الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية الآداب واللغات

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⴰⴽⵍⵉ ⵎⵓⵃⴻⵏⴷ ⵓⵍⵃⴰⵊ - ⵜⵓⴱⵉⵔⴻⴹ -
Faculté des Lettres et des Langues

قسم: اللّغة والأدب العربيّ
التخصّص: اللّغة والأدب العربيّ

القراءةُ المُعَاصِرَةُ للقرآنِ الكَريمِ في ضَوءِ المَناهِجِ اللِّسانيّةِ الحَديثة

-نماذج من القِرَاءاتِ المغاربيّةِ المُعاصرة-

أطروحة مقدَّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

إعداد الطّالب :
عبد القادر معبد

إشراف الأستاذ:
أ.د/ صالح بلعيد

أعضاء لجنة المناقشة:

رقم	الاسم واللّقب	الرّتبة	مؤسّسة الانتماء	الصّفة
1	عبد الرحمان عيساوي	أستاذ التّعليم العالي	جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة	رئيسا
2	صالح بلعيد	أستاذ التّعليم العالي	جامعة مولود معمري، تيزي- وزّو	مشرفا ومقررا
3	عمر بورنان	أستاذ التّعليم العالي	جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة	ممتحنا
4	عبد القادر تواتي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة	ممتحنا
5	عبد الرحمان بوزنون	أستاذ محاضر "أ"	جامعة امحمّد بوقـــــرة- بومرداس	ممتحنا
6	أمين قادري	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الجزائر – 2 –	ممتحنا

تاريخ المناقشة: 2022/06/29

مقدّمة: نزل القرآن الكريم لهداية النّاس أجمعين، وللأخذ بأيديهم إلى سبيل النّور المُبين، والصّراط المستقيم، ومن أجل ذلك كانت لغة هذا الذّكر الحكيم، بيِّنة واضحة، ومُعربة مُفصِحة عن مقاصد الوحي، وأغراض الرّسالة، وأسرار التّشريع.

ولقد لبث المسلمون دهرًا طويلاً يفهمون تلك المقاصد والأغراض والأسرار، على هدي النّبي المصطفى الأمين ﷺ، ومنهاج الصّحابة رضوان الله عليهم أجمعين، حتّى ظهرت في هذا العصر طائفةٌ من بني جلدتنا ويتكلّمون بلساننا بيْد أنّهم من أهل الحداثة والتّغريب، تسوَّروا على أسرار القرآن الكريم، ومعانيه السّامية فذهبوا يقرؤون القرآن قراءة جديدة مُعاصرة، تُفسد مفاهيمه، وتُعيد النّظر في أحكامه وتشريعاته ، ولقد كان طريقُ نقل الكتاب العزيز طريقًا مأموناً موثَّقًا، لا تشوبُه شائبة انقطاع، أو إرسال، وليس فيه إلا روايةُ جماعةٍ عن جماعةٍ لا يُتصوّر تواطؤُهم على الكذب والتزيُّد، وهذا الطّريقُ الصّحيحُ المستقيمُ هو الّذي أكسب القرآنَ الكريم قيمة علميّة لا يُمكن الجدال فيها إلاّ من قِبل مكابرٍ أو مُعاند أو حداثيٍّ، يُحاول التَّرويج لمعاني الاستلاب والتبعيّة لفكرٍ دخيلٍ على روح الأمّة الإسلاميّة ومقوِّماتها، ولقد تعدّدت أصواتُ هؤلاء الحداثيّين من أهل الفكر، وتنوّعتْ اتّجاهاتهم ومناهجهم في القراءة المعاصرة للأصْل الأوّل من أصول التَّشريع الإسلاميّ، فكان منهم في بلاد المغرب العربيّ طائفةٌ من المفكّرين الذّين خرجوا على النّاس في هذا العصر بجُملةٍ من الآراء الجديدة حول تاريخ القرآن الكريم، وطريقة نقله وتوثيقه، وسُبل استنباط معانيه وأحكامه، ومناهج تفسيره، إذ فسّروا الذّكر الحكيم تفسيراً جديداً، يجري في ركاب مُوضة العصر، ويُسايرُ آخر صيحات النَّظريّات اللّسانيّة الغربيَّة المُعاصرة، ومناهج مدارس تحليل الخطاب في العالم الغربيّ.

وتُحاول هذه الأطروحة تسليط الأضواء حول بعض النّماذج من القراءات المغاربيّة المعاصرة للقرآن الكريم، وذلك من خلال الآتي:

- نبذة عن البدايات الأولى لظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في بلدان المغرب العربيّ
- رموز وأعلام القراءة الجديدة للنّص القرآنيّ في المغرب العربيّ.
- أهمّ النّظريّات والأسس المعرفيّة للقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم في بلدان المغرب العربيّ
- تقويم ونقد المناهج المعاصرة للقراءة الجديدة للنّصّ القرآنيّ في المغرب العربيّ، والله الموفّق.

1 ~~أ~~همّية الموضوع و أسباب اختياره: تأتي أهمّية تناول هذا الموضوع من منطلق أنّ فهم القرآن الكريم وبيان معانيه ظلّ مرتبطًا بما اصطلح عليه (بعلم التّفسير) الذي يهتمّ ببيان معانيه ودلالاته، وكشأن جميع العلوم والمعارف فإنّ للتّفسير أصولا وقواعد وآدابا هي التي تضبط عمل المفسّر موضوعيًا ومنهجيًا، وقد ظهر في عصرنا الرّاهن الكثير من القراءات والتّأويلات للنّص القرآنيّ، التي تستند إلى مناهج تأويليّة حديثة، بدعوى إعادة النّظر في مجمل التّراث التّفسيريّ المتراكم على مرّ العصور، فبرزت عدّة مناهج معاصرة للتّفسير، وقراءات جديدة باسم التّجديد تارة والمعاصرة تارة أخرى، وكون هذه القراءات تستجيب لمتطلّبات العصر، وتجيب عن أسئلته المُلحّة الّتي لم تسعف في الإجابة عنها القراءة التّقليديّة كما ينعتُها أصحاب هذا الاتّجاه، وتأثّر الباحثين العرب بفلسفات التّأويل عند الغرب وبخاصّة في فرنسا التي عرفت مناهج النّقد فيها أواخر الستّينيات موجة تمرّد على مناهج الدّراسة الأدبيّة التّقليدية، وبروز منهج جديد سمّي القراءة (Lecture) وظّف في قراءة النّصوص الأدبيّة والدّينية من جهة أخرى.

وقد حرصت هذه الأ طروحة أن تضع محاولات هؤلاء في إطارها الفكريّ والتّاريخيّ، حيث أوضحت أنّ هذه المشاريع الموسومة بالتّجديديّة ومن أبرزها مشروع **(محمد أركون)** و**(محمد عابد الجابري)** و**(هشام جعيط)**، وغيرهم ممّن حاول إعادة قراءة النّص القرآنيّ وفهمه من خلال تطبيق مناهج معرفيّة غربيّة معاصرة بهدف تجاوز المألوف الذي يمثّل التّراث التّفسيريّ التّقليديّ للنّصّ القرآنيّ، فكان في تطبيق تلك النّظريّات تشويه لها، وسبب في زيادة الخلط الفكريّ داخل مجتمعاتنا الإسلاميّة؛ لأنّ تلك النّظريّات لم تنضج بعد في منابتها، فلمّا حُملت من بيئتها وزُرعت في بيئة لا تناسبُها فسدت وأفسدت . فكان لا بدّ من تبيان أصل هذه القراءات الّتي امتلكت من الجرأة ما جعلها تُعيد قضايا الفكر الإسلاميّ للنّقاش من جديد، فاستحقّت الاهتمام وصفًا وتعليقًا عليها ونقدها.

ومن الأسباب الدّافعة إلى اختيار هذا الموضوع:

أ –رواجُ هذه المحاولات التي كُتبت من قِبل أبناء المغرب العربيّ في تفسير الظّاهرة القرآنيّة وقراءتها قراءة معاصرة بين مشرق العالم العربيّ ومغربه، وظهور أثرها السّيئ بين أوساط المثقّفين

من غير المتخصّصين الشّرعيّين الّذين بالغوا في التّنويه بها، وعدِّها محاولات اجتهاديّة ذات اعتبار.

ب -فرحُ الحداثيّين من أبناء العروبة والإسلام بكثير من هذه المحاولات القّارئة للقرآن الكريم قراءة جديدة، لأنّها سوف تفتح لهم أبواب التّأويل والتّحريف على مصراعيه، كما أنّها ستُمهِّدُ لهم سبيلَ القول بأنّ هذا الكتاب الّذي يعتدّ به المسلمون مصدرا للتّشريع والأحكام، لم يسلم طريق نقله من آفة السّقط والتزيّد.

ج -وصولُ هذه المحاولات إلى أيدي النّاشئة من طلبة العلم، وتردُّد كثير من تفاصيلها في بعض المحاضرات الجامعيّة، وتبنّي بعض الموجِّهين والأساتذة لها، اعتقادًا بسلامة المعلومات التي تشتمل عليها، وصحّة التّحليلات المتوصّل إليها.

د –عدم وجود دراسة في حدود علمي مفردة للقراءات المغاربيّة المعاصرة للقرآن الكريم، وغايةُ الموجود دراسات عامّة تتناول ظاهرة القراءة المعاصرة بذكر نماذج من مشرق العالم العربيّ ومغربه، ولذلك أحببتُ أن أُفرد النّماذج المغاربيّة بالدّراسة والبحث.

2 -الإشكاليّة: لقد سار هؤلاء الباحثين العرب على خُطى أساتذة التّفسير النّصّيّ في الغرب الذين عالجوا النّصوص الدّينيّة في بعدها البشريّ الطّبيعيّ دون الإحالة على تميُّزها الإنشائيّ أو أصلها المفارق. وجوهر الاختلاف هو في الجواب عن السّؤال الإشكاليّ: كيف نقرأ القرآن قراءة تُسهم في تحرير الواقع العربيّ من تبعات الهزيمة والانحطاط؟ وفي هذا تعترف كل هذه القراءات بأنّ النّصّ القرآنيّ يُشكّل عقبة معرفيّة أمام كلّ محاولة لإعادة بناء الشّخصيّة العربيّة الحديثة لارتباطه اللّزوميّ بالقراءات القديمة التي أحاطت به حتّى غدت جزءا من بنيته الدّلاليّة وعنصرا بنائيّا في المخيال الذّاتي للمتلقّي المعاصر. كما اجتهدت هذه القراءات في تطبيق آليات حداثيّة غير مكتملة التّأسيس حتى في معينها الأصليّ ولدى روادها الأوائل، أو كما قال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) بأنّ الحداثة مشروع لم يكتمل.

ولعلّه من الواجب علينا النّظر في هذه القراءة وتلك الدّعوات لتمييز صوابها من خطئها إن كان لها صواب، وبيان الرّأي الذي يتّفق مع الشّرع والعقل والواقع واللّغة، عوض الاكتفاء برمي

أصحابها بالضّلال والكفر، فذلك لا يجدي شيئا، خصوصا أنّ كثيرا من النّخب المثقفة، والجاهلة بأمور الوحي وبأمور دينها يستهويها مثل هذه الأطروحات.

وفي هذا الإطار تروم هذه الأ طروحة البحث عن حقيقة تلك القراءات، متسائلة عن مدى ملائمة تلك المناهج والنّظريّات لتكون منظارا يُقرأ كتابُ الله من خلالها، حيث أرادت أن تجيب عن الإشكاليّة: **ما المناهج والقواعد التي حاول العصريّون قراءة كتاب الله من خلالها؟ وما هو الموقف الإسلاميّ من هذه المناهج والقواعد؟ وما هي نتائج تطبيق هذه المناهج في قراءة النّصّ القرآنيّ؟ وهل هناك أسس مرجعيّة لهذه المناهج الحديثة في قراءة النّصّ الشّرعيّ؟**

إنّ المناهج اللّسانيّة الحديثة بمقدار ما تكون مفيدة ونافعة في حفز الفكر على التّأمُّل والتّجديد، وتنشيط الخيال الإنسانيّ، وإثراء النّصوص الأدبيّة بألوان من التّداعيّات الإبداعيّة تكون وبالاً إذا نقلت من وظيفتها الإبداعيّة هذه لتكون أداة تقويليّة أو تحريفيّة في النّصوص الدّينيّة أو القانونيّة.

3 -الفرضيّات: أحالت الإشكاليّة السّالفة الذّكر على الفرضيّات الآتية:

- ألا يحقُّ أن نقولَ إنّ التّفسير علم يُفهَم به كتاب الله المنزّلُ على نبيّه ﷺ و تُبيَّنُ به معانيه وتُستخرَج أحكامُه، ويُستَمَدّ هذا البيان وذلك الفهمُ من علوم التّفسير المعروفة وعلوم الآلة، مُضافاً إليها ما جدّ من مناهج العلوم الإنسانيّة؛
- ألم يحن الوقت للكّشف عن زوايا وجوانبَ في النّصّ المفسَّر لم تُوفِّها الأدواتُ السّابقةُ حقَّها من البيان والإيضاح؛
- ألا يمكن أن تكون مناهج العلوم الإنسانيّة لَمِمّا يُوسّع دائرةَ التّفسير ويمدّد أفُقَه ليشملَ ألوانا من مناهج النّظر إلى النّصّ القرآنيّ؛
- أوليس لمناهج العلوم الإنسانيّة وبخاصّة مناهج اللّسانيّات الحديثة دور يُعتمد في تأسيس البيان والفهم والاستنباط على ما جدّ من معارف ممّا يتناسب وروح النّص ولا يعارضه.

4 -المنهج المتّبع : ستعتمد الأطروحة في هذه الدّراسة على **المنهج الوصفيّ التّحليليّ النّقديّ**؛ الذي يقوم على المبادئ التّالية:

1 -**تحليل الظّاهرة:** من حيث رصد البدايات الأولى لظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ، ومناقشتها وتحليلها وتبيين أُسُسِها النّظريّة.

2 -**وصف الظّاهرة:** من حيث تتبّع الموضوعات ذات الصّلة بعنوان البحث، وتتبّع ما أُثير في كتب الدّارسين الحداثيّين المغاربة منهم، ووصف قراءاتهم المعاصرة للقرآن الكريم.

3 -**نقد الظّاهرة:** وفيه أحاول تعقُّب القراءات المعاصرة للنّصّ القرآنيّ، وبيان أباطيلها في ضوء الأدلّة الكاشفة، لتمييز صوابها من خطئها.

4 -**التّقعيد للظّاهرة:** من خلال محاولة وضع قواعد التدبّر الأمثل للقرآن الكريم، وصياغة نظريّة تأويليّة إسلاميّة قادرة على مقارعة البدائل المنهجيّة الغربيّة، وصدّ غاراتها على النّصّ القرآنيّ، مع التّرحيب بالجديد النّافع الذي يحفظ للقداسة صبغتها، ويُنزل الوحي منزلته الرّفيعة.

5 -**بنية البّحث:** سأعتمد في هذا البّحث على التّقسيم التّالي:

مقدّمة في التّعريف بالموضوع من طريق استعراض الخطوات الغالبة في مقدّمات مثل هذه الدّراسات الأكاديميّة. تَبِعَ ذلك فصلٌ تمهيديّ: حمل عنوان: **إشكاليّة العلاقة بين المناهج اللّسانيّة الحديثة والنّصّ القرآنيّ**، وتضمّن عرضاً لمصطلحات العنوان بالشّرح والتّأصيل في سياق موضوع الأطروحة، ثمّ عرضا **للمناهج اللّسانيّة في كتابات المعاصرين المتّصلة بالقرآن** ، بالشّرح والتّفصيل وبيان كلّ نوع منها، فقد ظهرت عدّة مناهج تأويليّة معاصرة لفهم النّصوص وبخاصّة النّصّ القرآنيّ، تجلّت في مُسمّى منهج قراءة النّص ، وبعدهُ عرضٌ **لمميِّزات القراءة المعاصرة للنّصّ القرآنيّ**، وهو عرضٌ لا بدّ أن يُمهّد له بإيراد موجباته واستعراض مبرّراته.

وتحت عنوان: **القرآن الكريم في ضوء المناهج اللّسانيّة الحديثة**، استعرض الفصل الأوّل في شقّه الأوّل **أسباب توظيف المناهج اللّسانيّة الحديثة في قراءة القرآن الكريم** ، وذلك بإبراز الأسباب التّاريخيّة والشّخصيّة وتحليلها، بينما عرض شقّه الثّاني **للبدايات الأولى لظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ** ، وقد تناول العودة إلى لحظة الاحتكاك الثّقافيّ العربيّ بالحضارة الغربيّة وما نتج عنها من تأثير وتأثُّر في مجال المناهج الحديثة وتطبيقاتها، ثمّ عرضٌ أخيرٌ حول **رموز وأعلام الظّاهرة في دول المغرب العربيّ** ، وذلك بالتطرّق لأهمّ إسهاماتهم في هذا المجال.

وبعنوان: **تطبيقات المناهج الحديثة على القرآن بين الطّموح والانتكاس،** تضمّن الفصل الثّاني تطبيقات هذه المناهج على القرآن الكريم، من خلال مقاربة **أهمّ نماذج القراءات المتمسِّكة بالمناهج المعاصرة في قراءة القرآن الكريم** ، الّتي من خلالها حاول أصحابها تطبيق هذه المناهج على القرآن الكريم تطبيقا غيّب فيه أصحابه قدسيّة هذا النّصّ واختلافه على غيره من النّصوص، وبعد ذلك عرضت الأطروحة نتائج هذه القّراءات بمقاربة **نتائج القّراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ مع نظرات نقديّة لها،** واجتهدت في تصحيح ما يُعتقد أنّه مخالف لما هو معلوم من الدّين بالضّرورة، من خلال نقد لهذه الأفكار بإبراز نتائجها، وقصدت الأطروحة من ذلك عرضا يستحضرُ أهمّ **الانحرافات المنهجيّة في تعامل هؤلاء مع النّصّ القرآنيّ،** وذلك بالتّحليل والنّقد لأفكارهم الدّاعية إلى إعادة قراءة النّصّ القرآنيّ قراءة جديدة تكون بزعمهم متواكبة مع تطوّرات الحياة المُعاصرة ومتناسبة معها.

وختم الفصل الثّالث: **القراءة المعاصرة للقرآن الكريم بين دعاوى التّجديد والاجتهاد المنضبط،** على مباحث أربعة، تناول الأوّل **الضّوابط المنهجيّة للفّهم السّليم للنّص القرآنيّ** ، في ما تناول الثّاني **الأنموذج البديل للقراءات المعاصرة عند طه عبد الرحمن،** بينما استأثر المبحث الثّالث **بدور هذه المناهج وأهمّيتها في فهم كتاب الله** ، وختم الرّابع الفصل والأطروحة بمبحث استشرافيّ بعنوان: **إمكانيّة تجديد الخطاب التّفسيريّ ليلاءم متطلبات المرحلة المعاصرة** ، ثمّ الخاتمة العامّة الّتي تضمّنت نتائج البحث.

6 -الدّراسات السّابقة: من الدّراسات السّابقة والمتعلّقة بهذا البحث أذكر ما يلي:

1 -النّصّ القرآنيّ دراسة بنيويّة، لباب العيّاط، كانت هذه الدّراسة مقاربة منهجيّة حاول من خلالها الباحث ترسّم معالم يلتقي فيها الفّهم السّائد في الفكر الإسلاميّ للنّصّ القرآنيّ مع الفكر الحداثيّ، والكشف عن إمكانية الاستفادة من المناهج على اختلاف تنوّعها وتعدّد مشاربها الإيديولوجيّة والمعرفيّة خدمة للنّصّ القرآنيّ.

2 -القرآن الكريم.. ومناهج تحليل الخطاب د. عبد الرّزاق هرماس تطرّق فيه الباحث لمذاهب المعاصرين وآرائهم بخصوص تطبيق مختلف المناهج المعرفيّة الحديثة أو مناهج تحليل

الخطاب على القرآن، وما يترتّب على ذلك بالنّسبة لفهم كتاب الله وتفسيره، ثم آثار تطبيق هذه المناهج سلبا أو إيجابا على الدّرس القرآنيّ.

3 –لسانيات الخطاب القرّآني: مظاهر الاتّساق والانسجام للدكتورة خديجة إيكر

استشرفت الباحثة في هذا الموضوع مقاربة النّصّ / الخطاب القرآنيّ بأدوات منهجيّة حديثة مستقاة من اللّسانيّات ومناهج تحليل الخطاب، مع مراعاة خصوصيّات القرآن الكريم، فضلا عن محاولة كشفها عن مظاهر اتّساق الخطاب القرآنيّ وانسجامه مع تحديد المعالم الكبرى للّسانيات تصلح لمقاربة الخطاب القرآني والّتي يجوز لنا أن نصطلح عليها بلسانيات الخطاب القرآنيّ.

4 –النصُّ القرآنيُّ من تهافتِ القراءةِ إلى أفقِ التدبّر – مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التّدبّر القرآنيّ – للأستاذ قطب الرّيسونيّ ، تعقّب فيه الباحث المشروع الحداثيّ في قراءة النّصّ القرآنيّ، وتتبُّع أباطيله الّتي أغرت بالتهجّم على الوّحي، وإصغار أمره، وإيثار غيره بالإجلال والإكبار، ورصد هذه القّراءات المعاصرة وتتبّعها، ودعا من خلال هذا إلى القيام في شأنها بمراجعات فكريّة رصينة، ودراسات علميّة متأنّية، وقراءات نقديّة لأسسها النّظريّة، وما يتّصل بها من الأنساق المفاهيميّة، والأطر المرجعيّة، والنّواظم المنهجيّة.

هذه أهمّ الّدراسات المتعلّقة بالقّراءات المعاصرة للقرآن الكريم وعلاقتها بالمناهج الحديثة –في ما اطّلعت عليه– ولهذا كان لابدّ من محاولة الكتابة في هذا الموضوع بما يحقّق المقصود العلميّ، وبقدر الطّاقة الّتي يعين عليها المولى عزّ وجلّ.

وتنماز دراستي لهذا الموضوع كونها تحاول استشراف مقاربة للنّصّ القّرآنيّ بأدوات منهجيّة حديثة، ولكن مع ضرورة مراعاة خصوصيّات القرآن الكريم، والنّظر إلى القراءة المقاصديّة الّتي اعتمدها جلّ المفسّرين والّتي من شأنها أن تبرز تميّز القرآن الكريم وفرادته، فهو كلام الله المعجز الخارج عن معهود كتابات البشر، وإنّ مَكْمَنَ الجدّة والإضافة في هذه الأطروحة أنّها تحوي بين جناحيها نقدا رصينا لتهافت القّراءة المعاصرة، ومدخلا تأصيليّا إلى علم التّدبّر القّرآنيّ، والجمع بينهما لم يكن غرضا متشوّفا إليه في الدّراسات السّابقة، فضلا عمّا ستزخر به الأطروحة من إشارات أبكار في هذا المجال أو ذاك، ممّا جادت به القريحة، وأسعف عليه القلم.

7 -**استدراك الأطروحة على الأعمال السّابقة :** ستعرض هذه الأطروحة أفكار ومواقف أبرز الحداثيّين العرب المغاربة، وهي بهذا تختلف عن الدّراسات السّابقة الّتي اختصّت بعرض ونقد فكر أحد الحداثيّين فقط؛ إذ تستعرضُ هذه الأطروحة أفكار الحداثيّين دون التّركيز على الحياة الشخصيّة لهؤلاء الحداثيّين، حيث تناول عدد من الدّراسات السّابقة ذلك بشكل تفصيليّ، ومن ثمّ ستتناول هذه الأطروحة مواقف الحداثيّين من موضوعات علوم القرآن، خلافا لما ورد بعدد من الدّراسات السّابقة الّتي لم تنظر لهذه الموضوعات، وإنّما ركّزت على نشأة الفّكر الحداثيّ وتطوّره في أوساط الأمّة الإسلاميّة؛ إذ ما ستستدركه هذه الأطروحة يعدّ الأحدث زمنيّا، من خلال معالجة فكر الحداثيّين الذين شغلت توجّهاتهم الفكريّة حيّزا كبيرا من السّاحة الفكريّة في أوساط الأمّة الإسلاميّة، في ما كانت أغلب الدّراسات السّابقة تعود لعقود مضت.

8 -**المصادر والمراجع :** اعتمدت الأطروحة على العديد من المصادر والدّراسات والبحوث المنجزة حول الدّراسات القرآنيّة والمناهج المتعلّقة بها، ولعلّ أهمّ المصادر لهذا العمل مدوّنات المفكّر الجزائريّ (محمّد أركون)، والمغربيّ (محمّد عابد الجابريّ)، والتّونسيّ (هشام جعيط) باعتبار ما أُنجز من أعمالهم وتعرّض الباحثين لجهودهم بالبحث والتّمحيص والمناقشة لأفكارهم وإسهاماتهم.

وكذا بعض الكتابات ذات العلاقة بالموضوع وأشباهها ممّا استهدف عناصر هذه الأطروحة ، مثل (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني لمحمّد أركون)، و (كيف نتعامل مع القرآن لمحمّد الغزاليّ)، و(النّصّ القرآنيّ من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر لقطب الرّيسونيّ)، و(الاتّجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن الكريم – دراسة ونقد – لأحمد محمّد الفاضل)، وكتاب (روح الحدثة لطه عبد الرحمن)، و(التّراث والحداثة لمحمّد عابد الجابريّ)، وكتاب (في السّيرة النّبويّة –الوحيُ والقرآنُ والنّبوةُ– لهشام جعيّط).

9 -**النتائج والصّعوبات :** كان الإقدام على أطروحة بهذا العنوان أملا في إبراز حقيقة أنّ القرآن الكريم ليس مشرعا أمام مطلق القراءات، لذلك فهو لا يحتمل من القراءات إلاّ ما كان محقّقا لمقصد الوقوف على مضمون الرّسالة؛ أي على مُراد الله تعالى من الخطاب القرآنيّ؛ ومن ثمّ فإنّ القراءة الموافقة للخطاب القرآنيّ، والموصلة إلى مراد الله تعالى هي القراءة المقاصديّة، الّتي تتوفّر

فيها أسس التلقّي الإيجابيّ، والمراعية لخصوصيّات القرآن الكريم، والتي تظلّ نسبيّة محدودة في الزّمان والمكان باعتبارها مجهودا بشريّا، ولعلّ أهمّ ما كانت الأطروحة تستهدفه هو النّظر في هذه القراءات المعاصرة وتلك الدّعوات؛ لتمييز صوابها من خطئها – إن كان لها صواب – ومعرفة الرّأي الّذي يتّفق مع الشّرع والعقل، والواقع واللّغة ، والكشف عن فرضيّاتها المضمرة، ونقد أسسها النّظريّة، ولعلّ ما أبتغيه من خلال هذه الأطروحة هو أن تُسهم في إيجاد آليّات لمنهج سديد لقراءة النّصّ القرآنيّ قراءة تراعي خصائص تفرُّده وإعجازه، كونُه رسالةً عالميّةً شاملةً بلسانٍ خاصٍّ، وأنّه لا يُفهم حقّ الفهم، ولا يُؤوّل التّأويل الصّحيح إلاّ بعرض الآيات على **السّياق** وهو من المناهج اللّسانيّة الحديثة التي يصلح توظيفها لفهم النّص القرآنيّ وتوجيه دلالات ألفاظه ، كما أرجو أن يكون مساهمة مُكمّلة لجهود البّاحثين في هذا المجال.

أمّا عن الصّعوبات التي واجهت هذا البحث فيمكنني إجمالها في ما يلي:

- اتّساع مجال البحث، وتشعُّب قضاياه ودقّتها ، بحكم تنوّع المناهج اللّسانيّة وكثرتها واختلاف تطبيقها على النّصوص وتداخلها.

- قلّة المصادر والمراجع الّتي قاربت القرآن الكريم مقاربة لسانيّة بصفة عامّة، ومقاربته بلسانيّات النّصّ بصفة خاصّة، مع التّأصيل لهذه المقاربة.

وفي الختام أرجو أن أكون قد أحسنت بعض إحسان في صياغة هذا الموضوع وتقريبه، وأن يكون هذا البّحث سببًا في إثارة إشكالات جديدة، تفتح المجال أمام البّاحثين لاستكمال المسيرة.

الطّالــب: عبـد القــادر معبـــد

بئر العاتر في: 2021/10/11

الفصلُ التّمهيديّ:

إشكاليّة العلاقة بين المناهج المُعاصرة والنّصّ القرآنيّ.

الفصل التّمهيديّ:

إشكاليّة العلاقة بين المناهج المعاصرة والنّصّ القرآنيّ

1 -بين المنهج والنّصّ القرآنيّ : يحظى سؤال المنهج في مقاربة النّصوص الدّينيّة بأهمّية كبرى، وتبرز أهمّيته بالخصوص في مقاربة نصوص الوحي قرآنًا وسُنّة، سواء من حيث فهمها أو العلاقة بينها، أو محاولة استنطاق المضمون الدّلالي لها، انطلاقًا من توظيف مناهج مثل (اللّسانيات، علم الاجتماع، تاريخ الأديان، الأنثربولوجيا، علم النفس، والفلسفة)، وقد عمد بعض الدّارسين (محمّد أركون)، (محمّد شحرور)، (محمّد أبو القاسم الحاج حمد)، (محمّد عابد الجابريّ)، (حسن حنفي)، (هشام جعيّط) في الفكر الإسلاميّ المُعاصر إلى استمداد هذه المناهج، ليتمّ توظيفها في الدّراسات القرآنيّة المعاصرة، فظهرت ما عُرف في حقل الدّراسات القرآنيّة بالقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، فكانت موضوع نقد ومساءلة من لدن عدد من الباحثين والمهتمّين، واختلفت نتائج كلّ دراسة تبعًا للأسس المنطقيّة والمنهجيّة لكلّ دارس.

يعتبر الحديث عن المناهج والاتّجاهات من أهمّ الموضوعات في ميدان التّأصيل العلميّ، فكلّ علم لم تحدّد أساليب البحث فيه ومناهجه وأدواته وطرائقه لا يعدو أن يكون ضربا من العشوائيّة والتّخبّط، لذلك أرى من اللاّزم في مسار بحثنا عن ماهيّة المناهج والاتّجاهات الحديثة المتّصلة بالقرآن الكريم قراءة وتفسيرا أن نستوعبها ولو بشكل مختصر، حتّى نتمكّن من معرفة علاقتها بفهم النّصّ القرآنيّ باعتبارها وسائل لفهم اللّغة وتفسير النّصوص.

ولكن السّؤال الّذي يواجه القراءات الجديدة أو المعاصرة للقرآن الكريم ومناهجها اللّسانيّة، هو مدى قدرتها على تقديم إجابة للإشكالات والتّحديّات المطروحة على الدّين والتّديّن، أو بصيغة أكثر تحديدًا: ما هو عائدها الحضاريّ والمعرفيّ على النّصّ القرآنيّ؟

إنّ الحاجة إلى المناهج اللّسانيّة المعاصرة اليوم هو من باب استثمار المعارف اللّغويّة الجديدة في دراسة القرآن الكريم، فالواقع التّاريخيّ يُثبت أنّ المناهج الّتي اعتمدت في تفسير القرآن حتّى الآن في الإطار الإسلامي إلى ما قبل المدرسة الإصلاحية وعصر النّهضة نهاية القرن التّاسع عشر لم تعد تُنتج من التّفسير إلاّ تكراراً لما قيل في القرون السّتّة الهجريّة الأولى، وتتوقّف الفروقات على مسائل بلاغيّة ولغويّة تقريباً، ولم تعد هذه التّفسيرات تلبّي التّطلّعات والتّساؤلات الّتي

يطرحها الإنسان المعاصر؛ لهذا السّبب بَرزت الحاجة لابتكار مناهج في التّفسير، الأمر الّذي ولَّد في منتصف القرن الماضيّ منهج التّفسير الموضوعيّ إضافة إلى أنّ إحاطة الإنسان بمعاني القرآن قولٌ لا يمكن الجزم به، فكلّ ما يحيط به الإنسان من المعرفة القرآنيّة سيكون إحاطة مرتبطة بحدود معارفه وتصوّراته التّاريخيّة، ففي الحين الذي نجد فيه النّصّ لم يعد يُفسّر أكثر مما فُسّر به، ولم يعد يُقرأ إلاّ بما فُسّر به وقُرِئ، فإنّ ذلك مؤشّر على نفاد طاقة المنهج؛ إذاً فالبحث عن منهج جديدٍ وتطوير المنهج في دراسة النّصّ القرآنيّ يمثّل حاجة تاريخيّة ودينيّة معاً؛ إذ يمثّل القرآن الرّسالة الخاتمة للعالمين.

لكنّ ذلك لا يعني بالضّرورة – أيضاً– القطيعة مع المناهج القديمة، ذلك أنّ المناهج الّتي بنيت في التّراث الإسلاميّ قامت على ضوء معايشتها للنّصّ القرآنيّ، وعلى وعي حقيقيّ بموقعه بوصفه نصّاً إلهياً، والمفاهيم التي ولّدتها تلك المناهج إذا كانت تختلف في الجزئيّات فإنّها في المجموع لا تتناقض، بل تتكامل، بحيث يُعدّ تجاوز أو تجاهل ذلك الإرث العلميّ الضّخم في تفسير القرآن ومناهجه خسارة جسيمة في حقّ مناهج البّحث والتّأويل المعاصر للقرآن، وبتراً لتراكم المعرفة من ناحية ثانية.

وبالرّغم من أنّ التّفكير اللّسانيّ العربيّ أفرز درساً شموليّا كونيّا عن اللّغة يتجاوز الخصوصيّة العربيّة، بل وقادهم النّظر أيضاً إلى الكشف عن كثير من أسرار الظّاهرة اللّسانيّة "ممّا لم تهتد إليه البشرية إلاّ مؤخراً بفضل ازدهار علم اللّسان من القرن العشرين"[1]، فليس هذا مثار استغراب؛ إذ أن يهتدي العرب المسلمون إلى أخصّ خصائص الكلام بعدما تجمّعت لديهم مصادر المنهج العقلانيّ، وطرق البحث الأصوليّ فذلك أمر طبيعيّ، بل لعلّه يكون عجيباً أن تكفَّ حضارة من الحضارات تدرَّعت بسلطان العلم على ظاهرة اللّسان في ذاتها، فلا تهتدي إلى نفس المحصول من الحضارة والأسرار، حيث كان النّصّ القرآنيّ مركز علومها، ويندرج في صلب التّفكير اللّغوي، لكن بالرغم من ذلك كلّه فإنّ اللّسانيّات قدمت نظريّات وابتكرت مناهج وكشفت قوانين وعلوماً ما كان الفكر العربيّ يفكّر بها، وهو أمرٌ طبيعيّ؛ ذلك أنّها وليدة المنظومة الثّقافيّة الغربيّة في ظلّ حضارة مختلفة المقوّمات، إنّ هذا الإنجاز الّذي قدّمته اللّسانيّات الحديثة – بالرّغم من أنّه يطرح إشكاليّة

[1]– عبد السّلام المسدّي، مباحث تأسيسيّة في اللّسانيّات، ط1. تونس: 2010م، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ص31.

إبستمولوجيّة حقيقيّة – هو ما يفرض علينا استثماره وتطويعه بالقدر الممكن لخدمة المعرفة القرآنيّة، فنحن أمام الأسئلة الّتي يمكن أن يفرضها هذا الاستثمار والتّطويع يجب أن ننطلق من استخدام ما تمّ إنجازه في المعرفة اللّسانيّة في الغرب مع وعيٍ بهذه الأسئلة والمشكلات؛ لنتجنّب نهاياتها الفلسفيّة باستمرار، ذلك أنّ النّصّ القرآنيّ بوصفه رسالة عالميةً تستمرّ في العطاء لكلّ العصور يتطلّب الإيمان بقدرته على التّفاعل مع مختلف الأنساق الحضاريّة والمناهج المعرفيّة.

وبقدر ما تبدو هذه التّجربة فرصة لتطوير البّحث العلميّ في دراسة القرآن وتفسيره، فإنّها أيضاً فرصة مهمّة لاختبار جديّ لهذه العلوم عندما تنتقل إلى مجال النّصّ الدّينيّ، واللّغة العربيّة على وجه الخصوص ، وبالتّالي فإنّ هذه التّجربة في أقلّ درجاتها تكشف عن الحدود الممكنة لاستخدام هذه العلوم ونتائج استخدامها، فبالإضافة إلى ما ستبيّنه الأطروحة من استخدام اللّسانيّات لبناء قواعد وأسس لتحليل النّصّ القرآنيّ وتفسيره، فإنّ ها أيضاً ستعرض لمجموع التّجارب التي درست القرآن الكريم باستخدام اللّسانيّات – على قلّتها – مع نقدها ، للكشف عن العيوب الّتي حكمت تلك التّطبيقات، أو استكشاف مدى دقّتها العلميّة وملاحظاتها المنهجيّة.

وفضلاً عن ذلك كله فإنّه من حيث المبدأ يجب على الباحثين استغلال كل ما توفّره المعرفة الإنسانيّة واللّغويّة منها على وجه الخصوص لفهم القرآن الكريم؛ ذلك أنّ تحقيق المعاصرة والشّهادة على العصر يقتضي الاستفادة ممّا وصل إليه العصر نفسه، وإن كانت هذه الاستفادة محكومة بخصائص القرآن الكريم باعتباره إلهيَّ المصدر، وعربيّ اللّغة، ورسالة هدي للعالمين، ولا ينبغي أن نستغرب ما سيؤول إليه هذا الاستخدام للمعارف الحديثة، فثمّة نتيجتان حتميّتان لذلك تنتظراننا:

أولاهما: الاهتداء إلى معانٍ لم يكن قد فُكِّر بها من قبل.

وثانيهما: الكشف عن نقائص في المفاهيم السّالفة والجهود التّفسيريّة التّراثيّة على وجه العموم، وهي بطبيعة الحال جهود بشريّة مهما قلنا عن ضرورة احترامها فإنّ هذا الاحترام الكبير لن يرقى إلى التّقديس بالتّأكيد.

بهذا المعنى فإنّ حاجتنا إلى اللّسانيات اليوم في دراسة القرآن الكريم هي حاجة لتعاملنا مع العصر الحديث وإنجازاته المعرفيّة وهي في الوقت ذاته رهاننا لدخول هذا العصر بقوّة معرفتنا لا بعنادنا على مواجهته وحسب.

1 1 مفهوم المنهج في الدّراسات الإنسانيّة: قبل التّطرّق لمناهج المعاصرين وآرائهم بخصوص تطبيق المناهج اللّسانيّة المعاصرة على القرآن الكريم، وما يترتّب على ذلك بالنّسبة لفهم كتاب الله وتفسيره، ثمّ آثار تطبيق هذه المناهج سلبا وإيجابا على النّصّ القرآنيّ، ينبغي قبل ذلك البدء بتحديد وضبط بعض المصطلحات التي يثيرها موضوع الأطروحة.

1 2 المنهج لغة: من نهج، والنّهج، الطّريق، ونهج لي الأمر: أوضحه، والمنهج: الطّريق أيضا، والنّهْج: الطريقُ الوَاضِحُ، قال تعالى:﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ [المائدة: 48]، فالمنهج يدلّ على الوضوح والاستبانة والاستقامة في الطّريق [1]، ويقابل كلمة منهج في اللّغة الإنجليزيّة كلمة Method والتي تعني هي أيضا الطّريقة أو النّظام، وهي كلمة يونانيّة الأصل بمعنى البحث أو المعرفة[2]، وعليه فإنّ المادّة اللّغويّة للمنهج في الاستعمال الغربيّ والعربيّ تشير إلى الطّريقة أو الأسلوب الموصل إلى غاية معيّنة.

1 3 اصطلاحًا: المنهج في أبسط تعريف له هو: "طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة" [3]، فهو إجراء يستخدم في بلوغ غاية محدّدة، أو هو "طريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معيّنة، حتى وإن كانت هذه الطريق لم تتحدد من قبلُ تحديداً إرادياً ومتروّياً" [4]. أي أنّه يدلّ على الخطّة المرسومة وفق قواعد وضوابط في الدّراسة والعلم، فالمنهج يتشكّل من مجموعة من الضّوابط الإجرائيّة التي يستعين بها الباحث، لمواكبة العمل البحثيّ، فهو يُسهم في كثير من الأحيان في توليد المعرفة، وتحديد إطارها، ورسم ملامحها وتحديد مبانيها المعرفيّة، وذلك من خلال رفد العلم البحثيّ بالخطوات الميدانيّة التي تؤدّي للوصول إلى المعرفة، والتحقّق من مصداقيتها، فهو يأخذ بيد الباحث ويقوده نحو الكشف عن الحقيقة، وبذلك يظهر أنّ للمنهج دورا كبيرا على صعيد العمل المعرفيّ.

---

[1]– ابن منظور، محمّد بن مكرم بن عليّ بن أحمد بن حقبة الأنصاري، لسان العرب، ط3. بيروت: 1414هـ، دار صادر، ج2، مادة (نهج)، ص383.

[2]– إبراهيم إبراش، المنهج العلميّ وتطبيقاته في العلوم الاجتماعيّة، ط1. عمّان: 2009م، دار الشّروق، ص65.

[3]– علي جواد الطّاهر، منهج البحث الأدبيّ، ط4. بيروت: 1988م، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ص19.

[4]– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تر: خليل أحمد خليل، طبعة1. بيروت: 2012م، عويدات للنّشر والطّباعة، ص803.

ولكن يجب التّمييز في هذا الصّدد بين نوعين من المنهج: المنهج العامّ والمنهج العلميّ؛ يفيد الأوّل "الطريق الواضح الذي يفضي إلى غاية مقصودة، فيكون المنهج طريق محددا لتنظيم النشاط من أجل تحقيق الهدف المنشود، في حين يدلّ الثّاني على طريقة تنظيم عملية اكتساب المعرفة العلمية، إنه المبادئ التنظيمية الكاملة في الممارسات الفعلية للعلماء الذين انخرطوا بنجاح في إنتاج المعرفة والإضافة إلى نسق العلم" [1]، ولكنّ المنهج بمفهومه العامّ أو العلميّ لا يشتغل بذاته وحول ذاته، بل يتوقّف اشتغاله على عنصرين جوهريّين تنعدم مع غيابهما أو أحدهما أي جدوى منه، وهما:

-الذّات: التي تُشَغِّل المنهج وتشتغل به.

-الموضوع: الّذي يشتغل عليه المنهج.

نستطيع بهذا القول بأنّ المنهج: "رؤية منظمة وهادفة تضبط علاقات الذات بالموضوع" [2]، ولعلّ إيلاء الأهمّية للذّات وللموضوع في المنهج هي التي أدّت بأحد الباحثين النّقّاد إلى تعريف المنهج بأنّه "الحاجز المعرفي بين الذات والموضوع" [3]. أي بين ذات الدّارس أو الباحث غير المجرّدة من الخلفيّات وبين الموضوع المطروح الذي قد يُقوَّلُ أشياء بعيدة عن دلالته، فالمنهج من هذا المنظور يعتبر وسيطا بين الدّارس والموضوع المدروس، كما يحظى بخاصيّة الاستقلاليّة عنهما معا، وهو بهذه الخاصيّة يعتبر "رديف الآلة في العلم المعاصر" [4]، وهكذا فاعتبار المنهج يمثّل رؤية وخطّة وحاجزا معرفيّا بين الباحث والموضوع، يجعله مرتبطا ارتباطا حميميّا بمستعمله الذي يمدّه بالطّاقة والحيويّة أو يسحبهما عنه، حيث يوجّهه وفق الخلفيّات التي ينطلق منها، وتبعا للأهداف التي يسعى إلى تحقيقها؛ فالمنهج يستبطن نظريّة قد تحوله من مجرد منهج إلى نظرية فلسفية[5]، كما ينبغي الإشارة هنا إلى وجود نوع من التّقارب والتّباعد اللّغويّ بين مفردتي المنهج

---

[1]- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ع 264، الكويت: د ت، سلسلة عالم المعرفة، ص134.

[2]- جسوس عبد العزيز، إشكاليّة الخطاب العلميّ في النّقد الأدبي العربي المعاصر، ط1. مراكش: 2007م، المطبعة والوراقة الوطنيّة، ص166.

[3]- عبد الله الغامدي، تشريح النّصّ، ط1. بيروت: 1987م، دار الطّليعة، ص72.

[4]- عبد الله الغامدي، تشريح النّصّ، ص73.

[5]- جسوس عبد العزيز، إشكاليّة الخطاب العلميّ في النّقد الأدبي العربي المعاصر، ص166.

والاتّجاه، فحسب تعبير أحمد فرامز قراملكي أنّهما "خاضعتان نوعا ما إلى قاعدة إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا"[1]، أي حين يجري استخدامهما في نصّ واحد يدلّ كلّ منهما على معنى خاصّ، أمّا حين يستخدم كلّ منهما بنحو منفصل عن بعضهما فيكونان مترادفين، ورغم كثرة استخدام هذين المصطلحين في الدّراسات الحديثة إلاّ أنّنا لا نجد اتّفاقا بين الدّارسين والباحثين حول مفهوم خاصّ لهما، لكن بالجملة يمكننا أن نلحظ عموما وخصوصا بينهما، فالاتّجاه أكثر كليّة وشموليّة من المنهج، وهو الإطار العامّ الذي يعكس مصدر العثور على ثقافة ما، فيشمل الآراء والأفكار والمعتقدات والطّرائق والمناهج والأساليب الّتي تؤسّس له، بينما المنهج هو الأداة المستعملة في النّقد والتّقييم بحيث تمدّ الاتّجاه بالقناعات والأفكار المختلفة.

إنّ إيرادنا لهذه التعاريف الاصطلاحيّة هي على سبيل الاستئناس النّظري، وإلاّ فغايتنا ليس إيراد أو استقصاء تعاريف للمنهج تبعا للتخصّصات العلميّة المختلفة، وإنّما ستركز الأطروحة في هذا السّياق لتوضيح العلاقة بين المنهج والنّص القرآنيّ على المستويين الآتيين:

أوّلا: المنهج هو منطق التّفكير؛ وهنا يكون التّركيز على القواعد المعتمدة في منطلقات البحث، وضوابطه التي ينبغي أن تحكم سيره وخطواته" [2]، وبالتّالي فطالما "أن العلوم تتمايز بموضوعاتها، فهي تختلف كذلك بمناهجها" [3]، إذ لكلّ علم منهاجه الخاصّ، تفرضه طبيعة موضوعه.

ثانيّا: المنهج هو "ضابط كلي للعمل المنهجي الذي يصدر عنه الباحث وتتفرع فيه وعنه المناهج؛ المنهجية العامة المؤطرة والمستوعبة لكل الأبعاد العملية والنظرية... أي الإطار المرجعي المنهجي الكبير، الذي ينبغي الرد إليه والرجوع إليه من أجل الفهم الشامل والمستوعب أيضا... فلا تختلف وحدة المنهجية عن وحدة المرجعية في شيء، بل هي امتداد لها وتعبير عنها

[1]– أحد فرامز قراملكي، مناهج البحث في الدّراسات الدّينيّة، ط1. بيروت: 1425هـ، 2004م، معهد المعارف الحكميّة للدّراسات الدّينيّة والفلسفيّة، ص233.

[2]– شفيق جرّادي، مقاربات منهجيّة في فلسفة الدّين، ط1. بيروت: 2004م، معهد المعارف الحكميّة، ص14.

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط3. بيروت: 1994م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة، ص23.

ووسائلُ لمعرفتها وتنزيلها..." [1]، وهكذا "فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم، إلى كشف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها؛ حيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى؛ فالمنهج – إذن – هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات، تحولت بدورها إلى إطار مرجعي، وليست مجرد صياغة موضوعية للتفكير" [2]، فالمنهج بهذين المستويين – وبخاصّة المستوى الثّاني – ليُعدُّ "في حد ذاته إشكالا منهجيا؛ أي مدى إمكانية الأخذ بالقراءة الأولى التي تستمد من الوحي الإلهي، وهو غيبي، لتصبح منهجا مقروءا قابلا لأدنى شروط المنهجية في الاستدلال العقلي وأعلاها في الاستقراء العلمي" [3]. بمعنى آخر كيف لهذا الإطار المرجعيّ المنهجيّ المستند في بنائه النّظري والتّطبيقيّ على الوحي القرآنيّ أن يستوعب ويتجاوز في ذات الآن الأطر المرجعيّة والبناءات المنهجيّة المختلفة للعلوم – وبخاصّة الطبيعيّة والإنسانيّة – الّتي انبثقت وتشكّلت خارج سياق الوحي؟

وفي سياق موضوع الأطروحة، يبرز إشكال المنهج – بوصفه حلقة ضمن جدليّات العلاقة التّفاعليّة بين الدّين وتطوّرات الواقع العلميّ والمعرفيّ – ليعبر عن "موجة من أنماط وصنوف التّفكير، ومسببات التأثير ضمن نمطية معينة لما يصح عليه تسمية تفسير أو تأويل النص الديني"[4]، والحقيقة أنّ المنهج العلميّ الذي وجد طريقة إلى الفكر الإسلاميّ في العصور المتأخّرة لم يقدم معطياته العلميّة دون مقابل، وإنّما جاء أيضا بالفكر الوضعيّ الذي يجرّد الغيب من قيمته ويصرّ على إهمال الدّين "وبلغ الأمر ببعض المفكرين المسلمين في القرن الأخير إلى القول بأن رؤية الإسلام للكون هي رؤية الاتجاه الوضعي ذاتها والطريق إلى اكتشاف حقائقه هو نفس

[1]– سعيد شبار، الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر دراسة في الأسس المرجعيّة والمنهجيّة، ط1. فرجينيا: 2007م، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ص14.

[2]– محمّد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة – أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة، ط1. بيروت: 1424هـ/ 2003م، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص35.

[3]– أبو القاسم حاج حمد، إسلاميّة المعرفة المفاهيم والقضايا الكونيّة، مجلّة الحياة الطّيّبة، السّنة الرّابعة، شتاء 2004م، ع14، ص71.

[4]– شفيق جرادي، مقاربات منهجيّة في فلسفة الدّين، ص9.

المنهج التجريبي"[1]، لا شكّ في أنّ العلوم التّجريبية تهدينا إلى قوانين ونظم تحكم الكون، غير أنّ القرآن الكريم يطالبنا بأكثر من ذلك، فهو يتحدّث عن الغيب وينهانا عن الاكتفاء بملاحظة ظواهر عالم الطّبيعة كما في قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم:7].

من خلال هذا التّباين بين الرّؤية القرآنيّة وغيرها من الرّؤى الوضعيّة يضع القرآن الكريم منهجه الخاصّ، متجاوزا المناهج التي حاولت أن تقتل المؤلّف انتصارا للقارئ، واستبعاده لذاته، بمحاولته ربط القارئ بالله، ذلك الرّبط الذي اصطلح على تسميته في أبجديّة القرآن بالإيمان، ومسألة الرّبط بين الله والإنسان هو أن ينطلق الإنسان من الله ليعود إليه في حركة تستوعب الهدف والوسيلة، حيث أنّ "العلاقة بين الدين والثقافة الإنسانية في كل عصر من العصور مترابطة كالترابط بين السؤال والجواب في عملية التجاوز، المسائل والمشكلات الأساسية التي تنبثق من أرضية ثقافية محددة إن هي إلا أسئلة بانتظار إجابات دينية"[2]، ويتّجه موقف القرآن إلى الموضوع الخارجيّ وكأنّ الباحث في الدّراسات القرآنيّة يستنطق القرآن الكريم في قضيّة من القضايا، ثمّ إنّ هذا الاستنطاق هو الذي يؤسّس بما يعرف في العلم الحديث بالنّظرية "فيركز المفسر نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النص القرآني.. ويبدأ معه حوارا فالمفسر يسأل والقرآن يجيب وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح"[3]، والجديد في المنهج القرآنيّ أنّه يوحّد بين التّجربة البشريّة والقرآن الكريم لا يعني أنّه يحمل التّجربة البشريّة على

[1]– محمّد كلشني، من العلم العلماني إلى العلم الدّيني، ط1. بيروت: 2003م، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص46.

[2]– مصطفى ملكيان، العقلانيّة والمعنويّة، مقاربات في فلسفة الدّين، تر: عبد الجبار الرفاعي، ط1. بيروت: 2005م، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص565.

[3]– السّيّد محمّد باقر الصّدر، السّنن التّاريخيّة في القرآن – المدرسة القرآنية– ط1. بيروت: 2018م، دار الولاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص19.

القرآن، بل بمعنى أنّه يوحد بينهما في سياق واحد لكي يستخرج نتيجة هذا السّياق المفهوم القرآنيّ الذي يمكن أن يحدّد موقف القرآن تجاه هذه التّجربة أو المقولة أو النّظريّة.

وتخلص الأطروحة من خلال ما تمّ طرحه آنفا إلى ما يلي:

– إنّ البحث عن المعرفة في مجال الدّراسات الإسلاميّة عامّة والقرآن خاصّة يقتضي الاستخدام المنهجيّ المنضبط للعقل، والبعد عن العشوائيّة والتخبّط، كما يستوجب الاحتراز عن الخوض في مجال هذه الدّراسات عامّة من منطلق الجهل أو نقصان المؤهّل.

–إنّ الأدوات والوسائل التي انتهجتها ما تسمّى بالقراءات المعاصرة أو الجديدة أو الحداثيّة للقرآن الكريم هي تلك التي استقتها من مناهج النّقد الأدبيّ المطبّقة في فهم النّصوص بأشكالها المختلفة، ودراسة الظّواهر الإنسانيّة الاجتماعيّة اليوم، وعلى رأسها تلك التي تتخذ طابعا دينيّا مقدّسا.

–إنّ المناهج التي استخدمها الفكر البشريّ في الفترة المعاصرة في قراءة النّصوص، من الصّعب حصرها وعدّها، لأنّها تُمثّل كلّ المناهج والعلوم الجديدة التي تعمل على فهم القرآن الكريم فهما جديدا ومغايرا للفهم الكلاسيكيّ له، حيث يكون مواكبا للعصر مسايرا لمستجدّاته.

2- ماهيّة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم : في هذا المبحث سنلمُّ ببعض المفاهيم والمصطلحات التي لا بدّ منها كتمهيد، ومن أهمّ المصطلحات التي ركّزت عليها الأطروحة ما يلي:

2 -1 مفهوم القراءة لغة: تأتي القراءة في اللّغة على عدّة معانٍ، منها:

التلفّظ والإلقاء: ومنه قولهم: قرأتُ القرآن لفَظْت به مجموعاً، أي: ألقيته، كما تأتي بمعنى الجمع والضّمّ، ومنه سُمّي القرآن لأنّه يجمع السّور ويضمّها [1]، وتأتي بمعنى: الطّريقة والمثال والنّمط: ومنه قولهم: هذا الشِّعرُ على قَرْءِ هذا الشّعْر أي طريقتِه ومِثاله، وتأتي بمعنى: التّفقّه،

[1]– زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، ط5. بيروت: 1420هـ، 1999م، المكتبة العصرية، ص249.

ومنه قوله: تقرَّأت، بمعنى: تفقَّهت، وتأتي بمعنى الإبلاغ، ومنه قولهم: قرأَ عليه السّلام يقْرؤُه عليه وأقْرَأَه إياه أبلَغه[1].

والّذي يعنينا من هذه المعاني في مجال القراءة المعاصرة معنيان:

أولهما: القراءة بمعنى: الطّريقة، وثانيهما: التّفقّه. لأنّ هذا المصطلح القراءة المتداول بكثرة في الدّراسات المعاصرة هو ترجمة عربيّة لكلمة Lecture الفرنسيّة، الّذي انتقل إلى العالم العربيّ من خلال التّواصل والتّرجمة وفي سياق عمليّة المثاقفة.

2-2 القراءة اصطلاحا : يقول قطب الرّيسونيّ: "القراءة مصطلح يصف موقفا من النص يرادف التأويل، التحليل، والاستنباط شحنت في مجال الدرس القرأني" [2]. أي دراسة الآيات القرآنيّة ومحاولة فهمها فهما جديدا، مستندا على الآليّات والطّرق الغربيّة كإطار مرجعيّ للفهم والتّأويل، فالنّمط الجديد للقراءة اتّخذ الغرب إطارا مرجعيّا، بدلا من المرجعيّة التّراثيّة التي كانت في الماضي.

2-3 التّعريف بالقراءة المعاصرة للنّص القرآني: القراءة المعاصرة للنّص القرآنيّ، مصطلح حديث يُراد به: "استخدام النظريات الحديثة في فهم وتأويل القرآن الكريم" [3]، وعلى هذا فللمقصود بالقراءة المعاصرة تلك المدرسة التي تبنَّى أصحابُها فلسفات ومذاهب غربيّة حديثة، وحاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلميّة التّفسيريّ ة المسطَّرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم، ومن أبرز أسماء هذه المدرسة الذين ركّزت عليهم الأطروحة من خلال تعاملهم مباشرة مع الآيات القرآنيّة: (محمّد أركون)، و(محمّد عابد الجابريّ) ، و(هشام جعيّط)، وبخصوص هذه التّسمية يقول خالد العك: "إنّ المعاصرة التي يعلنها هؤلاء ويدعون إليها في ما قدموه للمسلمين تحت هذه التسمية: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة إنما يراد منها الانسلاخ عن أصالة القرآن والإسلام"، تقول الكاتبة الأمريكية المسلمة مريم جميلة: إن البلاد الإسلامية قد وقعت فريسة مصطلحات خاطئة، ومنها مصطلح العصرية وقد جنى هذا المصطلح على الإسلام جناية

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج1، مادة (قرأ)، ص128.

[2]- قطب الرّيسوني، النّصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبّر، ط1. المغرب: 1431هـ، 2010م، منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة ص207.

[3]- محمّد محمود كالو، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التّفسير، ط1. سوريا: 2009م، دار اليمان، ص56.

كبرى، فالعصرية والمعاصرة بالمفهوم غير الإسلامي تعني: عدم الرضا بالإسلام دينا معقولا مفهوما لدى شعوب الدنيا"[1]، وقد ذكر الدّكتور (عيادة الكبيسي) للقراءة المعاصرة معنيين:

الأوّل: إطلاق الفكر في فهم القرآن الكريم دون الرّجوع إلى شيء من أفهام السّابقين، من رجال المأثور والمعقول، أو التقيّد بقواعد لغة القرآن، أو بشيء من الضّوابط التي وضعها علماء أصول الفقه وعلوم القرآن.

والثّاني : إعمال الفكر في فهم القرآن الكريم فهماً جديداً يبني على ما سبق من الأفهام، وينطلق وفق الضّوابط والقواعد المقررة، وضمن الثوابت التي لا تتغير [2]، والملاحظ أنّ القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عملت بالمعنى الأوّل؛ فهي تقرأ القرآن الكريم وتفسيره من غير ضوابط ولا قواعد ثابتة، وبهذا يتبيّن لنا أنّهم يطلقون عليها القراءة المعاصرة وهم يريدون أنّها جديدة مخالفة للقراءة التّراثيّة القديمة، فمن خلال هذه المعاني يكون المراد بالقراءة المعاصرة للقرآن الكريم القراءات الجديدة في العصر الرّاهن "وسموا هذه القراءات بالمعاصرة تمهيدا لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للقرآن الكريم" [3]، وذهب بعض الباحثين المعاصرين المهتمّين بالنّصّ القرآنيّ إلى استعمال مصطلح القراءة الحديثة للتّعبير عن هذا النّوع من القراءة، وقد كتب الدّكتور (الحسن العباقي) كتاب حمل عنوان (القرآن الكريم والقراءة الحديثة – دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند أركون–) وأطلق آخرون مصطلح القراءة الجديدة حيث جعل الدّكتور عبد المجيد النّجار هذه العبارة عنوانا لكتابه الموسوم بـ(القراءة الجديدة للنّصّ الدّينيّ) الصّادر عن مركز الرّاية للتّنمية الفكريّة سنة 2006م، ووظّف آخرون مصطلح القراءة العصرانيّة وتحفّظوا على مصطلحي: القراءة الجديدة والقراءة المعاصرة مبررين ذلك بأنّ مصطلح العصرنة يحمل إشارة واضحة، وتحديدا دقيقا في توجُّهات أصحابه، في حين أنّ المصطلحات الأخرى لا تحمل بالضّرورة تلازما بين المفهوم والمصطلح، فليس كلّ قراءة جديدة أو معاصرة يحكم عليها بالعصرنة، فالقراءة

[1]– خالد عبد الرّحمن العك، الفرقان والقرآن قراءة إسلاميّة معاصرة ضمن الثّوابت العلميّة والضّوابط المنهجيّة، ط2. دمشق: 1996م، الحكمة للطّباعة والنّشر، ص51.

[2]– عيّادة الكبيسي، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصّحيح والانحراف المسيئ، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، ع 11، جامعة الشّارقة، صفر: 1429هـ، 2008م، ص53.

[3]– محمّد محمود كالو، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التّفسير، ص57.

المعاصرة تُحيل على معاني حديثة مستجدّة في كل آن، ولا يمكن الإمساك بالمعنى على كلّ حال، وبناء على ما سبق تكون القراءة المعاصرة هي ذلك التوجُّه الّذي يتّخذ من فكر الحداثة الأوربيّة مرجعا فلسفيّا ومرتكزا منهجيّا يحتكم إليه، أي الثّورة المستمرّة على الموروث الدّينيّ والاجتماعيّ، والاعتماد على العقل البشريّ في التّفسير للكون والحياة والإنسان.

وأنوّه هنا إلى أنّ القراءة المعاصرة ليس المقصود منها رفض كلّ الاجتهادات الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة في التّعامل مع القرآن الكريم وتفسيره، وليس مبعث الحذر من هذه القراءات هو كونها جديدة غير معهودة؛ لأنّه ليس كلّ جديد مردودًا متوجَّسًا منه، وإنّما المقصود تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنيّة الزّمنيّة، وعلى إسقاط الفلسفات الغربيّة على النصّ القرآنيّ مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته، يعني أنّه من الممكن منهجيًّا وجود اجتهادات تفسيريّة حديثة أو معاصرة تتجاوز الاجتهادات القديمة، مع التزامها بالمنهج العلميّ المُسطَّر في أصول التّفسير وقواعده، كما قال الشّاعر سامي البارودي:

كَمْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ ولرُبَّ تالٍ بَزَّ شَأْوِ مُقدَّمِ

ولذلك فمقولة: ليس في الإمكان أفضل ممّا كان إنّما تصحّ جزئيًّا فقط في مجال علوم القرآن والتّفسير، أي في أنواع من علوم القرآن: كأسباب النّزول والمكّي والمدنيّ والنّاسخ والمنسوخ وكلّ ما يتعلّق بالاتّجاه الأثريّ واللّغويّ في التّفسير، بحيث يكون القرب من زمن الرّسالة قيمة مضافة، على خلاف اتجاهات تفسيريّة أخرى نشأت حديثًا كالاتّجاه الاجتماعيّ، الذي سيمكّن المسلمين من تأسيس نظريّات قرآنيّة في النّفس والاجتماع والسّياسة والاقتصاد والتّربية قادرة على مواجهة التّحدّي الحضاريّ وتجاوزه بالكشف عن الإعجاز القرآنيّ في العلوم الإنسانيّة، وكذلك التّفسير العلميّ الذي أثبت أنّ القرآن العظيم (الكتاب المسطور)لا يتناقض أبدًا مع الكتاب المنظور (الكون).

3 -مميّزات القراءات المعاصرة للنّصّ القرآنيّ : للقراءات المعاصرة للنصّ القرآنيّ خصائص ومميّزات نذكر منها ما يلي:

3-1 اعتمادها على العقل في التّفسير : تعتمد القراءة المعاصرة أساسًا على العقل في التّعامل مع الآيات القرآنيّة، بل والرّأي المجرّد عن الدّليل حتّى في ما يتعلّق بالحقائق الغيبيّة والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعيّة الدّلالة، وهو الشيء الذي لا يتوافق مع أصول

وقواعد تفسير القرآن؛ ولهذا فهم يستبعدون السُّنة تمامًا في العمليّة التّفسيريّة، ولا يلتفتون مطلقًا إلى الآثار الواردة في التّفسير ؛ بحيث إذا كان التّفسير التّراثيّ يغلب عليه الاعتماد على النّقل؛ خصوصًا نقل السّنة النّبويّة، ونقل أقوال الصّحابة، ونقل أقوال التّابعين وعموم المجتهدين، فضلًا عن المنقول السّابق على نزول القرآن المتمثّل في معهود أهل الكتاب ونحوه –فإنّ هذا ما تتجرّد عنه متون القراءات المعاصرة، ويمكن أن نَعُدّ هذا نوعًا من القطيعة الصّامتة أو الضّمنيّة. الأمر الذي أفرز اختلافًا في النّظر إلى آيات النّصّ القرآنيّ، بل إنّ كثيرًا من أهلها لم يكتفوا بعدم الاعتماد على نصوص السّنة النّبويّة مثلًا، بل عمدوا إلى نقدها، بل إلى رفضها وعدم الاعتماد عليها بتعليلات مختلفة في ما بينهم، كما هو الشّأن بالنّسبة لمحمّد شحرور ومحمّد أركون ومحمّد عابد الجابريّ وهشام جعيّط.

قال ابن النّقيب محمّد بن سليمان البلخي (ت698هـ) في حديث النّهي عن تفسير القرآن بالرّأي في قوله ﷺ: «مَنْ قَالَ فِي القُرآنِ بِرأيِهِ ، أوْ بِمَا لاَ يَعْلَم فَلْيَتَبوأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار »[1] جملة ما تحصَّل في معنى حديث التّفسير بالرّأي خمسة أقوال: "**أحدها** : التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التّفسير. **الثّاني**: تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. **والثّالث**: التّفسير المقرّر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلًا والتّفسير تابعًا فيردُّ إليه بأيّ طريق أمكن وإن كان ضعيفًا. **الرّابع** : التّفسير على أن مراد الله كذا على القطع من غير دليل. **والخامس** : التّفسير بالاستحسان والهوى "[2]، وإذا تأمّلنا القراءة ال معاصرة للآيات القرآنية نجد أنّ بها جُلَّ هذه الخصائص؛ لأنّ المعاصرين يتعرّضون للقرآن من غير حصول العلوم التي يجوز معها التّفسير، بل إن جُلَّهُم غير متخصّص في العلوم الشّرعيّة والقرآنيّة بالخصوص، وأكثر من ذلك هناك من لا يُحسِن حتى الكتابة باللّغة العربيّة فما بالك بتفسير القرآن! ورحم اللهُ الإمامَ الشاطبي الذي اشترط

[1]– أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النّسائي (ت303هـ)، فضائل القرآن، تح: فاروق حمادة، ط2. بيروت: 1413هـ، 1992م، دار إحياء العلوم، ص135.

[2]– جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دط، السّعودية: 1426هـ، وزارة الشّؤون الإسلاميّة والدّعوة والإرشاد السّعودية، ج2، ص402.

في المجتهد بلوغ درجة الاجتهاد في اللغة العربية[1]؛ حرصًا منه على عدم إساءة تفسير النّصوص الشّرعيّة، وإن كان هذا الرأي مبالغًا فيه إلاّ أنّه ينمُّ عن مدى خطورة اللّغة في فهم النّصوص؛ ولتغطية النّقص في الآليّات المعرفيّة اللاّزمة للتّفسير يسمّي ال معاصرون تعاطيهم مع القرآن الكريم: قراءة.

أمّا الخاصيّة الثّانية للتّفسير بالرّأي المذموم التي هي تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلاّ الله، فكثير كذلك في الكتابات ال معاصرة التي لا تعرف أنّ لون ابتلاء العقل بالتّكليف –كما ابتلي السّمع والبصر وغيرها من الجوارح– هو توقيفه عند المتشابهات، ومن هذا ما أتى به أبو القاسم حاج حمد في ما يخصّ الآيات المتعلّقة بيأجوج ومأجوج التي هي من علم الغيب ومن أشراط السّاعة حيث يقول: " القوم لا يكادون يفقهون قولًا، وفي ذلك الزمن الغابر إنما تمضي عقولهم بتمثُّل الظواهر تمثلًا إحيائيًّا، يُؤَلِّهونها في ذاتها، فوجهوا الخطاب بصورة العاقل إلى ظاهرتَيْنِ طبيعيتَيْنِ قاهرتَيْنِ لأراضيهم الزراعية في ذلك الأخدود الجبلي الضيق: الظاهرة الأولى وهي مأجوج، والمأجوج هو الماء الذي يتموَّج فيصبح ماءً مأجوجًا، بالغ الاندفاع... ثم هناك الظاهرة الثانية وهي يأجوج، والمتأجج يكون نارًا عاصفة كثيفة تُلقِي بحُمَمِها عليهم... إذن فيأجوج ومأجوج هي قُوَى الطبيعة الثائرة، مِن مصدري الماء والحُمَم "[2]. فهذا التّفسير يمنع التّصدّي لهبغير علم، فهناك أمور كثيرة يجب الإحاطة بها قبل محاولة تفسير القرآن ، ومن هذه الأمور معرفة ما أُثر عن الرّسول ﷺ من بيان لمعنى الآيا ت، وبخاصّة آيات الأحكام وما تعلّق منها بالأمور الغيبيّة التي لا سبيل إلى معرفتها على الوجه الأكمل من دون الإحاطة بكلّ ما ارتبط بها من بيانات الرّسول ﷺ.

أمّا الخاصيّة الثّالثة للتّفسير بالرّأي المذموم الّتي هي التّفسير المقرّر للمذهب الفاسد، بأنّ يجعل المذهب أصلًا والتّفسير تابعًا، فهذا هو صلب القراءة المعاصرة للآيات القرآنية؛ تنطلق من الفلسفات الغربيّة كمذهب أصل، وتجعل التّفسير –أو القراءة بالمصطلح ال معاصر– تابعًا، وهو

[1]– إبراهيم بن موسى اللّخمي الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، تح، عبد الله دراز، ط1. بيروت: 1425هـ–2004م، دار الكتب العلميّة، ج1، ص214.

[2]– حاج حمد محمّد أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة، ص151، 152 –بتصرّف–

بالذّات ما يحصل عندما تُقرأ الآيات بخلفيّة علمانيّة أو تاريخيّة أو داروينيّة، بل إنّ بعض المعاصرين قد حاولوا التّأصيل للحداثة مصطلحًا ومفهومًا من خلال القرآن نفسه! كما أنّ هناك الكثير من الدّعاوى العارية عن الدّليل، والتي لا تستند إلاّ إلى الاستحسان والهوَى.

3-2 الغموض الفكريّ والمنهجيّ : يجمع بين أصحاب القراءة المعاصرة قاسم مشترك هو الغموض؛ إذ يعتبر الغموض الفكريّ والمنهجيّ والمصطلحيّ ظاهرة بارزة في هذا الخطاب، حيث اتّخذ الإغراب والتّعقيد تعويضًا عن الضّحالة الفكريّة والتضارب المنهجيّ الغالب على هذه الكتابات، وقد يبلغ هذا الغموض درجة الإرهاب المصطلحيّ عند بعض ال معاصرين في تعاملهم مع القرآن الكريم كمحمّد شحرور، بحيث لا يتردّد القارئ في البداية باتّهام نفسه بقصور الفهم والاستيعاب، فيصرف كلّ جهده لفكّ رموز ومغاليق الكتاب والقرآن، لكنّه لا يلبث طويلًا حتى يكتشف ضحالة المعاني والدّلالات، فيكون قد كرّس قُواه ولهث وراء السّراب ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾ [النور: 39]؛ لأنّ غموض التّعبير هو حتمًا نتيجة لغموض التّفكير، وكلّ استعلاء فكريّ إنّما هو تغطية عن قِلَّة الزّاد المعرفيّ، وهو ما عبَّر عنه محمّد أركون نفسه فعاب على غيره الغموض والإبهام قائلًا: "يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها، أقصد الكلام الغامض المبهم الذي يقول كلّ شيء ولا يقول شيئًا يُذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقّدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى "[1]، ثمّ إنّ القراءة المعاصرة للآيات القرآنيّة لا تفترض منهجًا علميًّا محددًا في التّعامل مع النّصّ القرآنيّ، بل تتبنَّى عدّة مناهج مختلفة أو حتّى متناقضة في الآن نفسه، فتجد الواحد منهم مثلًا يتبنَّى الماركسيّة والبنيويّة ونظريّة التّلقّي في الوقت نفسه رغم أنّ بعضها قام على أنقاض بعض؛ ممّا يجعل هذا الخطاب بعيدًا مطلقًا عن الانسجام الفكريّ أو متَّسمًا باللاّمنهج، وهذا مزيّة للبحث العلميّ بالنّسبة لمحمّد أركون، ويسمِّيه بالمنهج متعدّد الاختصاصات، وقال في كتابه: (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ): "إنّ وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة...؛ لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف

[1]– محمّد أركون، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط6. بيروت: 2012م، دار السّاقي للطّباعة والنّشر، ص250.

أنواع المنهجيات التحليلية"[1]، فهو من خلال المزج بين العديد من المناهج، ينتظر ولادة فكر تأويليّ جديد للظّاهرة الدّينيّة، ويغطّي على ذلك بما يسمّيه بالإسلاميّات التّطبيقيّة التي يدَّعي أنّها تحتاج إلى مناهج متعدّدة في الآن نفسه، والحقيقة أنّ هذا اللاّمنهج الّذي ينهجه إنّما رمَى بفكره في العبثيّة، وقد سبقه إلى ذلك الفيلسوف (فيراباند بول/ Paul Feyerabend)، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين دَعَوا إلى نظريّة الفوضى، ألَّف كتابًا بعنوان: ضدّ المنهج، ودعا إلى إعادة الاعتبار إلى التّنجيم والكهانة والأساطير، بعد أزمة العقل الغربيّ الذي كانت الحداثة قد رفعته إلى مستوى التّقديس، وألَّف كذلك كتاب وداعًا للعقل حارب فيه العقل والموضوعيّة، وادَّعى بأنّ العلم ليس أدقَّ ولا أنفَذ من الأسطورة؛ ولهذا نجد اهتمامًا بالغًا من محمّد أركون بالأسطورة والفكر الخرافيّ، قال: "ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أنّ القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة شكلًا ومعنًى جديدًا...؛ لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظِّي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكمًا دقيقًا على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش وبين الوقائع الحقيقية وذلك في ما يخصّ القرآن "[2]، وفي هذا الكلام تقليد سافر لفيراباند بول وأمثاله من الفلاسفة، فهل على تفسير القرآن الكريم أن يتجرّع الأخلاط الفكريّة المُرَّة التي تُسفِر عنها الحرب بين النّظريّات الفلسفيّة الغربيّة؟!

وعلى العكس من هذا نجد أنّ في التّراث الإسلاميّ عمومًا مجموعة من الأنساق الفكريّة المنسجمة، حتّى وإن كانت تمثّل انحرافًا عقديًّا أو غلوًّا فكريًّا كما هو الأمر بالنّسبة إلى فِرَق الشّيعة والخوارج والمعتزلة، وقد كان هذا الأمر وراء ظهور الآراء الشّاذة عندما يحاول المجتهد الوفاء لمنهجه الفكريّ، فيكون رأيه شاذًّا بالنّسبة إلى الآخرين منسجمًا مع مذهبه هو، وقد يكون مقتنعًا بمخالفة هذا الرّأي للأصول العامّة للفكر الإسلاميّ، إلاّ أنّه يقدّم الالتزام المنهجيّ؛ لذلك كانت الصّرامة المنهجيّة في التّفكير من خصوصيّات كلّ التّراث الإسلاميّ بما في ذلك التّفسير.

[1] – محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: 2005م، دار الطّليعة، ص70.

[2] – محمّد أركون، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 1987م، مركز الإنماء القومي، ص203.

بعد عرض الأطروحة لماهيّة القراءة المعاصرة وأبرز سِماتها، تخلص إلى تبيان الملاحظ الآتية:

-إنّ هذه القّراءات تعتبر القرآن الكريم نصّا وظاهرة وخطابا، ولا تمييز بينه وبين غيره من النّصوص الدّينيّة والبشريّة، حيث تعتبره ظاهرة، وتؤكّد بتاريخيّته وتُقرّ بأنسنته... حيث يعتبره محمّد أركون بأنّه: "حادث لغوي وثقافي وديني" [1]، فالقرآن الكريم هو جزء من الثّقافة العربيّة لأنّه من قبيل النّص والمنتج الثّقافيّ والخطاب، فهو في نظرهم رسالة والرسالة تمثّل علاقة اتّصال بين المرسل والمستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغويّ، ولمّا كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدّرس العلميّ، فمن الطّبيعي أن يكون المدخل العلميّ لدرس النّصّ القرآنيّ مدخل الواقع والثّقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنّص.

– القراءات التي تسعى إلى قراءة القرآن في إطار ما يُعرف بظاهرة دينيّة، وهذا ما ذهب إليه طه عبد الرحمن الذي جعل: "القرآن نصا دينيا مثل أي نص آخر توحيديا كان أم وثنيا" [2]، حيث تنفي خصوصيّاته واختلافه عن التّوراة والإنجيل، وحتّى عن النّصوص غير الدّينية أحيانا.

– القراءات التي تُريد إحياء قراءات المتكلّمين والفلاسفة والمتصوّفة للقرآن الكريم، في مقابل نقد القراءات المعارضة لها كما تبلورت عند الفقهاء ورجال الدّين ككل، باعتبارها رمزا للتّنوير والعقلنة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حيث أشاد محمّد أركون بالمعتزلة وكيفيّة تعاملهم مع النّصّ القرآنيّ، معتبرا مناهجهم بمثابة محاولة واعدة وئدت في مهدها من طرف الخطاب الرّسميّ إبّان معركتها مع الحنابلة، كما أشاد الجابريّ بالمعتزلة حيث قال: "ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي إمكان نظرية كامنة وواعدة"[3]، كما أخذ الجابريّ يشرح الفكر المعتزليّ ويعتبره نموذج التّفكير المتنوّر الّذي دمج بين الشّريعة والعقل.

– القراءات الّتي تسعى إلى التّحرّر من كلّ الخطوط الحمراء التي أقامها رجال الدّين حول النّصّ القرآنيّ، مثل الشّروط التي يجب توفّرها في المفسّر والمجتهد ... وباختصار هي القراءة

[1] -Arakoun mohamed_la pensee arabe presse universitaires de france, premiere edition, 1975, p07.

[2]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ط2. بيروت: 2009م، الدّار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، ص83.

[3]– أحمد علي زهرة، العقل العربي، بنية وبناء: دراسة نقديّة لمشروع الجابري، دط. 2009م، دار العرب، ص130.

التي تريد التحرّر: "من الهيبة الساحقة للنص"[1]؛ حيث أنّها تسعى إلى نزع القداسة عن النّصّ، أو التّعامل معه بحريّة لا تحدّها حدود أو قيود، وهي القراءة التي تريد الخروج والانفصال عن القراءة الكلاسيكيّة للقرآن الكريم التي كانت ولا تزال يقدّمها الفقهاء والمفسّرون للقرآن الكريم، فهي ثورة ونقد وتخطّ وتجاوز لكلّ القراءات السّابقة.

4 -المراد بالمناهج اللّسانية في كتابات المعاصرين المتّصلة بالقرآن : لقد مثّلت المناهج اللّسانيّة خلال القرن العشرين نقلة نوعيّة في الدّراسات اللّغويّة على المستويين المعرفيّ والمنهجيّ، ولهذا انبثق عن علم اللّسانيّات العديد من المناهج اللّسانيّة التي طبّقت على النّصوص اللّغويّة والأدبيّة كما ذكرنا، وعلى هذا الأساس فإنّه من الصّعب التّطرّق إلى كلّ المناهج اللّسانيّة لكثرتها، وبخاصّة إذا أُضيف إلى ذلك أنّ هناك عددا من المناهج لم يتمّ توظيفها في دراسة القرآن الكريم، وعليه سنحاول التّطرّق إلى أهمّ المناهج اللّسانيّة التي وظّفت في الدّراسات القرآنيّة المعاصرة من خلال طرح التّساؤل حول قراءة القرآن الكريم وماهيّة المناهج المتّصلة به: فما المراد بالمناهج اللّسانيّة الحديثة في كتابات المعاصرين، وكيف يمكن الاستعانة بها في قراءة النّصّ القرآنيّ؟

إنّ النّظرة التّاريخيّة المتأنّية توصلنا إلى أنّ رواج هذه المناهج وانتشارها، ثمّ تداولها وثيق الصّلة بظهور وتطوّر البنيويّة التي نظرت إلى النّصوص على أنّها سلسلة أو منظومة من القواعد المتفاعلة التي لا تتوقّف أبدا عن توليد معاني جديدة، وليس بدعا أن نقول أنّ الدّراسات القرآنيّة وعلم التّفسير تحديدا أضحى منذ عقود مجالا لتخصيب كلّ جديد أو قديم في ميدان ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانيّة.

وإذا كنّا لا نعيب أي اقتراح منهجيّ في قراءة النّصّ القرآنيّ، إذا انطلق من حدود الآليات وروح القانون، لأنّ مثل هذه الحالة تمثّل سبيلا وطريقا للاستزادة من فهم المضمون وتقديمه، وهي لبّ المناهج عموما، لكنّ الكلام إنّما يرتبط بالمنهج الذي يمثّل مذهبا معرفيّا أو فلسفيّا، ليصبح معها المنهج "خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات

[1]– محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ط3. بيروت، لبنان: 2006م، دار السّاقي، ص13.

تحولت بدورها إلى إطار مرجعي، وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير" [1]، ونظرا لتعدّد أغراض القرآن الكريم وكثرة الإشكالات والمسائل المعقّدة فيه، فإنّه يعتبر أوّل الكتب على الإطلاق من حيث عدد الاتّجاهات والمناهج المستخدمة في فهمه وتفسيره قديما وحديثا، فقد ظهرت عدّة مناهج تأويليّة معاصرة لفهم النّصوص وبخاصّة النّصّ القرآنيّ، تجلّت في مُسمّى منهج قراءة النّصّ، ومن أشهرها: المنهج البنيويّ، المنهج التّأويليّ، المنهج اللّسانيّ، المنهج التّفكيكيّ، المنهج التّاريخيّ.

وفي ما يلي ستعرض الأطروحة لمفهوم كلّ منهج وسياق استعماله:

4-1 المنهج البّنيويّ Structuralisme: الذي يرتبط بمدرسة لغويّة معاصرة لها فروع ومدارس متعدّدة أهمّها مدرسة براغ وكوبنهاغن، والبنيويّة الأمريكيّة، والتّداوليّة، وعلاقتها بالنّصّ تحديدا، يكمن في وجود فرع قائم بذاته هو: اللّسانيّات النّصية التي "تهتم بدراسة بنية النصوص وكيفية اشتغالها، وذلك من مسلمة منطقية تقضي بأن النص ليس مجرد تتابع مجموعة من الجمل وإنما هو وحدة لغوية نوعية، ميزتها الأساسية الإنسان والترابط"[2]، أي ذلك المنهج الذي يهتمّ بتحليل الظّواهر اللّغويّة وفقا لمبادئ علم اللّغة، سعيا لكشف الجذور اللّغويّة والعلاقات الدّاخليّة التي تسود بين الأجزاء والمكوّنات بهدف استبيان مدى التّناسق، أو الاختلاف والتّضاد الموجود في الظّاهرة اللّغوية المبحوث عنها.

لقد ظهر هذا المنهج على أنّه وريث شرعيّ لأفكار (فريديناند دي سوسير/ Ferdinand de Saussure) في اللّسانيّات بل لقد اعتبر العديد من الدّارسين أنّه هو الباعث الحقيقيّ للبنيويّة على الرّغم أنّه لم يستعمل كلمة بنية بل استعمل كلمة نظام، ولكنّ الخلاف بقي دائرا حول طبيعة البنيويّة في حدّ ذاتها بين من يعتبرها مذهبا، شأنها في ذلك شأن الوجوديّة وغيرها من المذاهب الفلسفية، وبين من يعتبرها منهجا قائما بذاته، وقد أكّد (جون ستروك/ John Stroke) أنّ البنيوية منهج إذ يعرّفها بأنّها: "منهج بحث، طريقة معينة يتناول الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل معين من حقول المعرفة بحيث تخضع هذه المعطيات – في ما يقول البنيويون – إلى المعايير

[1]– السّيد محمّد باقر الصّدر، السّنن التّاريخيّة في القرآن، ص15.

[2]– محمّد الأخضر الصّبيحي، مدخل إلى علم النّصّ ومجالات تطبيقه، ط1. 2008م، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ص59.

العقلية"[1]. وتعتبر أفكار دي سوسير البنيويّة منعطفا حاسما في علم اللّغة وفلسفة اللّغة على حدّ سواء، وعلى الرّغم من أنّ العديد من الأفكار البنيويّة قد تمّ نقدها إلاّ أنّها تبقى دائما أفكارا لا يمكن تجاوزها إلاّ بعد التّمكّن منها، وسبب ذلك يتمثّل في ما يلي:

-إنّ المنهج البنيويّ أرضيّة معرفيّة مهمّة يجب الوقوف عليها ومن ثمّ المرور إلى ما بعده [2]، وتظهر أهمّية ذلك إذا عُلم أنّ العديد من المناهج ما هي إلاّ تطوير لأفكار البنيويّة وإضافات عليها.

