

ضوابط تأويل النصّ القرآنيّ في ظلّ منطلقات وأبعاد القراءات الحداثيّة

دكتور علي زواري أحمد

أستاذ محاضر قسم ب

معهد العلوم الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية

جامعة الشهيد حمّـة لخضر الوادي.

البريد الإلكتروني: soufislam@gmail.com

الملخص

مقالنا يعالج قضية قراءات الحداثيين المتعلقة بالنصّ القرآني والتي هي شغلهم الشاغل لمكانة القرآن الكريم وقدسيته التي تعيق مشروعهم الحداثي، وقد تطرقنا في المقال لأبرز المنطلقات التي ينطلقون منها في قراءاتهم، وبينّا الأبعاد المرادة من وراء تلك المنطلقات، وأعطينا نماذج على ذلك، ثم ذكرنا أهم الضوابط التي يجب أن يراعوها في تأويلاتهم، وقد صلنا لبعض النتائج والتي منها: أنّ الحداثيين أحدثوا قطيعة مع التراث، وغالوا في إسقاط المناهج الغربية عليه، ممّا أدى لإعلاء سلطة القارئ على حساب سلطة النصّ وقائله، وقد أنتج ذلك قراءات لا علاقة لها بالنصّ المقروء. الكلمات المفتاحية: ضوابط؛ تأويل؛ النصّ القرآني؛ منطلقات؛ أبعاد؛ قراءات.

Summary

Our article deals with the issue of the modernists' readings related to the Qur'anic text, which is their preoccupation with the status and sanctity of the Holy Qur'an, which hinders their modernist project. Which they must take into account in their interpretations, and we have reached some results, including: the modernists made a break with the heritage, and exaggerated the projection of Western approaches to it, which led to the elevation of the reader's authority at the expense of the authority of the text and its sayer, and this resulted in readings that have nothing to do with the read text.

Keywords: controls; interpretation; Quranic text; starting points; dimensions; readings.

المقدمة

القرآن الكريم هو النصّ المقدس الأول والأعظم عندنا نحن المسلمين، وقد اعتنى به علماءنا تفسيراً وتأويلاً وتقعيداً، ولذا تزخر أمتنا بتراث كبير وضخم فيما يتعلق بتفسيره وتأويله وتقعيد العلوم التي تخدم ذلك، ومع ذلك لم تخلوا القرون الماضية من بعض التأويلات التي لم تنضبط بما هو معمول به عند جبهة علماء المسلمين، حتى جاء العصر الحديث ومع سيطرة المفاهيم الفلسفية واللسانية والتجريبية والنفسية والاجتماعية وغيرها ظهرت القراءات الجديدة الداعية لإعادة قراءة النصّ القرآني وإخضاعه لمناهج النقد الحديثة والدعوة للتحرر والتجديد والقراءة المفتوحة والتخلي عن أيّ ضابط من ضوابط

التأويل التي وضعها السابقون لقراءة هذا النصّ المقدس، ومن هنا كان مضمون بحثنا يدور حول: "ضوابط تأويل النصّ القرآنيّ في ظل منطلقات وأبعاد القراءات الحداثيّة".

أهمية الموضوع

الموضوع من الأهمية بمكان، فهو قد فرض نفسه اليوم وخاصة بعد اعتلاء رواده القنوات الإعلامية المسموع منها والمريء، ولم يبق حبيس الأفكار وفي أوساط الطبقات المثقفة وأهل الفكر أو رهين المكتوب الذي قد لا يطلع عليه إلا القليل ومن أهل الاختصاص، وكل هذا ولا ريب قد شكّل نقطة تحول في تلك القراءات، فبدل أن تكون بين الطبقات الخاصّة غدت رواجاً بين عوام النّاس، وذلك ما أحدث نوعاً من البلبلة والتضمر في أوساط غالبية النّاس المحافظين على قداسة تراثهم، وتأثر وانهمار في أحيان أخرى بين مجموعات من الذين يبحثون عن الجديد حيث كان وممن كان، وكل هذا يحتاج للدراسة والكلام.

دوافع الموضوع

- أول دافع هو هذا الملتقى الذي يبحث في قضية النصّ التراثي في منظور الحداثي.
- قضايا النصّ التراثي من صميم اهتماماتي وخاصة لما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم.
- علاقتي الوطيدة بالنص الديني بحكم وظيفتي السابقة (الإمامة) والحالية (بقسم الحضارة تخصص: اللغة والدراسات القرآنية).
- تقويم وتقييم القراءات الجديدة التي تطمح لخدمة الواقع ولا تتعارض مع التراث.
- توجيه وتحصين الرأي العام من آثار ونتائج المناهج الوافدة التي لا تتلاءم وخصائص تراثنا.

إشكالية البحث

وعلى ذلك فإنّ إشكالية بحثنا تتمحور في تجلية المنطلقات التي ينطلق منها الحداثيون في قراءتهم للنصّ القرآنيّ والأبعاد التي تؤدي إليها تلك المنطلقات، وأثرها على خصائص ودلالات القرآن الكريم، وبيان أبرز الضوابط التي يجب مراعاتها في تأويل النصّ القرآنيّ، ومن هذه الإشكالية طرح بعض الأسئلة الفرعية التي تجلي جوانب الموضوع وتكون بمثابة الإجابة عن جزئياته، والتي منها: ما مفهوم الحداثة والتأويل والقراءات الحداثيّة؟ وما المراد بالمنطلقات الحداثيّة وما هي أبعادها على النصّ القرآنيّ؟ ما هي الضوابط المطلوبة لتقويم وترشيد القراءات الحديثة كي لا تحدث القطيعة مع التراث أو يقع الانحراف على مسار تأويل النصّ القرآنيّ؟

منهج البحث

في بحثنا اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي الذي يُمكننا من توصيف جوانب الموضوع وإعطاء حقيقته التي هو عليها حتى نستطيع وضع الضوابط التي تعالجه وتُحدِث نوعاً من التقارب بين القراءة الجديدة المعاصرة والقراءة التراثية التي تعبر عن الأصالة وتحافظ على قدسية النصّ القرآنيّ.

خطة البحث:

ولمعالجة الموضوع فقد التمسنا خطة نراها مناسبة لذلك وتتمثل في العناصر التالية:

- الإطار المفاهيمي للبحث.
- منطلقات وأبعاد القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ.
- نماذج من القراءات الحداثيّة للنصّ القرآنيّ.

- ضوابط تأويل النصّ القرآنيّ.

ونبدأ في طرح الموضوع وفق هذه الخطة المرسومة.

أولاً - الإطار المفاهيمي للبحث

نتحدث في هذا الإطار عن ثلاثة مصطلحات متعلقة بعنوان البحث ومضمونه، وهي:

1 - مفهوم الحادثة

الحادثة لفظ مفرد من مادة (ح د ث)، وهو مصدر للفعل الثلاثي: حَدَثَ¹. وللحادثة دلالات عدّة، منها: الجدّة، جاء في لسان العرب: الحديث هو: "الجديد من الأشياء"². وأما اصطلاحاً فالحادثة مصطلح غربيّ أثار إشكالات عديدة في تحديد مفهومه³ نظراً لغموضه ولارتباطه بمجالات معرفية متعددة، واستعماله في حقول مختلفة... جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أنه: «مصطلح أُطلق على عدد من الحركات الفكرية الدّاعية إلى التّجديد والثّائرة على القديم في الآداب الغربيّة، وكان لها صداها في الأدب العربيّ الحديث خاصّة بعد الحرب العالميّة الثّانية»⁴.

ولفظ الحادثة يشير إلى حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، وهي تعني النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر⁵. يقول أحمد مختار عمر: «يميل كثير من المبدعين الآن إلى الحادثة باسم التّجديد وتارة الصّدق الفني»⁶.

ونقصد بالحادثة في مقالنا تلك المدرسة التي تبنت أصحابها فلسفات ومذاهب غربيّة حديثة، وحاولوا تطبيقها على القرآن الكريم، متجاوزين المناهج العلمية التأويلية المسطّرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم... مع تقدّس الزمن الآن والقطيعة الماضي، والحقيقة أن قيمة الأفكار ومعيّار التفضيل بينها لا يعود إلى الزمن لا ماضياً ولا آنياً، وإنما يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي المُجمّع عليه في حقليّ معرفي معيّن⁷.

2 - مفهوم التأويل

التأويل في اللغة من المادة الرباعية (أوّل) وثلاثيه (آل)، جاء في لسان العرب: التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأولته: صيرته إليه⁸. وفي الاصطلاح عرّفه ابن رشد، بقوله: «التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»⁹.

ويقول الجرجاني: «وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً»¹⁰.

