العالم الغربي منها الليبرالية. قد أثرت هذه الليبرالية في عقول المسلمين وغلبت عليهم بما في ذلك المفكرين العرب.كان بعض المفكرين العرب يتأثرون بهذا الفكر الليبرالي ثم يحاولون إدخاله إلى الدراسات الإسلامية بوجه عام وإدخاله إلى تاريخ الإسلام وثقافته ولغته وبالخصوص إلى كتابه القرآن الكريم لأنه مصدر أولي لهذا الدين، هم يتعاملون مع النصوص القرآنية بالمنظور الليبرالي ويفسرونها تفسيرا فضفاضا وينهجون الطريقة المنحرفة ويبحثون في الآيات القرآنية ليجدوا فيها ما يقوّي رأيهم ولو بطريق إخضاعها لعقلهم. ومن أبرز المفكرين العرب الذين اتبعوا المنهج الليبرالي في دراسة القرآن؛ محمد أركون (1928-2010) وهو مفكر وكاتب جزائري وقد طرح معاملة جديدة مع التراث والنص، نصر حامد أبو زيد -1943) (2010 وهو مفكر وكاتب مصري وقد بذل جهده في بناء معاملة جديدة مع النص القرآني، ومحمد شحرور -1938) (2019 وهو كاتب ومهندس سوري تخرج في كلية الهندسة ثم كتب قراءة معاصرة للنص القرآني بعد ذلك. بشكل عام هؤلاء ادعوا أنهم من دعاة التجديد والإصلاح في تعاملهم مع النصوص القرآنية وزعموا أن المفاهيم الموجودة في هذا الزمن لابد من أن ترمم بالمفاهيم الحديثة والتأويلات الجديدة لأن التأويلات في زمن الصحابة قد تكون غير مناسبة في هذا الزمن. ولذا حاولوا تحرير قيود القواعد التي قررها جمهور العلماء في دراسة القرآن ومبادئه من خلال مناهجهم المعاصرة. ترجع أهمية هذا البحث إلى معرفة مناهج الليبراليين العرب في التعامل مع القرآن الكريم، وكذلك تحذير المسلمين بألا يسقطوا في حفرة أفكارهم الفاسدة، بل الحفاظ على عقائدهم والحفاظ على إيمانهم بالكتاب الذي أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو القرآن الكريم، أما أهداف هذا البحث فهي إبراز التحديات الفكرية المعاصرة وقد تجسّدت في ظهور الليبراليين العرب في العالم الإسلامي وكشف مناهج الليبراليين العرب في دراسة القرآن مع بيانها للجميع. استخدم الباحث منهجين، هما: المنهج الوصفي وهو طريقة لوصف الموضوع المراد دراسته من خلال منهجية علمية صحيحة وتصوير النتائج التي يتم التوصل إليها على أشكال رقمية معبرة يمكن تفسيرها، فجمع الباحث الحقائق التي تتعلق بآراء الليبراليين العرب في مؤلفاتهم مع الدراسات المتعلقة بها، والثاني المنهج الاستقرائي وهو عملية ملاحظة الظواهر وجمع البيانات عنها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية، فجمع الباحث هذه البيانات من أفكار هؤلاء الليبراليين وأخذ نتيجة كلية من منهجهم. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج من أهمها أن الليبراليين العرب استخدموا المناهج التالية: منهج الطعن والتشكيك، ومنهج الأنسنة، ومنهج التاريخية، ومنهج إنكار الترادف، ومنهج اللسانيات في دراستهم للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المستغربون، الليبرالية، الليبراليون العرب، الدراسات القرآنية.

مدخل

في أواخر هذا القرن واجه المسلمون التحديات الأخرى بأثواب جديدة ومن أوجه متعددة؛ إما سياسية أو اقتصادية أو ثقافية وغير ذلك. وكان أخطرها التحدي الفكري؛ لأن الفكر أساسها جميعا. بشكل عام، هذه التحديات الفكرية المعاصرة تنقسم إلى قسمين: داخلية، وخارجية. الأول، من الذين جهلوا دينهم ولم يفهموه تماما و كذلك لم يخرجوا من شدة التعصب والغلو في الاعتقاد، وفساد الأخلاق والهلع وما إلى ذلك؛ فكان من آثارها عدم تطور المعارف والعلوم حتى يكون سببا في تأخر الأمة.[1]

والثاني، انتشار الأفكار الضالة والمفاهيم الفاسدة الجديدة التي تصدر من خارج الدين إلى عالم الفكر الإسلامي، والتي تخالف المبادئ والقيم الإسلامية؛ لأنها مأخوذة من القيم الغربية التي ينشرها المستشرقون والغربيون،[2] كالليبرالية، والعلمانية، والنسوية، ونحو ذلك؛ فعقوبته اختلاط النظريات الغربية وأفكارها الفاسدة بالنظريات الإسلامية وقيمها، وذلك لأنهم جاؤوا لمحاربة الإسلام لا بحمل الأسلحة كما سبق، بل قاموا بتشويه الإسلام وإدخال أفكارهم وقيمهم في أذهان المسلمين وأفكارهم. لذلك، عبّر بعض أئمتنا الصالحين عن هذا الواقع بما يسميه بالغزو الفكري.[3]

هذه الفئة تسمى بهؤلاء الليبراليين، الذين حاولوا أن يثيروا بذرة الشبهات والطعن في العقائد، والتشكيك في السنة النبوية، والإفساد في الفقه وأصوله، والتحريف في التاريخ الإسلامي، والطعن في اللغة العربية وأهلها، وكل ما يتعلق بثوابت هذا الدين الحنيف ومحكماته.[4]

وكانت المعضلة الكبرى والنكبة العظمى توجيه الطعن إلى القرآن الكريم بحيث أنه مصدر أساسيّ في الإسلام، ومن أبرز روادهم الذين يركّزون على دراسة القرآن هم نصر حامد أبو زيد (ت. 2010)، ومحمد أركون (ت. 2010)، محمد

---

[1] الأمير شكيب أرسلان، *لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟* (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1998)، 75-88.

[2] قال يوسف القرضاوي عن الغرب: "إن الغرب له دينه ولنا ديننا، ولن ندع ديننا لدين الغرب أبد الدهر. إن الغرب له حضارته وتراثه وفكره وقيمه...أن قوانين الغرب وأنظمته التشريعية مبنية على فلسفته في الحياة، ونظرته العامة إلى الوجود، وإلى الله والإنسان، وفكرته عن الدين والدنيا. وهو في ذلك كله مخالف لفلسفتنا وفكرتنا نحن المسلمين ..". ، يوسف القرضاوي, *شريعة الإسلام: صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان* (القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1998) ، 151.

[3] كتب الدكتور علي عبد الحليم محمود تعريفات عديدة، أحدها : الغزو الفكر هو أن تتبنى أمة من الأمم –وبخاصة الأمة الإسلامية– معتقدات وأفكارا لأمة أخرى من الأمم الكبيرة –وهي غير إسلامية دائما– دون نظر فاحص وتأمل دقيق لما يترتب على ذلك التبني من ضياع لحاضر الأمة الإسلامية في أي قطر من أقطارها وتبديد لمستقبلها، فضلا عما فيه من صرفها عن منهجها وكتابها وسنة رسولها.." ينظر: علي عبد الحليم محمود, *الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام* (الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،1981)، 9-8؛ وانظر محمد عمارة، *الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟* (القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، د.ت)، 259 .

[4] صالح بن محمد بن عمر الدميجي، *موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية)* (الرياض: مجلة البيان،1433)، 9-10.

شحرور (ت. 2019). هؤلاء ادّعوا أنهم يسيرون بمنهج جديد في دراسة القرآن الكريم، لأن فهم القدماء للقرآن مثلا قد يخالف ما فُهم منه في عصرنا هذا، كما قال محمد شحرور: "وأنا لا أريد أن أفهم القرآن من خلال عبد الله بن عباس أو غيره، أريد أن أفهمه على أساس أنه نص موجه لي".[5]

ولهذا السبب فإننا لم نجد دراسة خاصة حول اتجاهات هؤلاء الثلاثة، بل وجدنا الدراسات المتعلقة بها على سبيل المثال "شبهات الحداثيين حول أصول التفسير: عرض ونقد"،[6] وأيضا "القرآن في منظور محمد أحمد خليف الله، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي،[7] ومحمد شحرور في سياق حركة القرآنيين وتفسيره للقرآن.[8]

منهج الدراسة

للحصول على الحقائق العلمية استخدمت منهجين، هما: المنهج الوصفي، وهو طريقة لوصف الموضوع المراد دراسته من خلال منهجية علمية صحيحة وتصوير النتائج التي يتم التوصل إليها على أشكال رقمية معبرة يمكن تفسيرها. الثاني، المنهج الاستقرائي، وهو عملية ملاحظة الظواهر وجمع البيانات منها للتوصل إلى مبادئ عامة وعلاقات كلية.[9]

1. المبحث الأول: تعريف الليبرالية

إن كلمة "ليبرالية" وتعريفها بالحقيقة لم تنشأ من الحضارة الإسلامية، بل هي تولد من رحم الحضارة الغربية، وأول من استعمل هذا اللفظ هو الحزب الإسباني في 1810 الذي أراد أن يدخل إسبانيا البرلمانية في الطراز الانكليزي.[10]

حاول كثير من المثقفين والمفكرين أن يعرّفوا الليبرالية في كتبهم ومعاجمهم وموسوعاتهم لكنهم اعترفوا بصعوبة تحديد تعريفها، كما قال برتراند راسل (ت. 1970): "تسمية الليبرالية أقرب إلى الغموض، يستطيع المرء أن يدرك في ثناياها

---

[5] محمد شحرور، "إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته"، *قراءات معاصرة في النص القرآني* (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، 36.