-إنّ المنهج البنيويّ من النّاحية التّأويليّة سيكون وصفا للنّصّ، ومن هذه النّاحية يكون منهجا متجاوزا، لكن في حال نريد معرفة طبيعة النّصوص فإنّ المنهج البنيويّ يعتبر دعامة مهمّة من أجل تحقيق هذا الغرض[3]، وعلى الرّغم من أنّ البنيويّة قد تأسّست على أفكار دي سوسير إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّها توقّفت عند النّصّ اللّغوي، بل نجد أنّها تعدّت لتشمل النّصّ الأدبيّ كذلك، وعليه فمن المهمّ التّفريق بين البنيويّة اللّغويّة والبنيويّة الأدبيّة ببيان ماهية كلّ منهما:

-**البنيويّة اللّغويّة**: لقد استفاد دي سوسير من المنهج التّجريبيّ عند الفيلسوف الانجليزيّ (جون لوك/John Locke)، وحاول من خلال مبادئه تطوير نظريّة علميّة للّغة[4]، ويظهر ذلك من خلال تركيز البنيويّة على طريقة الدّلالة وليس على معنى الدّلالة، وهذا التّصوّر تبنّته أيضا الشّكليّة الرّوسيّة تأثرا بالتّطوّر التّكنولوجيّ، وهو الأمر الذي دفع بها إلى تبنّي صورة الآلة كمدخل لتحليل النّص اللّغوي.

-**البنيويّة الأدبيّة**: تركّز البنيويّة الأدبيّة على جوهر النّصّ وليس على وظيفته، كما أنّها لا تركّز على معنى النّصّ، وإنّما ينصبّ جلّ اهتمامها على تحديد الخصائص التي تجعل القصيدة أو الرّواية نصّا أدبيا، ولذلك تحاول دراسة علاقات الوحدات والبنى الصّغيرة داخل النّص في

---

[1]- جون ستروك، البّنيويّة وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمّد عصفور، د ط. الكويت: 1996م، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، ص7.

[2]- مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النّصّ القرآني، ط1. بيروت: 2014م، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ص30.

[3]- مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النّصّ القرآني، ص8.

[4]- عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة من البّنيويّة إلى التّفكيك، ط1. الكويت: 1999م، دار المعرفة، ص158.

محاولة للوصول إلى تحديد للنّظام والبناء الذي يجعل النّص موضوع الدّراسة أدبا [1]، وفي البنيوية لا يهمّ مؤلّف النّصّ، ولا مقاصده ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهمّ هنا النّصّ الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجُمله، فالنّصّ ليس إبداعا يعتمد على قدرة المؤلّف، بل هو صيغة كتابيّة تحكمها قوانين وشفرات، لا تمتّ لصاحبها بصلة، ودور القارئ بما معه من أدوات حلّ الشّفرات، فالبنيّة هي التي تتحكم في المؤلّف وتصنع النّص، وليس العكس [2]، فقد كان تبنّي المنهج البّنيويّ مشروعا طموحا بامتياز يجعل من النّموذج اللّغويّ النّموذج الأمثل في تفسير الظّواهر ورؤية العالم من زاوية لغويّة علميّة، ولكن هل حقّقت البّنيويّة الأهداف المرجوّة منها في الواقع؟

لقد حاولت جاهدة مقاربة النّص وتجليته، ولكنّها في نظر منتقديها فشلت إلى حدّ بعيد في ذلك، ويبيّن عبد العزيز حمّودة سبب هذا الفشل من خلال نقطتين اثنتين:

-أنّ التّحليل اللّغوي البنيويّ يقوم على آلية الدّلالة ويتجاهل إلى حدّ كبير ماهية الدّلالة، فقد انشغلت البنيويّة بكيفيّة عمل الأنساق والأنظمة داخل النّصّ وتجاهلوا ماذا يعني النّصّ؟

-أنّ النّموذج اللّغويّ قد لا ينطبق على الأنظمة غير اللّغويّة، وبذلك وقع البنيويّون في سجن اللّغة[3]، فمحاولة تطبيق المنهج البّنيويّ على القرآن الكريم تعني:

-عدم اعتبار القائل، فلا قداسة للقائل أو النّصّ أو مفاهيم سابقة أو غيبيّة؛ لأنّ البّنيويّة منهج مطّرد بقوانين وتحليلات شموليّة قاطعة لا تستثني قائلا ولا نصّا ولا لغة، فلا تؤمن بأنّ نصّا قد يكتسي صفة خارجة عنه راجعة إلى مصدره الإلهيّ.

-تقديم التّحليل اللّغوي الذي لا يهدف لشرح وبيان المعاني، بل رؤية العالم كما تجسّدت في الممارسة الألسنيّة للنّصّ، وبهذا ننتقل من النّصّ الماثل إلى النّصّ الغائب، وذلك أنّ النّصّ الماثل ليس ذرّة مغلقة على نفسها، بل هو نتاج اجتماعي تاريخي [4]، فيقدّم التّحليل الاجتماعيّ التّاريخيّ

---

[1]- عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة من البّنيويّة إلى التّفكيك، ص159.

[2]- صلاح فضل، نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبي، ط1. القاهرة: 1987م، دار الشّؤون الثقافيّة العامّة، ص176.

[3]- صلاح فضل، نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبي، ص7.

[4]- محمّد عزّام، فضاء النّصّ الرّوائي: مقارنة بنيويّة تكوينيّة، ط1. اللاذقية، سوريا: 1996م، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ص42.

حينها على المعاني، ومعلوم أنّ تطبيق ذلك على القرآن يستلزم إهدار معانيه، وإكسابه قبل ذلك الصّبغة الاجتماعيّة التّاريخيّة واعتبارها مصدرا له، وقد استفاد منها الكثير من المشتغلين على النّصّ القرآنيّ في إطار فهمه كنصّ لسانيّ وفي مجال تأويله كأركون في قوله بالدّراسة الألسنيّة لمختلف سور القرآن الكريم، والجابريّ الذي استند عليها في منهاجه البّنيويّ في طرح جديد لترتيب سور القرآن الكريم حسب أسباب النّزول، وكانت قراءته تستند إلى ثلاث خطوات منهجيّة أساسيّة، وهي: الطّرح البّنيويّ الدّاخليّ، والطّرح التّاريخيّ، والطّرح الإيديولوجيّ، أي: "أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكالات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أو لا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا، مع ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه"[1]، فأفرز توظيف هذه المناهج الجديدة وولّد تنوّعا في القراءات المعاصرة للنّصّ الدّينيّ، وفق ما توصّلت إليه اللّسانيّات الحديثة. وسنتعرّف بحقيقة هذه المقاربات مع ذكر أهمّ معالمها في تحليل النّصّ الدّينيّ من خلال نماذج لدراسات محمّد أركون والجابريّ، وغيره من الدّارسين.

4-2 المنهج التّأويليّ الهرمنيوطيقيا Herméneutique: التّأويل عمليّة جوهريّة تمثّل أهمّ مرتكز في قراءة النّصوص "فالنص كيفما كانت طبيعته يظل مجالا لتعدد القراءات، والنصوص التي تتميز بانفتاحها الدلالي، تظل منفتحة على عدد لا منته من القراءات الممكنة" [2]، فالتّأويل يطلق على عمليّة الفهم، بينما مصطلح التّأويليّة الهرمنيوطيقيا على نظرية التّفسير أو علم التّفسير،

[1]- محمّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط1. بيروت: 1982م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، دار الطّليعة، ص85.

[2] - Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, traduction de Myriem Bouzaher ,Bernard Grasset, 1992 , p130

فهما يختلفان في الدّلالة، فالتّأويليّة تنظر لقوانين القراءة والتّأويل في حقل النّصّ الدّينيّ أو البشريّ على السّواء. أما التّأويل فيعني عملية الشّرح والتّفسير [1]، والذي يمكن فهمه ممّا تقدّم أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا بوصفه مصطلحا له عنوانه الخاصّ في الفكر الغربيّ، فإنّه يقترب من حيث الدّلالة مع مصطلحين لهما استخدامهما في الثّقافة الإسلاميّة، وهما مصطلحا التّفسير والتّأويل، وإن كان قربه من التّأويل أكثر، حيث الوحدة الدّلاليّة الجامعة بينهما كامنة في التّأكيد على مسألة فهم النّصوص، فالهرمنيوطيقا تفترق مع التّفسير والتّأويل كونهما وضعا أساسا لفهم النّصوص الدّينيّة، وخصوصا التّأويل حيث ضمن شروط إعماله فإنّه يميّز بين النّصّ الدّينيّ وغيره، بينما لم نجد ذلك التّمييز في الهرمنيوطيقا كفن من فنون التّأويل الغربيّ، ونظريّة من نظريّات الفهم، بحيث طبّقت مناهجها على جميع النّصوص المقدّسة منها وغير المقدّسة، والمطلق منها والنّسبيّ، فالجميع عندها خاضع لمنهج واحد هو فهم النّصوص، ويُعدّ من أهمّ المناهج المعاصرة في قراءة النّصّ القرآنيّ، حيث بنى عليها كثير من المفكّرين "مشاريعهم الفكرية مثل محمد أركون وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري... كل واحد منهم يحاول قراءة التراث العربي مستعينا برؤى معاصرة"[2]، ونال الخطاب القرآنيّ الحظّ الأكبر من هذه الدّراسة الهرمنوطيقيا التي تسعى إلى تجديد وفهم الخطاب القرآنيّ، وتعمل على كشف البّاطن الذي حظي بأهمّية منذ القديم في تفسير القرآن الكريم، فهي أداة لقراءة النّصوص ولاسيّما المقدّسة منها، تقوم في جوهرها على فكّ رموزها وتبليغها للبشر، ويمكن أن نقول عنها بأنّها "فن الفهم وتأويل النصوص" [3]. وهي اليوم أهمّ المناهج المعاصرة في قراءة النّصّ القرآنيّ، تهتمّ بالدّراسة التّأويليّة له، وبما أنّها تُحوّل النّصّ إلى خطاب أي عمليّة تفاعل بين مرسل ومتلقّي بواسطة شفرة معيّنة، ولا شكّ أنّ هذه الخصائص والمميّزات تؤثّر لا محال عند تطبيقها على النّصّ القرآنيّ لأنّها تُحوّلُه إلى فضاء دلاليّ ومجال للفهم يتميّز

[1]– نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة والتّأويل، د ط. بيروت: 2001م، المركز الثقافي العربي، ص13.

[2]– بومدين بوزيد، الفّهم والنّصّ، دراسة في المنهج التّأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، ط1. بيروت: 2008م، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ص64.

[3]– عادل مصطفى، فهم الفّهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامر، ط1. بيروت: 2003م، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص18.

بالتّاريخيّة والنّسبيّة لا يمكن احتكار وتحديد فهم ثابت له، فهي تسعى إلى أنسنته وزحزحة قداسته، وهذا ما عمل عليه المشتغلون بها، وعلى رأسهم أبو زيد وحسن حنفي.

4 3 المنهج الألسنيّ النّقدي Linguistics: تُعرّف اللّسانيّات Linguistics وتسمّى أيضا الألسنيّة، وعلم اللّغة بأنّها الدّراسة العلميّة للّغة، تمييزا لها عن الجهود الفرديّة، والخواطر، والملاحظات التي كان يقوم بها المهتمّون باللّغة عبر العصور [1]، فقد ظهرت اللّسانيّات باعتبارها علما قائما بذاته بعد نشر محاضرات (فرديناند دي سوسير/Ferdinand de Saussure) دروس في اللّسانيات العامّة سنة 1916م، والتي تناول فيها اللّغة باعتبارها ظاهرة اجتماعيّة، وشكلا من أشكال السّلوك الإنسانيّ الذي يظلّ عرضة للنّمو والتّطوّر والتّغيّر، فشكّلت هذه الدّروس نقطة محوريّة لتاريخ الدّراسة اللّسانيّة عامّة، وعندما تتّخذ اللّسانيّات من اللّسان موضوعا لها فإنّها تدرسه دراسة موضوعيّة، وصفيّة وتاريخيّة ومقارنة، للكشف عن القوانين العامّة التي تفسّر الظّواهر اللّغويّة الخاصّة بكلّ لغة، وعن القوى المؤثّرة في حياة اللّغات في كل مكان، ويدرس أيضا العلاقات القائمة بين اللّغات المختلفة، أو بين مجموعة من هذه اللّغات، ويبحث في وظائفها وأساليبها وعلاقاتها بالنُّظُم الاجتماعيّة المختلفة بعيدا عن النّزعة التّعليميّة، والأحكام المعياريّة، والغاية التي يسير إليها هذا العلم باختصار: فهم المنطق الذي يحكم اللّغات من أجل ضبط المعنى أو الدّلالة.

4 4 المنهج التّفكيكيّ Deconstruction: ويعتبر من أهمّ المناهج النّقديّة والآليات الّتي ظهرت في الفترة المعاصرة، ودعا إليها محمّد أركون وألحّ على تطبيقها على النّصّ القرآنيّ، وفي فهم النّصوص التّراثيّة، والتّفكيك ممارسة نقديّة متكاملة تجمع بين مناهج مختلفة، فهي بمثابة النّقد التّكامليّ للنّصّ، ومن خلال التّفكيك أصبح النّصّ القرآنيّ مجالا للمحتجب، وفضاء دلاليّا للمسكوت عنه، فهو يتجاوز ثنائيّة الظّاهر والباطن التي تهتمّ بها التّأويليّة، والتي سيطرت على النّصّ القرآنيّ.

إنّ التّفكيكيّة هي استنطاق كل ما همش واستبعد ووقع في مجال اللاّمفكّر فيه في الخطاب القرآني حسب أركون وعلي حرب "فالتفكيك يتجه إلى المسكوت عنه أو المنسي أو المهمش في

[1] – محمّد محمّد يونس عليّ، مدخل إلى اللّسانيّات، ط1. بيروت: 2004م، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ص8.

حقل الرؤية"[1]، وفي فهم النّصّ القرآنيّ خاصّة، وفهمه حسب رؤية كل ناقد ومفكّر، ومصطلح التّفكيك يدلّ على الهدم والتّقويض والتّخريب، وهي عادة تقترن بالأشياء المادّية المرئيّة، لكنّ المصطلح في مستواه الدّلاليّ العميق يدلّ على تفكيك الخطابات، والنّظم الفكريّة، وإعادة النّظر إليها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسيّة المطمورة فيها، وكان أوّل من استخدمه الفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا/ Jacques Derrida) في السّتّينات بهدف تفكيك بنية الخطاب مهما كان نوعه، وتفحّص ما تفيده تلك البّنية.

ومع اتّساع استخدام المصطلح ازدادت دلالاته غموضا، وغالبا ما رافقت دلالته ظلال سلبيّة جعلته مرادفا لصطلح العدميّة، أو التّلاعب المتكلّف بالألفاظ.

وتؤكّد التّفكيكيّة أنّ اللّغة أبعد ما تكون عن التّعبير الموضوعيّ الشفّاف، ولذلك يجب تناولها بقدر كبير من التشكّك وعدم اليقين، فاللّغة بجميع أنواعها، هي لغة استعاريّة تعتمد في عمليّة التّوصيل على إحداث تأثير أو تكوين صورة، وذلك لعجزها عن نقل الواقع أو الأفكار نقلا موضوعيّا، ومن هنا كان التشكّك النّقدي الذي تمارسه التّفكيكيّة في دقّة المعاني المباشرة للّغة [2]، وفي غياب الكاتب تصبح عمليّة إيجاد تأويلات للنّص عمليّة عبثيّة لا نهاية لها، لإمكانات اللّعب بالمعاني، ولكنّ هذا لا يعني تخليّا فوضويّا عن كلّ القيود، وإنّما تفكيكا وهدما منظّمين لإنتاج معان أخرى، وكأنّ القارئ يعيد كتابة النّصّ، فيصبح منتجا له وليس مستهلكا، وهذا أساس المذهب التّفكيكيّ، الذي طوّره دريدا، وهو أساس ما بعد البّنيويّة.

ولعلّ التّفكيكيّة حضرت بقوّة في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، كونها تتيح فرصا لكلّ تفسير وقراءة يقترحها أصحاب تلك المناهج.

من خلال هذه النّظرة التّفكيكيّة أفرغ الخطاب المعاصر العقائد الإسلاميّة والعبادات العمليّة من محتواها وغدت أمورا رمزيّة يتغيّر معناها والمراد منها بحسب تغيُّر الزّمان والمكان، فالعقائد الإسلاميّة لا تعْدو أن تكون تجارب إنسانيّة يقوم بها المجتمع المسلم، ثمّ لا يلبث أن يتخلّى عنها

[1]– علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذّات المفكّرة ، ط4. بيروت: 2004م، المركز الثقافي العربي، ص67.

[2]– محمّد شبل الكومي، المذاهب النّقدية الحديثة: مدخل فلسفي، د ط. 2004م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ص320.

أو يقوم بتغييرها إذا تغيّرت الظّروف، أو اقتضت الحاجة إلى ذلك، يقول علي حرب: "ومهمة القارئ الناقد أن لا يُؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله"[1]، ويقول: "القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب أن يستنفذه أو يغلقه، فلكلٍّ تصوره وفهمه، ومن ثَمَّ لكلّ مذهبه وإسلامه" [2]، أما أركون فيرى: "أن القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي" [3]، وهو "عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر"[4]، إذن في تطبيق هذا المنهج لم يعد المهمّ في قراءة النّصّ الدّينيّ البحث عن مراد الله تعالى ومقصوده من كلامه، وإنّما بات الأمر المهمّ هو البحث عمّا ينقدح في ذهن القارئ للنّصّ من معانٍ ولو كانت مخالفة لما كان من فهم الأوّلين من الصّحابة والسّلف الصّالح، فيكون حينئذ نصّا ينفتح على معانٍ لا حصر لها، ويتقبّل احتمالات لا عدَّ لها، ويتّسع لكلّ المتناقضات، وكلّها في الوقت نفسه تمثّل حقيقته ومقصده.

4 5 المنهج التّاريخي Historique: التّاريخيّة كما يعرّفها (آلان تورين/ AlainTouraine) هي: المقدرة الّتي يتمتّع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعيّ والثّقافيّ الخاصّ به ووسطه التّاريخيّ الخاصّ به أيضا. ويضيف آلان تورين: ما سوف أدعوه بالتّاريخية هو إذن الطّبيعة الخاصّة التي تتميّز بها الأنظمة الاجتماعيّة التي تمتلك إمكانيّة الحركة والفعل على أنفسها بالذّات وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية [5]، كما تعرّف في معجم (لاروس/Larousse) بأنّها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية"[6]، وفي الإطار نفسه يعرّفها معجم (روبير/ robert)، حيث كلمة التّاريخيّة تعني: "دراسة

[1]– علي حرب، نقد النّصّ، ط1. بيروت: 2000م، المركز الثقافي العربي، ص22.

[2]– علي حرب، نقد الحقيقة، ط3. بيروت: 2011م، المركز الثقافي العربي، ص89.

[3]– محمّد أركون، تاريخيّة الفّكر العربي والإسلامي، ط3. بيروت: 1998م، المركز الثقافي العربي، ص145.

[4]– محمّد أركون، تاريخيّة الفّكر العربي والإسلامي، ص139.

[5]– محمّد أركون، الفّكر الإسلامي قراءة علميّة، ص116.

[6] - Le Petit La Rousse, Libraire La Rousse, 1990, P493.

المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية" [1]، فالتّاريخية بهذا المعنى "هي النّظر إلى النّصوص الثّقافيّة على أنّها إنتاج ثقافيّ محكوم بالحقل الاجتماعيّ والثّقافيّ والسّياسي للمجتمع وفق ظروفه التّاريخيّة والجغرافيّة"[2]، إذن فهي تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعيّ، وحيثيّاتها الزّمانيّة والمكانيّة، وشروطها المادّيّة والدّنيويّة، كما تعني خضوع البنى والمؤسّسات والمصطلحات للتّطور والتّغيّر، أي قابليتها للتّحويل والصّرف وإعادة التّوظيف.

يعتبر (الطّاهر الحدّاد) أوّل من بشّر بالتّاريخيّة المطلقة للشّريعة واستثنى منها العقائد ومكارم الأخلاق وقيم العدالة، أمّا الثّوابت الأخرى فهي متغيّرة بتغيّر الزّمان والمكان؛ لأنّها مرتبطة بسياقها التّاريخيّ في الإسلام الأوّل، ولا تتعدّاه إلى غيره، فالحجاب وتعدّد الزّوجات كلّها أحكام عفا عليها الزّمن ولم تعد صالحة لعصرنا [3]، فالتّاريخية منهج يعني أنّ كلّ شيء أو كلّ حقيقة تتطوّر مع التّاريخ، فهو منهج يهتمّ بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظّروف التّاريخيّة.

وهذا المنهج يعني تفسير النّصّ القرآنيّ والنّصّ النّبويّ وتحليله وفق معطيات التّاريخ والواقع الذي كان سائدا عند نزوله. فيحلّل النّص ويبيّن دوافعه وحكمته ودلالاته بدراسة الواقع والبيئة والعادات والتّقاليد التي كانت سائدة ، ومن ثمّ قصر دلالة النّصّ وتطبيقه على ذلك الواقع ومعطياته، وعدم تعديتها إلى المراحل التّاريخيّة اللاّحقة، وبذلك يفقد النّصّ ديمومته وإطلاقيّته ، ويصبح قاصرا على مكان معيّن وأشخاص معيّنين ، ممّا يفقد النّص إلزاميّته أيضا ويكون موقفنا منه الاستئناس والاستهداء الاختياري لا التّسليم والتّنفيذ الإجباري ، وبهذا تكون الحقائق كلّها تاريخيّة، بمعنى أنّها تتّصف بالنّسبيّة التّاريخيّة، أي أنّها تتطوّر بتطوّر التّاريخ، لذلك لم تكن النّظرة خاصّة بتاريخيّة النّصوص القرآنيّة فقط، بل بتاريخيّة السُّنة أيضا، وكل أفهام علماء المسلمين المستقاة من الكتاب والسّنة في مختلف العلوم كالتّفسير، والفقه وغيرهما [4]، وبحسب هذا المذهب

[1] - Le Petit Robert, Dictionnaire De La Langue Français, Nouvelle Edition, P932.

[2]– علي حرب، نقد النّصّ، ص65.

[3]– الطّاهر الحدّاد، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، ط1. بيروت: 2010م، دار محمّد علي للنّشر، مؤسّسة الانتشار العربي، ص39.

[4]– محمّد الجابري، نحن والتّراث، ط4. بيروت: 1985م، المركز الثقافي العربي، ص29.

فإنّنا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونُظم الجماعات إلاّ بنسبتها للوسط التّاريخيّ الّذي ظهرت فيه؛ إذ النّظر إليها من ناحيتها الذّاتيّة يوقعنا في التباسات اختزاليّة مقيتة، بينما نسبتها للوسط التّاريخيّ ستضعها في إطار المعالجة والرّؤية الموضوعيّة لخصائصها وتركيبها ومظاهرها. لذا فحسب هذا المذهب لا مناص من ضرورة النّسبيّة الحتميّة للتّاريخ، فالمنهج التّاريخي لا يعترف بصعيد خاصّ للظّاهرة الدّينيّة ولا يقرّ بها، بل يتعامل معها كأيّة ظاهرة سياسيّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة عاديّة[1]، ومعنى ذلك أنّ ما تضمّنته النّصوص الشّرعيّة من أوامر ونواه إنّما كانت موجّهة إلى النّاس الموجودين في زمن نزول الوّحي، أو كانت حالهم تشبه حال من نزل عليهم القرآن؛ وأمّا ما جاء بعدهم وعاش واقعا غير واقعهم فلا يشمله النّصّ الشّرعيّ، فالخطاب القرآنيّ بصيغة يا أيّها النّاس "المقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي ﷺ والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة" [2]. فإذا كان النّبيّ ﷺ على سبيل المثال "يؤدي صلاته على نحو معين، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو"[3]، وبناء على هذا المفهوم تتغيّر النّظرة للنّصوص الشّرعيّة من ناحية ألاّ يكون لها معنى ثابتا؛ فما كان في زمن واجب ومطلوب يصبح عند آخرين غير ذلك، وتتغيّر الفهوم كذلك حسب تغيّر الثّقافات بين الأزمان.

ومن مقوّمات مفهوم التّاريخيّة استبعاد الفكر اللاّهوتي عن كل مشاركة في الحياة العمليّة، وعدم التّعامل مع الظّواهر والأشياء إلاّ من منظور علميّ، أي وفق القوانين التّاريخية التي تحكمها، وأنّ البشر هم من يصنع التّاريخ، وليس القوى الغيبيّة، ومن ثمّ إنكار كلّ تفكير ميتافيزيقيّ، واستبعاد البحث في العلل البعيدة؛ لأنّ البحث لا ينبغي أن يتعدّى دراسة الواقع المحسوس دراسة قائمة على التّجربة والاستقراء، ومن ثمّ كانت الحقائق – عند أصحاب هذا الاتّجاه الفلسفيّ – حقائق نسبيّة مُتغيّرة، وليست كلّية مطلقة.

---

[1]– سعد عبد العزيز حباتر، نماذج من الفكر المعاصر، د ط. القاهرة: 2011م، جامعة عين شمس، ص44.

[2]– محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 1999م، دار السّاقي، ص30.

[3]– عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ط2. بيروت: 2008م، دار الطّليعة، ص62-63.

إنّ التّاريخيّة من حيث النّشأة لها ارتباط وثيق بالماركسيّة، الّتي تنظر لكلّ مقدّس على أنّه خُرافة صنعها البشر في طور من أطوار حياتهم، ولا يستغرب أنّ الماركسيّين كانوا أكثر تطبيقا وتنظيرا للتّاريخيّة لأنّها عماد الماركسيّة، وغالبا إن لم يكن كلّ العلمانيّين العرب المنادين بها كان في حياتهم طور ماركسيّ – إن صحّ التّعبير – حتى ولو زعموا التّخلّي عن الماركسيّة بعد أُفول نجمها، أو حاولوا تحوير مفهوم التّاريخيّة المّاديّة بما يرونه مناسبا للإسلام، والادعاء بأنّ التّاريخية المّاديّة مجرّد أطر فكريّة فارغة، يمكن توظيفها في مجالنا الإسلاميّ، وملؤها بما نريد [1]، وأكثر من نظّر لفكرة تاريخيّة النّصّ القرآنيّ من المعاصرين –وهم كثر– أركون إذ يقول: "إن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة؛ كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حضي بتوسُّعات تاريخية معينة، وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل" [2]، والمقصود من هذا الكلام أنّ القرآن بما أنّه نصّ بشريّ فهو جاء لمعالجة أحداث في زمان النّزول للقرآن وصدوره من محمّد ﷺ وأنّه لا يصلح لهذا الزمان.

يظهر من خلال هذا أنّ القول بتاريخيّة القرآن أو النّصوص له بعدان أساسيّان: "تاريخيّة القرآن من حيث بنيته وكونه إفرازا ثقافيّا لمجتمع معيّن أو بعبارة أوضح، كونه منتجا بشريّا بعيدا عن التّعالي والتّقديس، ومن جهة أخرى تاريخيّة القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته، وكونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة معيّنة، ومع تغيّيرها لم تعد هناك حاجة لها"[3]، فالمنهج التّاريخي يرى أنّ تفسير النّصّ يجب أن يكون مرهونا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أيّ نصّ عن تاريخه، ونتيجة الإيمان بالتّاريخيّة: هي إعادة النّظر في النّصّ القرآنيّ وتشكّله اللّغويّ والدّلاليّ، وإبعاده عن الاستغلال الإيديولوجيّ،

[1]– مفتاح الجيلاني، الحداثيّون العرب في العقود الثّلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقديّة، ط1. دمشق: 1427هـ– 2007م، دار النّهضة، ص151.

[2]– محمّد أركون، الفكر الإسلاميّ واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 1999م، دار السّاقي ، ص36.

[3]– مصطفى باحو، العلمانيّون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1. القاهرة، مصر: 1433هـ– 2012م، المكتبة الإسلاميّة للنّشر والتّوزيع، ص145.

و"أصحاب نظريّة التّاريخيّة يعتبرون مقولة صلاحيّة القرآن لكلّ زمان ومكان هوس ميتافيزيقيّ، أو صيغة مصادرة إطلاقيّة"[1]، فمنطوق القرآن الكريم بهذا المعنى توجّه إلى المخاطبين زمن التّأويل، فهو حبيس اللّحظة التّاريخيّة التي نزل فيها، أمّا مفهومه فمتغيّر مختلف بتغيّر العصور والأمكنة، وهو وعاء فارغ لما يملأ به في كلّ قراءة، وفضاء مفتوح لكلّ التّأويلات، ومعنى هذا قصر الآيات على أسبابها الخاصّة، وربطها بظروف بيئتها ومكانها وسياقاتها المختلفة [2]، وبالتّالي إقصائها من دائرة الفعل الزّماني والمكانيّ، وعلى كلّ عصر أن ينتج تشريعات تساير التّطوّر العقليّ، وتوسّع إدراك المخاطبين.

وإنّ سبب هذا الضّلال في الفهم يرجع لنظرتهم لنصوص القرآن الكريم والسّنة على أنّها نصوص بشريّة تُعامَل كبقيّة النّصوص؛ فيجري عليها ما يجري على غيرها من النّصوص، وتخضع لمقتضيات التّاريخ وتغيّراته.

ويميل الكثير من المعاصرين إلى اعتبار التّاريخيّة المنهج الوحيد القادر على قراءة التّراث ضمن حركيّته التّاريخية[3]، يقول حسين مروة: "إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقات ورؤية التراث في حركيته التاريخية [4]، وهذا لتحقيق غرضين: أوّلهما احتواء هذا التّراث واستيعابه بشكل جديد ومعاصر، وثانيهما توظيف هذا الاستيعاب في تحرير الفكر العربيّ من هيمنة الفكر السّلفيّ المثاليّ الغيبيّ القدريّ.

نستنتج من خلال ما تقدّم طرحه في هذا المبحث أنّ المناهج المعاصرة لقراءة النّصوص القرآنيّة على كثرتها واختلافها وتنوّعها، إلاّ أنّ كلّها تهدف إلى:

---

[1]– الطّيّب تيزيني، النّصّ القرآني أمام إشكاليّة البّنية والقراءة، د ط. دمشق: 1997م، دار الينابيع، ص426.

[2]– نصر حامد أبو زيد، النّصّ، السّلطة، الحقيقة، السّلطة، الحقيقة، الفّكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط1. الدّار البيضاء: 1995م، المركز الثقافي العربي، ص96.

[3]– مفتاح الجيلاني، الحداثيّون العرب في العقود الثّلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ط1. سوريا: 2006م، دار النّهضة، ص137.

[4]– حسين مروة، النّزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، (الجاهليّة– نشأة وصدر الإسلام)، ط2. بيروت: 2008م، دار الفارابي، ص06.

- نقل الخطاب القرآنيّ من مستوى إلى آخر مقابل له: نقله من الغيب إلى الظّاهر، ومن القداسة إلى الأنسنة، وهذا بإلحاق بعض المفاهيم والمصطلحات الجديدة كوصفه: نصّا، وظاهرة، وخطابا يمكن تحليله وتفكيكه، ودراسته كما تدرس جميع النّصوص والظّواهر.
- جعل الخطاب القرآنيّ فضاء دلاليّا متنوعا، ومنتجا ثقافيّا.
- التّأسيس لرؤية جديدة للخطاب القرآنيّ لا تميّز بين نصوصه والنّصوص البشريّة، والدّينية الأخرى كنصوص العهدين، القديم والجديد.
- نزع وتحطيم سياج القداسة الّذي أحاط بالخطاب القرآنيّ، وعدم اعتباره ظاهرة غيبيّة متعالية ومقدّسة.
- القول بتاريخيّة وأنسنة النّصّ القرآنيّ، وهذا ما يربطه بالواقع والتّاريخ.
- وصفه بالخطاب القرآنيّ، لا لكونه خطابا منزّها، وإنّما لغرض استعمال الأدوات التّقنيّة والمنهجيّة المعاصرة في فهمه، والتي تدخل في منهج تحليل الخطاب على وجه الخصوص.

الفصلُ الأوّل:

القرآن الكريم في ضوء المناهج اللّسانيّة المعاصرة، عرضٌ وتحليل.

الفصلُ الأوّل

القرآن الكريم في ضوء المناهج اللّسانيّة المعاصرة؛

عرضٌ وتحليل.

1- أسباب توظيف المناهج اللّسانيّة الحديثة في قراءة القرآن الكريم : من بين أسباب الدّعوة إلى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم الحاجة للتّجديد في مناهج التّفسير، يقول (محمد رشيد رضا) في مقدّمة المنار "ويمكن أن يقول بعض أهل هذا العصر: لا حاجة إلى التفسير والنظر في القرآن؛ لأن الأئمة السابقين نظروا في الكتاب والسنة واستنبطوا الأحكام منهما، فما علينا إلا أن ننظر في كتبهم ونستغني بهم – هكذا زعم بعضهم، ولو صحّ هذا الزّعم لكان طلب التفسير عبثاً، يضيع به الوقت سدى وهو – على ما فيه من تعظيم شأن الفقه – مخالف لإجماع الأمة من النبي ﷺ إلى آخر واحد من المؤمنين، ولا أدري كيف يخطر هذا على بال مسلم؟" [1]، ولقد تعدّدت مناهج المفسّرين وتنوّعت بتعدّد ثقافاتهم ومذاهبهم وتنوّعها، حتّى إنّ لكلّ مفسّر منهجا خاصّا يعكس توجّهه العلميّ وانتماءه العقديّ أو المذهبيّ، ورغم أنّه قد ساد التّقليد وغاب الاجتهاد خلال عصور الانحطاط، فإنّه قد ظهر مفكّرون ودعاة في بداية القرن العشرين ينادون أن يستند في إدراك النّصوص الدّينية القرآن والسّنة للفهم السّليم لها، وذلك بتحرير ألفاظها وتنقية تفاسيرها ممّا علق بها من بدع وإسرائيليّات واستطرادات نحويّة أو كلاميّة وغيرها، ولعلّ أبرز المنادين بالحاجة لتجديد مناهج التّفسير هم روّاد الإصلاح في العالم العربيّ والإسلاميّ الشّيوخ: (جمال الدّين الأفغانيّ) و(محمّد عبده) و(رشيد رضا)، ففي إطار دعوتهم لإصلاح الأمّة الإسلاميّة يرون ضرورة تجديد مناهج إدراك وفهم النّصوص الدّينيّة، وفي هذا السّياق يقول الأفغانيّ: "القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية وما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم ينبغي ألا نعول عليه كوحي وإنما نستأنس به كرأي... ولا نحمله على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تعليمه وتفسيره وإضاعة الوقت فيه" [2]. فهو يؤكّد على ضرورة التّجديد في مناهجه وطرائقه بما يفي بحاجة العصر ومتطلّباته، وبما يكشف عن وفاء القرآن وهدايته وتبيانه.

---

[1]- محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ط2. القاهرة: 1366هـ، 1947م، دار المنار، ص19.

[2]- محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د ط. بيروت: 1970، دار الفكر، ص102.

وبعد عرض الأطروحة لبعض حجج الدّاعين للقراءة المعاصرة لنصوص القرآن الكريم يمكن إيجاز أسباب توظيف هذه المناهج في النّقاط التّالية:

1-1 أسباب تاريخيّة: الاستعمار والاستلاب والتّغريب والاستشراق : لقد عرفت الأمّة العربيّة والإسلاميّة في العصر الحديث منذ منتصف القرن التّاسع عشر الميلاديّ هجمة استعماريّة طرقت أبواب العالم الإسلاميّ بأسره، احتلّت فيها الدّول الاستعماريّة الكبرى أرض الإسلام، واستغلّت خيراته وسخّرت طاقاته وإمكانيّاته، وحاولت مسخَ هويّته ودينه، واستلاب ثقافته وحضارته، ولقد استعان الاستعمار في إنجاح غارته، وإنجاز هجمته، بوسيلتين هما:

أوّلا: قوافل المستشرقين والمنصّرين الّتي جيّشها ضمن جيوش زحفه: لقد انطوى عمل المستشرقين والمنصِّرين في بلاد الإسلام على حدّ سواء "على نزعتين رئيسيتين: النزعة الأولى: تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، وتمهيد النّفوس بين سكان هذه البلاد لقَبول النفوذ الأوربي والرضاء بولايته، النزعة الثانية: الروح الصليبية في دراسة الإسلام، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة" [1]، فمن معالم النّزعة الأولى ومظاهرها: إضعاف القيم الإسلاميّة، وتمجيد القيم الغربيّة المسيحيّة، فبخصوص المعلم الأوّل، استطاع الإستشراق أن يقدّم دين هذه الأمّة للمسلمين تقديما مشوّها، وذلك "عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرحا يُضعف في المسلم تمسكه بالإسلام، ويقوّي في نفسه الشكّ فيه كدين، أو على الأقل كمنهج سلوكي يتّفق وطبيعة الحياة القائمة"[2]، وسعى الإستشراق في ما كتبه عن الإسلام أيضا إلى تمجيد القيم الغربيّة المسيحيّة، فصوّر للمسلمين أنّ سرّ تقدّم الغرب إنّما كان لـ "أصالة القيم المسيحية، وقوة صلتها بتحرير الإنسان من الجهل والفقر والمرض، وقوة صلتها كذلك بانطلاق الإنسان في الحياة من غير خوف أو وجل" [3]، وأدّى هذا إلى الانبهار بالحضارة الغربيّة ممّا جعل المتأثّرين بهم يعملون جاهدين في كلّ كتاباتهم وأطروحاتهم أن يعيبوا الإسلام بأيّ طريقة، وأن يظهروه سببا للتخلّف والرّجعيّة، وفي الوقت نفسه يحاولون جهدهم إقناع المسلمين بأنّ النّموذج

[1]- محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص52.

[2]- محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص52، 53.

[3]- محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص65.

الغربيّ هو النّموذج الّذي ينبغي أن يكون مثالا للاقتداء والتّأسّي في كلّ ما أنتجه من خير وشرّ في كل مجالات الحياة، وتتجلّى النّزعة الثّانية في دراسات المستشرقين عن الإسلام في كتاباتهم المتنوّعة التي تمتلئ بالحقد على دعوته ونبيّه ﷺ، إذ يُصوّر الإسلام على أنه من صنع محمّد، وأنّه دين بشريّ، وأنّ الرّسول لفّق فيه من المسيحية واليهودية، وأنه حرّف هاتين الديانتين [1]، فقد كان لهذا الاتّجاه أثر كبير، إذ ساهمت الدّراسات الإستشراقيّة بشكل كبير في ظهور هذا النّوع من القراءات والتّأويلات؛ لأنّ منطلقها الأساسيّ هو رفع المصدريّة الرّبانيّة عن القرآن الكريم، والتّعامل مع القرآن على أنّه نصّ بشريّ تحكمه نفس القواعد والضّوابط الحاكمة للنّصوص البشريّة، وقد طبّق المستشرقون على القرآن الكريم علما جديدا ظهر في القرن التّاسع عشر، اسمه علم الفيلولوجيا، وهذا العلم يُعنَى بالتّحليل الثّقافي للنّصوص اللّغويّة المبكّرة، وتحقيق نسبها، وتحليل محتواها الثّقافي، ومحاولة الكشف عن العلاقة بينها وبين ما سبقها من نصوص [2]، وقد كان من رموز هذا التّوجّه المستشرقان (ثيودور نولدكه /Nöldeke Theodor)، و(ريجي بلاشير / Régis Blachère) اللّذان عملا في مؤلّفاتهم على تحقيق هذا الهدف، وعلى الرّغم من اختلاف مناهج المستشرقين في التّعامل مع القرآن الكريم، إلاّ أنّ المسعى المشترك الّذي يجمعهم هو سعيهم نحو رفع المصدريّة الرّبّانيّة عن القرآن الكريم، والتّعامل معه على أساس أنّه نتاج بشري خاضع لعاملي الزّمان والمكان، لا على أنّه وحيٌ ربّانيّ جاء لهداية البشريّة.

ثانيّا: قوافل المستلَبين من أبناء المسلمين: استطاع الاستعمار أن يستميل من أبناء المسلمين من يُروّج لأطروحاته، ويُساعده على البقاء في ديار الإسلام، وكان هؤلاء المستمالين على ضربين: الضّرب الأوّل: تمثّله مذاهب وأفكار هدّامة ظهرت في أقصى بلاد الإسلام في الهند كالقاديانية والأحمدية[3]، والضّرب الثّاني: طائفة من الكتّاب والمفكّرين الذين اصطنعهم الاستعمار من أجل تحسين صورة الحضارة الغربيّة، والتّنفير من المكتسبات الحضارية الإسلاميّة بدعوى الإصلاح

[1]– محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص66، 67.

[2]– إبراهيم بن عمر السّكران، التّأويل الحداثي للتّراث، التّقنيات والاستمدادات، ط1. الرّياض: 2014م، دار الحضارة، ص19.

[3]– إبراهيم بن عمر السّكران، التّأويل الحداثي للتّراث، التّقنيّات والاستمدادات، ص39– 51.

تارّة، أو التّجديد تارة أخرى، أو الاجتهاد تارة ثالثة[1]. أو تطبيق هذا العلم الاستشراقيّ المعاصر على القرآن الكريم، ولهذا أغدق المعاصرون العرب المديح للمستشرقين وأثرهم في طعنهم للقرآن الكريم، يقول محمّد أركون: "تقدّم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر"[2]. وصرّح محمّد عابد الجابريّ بأنّ عقله نبت ونمى وتشكّل من موائد المستشرقين، يقول: "إنني لا أنكر أني استفدت كثيرا من كتابات المستشرقين، وقد حصل هذا خصوصا عندما كنت طالبا، وأيضا في المراحل الأولى من عملي الجامعي" [3]، وبهذا يبيّن لنا أنّ الإستشراق كان أحد أهمّ الأسباب في نشوء القراءات المعاصرة للقرآن الكريم وللتّراث في العالم العربيّ.

1-2 أسباب شخصيّة: الدّراسة في الغرب والابتعاث، والتّثقيف الذّاتي على كتب وثقافة الغرب: كان الابتعاث إلى الغرب أحد الأسباب التي جعلت كثيرا من أبناء العروبة والإسلام، يطّلعون على علوم ومعارف الحضارة الغربيّة التي لم تكن معروفة في العالم الإسلاميّ في مطالع القرن العشرين، ولم تقتصر استفادة المثقّفين العرب من حركة الابتعاث إلى الخارج على العلوم التّجريبيّة، بل تعدّتها إلى الاستفادة من علوم ومعارف تخصّ ميادين العلوم الإنسانيّة أفكارا ومناهج[4]، ممّا أثّر في طرائق تفكير شريحة واسعة من هؤلاء المبتعثين، وجعل غالبيّتهم تعتقد أنّ "أوروبا هي عامل التحديث الأساسي"[5]. وكان كثير من هؤلاء المبتعثين في معاهد وجامعات الغرب مؤطّرين علميّا في رسائلهم وبحوثهم الجامعيّة لنيل الدّكتوراه، من قِبل مستشرقين أو متعصّبين من أساتذة الفكر الغربيّ الّذين كانوا لا يفوّتون فرصة الإشراف على مثل هذه البحوث التي يكون موضوعها وصاحبها منتسبا إلى الثّقافة الإسلاميّة، فيُوعزون إلى أصحابها بضرورة القدح في الثّوابت الإسلاميّة، كما أنّه يوجّهون فكر أصحابها إلى نقاط سوداء في تاريخنا العريق،

---

[1]- محمّد محمّد حسين، الاتّجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر، ط7. بيروت: 1405هـ، 1984م، مؤسّسة الرّسالة، ج1، ص255 -بتصرّف-

[2]- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص70.

[3]- محمّد عابد الجابري، التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط2. بيروت: 1999م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة، ص208.

[4]- محمّد محمّد حسين، الإسلام والحضارة الغربيّة، ط8. بيروت: 1406هـ - 1986م، مؤسّسة الرّسالة، ص17- 18.

[5]- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دط. بيروت: 1981م، دار النّهار للنّشر، ص100.

فيضخّمونها ويحيطونها بهالة من الأهمّية والجدّية في تاريخ الفكر الإسلاميّ، ويوجّهون الطّلبة إلى ضرورة بحثها وإثارتها ترويجا للباطل الذي فيها، ونشرا للشّبهات الّتي بزعمهم تكتنفها.

ومن الكتّاب العرب المعاصرين من أصحاب الفكر والأدب، ممّن لم تُتَح لهم فرصة الذّهاب إلى الغرب للدّراسة فيه، طائفة تتلمذت على كتب الحضارة الغربيّة التي دخلت إلى العالم العربيّ حاملة معارف وثقافة العصر الحديث، وكان دافع هذه الطّائفة من الكتّاب تثقيف الذّات، وإشباع النّهمة إلى العلم، والسّعي إلى الإطّلاع على كلّ جديد طارئ.

ولم تكن اللّغة الأجنبيّة التي أُلّفت بها الكتب الجديدة التي تحمل علوم ومعارف العصر الحديث، حائلا دون إقبال هذه الطّائفة من الكتّاب على تعلّم ما فيها، لنشاط حركة التّرجمة إلى العربيّة من جهة، ولإقبال هؤلاء الكتّاب على تعلّم اللّغات الأجنبيّة من جهة أخرى.

هذا وقد اعتبر الكثير من الباحثين المسلمين المجدّدين، أنّ المعارف الدّينيّة للمسلمين أصبحت من الماضي، مؤكّدين على وجود مسافة فكريّة واسعة بين ما أصّله القدماء وبين المعتقد الدّيني السّائد في المجتمعات المعاصرة، وهذا ما يتطلّب من وجهة نظر هؤلاء النّظرة التّاريخيّة للدّين وتطوّره واعتبار ما أُنتج على نمط الماضي، يجسّد موقفا محافظا "يقف المسلم المعاصر بين زمنين يتباعدان بوتيرة متسارعة: زمن التأسيس الروحي للإسلام في حلقته القرآنية زمن التنزيل الأول على محمد ﷺ، من جهة وزمنه الخاص المزدحم بالنصوص والتساؤلات والتحديات، من جهة ثانية، وبين اللحظتين التاريخيتين تقف سلسلة من الأفهام والأنساق المعرفية التاريخية، تحول بين المسلم المعاصر وبين التجربة الروحية للجيل الأول من المسلمين بالمعنى الخاص للكلمة" [1]، ذلك أنّ النصّ القرآني كما هو عند الغلاة منهم (نصّ تاريخيّ)، ليس بمعنى أنّه أُنزل تنجيمًا طيلة مدّة ثلاث وعشرين سنة في أماكن معلومة، وإنّما المعنى المقصود نصًّا في رحاب نصوص (القراءات المعاصرة) قائم على اعتبار (العلاقة الجدليّة الحتميّة بين الواقع والنّصّ)؛ فالنصّ القرآني ما هو إلا انعكاس تاريخيّ محايث لزمكان معيَّن وليس متعاليًا، فيكون النّصّ القرآني من جنس مختلف النّصوص التّاريخية، بشريّة كانت أو منزّلة في الأصل.

[1]– عدنان المقراني، التّجربة الدّينيّة والنّصّ من التّنزيل إلى التّنزيل الثّاني، قضايا إسلاميّة معاصرة، ع 47– 48، بغداد، صيف وخريف 2011م، 1432هـ، مركز دراسات فلسفة الدّين، ، ص4.

1-3 إدّعاء الاجتهاد والتّصدّر للإفتاء والتّوجيه التّربوي والإداريّ : كانت دعوى الاجتهاد والتّجديد من الأسباب الحاملة لكثير من مفكّري العصر الحديث على سلوك نحوٍ شاذّ وغريب لفهم الأصليْن العظيمين فهما يخالف الاجتهاد على أنّه "الدعوة إلى التجديد الذي يجيز ما حملته حضارة التغريب من نظم وأفكار وقيم وأخلاق ومناهج، فاتخذ التجديد عند بعض المثقفين مفهوم فصل الدين عن الدولة، أو مفهوم إباحة سفور النساء، أو الإقرار بالربا في معاملات المصارف، أو تسويغ موالاة الكفار، أو حتى التنازل عن سيادة الأمة على أرضها أو بعض أراضيها، بكلمة أخرى كان المطلوب من التجديد أن يسوّغ الاستسلام الحضاري للغرب بفتاوى إسلامية تُطلق تحت شعار التجديد" [1]. وقد ذهبوا إلى ذلك محاكاة وتقليدا لما فعله الغرب في ثورته على الكنيسة وتعاليمها؛ لما كانت تُمارسه من سلطة كهنوتيّة على الفرد والمجتمع باسم الإله؛ ولِما في نصوص كتبهم المقدّسة من التّعاليم التي تتناقض مع العلم الحديث والاختراعات العصريّة، إضافة إلى ذلك دعوتهم إلى التّحرّر من المناهج التّقليديّة لفهم القرآن الكريم؛ فقد زعم أصحاب هذا التّوجّه أنّ المناهج التّقليديّة لفهم القرآن الكريم لم تعد صالحة لفهمه في هذا الزّمان، فادّعوا زورا وبهتانا أنّ تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسّنة، وتفسير القرآن بكلام العرب، والرّأي المنضبط بقواعد مقنّنة عند السّلف الصّالح لصيانة التّفسير من الزّلل، لم تعد تُغني لفهم القرآن وتحليله في زمن العلم والتّجربة، ثمّ راحوا يحلّلون القرآن الكريم وينقدونه متحرّرين من الضّوابط التي وضعها السّلف الصّالح لفهم القرآن الكريم؛ بدعوى أنّه قد تجاوزها الزّمن، وزاعمين أنّهم يقرؤون القرآن الكريم ويفسّرونه وفق مناهج حديثة من أجل اكتشافٍ أعمق لمعاني كتاب الله، والوصول إلى المقصد الإلهي الذي من أجله أنزل القرآن الكريم.

وصرنا في العصر الحديث في مواجهة أقسام ثلاثة من دعاة التّجديد: قسم من "الغُلاة في التجديد الذين يريدون أن ينسفوا كلّ قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومبرر وجوده، وسر بقائه، وتجديد هؤلاء هو التغريب بعينه، وقسم ثانٍ من الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه، حكمتهم المأثورة ما ترك الأول للآخر شيئا، وليس في الإمكان أبدع مما كان، وهم بجمودهم يقفون

[1]- منير شفيق، الاجتهاد والتّجديد في الفكر المعاصر، ط2. بيروت:1991م، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، ص57- 58.

في وجه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والحياة، وفي مجال الدين فئتان ينتهي موقفهما إلى تجميد الإسلام، فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها الذين يرفضون أيّ خروج عليها، ولا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في هذا العصر إلا في إطار ما قررته مذاهبهم وحدها، بل في حدود ما حرره المتأخرون من علماء المذهب وأفتوا به، وفئة أخرى هي الظاهرية الجدد؛ أي الحرفيين الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص ولا يمعنون النظر إلى مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيات في ضوء الكليات، وقسم ثالث بين هذين الصنفين، رفضَ جمود الأولين وجمود الآخرين يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه وينادي على أن يكون تجديدا في ظل الأصالة الإسلامية" [1]. من خلال هذا يتبيّن لنا أنّ من دعاة التّجديد من يَصْدُرُ عن حقدٍ دفينٍ وحرصٍ شديدٍ على هدم تعاليم الإسلام والطّعن في أصوله ومصادره ، فيتستّرون وراء شعار التّجديد، ويجعلون منه وسيلة للوصول إلى أهدافهم الخبيثة، ويسعون إلى تطويعه لأفكار البشر، وجعله تابعا لنزعاتهم، متأثّرا بأفكارهم، وثمّةُ فريقٌ آخرُ من دعاةِ التّجديد من يرفعون رايته وينادون به انبهارا بما لدى الغرب ، وحرصا على أن تنهض الشّعوب الإسلاميّة من كبوتها وتصحو من رقادها، وأصحاب هذا التيّار لم يسلموا من التأثُّر بالثّقافات والنُّظُم الغربيّة، ولم تسلم كتاباتهم نزعةٍ انهزاميّةٍ، كما أنّهم رفعوا شعار العقلانيّة على تفاوت بينهم ، فالشّأن في الجديد أن تتّصل المادّة الجديدة بالقديم ة، ولكن ببعض الزّيادة، أو بعض الزّينة أو بعض القوّة ، جديدا لا يُخرِج للأمّة إلاّ أقوى عناصر القديم متى اجتمعت فيه صحيحة متظاهرة، يمدّ بعضها بعضا.

1-4 التّوجّه الأيديولوجيّ لبعض المنتمين لهذا التّيّار : إنّ القراءة المعاصرة للنّصّ القرآنيّ "لم تسلم من لوثة الأيديولوجيا في منطلقاتها ومراميها، إذ لم تحشد عدّتها المعرفية، وتستدعي مناهج الغرب، وتستنفر طاقاتها النقدية إلا لغرض رئيس هو إزاحة القرآن عن موقع القيادة والمرجعية"[2] وإقامة النّمط الغربيّ المفصول عن جذور الأمّة ومقدّساتها، قائدا ومرجعا مقام القرآن الكريم، وقد صرّح بهذا نصر حامد أبو زيد حيث قال: "إن حلّ مشكلات الواقع إذا ظلّ على

[1]- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا، دط. المغرب: 1996م، دار المعرفة، ص50-51.

[2]- قطب الرّيسوني، النّصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبّر، ص391.

مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدم حلولا ناجعة. ذلك لأن اعتماد حلّ المشكلات على النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين... وفي واقع متعدد دينيا. تزداد المشكلات تفاقما؛ ولأن المواطنة تختفي في هذه الحالة لحساب الانتماء العقيدي" [1]، هكذا يصرّح نصر حامد أبو زيد بضرورة إبعاد الدّين عن واقع الحياة بدعوى تلافي الانهيار، والانقسام الاجتماعي في مجتمع متعدّد الأديان.

يتبيّن لنا من خلال ما تقدّم أنّ السّبب الأيديولوجي موجود وبقوّة لدى أصحاب القراءة المعاصرة في دعوتهم إليها.

ومن المعلوم أنّ علماء الأمّة الإسلاميّة اعتنوا عناية فائقة بدراسة وفهم نصوص القرآن الكريم كلّ حسب اجتهاده ومنهجه، كيف لا وهو أعظم نصّ دينيّ عندهم، فلقد حفلت الأمّة الإسلاميّة بالقرآن الكريم، واحتفت به احتفاءً جليلا، لقد تعهّدته بالحفظ، بكلّ وسائل الحفظ، قراءة وكتابة وفهماً واستنباطا ثمّ تفسيراً، ولقد أجهدَ المفسّرون أنفسهم في خدمة القرآن الكريم، أداءً للأمانة، وتبليغا للرّسالة، وقد قدّم كل مفسّر قصارى ما لديه من فنّه، ولقد بذل النّحويّون كلّ ما عندهم من دراسة في ما يتعلّق بتفسير القرآن الكريم في هذا المجال، وبذل علماء البلاغة، وعلماء الفقه، أقصى ما في وُسعهم خدمة للقرآن الكريم.

إذن فلا غرابة أن يسعى مفكّرو هذا العصر لبذل قصارى جهدهم لتفسير كتاب الله في ضوء ما توصّلت إليه مناهج ما أصبحت تُعرف بالعلوم الإنسانيّة، ومن بين أبرز المفكّرين الذين ذكرتهم سابقا المفكّر الجزائريّ (محمّد أركون) والمغربيّ (محمّد عابد الجابريّ) والتّونسيّ (هشام جعيّط) وغيرهم، ومعظم هؤلاء المفكّرون اتّهموا بالكفر والرّدّة والتّواطؤ مع المستشرقين لتحريف كتاب الله وسنة نبيه الكريم محمد ﷺ، فهل حقّا اقترفوا ما يستوجب تكفيرهم؟ وهذا ما سأطرحه بشكل مفصّل لرؤى وأفكار هؤلاء المفكّرين، وسأحاول أن أقدّم حُججهم، علما أن تركيزي سيكون عن حُجيّة استخدام مناهج العلوم الإنسانيّة في فهم وتفسير وإدراك النّصوص القرآنيّة.

[1] – نصر حامد أبو زيد، النّصّ، السّلطة، الحقيقة، الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص143.

1-5 الانبهار بمنجزات التّيّارات الحداثيّة : إضافة إلى ما ذكرت من أسباب توظيف المناهج اللّسانيّة في قراءة القرآن الكريم، يظهر لنا كذلك أنّ من نتاج التقاء الفكر العربيّ بالحداثة الغربيّة أن تبنّى أصحابها فلسفات ومناهج أنتجها العقل الغربيّ، واعتمدها في قراءة نصوصه وخطاباته سواء منها الدّينية أو البشريّة، وسعيا منهم لمواكبة هذه الحداثة الغربيّة، حاولوا تطبيق هذه المناهج على نصوصهم عموما، والنّصّ القرآنيّ على وجه الخصوص، بالطّريقة نفسها التي طبّقها المفكّرون الغرب على نصوصهم، مستمدّين شرعيّتها من فلسفات الحداثة وما بعدها، فمن الأسباب الدّاعية إلى تطبيق هذه المناهج في قراءة النّصّ الدّيني حسب رأيهم أحد أمرين:

أوّلا: قصور المناهج التّراثيّة في فهم النّصّ الدّيني؛ فتفسير القرآن بالقرآن، أو تفسير القرآن بالسّنة، أو حتّى تفسير القرآن بالرّأي لم يؤدّ إلى الفهم الشّامل لمدلولات النّصّ القرآنيّ.

ثانيا: عدم جدوى المناهج التّراثيّة في فهم النّصّ الدّينيّ، وهذه دعوى راديكاليّة تحاول نسف الموروث بالتّشكيك والطّعن فيه، وكلاهما يشترك في الانبهار بمنجزات التّيّارات الحداثيّة، وما أحدثته من مفاهيم، وما أثارته من آليّات، ومبرّر ذلك خروج أوربا من عالم الظّلمات إلى عصر الأنوار والتّحديث.

وإذا تناولنا الأمر الأوّل، وجدنا التّعامل معه بسيطا؛ إذ يمكن الاستعانة بالتّيّارات الحداثيّة لاستجلاب بعض المعاني في النّصّ الدّينيّ.

وأما الأمر الثّاني، فإنّ التّعامل معه معقّد؛ كونه قد نسف المنجز الموروث، وادّعى عدم صلاحيّته، كون المنطلقات الأولى غير صحيحة ومطعون فيها.

إنّ هذا الأمر هو الذي يجعلنا مضطرّين إلى النّظر في تلك الشّكوك التي أحدثوها، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

أ **التّشكيك في طبيعة الوحي عند النّبيّ** ﷺ: هو عندهم لا تختلف عن حالات الصّرع والجنون والهذيان التي جاءت في العهد القديم، فـ "المعلومات التي تلقاها محمد من حوله، واطلع عليها في أسفاره عن طريق الأحناف، أو أهل الكتاب مما كان يبلغ إلى مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمية، لأنه خارج عن فهومهم الذهنية ومشاغلهم، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنث في غار حراء. كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه،

ووصل بها إلى اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ رسالته إلى قومه أولا، وإلى الناس كافة من خلالهم"[1]. فمفهوم الوحي المتداول والموروث عن التصوّر التّقليديّ، لم يعد من الممكن قبوله، وينبغي أن يُستبدل به مفهوما تأويليّا يُسوّغه العقل حسب رأيهم.

ب -التّشكيك في القرآن الكريم: إنّ القرآن الذي بين أيدينا ليس هو القرآن المتلوّ من قبل النّبيّ ﷺ، بل هو عمل من جاؤوا بعده "فلفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به"[2]، وهذا الأمر نابع من اعتقادهم بأنّ "هناك أشياء تضيع أو تتحور في أثناء الانتقال من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية" [3]، وأكثر من هذا، فقد "ترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقر الأمر على نعتها بالمصحف، أسوة – في ما تقول الأخبار – بما عرفه بعضهم عند الحبشة. ثم كان توحيد رواية هذه المدونة بقرار سياسي في عهد عثمان، حين جمع الناس على مصحف واحد، وأحرق المصاحف غير الرسمية؛ خوفا من أن يختلف المسلمون في كتابهم اختلاف اليهود والنصارى. وفي ولاية مروان بن الحكم أحرق مصحف حفصة زوجة الرسول" [4]، وأمّا مصطلح الكتاب ففيه لبس في اعتقادهم؛ حيث "يذهب في ظن العديد من الناس إلى أن المقصود به هو الشائع لما رسم بالخط على الصخر أو العظم أو البردي أو الورق أو الكاغد ونحو ذلك من المرتكزات المادّية. لكن القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدث عن الكتاب المسطور، وكتاب الله، والكتاب الذي نزل على محمد، أو على غيره من الأنبياء والرسل، وعن الكتب القيمة التي في الصحف المطهرة وعن أهل الكتاب. في هذه الاستعمالات كلها، ليس المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمسه، وينسخه ويفتحه في صفحة ما، ويغلقه ويضعه في خزانة أو على رف.

[1]– عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص34.

[2]– عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص49.

[3]– محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص53.

[4]– عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص49، 50.

بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر.. ولا أدل على ذلك من أن الوحي يستعمل هذا المصطلح والنبي لم يتلق القرآن كله، وقد نزل منجما على فترات، وقد تقصر، كما هو معروف.. في غياب مادي ييسر التناول، لم يتوافر إلا في القرن الثاني الهجري عندما عرفت صناعة الكاغد أو الورق عن طريق الصين، وشاع الكتاب بمعناه المادي المألوف"[1]. يُفهم من هذا أنّ النّصّ القرآنيّ غير مكتمل؛ إذ أنّه لا يرفع احتمال وجود نقص فيه يتمثّل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهيّ عند التّدوين، أو عند وضع المصاحف، كما أنّه لا يرفع احتمال وجود زيادة فيه تتمثّل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهيّ.

ج- التّشكيك في تدوين القرآن الكريم: وهذا الأمر إذا تمّ إثباته فإنّه يعني أحد أمرين **أوّلهما** "احتمال اختراق القرآن، ومن ثم نزع هالة التقديس عنه، كما سبق ونزعت من النص التوراتي والإنجيلي من قبل، كي يتسنى للدراسات القرآنية.. أن تلتحق بنظيرتيها التوراتية والإنجيلية، فتقلص التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية ونظيرتها الغربية"[2]، فهم يزعمون أنّ ما يجري على التّوراة والأناجيل من الأوصاف والأحكام فالقرآن لاحقٌ به، ومحمول عليه، فإذا كان التّحريف قد لحق التّوراة والإنجيل فإنّ ذلك جائز في حق القرآن، ولا مزيّة له على غيره في الحفظ، والصّون، والسّلامة من التّزوير، وكأنّه على بساط واحد مع نصوص العهد القديم في النّشأة والتّأثير والمصير، **وثانيهما** الاعتراف بأن الطبيعة البنيوية واللغوية للقرآن الكريم مشابهة لمثيلتيها في النصين التوراتي والإنجيلي وهذا "يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة" [3]. ومعنى كلامهم هذا هو إنّ كلّ الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة؛ لأنّه حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه بأنّه خطاب زائف، وأكثر من هذا فقد ذهب البعض منهم إلى أنّ "بعض المواد أو الوثائق الأساسية أو الضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثر إلى غير رجعة، فإنه ينبغي

[1]- عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص53، 54.

[2]- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، ط1. سوريا: 2009م، دار صفحات للدّراسات والنّشر، ص125.

[3]- محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 2001م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ص53.

علينا أن نعترف بأن أي إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية"[1]، وفي إطار التّسوية بين القرآن الكريم والعهدين القديم والجديد تمّ التّفريق بين مصطلحي القرآن والمصحف؛ فالقرآن هو كلّ ما نزل على محمّد ﷺ، وأمّا المصحف فيدلّ "على الشيء المادي الذي نمسكه بين أيدينا يوميا، ولأنه يقابل التوراة والإنجيل بالضبط" [2]. ثمّ اعتبار القرآن مدوّنة رسميّة، وتمّ تفسير معنى الرّسمية بقولهم "رسمية لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة من قبل سلطات روحية تعترف بها جماعة"[3]، ويبلغ التّشكيك في تدوين القرآن الكريم مداه حين يدّعي هؤلاء أنّ "القرآن لم يثبت كما نظن في عهد عثمان؛ وإنما ظل الصراع محتدما حتى القرن الرابع الهجري حين أغلق نهائيا باتفاق ضمني بين السنة والشيعة، .. بعدئذ أصبح كنص نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء، أو نحذف منه شيئا، أصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوع سوره، واختلافها في ما بينها من حيث الموضوعات الأساليب" [4]، وكلّ هذه الشّكوك، والافتراءات هدفها واحد، وهو ضرورة التّعامل مع القرآن الكريم بالطّريقة نفسها التي تمّ التّعامل بها مع النّصّين التّوراتيّ والإنجيليّ، حتّى نحقّق القفزة النّوعيّة في التمدّن والتحضّر مثلما حصل في الحضارة الغربيّة. يقول أحدهم: "الدراسات القرآنية تعاني تأخرا كبيرا قياسا بالدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار، وهذا التأخر يظهر التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوربية أو الغربية" [5]، إنّ هذا القول ينبئ عن الهوس الذي لحق أصحاب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، المنبهرين بما حقّقته تلك المناهج على مستوى الدّراسات التّوراتيّة والإنجيليّة، وأمام هذا الأمر سنكون مضطّرين للبحث في الطّبيعة المفاهيميّة والإجرائيّة لتلك المناهج حتى نتبيّن مدى إمكانيّة الاستعانة بها في إعادة قراءة النّصّ القرآنيّ.

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص106.

[2]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط2. لبنان: 1995م، دار السّاقي، ص189.

[3]– محمّد أركون، نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، ط1. بيروت: 1995م، دار عطيّة للنّشر، ص57، 58.

[4]– محمّد أركون، القرآن الكريم من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص114.

[5]– محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص22، 23.

فهذه الأسباب وغيرها بلورت بروز ظاهرة القراءات المعاصرة، والمتحرّرة للفكر الدّيني وللنّصوص الدّينية في بلاد المغرب العربيّ، لعلّ أبرزها كما ذكرنا آنفا، قراءات كلّ من (محمّد أركون)، و(محمد عابد الجابري).

2 -البدايات الأولى لظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ : أمّا عن البدايات الأولى للقراءة المعاصرة للنّصّ القرآنيّ، فإنّ كافّة الاتّجاهات المختلفة حول فهم بنية النّصّ القرآنيّ لا تخرج عن الإشكال الوارد دوما كلّما تعاملنا معه، هو كيف نميّز ما بين مطلقيّة القرآن ونسبيّة التّلقّي التّاريخي البشريّ؟ فهناك من "يريد بحث القرآن ضمن سياق التطور التاريخي لإنتاج الأفكار مقيدا مفاهيم القرآن ودلالاته بعصر التنزيل وعصر التدوين اللاحق، فالقرآن لديه – مبنى ومعنى – هو ما كان في ذلك العصر وكل توليد لاحق بالقياس وأشباهه إنما هو من قبيل الامتداد عن ذات المفاهيم بشكل تراكمي، وبذلك يحكم على القرآن أن ليس من طبيعته دخول حقل معرفي مغاير"[1]، ويقابله تصوّر على النّقيض تماما، لا يأخذ بمفهوم التّاريخانيّة وتمايز الحقب المعرفيّة، وكلاهما أغلق على القرآن إمكانيّة امتداده في الزّمان والمكان عبر حقول معرفيّة متعدّدة ومتنوّعة.

فمن هنا كانت إشكاليّة تعدّد القراءات للنّصّ الدّيني ومنه النّصّ القرآنيّ، من أعقد الإشكالات التي تواجه البناء المعرفيّ في الإسلام، فمحاولات التّعرّف على مراد المخاطب، والمتكلّم، تفرز وجهات نظر متعدّدة، بتعدّد الخلفيّات النّاظرة للخطاب، وإن لم تكن هذه الإشكاليّة من مختصّات النّصّ القرآنيّ، إنّما هي معضلة كلّ خطاب معرفيّ أيديولوجيّ، ووجوب البحث لحلّ الإشكال، على مستوى النّصّ القرآنيّ بشكل خاصّ، نابع من كونه، يرتكز على خلفيّة عقائديّة، تكسب النّصّ حالة من القداسة، والعصمة، باعتبار أنّه وحيّ إلهيّ، وإذا أردنا البحث بدقّة عن بداية هذه الظّاهرة، علينا العودة إلى لحظة الاحتكاك الثّقافيّ العربيّ بالحضارة الغربيّة من خلال المراحل التّاليّة:

2-1 مشروعات النّهضة: إنّ البحث عن بداية تلك المشاريع يعود إلى أواخر القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومع احتدام التّنافس بين الحضارة العربيّة والغربيّة، بدأت محاولات

[1]- محمّد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة، ص83-84.

العلماء والمفكّرين لإعادة التّراث العربيّ الإسلاميّ، وطرح مشروعات فكريّة للنّهوض بالأمّة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربيّة، فكانت أطروحات (محمّد عبده) و(جمال الدّين الأفغاني)، و(رفاعة الطّهطاوي)، و(قاسم أمين)، ومحاولاتهم التّوفيق بين النّص الشّرعيّ وبعض المنتجات الفكريّة الغربيّة، وظلّت أطروحاتهم في قراءة النّص الشّرعيّ داخل محيط التّداول الإسلاميّ للنّصوص محتفظة بطريقة الاجتهاد المتعارف عليه في السّياق المعرفيّ الإسلاميّ، وذلك بإعمال آليّات التّأويل وإعمال المصلحة والتّحسين العقليّ، وغيرها من آليّات الاجتهاد المعرفيّ الإسلاميّ.

2-2 المناهج الحديثة : في أوائل الخمسينيّات من القرن العشرين بدأت موجة أخرى من المشروعات الموجّهة للتّعامل مع النّصّ الشّرعيّ، ومع هذه الموجة ظهرت منهجيّة قراءة النّصّ الشّرعيّ بواسطة المناهج الحديثة، وبخاصّة قراءة القصص في القرآن الكريم؛ كما في أطروحات (طه حسين) و(أمين الخولي)، و(محمّد أحمد خلف الله)، مستخدمين في قراءاتهم لتلك القصص آليّات العقل الإنسانيّ التّاريخيّ.

2 3 الثّورة على التّراث: في أواخر السّتّينيات وبعد النّكسة العربيّة بدأت هذه المرحلة، وقد اتّجهت معها الجمهرة الكثيرة من المثقّفين العرب إلى إعادة قراءة التّراث؛ ممّا شكّل ما يشبه الظّاهرة، هذه الظّاهرة تتكوّن من عدّة تيّارات:

-منها ما كانت قراءته على ضفاف النّصّ الدّينيّ، ولم تتعامل مع النّصّ الدّينيّ مباشرة؛ ك(الجابريّ) و(العرويّ)، و(حسين مروة) و(جورج طرابيشي).

-ومنها تيّارات أخرى كان مجال قراءتها النّصوص الدّينيّة نفسها، وهي على قسمين:

أ -ما كانت قراءته ضمن المنهج الإسلاميّ المعروف اعتمادا على التّأويل؛ ك(جمال البنا)، و(محمد العشماوي).

ب -ما كانت قراءتهم تستمدّ آليّاتها من خارج النّطاق الإسلاميّ للاجتهاد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءتها للنّصّ، ومنهم (محمّد أركون)، (عبد المجيد الشّرفي)، (حسن حنفي)، (نصر حامد أبو زيد)، (الطّيّب تيزيني).

2-4 القراءة التّفكيكيّة : وقسم آخر من المفكّرين كانت مشاريعهم تستمدّ آليّاتها من خارج نطاق التّداول الإسلاميّ للاجتهاد؛ فهي تعتمد على مناهج حديثة في قراءتها للنّصّ، فمن المغاربة

برز (محمّد أركون الجزائريّ)، وهو ينحُ منحى القراءة التّفكيكيّة للنّصّ الدّيني والكشف عن اللاّمفكر فيه في ذلك النص – حسب تعبير أركون – مستعينا بمنهج الحفر الأركيولوجي [1]، والقراءة السّيميائيّة، والتّاريخيّة للنّصّ الدّيني، ومنهم أيضا (عبد المجيد الشرفي) التّونسيّ، وهو يعتمد في قراءته للنّصذ على نتائج منهج دراسة الأديان، الذي أصبح علما مستقلا استفاد من المباحث السّوسيولوجيّة، والأنسنة، واللّسانيّة، والتّاريخيّة الجديدة، إضافة إلى المنهج الظّواهري، وعلم الدّلالة، والتّحليل النّفسي[2]، وفي مصر برز (حسن حنفي)، حيث طرح مشروعه الضّخم (من العقيدة إلى الثورة)، وهو محاولة لإعادة تفسير المقولات الكلاميّة عن الله، والغيب، والدّين بتفسير جديد لِبَثِّ روح عصريّة تحمل روح الثّورة والتّغيير، و(حامد نصر أبو زيد) ومشروعه الفكريّ (إعادة قراءة النّصّ الدّينيّ قراءة تاريخيّة) مستعينا بمنهج الهرمنيوطيقا التّأويليّة، و(محمد شحرور) الذي اعتمد في قراءته للنّصّ القرآنيّ على المنهج اللّغويّ المعجميّ في تفسير المفردات، دون النّظر إلى سياقات الكلام، وذلك بإعادة تفسير الكلّيّات الدّينيّة: الدّين، الإسلام، الرّسول، النّبيّ، بتفسير لغويّ جديد، يحيل إلى معانٍ جديدة، ثمّ توليد معانٍ جديدة من هذه الكلّيات لتفسير فرعيّات الدّين، واعتمد على المنهج التّاريخيّ في قراءته للسّنة النّبويّة الشّريفة.

كانت هذه – تقريبا – مجمل المحاولات الحديثة لقراءة النّصّ الدّينيّ في أطروحات المثقّفين العرب، ولقد كان التّركيز في هذه الأطروحة على نماذج من المغرب العربيّ أمثال: (محمّد أركون) من الجزائر، و(محمّد عابد الجابريّ) من المغرب، و(هشام جعيّط) من تونس، لأنّهم – من وجهة نظري – يمثّلون أهمّ القراءات المعاصرة التي تطرّقت لقراءة النّصّ الدّينيّ بتطبيقها لهذه المناهج.

أمّا عن بدايات هذه الظّاهرة في المغرب العربيّ بصفة خاصّة، فيصعب تحديد تاريخ معيّن لها، بيد أن دخول مصطلح القراءة إلى السّاحة الأدبيّة، وبخاصّة في تونس، والجزائر، والمغرب، كان في الثّمانينات، حيث بدأت التّوجهات التّأويليّة الحداثية النّقديّة في الظّهور لإعادة الدّين – حسب زعمهم – فقد صدر عام 1984 كتاب لـ(محمد أركون) (نقد العقل الإسلامي) لإعادة الفّهم

[1]– علي حرب، نقد النّصّ، ص69.

[2]– عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص13.

والتّأويل مع ترسانة ضخمة من الأدوات المعرفيّة من الفكر الغربيّ، ثمّ صدر كتاب (نقد العقل العربي) لـ(محمد عابد للجابري) كمشروع لنقد التّراث من داخله ليصير لفظ التّأويل من مصطلح شرعيّ إلى مصطلح محقون بدلالات غربيّة جديدة، وعلى هذا النّحو اتّجهت مشاريع الحداثة الجديدة (محمد شحرور)، (الطيب تيزيني)، (علي حرب)، (حسن حنفي)، (نصر أبو زيد)، (عبد المجيد الشرفي).. وغيرهم [1]. وكان من بين الأسباب التي جعلت ظهور هذا المنهج القّارئ للنّصوص دينيّة كانت أو غير دينيّة أوّلا في مغرب العالم العربيّ، ثمّ انتشاره بعدُ في المشرق، وجود روابط ثقافيّة بين دول شمال إفريقيا وفرنسا، التي عرفت مناهج النّقد فيها أواخر السّتينيّات موجة تمرّد على مناهج الدّراسة الأدبيّة التّقليديّة، وبروز منهج جديد سُمّي (القراءة/ Lecture) وُظِّف في قراءة النّصوص الأدبيّة والدّينيّة. ولقد تجلّت هذه الرّوابط الثّقافيّة بين دول المغرب العربيّ وفرنسا، في ظاهرة الابتعاث الطّلاّبي، إذ ساهمت دراسة كثير من المثقّفين المغربيّين في الجامعات الفرنسيّة كالسّوربون وغيرها، في انتقال هذا الوافد الجديد الموظّف في الفّهم المُعاصر للنّصوص.

فلقد كان أوّل ابتعاث من بلدان المسلمين إلى أوربا، من مصر في عهد (محمّد علي باشا)، في أواخر الخلافة العثمانيّة، حيث أرسل أوّل بعثة إلى إيطاليا عام 1813م، ثمّ تلتها البعثة الثّانيّة إلى فرنسا، عام 1818م، ثم بعثة ثالثة إلى فرنسا كذلك عام 1826م، وكان عدد طلاّب هذه البعثة الأخيرة قد ابتدأ بـ 42 طالبا، ثمّ لحق بهم آخرون، وبعد مائة سنة تبعت مصر عدد من البلدان الإسلاميّة في ابتعاث الطّلبة إلى أوربا، كـ(الشّام، والمملكة السّعوديّة، والكويت، ودول المغرب الإسلاميّ) وغيرها، والملاحظ أنّ تلك البعثات شملت فنون العلوم المختلفة، وكان التّركيز الأكبر على العلوم النّظرية، كالآداب والتّربية وغيرها[2]، وقد ساهم هذا الابتعاث الطّلابي، الذي بدأ منذ عهد (محمد علي باشا) في القرن التّاسع عشر الميلاديّ إلى يومنا هذا في انتقال هذه القراءة المعاصرة، والفّهم المعاصر للنّصوص إلى بلدان المسلمين، وقد سعت الأقلام الدّارسة في

[1]– خالد عبد العزيز السّيف، ظاهرة التّأويل الحديثة في الفّكر العربي المعاصر، ط2. المملكة العربيّة السّعودية: 2015م، مركز التّأصيل للدّراسات والبحوث، ص52.

[2]– عبد العزيز بن أحمد البدّاح، الابتعاث، تاريخه وآثاره، ط2. 1432هـ، 2011م، ص21– 23–بتصرف–

الجامعات الغربيّة كالسّوربون الفرنسيّة وغيرها إلى توظيف المناهج الغربيّة في قراءة وتأويل نصوص القرآن الكريم والسّنة النّبويّة، ونشر الفكر المعاصر الغربيّ، ومحاولة صبغ الحياة في البلدان الإسلاميّة بالصّبغة الغربيّة.

3 -رموز وأعلام الظّاهرة في دول المغرب العربيّ وأهمّ إسهاماتهم : لم يقتصر الكتّاب المعاصرون على تأويل الآيات والأحاديث بصفتها أدلّة جزئيّة، وتحريفها عن معانيها الأصليّة التي دلّت عليها وفق لسان العرب ومقرّرات الشّرع، لأنّ ذلك يكلّفهم جهدا ليس بالقليل في تكلّف التّأويلات لردّ كل نصّ بعينه في الموضوعات المختلفة العقائديّة والتّشريعيّة، فرأوا أن يتجاوزوا ذلك إلى جنس النّصّ القرآنيّ ، فيؤولوا القرآن جملة وفق نظريّات تجعله فاقدا لإطلاقيّته وهيمنته على الحياة وسلوك الإنسان ، بحيث يغدو القرآن الكريم ليس هو المعروف المعهود عند المسلمين من حيث ماهيّته ووظيفته ، وجلّ هذه التّأويلات قائم أساسا على محاولة إثبات أنّ النّصّ القرآنيّ المكتوب هو نصّ بشريّ من حيث الصّياغة وليس إلهيّا، فهو نصّ لغويّ أدبيّ كسائر النّصوص الأدبيّة، وذلك ليتسنّى لهم إسقاط القداسة عنه، وبالتّالي نقده دون ضوابط ودون مراعاة لخصائصه التي انفرد بها عن سائر النّصوص.

وإذا كان الكلام عن تأويل النّصوص من حيث هو صرف لظاهر الألفاظ إلى معانٍ مرجوحة تحتملها تلك الألفاظ بدليل، نجد أنّ مسلك المؤوّلين في هذا الموضوع قد تجاوز كلّ الضّوابط التي تعارف عليها العقلاء، ناهيك بالضّوابط اللّغويّة أو الشّرعيّة، إذ أنّهم لا يناقشون هنا نصّا معيّنا ، أو قضيّة بعينها أشكلت عليهم، أو لم تَرْقَ لبعضهم، فحاولوا ردّ النّصّ الذي يحملها، ولا يحاولون مناقشة معنى مرجوحا يحتمله اللّفظ ليقوّوه بدليل من المعقول أو المنقول ، إنما يبتدعون مذهبا جديدا بتحويل القرآن كنصّ الهيّ أزليّ مقدّس مُعجز ٍ، إلى نصّ بشريّ تاريخيّ عاديّ ، يَعتَوِرُهُ ما يعتور أيّ نصّ بشريّ مماثل من السّهو والغفلة والزّيادة والنّقص ، والنّسيان، وقلّة الإحكام، وتأثير البيئة والثّقافة والزّمان والمكان.... الخ من تلك المؤثرات.

وعلى الرّغم من تعدّد التّفاسير الشّاملة لجميع آيّ القرآن، والتي أنتجها هؤلاء المعاصرون، فإنّه لم يوفّق أيّ من دعاة تطبيق هذه المناهج المعاصرة إلى تأليف تفسير كامل للقرآن، بل ظلّت جهودهم عند حدود وضع مشاريع وتطبيقها على بعض النّصوص، وقد يقضون أعمارهم متراوحين

بين مختلف المناهج، لذلك فإنّ إسهاماتهم لم تُفضِ إلى ظهور تفسير كامل، وظلّت مشاريع يأملون في أن ترى النّور مع غيرهم.

وسنتعرضُ الأطروحة في هذه المبحث أهمّ هذه الإسهامات، أو المشاريع التي نشرها بعض دعاة تطبيق المناهج المعاصرة على القرآن الكريم وتفسيره، وأخصّ بالذّكر هنا المفكّرين الجزائريّ (محمّد أركون)، والمغربيّ (محمّد عابد الجابريّ) باعتبارهما من أبرز المفكّرين المعاصرين، والمؤلّفين المغاربة الذين تكلّموا في هذا الموضوع ، ثمّ تأتي الأطروحة على نظريّاتهم واقتراحاتهم بالتّحليل وعلى آرائهم بالّنقد لتمييز صحيحها من سقيمها.

إنّ (المغرب، وتونس، والجزائر)، من بين دول المغرب العربيّ التي ظهرت فيها طائفة من المعاصرين العلمانيّين، واشتهروا، فهؤلاء المهتمّين بالقراءات المعاصرة للنّصّ القرآنيّ، الذين اعتقدوا أنّه بالإمكان تطويع النّصوص الدّينيّة لمعاني ما يصدرون عنه من قناعات فكريّة، وفدت عليهم من الغرب، ولقد كان القرآن الكريم محطّ عناية هذه الطائفة التي تضمّ أدباء ومفكّرين، ومشتغلين بالفلسفة، وعلم الاجتماع تأويلاّ وتحريفا، من خلال استعمال ما اصطُلح على تسميته بالقراءة الجديدة للنّصّ القرآنيّ، وإنّما توسّلت هذه الطّائفة بهذا المنهاج المستورد الدّخيل في فهم القرآن الكريم، لأنّها لا تقدر على البوح بتمرُّدها الصّارخ على المرجعيّة الإسلاميّة في ثوابتها ومرتكزاتها علانية أمام الملأ، لعدم شجاعتها الأدبيّة، وخوفها من ذهاب مناصبها، وهيبتها عند قارئيها، والمغرمين بمتابعة منشوراتها وكتبها.

وإنّه لمن الصّعب تقصّي أسماء من تبنّى منهج القراءة المعاصرة للنّصّ القرآنيّ في دول المغرب العربيّ على نحوٍ مستوعب، وسأقتصر على الرّموز والأعلام، دون التّلاميذ والأتباع، فمن أعلام هذا التّيّار المعاصر في الجزائر:

3-1 محمّد أركون[1]: ولد في مدينة توريرت ميمون بمنطقة القبائل الأمازيغيّة بالجزائر سنة 1928م، وأكمل دراسته الثانويّة في وهران، ثمّ ابتدأ دراسته الجامعيّة بكلّيّة الفلسفة في الجزائر العاصمة، ليُتمّها في السّوربون في باريس، وهناك حصل على الدّكتوراه في الفلسفة سنة 1968م،

[1]- كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ط1. الجزائر: 1432هـ، 2011م، منشورات الاختلاف، ص23 -بتصرف-

وعمل أستاذا في السّوربون لمدّة طويلة، وتوفّي سنة 2010م، ومحمّد أركون له كتب كثيرة في الفلسفة، والفكر الإسلاميّ بالفرنسيّة تُرجم كثيرٌ منها إلى العربيّة، أهمّها (القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ)، وكتابه (الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد) ففيه أصول خاصّة بتفسير القرآن الكريم وتدوينه وجمعه، وكتابه عن (الفكر الإسلامي قراءة علمية) فيه مباحث خاصّة بالقرآن الكريم.

3-1-1 مفهوم النّص عند محمّد أركون: إنّ محمّد أركون كسابقيه يقع في تناقض مع نفسه، فبينما نجده يعترف مرّة أنّ القرآن كلام الله[1]، نجده في مكان آخر يحاول أن يختلق تقسيما جديدا للقرآن، ليتسنّى له التّشكيك في ثبوت النّص القرآنيّ، ويمكن تلخيص موقف أركون من القرآن الكريم في النّقاط التّالية:

- **أنّ القرآن الكريم مرّ بأربعة مراحل أو مستويات:**
- مرحلة وجوده في اللّوح المحفوظ.
- مرحلة تحوّل هذا النّص المكتوب في اللّوح المحفوظ إلى خطاب قرآنيّ شفهيّ عبر جبريل عليه السلام، ومن ثمّ محمّد ﷺ.
- مرحلة إعادة هذا الخطاب القرآنيّ الشّفهيّ إلى نصّ مكتوب ؛ أي تدوين القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه، وهي ما يسمّيه المسلمون المصحف، وما يسمّيها هو المُدوّنة النّصية الرّسميّة النّاجزة، والمغلقة، إذ أنّه ينكر ويتجاهل جمع القرآن في عهده رضي الله عنه.
- مرحلة تحوّل النّصّ المكتوب إلى مجموعات التّفسير الكلاسيكيّ[2]، من خلال هذه المراحل ينطلق أركون من مُسلّمة تاريخيّة هي أنّ النّصوص المقدّسة خطاب شفهيّ، جُمع بعد تنزيله بمدّة تطول أو تقصر بين دفّتي كتاب أُسدِلت عليه هالات التّقديس من قِبَلِ رُوّاته ونَقَلَتِه، ولا يشذّ القرآن عن هذا الوضع في منظور أركون؛ إذ لم يُقيّض له التّدوين إلا بعد وفاة النّبيّ ﷺ (في غضون خلافة عثمان رضي الله عنه)؛ بل إنّ صيغته النّهائيّة استقرّت في القرن الرّابع الهجريّ، ومن ثمّ فإنّ البلاغ

[1]- محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط6. بيروت: 2012م، دار السّاقي للطّباعة والنّشر، ص194.