ونحن ذكرنا لفظ التأويل لأنّه يختلف عن التفسير عند السلف، وأيضاً يختلف عنه في منظور الحدائين وهم أقرب للتأويل في قراءتهم منها للتفسير، كما أنّ التأويل أشمل من التفسير فهو يناسب القراءة المفتوحة اللانهائية¹¹، وفي هذا يعتمد الحدائين على جدلية الواقع والنص التي من خلالها ينتهكون النص برؤية القارئ المؤلّد للنص الجديد والمنتج له وفق اجتهاده وما يراه، فيكون التأويل في

نظرهم: «جهد عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات القارئ والمفسر لمفاهيمه وأفكاره»¹². يقول عليّ حرب: «قد تكون - القراءة - شرحاً للنصّ أو تفسيراً له، وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلاً وصرفاً لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات، وتتجاوز بذلك المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لتكون تسريحاً وتفكيكاً للبنى والآليات التي تُسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى»¹³.

3 - مفهوم القراءات

القراءات: جمع، مفردة قراءة، مصدر الفعل "قرأ". وهي في اللغة تدل على العديد من المعاني، منها: الجمع والضم، والتلفظ، والحفظ، والإلقاء¹⁴... وأما اصطلاحاً فيعد مصطلح القراءة من مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، وقد تبنت هذا المصطلح الدراسات الحداثيّة حتى غدا عندها منهجاً أساسياً في نظرتها النقدية التأويلية، ويراد به: «إعمال مجموعة من إجراءات التحليل في دراسة نص معطى». وتطرح هذه القراءة نفسها باعتبارها إنتاجاً مقابلاً للوصف أو للشرح التقليدي للنص الأدبي. إنها قراءة لاشتغال النص: أي للعمليات التي تؤسسه بوصفه نصاً من النصوص، أو هي قراءة لإنتاجيته. وتمتاز بكونها منتهية ما دامت تظل مفتوحة أبداً على قراءات أخريات، معتمدة تقنيات أخرى في التحليل، ومُعترفة بأنها "ممارسة"¹⁵.

ومن خلال معرفتي بالموضوع فإنه ظهر لي بأن تفضيل الحداثيين لفظ القراءة على لفظ التأويل أو التفسير وذلك لأن لفظ القراءة فيه تحرر لدارس النصّ من أيّ قيد؛ قداسة، وصاية، قراءات سابقة... وإن حاول بعضهم - مثل نصر حامد أبو زيد - إضفاء طابع الشرعية على لفظ التأويل من خلال النصّ القرآنيّ إلا أنه - مع ذلك - لا ينضبط بضوابط التأويل ويدعو للقراءة المفتوحة المتجددة¹⁶. دون احتياط ولا مراعاة لطبيعة اللغة العربية وخصوصيات القرآن¹⁷.

وفي هذا يقول الحداثي محمد أركون: «إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات. إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة؛ أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيّتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة من كل الاتجاهات»¹⁸.

وعليه فالقراءة عند الحداثيين تُعتبر تأويلاً غير منضبط؛ أي قراءة مفتوحة متجددة، بحيث تحلل وتستنبط وتستبدل وتغير... من غير التزام بقواعد التفسير، ولا ضوابط التأويل التي وضعها أهل الاختصاص في التعامل مع القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً.

ثانياً - منطلقات وأبعاد القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ

تعددت الاتجاهات الحديثة التي تسعى إلى تأويل النصّ القرآنيّ وقراءته وفق المناهج الحديثة المختلفة وغير المعهودة بين مناهج المفسرين؛ ولكنها تشترك جميعاً في رفع قداسة النص وتغيب سلطته والإعلاء من شأن القارئ وإضفاء الحرية عليه، يقول الحداثي علي حرب: «مع أنّ مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط، أو تابع مقلد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة، يعني: أن نبذل وننسخ، أو نحرف

ونحور، أو نرحز ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص لا أزعم أنني أقوم بحصرها واستقصائها»¹⁹.

ويقول الحدائي محمد أركون: «هذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية (الكتابات المقدسة). وهذا يعني إنه قدس أو خلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير المتعلقة بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التي تمكن معرفتها، وأقصد بها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية...»²⁰. ثم يتساءل لماذا لم تُخلع هذه القداسة عن القرآن الكريم في حين خلعت عن التوراة والإنجيل؟! فيجيب قائلا: «لأن الظروف السياسية والثقافية والتربوية السائدة تحول دون القيام بمثل هذا العمل في كل السياقات الإسلامية (أي في جميع المجتمعات العربية والإسلامية)»²¹. ومن هذه المقدمة يمكن أن نستشف منطلقات الحدائيين وأبعادها في قراءة النص القرآني، والمتمثلة فيما يلي:

1- منطلق الأرخنة وأبعاده:

الأرخنة أو التاريخية، وهي أحد المنطلقات الأساسية في منهج الحدائيين التي ينطلقون منه لتجريد النص التراثي - ومنه النص القرآني - من ماضيه الذي قيل فيه، ويصير مجرد نص يتيم لا أصل له ولا مرجع حتى تحين اللحظة التي يُقرأ فيها من طرف القارئ²²، ولهذا يعرفها نصر حامد أبو زيد بأنها: «تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق والمتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني»²³.

فلسان حالهم ومقالهم يقول: أن النص القرآني جاء لزمان معين، فيجب علينا أن نفسره على ضوء الواقع التاريخي²⁴. ويقصدون بذلك أن يترك لهم مطلق الحرية لإسقاط آرائهم ووجهات نظرهم على النص، فيكون لهم حرية تأويله بعيداً عن دلالته الحقيقية²⁵. وهذا ما عبّر عنه الحدائي محمد أركون حين قال بأن التاريخية هي: «أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ»²⁶.

وأما الأبعاد المقصودة من الأرخنة هي رفع القداسة الإلهية (التعالي) وخلع صفة الغيبية وإضفاء الصبغة البشرية عليه، ومن هذا يسعون لجعل الأحكام والدلالات والتوجيهات... التي جاء بها النص القرآني مرتبطة بوقائع تاريخية بشرية مجردة عن الوحي المنزل ولا تلزم إلا تلك اللحظة التاريخية ولن وجّه لهم النص القرآني، وبعد ذلك لم تعد صالحة للحظة تاريخية أخرى، يقول الحدائي علي حرب: «فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟! لا مجال إذا للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها. والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوما ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته»²⁷.

ويقول نصر حامد أبو زيد: «هذا الانحياز للمعقول يمهّد الأرض لتأصيل (تاريخية التراث الديني)، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن تؤدي إلى نزع قناع القداسة عن وجهه، وهو ما يؤدي في نهاية الشرط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف، ولا تردد ولا تواطؤ تبريرية، إنها ممارسة (الحرية) على مستوى الفكر والقول والفعل، الحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر»²⁸.

2- منطلق الأنسنة وأبعاده:

الأنسنة أو التأنيس، تفرعت عن المنهج التاريخي والتي تجعل الإنسان محورياً لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي عندما يراد فهمه، لا بد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني²⁹؛ بمعنى الانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنَّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»³⁰. ويقول الحدائي علي حرب: «وبالطبع هذا شأن مقولة (الأنسنة) أو النزعة (الإنسانية) إنها ثمرة لعصر التنوير وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية دهرية، بهذا المعنى فإنَّ الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة»³¹. أي العلمانية التي تقابل المقدس (الكهنوت)؛ لأن مصطلح الأنسنة مرتبط بنشأة العلمانية وتجردها من الدين، وهو المنطلق الذي انطلقت منه الحداثة في قراءتها للنص الديني.

وأما أبعاد هذه الأنسنة فتكمن في التسوية بين كلام الخالق (الله) وكلام المخلوق (الإنسان)، لخلع قدسية النصِّ القرآني، والتعامل معه كأنه كلام أي إنسان يخضع للنقد والعيب والحذف والزيادة، وكل ما يجري على الكلام البشري من مأخذ، بل أكثر من ذلك وهو تجريد النصِّ عن قائله فلم يعد النصُّ القرآني من كلام الله تعالى بعد أن أصبح بين يدي الإنسان وكتبه في المصاحف³²، وفي هذا يقول محمد أركون: «ويمكنني أن أقول بأنَّ المقدس الذي نحن عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي»³³.

وأيضاً فإنَّ هذه التسوية تلغي كل المناهج والقواعد والضوابط التراثية التي تحكم تعامل القارئ مع النصِّ القرآني وإخضاعه للمناهج الوافدة وإن كانت غير صالحة ولا ملائمة للنصِّ القرآني، وفي هذا يقول الحدائي نصر حامد أبو زيد: «ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أن في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»³⁴.