[6] مجلة علمية للباحثين مناع نجوى وهشام شوقي، كتب فيها فكر مصطفي بوهندي ومحمد شحرور وجمال البنا. إنها لم تشمل على فكر محمد أركون ونصر حامد أبو زيد. (مجلة المعيار، مجلد 25، عدد 55، سنة 2021)

[7] عنوان رسالة الماجستير في الدراسات الإسلامية لحسن حسين إسلام بجامعة كهرامان مارش سوتجو إمام تركيا عام 2023. إن هذه الرسالة لم تشمل على فكر محمد شهرور.

[8] رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية لأونال كيار بجامعة أماشا بتركيا عام 2022، وهي لم تشمل على فكر محمد أركون ونصر حامد.

[9] محمد سرحان علي المحمودي، *مناهج البحث* (صنعاء: دار الكتب، 2015)، 46 و73. وينظر أيضا: Alrawashdeh, Ziyad, "Çağdaş Kur'ân Çalışmaları: Muhammed Şahrûr Örneği", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 34 (2016), 115–138.

[10] أندريه لالاند، "الليبرالية"، *موسوعة لالاند الفلسفية* (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، 76/2.

عددا من السمات المتميزة".[11] كذلك رولند ستروميرج (ت. 2004 م) يقول: "والحق أن كلمة الليبرالية مصطلح عريض وغامض، شأنه في ذلك شأن مصطلح الرومانسية، ولا يزال حتى يومنا هذا على حالة من الغموض والإبهام".[12]

من الجانب اللغوي، إن كلمة "الليبرالية" من اللغة اللاتينية: ليبر (liber) بمعنى الحرّ، ضد العبد،[13] أو (liberty) في الإنجليزية أو (liberte) في الفرنسية معناها "الحرية"، فهي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم.[14]

أما تعريف الليبرالية من الجانب الاصطلاحي هي: "مذهب يركز على أهمية الفرد وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة (الاستبداد السياسي) وتسلط الجماعة (الاستبداد الاجتماعي)".[15]

أما موسوعة لالاند فكتبت أنها: "مذهب سياسي يرى أن الإجماع الديني ليس شرطا لازما، ضروريا لتنظيم اجتماعي جيد، ويطالب بـ"حرية الفكر" لكل المواطنين".[16] وذكر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة أنها :"مذهب سياسي فلسفي يقرر حرية الاعتقاد والرأي، وأنه ليس من الضروري أن يكون الناس على دين واحد كي ينصلح النظام الاجتماعي".[17]

ولهذا يرى هذا المذهب أن استقلال الفرد وحريته أساسه الذي يقام عليه، ويكون هذا الفرد حرا في أن يفعل ما يشاء، ويقول ما يشاء، ويعتقد ما يشاء، ويحكم بما يشاء، لذلك فإن حرية الفرد تصير هدفا وغاية يلزم تحقيقها، حتى يكون الإنسان عند الليبراليين إله نفسه وعابد هواه.

---

[11] برتراند راسل، *حكمة الغرب*، مترجم فؤاد زكريا (كويت: عالم المعرفة، 1983) ، 103/2.

[12] رولند ستروميرج، *تاريخ الفكر الأوروبي الحديث*، ترجمة أحمد الشيباني (القاهرة: دار القارئ العربي، 1994)، 337؛ وانظر: عبد الرحمن صمايل السلمي، *حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها* (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2009)، 16-17.

[13] جون سيمبسون وخلافه، "Liberalism" *قاموس أكسفورد* (لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، د.ت)، 471؛ وانظر أيضا: P.G.W. Glare، "Liber" ، *قاموس أكسفورد اللاتيني* (لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، 1968)، 1023؛ وعبد المنعم الحفني، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة* (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000) ، 713.

[14] جميل صليبا، *المعجم الفلسفي* (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 461/1.

[15] معن زيادة (تحقيق)، *الموسوعة الفلسفية العربية* (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، 1155.

[16] أندريه لالاند، "موسوعة لالاند" ، 726. وهو استنبط أن تعريف الليبرالية ملتبسة، يقول : "نرى من خلال التعريفات السابقة مدى التباس هذا اللفظ".[16]

[17] عبد المنعم الحفني، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، 774.

بالجملة، الليبرالية هي مذهب يركز على أهمية الفرد وحريته وكذلك التخلص من جميع القيود الخارجية حتى يصبح الفرد حرا تاما بعقله في التعامل مع النص والتراث.

2. المبحث الثالث: الليبرالية في العالم العربي

إذا تكلمنا على تاريخ انتشار الليبرالية في العالم العربي، فإننا نجد أن بداية ظهورها كان عن طريق مصر وذلك بمجيء نابليون بونابرت في عام 1798، واختار مصر لأنها بلد مِثالي من ناحية العلم، والثقافة، والتاريخ وغيرها، كما لها موضع هامّ منذ القديم في التجارة لمتاجر الشرق والغرب حتى يقال "الطريق السلطاني".[18]

لم يكن نابليون يحمل مجرد الجيوش مع الأسلحة في أيديهم، بل يحملون القيَم الغربية وفكرتها وفلسفتها وثقافتها إلى العالم العربي، والتي تمّت مساعدتها من خلال وسائل الطباعة، وحركة الترجمة، والصحافة، ثم أكملت في سبيل التعليم من أجل نشر العناصر.

لذلك منذ هذه الفترة بدأ التغريب الذي كان نقطة البداية في مواجهة المسلمين والتحديات المعاصرة الخطيرة، ومن هنا انتشرت إلى بقية البلدان، وهذا التغريب يهدف إلى الإسقاط على الأصول الأساسية للدين الإسلامي بطريق إدخال المفاهيم الغربية وعناصرها عليها حتى يكون صاحبها من المفهوم الغربي المسيحي بل منصهر في هذا المفهوم؛ والليبرالية جزء من هذه المفاهيم.

2.1. العوامل التي ساعدت على نشر الليبرالية في العالم الإسلامي

هناك عوامل ساعدت على نشر الليبرالية في العالم الإسلامي بشكل عام وهي مختلفة لكنها ترتبط ببعضها البعض، ونقسّم هذه العوامل إلى خارجية وداخلية؛ أما الخارجية فيما يلي:

2.1.1. العلاقات التعاونية بين الاستعمار والاستشراق والتبشير

إذا لاحظنا حركة نشر الفكر التغريبي –أي الليبرالية بشكل خاص– نجد أنها مؤيّدة بثلاث فِرق، هي : مستشرقون، ومبشّرون، كذلك مستعمرون.[19] لقد تعاونت هذه الثلاث بجعل بعضها لبعض شَريكا في توجيه دعوتهم، وكان هدف هذا التعاون هو القيام على دراسة ثقافات المجتمع المستعمَر وعاداته، ومن ثم التأثير في أفكاره واستبدالها بثقافات الغرب.

---

[18] أحمد حافظ عوض، *نابليون بونابارت في مصر* (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 70.

[19] لقد تكلم عدد من المؤلفين على هذ الأمر، سنذكر بعضهم : عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، *أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: الاستشراق – التبشير – الاستعمار* (دمشق: دار القلم، 2000)؛ عبد المتعال الجبري، *الاستشراق وجه الاستعمار الفكري* (القاهرة: مكتبة وهبة، 1995)؛ أحمد هويدي – مازن مطبقاني – محسن سويسي – محمد المليجي, *دليل الاستشراق والتنصير والدراسات الحضارية* (المدينة المنورة: الإدارة العامة

كان المبشّرون لهم دور كبير في هذه الحركات الليبرالية، أكّد ذلك المبشّر الأمريكي صامويل زويمر أمام المبشّرين في مؤتمر القدس عام 1935 م، ومن النقط الجوهرية من خطبته : مهمة التبشير إخراج المسلمين من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله خصوصا إخراج شبابهم وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقا لما أراده له الاستعمار لا يهتمّ بالعظائم ويحب الراحة والكسل ولايصرف همّه في دنياه إلا في الشهوات.[20]

كان سبب ظهور هذا الحقد الخفي أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يتحدّى انتشار المسيحية، ولذا طالب بابا الكنيسة الكاثوليكية يوحنا بولس الثاني (1920-2005) الولايات المتحدة الأمريكية بدعم بلد مالي–إفريقيا لكي يضاعف التبشير لوجود التزايد في الإقبال على الإسلام.[21]

وهذا التخطيط البارز من حركة التبشير تقوّي بمعاونة المستشرقين في كل الأبحاث والدراسات كما صرّح به صاحب كتاب "الاستشراق" إدوارد سعيد، بأن الدراسات والأبحاث التي قام بها المستشرقون لم تكن مجرد دراسة علمية بحتة بل يستفاد منها لمصالح المبشّرين المسيحيين والمستعمرين الغربيين.[22]

وقد نصح المستشرق الهولندي سنوك هرجرونجه (1857-1936) البلدان الأوروبية التي احتلت بعض البلدان الإسلامية ومنها إندونيسيا ببذل جهدهم في إظهار التناقض بين الإسلام والمدنية العصرية بأنهما ضدان لا يجتمعان فلابد من رفع أحدهما،[23]وهو الذي نصح الحكومة الاستعمارية الهولندية بأن تسعى إلى فصل الإندونيسيين عن دينهم بالتدرج والابتعاد عن الجوانب السياسية والاجتماعية، وجعلهم متعصّبين لعاداتهم وأعرافهم كي يهجُروا الإسلام وأحكام الشريعة من أنفسهم.

ولكن في القرن العشرين، كان التخطيط بالتنظيم الزائد والترتيب الجيد من المؤسسات الغربية، ومنها مؤسسة راند. ولذا سنتكلم على هذه المؤسسة التي لها تأثير كبير في تشكيل الاستراتيجيات الغربية في هذا القرن.

