منطلقات القراءة التأويلية المعاصرة
دراسة في جذور الانحراف

أ٠د٠ حسين بن علي الزومي (*)
د. أحمد بن عبده الدرسي(*)

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه.

أما بعد:

فإنّ شعلة النور التي يحملها القرآن الكريم بأضواء آياته وسُوره ومفرداته، قد انسجمت مع بعضها في تركيب لا نظير له منْ قبلُ ومن بَعْدُ، معبرةً عن ذلك المحتوى العظيم الذي بَهَرَ به العرب حين صدم أسماعهم لأوّل مرة، فانبهروا به أيَّ انبهارٍ، فمنهم من آمن به ومنهم من صدّ عنه، ومع كثرة من حاول النيل من جنابه وقدسيته إلا أن كتاب الله العظيم صمد عبر التاريخ من طعونات الطاعنين وزغل الأفاكين.

والناظر اليوم في القراءة التأويلية المعاصرة يجد أنها ظاهرة فكرية، وحالة بحثية آخذة في التعاظم والتراكم وشدة التجاذب والتداخل، وتقوم على استخدام النظريات والمناهج النقدية الغربية في قراءة النصّ القرآني، وقد انتقلت هذه النظريات والمناهج النقدية الغربية إلى الشرق عبر قنوات عديدة ومراحل زمنية متفاوتة، تمّ

(*) جامعة القصيم. Aqwa٢٠٠٧@gmail.com
(*) جامعة المدينة العالمية بماليزيا. aama١٤٣١@gmail.com

بموجبها التعرف على العلوم والحضارة الغربية والتأثر بها في صياغة الفكر النقدي العربي وخصوصاً في مجال تأويل النصوص.

وبداية كان لا بدّ لنا من التنبيه على أن القراءة تنقسم إلى قسمين اثنين يمثلان اتجاهين كبيرين في مفهوم القراءة، وماهية توجههما الديني والفكري والمذهبي، وهما[1]:

القراءة المتأصلة والمنضبطة والمتجددة للنص القرآني: والتي تعني إعمال الفكر في فهم القرآن فهما جديدا يبنى على ما سبق من الأفهام، وينطلق وفق الضوابط والقواعد المعلومة، وضمن الثوابت التي لا تتغير.

القراءة العقلية المستحدثة والمعاصرة المنفلتة: والتي تعني إطلاق الفكر في فهم القرآن، دون الرجوع إلى شيء من أفهام السابقين، من رجال المأثور والمعقول، أو التقيد بقواعد لغة القرآن، أو بشيء من الضوابط التي وضعها علماء أصول الفقه وعلوم القرآن.

ومعيار التفضيل بين هذين الاتجاهين لا يعود إلى الزمن لا ماضيًا ولا آنيًا، وإنما يعود إلى مدى الالتزام بالمنهج العلمي الموضوعي المجمع عليه في هذا الحقل المعرفي.

إذ ليس مبعث الإشكال في القراءة هو كونها جديدة ومعاصرة، لأنه ليس كل جديد مردودًا متوجسًا منه، وإنما كون أصحاب هذه القراءة قد انطلقوا في قراءاتهم من فلسفات أيديولوجية سقيمة أو من مدارس غربية حديثة، وحاولوا تطبيقها في

(١) ينظر: الكبيسي، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والانحراف المسيء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص١٧١-١٧٢)، الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، (ص ١٦).

تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية التفسيرية المسطرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم.

ولذا فإن اختيار مصطلح القراءة في الأدبيات المعاصرة بديلا عن مصطلحات التفسير والتأويل والشرح والتدبر والتعبير...الخ، كان "باعتبار حقلها الدلالي اللغوي الوضعي، واللساني التوليدي، وباعتبار الأعمال التوظيفية التي يستثمرها أصحاب القراءة في خدمة أغراضهم المعرفية والحضارية المختلفة، وفي مناقشة الآخرين والمغايرين"(١).

إذ إن مصطلح القراءة يحمل من الرحابة والسعة ما جعل المتمسكين به ينظرون إليه على أنه مخرج من الضيق إلى السعة بلا قيد ولا ضابط إذ تكون السلطة فيه للقارئ لا للنص ولا للمؤلف ولا لأي شيء آخر سوى القارئ.