ومشكلة الحداثيين في تعاملهم مع النصِّ القرآني – والتراثي عموماً – هو تجاهل النزعة الوضعية للمناهج الغربية، والتغاضي عن أبعادها الغائية، والتعاطي معها جميعها على أنها تؤدي إلى حقائق موثوق بها، ومن ثمة قدرتها على استنفاد إمكانات النصِّ دلالياً ومقاصدياً، وعلى الكشف عن المحجوب واللامفكر فيه حتى وإن كان متعارضاً للنص نفسه³⁵.

3- منطلق العقلنة وأبعاده:

وهو مصطلح يراد منه تقديم العقل على غيره، أي: «القول بأولية العقل في الحكم على الأشياء وتقديمه على غيره، ومنها القول بأنَّ الوجود كله وجود عقلي»³⁶. وفي هذا يقولون: «إنَّ الإنسان الذي توصف أعماله بأنها تنويرية هو ذلك الإنسان الذي يستخدم عقله دون مؤثر خارجي أو بغير مرشد أو موجه.. فيما يقوم به من عمل..»³⁷. بمعنى أنَّ العقلانية تسعى للتوجه إلى الإنسان وحده، والانفصال عن الإله، والثقة في العقل وحده، والانفصال عن الوحي، والتعلق بالحياة الدنيا وحدها، والانفصال عن أي دلالة أخروية³⁸.

وأما الأبعاد المقصودة من العقلنة فهي رفع الغيبية على النصّ القرآني³⁹ للتعامل معه بكل وسائل النظر التي تتيحها المناهج الحديثة، وكل هذا ما هو إلا بسط لسلطان العقل على ما لم ينتجه، ويتجاوز حدود معرفته وفهمه، وقد نتج عن خطة التعقيل هذه المساواة بين النصّ القرآني وغيره من النصوص الدينية الوثنية⁴⁰ من جهة، وبينه وبين النصوص البشرية من جهة ثانية، ومن ثمة الدعوة لإخضاع النصّ القرآني للتفكيك وإعادة التشكيل على النحو الذي يُعقّلُهُ ويجعله إفرازا بشريا مثل ما وقع لنصوص التوراة والإنجيل وغيرهما.

والبعد الآخر وهو إحداث القطيعة مع القراءات التراثية وآلياتها ومناهجها⁴¹ وذلك بسلب القدسية وتهديم المراكز، يقول الحدائي حسن حنفي: «مهمة التراث والجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا من الخوف والرهبنة والطاعة للسلطة؛ سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول، سواء كانت سلطة التقاليد أم سلطة السياسة»⁴².

ولذا سعت القراءة الحداثية إلى تحقيق قطيعة معرفية مع القراءات الإسلامية التراثية التي تعمل على ترسيخ الإيمان والاعتقاد والمسلمات عموما، واستبدالها بمناهج التشكيك والانتقاد والتفكيك⁴³، وبالتالي يُفهم النصّ القرآني فهما مزاجيا متلونا ومتقلبا مع كل عصر وظرف بدون رابط أو ضابط⁴⁴.

ثالثا - نماذج من القراءات الحداثية للنصّ القرآني

لقد شكلت قراءة النصّ القرآني أحد أهم انشغالات وتحديات النخبة الحداثية العربية خلال العقود الماضية، وذلك لما يتمتع به القرآن الكريم من دور وتأثير مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي، وذلك باعتباره - على حد اعتقادهم - أحد أهم العقبات المعرفية التي تقف عائقا أمام تحقيق النهضة والتقدم والتحرر⁴⁵، ومن هؤلاء من كان له قراءة جديدة للنصّ القرآني من منظور حداثي، مثل قراءة محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد شحرور، وصادق النيهوم، وعلي حرب، وطبيب التيزيني، وخليل عبد الكريم، ومحمد سعيد العشماوي، وغيرهم⁴⁶. وفي هذا الإطار نذكر ثلاثة نماذج عن تلك القراءات قبل أن ننتقل للعنصر الموالي والمتعلق بالضوابط التأويلية للنصّ القرآني:

1- قراءة محمد أركون (1928 - 2010)

وهي قراءته لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁷² يقول ابن كثير: «يخبر تعالى بما أعدّه للمؤمنين به والمؤمنات من الخيرات والنعيم المقيم في جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أي ماكثين فيها أبدا ومسكن طيبة أي حسنة البناء طيبة القرار»⁴⁷. فهذا النصّ القرآني يعتبر من المسلمات القطعية الغيبية التي يجب على المسلم أن يسلم بها.

وعندما ننظر في قراءة محمد أركون لهذا النصّ القرآني نراه يطبق المنطلقات الثلاث (الأرخنة، والأنسنة، والعقلنة) وبأبعادها التي ذكرناها آنفا، وأهم بُعدٍ فيها هو رفض التعالي النصّي ؛ بمعنى أنّ هذا النصّ القرآني ما هو إلا انعكاس تاريخي محايث لزمكان الذين أنزل عليهم فقط، وخلع صفة الغيب من

خلال التحليل المادي المجرد، وتغيير بوصلة التمرکز من وحي الله إلى الإنتاج البشري، ومن زمنية أخرى حتمية يتحقق فيها وعد الله إلى زمنية أنية تجريبية لم تدرك بعد زمن هذا الوعد، يقول أركون: «ليس الوجه الديني للتوبة إلا عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالا كونيا؛ أقصد الأنهار التي تجري، والمساكن الطيبة الموجودة في جنات، تستحيل في الزمان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم، وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والمحسوس للتوبة؛ أي بالخضوع وتقديم الطاعة لسلطة محسوسة ولمعايير أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة تماما من قبل أعضاء الجماعة لسبب بسيط هو أنهم هم الذين أنتجوها ونشروها»⁴⁸.

يقول المترجم هاشم صالح في الهامش مبينا موقف محمد أركون من الغيبيات: «يقصد أركون بذلك أن وعينا الحديث الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمسا بالخيال ولا يجد أية صعوبة في تصوير ذلك واعتباره حقيقة واقعية. لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصويرية والعوامل المادية الواقعية، غني عن القول إن هذا الوعي القروسطي لا يزال مستمرا حتى يومنا هذا لدى قطاعات تقليدية واسعة»⁴⁹.

2- قراءة محمد عابد الجابري (1935 - 2010)

وهي قراءته لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ النساء: 11. هذا النص من القطعيات التي لا تقبل التأويل، فهو من المعلوم من الدين بالضرورة، وسبب نزوله أنّ المجتمع يومها كان يحرم الإناث والصغار من الأولاد الذكور من التركة؛ لأنهم غير قادرين على القتال، فنزلت الآيات لتقرر حقهم في التركة، قال أبو جعفر الطبري: «وقد ذكر أنّ هذه الآية نزلت على النبي ﷺ، تبييناً من الله الواجب من الحكم في ميراث من مات وخلف ورثة، على ما بيّن. لأنّ أهل الجاهلية كانوا لا يقسمون من ميراث الميت لأحد من ورثته بعده، ممن كان لا يلاقي العدو ولا يقاتل في الحروب من صغار ولده، ولا للنساء منهم. وكانوا يخصصون بذلك المقاتلة دون الذرية. فأخبر الله جل ثناؤه أن ما خلفه الميت بين من سمّي وفرض له ميراثاً في هذه الآية، وفي آخر هذه السورة، فقال في صغار ولد الميت وكبارهم وإنائهم: لهم ميراث أبهم، إذا لم يكن له وارث غيرهم، للذكر مثل حظ الأنثيين»⁵⁰.

وعندما ننظر في قراءة الجابري نجده قرأ الآية من منطلق العقلنة والأرخنة، فاستعمل العقل في تقدير الشارع لنصيب الأنثى في الميراث بنصف نصيب الذكر، ورأى أنّ النصيب اليوم يكون متساويا، واحتكم في ذلك إلى الأرخنة وأنّ سبب هذا الحكم مربوط بالجانب التاريخي، فجاء الحكم مراعيًا للوضع السائد في الجاهلية الذي كانت المرأة محرومة فيه من الميراث بشكل كلي، فجاء الإسلام بحل وسط فمنحها نصف نصيب الذكر في ذلك العهد، أمّا اليوم فقد أصبحت المرأة تشتغل، وتكسب مالا، وتشارك في النفقة على البيت والأولاد، وأمام هذا الوضع يرى الجابري أنّه لا مانع من المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث⁵¹.