للثقافة والنشر، 2001)؛ د. مصطفى خالدي – د. عمرو فروخ، *التبشير والاستعمار في البلاد العربية* (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1953) ونحو ذلك.

[20] علي جريشة، *الاتجاهات الفكرية المعاصرة* (القاهرة: دار الوفاء للنشر، 1990)، 27.

[21] نقله شوقي أبو خليل من مجلة "صحيفة نيويورك تايمز الدولية" ، في كتابه *الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين*، ينظر: شوقي أبو خليل، *الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين* (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 11.

[22] إدوارد سعيد، *الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق*، مترجم محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006) 44-46.

[23] نقله عبد الرحمن عميرة في كتابه:عبد الرحمن عميرة, *الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق* (بيروت: دار الجيل، 1999)، 131.

2.1.2. مؤسسة راند

في أوائل القرن العشرين، جاءت الحركة من مؤسسة راند[24] خاصة بعد واقعة سقوط برجي مركز التجارة العالمية (WTC) تاريخ 11 سبتمبير سنة 2001، وهي تعمل على تحسين السياسات واتخاذ القرارات من خلال البحث والتحليل لحساب الدولة الأمريكية، لذلك أصبحت من أشهر مؤسسات البحث والتطوير الأمريكية المعروفة باسم "مراكز الفكر"، ومما يجعلها ذات أهمية عظيمة هي قدرتها في التأثير في صنّاع القرار الأمريكي مثل مجلسي الشيوخ والنواب في الولايات المتحدة الأمريكية.[25]

وكان من أهداف هذه المؤسسة طرح أفكار جديدة للتعامل مع المسلمين وابعادهم عن القرآن وأحكام شريعتهم وعن دينهم بشكل عام كما نصّ على ذلك في مؤلفات الباحثين في هذه المؤسسة الأمريكية، منهم الباحثة شيريل بينارد Cheryl Benard.[26]

تقول شيريل في توطئة كتاب "الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والموارد الاستراتيجيات": "وللولآيات المتحدة (الأمريكية) أهداف ثلاثة تتعلّق بالإسلام المسيَّس: فهي تريد **أولًا** منع انتشار التطرُّف والعنف. ولتحقيق هذا الهدف لا بد من تحاشي ترك أي انطباعٍ يشير إلى "عداء" الولايات المتحدة للإسلام؛ وهو الهدف **الثاني**. أما **الثالث**، فيجب على الولايات المتحدة إيجاد سُبلٍ على المدى الطويل؛ تُمكِّنها من التحكم في الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأكثر عمقاً، والتي تُغذّي التطرّف الإسلامي، فضلا عن دعم التنمية والتحول الديمقراطي".[27]

كما قالت في موضع آخر: "وهناك مؤشرات واضحة على أن التغيير في الإسلام أمرٌ مستطاعٌ، بل قد وقع فعلا، وعلى مدار التاريخ؛ حالات ابتعاد ضخمةٌ وصريحةٌ عن أحكام القرآن".[28]

ثم لإنجاح تلك الاستراتيجيات، قسّمت شيريل بينارد المسلمين إلى أربع طوائف، وهم **الأصوليون** الذين يرفضون القيم الديمقراطية والليبرالية والثقافة الغربية المعاصرة، **والتقليديون** الذين يريدون مجتمعا محافظاً، ويتشككون في الحداثة

---

[24] هذه المؤسسة تمثل نسخة محدثة عن مؤسسة الاستشراق التقليدية. للمزيد ينظر: محمد عبد مرزوك بشير, "مؤسسة (راند– RAND) الأمريكية ودورها في حركة الاستشراق" 36/14 (2024)، 1248-1278.

[25] عبد الله المديفر، *مراكز الاستشراق الأمريكي الجديد* (القاهرة: مركز نماء للبحوث والدراسات، د.ت)، 11.

[26] شيريل بينارد/ Cheryl Benard (1953) : كاتبة نسويّة وباحثة بدراسة الشرق الأوسط، عالمة الإجتماع اليهودية من كبار المحللين في مؤسسة راند عام 2009، تخرجت في الجامعة الأمريكية ببيروت ونالت دكتوراة من جامعة فيينا. وهي زوجة زلماي خليل زاد المبعوث الأمريكي السابق للأمم المتحدة وسفيرها في كل من أفغانستان والعراق. انظر أوائل صفحة كتاب *بناء شبكات الاعتدال الإسلامي*: شيريل بينارد وآخرون، *بناء شبكات الاعتدال الإسلامي*، çev. إبراهيم عوض (القاهرة: تنوير للنشر، 2015).

[27] شيريل بينارد، *الإسلام الديمقراطي المدني: الموارد، الإستراتيجيات، الشركاء*، ترجمة إبراهيم عوض (القاهرة: تنوير للنشر، 2013)، 11.

[28] شيريل بينارد، *الإسلام الديمقراطي المدني*، 75.

والإبداع والتطور، **والحداثيون** الذين يريدون أن يصبح العالم الإسلامي جزءا من الحداثة العالمية وأن يتم تحديث الإسلام وتقويمه ليواكب العصر، **والعلمانيون** الذين يريدون أن يقبل العالم الإسلامي انفصال الدين عن الدولة كما هو الحال في الديمقراطيات الصناعية الغربية مع قصر الدين على المجال الخاص.[29]

شيريل ترى أن التعاون بين الطائفة الأولى والثانية مستحيل بل يمكن التكييف لكل منهما عن طريق إغراء العداوة بينهما والتحريش بينهما أو دعم التقليديين ضد الأصوليين. أما الطائفة الثالثة والرابعة فهؤلاء مدافعون عن الحداثة والقيَم الغربية وثقافتها فيجب عليهم دعم الشركاء المحتَملون من الحداثيين والليبراليين والعلمانيين دعما كاملا من كل الجهات.[30]

قد ذكر عدد من أسماء الليبراليين في هذا الكتاب منهم محمد شحرور وغيره،[31] ورغم أن محمد أركون ونصر حامد غير مذكورَين في هذا الكتاب ولكن البلدان الغربية فتحت لهما أبوابا وأمكنة واسعة للتعليم والتدريس في جامعاتهم رعاية لنشر الأفكار المنحرفة والمفاهيم المبتدعة.

أما العوامل الداخلية، فأهمّها: ضعف العقيدة، العلم الناقص بأمور الدين، ضعف الهُوِيّة الإسلامية، ظهور المتشددين والمكفّرين، والدعوة من المتغرّبين ونحو ذلك. هذه العوامل هي التي ساعدت على انتشار الليبرالية في العالم الإسلامي حتى جعلت المسلمين يقبلون هذه الليبرالية.

3. المبحث الرابع: مناهج بعض دعاة الليبراليين العرب في دراسة القرآن

بعد أن اطلعنا على مؤلفاتهم والكتب المتعلقة بها، وجدنا هذه المناهج:

3.1. منهج التشكيك والطعن

لقد استخدم الليبراليون هذا المنهج في كثيرٍ من مباحثهم، ذلك أنهم افترضوا الافتراضات الوحشية منذ البداية فهي تحرير قيود السلطة وأغلالها. بمعنى آخر، هي دعوة للتحرر من السيطرة والقيود التي تفرضها السلطات المختلفة، سواء كانت دينية، سياسية، اجتماعية، أو اقتصادية. الهدف هو تحقيق الحرية والاستقلالية للأفراد أو المجتمعات من أي نوع من أنواع القمع أو السيطرة. ومن أجل ذلك هؤلاء يحاولون تشويه الدين ورجاله في سبيل الأنبياء والعلماء الصالحين الذين كبّلوا المسلمين حسب نظرهم. لأنهم يعتقدون أن هؤلاء العلماء والأنبياء قد قيدوا المسلمين وأعاقوا تقدمهم. بعبارة أخرى، يرون أن الدين ورجاله هم السبب في تأخر المسلمين، ويحاولون تشويه سمعتهم.

---

[29] شيريل بينارد، *الإسلام الديمقراطي المدني: الموارد، الإستراتيجيات، الشركاء*، 14.

[30] شيريل بينارد وآخرون، *بناء شبكات الاعتدال الإسلامي*، 112-116 و170.

[31] بينارد، *الإسلام الديمقراطي المدني*، 75-77.

وهذا كصنيع محمد أركون في دعواه بأن مفهوم الوحي الذي يوجد في تراثنا غير واضح وملتبس، يقول: "..ونحن نعلم أن مفهوم الوحي، كان قد بُسّط وضُيّق وحُطّ من قدره، ثم أخيرا هُجر من قبل العقل العلمي المستنير وتُرك لـ"مسيّري أمور التقديس"[32] أي لرجال الدين في كل طائفة أو ملة. ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي : إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخوية، الوضعية، العلموية، إلى إطار آخر مختلف تماما وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية[33] والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدا والذي لم يُفكَّك بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفة مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي." [34]

بعد الطعن في الوحي توجه أركون إلى الطعن في النبوة بالزعم أنها من إنتاج الرجال العظام لأنهم يقودون البشر ويحرّكون التاريخ، أخيرا يرى أن النبي كشخص ملهم راء أو رؤيوي حكيم وصاحب خيال وثّاب وما إلى ذلك.[35]

كما أساء نصر حامد أبو زيد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالادعاء أن الفرق بين الأنبياء والشعراء والعارفين هو مجرد درجة "مخيلة"، وتفسير النبوة يعتمد على مفهوم الخيال أو الانتقال من عالم البشر إلى الملائكة كان يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء.[36]

أما المهندس محمد شحرور حاول الإتنقاص من أهلية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في تأويل القرآن، وزعم أن تأويل القرآن غير ممكن أن يفعله إلا الله وذلك لأنه يفتقر إلى من يعلم الحقيقة المطلقة، لذا لا يوجد أي شخص في هذه الدرجة لأن معرفة الناس وعلمهم نسبيّ؛ فالرسول كذلك، وهو صلى الله عليه وسلم لم يؤوّل القرآن وأن القرآن كان أمانةً تلقاها وأداها للناس دون تأويل، بل إنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم.