ومن هنا صِيْغَ مصطلح القراءة عند هؤلاء القوم، انطلاقا من سلطة القارئ في فهم النص وإعادة إنتاجه، والتي "قد تكون شرحا للنص أو تفسيرا له، وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلا، وصرفا لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات، وقد تتعدى التفسير والتأويل، فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته لتكون تسريحا وتفكيكا للبنى والآليات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى"(٢).

هي مواجهةٌ إذن بين متغرب يرفع شعار (العقل) ويسكنه (هوى) التغيير، ومنبهرٍ مغلوبٍ أمام حضارة القوي، وبين أصيلٍ يراجع الذات ولا يدمّرها، طلبًا للاستقلال والنهضة، ودرءًا للاستلاب والتراجع.. هو صراعٌ إذن بين الهوى والهوية.

---

(١) الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، ط١، (ص ١١٣–١١٤).
(٢) حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط١، (ص ٢٥).

وقد تناول الباحثون هذه القراءة العقلية المعاصرة من جوانب متعددة، كعلاقة هذه القراءة بالمناهج الغربية والاستشراقية في تفسير النصوص، وكذلك موقفها من القرآن عمومًا، أو موقفها من بعض القضايا القرآنية على وجه الخصوص، إلى غير ذلك، وقلّ من ناقشها من حيث منطلقاتها وجذورها.

ولذا فإن من أولى ما يشتغل به الباحث في هذا الموضوع هو تتبع هذه القراءة العقلية المعاصرة، والنظر في الأسس والمنطلقات التي ينطلق منها أصحابها في تعاملهم مع القرآن الكريم.. لا أن نقارع طواحين الهواء ونتناقش معهم في جزئيات وفروع لا تنتهي، ما دامت الأصول والمنطلقات متغايرة بيننا وبينهم كتغاير الماء والنار.

ومن أهم أسباب اختيارنا لهذا الموضوع:

خطورة انتشار مثل هذه القراءة العقلية المعاصرة في ظل حركة العولمة والانفتاح العالمي، والتواصل الاجتماعي الهادر؛ حيث إن لآرائها ومقولاتها الأثر الخطير في إثارة أوساط الخواء الإعلامي، ومحاولة منهم في إحداث هزّة فكرية وزلزلة معرفية لدى أبناء أمتنا المحمدية التي تعظّم النصّ المقدّس عبر تاريخها وأجيالها المتتابعة.

مشكلة البحث:

إشكالية البحث تتمثل في الوصول إلى الجذور المرجعية والمنطلقات الفكرية التي انطلق منها أصحاب القراءة التأويلية المعاصرة، وما نتج عنها من الأخطاء والمغالطات، والشبه والإشكالات اللامتناهية. ومحاولة فضحها وكشف عوارها لتتضح للمنخدعين بزخرف منهجهم المنحرف.

والسؤال الرئيس الذي يسعى هذا البحث للإجابة عنه:

ما الجذور المرجعية والمنطلقات الفكرية التي رسمت معالم منهج أصحاب القراءة التأويلية المعاصرة؟ وما الذي نتج عنها من الأخطاء والانحرافات؟

هدف البحث:

الهدف الرئيس الذي يسعى هذا البحث لتحقيقه هو: الكشف عن الأسس والجذور والمنطلقات الفكرية التي رسمت معالم منهج أصحاب القراءة التأويلية المعاصرة، وبيان ما نتج عنها من الأخطاء المنهجية والمغالطات العلمية والانحرافات الفكرية، والردّ عليها.