3- قراءة محمد شحرور (1938 - 2019)

وهي قراءته لقوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ القدر: 3. فهذا النصّ القرآنيّ بيّن فضل ليلة القدر على سائر الليالي، وأنها تفضل عند الله تعدد ألف شهر من شهور السنة، بما يعادل ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر تقريباً، وهذا ما بيّنه المفسرون في تأويلهم لهذا النصّ القرآنيّ، وكان الخلاف بينهم في تأويل سبب هذه الأفضلية (الخيرية) والمراد منها⁵².

ولما نأتي لقراءة شحور للفظـة "شهر" من سورة القدر في كتابه "الكتاب والقرآن، فإنّه يقرأ لفظ "شهر" على أنّه الإشهار وليس الشهر الزمني من السنة، فيقول: ليلة القدر هي مصطلح يعني صدور أمر رب العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين؛ أي تم إنزال القرآن وجعله عربياً، ففي هذا انتقل إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني، أي أنه لم يعد سرا بل تم إشهاره، لذلك قال "ليلة القدر خير من ألف شهر"، وهنا الشهر لا يعني الشهر الزمني، ولكن هي من الشهرة والإشهار، وهكذا يتطابق المعنى مع مفهوم الإنزال والجعل "إنا جعلناه قرآناً عربياً". وهنا كلمة "ألف" إما تعني أن إشهار القرآن خير من ألف إشهار آخر حيث في ليلة القدر لا يتم أمر إشهار القرآن فقط، أو "ألف" تعني تأليف الأشياء بعضها مع بعض كأن نقول الأليف والألفة والتأليف، فنفهم "ألف شهر" على أنه إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين و"تألفت" بعضها مع بعض فإن أمر إشهار القرآن خير منها جميعاً ويؤكد شحور أنه يميل لهذا المعنى⁵³.

وهكذا نراه ينطلق في قراءته هذه من المنطلقات التي ذكرناها سابقاً، فيحكم العقل في مرادفات لفظ "شهر" ويقرأه بما لم يخطر على بال أحد من الأوائل، ومنهم الذين نزل عليهم هذا النصّ القرآنيّ، ويخُجُ بالنص من مركز الوحي الغيبي الإلهي الذي لا يعلمه إلا الله في ليلة القدر وقدرها وفضلها إلى التمرکز حول الإنسان المادي الذي لا يعيش إلا لحظته وما يرى فيها من محسوس، ومن تاريخ نزول السورة وسببها إلى تاريخ قراءتها من طرف القارئ الذي لا يعرف إلا الإشهار في حاضره.

رابعاً - ضوابط تأويل النصّ القرآنيّ

الحداثيون أحدثوا في قراءاتهم قطيعة كلية مع القواعد والجهود التأويلية للقرآن الكريم، حيث تحللوا من كل الضوابط العلمية والقواعد الحاكمة التي وضعها العلماء لتفسير وتأويل النصّ القرآنيّ، ولهذا نحن لا نريد أن نعيد تلك الضوابط كما وضعها علماؤنا - و كما هي مدونة في كتب علم أصول الفقه وعلوم القرآن وغيرها - وإنما نسعى في ضوابطنا هذه أن نحتكم للمنطق من خلال منطلقات الحداثيين نفسها وما ترمي إليه من أبعاد في قراءة النصّ القرآنيّ، ومن جملة تلك الضوابط ما يلي:

1- المعقولة في التأويل

لا بد أن يكون التأويل للنصّ القرآنيّ معقولاً؛ بحيث يقبله المنطق السليم، وتقرّه الحقائق التي لا خلاف فيها، فهناك حقائق لا يمكن أن نتجاوزها باسم التجديد والتحرر والتنوير، فالعقل لا يقبل أن نؤول نصّاً من غير ضوابط نحتكم إليها، سواء أكانت الحقائق تاريخية أو لغوية أو تجريبية أو غيرها من الحقائق التي تكون بمثابة الأصول الحاكمة التي يحتكم إليها الجميع.

مثال ذلك أنّ هناك مُسلّمات تاريخية لا يمكن بحال من الأحوال أن نلغيها أو نبدلها أو ننكرها ونغير بذلك حقائق التاريخ كونها جاء ذكرها في النصّ القرآنيّ والمنهج التاريخي يتطلب ذلك، ولهذا عندما نحاكم النصّ القرآنيّ لمنطق الأرخنة نعيد قراءته من خلال زمن القارئ ونزور ونقلب الحقائق التاريخية الثابتة

التي ذكرها القرآن لمقاصد عدّة - لا مجال لتفصيلها هنا - فمثال ذلك سورة الفيل ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ الفيل: 1. تحكي واقعة تاريخية؛ وهي غزو أبرهة الحبشي للكعبة المشرفة، وقد استعمل الفيل في معركته، وهو غير معهود في البلاد العربية؛ فالقراءة المعقولة أن نقول باستعمال وسائل الحرب الحديثة التي تحدث المفاجئة والرعبة في قلب العدو بحيث نأتيه بما لم يعرف أو بما لا يتوقع من المعدات والآلات، لكن من غير المعقول أن نقرأ هذه الحادثة التاريخية التي جاءت في النصّ القرآنيّ بأنّ الفيل هو ذاته آلة حربية وليس بحيوان؛ بمعنى أنّه مدرعة أو دبابة أو أيّ مركبة حربيّة، أو أنّه مجرد رمز فقط ولا يوجد الفيل أصلاً وغيرها من التأويلات التي تلغي حقيقة الحادثة وتؤولها لشيء آخر مربوط بزمان القارئ، فلا ريب أنّ مثل هذه القراءات ترد الأخبار وتقلب وتكذب الحقائق التاريخية التي تحتكم لها العقول، وبالتالي لو طبقنا هذا المنهج (الأرخنة) على كتب التاريخ لغيرنا وبدلنا تاريخ الأمم والشعوب، وما بقي شيء اسمه تاريخ حتى تاريخ الإنسان نفسه، ولرددنا حتى تاريخ ميلاده ونسبه، وكل ما يتعلق بماضيه، لأنّ المنهج التاريخي يتطلب قراءة القارئ الجديدة وفقط.

وفي هذا المعنى - أيّ صيرورة التاريخ - يقول عباس محمود العقاد: «إننا مطالبون بأن نفهم القرآن الكريم في عصرنا كما كان يفهمه العرب الذين حضروا الدعوة المحمديّة لو أنهم ولدوا معنا، وتعلموا ما تعلمناه، وعرفوا ما عرفناه، واعتبروا بما نعتبر به من حوادث الحاضر وحوادث التاريخ منذ الدعوة المحمدية إلى اليوم، ولكن التفكير العصري شيء، وإقرار النظريات العلمية المتجدّدة شيء آخر»⁵⁴. ثمّ يقول بعد التحليل والبيان للنصّ القرآنيّ من خلال المناهج الحديثة: «وكل ما يجب على المسلم أن يؤمن به أنّ كتابه إلهي يأمر بالبحث والتفكير ولا ينهيه عنه، ولا يصدّه عن النظر والتأمل في مباحث الوجود، وأسرار الطبيعة، وخفايا المجهول كيفما كان، ولكنه لا يأمره بالتماس التوفيق بين نصوصه وبين نظريات العلوم كلما ظهرت منها نظرية بعد نظرية يحسمها العلماء ثابتة مقررة، وهي عرضة بعد قليل للنقض أو التعديل، بل لا يأمره الكتاب بالتوفيق بين الكيفيات التي يفهمها العلم، والكيفيات التي يقدرها العقل لفهم المسائل الكونية في بدائها الأولى ونهايتها الأخيرة بعد طوايا الغيب المجهول»⁵⁵.

ونفس الشيء مع الحقائق اللغوية التي يتواصل بها الناس، ومن خلالها يفهمون الرسائل النصّية الموجّهة إليهم، ومن غير أن يختلفوا في ذلك، ولو لم يحتكموا لها لكان تأويل كل ما يتواصلون به ممكناً بمنطق القراءة الحداثيّة، وفسدت المعاملات والمعاهدات والعقود وكل ما هو مُسَلَّم ومُتعارف عليه من الحقائق اللغوية المعقولة التي يخضع لها الجميع، ويتواصلون من خلالها.

مثال ذلك أنّ هناك ألفاظاً قرآنية لو حُوِّكمت لمنطلقات القراءة الحداثيّة كالأرخنة والعقلنة لوجدناها غير معقولة ولا تقبلها تلك الأصول التي ذكرناها أو غيرها، لأنّها ستؤول بتأويلات غير معقولة وغير منطقية البتّة، أي تأويلات عبارة عن تحكّيمات لا يضبطها ضابط ولا يحكمها أصل.