[2]- محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص88.

الشّفهيّ هو الوحي الذي لم يُنقل كلّه إلى المصحف، وقد اعتراه من البتر التّاريخي عندما فُرضت نسخة واحدة منه بقوّة السّلطة، وتشكّلت المدوّنة النّصيّة الرّسميّة المغلقة، فالقرآن إذا هو ما يدلّ على التّلاوة المطابقة للخطاب المُبلّغ، وليس المدوّن أو المكتوب، أمّا المصحف فهو ما يدلّ على النّصّ المدوّن في عهد الخليفة عثمان ﷺ. فهو بهذا يشكّك في جمعه، وأسباب نزوله، ويدعو إلى القطيعة بين القرآن والمصحف؛ كون جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة ماديّا بين دفّتي كتاب يُدعى المصحف يُمثّل عمليّة دقيقة وحرجة –حسب رأيه–، فقد استبعد كلّ ما يتعلّق بجمع القرآن ونسخه زمن الصّحابة رضوان الله عليهم.

– وهو يفرّق بين القيم والميّزات والدّلالات التي يحتويها كلّ مستوى من هذه المستويات:

ويدّعي أنّ الإسلام التّقليدي حشر كل هذه القيم والميزات في ما سمّاه المصحف فصار المصحف مادّة للتلاعب اللامحدود[1]، وصار أداة من أدوات السّلطة تستعيض به على تثبيت شرعيّتها ؛ أي أنّه يفرّق بين الخطاب القرآني، والنّصّ القرآنيّ من حيث أنّ الأوّل هو الخطاب المسموع ، والثّاني هو نصّ مكتوب، بمعنى آخر يفرّق بين دلالة القرآن المتلوّ، والقرآن المقروء، اعتمادا على منهجيّة المدارس النّقدية والألسنيّة الحديثة في التّفريق بين المادّة المسموعة والمقروءة[2]، وضمن هذه الرّؤية فهو يحاول إعادة تأويل لمفهوم الوحي عن طريق التّمييز الحاصل في اللّغة العربيّة بين أمّ الكتاب وبين القرآن، وهو يعني بأمّ الكتاب اللّوح المحفوظ[3]، وهو يعيب على المفكّرين المسلمين فهم القرآن وقراءته حسب ما يعنيه مباشرة، أو حسب أصول القراءة التي تواضع عليها علماء القرآن. والأصحّ في رأيه أن يُقرأ ضمن مناهج الألسنيّات الحديثة، التي تكشف وتعري آليات القراءة التقليديّة، التي تقوم على فصل النّصّ التّأسيسيّ عن العمليّة الاجتماعيّة، وذلك لإنجاز عدد من النّصوص الأخرى[4]، أمّا حجّته في هذا التّفريق المزعوم أنّه قد حصل مرور من الحالة الشّفهيّة ، وهي المرحلة الثانيّة إلى حالة النّصّ المكتوب، وحالة المرور هذه استغرقت وقتا طويلا نسبيّا، حيث أنّ

[1]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص88.

[2]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص77، 89.

[3]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص80.

[4]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص245.

كتابة القرآن وتدوينه لم تحصل إلاّ في عهد عثمان ﷺ، وهي فترة متأخّرة نسبيّا حيث جمعوا كلّية الوحي في المدوّنة النّصّية، وثبّتوا النّصّ بشكل لا يتغيّر أبدا في المدوّنة النّصّية الرّسمية المغلقة والنّاجزة، ويناقض نفسه حين يعلن أنّ جمع القرآن ابتدأ إثر موت النّبيّ ﷺ في عام 632 م، بل ويبدو أنّهم قد دوّنوا في حياته بعض الآيات ، ويشكّك في دقّة التّدوين ، وصحّة التّوثيق للنّص القرآنيّ فيعلن أنّ هذا الجمع والتّدوين تمّ في مناخ سياسيّ شديد الهيجان، ويؤكّد قصده هذا قوله: "وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء غير كافية أو مرضية كالرَّق والعظام المسطحة "[1]، ولعدم دقّة وصحّة توثيق النّصّ القرآنيّ بسبب الظّروف السّياسيّة والمواد التي نسخ عليها ، فهو يدعو ويلحّ على وجوب النّقد والضّبط والتّحقق من النّصّ وظروف جمعه "حصل تثبيت بوساطة الكتابة للرّسالة التي تمّ جمعها ضمن ظروف تاريخيّة، ينبغي أن تتعرّض للنّقد التّاريخيّ، والضّبط التّاريخي والتّحقق التّاريخيّ" [2]، وضرورة هذا النّقد تكمن في البحث: هل نقل النّصّ القرآني بحذافيره وبأمانة؟ يتساءل مستبعدا ذلك، والسّبب حسب رأيه أنّ النّصّ المكتوب يغفلُ حيثيّات الخطاب ودوافعه ومناسباته أسباب النزول، وهي في رأيه جزء من النص [3]، لهذا من الصّعب تحديد مضمون القرآن ومحتواه بسبب الظّروف التي مرّ بها، والمراحل التي انتقل فيها من مرحلة اللّوح المحفوظ – أمّ الكتاب–، إلى حالة المصحف أو المدوّنة النّصيّة ، ويعزّز هذه الشّكوك بأنّ ترتيب السّور والآيات غير عقلانيّ وغير منطقيّ، ولا يخضع لأيّ ترتيب زمنيّ حقيقيّ فهو ترتيب فوضويّ[4]، ويدّعي بأنّ (ابن مجاهد) وهو كبير العلماء بالقراءات في عصره، من أهل بغداد، هو المسؤول عن الإصلاح النّهائيّ للمصحف الذي حصل عام 324هـ، وأنّه صنع ذلك ليضع حدا لتنافس الفقهاء في القراءات القرآنيّة، و إن (السّيوطي) في كتابه (الإتقان) تجاهل حلقات الصّراع التي أدّت إلى هذا الإصلاح الذي أدّى إلى تثبيت النّصّ القرآنيّ، ولو عمل ذلك لساعد في حلّ مشكلة تاريخيّة الخطاب، الذي أصبح نصّا رسميّا مولدا للتّعالي، هذه المشكلة التي عمل الفكر

[1]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص81، 85، 86.

[2]– محمّد أركون، الفّكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص81.

[3]– محمّد أركون، الفّكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص89.

[4]– محمّد أركون، الفّكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص90، 93.

الإسلاميّ على رميها في ساحة اللاّمفكر فيه ، من هنا اكتسب القرآن صفة المقدس والمطلق المحترم، وما جعله يحمل هذه الصفات طباعته في القاهرة عام 1924م، فدخل منذئذ في الحياة اليومية للناس[1]، وهو بهذا يطالب المفكّرين بنقل التّراث كلّه –بما فيه القرآن وصحيح السّنة– من ساحة اللاّمفكر فيه إلى ساحة المفكّر فيه ؛ أي من ساحة المُسلّمات إلى ساحة المشكوك فيه القابل للنّقد، ولذلك فلا يصحّ اعتبار الإسلام ولا النّظر إليه كنموذج حقيقيّ مكتمل، لأنّ التّراث بنظره مفتوح وغير محدّد بشكل نهائيّ مغلق، فهو قابل للزّيادة خاضع للتّغير المستمرّ الذي يفرضه التّاريخ[2]، ويستمرّ في دعواه إلى نقد الثّوابت والمُسلّمات، فيدعو إلى عقلنه جميع مستويات الفكر العربيّ، ابتداء من كلام الوحي المقدّس، وتفاسير هذا الوحي ، والتّطبيق العمليّ له على أرض الواقع، وهذا يعني أن يصبح القرآن موضوعا للتّساؤلات النّقديّة، والتّحريّات الجديدة المتعلّقة بمكانته اللّغويّة والتّاريخيّة، مثل المكانة المعرفيّة للوحي والشّروط التي تمّت فيها عملية نقله، ثمّ الشّروط التي تمّت فيها عمليّة تأويله، بما يشكّل أساسا لإعادة التّفكير في الإسلام ذاته، والوصول إلى ممارسة اجتهاديّة جذريّة على مستوى الحداثة العقليّة السّائدة حاليا في العالم المعاصر [3]، فهو يريد من خلال كلامه هذا زحزحة المحرّمات الفكريّة، واختراق اللاّمفكر فيه، قصد تجاوز كلّ ذلك إلى أفق الحداثة الرّحب، إنّه يجزم القول بأنّه لا يمكن بناء الحداثة دون تصفية الحساب مع التّراث، بل ويرجع ظاهرة العنف والتّطرّف إلى شيوع التّفسير الحرفيّ للنّصّ القرآني، هذا التّفسير الذي يلجأ إلى بتر الآيات عن سياقاتها، وتحويل آثار المعنى إلى معنى مطلق لا يطاله التّغيير، عكس ما يستهدفه هو من إشاعة إسلام مبني على العقل المُحمّل ببذور التّنوير، نازعًا مشروعيّة تدبيره عن حرّاس التّفسير الحرفيّ والظّاهري، قدماء ومحدثين.

– وفي محاولة منه لهدم أصول القراءة الصّحيحة الّتي أصّلها علماء الإسلام في أصول التّفسير وعلوم القرآن: يقوم بدراسة حول كتاب (الإتقان) للسّيوطي، ويوجّه له انتقادات ليصل إلى نتيجة مفادُها أنّ كتب علوم القرآن أدبيّات إمّا بالية ، وإمّا غير مطابقة وغير صحيحة، وإمّا غير

[1]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص257، 258.

[2]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص18.

[3]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص246 وما بعده.

كافية، ويقول إنّ هذه المعارف (علوم القرآن) هي التي خلقت النّظرة التّقديسيّة الأرثوذكسيّة للقرآن ، وكأنّ القرآن لم يكن مقدّسا قبل نشوء هذه المعارف ، و(السّيوطي) في رأيه صاحب عقل دينيّ أرثوذكسيّ، وهو دغمائيّ مهلوس، وانهزاميّ ويستشهد بالأحاديث المزوّرة [1]، وكأنّ أركون يقبل الأحاديث الصّحيحة، وهو الذي ردّ نصوص القرآن الصّحيحة الصّريحة.

– **وفي طعن صريح وتشكيك واضح في صحّة النّصّ القرآنيّ:** يُلحّ على المقارنة بين جمع القرآن الكريم وتوثيقه، وبين جمع التّوراة والإنجيل، بجامع أنّ كلاّ منهما جمع في عهد متأخّر بعد موت الرّسول المُبلّغ ، وذلك ليرسّخ في وعي القارئ أنّ القرآن الكريم شابه نقص وزيادة ، مثلما حدث مع التّوراة والأناجيل يقول "وهكذا تشكّلت النّصوص الكبرى: التوراة، الإنجيل، والمصحف ... ثم رسخت على هيئة مدوّنات نصية مغلقة "[2]، ويستطرد في أقواله بإمكانيّة تسرّب بعض الإسرائيليّات إلى القرآن ذاته، حين يصرّح ب أنّ القرآن استعار آية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] من التوراة[3]، ومثل هذه الأحكام لا ينبغي أن تكون وبخاصّة من مفكّر مثله.

– **وترتيبا على هذه الحقائق –كما يظنّها– ف إنّه يجب النّظر (للكتابات المقدّسة) من الزّاوية التّاريخيّة ، والاجتماعيّة ، والأنثروبولوجيّة:** لزعزعة التّركيبات التّقديسيّة ، والمتعالية للعقل اللاّهوتيّ التّقليديّ ، فالنّصّ القرآنيّ لا يحمل تقديسا ذاتيّا –ليس مقدسا بذاته – والقدسيّة إنّما أضفاها عليه الإيمان الأرثوذكسيّ، ولذلك فـإنّ نزع الرؤى الأسطوريّة عن الكتابات المقدّسة أمر حتميّ لا مفرّ منه[4]، وفي ما يخصّ قدسيّة القرآن فقد سمّى الفقهاء الذين كانوا يستنبطون الأحكام من القرآن والسّنة مديري شؤون التّقديس، أي أنّ القداسة خلعة خلعها الفقهاء على القرآن، وليس هو مقدّس لذاته، ولا يُخفي أسفه أنّ الرّأي العام الإسلاميّ لا يزال يرفض هذا النّقد "من المؤسف أنّ النّقد الفللوجي اللّغوي التّاريخي للنّصوص المقدّسة لا يزال مرفوضا من قبل الرّأي العام

[1]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص246، 262.

[2]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص78، 81.

[3]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص80.

[4]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص87، 88.

الإسلاميّ"[1]، ويستهدف أركون من خلال تطبيق هذه المناهج المحدّدة إلى نقل الآيات القرآنيّة من الوضع الإلهيّ إلى الوضع البشريّ، حتّى ينفتح على احتمالات متعدّدة، ويقبل تأويلات غير متناهيّة.

– **ولأن القرآن قد شابه الزّيادة والنّقصان –حسب زعمه–** : بسبب ظروف الجمع وتحوّله من نصّ شفهيّ إلى نصّ مقروء، فـإنّه لا يؤمن ولا يعتقد أنّ المصحف الذي بين أيدينا هو كلام الله بالذّات، لذلك فهو ينعى على المسلمين اعتقادهم اليقينيّ بأن ما بين دفّتي المصحف هو كلام الله بالذات [2]، فهو يبني منهجه على مبدأ التّشكيك الهدّام، والنّصّ القرآنيّ عنده يقابل التّوراة والإنجيل، وبالتّالي دمجه في دائرة النّصوص المحرّفة.

– **وعندما وُوجه في إحدى المقابلات عن كيفيّة التّعامل مع بعض النّصوص الصّريحة القاطعة التي لا تحتمل التّأويل بحال،** كقوله تعالى:﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11] قال: **بالعقل** : ففي هذه الحالة لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التّفسير القرآنيّ: "لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكييف النّص مع العالم الحالي، عندما يكون منبثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره ، إن التفسير يبقى دائما جائزا بشرط أن يعاد التفكير في مسألة التنزيل على ضوء التاريخانية "[3]، والحقيقة إنّ مؤدّى هذه الفكرة هو تعطيل الشّريعة بالكامل، ونسبتها لسياقها التّاريخي، وعزلها عن الواقع بالكامل، وتطبيق الجانب العلمانيّ في جميع جوانب الحياة.

إنّ تطبيق هذه المنهجيّات بحذافيرها على النّصّ القرآني بحسب رأي أركون هو تأويل القرآن وفق واقعنا المُعاصر حتّى نُساير مُستجدّات العالم الحالي، ولكن يبقى تصوّره يحتمل الصّواب والخطأ، وهذا ما عملت على توضيحه في ثنايا هذه الأطروحة.

[1]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص88.

[2]– محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص86.

[3]– عبد السّلام البسيوني، العقلانيّة هداية أم غواية، ط1. مصر: 1992م، دار الوفاء للطّباعة والنّشر، ص128.

ومن أعلام هذا الاتّجاه في تونس:

3-2 هشام جعيّط: هو هشام جعيط، كاتب ومؤرّخ ومفكّر تونسيّ، من مواليد تونس، 6 ديسمبر 1935م، تلقّى تعليمه الأساسيّ والثّانوي بالمدرسة الصّادقية في تونس، وفي عام 1962م حصل على الإجازة في التّاريخ، وفي عام 1981م حصل على الدّكتوراه في التّاريخ الإسلاميّ من جامعة باريس، وعمل أستاذا شرفيّا بجامعة تونس، وأستاذا زائرا بكلّ من جامعة (ماك غيل مونتريال)، وجامعة (باركلاي بكاليفورنيا)، وبمعهد فرنسا، وعضو في عدّة لجان دوليّة، وبالمجمع العلميّ التّونسيّ، وبالأكاديميّة الأوروبيّة للعلوم والفنون.

3-2-1 أبرز كتب هشام جعيّط: من أبرز كتبه: **(الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ)، وأوروبا و(الكوفة: نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة)، و(الوحي والقرآن والنّبوة)، و(تاريخيّة الدّعوة المحمّدية).**

اخترت الحديث عن أهمّ كتابين من كتبه وهما: كتاب **(الوحي والقرآن والنّبوّة)**، وكتاب **(تاريخيّة الدّعوة المحمّدية)**، الذين يعتبران مشروعه في السّيرة النّبوية كما سيأتي معنا.

أولا: التّعريف بكتابه: (الوحي والقرآن والنبوة): هو الجزء الأوّل من مشروعه في السّيرة النّبويّة، حيث يقول: "هذا الكتاب جزء من مشروع قديم طويل النفس، لكن حفزني على التفكير فيه ناشر فرنسي، وشجعني على البحث في موضوع السيرة اهتمام طلبتي بدروسي حوله في جامعة تونس"[1]، ونجد فيه العناوين التّالية: القرآن ككتاب مقدّس، الرّؤيا والوحي في المنام، قصّة الغار ولماذا اختلفت، التّجلّي وانطلاق الوحي، الله وجبريل، الرّؤى والوحي في التّقليد الدّيني، النّبوة والجنون، قوّة النّبيّ.

ثانيا: التّعريف بكتاب تاريخيّة الدّعوة المحمّدية في مكة: يقع هذا الكتاب في 352 صفحة، طبعة دار الطليعة، بيروت، وهو الجزء الثّاني من مشروعه – في السّيرة النّبويّة – وقد أكّد فيه على أنّه خلال هذا المشروع يضع قناعاته العقائديّة بين قوسين، فهو "يتناول الحقائق الدينية

[1]– الوحي والقرآن والنّبوّة، هشام جعيّط، ط1. بيروت: 2007م، دار الطّليعة، ص7.

بالوصف والتحليل بالبحث في التأثيرات والتطورات، ويضعها في لحظتها التاريخية من دون الالتزام بالمعطى الإيماني"[1]، وقد قسّمه إلى قسمين تندرج تحتهما العناوين الكبرى التّالية:

القسم الأوّل: جذور الإسلام، ويشتمل على الفصول التّالية: **تقييم أوّلي للمصادر الأساسيّة، أنثروبولوجيا تاريخيّة، تأسيس مكّة ونموّها، المجتمع المكّي ونشأة محمّد.**

القسم الثّاني: نشأة الإسلام ، ويشتمل على الفصول التّالية: **مشكلة التّأثيرات المسيحيّة، تحليل تاريخيّ للقرآن المكّي، تحليل نقدي للسّير والأنساب والتّواريخ، المؤمنون والكافرون، هجرة أم تهجير**، ثمّ ختم الكتاب بنتائج البحث، ثمّ هوامش القسمين، وباطّلاعي على الكتابين ظهر لي أنّ التّنظيم المنهجيّ لهما مختلف؛ فبينما جاء الكتاب الأوّل بعناوين سرديّة مبنيّة على العلاقة الجدليّة بين مفردتين أو أكثر، نجد أنّ الكتاب الثّاني جاء مقسّما إلى أجزاء أكاديميّة إلى قسمين، وتسعة فصول، وكلّ فصل تحته عناوين فرعيّة، وغابت العلاقة الجدليّة في أكثر العناوين إلاّ في الفصل الثّامن (المؤمنون والكافرون).

تعرّضت الأطروحة لنماذج وأمثلة من انحرافات (هشام جعيّط) المنهجيّة حول هذا الموضوع بالتّحليل والمناقشة في الجزء التّطبيقي من هذه الأطروحة.

ومن أعلام هذا التّيّار المعاصر في المغرب:

3 3 محمّد عابد الجابريّ 1935-2010م: هو محمّد عابد الجابري، ولد صباح يوم عيد الفطر من سنة 1354هـ الموافق ليوم 27 ديسمبر 1935م[2]، بقلعة زناكة من مدينة فجيج الواقعة في الجنوب الشّرقي من المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر [3]، حصل على إجازة في الفلسفة من كلّية الآداب بالرّباط، ثمّ حصل على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة في عام 1967م، ثم دكتوراه الدّولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط [4]، ثمّ عمل معلّما مساعدا في المدرسة المحمّدية بين عامي 1953م- 1954م، ثمّ مترجما في جريدة

[1]- هشام جعيّط، تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، ط1. بيروت: 2007م، دار الطّليعة، ص5، 6.

[2]- محمّد عابد الجابري، حفريّات في الذّاكرة من بعيد، ط1، بيروت: 1997م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة، ص37.

[3]- الجابري، حفريّات في الذّاكرة من بعيد ، ص21.

[4]- ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، محمّد عابد الجابري، 10أكتوبر 2015م، https://ar.wikipedia.org.

العلم، ثمّ في قسم المراسلات الداخليّة في نفس الجريدة عام 1957م[1]، وعمل مدرسا ثمّ ناظرا في عام 1962م، ثمّ مراقبا، ومُوجّها تربويّا للثانويّة لأساتذة الفلسفة بالتّعليم الثّانوي بين عامي 1965م– 1967م، ثمّ اشتغل أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط، وكان عضوا بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية[2]، وله العديد من الكتب من أشهرها: (نحن والتّراث)، و(نقد العقل العربيّ) وقد صدر في أجزاء ثلاثة هي (تكوين العقل العربيّ)، و(بنية العقل العربيّ)، و(العقل السّياسي العربي)، و(الخطاب العربي المعاصر)، وغيرها.

توفي يوم الاثنين الموافق لـ 2010/05/03م بالدّار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض [3]، أمّا عن أهمّ إسهاماته، والقضايا التي طرحها في كتاباته فنذكر منها ما يلي:

3-3-1 إسهامات محمّد عابد الجابريّ من خلال مؤلّفاته: نجد كتابات محمّد الجابري في جميع أطروحاته ومشاريعه أنّها تتمحور حول التّراث والتّحديث، وقد سلك فيها منهجا فكريّا ينحو المنحى الفلسفي في قراءة التّراث، وقد وقع في مغالطات حادّة؛ حيث يرى في كتابه (بنية العقل العربي) بأنّ اللّغة والعقيدة والشّريعة والسّياسة، في الماضي والحاضر، تلك هي العناصر الرّئيسية التي تتكوّن منها المرجعيّة التّراثية التي قلنا: إنّه لا سبيل إلى تجديد العقل العربيّ إلاّ بالتّحرّر منها، وإنّ من أهمّ القضايا التّشكيكيّة في كتابات الجابري القول بأنّ القرآن الكريم بين الزّيادة والنّقصان؛ حيث تعامل الجابري مع قضيّة جمع القرآن الكريم وتدوينه بمنهج خاصّ به يجمع بين التّشكيك في الرّوايات الحديثيّة، وبين البحث عن الرّوايات الشّاذّة المرفوضة لدى علماء الأمّة، وبين الانتقائيّة في الأخذ بالرّوايات الحديثيّة الخاصّة بالجمع والتّدوين، مع إحيائه لشبهات المستشرقين المتهافتة.

يرى الجابري أنّ جمع القرآن الكريم وتدوينه قد لحق به – مجموعة اختلالات – قبل الخليفة الثّالث عثمان بن عفان ﷺ، فهو كان مفرّقا قبل تدوين مصحف عثمان، وقد حدثت فيه أخطاء

[1]– الجابري، حفريّات في الذّاكرة، ص143، 151.

[2]– ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، محمّد عابد الجابري، 10أكتوبر 2015م، https://ar.wikipedia.org.

[3]– أيمن بن التّهامي، 2010/05/03م، رحيل مبتكر العقل المستقيل– المفكّر المغربي عابد الجابري، 2016/07/09م، https://elaph.com/Web/Culture/2010/5/557944.html.

ونسيان وتبديل وحذف ومحو، ثمّ شكّك بعد ذلك حتى في بقاء مصحف عثمان دون تغيير، وكان خلاصة بحثه في الموضوع، حيث قال: "وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان، أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقا في صحف وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذلك من القرآن مكتوبا أو محفوظا – كان يختلف عما هو عند غيره – كمّا وترتيبا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]... فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والتحذف والنسخ" [1] فهذه رؤيته بالنّسبة لجمع القرآن وتدوينه، رؤية تشكيكيّة، وتأويل خاصّ للآية الكريمة المُبينّة لحفظ الله تعالى للقرآن الكريم، وهذا جمع بين المتناقضات، وبسبب ظروف وملابسات جمع القرآن وتدوينه، فمن المقبول والجائز لدى الجابري، أن يسقط شيء من القرآن، وأن ذلك باعتراف جميع علماء المسلمين "أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم، يعترفون بأن ثمة آيات وربما سور قد سقطت ولم تُدرج في نص المصحف" [2]، وقد استشهد الجابري بنصّ لإقناع أهل السّنة بالتّحريف، وهو ما ذكره نقلا عن (القرطبيّ)، ومفاده أنّ السّيّدة عائشة – رضي الله عنها – قالت: "كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله ﷺ مائتي آية فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا ما هي عليه الآن"[3]، أي 73 آية، فهل هذه الرّواية صحيحة أم أنّ الأمر غير ذلك؟

إنّ هذه الرّواية في الحقيقة لا تصحّ سندا ولا متنا، فأمّا إسنادها فقد أورد القرطبيّ [4] عن أبي بكر الأنباري أنّه قال: وقد حدثنا ابن أبي مريم عن أبي لهيعة عن أبي الأسود، عن عروة عن السّيدة عائشة قالت: وهذا الإسناد لا يصحّ لوجود عبد الله بن لهيعة وهو ضعيف. وأمّا متنها فهو

[1]– محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، ط2. بيروت: 2007م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة، ص232.

[2]– الجابري، مدخل إلى القرآن، ص224.

[3]– الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ط1، بيروت: 2006م، ج1، مركز دراسات الوّحدة العربيّة، ص233.

[4]– محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله(ت 671ه)، الجامع لأحكام القرآن، ط1. مؤسّسة الرّسالة، ج14، ص104.

منكر، لأنّه إذا كان المقصود من تلك الرّواية أنّ سورة الأحزاب سقط منها أكثر من النّصف بسبب النّسخ، فإنّ النّسخ لم يحدث إلاّ في زمن النّبي ﷺ وعلى يده فقط، ولا يصحّ أن يقال: إنّها أسقطت زمن سيّدنا عثمان ﷺ عندما كتب المصاحف، وهذا الذي أشارت إليه الرّواية، لأنّه لا يصحّ ولا يعقل أن ينسخ ذلك العدد الكبير من آيات سورة الأحزاب، ويبقى المسلمون يتلونها إلى سنة 25 هجريّة عندما كتب عثمان المصاحف إلى الأمصار، فهذا باطل.

توضّح لنا من خلال ما أشرنا إليه حول إسهامات (محمّد عابد الجابري)، أنّه لا يختلف كثيرا عن (محمّد أركون) من ناحية تشكيكهم في صحّة القرآن الكريم، وتدوينه وجمعه، وكذا استدلاله بروايات لا تصحّ، كلّ هذا من أجل محاولة مساواة النّصّ القرآني مع غيره من النّصوص، ونزع القدسيّة عنه، حتى يتسنّى لهم تطبيق المناهج الغربيّة عليه كبقيّة النّصوص الأدبيّة.

تبيّن لنا من خلال ما تمّ طرحه وعلى بالرّغم من تعدّد التّفاسير الشّاملة لجميع القرآن التي أنتجها المعاصرون، فإنّه لم يوفّق أيّ من دعاة تطبيق المناهج اللّسانيّة المعاصرة إلى تأليف تفسير كامل للقرآن، بل ظلّت جهود هؤلاء الدّعاة عند حدود وضع مشاريع وتطبيقها على بعض النّصوص، لذلك فإنّ إسهاماتهم لم تفض إلى ظهور تفسير كامل، وظلّت مشاريع يأملون في أن ترى النّور مع غيرهم، وستعرض الأطروحة لآرائهم هذه، ومناقشتها في الجزء التّطبيقي منها، مبيّنة مدى صحّة ما يقولون، وناقدة لما يزعمون.

الفصل الثّاني:

تطبيقاتُ المناهج اللّسانيّة الحديثة على القرآن الكريم بين الطُّموح والانتكاس.

الفصل الثّاني:

تطبيقات المناهج اللّسانيّة الحديثة على القرآن الكريم

بين الطُّموح والانتكاس.

1 -أهمّ نماذج القراءات المُتمسّكة بالمناهج المعاصرة وتطبيقها على القرآن الكريم :

اهتمّت الأطروحة بوصف جهود الباحثين على مرّ العصور بالنّصّ القرآني؛ تفسيرًا وتأويلاً، تحليلاً وقراءةً، من حيث النّظريّة والتّطبيق، و لقد تعدّدت مناهجهم في ذلك بتعدّد خلفيّاتهم الثّقافيّة والمعرفيّة، وتعدّد زوايا الرّؤية عندهم ، فكان من الباحثين المعاصرين من وضع الأسس النّظريّة الحديثة لتحليل الخطاب القرآني، ومنهم من طبّق هذه المناهج الحديثة؛ كعلوم (الألسنيّات)، و(السّميائيّات)، و (المنهجيّة البنيويّة) على النّصّ القرآنيّ، بغرض الكشف عن البنية اللّغوية لهذا النّص، وشبكة التّوصيل المعنويّة والدّلالية التي ينبني عليها، فنتج عن ذلك قراءات حديثة ، ومعاصرة للخطاب القرآنيّ، مثل قراءة (محمد أركون) والتي سنعرض نماذج منها في ما يلي:

1-1 نماذج قرائيّة اجتهاديّة لبعض القضايا والأحكام الفقهيّة عند محمد أركون:

1-1-1: تفسير آية الكلالة: في سبيل إثبات تهمة زمنيّة النّصّ، وبشرية الأحكام الشّرعية؛ يجرّنا أركون إلى بعض المراحل التّاريخيّة المتأخّرة، وكيف استطاع الفقهاء والقرّاء، إقصاء القراءة الشّائعة لآية الميراث لحساب منظورهم القضائي، وروى أقوالا؛ سوف يرى القرّاء العجب العجاب في جهل أمثال هؤلاء النّقاد، وفظاعة تحريفهم لقضايا جدّ واضحةٍ وقطعيّةٍ.

يرجع أركون إلى الآية 12 من سورة النّساء وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٞ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ﴾ [النّساء، الآية 12]، ويبتدئ من الجزء الثّاني للآية؛ حيث يزعم أنّه يجد فيها المشاكل الأكثر صحّة وملائمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد يعني القراءة، إلى مرحلة نقد العقل الإسلاميّ في شكله التّاريخي، وذلك بتفكيك مراحله وإظهار هذه المشاكل المتناقضة، التي تُعجّل بتبنّي رؤيته في ضرورة إخراج الأحكام الفقهية عبر التّاريخ عن صفتها

الشّرعية المقدّسة إلى أحكام عادية دنيوية؛ كان لحظّ النّفس والهوى فيها أكبر نصيب[1]، وبدل العودة إلى الأصول والمصادر، يعتمد أركون على باحث أمريكي اسمه (دافيد س. بورز/David.S.Powers)*، وغير ملمّ باللّغة العربيّة، ولا بقواعد تحقيق النّصوص، في صيغة السّند ، أو صيغة استنباط المتن؛ حيث قام بعرض الآية على مجموعة من العوامّ المسلمين ليقرؤونها عن ظهر قلب لاحظ التعبير العامّي؛ ويصل بورز كما يقتنع بذلك أركون، إلى أن هؤلاء العوام يقرؤون الآية كما هي في القرآن وكأن هناك قرآنا آخر وبنفس الإعراب والحركات؛ يقول أركون: "ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فُرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل ...، ثم يمضي في التّأكيد على أنّ أولئك الذين لا يعتمدون الأداء أي: الحفظ أو الشفاهية ويخضعون للكفاءة القواعدية واللغوية العربية، يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي[2]، وبعد مقدّمة ترهيبيّة عن طغيان المفسّرين والفقهاء على شكل ومضمون الآية نتيجة إرث تاريخي، يركّز على المشاكل، أو الخلافات التي يدّعي أنّ الطبري ذكرها، وتخصّ الفعلين (يُورِث)، و(يُوصي) فهما – حسبه – مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم، وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولاً به مباشراً ، وبالتالي تصبح القراءة معاكسة تماماً للقراءة الواردة في القرآن يقصد أداء؛ أي: تصبح كتابة: وإنْ كان رجلٌ يورِثُ كلالةً أو امرأةً، ويدّعى القول بأنّها: "القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم، والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية، أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جداً وملتوية وعسيرة على الذوق العربي؛ وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعدية واللغوية،

---

[1]– محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت:1991م، دار السّاقي، ص8.

*– (دافيد س بورز) عرّفه أركون بقوله: "باحث أمريكي يدعى دافيد س. بورز يُحضّر في جامعة برنسون أطروحة دكتوراه نشرت مؤخّرا تحت عنوان: دراسات في القرآن والحديث، تشكُّل القانون الإسلامي الخّاص بالإرث – جامعة برنستون، 1986، وقبل أن ينشر أطروحته عرض عليّ هذا الباحث فصلا منها لكي أنشره في مجلّة أرابيكا، وهذا ما فعلته على الفور". ص29 من المرجع نفسه.

[2]– محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص33.

واضطرت الفقهاء والمفسّرين إلى اللجوء لمعالجات وتأويلات معقدة وملت بسة"[1]، ويصل بعد هذا التّفكيك التّاريخيّ واللّفظيّ إلى جملة نتائج من بينها أنّ الطّبري ينتصر للقراءة التي في مصلحته؛ دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السّلبيّة المترتبة على حذف غيرها؛ وبخاصّة القراءة التي يُفضّلها العدد الأكبر، ومن ثمّ ينتقل ودون إنذار إلى الإجماع، حيث يعتبر أركون موقف الطّبري امتداداً للأرثوذكسيّة التي تهتمّ بالجانب العددي في الإجماع ، دون أن تكلِّف نفسها عناء تقييم الرّهانات الثيولوجية ، والقانونية والاجتماعية ، والاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة؛ تبدو أكثر صحّة ومنطقية من النّاحية اللّغويّة والقواعدية ، وبلغة دراميّة ، قلّ مثيلها، يبتر النّصوص ، ويقلب أكثر القواعد الإعرابية بداهة، ويقلّد باحثا مغمورًا من أمريكا ليس له أدنى باع في مجال التّفسير والرّواية، واللغة العربية؛ ليصل إلى نتيجة كانت راسخة ودفينة في ذهنه؛ وهي الانفصال والانقطاع بين مرحلة النّبوّة أي: النّصّ، والمراحل الأخرى: القانون الفقهيّ، حيث يعتبر أنّ الفقهاء والمفسِّرين أرادوا تجاوز النّصّ، لمصالح فئويّة وشعوبيّة وسلطويّة.

وعند الرجوع إلى تفسير (جامع البيان للطبري)، ولمصادر عديدة أخرى في التّفسير ، وبعد ملاحظتي الأخطاء في القواعد والإعراب الذي يتّصف به (دافيد بورز)، وتبعه في ذلك أركون، فمن خلال الطّبري نَخلُص إلى النّتائج الآتية:

-الطّبريّ توفّي سنة 310هـ، بينما القراءات القرآنية ظهرت في عهد الصّحابة، فكانت تُنسب إلى كبارهم، منها ما هو متواتر، ومنها ما هو شاذّ، والشّاذّ لا يُعتمَد؛ لمنافاته شروط الصّحة والقَبول، فتعدّدت القراءات بحسب النّقل والرّسم واللّغة، وقد اختار (أبو بكر بن مجاهد) سبع قراءات متواترة [2]، وأضاف إليها (ابن الجزري) ثلاثاً أخرى [3]، لتصبح القراءات القرآنيّة المتواترة المشهورة: عشر قراءات؛ نظَمَها العديد من مشاهير القُرّاء وعلماء القرآن في منظومات بديعة ، وعند الرّجوع إلى آية الميراث عند هؤلاء القرّاء، نجد أنّ الطّبري قد نقل أنّ عامّة أهل الإسلام

[1]– محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص34.

[2]– أحمد بن موسى بن العبّاس التّميمي أبو بكر بن مجاهد (ت: 324هـ) ، كتاب السّبعة في القراءات، تح: شوقي ضيف، ط2. القاهرة: 1400هـ، 1980م، دار المعارف، ص 53، 87.

[3]– محمّد بن محمّد الدّمشقي ابن الجزري، النّشر في القراءات العشر، راجعه صدقي محمّد جميل، تعليق الشّيخ عرفان العشا، دمشق: 1414هـ –1993م، دار الفكر، ج1، ص45.

يقرؤون :﴿وإن كان رجلٌ يورَثُ كلالةً﴾ أي: وإن كان رجل يورَث متكلِّلَ النّسب؛ فالكلالة على هذا القول مصدر من قولهم: تكَلَّله النّسب تكَلُّلاً وكلالة؛ بمعنى: تعطَّف عليه النّسب، وقرأه بعضهم: ﴿وإن كان رجلٌ يورِث كلالةً﴾ بمعنى: وإن كان رجلٌ يورِثُ مَن يتكلّله؛ مَن يتعطَّف عليه بنسبة؛ من أخٍ أو أخت[1]. ثمّ يستعرض معنى الكلالة عند أهل اللّغة والتّأويل؛ وتكاد الرّوايات تتّفق على أنّه ما خلا الوالد والولد؛ بغضّ النّظر عن توقّف رسول الله ﷺ في إجابة عمر عن سؤاله عن دلالة الكلالة[2]، هذا بالنّسبة لآية الكلالة ومعنى الكلمة عند أهل التّأويل، أمّا الطبري فليس له دخل بهذا العلم إلا من جهة التّقليد والنّقل الصّحيح، ومعروف أنّه كرّس تفسيره لجمع العدد الأكبر من الوجوه التّفسيريّة واللّغويّة بطريق الأثر ، أو النّقل المحض، ليترك للفقهاء والأصوليّين عمليّات الجمع والبناء والاستنباط[3]، والطّبري بهذا المنهج؛ لم ينقل ولم يُشِر إلى أيّ قراءة أو حتّى تفسير أو قول مأثور ينصب لفظ امرأة؛ لأنّ الصّبيّ في الكتّاب يُدرك بأنّها معطوف على رجل، والغريب أنّ هذا التّركيب البيانيّ الجميل؛ يستصعبه أركون؛ باعتباره متأثرا باللّغة الفرنسيّة التي تستثقل مثل هذه التّراكيب، أي: أن تجعل الفاعلَ أو نائبَه متأخّراً عن المفعول؛ بينما يعتبر ذلك في العربيّة من حسن البيان، وعادة ما يصحبه سرٌّ ومعنى، والسّر في تأخير المرأة كما يذكر المفسِّرون أنّ من شأن العرب إذا قدّمت ذكرَ اسمين قبل الخبر؛ فعطفت أحدهما على الآخر بـ (الواو)، ثم أتتْ بالخبر أضافت الخبر إليها أحياناً، وأحياناً إلى أحدهما: وإذا أضافت إلى أحدهما كان سواء عندها إضافة (ذلك) إلى أيّ الاسمين الذين ذكرتهما إضافته ، وكذلك جرت العادة أن تقترن المواريث بالرّجل، ومن ثَمّ أصوله وفروعه: الأبّ، والجدّ وإن عَلا، والابن، وابن الابن وإن سفل، فلو اقتصر على الرّجل؛ لكان شبهة إلحاق المرأة به ضعيفة عن البعض، مع أنّ العرب تطلق الرّجل أحياناً وتريد به الجنسين، فكان ذِكر المرأة معطوفاً ومتأخّراً للتّأكيد ، وحُسن التّخريج من ناحية المسائل

[1]– محمّد بن جرير الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، بيروت: 1408هـ، 1988، دار الفكر، ج3، ص282.

[2]– الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج3، ص283، 289.

[3]– محمّد حسين الذّهبي، التّفسير والمفسّرون، ط4. القاهرة: 1409هـ، 1989م، مكتبة وهبة، ج1، ص204، 208.

الأغلبية، أمّا عن قراءة (امرأة) بالنّصب، فلم ينقل أحد ذلك من أئمّة القراءات والتّفسير، لبداهة موقعها الإعرابي في النّظم.

وإذا عُدنا إلى كلمة (كلالة) مرّة أخرى؛ وهي الكلمة التي تمسّك بها (بورز)، و(أركون) بدعوى عدم وضوح دلالتها، مستندين كما أشرنا إلى روايات عديدة أوردها الطّبري عند تفسيره للآية 176 من سورة (النّساء) أيضاً؛ حيث نقل في عدد منها أنّ عمر بن الخطاب ﷺ قال: "ثلاث لأن يكون النّبي ﷺ بيّنهنّ لنا، أحبّ إليَّ من الدّنيا وما فيها: الكلالة، والخلافة، وأبواب من الرّبا "[1]، فإنّ رواية من بين هذه الروايات تدلّ على الأمر بجلاء؛ وهي رواية عن عمر في آية الكلالة؛ عندما ردّ عليه الرسول ﷺ بعد أن ضرب على صدره وقال: «يكفيكَ منها آيةُ الصّيفِ التي أُنزِلَت في آخرِ سُورة النّساء» [2]، ويقول أركون : "هكذا نجد أن معنى كلمة كلالة لم يُحسَم حتى بعد كل تحريات بورز الفِلولوجية وفرضياته، وفي مثل هذه الحالة نجد أن التبحُّر الفلولوجي قد صدم الوعي الإيماني بشكل مجاني، وذلك عن طريق حلوله التي تظل هشَّة جداً؛ ولهذا السبب يقوم برد فعل عنيف، كما سيفعل حتماً ضد هذه التحريات الفلولوجية وذلك لكي يحمي نفسه ضد هذه الاعتداءات الخارجية على سياجه العقائدي والدوغماتي المغلق"[3]، وهذا الادّعاء من أركون المغلّف بالعبارات التّرهيبيّة باسم الفيلولوجيا وغيرها ، يدلّ على عجز وقصور كبيرين في مراجعة أبسط القواميس اللّغوية، وكذلك الاطّلاع على آراء الفقهاء في المسألة بعد عرض المفسِّرين لهذه الرّوايات من باب الجمع وليس الاستنباط؛ فمسألة (الكلالة) من أوضح مسائل المواريث؛ كونها محدّدة بنصّ قطعيّ من القرآن الكريم، والعرب على سليقتهم كانوا يُدركون دلالتها؛ فإذا رجعنا إلى بعض مصادر الفقه الإسلاميّ مثلاً، ك بداية المجتهد لابن رشد، فإنّه ينقل الإجماع في مقصود الآية 12 من النّساء على أنّهم الإخوة لأمّ فقط، وقد نقل قراءة :﴿وله أخ أو أخت من أمّه﴾ [4]، وكذلك أجمعوا على أنّ الكلالة هي: فقد الأصناف الأربعة من النّسب: وهم الآباء، والأجداد، والبنين، وبني

[1]– الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج6، ص43.

[2]– البيهقي أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، السّنن الكبرى، تح: محمّد عبد القادر عطا، ط3. 1424هـ– 2003م، دار الكتب العلميّة، رقم 12050، ج6، ص224.

[3]– أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 41.

[4]– ابن رشد، بداية المجتهد، تح: ماجد الحموي، ط1، بيروت: 1416هـ ، 1995م، دار ابن حزم، ج4، ص 1564.

البنين[1]، أما ما اختلف فيه، وهذا ما أراد أن يتحرّاه عمر بن الخطاب ﷺ أغلب الظنّ؛ فهي مسائل فرعيّة؛ كميراث الإخوة لأب، والأمّ مع البنت، أو البنات، فذهب الجمهور إلى أنّهنّ عصبته يعطون ما فضل عن البنات، وذهب (الظاهريّة) وطائفة إلى: أنّ الأخت لا ترث مع البنت شيئاً، وعمدة الجمهور السّنة المطهّرة، لحديث ابن مسعود عن النّبيّ ﷺ أنّه قال في البنت، وابنة الابن، والأخت: «إنَّ للبنتِ النِّصف، ولابنةِ الابنِ السُّدُسُ تَكمِلةً الثّلثين، وما بقى للأُخت» [2]، والشّاهد في الكلام أنّ الدّراسة المتأنّية سواء الفيلولوجيّة للّفظ كالكلّ، أو الشّرعيّة التّاريخية، تُظهر جَلاء مسألة (الكلالة)؛ وابتعاد (أركون)، و(بورز) عن محلّ النّزاع؛ لكونهما رتّبَا غموض الكلالة على التّصرّف في إعراب كلمة (امرأة) أولاً، ثمّ في دعواهم بتحريف الفقهاء للقراءة لاعتماد ميراثٍ ذي نزعةٍ عروشيّةٍ جاهليّةٍ تخدُم السّلطة القائمة ، يقول أركون عن ما سمّاه بمشكلة (الكلالة): " ونلاحظ أن الآية 176 من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على رهنية المشكلة وإلحاحها، وأنها قد طرحت في زمن النبي ﷺ؛ وذلك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل غالباً بال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق، ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التي تمنع عمر، أو الشخصية الأساسية التي ركّزت عليها الروايات من الكشف عن معناها الحقيقي" [3]، وكلّ ذلك من قبيل الأخطاء التي لا يُؤيّدها دليل من تاريخٍ ، أو تفسيرٍ، أو لغةٍ، وإنّما أردنا الوقوف باختصار مع هذا النّموذج التّاريخيّ الفلولوجيّ الأركونيّ، لنُدرك التأويل الفاسد ، الذي يُمارسه هؤلاء في حقّ التّراث، وفي حقّ النّصّ، بطرق لا تصلح للدّراسات التّمهيديّة، فمنطق الانفصال، أو الانقطاع التّاريخي ساقط بالحُجّة التّاريخيّة، وتفكيك مراحل تطوّر تدوين القرآن ، والقراءات، والتّشريع غير مستند إلى أيّ حُجّة عمليّة على الأقلّ من جنس الحُجج المنهجيّة والسّيميائيّة التي كان يتمسّك بها جاك دريدا (Jacques Derrida) في تفكيكه للأرشيف التّاريخي لعدّة شخصيّات محوريّة؛ كما رأينا ذلك مع الأرشيف الفرويدي، وعمله النقدي على كتاب

[1]– ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، ص1564.

[2]– محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تح: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، ط1. 1422هـ، دار طوق النّجاة، باب ميراث ابنة الابن مع بنت، ح رقم 6736، ج8، ص151.

[3]– محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص2.

موسى والتوحيد أو على كتاب المدراش [1]؛ فبعد تفكيك البنية الدّاخليّة لهذا الأرشيف عثر على ما يشبه الدّليل الملموس على التّشويه الذي يُلحِقه القُرّاء المتأخّرون بالتّراث الدّيني خاصّة.

إنّ فكرة التّلاقي والاكتمال ثابتة من خلال العرض التّاريخي الكرونولوجي الطّبقي لتاريخ تدوين القرآن الكريم؛ فالوحدة العضويّة جليّة من خلال منطق الكلّي الذي يجسّده القرآن الكريم؛ ويبدو أنّ مبدأ المنفصل وأوّليته ساقطان؛ بدليل التّتابع والتّراكم المعرفيّ، وصور ذلك كما يلي:

-إذا أخذنا بعين الاعتبار تطوّر النّص المتحرّك والثّابت؛ فإنّ البداية تكون في سنة نزول القرآن الكريم، سنة 611م، وآخر العلوم استفادة من اللّغة القرآنيّة والتّشكيل الثّقافيّ والمعرفيّ والعقائديّ الجديد، هو علم مصطلح الحديث الذي أُسِّس على يد (ابن الصلاح الشهرزوري ت 643)؛ في القرنين السّادس والسّابع للهجرة؛ ويعني ذلك أنّ التّتابع والتّطوّر تواصل لمدّة ستّة قرون كاملة، لم يحدث أيّ توقّف أو انقطاع، ودائماً من خلال اندراج الجزئيّ في الكلّيّ؛ فالنّحوية انبنت على النّمط الجديد لكثير من القواعد اللّغويّة القرآنيّة، والتّقنين والاستنباط الفقهيّ ارتكز على هذه النّحويّة، وتأسيس النّظم وعلوم البلاغة أُستُمدّ من هذه النحوية أيضاً، وكمال اصطلاح الحديث روعي فيه التّقسيم الأصوليّ للدّلالات القرآنيّة، وكذلك لصحّة أو شذوذ القراءات القرآنيّة، فصورة التّلاقي والاكتمال بيِّنة وظاهرة ، ولم تعد من الخرافات كما أراد أركون أن يُصوّرها من خلال جزئيّات تاريخيّة مُحرّفة.

-إنّ استنطاق الأنساق والعلاقات القائمة بين الطّبقات صعوداً وهبوطاً، يُظهر المنطق العلميّ البحت في التّأسيس المعرفيّ لكثير من العلوم الشّرعيّة، أمّا استغلال المفاهيم العلميّة وعدم التّقيّد بالضّوابط الأصوليّة من طرف رجل السّلطة أو العامّة، لا يُبرّر أبداً الخروج عن هذه العلوم وضوابطها؛ لأنّ ذلك يعني مُصادمة المقاصد العامّة للتّشريع والانفلات من روح القرآن الكريم ويؤدّي إلى تغييب الأصل وتحكيم الذّاتية، وهذا ما لا يقبله المنطق العلميّ الصّحيح.

-إنّ إثبات صحّة السّند التّاريخي للقرآن الكريم، يبدأ من خلال التّكوين الصّحيح لمجموعات مُنسّقة ومُنسجمة من الأحداث ووثائقها؛ منغلقة أو مفتوحة؛ بحيث تقوم قراءتها على منطق

[1]– محمّد شبل الكومي، المذاهب النّقديّة الحديثة: مدخل فلسفي، ط1. القاهرة: 2004م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ص178، 179.

الارتباط العضويّ ، ومقابلة العناصر والجزئيّات إلى أصولها، والرّبط بينها؛ ومن خلال العرض المختصر والسّرد التّصاعديّ للأحداث؛ تبيّن لنا التّمايز الذي يتميّز به سند القرآن الكريم عن غيره من الكتب المقدّسة، وتكفي العودة إلى هذا الرّد وتفاصيله في المصادر لإثبات حجيّة هذا الادّعاء، في مقابل تهافت المنطق الأركونيّ لوضوح الدّافع الإيديولوجيّ وراءه.

ويمكن القول نفسه في إدراك حقيقة العقل الإسلاميّ، فأركون سار مع التّيّار الذي يُرجِع ما يصطلحون عليه بتنازع الحقيقة إلى الإرث العروشيّ ، أو القبليّ لهذه العقول؛ لأنّ لكلّ موضوع خلافه؛ فالعقل الفقهيّ كما مرّ بنا في نظريّة الاستدلال يرجع الخلاف فيه إلى الألفاظ ودلالاتها ، وقد عبّر العقل الكلّي في هذا الجنس: بأنّ الخلاف يأخذ الصّبغة القانونيّة أو الشّرعية إذا تحرّى المنطق الصّحيح للاستدلال، والعقل الوحيد الذي كان الخلاف فيه مذموماً؛ هو العقل العقائديّ؛ إذا سلّمنا بمصطلح العقل في هذا التّخصّص أو الجنس؛ إذ العقل في مراد أركون يقبل التّوسّع والنّقض والتّطور، بينما في إطار الاعتقاد الإسلاميّ فإنّه قريب من التّصديق المطلق، أو الإيمان الجازم المطابق للواقع، وهو بذلك يختلف عن الذي يقبل الزّيادة والنّقصان والتّصحيح والتّطوير؛ ولذلك ظهر لنا الخلاف المشهور بين الماتريدية وعامّة أهل السّنّة في قبول الإيمان للزّيادة أو النّقصان ، بناءً على المنطق اللّغوي، وقد قال الجمهور بالزّيادة؛ لكن ليس في الماهية؛ أي: في مطلق التصديق، ولكن في العلاقة بالمصدَّق؛ أي: الله سبحانه وتعالى، والأركان الإسلامية والعقائد الدينية [1]، وإذا نظرنا إلى الفرق الإسلاميّة فلا تنازع بينها في هذه المسائل القطعيّة المتعلّقة بالتّصديق، إنّما يرجع الخلاف إلى فروع العقائد: كالرّؤية وجنس الصّفات وموقعها... إلخ؛ بدافع عقليّ، أو نصّي، أو سياسيّ؛ فالأوّل والثّاني يمكن اعتبارهما، أمّا الدّافع الأخير فيقع ضمن دائرة الضّلال والحَيْدة عن الماهية والتّصوّر؛ لأنّه أقرب إلى التلوُّن بتغيُّرات الواقع والأحداث، وخارج إطار التّقسيم الإبستمي (Episteme) للفكر.

1-1-2: القراءة اللّسانيّة لسورة الفاتحة عند أركون : في هذه القراءة الثّانية عند أركون سنحاول تتبّع تطبيق أركون لهذا البروتوكول الألسنيّ النّقدي الذي يقترحه بتقنيّاته المنهجيّة الدّقيقة، في سورة الفاتحة تحديدًا، والتي بالإضافة إلى كونها يَبرُز فيها تطبيق أركون لمنهجيّاته في قراءة

[1]- عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدّين، ط3. بيروت: 1401هـ، 1981م، دار الكتب العلميّة، ص 14، 17.

القرآن، واشتباكه مع التّعامل الاستشراقي مع القرآن والإسلام، والعدّة المنهجيّة التي يُوظِّفها لدراسته؛ ممّا يجعل تناولنا لقراءته هاته السّورة مُحاولة للاقتراب أكثر من كيفيّة تطبيق أركون لرؤيته عن القرآن والإطار الجديد الذي يؤطِّره فيه؛ من حيث طبيعة النّصّ القرآنيّ وطبيعة اللّغة القرآنيّة، وكيفية تطبيقه للمنهجيّات التي يتوسَّلها ويُشغِّلها على النصّ، كذا الاقتراب أكثر من فاعلية الرّهان الإبستمولوجي (Epistemology) لفكرة التّاريخية المركزيّ في خطابه، بحيث يتّضح لنا أثر هذا التّأطير الجديد الذي يقوم به للنّصّ القرآنيّ على فعل القراءة، كذا سنُحاول تبيُّن تلك الأهداف التي يبغيها أركون من وراء قراءته هذه، وعلاقة هذه الرّهانات برهانات خطاب أركون العامّة، وكذا برهانات القراءة المعاصرة في المجمل.

إنّ السّؤال الذي يطرح نفسه وبقوّة هنا، إذا كان العقل النّقديّ العربيّ إلى حد الآن عاجزا أمام صُنع أو خلق منهج نقديّ يتماشى وطبيعة النّصّ العربيّ وخصوصيّته، وإذا كان تطبيق هذه المناهج في كثير من الأحيان يضرّ بالنّصّ، فلم ا نسمح لأنفسنا بأن يتربّع هذا الدّخيل المنهجيّ ، ويطال القرآن الكريم، والحديث النّبويّ؟، ألا نخاف أن تكون لهذه المناهج خلفيّة معرفية وفلسفية قد تلقي بثقلها على كاهل هذه المقدّسات، فتنحرف بها عن الدّلالة الصّحيحة التي تحتويها؟ وهذا ما سنحاول التّطرّق إليه في هذه القراءة، ولكن علينا أوّلا أن نطرح السّؤال الآتي: هل القرآن نصّ أم هو قرآن فقط؟

نصّيّة القرآن: جاءت في القرآن نفسه تسميّات عدّة:

1- الكتاب: في الآية:﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾[الدخان: 1-2].

2- الفرقان: في الآية:﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1].

3- الذّكر: في الآية:﴿وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ أَفَأَنتُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [الأنبياء: 50]

4- النّور: في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: 174].

5- التّنزيل: في الآية:﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 192].

يذكر الجابريّ في كتابه (مدخل للقرآن الكريم)، أنّ هناك آراء تقول بأنّ القرآن من القّرء؛ وهو الجمع؛ حيث إنّ سُور القرآن جُمعت بعضها إلى بعض، كما أنّ بعضهم يرى بأنّه سُمّي قرآنا؛ لأنّ القارئ يُظهره ويُبيّنه، وهي أقوال رأى الجابريّ أنّها بعيدة كل البعد عن المعنى الحقيقيّ لكلمة القرآن: "فالقرآن لغة من قرأ يقرأ قراءة وقرآنا، مثل رجح رجحانا وغفر غفرانا...إلخ، وهذا ما تزكّيه أول آية نزلت ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1]...أضف إلى ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: 16- 19]، وبهذا الاعتبار يكون لفظ القرآن عندما يراد به ما بين دفّتيْ المصحف، موازنا لمصطلحي القراءة والتلاوة؛ عندما يراد بهما محتوى مقروء الكتاب الذي يقرأ فيه الأطفال القراءة" [1]، وقد تتبّع الجابريّ الأسماء التي أطلقت على القرآن أوّلا بأوّل، معتمدا على ترتيب النّزول، فكان الذّكر، ثمّ الحديث، ثمّ القرآن، ثمّ الكتاب، وذكر بأنّه سُمّي حديثا بمعنى القص وضرب المثل. أما لفظ القرآن، فهو مرتبط بالوحي، ومرتبط أيضا بكثرة السور، ولمّا لم يعد المقروء مقروءا، وصار يكتب في ما تيسّر من سعف النخل وقطع الجلد وغيرها سمّي بالكتاب [2]، ومن ثمّ لم يصحّ في القرآن أن أطلق عليه تسمية النّصّ، إلاّ مع موجة القراءات المعاصرة، مثل قراءة (محمّد أركون)، و(نصر حامد أبو زيد)، و (أدونيس) و (أحمد خلف الله) وغيرهم، حيث جرى تعويض لفظ القرآن والآية بمصطلحات أخرى ، مثل : المُدوّنة النّصيّة ، والمنطوقة اللّغويّة، ويرجع سبب ذلك بحسب أركون "إلى ما تحمله تلك المصطلحات الأصيلة من شحنات لاهوتية، تقف حاجزا أمام الدراسات النقدية قصد الحصول على أكبر مستوى من التجرد والحياد "[3]، وبالنسبة إلى تعريف أركون للقرآن، فإنّه يُمكننا أن نستشفّه، وهو يتحدّث عن سورة الفاتحة، من قوله: "النص الذي نريد قراءته قصير نسبيا، وهو يشكّل جزءا من نص أكبر وأكثر اتساعا كان نقل إلينا تحت اسم القرآن. من الناحية

[1]- محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، في التّعريف بالقرآن الكريم، ط1. لبنان: 2006م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ج1، ص151.

[2]- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص161.

[3]- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحديثة، تحليليّة نقديّة لإشكالية النّصّ عند محمّد أركون، ط1. سوريا: 2009م، دار صفحات للدّراسات والنّشر، ص152-253.

الألسنية أو اللغوية يمكن أقول بأن القرآن عبارة عن مدوّنة منتهية، ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية"[1]، وعليه فمحمّد أركون يعتبر أنّ القرآن نصّ أو مدوّنة، ويرفض أن يُلحق بتعريفه مصطلحات قد تحمل بالنّسبة إليه خلفيّات لاهوتيّة.

يبدأ أركون في قراءته لسورة الفاتحة ببيان ما يقصد بالبروتوكولات الثّلاثة المفترضة للقراءة: (البروتوكول الطّقسيّ)، و(البروتوكول التّفسيريّ)، ثمّ (البروتوكول الألسنيّ النّقديّ) الذي يقترحه هو ، فيُحدِّد أركون **بروتوكول القراءة الطّقسية ، أو الشّعائريّة** بأنّها "القراءة الوحيدة الصالحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي، فالمسلم إذْ يكرر الكلمات المقدّسة للفاتحة، يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفّظ أثناءها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة. وهذا يعني أنه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاصّ بالمنطوقة الأولى ، إنّه يلتقي من جديد بالمواقف الشعائرية، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين، وبالالتزام الشخصي لكلّ مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله... فلا يعود هناك أيّ معنى للمسافة التاريخية الحقيقية ولا للمسافة الجغرافية التي تفصل شخصًا عن النبي... فهو تواصل يتحدى المكان والزمان والعقلانية الخاصّة بالخطاب العلمي"[2]، **أمّا البروتوكول التّفسيريّ** ، فيقصد به أركون تلك المُدوّنات التّفسيريّة الطّويلة التي أُنْتِجَتْ على مدى قرون التّراث الإسلاميّ، ويعتبر أركون أنّ تفسير (الفخر الرّازي) (مفاتح الغيب) هو من أكثر هذه المدوّنات غزارة؛ لاستفادته من البلورة العقائديّة للقرون السّتّة السّابقة، وكذا من مجمل نتاجات الثّقافة الإسلاميّة في مختلف المساحات في كتابته لتفسيره، وهنا لا بدّ من الإشارة لتفريق مُهمّ قام به أركون في تعامله مع سُور القرآن، ويتجلّى هنا بصورة خاصّة في قراءته لسورة الفاتحة يتّصل بعلاقة هذين البروتوكولين ببعضهما وعلاقتهما بالبروتوكول الذي يقترحه؛ حيث يعتبر أركون أنّ ثمّة منطوقتين للقرآن، منطوقة أولى خاصّة بوضعية التّلفّظ النّبويّ الأولى للوحي، وبالنّسبة للفاتحة فهي المنطوقة التي تتموضع فيها الفاتحة في رقم ما بين 1 إلى 46، ومنطوقة ثانية وهي المنطوقة المعتمدة على هيئة الطّريقة الجماعيّة –بتعبير يستعيره من (ليفي شتراوس/Claude Lévi-Strauss)– أي: المصحف العثمانيّ بالتّعابير اللاّهوتيّة –وهو جزء من

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص113.

[2]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص120.

تفريقه بين الظّاهرة القرآنية، والظّاهرة الإسلاميّة–، وهي بالنّسبة للفاتحة تلك التي تُعطي لها موقعًا افتتاحيًّا في القرآن ، وهذه المعاني والدّلالات الجديدة هي التي يُكرِّسها البروتوكول التّفسيريّ والشّعائريّ المتداخلان ، والمعتمدان على بعضهما في تكريس معانٍ محدّدةٍ ونهائيةٍ للنّصّ ، وفي تكريس قواعد وإستراتيجيّات تفسيريّة غير قابلة للزّحزحة ، وفي مقابل هذين التّعاملين مع القرآن أو مع سورة الفاتحة تحديدًا **يطرح أركون بديله الألسنيّ النّقدي، والذي يُقسّمه إلى ثلاث عمليّات ، أو ثلاث لحظات: اللّحظة اللّغوية، واللّحظة التّاريخيّة، واللّحظة الأنثروبولوجية.**

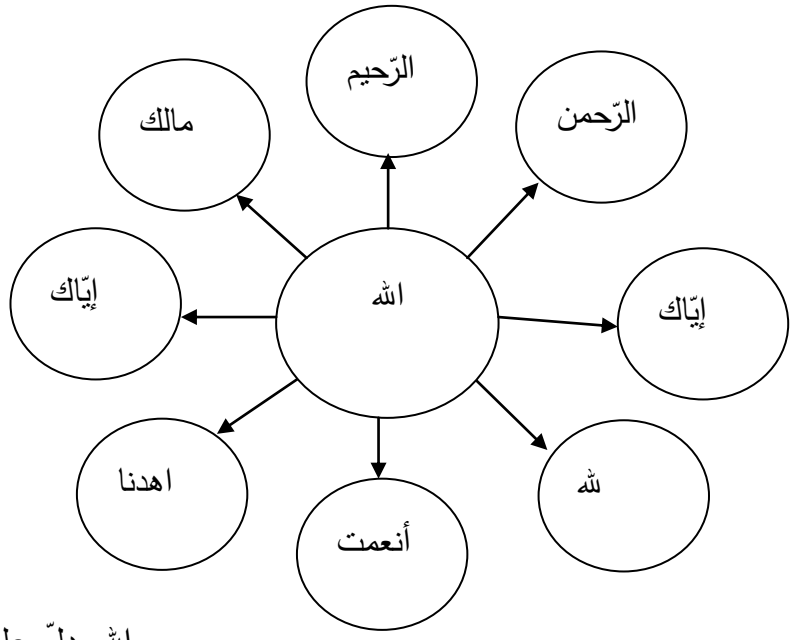
يفتتح محمّد أركون قراءته الألسنيّة بتحليل التّجلّي اللّغويّ لسورة الفاتحة، فيدرس الضّمائر والأسماء والأفعال والعلائق والإيقاع والنّظم ، ومُجمل البّنية اللّغويّة الألسنيّة لسورة الفاتحة، والتي تُتيح لنا فهم خيارات المتكلّم أو النّاطق، وهو ما سمّاها: "المحددات أو المعرّفات من أدوات تعريف وتنكير وصفات وضمائر، ثم النظام الفعلي، ثم النظام الاسمي ثم البنى النحوية وأخيرا النظم والإيقاع"[1]، فدراسة عمليّة القول ، أو النّطق وفقًا للتّعبير الألسنيّ ما هي إلا تهيئة وإعداد لفهم المعنى المقصود من قِبل المتكلّم.

وسنتعرف من خلال هذا التّحليل إلى أيّ مدى يمكن للقراءة الألسنيّة أن تُقارب النّصّ القرآني، وهل الإشكاليّة إشكاليّة منهج، أم إشكاليّة تطبيق؟ خاصّة وأنّ أركون ألزم نفسه بأنّ الهدف من هذه الدّراسة ليس الكشف عن المعايير النّحويّة للّغة العربيّة، بقدر ما هو فهم خيارات المُتكلّم وسببُ اختياره لكلمة دون غيرها لفهم المعنى المقصود من قِبل المتكلّم، حيث إنّ التّحديد الصّارم لصيغ الخطاب يعني الاقتراب من المعنى، أو مقصد النّاطق/ المتكلّم.

أوّلا: الأسماء في سورة الفاتحة : يرى أركون أنّ جميع الأسماء؛ سواء كانت مصادر؛ أو أسماء فاعل؛ أو مفعول به؛ أو صفات، محدّدة بوسيط تعريفي؛ إمّا بـ (ال) أو كلمة، وهذا يعني أنّ كلّ ما يتحدّث عنه المتكلّم معروف؛ أو قابل للمعرفة، كما أنّ كلّ الأسماء الأخرى، مسبوقة بكلمة الله، أو مقادة من قبلها، باستثناء الحمد؛ الصراط، والمغضوب عليهم، والضالين. وهو ما يمنح مركزيّة لكلمة الله[2]، ويمكن توضيح ذلك في هذا المخطّط:

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 125.

[2]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 126.



الله يدلّ عليه الضّمير المستتر (أنت)

(أنعمت) تاء الفعل في أنعمت دالّة على الله.

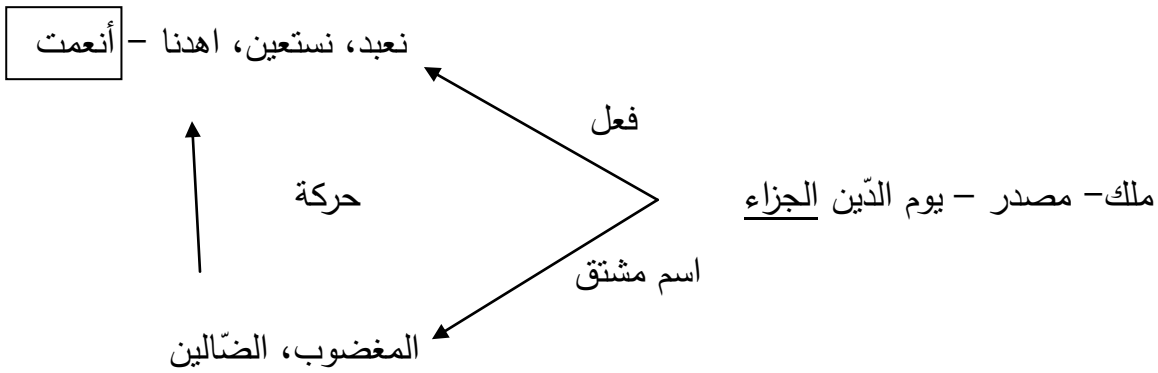
كلمة الله لها مكانة مركزيّة وأساسيّة من حيث المعنى

تطرّق أركون إلى كون أداة التّعريف لها وظيفة التّصنيف في التّراكيب اللّغويّة، وضرب أمثلة منها: الصّراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم، المغضوب عليهم، حيث إنّها تدلّ على مفاهيم أو أشخاص محدّدين بدقّة من طرف المتكلّم، وقابلين للتّحديد من طرف المتلقّي [1]، دون أن يشرح أركون الذي ألزم نفسه بالبحث في سبب اختيار كلمة دون غيرها، لماذا لم تأت هذه التّراتيب بصيغة النّكرة مثلا بدل المعرفة؟ كما يتحدّث عن الإضافة قائلا بوجود تفاعل نحويّ بين المضاف والمضاف إليه ؛ فالإضافة باعتبارها صياغة نحويّة قد أفادت توثيق العلاقة بين الوظيفة النّحويّة والقيمة المعنويّة، كيف ذلك؟ يقول أركون: "نحن نعلم أنّه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدَّد والمحدِّد مضاف/ مضاف إليه. وفي تعبير ربّ العالمين كما في تعبير بسم الله أو ب – سم – الله، فإنّ هذا التّفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى الشّائع لكلمة، بـ أو سيّد البيت

[1] – محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 127.

قد أصبح خصوصيّا أو مخصّصا عن طريق الطّرف المحدّد: أي عالمين. وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائيّة وزمانيّة. وبالعكس، فإنّ عالمين على الرّغم من لانهائيتها موضوعة تحت تبعيّة رب"[1]، وبهذا يعقد أركون علاقة وثيقة بين الوظيفة النّحويّة والقيمة المعنويّة المضافة لهذه الصّياغة النّحويّة، أو يمنحها أكثر من معنى.

ويُقسِّم دراسة الأسماء في هذه السّورة إلى المصادر، والمشتقّات، ويعتذر عن دراسة المصادر التي تُعبّر عن معنى دائم ومستقرّ لتعذُّر معرفة التّاريخ الدّلاليّ للمصدر الذي وصل إلى درجة الثّبات والاستقرار، وإقصاء المصادر يعني إقصاء جانب مهمّ من الفاتحة، وهو الجانب الدّلالي الذي تنتمي إليه، كما تمثّل فجوة دلاليّة كبيرة في قراءة أركون، وكذلك حينما يضع (مالك) مع المصادر (رحمن، رحيم، مالك، المغضوب، الضالين)، يجعلها تنتمي نحويّا إلى (المغضوب، الضالين)، كونُها من المشتقّات، ولو أنّنا نأخذ بقراءة (ملك) الأشهر بين القرّاء دون مدّ الميم لأصبحنا أمام مصدر ألا وهو (الملك) منفصل عن المشتق الذي هو تابع للمصدر كأصل مُستغنٍ عن الزّمن المُقترن بالفعل والحدث ممّا يشكّل ما يلي:



يتّضح من هنا أنّ وضع اسم الفاعل (الضّالّين) واسم المفعول (المغضوب) في حالة مؤقّتة دلّ عليها الإضمار (مغضوب) هو إمكانيّة تغيّر هذه الحالة والدخول في فعل وحركة وسلام، دلّ عليها (ملك، رحمن، رحيم)، يؤدي بالفوز بجزاء (أنعمت).

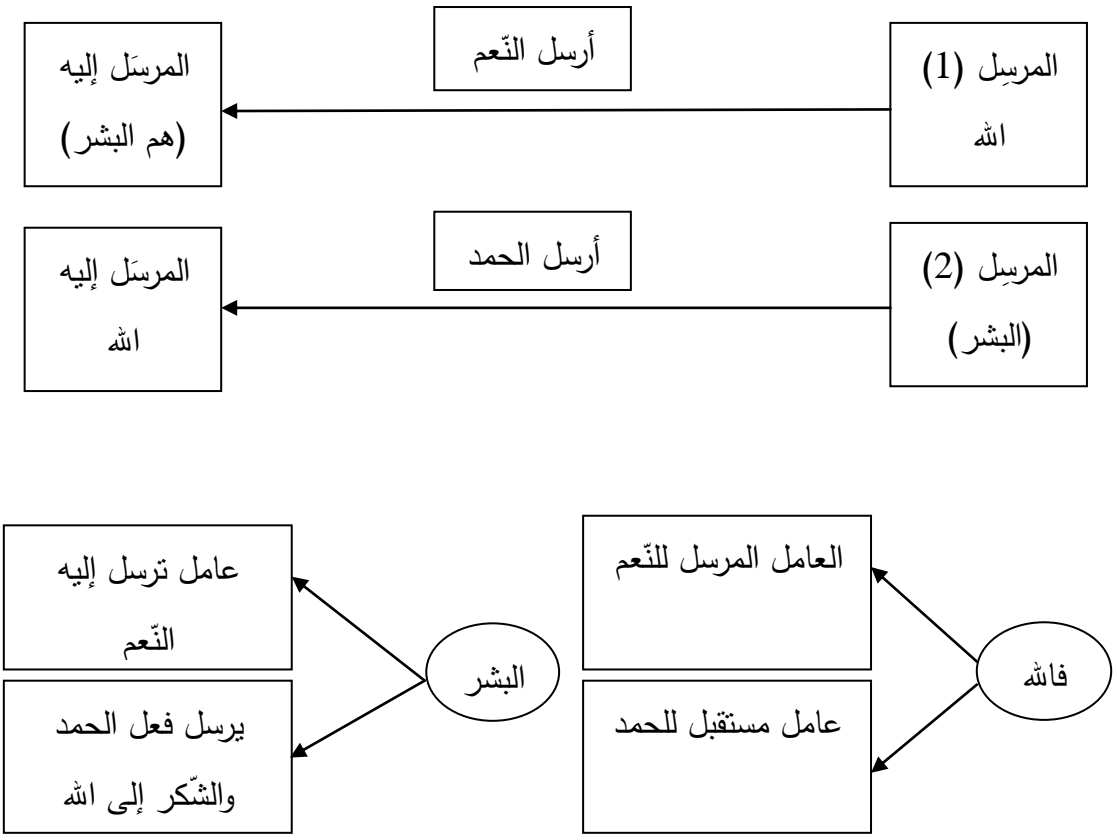
[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص127.

إنّ أبسط ملاحظة يُمكن أن نُلاحظها على الطّريقة التي قارب بها أركون سورة الفاتحة؛ هي اكتفاؤه بالإشارة إلى بعض النّقاط دون تحليلها، أو حتّى شرحها للوصول إلى المعنى، الذي قال بأنّه يودّ الوصول إليه في بداية مقاربته الألسنيّة.

ثانيا: الضّمائر في سورة الفاتحة : ينتقل النّاقد إلى الضّمائر، حيث يرى بأنّ تحليلها هو لحظة حاسمة في عملية قراءته لسورة الفاتحة، لأنّها تُحيل إلى مؤلّف النّصّ، حيث لاحظ أركون وجود ضمير زائد، خاصّ بالشّخص الثّاني المفرد، مستخدما أداة الفصل (إيّا)، بينما المُرسل إليه هو (الله)، الذي يعود بصفته فاعلا في (أنعمت واهدنا)، بينما نجد أنّ الفاعل النّحويّ المُصرّح به في (أنعمت) عن ضمير المخاطب (ت) مضمر في غير المغضوب عليهم، وليس مصرّحا به، وأرجأ أركون الدّروس المستخلصة من هذا التّضاد في ما بعدُ، كما رأى أنّ الضّمير الآخر المصرّح به، هو (نحن) في (نعبد ونستعين)، وهو يرى أنّ نحن مرتبطة أوّلا (بأنت وهم)؛ والمقصود بهم جميع القائلين الحاضرين أثناء التّلاوة الطّقسيّة، وكذا القرّاء المحتملين[1]، هذا ويرى أركون بأنّ هذه الضّمائر؛ تطرح عدّة إشكالات أهمّها: عدم وجود أيّة علامة تدلّ على مؤلّف النّصّ؛ فالارتباط بين (أنت ، نحن)، تعني الحديث عن (أنا) متكلّمة ومرسل إليه وحيد. أمّا من النّاحية النّحوية أو التّركيبيّة، فنمتلك جملة اسميّة (مبتدأ وخبر)، ومن ثمّة يوجد عمل موجّه إلى مرسَل (الله)، وهذا العمل هو (الحمد) من مرسل، ولكن لا يجب الخلط بين المرسِل والمُتكلّم، حيث نصل إلى نموذج عامليّ يكون فيه (الله) هو العامل المرسِل للنّعم، وهو الذي يستقبل فعل الحمد ، أمّا القائل، فهو العامل الذي تُرسل إليه النّعم، والذي يُرسل فعل الحمد والشكر[2]، ومن خلال هذا التّوظيف للضّمائر تتحدّد ملامح العوامل في هذا النّصّ، ونحاول توضيحها في المخطّط التّالي:

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 127.

[2]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 128، 129، 130.



يكون بهذا (الله) هو المرسِل الأوّل والمرسَل إليه الأول، أمّا البشر فهم مرسِل ثانٍ ومرسَل إليه ثان، و"بما أنّ النص يمتلك مثل هذه البنية الملازمة أو المحايثة، فإنّ مسألة المؤلف لا تعود تطرح من خلال المفاهيم المعتادة. أقصد أنها لم تعد تشرط فهم النص كما كانت تفعل حتى الآن. فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حدّ أنّ المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم...يعني أننا لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية لكي نتحدث عن القرآن" [1]، لقد أراد محمّد أركون أن يحرّر الفكر الإسلامي من الاستخدامات الإيديولوجيّة الدّوغمائيّة التي سيطرت عليه ، ويتبيّن من خلال هذا أنّ التّطرّق للقرآن من منظور محمّد أركون يستوجب امتلاك وعي منهجيّ، والاستناد إلى خلفيّة معرفيّة عميقة وسليمة بالقرآن.

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 130.

ثالثا: الأفعال في سورة الفاتحة: لاحظ أركون أنّ الأفعال قليلة في سورة الفاتحة بالقياس إلى الضّمائر؛ فالفعلان (نعبد ونستعين) المصرّفين في المضارع يدُلاّن على ديمومة الجهد بين متكلّم معترف بالضّعف، ومخاطب جدير بالعبادة، بينما جاء الفعل (اهدنا) بصيغة الأمر، لا لتضمّنه هذه الصّيغة؛ وإنّما لتوضيح الاسترحام الموجود ضمنيا، في (نعبد ونستعين)، أمّا فعل الماضي (أنعمت) فهو يدلّ على فاعل سيّد مستقلّ [1]، ويصل أركون من خلال تحليل البّنيات النّحويّة في سورة الفاتحة لإمكان التّمييز بسهولة بين أربع لفظات ، أو أربع وحدات للقراءة القاعديّة ، ويُعبّر عنها بـ(العبارة النواة)، ثمّ سبع لفظات للإخباريّة ويُعبّر عنها بـ(العبارة التّوسّع)، ويقوم بتوزيعها بهذا الشّكل كما في هذا الجدول:

وحدات القراءة القاعديّة (العبارة النّواة)	اللّفظات الإخباريّة (العبارة التّوسّع)
1- بسم الله.	1- الرّحمن الرّحيم.
2- الحمد لله.	3 -ربّ العالمين. 4 -الرّحمن الرّحيم. 3- مالك يوم الدّين.
3- إيّاك نعبد وإيّاك نستعين.	
4- اهدنا الصّراط المستقيم.	1- صراط الذين أنعمت عليهم. 2- غير المغضوب عليهم. 3- ولا الضّالّين.

ليصل أركون بهذا لكون هذه العبارات الأربع تحتوي على النّموذج العامليّ القائم في كلّ سرد لغويّ أو حكاية، أي: الفاعل، الموضوع/ المرسل، المرسل إليه، المعارضون، الأنصار، أو المساعدون، أي: ما يسمّيه بالبّنية المركزيّة للتّحالف المقدّس، المشكلة لما يسمّيه -استعارة من لاهوت الكتاب المقدّس- بالنّواة التّبشيرية القرآنية[2]، ويختم أركون هذه اللّحظة أو المرحلة بالتّساؤل حول مضمون ووظيفة المعنى الأخير طبقًا للتّراث التّفسيريّ، وكذا بالتّساؤل حول إمكانية إطلاق

[1]- محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 130، 131.

[2]- محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 133.

حكم حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النّصّ التّأسيسيّ الأوّل، وبين المعنى الأخير المتلقّى، أو المُجمَع عليه في التّفسير التّقليديّ.

رابعا: المستوى الصّوتيّ: النّظم والإيقاع: من الغريب أن يضع أركون المستوى الصّوتيّ من بين المستويات، ثمّ لا يُقدّم أيّ شيء يستحق الذّكر سوى تفريقه بين الفاصلتين (ايم) متناوبة مع (اين) الواردة في سورة الفاتحة، أما القافية (إيم) ففي مثل قوله تعالى:

الحمد لله ربّ العالمين

00//0/0/0//0/0//0/0/

والقافية (إين) في قوله تعالى:

الرّحمن الرّحيم

00//0//0/0/0/

وفي ما يخصّ الوحدات الصّوتيّة الصّغرى (الفونيمات) فإنّنا نلاحظ هيمنة الوحدات التّالية: (ميم 15 مرة)، (لام 12 مرة)، (نون 12 مرة)، (عين 5 مرة)، (ها 5 مرات)، إلاّ أنّه كما ذكرت لم يُقدّم تفسيرًا رمزيًا لهذه الوحدات الصّوتيّة وعدد تكراراتها رغم ما لهذا الجانب من أهمّية في الدّراسات القرآنيّة، وكما أنّ جُلّ الدّراسات الحديثة تكاد تُجمع على إعجازيّة الجانب الصّوتيّ والموسيقيّ في القرآن الكريم سواء عند (الرّافعيّ)، أو (سيد قطب) وغيرهما، وكذلك عند القدماء، ذلك أنّ القوافي الموسيقيّة في القرآن هي التي يُعزى إليها ذلك التّأثير العظيم الذي كان يُحدثه القرآن في بُلغاء العرب، والذي كان سببًا في إعجاب العرب به رغم معاداته من بعضهم وعدم إتّباعه، وقد نال هذا الجانب في الدّراسات القديمة عناية كبيرة مما خلّف تراثًا ضخمًا وثريًّا يدلّ على أهمّيته ووزنه المعرفيّ، وذلك عند (الرّمانيّ) و(ابن الأثير) و(الباقلاني) و(ابن الأصبع) وغيرهم.

لينتقل أركون بعد هذا **للّحظة التّاريخيّة**، والتي يتشابك فيها مع التّاريخ التّفسيري عبر تفسير (الرّازي) للفاتحة، وممّا قاله: "يلزمنا إعداد مؤلّف ضخم لكي نذكر جميع القراءات التي أثارتها سورة الفاتحة منذ بدايات التّفسير الإسلامي، وحتّى اليوم. ويلزمنا أيضا عمل طويل من الجرد والفرز، ولا يمكن أن يقوم به شخص واحد، وإنّما فريق كامل من فرق البحث، ولكي ندشّن هذا البحث أو

التّحري الواسع، فإنّنا اخترنا ذلك التّفسير الكبير لفخر الدّين الرّازي... والهدف من كل ذلك هو أن نقيس حدّ المطابقة بين النّصّ الأوّل أو النّصّ الوصيّ، النّصّ المؤسّس، ومن النّصّ الثّاني نصّ التّفسير، هو هنا نصُّ الرّازي. ومن ثَمَّ سنبحث عن مختلف الشّيفرات أو القوانين التي تتحكم بقراءة الرازي أو بتفسيره"[1]، وما يطلبه أركون من ذِكر جميع القراءات التي أثارتها سورة الفاتحة غير لازم ابتداءً، إذ ذلك ينبني على الغرض من إيرادها، فإن كان هو الوصول إلى معنى النّصّ القرآنيّ، فلذلك طرقه، والتي تتمّ من خلال سلوك منهجيّة علميّة محدّدة، وقد وضع العلماء في كتب علوم القرآن وقواعد التّفسير المنهج لذلك، وأمّا إن كان الغرض استعادة تلك التّفاسير للمقارنة بين النّصّ القرآنيّ والنّصّ التّفسيريّ كما ذَكَرَ أركون، فهذا تعتريه إشكالات، ومنها: ما منهجيّة المقارنة؟ وما آلات المُقارن بين النّصّ القرآنيّ والنّصّ التّفسيريّ؟ وهل يسلك طريق مناهج اللّغة وعلوم القرآن ومناهج الدّراسة الأصوليّة؟ أم يسلك طريقا آخر متمثّلا في الدّراسات الألسنيّة المعاصرة؟ وكيف تتمّ قراءة نصّ تفسيريّ ينتمي إلى أفق معرفيّ معيّن، وكُتِبَ بآليّات دراسة معيّنة، كيف تتمّ دراسته وفق أفق معرفيّ مغاير؟ هذه الإشكالات وغيرها تؤثّر في فائدة مثل هذه المقارنة المطلوبة ونتائجها.

وقد تجاوز أركون ذلك كلّه وقرّر أن يعتمد تفسير (الرّازي) – رحمه الله تعالى – أصلا يعقد مقارنة بينه وبين النّصّ القرآنيّ، ولذا أورد خمسة قوانين أو أنساق كما يسمّيها عند الرّازي، وهي: (النّسق اللّغويّ أو الشّيفرة اللّغويّة)، و(النّسق الدّينيّ أو الشّيفرة الدّينيّة): مُجمل المبادئ اللاّهوتيّة والعقديّة والطّقوس والشّعائر، و(النّسق الرّمزي أو الشّيفرة الرّمزيّة): قُدرة القرآن على تحفيز الخيال، و(النّسق الثّقافيّ): وهو استلهام كلّ ما وصلت إليه الثّقافة العربيّة والإسلاميّة، و(النّسق التّأويليّ أو الباطنيّ): وهو الأهمّ حيث وجود معنى نهائيّ وأخير للنصّ هو أمر لا يرقى إليه الشكّ عند الوعي الإسلاميّ كلّه، وهي بالطّبع مسألة يستشكلها أركون ليتساءل عن مدى إمكان أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن.