---

[32] "كان عالم الاجتماع الألماني ماكس ويبر هو الذي اخترع مصطلح مسيّري أمور التقديس أو المشرفين على شؤون التقديس، ويقصد بهم رجال الدين النصراني. ويبر يتحدث عن الدين كظاهرة سوسيولوجية، أي منتشرة في الشعب ومهيمنة على عقله" لتعليق المترجم هاشم صالح ينظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، في هامش الصحيفة 27.

[33] "الأشكلة تعني جعل الشيء إشكاليا بعد أن كان يبدو بديهيا أو تحصيل حاصل. فالوحي مثلا، من لا يعرف الوحي؟كلنا نتوهم أننا نعرف ما هو، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ أن كنا أطفالا، ثم يجيء أركون لكي يؤشكله أي لكي يجعله إشكاليا، ويقدم عنه صورة جديدة تماما" لتعليق المترجم هاشم صالح ينظر أيضا: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، في هامش الصحيفة 28.

[34] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 2005)، 27.

[35] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 84.

[36] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النص* (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، 49.

وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم قادرا على التأويل حسب نظر شحرور، فتأويله صحيحا لزمانه فقط؛ و إذا كان تأويله صحيحا لجميع العصور فسوف يتسبَّب ذلك بإشكاليات عدة منها فقد القرآن إعجازه،[37] لا سمح الله أو حاشا.

بالجملة، إن الليبراليين استخدموا منهج الطعن لتشويه الموضوعات الأصولية وللتشكيك في المسائل الأساسية في الإسلام، وأيضاً لإسقاط درجة الأنبياء عموما وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم خصوصا لأنه حامل الرسالة ومبلّغ الوحي.

3.2. منهج الأنسنة

مصطلح "الأنسنة" يأتي من الترجمة للمصطلح الفرنسي Humanisme وهو مشتق من اللغة اللاتينية من كلمة Humanitas معناها : "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات".[38]

ارتبط هذا الاصطلاح بالمصطلحات الدينية في عصر التنوير خلال القرن الخامس عشر والسادس عشر على مارتن لوثر (ت. 1546)، هو الذي أعلن حرية الإيمان وردّ فكرة التوسط بين الإنسان وبين الله لأن كل مسيحي هو قسّيس لنفسه أو بَابَا لنفسه. نرى ذلك من دعوة أيراسم (ت. 1536)[39] الذي دعا إلى حرية الإنسان وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص، أي أن يصالح بين الفلسفة اليونانية وبين المسيحية دون اختلاط بعضهما البعض.[40]

فالأنسنة أو الإنسانية التي تتبلور في الفكر الغربي هي التمييز بين القوة الإلهية والإنسانية بل الإنسان يقدر تماما على تجسيد إرادة الإله على الأرض بالاعتماد على العقل والحواس.

---

[37] محمد شحرور، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة* (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990)، 60-61.

[38] عبد المنعم الحفني، *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*، 71.

[39] ديزيديروس أيراسموس/Desiderius Erasmus 1536-1466) فيلسوف ولاهوتي هولندي، يُعتبر أبرز وجوه الحركة الإنسانية المسيحي Humanisme في عصره، قاوم الاستبداد والتعصب المذهبي المسيحي، وأيد حركة الاصلاح الديني ثم عارضها. انظر: منير البعلبكي، *موسوعة أعلام المورد* (بيروت: دار العلم للملايين، 1991)، 79.

[40] أندريْه ناتاف، *الفكر الحر*، ترجمة رندة بعث (دمشق: دار المدى، 2005)، 66؛ وانظر: كيحل مصطفي، *الأنسنة والتأويل في فكر أركون* (الرباط: دار الأمان، 2011)، 56.

وعندما دخل هذا المصطلح في العالم العربي الحديث[41]وصار متعاملا بالدراسة الإسلامية أو القرآنية خاصة فيكون المراد بالأنسنة هنا: "رفع عائق القُدسية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس".[42]

لقد أشار ذلك نصر حامد أبو زيد بقوله: "..ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات..".[43]

قام الليبراليون باستخدام هذا المنهج بصورة نقل كل ما يتعلق بالقرآن إلى الوضع البشري بواسطة عمليات منهجية، وهي: حذف عبارات التعظيم، ثم استبدالها بمصطلحات جديدة، والتمييز بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي.[44]

ذهب الليبراليون إلى التقليل من شأن العبارات التي استخدمها المؤمنون عموما مثل عبارة "القرآن المبين" أو "القرآن الكريم" أو الآيات الكريمة" أو "قال الله تعالى" أو "صدق الله العظيم" وما إلى ذلك، يزعمون أن هذه كلها عبارات قدسية مسيطرة وهي التي أغلقت أبواب المناقشة.

وقد جاء محمد أركون بأمثلته، فقال: "وهناك فرائض شعائرية دقيقة ينبغي على كل مسلم القيام بها قبل أن يمسك المصحف بيديه لكي يتلو بصوت مسموع أو يقرأ بشكل صامت كل النص أو جزءا منه، وينبغي أن تسبق أي استشهاد به عبارة "قال تعالى"، وينبغي أن تنتهي بعبارة "صدق الله العظيم"،[45]كأن مثل ذلك القول يشير إلى قدسية التعبيرات أو الألفاظ التي تأتي بعد ذلك.

أما شحرور فهو يريد حذف عبارة "قال الله" لأنها ليست آيات الرسالة أو الأحكام، لأنه لو جاءت بهذه الصيغة "قال الله صلوا" أو قال الله صوموا"..فهذا يعني أن الصلاة والصوم حقيقة موضوعية موجودة خارج الوعي، ولأصبحت الصلاة والصوم ناموسا لا يمكن مخالفته.[46]

---

[41] دخل مصطلح "الأنسنة أو النزعة الإنسانية" في أواخر القرن العشرين، والذي اعترف بهذا المصطلح هو محمد أركون، يرجع إلى رسالته الدكتوراه سنة 1968 التي ترجمها هاشم صالح بعنوان : "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي". انظر: كيحل مصطفي، *الأنسنة والتأويل في فكر أركون*، 60.

[42] طه عبد الرحمن، *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* (المغرب، 2006)، 178.

[43] نصر حامد أبو زيد، *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية* (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، 15.

[44] طه عبد الرحمن، *روح الحداثة*، 178-179.

[45] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 12.

[46] محمد شحرور، *الكتاب والقرآن*، 78.

وفي موضع آخر يردّ شحرور قول الأئمة في استنباطهم للأحكام كقولهم "هكذا أجمع العلماء" أو "هكذا قال الجمهور" أو بأي شيء قاله العلماء ويُعتبر أنها غير مفيدة لأن القرآن –حسب تفريقه بين الكتاب والقرآن– كتاب للوجود المادي والتاريخي لذا لا ينطبق عليه تلك العبارات بل يرجع إلى نتائج البحث العلمي المعاصر.[47]

ومن ثم يقترح مصطلحات أو عبارات جديدة تحلّ محل العبارات القديمة، كما فعل محمد أركون بتبديل عبارة "الخطاب الإلهي" بـ"الخطاب النبوي"، لأن ذلك يناسب الكتب المقدسة كالقرآن والأناجيل ولا تعريفات لاهوتية عقائدية.[48]

أما نصر حامد فادعى أن التفسير جعل النص محوّلا من الخطاب الإلهي إلى الخطاب النبوي، كما يقول إن النص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي لحظة الوحي – تحول من كونه (نصًا إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل،[49] أو من نص مقدس إلى نص إنساني.

ثم ميّز هؤلاء الليبراليون بعض العبارات المتوفرة حول الخطاب الإلهي، مثل : التفريق بين "القرآن" و"الكتاب"، أو التفريق بين "الوحي" و"المصحف" كما يفرّقون بين "القرآن" و"المصحف"، وبين "الوحي في اللوح المحفوظ" و"الوحي في اللسان العربي" وما إلى ذلك.

كما يشير محمد أركون إلى التفريق بين المصحف والقرآن، في نظره أن المصحف ليس قرآنا بل هو مجرد كتاب مادي سُجّل فيه الخطاب القرآني والذي يتركب من صفحات كثيرة مع خطه المعروف والمشهور ونحن نتمسكه كل يوم وساعة.[50]

أما محمد شحرور يقف على التمييز بين الكتاب والقرآن، فالقرآن شيء والكتاب شيء آخر، وعطفهما للتغاير، كأن نقول جاء أحمد وسعيد، واعتقد أنهما غير متساويين.[51]

نرى بين أركون وشحرور تشابهاً في الفكرة إلا أن أسماء القرآن متفرقة بعضها عن البعض، وهذا التفريق يهدف إلى تنقيص مقام واحد منها ثم جاءا بفكرة المساواة بين القرآن والنص العادي.

---

[47] محمد شحرور، *الكتاب والقرآن*، **91**.

[48] محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، **5**.

[49] نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* (القاهرة: سينا للنشر، **1994**)، **126**.

[50] محمد أركون، *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*، ترجمة هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت)، **77**.

[51] محمد شحرور، *الكتاب والقرآن* **56-57**. وسيأتي بيان التمييز بينهما في "منهج إنكار الترادف" إن شاء الله تعالى.