خذ على سبيل المثال لفظ "السيارة" التي جاء ذكرها في النصّ القرآنيّ من قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْلُوهُ﴾ يوسف: 19. المقصود بالسيارة هم المارّة من الناس⁵⁶، بمعنى يسرون في طريقهم، وضمير الجمع في "فأرسلوا" وفي "واردهم" يدل عليهم، فلو أسقطنا ثقافة العصر وطبقنا المنهج التاريخي والعقلي لأنكرنا حدوث القصة الثابتة تاريخياً ولجعلناها أسطورية لوجود ألفاظ فيها مخالفة لما عليه ثقافة عصرنا، وللزمنا تغيير وقائعها بالعقل، ولقلنا أن المراد بالسيارة هي المركبة الحديثة المكونة من

العجلات والمحرك و... وهذا التأويل تستسيغه القراءة الحداثية التي ترفض صيرورة التاريخ وتُعلي من سلطة العقل ولو على حساب الحقائق التاريخية واللغوية، وهو ما يجعلنا نتساءل: هل كانت في زمن يوسف عليه الصلاة والسلام طرق معبّدة وسيارات بعجلاتها، سواء ثنائية الدفع أو رباعية كما هي اليوم؟! أم أنّ النصّ القرآنيّ استعمل ثقافة عصرنا مكان ثقافة عصرهم؟ أعتقد أن الإجابة المعقولة تكون محكومة بمنطق الحقائق اللغوية والتاريخية.

ومثل لفظ "السيارة" لفظ "الساعة" التي ذكرها النصّ القرآنيّ في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾ الأنعام: 31. فهل المراد بالساعة هي الآلة الحديثة التي نحسب بها الزمن؟ فلا ريب أنّها من الألفاظ المتداولة في ثقافة عصرنا بحيث إذا أُطلقت تنصرف لها مباشرة، ومن منطلق القراءة الحداثية فالتأويل هذا مستساغ لخلع سلطة الماضي وتحكيم سلطة القارئ بثقافة العقل الحديث، لكنه من جانب المعقولة التي تحتكم للثقافة التاريخية والحقائق اللغوية يقول أنّها قراءة غير معقولة البتّة.

ونأخذ مثالا على الحقائق العلمية التجريبية التي يقدها الحداثيون ويتمثل في لفظ "القلب" الوارد كثيرا في النصّ القرآنيّ، وقد وُصف "القلب" بالعديد من المواصفات منها الفقه والعلم والتذكر والقساوة واللين وغيرها، من ذلك قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَظْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ غافر: 35. فهل لفظ "القلب" الوارد في تلك النصوص وغيرها هو العضلة الموجودة في الجسم والتي تنبض وتضخ الدم عبر الشرايين لكافة الجسم؟ فإن كانت الإجابة بنعم فنتساءل كيف نطبع على القلب؛ أبعملية جراحية أم بنفس حادثة شق الصدر؟ وهل القلب ورقة حتى نطبع عليه؟ وإن كان ورقة فما نوعها؟ وما نوع الآلة التي نطبع بها؟ أم الطباعة مثل ما يفعل باللحوم عند إجراء الفحوصات عليها من طرف الأطباء المختصين؟ وهل يُعقل أن يكون للقلب إدراك وتتحرى بالفهم والفقه والتذكر و...؟

لا ريب أن القراءة الحداثية من جانب التأويل تقبل بأنّه العضلة الجسميّة المعروفة، ولكن من الجوانب الأخرى ستقع في الإحراج واللامعقولية، لأنها تتنكر لماضي القرآن الكريم ولا تعترف له بالسيادة في الجانب العلمي، وهي نفس النظرة التي كانت في أوروبا حول الكتاب المقدس (الإنجيل) ثم نتج عنها إنكار القدسية وإعلاء سلطة العقل مكانها، وبالتالي تمت قراءته بمنطوق العلمية الحديثة.

ونشير هنا إلى أنه من دواعي نقد نصوص الكتب المقدسة عند الغربيين هو احتوائها على ألفاظ مبهمة ولا تؤدي لمعنى⁵⁷، ولذا لم تُعدّ تُفهم في زماننا، وحين نسقط نفس القراءة على النصّ القرآنيّ فستكون العملية عكسية؛ بحيث تُهمّ التأويلات المعاصرة الدلالة بعد أن كانت واضحة وميسورة الفهم والإدراك، وهو ما يلاحظه القارئ في قراءات الحداثيين المختلفة، ومنها ما ذكرناه في النماذج، وهناك ما هو أكثر من ذلك.

لهذا نقول بأنّ النصّ القرآنيّ كلام عربيّ، وفهمه وتأويله لا بد أن ينضبط بحقائق اللغة التي نزل بها وفي زمنها، فإذا كان الذين نزل عليهم عندما يجدون لفظا أو تركيبا أو أسلوبا ليس على لغة قبيلتهم توقفوا عنده واستفهموه من أصحاب تلك اللغة على الرغم من فصاحتهم وعربيتهم، فإنّه جدير بمن بعدهم أن لا يقرؤوا ذلك حتى يستبينوا من تلك اللغات التي حَفِظَ القرآنُ بها اللسان العربيّ المبين.

رُوي عن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾⁴⁷ النحل: فسكتوا. فقام شيخ من هذيل، فقال: هذه لغتنا، التخوف: التنقص. فقال عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير يصف ناقته: تخوف الرجل منها تامكاً قرذاً *** كما تخوف عود النبعة السفن فقال عمر: عليكم بديوانكم لا تضلوا. قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم⁵⁸.

يقول عبد القادر محمد حسين: «أما كون النصّ القرآنيّ كلاماً عربياً على طريقة كلام العرب فهذا أمر مُسلّم ولا يعني كونه كلاماً على طريقة كلام العرب أنّه كلامهم من جميع الوجوه، فالتشابه من وجه لا يستلزم ضرورة أن يكون مطابقاً ومشابهاً من كل وجه كما يحاول الاتجاه العلماني جاهداً التلبيس به»⁵⁹.

2- الموازنة في التأويل

عندما نستقريء المناهج الحديثة نجد بعضها اهتم بالسلطة الخارجية للنصّ وأعلى من مكانتها، وبعض المناهج الأخرى أعلنت من سلطة المؤلف ورفعت من مكانته وانصبت الدراسة عليه بحكم أنه المبدع أو المنتج الأول للنصّ، وبعضها الآخر ركزت على سلطة النصّ والانتقاص من سلطة المؤلف ومن السلطة الخارجية وسلطة المتلقي، وأغلقت النصّ على ذاته، وأحدثت قطيعة مع ما هو خارجي على النصّ، وفي بعضها الآخر الاهتمام بسلطة القارئ (المتلقي) على حساب باقي السلطات الأخرى ورأت أن ذلك تحرير له من سطوة المؤلف والنص والعلاقات الخارجية قصد انفتاح القراءة وجعلها لانهائية. وهكذا هي المناهج الحديثة جاء بعضها على أنقاض بعض، وكلما أخفقت مدرسة في تحقيق المبتغى من خلال مناهجها جاء النقد على إثر ذلك وظهرت مدرسة أخرى أو تفرعت عنها مدارس أخرى ونتج على إثر ذلك مناهج جديدة، وهكذا دواليك، المدرسة على أعقاب المدرسة والمنهج على إثر المنهج، وكلما جاء الجديد تغيرت القراءة للنص مع كل جديد؛ فالواقعية الغربية - مثلاً - ركزت على هدم النصّ وأغفلت البناء، فعقبتها الواقعية الجديدة التي ركزت على البناء بعد الهدم، والبنوية تعاملت مع النصّ منغلقاً على ذاته وأهملت ما حول النصّ والمؤلف والمتلقي، ثم جاء ما يسمى بما بعد البنوية ومنها التفكيكية (الحدائث) فخلعت سلطة النصّ وأعلنت من سلطة القارئ، وهكذا جاءت الحدائث ثم أُعلن عن موتها وظهرت مناهج ما بعد الحدائث.

وعندما نستقريء القراءات الحدائية في تعاملها مع النصّ الدينيّ (القرآنيّ) وفق المناهج الحدائية فإنّه يمكننا القول بأنّها لم تُحدث الموازنة في التأويل - أو بالأحرى في القراءة - وذلك بسبب خلفيتها الثقافية والفكرية التي تلتقتها من تلك المناهج التي طبقت على النصوص الدينية الغربية التي لم تكن من مؤلف واحد بعد تحريفها وصبغتها بالصبغة البشرية، وبالتالي فهي تعكس أو تعبر عن تجارب في الحياة مختلفة، ومن هنا ضرورة اختلاف التفسير وتنوعه وعدم التقيد بوجهة نظر واحدة أو الرضوخ لأية سلطة أخرى غير سلطة العقل والمنهجية العلمية⁶⁰ وإعلاء أنسنة النصّ وتجريديته من زمانيته ومكانيته التي كُتب فيها بسبب الغموض الذي حصل فيه.