يهدف أركون بهذه المرحلة التّاريخية التي يتشابك فيها مع الإستراتيجيّات التّفسيريّة الحاكمة للمدوّنة التّفسيريّة التّراثيّة في رأيه لتشكيل تيبولوجي للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي، والرّمز بالعلامة، ولتربية الفكريّة بالإيدلوجي، واللّغة المثاليّة أو المجازيّة باللّغة العقلانيّة المركزية

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص133.

المنغلقة على ذاتها [1]، وهذه الأنساق التي أوردها أركون فيها ما يصحّ أن يورد في التّعامل مع التّفسير، أمثال النّسق الثّقافي واللّغوي في التّفاسير، وفيها ما لا يصحُّ اعتباره نسقا وقانونا تفسيريّا، أمثال: النّسق الرّمزي، والذي هو الخيال والأسطورة، ذلك أنّه حتى في التّفاسير تُعنى بإيراد الرّوايات الإسرائيليّة لا تُوردها على أنّها خيالات وأساطير، بل على أنّها ممّا يجوز التّحديث به وإن كان لا يُصدق ولا يُكذّب، كما في الحديث الذي أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمرو – رضي الله عنهما – قال: قال رسول الله ﷺ: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَة، وحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» [2]، ثمّ إنّ هذه الأنساق قد أشارت كتب علوم القرآن وقواعد التّفسير إلى النّافع منها في الدّراسة التّفسيريّة مثل: (البرهان في علوم القرآن للزّركشي)، و(الإتقان للسّيوطي)، و(مناهل العرفان للزّرقاني)، نجدها أوردت مباحث تتّصل بالتّاريخ كأسباب النّزول والمكّي والمدني، ومباحث تتّصل بدلالات الألفاظ كالعامّ والخاصّ والظّاهر والمُؤوّل، ومثل هذا فيه كفاية عن الأنساق التي أوردها أركون.

تأتي بعد ذلك **اللّحظة الأنثروبولوجيّة** في قراءة أركون، وهي اللّحظة التي يحاول فيها أركون تطبيق نتائج الأنثربولوجي على النصّ القرآني في معارضة لهذا الاحتكار الغربي لهذا الحقل المعرفيّ، في هذه اللّحظة يقوم أركون بفتح النصّ القرآني عبر الفاتحة على إشكالات الأصل البدئي والحدود الجذريّة؛ مثل الموت والحياة، والمقدّس والعنف، والزّمن والحب، والقيمة والامتلاك، والخوف والأمل، والإحساس بالذنب، والتي تُحيلنا كلّها إلى مسألة الكينونة أو الوجود، وفيها يتولّد المعنى ويتشكّل وينبني، وينهدم، ويستحيل، ويتقلّص، ويتّسع، وهذا الأصل البدئي الذي لا يمكن التّوصّل له إلا عبر اللّغة الدّينيّة وإيحائيّتها ، وهنا يعارض أركون المنهج الفيلولوجي السّائد استشراقيًّا في التّعامل مع القرآن بمنهجه الأنثربولولجي، فيرى أنّ كلّ كلمة من كلمات الفاتحة ولو تعاملنا معها أنثروبولجيًّا لا فيلولوجيًّا فإنّها –وفقًا لأركون– تتعدّى كونها إشارة إلى عائد ما، بل إنّها تُحيل إلى ذروة أو إلى عدّة ذرى قصوى للإنسان؛ ف .(الحمد لله...الرّحيم): تُحيل إلى علم الأصول الأنطولوجيّة. و (مالك يوم الدّين): تُحيل إلى علم الأخرويّات. و (إيّاك نعبد وإيّاك

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص 139.

[2]– البخاري، صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح رقم: 3461، ج4، ص170.

نستعين): تُحيل إلى الطّقوس والشّعائر. و (اهدنا الصّراط المستقيم): تُحيل إلى علم الأخلاق. و(الذين أنعمت عليهم): تُحيل إلى علم النّبوّة. و (غير المغضوب عليهم): تُحيل إلى التّاريخ الرّوحيّ للبشريّة ، فمفردات الفاتحة وبناها النّحوية عامّة جدًّا، ومنفتحة جدًّا على كافّة ممكنات المعنى.

يريد أركون عبر هذه القراءة الأنثربولوجيّة للفاتحة أن يعيد العلاقة مع الأسئلة الأصليّة أو البدئيّة، "نعيدها في ما وراء أو في ما فوق التعاليم التي كان التراث الإسلامي عبر القرون قد اعتقد بضرورة فرضها بصفتها تحديدات أرثوذوكسية ومقدّسة للحقيقة الموحى بها "[1]، ويضرب على هذا مثالًا بالتّعارض الكائن بين (الذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم)، فالتّفسير التّقليدي وفقًا لأركون ومعتمدًا على المقولات اللاّهوتيّة والميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والنّفسانيّة والمنطقيّة يشكّل نمطين متضادّين من أنماط الإنسان: نمط الإنسان الصّالح، ونمط الإنسان المكرّس للشّر ، في استسلام من التّفسير الموروث للمقولات والقوالب الثّنويّة، والأفلاطونيّة المحدثة، والأرسطوطاليسيّة.

يقيم أركون في مواجهة هذا التّفسير ومن خلال تواصله الجديد مع الحدود القصوى والأصول البدئيّة، تعامل ينطلق من الصّلاة المرفوعة إلى الله المندرجة في التوتّر بين الأمل والخوف المولّد للإحساس بالذنب؛ ليفتح للإنسان أمل أن يكون في عداد الذين أنعم الله عليهم، فيحال القائل إلى شرطه الخاصّ ككائن منخرط في وجود مصنوع من الخير والشّرّ، وهو يعي بأنّ النّهاية غير مؤكدة أو غير مضمونة، وأنّها تعتمد على هيئة عليا تحكم، فإمّا أن ترضى على الشّخص أو تدينه بشكل لا مرجوع عنه[2]، هذا على أنّ مقاصد القرآن الكبرى قد احتوتها الفاتحة كما جاء في معظم التّفاسير، وذلك أنّ هذه السّورة جمعت معاني القرآن العظيم كلّه فكأنّها نسخة مختصرة منه، **فالألوهيّة** في قوله: (الحمد لله ربّ العالمين الرّحمن الرّحيم)، **والدّار الآخرة** في قوله: (مالك يوم الدّين)، **والعبادات كلّها** من الاعتقادات والأحكام التي تقتضيها الأوامر والنّواهي في قوله: (إيّاك نعبد)، **والشّريعة كلّها** في قوله: (الصّراط المستقيم)، **والأنبياء وغيرهم** في قوله: (الذين أنعمت عليهم)، **وذكر طوائف الكفّار** في قوله: (غير المغضوب عليهم ولا الضّالين).

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص143.

[2]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص31.

خامسا: العلاقة النّقديّة: تعرّض أركون بالتّحليل إلى عمليّة القول، والمُحدّدات والمعرفات، والأفعال والضّمائر، والأسماء، والبنيات النّحويّة والنّظم والإيقاع، وعلاقة ذلك بتشكّل المعنى. ليصل إلى المرحلة الأخيرة وهي ما يسمّيه العلاقة النّقديّة، وفيها يعمل على تحديد علاقة جديدة بين الفاتحة كملفوظ والقارئ، ولكنّ هذا لا يعني حسب أركون أن "نترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد أن كنّا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيّات ومصطلحاته المتقشّفة الصّارمة. فالعلاقة النّقديّة تظلّ عبارة عن تقشّف صارم أيضا. إنّها تأمر بالعودة المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري. وهذا يعني أنّنا هنا أيضا لن أستطيع تقديم أيّ مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة أو في النّصّ" [1]، ويحيل أركون في ذلك إلى النّاقد السّويسري (جان ستاروبنكسي/ Jeanstarobinski) في كتابه (العلاقة النّقدية) وفيه يطرح علاقة النّصّ بالقارئ أي أنّ النّصّ "عبارة عن مادّة علائقيّة تترك نفسها تسكن من قبل القراءة" [2]، ولدراسة هذه العلاقة النّقديّة بين القارئ وسورة الفاتحة يرى أركون ضرورة استعادة وتجميع كلّ القراءات التي أنتجها التّراث التّفسيري الإسلامي، وذلك لبيان نقاط الاتّفاق ونقاط الاختلاف بين تلك القراءات السّابقة والقراءات المعاصرة، لأنّ هذه الطّريقة هي التي تسمح بتحاشي "النّزعة الاصطناعيّة الاعتباطيّة للموضات العلميّة العابرة التي تمثّل إحدى السّمات الصّارخة لعصرنا، هي أن ننصف القدماء. من الممكن ألا يؤدّي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تشكّل التّراث التّفسيري إلاّ إلى العثور على بعض القطع النّادرة، تماما كما يحصل لعمليّات الحفر والتّنقيب الأركيولوجيّة" [3]، وهذه الخطوة تمكّننا من إيجاد معانٍ عديدة وكلّ منها يزعم وصوله إلى المعنى الأخير والتّام للعمليّة التّفسيريّة، وهذا ما دفع أركون إلى طرح سؤالين محوريّين وهما:

1. ما هو محتوى المدلول الأخير ووظيفته ومداه حسب التّراث التّفسيري؟
2. هل بإمكاننا اليوم أن نبدي حكما في درجة التّطابق بين المدلول الأخير النّابع من النّصّ الأصلي (Texte tuteur) والمدلول الأخير الذي أنتجه التّفسير التّقليدي؟

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص135.

[2]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص135.

[3]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص136.

وإنّ الإجابة على هذين السّؤالين هي التي ستجنّبنا في تصوّر أركون الوقوع في أسر الحشد المتبحّر للنّصوص أو البيانات الوصفيّة، والسّير في هذا الاتّجاه يعني الوقوع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه التّراثات الكلاسيكيّة التي لم تتردّد في احتكار المدلول الأخير [1]، ولأجل قياس التّطابق بين النّصّ المؤسّس، وبين النّصّ التّفسيري، فإنّ أركون يعود إلى قراءة (فخر الدين الرازي)، في كتابه (التّفسير الكبير أو مفاتيح الغيب) لأنّ الرّازي حسب أركون استطاع أن يجمع في تفسيره كل ما أنتجه الجهد التّفسيري خلال القرون الهجريّة الستّة الأولى السّابقة عليه، على اعتبار أنّه توفّي سنة (606هـ/ 1209م)، وقد خصّص الرّازي في تفسيره للآية الأولى من سورة الفاتحة 37 صفحة، أمّا مجمل سورة الفاتحة فقد فسّرها في 99 صفحة.

إنّ المهمّ بالنّسبة لأركون هو إعادة طرح إشكاليّة المعنى من زاويتين أساسيّتين هما[2]:

- هل نستطيع، نحن بدورنا، أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟
- على أيّ مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدّد من قبل الرّازي، أو أيّ مفسّر إسلاميّ كلاسيكيّ؟ هل نموضعه على المستوى الدّيني؟ أم الرّمزي؟ أم الثّقافي أم الأنطولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرّق، ثمّ ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث.

يبحث أركون في نصّ الفاتحة عمّا يسمّيه المرجعيّات البدئيّة أو الأصليّة، وكيف يعبّر هذا الأصل البدئي عن نفسه؟ ويجيب عن ذلك بقوله: "إنّ الفاتحة تقدّم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السّؤال ولكن لا تقدم لنا المادّة الكافية للإجابة عليه. بالأصل البدئيّ نحن نقصد الذرى القصوى للوجود البشري مثل: الحياة، والموت، والزّمن، والحبّ، والقيمة، والامتلاك، والسّلطة، والمقدّس، والعنف. وهذه الذرى تتداخل في ما بينها، وتحيلنا كلّها إلى مسألة الكينونة أو الوجود. وفي ما يتولّد المعنى، ويتشكّل وينبني"[3]، وهو بهذا يعمل على توضيح التحوّلات التي طرأت على الأصل البدئي، وهذا لن يتمّ "إلا عبر لغة رمزية يقترح أن تكون اللّغة البديلة عن اللّغة الدّالة

[1]- كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ص329.

[2]- محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص139.

[3]- محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص141.

والمنطقيّة التي اعتمدتها التّفاسير الكلاسيكية، وتعامله مع اللّغة القرآنية كلغة رمزيّة لا يعني إهمال التّراث التّفسيري الضّخم، كما لا يعني أيضا الوقوف في صفّ التّفاسير الصّوفية الغنوصية" [1]، فالخاصّية الرّمزيّة للّغة الدّينية تمكّننا من تجاوز التّفسير الكلاسيكي "إذ لم تعد الكلمة مجرد علامة تحيل إلى معنى محدّد، بل أضحت رمزا ينفتح على معانٍ ودلالاتٍ جدّ متنوّعة. يقول (أوربان/ Urban) "إنّ ما جعل من اللغة أداة تعلّم هو بالتّحديد قدرة العلامة على التّعبير عن الشّيء بغير أن تتعطّل عن التّعبير عن الشّيء الآخر، وبناء على ذلك فلكي تكون للعلامة قيمة بليغة بالنّسبة للشّيء الثّاني فلا بدّ لها أن تتشكّل كعلامة للشّيء الأوّل" [2]، وبهذه الطّريقة تتحقّق قدرة اللّغة الرّمزيّة، من خلال الإيحاء الخصب والإبلاغ المجازي، واللّغة القرآنيّة هي لغة رمزيّة وليست حرفيّة أو منطقيّة، ونصّ الفاتحة من خلال مفرداته يُحيلنا حسب أركون إلى عدّة ذرى قصوى للوجود، وذلك حسب الجدول التّالي:

التعابير	الدلالات
الحمد لله ربّ العالمين الرّحمن الرّحيم	علم الأصول الأنطولوجيّة والمنهجيّة للمعرفة
مالك يوم الدّين	علم الأصول
إيّاك نعبد	علم الآخرة (Eschatologie) كالبّعث
اهدنا الصّراط المستقيم	الحساب... الخ
الذين أنعمت عليهم	العبادات، الطّقوس والشّعائر
غير المغضوب عليهم ولا الضّالين	الأخلاق
	علم النّبوّة (Prophétologie)
	التّاريخ الرّوحيّ للبشريّة: رمزيّة الشّرّ
	القصص المتعلّقة بالشّعوب العاصية

يرى أركون معنى ذلك أنّ "أنّ مفردات الفاتحة وبناها النّحوية عامّة جدا، ومنفتحة جدا على كافّة ممكنات المعنى، إلى درجة أنّهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه

[1]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ص330.

[2]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ص330.

مختلف أنواع التّحديدات والمعاني. ولكن لا توجد أيّ معرفة ولا أيّ نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبته نهائيا. وهكذا نجد أنّنا حتىّ اليوم يمكننا أن نسجّل في مواجهة كلّ علم من العلوم المشكّلة من قبل المسلمين برامج بحوث متعدّدة الاختصاصات والعلوم. وهذا يعني أنّنا إذا ما أعدنا قراءة نصّ الفاتحة أو حدّدناه كما فعلنا آنفا، فإنّ ذلك يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصليّة والبدائيّة" [1]، وهذه الإعادة تتعارض مع ما كانت التّعاليم الأرثوذكسية قد فرضته لقرون طويلة، ويعطي أركون على ذلك مثالا "ذلك التّعارض الكائن بين اللذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم... كان التّفسير التّقليدي قد اعتمد على المقولات اللاّهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية والنّفسانية والمنطقية لكي يشكّل نمطين متضادّين من أنماط الإنسان أو الإنسانيّة. أمّا النّمط الأوّل فيخصّ الإنسان الكامل كالنّبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصّالحين. وهذا النّمط يتمتّع بفضل الله وعنايته. وأما النّمط الثّاني فيخصّ الإنسان المكرّس للشّرّ والضّلال، والذي هو عرضة للغضب واللّعنة الإلهية" [2]، وهذا التّفسير بالنّسبة لأركون قسّم المجتمع الإنسانيّ إلى صنفين متعارضين: صنف الأشرار وصنف الأخيار، وأقام حواجز قارّة وصلبة بين الصّنفين، وهذا ما يتعارض مع طبيعة لغة القرآن، لأنّها لغة رمزيّة مجازيّة وليست لغة قانونيّة منطقيّة، واللّغة الدّينيّة لم تكن فقط لغة تشريعيّة قانونيّة، وإنّما هي أيضا لغة الشّعائر والطّقوس الدّينيّة، كما أنّها لغة الفكر الحرّ بكلّ إنجازاته.

يؤكّد أركون في الأخير على "أهمّية حضور الزّمن في نصّ الفاتحة على وجه الخصوص والنّصّ القرآني عموما باقتراح فتح ورشات عمل لمسألتين محوريّتين: كيف يمكن للّغة القرآنية أن تساهم في بلورة نظريّة في اللّغة الرّمزية ترتبط بسياق الفكر الميثي الذي ظهرت فيه وبالفكر العلمي الرّاهن الذي يعيد اكتشاف اللّغة الرّمزية؟، ثمّ كيف ساهمت التّفاسير الكلاسيكيّة في قبر هذه اللّغة الرّمزيّة وتحويلها إلى خطاب غنوصي تعلّمي" [3]، وللإجابة على هذين السّؤالين، يحتاج أركون إلى تعميق الإشكاليّة المتعلّقة بالنّصّ المقدّس من خلال تدشينه لألسنيّة جديدة للّغة الدّينية، فاللّغة

[1]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص143.

[2]– محمّد أركون، القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص143.

[3]– كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ص332.

الدّينية ليست لغة شعائريّة أو تشريعيّة فقط، وإنّما لغة رمزيّة، ونمط الإنتاج الرّمزي للمعنى يختلف عن أنماط الإنتاج الأخرى، وذلك يندرج ضمن الإمكانيّات التّعبيرية للّغة.

يمكننا من خلال هذه المقاربة اللّسانيّة لسورة الفاتحة التي تطرّق لها محمّد أركون أن نستخلص النّتائج الآتية:

-إنّ اختيار أركون لهذا المنهج كان اختيارا أيديولوجيّا؛ فقد حاول من خلال التّحليل الألسنيّ السّابق أن يكون محايثا قدر الإمكان في اللّحظة الألسنيّة، وأن يدع الآليات الإجرائيّة والتّجريديّة التي تتمتّع بها الألسنيّة تشتغل بمفردها وبذاتها بعيدة عن أيّ تدخّل نقديّ يكون من خارجها كبنية مكتفية بذاتها، لكنّ الملاحظ خلاف ذلك تماما؛ فأركون قد هتك ستر هذه العلاقة عندما أدخل ذاته الفيلولوجيّة وخلط بين الزّمنيّ والآنيّ في مستويات القراءة، ذلك أنّ القراءة النّصيّة لا تهتم بمصدريّة القرآن ولا بوثوقيّته، وكذلك عندما يقدّم أحكاما جزافيّة خالية من أيّ وجه برهانيّ أو آراء تناقض ما وصلت إليه قراءته، والتي لا تدلّ سوى على تصوّر مُسبقٍ، وإذا كانت كلّ كلّمة هي عبارة عن تصوّر فإنّه لا توجد كلمة بريئة ولا قراءة بريئة بهذا المفهوم.

-نلاحظ على مستوى القراءة أنّ أركون لم يستغلّ المنهج الألسنيّ بكلّ أبعاده، بل ركّز فقط على المستوى التّركيبيّ (نحوي، صرفي)، الذي لا يُشكّل سوى ثلث هذه النّظريّة إذا استثنينا الجانب الدّلالي والجانب الصّوتي اللّذين بالكاد يظهران في دراسته وبخاصّة المستوى الدّلالي الذي استبعده أركون بعذر ليس له أيّ مُبرّر في هذه القراءة، ممّا يُعزّز التّوجيه المقصود للقراءة الذي يعتمد على الاختيار والانتقاء دون الاستثمار.

-إقرار أركون بأنّ قراءته لا يمكن أن تكون ذات جدوى ما لم نقم في المقابل بمسح بيبلوغرافيّ لقراءات التّفسير القديمة وكيفيّة استغلالها، ثمّ مقارنتها بالقراءة المعاصرة، ثمّ معاينة النّتائج، ثمّ يعترف أركون باستحالة هذه المهمّة على الأقلّ بالنّسبة إليه، ويقترح بديلا لذلك وهو انتقاء عيّنة تراثيّة وموضوعا للمقارنة وهو تفسير الرّازي التّفسير الكبير ومفاتيح الغيب.

-إختيار أركون للتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، كان اختيارا ممتازا بسبب الوزن المعرفيّ والتّاريخيّ الذي يعرض نفسه ممّا يجعل أركون عاجزا أمامه، إذ إنّه لم يستطع أن يتخلّص من هيمنته في إنتاج قراءته.

-يُنهي أركون قراءته لتفسير الرّازي ليس بإجابة عن الأسئلة التي طرحها ولا بالوصول إلى حلّ أو نتيجة للمشكلة، ولكنّه يعود من حيث بدأ من المستوى الإشكاليّ والتّساؤلي، وهو الخطاب المسيطر في أيّ قراءة يقدّمها أركون في نقطة بحث يثيرها، لأنّه لا يقدّم قراءة ولا منهجًا واضحًا، إذ هو لا يتعدّى المقترح الذي لا يؤدّي إلى حلّ، بل إلى إشكاليّة أو تساؤل جديد.

-رغم وعي أركون بما حواه تفسير الرّازي من قدرة منهجيّة ومعرفيّة واسعة، وطاقة تأويليّة يمكنها أن تُساءل المنهجيّات الحديثة والقراءات المعاصرة قبل التّفكير في قراءة جديدة، إلاّ أنّه يتجاوز ذلك بتقديم قراءة معاصرة يجعلها في المرتبة الأولى في مقابل التّفسير الذي يضعه في مرتبة أدنى، ولا يذكره إلاّ في مقام المقارنة أو المفاضلة.

1 2 نماذج من القضايا الإيمانيّة عند الجابريّ في كتابه (فهم القرآن الحكيم) : تعرّضت الأطروحة في هذا المبحث إلى بيان الجانب العقديّ والفكريّ في كتابات الجابريّ، وهو أهمّ ما يلاحظ عليه، وذلك تأثّرا بالمنطلقات الفكريّة والثّقافيّة التي ينطلق منها كما سبق بيانه، وقد ظهر ذلك جليّا في فهمه للقرآن، وتفسيره تفسيرًا يتوافق مع تلك المنطلقات والأفكار، وبيان ذلك في ما يلي:

1 2 1 قراءة في تفسير الجابريّ وأهمّ مضامينه: يرى الجابريّ أنّ كتابه كتاب تفسير جاء مرتّبا حسب ترتيب النّزول، مخالفا بذلك ترتيب المصحف، وجمهور المفسّرين، والذي دفعه لتأليفه: "أنّ المكتبة العربيّة الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عمليّة الفهم من جميع التّفسير السّابقة ولكنه يعتمد ترتيب النّزول" [1]، لكنّ الجابريّ سبق بمحاولات عدّة لتفسير القرآن حسب ترتيب النّزول؛ وهي: (التّفسير الحديث) لمحمّد عزّة درّوزة، و(بيان المعاني) لعبد القادر ملاّ حويش، و(تفسير القرآن المرتّب) لأسعد أحمد علي، و(معارج التّفكّر ودقائق التّدبّر) لعبد الرّحمن حسن حبنكة الميداني – رحمه الله – وقد اعترض الجابريّ على محاولة درّوزة وقال عن تفسيره بأنّه لم يأتِ بجديد.

[1]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ط4. بيروت: 2012م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ج1، ص13.

1 2 2 التّعريف بتفسير الجابريّ : إنّ فهم القرآن الكريم مُهمّة مطروحة في كلّ وقت، ومطلوبة في كلّ زمان، واقتناعنا بأنّ القرآن الكريم يخاطب أهل كلّ زمان ومكان يفرض علينا اكتساب فهم متجدّد للقرآن الكريم بتجدّد الأحوال في كلّ عصر، وهذا ما أراده الجابريّ من خلال اختياره لهذا العنوان مؤكّدا أنّ القرآن الكريم ليس مجرّد كمّ من الصّفحات ينتظمها غلاف المصحف، بل هو نصّ اجتاز مسار الكون والتّكوين خلال مسيرة تجاوزت عشرين سنة، ما بين ابتداء الوحي حتّى وفاة مُتلّقيه ومُبلّغه صلوات الله وسلامه عليه، وفي ما يلي نأتي على هذا الكتاب لنُعرّف به، ونُورد بعض القضايا التي تناولها ومناقشتها والردّ عليها.

1 2 3 عنوان التّفسير: (فهم القرآن الحكيم الواضح حسب ترتيب النّزول) : لقد وضّح الجابريّ مراده من هذه التّسمية، فقال: "فهم القرآن الحكيم: ليس هو مجرّد نظر في نصّ مُلئت هوامشه وحواشيه بما لا يُحصى من التّفسيرات والتّأويلات بل هو أيضا فصل هذا النّصّ عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بها في سلّة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها"[1]، لأنّ القرآن – كما يرى – يخاطب أهل كلّ زمان ومكان يفرض علينا اكتساب فهم متجدّد للقرآن بتجدّد الأحوال في كلّ عصر، ويوضّح سبب تسميته بالتّفسير الواضح: "لأنّ استعمال علامات الإفهام يشكّل جزءا أساسيّا من الوضوح لهذه المحاولة في التّفسير، التي لم نتردّد في تسميتها التّفسير الواضح"[2]، أمّا حسب ترتيب النّزول ذلك القرآن المكتوب يتطلّب فهمه تتبّع ترتيبه ككتاب، على أساس أنّ "المدنيّ من السّور ينبغي أن يكون مُنزّلا في الفّهم على المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض، والمدنيّ بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التّنزيل، وإلاّ لم يصحّ"[3]، فالجابري من خلال هذا العمل يقوم ببناء التّفسير القرآني على أساس ترتيب النّزول، ليس فقط على مستوى مسار الكّون والتّكوين، وما يمكن أن نعبّر عنه بمسار التّنزيل ، بل أيضاً على مستوى مسيرة الدّعوة المحمّديّة والسّيرة النّبويّة، ويرى أنّ القرآن الكريم نزل منجّماً، وخلال أزيد من عشرين سنة، وأنّ تسلسل سوره حسب ترتيب النّزول يباطنه تسلسل منطقيّ، وبالتّالي فإنّ الرّجوع

[1]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ج1، ص10.

[2]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ج1، ص16.

[3]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ج1، ص13.

إلى وقائع السّيرة جعلته يكتشف أنّ ذلك المنطق الذي يُباطن تسلسل السّور، داخل كلّ مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل هذه الوقائع، الشّيء الذي يتبيّن منه بوضوح، أنّ مسار التّنزيل مساوق فعلاً، لمسيرة الدّعوة، ويسلك الجابري طريقة في الإفهام ألصق بالطّريقة التي تعتمد اليوم في الكتابة، إذ شكّل استعمال علامات الإفهام جزءاً أساسياً في بسط الوضوح لهذا المشروع في التّفسير.

1 2 4 تقسيم التّفسير: قسّم الجابري تفسيره إلى ثلاثة أقسام الأوّل منها والثّاني في القرآن المكّي، والقسم الثّالث في القرآن المدنيّ.

القسم الأوّل: مُكوّن من ثلاث مراحل تحتوي على اثنتين وخمسين سورة:

المرحلة الأولى بعنوان: النّبوّة والرّبوبيّة والألوهيّة، وهي مكوّنة من استهلال، وسبع وعشرين سورة، واستطراد عن الرّبّ والله والرّحمن.

المرحلة الثّانية بعنوان: البعث والجزاء ومشاهد القيامة، وهي مكوّنة من استهلال، واثنتي عشرة سورة، منها بقيّة العلق والمدّثّر، واستطراد حول المعاد.

المرحلة الثّالثة بعنوان: إبطال الشّرك وتسفيه عبادة الأصنام، وهي مكوّنة من استهلال، وخمس عشرة سورة، واستطراد حول التّوحيد والأصنام والتّصوير.

القسم الثّاني: مكوّن من ثلاث مراحل أيضا متمّة للمراحل الثلاثة الأولى، مكوّنة من ثمان وثلاثين سورة:

المرحلة الرّابعة بعنوان: الصّدع بالأمر والاتّصال بالقبائل ، وهي مكوّنة من استهلال، وخمس سور، واستطراد حول الدّعوة تغزو العرب في المواسم والأسواق.

المرحلة الخامسة بعنوان: حصار النّبيّ وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة، وهي مكوّنة من استهلال، وثماني سور، واستطراد حول مسألة الهداية والإضلال.

المرحلة السّادسة بعنوان: ما بعد الحصار مواصلة الاتّصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة، وهي مكوّنة من استهلال، وخمس وعشرين سورة، واستطراد عن الهجرة إلى المدينة.

القسم الثّالث: وهو في القرآن المدنيّ، يتشكّل من مرحلة واحدة "تتداخل فيها المراحل واللّحظات، سواء على مستوى مسار التّنزيل، أو مسيرة الدّعوة التي صارت ترافقها وتتداخل معها مسيرة تشييد الدّولة"[1]، بعنوان الرّسول في المدينة، يتكوّن من استهلال، وأربع وعشرين سورة.

1 2 5 ترتيب المادّة العلميّة : وزّع الجابريّ المادّة العلميّة في كلّ سورة إلى ثلاثة أقسام: تقديم، وهوامش، وتعليق.

أما التّقديم: وهو عبارة عن عرض مختصر – صدّره في كلّ سورة – لأهمّ المرويّات التي وردت حول السّورة، أو حول بعض آياتها، ممّا يعدّ من أسباب النّزول أو ما هو مجرّد مرويّات تُعنى بفهم أو تحديد تاريخ نزول السّورة أو ظروف نزولها ، **وأمّا بالنّسبة للهوامش:** فيها الشّرح أو التّعليق على الآية أو الآيات، أو رأي خاصّ بأحد المفسّرين أو ملاحظات يتعذّر إدراجها بين هلالين داخل النّصّ، بسبب طولها أو عدم وجود علاقة مباشرة بينها وبين النّصّ ، **وأمّا عن التّعليق:** يختم به السّورة، ليستعيد القارئ أهمّ القضايا التي تناولتها السّورة، على شكل خلاصة مركّزة، مع إبداء الرّأي في بعض المسائل ، **وأمّا المتن:** فقد جعل فيه نصّ السّورة بخطّ غامق، مقسّمة لموضوعات، يفصل بين الجمل فيها بعلامات الإفهام، ويكتب رقما صغيرا فوق آخر حرف من الآية؛ وذلك كي لا تختلط بأرقام الهوامش، المميّزة بوضعها بين هلالين، مع إضافة بعض المعاني أو العبارات بين هلالين بخطّ فاتح مختلف على آيات السّورة [2]، وبعد هذا الملخّص في التّعريف العامّ بكتاب الجابري، ننتقل لدراسة بعض القضايا الإيمانيّة فيه للوقوف على ما له وما عليه من مزايا وانتقادات علميّة ومنهجيّة.

1 2 6 دراسة بعض القضايا الإيمانيّة في الكتاب: يأتي الجابري في تفسيره بشواهد يستدلّ بها على صحّة ما يقول من آراء، فيستدلّ على ذلك بالآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة والسّيرة النّبويّة، وروايات التّوراة والإنجيل والبحث اللّغويّ المقارن، وسنعرض لهذه الشّواهد من خلال المسائل التي تمّ التّطرّق لها في المباحث التّاليّة:

أ -**قضايا الإيمان بالله:** من المسائل التي تناولها هذا التفسير ما يلي:

[1]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ج3، ص7.

[2]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ج1، ص16.

-**مسألة في الإيمان بالله:** حيث يعتقد الجابري أنّ كلّ صاحب دين من الأديان المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17] يطلب الله على طريقته، وكلّهم يدّعي أنّه على حقّ، ومسألة الصّحة والخطأ متروكة لله، وأنّ كلّ هذه الدّيانات مُتّصلة من قريب أو بعيد بدين إبراهيم عليه السلام.

إنّ هذه القضيّة من القضايا التي تطرح كثيرا – هذه الأيّام – على شاشات التّلفزة ممّن يُشار إليهم بـ (المفكّر الإسلاميّ)، وهم – ليسوا من أهلها؛ أيّ أهل العلم الشّرعي– وهي قد تخدع بعض النّاس لما نحن فيه من التبعية أدّت بنا إلى إتّباع الغرب حذو القذّة بالقذّة وإلى إثبات أيّ شيء يأتون به إرضاء لهم، وهذا مصداق قوله ﷺ: «لَتَتّبِعُنّ سَنَنَ مَنْ قَبلِكُم شِبْرًا بِشِبْر، وذِرَاعًا بِذِرَاع، حَتّى لَو دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ، لَتَبِعْتُمُوهُم قُلنَا: يَا رَسُولَ الله، اليَهُودُ والنّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ؟» [1]، فأصبحنا نسمع من ينكر كثيرا من العقائد والشّرائع الإسلاميّة على هذه الشّاشات، مثل: حجاب المرأة المسلمة وطلب المساواة بينها وبين الرّجل في الميراث والطلاق وحقّ الزّواج المدنيّ، ويتّهم من يقول: إنّ الدّين المقبول عند الله هو الإسلام – يتّهمه بأنّه تكفيريّ مُتشدّد، يُكفّر أصحاب هذه الدّيانات المخالفة للإسلام وأنّه معادٍ للإنسانيّة... إلخ. وكلّهم – من يأتي بهذه الأفكار– يدّعي أنّ لديه سندا من القرآن يستدلّ به على ما ذهب إليه، وأنّ الأقدمين من العلماء لم يراعوا السّياق في ما ذهبوا إليه أو أنّهم قالوا أقوالهم مراعاة لظروف زمانهم، فهل أصاب الجابريّ الحقّ في هذه المسألة؟ وهل يسلم له استدلاله وسياقه؟ هذا ما يتّضح بعد مناقشة أقواله:

يقول الجابريّ في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]: "المقصود من هذا إبراز كون تعدّد الدّيانات إسلام ويهوديّة ونصرانيّة وصابئة ومجوس ووثنية الشّرك ظاهرة طبيعية، كلّ يطلب الله على طريقة خاصّة، وكلّ يدّعي أنّه على

[1]– أحمد بن محمّد بن حمبل الشّيباني (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط1. 1421هـ، ح رقم 11800، مؤسّسة الرّسالة، ج18، ص322.

حقّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾. وهذا اعتراف بهذه الدّيانات كواقع، أمّا مسألة الصّحة والخطأ، فمتروكة لله"[1]، ويقول أيضا عن الدّيانات الموجودة في الآية السّابقة نفسها: "وهي ديانات معترف بها، موجودة قائمة لا يمكن تجاهلها، وهي تتّصل كلّها من قريب أو بعيد بدين إبراهيم؛ لأنّ أهلها يؤمنون بالله، لكن بعضهم يجعلون له شركاء أو يؤمنون بإلهين اثنين، أحدهما إله الخير، والآخر إله الشّر، هؤلاء جميعا سيفصل الله بينهم يوم القيامة، فيتبيّن من منهم على حقّ. أمّا في الدّنيا فلها حقّ الوجود، ذلك لأنّه ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ﴾ [الشورى: 8]. وهذا الاعتراف بالدّيانات الأخرى هو أهمّ ما يؤسّس مفهوم التسامح في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، أمّا في القرآن المكّي فهو مظهر واحد فقط من مبدأ الاعتراف بالاختلاف وبالتّعدّد. قال تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ [هود: 118] ، وقال: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: 22]"[2]، وقال أيضا: "إنّ موقف قوم عيسى الذين أشركوا بأن قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ [المائدة: 73]، شبيه بموقف قوم الرّسول ﷺ ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ وقالوا مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3]: كلا الطّرفين اتّخذ وسيطا شريكا لله، وفي هذه الآية رغم أنّ النّصارى ومشركيّ قريش مشركون بالله، إلاّ أنّ النّصارى اتّخذوا عيسى عليه السلام ربّا أو ثالث ثلاثة آلهة، بينما مُشركو قريش لم يدعوا أنّهم اتّخذوا الأصنام ربّا، بل اتّخذوها وسائط إلى الله، لذلك قال الله لنبيّه ﷺ :﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[الزخرف: 9]، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾[الزخرف: 87]. وكما قال عيسى جوابا عن سؤال ربه: ﴿مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۚ﴾ [المائدة:117]، قال الرّسول محمّد الشّيء نفسه عن قومه مرارا وتكرارا. ويأتي موقف عيسى من قومه متسامحا مرجئا أمرهم إلى الله: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ

[1]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ج2، ص374.

[2]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص416.

فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة:118]، يأتي هذا الموقف ملهما بالموقف الذي سيتّخذه محمّد ﷺ بعد عام فقط من عمرة القضاء، حين استسلم أهل مكّة، إنّه لم يقتلهم ولم يتخذهم أسرى... بل قال: "اذهبوا فأنتم الطلقاء... أي؛ تركهم أحرار" [1]، ثمّ قال في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]: أمّا ابن كثير فقد قال في تفسير الآية: أي "من سلك طريقا سوى ما شرعه الله، فلن يقبل منه"[2]. ونحن نرى أنّ عبارة ابن كثير، إذا أُخذت في عمومها، تلتقي مع عبارة الزّمخشري الذي فسّر الإسلام في الآية بدين التّوحيد، وبالتّالي فالمعنى الذي نُرجّحه هو كما يأتي: "ومن يتّبع دينا غير منزّل من الله التّوحيد، شرع الله فلن يقبل منه. بمعنى أنّ من يتّبع دينا غير دين إبراهيم فلن يقبل منه. وهذا ما يفيده السّياق ويشهد له الواقع، فقد اعترف الإسلام باليهوديّة والنّصرانية، وفرض على أهلها الجزية في مقابل الزّكاة"[3]، وفي ما يلي تعرض الأطروحة إلى مناقشة هذه الآراء وتِبيان الملاحظِ التي يمكن أن تؤخذ على أفكار الجابريّ ومنهجه التّفسيريّ.

1-2-7 مناقشة آراء الجابريّ:

-إنّ ظاهر كلام الجابري، سببه الخلط بين اعتراف الإسلام بهذه الأديان وبأنّها موجودة، وبين الحكم عليها من حيث الصّحّة والبطلان، ومن حيث ما يترتّب على معتنقيها من أحكام. وهذا سببه ما يغشاه من مفاهيم يُظهرها القناع الجميل للغرب، وهذا ظاهر الحضارة الغربيّة، وإلاّ فتحت قناعها أظهرت وحشا بربريا متطرّفا، فهي تبطش بالبشريّة وبالمسلمين خصوصا؛ بسبب الدّين والمال والسّلطة، فقد رأينا التّضييق على الدّعوة الإسلاميّة في فرنسا وغيرها، وفي إعطاء الحريّة لسفهائهم بالاستهزاء بخير البريّة ﷺ، فهل هؤلاء أصحاب التّسامح الدّيني؟! أم أصحاب الجاهليّة المتطرّفة؟!. يقول الله تعالى :﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ [البقرة: 217] وقال:﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: 120]، وقال

---

[1]- الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص368.

[2]- ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البّصري الدّمشقي (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمّد سلامة، ط2. 1420هـ- 1999م، دار طيبة للنّشر، ج2، ص70.

[3]- الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص144.

سبحانه: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: 109].

– نجد الجابريّ تناسى منهجه الذي كان اتّهم المفسّرين بتركه؛ وهو ربط الآية بغيرها من الآيات التي فيها اللّفظ نفسه، فقد رجّح الجابريّ معنى لفظة الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ [آل عمران: 85] بالتّوحيد وشرع الله، بينما لم ترد لفظة الإسلام المعرفة بال بهذا المعنى، في المواضع الخمس الأخرى التي وردت فيها هذه اللّفظة، ومعنى الإسلام في هذه المواضع، كما يلي:

– قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران:19]. قال الجابري عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ الذي جاء به محمّد وهو دين إبراهيم وذرّيته؛ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ (من يهود ونصارى وهم ذرية إبراهيم) إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ التوراة والإنجيل بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾.[1] وهذا ترجيح منه أنّ الإسلام هنا بمعنى الدّين الذي أنزل على محمّد ﷺ، وهذه الآية كالسّابقة، في سورة آل عمران.

– وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰٓ إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الصف: 7]؛ فالسّابق واللاّحق دلّ على المعنى ذاته؛ فقد جاء في الآية السّابقة تبشير عيسى عليه السلام بالرّسول محمّد ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الصف: 6]، وفي الآيات اللاّحقة، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ

[1]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص137.

ٱلۡمُشۡرِكُونَ ۝٩ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝١٠ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الصف: 8-11] كلّها تدلّ على أنّ الخطاب مُوجّه للمسلمين بالنّبي محمّد ﷺ، فلو كان الخطاب لمن آمن بعيسى عليه السلام لما قال الله تعالى:﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ ، فمن المعلوم أنّ رسالة الإسلام؛ هي الرّسالة النّاسخة للرّسالات السّابقة، وعيسى عليه السلام بعث لبني إسرائيل فقط، ولم ينسخ إلا جزءا من التّوراة، وأيضا: "لو كان المراد بالاستفهام في قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ﴾؟!؛ المكذّبين بدعوة عيسى عليه السلام لكان معطوفا بالفاء تفريقا على دعوة عيسى عليه السلام لا بالواو"[1]، وهذا ما تؤيده التفاسير الأخرى.

- وقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: 3]، سياق الآية واضح أنّها في المسلمين، والجابري لا يذكر ذلك[2].

- وقوله تعالى:﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ فَوَيۡلٞ لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾[الزمر: 22]، السّياق يدلّ على أنّ المراد بالإسلام: هو الدين المنزل على محمد ﷺ، فقد جاء في الآية التي تليها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: 23].

- وقوله تعالى:﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام: 125]، وهي كالآية السّابقة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا فِي كُلِّ قَرۡيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجۡرِمِيهَا لِيَمۡكُرُواْ فِيهَاۖ وَمَا يَمۡكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ۝١٢٣ وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا كَانُواْ يَمۡكُرُونَ﴾ [الأنعام: 123-124].

---

[1]- محمّد الطّاهر ابن عاشور التّونسي (ت1393ه)، التّحرير والتّنوير تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس: 1984م، الدّار التّونسيّة للنّشر، ج28، ص188.

[2]- الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص354.

– ولا يسلم له أنّ السّياق يُرجّح المعنى الذي ذهب إليه، فالسّياق على خلاف ذلك؛ فمن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِىۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَاۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٨٢﴾ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 81-83] والسّياق يتحدّث عن الذي جاء به النّبيّ محمّد ﷺ، وأخذ العهد على بني إسرائيل بالإيمان به، وقد قال الجابريّ: "إنّ الرّسول الذي جاءهم – في الآيات السابقة– : هو محمّد ﷺ[1]، ثم قال الله تعالى:﴿قُلْ يا محمد والذين آمنوا بك ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 84]، ولذلك قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 197]، ولم يقل: فإن آمنوا بجزء مما آمنتم به فقد اهتدوا، أما الآية اللاّحقة فقد جاء فيها:﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓاْ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: 86]، والجابريّ قد قال: إنّ الرسول الذي جاءهم بالبينات هو محمد ﷺ[2]، وعليه فلا حُجّة للجابري في ما ذهب إليه في معنى الإسلام في الآية، فلم يُسعفه السّياق ولم يُسعفه التّذبذب بين المناهج.

أمّا مسألة الحكم على أصحاب هذه الأديان بعد بعثة النّبي ﷺ فهو واضح في كتاب الله، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ

[1]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص144.

[2]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص145.

أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 150-152]. الحكم على أصحاب الأديان – غير دين الإسلام- حكمان: حكم دُنيوي وحكم أُخروي: أمّا الدّنيوي فهو ظاهر في كتاب الله؛ الكفر في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: 72] وقال عز وجل: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۚ﴾ [المائدة: 17] وقال سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ﴾ [المائدة: 73]، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: 30]، وتجري عليهم أحكام الكفّار من جزية وعقود ذمّة، وأمان وغيرها من أحكام، أمّا الأخروي فمشروط ببلوغ الدّعوة لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15] وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165]، وقوله ﷺ: «والّذي نفسُ مُحمّدٍ بِيدِهِ، لاَ يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الأُمّةِ: يَهودَيّ، ولاَ نَصْرَانِيّ، ثُمّ يَمُوتُ وُلُمْ يُؤمِنْ بالّذي أُرْسِلْتُ بِهِ، إلاّ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النّار»[1].

وأمّا المسألة الأخطر، والتي تُفهم من كلام الجابريّ، وهي: نسبيّة الحقّ من حيث أنّ الكلّ يعبد الله على طريقته، وكلّهم يدّعي الحقّ، وأنّ الله هو الذي يُحدّد صاحب الحقّ يوم القيامة؛ هذه الفلسفة من الفلسفات السّفسطائية؛ التي ارتكز عليها الفكر المادّي الغربي في حربه مع الكنيسة الأوربيّة[2] للتّحرّر من سطوة الكنيسة والدّين المُحرّف، وذلك؛ بتشكيك النّاس في دينهم وثوابتهم، وهي أيضا – هذه الفلسفة- تساوي بين الإسلام وغيره من الأديان، من حيث نسبيّة الحقيقة أو الحقّ، وأنّ الحقيقة المطلقة عند الله وحده، وهذا باطل؛ لأنّ المسلم يؤمن إيمانا جازما لا يقبل

[1]- مسلم بن الحجّاج القشيريّ النّيسابوريّ (ت261هـ)، المسند الصّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان بنبيّنا محمّد، د ط. بيروت، دار إحياء التّراث العربي، حديث رقم: 240، ج1، ص134.

[2]- سليمان بن صالح الخراشي، ثقافة التّلبيس، ط1. الرّياض: 1432هـ، دار الإيمان، ص124.

الشّك أنّ القرآن المُنزّل على النّبيّ ﷺ: هو كلام الله، لم ولن يلحقه تبديل أو تحريف، والله تعالى يقول:﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[التوبة: 33]، والآيات في هذا كثيرة، فالمسلم يؤمن أنّ القرآن حقّ والإسلام حقّ؛ فإن قال أحدٌ ممّن يُنسب إلى الإسلام: إنّ الحقّ قد يكون في الإسلام أو في غيره من الأديان – الباطلة المُحرّفة– أو أنّها صحيحة كلّها أو بعضها، فقوله هذا خطأ واضح، أمّا إذا أراد أنّ الإسلام هو الدّين الحقّ، وأنّ هذه الأديان قد يكون فيها شيء من الحقّ رغم بطلانها وتحريفها، فلا يُنكر على أصحابها، فهذا مردود أيضا لأنّ الإسلام للنّاس كافّة، يقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]، ويقول سبحانه: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]، والمسلم مأمور بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وبالدّعوة إلى دين الله وإقامة الحُجّة على أهر الباطل؛ قال الله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، وقال عزّ وجلّ: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ وَلَوۡ ءَامَنَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۚ مِّنۡهُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَأَكۡثَرُهُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[آل عمران: 110]، وقال تعالى:﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

يتبيّن من خلال هذا أنّ تطبيق هذه الفلسفة على الإسلام أو القرآن لا تصحّ قياسا؛ لأنّ القرآن كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولم يلحقه تحريفٌ أو تبديلٌ قطعا، فكيف يساوي بين الإسلام المُحرّف عقلا ونقلا من الأديان؟! قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾ [يونس: 32].

ب -مسائل في الصّفات:

-يرى الجابري في هذه الآية من سورة الإخلاص عند قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 3] أي: "ليس هو كآلهة العرب التي يجعلونها بنات الله" [1]، يُلاحظ أنّ فهم الجابري لهذه الآية يُعتبر فهما ناقصا؛ لأنّه قيّد الآية بمعتقد مُشركي العرب وقت نزول هذه السّورة حسب ترتيبه؛ فقال: "أما نحن فقد فضلنا استقاء المعنى من نفس ما كان يعتقده مشركو مكة زمن النبي من معتقدات أضافوها إلى اعتقادهم في الله"[2]، بينما أغفل الجابري الشّطر الآخر وهو قوله ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾، وهذا الفّهم ضمن المجال الثّقافي للعرب وقت نزول الآية فقط؛ هو فهم تاريخيّ يوافق المنهج الحداثيّ في التّعامل مع النّصّ القرآني، وإلاّ فلا مانع من فهم الآيات ضمن معهود العرب وقت نزولها، مع إدخال كلّ مَقِيس على مفهومهم إذا تطابق، فالله تعالى يقول: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾، أي لم يلد ما ادّعاه مُشركو العرب بأنّ الملائكة بنات الله، ولم يلد ما ادّعته اليهود بأنّ عُزيرا ابن الله، ولم يلد ما ادّعته النّصارى بأنّ المسيح ابن الله، وأيّ دعوى أخرى، فالله تعالى مطلقا ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾. تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا.

-**مسألةُ الاستواء:** يقول الجابري: "جرى نزاع وما زال يجري حول هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5] بين الفرقة المشبهة، أي الذين يشبهون الله بالإنسان فينسبون له ما ينسب للإنسان من الأوضاع الجسمانية، فقالوا: استوى على العرش جلس عليه كما يجلس الملوك على عروشهم. أما مناهضو التشبيه من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم فيلتمسون للآية معنى مجازيا، فيفسرون الاستواء على العرش بمعنى الملك كما في ملك الناس وملك يوم الدين... إلخ. وهناك من أهل السنة من يتوقف عن التدقيق في معنى الاستواء، ويقول: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة روي عن الإمام مالك"[3]، ويقول أيضا: "أما قوله استوى على العرش، فمفهوم منه الاستيلاء، ومن أسمائه تعالى الملك، والمهيمن... إلخ، أي نسبته

[1]- الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص86.

[2]- الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص88.

[3]- الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص298.

إلى مخلوقاته كنسبة الملك إلى الرعية، والمعنى الاستيلاء والحكم والهيمنة" [1]، إنّ الاستواء بمعنى الاستيلاء لم يرد في كلام الصّحابة ولا تابعيهم، فأوّل من قال به الجهميّة والمعتزلة، ولم يُعرف في صحيح كلام العرب، سُئل الخليل بن أحمد الفراهيدي: هل وجدت في اللّغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها، ثمّ إنّ الاستيلاء فيه منازعة ومغالبة، والله لا يُنازعه ولا يُغالبه أحد، ولو فرض أنّ الاستيلاء ليس فيه مغالبة بل الملك والهيمنة فقط، فعلى هذا المعنى الله مستوٍ على كلّ خلقه، فلماذا خصّص الاستواء بالعرش دون غيره من خلقه؟! ثمّ إنّ "صفة الإستواء صفة كمال وجلال تمدح بها رب السموات والأرض، والقرينة على أنها صفة كمال وجلال أن الله ما ذكرها في موضع من كتابه إلا مصحوبة بما يبهر العقول من صفات جلاله وكماله" [2]، ثمّ فلنتدبّر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ [الفرقان: 59]، "فإنّ قوله: ﴿فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ بعد قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ يدل دلالة واضحة أن الله الذي وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه لا تخفى عليه الصفة اللائقة من غيرها، ويفهم منه أن الذي ينفي عنه صفة الاستواء ليس بخبير [3]، ثمّ إنّ القائل بهذا المعنى ليس له دليل عقليّ كما ليس له دليل نقليّ؛ "فليس في العقل ما يدل على نفي هذه الصفات، بل العقل دل على أن الفاعل أكمل من الذي لا يقدر على الفعل، وأن فعله تعالى المتعلق بنفسه والمتعلق بخلقه هو كمال، فإن زعموا أن إثباتها يدل على التشبيه بخلقه، قيل لهم: الكلام على الصفات، يتبع الكلام على الذات، فكما أن لله ذاتا لا تشبهها الذوات، فلله صفات لا تشبهها الصفات، فصفاته تبع لذاته، وصفات خلقه تبع لذواتهم، فليس في إثباتها ما يقتضي التشبيه بوجه[4]، وإنّ صفة الاستواء وغيرها من الصّفات ترتكز على ثلاثة أسس دلّ عليها القرآن "من جاء بها كلها فقد وافق الصواب وكان على الاعتقاد الذي كان عليه النبي ﷺ، وأصحابه والسلف

[1]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص269.

[2]– محمّد الأمين بن محمّد المختار بن عبد القادر الجنكي الشّنقيطي (ت 1393هـ)، الأسماء والصّفات نقلا وعقلا، ط5. 1393هـ، 1973م، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، ص19.

[3]– محمّد الأمين الشنقيطي، الأسماء والصّفات نقلا وعقلا، ص29.

[4]– عبد الرّحمن بن ناصر السّعدي، تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنّان، تح: عبد الرّحمن معلاّ اللّويحق، د.ط، الرّياض:1424هـ، مكتبة دار السّلام للنّشر والتّوزيع، ص79.

الصالح، ومن أخلّ بواحد من تلك الأسس الثلاثة فقد ضل، وكل هذه الأسس الثلاثة يدل عليها قرآن عظيم أولها: هو تنزيه الله تعالى عن أن يشبه شيء من صفاته شيئا من صفات المخلوقين، وهذا الأصل يدل عليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: 4] ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: 74]، وثانيها: هو الإيمان بما وصف الله به نفسه، لأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله، قال تعالى: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 140] والإيمان بما وصفه به رسوله ﷺ، لأنه لا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله ﷺ، الذي قال في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 – 4]، فيلزم كل مكلف أن يؤمن بما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، وينزه الله جلّ وعلا عن أن تشبه صفته صفة الخلق، وثالثها: قطع الطّمع في إدراك الكيفية؛ لأن الله يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110]"[1]، أمّا فهم الجابري لكلام الإمام مالك – رحمه الله– بأنّه يتوقّف عن التّدقيق في المعنى هو فهم خاطئ؛ لأنّ كلام الإمام مالك واضح: وهو أنّ الاستواء معلوم؛ يعني في اللّغة، وأمّا الكيف فهي التي يتوقّف فيها؛ أي غير معقول والإيمان به واجب.

ج– مسائل متنوّعة:

-مسألة الكرامات: نقل الجابريّ في الهامش تعليق الزّمخشري في قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا﴾ [الجن: 26 – 27]، حيث قال: علّق الزّمخشري على هذه الآية بقوله: "إنّه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة، لا كل مرتضى، وفي هذا إبطال للكرامات؛ لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين، فليسوا برسل" [2]، هذا مذهب المعتزلة في المسألة، والآية ليست دليلا على إبطال الكرامات بل هي في علم الغيب فقط، أمّا مذهب أهل السّنة فوسط بين الغالين وبين المنكرين، والكرامات ثابتة في كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، ومن الأمثلة

[1]– محمّد الأمين الشنقيطي، الأسماء والصّفات نقلا وعقلا، ص8.

[2]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص250.

قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 37] و﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: 40]... إلخ، وقد قال ابن تيميّة – رحمه الله– :"ومن أصول أهل السّنة والجماعة: التّصديق بكرامات الأولياء وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات وأنواع القدرة والتّأثيرات كالمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها وعن صدر هذه الأمّة من الصّحابة والتّابعين وسائر قرون الأمّة وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة"[1].

-**مسألة الجنّ والشّيطان:** يقول الجابريّ في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ زعيم من قبيلة أخرى كانت قريش تخاف أن تنضم إلى الرسول أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ (مناصر لكم) لَّكُمْ ۖ فَلَمَّا تَرَٰٓءَتِ ٱلْفِئَتَانِ جيش قريش وجند المسلمين نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ (خاف وتراجع) وَقَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال:48][2]، وقال: "يرى المعتزلة – وهم ذوو الاتجاه العقلاني في فهم الدين الإسلامي– أن الجن كالملائكة أجسام لطيفة وحيّة أي (عضويات/ organisms) دقيقة جدا فيها حياة فهي أشبه بالكائنات الروحية ولكنها لا تستطيع القيام بأفعال شاقة. أما الأشاعرة فيتصورونها جواهر فريدة، أي أجزاء لا تتجزأ (substances indivisibles) حاملة للأعراض كالحياة والحركة... إلخ، ويخلق فيها الله قدرة على فعل الشاق وغير الشاق" [3]، إنّ تأويل الجابري للشّيطان بزعيم قبيلة لا إبليس؛ بدليل أنّه قال في الهامش بصيغة التّمريض، قيل إنّه إبليس – يردّه سياق الآية نفسها، والذي يدّعي أنّه يحافظ عليه دائما: فما الذي رآه هذا الرّجل عندما تراءت الفئتان فجعلته يخاف الله، ويُوقن أنّ الله شديد العقاب ولم يره زُعماء قريش؟! فلو كان رجلا – إنسيّا– لرأوا

---

[1]– تقيّ الدّين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المملكة العربيّة السّعوديّة: 1416هـ/1995م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المدينة النّبويّة، ج3، ص156.

[2]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص123.

[3]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص261.

ما رآه، ولكان من العبث أن يقول – هذا الرّجل: ﴿إِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّنكُمۡ إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوۡنَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾.

-مسألة المعراج: يُشكّك الجابريّ بمعراج النّبيّ ﷺ ويقول إنّ الإسراء رؤيا [1]، وقال أيضا: إنّ رؤية النّبي ﷺ لجبريل أوّل مرّة – المذكورة في سورة النجم– رؤية قلبيّة، فقال في سورة الإسراء: ولم تتحدّث هذه السّورة عن الإسراء إلاّ في آية واحدة، ولم يذكر فيها المعراج.

رغم تشكيك الجابريّ هذا إلاّ أنّه لا يُنكر أنّ النّبيّﷺ رأى جبريل –عليه السلام– في السّموات العُلا عند سدرة المنتهى، فقد وردت الإشارة لرحلة المعراج في سورة النّجم، قال الجابري في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ ١٣ عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ شجرة الأنوار في السماء العلا ١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ مآل المؤمنين ﴾ [النجم: 13 – 15]، وهذا من اضطراباته الكثيرة، وأمّا مسألة هل الإسراء والمعراج رُؤية بصريّة أم قلبيّة فقد ورد في حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – قوله: "هي رُؤيَا عَيْنٍ أُرِيَهَا رسولُ الله ﷺ ليلةَ أُسْرِيَ بِهِ إلى بيْتِ المقدِسِ"[2]، فهذا الحديث الشّريف يدلّ دلالة صريحة على رؤيا النّبيّ ﷺ.

-مسألة الوحي رؤيا منامية: يرى الجابريّ أنّ مطلع سورة العلق كان عبارة عن رؤيا منام؛ حيث يقول: "تؤكّد الروايات أنه بهذا النوع من الرؤيا المنامية بدأ نزول الوحي على محمد" [3]، فقد استدلّ في تعليقه على سورة العلق برواية عن النّبيّ ﷺ قيل فيها: "جاءني جبريل، وأنا نائم في رؤيا المنام، بنمط وعاء من ديباج ثوب فارسي مزركش، فيه كتاب، فقال: اقرأ! قال النبي: ما أقرأ؟ وفي رواية أخرى: ماذا أقرأ، وفي أخرى: ما أنا بقارئ"[4]، وقال في قوله تعالى: ﴿ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ فأبلغ جبريل إلى محمد ما أوحى الله إليه ١٠ مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ لم يشك في حقيقة الذي رآه بقلبه ﴾ [النجم: 10 – 11]، وقال في قوله تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾

---

[1]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص334.

[2]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، رواية رقم 8388–، ج5، ص54.

[3]– الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص99، 100.

[4]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص27.

[الإسراء: 1] قال: "ذكر الطبري أن هذا الإسراء كان رؤيا، وأنه ﷺ ما فقد جسده، وإنما أسري بروحه، وقد روي ذلك عن عائشة ومعاوية"[1]، إنّ الرّواية التي استدلّ بها الجابري على أنّ النّبيّ ﷺ جاءه جبريل عليه السلام في المنام وأوحى له شيئا من القرآن، لا تصحّ سندا ومتنا؛ لأنّ في سندها محمّد بن حميد وهو متروك الحديث، قاله عنه البخاري: "حديثه فيه نظر، وقال النّسائي: ليس بثقة" [2]، وسلمة بن الفضل وهو صدوق كثير الخطأ، قال عنه الأرناؤوط: "ضعيف يعتبر في حديثه" [3]، وعليه فلا دليل له في ما ذهب إليه، ولا حُجّة، ثمّ إنّ أسلوب الجابري، أسلوب المُدلّسين الذين في قلوبهم زيغ، يُدلّسون على القُرّاء، ويُوهمونهم أنّ الرّأي الذي قال به، قد قال به أحد كبار أهل العلم، وذلك بإيراد كلام قد نقله هذا العالم لا على سبيل الإقرار، بل على سبيل ذكر الأقوال في المسألة؛ وهذا باستعمال لفظ يُوهم القارئ أنّ هذا الرّأي هو لهذا العالم، والتّدليس – في الحقيقة– هو كذب، وعد احترام لعقليّة القارئ، وهو سبيل من يرى قراءة من النّوع الذي لا يُحقّق أو يراجع. فمثلا قال: ذكر الطّبري أنّ – بالتأكيد– هذا الإسراء كان رؤيا...، بينما الطّبري قال: "وقال آخرون: بل أسرى بروحه، ولم يسر بجسده"[4]. ثمّ روى الطّبري ثلاث روايات عمّن قال بهذا الرّأي، كلّها عن ابن حميد عن سلمة عن ابن إسحاق، وضعف أسانيدها بيّن، والتّدليس هنا: أنّ الطّبري رجّح أنّ الإسراء بالرّوح والجسد، فقال: "والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إنّ الله أسرى بعبده محمد ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، كما أخبر الله عباده، وكما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، أنّ الله حمله على البراق حين أتاه به، وصلّى هنالك بمن صلّى من الأنبياء والرسل، فأراه ما أراه من الآيات؛ ولا معنى لقول من قال: أسرى بروحه دون جسده؛ لأنّ ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون ذلك دليلا على نبوّته، ولا حُجّة له على رسالته، ولا كان الذين أنكروا حقيقة ذلك من أهل الشّرك، وكانوا يدفعون به عن صدقه فيه، إذ لم يكن منكرا

[1]– الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص329.

[2]– يوسف بن عبد الرّحمن بن يوسف المزّي (ت742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرّجال، تح: بشّار عواد معروف، ط1. بيروت: 1400هـ، مؤسّسة الرّسالة، ج25، ص97.

[3]– أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت 852هـ)، تقريب التّهذيب، تح: شعيب الأرناؤوط، ط1. 1432هـ، مؤسّسة الرّسالة، ص307.

[4]– الطّبري، جامع البيان، ج17، ص349.

عندهم، ولا عند أحد من ذوي الفطرة الصّحيحة من بني آدم أن يرى الرّائي منهم في المنام ما على مسيرة سنة، فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقلّ؟ وبعد، فإنّ الله إنّما أخبر في كتابه أنّه أسرى بعبده، ولم يخبرنا أنّه أسرى بروح عبده، وليس جائزا لأحد أن يتعدّى ما قال الله إلى غيره"[1]، ثمّ إنّ قوله هذا يناقض استدلاله برواية محاولة انتحار النّبيّ ﷺ في مقدّمة سورة المدّثّر، وذلك لأنّ سورة المدّثّر هي السّورة الثّانية حسب ترتيبه، وانقطاع الوحي كان بعد سورة العلق وقبل المدّثّر – كما يقول هو أيضا– فلو كان الوحي في سورة العلق جاءه في المنام لكان أولى للنّبيّ ﷺ أن يذهب لينام لعلّ الوحي يأتيه مرّة أخرى، لا أن يصعد على قمم الجبال ليلقى جبريل –عليه السّلام–، والجابري في هذا المثال وفي غيره كحاطِبِ ليلٍ، لا ترابُط بين آرائه، ولا بحث ولا تمحيص.

تبيّن لنا من خلال عرض بعض القضايا التي اشتمل عليها كتاب الجابري المسمّى (فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول) ما يلي:

- الطّعن في المفسّرين القدامى والادّعاء بأنّ تفاسيرهم غير منظّمة، وفيها معلومات واجتهادات متراكمة مع بعضها البعض.
- يأخذ الجابري بروايات التّوراة والإنجيل مُركّزا على روايات فيها طعن بالأنبياء – صلوات الله عليهم –
- يعتمد الجابري على الأحاديث الضّعيفة، ويُضعّف الصّحيحة، ويُشكّك في صحّتها، لعدم موافقتها لرأيه الذي اختاره، وكذلك يفعل مع مرويّات السّيرة النّبويّة.

ولعلّ أبرز القضايا التي ناقشها الجابري في تفسيره ما يلي:

- انقطاع الوحي عن النّبيّ ﷺ لمدّة سنتين ونصف.
- إنكار معجزات النّبيّ ﷺ الحسّيّة، واعتبار القرآن الكريم المعجزة الوحيدة له.
- حديث القرآن الكريم عن الجنّة والنّار يحمل على المجاز، وليس على الحقيقة.
- القصص القرآني جاء للعبرة وليس لبيان التّاريخ، وهو في حكم الأمثال.

[1]– الطّبري، جامع البيان، ج17، ص349.

1 3 نماذج من انحرافات هشام جعيّط في التّفسير : في كتابه بعنوان (في السّيرة النّبويّة: الوحي والقرآن والنّبوة)، يحاول هشام جعيّط تفكيك البُنى المفاهيميّة للموروث الإسلاميّ في مجال السّيرة النّبويّة، وإعادة بناءها برؤية تعتمد الفكر العقلاني الحَدَاثي، معتمداً في ذلك على النّصّ القرآني والدّراسات الدّينية المقارنة من زاوية البحث التّاريخي ، ويَخرج جعيّط باستنتاجات في هذه الدّراسة بعيدة كلّ البعد عمّا ترسّخ في السّيرة النّبويّة الشّريفة، مثل: نفيه قصّة وجود غار حراء، وتحنّث النّبيّ ﷺ!، وأنّ قصّة المعراج قصّة مُختلقة من التّراث! ، وأنّ النّصّ القرآني في ما يكرّسه من قصّة تكليم الله لموسى –عليه السّلام– وجداليّة إبراهيم –عليه السّلام– ليست إلا استرجاعاً إسلامياً للتّراث الإسرائيليّ!، وأنّ البعثة النّبويّة الشّريفة تمّت في الثّلاثين من عمر النّبي ﷺ، وليس الأربعين من عمره.... إلخ من القضايا التي ستتناولها الأطروحة بشيء من التّفصيل والتّحليل والنّقد.

1 3 1 في تفسيره لكلمة (مجنون) و(به جِنّة) : أفرد هشام جعيّط فصلا كاملا في كتابه الوحي والقرآن والنّبوة بعنوان: النّبوة والجنون [1]، وتعرّض في ثناياه لتفسير كلمة (مجنون) و(به جِنّة)، التي قالها الكفّار في معرض اتّهاماتهم للنّبيّ ﷺ، وعلّل هذا الاتّهام بأنّه: "من مركز رفض في البداية تمّ توصيف النّبي بعدّة صفات – كما يشهد على ذلك القرآن– مأخوذ عادة من ثقافتهم الخاصة: فهو كاهن، وهو شاعر، وهو ساحر، وهو بالأخص مجنون أو، ذو جنة الأنعام والأعراف. وفي كثير من الأحيان ما تبدو هذه الصفات مقرونة شاعر مجنون أو ساحر مجنون، وكل هذه الادّعاءات أُريد بها تكذيب الوحي على أنّه وحي من الله ... ثمّ فسّر الجنون في الاتّهام فقال: واضح أنّ الجنون في القرآن لا يعني الاختلاط العقلي وذهاب العقل والتميّز، بل المقصود بذلك أنّ محمّدا مسكون من الجنّة، أو له تابع منهم ممتلك له يملي عليه أقواله بصفة من الصّفات، ولقد كان العرب يؤمنون بوجود هذه الكيانات التي لا ترى والمتفرّقة في الفيافي والصّحاري، والتي لها قدرات تفوق قدرات الإنسان لانفلاتها عن المادّة وقوانين الطّبيعة" [2]، ويقول: "الكلمة الجنّ مأخوذة عن اللاتينية جينيوس التي كانت أصلا تعني الإله ثمّ تطوّر معناها في

[1]– هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ط1. بيروت: 1999م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ص83 وما بعدها.

[2]– هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص85.

اللّغات اللاّتينية، لتعني القوّة الإلهاميّة لدى الشّاعر والفنّان. وكانت كثير من الحضارات بل كلّها تقريبا ترى أنّ إجابات المتنبّئين بالمستقبل إنّما هي وحي إلهي، أو أنّ الشّعر يأتي – تشبيهاً بذلك – عن إله ثمّ عن شيطان داخلي أو تابع ما خارج عن الإنسانيّة" [1]، ثمّ يقول: "إنّ من أوّل ما اتّهم به النّبيّ بخصوص الوحي المنزّل عليه من الله – وهو إله معترف به من لدن قريش كخالق للكون وماسك للمصائر إلاّ أنّه بعيد جدا ومتعال جداً – لهو الجنون، أي ربط العلاقة مع الجنّ وليس الخبال كما في فهمنا الحالي" [2]، ثمّ يقول: "العرب، الأرجح أنّهم في ثقافتهم الأصيلة لم يكونوا يعرفون الشّيطان أو الشّياطين – وهي من حزب إبليس أو من ذرّيته – وإنّما يعرفون الجنّ فقط، ولذا وصموا النّبيّ بالجنون أو أنّ به جنة" [3]، ثمّ يقول: "واختلال العقل بسبب المرض مفهوم بعيد عن الثقافات القديمة، وبالتالي، فالجنون والجِنّة بالمعنى القرآني أي القرشيّ، لا يعني فقدان العقل وقوى التّمييز وحسّ الواقع، لكن بناء علاقة مع الجنّ قد يكون الشّخص مسيطرا عليه فيها أو مسيطراً. ولا يمكن الاعتماد أبدا على ما ذكرته سيرة ابن هشام من أنّ قومه عرضوا عليه أن يطلبوا له الطبّ. فكلّ الرّواية متناقضة منحولة مختلقة"[4]، وبعد عرض الأطروحة لهذه الآراء حول فهم هشام جعيّط وتفسيره لهذه الكلمة (مجنونٌ وبه جِنّة) نخلص إلى مناقشتها والرّدّ عليها في ما يلي:

أ -إن كانت قريش قد اتّهمت النّبيّ ﷺ بالجُنون أو أنّه ذو جِنّة، فليس هذا الأمر خاصّاً بقريش ولا النّبيّ ﷺ فقط، بل ذكر تعالى أنّ قوم نوح قالوا عن نوح عليه السلام:﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا رَجُلُۢ بِهِۦ جِنَّةٞ﴾ [المؤمنون: 25]، وقال في شأن موسى عليه السلام:﴿ وَفِي مُوسَىٰٓ إِذۡ أَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ٣٨ فَتَوَلَّىٰ بِرُكۡنِهِۦ وَقَالَ سَٰحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٞ﴾ [الذاريات: 38 – 39]، فليس الأمر خاصّاً بالثّقافة العربيّة القُرشيّة، كما قال هشام جعيّط، والله تعالى يقول: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا

[1]– هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص85.

[2]– هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص87.

[3]– هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص88.

[4]– هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص89، 90.

قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ﴾ [الذاريات: 52]، وهذا معناه أنّ طبيعة الاتّهام وحقيقته واحدة ﴿مَجۡنُونٌ﴾ أو ﴿بِهِۦ جِنَّةٌ﴾ .

ب -دعوى أنّ الكلمة (مجنون وجنّ) مأخوذة من الكلمة (جينيوس) مردود بأنّ اللّفظة مشتقّة من جنن: وجنّ الشّيء يجنّه جنّاً، أي ستره، وكلّ شيء ستر عنك فقد جُنّ عنك، ومن هذا الأصل خرجت كلمات مثل:

-**جنَّ**: أي أظلم ومنها: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ ﴾ [الأنعام: 76].

-**الجِنّ**: لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار.

-**الجنين**: لاستتاره في بطن أمّه.

-**المِجنّ**: التّرس الذي يواري حامله.

-**الجنّة**: جنّ الرّجل جنوناً، فهو مجنون، أي فيه جنون، وهو ذهاب عقله واختلاسه.

يتبيّن من هذا تعسّف هشام جعيّط في إرجاع كلمة (مجنون وبه جنّة) إلى أصل لاتينيّ، بينما هي مشتقّة من مادّة عربيّة صرفة.

ج -لو سلّمنا لهشام جعيّط بما قاله – وهو غير سليم – فما الفائدة من رفض أو قبول تفسير المفسّرين السّابقين لمعنى (به جنّة ومجنون) بالجنون الذي يعني ذهاب العقل، فهل هذا سيؤثّر في تأصيل ظاهرة الوحي، إلاّ أن يكون الهدف من هذا التّنظير والتّقصّي هو تأكيد شكّ مُسبق في ألوهيّة القرآن، وهو مُرتكز أساسيّ في تعامل هشام جعيّط مع القرآن الكريم. إنّ ما يهمّنا في هذا الاتّهام هو أنّه اتّهام قاله كفّار قريش للهرب من التّسليم لمحمّد ﷺ بالنّبوّة والرّسالة، فأنكرها الله تعالى عليهم وقال: ﴿ أَمۡ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةُۢۚ بَلۡ جَآءَهُم بِٱلۡحَقِّ وَأَكۡثَرُهُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴾ [المؤمنون: 70]، وقال: ﴿ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ﴾ [القلم: 2]، وقال: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ﴾ [التكوير: 22]. وهنا يتّضح بأنّ الموضوعيّة في البحث لا تقتضي من الباحث أن يتوقّف لدى كل لفظة بالبحث والتّأويل إلاّ أن يكون للإفصاح عن حقيقتها فائدة في البحث.

1-3-2 في تفسيره معنى (النّبيّ الأمّيّ) في قوله تعالى :﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾ [الأعراف: 158]، فيقول:

"يعني: النّبي المبعوث من غير بني إسرائيل"[1]، ثمّ يقول: "عبارة النبيّ الأمّي ونبي الأمّيين موجهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة، أكثر مما هي موجهة إلى المسيحيين، وتعني النبي المبعوث إلى العرب وإلى الأمم الأخرى، والمختار هو ذاته من بين أمة من غير اليهود ... "[2]، ثمّ يقول: "لا علاقة بين ذلك وبين جهل القراءة والكتابة"[3]، ويقول: "ومن الواضح عندي أن شخصا مثل محمد، في الزمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة وأنه كان يتمتع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذكاء الوقاد"[4]، وللتّوضيح هنا أورد التّأصيل اللّغويّ لكلمة الأمّيّ كما يلي:

-قال أبو إسحاق: "معنى الأمّيّ في اللّغة: المنسوب إلى ما عليه جبلّته، أي لا يكتب، فهو في أنّه لا يكتب على ما ولد عليه، وقال غيره: قيل للذي لا يكتب أمي، لأن الكتابة مكتسبة، فكأنه نسب إلى ما ولد عليه، أي: هو على ما ولدته أمّه عليه.

وقيل للنّبيّ محمّد ﷺ: الأمّيّ، لأنّ أمّة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، بعثه الله رسولا وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب، وكانت هذه الخلّة إحدى آياته المعجزة، لأنّه ﷺ تلا عليهم كتاب الله منظوما مع أمّيّته بآيات مُفصّلات، وقصص مؤتلفات، ومواعظ حكيمات، تارة بعد أخرى، بالنّظم الذي أُنزل عليه، فلم يغيّره ولم يبدّل ألفاظه"[5]، قال ابن منظور: "الأمّيّ: الذي لا يكتب، وفي التّنزيل العزيز: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ ﴾ [البقرة: 78]، وقال: قيل للعرب الأمّيّون: لأنّ الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة"[6]، ويتبيّن من خلال هذه المفاهيم أنّه قيل لسيّدنا محمّد رسول الله ﷺ الأمّيّ لأنّ أمّة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، وبعثه الله رسولا وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب.

---

[1]- هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص43.

[2]- هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص44.

[3]- هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص44.

[4]- هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ص45.

[5]- محمّد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: 370هـ)، تهذيب اللّغة، تح: محمد عوض مرعب، ط1. بيروت:2001م، دار إحياء التّراث العربي، ج15، باب (آخر حرف الفاء) ص456.

[6]- ابن منظور، لسان العرب، ج12، مادة (أمّيّ) ص34.

1-3-3 تسمية النّبيّ ﷺ بـ (قُثم): قال هشام جعيّط بأنّ المصادر قد أخفت الإسم الأصلي للنّبيّ ﷺ مكتفية باسمه محمّد، ومعتبرة أنّه سُمّي محمّدا منذ ولادته، وبهذه المقدّمة وبعد استعراض عدد من الشّكوك في روايات أهل السّيرة لاسم النّبيّ ﷺ يخرج برأيه ويقول: "وهكذا يكون اسم النبي أصلا هو قثم"[1] معتمدا في ذلك على جدال عقليّ، وروايات في كتاب (أنساب الأشراف للبلاذري)، وللردّ على هذا الكلام نستند إلى ما يلي:

أوّلا: نصوص القرآن الكريم: فالله سبحانه وتعالى يذكر النّبيّ ﷺ باسمه محمّد في أربعة مواضع وهي:

1 - قال تعالى:﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144].

2 - قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40].

3 -وقال تعالى:﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: 2].

4 -وقال تعالى:﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ [الفتح: 29].

وذكره باسم أحمد مرّة في قوله تعالى:﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: 6].

ولم يرد أنّه خاطب رسولا إلاّ باسمه العَلَم، غير واصف له أو مُكنٍّ عنه، فعلى أيّ أساس احتمل هشام جعيّط أنّ النّبيّ ﷺ خُوطب في القرآن بصفته أو لقبه؟

ثانيّا: نُصوص السّنّة النّبويّة: ممّا جاء في أسماء رسول الله ﷺ حسب ما ورد في الأحاديث ما يلي:

أ - عن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ :«ألاَ تَعْجَبُونَ كَيفَ يَصْرِفُ الله عَنّي شَتْمَ قُريش ولَعْنَهم؟ يَشتِمُونَ مُذمّماً، ويَلعنُونَ مَذمّماً، وأنَا مُحمّد »[2]. يريد بذلك تعريضهم به، بمذمّم مكان محمّد، (وكانت العوراء زوجة أبي لهب تقول : مُذمّما قلينا ... ودينه أبينا ... وأمره عصينا) ، وأنا

[1]- هشام جعيّط، تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، ص149.

[2]- البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ، ح رقم 3533، ج4، ص185.

محمّد، كثير الخصال الحميدة التي لا غاية لها؛ فمُذمّم ليس باسمه، ولا يُعرف به، فكان الذي يقع منهم مصروفا إلى غيره، وفي الحديث تنزيه اسمه ﷺ من أن يعلق به أذى مشرك.

ب -قال ﷺ: « لِي خَمسَةُ أَسْمَاء، أنَا مُحمّد، وأنَا أَحْمَد، وأنَا المَاحِي الذي يَمْحُو الله بِي الكُفر، وأنَا الحَاشِر الذي يُحشَرُ النّاسُ على قَدَمِي، وأنَا العَاقِب »[1]، والعاقب الذي ليس بعده أحد من الأنبياء، وإن كان هذا الحديث جعل للنّبيّ ﷺ أسماء خمسة، إلاّ أنّ وجه الدّلالة فيه أنّه ﷺ لم يذكر (قُثم) من بين هذه الأسماء، ولو كان اسمه لذكره، كما أنّ تقديمه لاسم محمّد يصرفه إلى أنّه اسمه العَلَم.

ثالثا: من شهادة المعاصرين له: ممّا جاء في ذِكر اسمه عن الصّحابة – رضي الله عنهم – ما يلي:

أ –رُوي أنّ عبد المطّلب جدّ النّبيّ ﷺ: سُئل بمَ أسميت ابنك؟ فقال: بـ محمّد [2]. وقد قالوا لجدّه: لم رغبت عن أسماء أهل بيته؟ قال: أردت أن يحمده الله في السّماء وخلقه في الأرض.

ب -لمّا مدح حسّان بن ثابت – رضي الله عنه– النّبيّ ﷺ قال:

فَشَقَّ لَهُ مِنِ اسْمِهِ لِيُجِلَّهُ * فَذُو العَرْشِ مَحْمُودً وَهَذَا مُحَمَّدً[3]

وقد حرص الصّحابة على نقل أخباره، حتى كيفيّة قضائه الحاجة، يحول دون كتمانهم عنه شيئاً، لاسيّما إن كان اسمه.

رابعا: من العقل:

أ –في بدايات كتاب (الوحي والقرآن والنّبوّة)، وكتاب (تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة)، ذكر هشام جعيّط أنّه سيعتمد النّصّ القرآني كأساس ومصدر للتّأريخ، ونزع الثّقة من المصادر التّاريخيّة بحجّة تأخّر التّدوين، وعدم قيامها كمصادر موضوعيّة أو منهجيّة، فلماذا إذن يردّ النّصّ

[1]– البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ، ح رقم 3532، ج4، ص185.

[2]– صلاح الدّين خليل بن أيبك بن عبد الله الصّفدي (المتوفى: 764هـ)، الوافي بالوفيّات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دط، بيروت: 1420هـ– 2000م، دار إحياء التراث، ج1، ص68.

[3]– حسّان بن ثابت (ت54هـ)، ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، ط1. بيروت: 1427هـ، 2006م، دار المعرفة، ج1، ص419.

القرآنيّ نتيجة روايات عند البلاذري في أنساب الأشراف؛ ألم يكن من المنطقيّ حسب منهجه أن يكون تحكيمه معتمدا على القرآن وليس العكس؟

ب -إنّ تعارُف الأمّة على أنّ اسم النّبيّ هو محمّد منذ عهد الصّحابة ثمّ التّابعين ثمّ عصور التّدوين، ممّا يمكن تسميته بالإجماع التّاريخي، يحول دون خطأ هذه التّسمية.

ج -الوارد أنّ كفّار قريش لمّا أرادوا مسح اسم محمّد عن النّبيّ ﷺ أطلقوا عليه مُذمّماً، ولم يلجئوا لتسميته بـ (قثم) أبدا.

د- ذكر القرطبيّ في تفسيره حديثاً أنّ النّبيّ ﷺ قال: «جَاءَنِي مَلَكٌ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِي، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عُذْرَةً ، وَقَالَ: قَلْبُكَ وَكِيعٌ، وَعَيْنَاكَ بَصِيرَتَانِ، وَأُذُنَاكَ سَمِيعَتَانِ، أَنْتَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، لِسَانكَ صَادِقٌ، وَنَفْسُكَ مُطْمَئِنَّةٌ، وَخُلُقُكَ قُثَمٌ، وَأَنْتَ قَيِّمٌ»[1]، فجاءت لفظة قُثم كصفة، بينما في البداية قال: أنت محمّد فمحمّد هو الاسم، وهكذا في الشّهادتين بنفس الصّيغة أشهد أنّ محمّد رسول الله.

هـ -إنّ (قُثم) اسم يدلّ على الكرم وكثرة العطاء، فهو مدح لا ذمّ؟ فلم يغيّره النّبيّ ﷺ؟ وإن غيّره، أو لقّبه به النّاس واشتهر، ألم يكن ليردّ هذا الاسم في أيّ حادثة ولو من باب التّذكير باسمه ومدلوله الحسن.

من خلال ما تمّ إيراده يتبيّن لنا أنّ القراءة الجديدة للسّيرة النّبويّة عند (هشام جعيّط) تتمثّل في تطبيقه كغيره من الباحثين المعاصرين لمجموعة من المناهج المعاصرة في حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على السّيرة النّبويّة، وأهمّ منهج استخدمه هو منهج (الأنثروبولوجيا التّاريخيّة) من خلال تطبيقه على الفترة التي عاش فيها النّبيّ محمّد ﷺ، بالإضافة إلى تطبيقه للمنهج (الفينومينولوجي) لمؤسسه (ادموند هوسرل /Edmund Husserl) على ظاهرة الوحي التي تميّز بها النبيّ ﷺ لأنّ القرآن الذي اعتمده (جعيّط) كمرجع رئيسي لقراءة السّيرة النّبويّة ينبغي قراءته في الظّاهر كما توحي به الآيات ولا ينبغي الدّخول في صراع التّأويلات الذي يبعدنا عن معناه الحقيقي.

انتهى (هشام جعيّط) من خلال تحليله لحياة النّبيّ ﷺ أنّ اسمه منذ ولادته وقبل البعثة لم يكن محمّدا، بل كان (قُثمًا)، ومحمّد لقب وليس اسم، وأنّ النّبيّ محمّد ﷺ لم يكن يجهل القراءة والكتابة

[1]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20، ص105.

كما يذكر المفسّرين لأنّ كلمة (أمّيّ) في القرآن تعني الأمّة التي ليس فيها نبيّ، وليس معناها الجهل بالقراءة والكتابة.

2 -نتائج القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ مع نظرات نقديّة لها : إنّ النّصّ القرآني عبر الزّمن ارتبط بفعل القراءة التي تُمثّل وسيلة لاستمرار التّواصل بين الوحي والواقع، وبالعقل الإنسانيّ كأداة لهذه القراءة، والحديث عن العقل الإنساني يُحيلنا إلى القول بتعدّد القراءات والمناهج ومستويات الفهم وآفاق التّلقّي واختلاف الرّؤى والاجتهادات، واختلاف زوايا القراءة من حيث المنهج سيؤدّي بالضّرورة إلى اختلاف المضمون المعرفيّ المقروء بوصفه تابعا لها، وبالتّالي لا يمكن الحديث عن قراءة كاملة أو تامّة للنّصّ القرآني، لأنّ وجود هذه القراءة سيؤدّي حتما إلى تعطيل فعاليّة القراءة، كما أنّه مُخالف لمبدأ أنّ القرآن الكريم يدعو إلى التدبّر وإعمال العقل في كلّ زمان ومكان، وأنّ دلالاته لا يمكن أن تستنفد حتىّ مع تعدّد القراءات.