لذلك الأهمّ من كل ذلك عندهم هو خلْع قدسية القرآن حتى يصبح موضوعا للنقد من أي مجال من العلوم، هذا كما أشار محمد أركون في قوله : "نحن نريد للقرآن المتوسّل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانتربولوجية والتيولوجية والفلسفة. نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها".[52]

بعد ملاحظة الأقوال السابقة، نرى أن النص القرآني في نظر الليبراليين نص مقدس ولذلك رغبوا في نزع هذه القدسية عنه حتى ينزل إلى مرتبة أرضية إنسانية، وهذا التنفيذ محتاج إليه بالضرورة كي يكون النص نصا أرضيا ويسهل على الإنسان فهمه؛ ومن ثم يتشجع الناس لإعادة قراءة النص بإنسانيته لأجل فهمه من الجانب اللغوي، أو الثقافي، أو الفقهي.

3.3. منهج التاريخية

مصطلح "التاريخية" أصلها منقول من ترجمة الكلمة الغربية، مثل اللغة الإنجليزية Historicism، أدخل هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي في القرن الثامن عشر، وذلك على يد فيكو (1668-1744) وهو مؤسس لهذا المجال،[53] إذ إنه ذكر بأن البشر هم صانعو التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وأن الدين المسيحي هو وحده الموحى به إلهيا، وما عداه فهو من صنع البشر.[54]

وبالتالي جاء الأب ماري دومينيك شينو (ت. 1990) الذي له دور كبير في تجديد اللاهوت المسيحي لكي يتناسب مع روح العصر الحديث، إذ يقول: "التدين الصحيح هو أن نفهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن، بمعنى أنه لا يمكنك أن تؤمن اليوم أو أن تعيش الإيمان على طريقة العصور الوسطى مثلا، فالظروف تغيرت والعصور تغيرت أيضاً، وبالتالي فنحن بحاجة إلى إيمان جديد أقل قسرية وإكراهية، أو شكلانية شعائرية، من إيمان العصور السابقة".[55]

---

[52] محمد أركون، *الفكر الإسلامي: قراءة علمية* (بيروت: مركز الإنماء القوم، 1987)، 246.

[53] وأكد هيجل(1770-1831) بأنه دخل فيه وصار جزءا من الفلسفة، بحجة لأنه أقرب إلى التحليل وبيان الأسباب. ينظر: مجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية، *المعجم الفلسفي*، (القاهرة: الهيئة العامة المطابع الآميرة، 1983)، 36.

[54] أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 44-48.

[55] أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، 52.

بالجملة، إن التاريخية هي نظرية تقرر أن الحوادث أو القوانين الموجودة تتصف بالوسط التاريخي، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي وتعمم ذلك على النصوص الإلهية.[56]

دعا الليبراليون إلى تطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم وعلومه بهدف أن يكون القرآن مرتبطا بالظروف التاريخية والواقعية، كما أشار نصر حامد أبو زيد إلى ذلك بقوله :"إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركةً من واقع حيٍّ متطوّر، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص"،[57] ويقول أيضاً في موضع آخر: "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيراً".[58]

أكد محمد أركون على ذلك بقوله: "ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته. وعندئذ لا يعودون يُسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومهم، أو نظرياته وأيديولوجياته. فالقرآن ليس كتابا في علم الفيزياء أو الكيمياء...القرآن هو أولًا وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخصّ البشر أينما كانوا : كالحياة والموت والآخرة..." [59]

رأي بعض الليبراليين أن مقاصد الوحي وحكمته محور مهمّ في فهم النصوص، وأشار نصر حامد أبو زيد أن البحث عن "المقصد" من خلال العرض والمتغير هو الكفيل بتقديم ثراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي. ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال... نحتاج إلى قراءة جديدة، تنطلق من أساس ثابت هو "المقصد" الجوهري للشريعة".[60]

كما أن الليبراليين رأوا اختصاص النص بأسباب نزوله ومعناه محدود بتلك الظروف، ولذا اعتبروا أن أسباب النزول من أهم الموضوعات لأنها تدل على علاقة النص بالواقع، كما ادعى نصر حامد أن الآيات القرآنية التي نزلت بدون أسباب نزولها قليلة جدا.[61]

---

[56] محمد عمارة، *النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية*، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، 7.

[57] أبو زيد، *مفهوم النص*، 24.

[58] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 13.

[59] محمد أركون، *قضايا في نقد العقل الديني*، المترجم: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، دون السنة)، 285-286.

[60] نصر حامد أبو زيد، *دوائر الخوف : قراءة من خطاب المرأة*، ط. 3، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004)، 69.

[61] أبو زيد، *مفهوم النص*، 97.

أما محمد شحرور فيدعي أن أسباب النزول لآيات الأحكام فقط وتوجد في الكتاب لا في القرآن حتى أنه يكتب صريحا في الفصل الخاص بعنوان "أسباب النزول هي للأحكام ولتفصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب النزول"،[62] طبعا هذا الادعاء من نتائج تمييزه بين الكتاب والقرآن وأنهما متفرقان تماما.

رأى الليبراليون أن الواقع مصدر مهم في فهم النصوص، ولذا كانت القاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" متعارضة مع طبيعة العلاقة بين النص والواقع كما زعم نصر حامد أبو زيد، وهو رأى أن خطورة هذه القاعدة هي صعوبة التسليم بنتائج الفكر الديني، بل أخطرها أنها تؤدي إلى إخلال حكمة التشريع في قضايا الحلال والحرام في الطعام والشراب، وكذلك تؤدي إلى تهديد الأحكام ذاتها.[63]

أما شحرور فيرى أن تأويل القرآن متحرك ومستمر على حسب ظروف الإنسان وحاجته في عصر ما على الرغم من ثبات صيغته، وفي موضع آخر صرّح شحرور أنه أفْهم وأفْقه من الصحابة في فهم الكتاب لأن الصحابة لا يعرفون شيئا عن المشاكل المعاصرة المختلفة بل فهموا حسب ظروف ذلك القرن.[64]

بالجملة، استخدم الليبراليون هذا المنهج التاريخي في تعاملهم مع النص القرآني لأنه يوافق رغبتهم في إخضاع النص القرآني للتاريخية والظروف المعينة وذلك من أجل تحرر القواعد الأصولية الثابتة التي قررها جمهور العلماء.

3.4. منهج إنكار الترادف في كتاب "الكتاب والقرآن"

من الجانب اللغوي، كلمة "ترادف" مأخوذة من أصلها المجرد "ردف" بمعنى : تبعه، و "الرِدْف" : ما تبع الشيء، و "ترادف الشيء" أي تبع بعضه بعضا، أما الترادف هو "التتابع، أو تتابع شيء خلف شيء".[65] وقد استخدم أهل اللغة كلمة "الترادف" في ذكر الألفاظ التي تطلق على شيء واحد، مثل : السيف، والباتر، والصارم.

أما الجانب الاصطلاحي، فقد عرف الشريف الجرجاني (ت. 816 هـ) الترادف بأنه: "عبارة عن الاتحاد في المفهوم"،[66] كما ذكر أيضاً الإمام جلال الدين السيوطي (911 هـ) أن الترادف : إنما يكون من واضعين، وهو الأكثر

---

[62] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 92-93.

[63] أبو زيد، *مفهوم النص*، 105-107.

[64] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 565 و 566.

[65] ابن المنظور، *لسان العرب*، 9/114-115.

[66] علي الزين الشريف الجرجاني، *التعريفات*، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د.ت.)، 51.

بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمّى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويختفي الواضعان.[67]

بذلك نعلم أن الترادف هو تعدد الأسماء للمسمى الواحد بوقوع الألفاظ على المعنى الواحد، فالصارم والمهنّد حسب المثال السابق؛ أنهما دلّا على شيء واحد باعتبار الصفتين، ويصير ذلك واضحا بعد أن نفتح المعاجم ومنها لسان العرب مثلا، ثم نبحث عن معنى لهاتين الكلمتين فنجد أن الصارم بمعنى : السيف القاطع،[68] أما "المهنّد" بمعنى : السيف المطبوع من حديد الهِنْد"،[69] فنعلم أن الذات واحدة لكن الألفاظ مختلفة مع خصوصيتها.

لكن في عصرنا، جاء منهج إنكار الترادف من المهندس السوري محمد شحرور لأنه يعتقد "أن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة".[70] وجعل هذا المنهج منهجا علميا لفهم النصوص القرآنية.[71]

ذكر محمد شحرور أن كلام الله المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يحتوي على قسمين : الكتاب المحكم، والثاني، القرآن. بيّن أن الكتاب المحكم ينسب لفظ الجلالة فيزعم شحرور أن الله علّم عباده بمجموعة من الآيات المحكمات، كما أنَ هذا الكتاب يطلق على اسم "أم الكتاب"، قوله تعالى:﴿..مِنْهُ آياتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ..﴾.[72]

وصرّح شحرور أن أم الكتاب والكتاب المحكم والآيات المحكمات خاضعة للتطور والتدرج وللناسخ والمنسوخ ولا تحمل صفة الأزلية،[73]كما أكّد أيضاً على أن أم الكتاب هي الكتاب المحكم وهي رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وتشتمل على أمور العبادات والحدود والتعليمات والفرقان "الصراط المستقيم والحكمة"، وقواعد السلوك الإنساني في الحلال والحرام أي العبادات والمعاملات والأخلاق.[74]

---

[67] جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وغيره، ج. 1، (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)، 402.

[68] ابن المنظور، *لسان العرب*، 335/12.

[69] ابن المنظور، *لسان العرب*، 438/3.

[70] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 47.

[71] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 131.

[72] سورة آل عمران 7/3.

[73] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 445.

[74] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 213-216.

وبالتالي زعم شحرور أن أم الكتاب تخضع للبحث المعرفي، يقول: "فتصبح أم الكتاب عبارة عن أمور خاضعة للبحث العلمي الموضوعي. فعلينا أن ننشيء معهد الصدق، ومعهد أبحاث برّ الوالدين... علماً بأن هذه الأمور تخضع للاجتهاد "الفقه"".[75]

بالجملة، إن الكتاب المحكم هو أم الكتاب وهو مجموعة الآيات المحكمات، ويقال آيات الرسالة، والآيات المحكمات هي مجموعة من الأحكام وقواعد السلوك الإنساني من العبادات والمعاملات وغيرها، والأحكام الموجودة في كتب الفقه قابلة للاجتهاد وخاضعة للتطور والتدرج والتغيير.