فالتجربة التاريخية التي مرّ منها النصّ اليهودي والمسيحي، وكذا تجربة النقد العنيفة التي أطاحت بقدسية هذا النصّ، كانت من أبرز الخلفيات التي ساهمت في نشأة الاتجاه التأويلي، ومن صميم هذا الإشكال ظهور الإشكال التأويلي في الفكر الغربي متزامنا مع نقد الكتاب المقدّس.

وهذا بخلاف النصّ القرآنيّ الذي مصدره واحد وهو الله وتكفل بحفظه فلم يقع فيه أيّ تغيير ولا تبديل ولا تحريف ولا غموض، ولهذا عندما نرجع لمناهج التأويل عند المسلمين في تعاملهم مع النصّ القرآنيّ نجد راعت الموازنة في التأويل، فقد كانت منسجمة مع هذا النسيج المتوازن الذي يشكّله النصّ القرآنيّ، فكان لزاما عليها أن توازن بين مقصدية الملقى ومقصدية النصّ ومقصدية المتلقي، ومقصدية ما حول النصّ.

فمن حيث مقصدية الملقى فإنّ مناهج التأويل الإسلامية راعت في تأويلها جانب (القداسة) المتمحور في قالب الإعجاز الذي يجعل النصّ القرآنيّ مصدره واحد (وهو الله) ومخالف لكل النصوص البشرية، بل يستحيل أن يكون بشريا (الأنسنة) وتخلع عنه قداسته الإلهية، وذلك لعجز البشر على أن يأتوا بمثله، فكيف يُعقل أن تُحول سلطته إليهم؟! ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء: 88.

كما راعت في تأويلها ما هو من حق الملقى وحده؛ أي ما استأثر به ولم يوكل تأويله للبشر، كالمحكمات من النصوص، مثل ما اشتمل على الأحكام القطعية، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ البقرة: 43. ومثل الأخبار الغيبية، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ محمد: 15. وكل ما يحتمل مقصدا واحدا فإنّ تأويله من حق الله وحده، وكونه نصّا لغويّا - كما تنظر له الحداثة - فإنّ منزله استأثر بتأويله ولم يجعله لغيره، ومن هنا لم يتعدد مصدر النصّ؛ بخلاف الكتب المقدسة التي أُجريت عليها عمليات النقد بسبب اختلاف مصادرها ومقاصدها.

وراعت المناهج الإسلامية في تأويلها - كذلك - ما هو تبع لقداسة النصّ، أي ما أثر عن المرسل؛ من ذلك ما أشكل تأويله، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة: 143 فقد سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن معنى الوسط، فقال: «الوسط: العدل»⁶¹. وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «لما نزلت: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ الأنعام: 82. قلنا: يا رسول الله، وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله ﷺ: ليس كما تظنون. إنّما قال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ لقمان: 13»⁶².

ومن حيث مقصدية النصّ فإنّ سلطة القداسة الإلهية لهذا النصّ القرآنيّ لم تستأثر بكل المقصدية فقد جعلت هامشا كبيرا منه يخضع لمقصدية النصّ، وبالتالي تكون فيه حرية التأويل المنضبطة بمقصدية الملقى، من ذلك ما تعددت وجوهه ونظائره في اللفظ الواحد، مثاله ما ذكره ابن قتيبة في كتابه تأويل مشكل القرآن، حيث قال: «الحرج: أصله الضيق. ومن الضيق: الشك؛ كقول الله تعالى: ﴿فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾؛ أي: شك؛ لأن الشاك في الشيء يضيق صدرا به. ومن الحرج الإثم، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ﴾؛ أي: إثم، ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ﴾؛ أي: إثم. وأما الضيق بعينه، فقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ أي: ضيق، و﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾، و﴿حَرَجًا﴾. ومنه الحرجة، وهي: الشجر الملتف»⁶³.

فكما نرى فإنّ مثل هذه النصوص تعطي من جهة سلطة للنصّ، ومن جهة تعطي سلطة للمتلقّي كذلك، وهذا من الاتزان الحاصل في النصّ القرآنيّ، ففي حين يضغط النصّ على القارئ بلغته وضوابطه، فإنّه بالمقابل يعطيه هامش التحرك في عملية التأويل.

وكذلك من حيث مقصدية المتلقّي (القارئ)؛ فإنّ سلطة القداسة الإلهية لم تستأثر بكل المقصدية فقد جعلت منه جانبا كبيرا يخضع لمقصدية المتلقّي، من ذلك النصوص الظنية التي تمثل أغلبية النصّ القرآني، فإنّها تخضع لسلطة القداسة ومقصديتها - ولا يمكن خلعها عنها لما ذكرنا سابقا - ولكن من جهة أخرى فيها حرية لسلطة المتلقّي ومقصديته، مثال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة: 228. ففي مثل هذه النصوص الظنية تتعدد القراءات والتأويلات، حيث يعطي النصّ حرية للقارئ، ولكنها في ذات الوقت منضبطة بالحقائق اللغوية، قال الطبري: «واختلف أهل التأويل في تأويل "القرء" الذي عناه الله بقوله: "يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"، فقال بعضهم: هو الحيض... وقال آخرون: بل "القرء" الذي أمر الله تعالى ذكره المطلقات أن يعتدّن به: الطهر... قال أبو جعفر: "والقروء" في كلام العرب: جمع "قُرء"، وقد تجمعه العرب "أقراء" يقال في "فعل" منه: "أقرأت المرأة" - إذا صارت ذات حيض وطهر - "فهي تقرئ إقراء" ⁶⁴. ومن هنا تكون سلطة القارئ (مقصدية الملقّي) متزنة ومعتدلة في الوسط لا إفراط ولا تفريط، لا هي بكامل حريتها ولا هي مقيدة، بل لها مساحة واسعة وكبيرة في دائرة الظنيات.

وأما من حيث مقصدية ما حول النصّ؛ ومنها السياقات الخارجية - التاريخية - فإنّ لها سلطة معتبرة في تأويلية بعض النصوص القرآنية، وقد راعت ذلك المناهج الإسلامية في تأويل النصّ القرآنيّ، وهذا لا يتنافى ولا يتعارض والسلطة المقدسة (الإلهية) فهي التي أعطت هذه المساحة التحريرية لما حول النصّ، وربطته بذلك لخاصية تخصّ النصّ القرآنيّ - وحده دون غيره - وهي خاصية: "التنجيم"، قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ الإسراء: 106، أي نزل مفرقاً حسب الوقائع والأحداث، وإن كانت النصوص المرتبطة بزمن نزولها قليلة ومعدودة.

ولنأخذ مثالا على سلطة ما حول النصّ، قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ البقرة: 189، فهذا النصّ لا يمكن فهم دلالته إلا من خلال سبب نزوله، قال الطبري: قيل: نزلت هذه الآية في قوم كانوا لا يدخلون - إذا أحرموا - بيوتهم من قبل أبوابها، عن أبي إسحاق، قال: سمعت البراء يقول: كانت الأنصار إذا حجوا ورجعوا لم يدخلوا البيوت إلا من ظهورها. قال: فجاء رجل من الأنصار فدخل من بابه، ف قيل له في ذلك، فنزلت هذه الآية: "وليس البرُّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها"... وعن أبي إسحاق، عن البراء قال: كانوا في الجاهلية إذا أحرموا، أتوا البيوت من ظهورها، ولم يأتوا من أبوابها، فنزلت: "وليس البرُّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها". الآية ⁶⁵. فالله يقول: هذا ليس هو البرّ الذي يتقرب به إلى الله أنكم تتسورون البيوت من ظهورها، ولا تدخلون من الأبواب تقرباً إلى الله، فالله لا يتقرب إليه بهذا، وإنما هو التقرب يكون بالتقوى.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة: 115. فالمتبادر من ظاهرها أن الاتجاه في الصلاة إلى كل الجهات سواء، فللمصلي أن يتجه إلى حيث يشاء في صلاته. ولكنك إذا وقفت على سبب نزول هذه الآية رأيت أنّها لا تحمل هذه الدلالة المطلقة، وسببها على ما

رواه الواحدي في كتابه أسباب النزول، عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فأصابهم ظلمة، فلم يعرفوا القبلة، فاتجه كل منهم ناحية حسب ظنه واجتهاده، فلما قفلوا عائدين سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فسكت، فأنزل الله تعالى، ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله⁶⁶.