وعند حديثنا عن نتائج هذه القراءات التي تعرّضت للنّصّ القرآنيّ ليس المقصود منها كلّ ما كُتب في هذا العصر من تفسيرات أو تأويلات للقرآن الكريم كلّه أو بعضه، وإنّما نقصد نوعا محدّدا من التّأويلات ظهر ضمن موجة ما سُمّي بالقراءات المعاصرة للقرآن كما ذكرنا في المباحث السّابقة، الموجة التي قامت على أساس التّسليم بفلسفة التّأويل الغربيّة، والقطيعة مع مناهج التّأويل التّراثيّ، وفهوم السّلف في التّفسير، تمهيدا لنزع القداسة عن القرآن الكريم، وإفراغه من ربّانيّته، ممّا شكّل استفزازا صارخا لمنظومة العقل المسلم، ومعهود خطابه، فنَجَم عن تطبيق هذه المناهج الحديثة في قراءة النّصّ القرآنيّ مجموعة من النّتائج والمآلات يمكن تلخيص أهمّها في ما يلي:

2 -1 هدم مبدأ المرجعيّة لنصوص القرآن والتّشكيك في مصدريّته ووثاقته : وذلك بالتّحرّر من سلطة النّصوص والتّعامل معها في ضوء المنهج الجدليّ المادّي، وأنّ الأخذ بآليّات معيّنة من شأنه أن يضفي إلى حلّ المشكلات الآنيّة والخروج من المأزق التّاريخيّ، وفي ذلك يقول الطّيب التّيزيني: "ولمّا كان الأمر متصلا بالإسلام وبنصيه الكريمين القرآن والسنة فإن الخروج بهما من المأزق التاريخي الراهن لعله يقتضي الأخذ بالعناصر الناظمة التالية مدخلا أوليا للتصدي لهذه المهمة المركبة والمعقدة: الحرية، في البحث العلمي وفي ما يتطلبه من حوار علمي مفتوح وملتزم، والعقلانية، والتاريخية في ضبطها للحدث ضمن كيفية تجليه بشريا على نحو مفتوح أفقيا وعميقا،

والجدلية في اشتراطها النظر إلى الأشياء..." [1]. وممّا يدلّ على توظيفهم للمنهج التّاريخاني في تأويلهم، قول أركون: "لأن القراءة التاريخية للقرآن، أو قل التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثودكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي ﷺ، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام... التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تناقش ولا تمس" [2]. وقوله أيضا: "إنّ القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على نفس مستوى التعقيد، والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة والإنجيل، والنصوص المؤسِّسة للبوذية أو الهندوسية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى؛ حظيَ بتوسعات معينة، وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل"[3]، إضافة إلى تشكيكهم في صلاحيّة دلالاته لكلّ زمان ومكان، حيث يدلّ عليه توظيفهم للمنهج السّيميائيّ الخاصّ بنقد الكتب الدّينيّة عموما، قال زكي مبارك: "والقرآن نثر جاهلي، والسجع فيه يجري على طريقة الجاهلية حين يخاطب القلب والوجدان، ولا ينكر متعنت أن القرآن وضع للصلوات والدعوات، ومواقف الخوف والرجاء، سورا مسجوعة تماثل ما كان يرتله المتدينون من النصارى واليهود والوثنية"[4]، كأن القرآن حسب هذا الفهم اجتهاد بشري قابلٌ لإعادة النّظر فيه وفي تعاليمه، كما يريدون من القرآن أن يتمشّى مع روح العصر، وروح العصر روح مادية زائفة، لا مكان فيها للخير والفضيلة، وهكذا يزعم ون ويُصوّرون أنّ فهم السّلف وتفسيرهم للقرآن غيرُ متمشٍّ مع روح العصر.

---

[1]– محمّد سعيد رمضان البّوطي، طيّب تيزيني، الإسلام والعصر تحدّيات وآفاق، ط2، دار الفّكر المعاصر، دمشق: 1420هـ، 1999م، ص101، 109.

[2]– محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، ط1. دار الطّليعة، بيروت: 2009م، ص200.

[3]– محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص36.

[4]– محمّد حامد النّاصر، العصرانيّون بين مزاعم التّجديد ومبادئ التّغريب، ط1. الرّياض: 1427هـ، مكتبة الكوثر: ص387.

2 2 تحوّل النّصّ من الإلهيّة إلى البشريّة : وهذه دعوة لقراءة غير متناهيّة وناسخة لكلّ القراءات القبليّة، فدلالة النّصّ عندهم ليست نابعة منه، وإنّما تنطلق من قارئ النّصّ، وفي هذا الصّدد يقول التّيزيني: "فلقد اتّضح شيئا فشيئا أن الإسلام إذ صدع به من قبل الرسول الكريم، فقد أخذ يفصح عن نفسه ويعبر عن مستويين اثنين بالاعتبار المنهجي والاعتقادي الذهني ... أما المستوى الأول منهما فقد قدم نفسه بصيغة الوحي – التنزيل. في حين اتضح المستوى الثاني بصيغة التأويل، هنا بمعنى الفهم والتمثل، وجدير بالقول أن هذا التميز بين المستويين المذكورين قائم على أن الكلمة الإلهية ما إن تتحول عبر الرسول المبلغ إلى الناس حتى تصير كلمة إنسانية، فهنا تتم عملية فك ارتباط بين الكلمتين" [1]، ثمّ يعمد إلى إتاحة الفرصة لظهور التّعدّدية القرائيّة القرآنيّة، وأنّها من خصائص بنيته الدّاخليّة في قوله: "... الإقرار بإمكانية بروز تعددية قرائية للنص الديني، من موقعه ذاته، ويبقى القول ضروريا بأن مصدري هذه التعددية الاثنين المأتي عليهما توا الواقع المجتمعي المشخص والنص الديني يفصحان عن نفسهما – عمليا – عبر من يتلقى هذا النص قراءة وإنصات واستذكارا إن فعل القراءة والإنصات هذا هو نفسه يمر عبر فنانين اثنين تلخصان شخصية المتلقي إياه. على هذا الصعيد، القناة الأولى تتحدد بـ المعرفي. أما القناة الثانية فتعبر عن نفسها بـ الإيديولوجي" [2]. فلا وجود لفهم متّفق عليه ولو كان إجماعا، قال أركون: "إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات؛ إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"[3]، أي عدم وجود معنى حقيقيّ للنّصّ، فكلّ تأويل فهو المراد، وفي هذا توظيف لعلوم العصر والأدوات المنهجيّة الحديثة في قراءة النّصّ القرآنيّ، والتّعامل معه على أساس الانتقال من الوضع الإلهيّ إلى الوضع البشريّ الإنسانيّ.

2 3 نزع القداسة عن النّصّ القرآنيّ: وفي هذا السّياق يقول أركون بأن 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، وهو ما يثبّته علي حرب بقوله: "فكيف نقرأ النصوص قراءة

[1]– محمّد حامد النّاصر، العصرانيّون بين مزاعم التّجديد ومبادئ التّغريب، ص110.

[2]– محمّد سعيد رمضان البّوطي، طيّب تيزيني، الإسلام والعصر تحدّيات وآفاق، ص111.

[3]– محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص76.

نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذا للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها" [1]، وفي هذا الشّأن كذلك تتّضح نزعة أصحاب القراءة المعاصرة الحداثيّة، في اعتبار أنّ النّصّ مقدّس في مستواه الوجوديّ الأوّل، أي وجوده الميتافيزيقيّ، وهو كذلك حينما أنزل منجّما على النّبيّ محمّد ﷺ، لكن مباشرة بعد لحظة نزوله على النّبيّ ﷺ فقد قدسيّته وصار نصّا تاريخيّا وهو ما عبّر عنه بلحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التّاريخ، عندها مال النّصّ إلى التشظّي التّاريخي، ومن وقتها فقد قُدسيّته حسب تعبيره وأصبح نصّا تاريخيّا ، بل وصلوا إلى ترك النّصّ الشّرعي مطلقا؛ لأنّه يمثّل عائقا، كما قال حامد نصر أبو زيد: "لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور" [2]. فقراءة النّصّ الدّينيّ وتأويله حسب فهمهم المعاصر هو الذي يُمثّل الوجه الآخر للنّصّ، ويتّضح أنّ أصحاب هذا الاتّجاه قد ساروا على منهج الغربيّين في نقدهم للكتب المُحرّفة، فكان قصدهم تطبيق قواعد النّقد على القرآن الكريم لإذهاب قداسته وعظمته من النّفوس؛ ليتسنّى لهم نشر دينهم الجديد، قال أبو زيد: "إنّ النص القرآني إن كان نصا مقدسا؛ إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية" [3]. فالقراءة المعاصرة إنتاج لنصّ جديد، لقابليّة النّصّ القرآني للمعاني المضافة إليه مطلقا، كما قال حامد أبو زيد: "ويظل إنتاج الدلالة فعلا مشتركا بين القارئ والنص، ويضل النص متجددا بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى"[4]. وتجدر الإشارة هنا أنّ المقصود بإلغاء القداسة عن القرآن الكريم عند أصحاب القراءة المعاصرة لا تعني إنكار أصله الغيبيّ أو الطّعن في صحّته كوحي، وإنّما النّظر إليه كنصّ غير متعالي عن الواقع، حتّى يتحقّق فهمه الموضوعيّ.

---

[1]- علي حرب، نقد النّصّ، ص77.

[2]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتّأويل، ط1. المغرب، الدّار البيضاء: 2005م، المركز الثقافي العربي، ص143.

[3]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ، ص24.

[4]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ، ص200- 201.

2 4 اعتبار النّصّ القرآنيّ نصّا لغويّا ومنتجا ثقافيّا : من بين مظاهر عقلنة الوحي عند رُوّاد القراءة المعاصرة النّظر إلى النّصّ القرآني باعتباره نصّا لغويّا وظاهرة ثقافيّة خاضعة في تشكّلها إلى ظروف زمانيّة ومكانيّة وشروط تاريخيّة وثقافيّة، بمعنى أنّه من مفرزات الواقع، وهو في نظرهم غير ممكن التّحقّق والفهم إلا عن طريق العقل البشريّ، وتبعا لذلك يصبح النّصّ القرآنيّ على حدّ تعبير طه عبد الرحمان مجرّد نصّ تمّ إنتاجه وفقا لمقتضيات الثّقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفسّر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاصّ بحيث ينزل من رتبة التّعلّق بالمطلق إلى رتبة التّعلّق بالنّسبيّ [1]، وذكر طه عبد الرحمن بعضا من العمليّات المنهجيّة التي أنتهجها أصحاب القراءة المعاصرة للوصول إلى هذا الهدف، مثل حذفهم لعبارات التّعظيم كالقرآن الكريم، والآية الكريمة... إلخ، وتسويتهم في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهيّ والكلام الإنسانيّ، كالجمع بين الآيات القرآنيّة وأقوال الباحثين غير المسلمين، إضافة إلى التّفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، كالتّفريق بين الوحي والتّنزيل، أو الوحي والمصحف، والقرآن والمصحف، أو بين القرآن الشّفوي والمكتوب، أو بين الوحي في اللّوح المحفوظ والوحي في اللّسان العربي[2]. ويؤدّي تطبيق هذه العمليّات المنهجيّة التّأنسيّة حسب تعبير طه عبد الرحمان إلى جعل النّصّ القرآنيّ نصّا لغويّا كغيره من النّصوص، ويترتّب عن هذه المماثلة اللّغويّة بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص البشريّة النّظر إلى النّصّ القرآنيّ كنصّ تمّ إنتاجه وفقا لمقتضيات الثّقافة التي تنتمي إليها لغته، وهذا بالضّبط ما نجده في تعريف نصر حامد أبو زيد للنّصّ القرآني حيث يصفه بأنّه نصّ لغويّ يمثّل في الثّقافة العربيّة نصّا محوريّا [3]، وهو في حقيقته منتج ثقافي تشكّل في الواقع والثّقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما، ويقصد بكلمة تشكّل وجوده المتعيّن في الواقع بقطع النّظر عن أيّ وجود سابق له في العلم الإلهي أو اللّوح المحفوظ [4]، وكان من نتائج ذلك تجاوز البعد الغيبي للوحي القرآني، وإثبات دنيويّته، وإخضاعه للواقع، وضمّ محتواه إلى بقيّة

[1]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص180.

[2]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص 178– 180.

[3]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ، ص11.

[4]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ، ص27.

العناصر المشكّلة لبنية الثّقافة العربيّة، وقراءته بنفس المناهج التي تُقرأ بها النّصوص الأدبيّة والثّقافية، فما دامت النّصوص الدّينيّة كما يذهب أبو زيد نصوص لغويّة فهي تنتمي إلى بنية ثقافيّة محدّدة تمّ إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثّقافة التي تعدّ اللّغة نظامها الدّلالي المركزي، وتبعا لذلك فهذا النّصّ حتى يُفهم يجب أن يخضع لتطبيقات المنهج اللّغويّ والألسنيّ.

تُميّز القراءة المعاصرة بين النّصّ القرآنيّ والخطاب القرآني، على أساس أنّ النّصّ القرآني هو النّصّ الشّفوي، أمّا الخطاب القرآني فهو المُدوّن في المصحف، وهذا التّمييز كان تحت تأثير اللّسانيّات الحديثة، التي تُفرّق بين النّصّ الشّفوي والنّصّ المكتوب.

كانت تلك بعض النّتائج الخطيرة التي ترتّبت عن مُناداة أصحاب القراءات المعاصرة بعقلنة الوحي، وإتّباع مناهج أنتجها العقل الغربي الذي يختلف تماما في سياق تشكُّله عن العقل الإسلامي، فمن المعروف أنّ أيّ منهج ينشأ تحت ظروف معيّنة تُمليها حالة المجتمع في فترة ما، وبإسقاط هذا الأمر على المناهج الغربيّة وبخاصّة ما تعلّق منها بقراءة النّصوص، نجدها قد نشأت لضرورة اقتضتها حالة المجتمع الغربيّ آنذاك، والذي عاش ظروف مغايرة تماما عن ظروف المجتمع الإسلامي الذي وإن عرف هو الآخر مشاكل فإنّها بالتّأكيد ذات طبيعة أخرى، فإذا كان مفكّرو أروربا قد ثاروا على الكنيسة وهيمنتها وانتزعوا منها حقّ الوصاية في علاقتهم بالإنجيل، فإنّه لم توجد في المجتمع الإسلامي أيّ سلطة شرعيّة مارست وصايتها وهيمنتها باسم القرآن بنفس الصّفة التي شهدها المجتمع الغربي، لذلك فإنّه من غير المنطقيّ إسقاط مناهج بحمولتها المعرفيّة والإيديولوجيّة والتّاريخيّة على النّصّ القرآني الذي يختلف عن النّصوص الدّينيّة الغربيّة من حيث المّاهية والطّبيعة، ومن جهة أخرى فإنّ أغلب تلك المناهج الغربيّة تأسّست في ضوء قراءة مجموعة نصوص بشريّة، ثمّ في مرحلة لاحقة تمّت بها قراءة النّصّ الإنجيليّ والتّوراتي، وتطبيقها في قراءة النّصّ القرآني، كما هي عليه في السّياق الغربيّ، بتغييب شرط أساسي من أبجديات القراءة، وهو تحقّق المجانسة والمواءمة بين منهج القراءة والنّصّ المقروء، يعتبر عطبا منهجيّا.

2 5 القطيعة مع التّراث: ينطلق أصحاب هذه القراءة في تعاملهم مع التّراث من رؤية نقديّة تهدف إلى تجاوز وقطع مع هذا التّراث، والتّموقع في موقع جديد يستجيب لمتطلّبات المعاصرة،

حيث يقول محمّد عابد الجابري: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها" [1]. وهذا يفسّر سبب اهتمامه بالتّراث، أنّ المعاصرة حتميّة وضروريّة عنده، ليس من أجل التّراث بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض، والعبور من خلاله إلى التّقدّم والحداثة، يشرح ذلك بقوله: "الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه"[2]. فنحن أمام إعادة صياغة وتشكيل لتراث جديد، يتمّ على أنقاض القديم الذي يجب احتواءه وتجاوزه بأدوات فكريّة معاصرة، يكون فيها المنهج التّفكيكي هو الأداة العصريّة، لتحويل المطلق والثّابت في التّراث، إلى نسبيّ ومتغيّر خاضع لظروف الزّمان والمكان، وهذا ما صرّح به في كتابه التّراث والحداثة عندما تساءل: كيف نتحرّر من سلطة التّراث علينا؟ فيقترح المنهج التّحليلي بنية التّراث: "إن تحليل البنية معناه القضاء عليها، بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها، هذا النوع من التحليل هو ما أسميه بالتفكيك تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات.. تحولات الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني"[3]، ويحدّد الجابري مكوّنات التّراث التي تشكّل مفاصله الكبرى ألا وهي: اللّغة والشّريعة والعقيدة والسّياسة، والتي يجب التّحرر منها لتجديد العقل العربي [4]، أمّا عن تعامل الجابري وباقي رموز التّيّار الحداثي مع مكوّن الشّريعة، فهي حسبه ذات مرجعيّة فقهيّة تراثيّة غير موثوقة، حيث يقول: "يمكن القول إن معظم المرجعيات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت موجهة بكيفية أو بأخرى بالظروف السياسية التي زامنتها"[5]، ويعلن الجابري في موضع آخر أنّه يعتمد الآن أدوات التّراث نفسه باعتبارها سبيل ووسيلة للتّجديد "لا سبيل إلى التجديد والتحديث

[1]– محمّد عابد الجابري، المسألة الثقافيّة في الوطن العربي، ط1. بيروت: 1994م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص250.

[2]– الجابري، حوار المشرق والمغرب، ط1. بيروت: 1990م المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ص74.

[3]– الجابري، التّراث والحداثة، ص47، 48.

[4]– الجابري، تكوين العقل العربي، ط3. بيروت، 1988م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص332.

[5]– الجابري، الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة، ط1. بيروت: 1996م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص8.

ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولا"[1]. وهو إجراء تكتيكي، بحيث أنّ الجابري في حاجة إلى سند تاريخي للوصول إلى المضامين الحداثيّة المعاصرة "إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعا للتفكير أو قابلا لأن يكون كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا" [2]، وبناء على ما سبق صار الوحي في القراءة المعاصرة يدرّس كأيّ ظاهرة ثقافيّة تاريخيّة لها صلة بالواقع الذي أنتجها، وهذا ناتج لا محالة عن تأثّر المفكّرين العرب المعاصرين بالمناهج التي أفرزها العقل الغربي في قراءته للنّصوص المقدّسة.

أمّا في ما يخصّ القراءة النّقديّة التّاريخيّة التي اتّبعها أركون وغيره في قراءة التّراث عموما والنّصّ التّأسيسي القرآن الكريم على وجه الخصوص، ورغم ادّعائهم أنّها ستكون داخليّة، إلا أنّها لم تكن كذلك بل كانت خارجيّة، لأنّ قراءة أيّ نصّ لكي تكون داخليّة يجب أن تتأسّس على جملة من المفاهيم والآليات تكون منسجمة مع طبيعة ذلك النّصّ وتراعي خصوصيّته، إلاّ أنّ القراءة المعاصرة انتهجت مجموعة من المناهج والتّصوّرات تنتمي إلى حقول معرفيّة أخرى وسياق تاريخي وحضاري مختلف تماما عن السّياق الثّقافي والتّاريخي للثّقافة الإسلاميّة، فكانت قراءاتهم بهذا المعنى إسقاطيّه، وإن كانت تلك الآليّات والأدوات المعرفيّة الوافدة من الغرب ليست كلّها ذات حمولة إيديولوجيّة أو خصوصيّة دينيّة، فكان ينبغي التّعامل بصورة انتقائيّة، بحيث يستغلّ جانبها المعرفيّ ويتمّ تجاوز أبعادها التّاريخية والإيديولوجيّة، لا تطبيقها بطريقة إسقاطيّه مباشرة.

يعتبر طه عبد الرّحمن أنّ هذه القراءات الحداثيّة باستيرادها لإنجازات الحداثة الغربيّة اللّسانيّة والفلسفيّة بسياقها التّاريخي وخصوصيّتها الإيديولوجيّة وإسقاطها المباشر على النّصّ القرآني، لم يكن تطبيقا مباشرا لروح الحداثة بقيمها ومبادئها القادرة على النّهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان، وإنّما كانت انعكاسا لواقع الحداثة الذي يشير إلى تحقّق تلك القيم والمبادئ

[1]– الجابري، بنية العقل العربي، ط10. بيروت: 2010م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص568.

[2]– الجابري، الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان، د ط. 2004م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص197.

في زمان ومكان محدّدين[1]، فقد أطلق طه عبد الرّحمن على عقلنة الوحي التي نادى بها الحداثيّون العرب اسم خطّة التّعقيل، واعتبر أنّ هدفها الأساسي هو رفع عائق الغيبة، ويتمثّل هذا العائق في اعتقاد أنّ القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وكانت المنهجيّة المتّبعة في ذلك هي التّعامل مع الآيات القرآنيّة بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفرها المنهجيّات والنّظريّات الحديثة [2]. وقد أفردت مبحثا في الفصل الأخير وتكلّمت فيه عن طه عبد الرّحمان ونظرته للقراءات المعاصرة ونقده لها.

واعتبر طه عبد الرّحمن أنّ هذا الأمر يترتّب عليه مجموعة من النّتائج التي يعتبرها خطيرة نذكر منها:

-تغيير مفهوم الوحي المتداول والموروث عن التّصوّر الدّيني التّقليدي واستبداله بمفهوم تأويلي يسوّغه العقل، بحيث يصرف عنه ما لا يعقل من العبادات على أساس أنّها طقوس جامدة؛

-عدم اتّساق النّصّ القرآني، بمعنى أنّ سور القرآن وآياته وموضوعاته وردت بترتيب يخلو من الاتّساق المنطقيّ، وهذا يفضي إلى تناقضات في فهم المقاصد ومن الاتّساق التّاريخي؛

-غلبة الاستعارة في النّصّ القرآني على الأدلّة والبراهين؛ بمعنى أنّ العقل الذي ينبني عليه هذا النّصّ هو أقرب إلى العقل الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظرا إلى أنّ إدراكاته العقليّة لا تنفصل عن الخيال والوجدان.

-تجاوز الآيات الصّادمة للعقل، واعتبارها شواهد تاريخيّة على أنّها طور من أطوار الوحي الإنساني تمّ تجاوزه[3]، ومن جهة أخرى تلك الدّراسات المعاصرة لم تميّز في نظرتها إلى العقل بين العقل المكوِّن نشاط ذهني يقوم به الفكر والعقل المكوَّن يعبّر عمّا تنتجه الثقافة في العقل، فاتّبعت آليّات هيرمينوطيقيّة وقرائيّة تنتمي إلى العقل الثّاني الذّاتي الذي يختزن خصوصيّات الثّقافة والتّاريخ والحضارة المرتبطة بالغرب، الأمر الذي يعني أنّ هذه المناهج العقليّة ليست بريئة ولا تمتلك أدوات موضوعية، بل إنّ لها منزعا عقديّا وتوجّها فلسفيّا إيديولوجيّا، يغوص بعيدا في البنية العميقة، فلا يظهر إلا بعد التدبّر والتّمحيص، ويظلّ هذا المنزع ملازما لها بعد هجرتها إلى بلاد

[1]- طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص175.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص181.

[3]- طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص183- 184.

المسلمين حتى إذا شرع المعجبون بها في تطبيقها على النّصوص الإسلاميّة بانت عيوبها، ويزداد الأمر سوءا حينما يتعلّق الأمر بالنّصّ القرآني [1]، فهذه القراءات المعاصرة سواء منها التّقليديّة أو المعاصرة فهي تبقى مجرّد محاولات أوّلية أو اجتهادات إنسانيّة لا تبلغ درجة العلميّة المطلقة لها إيجابيّاتها من حيث أنّها ساهمت في صيرورة فعل القراءة من خلال مواصلتها لعمليّة استنطاق النّصّ القرآني، لكنّها في الوقت نفسه وقعت في الكثير من المزالق والأعطاب المنهجيّة، كان سببها الرّئيسي تطبيقها لمناهج الحداثة الغربيّة بطريقة إسقاطيّه لم تراعي خصوصيّة القرآن الكريم، ممّا عرّضها للكثير من الانتقادات من قِبَلِ العديد من المفكّرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم طه عبد الرّحمن، الذي قام بدراسة للأطر العامّة التي تأسّست عليها هذه القراءات وأهدافها، والمنهجيّات التي اتّبعتها وما ترتّب عنها.

وإنّ من بين النّتائج المترتّبة عن عمليّة الإسقاط التي انتهجها المفكّرون المعاصرون وقوع الباحث في صعوبات معرفيّة تُعيقه في تطبيق تلك الآليّات والمناهج في غير بيئتها الأصليّة، ويبقى دائما عائق الخصوصيّة التّاريخيّة والحضاريّة قائما، فقد لا يجد الباحث صعوبات كبيرة أثناء تحليله هذه المفاهيم في منظومتها الأصليّة، لأنّ روافد الشّرح التّاريخيّة والثّقافيّة في البيئة الغربيّة تُسعفه إلى حدّ كبير في استجلاء غموضه أو استثنائه أو شذوذه، لكنّ الأمر يصبح أصعب عندما يتعلّق الأمر باستعمال هذه المفاهيم من خارج بيئتها لقراءة مضامين مختلفة عن تاريخ الفكر الغربي كما هو الشّأن بالنّسبة لكثير من الباحثين العرب الذين مارسوا أسلوب الإسقاط المنهجي دون وعي بمعنى التّواصل الحقيقي[2]، ومن جهة أخرى إنّ التّعامل مع النّصّ القرآني في ضوء هذه القراءة النّقديّة التّاريخيّة بإسقاط مفاهيم وتصوّرات ذات أصول غربيّة يقتضي نزع القداسة عنه، والنّظر إليه بنفس الطريقة التي نظر بها الغرب إلى كتبهم المقدّسة، أي بوصفه ظاهرة كغيرها من الظواهر المّادية، كما نظر (اسبينوزا/ Spinoza) وهو – فيلسوف هولندي من أهمّ فلاسفة القرن السّابع عشر– إلى التّوراة من قبل، أو ظاهرة لغويّة تدرس بمعزل عن قائلها كضرورة منهجيّة اقتضتها المناداة بموت المؤلّف، أو صاحب النّصّ، وهذا يتنافى كليّا مع طبيعة وخصوصيّة النّصّ

[1]– سعيد النّكر، قراءة النّصّ القرآني؛ الأيديولوجيا والمنهج، ط1. إربد، الأردن، 2014م، عالم الكتب الحديث، ص26.

[2]– سعيد النّكر، قراءة النّصّ القرآني، الأيديولوجيا والمنهج، ص25.

القرآني وسياقاته وتميّزه عن بقيّة النّصوص الدّينيّة والبشريّة، أمّا في ما يتعلّق بكون القرآن الكريم منتج ثقافي تشكّل في سياق لغة وثقافة عصره، وأنّه تحوّل من كونه خطابا شفويّا إلى مكتوب، فهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ تحوّله من الشّفوي إلى المكتوب كان عاملا أساسيّا في اكتسابه نوعا من الثّبات، وقد ثبت كذلك جزءا من الثّقافة السّائدة.

نزل القرآن الكريم على النّبي ﷺ كوحي ثمّ دوّن بعد ذلك فأصبح نصّا مكتوبا، أي أنّه بدأ بتثبيت بعض المفاهيم والتّصوّرات الثّقافيّة منذ لحظة نزوله، وهو جزء أعاد القرآن الكريم صياغته وإنتاجه من جديد، وهذا ما نسمّيه بـ (الثّقافة الإسلاميّة)، أضف إلى ذلك أنّ القرآن جاء في سياق لغة تطوّرت فأصبح المرجع لها، وصار زمان نزوله هو اللّحظة التّاريخيّة التي يرجع إليها الباحث اللّغوي في دراسته لاستنباط القواعد، كما أنّه أحيا ألفاظا وأهمل أخرى، وأصبح النّصّ المركزي الذي تدور النّصوص الأخرى في فلكه، فإن كانت اللّغة والثقافة هي المرجع لأي نصّ بعد ذلك، فإنّ القرآن الكريم يكون مركز اللّغة والثّقافة، أي أنّه أنتج نصوصا شكّلت ثقافة الأمّة العربيّة الإسلاميّة[1]، وبهذا فإنّ كون النّصّ القرآني نزل في سياق ثقافة ولغة لها زمانها ومكانها، لا يعني أنّه يصبح متعذّر الفّهم إذا ابتعد القارئ عن تلك الثّقافة، بل بالعكس فالقرآن الكريم كان له دور كبير في بلورة مفاهيم وإنتاج نصوص أخرى شارحة له، أتاح من خلالها إمكانيّة فهمه على مدار العصور وتنوّع الثّقافات.

وإذا ما عرضنا دعوات وأفكار أصحاب القراءة المعاصرة للنّصّ القرآني على قواعد المنهج العلمي، وحاكمناها وجدنا أنّ هذه المنهجيّة مجانبة للصّواب، فالمنهجيّة الصّائبة هي التي تنطلق من واقع التّفريق بين كلام البشر وكلام الخالق؛ وحينما نتحدّث عن نصوص الشّرع ليس لنا أن نحصر الفهم في معنى واحد، فقد يقرأ النّصّ آخرون ويكون النّصّ محتملا لفهمهم ، فالله –سبحانه وتعالى– قد أحاط بكلّ شيء علما، بخلاف الحال مع نصوص البشر؛ إذ قد يفهم من النّصّ ما لا يقصده صاحبه ، إلا أنّ الذي نلمسه من واقع الكتابات التي تظهر كلّ يوم، وتنادي بتجديد الفّهم ومنهج النّظر في النّصّ ووسائل استلهام المعاني منه، نلمس وجود مدارس عدّة أفضت إلى إحداث

[1]– مصطفى الحسن، النّصّ والتّراث، قراءة تحليليّة في فكر نصر حامد أبو زيد، ط1. بيروت: 2012م، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ص90.

– أو ربما التّظاهر بوجود– مشكلات في فهم النّصّ، وأغلب هذه القضايا المُثارة ترجع إلى خلل في فهم القضايا المذكورة.

إنّ الإشكاليّة كانت ولا تزال تتمحور حول كيفيّة العودة إلى الينابيع الأولى للتّلقّي منها، وعدم الوقوف عند حدود السّواقي تحت شتى الحجج والمعاذير، ذلك أنّ الواقع الفاشل الذي نعاني منه دليل على فساد وسائلنا وطرائقنا في التّعامل مع نصوص الكتاب الخالد.

وجدنا في ضوء ما تقدّم دعوات تنادي بإعادة النّظر في أدوات الفّهم، لكنّ أيّة محاولة لا ينبغي أن تغفل التّعامل مع التّراث في الوقت الذي نستلهم فيه حاجيّات الواقع ، الأمر يكمن في امتلاك الأدوات السّليمة لفهم النّصّ، والعودة حقا إلى المنابع الأصيلة التي نزل فيها النّصّ.

إنّ الميزة الكبيرة التي يحظى بها النّصّ القرآني بوصفه نصّا مبدعا وقويّا وذا دلالات غير منتهية، ومنفتحة على كلّ زمن، تجعل مسألة قراءته أمرا يحتاج إلى المزيد من التّنظير المنهجي، والممارسة المنتجة، والاستنطاق الإيجابي والسّليم منهجيّا من أجل تقديم حلول للمشاكل التي يتخبّط فيها المجتمع الإسلامي.

إنّ مسألة القراءة أمر لا بدّ منه في كلّ الأزمنة لكن على ألا تتنكّر هذه القراءة لخصوصيّة القرآن الكريم، ومميّزات الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فالكثير من المناهج الغربيّة، والآليّات المتّبعة في العمليّة التّأويليّة لها أصولها في تراثنا الأصولي والتّفسيري والبلاغي، والمسألة تتعلّق أوّلا بالدّراسة المعمّقة لهذه الآليّات لكي تكون دراسة إسقاطيّة، ثمّ الانتقاء السّليم من مفرزات العلم الغربي الحديث اللّسانيّة والبلاغيّة، ومحاولة التّوفيق بينهما بفعل العقل المبدع لا التّابع، وهذا ما سأوضحه في آخر مبحث من الفصل الأخير.

3 –الانحرافات المنهجيّة في تعامل هؤلاء مع النّصّ القرآني:

إنّ من الفتن التي ظهرت في هذا العصر الدّعوة إلى إعادة قراءة النّصّ القرآني قراءة جديدة تكون بزعمهم متواكبة مع تطوّرات الحياة المعاصرة ومتناسبة معها، وتهدف هذه الدّعوة إلى مراجعة شاملة للنّصوص الشّرعية كافّة، فهي قراءة لا يستعص عليها شيء من أصول الدّين وفروعه بل حتّى قضيّة التّوحيد في الإسلام قابلة للتّأويل والقراءة الجديدة، يقول محمّد أركون: "أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور، معاذ الله، ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام،

وإنما أقول بإعادة تأويله، أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى"[1]، إذ أخذت هذه القراءات التأويلية على عاتقها إعادة قراءة وتفسير النّصوص الشّرعيّة من القرآن والسّنّة حسب ما تمليه عليها عقولها وأهواؤها، دون تقيّد بالضّوابط والقيود والشّروط التي اجتمعت عليها الأمّة وعلماؤها، وارتضوها خلفا بعد سلف، بل تفلّتوا حتى من عقال اللّغة ودلالاتها ومنطقها الذي تواتر عن العرب قبل الإسلام ، ممّا يجعل الباحث حائرا من الاجتهادات والتّأويلات الغريبة التي خرج بها هؤلاء القوم، وعليه فإنّ "من أخطر القضايا التي تطرح نفسها على الدّعاة والمفكرين المسلمين بحقّ هذه الأيّام هي محاولة خصوم الفكر الإسلامي التّشكيك في المسلّمات، وبذل الجهد في تحويل اليقينيّات إلى ظنيّات والقطعيّات إلى محتملات قابلة للأخذ والرّد والجذب والشدّ، والقيل والقال، وحسبهم الوصول إلى هذه النّتيجة زحزحة الثّوابت أو مناطحتها بغية تذويبها حتى لا تقف سدّا منيعا أمام الذين يريدون أن يهدموا حصون الأمّة أو على الأقل يخترقوا أسوارها" [2]، فقد نتج عن هذه القراءات المعاصرة التي سار أصحابها على منهج الغربيّين في نقدهم للكتب المحرّفة، تطبيق قواعد النّقد على القرآن الكريم لإذهاب قداسته وعظمته من النّفوس؛ ليتسنّى لهم نشر دينهم الجديد، فكان من جملة المؤاخذات الموجّهة لهذه القراءات ما يلي:

3-1 التّشكيك في النّصّ القرآني: وهذا التّشكيك من جهات:

أ **التّشكيك في مصدريّة ووثاقة النّصّ القرآني** : وهذا من خلال توظيفهم للمنهج التّاريخي في قراءاتهم، قال أركون: "لأن القراءة التاريخية للقرآن، أو قل التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي ﷺ، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير

[1]- محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 1998م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ص281.

[2]- يوسف القرضاوي، موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، ط3. بيروت: 1420هـ، 1999م، مؤسسة الرسالة، ص5.

الإسلام ... التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تناقش ولا تمس"[1]. فاعتماد القراءة المعاصرة في تصوّرها للوحي والنّبوّة على الآراء الاستشراقيّة وبعض الفلسفات الغربيّة كما سبق؛ قد أعطى لهذه الظّاهرة حركة أكثر في تحريف دلالات النّصوص بمُسمّى القراءة المعاصرة، ومع هذا التّصوّر فإنّ الوحي الثّابت عن طريق النّبوّة لم يعد يحظ بقول مطلق ليس على مستوى الدّلالة فحسب بل حتّى على مستوى ثبوت اللّفظ، سواء كان هذا الوحي نصّا قرآنيّا أو نصّا نبويّا.

يُعتبر أركون من أقدم المفكّرين العرب الذين تحدّثوا عن تاريخيّة القرآن بشكل واضح، ففي مؤتمر عقد في باريس سنة 1974م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها في بحثه: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عمليا بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة"[2]، وقد اعتبر النّصّ الدّيني بهذا نصّا لغويّا تشكّل في ثقافة معيّنة، واكتسب سلطته من الواقع وأضيفت عليه القداسة، ولم يكن مقدّسا في ذاته، وإنّما تقدّس في التّاريخ، وفيه وُلد، وبهذا يتجلّى التّضارب الكامن في الخطاب المعاصر، وهذا ما ينافي النّظرة الشّرعيّة للنّصّ الدّيني المقدّس.

ب -الجهة الثّانية: التّشكيك في صلاحيّة دلالاته لكلّ زمان ومكان: وهذا من خلال توظيفهم للمنهج السّيميائي الخاصّ بنقد الكتب الدّينيّة عموما، قال زكي مبارك: "والقرآن نثر جاهلي، والسجع فيه يجري على طريقة الجاهلية حين يخاطب القلب والوجدان، ولا ينكر متعنت أن القرآن وضع للصلوات والدعوات، ومواقف الخوف والرجاء، سورا مسجوعة تماثل ما كان يرتله المتدينون من النصارى واليهود والوثنية" [3]. فهم يرون أنّه لا يمكن الاعتماد في فهم القرآن على تفاسيره القديمة، وأنّه ينبغي فهم نصوص القرآن من خلال معرفتنا الذّاتيّة، لأنّ القرآن متجدّد، فما كان صالحاً في زمنٍ سابق، ليس بالضّرورة أن يكون صالحاً في زماننا الحاضر، ولذا فإنّهم يخالفون

[1]- محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص200.

[2]- محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص212.

[3]- محمّد حامد النّاصر، العصرانيّون بين مزاعم التّجديد وميادين التّغريب، ط1. الرياض: 1427هـ، 2006م، مكتبة الكوثر، ص387.

أقوال المفسّرين الأوائل في كثير من التّفاسير، ويجعلون أقوال أولئك المفسّرين محصورة في زمانهم، ومقصورة على ما أُتيح لهم معرفته من العلوم، بخلاف زماننا الذي انتشر فيه العلم وتنوّع، فينبغي أن يُفهم القرآن في ظلّ آخر.

ج -**الجهة الثّالثة: التّشكيك في عموميّة الرّسالة وقصرها على من نزل فيهم القرآن:** ونجد هذا عند توظيفهم للمنهج الألسني في قراءاتهم، فنصوص القرآن الكريم بحسب تصوّرهم لها إطارها الاجتماعي التّاريخي الذي ولّى وإلى غير رجعة، كما قال أركون: "تعبر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني مضى وانقضى"[1]. فهم بهذا يدعون إلى تفسيرٍ جديد، لأنّ التّفاسير المتداولة بيننا – حسب رأيهم – نجدها مرتبطة بالواقع الذي صيغت فيه، كل تفسير يعبّر عن عقليّة عصره إلا هذا الزّمان، لا نكاد نجد فيه تفسيراً عصريّاً شافيّاً.

3-2 ضوابط القراءة المعاصرة تميل لنقد النّصّ بدل تفسيره : لأنّ هدف القراءة المعاصرة إنتاج نصّ آخر، وليس مُسايرة النّصّ القرآني من خلال بيانه، وكشف معانيه، فهذا غير مراد في التّأويليّة المعاصرة، قال حامد أبو زيد: "لذا يلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يحجبه من بداهات ومصادرات، ولا ينظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله؛ بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدعه وفجواته"[2]، لذا فمهمّة أصحاب القراءة المعاصرة هي تطبيق هذه المناهج على النّصّ القرآني بغضّ النّظر عن قداسته وعظمته في النّفوس، يقول أبو زيد: "إنّ النص القرآني إن كان نصا مقدسا؛ إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية"[3]، فالقراءة المعاصرة إنتاج لنصّ جديد، لقابليّة النّصّ القرآني للمعاني المضافة إليه مطلقا، ويظلّ إنتاج الدّلالة فعلا مشتركا بين القّارئ والنّصّ، ويظلّ النّصّ متجدّدا بتعدّد القرّاء من جهة، وباختلاف الظّروف من جهة أخرى.

3-3 القراءات المعاصرة بدائل عن النّصّ الأصليّ: قال علي حرب: "فالقراءة التي تقول ما يريده المؤلف لا مبرر لها أصلا، فثمة قراءة تلغي النص، تقابلها قراءة تلغي نفسها، وهي أشبه بالا

[1]– محمّد أركون، تاريخيّة الفّكر العربي، ص71.

[2]– حامد نصر أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ط2، دار سينا للنّشر، القّاهرة، 1994م، ص130.

[3]– حامد نصر أبو زيد، مفهوم النّصّ: – دراسة في علوم القرآن – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990م، ص24.

قراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية إنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه أو له"[1]، وقال أيضا: "القراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، وأيضا القراءة الخلاقة هي التي تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به" [2]، بل وصلوا إلى ترك النّصّ الشّرعي مطلقا؛ لأنّه يمثّل عائقان كما قال حامد أبو زيد: "لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور"[3]. فالقراءة المعاصرة حسب فهمهم هي التي تمثّل الوجه الآخر للنّصّ، لأنّ من يقول ما يراد في النّصّ فهذه عندهم قراءة ميّتة.

3-4 عدم وجود معنى حقيقيّ للنّصّ : فكلّ قراءة هي المراد، لأنّ دلالة النّصّ ليست نابعة منه، وإنّما تنطلق من قارئ النّصّ، وهذه دعوة لقراءة غير متناهيّة، وناسخة لكلّ القراءات القبليّة، قال أركون: "فالقرآن هو نص مفتوح لجميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي" [4]، فلا وجود لفهم متّفق عليه ولو كان إجماعا، كما قال أركون: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات؛ إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها" [5]. فالقراءة المعاصرة إنتاج لنصّ جديد، وذلك لقابليّة النّصّ القرآني للمعاني المضافة إليه مطلقا، ولأنّ دلالة النّصّ ليست نابعة منه، وإنّما تنطلق من قارئ النّصّ، وهذه دعوة لقراءة غير متناهية، وناسخة لكلّ القراءات القبليّة.

ولا غرابة في ما يدعو إليه أركون وغيره من أنّ قراءة النّصّ تنتج نصّا آخر وأنّ النّصّ هو فضاء للتّأويل الحرّ المفتوح، أو أنّ دلالات النّصّ متطوّرة حسب تطوّر أدوات التّحليل، أو أنّ عقل القارئ له دور أساسيّ في حركة التّأويل، أو أنّ التّراث مفتوح وغير محدّد ويخضع للتّفسير المستمرّ عبر التّاريخ.. الخ من تلك التأويلات الخاطئة.

---

[1]- علي حرب، نقد النّصّ، ص20

[2]- علي حرب، نقد النّصّ، ص20.

[3]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتّأويل، ص143.

[4]- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص145.

[5]- محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص76.

3-5 نسبيّة القراءة: إذ لا حسم في صحّة أي قراءة كانت؛ لأنّ القراءات التّفسيريّة السّابقة زمانيّة مكانيّة، كما يقول إدريس المسماري: "تنبني على تصور مغاير، قوامه تقويض الرؤية التقليدية للدلالة والمعنى، تلك التي ترى في النص الديني الحقيقة المطلقة، وتعويضها بتصور جديد قائم على تنسيب الحقيقة"[1]، وعمدتهم في تقرير ذلك على جملة من التّعليلات؛ أهمّها أصلان:

الأصل الأوّل: لا مناص من الوهم في القراءة ، لأنّه تصوّر لحظوي نسبي، ويدعمه مبدأ استحالة التّناهي في فهم الحقيقة؛ ولأنّ "كلّ تأويل محكوم بالشّك والنّسبية" [2]، فكلّ تأويل تسبقه وتعقبه تأويلات، ولابدّ أن يكون فيها اختلاف.

الأصل الثّاني: لا نهاية المعنى، وهو أصل جوهري في القراءات المعاصرة للنّصّ القرآني، فيه ينفتح الباب لجميع القراءات، قال حامد أبو زيد: "فإذا مات المؤلف، وتعددت القراءة انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهاية المعنى، فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشفه في النصوص"[3]، وهذا الضّابط وضع أساسا لنفي وجود قراءة أو تفسير حاسم ونهائي وحقيقي لقراءة النّصّ القرآني؛ لأنّه تأسيس لنظريّة القراءة المفتوحة للنّصّ القرآني حيث "يصبح القرآن بذلك عجينة يصنع منها ما يشاء من الأشكال والألوان، وتصبح مهمة القرآن في هذه الحالة ليست مهمة معيارية تربوية، وإنما مهمة ترويجية تبريرية، وعلى كل إنسان أن يختار معتقده وسلوكه أولا، ثم يبحث في القرآن عما يبارك له في ذلك، وهو ما لن يعدمه إذا ما أحسن استخدام المداخل الآنفة التي يسلكها الخطاب العلماني" [4]، ثمّ إنّ إمكانيّة الفصل بين النّصّ القرآني وقائله لا يتقبّلها عقل سويّ، حتّى وإن غُلفت بمنظومة من المصطلحات والنّظريّات التي توصف بالعلميّة، وعليه فلا يمكن فهم النّصّ -أيّ نصّ- بمعزل عن مؤلّفه أو قائله فهما سليما -حسب ما يروّج أصحاب هذه النّظريّة- بل لا بدّ لحسن الفّهم من دراسة

[1]- محمّد حمزة، إسلام المجدّدين، ط1. بيروت: 2007م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، ص56.

[2]- محمّد حمزة، إسلام المجدّدين، ص57.

[3]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ط2. مصر: 1994م، سينا للنّشر، ص49.

[4]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص49.

ظروف نشأة النّصّ ومعرفة صفات قائله وغرضه من قوله، فكلّ نصّ له ارتباط وثيق بصاحبه وهو مقياس صاحبه ومعياره لأنّه به يتمثّل وبه ينطق.

الأصل الثّالث: محدوديّة زاوية القراءة، لمحدوديّة العوامل الاجتماعيّة، والمنظور الإيديولوجي للنّاقد، وعدم وجود أدوات ومعايير نقديّة محكمة وكاملة، كما قال محمّد أركون هي: "زاوية رؤية الناقد في قراءته، والمحددة بعدة عوامل منها؛ رؤيته الاجتماعية ومنظوره الإيديولوجي، وأدوات معرفته النقدية المستخدمة في قراءة النص... وليس هناك نقد حتى النقد النظري... كاملا بذاته مطلق المعايير والأحكام والموازين"[1]، وهذا كلّه يفسّر لنا أن مآخذ ومآلات القراءة المعاصرة للنّصّ القرآني كلّها من قبيل المذموم المردود؛ لأنّها تؤدّي للقطيعة مع جميع القراءات التّراثيّة القبليّة، بل لإلغاء النّصّ القرآني أصلا من خلال مجاوزته، وهذا كلّه بسبب أنّ هذه القراءات كلّها نابعة من المصادر والمناهج الغربيّة الدّخيلة.

يتبيّن لنا من خلال كلّ هذا أنّ هذه القراءات الجديدة أدّت إلى تحريف معاني القرآن والسّنة ومناقضة قطعيّات الشّريعة، وتأتي خطورة هذه القراءات من ناحيتين:

الأولى : إنّ هذه الدّعوات قامت على أيدي أناس يتسمّى بعضهم بالمفكّر الإسلامي، ممّا يجعل لدعوتهم رواجا وقبولا لدى كثير من النّاس، فهي خطّة تقوم على أساس العبث بالنّصوص الشّرعية وتفريغها من محتواها الحقيقي، فهم يطرحون أفكارهم وآراءهم على أنّها رؤى إسلاميّة ناشئة عن الاجتهاد في الدّين.

الثّانية: إنّ هذه الظّاهرة بدأت تتنامى في عالمنا الإسلامي اليوم، ويقوم بالدّعوة إليها أفراد من مختلف الأقطار العربيّة والإسلاميّة، ومنهم عصرانيّون حداثيّون ليبراليّون، وهم متشبّعون بمذاهب غربيّة ويرومون إخضاع نصوص الشّريعة لمعطيات هذه المذاهب ومناهجها.

أبانت الأطروحة من خلال ما تمّ إيراده حول فهوم أصحاب هذه القراءات وغيرهم من الكتّاب المعاصرين، أنّهم يقومون بمحاولة تفسير وتحليل للنّصوص القرآنيّة وفق أحدث النّظريّات اللّغويّة والنّقديّة الغربيّة كالبنيويّة واللّسانيّة كما لاحظنا في المباحث السّابقة، وعليه يمكن الخروج بالملاحظات الآتية:

[1]– إدريس المسماري، حدود القراءة، ط1. ، ليبيا: 1419هـ، 1998م، دار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع والإعلان، ص12.

-تقوم منهجيّتهم على قراءة النّصوص ودراستها دراسة لغويّة صرفة، أي أنّ التّحليل اللّغوي هو المنهج الوحيد المعتمد للتّعامل مع النّصوص، لاستخلاص معطيات ونتائج صحيحة. و أنّه ينبغي لذلك تفكيك النّصوص تفكيكا تحليليّا إلى وحدات بنائيّة، ثمّ العمل على غربلتها وإعادة بنائها وتشكيلها من جديد.

-هذه المنهجيّة تعطي للنّصّ كينونته الخاصّة به واستقلاله التّام عن مؤلّفه، وقطع كلّ علاقة بين النّصّ وقائله، وانتزاع النّصّ عن واقعه المحيط به ليتحوّل النّصّ بهذا الاستقلال إلى حقيقة لها وجودها الخاصّ، وينبغي التّعامل معها على هذا الأساس ؛ أي أساس أنّها حقيقة مستقلّة عن الحقائق الأخرى، وتجريد النّصّ من كلّ العلائق والظّروف المحيطة به قبل قراءته.

-هذه المنهجيّة لا تفرّق بين نصّ وآخر، فلا فرق عندها بين نصّ أدبيّ ونصّ فلسفيّ أو نصّ علميّ ونصّ دينيّ – فكلّ النّصوص مهما اختلفت مستوياتها وتباينت موضوعاتها نصوص لغويّة ينبغي التّعامل معها ضمن مناهج التّحليل اللّغويّة نفسها، حتّى القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة يدخلان ضمن هذا الإطار ، وهذه المنهجيّة في تحليل النّصوص وقراءتها لا يجوز اعتمادها في تحليل وقراءة النّصوص الدّينية عامّة والنّص القرآني خاصّة وبيان ذلك:

-إنّ تناول النّصوص كلّها بنفس المنهجيّة ليس سليما، ولا علميّا فلكلّ نصّ خصائصه وسماته التي يجب مراعاتها عند تحليله.

-لا يمكن تفسير القرآن والسّنّة بوصفها نصوصا لغويّة وحسب، ولا يمكن بحال المساواة بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى في التّفسير والتّحليل؛ فقائل النّصّ القرآني هو الله –عز وجلّ– العليم الحكيم ، والنّصوص الأخرى –مهما– أوتي صاحبها من العلم فهي في النّهاية نصوص بشريّة، ويترتّب على هذه الخصّيصة أنّ النّصّ القرآني لا يشوبه ولا يعتريه ما يعتري النّصوص الأخرى من أثر الجهل أو العلم النّسبيّ ، أو الغفلة أو السّهو أو النّسيان أو عدم الإحاطة بالموضوع، وبما أنّ قائل النّصّ هو العليم الحكيم فالنّصّ مطلق من الزّمان والمكان، لأنّ المكان والزّمان ليس لهما اعتبار بالنّسبة إلى الله تعالى، لأنّ الله مُطّلع وكاشف على كلّ الزّمان وكلّ المكان، فلا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل ولا قريب ولا بعيد بالنّسبة إليه سبحانه ، أمّا النّصوص البشريّة فصاحبها محدود التّفكير بالزّمان والمكان والبيئة والمؤثّرات الأخرى ، وعليه فلا يمكن فهم

النّص–أيّ نصّ– بمعزل عن مؤلّفه أو قائله فهما سليما –حسب ما يروّج أصحاب هذه النّظرية– بل لا بدّ لحسن الفهم من دراسة ظروف نشأة النّص ومعرفة صفات قائله وغرضه من قوله، فكلّ نصّ له ارتباط وثيق بصاحبه وهو مقياس صاحبه ومعياره لأنّه به يتمثّل وبه ينطق.

–هذه المنهجيّة تفسح للقّارئ قراءة مُتعسّفة للنّصّ، فيسقط عليه ما يريده وما يتخيّله من الظّنون والآراء ويُقوّله ما لم يقل. وهو جناية على إرادة صاحبه.

–النّصّ القرآني مع أنّه نصّ لغويّ وكتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبيّ الخالد، إلاّ أنّ أهمّيته تكمن في بعده الدّيني، حيث أسّس شريعة ونظاما قامت عليها حضارة عظيمة – وهو ما لم يتوفّر لنصّ آخر بشهادة أبي زيد نفسه ، إلاّ أنّ أبا زيد أراد من وراء هذه الدّعوة إسقاط قدسيّة القرآن الإلهيّة لأنّ الأثر الأدبيّ قابل للنّقاش والتّداول والتّمحيص، أي أنّه بكلّ بساطة –تدعو إلى حدّ الفجور– يرى أنّ الأمر متروك للأهواء لتأخذ من هذا الأثر الأدبي ما تريد وتترك ما تريد.

–النّصّ القرآني نصّ مقدّس معجز ، وبالتّالي فلا يتأتّى نقده، إذ النّقد هو إبراز العيوب، والنّصّ القرآني صفة لقائله المنزّه عن العيوب والنّقائص، وكيف للعقل المحدود أن ينقد المطلق واللاّمحدود.

–إنّ النّصّ القرآني يُمثّل الإطار المرجعيّ والمعيار النّهائي والمصدر المعرفي الأوّل والأخير الذي سلّمت وخضعت له أجيال على مرّ قرون متطاولة ، ويخضع له الآن ما يزيد على مليار مسلم، وهو ما لم يتحصّل لنصّ آخر.

–النّصّ البشريّ يعتري صاحبه ويؤثّر فيه المكان والزّمان والبّيئة – وهو متأثّر برموز ومعان وانفعالات وعواطف ومشاعر من غضب ورضا وخوف ورهبة وحبّ وكره وآلام وآمال، والنّصّ القرآني برئ من هذه المؤثّرات، لأنّ الوحي مُنزّه عن هذه الآفات بما فيه النّصّ النّبويّ الصّحيح، لأنّه ﷺ وان كان بشرا فإنّه كما صحّ عنه لا ينطق ولا يقول إلا حقّا.

–لا يمكن التّسليم بحال بمقولة علي حرب وأركون بأنّ قراءة النّصّ تنتج نصّا ثانيّا، أو بأنّه بالإمكان أن تقرأ من النّصّ وتفهم منه ما سكت عنه، أو ما لم يخطر على بال صاحبه فضلا عن أن تفهم منه ما نفاه ، لأنّ النّصّ القرآني كما قال العقّاد " نصّ عربي يُفسَّر وفق قواعد اللّغة ولا

يُصرف عن ظاهره بالتخمين" [1]، ويُفهم حسب أساليب العرب ومعهودهم في الكلام ، وهذه القاعدة تشكّل ألف باء التّعاطي والتناول للنّصّ القرآني كما سبق وبيّناه ، ولغة العرب قائمة أساسا على فهم المعنى المتبادر من اللّفظ، والذي يحدّد أنّ هذا المعنى متبادر أم لا هو عادة النّاس في الخطاب وقرائن الأحوال، أمّا أن تفهم من النّص ما نفاه صاحبه وعكس ما رمى إليه فهذه باطنيّة جديدة تهدف إلى إبطال الظّواهر ، ومن ثمّ إبطال التّفاهم بين النّاس، وتفسير النّصّ القرآني كما يحلو لهم ، وإذا كان يمكن أن يُفهم من النّصوص القرآنيّة والحديثيّة العربيّة ما لا تُجيزه أساليب العرب وعاداتهم في الخطاب، فلِمَ يخاطبوننا بلغة عربيّة، وكيف يطلبون منّا فهم تحليلاتهم ونظريّاتهم؟ ولِمَ يخاطبوننا وهم يعلمون أنّنا يمكن أن نفهم من نصوصهم ما لم يخطر على بالهم بل ما نفوه ورفضوه؟ وهل يريدون إلاّ إرجاع النّاس إلى لغة الرّموز مادامت اللّغة لا تدلّ على مدلولاتها؟، ثمّ إنّ شخصا لا يُسلّم بالدّلالات والمعاني التي يدلّ عليها نصّ واضح، والتي يفهمها منه الأغلبيّة المطلقة من النّاس خاصّتهم وعامّتهم لا يمكن أن تجد معه وسيلة للحوار ، وكيف تحاوره وهو لا يُسلّم بظاهر الكلام ومعناه الذي يفهمه أيّ عاقل؟ وهل النّاس حين يتخاطبون في ما بينهم – بأيّة لغة– يوغلون في الرّمزيّة والمجاز حتّى لا يفهمه إلا النّادر من النّاس؟ إذن لتعقّدت الحياة ولانشغل النّاس بفكّ حُجُب الكلام وحلّ رموزه ، وعليه فإنّه من العبث أن يجادل هؤلاء إذا ما رَدُّوا دلالة آيّة أو حديث على أمر واجب أو محرم، فمن يُقارَع بحجج الشّرع وبراهين اللّغة هو من يُسلّم باللّغة أساسا، فذلك يمكن أن تُقارعه إذا ما انفلت في الاستدلال بأنّه خرج عن ضوابط وقواعد التّفسير أو التّأويل الذي تُسوّغه لغة العرب التي نزل بها القرآن ، وكيف يمكن أن تحتجّ عليهم بآية أو حديث والحال كذلك، فضلا عن أن تحتجّ عليهم بإجماع العلماء وسلف الأمّة؟.

ويتّضح من خلال هذه المعطيات التي بيّنتها الأطروحة أنّه لا غرابة لما يدعو إليه هؤلاء من إعادة النّظر في كلّ المفهومات ومن دعواته م لنقد الحقيقة واليقين!! ودعواه م المساواة بين النّصوص إلهيّة أو بشريّة، أو دعواه م أنّ النّصّ كائن منفصل عن ذاته، أو مغالطتهم وجدالهم

[1]– عبّاس محمود العقّاد، موسوعة أعمال العقّاد، ط2. لبنان: 1994م، دار الكتاب اللّبناني للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ج6، ص533.

بـأنّ الخطاب حجاب ومخادع ومراوغ، ومن تسميته م للمسلّمين للنّصوص بعبّاد الأوثان وأهل الرّمز والحجب، ودعوتهم لسيادة العقل مطلقا، ولانسحاب الآلهة والأنبياء من على مسرح الحياة ، ولا غرابة في ما يدعو ن إليه من أنّ قراءة النّصّ تُنتج نصّا آخر ، وأنّ النّصّ هو فضاء للتّأويل الحرّ المفتوح، أو أنّ دلالات النّصّ متطوّرة حسب تطوّر أدوات التّحليل، أو أنّ عقل القّارئ له دور أساسيّ في حركة التّأويل، أو أنّ التّراث مفتوح وغير محدّد ويخضع للتّفسير المستمرّ عبر التّاريخ.. الخ من تلك الأباطيل.

-لعلّ خير ما تُوصف به هذه الدّعوات ما قاله العقّاد من أنّ: "مُعاندة الحقائق، والمُغالطة المتعمّدة تدلّ على الغباوة والمرض النّفساني والهوى الدّفين "[1]، فتصوّر إمكانيّة الفصل بين النّصّ القرآني وقائله مغالطة فارغة، لا تحتاج إلى كدح عقلي لتفنيدها، بل لا يتقبّلها عقل سويّ، وان غُلّفت – من باب التعصب الفكري أو الأيديولوجية بمنظومة من المصطلحات والنّظريّات التي توصف بالعلميّة.

-إنّ التّأويل فرع التّصحيح والتّسليم: بمعنى أنّ من يلجأ للتّأويل يفهم منه بالضّرورة أنّه مُسلّم بنصّ له سلطة لا يملك لها دفعا ولا ردّا، ولذلك يلجأ لتأويله أو تحريفه، أمّا من يُسقط القداسة عن النّصّ القرآني ويعامله كنصّ بشري فمثله لا يُنتظر منه أن يعبأ بقواعد التّفسير أو التّأويل الصّحيح، ولا عجب أن يبتدع قواعد لتفسير النّصوص الشّرعيّة العربيّة بطريقة لم يعهدها فصحاء العرب، ومثل هذا لا يفزعن من قريب ولا من بعيد، أن يخرج باجتهادات وأحكام لم يسبقه إليها سلف، ولا تخطر على بال خلف، فبأيّ معيار يمكن أن يسمّى هذا اجتهادا و إبداعا!

-إنّ محمّد أركون في الوقت الذي يدّعي فيه أنّ النّصّ القرآني يُحتّم عليه اختيار منهج ملائم لتفسيره القرآن، فإنّ الواقع الذي تحفل به كتبه يدلّ على أنّه يطبّق منهجا خليطا من عدّة مناهج لتفسير القرآن، بل اعترف هو نفسه بأنّه يتعسّف في تطبيق هذا المنهج الخليط.

-إنّ هذه المنهجيّة تفتح النّصّ على دلالات ومعان –خصوصا في اللّغة العربيّة– لا يترجّح أحدها على الآخر، ممّا يؤدّي إلى اختلاط النّتائج وتمييع الأحكام والنّتائج لوقوعها في دائرة الاحتمالات.

[1]– عبّاس محمود العقّاد، موسوعة أعمال العقّاد، ج6، ص506.

-إنّ هذه المنهجيّة تقوم على نظريّات حديثة غربيّة في التّحليل اللّغوي، وهذه النّظريّات لم تنضج، ولم تكتمل حتّى الآن، وهي بين القبول والرّفض في بلاد منشئها ، وتفسير النّصّ القرآني وفقا لهذه النّظريّات حينئذ، هو بمنزلة حمله على النّظريّات العلميّة التّجريبيّة التي لم تصل إلى درجة الحقائق وهو أمر مرفوض.

من الملاحظ التي كشفتها الأطروحة في هذا البحث هي أنّ هذه المنهجيّة في قراءة النّصوص كان أوّل من دعا إليها وقعّد قواعدها ووضع أصولها (شلاير ماشر /Schleir Masher) المستشرق الألماني، حيث دعا إلى كسر احتكار رجال الدّين لتفسير نصوص الكتاب المقدّس، والى ضرورة دراسة شخصيّة صاحب النّصّ وبيئته التي عاش فيها، والتّيّارات الفكريّة السّائدة في عصره – كما دعا إلى تفسير النّصّ الدّيني على هدي من دراسة اللّغة وتاريخ نشأتها وتطوّر دلالاتها وعلاقاتها باللّغات ذات العلاقة مع الكتاب المقدّس، والى تبيّن الوحدة الأدبيّة للنّصّ، والتّرابط بين وحداته المختلفة[1]، وهو يريد أن يضيف من وراء هذه الدّعوة شيئا آخر، هو نقد النّصّ نفسه وبيان وثاقته، والإبانة عمّا قد اعتراه أحيانا من زيادة أو نقص، نتيجة اختلاف العصور عليه، ولمس الأيدي الكثيرة له، وعمل العقول المختلفة فيه، وفكرة الوحدة الأدبيّة من آثار ما دعا إليه العالم الألماني (وولف /Wulff)، كما نبه (شلاير /Schleir) إلى فكرة النّقل والاقتباس من النّصوص الأخرى السّابقة، وهل يتمّ ذلك النّقل بدقّة أم وقع خطأ وسهوا أو تزويرا ممّا يشوب حالات النّقل، كما نبه إلى قضيّة توثيق النّصّ وتحريره، وأهمّية التّأكّد من ذلك لما يشوب عمليّات النّسخ من غفلة وأغلاط ، وقد ظهر إلحاح أركون الشّديد على هذه القواعد والأسس إلى حدّ التّطابق، فلا يعدو دوره دور المقلّد النّاقل لهذه الأسس ومحاولة تطبيقها على النّصّ القرآني، دون أن يشير من قريب أو بعيد لواضعها لا هو ولا نصر حامد أبو زيد ، وممّا يجدر التنبيه إليه أنّ أمين الخولي رائد الدّعوة إلى التّفسير اللّغوي الأدبي للقرآن والذي قلّده أبو زيد قد قلّد هو الآخر شلاير ماشر دون أن يشير إليه أو يذكره[2]، وقد سبقهما في التّقليد محمّد عبده وتلميذه محمّد رشيد رضا ، حيث دعيا وقادا حركة تجديد في التّفسير القرآني لم تكن غير نوع من التّقليد لحركات

[1]– السّيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ط1. مصر: 1998م، دار المعارف، ص141،135.

[2]– السّيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ص13.

إصلاحيّة في أوروبا، دعت إلى تفسير النّصّ الدّيني عندهم بعيدا عن رجال الدّين، باعتبار أنّ هذا النّصّ نزل بلغة، وأنه ينبغي أن يُفهم على هدي من أسرار اللّغة وطرائقها في البيان، كذلك دعت هذه الحركات إلى إحياء دراسة اللّغات القديمة التي بينها وبين لغة النّصّ وشائج من قرابة أو جوار أو اتّصال.

-إنّ النّصوص الشّرعيّة قرآنا وسنّة هي نصوص مطلقة عامّة دائمة شاملة، تشمل كلّ الزّمان والمكان، ولا علاقة لها –من حيث قوّة الإلزام بالبيئة ولا بالأشخاص ولا بالأحوال–وإنّما تنزل على واقعها المناسب حسب مناهج الاستنباط الصّحيح وهو ما يعرفه الأصوليّون بتحقيق المناط، والقول بتاريخيتها يفقدها الإطلاق والعموم والشّمول، ويجعلها قاصرة على الزّمان والمكان والبيئة التي نزلت فيها، ويجعل المسلمين الآن في حلّ من الالتزام بأحكامها ، وهو قول يتّفق في نتيجته مع قول خلف الله وغيره بانتهاء دور ونظام النّبوّة والرّسالة، ويتّفق مع قولهم بسيادة العقل مطلقا وهذا من الخطأ الذي وقع فيه، وأمّا جعله الأحكام الشّرعيّة في أمور القضاء والسّياسة والحرب من أمور الدّنيا البحتة التي مرجعها إلى العقل ولا علاقة لها بالشّريعة فهي دعوى متهافتة، ويكفي هنا أن نعلم أنّ الشّريعة جاءت أحكامها عامّة شاملة لأمور العقيدة والعبادات والمعاملات، وما هذا التّقسيم إلاّ أمر مُستحدث جُعل لتسهيل الدّرس الفّقهي، ولا يعني بحال أنّ المرجعيّة في أمور الدّنيا لغير الشّرع، ولو كان الأمر كذلك لكان للعقل والهوى، ولما كان هناك معنى أن تزدحم مصنّفات الحديث بكتب وأبواب في الجهاد والقضاء والبيوع والإجارة وسائر المعاملات ومثلها كتب الفّقه ، وأمّا دعوى أركون بـأنّ كتب علوم القرآن هي كتب بالية لا تُتيح معرفة صحيحة للقرآن، فحسبنا هذا الكمّ الهائل من المعارف والموسوعات التّفسيريّة الثّريّة والغنيّة والمتنوّعة، والتي كانت نتاجا طيّبا لأصول التّفسير التي احتوت عليها كتب علوم القرآن كالبرهان والإتقان، هذه التّفاسير التي ضمّت خلاصة الفكر البشري وعُصارة أفضل العقول في فهم كتاب الله، كلّ ذلك بتوجيه وضبط من أصول التّفسير التي احتوت عليها كتب علوم القرآن.

وقد أكّدت الأطروحة بعد هذا التعمّق والتشعّب في ثنايا هذا البحث أنّ أنواع الفنون وأقسام العلوم التي اشتملت عليها كتب علوم القرآن تـركت انطباعا بـأنّ علماءنا لم يدَعوا شاردة ولا واردة ممّا يُعين على فهم كتاب الله وإيضاح مراده – تعالى– إلاّ وتكلّموا عليه بإسهاب، مثل أسباب

النّزول، والمناسبات بين الآيات، والمناسبات بين السّور، ومعرفة المكّيّ والمدنيّ، والنّاسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز، وإنزال القرآن وجمعه، وتوجيه قراءاته ورسمه وأحكامه.. الخ.

الفصل الثّالث:

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم؛

بين دعاوى التّجديد والاجتهاد المنضبط.

الفصل الثّالث:

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم؛

بين دعاوى التّجديد والاجتهاد المنضبط.

1 -الضّوابط المنهجيّة للفّهم السّليم للنّصّ القرآني: لعلّ أفضل ما تبدأ به الأطروحة هذا المبحث هو قول فهد عبد الرّحمن بن سليمان الرّومي "لا نزعم أنّ كلّ ما في تلك المناهج وما قبلها خطأ جانب الصّواب أو ضالّ انحرف عن جادّة الطّريق، وإنّما نقول أنّ فيها صوابا وفيها خطأ وفيها حقّا وفيها ضلالا" [1]. إذن ما هو السّبيل لإتباع مناهج تأخذنا للصّواب وتبعدنا عن الانحراف والضّلال؟ يقول شوقي أبو خليل أنّ إدراك وتفسير النّصوص الدّينيّة يكون وفقا لمنهج وصفه بالمنهج العلمي المحايد، وهو يرى أنّ هذا المنهج قائم على أساس علمي دقيق، وهو فنّ حيادي مستقلّ برأسه، يشكلّ الميزان الذي لا بد من تحكيمه للرّبط بين النّصّ والمعنى المراد منه[2]. ومن المعلوم أنّ لكلّ علم من العلوم ولكلّ فنّ من الفنون شروطا وضوابط لابدّ من أخذها عند الاشتغال به وعند عدم تطبيقها يحصل الخلل ويظهر الانحراف في ذلك العمل العلمي، وعلم التّفسير من أجلّ العلوم الإسلاميّة وأهمّها وأعظمها شأنا وفضلا، فكيف يُعرض عن شروطه الأساسيّة وقواعده الضّروريّة التي قرّرها أهل العلم للوصول إلى مراد الله تعالى على الوجه المطلوب واللاّئق به، وهناك شروط وضوابط لتأصيل المنهج الصّحيح ووضع الطّريق المستقيم لتفسير القرآن الكريم يجب توفيرها ولا يجوز إهمالها وإهدارها بحال من الأحوال، منها ما يتعلّق بطريقة التّفسير ومنهجه الذي يلزم السّير عليه، ومنها ما يتعلّق بأوصاف المفسِّر العلميّة والعقديّة[3]، إذن فهناك تيّار ثالث يرى أنّه لا حرج في تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة في إدراك النّصوص الدّينية شريطة الالتزا م بجملة من الضّوابط لعلّ من أبرزها التقيّد بضوابط التّفسير والتّخصّص في العلوم الشّرعية، وفي هذا السّياق يُحذّر فضيلة الشّيخ القرضاوي من خطر تمكين

---

[1]- فهد عبد الرّحمن بن سليمان الرّومي، منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التّفسير، ط2، السّعوديّة، ج1، 1403هـ-1983م، ص09.

[2]- شوقي أبو خليل، قراءة علميّة للقراءات المعاصرة، دط. سورية: 1411هـ- 1990م، دار الفكر، ص9.

[3]- محمّد الدّسّوقي، نهج البّحث في العلوم الإسلاميّة، ط2. قطر: 1424هـ- 2003م، دار الثّقافة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص225، 228.

الفئات اللاّدينيّة لتساهم في توجيه المرحلة القادمة للأمّة، بترويج فكرها المستورد ومفاهيمها الدّخيلة، تحت عنوان التّجديد والتّطوير، وإنّما هو التّبديد والتّخريب، ويواصل القول بأنّه يخشى من تيّارين كلاهما أشدّ خطرا من الآخر[1]:

الأوّل: تيّار الغلوّ والتّشدّد والتّنطّع، الذي يريد أن يُضيّق على الأمّة ما وسّع الله، ويعسّر عليها ما يسّر الله، وأن يعادي العالم كلّه، ويقاتل النّاس جميعا، ولو سالموا المسلمين، ولا يتسامح مع مخالف له، مسلما أو غير مسلم.

الثّاني: تيّار الانفلات والتّسيّب، الذي اتّخذ إلهه هواه، فلا يرجع إلى الأصل، ولا يتقيّد بنصّ، ولا يستند إلى إمام معتبر، إنّه رفض إتّباع أئمّة الإسلام، ورضي بتقليد أئمّة الغرب، فمنهم يستمدّ، وعليهم يعتمد وبهم يصول ويجول!

لهذا فإنه يتوجّب على أهل العلم والدّعوة، وخصوصا دعاة المنهج الوسطيّ أن يقولوا كلمتهم، ويبيّنوا وجهتهم، ويشرحوا رسالتهم، في خضمّ هذه الفتن التي تذر الحليم حيران، وفي هذا الجوّ الرّهيب الذي يُحاط فيه بالأمّة من كل جانب.

يظهر ممّا سبق أنّ مجموع مشاريع الدّراسات المعاصرة للنّصوص الدّينيّة بصفة عامّة، وللنّصّ القرآني بصفة خاصّة تنطلق من منطلق الإساءة لهذه النّصوص واعتبارها المعوّق الوحيد في نهضة الأمّة وتطوّرها، ولذلك تركّزت جُلّها على اعتبار النّصّ القرآني نصّ بشري أو نصّ تاريخيّ أو فينيقيّ أو حتّى تراثيّ، وفي بعض المرّات إنكار كونه وحيا إلهيّا، وما ذلك إلاّ للوصول إلى نتيجة يسيل لها لعاب أصحاب القراءة المعاصرة، وهي قابليّة النّصّ القرآني للنّقد والتّشريح والتّعليق، ومن ثمّ تحقيق الهدف الذي من أجله ظهرت هذه المشاريع وعليه تتقاضى أجورها، وهو إبعاد القرآن الكريم من حياة النّاس وانشغالاتهم وحصره في القرون الأولى واعتبار كلّ من فسّره من منطلق كونه نصّا إلهيّا لم يفقه الغاية منه بدءا من ابن عباس وانتهاء بالطّاهر بن عاشور.

وعلى اعتبار ما سبق فنحن لسنا ضدّ الدّراسات الجديدة للنّصّ القرآني كما سبق وذكرت، فعلى العكس من ذلك نحن بحاجة إليها، فتطوّر المجتمع والأمّة وظهور نوازل جديدة تتطلّب قراءة جديدة للنّصوص الدّينية من علمائنا لا من سفهائنا، من منطلق المسؤوليّة وهمّ الأمّة لا من

[1]– يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ط1. مصر: 1424هـ– 2004م، دار الشّروق، ص11.

منطلق العبثيّة واللّهو، ولذلك يتطلّب في المتقدّم لقراءة النّصّ القرآني قراءة جديدة أن يكون مستوفيا لجميع الشّروط العلميّة الحاكمة لقواعد النّظر في النّصّ القرآني، لأنّ دراسة النّصّ القرآني وقراءته تعتبر علما كاملا له أسسه وقواعده ومتطلّباته ولا يقتصر فقط على التّفسير وإبداء الرّأي، وإنّما يتطلّب توفّر علوم عديدة بالإضافة إلى أخلاق رصينة، والواقع أنّنا لا نضيق بأيّ تفسير عصري يمكن أن يخدم القرآن والدّين، يراعى فيه حسن العرض والتّحليل والأسلوب الجذّاب بشرط ألا يُصرف إلى معان تجافي النّصّ، وتفتقر إلى الدّليل، وتفتح أبواب الفتنة، وتجعله غرضا لكلّ ذي هوى أو مرض، وبشرط أن يكون المفسّر مؤهّلا لذلك برصيد كاف من علوم القرآن، متحرّجا عن أن يقول فيه بالرّأي، محافظا على دلالة النّصّ.

لذلك فهناك ضوابط وشروط وقواعد اشترطها العلماء يجب مراعاتها أثناء قراءة النّصّ القرآني، وقد قسّمتها إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: في ما يتعلّق بالقارئ، والثّاني: في ما يتعلّق بالنّصّ، والثّالث: في ما يتعلّق بالسّياق.

1 ـ 1 في ما يتعلّق بالقارئ: إنّ المتأمّل في أقوال السّلف في التّصدّي لكتاب الله يعلم عظم هذا الباب من أبواب العلم، فهذا أبو بكر وعمر بن الخطّاب – رضي الله عنهما – يتورّعان عن القول في آية من القرآن خوفا من الوقوع في الخطأ والزّلل، والقول على الله بغير علم، لذلك وضع العلماء عددا من الشّروط في المفسّر الذي يتصدّى لبيان معاني كلام الله، فأمّا ما يتعلّق منها بالقّارئ فنذكر ما يلي:

1 ـ 1 ـ 1 صحّة القصد والنّيّة وإظهار الافتقار إلى الله تعالى : إنّ أوّل ما ينبغي الاعتناء به عند التصدّي للقراءة المعاصرة هو خلوص القصد، وحسن السّريرة، أي: استحضار الإخلاص، وابتغاء وجه الله تعالى ورضاه، وقطع النّفس عن لذة الاستيلاء، وشهوة الاستتباع، وحبّ الظّهور، وفتنة الاستبشار بالمدح، وطمع الرّئاسة، قال ابن القيّم: "فأمّا النّيّة فهي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه يبنى، فإنّها روح العمل وقائده وسائقه، والعمل تابع لها، ويُبنى عليها،

يصحّ بصحّتها، ويفسد بفسادها، بها يستجلب التّوفيق، وبعدمها يحصل الخذلان" [1]، كما ينبغي للمتصدّر للتّفسير العصري إظهار افتقاره إلى الله تعالى، باستمداد العون منه، واستلهام الصّواب، وطلب الفتح، وما أجدر من طلب عون ربّه، وأمل فضله ألاّ يحرمه إيّاه، وإذا كان ابن القيم قد نصّ على هذا الأدب في حقّ المفتي، فإنّ المُفسّر أجدر به، وهو المبلّغ عن ربّ العالمين، ومن ثمّ تعيّن على المفسِّر الموفّق إذا تجرّد لفهم آية، أو تأويل نصّ "أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي لا العلمي المجرّد إلى مُلهم الصّواب، ومُعلّم الخير، وهادي القلوب: أن يلهمه الصّواب، ويفتح له طريق السّداد، ويدلّه على حكمه الذي شرعه لعباده فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التّوفيق"[2]، وقد حكى ابن القيم ما رآه من صنيع شيخه ابن تيمية إذا حزبته مسألة، واستشكل عليه وجه الحقّ، من لجوئه إلى الله تعالى، واستمداد الصّواب منه، فيفتح الله تعالى عليه، وتزدحم الفتوحات الرّبّانيّة بين يديه، وما ذلك التّوفيق إلاّ بصدق التّوجّه وحسن النّيّة وقوّة التّوكّل.

1 ـ 2 العلم باللّغة العربيّة : ولا بدّ لقارئ النّصّ القرآني أن يكون عالما باللّغة العربيّة وعلومها معرفة تيسّر له فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حدّ يميّز به بين صريح الكلام وظاهره، ومُجمله وحقيقته، ومجازه وعامّه، وخاصّة ومُحكمه، ومُتشابهه ومُطلقه، ومُقيّده ونصّه، وفحواه ولحنه ومفهومه، قال الغزالي: "والتّخفيف فيه أنّه لا يشترط فيه أن يبلغ درجة الخليل والمبرّد وأن يعرف جميع اللّغة وأن يتعمّق في النّحو، بل القدر الذي يتعلّق بالكتاب والسّنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه" [3]. فإذا كانت العربيّة لسان القرآن، ووعاءه البياني، فإنّ من البدهي أن تكون الإحاطة بقواعد هذه اللّغة، والانقياد بأساليبها، ومعرفة مقاصد العرب من كلامهم، شرطا في التّدبّر الواعي، والتّأويل المنقاد، والانتزاع الصّحيح، يقول الشّوكاني "ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكّنا من استخراجها من مؤلّفات الأئمّة المشتغلين في ذلك وقد قرّبوها أحسن تقريب وهذّبوها أبلغ تهذيب

[1]– محمّد بن أبي بكر بن أيّوب بن سعد شمس الدّين ابن قيّم الجوزيّة (ت: 751هـ)، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تح: محمّد عبد السّلام إبراهيم، ط1. بيروت: 1411هـ – 1991م ، دار الكتب العلميّة، ج4، ص199.

[2]– ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ص199.

[3]– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطّوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدّين، تح: محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، ط1. 1413هـ – 1993م، دار الكتب العلميّة، ج1، ص351، 352.

ورتّبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه. ولا يبعد الإطلاع عليه وإنّما يتمكّن من معرفة معانيها وخواصّ تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم النّحو والصّرف والمعاني والبيان حتّى يثبت له في كل فنّ من هذه ملكة يستحضر بها كلّ ما يحتاج إليه عند وروده عليه فإنّه عند ذلك ينظر في الدّليل نظرا صحيحا ويستخرج من الأحكام استخراجا قويّا ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسّط من المؤلّفات الموضوعة فيها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسّع في الاطلاع على مطوّلاتها مما يزيد المجتهد قوّة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه والحاصل أنّه لا بدّ أن تثبت له الملكة القويّة في هذه العلوم وإنّما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفنّ، قال الإمام الشّافعي: يجب على كل مسلم أن يتعلّم من لسان العرب ما يبلّغه جهده في أداء فرضه، وقال الماوردي: ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره"[1]. فالتمكّن من الآلة اللّغويّة، يتيح فهم النّصّ العربي أيّا كان نوعه ومشربه، فلمّا كان القارئ المفسّر معنيّا بدراسة النّصّ القرآني، فإنّ ذلك يضيف إليه عبئا آخر هو معرفة العلوم النّقليّة التي تتّصل بجنس هذا النّصّ، وتضيء كنهه المعرفيّ.

1 ـ 3 العلم بالقرآن الكريم : ومعرفة القرآن الكريم بل حفظه أمر ضروري لقارئ النّصّ قصد الاستدلال والاستنباط وإدراك الفّهم الصّحيح السّليم قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] فلا بدّ من معرفته، لأنّ من لا يعرف القرآن لا يعرف شريعة الإسلام، قال الشّاطبي "إنّ الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبصائر وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاه بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه لأنه معلوم من دين الأمة. وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظرا وعملا لا اقتصارا على أحدهما فيوشك أن يفوز بالبغية وأن يظفر بالطلبة ويجد نفسه من السابقين وفي

[1]– محمّد بن علي بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: الشّيخ أحمد عزو عناية، ط1. بيروت: 1419هـ– 1999م، دار الكتاب العربي، ص251، 252.

الرعيل الأول"[1]. وملخص هذا أن يكون المتقدّم للنّصّ القرآني عارفا معرفة تامّة وكاملة بالقرآن الكريم وبكلّ موضع منه بل ويجب أن يكون حافظا له، وإلاّ لما كان مرشّحا لقراءة النّصّ القرآني لأنّه قلّ أن يوجد في القرآن آية لا يستنبط منها شيء من الأحكام وأنّ تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقّف على معرفة الجميع بالضّرورة، ثمّ إنّ الذي لا يستطيع حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب لا يستطيع أن يأتي بشيء في اجتهاده وقراءته.

1 ـ 4 العلم بالسّنة النّبويّة وعلومها: ويشترط في ذلك معرفة كلّ ما صدر من رسول الله ﷺ سواء كان فعلا أو قولا أو تقريرا، لكون السّنة هي المصدر الثّاني من المصادر التّشريعيّة وهي الأصل الثّاني من أصول الأحكام الشّرعية، ولن يتسنّى للمفسّر فهم النّصّ القرآني إلا من خلالها.

وقد بيّن القرآن الكريم في العديد من آياته الكريمة مكانة السّنة ودعا إلى الأخذ بها، وقارن بين طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ وطالب المسلمين بالاحتكام إلى رسول الله في ما شجر بينهم من خلاف، قال تعالى مؤكّدا هذه المعاني: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: 7] وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59] وقوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36] فالسّنة هي المصدر التّفسيري والتّوضيحي المكمّل للمصدر الأوّل وهو القرآن الكريم، فلا يُتصوّر دارس للقرآن من غير سنّة.

أمّا عن معرفة علوم السّنة فعلى رأسها التّمييز بين الحديث الصّحيح والحسن والضّعيف والموضوع وإتقان علوم الحديث، فإنّ جاهله لا يُعذر، فعليه بعلم طرق الحديث وأدائه وعلم غريبه

[1]– إبراهيم بن موسى اللّخمي الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، تح، عبد الله درّاز، ط1. 1425هـ– 2004م، دار الكتب العلميّة، ج3، ، ص346.

ومختلفه ومشكله وناسخه ومنسوخه، وعلم الجّرح والتّعديل وعلم مصطلح الحديث، فالصّحيح وأقسامه والحسن وأصنافه والضّعيف وأنواعه والموضوع وعلاماته، كلّ هذا واجب في حقّه، ثمّ بعد ذلك الحفظ، فمن لا يحفظ الحديث ليس من أهله، وفي الكامل لابن عديّ من جهة النّفيلي قال: سمعت هُشيما يقول: "من لم يحفظ الحديث فليس هو من أصحاب الحديث" [1]، ومن لم يكن من أصحاب الحديث فهو بطبيعة الحال ليس من أصحاب القرآن، إذ الحديث والقرآن علمان لا ينفصلان، ولا يفهم القرآن من لم يُتقن الحديث، ولا يفهم الحديث من لم يُتقن القرآن.

وقد اختلف العلماء في القدر المطلوب حفظه من الحديث في المجتهد قال ابن العربي في المحصول ثلاث آلاف، وقد سأل أبو علي الضّرير أحمد بن حنبل: كم يكفي الرّجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي؟ يكفيه مائة حديث؟ قال أحمد: لا، قال: ثلاثمائة ألف؟ قال: لا، قلت: أربعمائة ألف؟ قال: لا، قلت: خمسمائة ألف؟ قال: أرجو [2]. فهذا يدلّ على دور الحديث في فهم وتفسير آي القرآن، وتوضيح ما أشكل فيه، لذلك كلّ من تقدّم للقرآن من غير زاد من السّنة كان مصير تفسيره مجانبة الصّواب.