وبحسب شحرور القرآن يحتوي على الآيات المتشابهات، وهي نوعان من القوانين: القوانين العامة والجزئية. القوانين العامة: وهذه مخزنة في "اللوح المحفوظ" وتتحكم في الوجود من بداية الخلق إلى نهاية الثواب والعقاب في الجنة والنار. أما القوانين الجزئية: هذه القوانين تتعلق بتصريف ظواهر الطبيعة وأحداث الإنسان بعد وقوعها، وتسمى "الإمام المبين". هذه القوانين كانت موجودة قبل أن تُنزل وتُجعل عربية. التشابه في هذه الآيات يكمن في حركة المحتوى مع ثبات النص، ويتم فهمها بشكل نسبي بناءً على المعرفة المتاحة في العصر.[76]

عرّف شحرور الآيات المتشابهات بقوله "كتاب المتشابه (الآيات المتشابهات) هي مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت في معظمها غيبيات، أي غائبة عن الوحي الإنساني عند نزول الوحي، وتشكل كتاب النبوة، وفرّقت بين "الحق والباطل"".[77]

فالقرآن عند شحرور يشمل الآيات المتشابهات وفي نفس الوقت هو نفسه نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه كله "أنباء عن حقائق"، وهو أيضاً السبع المثاني التي هي مطلق الحقيقة في صياغتها ونسبية الفهم من الناس (أي المطلق في المحتوى والنسبية في الفهم)، وهذه النسبية إما فلسفية أو علمية أو تاريخية أو مجردة.[78] لذلك أكّد شحرور على أن القرآن العظيم هو نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والنبوة علوم، والسبع المثاني هي من النبوة وفيها علوم.

ثم رجّح شحرور أن القرآن قابل للتأويل وليس التفسير، فيقول[79]: إن القرآن يُؤوّل ولا يفسر، وإن كل تفاسير القرآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي.

---

[75] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 159.

[76] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 213.

[77] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 119.

[78] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 86.

[79] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 37.

هنا، قرر شحرور أن القرآن ونبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والسبع المثاني وآياتها هي الآيات المتشابهات كلها علوم، معنى ذلك أن هذه الآيات تسمح لأهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم أن يؤوّلوها اعتمادا على عقولهم بغضّ النظر هل هذا كفر أم لا؟، يقول شحرور: "إن ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة والفقه وحدهم، إن هذا غير صحيح. إن الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإلكترونيات هم ورثة الأنبياء، (ثم ذكر سورة آل عمران: 7، وغيرها)".[80]

لذا أكّد شحرور أنه لا يقتصر على قول العلماء بل يتقيّد بقواعد البحث العلمي المعاصر من الناس حتى ولو كانوا غير تُقاة لأن القرآن حقيقة موضوعية مادية وتاريخية.[81] وهذا الرأي يخالف تماما قواعد الأئمة ومنهجهم من أجل فتح باب التأويل إلى المهندسين والطبائعيين والفلاسفة وغيرهم من الكفار لأن الدكتور يرى أنهم أحق من العلماء الراسخين الذي بذلوا جهدهم لفهم القرآن ودفع الشبهات عنه.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن شحرور ينكر الترادف بين القرآن والكتاب وبين آيات الرسالة وآيات النبوة وبين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وبالجملة فإن ألفاظ القرآن غير مترادفة.

3.5. منهج اللسانيات

مصطلح "اللسانيات" أو linguistic مأخوذ من اللاتينية lingua بمعنى : لغة، هو من علم اللغة المؤسَّس على مقارنة مختلف الألسن المعروفة،[82] واشتهر في الثقافة العربية أحيانا بما يسمى "علم اللغة"، أو "الألسنية"، وهو "العلم الذي يدرس اللغة دراسة علمية".[83] والمراد بالدراسة العلمية للغة هي "..دراسة الظاهرة الإنسانية المعروفة في المجتمعات البشرية باسم اللغة، بغض النظر عن كونها لغة قوم بعينها لها خصائصها الفردية التي تميزها عن سائر اللغات".[84] وذلك بهدف "الوصول إلى القوانين العامة التي تجري عليها اللغات وتصدق عليها جميعاً".[85]

---

[80] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 103-105.

[81] شحرور، *الكتاب والقرآن*، 91.

[82] لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفية*، 740.

[83] نقل حلمي خليل تعريف كريستال دافيد "التعريف بعلم اللغة" بالإنجليزية في كتابه *دراسات في فقه اللغة*، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية،1993)، 49.

[84] خليل، *دراسات في فقه اللغة*، 52؛ وانظر أيضا حلمي خليل، *دراسات في اللسانيات التطبيقية*، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003)، 11.

[85] خليل، *دراسات في فقه اللغة*، 53.

أول من أسس هذا العلم هو العالم اللغوي "فرديناند دي سوسير"،[86] حين يلقي محاضرته التي عقدت في جامعة جنيف – سويسرا، فقد شرح الفروق الجوهرية والمنهجية بين دراسة اللغة تاريخيا وموضوع علم اللغة ومبادئه.

ومن النقاط المهمة من أفكاره هي أنه يفرّق بين "اللغة" (Language) و"الكلام" (Speech)، فاللغة هي نظام اجتماعي ومستقل عن الفرد أما الكلام فهو الأداء الفردي للغة الذي يتحقق من خلال هذا النظام؛ وأيضا اللغة نظام يتألف من مجموعة من العلامات اللغوية وهي عبارة عن صورة صوتية (الدال) تتحد مع تصور ذهني (المدلول)، فالدال تحت النظام المادي أما المدلول فضمن النظام الذهني؛ والعلاقات بين الدال والمدلول هي علاقة رمزية فعلم اللسانيات أو علم اللغة جزء من علم الرموز (semiology).[87]

اعتمد الليبراليون العرب على هذه اللسانيات كما اعتمد نصر حامد أبو زيد نظرية دو سوسير سابقا على أن الدال والمدلول يشير إلى العلامات اللغوية وهي تحيل إلى التصورات الذهنية وتدل على أن اللغة مرتبطة بالثقافة.[88]

استدل نصر حامد على هذه النظرية بأن النصوص الموجودة لديها "كلام" لكنها تريد أن تُنطقه من خلال "اللغة" أي النص القرآني، ومن ثم يدعي أن مقدرة القرآن الكريم لا ترجع إلى "طبيعة المتكلم به، أي الله عز وجل" بل إنما ترجع إلى مقدرة النص "القولية" التي هي نصّ موجه للناس في سياق الثقافة، وعلى هذا يقول بصراحة إن القرآن "منتج ثقافي".[89]

نصر حامد يرى أن الألفاظ القرآنية مرتبطة بثقافة العرب فمن الممكن أن يستخدم قواعد اللغة الحديثة ولا مانع بذلك، وقد استنتج ذلك نصر حامد فقال : "ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها آية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعنى أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة".[90]

أما محمد أركون يأتي بفكرة العلاقة التبادلية بين اللفظ والتاريخ والفكر في البحث عن كيفية إنتاج المعنى واشتغال الخطاب في الحياة الاجتماعية، ولذا فرّق بين "الخطاب القرآني" الذي هو القرآن الكريم في عصر النبوة أو في فترة نزوله، وبين "النص القرآني" الذي هو القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي أمر بجمع المصحف.

---

[86] فرديناند دي سوسير /Ferdinand de Sausure (1858-1913). هو عالم لغوي ولد في جنيفا/سويس، وهو مؤسس هذا العلم، وكان فاتح عهد جديد بالنسبة للدراسات اللسانية بوجه خاص والعلوم الإنسانية بوجه عام. انظر مقدمة الطباعة لكتاب فردناند "*محاضرات في علم اللسان العام*"، المترجم: عبد القادر قنيني،(المغرب: افريقيا الشرق للطباعة، 1987)، 3؛ بيتر بوركارد وغيره، *أطلس الفلسفة*، المترجم: جورج كتورة، ط.1، (بيروت: المكتبة الشرقية، 1992)، 239.

[87] الباقي من تلخيص أفكار دي سوسير يمكن أن تراجع إلى كتاب حلمي خليل، *دراسات في اللسانيات التطبيقية*، 16-19.

[88] نصر حامد أبو زيد، *النص، السلطة، الحقيقة*، ط. 1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، 80-81.

[89] أبو زيد، *النص، السلطة، الحقيقة*، 86-87.

[90] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 206.

إن الفترة الافتتاحية[91] –أي عصر النبوة– هي فترة مهمة عند أركون التي لا يمكن ردّها لأنها جمعت بين مكة والمدينة خاصة في الخطاب القرآني، لذلك تعتبر هذه الفترة صورة من الحساسية والمبادئ والأفكار للمؤمنين.