كما ننبه على أن ارتباط النص القرآني بزمان معين يرتبط بنزوله لا يعني جموده ونهاية دلالته، بل يجب أن نعلم أن تلك الدلالة المستنتجة بالزمكانية إنما هي بمثابة البوصلة المقصدية التي تضبطها ما حول النص (السياق الخارجي) لفهم النص على مراد منزله ليشمل مثيلاته من الوقائع عبر الزمن، ما يجعل النص متجددا ومنفتحا، وهنا تبرز قاعدة (أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)⁶⁷. وهكذا يتفاعل النص القرآني مع زمن نزوله ويتفاعل مع الواقع الذي يُقرأ فيه، ومثل هذا لا يوجد في القراءة الحداثية فهي تتمسك بقراءة واحدة آنية وتلغي كل قراءة لسبب واحد وهو تجدد الثقافة التاريخية المفوضية إلى اللانهاية في القراءة، يقول عبد القادر محمد الحسين: «صحيح أن الإطار اللغوي الذي نزلت به تلك النصوص هو مرجع أساسي في فهمها، ولكن هذا حق يراد به باطل؛ إذ يراد به إلغاء خصوصية تلك النصوص وقدرتها على مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية، فلا تعارض بين أن يكون النص مفهوما على طريقة العرب ويكون في الوقت ذاته شاملا وعاما وقادرا على اختراق تقلبات العصور، ولا يكون أسيرا لحقبة تاريخية هي زمان نزوله، وهذا معنى كونه إلهيا؛ أي مطلقا عن القيود الزمانية والمكانية، فالعبرة بخطاب الله تعالى الأزلي القديم وذلك لا يحده زمان ولا مكان»⁶⁸.

3- الشمولية في التأويل

الشمولية سمة أساسية في قدسية النص القرآني وسلب البشرية عليه (الأنسنة)، ولولا ذلك لكان النص القرآني موطنا للاختلاف بين نصوصه، وذلك مكمّن قول تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء: 82. ولهذا فإن شمولية النص القرآني رمز الكمال، فهو يجمع الأمور الغيبية والأحكام والقصص والأخبار والمواعظ والحكم والأمثال، و.. في نص كليّ شامل يُفهم الجزء منه في إطار الكل، لأن النص القرآني ليس مجرد نص لغوي منقطع عن مصدره وعن نصيته وعن سياقاته أو زمانه ومكانه، ولكنه نص متلاحم ومتنوع المشارب وله لغويته وصيرورته التاريخية، وعلى هذا تكلم العلماء الأوائل في ضبط شمول النص القرآني وأفاضوا في: العام والخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمبين والحقيقة والمجاز والمنطوق والمفهوم والمعنى الأصلي والمعنى التبعية، والحقيقة الأصلية، والحقيقة التبعية، ومثل هذا لا يوجد في غيره من النصوص البشرية، فإن توفر لها بعض ذلك، فلا تتوفر لها هذه الشمولية، ومن هذا الشمول كانت جهود جيّدة ومثمرة من طرف الدارسين للنص القرآني في تجلية المقاصد والتناسب والتماسك والانسجام والاتساق وغيرها.

فالنص القرآني مترابط بسياقه العام والخاص، وبالأثار التي جاءت تتحدث عما يتعلق به مثل أقوال رسول الله وآثار صحابته الكرام، ومربوط كذلك بأحكامه ومعتقداته وعباداته وتصوراته المختلفة عن الحياة والكون والدنيا والآخرة، وفيه ما يتعلق بالروح وفيه ما يتعلق بالعقل، وإنك لتجد كل هذا في سورة واحدة متكامل مع بعضه البعض مشكلا للوحة النصية للقرآن الكريم، وعليه فكل هذا معين ومورد في إيضاح الدلالات وإغفاله في تأويل النص القرآني لا يعطي الصورة الحقيقية للتأويل الشمولي، وهو ما

وقعت فيه الحادثة بإهمالها لكل ذلك، والنظر للنصّ القرآني مجزأ ومنفصلاً عن بعض البعض، وإهمال أغلب مكوناته والتوقف عند لغته والاعتماد في تأويلها على المناهج الغربية فقط من غير التقيد أو حتى مراعاة المناهج الإسلامية المتعلقة بذلك.

ولهذا فإنّ هناك نصوصاً قرآنية لا يمكن فهمها وتأويلها إلا في هذا الإطار الشموليّ؛ نذكر من ذلك القصص القرآنيّ، فإنّه لا يوجد قصّة شكلت سرداً واحداً إلا قصّة نبي الله يوسف عليه السلام، وأمّا باقي القصص القرآنيّ فلا يمكن لنا أن نأخذ صورة على القصّة القرآنية إلا بجمع أجزائها من النصّ القرآنيّ والنظر إليهما بنظرة شمولية من خلال مواضعهما في السور المختلفة، فمثلاً في قصّة إبراهيم عليه السلام في جزء واحد منها ورد نصّان يكمل بعضهما بعضاً، وهما قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَدْ لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ﴾ هود: 69، 70. وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ فَرَأَوْهُ مُنْكَرُونَ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ الذاريات: 24 - 28. فلاحظ: (رسلنا - ضيف)، (حنيد - سمين)، (بالبشرى - وبشروه)، ...إلخ، ولولا الشمول لظننا أن هناك واقعتين أو هناك اختلاف بين الجزأين.

وفي مجال تأويل آيات الأحكام لولا معرفة التدرج في تحريم الخمر وجمع نصوصه وتأويلها في ظل شموليتها لتمسك الواهمون بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ دليلاً على عدم حرمتها لما فيها من المنافع⁶⁹. وهكذا في كل تأويل لا بد من الانضباط بهذا الشمول ولو كان في اللفظ الواحد نتبعه في القرآن الكريم حتى يكون التأويل سليماً. وعلى شمولية النصّ القرآني يقول الشاطبي: «إنّما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجمليها المفسر ببينها... إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للنّاظر من جمليتها حكم من الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت. وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً (حتى) يستنطق فلا ينطق؛ لا باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجمليته التي سعي بها إنساناً. كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجمليتها لا من دليل منها أيّ دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل؛ فإنّما هو توهيّي لا حقيقيّ، كاليد إذا استنطقت فإنّما تنطق توهماً لا حقيقة؛ من حيث علمت أنّها يد إنسان لا من حيث هي إنسان؛ لأنّه محال. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»⁷⁰.

الخاتمة

وفي خاتمة البحث يمكن أن نجمل أهم ما توصلنا إليه من خلال معالجتنا لهذا الموضوع:
- الحدائيون العرب في قراءاتهم تأثروا بالمناهج الغربية التي نقد من خلالها الغرب تراثه وكتبه المقدسة، كما أن لهم تأثر واضح بالقراءات الاستشراقية، والنظرة العلمانية للتراث الأدبي والديني.

- منطلقات الحداثيين في قراءتهم للنصّ الدينيّ ومنه القرآن الكريم تنطلق من: الأرخنة والأنسنة والعقلنة، وتستهدف بذلك رفع القدسية عن القرآن الكريم، وصبغه بالصبغة البشرية وإحداث القطيعة مع الماضي، وبالتالي إغفال الوحي ورد الغيبية ورفض الحُكمية التي تربط النصّ القرآنيّ بظروف بيئته و زمنه.

- القراءة الحداثيّة تُعلي من سلطة القارئ وتدفعه بجرأة غير منضبطة لكسر قداسة النصّ، وتلغي كل السلطات الأخرى، وتعطي القارئ الصلاحية المطلقة وفق المناهج الغربية ليؤول النصّ القرآنيّ كما يرى من خلال ثقافته وخلفيته الفكرية.

- القراءة الحداثيّة تريد قراءة جديدة تحررية لا تتقيد بشيء من التراث وتتنكر له، وفي ذات الوقت مُسلّطة على قدسيته وماضيه؛ وخاصّة النصّ القرآنيّ الذي تراه العائق الأكبر في عملية التنوير والتجديد والتهوض.

- القراءة الحداثيّة لها أثر كبير على النصّ القرآنيّ، حيث تضعف من قداسته وتزعزع الثّقة بمصدريته وتؤدي للتشكيك فيه وفي علميته وصلاحيته.

- القراءة الحداثيّة تحمل بذور فنائها من خلال تأويلاتها المهمة والمنحرفة وغير المنضبطة، ودعوتها للقراءة المتجددة وإنكار السابقة، ويزيد في هذا الفناء قوة الخصائص التي يتحلّى بها النصّ القرآنيّ المحفوظ، ومخالفة تلك القراءة لثقافة المجتمعات الإسلامية وما أحدثته من قطيعة مع الماضي.