1-1-5 التخلّي عن موانع الفهم : هذا المبحث أصّله الغزالي في الإحياء عند حديثه عن مقدّمات التّدبّر، وبحث فيه حجب الفهم التي تسدل على قلب القّارئ أو المفسّر، وتحول بينه وبين الحقيقة القرآنية! وقد حصرها في أربعة: التّعمّق في تحقيق مخارج الحروف، والتّعصّب للرّأي، والإصرار على الذّنب، والاستغناء عن الرّأي في التّفسير.

وهذا الحصر الذي جاء به الغزالي نابع من ملاحظة ظروف عصره، ونقد ما كان عليه النّاس آنذاك من أحوال صارفة عن التّدبّر، أمّا الموانع التي من شأنها أن تحول اليوم دون الفّهم، وتجعل المفسّر العصري ناكبا عن الجادّة، فذكر منها الغزالي مانعين، ونستدرك عليه مانعا ممّا أنتجه السّياق المعرفي للعصر:

[1]- جلال الدّين السّيوطي (ت: 911هـ)، تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّواوي، تح: نظر محمّد الفاريابي أبو قتيبة، ط2. 1415هـ، مكتبة الكوثر، ج1، ص34.

[2]- الشّوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحقّ من علم الأصول، 251.

الأوّل: التكلّف في التّفسير العلمي: يعدّ التكلّف في اختيار النّظريّات العلميّة، واستخراج قوانين المعرفة من النّصّ القرآني حاجبا عن الفّهم الحقيقي لمقاصده، والتّدبّر الصّحيح في هديه، وشاغلا عن التّفقّه في أسرار التّشريع ومقاصد التّكليف، وناهيك بهذا التّعطيل من مفسدة عظمى دافعة لمصلحة كبرى هي الاستمداد من القرآن بوصفه كتاب هداية وإرشاد.

وإنّ لتكلّف العصريّين في هذا الباب، نظيرا في عصر الغزالي، مع اختلاف في موضوع التّأمّل ومحلّ البحث، وهو التكلّف في تحقيق مخارج الحروف، ظنّا بأنّ الحرف لم يخرج من مخرجه، وهذا ما نعاه الغزالي بقوله: "فهذا يكون تأمّله مقصورا على مخارج الحروف، فأنّى تتكشف له المعاني؟ وأعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعا لمثل هذا التّلبيس" [1]، فالتكلّف في التّفسير العلمي يعني محاولة حمل الآية على معنى قد يحتمله اللّفظ مع وجود المعنى الظّاهر من غير حاجة شرعيّة، وذلك قد يؤدّي إلى الخوض في ما سكت عنه الشّرع، والتعصّب المذهبي والفقهي، إضافة إلى إغفال التّفسير بالمأثور.

الثّاني: التعصّب المذهبي: إنّ التعصّب للمذهب، أو المعتقد، أو الرّأي حجاب صفيق بين المفسّر ونور الحقّ، وعائق عن العمل بالدّليل الذي تعبّدنا الله تعالى به، وعقبة في طريق الاستفادة من صواب المخالف، وفي مثل هذا المعنى قال بعض الحكماء: العلم حجاب ! لا يقصد به العلم النّافع، الذي عليه نور الدّليل، وهالة الصّواب، فإنّه لا يكون حجابا وهو منتهى الطّلب، وغاية المنى؛ وإنّما يقصد المذاهب التي استمرّ عليها النّاس أزمانا بمحض التّقليد، والأقاويل التي تعصّبت للفرق بمجرّد الرّأي. قال الغزالي: "أن يكون مقلّدا لمذهب سمعه بالتقليد، وجمد عليه، وثبت في نفسه التعصب له بمجرد الإتباع للمسموع، من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة. فهذا شخص قيّده معتقده عن أن يجاوزه، فلا يمكن أن يخطر بباله غير معتقده، فصار نظره موقوفا على مسموعه، فإن لمع برق على بعد، وبدا له معنى من المعاني التي تباين مسموعه، حمل عليه شيطان التقليد حملة، وقال: كيف يخطر هذا ببالك وهو خلاف معتقد آبائك. فيرى أن ذلك غرور

[1] – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج1، ص284.

من الشيطان، فيتباعد منه، ويحترز عن مثله"[1]. وقد عدّ الغزالي التعصّب المذهبي مانعا من الفّهم، وحجابا على البصر والبصيرة.

الثّالث: إتباع الهوى: إنّ الإصرار على المعصيّة، وإتّباع الأهواء، والتّهافت على أعراض الدّنيا، سبب سواد القلب، وصدأ النّفس "فهو كالخبث على المرآة يمنع جلية الحق من أن يتجلى فيه، وهو أعظم حجاب للقلب، وبه حُجِب الأكثرون.. فالقلب مثل المرآة، والشهوات مثل الصدأ، ومعاني القرآن مثل الصور التي تتراءى في المرآة، والرياضة للقلب بإماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة، وقد اشترط الله عز وجل الإنابة في الفّهم والتذكّر: ﴿تَبۡصِرَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِكُلِّ عَبۡدٖ مُّنِيبٖ﴾ [ق: 8] فالذي آثر غرور الدّنيا على نعيم الآخرة فليس من ذوي الألباب، ولذلك لا تنكشف له أسرار الكتاب"[2]، وهذا أمر بيّن واضح أنّ نور الله لا يؤتى لعاصٍ.

1 ـ 6 الاهتداء بفهم السّلف الصّالح : إنّ الاهتداء بفهم السّلف الصّالح سنّة متّبعة عند المفسّرين، ومرجع حاكم على مناهجهم في التّفسير؛ لأنّهم جميعا "على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا، ولا ضربوا له أمثالا، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم: يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها؛ بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين"[3]، ولو ذهبنا مذهب الاستقصاء، وفحصنا عن أسباب هذا التّعظيم للفّهم السّلفي، لوجدناها أربعة: التّضلّع من لسان العرب، وصفاء الفطرة، وفهم مقاصد التّنزيل، والبعد عن الأهواء والبدع، فكلّما حدثت مُحدثة إلا وقارعوها بالهدي الأوّل، والصّحابة الكرام على رأس السّلف الصّالح ممّن يُقتدى بهم في فهم القرآن وتدبّره؛ وإنّما وجب لهم هذا التّقديم للمعرفة التامّة باللّسان العربيّ، وخلوص السّليقة، ومباشرة النّوازل والوقائع، والإحاطة بالقرائن الحاليّة وأسباب النّزول، والتّضلّع من

[1]– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج1، ص284.

[2]– أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج1، ص284، 285.

[3]– ابن القيّم، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ج1، ص49.

مقاصد الوحي، بل إنّهم عاصروه وصاحبوه آناء الليل وأطراف النّهار، مُتجرّدين للفّهم، حريصين على التّدبّر، متقرّبين بذلك إلى الله عز وجل، فما أجدرهم باستجلاء سرّه، ودَرْكِ كنهه.

والتفاتا إلى هذه المعاني كلّها قرّر الشّاطبي قاعدة جليلة لا يُستغنى عنها في التّفسير، وهي: "ما نُقل من فهم السّلف في القرآن، فإنّه كلّه جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدلّ عليه الأدلّة الشّرعية"[1]، واحتجّ لصحّة هذه القاعدة في موضع آخر حين قال: "لأنّهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم.."[2]، ولا شكّ أنّ رفض الفّهم السّلفي لنصوص القرآن والبعد عنه يورث تعصّبا للرّأي، واعتدادا بالنّفس، وهضما للمُخالف، وإتّباعا للهوى، وجريا وراء التّأويلات المستكرهة، ممّا يؤدّي إلى مآلات وخيمة.

1 2 في ما يتعلّق بالنّصّ: ويُشترط في التّعامل مع النّصّ الدّيني في هذا القسم ما اشترطه علماء الأصول من قواعد ضابطة وشروط لازمة، وما أكّده الفقهاء من منهج في التّعامل مع القرآن في التّفسير كتفسير القرآن بالقرآن ثمّ بالسّنة ثمّ بأقوال الصّحابة، وجعلها خطوات للتّفسير الأمثل للنّصّ القرآني.

وبناء على ذلك اشترطوا لقبول التّأويل:

-أن يكون اللّفظ المراد تأويله قابلا للتّأويل بأن يكون بوضعه اللّغوي محتملا ذلك، فإن كان اللّفظ غير قابل للتّأويل كان التّأويل فاسدا، ومنه اللّفظ المُحكم وهو الذي دلّ على معناه المسُوق فإفادته بصيغته، ولا يحتمل التّأويل ولا التّخصيص ولا النّسخ لا في زمن النّبوّة ولا بعدها، وأن يكون المعنى الذي صُرف إليه اللّفظ من المعاني التي يحتملها اللّفظ لغة أو استعمل فيه شرعا، وأن "يكون الصّرف عن ظاهره بدليل صحيح" [3]، وفاق اهتمام الأصوليّين بدلالة الخطاب لحاجتهم إلى استنباط الأحكام الشّرعيّة من النّصوص ووضع القواعد اللاّزمة لذلك، فدقّقوا في قضيّة فهم

---

[1]- الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، ج3، ص404.

[2]- الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، ج4، ص284.

[3]- محمّد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: المقدّمة التّعريفيّة بالأصول وأدلّة الأحكام وقواعد الاستنباط، ط4. بيروت: 1985م، الدّار الجامعيّة للطّباعة والنّشر، ص466، 470.

المعنى بمستوياته المختلفة، "فالمعنى الحقيقي هو ما وضع اللفظ بإزائه أصالة ويتكفّل به علم المعجم، والاستعمال وهو الذي تجاوزت فيه اللغة ذلك المعنى الأصلي فاستعملت اللفظ في غيره على سبيل المجاز أو الكناية وهذا ما يتكفّل به علم البيان، والمعنى الوظيفي وهو ما تؤديه الكلمة بمالها من معنى حقيقي واستعمالي في أثناء تركيبها مع غيرها، وهذا ما يتكفل به علم النحو" [1]، فضلا عن المعاني السّياقيّة والقرائن، فأهمّ ما يشغل الأصوليّين هو دلالة العلاقة بين اللّفظ والمعنى، وضبطوا سياق النّصّ باعتبار أنّ فهم معاني العبارات متوقّف على طرق دلالة تلك التّراكيب على معانيها سواء بعباراتها أو بإشاراتها أو بمفهومها أو باقتضائها ممّا هو مقصود للشّارع الحكيم.

1 2 1 عبارة النّصّ: هي اللّفظ الدّال بعبارته على المعنى الذي سيق لإفادته سواء كان السّوق أصليّا أو تبعيّا[2]. فقوله تعالى:﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: 185]. دلالة على وجوب الصّوم.

1 2 2 إشارة النّصّ : هي اللّفظ الدّال على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في العلّة[3] تُدرك باللغة، كما نظروا إلى الألفاظ من حيث دلالتها على أحكامها الشّرعيّة فوجدوها إمّا ظاهرة الدّلالة أو خفيّة، فحتى ينضبط الفّهم ويصحّ الاستنباط ويظهر النّظر الصّحيح، وذلك من خلال المعطيات التي يقدّمها النّصّ بالفّهم والإفهام الكامنين فيه بحيث يضع بذلك حدودا تلزم القارئ بها من إصغاء للنّصّ واكتشاف دلالته وفهم معناه والتعبّد بمقتضاه [4]، ونظر الشّاطبي من جهة أخرى إلى أهمّية إدراك المقصد من الخطاب وهو الذي ينبني عليه ابتداء "فاللاّزم الاعتناء بفهم معنى الخطاب لأنه المقصود. وعليه ينبني الخطاب ابتداء، وكثيرا ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتلتمس غرائبه وعجائبه على غير الوجه الذي كان ينبغي" [5]، كما رأى بلزوم معرفة أسباب النّزول واعتبره شرطا أساسيّا لفهم النّصّ القرآني "فإذا فات نقل بعض

[1]– محمّد رحماني، قضيّة قراءة النّصّ القرآني، د ط. المغرب: 2009م، ص39.

[2]– محمّد مصطفى شلبي، أصول الفّقه الإسلامي، ص489.

[3]– محمّد مصطفى شلبي، أصول الفّقه الإسلامي، ص493.

[4]– الشّاطبي، الموافقات في أصول الفّقه، ج3، ص410.

[5]– الشّاطبي، الموافقات في أصول الفّقه، ج3، ص201.

القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب الدافعة لكلّ مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ، ومعرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال"[1]، فعلماء الإسلام يحرصون على بيان الصّورة المعقولة عن النّصّ "فيلتمس التّأويل للكشف عمّا هو متخفّ، وتهيئة مكان للحقيقة في الوضوح، وفي السطوع وفي الانفتاح، والتأويل يحدث في فضاء الاختلاف، لكنه يحدث هناك في فضاء الاختلاف ليس عن طريق توجيه تساؤلات، فالمهمّة ليست توجيه تساؤلات إلى شخص ما، فعمل كهذا يمكن أن ينتج إما حقائق أو أكاذيب" [2]، فالتّأويل عند علماء الشّريعة إذن "يعني رفع التناقض المتوهّم بين الوجود والحقيقة من جانب، والشريعة والحقيقة من جانب آخر، إن إدراك الحقيقة لا يتمّ استنادا إلى العقل أو إلى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتمّ عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي"[3]، من خلال هذا يتّضح لنا أن ضبط العلماء المسلمين لقراءة النّصّ بهذه الضّوابط ليس الغرض منها تجميد النّصّ، وإنّما صحّة إدراك أحكامه ومعرفة معانيه ودلالاته والوقوف عند مقاصده.

1 2 3 المخاطِب (الله تعالى): ويعني التّعامل مع النّصّ القرآني باعتباره نصّا إلهيّا من عند الله عزّ وجلّ، فيكون بذلك الله عزّ وجلّ هو المخاطِب وكلامه يُستقبل بالقبول والإذعان والطّاعة.

1 2 4 الخطاب (النّصّ): ويعني التّعامل مع النّصّ الإلهي على أنّه وحي أراد الله من خلاله هداية البشريّة وتوفيقها، لا اعتباره نصّا بشريّا أو تاريخيّا مات صاحبه ويحقّ لنا فيه ما نريد من التّضعيف والتّغيير.

1 2 5 المُخاطَب به (محمّد ﷺ): ويعني بذلك الإيمان برسالة محمّد ﷺ وكمال تبليغها له، وأنّه نقل إلينا القرآن بغير تبديل ولا تحريف أو زيادة أو نقصان، وعدم الإساءة لهذا الرّسول العظيم، واحترامه وتوقيره وطاعته ومعرفة فضله على هذه الأمّة والبشرية سواء.

---

[1]– الشّاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ج2، ص201.

[2]– الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الأصول، ص300.

[3]– مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل، ط1. القاهرة: 1425هـ– 2004م، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص5.

إنّ القرآن الكريم كتاب البشريّة الأعظم، وقد تلقّاه الرّسول ﷺ والمسلمون الأوائل بما يستحقّه من الاحتفاء والتّعظيم، فشرحوا معانيه، وبيّنوا غامضه، وفسّروا مُشكله، واستنبطوا أحكامه، وهم القريبون منه زمنا وعاطفة ولغة وثقافة، لذلك وجب على المؤوّل ألاّ يتجاهل ما بيّنوا، ويتجاوز ما فهموا، بل يجعل معرفة فهم الرّسول لنصوص القرآن، ثمّ فهم أصحابه وتابعيهم، خطوة أولى ضروريّة في طريق الفّهم السّليم والتّأويل الصّحيح، لذلك كان أوّل ما يُعنى به من الضّوابط هو أن يُعمد إلى تفسير القرآن بالقرآن لبيان مُجمله وتخصيص عامّه وتقييد مطلقه، ثمّ تفسير القرآن بالسّنة بعدّها التّطبيق العملي للقرآن والبيان النّبوي للرّسالة، ثمّ الأخذ بأقوال الصّحابة والتّابعين بعد النّظر في أدلّتها والتّرجيح بينها.

1 3 في ما يتعلّق بالسّياق: إنّ السّياق له دور كبير في فهم النّصّ؛ فلا يمكن الفصل بين الخطاب وسياقه، لاسيّما حين التّعامل مع النّصّ القرآني، وسأفرد له مبحثا كاملا أبيّن فيه دوره في فهم النّصّ القرآني.

إنّ السّياق هو "الميزان الذي ينضبط به التّوافق بين النّصّ الشّرعي ومراده، والنّور الذي يمزّق غشاوة الإشكال عن الدّليل حين تكتنفه الاحتمالات، فيخرج من حيّز الغموض إلى حيّز التجلّي"[1]، فمعرفة سياق الكلام ركن أساسي في فهمه، وبيان مراد المتكلّم منه، لاسيّما في نصوص الكتّاب والسّنة التي هي مرجع الشّريعة، ومناط الأحكام، وقد اهتم بهذا السّلف فكانوا لا يجيزون التّفسير قبل النّظر في سياق الكلام، قال مسلم بن يسار: "إذا حدّثت عن الله حديثا فقف حتّى تنظر ما قبله وما بعده" [2]، وقد جعل الشّاطبي مراعاة السّياق مظهرا من مظاهر الاعتدال في التّفسير المفضي إلى الفّهم السّليم، حين قال: "فلا محيص للمتفهّم عن ردّ آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشّارع في فهم المكلّف، فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، ولا يصحّ الاقتصار في النّظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض" [3]،

[1]– قطب الرّيسوني، النّصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبّر، ص83.

[2]– أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشيّ البصريّ ثمّ الدّمشقيّ (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمّد سلامة، ط2. الرّياض: 1420هـ – 1999، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، ج1، ص13.

[3]– الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، ج4، ص266.

ومراعاة سياق القرآن ومقاصده منهج اتّبعه كبار المفسّرين للتّرجيح بين المعاني المختلفة، وتبيين المراد منها.

ونذكر من الأمثلة على ذلك ما ورد في تفسير الطّبري عند تفسيره قوله تعالى: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: 33]، قال: "ذهب جمع من المفسرّين إلى أنّ معنى الآية الكريمة أنّ سليمان –عليه السّلام– قام بضرب أعناق الخيل بعدما شغلته عن صلاة العصر من قول القائل: مسح علاوته: إذا ضرب عنقه، وذهب آخرون إلى أنّ المراد من الآية الكريمة أنّه قام بمسح أعرافها وعراقيبها حبّا لها، وهو قول ابن عباس – رضي الله عنه – وهذا الذي ذكرناه عن ابن عباس أشبه بتأويل الآية؛ لأنّ نبيّ الله عليه السلام لم يكن إن شاء الله ليعذّب حيوانا بالعرقبة، ويهلك مالا من ماله بغير سبب، سوى أنّه اشتغل عن صلاته بالنّظر إليها، ولا ذنب لها باشتغاله بالنّظر إليها" [1]، فمراعاة سياق أول الآية وآخرها يتبين المعنى المراد، والسّياق ضابط مهمّ لفهم المعاني، والتّرجيح بين الأقوال المختلفة، ومنع الأوجه البعيدة، وهو نوعان، كلاهما واجب المراعاة، وهما السّياق اللّغوي، والسّياق المقاميّ، وقد بيّنت الأطروحة دور كلّ نوع من هذه الأنواع مع التّمثيل في المبحث الذي يتكلّم عن دور هذه المناهج وأهمّيتها في فهم كتاب الله.

يتّضح لنا من خلال هذا بأنّ ضوابط الفّهم السّليم كفيلة بأن تُزيل جملة العوائق التي تقف في طريق فهم النّصّ القرآني، وتفسير صحيح معقول لمشكِله وغامضِه، وأن تحفظ المفسِّر والمؤوّل من جملة المزالق التي وقعت فيها القراءات المعاصرة لهذا النّصّ المقدّس الذي يتعبّد به المسلمون، ويعتمدون قيمَه وأحكامَه منهجا لحياتهم، فليس كل مفكّر يستطيع تفسير القرآن، فما لم يكن عظيم المعرفة بنصوص القرآن والسّنة، عالما باللّغة العربيّة نحوا، وبلاغة، وفقها، عالما بطريقة استنباط المعاني والأحكام، فإنّه على خطر شديد إذا أقدم على تفسيره؛ لذا يجب أن يتحاشاه من ليس من أهله، كما يتحاشى المهندس أن يكون طبيبا، والطّبيب أن يكون مهندسا، حتى لا يقع كلّ منهما في خطأ لا يمكن تلافيه.

[1]– محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطّبري (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمّد شاكر، ط1. بيروت: 1420 هـ – 2000 م، مؤسّسة الرّسالة، جامع البيان في تأويل القرآن، ج21، ص196.

والمعلوم أنّ فلسفة الغرب في التّأويل غير فلسفة العرب المسلمين، وأنّ كتابنا القرآن الكريم ليس من قبيل كتبهم الأدبية أو العلميّة ولا حتّى المقدّسة، وإنّما هو كتاب مبين، وخطاب ربّ العالمين، فوجب مراعاة ربّانيته وعالميّته وأزليّته في كلّ تفسير وتأويل، ووجب توظيف الملكات العقليّة والعلميّة والأدبيّة والذّوقيّة أكمل توظيف، فإنّ "من لا قِبل له بالتّحليل اللّغوي فهو دخيل على التّأويل"[1]، وإنّك "لن تبلغ بعض ما تريد من النّصّ دون أن تتخلّى عن كثير من الهوى والحقد والعُجب، وما تعرف وما لا تعرف من العوائق التي تخلبك، وتستولي عليك. ذلك الحصن الحصين لا يفتح لك مغاليقه إلا إذا حنوت عليه، وخضعت له، وقاربتَه مُجِلاًّ، راغبا في صداقته، راهبا لقوته"[2]، وهذا ما لم يحدث مع الباحثين العرب المعاصرين في تعاملهم مع النّصّ القرآني للأسف، فأنّى لهم تأويله، وكشف مكنوناته، بلا عدّة عقليّة أو نفسيّة أو علميّة أو ذوقيّة أو لغويّة كافية.

ويرى المعاصرون أنّ هذه الضّوابط التي اشترطها العلماء ليست واقعيّة، وأنّ الاجتهاد في هذا الأمر ينبغي أن يكون مستباحا لكلّ المسلمين الرّاغبين في ممارسته، وإن أدّى الأمر إلى اختلاف الاجتهادات، لأنّ الاجتهاد في تفسير النّصوص الشّرعية – حسب رأيهم– ليس حكرا على فئة معيّنة من النّاس، وليس في الإسلام ما يُسمّى برجال دين هم وحدهم المسؤولون عنه، كما هو حال رجال الكنيسة، وإنّما هو أمانة مودعة في أعناق أتباعه جميعا، فللجميع أن يتناوله كما يتناوله هؤلاء، وهذا الكلام يتضمّن مُغالطة واضحة؛ فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الدفاع عن الدّين، والحرص على معرفة أساسيّاته، وفروض أعيانه، والنّهوض بواجباته، مسؤوليّة مشتركة بين جميع أفراد المسلمين، لكن ليس معنى ذلك أن يصبح كلّ مسلم بمجرّد كونه مسلما، إماما مجتهدا في أصول الشّريعة وفروعها، يفتي في أدقّ أحكام الحلال والحرام، فهذا ممّا لا يتصوّره منطق ولا يقرّه عقل.

إنّ ما يقلق الفقهاء والمتخصّصين في الدّراسات الشّرعية هو ما يشاهدونه من جرأة وتطاول غير المتخصّصين على الخوض في أدقّ المسائل الشّرعية – كما مرّ معنا الكثير من الأمثلة

[1]– مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل، ص13.

[2]– مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل، ص7.

على ذلك– مؤكّدين أنّ تلك المحاولات تمثّل مؤامرات منظّمة ضدّ الإسلام بهدف التّشكيك فيه والقضاء عليه، ولا يخفى علينا حقيقة أنّ أعداء الإسلام لم يكفّوا أبدا عن الكيد للدّين الحنيف وأهله في كلّ الميادين والمجالات، إنّ هدف أصحاب هذا الاتّجاه يقوم على تعطيل الكثير من الأحكام الشّرعية باسم الاجتهاد وتطبيق هذه النّظريّات والمناهج تلازما مع الحياة المعاصرة، وهو اتّجاه ظهر من سطحيّته ما أفضى إلى فشله في إحداث التّغيير المنشود، ذلك أنّ أسباب الحضارة والازدهار أبعد من أن يُعطّل حدّ، أو يُحرّم زواج أو طلاق أو يُباح ربا أو خمر أو زنا، فقد كانت الحضارة في ما سبق قائمة مزدهرة والأحكام الشّرعية مطبّقة على الوجه الأفضل، إنّ أسباب الحضارة تضرب بجذورها في عمق الكائن الإنساني في ما يعمر ذلك العمق من معاني الكرامة والحريّة والاقتناع بالسّببيّة التي هي ناموس الكون في حركة التّغيير، لقد أقبل هؤلاء على مؤلّفات أهل الاستشراق ومناهجهم وأخذوها كأنّها كتب سماويّة مُنزّهة عن الخطأ ممّا دفع بهم إلى إنكار حُجّية الكثير من الأحكام الشّرعيّة الواردة في الكتاب والسّنة.

وإنّ ما يسمّى بقاعدة احترام التّخصّص يظلّ معمولا به في جميع الحقول المعرفيّة، حتى إذا وصل الأمر إلى حقل الشّريعة الإسلاميّة فإنّه يرمى بهذه القاعدة عرض الحائط ليتحدّث كلّ من هبّ ودبّ بما يرى أو يتصوّر في هذا الحقل المقدّس.

هذا وإنّ الالتزام بشروط الاجتهاد المذكورة آنفا وبمنهج واحد رصين مقبول من لدن جميع المتصدّرين لتفسير النّصوص ينشئ فهما واحدا، وإنّ وجود فهم واحد حول النّصّ يساعد على جمع شمل المسلمين، ويحافظ على وحدة صفّهم، ويحميهم من التّمزّق والتّشرذم، والدّخول في هذا الميدان بدعوى مُسايرة العصر بلا ضوابط ولا منهج منير يسبّب في صناعة أفهام متعدّدة ومتعارضة في أغلب الأحايين، والغرض من ذلك كلّه التّخلّص من سلطة النّصّ الدّيني كما يقولون، ويصبحون أحرارا في كيان التّشريع الإسلامي، ليغيّروا من معالم خريطته بناء على ما يرونه من مصلحة، وهذا من شأنه أن يقدّم صورة مشوّهة عن الإسلام بما ينسبونه إليه من مواقف، لذلك فإنّ الاجتهاد المقبول والمشروع في النّصّ الدّيني، هو فقط الذي ينطلق من الالتزام به، ويعمد إلى وضعه في إطاره الصّحيح، ليستخلص منه أقصى طاقة ممكنة تُسهم في إنهاض المجتمع وتقدّمه، وصلاح أمر الخلق في الدّنيا والآخرة، وكلّ اجتهاد معاكس يستهدف ضرب

النّصوص الشّرعيّة وتقويض بنيانها لا يدخل في حريّة البحث، وإنّما يقع في المحضور الذي يتعيّن على الباحثين المختصّين أن يمنعوه ويحرموه.

2 – الأنموذج البديل للقراءات المعاصرة عند طه عبد الرّحمن : اختارت الأطروحة في هذا المبحث الكلام عن أفكار طه عبد الرحمن باعتباره أفضل من تحدّث عن الحداثة، وأسّس لها، ونقد الحداثة الغربيّة في كتابه القيّم (روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، فنجده يُسَلِّمُ مبدئيًّا بضرورة تقديم قراءة جديدة للقرآن الكريم، فبهذه القراءة يتمّ "تدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثّاني"[1]، ولا يقع ذلك إلا بتقديم جواب مضادّ لواقع الحداثة الغربيّة، ذلك الذي يُسمّيه طه بـ "الجواب الإسلامي"[2]، وغاية هذا الجواب الذي يُؤسّس على قراءة جديدة للقرآن؛ الإسهام في امتلاك إصلاح الواقع الكّوني، فالجواب الإسلاميّ عن أسئلة هذا الزّمان تتجلّى في حقيقتين اثنتين؛ **إحداهما: الإيمان:** الذي يُتوصل إليه بالنّظر الملكوتي في الآيات بوصفه مؤسّسًا للنّظر المُلكي؛ **والثّانية: هي التخلّق:** ويُتوصّل إليه بالتّعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي: بالعمل التّعارفي بوصفه مؤسّسًا للعمل التّعاوني [3]، ويقدّم طه عبد الرحمن بديلًا عن القراءة ال معاصرة، ويؤسّس أنموذجه من المداخل المنهجيّة والمعرفيّة التي انتقد فيها القراءات السّابقة، وهي ما يسمّيه طه بـ(**القراءة الحداثيّة المبدعة**)، وبهذا يمكن اعتبار نقد طه نقدًا تفكيكيًّا تركيبيًّا بنّاءً؛ إذْ عمل على تفكيك أطروحة القراءة الـمعاصرة وقدّم جوابًا مُبدعًا؛ وترتكز القراءة البديلة التي يقدّمها طه على عنصر منهجيّ قوامه **إعادة النّظر في معاني الإبداع** ؛ لأنّ القراءة الحداثية للآيات القرآنيّة تكون قراءة مبدعة حقًّا، ولا إبداعَ حقيقيًّا ما لم يكن إبداعًا موصولًا؛ ولا وصلَ في الإبداع ما لم يكن آخذًا بأسباب تراثنا التّفسيريّ والثّقافيّ[4]، والإبداع في القراءة لا يُتاح إلا بملكة الفّهم والتّدبّر، وذوق التعّمق والإمعان، وهو ما يصطلح عليه علماء القرآن بـ "علم الموهبة، وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم، ولا يناله من في قلبه بِدعة، أو كِبر، أو حبّ دنيا، أو ميل إلى

[1]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص193.

[2]– طه عبد الرّحمن، الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفّكري، ط1. المغرب: 2005م، المركز الثّقافي العربي، ص17 وما بعدها.

[3]– طه عبد الرّحمن، الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفّكري، ص24.

[4]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص205.

المعاصي"[1]، فكم من مفسّر أوتي علماً غزيرا، ورواية واسعة، ولا حظّ له من جودة القريحة، ويقظة الذّهن، وإحكام التّدبّر، فهذا لا يصلح لهذا العلم، الذي يتطلّب الفّهم السّليم، والرّأي الحصيف المتّزن.

ولعلّنا لا نكون مبالغين إذا صرنا إلى القول أنّ مشروع طه قائم على الإبداع ونقد آفة التّقليد، وهي سمة مصاحبة لكتاباته، وقد حرّر –كما هي عادته قبل الدّخول في تفاصيل أنموذجه البديل للقراءة المبدعة للقرآن –معنًى للإبداع، بالشّكل الذي يُسهم فيه بإنتاج قراءة بديلة، ويُزيل عنه الصّفات التي أورثها بمقتضى القراءة المقلّدة، ويكشف طه هذا حينما اعتبر أنّ

"الفعل الحداثي الغربيّ قائم على أساس الصّراع مع الدّين، في حين أنّ الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلاّ على أصل التّفاعل مع الدّين، فيكون الإبداع الذي يتجلّى به هذا الفعل هو من جنس الإبداع الموصول "[2]، بمقتضى هذا التّركيب جعل الفيلسوف طه عبد الرّحمن من التّفاعل أو الصّراع مع المُعطى الدّيني مدخلًا من مداخل شروط إنتاج قراءة موصولة، على عكس منطق القراءة المعاصرة القائمة على المفاصلة تطبيقًا لروح الحداثة الغربيّة، ويضع طه عبد الرّحمن للقراءة المُبدعة شرطين اثنين لكي تستوفي شرائط القراءة الحداثيّة المبدعة، وهما:

الأوّل: رعاية قوّة التّفاعل الدّيني مع النّصّ القرآني.

الثّاني :إعادة إبداع الفعل الحداثيّ المنقول، وهو ما يعبّر عنه بتبيئة المفاهيم والمناهج المنقولة.

2-1 عناصر القراءة المبدعة: تتمثّل في ما يلي:

2-1-1 خطّة التّأنيس المبدعة : وهي عند طه مضادّة لخطّة التّأنيس المقلّدة، فهي لا تقصد **محو القدسيّة** وإنّما تقصد تكريم الإنسان؛ ويعرّفها طه بكونها: "عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريمًا للإنسان "[3]، فبمقتضى التّأنيس المبدع

[1]– محمّد عبد العظيم الزّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3. 1362هـ– 1943م ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ج2، ص51.

[2]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، 194.

[3]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص197.

وضع طه علاقة الإنسان مع أطُره الدّينية في موقعها السّليم نافيًا عنها إضعاف التّفاعل الدّيني، وفي نفس الوقت لا تُخِلُّ بالفعل الحداثي، كما تركز أكثر من خطة التّقليد على الاشتغال بالإنسان، وهو الرّهان الذي فشلت فيه الحداثة الغربيّة؛ إذْ لم تستطع استيعاب الإنسان في أبعاده المادّية والرّوحيّة معًا ، فمبدأ استخلاف الإنسان في الأرض أهّله للفوز بغاية التّكريم، فإذا كان التّأنيس المُقلّد قد اشتغل بدفع ما يُتوهّم أنّه يضرُّ بالأصالة الإنسانيّة، فإنّ التّأنيس المُبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذه الأصالة؛ إذْ إنّ تحقيق المنافع كفيلٌ بدفع الأضرار والمفاسد، على هذا الأساس يكون التّأنيس المبدع أكثر تغلغُلًا في الحداثة من التّأنيس المقلّد.

وتركيز طه على موضوع الإنسان في علاقته مع النّصّ الدّيني يعتبر بحثًا عن إشكالات تأويل النّصوص والبحث **الهرمنيوطيقي**؛ فغالبًا ما يتبلور البحث في الدّين من جهتين؛ من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الله [1]، هذه العلاقة تقتضي من آلية البحث ومنهج قراءة النّصوص التّميز بالأصالة المنهجيّة، لكي تكون قادرةً على تجاوز إشكاليّة خصوصيّة النّصّ الدّيني، وإمكانيّة دراسته بأدوات ومناهج منقولة من حقل معرفي إلى آخر، ولا يتمّ ذلك إلا بمنهج التّكامل المعرفيّ المتجاوز لإشكالات التّبيئة المفاهيميّة والمنهجيّة، وإعادة توظيف هذه المناهج خارج نطاق التّوظيف الغربيّ لها.

وهذه الخطّة لا يمكن أن تضعف التّفاعل الدّيني ولا تؤثّر سلباً في الفعل الحداثي، وهذه الآليّة لا تشتغل برفع القدسيّة عن النّصّ القرآني، وإنّما تشتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في هذا النّصّ ، وإنّه ووفقاً لهذا المُدرك تبطل المماثلة اللّغوية التي يُقيمها التّأنيس المقلّد، لأنّ النّصّ القرآني هو ذو مضمون عقديّ.

2-1-2 خطّة التّعقيل المبدعة : يعرف طه عبد الرّحمن هذه الخطّة بقوله: "خطّة التّعقيل المبدعة هي عبارة عن التّعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النّظر والبحث التي توفرها

[1]- محمّد مجتهد الشّبستري، قراءة بشريّة للدّين، تر: أحمد القبانجي، ط1. بيروت: 2009م، دار الانتشار العربي، ص11.

المنهجيّات والنّظريات الحديثة، توسيعًا لنطاق العقل "[1]، ويبدي طه ثلاث ملاحظات حول خطّة التّعقيل المبدعة:

الأولى: اعتبر أنّ التّعامل العلمي مع الآيات القرآنية لا يُضعف التّفاعل الدّيني معها.

الثّانية: هذا التّعامل العلمي لا يُخِلّ بالفعل الحداثيّ.

الثّالثة: أنّ هذا التّعامل يُوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول.

وبتحقّق هذه الملاحظات يقرّر طه أنّ التّعقيل في هذه الخطّة يكون أكثر تغلغلًا في الحداثة منه في خطّة التّعقيل المقلّدة؛ إذْ مقتضى التّعقيل المبدع تقوية **مبدأ التّدبّر** الذي دعت إليه الآيات القرآنية، وبهذا تتمّ قراءة النّصّ قراءة تفاعليّة جدليّة تجمع بين الرّوح والمّادة، فـ "يكون أفق الإدراك الحسّي موصولًا بأفق الإدراك العقلي، وأفق الإدراك العقلي موصولًا بأفق الإدراك الرّوحي "[2]، وبهذا يُبطل طه دعوى المماثلة الدّينية التي دعت إليها خطّة التّعقيل المقلّد، ومدخله في ذلك إعمال منهج **التّصديق والهيمنة**؛ على اعتبار أنّ النصّ التّوحيدي يرتقي على العقل المّادي، بينما العقل الوثني في النّصوص الوثنيّة تنحطّ عن العقل المّادي، واعتبار النّصوص الدّينيّة المنزّلة تجلّيًا لوحيٍ واحد، فكلّ تجلٍّ يُصدِّق التّجلّي الذي سبقه ويهيمن عليه، وبهذا وجب أن يكون النّصّ القرآني مهيمنًا عليها جميعًا[3]، بمقتضى منطوق القرآن ، قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]، وبالرّغم من أنَّ طه عبد الرّحمن لم يقدّم تفصيلًا معرفيًّا لكيفية اشتغاله المنهجيّ في فهم واستيعاب النّصوص الدّينيّة السّابقة عليه، غير أنّ الإشارة التي قدّمها هنا توحي إلى أنّ المبدع طه على وعيٍ تامٍّ بمنهج القرآن في تعامله مع الموروث الدّيني السّابق عليه، بمقتضى الحفظ الإلهي للكتاب المجيد، الذي حفظ معه الله الإرث الدّيني للدّيانات السّماوية السّابقة، من خلال منهجه المبنيّ على وحدته البنائيّة التي تستوعب الإنسان والكون والطّبيعة، وما كان له أن يتمّ ذلك دون أخذ القرآن بقوّة في وحدته البنائيّة العضويّة وكلّيته، فلا يتمّ تحليل النّصّ عضويًّا ومجزءًا، وإنّما يقرأ من خلال الكلّ القرآني.

[1]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص199.

[2]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص201.

[3]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص202.

2-1-3 خطّة التّأريخ المبدع : وهي عنده "عبارة عن وصل الآيات القرآنيّة بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخًا للأخلاق "[1]؛ ومهمّتها عند طه عبد الرّحمن حُسن الوصل بين الظّرف والسّياق من دون إضعاف للتّفاعل الدّيني، عن طريق فهم مقصود إيراد الظّروف الخاصّة والسّياقات الخاصّة في الآيات القرآنيّة، وربطه بالقيم التي تحملها هذه الآيات؛ ومقصود طه من ذلك مراعاة السّياقات الخاصّة والعامّة عند دراسة المفاهيم القرآنية، فلا بدّ من مراعاة معنيين:

الأوّل: هو المعنى المعجمي أو الأساس أو المفهوم الضّمني للكلمة، والذي تحتفظ به في كيانها أين أُخذت، وفي أيّ سياق وُضعت ، وأمّا المعنى الثّاني: فهو المعنى العلائقي أو السّياقيّ للكلمة (Relationa Meaning)، وذلك عندما توضع الكلمة ضمن نظام خاصّ، وتأخذ مكانها فيه مع كلمات أخرى، فتشحن بكثير من العناصر الدّلاليّة الجديدة التي تنشأ من هذه الحالة الخاصّة، حتى إنّ السّياق الجديد ليعدل أحيانًا بشكلٍ تامّ المعنى الأساس للكلمة، ونشهد ولادة كلمة جديدة [2]، وهذا المنهج تنبّه له علماء الإسلام مبكرًا؛ فقد كانت نظريّة النّظم من التّنظيرات المبكّرة للنّظر الكلّي إلى القرآن، بالتّركيز على الأنساق والرّوابط بين أجزاء النصّ وتراكيبه، ومن هؤلاء الأعلام (الجرجاني ت:471هـ) عرَّف بهذه النّظريّة عند قوله: "ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب بعض"[3]، وقد أشار الإمام الشّاطبي -رحمه الله- إلى ضرورة اعتبار الجزئي والكلّي في النّظر للسّورة القرآنيّة، فيرى أنّ النّظر في السّورة له اعتباران؛ الأوّل: من جهة تعدّد قضاياها، والاعتبار الثّاني: من جهة النّظم، فلا بدّ من النّظر في أوّل الكلام وآخره بحسب الاعتبار، فاعتبار جهة النّظم لا يتمّ به فائدة إلاّ بعد استيفاء جميع السّورة بالنّظر؛ يقول -رحمه الله-: "فلا محيص للمتفهّم عن ردّ آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشّارع في فهم المكلّف، فإن فرّق النّظر في أجزائه؛ فلا يتوصّل به إلى مراده. ولا يصحّ الاقتصار في النّظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلاّ في موطن واحد، وهو النّظر في فهم الظّاهر بحسب اللّسان

[1]- طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص202.

[2]- حللي عبد الرّحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة: مقاربة منهجيّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السّنة التّاسعة، شتاء 1425هـ- 2004م، ع 35 ص72، 73.

[3]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمّد شاكر، ط5. القاهرة: 2004م، مكتبة الخانجي، ص4.

العربيّ وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلّم، فإذا صحّ له الظّاهر على العربيّة رجع إلى نفس الكلام"[1].إنّ الهدف الذي قصد إليه الشّاطبي من خلال هذا الكلام هو إبراز التّناسب بين بعض القرآن وبعض، وذلك من خلال أنّ السّورة القرآنية مهما تعدّدت قضاياها فهي كلام واحد مرتبط أوّله بآخره، وآخره بأوّله، ومن خلال تعلّق الجمل بعضها ببعض في القضيّة الواحدة، وأنّه لا غنى لمستفهم نظم السّورة عن استيفاء النّظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضيّة.

والملاحظة الثّانية التي يضعها طه لخطة التّأريخ المبدع؛ أنّ هذا الوصل لا يُضِرّ بالفعل الحداثي، ويوصّل إلى تحقيق الإبداع الموصول.

يقرّر طه عبد الرّحمن بناءً على هذه الملاحظات أنّ الانشغال بالسّلوك في الحياة في خطّة التّأريخ المبدعة أكثر منه في خطّة التّأريخ المقلِّدة؛ ووفق هذا المنظور يقرّر –طه– أنّ التّأريخ المبدع أكثر تغلغلًا في الحداثة من التّأريخ المقلّد، فيبطل المماثلة التّاريخيّة بين النّصوص التّاريخيّة، فللنَّصّ الخاتم عنده وضع خاصّ بحيث يمتدّ زمانه إلى ما بعد زمن نزوله، حتّى إنّ كلّ زمن يليه يكون زمنه، ومنها راهنية النّصّ القرآني، ومن ثَمَّ يؤكّد طه في آخر مرافعته مع القراءات الحداثية أنّه "لا نظير للنّصّ القرآني في حداثته التّاريخية"[2]، وأنّه ووفقاً لهذا المدرك تبطل المماثلة التّأريخيّة التي يقيمها التّأريخ المقلّد، لأنّ النّصّ القرآني نصّ خاتم والخاتميّة تجعل من زمنه يمتدّ إلى ما بعد زمن نزوله.

عمل طه عبد الرّحمن على تقديم نقد في الأسس المنهجيّة والمعرفيّة للقراءة المعاصرة للوحي، عبر استدعاء أدواتها المنهجيّة في تحليل وقراءة النّصّ القرآني، وقد كشف من خلال نقده ما تتّسم به القراءة المعاصرة من تهافت مصطلحي وافد على المجال التّداولي الإسلامي، الأمر الذي حمله على وصفها جوابًا منقولًا غير موصول.

ومن خلال نقده يمكن التوصّل إلى ثلاث خلاصات تتعلّق بإشكاليّة تقديم قراءة جديدة للقرآن الكريم، وهي على النّحو الآتي:

[1]– الشّاطبي، الموافقات في أصول الفقه، ج4، ص266.

[2]– طه عبد الرّحمن، روح الحداثة، ص204.

الخلاصة الأولى: أنّ موضوع القراءة الجديدة للقرآن يعتبر بحثًا عن إشكالات تأويل النّصوص والبحث **الهرمنيوطيقي** ، فغالبًا ما يتبلور "البحث في الدّين من جهتين؛ من الله إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الله "[1]، هذه العلاقة تقتضي من آلية البحث ومنهج قراءة النّصوص التّميّز بالأصالة المنهجيّة، فنتجاوز إشكاليّة خصوصيّة النّصّ الدّيني، وإمكانيّة دراسته بأدوات ومناهج منقولة من حقل معرفي إلى آخر.

الخلاصة الثّانية: بما أنّ الواقع المعاصر يستوجب على الباحث العلمي –لا سيّما في العلوم الشّرعية– أن يتعامل بشكلٍ أو بآخر مع النّصّ الدّيني كمحطّة علميّة يفرضها الاختصاص الدّقيق، فلم تعد دراسة تفسير النّصوص الدّينية الإسلامية وغيرها مجرّد اختصاص ضيّق يسلكه الدّارسون للدّين فقط ومن خلال تخصصّات أدقّ، إنّما فرضت المعرفة الحديثة فضاءً مفتوحًا بين جميع أشكال المعرفة والدّين.

الخلاصة الثّالثة: إذا كان استعادة النّقاش حول ضرورة تقديم قراءة جديدة للنّصّ القرآني، فإنّ ذلك ينبغي أن يكون مدخلًا لاستعادة الفعل الحضاري أو ما يسمّيه طه عبد الرّحمن الجواب الإسلامي، أي أنّنا بحاجة إلى قراءة جديدة للقرآن تكون منطلقًا لتقديم جواب للحداثة الإسلاميّة، تُسهم في تجاوز التّأخّر التّاريخي للأُمة، وتكون بديلًا إنسانيًّا لفشل الحضارة المعاصرة عن تقديم جواب لإشكاليّة الإنسان.

إذن من خلال استعراضنا لمنظور الأستاذ طه عبد الرّحمن في قراءته المعاصرة للنّصّ القرآني، نرى لزاما بسط القول في مؤاخذاته على أصحاب القراءات التّجديديّة، ف مُجمل مؤاخذات طه عبد الرّحمن تتجلّى في أنّ القراءات المعاصرة للقرآن ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحداثة، وإنّما هي تقليد لتطبيق سابق، هو التّطبيق الغربي المتمثّل في واقع الحداثة، وهو توجّه يريد قطع الصّلة بأسباب الماضي وآثاره ، فالقراءات المعاصرة التي بين أيدينا تسعى إلى أن تحقّق قطيعة معرفيّة بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم القراءات التّراثيّة، وهذه على نوعين: أحدهما القراءات التّأسيسيّة، وهي التي قام بها المتقدّمون، مفسّرين كانوا أو فقهاء أو متكلّمين أو صوفيّة، والثّاني

[1]– محمّد مجتهد الشّبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص11.

القراءات التّجديديّة، وهي التي قام بها المتأخّرون، سلفيّين إصلاحيّين كانوا أو سلفيّين، أصوليّين أو إسلاميّين علميّين.

3- دور المناهج اللّسانيّة الحديثة وأهمّيتها في فهم كتاب الله : إنّ الانسياق في تقمّص المناهج الحديثة وحدها في فهم النّصوص عمليّة لها مخاطر عديدة ونتائج قد تخرج بالنّصوص عن أهدافها، نظرا للانسياق الحادّ وراء قواعد اللّسانيات وتطبيقاتها، فالتّعامل مع النّصوص يقتضي دراسة الخطاب، والإحاطة بمختلف جوانبه من سياق ومقام ونحوه، إضافة إلى أنّ الدّراسات اللّسانية وما تعتمده من مناهج حديثة تعود في جذورها إلى الوعي الغربي الحديث، الذي لم يجد في دراسته ونقده لنصوصه الكتابيّة ثمّة اختلاف عن أيّ نصّ آخر.

وعليه فتقمّص تلك المناهج بحذافيرها، دون إجراء عمليّة تمييز وضبط لاستعمالها، يمكن أن يكون متابعا في النّهاية إلى ما يقارب النّظرة الغربيّة إلى نصوصها الكتابيّة التي أجمع علماؤها على أنّها وثائق تاريخيّة خالصة لا صلة لها بالوحي كلّيا، فالحاجة تبقى قائمة إلى إعادة بناء أنحاء أخرى تنبثق من الوعي المسلّم بالنّصوص ومفاهيمها وآليات التّعامل معها.

إنّ في هذه المناهج اللّسانية الحديثة خيرا يحجبه عنّا التّوظيف الأيديولوجي لهذا المنهج أو ذاك، ويزهدنا فيه شعار العلمنة الذي بات باعثا متسلّطا على نفوس المولعين بالحداثة الغربيّة ، فليست المناهج الغربي|ة كلّها شرّا يُدحر، وشيطانا يُرجم؛ وإنّما طريقة الاستثمار كانت معيبة مسترذلة، ونهج التّطبيق كان آليّا فاقدا للمعيار النّقدي الفاحص الذي يحقّق النّظر في المناسبة بين الوسيلة الإجرائيّة والمحلّ المنزّل عليه، ولم يكتف الحداثيّون بهاتين الخلّتين حتى اجتلبوا المقولات الغربيّة جيّدها ورديئها، واحتملوا فيها كل غثّ وثقيل، وأرصدوا لها وسائل الإحياء والإنماء، لعلّها تظهر من جديد على أرض الواقع ومسرح الحياة.

وإنّ من المناهج اللّسانيّة الحديثة التي يمكن الاستمداد منها في إضاءة خبايا النّصّ القرآني، علم الدّلالة الحديث الذي سار عنقا فسيحا في مناهج التّطوّر، وأصبح قطب الرّحى في الأبحاث اللّغوية المعاصرة، ومن محاوره المفيدة: دراسة المعنى، وأنواع المعنى وتحليله، والحقول الدّلالية **والسّياق**، والتّغيّر الدّلالي، والمقصديّة، بيد أنّ استثمار هذا العلم أو سواه ممّا لا ينفصل عن فلسفة المعنى والإدراك، مشروط بمراعاة قدسيّة النّصّ القرآني، ودلالته الزّمنية الممتدة التي تعدّ

كلّ عصر عصرها، ممّا يجعل المناسبة ملحوظة ومرعيّة بين الوسيلة المنهجيّة والموضوع المنزّل عليه.

وستتناول الأطروحة في هذا المبحث منهجا يُمكن أن يُسهم في فهم نصوص القرآن الكريم فهما متكاملا يؤدّي إلى وضع النّصّ القرآني في إطاره العامّ الذي نُتِجَ به أوّلَ مرّة ، وهو **المنهج السّياقي** في مستوياته اللّغويّة المتعدّدة، وبأبعاده المختلفة، التي تُرشد في فهم مراد المتكلّم ومقاصده العليا بقرائن نصّية لفظيّة ومعنويّة، ويُضاف إلى السّياق اللّغوي الدّاخلي سياق آخَر هو سياق الحال أو المقام أو ما يتّصل به من عناصر الحال والزّمان والمكان والمتكلّم والمخاطب.

وإنّ المنهج السّياقي بِبُعديه البعد اللّغوي الدّاخلي والبعد المقامي الخارجيّ، يقدّم بين يدي فهم النّصّ الشّرعي نَسَقا من العناصر التي تقوّي طريقَ فهمه وتفسيره والاستنباط منه؛ لأنّ العلم بخلفيّات النّصوص وبالأسباب التي تكمن وراء نزولها أو ورودها يُورِث العلمَ بالمسبَّبات، وينفي الاحتمالات والظّنون غيرَ المُرادة، ويقطع الطّريق على المقاصد المغرضة التي لم يُرِدها الشّارع الحكيم ولم يَرُمْها، ويُصحّح ما اعوجّ من أساليب التّطبيق، كاقتطاع النّصّ من سياقه والاستدلال به معزولا عن محيطه الذي نزل فيه، هذه الأساليب التي أخرَجت النّصوص عن مقاصدها العليا ودفعت بها إلى وجوه من المعاني والاستنباطات البعيدة التي ظاهرها حقّ وباطنها باطل وجَور.

وسنقف الأطروحة في هذا المبحث عند السّياقِ الدّاخِلِيّ أو البُعدِ اللّغويّ؛ لأنّ النّصَّ المَدروسَ نسيجٌ لُغوِيّ مُتَماسكٌ قبلَ كلِّ شيءٍ، وتقتضي طبيعتُه اللّغويّةُ أن يُشَخَّصَ بالأدواتِ اللّسانِيّةِ التي تُقرِّبُ الفهمَ وتكشِفُ المَعْنى، وعلى رأسِها منهجُ السّياقِ.

3-1 المنهج السّياقي: السّياق إطار عامّ تنتظم فيه عناصر النّصّ ووحداته اللّغويّة، ومقياس تتّصل بوَساطَتِه الجُمل في ما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداوليّة ترعى مجموع العناصر المعرفيّة التي يقدّمها النّصّ للقارئ، بحيث يؤدي مجموع ذلك إلى إيصال معنى معيَّن، أو فكرة محدّدة لقارئ النّصّ، وقد أشار عبد الفتّاح البركاوي إلى أنّ مصطلح السّياق (Context) قد اتّخذ عدّة معانٍ هي: ما يحيط بالوحدة اللّغوية المستعملة بالنّصّ، كما يعني قيود التّوارد المعجمي، كما يعني النّصّ اللّغوي الذي يتّسم بسعة نسبيّة ويؤدّي معنى متكاملا سواء أكان ذلك النّصّ مكتوبا أو

ملفوظا [1]، وهذا يعني الأحوال والمواقف الخارجيّة ذات العلاقة بالكلام ، ويضبط السّياق حركات الإحالة بين عناصر النّصّ، فلا يُفهَم معنى كلمة أو جملة إلاّ بوصلِها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السّياق ، كما جاء في قاموس اللّسانيّات ل. (جان ديبوا/jean dubois): "السّياق هو المحيط؛ وهو الوحدات التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة" [2]، وكثيرا ما يَرد الشّبه بين الجُمل والعبارات مع بعض الفوارق التي تميّز بينها، ولا نستطيع تفسيرَ تلك الفوارق إلا بالرّجوع إلى السّياق اللّغويّ ولحظِ الفوارق الدّقيقة التي طرأت بين الجمل ، فكلّ مَساقٍ للألفاظ يجرّ ضربا من المعنى بجزئيّاته وتفاصيله.

والسّياق الصّورة الكلّيّة التي تنتظم الصّور الجزئيّةَ، ولا يُفهَم كلّ جزء إلا في موقعه من (الكلّ)، وقد أثبت العلم أنّ الصّورةَ الكلّيّة تتكوّن من مجموعة كبيرة من النّقاط الصّغيرة أو المتشابهة أو المتباينة، التي تدخل كلّها في تركيب الصّورة ، ونوضح ذلك بمثال محسوس، فنقول: إنّ الإنسان إذا دخل مدينة ما لأوّل مرّة لا يمكنه أن يُشكّل تصوّراً كلّيّاً عن تلك المدينة إلاّ بعد أن يكون قد تعرّف على أجزاء غير قليلة منها، ووقف على أهمّ معالمها، وأن يكون كذلك قد خَبَرَ عادات أهلها، فعندئذ يستطيع أن يُطلق حُكماً أو تصوّراً عن تلك المدينة، أمّا قبل ذلك فإنّه لو فعل لكان ناطقاً بما لا يعلم.

يُفهم من هذا أنّ السّياق هو مجموعة من العوامل المتشابكة التي تتّصل بذات المتكلّم ، وبالمحيط الخارجيّ، وبعلاقته بالمخاطب، وهي عوامل تؤثّر في الكلام؛ فاللّسانيون يرون أنّ شكل الجمل يتأثّر تأثيرا عميقا بالسّياقات التي توضع فيها ؛ فكأنّ حيثيّة الاستعمال الخطابي للّفظة هو الذي يمنحها المعنى، ومن ثمّ حاولوا إثبات صدق المقولة بأنّ "المعنى وظيفة السّياق" [3]، فالكلمة ليست إلا وحدة تدخل في تشكيل المعنى، بينما يتحدّد المعنى بالسّياق، لذلك يتعيّن عرض اللّفظ القرآنيّ على موقعه لفهم معناه ودفع المعاني غير المرادة، ثمّ إنّ اعتبار السّياق منهج عامّ، اعتمد

[1]– عبد الفتّاح عبد العليم البركاوي، دلالة السّياق بين التّراث وعلم اللّغة الحديث، دراسة تحليليّة للوظائف الصّوتيّة والبنيويّة والتّركيبيّة في ضوء نظريّة السّياق، دط. القّاهرة: 1991م، ص45.

[2] - Jean Dubois Et Autres, dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris 1989,Mot Contexte, P120.

[3] -R. H. Robins, a short history of linguistics. Longman’s linguistics library, green and co ltd. Second impression 1969. P. 213

عليه المفسّرون في تفسيرهم لكتاب الله العزيز، ووظّفوه في فهم دلالات ألفاظ القرآن الكريم، وإن لم يلتزموه دائماً، وقد تجلّى اعتماد المنهج السّياقي أكثر ما تجلّى في تفسير القرآن بالقرآن ، ولمّا كانت دلالة السّياق من أهمّ القرائن التي تدلّ على مراد المتكلّم، وإثبات المعنى المراد دون غيره، فإنّ المفسّرين اهتمّوا بمنهج السّياق، واعتبروا كلّ قول لا يؤيّده السّياق لا عبرة به، ولا يُعوّل عليه، فنحن إذا رجعنا إلى كتب التّفسير، وجد نا المفسّرين يقولون: وهذا أحسن وأقوى؛ لأنّ السّياق...، ويقولون: ولكنّ السّياق أدلُّ على المعنى، ويقولون: وتركيب السّياق يأبى ذلك، ويقولون: فإنّ السّياق يقتضي..، ويقولون: لا نأباه إذا صلح له السّياق، ويقولون : وهو الّذي يؤذن به السّياق، كذلك يقولون: وهو بعيد عن السّياق، إلى آخر عباراتهم.

3-2 أهمّية السّياق في تفسير القرآن الكريم: نسوق في هذا المقام كلاماً للشّاطبي يُبيّن أهمّية معرفة السّياق، واعتماد منهج السّياق لفهم مقصود الكلام عموماً، ومقصود القرآن خصوصاً، يقول الشّاطبي: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنّوازل ... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهّم والالتفات إلى أوّل الكلام وآخره، بحسب القضيّة وما اقتضاه الحال فيها، لا يُنظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإنّ القضيّة وإن اشتملت على جُمل، فبعضها متعلّق بالبعض؛ لأنّها قضيّة واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهّم عن ردّ آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشّارع في فهم المكلّف، فإن فرَّق النّظر في أجزائه، فلا يُتوصل به إلى مراده، فلا يصحّ الاقتصار في النّظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض"[1]، فإذا تبيّن معنى السّياق وأهمّيته لفهم الكلام، وموقف العلماء منه، كان لا بدّ من الانتباه إلى أنّ السّياقات على أنواع عديدة، ونحن نقصر الحديث على تلك الأنواع التي تتعلّق بالسّياق القرآني، الذي هو مجال حديثنا، فنقول: إنّ السّياقات القرآنية؛ إمّا أن تكون سياقات مكانيّة، أو سياقات زمانيّة، أو سياقات تاريخيّة، أو سياقات موضوعيّة، أو سياقات مقاصديّة، أو سياقات لغويّة، وفي ما يلي توضيح لأهمّ هذه الأنواع مع التّمثيل:

3-2-1 السّياق المَكاني : ويعني سياق الآية أو الآيات داخل السّورة وموقعها بين السّابق من الآيات واللاّحق، أي مراعاة سياق الآية في موقعها بين السّابق من الآيات واللاّحق، أي

[1]- الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، ج4، ص266.

مراعاة سياق الآية في موقعها من السّورة، وسياق الجملة في موقعها من الآية، فيجب أن تُربَط الآية بالسّياق الذي وردت فيه، ولا تُقطَع عمّا قبلها وما بعدها، والعلماء يطلقون على هذا النّوع من السّياق اسم (المناسبات)، ولهم فيه بعض المؤلّفات، وقد يتعرّض إليه المفسّرون في أثناء تفسيرهم للقرآن الكريم؛ فنجدهم يقولون: مناسبة الآيات لما قبلها..، ويقولون: ووجه مناسبتها للسّورة التي قبلها..، ويقولون: فإنّ مناسبتها لما معها من الآيات..، ونحو هذا غير قليل، ومثاله في تقديم كلمة في موضع وتأخيرها في موضع آخر من الآية بحسب سياقها الذي وردت فيه؛ إذ لا يتمّ تقديم كلام على نيّة التّأخير أو تأخيره على نيّة التّقديم عبثا، بل لبواعثَ موجبةٍ تُخرج الكلام في صورة أبلغ وأفصحَ، وقد درس علماء البلاغةِ والنّحو والتّفسير التّقديمَ والتّأخيرَ في كتاب الله تعالى، وقدّموا نماذجَ عَمليّةً تُفيد قيمة هذا البابِ البلاغيّةَ والدّلاليةَ، منها قولُه تعالى :﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡۚ إِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـٔٗا كَبِيرٗا﴾ [الإسراء: 31]، أي خَوْفَ إقْتارٍ وفَقْرٍ، في حالةٍ، وهو إخبار عن العرب؛ لأنّهم كانوا يَئِدون البناتِ خشيةَ العار، وربما قتلوا بعض الذّكور خشية الافتقار والعَيْلَة، فوعظهم الله في ذلك وأخبرهم أنّ رزقهم ورزقَ أولادهم على الله ، فالآية الكريمة دالّة على أنّ الله تعالى أرحم بعباده من الوالد بولده لأنّه نهى عن قتل الأولاد، كما أوصى الآباء بالأولاد في الميراث، خلافا لِما كان عليه أهل الجاهليّة من عدم إيراث البناتِ ومِن قتلهِنّ، فنهى الله تعالى عن ذلك وقال :﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖ﴾؛ أي خوفَ أن تَفتقِروا في ثاني الحالِ، ولهذا قدّم الاهتمامَ برزقهنّ فقال :﴿نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡۚ﴾، أمّا في سورة الأنعام فنجد قولَه تعالى:﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ﴾ [الأنعام: 152]، فقد قدّم رزقَ الوالِد على الولد، وهو خطاب للفقراء المقِلّين؛ أي لا تقتلوهم من فقرٍ بكم؛ فحسُن نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ؛ أي نرزقكُم ما يزولُ به إملاقكم، ثمّ قال: وإيّاهم؛ أي نرزقكم جميعا، خلافا للآية السّابقة التي قدّم فيها رزق الولَد على رزق الوالد؛ لأنّها خطاب للأغنياء أي خشية فقر يحصل لكم بسببهم [1]، والخشية إنّما تكون ممّا لم يقع، فكان رزق أولادهم هو المطلوب دون رزقهم لأنّ رزقَهم حاصل؛ فكان أهمَّ فقدَّم الوعدَ برزق الأولاد

[1]– السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص308.

على الوعد برزقهم [1]، والخلاصة في الفرق بين الآيتين أنّ الباعثَ على القتل في قوله مِنْ إمْلاقٍ الإملاقُ النّاجِزُ، والباعث على القتل في قولِه: خشيَةَ إمْلاقٍ الإملاقُ المُتوَقَّع، وهذا الفرق بين الآيتين إنّما هو فرق بين معنيين سبَّبَهما تقديم اللّفظ أو تأخيرُه.

يُشار هنا إلى أمر وهو أنّ بعض المفسّرين يُعبّر عن لفظ السّياق بالقول: وهو الذي يقتضيه السّياق والسّباق، وهم يقصدون بـ (السّباق) ما يأتي قبل الكلام، ويقصدون بـ (السّياق) ما يأتي بعده، وأكثر من يستعمل هذا التّعبير الآلوسيّ في تفسيره، لكنّ أغلب المفسّرين يكتفون بالتّعبير بلفظ (السّياق)، وهم يقصدون بالطّبع ما قبل الكلام وما بعده، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

3 2 2 السّياق الزّمنيّ للآيات ، أو سياق التّنزيل، ويعني سياق الآية بين الآيات بحسب ترتيب النّزول، ويُقصد بهمعرفة ما نزل من القرآن أوّلاً، وما نزل آخراً، وتُفيد معرفة ذلك عند التّعارض بين بعض الآيات، فيحكم ما نزل آخرًا على ما نزل أوّلاً؛ فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة:240]، فلا يمكن معرفة المقصود من هذه الآية إلاّ بعد معرفة وقت نُزولها، وأنّها سابقة في النّزول لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة:234]؛ قال ابن العربيّ: "المُتوفّى عنها زوجها كانت بالخِيَار بين أن تخرج من بيتها وبين أن تبقى بآية الإخراج، ثمّ نسخها الله تعالى بالآية التي فيها التّربّص، ثمّ أكّد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم" [2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ ﴾

[1]– أبو عبد الله بدر الدّين الزّركشي، البُرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: 1391هـ، دار المعرفة ، ج3، ص285.

[2]– القاضي محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ) ، أحكام القرآن، تع: محمّد عبد القادر عطا، ط3، بيروت: 1424هـ-2003م، دار الكتب العلميّة، ج1، ص279.

[النساء: 15]، فهذه الآية لا يمكن بيان المقصود منها إلاّ إذا عرفنا ما نزل بعدها من آيات، كقوله تعالى:﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور:2]، قال ابن عبّاس – رضي الله عنهما–: أنزل الله سبحانه بعد ذلك (الزّانية والزّاني)، فمن كان مُحصناً رُجم، ومن كان بكراً جُلد. قال ابن كثير بعد أن ساق قول ابن عبّاس: "وكذا رُوي عن عكرمة، وسعيد بن جبير، والحسن، وعطاء...أنّها منسوخة، وهو أمر مُتّفق عليه"[1]، وكذلك الأمثلة في مثل هذا في غير ذلك من الآيات المتقدّمة والمتأخّرة في النّزول ، وهذا ما يُوضّح المعنى من خلال معرفة ما نزل من القرآن أوّلا، وما نزل آخرا، فيتبيّن الحكم المقصود بذلك.

3 2 3 السّياق المَوضوعيّ: ومعناه دراسة الآية أو الآيات التي يجمعها موضوع واحد، سواء أكان الموضوع عامّاً كالقصص القرآنيّ أو الأمثال أو الحِكم الفقهيّة، أم كان خاصّاً كالقصّة المخصوصة بنبيّ من الأنبياء أو حُكم من الأحكام أو غير ذلك، وتتبّع مواقعها في القرآن الكريم كلّه، كآيات الجهاد مثلاً، وآيات النّفاق، وآيات الدّعوة، وآيات الموالاة، ونحو ذلك من الآيات التي يُنظّمها موضوع واحد؛ فمثلاً حكم شرب الخمر لا يُمكن أن نأخذه من قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ [البقرة:219]، ولا من قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء:43]، وإنّما لا بدّ أن نضع هاتين الآيتين إلى جانب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة:90]، ليتبيّن لنا حُكم شُرب الخمر، وأنّه حرام يجب اجتنابه، وعدم قُربانه.

واعتباراً لهذا النّوع من السّياقات، ظهر ما يُسمّى بالتّفسير الموضوعي للقرآن، فقد أُلّفت بعض التّفاسير المعاصرة التي تنطلق في تفسيرها للقرآن الكريم، من خلال تفسير كلّ موضوع على حِدَه، فيتمّ تجميع الآيات ذات الموضوع الواحد تحت وِحدة موضوعيّة واحدة، ويُربط أجزاؤها بعضها ببعض، ليستخرج منها المُفسّر فهماً عامّاً لمجموعها.

[1]– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص233.

3 2 4 السّياق المَقاصديّ : ومعناه النّظر إلى الآيات القرآنيّة من خلال مقاصد القرآن الكلّيّة والرّؤية القرآنيّة العامّة للموضوع المُعالَج . فمثلاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ [آل عمران: 130]، لا يُمكن أن نفهم هذا النّصّ فهماً صحيحاً إلاّ إذا نظرنا إليه على ضوء موقف القرآن عموماً من الرّبا، وإلاّ لأدّى بنا الأمر إلى القول بجواز أكل الرّبا القليل، كما ذهب إلى القول بذلك بعض المعاصرين ، وأيضاً فإنّ الآيات الدّالة على قتال المشركين لدخولهم في الإسلام، لا يمكن أن تُفهم إلاّ على ضوء النّصوص الأخرى الدّاعية إلى الدّعوة بالحسنى والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن.

3 2 5 السّياق التّاريخيّ : بمعنييه العامّ والخاصّ؛ فالعامّ هو سياق الأحداث التّاريخيّة القديمة التي حكاها القرآن الكريم والمُعاصرة لزمن التّنزيل، والخاصّ هو أسباب النّزول ، ومعرفته أمرً مُهمّ للمفسّر، وتتوقّف على معرفته فهم الآيات، وما ينبني عليها من أحكام؛ فمثلاً قوله تعالى:﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة:195]، لا يمكن أن نفهم منه التّقاعد والتّقاعس عن واجب الجهاد، وعدم اقتحام ميادين القتال، فهذا فهم غير مُراد من الآية، بل ينبغي أن نفهم هذا الخطاب القرآني على ضوء سبب النّزول الذي نزلت الآية بسببه؛ وإنّما المعنى كما قال ابن عبّاس – رضي الله عنهما –: "لَيْسَ ذَلِكَ فِي الْقِتَالِ، إِنَّمَا هُوَ فِي النَّفَقَةِ أَنْ تُمْسكَ بِيَدِكَ عَنِ النَّفَقَةِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. وَلَا تُلْقِ بِيَدِكَ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[1]، يُوضّح هذا المعنى، ما رواه الطّبري عن المغيرة ﷺ، قال: "بعث عمر ﷺ جيشاً، فحاصروا أهل حصن، وتقدّم رجل فقاتل فقُتل، فأكثر النّاس الكلام فيه، يقولون: ألقى بيده إلى التّهلكة! قال: فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه، فقال: كذبوا! أليس الله عزّ وجلّ يقول :﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ﴾[البقرة: 207]"[2]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡ وَأَوۡلَٰدِكُمۡ عَدُوّٗا لَّكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُمۡۚ﴾ [التغابن:14]، لا ينبغي أن يُفهم من هذه الآية كراهة الأزواج الأولاد والبعد عنهم، وإنّما ينبغي أن تُفهم على ضوء سبب النّزول الذي وردت فيه؛ وهو ما "ثَبَتَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ طَرِيقِ التِّرْمِذِيِّ

[1]– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص529.

[2]– الطّبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج4، ص249.

وَغَيْرِهِ أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) [التغابن: 14] قَالَ: هَؤُلَاءِ رِجَالٌ أَسْلَمُوا مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ، وَأَرَادُوا أَنْ يَأْتُوا النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَى أَزْوَاجُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ أَنْ يَدَعُوهُمْ أَنْ يَأْتُوا النَّبِيَّ ﷺ؛ فَلَمَّا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَرَأَوْا النَّاسَ فَقِهُوا فِي الدِّينِ هَمُّوا أَنْ يُعَاقِبُوهُمْ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) [التغابن: 14]"[1]، فهؤلاء أناس من قبائل العرب كان يُسلم الرّجل أو النّفر من الحيّ، فيخرجون من عشائرهم، ويدعون أزواجهم وأولادهم وآباءهم عامدين إلى النّبيّ ﷺ، فتقوم عشائرهم وأزواجهم وأولادهم وآباؤهم، فيناشدونهم الله أن لا يُفارقوهم، ولا يُؤثروا عليهم غيرهم، فمنهم من يرقّ ويرجع إليهم، ومنهم من يمضي حتّى يلحق بنبيّ الله ﷺ، فنزلت الآية لتُخبر أنّ الأزواج والأولاد بقدر ما هم نعمة من الله يمنُّ بها على الإنسان، فهم في الوقت نفسه امتحان واختبار له؛ ليُعلم أيُضحّي بدينه لأجلهم، أم يُضحّي بهم لأجل دينهم في حال استدعى الأمر منه التّضحية.

3 2 ~~2~~ 6 السّياق اللّغويّ: وهو دِراسةُ النصّ القرآنيّ من خلال علاقاتِ ألفاظِه بعضها ببعض والأدواتِ المستعملة للرّبط بين هذه الألفاظ، وما يترتّب على تلك العلائق من دلالات جزئية وكلّية، وخير مثال هنا لبيان المقصود من السّياق اللّغوي الألفاظ المشتركة الدّلالة، فإنّ تلك الألفاظ لا يُمكن تحديد معناها المقصود إلاّ من خلال السّياق الذي وردت فيه؛ فمثلاً لفظ (الأُمّة) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [الأعراف : 164]، معناه غير ما هو في قوله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ﴾ (هود: 8)، وكلاهما معناهما غير ما هو في قوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف:22]، والشّيء نفسه يُقال في كثير من الألفاظ المشتركة الواردة في القرآن الكريم، فإنّ تحديد المقصود منها تماماً لا يحكمه إلاّ السّياق اللّغويّ الذي وردت فيه.

عرفنا من خلال إيراد هذه الأ نواع السّياقات القرآنية أهمّيتها في بيان فهم نصوص القرآن الكريم، ونزيد مثالاً يُبيّن أنّ الجهل بسياق النّصّ قد يدفع إلى فهمه فهماً غير مستقيم، والمثال

[1]– ابن العربي، أحكام القرآن، ج4، ص263.

المختار قوله تعالى:﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف:53]، فقد شرَّق المفسّرون وغرّبوا في المقصود بهذه الآية، فذهب بعضهم أنّ هذا من كلام يوسف عليه السلام، والصّواب أنّ هذا من قول امرأة العزيز، وليس من قول يوسف عليه السلام؛ لأنّ السّياق يُفيد أنّ كلام يوسف عليه السلام قد انقطع، وبدأ كلام امرأة العزيز أمام الملك، ولم يكن يوسف حاضراً وقتئذ، ولكنّه استدعي في ما بعد، يقول ابن كثير في بيان هذا الوجه: "تقول المرأة: ولستُ أُبرّئ نفسي، فإنّ النّفس تتحدّث وتتمنّى؛ ولهذا راودته؛ لأنّ (النّفس لأمّارة بالسّوء إلاّ ما رحم ربّي)، أي: إلاّ من عصمه الله تعالى، وهذا القول هو الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصّة ومعاني الكلام ، وقد حكاه الماوردي في تفسيره، وانتدب لنصره ابن تيميّة –رحمه الله–، فأفرده بتصنيف على حدة "[1]، فتبيّن أنّ توجيه الآية وفق سياقها العامّ حَمَلَ على تفسيرها محملاً يليق بعصمة الأنبياء، فكان الالتفات إلى السّياق مهمّاً في توجيه الآية وتفسيرها بما هو أوفق وأولى.

وينبغي تحكيم كلّ هذه الأنواع من السّياق عند إرادة دراسة النّصّ القرآني بمنهج سياقيّ متكامل حتّى يتّضح المعنى ويزول الغموض.

3-3 السّياق وعناية علماء التّفسير المعاصرين به : نظرا للأهمّية البالغة التي يحظى بها السّياق كما ذكرنا، فقد أولاه العلماء اهتماما خاصّا، وكان ممّن أفردوا له مساحة واسعة **العلاّمة الطّاهر ابن عاشور** من خلال تفسيره المعروف وهو **(تحرير المعنى السّديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد)**، الذى اختصره في ما بعد ليصبح **(التّحرير والتّنوير من التّفسير)**، وقدّم في هذا الشّأن جُهدا كبيرا وإسهاما متميّزا يستحقّ الإفادة منه وتسليط الضّوء عليه، وفي هذا السّياق وقفت الأطروحة في هذا المبحث على آراء وأقوال ابن عاشور في تفسيره (التّحرير والتّنوير) باعتباره من أكثر من أولى السّياق عناية كبيرة وبيان أثره في تفسيره، وأفاد منه كثيرا في تفسير النّصّ القرآني، كما بيّن أنّ التّفسير باستخدام السّياق يقود إلى بيان مقاصد القرآن، وكشف العلاقة بين الآيات القرآنيّة من خلال نظرة كلّية للنّصّ القرآني الكريم.

تناولت الأطروحة نماذج من تفسير (التّحرير والتّنوير) من منظور أهمّيتة؛ ف إذا كان تفسير المنار من أهمّ الكتابات التّفسيريّة في المشرق العربى في القرن العشرين، فإنّ تفسير ابن عاشور

[1]– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص394.

(التّحرير والتّنوير) يحظى بالمكانة ذاتها في المغرب العربيّ ، ولعلّ النّاظر المدقّق المحقّق في مقدّمات تفسيره يُثبت أنّ لابن عاشور اتّجاهه المميّز وطريقته الخاصّة في تفسير القرآن وتأويله، ويُؤكّد بأنّه انخرط في الحركة الإصلاحيّة والتّجديديّة التي نشأ بين أحضانها فكراً وتطبيقاً، مع الانفراد بطريقة خاصّة تُميّزه عن جميع أقرانه ونُظرائه من التّجديديّين والإصلاحيّين.

فإنّنا لا نكاد نتجاوز خطبة الكتاب حتّى نسمع ابن عاشور يقول: "فجعلت حقاً على أن أبدى في تفسير القرآن الكريم نكتاً لم أر من سبقنى إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذى ما له من نفاد"[1]، فابن عاشور ملتزم منذ اللّحظة الأولى أن يقدّم لنا الجديد ممّا لم يفطن له الأقدمون، وأن يقف من تراثهم موقف النّاقد المحقّق لا المقلّد المُتّبع. بل إنّه يتبع كلامه السّابق بتفصيله قائلاً: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهى أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقصه أو نبيده، علماً بأن غمض فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة " [2]، إذن فنحن أمام نظرة نقديّة تجديديّة، لا ترضى بجمع القديم واستقصائه، بل تتطلّع نحو فرز هذا التّراث وتهذيبه، ومن ثمّ الإضافة عليه وزيادته من واقع فيض القرآن الذي ما له من نفاد.

3-3-1 أثر السّياق القرآني في تفسير الطّاهر بن عاشور : وقفت الأطروحة في ما يلي على نماذج تُوضّح مدى اهتمام ابن عاشور بالسّياق واستخدامه في تفسير النّصوص وفهمها وترجيحها، وذلك على سبيل التّوضيح وليس الاستقصاء، ومن هذه النّماذج:

أوّلا: أثره في الجمع بين القراءات المتواترة: يُحاول ابن عاشور التّوفيق بين القراءات المتواترة مستعينا في ذلك بدلالة السّياق، ومن ذلك: في تفسير قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 04] يقول – رحمه الله-: "وقوله (مَلِكِ) قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم، وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف (مَالِكِ) بالألف، فالأول صفة مشبهة صارت اسما لصاحب الملك بضم الميم،

[1]- ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص7.

[2]- ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص7.

والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك بكسر الميم، وكلاهما مشتق من ملك، فأصل مادة ملك في اللغة يرجع تصريفها إلى معنى الشد والضبط كما قاله ابن عطية، ثم يتصرف ذلك بالحقيقة والمجاز، والتحقيق والاعتبار، وقراءة (ملك) بدون ألف تدل على تمثيل الهيئة في نفوس السامعين لأن الملك بفتح الميم وكسر اللام هو ذو الملك بضم الميم والملك أخص من الملك، إذ الملك بضم الميم هو التصرف في الموجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمور العقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم، فلذلك يقال ملك الناس ولا يقال ملك الدواب أو الدراهم، وأما الملك بكسر الميم فهو الاختصاص بالأشياء ومنافعها دون غيره ... وكلتاهما – أي القراءتين – صحيحة ثابتة كما هو شأن القراءات المتواترة كما تقدم في المقدمة السادسة. وقد تصدى المفسرون والمحتجون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة (ملك) بدون ألف وقراءة (مالك) بالألف من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة ملك ومفهوم كلمة مالك، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين، فأما والكلمة مضافة إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شئون ذلك اليوم دون شبهة مشارك" [1]، وهنا نلاحظ أنّ الإمام ابن عاشور استعان بسياق الآية في التّوفيق بين القراءتين؛ حيث إنّه بذكر يوم الدّين انتفت شبهة المشاركة لله في أمور المُلك والمِلك على حدّ سواء، وعليه فالقراءتان متوافقتان دون ترجيح.

ثانيّا: أثره في بيان المعنى المراد من اللّفظة القرآنيّة: اعتمد الإمام ابن عاشور كثيرا على دلالة السّياق في بيان المراد من اللّفظة القرآنيّة وتحديد مدلولها، ومثال ذلك في قوله تعالى:﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34] يقول – رحمه الله –: "والمراد بالأمة هنا الجماعة التي اشتركت في عقيدة الإشراك أو في تكذيب الرسل، كما يدل عليه السياق من قوله تعالى: ﴿ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ ﴾ [الأعراف: 33]"[2]، فنلاحظ هنا أنّ (الأُمّة) لفظ عام يشمل أُمّة الإيمان وأُمّة الكفر، ولكنّه حدّد مدلول هذه اللّفظة بأنّ المراد منها أُمّة الكفر معتمدا في ذلك على دلالة السّياق، حيث إنّ الآية السّابقة قد خُوطب بها أهل الشّرك، وذلك

[1]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص172، 173.

[2]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج8، ص80.

في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33].

ثالثا: أثره في بيان المعنى المراد من الآية القرآنية: ففي تفسير قوله تعالى:﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: 14] يقول – رحمه الله–: "وقوله ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟﴾ والمقصود هو هذا المعطوف، وأما قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فتمهيد له كما علمت، وذلك ظاهر من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون آمنا في استهزاء يصرحون بقصده إذا خلوا بدليل أنه قد تقدم أنه يأبون من الإيمان ويقولون: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة:13] إنكار لذلك"[1]، فنلاحظ هنا أنّ الإمام ابن عاشور يُقرّر في ضوء هذه الآية أنّ الاعتقاد الحقيقي لأهل النّفاق ليس ما خاطبوا به المؤمنين، وإنّما اعتقادهم هو ما خاطبوا به شياطينهم من أنّهم معهم في كفرهم، وقد استدلّ على ذلك بالسّياق؛ حيث إنّ الآيات السّابقة تتحدّث عن حال أهل النّفاق، وكيف أنّهم يمتنعون عن الإيمان، ويقولون:﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾.

رابعا: أثره في كشف دلالة التّقديم والتّأخير: تعتبر دلالة السّياق من أبرز الدّلائل التي تساعد في كشف سرّ تقديم لفظة قرآنيّة أو تأخيرها عن موضعها، ومن هنا اعتمد عليها ابن عاشور كثيرا في ذلك، ومثاله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ...﴾ [الأنعام:112]، يقول: "وقوله (عدوا) مفعول (جعلنا) الأول، وقوله (لكل نبي) المجرور مفعول ثان لـ (جعلنا) وتقديمه على المفعول الأول للاهتمام به، لأنه الغرض المقصود من السياق، إذ المقصود الإعلام بأن هذه سنة الله في أنبيائه كلهم، فيحصل بذلك التأسي والقدوة والتسلية" [2]، ومن ذلك أيضا اعتماده على السّياق في بيان سرّ تقديم الأموال على الأولاد في قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ

[1]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص285.

[2]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج7، ص7.

فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [المنافقون: 9] "انتقال من كشف أحوال المنافقين المسوق للحذر منهم والتحذير من صفاتهم، إلى الإقبال على خطاب المؤمنين بينهم عما شانه أن يشغل عن التذكر لما أمر الله ونهى، ثم الأمر بالإنفاق في سبل الخير في سبيل الله ومصالح المسلمين وجماعتهم وإسعاف آحادهم، لئلا يستهويهم قول المنافقين ﴿لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنۡ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: 7] والمبادرة إلى ذلك قبل إتيان الموت الذي لا يدري وقت حلوله حين تمنى أن يكون قد تأخر أجله ليزيد من العمل الصالح فلا ينفعه التمني وهو تمهيد لقوله بعده ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم﴾ [المنافقون: 10]"[1] فالمناسبة لهذا الانتقال هو حكاية مقال المنافقين ولذلك قدّم ذكر الأقوال على ذكر الأولاد لأنّها أهمّ بحسب السّياق.

خامسا: أثره في التّرجيح بين أقوال المفسّرين: ومن ذلك في بيان معنى الكلالة في قوله تعالى:﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾ [النساء: 176] ذكر أنّ فيها قولين للمفسّرين: أوّلهما: أنّ الكلالة ما خلا الولد والوالد، وهذا مذهب الجمهور، وثانيهما: الكلالة: من لا ولد له، أي ولو كان له والد، وهو مذهب سيّدنا عبد الله بن عبّاس – رضي الله عنهما– وغيره، وقد رجّح ابن عاشور القول الأوّل لأنّ السّياق يساعده، حيث إنّ ذكر الكلالة بعد ميراث الأولاد والأبوين مُؤذن بأنّها حالة مخالفة للحالين [2]، ومن ذلك أيضا: في بيان معنى (الأنام) في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ وَضَعَهَا لِلۡأَنَامِ﴾ [الرحمن: 10] يقول – رحمه الله–: "اختلفت أقوال أهل اللغة والتفسير فيه... وفسره الزمخشري بقوله الخلق وهو كل ما ظهر على وجه الأرض من دابة فيها روح، وهذا مروي عن ابن عباس وجمع من التابعين، وعن ابن عباس أيضا: أنه الإنسان فقط، وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه، وسياق الآية يرجح أن المراد به الإنسان؛ لأنه في مقام الامتنان والاعتناء بالبشر كقوله:﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29]"[3]، فنلاحظ أنّه في كثير من

[1]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص285.

[2]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج4، ص52.

[3]– ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج27، ص225، 226.

المواضع يحصل اختلاف بين المفسّرين في بيان المعنى المراد، ولذلك نجد أنّ ابن عاشور قد اعتمد على السّياق في التّعامل مع هذا الأمر، سواء عند الجمع أو التّرجيح أو الردّ.