يقول أركون في هذا الصدد: "ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعا من الأقدمية أو الأسبقية التي لا مجال للشك فيها. لقد أدخل أشكالا من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا....لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمرارا لتجربة مكة عن الخطاب القرآني ....كذلك من أهمية دراسة الفترة الافتتاحية أنها تمثل دراسة تأثير تجربة محمد صلى الله عليه وسلم على مبادئه اللغوية وإنتاجه للمعنى أساسا من التاريخ والثقافة والواقع، وذلك محاولة فهم تأثير التاريخ والواقع على توجه فكر الفرد وصياغته في قوالب لغوية".[92]

إن اهتمامنا وتأمّلنا نحو تشكّل التاريخ ضمن فكر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حين عاش فترة مكة والمدينة سيفتح لنا الوعي وقوع اللقاء التجادلي بين نص تشريعي وحكاية أسطورية، وبين الدنيوي والمقدّس، وبين المادي والمتعالي، فاللغة والفكر حينئذ مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش.[93]ولذلك علينا إعادة قراءة النص المغلق لكشف طريقة خلق التعبير والقيَم المهمة لأن تنفيذها سيقودنا إلى اكتشاف الجدلية بين التجربة الاجتماعية–التاريخية للمجتمع الإسلامي وأفكارهم.[94]

هذه الفكرة جاءت من توهّم أركون أن الفترة الجوهرية في تحوّل الفكر الإسلامي تعود إلى تحوّل الفترة من الخطاب القرآني إلى النص الرسمي المغلق، فبعد أن صار مغلقا صار المسلمون مسجونين ومحاصرين في هذا النص، وإذا أراد العلماء مثلا أن يبحثوا القيَم والآراء فلابد أن يرجعوا إلى ذلك النص المغلق.

وعلى هذا الرأي، يرى أركون أهمية استخدام اللسانيات (أو الفيلولوجيات)[95] على القرآن الكريم كما استخدم المستشرقون في الأبحاث على التوراة والإنجيل حتى يستطيع الغربيون الوصول إلى عصر التنوير والنهضة بعد أن يقوموا على ليبرالية الفكر الديني في اليهود والنصارى.[96]

---

[91] استخدم المترجم الفترة الافتتاحية بلفظ "الفترة التدشينية"، محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، المترجم: هاشم صالح، ط. 2، (بيروت: مركز الأنماء القومي، 1996)، 16.

[92] أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، 16.

[93] أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، 16-17.

[94] أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، 221.

[95] كلمة "فيلولوجيا" اشتهرت في القرن التاسع عشر في الفكر الغربي حتى يعتبر علما خاصا، وتعريفه بشكل عام أنه : "علم التحليل الثقافي لنصوص اللغوية المبكرة". إبراهيم عمر السكران، *التأويل الحداثي للتراث: التقنيات وارستمدادات*، ط. 1، (الرياض: دار الحضارة للطباعة، 2014)، 19.

[96] أركون، *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*، 82.

وعلى هذا الطريق، فإنّ أركون يرجو أن يتفوّق القرآن الكريم بلغته على النصوص الأخرى، ويأتي بالأساليب والتعبيرات التي تناسب الفكر المعاصر حتى يحقق الفكر الإسلامي نهضته وإنهاء توقّفه.

بالجملة، نرى محاولة الليبراليين أن يأتوا باتجاه الجديد وأساليب جديدة للقرآن الكريم في البيان السابق وذلك بالرجوع إلى المناهج الغربية وأساليبها، كأن عيونهم انبهرت بالعلوم الغربية الحديثة واندهشت بها حتى غطّوا عن القواعد التي رتّبها وجمعها علماؤنا المتقون.

رغم ذلك كانت اللسانيات مفيدة لبعض المجالات العلمية ولكنها علم حديث لا تزال الخلافات حوله؛ ويقبل التغييرات والتحسينات في المستقبل، لذلك يستحيل أن يطبق هذا العلم على كلام الله القديم وهو القرآن الكريم، والله أعلم.

الخاتمة

تعد الليبرالية من أحد التحديات الفكرية المعاصرة التي ولدت من الحضارة الغربية فقد كان ظهورها ناجم عن ظروف معينة في المجتمع الغربي، وإذا كانت هذه الفلسفة تحديدا تعتمد على الحرية بقيد أو بدون قيد، فإنه سيكون من أهم معاركها الفكرية معركتها مع العقائد الدينية التي تربط علاقة العابد بالمعبود سبحانه وتعالى، وتشكيكنا في الإيمان بالقرآن الكريم و رسوله صلى الله عليه وسلم.

لقد واجه المسلمون هذه الليبرالية في هذا العصر ونشرت في العالم، وأخذ بعض العرب هذا الفكر الليبرالي وتأثروا به. ولما رأى الليبراليون أن المسلمين يعيشون حياة الضعف والإنكسار في هذا العصر وجدوا أن المخرج لهم يكون بإعادة التأويل وتفسير القرآن الكريم بطريقة عصرية حتى ينالوا التقدم والرقي بين الأمم.

عندما رأى الغربيون هذه الرغبة من الليبراليين العرب قدموا لهم يد العون والمساعدة لنشر فكرهم ودعم توجهاتهم، وقاموا بدعوتهم إلى المؤتمرات والندوات؛ لأنهم يوافقونهم في فلسفتهم وقيمهم، وهم يريدون بذلك أن يجعلوا العالم الإسلامي ينتقل إلى الحداثة والتنوير على حدِّ زعمهم، ومن أشهر المؤسسات الغربية التي تدعم هذه الحركات مؤسسة (راند) كما سبق بيانه.

لما رغب الليبراليون العرب إعادة تأويل القرآن كان عليهم أن يغضوا النظر عن القواعد التأويلية والتفسيرية التي استنبطها العلماء الربانيون، ويأتوا بقواعد جديدة ومناهج حديثة وأفكار عصرية للتعامل مع القرآن الكريم. وهذا التأويل الجديد يقتضي تأملا دقيقا وتفكيرا عميقا أصوليا، وهم في ذلك يهدمون أصول التأويل ويفسدون قواعده ومناهجه ويفتحون بابا واسعا في تأويل القرآن الكريم وتفسيره لأن الكل عندهم نتاج ثقافي خاضع للإضافة والحذف والنقد ولا فرق بين النص المقدس وغير المقدس، ولذا اعتمدوا على هذه الوجوه و وضعوا قراءة معاصرة وتأويلا حديثيا جديدا.

وبعد تمام البحث وجدنا أن الليبراليين العرب استخدموا منهج الطعن والتشكيك بحيث إن كثيرا منهم قد عمدوا إلى التشكيك في مفهوم القرآن والوحي والطعن في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأهليته في تأويل القرآن الكريم،

وأيضا منهج الأنسنة الذي قصدوا به رفع عائق القدسية للقرآن الكريم وتنزيله إلى مرتبة أرضية إنسانية كسائر التراث أو النص العادي، ولذلك بدلوا بعض المصطلحات العالية تكريما لعظمة القرآن إلى المصطلحات أو الألفاظ البشرية مثل الخطاب النبوي ونصّ إنساني.

كذلك استخدم الليبراليون العرب منهج التاريخية بحيث إن كثيرا منهم قد رأوا أن النصوص القرآنية مرتبطة بظروف معينة ونزولها بالأسباب التى وقعت في تلك الفترة، ولهذا السبب اعتقد أن النص القرآني متحرك متطور ومن الممكن تغيير الأحكام يعتمد على التاريخ والظرف والحال في زمن معين، كذلك استخدم شحرور منهج إنكار الترادف في كتابه "القرآن والكتاب" بحيث إنه ينفي وجود الترادف في القرآن على الإطلاق؛ فالقرآن ليس الكتاب كما أن الكتاب غير القرآن، وأيضا منهج اللسانيات بحيث إن كثيرا منهم اعتقدوا أن اللغة مرتبطة بالثقافة التى عاش فيها الإنسان ولذا استخدام قواعد اللغة الحديثية للقرآن غير مانع به. أخيرا نوصى القارئين أن يهتموا بدراسة أفكار الليبراليين وإظهار شبهاتهم في القرآن.

المصادر والمراجع

أبو زيد، نصر حامد. *مفهوم النص*. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014.

أبو زيد، نصر حامد. *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية*. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2 الطبعة، 1996.

أبو زيد، نصر حامد. *نقد الخطاب الديني*. القاهرة: سينا للنشر، 2 الطبعة، 1994.

أرسلان، شكيب. *لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟* بيروت: دار مكتبة الحياة، **1998**.

أركون، محمد. *الفكر الإسلامي: قراءة علمية*. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987.

أركون، محمد. *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*. ترجمة هاشم صالح. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1 الطبعة، د.ت.

أركون، محمد. *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2005.

بشير، محمد عبد مرزوك. "مؤسسة (راند–Rand) الأمريكية ودورها في حركة الاستشراق" 36/14 (2024), 1248–1278.

البعلبكي، منير. *موسوعة أعلام المورد*. بيروت: دار العلم للملايين، 1 الطبعة، 1992.

بينارد، شيريل وآخرون. *بناء شبكات الاعتدال الإسلامي*. ترجمة إبراهيم عوض. القاهرة: تنوير للنشر، 1 الطبعة، 2015.

بينارد، شيريل. *الإسلام الديمقراطي المدني: الموارد، الإستراتيجيات، الشركاء*. ترجمة إبراهيم عوض. القاهرة: تنوير للنشر، 1 الطبعة، 2013.

الجبري، عبد المتعال. *الاستشراق وجه الاستعمار الفكري*. القاهرة: مكتبة وهبة، 1 الطبعة، 1995.

الجرجاني، علي الزين الشريف. *التعريفات*. تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي.القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د.ت.

جريشة، علي. *الاتجاهات الفكرية المعاصرة*. القاهرة: دار الوفاء للنشر، 3 الطبعة، 1990.

حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني. *أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: الاستشراق – التبشير – الاستعمار*. دمشق: دار القلم، 8 الطبعة، 2000.

الحفني، عبد المنعم. *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.

خالدي، مصطفى – فروخ، عمرو. *التبشير والاستعمار في البلاد العربية*. بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 3 الطبعة، 1953.

الدميجي، صالح بن محمد بن عمر. *موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين (دراسة تحليلية نقدية)*. الرياض: مجلة البيان، 1 الطبعة، 1433.

راسل، برتراند. *حكمة الغرب*. ترجمة فؤاد زكريا.2 مجلد. كويت: عالم المعرفة، 1983.