- الاستفادة من علوم العصر في تأويل النصّ القرآنيّ شيء مهم ومفيد – إذا احترمت الضوابط - ومن شأنه أنّ يُوسع الفهم ويجعل المسلم يعيش زمنه ويتفاعل مع عصره، وهذا أحد الخصائص المميزة للقرآن الكريم بأنّه صالح لكل زمان ومكان.

التهميش

- 1 - ينظر: أحمد مختار عمر (ت: 1424هـ): معجم اللغة العربية المعاصرة عالم الكتب الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م، 1/ 453.
- 2 - محمد بن بن منظور (ت: 711هـ): لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة - 1414 هـ، 2/ 133.
- 3 - ينظر - عبد السلام المسدي: النقد والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان ط، 1، 1983، ص 8.
- 4 - أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، 1/ 454.
- 5 - ينظر: عبد العزيز بوالشعير: أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 76، السنة التاسعة عشرة، ربيع 1435هـ – 2014م، ص: 47.
- 6 - أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، 1/ 454.
- 7 - ينظر: فاطمة الزهراء الناصري: القراءة الحداثيّة للنصّ القرآني: دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، إسلام أون لاين، بتاريخ: 09/07/2020، تاريخ الإطلاع: 2021/02/27، التوقيت: 18:15، الرابط: <https://islamonline.net/>
- 8 - ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 11/ 34.
- 9 - محمد بن أحمد بن رشد (ت: 595هـ): فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدّم له وعلق عليه: ألبير نصّري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) بيروت – لبنان، الطبعة الثانية. ص 25.
- 10 - علي بن محمد الجرجاني (ت: 816هـ): التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1403هـ - 1983م، ص: 50.
- 11 - ينظر: أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني في علوم القرآن الكريم، مركز الناقد الثقافي، دمشق، الطبعة الأولى 2008م، ص: 517.
- 12 - المرجع نفسه، ص: 559.
- 13 - علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2005، ص: 25.
- 14 - ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 1/ 129 وما بعدها. وينظر: محمد حسن حسن جبل: المعجم الاشتقاقي المؤصل، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة الأولى، 2010 م، 4/ 1759 وما بعدها.

- 15 - ينظر: فريد أمعشوشو: من مصطلحات التعليم: القراءة والإقراء، مجلة عود الند، مجلة ثقافية فصلية، الناشر عدلي الهواري، السنة 3: 25 – 36، العدد 31، 12 / 2008، الرابط: <https://www.oudnad.net>
- 16 - ينظر: محمد باديس: مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، إشراف الأستاذ دكتور عبد الوهاب ميراوي، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، السنة الجامعية: 2016 – 2017، ص: 50 – 52 – 136.
- 17 - ينظر: المرجع نفسه، ص 169.
- 18 - محمد أركون (ت: 2010م): الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1999م، بيروت – لبنان، ص: 76.
- 19 - علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2005، ص: 133.
- 20 - محمد أركون (ت: 2010م): القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2005م، ص: 25.
- 21 - المرجع نفسه، ص: 26.
- 22 - ينظر: المرجع نفسه، على الهامش، ص: 14.
- 23 - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995م، ص: 71.
- 24 - ينظر صابري لخميسي: تأثيل القراءات الحدائية للنص القرآني في فكر طه عبد الرحمان، مجلة آفاق فكرية، المجلد 04 العدد 09 أكتوبر 2018، ص: 400.
- 25 - ينظر المرجع نفسه، ص: 400.
- 26 - عبد الحافظ صعبوض، القراءة التاريخية للقرآن الكريم، موقع الألوكة، تاريخ الإضافة 25/9/2017: ميلادي - 1439/1/4 هجري، تاريخ الاطلاع: 2021/03/01، سا: 17:55، الرابط: <https://www.alukah.net/sharia/0/120907>
- 27 - علي حرب: نقد النص، ص: 77.
- 28 - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ص: 48. وينظر الصفحات التالية: 16، 19، 48، 82، 87، 97، 134، 139 وغيرها.
- 29 - ينظر: كريمة محمد كربية: منهج نصر حامد أبي زيد، ص 3. وينظر صابري لخميسي: تأثيل القراءات الحدائية، ص: 399.
- 30 - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2014م، ص: 24.
- 31 - علي حرب: حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، 2004، ص: 73.
- 32 - ينظر: محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 19 وما بعدها.
- 33 - رائد أمير عبد الله وخالد عبد الجبار شيت: الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مطبعة الإخوة، منشورات مكتب الميثاق، الموصل – العراق، الطبعة الأولى: 2012م، ص: 60.
- 34 - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية: 1994م، ص: 206.
- 35 - ينظر: قطب الريبسوني: النص القرآني من تهاافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى: 1431هـ – 2010م، ص: 402 – 403.
- 36 - ناصر بن عبد الكريم العقل: الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة - الرياض، الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م، ص: 16.
- 37 - محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية: 1423هـ – 2020م، ص: 187.
- 38 - ينظر: عبد الرزاق بلعقروز: من عقلانية الحدائث الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 76، السنة التاسعة عشرة، ربيع 1435هـ – 2014م، ص: 23.
- 39 - ينظر: محمد عمارة: الإسلام بين التنوير والتزوير، ص: 189.
- 40 - ينظر: سليمة جلال: تصحيح مسار القراءات الحدائية للنص القرآني عند طه عبد الرحمن، مجلة العلوم الانسانية، عدد 50 ديسمبر 2018، المجلد أ، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، الجزائر، ص: 312.
- 41 - ينظر، مني محمد بهي الدين إبراهيم الشافعي، التيار العلماني الحديث، دار اليسر، الطبعة الأولى: 1429، ص 387 – 492.
- 42 - حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة: 1412هـ – 1992م، ص: 52.
- 43 - ينظر: صليحة بن عاشور: الخطاب القرآني والمناهج الحدائية في تحليله، دراسة نقدية، الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص: 237.
- 44 - ينظر: إبراهيم طلبة حسين: إشكالات القراءات الحدائية للنص الديني دراسة نقدية، مجلة المعيار، المجلد 17، العدد 33، بحوث الملتقى الدولي فهم القرآن بين النص والواقع، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة – الجزائر، ص: 258.

- 45 - ينظر: صليحة بن عاشور: الخطاب القرآني، ص: 224.
- 46 - ينظر: مختار حسيني: التأويل الحدائي، ص: 117.
- 47 - إسماعيل بن كثير أبو الفداء (ت: 774هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ - 1999م، 4/154.
- 48 - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية: 1996م، ص: 99.
- 49 - المرجع نفسه، على الهامش ص: 99.
- 50 - محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة للطباعة: الأولى، 1420هـ - 2000م، 31/7.
- 51 - ينظر محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1991م، ص: 54 وما بعدها.
- 52 - ينظر الطبري: جامع البيان، 533/24. وينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 427/8. وغيرهما.
- 53 - ينظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ص: 205 - 207.
- 54 - عباس محمود العقاد: ما يقال عن الإسلام، مكتبة دار العروبة، مطبعة الميداني، القاهرة، ص: 265.
- 55 - المرجع نفسه، ص: 296.
- 56 - ينظر: الطبري: جامع البيان، 1/15.
- 57 - ينظر - محمد عابد الجابري: قضايا في الدين والفكر؛ موقع مجلة حكمة، حوار في قضايا الدين والفكر مع مجلة مقدمات المغربية. أجرى الحوار: محمد الصغير جنجار، نُشر 2015/11/17م، تاريخ الاطلاع: 2021/03/10، التوقيت: 14:45، الرابط: <https://hekmah.org>
- 58 - ينظر: ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة: 1988م، ص: 152.
- 59 - عبد القادر محمد الحسين: معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، الطبعة الثانية: 1433هـ - 2012م، ص: 444.
- 60 - ينظر - محمد عابد الجابري: قضايا في الدين والفكر؛ الرابط: <https://hekmah.org>
- 61 - الطبري: جامع البيان، 145/3.
- 62 - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 294/3.
- 63 - عبد الله بن قتيبة (ت: 276هـ): تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص: 264.
- 64 - الطبري: جامع البيان، 4/499 - 506 - 511.
- 65 - ينظر: الطبري: جامع البيان، 555/3.
- 66 - محمد سعيد رمضان البوطي: من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة - بيروت، عام النشر: 1420هـ - 1999م، ص: 40.
- 67 - محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م، 332/1.
- 68 - عبد القادر محمد الحسين: معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، ص: 445.
- 69 - البوطي: من روائع القرآن، ص: 40.
- 70 - إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت: 790هـ): الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م، 311/1.