3-4 اعتماد السّياق كمصدر من مصادر التّفسير: إنّ التّأصيل للسّياق القرآني بمعنى إثبات كونه مصدرا أصيلا يجب الاعتماد عليه في التّفسير، وباعتباره وسيلة مُعينة لفهم مقاصد القرآن الكريم، وذلك من خلال عدّة أمور:

أوّلها: أنّ الرّسول ﷺ أوّل من اعتمد السّياق واستعمله في بيان المراد من النّصّ القرآني، ومن الأمثلة على ذلك ما رُوي عن عائشة زوج النّبيّ ﷺ قالت: سألتُ رسول الله ﷺ عن هذه الآية:﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمۡ وَجِلَةٌ﴾ [المؤمنون: 60]، قالت عائشة: هم الذين يشربون الخمر ويسرقون. قال: «لاَ يَا بِنْتَ الصِّدِّيق ولَكِنَّهُم الّذينَ يَصُومُونَ ويُصَلُّونَ وَيَتَصَدَّقُونَ وهُمْ يَخَافُونَ أَلاَّ يُقْبَلَ مِنْهُم، أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ في الخَيْرَات»[1]، فمن الواضح أنّ رسول الله ﷺ استعمل السّياق في بيان أنّ الآية في المؤمنين الطّائعين لا العصاة.

ثانيها: أنّ الصّحابة – رضوان الله عليهم – استخدموا السّياق في فهم القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك ما رُوي عن عكرمة أنّ نافع بن الأزرق قال لابن عباس – رحمه الله –: أعمى البصر أعمى القلب، يزعم أنّ قوما يخرجون من النّار، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ﴾ [المائدة: 37] فقال ابن عبّاس: ويحك، اقرأ ما فوقها!، يقصد قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفۡتَدُواْ بِهِۦ مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنۡهُمۡۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: 36] هذه للكفار[2]، فحَبْرُ الأُمّة هنا اعتمد على سياق الآيات في بيان أنّ الآية خاصّة بالكفّار.

ومن الأمثلة كذلك أنّ رجلا سأل الإمام عليّ بن أبي طالب ﷺ قائلا: يا أمير المؤمنين: أرأيت قول الله: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141] وهم يقاتلوننا

[1]– محمّد بن عيسى أبو عيسى التّرمذي السّلمي، الجامع الصّحيح سنن التّرمذي، تح: أحمد محمّد شاكر، بيروت: دت، دار إحياء التّراث العربي، ح 3175، ج5، ص327.

[2]– الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج10، ص294.

فيظهرون ويقتلون؟! فقال له عليّ ﷺ : "أدنه! ثم قال﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141] يوم القيامة"[1]، فهنا نجد أنّ الإمام عليّ ﷺ صوّب للسّائل فهمه للآية الكريمة، حيث بيّن له أنّ الإطلاق الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ هذا الإطلاق مُقيّد بيوم القيامة، وقد اعتمد الإمام في ذلك على سياق الآية حيث قال تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

ثالثها: اتّفاق العلماء من المفسّرين وغيرهم على ضرورة النّظر في سياق الآيات وعدم الخروج عليه حتّى يكون التّفسير صحيحا، وهذه بعض الأقوال التي تُؤكّد ذلك:

+عتبر ابن عاشور السّياق حكما على المحامل والدّلالات التي تحتملها الآية، وخلاف ذلك لا يُعدّ مقبولا عنده، وقد صرّح عن هذا التّوجّه بقوله: "فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن، وتراكيبه، وإعرابه، ودلالته، من اشتراك، وحقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها"[2]، وتُعدّ هذه العبارات من أقوى عبارات ابن عاشور في الاعتداد بالسّياق، وبيّن كذلك أهمّية السّياق عنده، فهو يقبل كلّ المحامل في معنى الآية ما لم تُخالف السّياق، فإذا خالفت السّياق فهي غير مقبولة كما يُفهم من مقتضى المخالفة.

-قال الطّبري: "... فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حجة، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد"[3]، ويذكر لنا ابن تيميّة محدّدات المعنى ، أو العناصر التي تتحكّم في إظهار المعنى، فيقسّمها على عناصر ظاهرة من النّصّ نفسه، وهذه تشمل دلالة الألفاظ المفردة ويقسّمها على دلالات لفظيّة لغويّة أو عرفيّة ، أو شرعيّة ، أو دلالات لفظيّة مركّبة ؛ أي بما يكتنف الألفاظ من علاقات تركيبيّة، وهناك عناصر غير لفظيّة تدلّ على المعنى وهي عنده ثلاثة محدّدات: حال

[1]- الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج9، 327.

[2]- ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص97.

[3]- الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج9، ص389.

المتكلّم، وحال المخاطب، وحال المتكلّم فيه، قال: "واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وإلا بما اقترن باللفظ من التركيب الذي يتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية تجعلها مجازا وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ أو يبين أن المراد به مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع"[1] وأضاف في موطن آخر عادة المتكلّم؛ إذ إنّ عادة المتكلّم في ما يقول أو يفعل إحدى المحدّدات أو القرائن غير اللّفظيّة التي تُوجِّه معنى الكلام عنده، وعلى المفسّر أن يلتزم بها في ما يروم فهمه أو تأويله، فعلى المفسّر: "أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه ههنا وههنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عرف عرفه وعادته في معانيه وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده، وأما إذا استعمل لفظة في معنى لم تجرِ عادته باستعماله فيه وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته في استعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنه يريده بذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضا ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفا لكلامه عن موضعه وتبديلا لمقاصده وكذبا عليه"[2]. وهذه المحدّدات غير اللّفظيّة لها من الأهمّية ما للمحدّدات اللّفظيّة ، فلا يمكننا الاستغناء عنها، ومن يستغني عنها يقع في خطأ التّفسير عنده، قال: "قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر على المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به" [3]. أمّا ابن القيم فقد نقل لنا قول الجوهري في معنى الاستنباط وأهميته، قال: "الاستنباط كالاستخراج ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنّما تنال به مجردا فأذاعه وأفشاه وحمد من

[1]– أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام ابن تيميّة، التّسعينيّة، تح: الدّكتور محمّد بن إبراهيم العجلان، ط1. الرّياض: 1999م، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، ج2، ص566.

[2]– ابن تيميّة، الجامع لكلام الإمام ابن تيميّة في التّفسير، تح: إياد عبد اللّطيف بن إبراهيم القيسي، ط1. الرّياض: 1432هـ، دار ابن الجوزي، ج4، ص189، 190.

[3]– ابن تيميّة، مقدّمة في أصول التّفسير، دط. بيروت: 1980م، دار مكتبة الحياة، ص33.

استنبط من أولى العلم حقيقته ومعناه. يوضحه أن الاستنباط استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مستنبطه ومنه استنباط الماء من أرض البئر والعين" [1]. يُفهم من خلال كلام ابن تيميّة أنّ هناك ثلاث مُحدّدات تتحكّم في بيان المعنى، وهي حال المتكلّم، وحال المخاطب، وحال المتكلّم فيه، يجب مراعاتها حال تفسير المعنى وتوضيحه.

-عقد الزّركشي في كتابه (البحر المحيط في أصول الفقه) مبحثا سمّاه (دلالة السّياق) وعدَّ من أنكرها جاهلا بأمرها، يقول: "أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره"[2]، أمّا الشّاطبي فقد استعمل لفظ (المساق) للتّعبير عن وحدة النّصّ وعلى ضرورة مراعاة أوّل الكلام وآخره وإنّ كلّ من أراد أن يفهم نصّا ما فعليه ألاّ يقتطعه من سياقه الذي ورد فيه، قال مُبيّنا ذلك: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"[3] فمن هذه الأقوال نلاحظ أهمّية السّياق عند من يتصدّى للنّص الدّيني فبه تُستنبط الأحكام، وبه يُرجَّح المعنى المقصود من بين مجموعة المعاني التي يحتملها ظاهر النّصّ.

ويمكن أن نخرج بمعطيات عن علاقة العلماء والمفسّرين بالسّياق كما يلي:

-كان العلماء العرب على وعي تامّ بمفهوم السّياق ، وهم سبقوا علماء اللّغة المُحدَثين بتأصيل نظريّة السّياق وإن لم تكن متكاملة.

-لا تختلف آراء العلماء المعاصرين والقدامى في ضرورة الاستناد على دلالة السّياق لتحديد المعنى.

---

[1]- ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ج1، ص172.

[2]- بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر أبو عبد الله الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1. 1994م، دار الكتبي، ج8، ص54.

[3]- الشّاطبي، الموافقات في أصول الفقه،ج1، ص149.

-تجعل العناصر السّياقيّة من السّياق تراكميّا، متعدّد الدّلالة وهذا يكشف عن صلاحيّة السّياق في إيجاد شكل آخر للتّحليل.

-يُفهم النّصّ القرآني من خلال ثلاثة سياقات؛ سياق النّصّية، وسياق الحال، وسياق القرآن نفسه.

4 -إمكانيّة تجديد الخطاب التّفسيري ليلائم متطلّبات المرحلة المعاصرة : عند الحديث عن التّجديد لا يعني رفض التّجديد والإبداع وليس المقام مقام قبول أو رفض، بل إنّ التّجديد مطلوب شرعا، والتّراث لا يتعالى على التّجديد والتّصحيح والتّنقيح أيضا، إلاّ أنّه يتطلّب إرادة صادقة وفهما تكامليّا شموليّا للدّين وللتّراث، وهذه العمليّة متاحة وممارسة عمليّا أيضا من داخل التّراث نفسه من قبل علماء لهم وزنهم العلمي كالإمام ابن تيمية وغيره؛ لأنّ التّراث يستطيع استيعاب الواقع إذا أحسن التّعامل معه، وإذا فتح باب الاجتهاد بالشّروط المعتبرة علميّا، ولكنّ القراءات التّجديديّة المعاصرة تعاني من أزمة وعي بالتّراث كونها تُهمّشه جانبا كما سبق بيانه، وخصوصا في جانب فهم السّلف، ولذلك فالمأزق العلميّ هنا أنّ التّجديد للشّيء فرع من العلم به، وهذا ما لم يتحقّق هنا بالدرجة الكافية، ولذلك فعند التّحقيق من القراءات المعاصرة نجد أنّها تنطلق من إيديولوجيات بعيدة عن العلميّة، تكشف السّبب الكامن خلف هذا التّسارع المحموم نحو التّجديد المتبنّي لنظريّات القراءة المعاصرة للنّصوص الدّينية المبنيّة على فلسفات غربيّة تمّ تنزيلها بصفة غالبة على النّصّ القرآني بغية تأويله، فهي قراءات ليست على علاقة متصالحة مع التّراث.

أمّا في ما يتعلّق بالتّجديد في مناهج التّفسير والحاجة إلى ذلك في هذا الزّمان يقول محمّد رشيد رضا في مقدّمة المنار "ويمكن أن يقول بعض أهل هذا العصر: لا حاجة إلى التّفسير والنّظر في القرآن؛ لأنّ الأئمة السّابقين نظروا في الكتاب والسّنة واستنبطوا الأحكام منهما، فما علينا إلاّ أن ننظر في كتبهم ونستغني بهم – هكذا زعم بعضهم، ولو صحّ هذا الزعم لكان طلب التفسير عبثا، يضيع به الوقت سدًى وهو – على ما فيه من تعظيم شأن الفقه – مخالفٌ لإجماع الأمّة من النّبي ﷺ إلى آخر واحد من المؤمنين، ولا أدري كيف يخطر هذا على بال مسلمٍ؟" [1]، إنّ جوهر الأمر في هذا الوضع هو ما بات يتمثّل فيه من وقوف الدّارسين عند حدود الدّعوة إلى

[1]- السّيّد محمّد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ط2. القاهرة: 1366هـ، 1947م، دار المنار، ص19.

تجديد المناهج من خلال الدّعوة إلى الاستعانة على قراءة النّصوص، ولاسيّما النّصوص الدّينيّة، بمناهج العلوم الإنسانيّة ومكتسباتها، وبما فتحته من المعارف، واستشكلته من المسلّمات، وكذّبته من الأحكام المسبقة. ولكن قبل الإشارة إلى الحاجة لتجديد مناهج التّفسير ارتأت الأطروحة طرح الأسئلة الآتية: ما مفهوم التّجديد؟ وما الحاجة الدّاعية إليه؟ وما مدى موافقة التّجديد لسمات القرآن الكريم ومقاصده؟ وهل التّجديد ضرورة عصريّة؟

4-1 مفهوم التّجديد لغة واصطلاحا:

4-1-1 التّجديد لغة : من الجديد وهو ضدّ القديم، وفي الصِّحاح "وتجدَّدَ الشيء: صار جَديداً، وأَجَدَّهُ، واسْتَجَدَّهُ، وجَدَّدَهُ، أي صيَّره جديداً" [1] إذن فالتّجديد هو التّحديث في الشّيء، وتجديدُ الشّيء تجليةُ معالمه.

4-1-2 التّجديد اصطلاحا: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسّنة والأمر بمقتضاهما [2]، إذن التّجديد في التّفسير يعني: "تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين المعاصر وفق قواعد التّفسير"[3]، وعرّفه محمّد إبراهيم شريف: "استلهام آيات القرآن الكريم للتّوجيه والهداية في كلّ ما يعترض حياتنا ممّا يمسّ العقيدة أو الأخلاق، أو يدخل في بناء اجتماعنا وسياستنا واقتصادنا ... بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات"[4]، فالتّجديد في التّفسير يعني التّجديد في مناهجه وطرائقه بما يفي بحاجة العصر ومتطلّباته، وبما يكشف عن وفاء القرآن وهدايته وتبيانه.

4-2 الحاجة الدّاعية إلى التّجديد في التّفسير: يبرّر محمّد رشيد رضا الحاجة لتفسير جديد للقرآن بقوله: "فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه إليه العناية الأولى إلى هداية القرآن، وعلى

---

[1]- الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي (ت 393هـ)، الصّحاح في اللّغة، ج1، مادّة (ج د د)، ص83.

[2]- العظيم آبادي محمّد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرّحمن، شرف الحقّ الصّدّيقي (ت 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط2. بيروت: 1415هـ، دار الكتب العلميّة، ج11، ص386.

[3]- يحي الشّطناوي، التّجديد في التّفسير، مجلّة ثقافتنا للدّراسات والبحوث، حلب1431هـ - 2010م، مجلّد6، ع23 ص11.

[4]- محمّد ابراهيم شريف، اتّجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، د ط، القاهرة: د ت، دار التّراث ص194.

الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة، في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح.. ثم العناية إلى مقتضى حال هذا العصر في سهولة التعبير، ومراعاة أفهام صنوف القارئين، وكشف شبهات المشتغلين بالفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها"[1]، هذه الرّؤية تعكس بوضوح حقيقة أنّ التّفسير في هذا العصر يجب أن يخرج عن كونه مجرّد علم نظري، ويتّجه صوب الواقع ليستوعب ضروريّات الحياة ويستجيب لمتطلّباتها، فللتّجديد في التّفسير ضرورة مُلِحَّة في هذا العصرِ، حيثُ التّحديّات التي تواجهُ الأمّة، والمستقبلُ المشرقُ الذي تستشْرِفُ إليهِ، والتّجديد سمة من سماتِ كتابِ الله؛ فهو المعجزة الخالدة، والنّهر المتدفّق بالعلومِ والهدايات، والمنهجُ الذي يناسبُ كلَّ عصرٍ، والخطابُ الذي يُلائمُ كلَّ جيلٍ، ويهدفُ التّجديد إلى بيانِ الهداياتِ القرآنيةِ في شتى مجالاتِ الحياةِ، وتعايشُ المفسِّر مع همومِ الأمّةِ وتفاعلُه مع قضاياها، ومواجهةُ التّحديّاتِ والعقباتِ التي تواجهُ البشريّةَ بالهداياتِ الرّبّانيّةِ، والتّجديد عودٌ إلى منابع الدّين الصّافية ومصادره الأصيلة، والتّطوّر والتّجديد سمةٌ من سماتِ مناهجِ التّفسيرِ، وذلك في الطّرائقِ والأساليبِ لا في المقاصدِ والمضمونِ.

يمكننا أن نجيب عن الأسئلة التي طرحت آنفا بتوضيح أنّ الخلاف يدور حول مناهج هذا التّجديد، فهناك ثلاثة مناهج في الإنتاج الدّيني التّجديدي تعبر عن مأزق معرفيّ يحول دون تحقيق نقلة نوعيّة حضاريّة للإنتاج المعرفي الإسلامي.

أوّلا: يرى البعض التّجديد على أنّه استلهام كامل للنّموذج المعرفي الغربي، ذلك النّموذج الملهم الذي استطاع أن يجدّد مناهجه ومداخلاته باسم الهرمنيوطيقا، ولكنّنا ندخل في هذه الحالة في تبعيّة فكريّة للغرب باسم التّجديد والمعاصرة، نحاول استعارة من هذه المناهج ما يصلح منها وما لا يصلح، دون محاولة حقيقيّة لتطوير مناهجنا الخاصّة، وفي ذلك يقول الجابري: "... لقد كنّا نطمح إلى أن نوضح كيف أن فهم القرآن ليس هو مجرد نظر في نص مُلئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات، بل هو أيضا فصل هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا

[1]– محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص10.

الوصل بيننا نحن في عصرنا، وبين النص نفسه كما هو في أصالته الدائمة" [1]، ويعتبر أصحاب هذا الاتّجاه أنّ التّراث التّفسيري لا موضع له في التّجديد المطلوب، ويجب أن يلفظ تماما في قراءتنا المعاصرة للنّصّ، وأن يفصل المقروء القرآن عن القارئ التّراث التّفسيري للتّعامل مع النّص في أصالته من غير وسائط.

ثانيّا : يرى البعض الآخر في التّجديد نفضا للغبار عن المنتج المعرفي التّراثي، فالتّجديد عندهم ما هو إلا محاولة للعودة بالفّكر إلى ما كان عليه يوم نشأ بحيث يبدو مع قدمه كأنّه جديد، وذلك بتقوية ما هوى منه، وترميم ما بلى، حتّى يعود بقدر الإمكان إلى صورته الأولى، هذا يعني أنّ التّجديد عند هذا التيّار هو إعادة إنتاج الماضي في صورة خطاب جديد، وذلك باسم التّجديد والأصالة، وهذا الاتّجاه ينطلق من تقوية الجانب الرّوحي وتجديد الدّين في النّفوس انطلاقا من الحديث الشّريف الذي رواه أبو داود في السّنن، أنّ رسول الله، ﷺ، قال: «يبعثُ الله على رأسِ كلّ مِائةِ سنةٍ من يُجدّدُ لهذهِ الأُمّةِ أَمْرَ دِينِهَا »[2]، فهذا الحديث يدلّ على كلّ من يُسهم في تجديد هذا الدّين وبعثه للأمّة، والتّجديد هنا بالنّسبة للأمّة، لا بالنّسبة للدّين الذي شرعه الله وأكمله، فإنّ التّغيّر والضّعف والانحراف إنّما يطرأ مرّة بعد مرّة على الأمّة، أمّا الإسلام نفسه فمحفوظ بحفظ كتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ المُبيّنة له ، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

ثالثا: يرى البعض في التّجديد محاولة لأخذ طرف من التّراث وطرف من الحداثة، بدون تحليل تاريخيّ نقديّ لكليهما، وهو نوع من التّلفيق المعرفيّ غير المُبدع، وهو ليس من التّجديد في شيء، وهنا يجب تقرير حقيقة في مجال التّجديد والإبداع المعرفي، ذلك أنّ البحث في أيّ مجال معرفيّ يرتكز دائما –وبطريقة قد تكون لا شعوريّة لدى المجتهد المُجدّد– على نظام فكريّ ونسق ثقافيّ لا ينفكّ عنه، فهذا الفكر وهذا النّسق يتكوّن من شبكة من الأفكار والقيم والتّصوّرات والرّموز

[1]– محمّد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ص7.

[2]– أبي داود سليمان بن الأشعث السّجستاني، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، دط، عمّان: دت، بيت الأفكار الدّولية، ح رقم: 4291، ج4، ص109.

تمثّل مرجعيّة أساسيّة ومفاتيح معرفيّة لأيّ تجديد ، فلا يُمكن تصوّر التّجديد المعرفي دون انتماء الباحث إلى مرجعيّة فكريّة محدّدة.

يمكن أن نفهم من خلال ما تمّ بيانه الأنماط الثّلاثة السّابقة من الإنتاج المعرفيّ التّجديدي، فالنّمط الأوّل الحامل للواء التّجديد والمعاصرة يستبطن شعوريّا أو لاشعوريّا النّسق الغربيّ في الاجتهاد، ولذا فهو يطالب بتغيير آلة الاجتهاد والتّجديد في البحث واستبدالها بتلك المناهج المنبثقة من الرّؤية الكلّيّة الغربيّة، فكما جاء على لسان محمّد شحرور: "ضرورة إحداث خروقات حقيقيّة في بنية هذا العقل ... والمقصود هنا الاشتغال على تلك المفاهيم المؤسّسة لوعي العقل الإسلامي ببنيته الذاتية"[1]، فهو يرى أنّ لا تجديد ولا ابتكار في المناهج ما لم تطرح المفاهيم الأساسيّة الدّينيّة للمراجعة، وأنّ الاجتهاد والتّجديد يجب أن يتحرّر تماما من المُسلّمات العقائديّة حتى يقدّم فكرا متطوّرا مجدّدا متفاعلا مع المرحلة الزّمنية الذي يعبّر عنها.

ينطلق التّيّار الثّاني المتبنّي لفكرة إعادة إنتاج الموروث ونفض الغبار عنه انطلاقا من فكرة التّجديد والأصالة، فهو يستبطن النّسق الفكريّ المحافظ التّقليدي، وبذلك يدعو إلى جهد تجميعي هادف إلى استيعاب الزّاد المعرفيّ الموروث دون أيّ عمل تقويميّ أو نقديّ أو تجديديّ، فهو يرى في التّراث العلمي الدّيني غاية ما يحتاج إليه الفرد والمجتمع من أدوات حياة، فيقوم أتباعه بالتّمسّك بمفاهيم ومناهج وأساليب معرفيّة ثابتة ومتوارثة، فتكون إسهاماتهم إسهامات منكفئة على نفسها تتميّز بالتّكراريّة وإعادة إنتاج القديم، وهم في هذا ينطلقون من ذهنيّة دفاعيّة عن هويّة المسلم التي تبدو لهم مهدّدة بالضّياع والتشتّت ، وهنا يجب التّأكيد على أن لا شيء يعادل في خطره تعامل البشر مع الأفكار كمطلق يقبع في سكون وثبات خارج أيّ سياق، ويحتفظ بصلاحيّة تستعصي على أيّ تحدّ، في الوقت الذي يتميّز فيه الفكر الإنساني بديناميكيّة منفتحة ، هذا التّيّار ينطلق من النّسق المعرفي الإسلامي، ولكن لا يمكن وصفه بالتّجديدي، فلا إضافة على مستوى تطوير مناهج البحث المستخدمة ولا على مستوى قراءة الواقع، وبالتّالي فلا تطوير في المنتج المعرفيّ المعاصر.

يقوم التّيّار الثّالث على التّوفيق والمواءمة بين الموروث والحديث، فهو تيّار ليس لديه منهج نقديّ لهذين المنهجين المعرفيّين، وليس لديه منهج تجديديّ حقيقيّ، وإنّما هو ينطلق مباشرة من

[1]– محمّد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، ط1، بيروت: 2010م، دار السّاقي، ج1، ص27.

النّسق التّراثي المعرفي، ولكن بطريقة أوّليّة بدائيّة في محاولة منه للّحاق بقطار التّجديد من خلال الاستعانة بشذرات من المناهج الغربيّة كي يضفي على عمله المعرفي صبغة التّجديد.

يمكن من خلال عرض الأطروحة لهذه الآراء القول إنّ الاختلاف بين الاتّجاهات المذكورة على المستوى النّظري ظاهر وجليّ ، إلاّ أنّه اختلاف حادّ يبلغ حدّ التّعارض والتّنافر في بعض مظاهره، ومردّ ذلك إلى تباين المنطلقات المعرفيّة لكلّ اتّجاه وتميّز الغايات المقصودة من كلّ دعوة، ومع ذلك فإنّ هناك دوافع يجتمع عليها كلّ دعاة التّجديد يمكن إجمالها في ما يلي:

- انطلاقهم جميعا من الواقع المتردّي للمسلمين؛
- اتّفاقهم على وجود بعض الثّغرات التي لا بدّ من معالجتها في التّراث التّفسيري؛
- اتّفاقهم على وجود قابليّة لتعدّد الفهوم للنّصّ القرآني؛
- نبذهم للجمود.

4-3 موافقة التّجديد لسمات القرآن ومقاصده:

4-3-1 التّجديد وسمات القرآن الكريم : التّجديد سمةٌ من سماتِ كتابِ الله؛ فهو المعجزةُ الخالدةُ والآيةُ المتجددةُ، والنّهرُ الذي يتدفَّق بالعطاء، ويجودُ بالخيراتِويتفجَّرُ بالعلومِ والهدايات، وهو المنهجُ الذي يناسبُ كلَّ عصرٍ ويواكبُ كلَّ مرحلةٍ، والخطابُ الذي يُلائمُ كلَّ جيلٍ وقبيلٍ، قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1]. فهو حجَّة الله البالغة وبرهانُه السّاطع، وضياؤه المشرِقُ، والقرآنُ كتاب معجزٌ: في أسلوبِهِ وتراكيبِهِ، في نظمِهِ وترتيبِهِ، في معانيه ومبانيه، في مقاصده وأهدافه، في كلِّ ما اشتمل عليه، وسائر ما تطرَّق إليه، معجزٌ لكلِّ عصرٍ، فهو المعجزةُ الخالدة، التي تحدَّى الله تعالى بها الإنسَ والجانَّ، في سائر الأزمان. قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88-89]، فلو اجتمع البلغاء والحكماء وائتمر العالمِون في شتّى التّخصّصات، ورُصِدت الميزانيّات على أن يعكفوا ليأتوا بمثله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، مهما تضافرت الجهود، وتوحّدت الرُّؤى، وتفاعلت الأفكارُ ، ويظلُّ القرآنُ الكريمُ هو الكتابُ المعجز في لغته ومعانيه، فلا تشرقُ علينا شمسٌ ولا يطلع نهارٌ إلاّ بمعجزةٍ جديدةٍ تكشف

عن عظمةِ القرآنِ وتفرُّدِهِ بهذا الأسلوب العجيبِ وهيمنته على سائر العلومِ والأفهام، وسبقه لسائرِ العصور والعقول.

تأتي من هنا أهمّية التّجديد في التّفسير؛ لإبراز جوانب الإعجاز المتعدّدة؛ فكم شرح الله بها صدورا وثبَّت أفئدةً وهدى قلوبا! وكم لفتت أنظارًا، واستأثرت عقولا، ولقيت عنايةً وقبولا، وصدق الله تعالى إذ يقول:﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣ أَلَآ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: 53، 54]. فوجوه إعجازه تتناسب بل تسبق كلّ عصرٍ، وتتواكب بل تتقدّم على كلّ نهوضٍ.

4-3-2 التّجديد ومقاصد القرآن الكريم: والتّجديد في التّفسير يدور مع مقاصد القرآن؛ الذي نزل هدىً ونورا قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 15، 16]، فهدايةُ القرآن عامةٌ موجَّهةٌ لجميع الناس، وشاملةٌ تستوعبُ جميع مناحي الحياة، قال تعالى:﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾[النساء: 175]. فالغرض من التّجديد بيانُ الهداياتِ القرآنيةِ في شتّى مجالاتِ الحياةِ، وتعايشُ المفسِّر مع همومِ الأمّةِ وتفاعلُه مع قضاياها، ومواجهةُ التّحديّاتِ والعقباتِ التي تواجهُ البشريةَ بالهداياتِ الرّبّانيةِ والنّفحات القُدُسيَّة، "والأمّة في حاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح" [1]، ومن خلال إبراز المقصد الأوّل من نزول القرآن والاهتمام

[1] – محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص15.

بتقريره وتأكيده في النّفوس تستطيع الأمّة أن تنشئ جيلاً قرآنيّاً راشداً يتربّى على نور من الله بعيدا عن النّزعات الفلسفيّة والخلافات المذهبيّة التي التصقت بتفسير القرآن.

4 4 التّجديد ضرورة عصريّة: اتّسم هذا العصرُ بتقدُّمٍ كبير في شتَّى مجالات العلم، وكَثُرَتِ المخترعات، وتزاحمت الإنجازات الماديَّة، وسهَّلت وسائلُ الاتّصالات وسبلُ المواصلات التّقاربَ بين الأمم والتّعارفَ بين الشّعوب، ممّا يسَّر سبلَ الدّعوة ودعَّم وطوَّر من وسائلها، وضاعف من قدر التَّبِعةِ وحجمِ المسؤوليّةِ على عاتِقِ العلماءِ وكاهلِ الدّعاة بوجهٍ عام، والباحثين والدّارسين في ميدان التّفسير بوجهٍ خاصٍّ؛ إذ إنَّ هذا التطوُّرَ يستوجب نهضةً في أساليب المفسّرين وطرائقهم، وتطوُّرا في مناهجهم، يواكبُ متطلّباتِ هذه المرحلة وواجبات هذا الوقتِ، كما يواجهُ التّحديَّات التي تعترضُ طريقَ أمّتنا وتُعطِّل مسيرَها نحو أهدافها.

يأتي هنا دورُ المفسِّر في هذا المعترك ويبرزُ دورُه الحيويُّ، حيثُ مواجهة التّحدّيات، وتذليل الصّعوبات، وإزاحة العوائقِ،وشحذ الهمم، وتنوير الأذهان، بهذا الزّاد الرّبّاني، قال تعالى: ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا ﴾ [الفرقان: 52]، فالقرآنُ وسيلةٌ من وسائل الصُّمودِ، وأسلوبٌ من أساليب المواجهةِ، وهو أمضى سلاح في صراعنا مع الباطل، ولقد أدرك أعداؤنا منزلةَ القرآن وعظمتَه وأثرَه الفعَّالَ في نفوسنا ومجتمعاتنا؛ لذا وجَّهوا حوله السّهام، وقد بدا ذلك في تصريحاتهم، وما انكشف لنا من تآمرهم وتواصيهم شأن أسلافهم من المشركين الذين أشعلوا نار هذه المعركة منذ بزوغ فجر الإسلام، ولقد سجَّل القرآن الكريم ذلك في آيات كثيرة نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ [فصلت: 26، 27].

4-4-1 التّجديد ضرورة حضاريّة : النّهوض الحضاري، الحوار الحضاري، حقيقة الصّراع بين الحضارات، الوّعي الحضاري، مشكلات الحضارة، التّحديّات الحضارية، الانفتاح بين الحضارات، الصّدمة الحضارية، كلُّ هذه القضايا والمشكلات، تتطلّب المزيد من عناية المفسّرين، وتوجُّهاتهم، فمما ينبغي للمفسِّر أن يعيش بمعزِلٍ عن هذه القضايا الحضاريّة الشّائكة والموضوعات المتشابكة؛ إذ القرآن الكريم هو الهديُ القويمُ والمنهاجُ الكامل، والجواب الشّافي والعلاج الشّامل، لكلِّ ما يستجدُّ من أُطروحاتٍ وما يحلُّ من نوازل. فكما نجد في كتاب الله تعالى المنهجَ القويمَ

والسّبيلَ المقيمَ لبناء الحضارة والارتقاء بها وازدهارها، وبيان سنن الله تعالى في ذلك، كذلك نجده وقد وضع الموازين الدّقيقة لتقييم سائر الحضارات وتوصيفها، من ذلك حديثه عن الحضارات البائدة والأمم الغابرة، كيف قامت تلك الحضارات ولاحت معالمُها وتشامخت مناراتُها، ثمّ كيف أفلت شموسُها وتلاشت أنوارُها وطُمِسَتْ معالِمُها حتى أصبحت أثرا بعد عينٍ، نقرأ على سبيل المثال قوله تعالى:﴿ وَكَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةِۭ بَطِرَتۡ مَعِيشَتَهَاۖ فَتِلۡكَ مَسَٰكِنُهُمۡ لَمۡ تُسۡكَن مِّنۢ بَعۡدِهِمۡ إِلَّا قَلِيلٗاۖ وَكُنَّا نَحۡنُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ٥٨ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبۡعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولٗا يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِنَاۚ وَمَا كُنَّا مُهۡلِكِي ٱلۡقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهۡلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾ [القصص: 58، 59]، ونتأمل سويًّا في قوله تعالى:﴿ أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلۡعِمَادِ ٧ ٱلَّتِي لَمۡ يُخۡلَقۡ مِثۡلُهَا فِي ٱلۡبِلَٰدِ ٨ وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخۡرَ بِٱلۡوَادِ ٩ وَفِرۡعَوۡنَ ذِي ٱلۡأَوۡتَادِ ١٠ ٱلَّذِينَ طَغَوۡاْ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ١١ فَأَكۡثَرُواْ فِيهَا ٱلۡفَسَادَ ١٢ فَصَبَّ عَلَيۡهِمۡ رَبُّكَ سَوۡطَ عَذَابٍ ١٣ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلۡمِرۡصَادِ﴾ [الفجر: 6-14].

وإذا أردنا أن نقف على منهجٍ سليمٍ وميزانٍ دقيقٍ في تقييم أيّ حضارة من شتّى جوانبها المّادّية والرّوحية، والوقوف على سلبيّاتها وإيجابيّاتها، والنَّظر بعين الاعتبار لمحامدها ومثالبها فلنقرأ على سبيل المثال قصّة هدهد سليمان عليه السلام كيف يلقنُنَا هذا الطائرُ دروسا في علم الحضارة، بحديثه الصّادق وحسِّه المرهف وتذوُّقِه السّليم وعاطفتِه الإيمانيّةِ ونظرتِه العميقةِ وملاحظاتِهِ الدّقيقةِ على مملكةِ سبأ: قال: ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ٢٣ وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمۡ لَا يَهۡتَدُونَ ٢٤ أَلَّا يَسۡجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُخۡرِجُ ٱلۡخَبۡءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُخۡفُونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ ٢٥ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ٢٦ ۩ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ٢٧ ٱذۡهَب بِّكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلۡقِهۡ إِلَيۡهِمۡ ثُمَّ تَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَٱنظُرۡ مَاذَا يَرۡجِعُونَ﴾ [النمل: 23-28]، لقد كانت نظرته ثاقبةً وآراؤهُ صائبةً، وأحكامُه منصفةً؛ لذا كان جديرا بحمل رسالة أعظم نبيٍّ في زمانه، بل وأعظم ملكٍ في عصره، كان مبعوثا لأعظم دولةٍ إلى مملكة سبأ ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ٢٧ ٱذۡهَب بِّكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلۡقِهۡ إِلَيۡهِمۡ ثُمَّ تَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَٱنظُرۡ مَاذَا يَرۡجِعُونَ﴾.

وإذا كانت الحضارة هي ثمرةُ التّفاعل بين الإنسان والكون والحياة؛ فإنّ القرآن الكريم قد حدَّد معالم هذه الحضارة ورسَمَ طريقها، من خلال حديثه الوافي عن هذه العناصر الثّلاث (الإنسان والكون والحياة)، الإنسان من حيث وجوده وأطوار حياته ومعاشه ومعاده وغاية وجوده ورسالته في هذا الكون، والكون من حيث خلقه وطبيعته وظواهره، والحياة من حيث المنهج الأمثل لها، وسُبل صيانتها وتصفيتها من الأكدار والمنغِّصات، فمن هنا تأتي أهمّية الطّرح المعاصر والتّناول الجديد للدّراسات القرآنيّة حول الإنسان والكون والحياة، تلك الأصول الثّلاثة، التي يقوم عليها البناء الحضاري.

برزَ كذلك في ساحةِ الفكرِ والدّعوةِ ما يسمّى (بالحوار بين الحضارات)، وفي القرآن المنهج الأمثل للحوار، فعلى المفسّرين إبراز معالم هذا المنهج ومقاصده حتى ينتفع بها المتصدِّرون للحوار مع الآخرين، والقرآنُ حافلٌ بالحواراتِ البنَّاءةِ الهادفةِ، وقد جلَّى لنا عوائقَ الحوارِ وآفاتِهِ، كما كشف لنا عن أساليبِه وفنونِهِ وضوابطِهِ وأُصولِهِ، أمّا عن (الصّراع بين الحضارات) فهو حقيقةٌ لا مراءَ فيها، وواقعٌ لا محيصَ عنه، وفي القرآن الكريم شواهدُ كثيرة تقرّر وجود الصّراع بين الحضارات بين الحقِّ والباطلِ، بين قوى الكفر وجموعِ الإيمانِ، بين جحافلِ الطّغاةِ وأساطينِ الضّلال، وبين أئمّةِ الهدى، فيا عجبا كيف نجد من بيننا من ينكر أو يغفلُ عن هذا الصّراعِ الدّائر، أو يعشو عن نيرانِه المضرمة والتي لا تخفى على ذي عينين، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ قُلۡ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ﴾[البقرة: 120]، وقال جلَّ وعلا: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾[البقرة: 217]، أمّا (الانفتاح بين الحضارات) والتّواصل بين الأمم والتّعارف بين الشّعوب، ومعرفة لغاتهم وعاداتهم وتقاليدهم، مع الحفاظِ على هويَّتنا وقيمِنَا فهو من ضرورات الحياة، وسُنَنِ الوجود، قال تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: 13]. كذلك التّعاون بين الأمم والتّضامن بين الشّعوب من مقاصد القرآن وتوجيهاته قال تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]، أمّا عن (مشكلات

الحضارة) وسُبل مواجهتها فممَّا عُنِيَ به القرآنُ وأسهب في بيانه، والرّؤية الحضاريّة القرآنية تتّسم بالشّمول والدّقة والوضوح والإحاطة؛ لأنّها من عند الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّۖ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق: 12]. ولقد أفرزت الحضارةُ المّاديةُ المعاصرةُ كثيرا من المشكلات مثل التلوُّث، والتغيُّرات البيئية، والانحراف العاطفي، والفراغ الفكري، والإدمان، والاختلاط، والإباحيّة والشّذوذ، والانحراف، وغير ذلك من مشكلات الحضارة المّادية وأمراضها، التي استعصت على أصحاب الفّكر المّادي والنّظم الوضعيّة، ولن تجدَ البشريةُ حلولا حاسمةً لمشكلاتها وعلاجًا ناجعًالمخاوفِها وهمومِها إلاّ في هُدى الله تعالى الذي قال:﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٣٨ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 38، 39]، ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ﴾ [طه: 123]، أمّا عن (الوعي الحضاريّ) وهو معرفة أسس بناء الحضارات ومعاول هدمها وعوامل انهيارها،فممّا دعا إليه القرآن كما أسلفنا، فلا تغيب هذه المعاني والمقاصدُ والرّؤى والبصائر عن المفسِّرِ المعاصر، بل يجب عليه مراعاتُها في تفسيرِهِ وإبرازُها في دراساتِهِ القرآنيةِ، وهذا من معالمِ التّجديدِ الذي نقصِدُهُ في هذه الأطروحة.

4-4-2 التّجديدُ فريضةٌ شرعيةٌ: التّجديد سمةٌ من سمات هذا الدّين، بل فريضةٌ شرعيّة، دعا إليها الإسلام ورغَّب فيها وبيَّن الحكمةَ التي تنطوِي عليهاوهي تجديد الإيمان في القلوب، فضلا عن مواجهة النّوازل ومواكبة المستجدّات، التي تحتاج إلى بحثٍ دقيقٍ ودراسةٍ واعيةٍ في ضوء الكتاب والسّنة.

<u>أولاً: أدلة من القرآن على وجوب التّجديد</u>: في القرآن الكريم آياتٌ عديدة تحمل دعوةً للتّجديد لمواكبة العصور ومواجهة النّوازلبما يناسبها من الأحكام المستنبطة والفوائد المستخلصة من كتاب الله تعالى الذي أنزله مناسبا لكلّ العصور، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: 82]. ففي هذه الآية دعوةٌ إلى تدبُّرِ القرآن للانتفاعِ بهديه، وجاء التّعبيرُ بالفعلِ المضارعِ الدّالِّ على الاستمراريّة، والتّجدّد، حيثُ التدبُّرُ

المستمرُّ، وما يترتبُ عليه من تفتُّقِ المعاني وتجدُّدِ المواعظ، وزيادة الإيمان ورسوخِه، كما في قوله تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: 113] "أي يجدّد لهم القرآنُ عبرةً وعظةً فيعتبروا ويتعظوا بذكر عقاب الله للأمم الخالية"[1]، ويجدّدوا السّفينة فإنّ البحر عميق، والأمواج متلاطمة، ويحملوا الزادَ فإنّ الطّريق طويلٌ والعقبة كؤود، وإنّ الدّعوة إلى قراءة القرآن مرّةً تلو مرّة، لتجدِّدُ في نفس القارئ الموعظةَ وتحدثُ له التّذكرةُ، كذلك عند قوله تعالى:﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 83] وفي هذه الآيةِ دعوةٌ إلى دراسة الواقع والرّجوع إلى أهل العلم عند الفتن والنّوازل، واستنباطِ الأحكام والعبر من القرآن لمواجهة هذه الفتن ومجابهةِ النّوازل، لا أن يشيعها العوامُّ ويذيعوها فيحصلُ الخلل وتعمُّ الفوضى ويشيع الذّعرُ في المجتمع ، يقول صاحب الظّلال: "والقرآن يدلُّ الجماعة المسلمة على الطّريق الصّحيح: أي لو أنّهم ردّوا ما يبلغهم من أنباء الأمن أو الخوف إلى الرّسول ﷺ إن كان معهم، أو إلى أمرائهم المؤمنين، لعلم حقيقته القادرون على استنباط هذه الحقيقة؛ واستخراجها من ثنايا الأنباء المتناقضة، والملابسات المتراكمة" [2]، والشّاهد في هذه الآية الكريمة أنّ أولي العلم على دراية بفقه النّوازل في ضوء الكتاب والسّنة، ومن خلال فهمهم واستيعابهم للواقع الذي يعيشونه وهذا من ثمرة فهمهم للقرآن الكريموتنزيل آياته على الواقع، كذلك نجد في قوله تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 105]: وعلى قراءة ﴿درَسَتْ﴾ بمعنى بَلِيَتْ: فيُفهم منها اتّهامهم للقرآن الكريم بأنّه لا يناسب عصرهم ولا يواكب مجتمعهم، وهذه تهمةٌ قديمةٌ حديثةٌ، قالها المشركون من قبل واليوم يقولها أعداء الدّين من المنصِّرين والمتعصِّبين من المستشرقين وأذنابهم من الحداثيين الذين يتّهمون القرآن الكريم بالرّجعيّة والجمود، مع كونه الرّسالةَ المتجدّدةَ والمعجزةَ الخالدةَ والمعينَ الذي لا ينضُب، والفيضَ الذي لا

[1]– البغوي أبو محمّد الحسين بن مسعود بن محمّد بن الفرّاء البغوي الشّافعي (ت 510هـ)، معالم التّنزيل، ط3. الرّياض: 1416هـ، دار طيبة للنّشر، ج5، ص297.

[2]– سيّد قطب (ت 1966م)، في ظلال القرآن، د ط، القاهرة: د ت، دار الشّروق، ج2، ص202.

ينقطع، والخطابَ الذي يواكبُ جميعَ العصورِ والبيئاتِ، لا تنتهِي عجائبُهُ ولا يشبعُ منه العلماءُ ولا يملُّه البلغاءُ.

وأمّا الباحثون عن الحقيقة المتجرّدون لها المشمِّرون عن ساعدِ الجدِّ أملا في الوصولِ إليها، فإنّهم يفرحون بما أنزل الله وينتفعون بهذا المنهج القرآني القويم وذلك المسلك البلاغي الحكيم وذلك البيانِ الواضحِ، والتّصريف البديع، قال تعالى:﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[الإسراء: 9] فالقرآن الكريم هداية عامّة وشاملة في شتَّى مناحي الحياة، وهذا يتطلَّب دراسةً واعيةً لهذه المناحي، واستمدادِ ما يلائمها من الهدي القرآني، فعلى المفسِّر أن يكون ملمًّا بواقعه الذي يعيشه، وأن يُعنَى في تفسيره ببيان الهداية القرآنية، وإبراز الحكمة التّشريعيّة.

وإنّ من التّجديد في التّفسير أن نولي كثيرا من الموضوعات حقَّها في الدّراسة المتعمِّقة، التي نرتكزُ فيها على الهدايةِ القرآنيةِ وقد قال تعالى:﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: 33]. وهذه الآية وإن كانت في بيان الحكمة من نزول القرآن الكريم منجَّما، إلاّ أنّها عامّة في بيان شمول القرآن الكريم ووفائه بحاجة النّاس، ومواكبته للمستجدّات، وهذا يستلزمُ من المفسّرين التّفاعلَ والتّجاوبَ مع هذه الخاصيةِ القرآنيةِ فلا يكون المفسّرُ في وادٍ والنّاسُ حولَه في وادٍ آخر، بل يعايشُ واقع النّاس ويقاسمُهم همومهم، "وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ يعارضون به الحق ويدفعون به رسالتك، إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا أي: أنزلنا عليك قرآنا جامعا للحقِّ في معانيه، والوضوح والبيان التام في ألفاظِهِ، فمعانيه كلُّها حقٌّ وصدقٌ، لا يشوبها باطلٌ ولا شبهةٌ بوجهٍ من الوجوه، وألفاظه وحدوده للأشياء أوضح ألفاظا وأحسن تفسيرا مبينا للمعاني بيانا كاملا، وفي هذه الآية دليل على أنه ينبغي للمتكلم في العلم من محدِّث ومعلِّم وواعظٍ أن يقتدي بربه في تدبيره حال رسوله، كذلك العالم يتدبر أمر الخلق فكلما حدث موجب أو حصل موسم، أتى بما يناسب ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمواعظ الموافقة لذلك"[1]، وفي هذا بيانٌ لأهمّية تحرير الألفاظ والمصطلحات إذا كانت قد وردت في القرآن، لأنّ استعمال القرآن ميزانٌ دقيقٌ لها، وهنا تأتي أهمّية الدّراسات الموضوعية المعاصرة للمصطلح القرآني لبيان دلالاته واستعمالاته وحدودهومعالمه، مثل مصطلح (الأخوّة) التي

[1]– السّعدي عبد الرّحمن بن ناصر (ت 1376)، تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنّان، ط1. الرّياض: 1404هـ، الرّئاسة العامّة لإدارة البحوث العلميّة والإفتاء والدّعوة، ص582، 583.

اتّسع استعمال بعض النّاس لها حتى ذكروا منها أخوّة الدّين وأخوّة الوطن، فاعتبر بعضهم النّصرانيَّ الذي يقيم في بلاد الإسلام أخا في المواطنة، بلهناك من جاء بفهم جديد لمصطلح الكفر فاعتبر أنّ النّصراني أو اليهوديّ الذي لم تصله دعوة الإسلام لا يطلق عليه كافر! واختلفوا في معاني الولاء والبراء والصداقةِ والعداء بين مُفْرِطٍ ومفرِّط، ومن هنا كانت أهمّية دراسة المصطلح القرآني أي استعمال القرآن لهذه الألفاظ لتحريرها وحسم هذه الخلافات ، وقد قال تعالى:﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: 52، 53]، فللقرآن الكريم سلطانه على القلوب ونفوذه على النّفوس، وهو سلاحٌ مضَّاء في مواجهة الأعداء، والتّفسير ميدانٌ رحيبٌ من ميادين المواجهةِ مع أعداء الله، يستلزم من المفسِّر أن يطوِّر أسلوبَه ويُحدِّثَ وسائلَه في هذا المعترَكِ.

ثانياً: أدلة من السّنة على ضرورةِ التّجديد : جاءت السّنةُ النّبويّة مقرّرةً لما دعا إليه القرآن، فأكَّدت ضرورةَ التّجديدِ وأهمّيَّته،وبيَّنت طريقتَه وثمرَتَه:

أ –عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[1]، ويستفاد من قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ» أنّ التّجديد لصالحِ هذه الأمّةِ؛ مراعاةً لواقِعِها وتلبيةً لرغباتِ وطُمُوحَاتِ المخلِصين من أبنائها، وليس اتّباعًا لسَنَنِ أعداءِ الرّبِّ ودخولا لجُحرِ الضبِّ، لهثا وراء العِدى، وتنازلاهم، وشعورا بالهوان والانهزاميّة.

وقوله: «يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»: أي يحيي السّنن ويخمد البدع، وينزل النّصوص الشّرعيّة على واقع النّاس، ويدعو النّاس إلى التّمسُّك بعُرى الدِّين والعمل بشرائعه، ومن هنا فلا حرج من استعمال مصطلح تجديد الدّين، كما لا حرج في استعمالمصطلح التّجديد في التّفسير.

ج –وعن عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– قال: «إنّ الإيمان ليخلقُ في جوفِ أحدِكُم، كما يخلَقُ الثَّوبُ الخَلِقُ، فاسألُوا اللهَ أن يُجَدِّدَ الإيمانَ في قلوبِكم »[2]. وفي هذا الأثر بيانٌ لأهميَّة التّجديد، ودعوةٌ للاستعانة بالله تعالى على أن يُجدّدالإيمانَ في القلوب.

[1]– أبو داود، السّنن، باب ما يذكر في قرن المائة، ح: 4291، ج4، ص109.

[2]– أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحاكم النيسابوري (ت 405هـ)، المستدرك على الصّحيحين، تح: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، دط، مصر: 1417هـ – 1997 م، ج1، ص43.

د –وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعودٍ ﷺ قَالَ: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدُبَةُ اللَّهِ؛ فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدُبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ وَالنُّورُ الْمُبِينُ وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ، عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، وَنَجَاةٌ لِمَنِ اتَّبَعَهُ، لاَ يَزِيغُ فَيَسْتَعْتِبُ، وَلاَ يَعْوَجُّ فَيُقَوَّمُ، وَلاَ تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، وَلاَ يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ»[1]، وكان ابن مسعود ﷺ إذا رأى الشّباب يطلبون العلم يقول:مَرْحَبًا بِكُمْ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ، وَمَصَابِيحَ الظُّلْمَةِ، خُلْقَانَ الثِّيَابِ، جُدُدَ الْقُلُوبِ، حُلْسَ البُيُوتِ، رَيْحَانَ كُلِّ قَبِيلَةٍ"[2]، وحُلسَ البُيُوتِ: إشارة إلى العزلةِ والخلوةِ إلاّ لما تقتضيه الواجبات والضّرورات والحاجات من اختلاط بالنّاس ، فالتّجديد سمةٌ من سمات أهل العلمِ والإيمانِ.

4-4-3 التّجديد سُنّة كونيّة : التّجديدُ سنةُ الله في الكون، فالماءُ من حولِنا يتجدّدُ، والهواءُ الذي نستنشقُه يتجدّد، وخلايا الإنسان تتجدّد، والأيامُ واللّيالي تتجدّد، حتّى يقال عنهما الجديدان، والأنهار تتجدّد، والأشجار تتجدّد، فالتّجديد من سُنن الله في الحياة ، ولقد جُبِلَتِ النُّفُوسُ على حبِّ الجديدِ والتعلُّقِ به، الجديد في الثّياب والمسكن والأثاثِ، وغير ذلك من ألوان وفنونِ التّجديد في أمور الحياةِ والتّجديد والتّغيير والتّداول هو سنَّة الله تعالى في الأمم والشّعوب والنُّظُم والحضارات، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: 137-140]، وقال سبحانه: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: 38]، وقال تعالى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

---

[1]– أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (ت 224هـ)، فضائل القرآن، تح: مروان العطية، باب فضل من تعلّم القرآن، ط1، بيروت: 1415هـ، 1995م، دار ابن كثير، ص49.

[2]– أحمد بن الحسين أبو بكرالبيهقي (ت458هـ)، شعب الإيمان،تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط1. الرّياض:1423هـ، 2003م، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع،ج4، ص250.

4-4-4 التّجديد سمةٌ من سمات التّفسير : لقد مرَّ التّفسير بمراحل عديدة تجدّدت خلالها طُرُقُ عرضِهِ وأساليبُهُ واتّجاهاتُهُ ، من ذلك ما مرَّ به التّفسيرُ في عصورِهِ الأولى من خُطُوَاتٍ، منها:

الخُطْوَةُ الأولى: حيث اعتمد التّفسيرُ في بدايتِهِ على الرّوايةِ، فكان الصّحابةُ ﷺ يسمعون التّفسيرَ من الرّسول ﷺ فيتناقلونه ويروونه، وعنهم أخذ التّابعون الذين نقلوه أيضا بالرواية لمن بعدهم، فكانت البداية عن طريق الرّواية.

الخطوة الثّانية: لمّا بدأ تدوين السّنّة النّبويّة دُوِّنَ التّفسيرُ باعتباره من أبواب السّنة، فكان العلماء يجمعون المرويّات، والأقوال في التّفسير إلى جانب المرويّات في سائر أبواب السّنة.

الخطوة الثّالثة: انتقل التّفسير إلى مرحلة أخرى، حيث أُفْرِدَ بالتّأليف وصار عِلما مستقلاّ له مؤلّفاته، فضلا عن أبواب التّفسيرالموجودة في كتب الصّحاح والسّنن والمصنّفات.

الخطوة الرّابعة: حيثُ مرَّ التّفسيرُ بمرحلة أخرى هي مرحلة اختصار الأسانيد أو حذفها.

الخطوة الخامسة: وبعد أن كان التّفسير قاصرا على الرّواية فقط كما في تفسير ابن أبي حاتم وابن مردويه، أو يغلب عليه جانب الرّواية كما في تفسير الطّبري، انتقل التّفسير إلى مرحلة أخرى غلب فيها جانب الرّأي، حيث تنوّعت اهتمامات المفسّرين وتشعَّبت اتّجاهاتهم، فالفقيه المفسّر يُعنى بالمسائل الفقهيّة، ويركِّزُ على استنباط الأحكام الشّرعيّة، والنّحوي يجعل من التّفسير تطبيقا لقواعد النّحو وقد ينتصر لمذهبه النّحوي أو يردّ قراءة متواترة؛ بحُجّة مخالفتها لوجه نحويّ لا يُوافق مذهبه النّحويّ.

الخطوة السّادسة: نحى المُفسّرون مناحي متعدّدة، فمنهم من أوجز ومنهم من بسط وتوسّع ومنهم من توسّط، ومنهم من اختصر كتابًا، ومنهم من وضع حاشيّة على تفسير، و(أنوار التّنزيل) للبيضاوي حظي بكثير من الحواشي، ولعلّ مرجع ذلك إلى كونه التّفسير المعتمد على طلاّب العلم أثناء الدّولة العثمانيّة.

الخطوة السّابعة: ظهرت في العصر الحديث تفاسير عُنيت بمواكبة روح العصر وتطوّره والتّركيز على مقاصد القرآن الكريم وهداياته، ومن بواكير هذه التّفاسير تفسير القرآن الحكيم المسمّى

بـ(تفسير المنار) لرشيد رضا، وتبعه تفاسير أخرى كـ(تفسير المراغي) و (محاسن التّأويل) للقاسمي و(التحرير والتنوير) لابن عاشور وغيرهم.

الخطوة الثّامنة: ثم تلا ذلك تفاسير عُنيت بالواقع المعاصر وقضايا الأمّة ومشكلاته وسُبل علاجها في ضوء هداية القرآن كما فعل سيّد قطب في (الظّلال)، ورشيد رضا في (المنار)، وعبد الحميد بن باديس في (تفسير مجالس التذكير)وغيرهم من المحدثين والمعاصرين.

إلى جانب ذلك ظهرت الدّراسات الموضوعية لسورة من سور القرآن الكريم أو لموضوع من موضوعاته في سورة واحدة أو في القرآن كلّه، وإن أخرجت هذه الطّريقة ثمرات يانعة إلاّ أنّ كثيرا من الدّراسات الموضوعيّة تحوم حول الموضوع دون أن تتعمّق فيه، ومن الأعمال الموسوعيّة: (التّفسير الموضوعي لسور القرآن)، جامعة الشّارقة، و (موسوعة التّفسير الموضوعي)، مركز تفسير بالرّياض، وهكذا نجد الكثير من كتب التّفسير وقد صُبغت بصبغة أصحابها ممّا أدّى إلى تنوّع التّفاسير وإثراء العلوم وتأصيلها، وإن كان هذا قد يؤدّي إلى بعد التّفاسير عن مقاصدها الأساسيّة التي تتناسب مع مقاصد القرآن الكريم الذي نزل هدايــة ورحمة وضياء وعصمة وبيانا وحكمة، إلاّ أنّه أثرى مكتبة التّفسير، إلى جانب الأنواع الأخرى للتّفسير والتي ظهرت في العصر الحديث ، وقد دلَّ هذا على تنوّع المناهج وتجدّد الطّرائق التي سلكها المفسّرون، ومن ثَمَّ فالتّطوّرُ والتّجديدُ سمةٌ من سماتِ مناهجِ التّفسيرِ، وهو في الطّرائقِ والأساليبِ لا في المقاصدِ والمضمونِ.

يمكن ممّا سبق عرضه تلخيص ما تمّ بيانه في النّقاط التّالية:

+إنّ التّجديد هو إتباعٌ لمنهج الإسلام ومواكبةٌ لمقاصده، وإحياءٌ للسّنن المهجورة وإخمادٌ للبدعِ الحادثة، وعودةٌ إلى منابع الدّينِ الصّافيةِ ومصادرِهِ الأصيلةِ، فالتّجديدُ من خصائصِ هذا الدّينِ، ومن مقاصدِهِ الأساسيّةِ، أمّا الابتداعُ فهو طمسٌ لمعالمِ الدّينِ، وزيادةٌ فيه أو نقصانٌ منه، ولقد أمرنا الله تعالى بالإتّباع ونهانا عن الابتداع، قال تعالى:﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ٢ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 2، 3]، وفي هذا ردٌّ على دعاة التّجديد؛ الذين يتذرَّعون بحُجَّة مجاراة الغرب، ويدعون إلى طيِّ بعض الأحكام تحرُّجا من ذكرها في هذا العصر، علما بأنّ شريعة الإسلام كلّها خير ورحمة وعدل وإنصاف ويسر وتسامح، ومراعاة للفطرة ، كما أنّ معالم التّجديد

إحياءُ التّراث الإسلامي والتّذكيرُ به، ونشرُهُ محققًا مدقّقا، للإفادة منه والبناء عليه، إحياءٌ للسّنن، وتذكيرٌ بها، إحياءٌ للقلوب بروح العلم، فإحياءُ تراثنا الإسلامي لونٌ من ألوان التّجديد لأنّ الأصالةَ والتّجديدَ صِنوان لا يفترقان، ولا قيمة للجديد دون التمسّك بالقديم وقديما قال الشّاعر في البيت المنسوب لعديّ بن زيد[1]:

البس جديدَكَ إنّي لابسٌ خلَقِي ..... ولا جديدَ لمن لا يلبسُ الخَلَقَا

+إنّ ما يجب أن نعلمه أنّ المقصود بالتّجديد ليس هو التّخلّي عن تراث أسلافنا، وهَجْرِ تفاسيرِ السّابقينَ وقطعِ الصّلةِ بها، ولكنّ التّجديدَ ينطلقُ من هذه الرّكائزِ الجوهريّة، ويعودُ بنا إلى طرقِ التّفسيرِ الصّحيحة، لنبدأ من عندها المسير، ونجعلها ركيزةً لانطلاقتنا، وأساسا ونبراسا لنهضتنا، لا أن نتنكَّر لها ونفرِّط فيها، كما يرجو أعداؤنا ويودُّون لو نقطع صلتنا بماضينا وتراثنا حتّى يخلو الجوُّ لهم، يعني التّجديد أن نعود إلى مصدر النّهر وأن ننهل من صفائه ونقائه قبل أن يناله الكدر كلّما طال سفره إلى المصبّ ، فالتّجديد الحقّ هو تخليةٌ وتنقيةٌ لكتبِ التّفسير من الدّخيل، بالتّمحيص والتّدقيق، فكم شغل الدّخيلُ عن مقاصد القرآن وأهدافه، وكم صرف القارئَ عن الفّهم الصّحيح؛ لذا فإنّ من معالم التّجديد في التّفسيرِ: تنقيتُه من انتحال الجاهلين، وتأويل المغالين، وشبهات المبطلين، تنقيته من الأخطاء التي وقع فيها بعض من خاض غمار التّفسير دون مراعاة لقواعده وأصوله فنتج عن ذلك الخطأ ، فالتّجديد لا يعني التخلّي عن الثّوابت والأصول أو تبديلها بغيرها ، بل يعني التّحرّر من الأفكار الخاطئة والمفاهيم المنحرفة التي ترسّبت لدى العوامّ حتّى التبس عليهم الحقّ والباطل.

+إنّ التّجديد يعني إعادة صياغة الشّخصيّة المسلمة وفق منهج القرآن الكريم بعيدا عن القوالب الغريبّة عن ديننا وتراثنا ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: 138]، فالتّجديد هو إبراز خصائص الأمّة المسلمة وفضائلها على الأمم ليعود لها تميُّزها وسبقُها وصدراتها.﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ

[1]– محمّد بن الحسن بن محمّد بن علي بن حمدون، أبو المعالي، بهاء الدّين البغدادي (ت 562هـ)، التّذكرة الحمدونيّة، ط1. بيروت: 1417هـ، دار صادر، ج2، ص340.

بِٱللَّهِ ۗ وَلَوۡ ءَامَنَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۚ مِّنۡهُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَأَكۡثَرُهُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [آل عمران: 110، 111]، "إنّ أيّ وثبة حقيقية تتطلّع لها الأمّة أو يرنو لها المجتمع لا تتمّ إلا بباعث روحي عميق يرجع معه النّاس إلى حقائق الدّين الخالصة يستلهمونها ويزيحون عنها كدر الانحلال"[1]، يعني هذا أن ننفض غبار الجمود والتّقليد، هكذا نفهم التّجديدبأنه عمليّة استلهام معالم نهضة تراثنا العظيم وتجليّته وتنقيته من الشّوائب وكلّ ما يعيق تقدّم الأمّ ة، لا أن نلقي به كلّه جانبا ونتنكّر له بحجّة وجود نقاط سلبيّة بين جنباته.

إنّ التّجديد في المجال المعرفيّ الدّيني كما نراه، هو ذلك التّجديد الذي يتمّ انطلاقا من مبادئ ومسلّمات النّموذج المعرفيّ الإسلامي مع بناء منظومة من المناهج المعاصرة التي تستوعب وتتجاوز العقل البحثي التّقليدي السّاكن، للوصول إلى إنتاج معرفيّ معاصر ومبدع يحترم مسلّماته العقائديّة الأساسيّة ورؤيته الكلّية ، هذا التّجديد لا يرى في احترام المسلّمات العقائديّة والرّؤية الكلّية نقيصة تحول دون التّجديد المبدع، وهو في ذلك يعتمد على فكرة محوريّة أسّس لها منذ عقود المفكّر والفيلسوف د. عبد الوهاب المسيري –رحمه الله – وهي فكرة منهجيّة أطلق عليها "إشكالية التحيز"[2]، وتعني إشكاليّة التّحيّز وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النّماذج المعرفيّة والوسائل والمناهج البّحثية التي توجّه الباحث، هذه القيم والأفكار الكامنة متواجدة في كافّة النّماذج والمناهج المعرفيّة –الغربيّ منها والشّرقي، الإسلامي والعلماني– ، وقد استهدف المسيري في مشروعه اكتشاف بعض التّحيّزات الغربيّة الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثيّة وقيمنا المعرفيّة، باعتبار أنّ النّموذج الغربي هو النّموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا، فهو النّموذج المسيطر حضاريا، والذي يتبدّى في مصطلحات العلوم ومسلّماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها، واقترح المسيري استبدال هذه التّحيّزات المعرفيّة الغربيّة بمصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفيّة لصيقة بالنّموذج المعرفي الإسلامي ، فيرى أنّه نتيجة لبساطة النّموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيّته فقد أصبح محاولة اللّحاق بالغرب هي جوهر جميع المشروعات المعرفيّة

[1]– رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص30 – بتصرّف–

[2]– عبد الوهاب المسيري، إشكاليّة التّحيّز، رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، ط3. فيرجينيا: 1998م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص12.

ومشروعات النّهضة في عالمنا العربي والإسلامي ، حتى محاولة بعض التّيّارات الفكريّة التي تحاول استلهام النّموذج الإسلامي أو العربي تيّار القوميّة العربيّة في نقد ومراجعة مسلّمات النّموذج الغربي، ما هي في الحقيقة إلاّ محاولات لإعادة صياغة الهويّة من الدّاخل على أسس غربيّة مع الحفاظ على هيئتها الخارجيّة العربيّة ، فالهدف دائما هو اللّحاق بالغرب في تقدّمه بالتّعريف الغربي للتّقدم، وهذا ما دعاه المسيري "اعرف عدوّك واشعر بالهزيمة، فهي تنطلق أساسا من افتراض أن لا سبيل للتّقدّم إلاّ بانتهاج نهج الغرب المتقدّم"[1]، يؤكد المسيري أنّ خلف كلّ رؤية كلّية أو نماذجيّة معاييرها الدّاخلية التي تتكوّن من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلّية ونهائيّة تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وبالتّالي فمناهج التّجديد جميعها وليس فقط تلك الخاصّة بالتّجديد الدّيني ليست مناهج حياديّة تماما وليست موضوعيّة تماما، إلاّ أنّ مسلّمات الرّؤية الكلّية لأيّ طرح معرفيّ لا تعني تكبيله وإعاقته عن الانطلاق الإبداعي، وهذا المفهوم سبقه إليه الأستاذ (محمود شاكر) في سياق حديثه عن المنهج، فقد نفى بشكل جازم إمكانيّة أن يكون المنهج محايدا، لذلك طرح فكرة ما قبل المنهج، ذلك المفهوم الذي ينبّه إلى تلك الأبعاد المتّصلة بالذّات الإنسانيّة، وباللّغة والمعتقد والرّؤية الكلّية للكون والحياة الإنسانيّة وبالثّقافة ، وهذه الأبعاد تشكّل رؤية الباحث في سعيه للتّجديد المعرفي وتحدّد زاويته في النّظر والتّحليل والتّفكير، فهو يرى أنّ "التّجديد حركة دائبة في داخل ثقافة متكاملة "[2]، إذن فلا تجديد في المجال الدّيني دون رؤية كلّية تلحق هذا العمل التّجديدي بالتّراكم المعرفيّ الخاصّ به، تطوّر فيه وتدفعه إلى الأمام دون إخراجه من السّياق ، وبالتّالي لا يتحرّج المجدّد في المجال المعرفي الدّيني من الإعلان عن انطلاقه من ثوابت النّموذج المعرفيّ الإسلاميّ ورؤيته الكلّية، هذه الثّوابت والرّؤية المستقاة من النّصّ المؤسّس، القرآن الكريم، بقدسيّته وتفرّده، فكلّ إبداع معرفي في المجال الدّيني لابدّ وأن يستحضر دوما هذا المركز الذي ينطلق منه، فهو المعين الغني والخصب بالمعاني والاحتمالات التي لا تنضب، والتي تجعل المجدّد أيّا ما كان مجال تخصّصه واجدا فيه ضالّته.

[1]– عبد الوهاب المسيري، إشكاليّة التّحيّز، ج2، ص146.

[2]– محمود محمّد شاكر، رسالة في الطّريق إلى ثقافتنا، د ط. القاهرة: 1987م. مكتبة الخانجي، ص158.

ـمن خلال هذه المركزيّة للنّصّ المقدّس يمكن إعادة النّظر في كل زمان ومكان للمنهجيّات المستخدمة في تجديد النّاتج المعرفيّ ، وإبداع مناهج بحث جديدة تستجيب لطبيعة مشاكل كل عصر، وهذا سيستتبع إعادة النّظر في كثير من التّصوّرات والأفكار التي تكون قد اكتسبت مع طول الزّمان قدسيّة ليست أهلا لها، وهذا يعني فكّ الحجر المعرفيّ عن انطلاق العقل البشريّ في مسيرة التّجديد مع التّأكيد على الالتزام المنهجيّ بإطار الرّؤية الكلّية الإسلامية ، إذن فالتّجديد في المجال المعرفيّ الدّيني ليس "اجتهادا في ظلّ الموروث تفرغ في حقيقتها التّجديد من مضمونه الحقّ" [1]، كما يدّعي مفكّري التّيار الحداثي، ولكنّه اجتهاد في ظلّ رؤية كلّية متميّزة عن أيّ رؤية كلّية أخرى، لا يصلح الاجتهاد إلاّ في ظلّها لكي يكون اجتهادا مبدعا في إطار من النّموذج المعرفي الإسلامي، وليس الغربيّ أو العلماني ، وهذا أمر مشروع معرفيّا تقبّله المفكّرون والعلماء في كل إبداعات الفكر التّجديدي الغربيّ بمسلّماته ومناهجه.

5- منهجيّة التّفسير المعاصر للقرآن الكريم : القرآن الكريم نصّ ثابت، به حقيقة المراد الإلهي، والمتغيّر هو النّتاج المعرفي للبشر الذين يجتهدون لفهم هذا النّصّ وهم مزوّدون بمفاهيم وخبرات متفاوتة، منفعلون بالمكان والزمان والفضاء الفكريّ والثّقافي المكوّن لوعيهم، وكلّما اتّسع إدراكهم وازدادت معارفهم ونجحوا في التّسامي فوق خبراتهم الظّرفية تمكّنوا من الاقتراب من المعاني الكبرى والحقائق المعجزة المبثوثة في هذا النّصّ الإلهي، فالقرآن الكريم نصّ مفتوح على تطوّر الوعي لدى الأجيال المتعاقبة، وعلى تقلّبات الاهتمام وتصاعده من جيل إلى جيل، فيغترف منه كل جيل ما تيسّر له من المعرفة ومستويات الكّشف، ويترك للأجيال التّالية وجوها أخرى للمعنى وإضاءات متجدّدة، وإلاّ كيف يكون القرآن الكريم المعجزة الخالدة إلى يوم الدّين.

إنّ العناية بتفسير ودراسة القرآن الكريم منذ تنزّله على الرّسول الكريم ﷺ لم تفتر على مرّ السّنين، فهناك وفرة في الإنتاج التّفسيري للن ذصّ القرآني لم تضعف وتيرتها ، وإن اختلفت في مناهجها ومدارسها و اتّجاهاتها ، كما أنّها تختلف في طبيعة التّناول من حيث كونها تصدر في صورة تفسير أفقي للقرآن الكريم تتناول آياته الكريمة تبعًا لترتيب سوره وآياته ، أم أنّها تأخذ شكل الدّراسات التّحليلية لقضايا بعينها من خلال تجميع موضوعي لآيات القرآن الكريم ، وهذا الإنتاج

[1]- محمّد شحرور، القصص القرآني: قراءة معاصرة، ص19- 20.

المعرفي الغزير الذي يتّخذ من النّصّ القرآني مركزا له ينتمي إلى كافّة التيّارات الفكريّة حتّى غير العربيّة منها، وهو يؤكّد على محوريّة النّصّ القرآني في المنظومة الفكريّة والثّقا فية العربيّة على الرّغم من طبيعة التّحولات التي عرفتها المجتمعات العالميّة في علاقتها بالمقدّس، فلا سبيل لفهم العقل والسّلوك العربيّ والمسلم واستيعاب إنتاجه المعرفيّ إلاّ من خلال فهم هذا النّصّ المؤسّس لهذه العقليّة وهذه المعرفة.

تستلزم هذه الأهمّية المحوريّة من العلماء القائمين على علم التّفسير السّعي إلى تطوير مناهجهم والتّنظير لمداخل جديدة تتناول النّصّ المقدّس تستكشف إمكاناته وتستخرج كنوزه وعطاءاته، وهذا لا يعني بأيّ حال الاستغناء عن التّراكم المعرفي في مجال علم التّفسير كما ذكرنا سابقا، فالقّارئ للقرآن الكريم والمفسّرون مهما تعدّدت مدارسهم، لا يمكنهم بأيّ حال الاستغناء عن التّفاسير التقليدية لتفهّم المعاني الدّقيقة للألفاظ والأساليب البلاغيّة والنّحوية المستخدمة في هذا النّصّ المقدّس، فهذا الإرث العلمي الذي تراكم عبر قرون عديدة ينطوي على جهود علميّة ضخمة لا يمكن تصوّر إزاحتها للبدء من الصّفر في كلّ تجربة تفسيريّة جديدة ، فاللّجوء إلى تفسير القرآن الكريم دون الاستعانة بالبنية التّحتية اللّغوية واللّفظية والتّفسيرية والبلاغيّة والنّحوية المكوّن منها الإنتاج التّفسيري التّقليدي تجاوز غير مشروع ، فهناك تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالمأثور، والتّفسير التّجزيئي الذي ينظر في مراد كلّ آية بالاستقلال عن الآيات الأخرى، وتلك الأخيرة قد تأخذ توجّه فقهيّ أو لغويّ أو إشاريّ أو كلامي أو بياني، وهذا الاحتياج للتّفسير التّقليدي أدركه بعض القدماء كالسّيوطي الذي ذهب إلى أنّه "لا يجوز التّهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب "[1]، ولكن هذه التّفاسير رغم محوريّتها تمثّل بعض المشاكل، منها:

أوّلا: من حيث المضمون، بها الكثير من الإسرائيليّات والرّوايات الضّعيفة من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد بها مفاهيم أثبت التّطوّر العلمي تجاوزها.

[1]– السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص523.

ثانيا: من حيث اللّغة، بعدها عن لغة العصر، فهي تحمل عبق المراحل التّاريخية التي أُلّفت فيها، بكلّ ما يعني هذا من صعوبة التّفاعل معها من جانب القّارئ والباحث المعاصر، وبالتّالي عدم القدرة على التّوحد معها والانفعال بها.

ثالثا: من حيث المنهج، فهي مسكونة أساسا بهموم اللّفظ ومعانيه المباشرة، وبالتّالي فقدرتها على الكشف عمّا وراء المدلول اللّفظي واللّغوي –المتّفق عليه والمستقرّ إلى حدّ كبير– للوصول إلى المراد من الآيات والكشف عن كثافة وديناميكيّة العلاقات بين المعاني محدودة للغاية، فالمناهج المستخدمة في هذه التّفاسير مناهج تقليديّة لا تشبع نهم العقليّة المعاصرة المطّلعة على النّاتج البشري حول العالم، وبالتّالي فهي لا تشفي غليلها في الحصول على ناتج معرفيّ صالح لهذا العصر، إذن فالمفسّرون المعاصرون مضطرّون إلى استئناف النّظر في الآيات لصياغة رؤى ومناهج ومداخلات تتجاوز تلك المستخدمة في هذا الإرث التّفسيري الضّخم، وهم أيضا مضطرّون إلى استخدام لغة يسهل على المسلم المعاصر أن يألفها ويتفاعل معها ، إلاّ أنّ نقطة انطلاق المفسّر في سعيه إلى فتح دلالة الآيات القرآنيّة من خلال التّعامل مع النّصّ الثّابت يجب أن تكون هي إعلاء قدسيّة القرآن الكريم باعتباره نصّ إلهي، بكلّ ما يعني ذلك من احترام المرتكزات المعرفيّة الحاكمة للتّعامل مع هذا النّصّ، إذ إنّ نزع القدسيّة عن هذا النّصّ الإلهي ومعاملته كأيّ نصّ بشريّ –بحجّة تحرير الباحث من القيود لينطلق في عمليّة الإبداع– يؤدّي بالمغامرة بهذا الإبداع وخروجه عن السّياق المعرفي الذي يستهدفه المجتهد، فلا يؤدّي إلى تراكم معرفي معتبر في مجال تأويل القرآن الكريم، وإنّما يصبح الأمر مجرّد شذرات من الاجتهاد تتعدّد أفقيّا بتعدّد الباحثين في مجال فهم القرآن الكريم.

وقد يتساءل البعض عن مساحة الاجتهاد والانطلاق الفّكري في التّعامل مع النّصّ القرآني إذا ما تمّ الالتزام بقدسيّته ومرتكزاته المعرفيّة بهذه المرتكزات المعرفية، إلاّ أنّ الإيمان بالمصدريّة الإلهيّة للقرآن الكريم لا تحول دون الاجتهاد والإبداع في التّفسير والتّأويل، ولكن يلزم أن يتمّ ذلك بمنهجيّة خاصّة ومتميّزة.

ويمكن في هذا المقام الإشارة السّريعة إلى المرتكزات المعرفيّة لتفسير القرآن الكريم:

أوّلًا: القرآن الكريم صالح لكلّ زمان ومكان: تعبّر هذه الحقيقة عن قابليّة النّصّ القرآني على استمراره في التّدفّق الدّلالي وانفتاحه الدّائم على أية قراءات متجدّدة واعية.

ثانيًا: آيات القرآن الكريم هي الأبلغ والأفضل أدبيًا ولغويًا : فالقرآن سما باللّغة إلى أعلى قدرات عطائها، وبتركيبيّته الفريدة وببلاغته الخاصّة فهو يتطلّب مناهج اجتهاد مبدعة ومتطوّرة لفكّ شفرة هذا النّصّ المقدّس.

ثالثًا: قصص القرآن الكريم قصص حقّ: فبجانب احتواء القصص القرآني على الوعظ والعبرة وأبعاد تصويريّة فنّية وجماليّة، فإنّه يتضمّن أبعادًا تاريخيّة منضبطة بكلّ ما يتضمّنه من أشخاص وتفاصيل ووقائع.

رابعًا: آيات الأحكام في القرآن الكريم آيات محكمات: لا يمكن سحب صفة الثّبات والحجّية منها.

إذن من خلال هذا الطّرح الذي قدّمته الأطروحة يمكننا أن نجمل ما ذكرناه في ما يلي:

5-1 التّجديد في المناهج: من معالم التّجديد: التّجديد في المناهج وذلك على النّحو التّالي:

-التّجديد في طريقة العرض: فلا يعني التجديدُ الانسلاخ من القديم والتّخلّي عنه، فليس في ديننا ما يقال عنه قديم، بل ديننا يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وكتاب الله كلّما طال المدى غضٌّ، يتَّسم بمعايشته لواقعنا، ومواكبته لعصرنا، كأنّه حديث عهد بالنّزول، فلا يمكنُ بأيِّ حال من الأحوال أن نستغنيَ عن هذا التّراثِ الزّاخرِ، ونزهدَ في هذا الإرثِ العظيمِ الذي تركه لنا السّابقونمن علمائِنا وأئمّتِنا، كيف نتنكَّر لمن سلَّمونا لواءَ هذا الدّينِ وحمَّلونا أمانَتَهُ، وورِثنا عنهم الأمجادَ والبطولات؟ وهل هناك علمٌ من العلوم يتخلَّى أصحابهُ عن أصوله الثّابتة، ويتنكّرون لجذوره الأصيلة؟ إنّ اتّجاهات السّابقين في التّفسير هي ركائزنا الأساسيّة لفهم كتاب الله تعالى، وهي المنطلق نحو فهم كتاب الله تعالى وتنزيله على الواقع والانتفاع بهديه.

-إنّ التّجديد في التّفسير: يعني توثيق الصّلة بمقاصد القرآن وأهدافه، توثيق الصّلة بمصادر التّفسير الأصيلة، وينابيعه الصّافيةومناهله العذبة، وتنقيته ممّا علُقَ به من شوائب، وما خالطه من كدر عبر مسيرته الطّويلة ومراحله العديدةفلقد ولع بعض المفسّرين بالإسرائيليّات ونقلوها لتفاسيرهم،

سواء ما كان مخالفا لشرعنا أو ما لم يرد ما يخالفه، ممّا دفع بعض الباحثين إلى تنقيّة هذه الكتب من الدّخيل بشتّى أنواعه.

-إنّ التّجديد في التّفسير ومناهجه: هو معايشة المفسّر لكتاب الله تعالى، ومتابعته لواقع الأمّة، وتجريد القلم لتبليغ رسالة الله تعالى بأسلوبٍ واضحٍ يسيرٍ، يخالطُ القلوبَ ويخاطبُ العقولَ ويسري إلى الوجدان، ويلامسُ الواقعُ، من خلال توجيه هذه المناهج لمعالجة قضايانا وحلِّ أزماتنا، مع السّعي الدّائم للابتكار في العرض والكتابة.

-إنّ التّجديد في الدّراسات الموضوعيّة ؛ هو إبراز الوحدة الموضوعيّة للقرآن الكريم، ووحدة الموضوع في القرآن، كذلك إبراز الوحدة الموضوعيّة والبناء المحكم والنّسيج الفريد للسّورة القرآنية، فضلاً عن الدّراسة الموضوعيّة للمفردة القرآنية؛ لبيان دقَّة التّعبير القرآني، وبيان الهداية القرآنية، وضبط وتحرير المصطلحات، وحسم الكثير من مسائل الخلاف بين العلماء.

-إنّ التّجديد في التّفسير التّحليليكون عن طريق تنقيته من شوائب الإسرائيليّات، وتوجيهه إلى فهم المعنى دون الإغراق والإيغال في ما لا صلة له بالتّفسير، مع الجمع بين أقوال المفسّرين؛ إذا أمكن ذلك، أو التّرجيح بين الأقوال المتعارضة.

-إنّ التّجديد في التّفسير المقارن هو بتوظيفه في تقويم كتب التّفسير والمقارنة بين مناهج المفسّرين لانتقاء أفضل مناهج التّفسير.

-إنّ التّجديد في التّفسير الإجماليهو تيسيره لعامّة القرّاء، مع حسن الصّياغة وجمال الأسلوب ووضوحه، واستيعاب أقوال المفسّرين، واستخلاص اللّطائف والفوائد من الآيات، في ضوء تدبُّرٍ عميقٍ ودراسةٍ وافيّةٍ للآيات، مع الاكتفاء بالصّحيح، والاعتناء بسلاسة العرض وعذوبة الكلمات، وصلاحيّته للتّرجمة إلى اللّغات الأخرى لينتفع به النّاطقون بها.

-إنّ التّجديد في دراسة آيات العقيدة هو بعرضها الواضح البعيد عن تفريعات علماء الكلام، وتعقيدات الفلاسفة، مع الاستفادة من معطيات العصر وردِّ الشّبهات وترسيخ المعاني وربطها بالواقع وإبراز الجانب العملي، والتّركيز على أثر العقيدة على السّلوك.

-إنّ التّجديد في دراسة آيات الأحكام يكون بحسن العرض مع إبراز الحكمة التّشريعيّة، ودفع الشّبهات، والبعد عن التعصّب المذهبي،وتحقيق القول في مسائل الخلاف، وتحرير المصطلحات الفقهيّة وتأصيلها، واستنباط الأحكام وتقريرها.

-إنّ التّجديد في دراسة القصص القرآني يكون بحسن العرض ووضوحه وتجنّب الإسرائيليّات والموضوعات، واستخلاص العبر والعظات، والمقارنة بين القصص القرآني وقصص العهدين القديم والجديد لبيان عظمة القصص القرآني وتفرّده في مضمونهومقصوده وصدقه.

-إنّ التّجديد في دراسة الأمثال في القرآن عن طريق عرضها وتحليلها وإبراز بلاغتها وقوّة تأثيرها، والاستنباط منها، وتنزيلها على واقعنا المعاصر.

5-2 معالم التّجديد في التّفسير:

5-2-1 مراعاة مقاصد القرآن الكريم : ممّا يجب الإشارة إليه أنّ على المفسّر أن يحدّدَ أهدافَهُ من كتابةِ التّفسيرِ قبل أن يَشْرُعَ فيه وينبغي أن تكون تلك الأهدافُ مواكبةً كما ذكرنا لأهدافِ القرآنِ ومقاصِدِهِ، ولقدْ فَطِنَ لذلك بعضُ المفسّرينَ ، ولقد أشار بعضهم إلى ضرورة مراعاة مقاصد القرآن وجعلِها زادا ونبراسا: يقول الطّاهر ابن عاشور في مقدّمتهتفسيره: "فمرادُ اللهِ مِنْ كِتَابِهِ هُوَ بيانُ تَصَارِيفِ مَا يَرْجِعُ إِلَى حِفْظِ مَقَاصِدِ الدينِ وقد أُودِعَ ذلك في ألفاظِ القرآنِ التي خاطَبَنَا بها خِطَابًا بَيِّنًا وَتَعَبَّدَنَا بِمَعْرِفَةِ مُرادِهِ والاطلاعِ ... ثم ذكر -رحمه الله- ثمانية مقاصد رئيسة لنزول القرآن وهي: الأوّل: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق: والثّاني: تهذيب الأخلاق، والثّالث: التّشريعوهو الأحكام خاصّة وعامّة ...، والرّابع: سياسة الأمّة: وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمّة وحفظ نظامها، والخامس: القصص وأخبار الأمم السّالفة للتأسّي بصالح أحوالهم ...، السّادس: التّعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين وما يؤهّلهم إلى تلقّي الشّريعة ونشرها وذلك علم الشّرائع وعلم الأخبار ...، السّابع: المواعظ والإنذار والتّحذير والتّبشير وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد وكذلك المحاجّة والمجادلة للمعاندين وهذا باب التّرغيب والتّرهيب، الثّامن: الإعجاز بالقرآن" [1]، ومثال ذلك ما ذكره سعيد حوّى -رحمه الله- في

[1]- ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج1، ص19، 20.

مقدّمة تفسيره يقول: في المقدّمة: تحت عنوان بعض احتياجات عصرِنَا بالنسبةِ للقرآن جملةٌ من الأهدافِ التي قَصَدَهَا من التّفسير. وهذه الأهدافُ هي:

أ -الحديثُ عن الوحدةِ الموضوعيّة للقرآن الكريم حديثا موسَّعًا؛ يعين على فهم القرآن ويبرز جانبا هامّا من جوانب إعجاز النّظم القرآني، كما يردُّ من خلال ذلك على شبهات أعداء الإسلام حول ترتيب القرآن ووحدته الموضوعيّة.

ب -الإجابةُ على كثير من التّساؤلات التي تتردّدُ في هذا العصرِ، والاستفادةُ مِنَ العُلُوم العصريّة، وبيانُ موقفِ القرآنِ منها.