روشدة، زياد. "دراسات قرآنية معاصرة: مثال محمد شحرور". *مجلة كلية اللاهوت بجامعة إسطنبول* 34 (2016)، 115-138.

زيادة، معن. (تحقيق). *الموسوعة الفلسفية العربية*. 2 مجلد. معهد الإنماء العربي، 1986.

سترومبرج، رولند. *تاريخ الفكر الأوروبي الحديث*. ترجمة أحمد الشيباني. القاهرة: دار القارئ العربي, 3 الطبعة، 1994.

سعيد، إدوارد. *الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق*. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 1 الطبعة، 2006.

السلمي، عبد الرحمن صمايل. *حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها*. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2009.

سيمبسون، جون وخلافه ."Liberalism" .*قاموس أكسفورد*. م 2. لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، د.ت.

السيوطي،جلال الدين. ، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وغيره. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.

شحرور، محمد. "إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته". *قراءات معاصرة في النص القرآني*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017.

شحرور، محمد. *الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990.

شوقي، أبو خليل. *الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين*. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1 الطبعة، 1998.

صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. 2 مجلد. بيروت: دار الكتاب اللبناني, 1982.

عبد الرحمن، طه. *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.

عمارة، محمد. *الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟* . القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، د.ت.

عميرة، عبد الرحمن. *الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق*. بيروت: دار الجيل، 1999.

عوض، أحمد حافظ. *نابليون بونابارت في مصر*. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017.

القرضاوي، يوسف. *شريعة الإسلام: صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان*. القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1993.

لالاند، أندريه. "الليبرالية". *موسوعة لالاند الفلسفية*. 2/1677. بيروت: منشورات عويدات، 2001.

محمود، علي عبد الحليم. *الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام*. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1981.

المحمودي، محمد سرحان علي. *مناهج البحث*. صنعاء: دار الكتب، 2015.

المديفر، عبد الله. *مراكز الاستشراق الأمريكي الجديد*. القاهرة: مركز نماء للبحوث والدراسات، د.ت.

مصطفي، كيحل. *الأنسنة والتأويل في فكر أركون*. الرباط: دار الأمان، 2011.

ناتاف، أندريْه. *الفكر الحر*. ترجمة رندة بعث. دمشق: دار المدى، 2005.

هويدي، أحمد – مطبقاني، مازن – سويسي، محسن – المليجي، محمد. *دليل الاستشراق والتنصير والدراسات الحضارية*. المدينة المنورة: الإدارة العامة للثقافة والنشر، 2001.

.Liber". P.G.W. Glare" *قاموس أكسفورد اللاتيني*. لندن: جامعة أكسفورد للطباعة، 1968.

Kaynakça I References

Abdurrahmân, Taha. *Rûhü'l-hadâse: el-Medhal ilâ te'sîsi'l-hadâseti'l-İslamiyye*. Mağrib: el-Merkezü's-sekafî arabî, ts.

Alrawashdeh, Ziyad. "Çağdaş Kur'ân Çalışmaları: Muhammed Şahrûr Örneği". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 34 (Haziran 2016), 115-138.

Arkoun, Muhammed. *el-Fikrü'l-islamî: kırâât ilmiyye*. çev. Haşim Salih. Beyrut: Merkezü'l-enmâ el-kavmî, 1987.

Arkoun, Muhammed. *el-Fikrü'l-islâmî: Nakd ve İctihad*. çev. Haşim Salih. Cezâir: el-Müessese el-vataniyye li'l-kitap, ts.

Arkoun, Muhammed. *el-Kur'ân mine't-tefsiri'l-mevrüs ila tahlîli'l-hitâbi'd-dînî*. çev. Haşim Salih. Beyrut: Dâru't-tâliât, 2005.

Arslan, Şekib. *Limâzâ teahhara müslimün ve tekaddeme gayrühüm*. Beyrut: Dâru'l-hayat, ts.

Avad, Ahmed Hafız. *Napoleon Bonaparte fi Mısır*. Kahire: Müessese Handavi, ts.

Beşir, Muhammed Abdülmerzûk, "Müesseset rand el-emrîkiyye ve devrühâ fi hareketi'l-istişrak". *Mecellet midâdi'l-âdab* 36/14 (2024), 1248-1278.

Balebeki, Münir. *el-Mevrid: ingilizce-arapça sözlük*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayin, 2008.

Bernard, Şirîl. *Binâ' şebekât el-i'tidâl el-islâmi*. çev. İbrâhim Avad. Kahire: et-Tenvir li'n-neşr, 2015.

Bernard, Şirîl. *el-İslâm el-demokrâti el-medenî: eş-şürakâ ve el-mevârid el-istirâtîciyye*. çev. İbrâhim Avad. Kahire: et-Tenvir li'n-neşr, 2013.

Cerişat, Ali. *el-İtticâhât el-fikriyye el-muâsira*. Kahire: Dâru'l-vafâ li'n-neşr, 3. Basım, 1990.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-fadîle, ts.

Devey, Cohn. *el-Hürriye ve's-sekâfe*. çev. Emin Mursi Kandil. Mısır: Matbaatu't-tahrîr, ts.

Dümayci, Muhammed Sâlih. *Mevkifü'l-libraliyye fi'l –bilâdi'l- arabiyye min muhkemâti'd-dîn*. Riyad: Mecelletü'l-beyân, 1433.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nas: dirasât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mağrib: el-merkezü's-sekâfi el-arabî, 1. Basım, 2014.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmam eş-Şafii ve te'sisü'l-idyolociyyetü'l-vasatıyye*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-Arabi, 2014.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Nas ve's-sulta ve'l-hakîka*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî el-arabî, 1. Basım, 1995.

Glare, P.G.W. *Liber, Kâmûs'û Oxford.* London: Oxford Üniversitesi, 1968.

Halil, Hilmi. *Dirâsât fil-Lisâniyyât et-tathbikiyat*. İskenderiye: Daru'l-marife el-camiiyye, 2003.

Halil, Hilmi. *Mukaddimât li dirâsât fikhi'l-lüğa*. İskenderiye: Daru'l-marife el-camiiyye, ts.

Hanefî, Abdülmün'im. *el-mu'cemu'ş-şâmil li mustalahâti'l-felsefe*. Kahire: Mektebet medbûlî, 2000.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Muʿcemü meḳayîsi'l-lüğa*. 6 Cilt. B.y.: Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luga*. 4 Cilt. Kahire: Abdüsselâm

Muhammed Hârûn, 1389.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed. *Lisânü'l-arab*. B.y.: Dâru sadr, ts.

İmâra, Muhammed. *el-Ğazvü'l -fikrî vehm em hakika?* Kahire: Matbaa rûzu'l-yusuf, 2003.

Kardâvî, Yusuf. *Şerîatü'l-islâm: sâlihun li't-tathbîkî fi külli zamân ve mekân*. Kahire: Dâru's-sahve li'n-neşr, 1993.

Kayhal, Mustafa. *el-Ensene ve't-te'vîl fi fikr Muhammed Arkoun*. Ribat: Dâru'l-emân, 2011.

Lâlând, Andre. *Mavsu'at Lâlând el-Felsefiyye*. çev. Halil Ahmet. Beyrut: Menşurât uveydât, 2001.

Mahmud, Ali Abdülhalim. *el-Ğazvü'l-fikri ve't-tayyârât el-mü'âdiyat li'l-islam*. Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr bi'l-câmiah el-imam muhammed b. suûd el-islamiyye, 1396.

Mahmudî, Muhammed Serhân Ali. *Menâhicü'l-Bahs*. San'â: Dâru'l-kütüb, 2015.

Müdifir, Abdullah. *Merakizül-istişrâk el-emrîkî el-cedîd*. Kahire: Merkez nemâ li'l-buhûs ve'd-dirasât, ts.

Râzî, Zeynuddin Ebu Abdillah Muhammed İbn Ebi Bekr İbn Abdülkâdir. *Muhtar es-sihhâh*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebet Lübnân Nâşirûn, 1995.

Rossel, Bertrand. *Hikmetü'l-ğarb*. çev. Fuat Zekeriya. Kuveyt: Alemü'l-ma'rife, 1983.

Saîd, Edvard. *el-İstişrak: el-mefâhim el-ğarbiyye li'ş-şark*. çev. Muhammed İnânî. Kahire: Ru'yet li'n-neşr ve't-tevzi', 2006.

Sekrân, İbrâhim Ömer. *et-Te'vîl el-hadâsî li't-türâs: et-tekaniyât ve'l-istimdâdât*. Riyad: Dâru'l-hadâra, 1. Basım, 2014.

Stromberg, Roland. *Tarîhü'l-fikri'l-avrûbî el-hadîs*. çev. Ahmet Şeybâni. Kahire: Dâru'l-kâri' el-arabî, 3. Basım, 1994.

Sulaybe, Cemil. *el-Mu'cem el-Felsefî*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-lübnânî, 1982.

Suyûtî, Celaleddin. *el-Müzhir fî ulumi'l-luga ve envaiha*. Beyrut: el-Mektebe el-asriyye, 1986.

Sülemî, Abdurrahmân Sumâyil. *Hakikatü'l-librâliyye ve mevkifü'l-islâm minhâ*. Cidde: Merkezü't-ta'sîl li'd-dirâsât ve'l-buhûs, 2009.

Şevkî, Ebu Halil. *el-İskât fi menâhici'l-müsteşrikîn ve'l-mübeşirîn*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1. Basım, 1998.

Umeyrâ, Abdurrahman. *el-İslâm ve'l-müslimün beyne ahkâdi't-tebşir ve dalâli'l-istişrâk*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1999.

Ziyâde, Maan. *el-Mevsü'atü'el-felsefiyye el-Arabiyye*. Beyrut: Ma'hed el-inmâ el-arabî, 1986.