ج -الإجابةُ على كثيرٍ مِنَ الشُّبَهِ والاعتراضاتِ التي طَرَحَهَا أعداءُ الإسلام وتولّى كِبَرَهَا أتباعُهُم ممّن ينتسبون إليه: حولَ إِمْكَانِيةِ الحياةِ في ظلالِ القرآنِ، وتطبيقِهِ في شتّى مجالاتِ الحياةِ.

د -تكوينُ الشخصيَّةِ المسلمةِ التي تتحقّقُ بمعاني القرآن، وتترجِمُهُ إلى واقعٍ عمليٍّ، وإذا وُجِدَ الفردُ المسلمُ على هذا الأساسِ فسوف توجَدُ الأُمَّةُ المسلمةُ التي تستحقُّ النّصرَ والتّمكينَ، وتُؤَدِّي دورَهَا في هذا الوجودِ.

هـ -ضرورةِ التّيسيرِ على القّارئِ المسلِمِ، واستخلاصِ الفوائدِ من أمّهاتِ كتبِ التّفسيرِ لأنَّ المسلمَ المعاصرَ يُعْجِبُهُ أن يأخذَ خلاصَةَ التّحقيقِ بأدِلَّتِهِ المباشِرَةِ، أَمَّا التّحقيقُ نفسُهُ فَيُمْكِنُ للمتخصِّصِينَ أن يرجِعُوا إِلَيهِ في مواضِعِهِ.

و -عرضُ العقيدةِ الإسلاميةِ عرضًا صحيحًا بعيدًا عن تأويلِ الجاهلينَ وانتحالِ المبطلينَ، وخاليا من المشكلاتِ الكلاميّةِوالتّعقيدات الفلسفيةِ مع الردِّ على الملِ والنِّحَلِ المخالفةِ للإسلامِ، والردِّ على المذاهبِ المنحرفةِ المخالفةِ لمذهبِ أهلِالسّنةِ والجماعةِ.

5-2-2 تنزيل الآيات على الواقع : ذلك أنّ القرآنَ الكريمَ يتواكبُ مع كلِّ عصرٍ وَمِصْرٍ ويتناسبُ مَعَ كُلِّ جيلٍ وقبيلٍ، فمن سمات المنهج القرآني:

الواقعيّة: من حيث عرضِهِ للعقيدةِ التي يتسلّحُ بها المؤمنُ في مواجهةِ واقعِهِ، والواقعية في كلّ ما جاء به من تشريعات تناسبُ الواقعَ، وتعالجُ النوازلَ والوقائعَ، والواقعية في قصصه وأمثاله التي نستلهمُ منها العبرَ، ونستمدُّ المواعظَ، ونستخلصُ الفوائدَ ، والواقعية في حِكَمِهِ ووصاياهُ التي تَشْحَذُ

الهِمَمَ وتسمُو بالأرواحِ وتُقِيمُ الحياةَ وتنهضُ بالمجتمعاتِ ، والواقعية في حديثه عن حقيقةِ الإنسانِ وما يتعلقُ به من حيثُ المبدأُ والمعاشُ والمعادُ، وما أَوْدَعَ اللهُ فيه من غرائزَ وعواطفَ ، حيث يُقَدِّمُ لنا نبيُّنا ﷺ تفسيرًا واقعيًّا للقرآن الكريم من خلالِ أقوالِهِ وأفعالِهِ وحِلِّهِ وترْحَالِهِ، وَحَرَكَاتِهِ وَسَكَنَاتِهِ وإيمَاءَاتِهِ، وأحاسيسِهِ وانفعالاتِهِ، كان خُلُقُهُ القرآنَ في تعاملاته اليوميَّة مع أهلِ بيتِهِ وجيرانِهِ وخِلَّانِهِ، في هديِهِ وفي سُوقِهِ وفي طريقِهِ، في سِلْمِهِ وَحَرْبِهِ، كان نبيُّنَا ﷺ مثلا أعلى للمنهجِ القرآنيِّ الذي صاغَ منه أسلوبًا رائعًا للحياة، وتنزيلُ الآياتِ على الواقعِ يحتاجُ إلى جانبِ معرفةِ أصولِ التّفسيرِ وقواعِدِهِ والدّرايةُ بالواقعِ المعاصِرِ ، ومتابعَةِ أحداثِهِ ومعايشَةِ هُمُومِهِ، وهكذا ينبغي على المفسِّر أن يُولِيَ اهتمامَهُ للقضايا الحيويَّة والنّقاطِ السّاخنة في واقعِ أمّتنا، وأن يُعنَى الباحثون في التّفسير الموضوعي بما يُلامِسُ واقعنا.

5-2-3 النّظرة الكلّية الشّاملة: يقول الأستاذ لطفي الصّبّاغ: "لابدّ من أن تتوافر لمبتغي التّفسير دراسةٌ شاملةٌ مفصّلة ونظرة عامّة لجوانب هذا الكتاب الكريم، وهذه القاعدة منطلق في فهم أيّ نصٍّ فهما صحيحا، فلا يجوز أن نطيلَ الوقوفَ أمام جملة من النّصّ، ونستنبط منها أحكاما ونغضّ بصرنا ونغلق فكرنا عن الجمل الأخرى "[1]، فلابدَّ للمفسّر أن تكون له نظرة شاملة للقرآن الكريم، من خلال مدارسته للقرآن وحسن تدبّره، واستحضار الآيات المتعلّقة بموضوع واحد، وإلى جانب هذه النّظرة الكلّية الشّاملة للقرآن الكريم بوجه عامّ، وفي هذا المعنى يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودي –رحمه الله–: "والذين يرغبون في دراسته على نهجٍ قويم عليهم أن يستوعبوا قراءته في ختمتين لمجرّد أن يلمع أمامهمنظامه للعقيدة ومنهجه العام ... كما عليهم أن يحاولوا خلال الدراسة الأولية تحقيق النّظرة الإجمالية في مشاهد القرآن عامّة "[2]، بمعنى عليه أن يتأمّل في كلِّ سورة ويتدبّر في مقاصدها وأهدافها قبل أن يشرع في تفسيرها، ممّا يمنحه فكرة شاملة للسّورة تعينه على تقسيمها وتحديد ملامحها ومعالمها ومحورها الذي تدور حوله ، والوقوف على سياق الآيات والقدرة على الاستنباط

[1]– محمّد بن لطفي الصّباغ، بحوث في أصول التّفسير، ط1. بيروت: 1408هـ– 1988م، المكتب الإسلامي، ص244.

[2]– أبو الأعلى المودودي (1399هـ– 1979م)، مبادئ أساسيّة في فهم القرآن، تر: خليل حامدي ، ط 3. الكويت: 1391هـ، دار القلم، ص49، 51.

5-2-4 إبراز جوانب الإعجاز العلمي مع مراعاة ضوابط البحث فيه: القرآنُ الكريمُ هو الدّستورُ الخالدُ والعطاءُ المتجدّدُ، والحجَّةُ الباهِرَةُ، والمأدُبَةُ الربانيةُ، والمعجزةُ الباقية ، فالقرآن الكريم كتابُ اللهِ المعجزِ في روعةِ أساليبِهِ ورفعَةِ مقاصِدِهِفي تشريعاتِهِ الحكيمةِ وقَصَصِهِ وأمثالِهِ في إنبائه عن الأمور الغيبيّة ، في هيمنته على الكتب السّابقة ، في تناسُبِهِ وتناسقه وخلوّه من التّناقض والاختلاف، لكن من الملاحظاتِ التي يمكن الإشارة إليها على بعضِ من يتصدّى لإبراز الإعجاز العلمي، أو للتّفسير العلمي*:

-الخلط بين النّظريّات محلِّ البحثِ والدّراسة وبين الحقائق العلميّة الثّابتة، فتراهم يُفسِّرون القرآن بالنّظرياتِ، مع كونِهَاعرضةً للتّغييرِ أو التّعديلِ.

-التكلُّفُ في تحميلِ النّصوصِ ما لا تحتمله حرصًا على ربطها باكتشافِ علميٍّ.

-تحليلُ المعجزة أو الكرامة تحليلا علميّا يتوافق مع نواميس الكون ، علما بأنّ المعجزة أمر خارق للعادة بمعنى أنّها لا تخضع لقوانين الحياة ومن ذلك دعوى أنّ نقل عرش بلقيس كان بتحويل المّادة إلى طاقة ثمّ تحويل الطّاقة إلى مادّة[1]، ومثلُ قميصِ يوسفَ وارتدادِ بصرِ يعقوبَ – عليهما السّلام–، قيل لأنّ القميص كان فيه أثر عرق وأنّ في العرق مادّة يمكن أن تعالج بعض حالات فقد البصر.

-لا يمكن تعليلُ الخوارق أو الغيبيّات تعليلا مادّيا علميّا، وربّما ساعد العلم في تقريب بعض الأمور الغيبيّة التي وردتفي القرآن إلى الأذهان.

-لا يصحُّ أن نجعل القرآنَ تبعا والعلمَ التّجريبيَّ أصلا وحَكما.

-إذا وقع التّعارض بين دلالة قطعيّة للنّصّ ، وبين نظريّة علميّة رفضت هذه النّظرية لأنّ النّصّ وحي من الذي أحاط بكلّ شيء علماً، وإذا وقع التّوافق بينهما كان النّصّ دليلاً على صحّة تلك النّظرية، وإذا كان النّص ظنّياً والحقيقة العلميّة قطعية يؤول النّص بها.

---

*- **الإعجازُ العلميُّ**: إخبار القرآن الكريم بحقيقةٍ أثبتها العلمُ، وثبتَ عدمُ إمكانية إدراكها بالوسائل المتاحة في زمن نزولِ القرآن، ممّا يدلُّ على صدق الرّسولِ ﷺ في ما بلَّغَ عن الله، أما التّفسير العلمي فهو أعمّ من إبرازِ الإعجاز لأنّه يعني تفسير القرآن الكريمفي ضوء العلوم التّجريبيّة.

[1]- محمّد الغزالي (1416هـ-1996م)، نحو تفسير موضوعي، ط4. القّاهرة:1420هـ- 2000م، دار الشّروق، ص292.

-لا يعني التّفسير العلمي أن ننقضَ ما قرّره المتقدّمون من معانٍ واستنباطاتٍ لا تخالف الحقائقَ العلميّةَ الثابتةَ؛ فالقرآن الكريم خطابُ الله تعالى وحجّتُه البالغة لكلِّ العصور، وحمّال وجوه، وقد فهم كلُّ مفسّرٍ بقدر ثقافة عصره وما حضره من علمٍ وفهمٍ، ثمّ جاء العلم الحديث فكشف عن وجوهٍ ومعانٍ لم يدركها السّابقون، وكلّما تقدّم العلمُ التّجريبي كلّما تجلّت لنا وجوهٌ جديدةٌ من وجوهِ الإعجازِ القرآنيِّ.

4-2-5 بيان الحكمة التّشريعيّة: عُني المفسّرون منذ بداية العصر الحديث وما واكبه من لقاء الحضارات والاتّصال بالغرب بإبراز الحِكم التّشريعية وخصائص التّشريع القرآني لبيان سماحة الإسلام وعظمته ويسره وإنصافه وصلاحه لكلّ العصور ، ومن هؤلاء رشيد رضا ، وشيخه محمد عبده، والقاسمي في محاسن التّأويل، وشلتوت في تفسير العشر أجزاء الأول ، والمراغي، وأبي زهرة كما في زهرة التّفاسير، وسيّد قطب في الظلال، وسعيد حوى في الأساس، وعبد الرّحمن الدّوسري في تفسيره الموسوم بـ صفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم، وكما فعل محمد علي الصابوني في روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، وغيرهم.

4-2-6 الرّد على الشّبهات التي أثارها أعداء الإسلام: كان من اهتمامات المفسّرين المعاصرين كرشيد رضا، وشلتوت، والمراغي، وسيد قطب، وأبي زهرة، وسعيد حوى، والدوسري، وعبد الرحمن حبنكة، وكما فعل محمد علي الصابوني في روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، وغيرهم الرّدّ على شبهات أعداءالإسلام حول القرآن تاريخاً ومنهاجاً، حيث أثاروا الشّبهات حول نزوله ومصدره كما أثاروها حول ما تضمّنه من معان ومقاصد، فكانت عناية المفسّرين بردّ الشّبهات.

4-2-7 مراعاةُ سماتِ الخطابِ القرآنيِّ وَتَنَوُّعِهِ : فالقرآنُ خطابُ اللهِ ﷻ لجميعِ النّاسِ على اختلافِ مدراكهم وَتَنَوُّعِ ثَقَافَاتِهِمُ، وتفاوُتِ أعمارِهم، واختلافِ ألسنتِهِمْ وأجناسِهِمْ، خطابٌ للعربيِّ والعجميِّ، وللقارئ والأميِّ والذّكر والأنثى؛ ولقد فَطِنَ سلفُنا الصّالحُ إلى ذلك، فهذه أمُّ سلمةَ -رضي الله عنها- لمّا سمعت النبيَّ ﷺ ينادي قائلا: «يا أيّها النّاسُ ، والجاريّة تمشّطُهُا قالت: اسْتَأْخِرِي عَنِّي، فقَالَتْ لها الجاريّةُ: إنّمَا دَعَا الرِّجَالَ وَلَمْ يَدْعُ النِّسَاءَ، فَقالت: إنِّي مِنَ النّاسِ»[1]، فللقرآن الكريم

[1]- مسلم، المسند الصّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب الفضائل باب إثبات حوض نبّيناﷺ وصفاته ح رقم 29- 2295-، ج4، ص1795.

يخالط القلب ويخاطب الوجدان وينادي الفطرة، ويناجي النّفس، ويُلامِسُ الحسَّ، هو حديث الرّوح، وحوارُ العقلِ، وهذا التّنوعُ يستوعبُ جميعَ العقول والمدارِك، ويصلُ إلى القلوبِ، ويؤثّر في النّفوسِ، ويناسب جميع الطبائع ومن واجب المفسِّر مراعاة هذا التّنوع في الخطاب فلا يغفل عن جانبٍ منه، بل يجعل تفسيره جامعا لكلّ هذه الأساليب الدّعوية القرآنية التي تستوعب جميع المخاطبينوالخطابُ القرآنيُّ، يتناسبُ مَعَ كُلِّ عَصْرٍ وَمِصْرٍ ويتواكَبُ مَعَ كُلِّ جِيلٍ وَقَبِيلٍ، بَلْ وَيَسْبِقُ العُصُورَ ويتجاوَزُ الدُّهُورَ، فَهُوَ رِسَالَةُ اللهِ الخالدةِ، وآياتُهُ المتجدِّدَةُ، ومأدُبَتُهُ العامِرَةُ، وَحُجَّتُهُ البَالِغَةُ.

4-2-8 التّيسير : تختلف أساليب التّعبير من عصرٍ إلى عصر ، ويتجلّى هذا واضحا عند المقارنة بين نتاج الأدباء في عصرين مختلفين كالعصر الجاهلي مثلا، والعصر العباسي أو الأدب الأندلسي، والأدب في العصر المملوكي، لذا لا بدّ من مراعاةِ لغةِ العصرِ الذي يعيشُهُ المفسرُ فيعبِّرُ المفسّرُ بأسلوبِ عصرِهِ فلا يأتي بغريبِ الألفاظِ ولا يتكلَّفُ العبارات ولا يُمْعِنُ في عَوِيصِ المعانيلكن هذا لا يعني أن يهبط المفسّرُ بأسلوبِهِ إلى مستوى العامّيةِ وهي اللّهجاتُ الدّارجةُ في هذا العصر؛ وبذلك يعرض عن بلاغة القرآنِ وجمالِ العربيّة، كما نرى في بعض المتصدِّرين للتّفسير سِيَّما في الإذاعات المسموعة والمرئيّة ممّن يهبِطون بأسلوبهم إلى الحضيض، ولكن أعني أن يتّخذ مسلكا واضحا ومنهجا ثابتا، فلا يتكلّف في تنميق العبارات: "لا يعلُو حديثُهُ عن دَرَكِ العامَّةِ ولا يهبط إلى وَضِيعِ القولِ عند العلماءِ فليحاولْ جُهْدَهُ في التعبيرِ بحيث إذا سمعَهُ غيرُ المتخصصِ أدركَ أبعادَهُ وشدَّهُ أسلوبُهُ، وإذا سمِعَهُ العالمُ شدَّه حسنُ التعبير وطلاوةُ الأسلوبِ" [1]، وهي مسألة ترجع إلى فنِّ التّذوّق وحسن التّقدير، ومعادلةٌ تعتمد على دقّة الموازنة، ولا يعني التّيسيرُ في التّفسيرِ الإيجازُ؛ فكم من تفاسيرَ وجيزةٍ يصعبُ فهمُهَا إلا للمتخصِّصِ مثلَ: (أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل) للبيضاوي، و(تفسير الجلالين) لجلال الدّين المحلي والسّيوطي، ولهما كثيرٌ من الحواشي.

4-2-9 الجمع بين الأصالة والتّجديد (الأصالةُ في التّفسير): هي الرّكيزةُ الأساسيّةُ والدّعَامَةُ التّأسيسية لهذا البناءِ، وهي الجذورُ الممتدَّةُ العميقةُ لتلك الشّجرةِ الوارفةِ الوريقة، المتجدّدةُ العطاءُ، المتشعّبةُ الأفنانُ المتعدّدةُ الألوانُ، فالأصالةُ في الأصولِ وذلك بالرّجوعِ إلى المصادرِ الأصيلةِ في

[1]– فهد الرّومي، اتّجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر الهجري، ط1. بيروت: 1407هـ، 1986م، مؤسّسة الرّسالة، ج3، ص1170.

التّفسير، تفسيرُ القرآنِ بالقرآنِ، فالقرآنُ الكريمُ يفسِّر بعضُهُ بعضًا، وهذا يؤكدُ أهمّيةَ النّظرةِ الكليَّة الشّاملة والموضوعيّة لآيات القرآن، فحين نجمعُ الآياتِ في الموضوعِ الواحدِ تتولَّدُ لدينا كثيرٌ من المعاني والاستنباطاتِ، هذا فضلا عن تفسيرِ القرآنِ بالسّنةِ النّبويّة فهي الشّارحة والمبيّنةُ والمقرّرة لأحكامه ومعانيه ومقاصده ومراميه وقصصه وأمثاله، ومن المصادر الأصيلة أيضا تفسير القرآن بأقوال الصّحابة، وقد سبق الإشارة إلى أهمّية تفسيرهم وقيمته العلميّة، وكذلك الرّجوع إلى تفسير التّابعين، فهم تلامذة الصّحابة وحاملو علمهم وفقههم، وقد اجتهدوا بين أيديهم فأقرّوهم على اجتهادهم، والأصالة في المنهج الذي يرتكز على تفسير السّلف ولا يتوقف عنده وإنّما يجعله منطلقاً له، و الأصالة في المصادر بالرّجوع إلى كتب التّفسير بالمأثور والرّأي ، فلا يمكن أن يفسّر القرآن بعيدا عمّا كتبه المتقدّمون من هذا التّراث الزّاخر الذي أثرى مكتبة التّفسير وعلوم القرآن، ومن شموليّة في المنهج أن يرجع إلى كلّ ما يتيسّرُ له الرجوعُ إليه من كتب التّفسير ، أمّا التّجديد في التّفسير فهو أمرٌ ضروريٌّ؛ لمواكبةِ رُوحِ العصرِ ومعالجةِ قضاياه وتقديمِ الحلولِ الحاسمةِ لمشكلاتِهِ المزمنةِ، وأزماتِهِ المتفاقِمَةِ، وأمراضِهِ التي استعصتْ على تلك الحلولِ المستوردةِ، القاصرةِ البعيدةِ عن هدي القرآن.

3-5 منعطفات ومزالق منهجيّة التّفسير المعاصر للقرآن الكريم : إنّ منهجيّة التّجديد في تفسير القرآن ضرورةٌ حضاريّةٌ، نابعةٌ من طبيعة ديننا العالميِّ، وآفاقه الرّحيبة، وكنوزه الزّاخرة، وعطائه المطَّرد، والتّجديد في مناهج التّفسير ضرورةٌ عصريّةٌ لمواكبة روح العصر، وتلبيّة متطلّباته، ومتابعةِ مستجدَّاته، ومجابهةِ مشكلاته، والعودةُ به إلى منابعه الصّافية، وموارده العذبة، ومصادره الأصيلة، ومقاصده العظيمة، بيد أنّ البعضَ يظنُّ التّفسيرَ دعوةً إلى التّخلّي عن القديم، والاستغناء عن جهود المفسّرين السّابقين، والابتداع والإحداث، وقد ورد النّهي عنه كما في الصّحيح عَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ" [1]، وهناك من يستغلُّ شعار التّجديد ويرفع راياته لتسريب أفكاره الهدّامة وتمرير أطروحاته الوافدة، فيدعو

[1]- البخاري، الجامع الصّحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه، كِتَاب الصُّلْحِ بَاب إِذَا اصْطَلَحُوا عَلَى صُلْحِ جَوْرٍ فَالصُّلْحُ مَرْدُودٌ، ح رقم 6554. ومسلم، المسند الصّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب الأقضية، بَاب نَقْضِ الْأَحْكَامِ الْبَاطِلَةِ وَرَدِّ مُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، ح رقم 1718.

إلى الانفصام عن تراث السّابقين، وفهم القرآن بما تمليه عليه أهواؤه وما يتناسب مع من تأثَّر بهم من أساطين الفكر الغربيّ الحديث ، وبدعوى التّجديد نرى من يطعن في جهود العلماء ويبخسُ قدرهم، ويزعمُ أنّ الانسلاخ عن تراثهم هو ما تقتضيه الضّرورةُ وتستدعيه الظّروف الرّاهنة ، فهل التّجديد دعوى للهدم أم للبناء؟ وهل يتمُّ البناءُ على غير أساسٍ؟ وهل نشيِّدُ حضارتنا ونبني حاضرنا على شفا جرف هارٍ؟ هل يعقلُ أن يتمَّ التّجديدُ بدون النّظر في القديم والإفادة منه؟ أم هل يعقلُ تفسير القرآن الكريم بعيدا عن طرقالتّفسير الثّابتة ومصادره الأصيلة؟ ومناهجه المتنوّعة؟

نعم ما أحوجنا إلى تعايش المفسّر مع واقعنا المعاصر، وتفاعله مع قضايانا ومشكلاتنا الملحَّة، وأن يجعل من التّفسير حصنًا ومنارًا به يلوذ به القارئ ويستضيء، كلّما تشعّبت به السّبل، وتوقّدت نيران الفتن، وتلاطمت أمواج المحن، وما أحوجنا إلى أن نستلهم من هدي القرآن معالم حضارتنا وسبل نهضتنا، فالقرآن دستور الحضارة ومنهاج الحياة ونبراس المدنية ورحمة الله للإنسانيّة ، فلمّا تمسّك به أسلافنا بنو حضارةً وارفةَ الظّلال يانعة الثّمار رائعة الآثار، ونشروا في ربوع الدّنيا روح التّسامح وأقاموا موازين العدل والإنصاف، ولقد رفع العلماء والفقهاء رايات التّجديد وفق منهج وأصول منضبطة ومعالم واضحة وثابتة، مواكبة لروح العصر وتطوّره، فالتّجديد سنّة كونيّة وطبيعة بشريّة، وهناك من رفع شعار التّجديد ناكبين عن صراط الحقِّ، تارة باسم التّحرير، وتارة باسم التّطوير، وأخرى باسم التّمدّن والتّنوير، وما هي إلاّ شعارات برّاقة يردّدونها وكلمات رنّانة يصيحون بها، فقد جعلوا من التّجديد مطيّةً لتحقيق أهدافهم والتي من أهمّها:

-صرف النّاس عن مصادر التّفسير الأصيلة، وفتح باب الاجتهاد أمام كل ناعق ومارقٍ بلا قيدٍ أو ضابطٍ ، و الطّعن في تفسير سلفنا الصّالح ، وزعم أنّه لا يصلح لهذا العصر، فلقد تشرَّب أصحابُ هذا الاتّجاه شبهات المستشرقينالمتعصّبين ممّن طعنوا في تفسير السّلف بدون وجه حقٍّ، والدّعوة إلى فصل القرآن عن واقع الأمّة وعزل الإسلام عن الحياة ، والتّنكّر لشرع الله وفطرة الإنسان وطبيعته ، والإعراض عن السّنة النّبويّة، وعن هؤلاء ومن على وتيرتهم يقول ربّ العالمين:﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعۡنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٞ مِّنۡهُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٤٧ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ٤٨ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ

يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرۡتَابُوٓاْ أَمۡ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَرَسُولُهُۥۚ بَلۡ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [النور: 47-50]، إضافة إلى نبذ ما كتبه السّابقون والانسلاخ عن تراثنا الأصيل ، والتّقليل من شأن التّفسير بالمأثور والطّعن فيه ، والدّعوى بأنّ أحكام القرآن قابلة للتّغيير ، وتأويل النّصوص القرآنية بالأهواء والآراء المتباينة ، وفتح باب التّفسير أمام كل ناعق ومارق ، و "تبرير الواقع المعاصر لإدخال كثير من القيم الغربية في دائرة الإسلام: ذلك أن موقفهم من النصوص الشرعية عجيب، فإذا كانت الآية واضحة الدلالة، والأحاديث النبوية صحيحة: قالوا: إن هذه النصوص كانت لمناسبات تاريخية، لا تصلح لعصرنا الحاضر، وإذا كانت أحاديث آحاد: قالوا: لا يؤخذ من أخبار الآحاد تشريع ولا تبنى عليه عقيدة، أو ألغو بعض الأحاديث الصحيحة بحجة أنها سنة غير تشريعية ... ثم يتهمون الفقهاء بعد ذلك بالجمودوضيق الأفق"[1]، فهذه دعوتهم إلى تجريد القرآن من قداسته والتّعامل معه بجفاءٍ وقسوةٍ، والدّعوة إلى التهجُّم عليه: كما قال طه حسين: "ليس القرآن إلا كتابا ككلّ الكتب الخاضعة للنّقدِ، فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها، والعلم يحتِّم عليكم أن تصرفوا النّظر عن قداسته التي تتصوّرونها، وأن تعتبروه كتابا عاديّا، فتقولوا فيه كلمتكم، على أن يختصَّ كلُّ واحدٍ منكم بنقد شيء من هذا الكتاب، ويبرز مآخذه عليه" [2]، وهذا يعتبر من الاستهانة والسّخرية من القرآن الكريم، و تراثنا القيّم والدّعوة إلى تبديد هذا الإرث الوافر ، و يقول حسن حنفي: "وتسألني ماذا نحن صانعون بآدابنا ومعارفنا التّقليدية؟ فأجيبك بأنها مادّة للتّسلية في ساعات الفراغ! لم أعد أقول بأنّها خليقة أن يقذف بها في النار" [3]، من هنا يتبيّن لنا أنّ من دعاة التّجديد من يَصْدُرُ عن حقدٍ دفينٍ وحرصٍ شديدٍ على هدم تعاليم الإسلام والطّعن في أصوله ومصادره فيتسترون وراء شعار التّجديد، ويجعلون منه وسيلة للوصول إلى أهدافهم الخبيثة، ويسعون إلى تطويعه لأفكار البشر، وجعله تابعا لنزعاتهم، متأثرا بأفكارهم، بحيث "يكون وجوديّا

[1]- محمّد حامد النّاصر، العصرانيّون بين مزاعم التّجديد وميادين التّغريب، ص257.

[2]- أحمد بن محمّد القرشي، الاستهزاء بالدّين أحكامه وآثاره، ط1.المملكة العربيّة السّعودية: 1426هـ- 2005م، دار ابن الجوزي، ص311.

[3]- جيلالي بوبكر، التّراث والتّجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، ط1. الأردن: 2011م، عالم الكتب الحديث، ص69.

مع الوجوديين، ماركسيّا مع الماركسيين، ملائما لكلّ عصر في نزعاته وأفكاره، فكلّما جدت فكرة أو نحلة طبع بطابعها"[1]، وثمَّةُ فريقٌ آخرُ من الذين يردّدون ما يُملى عليهم من قبل أعداء الإسلام، فهم أبواقٌ وأذنابٌ لهم، قد استهوتهم المدنيةُ الغربيةُ وسلبت عقولهم وخلبت أنظارهم ، فمن حَمَلَةِ رايات التّجديد من جلس على موائد الغرب حتى أُشْرِبَ قلبُه بحبِّهم وأعلن الولاء لهم وكافح في مناصرةِ أهوائهم وكابد لتنفيذ مخططاتهم، وهؤلاءِ يصدُرُون عن فهمٍ سقيمٍ وجدلٍ عقيمٍ، ونظر قاصرٍ، وفكرٍ مسبقٍ، وذوقٍ مريضٍ، وجهلٍ بأصولِ الدينِ، فضلا عن فروعِهِ، وعجزٍ عن التّعاملِ مع النّصوصِ. وصدق الله تعالى إذ يقول:﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ٱلشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ كَرِهُوا۟ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ ۖ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ ﴿٢٦﴾ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَـٰرَهُمْ ﴿٢٧﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَـٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَـٰنَهُمْ﴾ [محمد: 24-29]، لكنَّ هناك من دعاةِ التّجديد من يرفعون رايته وينادون به انبهارا بما لدى الغرب وحرصا على أن تنهض الشعوب الإسلامية من كبوتها وتصحو من رقادها، وأصحاب هذا التّيّار لم يسلموا من التأثُّر بالثّقافات والنُّظُم الغربية، ولم تسلم كتاباتهممن نزعةٍ انهزاميةٍ، يقول الأستاذ جمال سلطان عن هذا الفريق: "ومنهم من يصدر عن حسن نية، محاولة منه في الاجتهاد، إلا أنه بقي مشدودا إلى تصوُّرات المناهج الغربية التي تلقَّاها خلال دراسته أو ابتعاثه إلى ديار الغرب، أو ما يزال متأثرا بأفكار المعتزلة، أو جمعت هذه كلها في عقليته فوقع في الاضطراب والخلل والتناقض" [2]، فالمبعوث إلى بلاد الغرب لأيِّ سببٍ كان قد يصاب بما يمكن أن يسمَّى صدمةً حضارية أو ثقافية، لا سيَّما إذا انتقل من بلاد تعاني من التخلّف إلى بلاد متقدّمة ويصاب بصدمة الانبهار وعقدة الشّعور بالنّقص.

[1]- مصطفى محمّد الحديدي الطيِّر، اتجاهات التّفسير في العصر الحديث، د ط. القّاهرة:1391هـ، مجمع البحوث الإسلاميّة، ص257 -بتصرّف-

[2]- محمّد حامد النّاصر، العصرانيّون بين مزاعم التّجديد وميادين التّغريب، ص177.

ومن سمات هذه المدرسة التّجديديّة العقلانيّة:

-التأثُّر البالغُ بالمدنيَّة الغربيَّة والانبهار بحضارتها الآفلة، رغمَ دعوتهم إلى التّحرر من النّزعات المذهبيّة، والدّعوة إلى نبذ التّقليد الأعمى، لكنّهم وقعوا في تقليد الغرب.

-تحليل خوارق العادات تحليلا علميّا تماشيّا مع النّزعة المّاديّة الغربيّة ، وتأويل بعض الغيبيّات تأويلاً بعيداً، "فقد حمل هؤلاء النّصوص القرآنية الصّريحة عن بعض أحوال يوم القيامة على أنّها تمثيل وتصوير لا حقيقة واقعة فحمل عرش ربك تمثيل كمال عزته وأخذ الكتاب باليمين أو الشمال من باب التمثيل أو التصوير لا الحقيقة، فالتّناول باليمين يراد به الاستبشار والابتهاج، والتّناول بالشّمال يراد به العبوس، وكذا النّفخ في الصّور تمثيل وتصوير، وهم لا يقصرون هذا التّأويل على الأخبار الغيبية المستقبلية بل أقحموه في الأخبار الماضية القرآنية فأولوا بعض ما ورد في القصص القرآني، وهذا بلا شكّ منهج ضال" [1]، يدلّ ذلك على الانسياق أحيانا وراء نظريّاتٍ علمية باطلة؛ مجاراة للتّيّار الشّائع في الغرب، مثل نظرية داروين التي لقيت رواجاً واسعاً مع تهافتها وبطلانها.

-ردِّ بعضِ الحقائق الإيمانية الغيبيّة بالتّأويل المتعسِّف من ذلك الزّعم بأنّ الجنّ ميكروبات أو حشرات كما ورد في تفسير المنار [2]، ومن ذلك ما وقع فيه الأستاذ طنطاوي جوهري -رحمه الله- من إنكار حقيقة العدد في السّموات السّبع، وفي ذلك يقول: "واعلم أنّ العدد ليس له مفهوم، وبه قال أكابر المفسّرين والحكماء، فإذا قال الله سبع سموات فليس ذلك بمانع أن يكون العدد أكثر"[3]، ولا ندري مَن مِنَ المفسّرين السّابقين: قال بأ نّ العدد ليس على حقيقته، ومن المعلوم لكلِّ ذي علمٍ أنّ الأصل في العدد أن يُحْمَلَ على حقيقته لا أن يُراد به المبالغة في الكثرة إلاّ إذا كانت هناك قرينة تحول دون استعمال المعنى الحقيقي الظّاهر.

---

[1]- فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الرّومي، منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التّفسير، ط1، بيروت:1407هـ، مؤسّسة الرّسالة، ج2، ص532 -بتصرّف-

[2]- رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص319.

[3]- طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ط2. بيروت: 1350هـ، دار إحياء التّراث العربي، ج1، ص50.

-ردِّ بعض الأحاديث الصّحاح بحجّة مخالفتها للعقل، أو بدعوى أنّها أحادية، وأنّ العقيدة لا تثبت بأخبار الآحاد وهذهدعوى فيها نظر، وأدلّة قبول خبر الواحد في العقيدة والأحكام أدلّة كثيرةٌ في الكتاب والسّنة.

-الدّعوة إلى التّيسير، وتلك دعوةٌ شرعيّةٌ في أساسها، لكنّ أصحابها اندفعوا في بعض الأحيان إلى تمييع بعض القضاياأو إدخال بعض المسائل المحسومة دائرةَ الخلاف.

-دعوى تقديم المصلحة على النّصِّ وفي ذلك يقول أحد دعاة التّجديد إنّه يجب أن يتبع الحكم الشّرعي المصلحة ويدور معها، فما حقّق المصلحة أجريناه، وما عارضها أو ألغاها توقّفنا عن إجرائه.

ومن باب خاتمة القول أنقل كلمة طيّبة، ردا على أدعياء التّجديد للرّافعي -رحمه الله- وإلى دعاة التّجديد ومدّعيه من الذين تأثّروا بالغرب، من كتابه (تحت راية القرآن): "أرأيتم الآن أيّها الفضلاء جداً... أنّ الأمم في غنى عنكم، وأنّ حاجتها كلَّ الحاجة إنّما هي إيمانها وقديمها، وأنّكلا تزالون منها ومن تاريخها وأسباب تاريخها إلاّ منزلة الثّرثرة في المعنى الصّريح من المعنى الصّريح ... أتظنّون أنّ التّجديد لا يقوم إلا بالهدم، وهل يبلغ ما أنتم فيه من الحماقة وضعف البصر بعواقب الأمور وأسرار الأشياء وأن تقولوا أنّ البناء الجديد لا يكون إلاّبعد هدم القديم وإزاحة أنقاضه وإقرار الجديد في موضعه؟ أم هو بناء بالكلام على أرض من الورق فكلّ ما جاء ليبنى بني وكلّما جاء ليهدم هدم؟ أفلا تعلمون أنّ القديم لا يُهدم البتّة؛ لأنّه هو الذيبِدِع الجديد ويشقّه، فإن هُدم في أمّة من الأمم زال الجديد بزواله، ولم يبق من الأمّة إلا بقايا لم تستمسك على حادثة ولا تقرّ على صدمة، وأنّ سنّة الكون في الجديد بأنّه ترميم في بعض نواحي القديم وتهذيب في بعضها، وزخرفة في بعضها الآخر، وإلاّ لوجب أن يتجدّد التّركيب الإنساني والتركيب العقلي، وهو ما لم يقع ولن يقع منه شيء، فالشّأن في الجديد أن تتّصل المادّة الجديدة بالقديم فإذا هو هو، ولكن ببعض الزّيادة، أو بعض الزّينة أو بعض القوّة ... المجدِّد أيّها الفضلاء: جديدا لا تخرجه للأمّة إلاّ أقوى عناصر القديم متى اجتمعت فيه صحيحة متظاهرة، يمدّ بعضها بعضا ..."[1]. فالتّجديد ممكن، ولكن نحن لا نحتاج إلى فرض إصلاح على الإسلام، كما يظنُّ بعض المسلمين؛ لأنّ الإسلام كامل بنفسه من

[1]- مصطفى صادق الرّافعي، تحت راية القرآن، ط8. بيروت: 1403هـ، دار الكتاب العربي، ص210،211.

قبل، أمّا الذي نحتاج إليه فعلا إنّما هو إصلاح موقفنا من الدّين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقِصَر نظرنا، وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا نحن، لا المساوئ المزعومة في الإسلام، ولكي نصل إلتجديد وإحياء إسلامي فإنّنا لا نحتاج إلى أن نبحث عن منهجيات ومبادئ جديدة في السّلوك نأتي بها من الخارج، إنّنا نحتاج فقط إلى أن نرجع إلىتراثنا الزّاخر، وتلك المبادئ القديمة المهجورة، فنطبّقها من جديد.

والاستشراف الذي تختم به الأطروحة حول موضوع بحثنا هو أن نقف على معالم التّجديد وما يتعلّق به من ضوابط ومعايير، ونتنبّه من المزالق والمحاذير التي تُرتكبُ باسم التّجديد والتّطوير، ولا نملك اليوم في ظلّ التّطوّر الحاصل في شتّى المجالات، والتّطاحن المذهبي في أوجّ احتدامه، إلاّ أن نحوط قراءة النّص القرآني بضوابط عاصمة من الزّلل، وقواعد صارفة عن الهوى، ومناهج مناهضة لدسائس البدع، لمواجهة الزّيف الفّكري الذي بشّرت به كلّ قراءة معاصرة ناقمة على قداسة القرآن الكريم ومنزلته الرّفيعة، وهذا المقصد هو الذي تشوّفت له الأطروحة من خلال هذا البحث الذي ما هو إلاّ لبنة في هذا الصّرح الحضاري، وشُعلة على منارة الهدى، وخُطوة على سبيل التّمكين للأمّة، فالقرآن الكريم كتابُ هداية وتربيّة، وإصلاح وتزكيّة، وهو شرعةُ الأمّة ومنهاجها، وسراجها وأريجُها، ورَوْحُها وريحانُها، به تسمو الأرواح، وتعلو الهمم، وتتفتّق الأذهان، وتتوقّد القرائح، وتنشطُ الجوارح، وتحيا القلوب، وتنهض الشّعوب.

الخاتمة:

بعد هذا التّطواف الرّحيب المُثمر في آفاق النّصّ القرآني، ومسارب فهمه وتدبّره، فقد وقفت الأطروحة على ملاحظ ونتائج تناولتها مباحثها بشيء من البسط لعلّ أبرزها ما يأتي:

-لاحظت الأطروحة أنّ القراءة المعاصرة للقرآن الكريم تتّسم بضياع الهويّة والمعنى، وانحلال حبوة المنهج؛ إذ تتخبّط في مسالك منهجيّة شتّى، دون مراعاة لطبيعة النّصّ، والقصد من ذلك أن يصبح القرآن متنفّسا لكلّ قراءة، ومرتعا لكلّ تأويل، والشّاهد على هذا الضّياع المنهجيّ قول أركون: (إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التّشرّد والتّسكّع في كلّ الاتّجاهات، إنّها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشريّة نفسها، سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذّات الحرّيّة لنفسها ولحركيّتها الخاصّة في الرّبط بين الأفكار والتّصوّرات، انطلاقا من نصوص مختارة بحُرّية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنّها الفوضى التي تفضّل الحرّيّة المتشرّدة في كلّ الاتّجاهات)، إنّ هذه القراءة تلخّص هدفه من مشروعه هذا، فبعد نقده للعقل الإسلامي، ومناداته بالأنسنة والعلمنة، وتطبيق منهجيّة قوامها تاريخيّة النّصّ، ومعولُها الهدم والحفر والتّفكيك، جاء دور التّسكّع والتّشرّد، وأين؟! في حرم النّصّ القرآني المقدّس، ولكن أنّى لمثل هذا الفّكر أن يبدع.

-أبانت الأطروحة حقيقة دعاة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم؛ فمنهم من يرفع راياته لتسريب أفكاره الهدّامة وتمرير أطروحاته الوافدة، فيدعو إلى الانفصام عن تراث السّابقين، وفهم القرآن بما تمليه عليه أهواؤه وما يتناسب مع من تأثّر بهم من أساطين الفّكر الغربيّ الحديثومنهم من يرفعون رايتهم وينادون بها انبهارا بما لدى الغرب، وحرصا على أن تنهض الشّعوب الإسلامية من كبوتها وتصحو من رقادها، وأصحاب هذا التّيّار لم يسلموا من التأثُّر بالثّقافات والنُّظُم الغربيّة واجتهدت في توضيح أن بعض المناهج الغربيّة تزخر بإمكانات جيّدة في التّحليل، والسّبر، والتّأويل، من شأنها أن تضيء خبايا النّصّ القرآني، وتغوص على مراداته، بيد أنّ تنزيلها على محلّ مخصوص هو الوحي، مشروط بمراعاة قدسيّة هذا الخطاب، وربّانيّته، لأنّ من هذه المناهج من أُفرغ من العلميّة، وشُحن بالعلمنة.

-لفتت الأطروحة النّظر إلى أنّ المُؤوّل المعاصر ليس مطالبا بالنّسج على منوال المفسّرين الأوائل في فهم النّصّ القرآنيّ، لا يحيد عنهم قيد أنملة؛ وإنّما المعاصرة هي المزاوجة بين تراث أسلافنا، وعدم هجر تفاسيرَ السّابقينَ،والعودة إلى طُرقِ التّفسيرِ الصّحيحة، لنبدأ من عندها المسير، ونجعلها ركيزةً لانطلاقتنا، وأساسا ونبراسا لنهضتنا ، فضلا عن الانتفاع بتراث كلٍّ من سلكنا على هذا الطّريق ، على نحو يراعي فقه الواقع، ومواجهة النّوازل ومواكبة المستجدّات، التي تحتاج إلى بحثٍ دقيقٍ ودراسةٍواعيّةٍ في ضوء الكتاب والسّنة.

-تمكّنت الأطروحة من طرح أفكار أصحاب القراءة المعاصرة للقرآن الكريم كأركون والجابري، وجعيط، وأنّهم يقدّمون منهجيّة جديدة في قراءة النّصّ القرآني، في محاولة لبلورة رؤية جديدة للدّراسات القرآنيّة، لكنّ هذه المنهجيّة كما مرّ بنا عبر فصول الدّراسة هي منهجيّة قاصرة؛ لأنّها تحصر أفق البّحث في حدود التّاريخ والإمكانات المتجلّية فيه، مما ينمّ عن ضيق أفق هذه الرّؤية التي كلّما حاولت طرح جديد عادت إلى نقطة البداية لتدرس النّصّ القرآني وتقصّره وتختزله في عصر النّزول، لتربطه بواقعه المّادّي المحسوس، على الرّغم من أنّ النّصّ القرآني هو بحر لا متناهٍ من الدّلالات، ويدعو الدّارس إلى استجلاء معانٍ لا تُحصى ولا تنضب من معينه العذب، وهنا الفرق الجليّ بين توظيف العتاد الغربيّ من مناهج ونظريّات، وتوظيف الآليّات اللّغويّة العربيّة التي أنشأت خصّيصا لتدبّر معاني ودلالات النّصّ القرآني.

-رصدت الأطروحة دعوة أصحاب القراءة المعاصرة إلى تطبيق مناهج غربيّة ذات أصول فلسفيّة بدعوى عالميّة الفّكر والموروث الثّقافي المشترك، ومناداتهم بتطوير الفّكر العربي وقراءته قراءة علميّة، وذلك بتوظيف مناهج كاللّسانيّات، والسّيميائيّة، والتّاريخيّة، والتّفكيكيّة، وغيرها من المناهج ونقلها إلى البيئة العربيّة، وتطبيقها على النّصّ القرآني هو فعل إبدالي، وليس بفعل إبداعي؛ فهي محاكاة للفّكر الغربيّ دون مراعاة دون مراعاة لضوابط النّصوص، فالإبداع لا يكون في ترجمة كلّ جديد وتطبيقه على النّصوص العربيّة بشقّيها الدّينيّ والأدبيّ، فهذا ليس تجديدًا، لأنّ التّجديد يكون قائمًا على ربط الأصول بالفروع.

-نبّهت الأطروحة إلى أنّ عدم نقد أفكار أصحاب هذه القراءات المعاصرة، والاكتفاء بوضعها في خانة الممنوع فيه من الخطورة بمكان؛ فكثرة اللّغط حول هذه القراءات وردود الفّعل

المُثارة حولها زاد من حضورها في واقع الثّقافة العربيّة، فقد استطاع رُوّاد هذا التّيّار كسب أتباع ومريدين من النّخب المثقّفة التي نذرت نفسها لتواصل على الدّرب نفسه، لذلك وجب التّنبيه لما يصدر عنهم، فأصحاب هذه القراءات لا يملكون مسوّغ وجودها، وشرط صيرورتها، وهو الإبداع في البّحث والنّظر، وتجديد الأدوات.

- وضّحت الأطروحة أنّ تفسير النّصّ القرآني لا ينتج قراءة مبدعة، وتدبّرا صحيحاً، إلاّ بالتزام القّارئ أو المؤوّل بضوابط وشروط أهمّها: تأدّب مع النّص، واستبطان له، وخشية عليه، وبذلك يراعي آداب التّعامل والتّعايش، ثم مراعاة لقواعد السّبر والتّأويل، من خلال تطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنصّ إلهي المصدر، وبعدها الحذر والخوف من التّحريف والإلحاد في آيات الله تعالى بتفعيل المقصديّة في قراءة النّصّ القرآني، لأنّها تجنّب القّارئ من إنتاج تأويلات تصطدم بالمقاصد الرّبّانيّة.

- تطلّعت الأطروحة إلى أنّ نهضة الأمّة الإسلاميّة وقيادتها لابدّ له من الاستفادة من معطيات العصر، ونوازله المُستأنفة، ولا سبيل لخروجها من محنتها ونهوضها من غفوتها واسترجاعِ مجدِها التّليد إلاّ بعودها الحميد، إلى كتابِ ربِّهَا المجيدِ، وإحياء تراثنا بالتّجديد الذي أصبح ضرورةً مُلِحَّةً سيَّما في هذا العصرِ حيثُ التّحديّات المُدلهِمَّة التي تواجهُ الأمّة، والواقعُ المريرُ الذي نكابدُهُ، والمستقبلُ المشرقُ الذي نرتقبُهُ ونستشْرِفُ إليهِ.

- فهل من قراءة تجديديّة مبدعة للنّصّ القرآنيّ الذي يتدفّق بالعطاء، ويجودُ بالخيراتِ، ويتفجَّر بالعلومِ والهدايات تُبصّر النّاس بهديه وهُداه، وتكون باتّباع لمنهج الإسلام ومواكبةٌ لمقاصده، وإحياءٌ للسّنن المهجورة وإخمادٌ للبدعِ الحادثة، وعودةٌ إلى منابعِ الدّين الصّافية ومصادره الأصيّلة؟

- وهل من رؤية حصيفة نافذة تميّز في التّفسيرات العصريّة بين صحيحها وسقيمها، وأصالتها وزيفها؟

- وهل من غيرة لكتاب الله تعالى، تصدّ عنه تأويلات المبطلين، وتعود به إلى طرق التّفسير الصّحيحة، لنبدأ من عندها المسير، ونجعلها ركيزةً لانطلاقتنا، وأساسًا ونبراسًا لنهضتنا فضلا عن الانتفاع بتراث كلِّ منسبقنا وسلك هذا الطّريق.

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

أوّلا- المعاجم والقواميس:

1 -محمّد بن أبي بكر زين الدّين أبو عبد الله الحنفيّ الرّازيّ (ت 666هـ)، مختار الصّحاح، تح: يوسف الشّيخ محمّد، ط5. بيروت: 1420هـ، 1999م، المكتبة العصريّة.

2 -محمّد بن مكرم جمال الدّين ابن منظور، لسان العرب، ط 3. بيروت: 1414هـ، دار صادر.

ثانيّا- الكتب والدّراسات:

3 -إبراهيم إبراش، المنهج العلميّ وتطبيقاته في العلوم الاجتماعيّة، ط 1. عمّان: 2009م، دار الشّروق.

4 -إبراهيم بن عمر السّكران، التّأويل الحداثي للتّراث، التّقنيات والاستمدادات، ط1. الرّياض: 2014م، دار الحضارة.

5 -إبراهيم بن موسى اللّخمي الشّاطبي ، الموافقات في أصول الشّريعة، تح، عبد الله دراز، ط1. بيروت: 1425هـ- 2004م، دار الكتب العلميّة.

6 -ابن رشد، بداية المجتهد، تح: ماجد الحموي، ط1، بيروت: 1416هـ ، 1995م، دار ابن حزم.

7 -أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، شعب الإيمان، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط1. الرّياض: 1423هـ، 2003م، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع

8 -ـــــــــــ السّنن الكبرى، تح: محمّد عبد القادر عطا، ط 3. 1424هـ- 2003م، دار الكتب العلميّة، رقم 12050.

9 -أحمد بن شعيب بن علي أبو عبد الرّحمن الخراساني النّسائي (ت303هـ)، فضائل القرآن، تح: فاروق حمادة، ط2. بيروت: 1413هـ، 1992م، دار إحياء العلوم.

10 -أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة تقيّ الدّين أبو العبّاس الحرّاني (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، المملكة العربيّة السّعوديّة: 1416هـ/1995م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المدينة النّبويّة.

11 -ـــــــــــالتّسعينيّة، تح: الدّكتور محمّد بن إبراهيم العجلان، ط 1. الرّياض: 1999م، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع.

12 -ـــــــــــالجامع لكلام الإمام ابن تيميّة في التّفسير، تح: إياد عبد اللّطيف بن إبراهيم القيسي، ط1. الرّياض: 1432هـ، دار ابن الجوزي.

13 -ـــــــــــمقدّمة في أصول التّفسير، دط. بيروت: 1980م، دار مكتبة الحياة.

14 -أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت 852هـ)، تقريب التّهذيب، تح: شعيب الأرناؤوط، ط1. 1432هـ، مؤسّسة الرّسالة.

15 -أحمد بن محمّد القرشي، الاستهزاء بالدّين أحكامه وآثاره، ط1.المملكة العربيّة السّعودية: 1426هـ- 2005م، دار ابن الجوزي.

16 -أحمد بن محمّد بن حمبل الشّيباني (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط1. 1421هـ، مؤسّسة الرّسالة.

17 -أحمد بن موسى بن العبّاس التّميمي أبو بكر بن مجاهد (ت: 324هـ) ، كتاب السّبعة في القراءات، تح: شوقي ضيف، ط2. القاهرة: 1400هـ، 1980م، دار المعارف.

18 -أحمد علي زهرة ، العقل العربي، بنية وبناء: دراسة نقديّة لمشروع الجابري، دط. 2009م، دار العرب.

19 -إدريس المسماري، حدود القراءة، ط 1. ، ليبيا: 1419هـ، 1998م، دار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع والإعلان.

20 -إسماعيل أبو الفداء بن عمر بن كثير القرشيّ البصريّ ثمّ الدّمشقيّ (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمّد سلامة، ط 2. الرّياض: 1420هـ - 1999، دار طيبة للنّشر والتّوزيع.

21 –بومدين بوزيد، الفّهم والنّصّ، دراسة في المنهج التّأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، ط 1. بيروت: 2008م، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون.

22 –جسوس عبد العزيز، إشكاليّة الخطاب العلميّ في النّقد الأدبي العربي المعاصر، ط 1. مراكش: 2007م، المطبعة والوراقة الوطنيّة.

23 –جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطي (ت: 911ه)، تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّواوي، تح: نظر محمّد الفاريابي أبو قتيبة، ط2. 1415ه، مكتبة الكوثر.

24 –ـــــــــــ الإتقان في علوم القرآن، تح: محمّد إبراهيم أبو الفضل، دط. السّعودية: 1426ه، وزارة الشّؤون الإسلاميّة والدّعوة والإرشاد السّعودية.

25 –جيلالي بوبكر، التّراث والتّجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، ط 1. الأردن: 2011م، عالم الكتب الحديث.

26 –حامد نصر أبو زيد، مفهوم النّصّ: – دراسة في علوم القرآن – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990م.

27 –ـــــــــــ نقد الخطاب الدّيني، ط2، دار سينا للنّشر، القّاهرة، 1994م.

28 –حسّان بن ثابت (ت54ه)، ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، ط 1. بيروت: 1427ه، 2006م، دار المعرفة.

29 –الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، تحليليّة نقديّة لإشكالية النّصّ عند محمّد أركون، ط1. سوريا: 2009م، دار صفحات للدّراسات والنّشر.

30 –الحسين بن مسعود بن محمّد بن الفرّاء أبو محمّد البغوي الشّافعي (ت 510ه)، معالم التّنزيل، ط3. الرّياض: 1416ه، دار طيبة للنّشر.

31 –حسين مروة، النّزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، (الجاهليّة– نشأة وصدر الإسلام)، ط2. بيروت: 2008م، دار الفارابي.

32 –خالد عبد الرّحمن العك، الفرقان والقرآن قراءة إسلاميّة معاصرة ضمن الثّوابت العلميّة والضّوابط المنهجيّة، ط2. دمشق: 1996م، الحكمة للطّباعة والنّشر.

33 –خالد عبد العزيز السّيف، ظاهرة التّأويل الحديثة في الفّكر العربي المعاصر، ط 2. المملكة العربيّة السّعودية: 2015م، مركز التّأصيل للدّراسات والبحوث.

34 –سعد عبد العزيز حباتر، نماذج من الفّكر المعاصر، د ط. القاهرة: 2011م، جامعة عين شمس.

35 –سعيد النّكر، قراءة النّصّ القرآني؛ الأيديولوجيا والمنهج ، ط1. إربد، الأردن، 2014م، عالم الكتب الحديث.

36 –سعيد شبار، الاجتهاد والتّجديد في الفّكر الإسلاميّ المعاصر دراسة في الأسس المرجعيّة والمنهجيّة، ط1. فرجينيا: 2007م، المعهد العالمي للفّكر الإسلاميّ.

37 –سليمان أبي داود بن الأشعث السّجستاني، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، دط، عمّان: دت، بيت الأفكار الدّولية.

38 –سليمان بن صالح الخراشي، ثقافة التّلبيس، ط1. الرّياض: 1432هـ، دار الإيمان.

39 –السّيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ط1. مصر: 1998م، دار المعارف.

40 –سيّد قطب (ت 1966م)، في ظلال القرآن، د ط، القاهرة: د ت، دار الشّروق.

41 –السّيّد محمّد باقر الصّدر، السّنن التّاريخيّة في القرآن – المدرسة القرآنية– ط1. بيروت: 2018م، دار الولاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

42 –السّيّد محمّد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ط 2. القاهرة: 1366هـ، 1947م، دار المنار.

43 –شفيق جرّادي، مقاربات منهجيّة في فلسفة الدّين، ط1. بيروت: 2004م، معهد المعارف الحكميّة.

44 –شوقي أبو خليل، قراءة علميّة للقراءات المعاصرة، دط. سورية: 1411هـ– 1990م، دار الفّكر.

45 –صلاح الدّين خليل بن أيبك بن عبد الله الصّفدي (المتوفى: 764هـ)، الوافي بالوفيّات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دط، بيروت: 1420هـ– 2000م، دار إحياء التراث.

46 –صلاح فضل، نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبي، ط 1. القاهرة: 1987م، دار الشّؤون الثقافيّة العامّة.

47 –الطّاهر الحدّاد، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، ط 1. بيروت: 2010م، دار محمّد علي للنّشر، مؤسّسة الانتشار العربي، ص39.

48 –طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ط2. بيروت: 1350هـ، دار إحياء التّراث العربي.

49 –طه عبد الرّحمن، الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط 1. المغرب: 2005م، المركز الثّقافي العربي.

50 –ـــــــــــروح الحداثة، ط2. بيروت: 2009م، الدّار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي.

51 –الطّيّب تيزيني، النّصّ القرآني أمام إشكاليّة البّنية والقراءة، د ط. دمشق: 1997م، دار الينابيع.

52 –عادل مصطفى، فهم الفّهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامر، ط1. بيروت: 2003م، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

53 –عبّاس محمود العقّاد، موسوعة أعمال العقّاد، ط2. لبنان: 1994م، دار الكتاب اللّبناني للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

54 –عبد الرّحمن بن ناصر السّعدي، تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنّان، تح: عبد الرّحمن معلاّ اللّويحق، د.ط، الرّياض:1424هـ، مكتبة دار السّلام للنّشر والتّوزيع.

55 –عبد السّلام البسيوني، العقلانيّة هداية أم غواية، ط 1. مصر: 1992م، دار الوفاء للطّباعة والنّشر.

56 –عبد السّلام المسدّي، مباحث تأسيسيّة في اللّسانيّات، ط1. تونس: 2010م، دار الكتاب الجديد المتّحدة.

57 –عبد العزيز بن أحمد البدّاح، الابتعاث، تاريخه وآثاره، ط2. 1432هـ، 2011م.

58 –عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة من البّنيويّة إلى التّفكيك، ط 1. الكويت: 1999م، دار المعرفة.

59 –عبد الفتّاح عبد العليم البركاوي، دلالة السّياق بين التّراث وعلم اللّغة الحديث، دراسة تحليليّة للوظائف الصّوتيّة والبنيويّة والتّركيبيّة في ضوء نظريّة السّياق، دط. القّاهرة: 1991م.

60 –عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمّد شاكر، ط 5. القاهرة: 2004م، مكتبة الخانجي.

61 –عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، أصول الدّين، ط3. بيروت: 1401هـ، 1981م، دار الكتب العلميّة.

62 –عبد الله الغامدي، تشريح النّصّ، ط1. بيروت: 1987م، دار الطّليعة.

63 –عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ط2. بيروت: 2008م، دار الطّليعة.

64 –عبد الوهاب المسيري، إشكاليّة التّحيّز، رؤية معرفيّة ودعوة للاجتهاد، ط 3. فيرجينيا: 1998م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

65 –علي جواد الطّاهر، منهج البحث الأدبيّ، ط 4. بيروت: 1988م، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

66 –علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذّات المفكّرة ، ط4. بيروت: 2004م، المركز الثقافي العربي.

67 –فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الرّومي، اتّجاهات التّفسير في القّرن الرّابع عشر الهجري، ط1. بيروت: 1407هـ، 1986م، مؤسّسة الرّسالة.

68 –ـــــــــــ منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التّفسير، ط 1. بيروت: 1407هـ، مؤسّسة الرّسالة.

69 –قطب الرّيسوني، النّصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبّر، ط 1. المغرب: 1431هـ، 2010م، منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة.

70 -كيحل مصطفى، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، ط 1. الجزائر: 1432هـ، 2011م، منشورات الاختلاف.

71 -محمّد إبراهيم شريف، اتّجاهات التّجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، د ط، القاهرة: د ت، دار التّراث.

72 -محمّد أبو القاسم حاج حمد، إسلاميّة المعرفة المفاهيم والقضايا الكونيّة، مجلّة الحياة الطّيّبة، السّنة الرّابعة، شتاء 2004م، ع14.

73 -ـــــــــــ منهجيّة القرآن المعرفيّة - أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة، ط 1. بيروت: 1424هـ/ 2003م، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

74 -محمّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ط 3. بيروت، لبنان: 2006م، دار السّاقي.

75 -ـــــــــــ تاريخيّة الفكر العربي والإسلامي، ط 3. بيروت: 1998م، المركز الثقافي العربي.

76 -محمّد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرّحمن، العظيم آبادي شرف الحقّ الصّدّيقي (ت 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط 2. بيروت: 1415هـ، دار الكتب العلميّة.

77 -محمّد الأخضر الصّبيحي، مدخل إلى علم النّصّ ومجالات تطبيقه، ط 1. 2008م، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون.

78 -محمّد الأمين بن محمّد المختار بن عبد القادر الجنكي الشّنقيطي (ت 1393هـ)، الأسماء والصّفات نقلا وعقلا، ط 5. 1393هـ، 1973م، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة.

79 -محمّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د ط. بيروت: 1970، دار الفكر.

80 -محمّد الدّسّوقي، نهج البّحث في العلوم الإسلاميّة، ط 2. قطر: 1424هـ- 2003م، دار الثّقافة للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

81 -محمّد الطّاهر ابن عاشور التّونسي (ت 1393هـ)، التّحرير والتّنوير تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس: 1984م، الدّار التّونسيّة للنّشر.

82 -محمّد الغزالي (1416هـ- 1996م)، نحو تفسير موضوعي، ط 4. القّاهرة: 1420هـ-2000م، دار الشّروق.

83 -محمّد بن أبي بكر بن أيّوب بن سعد شمس الدّين ابن قيّم الجوزيّة (ت: 751هـ)، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تح: محمّد عبد السّلام إبراهيم، ط 1. بيروت: 1411هـ - 1991م ، دار الكتب العلميّة.

84 -محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله(ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ط1. مؤسّسة الرّسالة.

85 -محمّد بن أحمد بن الأزهري أبو منصور الهروي (ت: 370هـ)، تهذيب اللّغة، تح: محمد عوض مرعب، ط1. بيروت:2001م، دار إحياء التّراث العربي.

86 -محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تح: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، ط1. 1422هـ، دار طوق النّجاة.

87 -محمّد بن الحسن بن محمّد بن علي بن حمدون، أبو المعالي، بهاء الدّين البغدادي (ت 562هـ)، التّذكرة الحمدونيّة، ط1. بيروت: 1417هـ، دار صادر.

88 -محمّد بن جرير الطّبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط 1، بيروت: 1408هـ، 1988، دار الفّكر.

89 -محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي القاضي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ) ، أحكام القرآن، تع: محمّد عبد القادر عطا ، ط3، بيروت: 1424هـ-2003م، دار الكتب العلميّة.

90 -محمّد بن عبد الله بدر الدّين أبو عبد الله الزّركشي ، البحر المحيط في أصول الفّقه ، ط1. 1994م، دار الكتبي.

91 –ـــــــــــــ البُرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: 1391هـ، دار المعرفة.

92 –محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405هـ)، المستدرك على الصّحيحين، تح: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي ، دط، مصر: 1417هـ – 1997 م.

93 –محمّد بن علي بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: الشّيخ أحمد عزو عناية، ط1. بيروت: 1419هـ–1999م، دار الكتاب العربي.

94 –محمّد بن عيسى أبو عيسى التّرمذي السّلمي، الجامع الصّحيح سنن التّرمذي، تح: أحمد محمّد شاكر، بيروت: دت، دار إحياء التّراث العربي.

95 –محمّد بن لطفي الصّباغ، بحوث في أصول التّفسير، ط 1. بيروت: 1408هـ–1988م، المكتب الإسلامي.

96 –محمّد بن محمّد الدّمشقي ابن الجزري، النّشر في القراءات العشر، راجعه صدقي محمّد جميل، تعليق الشّيخ عرفان العشا، دمشق: 1414هـ –1993م، دار الفّكر.

97 –محمد بن محمد الغزالي أبو حامد الطّوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدّين، تح: محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، ط1. 1413هـ – 1993م، دار الكتب العلميّة.

98 –محمّد حامد النّاصر، العصرانيّون بين مزاعم التّجديد ومبادئ التّغريب، ط 1. الرّياض: 1427هـ، مكتبة الكوثر.

99 –محمّد حسين الذّهبي، التّفسير والمفسّرون، ط 4. القاهرة: 1409هـ، 1989م، مكتبة وهبة.

100 –محمّد حمزة، إسلام المجدّدين، ط1. بيروت: 2007م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر.

101 –محمّد رحماني، قضيّة قراءة النّصّ القرآني، د ط. المغرب: 2009م.

102 –محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ط2. القاهرة: 1366هـ، 1947م، دار المنار.

103 –محمّد سعيد رمضان البوطي، طيّب تيزيني، الإسلام والعصر تحدّيات وآفاق، ط 2، دار الفكر المعاصر، دمشق: 1420هـ، 1999م.

104 –محمّد شبل الكومي، المذاهب النّقدية الحديثة: مدخل فلسفي، د ط. 2004م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

105 –محمّد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، ط1، بيروت: 2010م، دار السّاقي.

106 –محمّد عابد الجابري، التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط 2. بيروت: 1999م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة.

107 –ـــــــــ نحن والتّراث، ط4. بيروت: 1985م، المركز الثقافي العربي.

108 –ـــــــــ الخطاب العربي المعاصر، ط 1. بيروت: 1982م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، دار الطّليعة.

109 –ـــــــــ الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان، د ط. 2004م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

110 –ـــــــــ الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة، ط 1. بيروت: 1996م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

111 –ـــــــــ المسألة الثقافيّة في الوطن العربي، ط 1. بيروت: 1994م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

112 –ـــــــــ بنية العقل العربي، ط10. بيروت: 2010م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

113 –ـــــــــ تكوين العقل العربي، ط 3. بيروت، 1988م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

114 –ـــــــــ حفريّات في الذّاكرة من بعيد، ط1، بيروت: 1997م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة.

115 –ـــــــــ حوار المشرق والمغرب، ط 1. بيروت: 1990م المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

116 –ـــــــــ فهم القرآن الحكيم التّفسير الواضح حسب ترتيب النّزول، ط 4. بيروت: 2012م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

117 –ـــــــــــ مدخل إلى القرآن الكريم، ط 1، بيروت: 2006م، ج1، مركز دراسات الوّحدة العربيّة.

118 –ـــــــــــ مدخل إلى فلسفة العلوم، ط 3. بيروت: 1994م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة.

119 –محمّد عبد العظيم الزّرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3. 1362هـ– 1943م ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه.

120 –محمّد عزّام، فضاء النّصّ الرّوائي: مقارنة بنيويّة تكوينيّة، ط 1. اللاذقية، سوريا: 1996م، دار الحوار للنّشر والتّوزيع.

121 –محمّد كلشني، من العلم العلماني إلى العلم الدّيني، ط 1. بيروت: 2003م، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

122 –محمّد مجتهد الشّبستري، قراءة بشريّة للدّين، تر: أحمد القبانجي، ط 1. بيروت: 2009م، دار الانتشار العربي.

123 –محمّد محمّد حسين، الاتّجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر، ط 7. بيروت: 1405هـ، 1984م، مؤسّسة الرّسالة.

124 –ـــــــــــ الإسلام والحضارة الغربيّة، ط 8. بيروت: 1406هـ – 1986م، مؤسّسة الرّسالة.

125 –محمّد محمّد يونس عليّ، مدخل إلى اللّسانيّات، ط 1. بيروت: 2004م، دار الكتاب الجديدة المتّحدة.

126 –محمّد محمود كالو، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التّفسير، ط 1. سوريا: 2009م، دار اليمان.

127 –محمّد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي: المقدّمة التّعريفيّة بالأصول وأدلّة الأحكام وقواعد الاستنباط، ط4. بيروت: 1985م، الدّار الجامعيّة للطّباعة والنّشر.

128 –محمود محمّد شاكر، رسالة في الطّريق إلى ثقافتنا، د ط. القاهرة: 1987م. مكتبة الخانجي.

129 –مسلم بن الحجّاج القشيريّ النّيسابوريّ (ت 261هـ)، المسند الصّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان بنبّينا محمّد، د ط. بيروت، دار إحياء التّراث العربي.

130 –مصطفى الحسن، النّصّ والتّراث، قراءة تحليليّة في فكر نصر حامد أبو زيد، ط 1. بيروت: 2012م، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر.

131 –ـــــــــــ موجز في طبيعة النّصّ القرآني، ط 1. بيروت: 2014م، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر.

132 –مصطفى باحو، العلمانيّون العرب وموقفهم من الإسلام، ط 1. القاهرة، مصر: 1433هـ– 2012م، المكتبة الإسلاميّة للنّشر والتّوزيع.

133 –مصطفى صادق الرّافعي، تحت راية القرآن، ط 8. بيروت: 1403هـ، دار الكتاب العربي.

134 –مصطفى محمّد الحديدي الطيِّر، اتجاهات التّفسير في العصر الحديث، د ط. القّاهرة: 1391هـ، مجمع البحوث الإسلاميّة.

135 –مصطفى ناصف، مسؤوليّة التّأويل، ط 1. القّاهرة: 1425هـ– 2004م، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

136 –مفتاح الجيلاني، الحداثيّون العرب في العقود الثّلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقديّة، ط1. دمشق: 1427هـ– 2007م، دار النّهضة.

137 –منير شفيق، الاجتهاد والتّجديد في الفّكر المعاصر، ط 2. بيروت: 1991م، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفّكر الإسلامي المعاصر.

138 –نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة والتّأويل، د ط. بيروت: 2001م، المركز الثقافي العربي.

139 –ـــــــــــ الخطاب والتّأويل، ط1. المغرب، الدّار البيضاء: 2005م، المركز الثقافي العربي.

140 –ـــــــــــــالنّصّ، السّلطة، الحقيقة، السّلطة، الحقيقة، الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط1. الدّار البيضاء: 1995م، المركز الثقافي العربي.

141 –ـــــــــــــنقد الخطاب الدّيني، ط2. مصر: 1994م، سينا للنّشر.

142 –الهروي أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله البغدادي (ت 224هـ)، فضائل القرآن، تح: مروان العطية، باب فضل من تعلّم القرآن، ط1، بيروت: 1415هـ، 1995م، دار ابن كثير.

143 –هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنّبوّة، ط 1. بيروت: 1999م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر.

144 –ـــــــــــــالوحي والقرآن والنّبوّة، ط1. بيروت: 2007م، دار الطّليعة.

145 –ـــــــــــــتاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، ط1. بيروت: 2007م، دار الطّليعة.

146 –هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دط. بيروت: 1981م، دار النّهار للنّشر.

147 –يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ع 264، الكويت: د ت، سلسلة عالم المعرفة.

148 –يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ط 1. مصر: 1424هـ–2004م، دار الشّروق.

149 –ـــــــــــــمن أجل صحوة راشدة تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا، دط. المغرب: 1996م، دار المعرفة.

150 –ـــــــــــــموقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، ط 3. بيروت: 1420هـ، 1999م، مؤسسة الرسالة.

151 –يوسف بن عبد الرّحمن بن يوسف المزّي (ت 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرّجال، تح: بشّار عواد معروف، ط1. بيروت: 1400هـ، مؤسّسة الرّسالة.

ثالثا– الكتب المترجمة:

152 –أحمد فرامز قراملكي، مناهج البحث في الدّراسات الدّينيّة، ط 1. بيروت: 1425هـ، 2004م، معهد المعارف الحكميّة للدّراسات الدّينيّة والفلسفيّة.

153 –أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تر: خليل أحمد خليل، طبعة 1. بيروت: 2012م، عويدات للنّشر والطّباعة.

154 –جون ستروك، البّنيويّة وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمّد عصفور، د ط. الكويت: 1996م، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب.

155 –محمّد أركون، الفّكر الإسلاميّ قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 1987م، مركز الإنماء القومي.

156 –ـــــــــ الفّكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط 6. بيروت: 2012م، دار السّاقي للطّباعة والنّشر.

157 –ـــــــــ الفّكر الإسلاميّ واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفّكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1. بيروت: 1999م، دار السّاقي .

158 –ـــــــــ القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني ، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: 2005م، دار الطّليعة.

159 –ـــــــــ قضايا في نقد العقل الدّيني، تر: هاشم صالح، ط 1. بيروت: 1998م، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر.

160 –ـــــــــ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط 1. بيروت:1991م، دار السّاقي.

161 –ـــــــــ نافذة على الإسلام، تر: صياح الجهيم، ط 1. بيروت: 1995م، دار عطيّة للنّشر.

162 –ـــــــــ نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، ط1. دار الطّليعة، بيروت.

163 –مصطفى ملكيان، العقلانيّة والمعنويّة، مقاربات في فلسفة الدّين، تر: عبد الجبار الرفاعي، ط1. بيروت: 2005م، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

164 –المودودي أبو الأعلى (1399هـ–1979م)، مبادئ أساسيّة في فهم القرآن، تر: خليل حامدي ، ط3. الكويت: 1391هـ، دار القلم.

رابعا- المجلاّت والدّوريّات:

165 -حللي عبد الرّحمن، المفاهيم والمصطلحات القرآنيّة: مقاربة منهجيّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السّنة التّاسعة، شتاء 1425هـ- 2004م، ع 35.

166 -عدنان المقراني، التّجربة الدّينيّة والنّصّ من التّنزيل إلى التّنزيل الثّاني، قضايا إسلاميّة معاصرة، ع 47- 48، بغداد، صيف وخريف 2011م، 1432هـ، مركز دراسات فلسفة الدّين.

167 -عيّادة الكبيسي، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصّحيح والانحراف المسيئ، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، ع 11، جامعة الشّارقة، صفر: 1429هـ، 2008م.

168 -يحي الشّطناوي، التّجديد في التّفسير، مجلّة ثقافتنا للدّراسات والبحوث، حلب: 1431هـ - 2010م، مجلّد6، ع23.

خامسًا- المراجع باللّغة الأجنبيّة:

169- Arakoun mohamed_la pensee arabe presse universitaires de france, premiere edition, 1975, p07.

170- Jean Dubois Et Autres, dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris 1989,Mot Contexte, P120.

171- Le Petit La Rousse, Libraire La Rousse, 1990, P493.

172- Le Petit Robert, Dictionnaire De La Langue Français, Nouvelle Edition, P932.

173- R. H. Robins, a short history of linguistics. Longman's linguistics library, green and co ltd. Second impression 1969. P. 213

174- Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, traduction de Myriem Bouzaher ,Bernard Grasset, 1992 , p130

مقدّمة..... **01**

1 -أهمّية الموضوع وأسباب اختياره..... **02**

2 -الإشكاليّة..... **03**

3 -الفرضيّات..... **04**

4 -المنهج المتّبع..... **05**

5 -بنية البّحث..... **05**

6 -الدّراسات السّابقة..... **06**

7 -استدراك الأطروحة على الأعمال السّابقة..... **08**

8 -المصادر والمراجع..... **08**

9 -النّتائج والصّعوبات..... **08**

الفصل التّمهيدي:

إشكاليّة العلاقة بين المناهج اللّسانيّة الحديثة والنّصّ القرآنيّ

1- بين المنهج والنّصّ القرآنيّ..... **11**

1-1 مفهوم المنهج في الدّراسات الإنسانيّة..... **14**

1-2 المنهج لغة..... **14**

1-3 المنهج اصطلاحا..... **14**

2- ماهيّة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم..... **19**

2-1 مفهوم القراءة لغة..... **19**

2-2 القراءة اصطلاحا..... **20**

2-3 التّعريف بالقراءة المعاصرة للنّص القرآنيّ..... **20**

3- مميّزات القراءة المعاصرة للنّصّ القرآنيّ..... **22**

3-1 اعتمادها على العقل في التّفسير..... **22**

3-2 الغموض المنهجيّ والفكريّ **25**

4- المراد بالمناهج اللّسانيّة في كتابات المعاصرين المتّصلة بالقرآن **28**

4-1 المنهج البّنيويّ structuralisme..... 29
4-2 المنهج التّأويليّ herméneutique..... 32
4-3 المنهج الألسنيّ النّقديّ Linguistics..... 34
4-4 المنهج التّفكيكيّdeconstruction..... 34
4-5 المنهج التّاريخيّ Historique..... 36

الفصل الأوّل:

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء المناهج اللّسانيّة الحديثة،

عرضٌ وتحليل

1- أسباب توظيف المناهج اللّسانيّة الحديثة في قراءة القرآن الكريم..... 43
1-1 أسباب تاريخيّة..... 44
1-2 أسباب شخصيّة..... 46
1-3 إدّعاء الاجتهاد والتّصدّر للإفتاء والتّوجيه التّربويّ والإداريّ..... 48
1-4 التّوجّه الأيديولوجيّ لبعض المنتمين لهذا التّيّار..... 49
1-5 الانبهار بمنجزات التّيّارات الحداثيّة..... 51
2- البدايات الأولى لظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ.... 55
2-1 مشروعات النّهضة..... 55
2-2 المناهج الحديثة..... 56
2-3 الثّورة على التّراث..... 56
2-4 القراءة التّفكيكيّة..... 56
3- رموز وأعلام الظّاهرة في دول المغرب العربيّ وأهمّ إسهاماتهم..... 59
3-1 محمّد أركون..... 60
3-1-1 مفهوم النّصّ عند أركون..... 61
3-2 هشام جعيّط..... 66
3-2-1 أبرز كتب هشام جعيّط..... 67

3-3 محمّد عابد الجابريّ..... 68
3-3-1 إسهامات الجابريّ من خلال مؤلّفاته..... 69

الفصل الثّاني:

تطبيقات المناهج الحديثة على القرآن الكريم بين الطّموح والانتكاس

1 -أهمّ نماذج القراءات المتمسّكة بالمناهج المعاصرة في قراءة القرآن الكريم.... 73
1-1 نماذج قرائيّة اجتهاديّة لبعض القضايا والأحكام الفقهيّة عند محمّد أركون..... 73
1-1-1 تفسير آية الكلالة..... 73
1-1-2 القراءة اللّسانيّة لسورة الفاتحة عند أركون..... 81
1-2 نماذج من القضايا الإيمانيّة عند الجابريّ في كتابه (فهم القرآن الحكيم)..... 99
1-2-1 قراءة في تفسير الجابريّ وأهمّ مضامينه..... 99
1-2-2 التّعريف بتفسير الجابريّ..... 100
1-2-3 عنوان التّفسير..... 100
1-2-4 تقسيم التّفسير..... 101
1-2-5 ترتيب المّادة العلميّة..... 102
1-2-6 دراسة بعض القضايا الإيمانيّة في الكتاب..... 103
1-2-7 مناقشة آراء الجابريّ..... 105
1-3 أمثلة على انحرافات هشام جعيّط في التّفسير..... 118
1-3-1 في تفسيره لكلمة (مجنون) و(به جِنّة)..... 118
1-3-2 في تفسيره معنى (النّبيّ الأمّي) في الآية..... 121
1-3-3 تسمية النّبيّ ﷺ بـ (قُثم)..... 122
2 -نتائج القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربيّ مع نظرات نقديّة لها. 125
2-1 هدم مبدأ المرجعيّة لنصوص القرآن والتّشكيك في مصدريّته ووثاقته..... 126
2-2 تحوّل النّصّ من الإلهيّة إلى البشريّة..... 127
2-3 نزع القداسة عن النّصّ القرآنيّ..... 128

2-4 اعتبار النّصّ القرآنيّ نصّا لغويّا ومنتجا ثقافيّا..... 129
2-5 القطيعة مع التّراث..... 131
3 -الانحرافات المنهجيّة في تعامل هؤلاء مع النّصّ القرآنيّ..... 137
3-1 التّشكيك في النّصّ القرآنيّ..... 138
3-2 ضوابط القراءة المعاصرة تميل لنقد النّصّ بدل تفسيره..... 139
3-3 القراءات المعاصرة بدائل عن النّصّ الأصليّ..... 140
3-4 عدم وجود معنى حقيقي للنّصّ..... 140
3-5 نسبيّة القراءة..... 141

الفصل الثّالث:

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم بين دعاوى التّجديد والاجتهاد المنضبط

1 -الضّوابط المنهجيّة للفّهم السّليم للنّصّ القرآنيّ..... 151
1-1 في ما يتعلّق بالقّارئ..... 153
1-1-1 صحّة القصد والنّيّة وإظهار الافتقار إلى الله تعالى..... 153
1-1-2 العلم باللّغة العربيّة..... 154
1-1-3 العلم بالقرآن الكريم..... 155
1-1-4 العلم بالسّنّة النّبويّة وعلومها..... 156
1-1-5 التّخلّي عن موانع الفّهم..... 157
1-1-6 الاهتداء بفهم السّلف الصّالح..... 159
1-2 في ما يتعلّق بالنّصّ..... 160
1-2-1 عبارة النّصّ..... 161
1-2-2 إشارة النّصّ..... 161
1-2-3 المخاطب (الله تعالى)..... 162
1-2-4 الخطاب (النّصّ)..... 162
1-2-5 المُخاطب به (محّمد ﷺ)..... 162

3-1 في ما يتعلّق بالسّياق..... 163
2 -الأنموذج البديل للقراءات المعاصرة عند طه عبد الرّحمن..... 167
2-1 عناصر القراءة المبدعة..... 168
2-1-1 خطّة التّأنيس المبدعة..... 168
2-1-2 خطّة التّعقيل المبدعة..... 169
2-1-3 خطّة التّأريخ المبدع..... 171
3 -دور المناهج اللّسانيّة الحديثة وأهمّيتها في فهم كتاب الله..... 174
3-1 المنهج السّياقيّ..... 175
3-2 أهمّية السّياق في تفسير القرآن الكريم..... 177
3-2-1 السّياق المَكانيّ..... 177
3-2-2 السّياق الزّمنيّ للآيات..... 179
3-2-3 السّياق المَوضوعيّ..... 180
3-2-4 السّياق المَقاصديّ..... 181
3-2-5 السّياق التّاريخيّ..... 181
3-2-6 السّياق اللّغويّ..... 182
3-3 السّياق وعناية علماء التّفسير المعاصرين به..... 183
3-3-1 أثر السّياق القرآنيّ في تفسير الطّاهر بن عاشور..... 184
3-4 اعتماد السّياق كمصدر من مصادر التّفسير..... 188
4 -إمكانيّة تجديد الخطاب التّفسيريّ ليلائم متطلّبات المرحلة المعاصرة..... 192
4-1 مفهوم التّجديد لغة واصطلاحا..... 193
4-2 الحاجة الدّاعية إلى التّجديد في التّفسير..... 193
4-3 موافقة التّجديد لسمات القرآن ومقاصده..... 197
4-3-1 التّجديد وسمات القرآن الكريم..... 197
4-3-2 التّجديد ومقاصد القرآن الكريم..... 198

4-4 التّجديد ضرورة عصريّة..... 199
4-4-1 التّجديد ضرورة حضاريّة..... 199
4-4-2 التّجديد فريضة شرعيّة..... 202
4-4-3 التّجديد سنّة كونيّة..... 206
4-4-4 التّجديد سمة من سمات التّفسير..... 207
5 -منهجيّة التّفسير المعاصر للقرآن الكريم..... 212
5-1 التّجديد في المناهج..... 215
5-2 معالم التّجديد في التّفسير..... 217
5-2-1 مراعاة مقاصد القرآن الكريم..... 217
5-2-2 تنزيل الآيات على الواقع..... 218
5-2-3 النّظرة الكلّية الشّاملة..... 219
5-2-4 إبراز جوانب الإعجاز العلميّ مع مراعاة ضوابط البحث فيه..... 220
5-2-5 بيان الحكمة التّشريعيّة..... 221
5-2-6 الردّ على الشّبهات التي أثارها أعداء الإسلام..... 221
5-2-7 مراعاة سمات الخطاب القرآنيّ وتنوّعه..... 221
5-2-8 التّيسير..... 222
5-2-9 الجمع بين الأصالة والتّجديد..... 223
5-3 منعطفات ومزالق منهجيّة التّفسير المعاصر للقرآن الكريم..... 223
الخاتمة..... 230
قائمة المصادر والمراجع..... 233
فهرس المحتويات..... 248

ملخص الأطروحة:

تتناول هذه الأطروحةُ موضوع القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء المناهج اللّسانيّة الحديثة، مقاربة ما يُسمّى دعوى (القراءة المعاصرة) أو الفّهم المعاصر للقرآن الكريم، وذلك بالبحث في ماهيّة هذه القراءة، وكيف نشأت، والأسس الفكريّة التي تستند إليها، والمناهج التي تعتمدها، وقد عرضت الأطروحة لمقاربة نماذج من المُفكّرين العرب، من خلال تسليط الضّوء على ثلاثة باحثين من المغرب العربيّ وهم : (محمّد أركون)، (محمّد عابد الجابريّ)، (هشام جعيّط) كنماذج سايرت آخر النّظريّات اللّسانيّة الغربيّة وأسهمت في انتقال هذه القراءات الجديدة المُوظّفة في الفّهم المعاصر للنّصّ الدّينيّ وإعادة قراءته وفهمه من جديد.

وقد خلصت هذه الأطروحة إلى إيضاح حقيقة هذه القراءات، ومدى مُلاءمة تلك المناهج والنّظريّات لتكون منظارا يُقرأ كتاب الله من خلالها، وبيّنت مدى خطورة هذه القراءة على الفّكر الإسلاميّ المعاصر؛ بوصفها قراءة هدم وتقليد، لا قراءة اجتهاد وتجديد.

Abstract:

This thesis deals with the topic of contemporary reading of the Noble Qur’an in light of modern linguistic approaches, approaching what is called the claim (contemporary reading) or contemporary understanding of the Holy Qur’an, by researching what this reading is, how it arose, the intellectual foundations on which it is based, and the approaches it adopts. To approach examples of Arab thinkers, by shedding light on three researchers from the Maghreb, namely: Muhammad Arkoun, Muhammad Abed al-Jabri and Hisham Jait, as models that followed the latest Western linguistic theories and contributed to the transmission of these new readings employed in the contemporary understanding of the religious text, and its re-reading and understanding of new.

This thesis concluded with clarifying the truth of these readings, and the suitability of these approaches and theories to be a viewer through which the Book of God is read, and it showed how dangerous this reading is for contemporary Islamic thought. As a reading demolishing and imitating, not reading diligence and renewal.