الدراسات السابقة:

إن نقد القراءات التأويلية المعاصرة للنصّ القرآني ودراستها على وجه العموم، قد كُتب فيه عديد من الدراسات الأكاديمية والبحوث المتخصصة التي تناولت هذا الموضوع بأشكال مختلفة، وحظي بكثير من الدراسات الناقدة، وقد تركّزت جلّ تلك الدراسات في مناقشة مظاهر الانحراف وظواهره في القراءات المعاصرة، والردّ على جزئيات أغلوطاتهم التفسيرية، وتفنيد شبهاتهم في آحاد المعاني القرآنية، وبحسب الدراسة البيبليوغرافية الإحصائية التي قام بها زميلنا الدكتور/ محمد بن راشد البركة، فإن مجموع ما تمّ رصده من الدراسات في الجهود النقدية للقراءات المعاصرة للقرآن الكريم قد بلغ (١٧٨) عنوانا، وقد تمّ نشر هذه الدراسة في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، مج١٤/ ع٢٧، ١٤٤٠هـ.

وأما تناول ذلك من جهة منطلقات تلك القراءات المنحرفة، ومحاولة اكتشاف الجذور والأصول التي اتكؤوا عليها في دراستهم للنصّ القرآني وتفسيره، وفلسفتهم لنصوص القرآن وفق ما يحملونه من أسس أيديولوجية، فلم يأتِ إلا ضمن عدد من الأبحاث والدراسات اليسيرة، والتي تناولت ذلك أيضاً بشكل عام، وقد اختلفت

كثيرا عن دراستنا في كثير من المحاور وطريقة المعالجة لقضايا البحث، ومن تلك الدراسات:

-المدرسة الحداثية والنصّ القرآني: سلامة سلطان راشد المهيري، رسالة ماجستير بجامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عام ٢٠٠٨م: وهي عبارة عن فصلين؛ تحدث في الفصل الأول عن نظرة المدرسة الحداثية إلى النصّ القرآني، وفي الثاني عن موقف المدرسة الحداثية من بعض الموضوعات القرآنية. ولم يتطرق في رسالته إلى مناقشة أصولهم الفكرية التي انطلقوا منها.

-موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: د. حسن بن محمد الأسمري، رسالة ماجستير من كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٤١٨هـ: تناول الباحث الاتجاه الفلسفي وموقفه من النص الشرعي من حيث نشأته والعوامل التي أسهمت في انتشاره، وموقفهم من بعض قضايا العقيدة، وأبرز انحرافاتهم مع النص الشرعي، وتحدث باستفاضة عن نقد النص الشرعي والمفاسد الاعتقادية له، لكنه لم يتطرق إلى الأصول الفكرية والمنطلقات للقراءات التأويلية المعاصرة التي سلط بحثنا الضوء عليها.

-تاريخ القراءة الجديدة للقرآن، دراسة نقدية عقدية: د. حسن بن محمد الأسمري، بحث منشور بمجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية بجدة، مج٨/ ع١٦، ٢٠١٣م: وقد أفاضت الدراسة في المقارنة بين القراءة والتأويل والتفسير، وتطرق البحث بشكل مقتضب ويسير لقضية المرجعيات الفكرية التي يرجع إليها أصحاب القراءات المعاصرة والأدوات المستخدمة من كل مرجعية.

-القرآن الكريم والقراءات الحداثية، دراسة في الأسس المنهجية والخلفيات الفكرية: د. بلمصابيح خالد، بحث منشور بمجلة دراسات معاصرة، المركز الجامعي الونشريسي تيسمسيلت - مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة،

الجزائر، مج٦/ ع١، ٢٠٢٢م: وهو بحث صغير الحجم في ٥ صفحات فقط، ولذا فقد جاءت المعالجة للقضية المعنيّة ضعيفة ومختزلة جدًّا.

–تفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها في القراءات المعاصرة: أ.د. حسين بن علي الحربي، بحث منشور بمجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية، مج٤/ع٣، ٢٠١٥م: وقد تناولت هذه الدراسة الدعوات الحداثية تجاه تفسير القرآن الكريم، وأبرزت أهمية علم الدلالة في تفسير القرآن وفهمه، وعرضت أصول دعاوى المناهج المعاصرة وأسسها في فهم القرآن، ومحاكمتها إلى جانب الدلالة في ملفوظ القرآن وسياقه، وقررت الدراسة أن هذا الفكر يتقاطع مع الفكر الباطني في تعامله مع القرآن ودلالات ألفاظه وسياقاته، ولم تخض الدراسة في بقية الأصول الفكرية والمنطلقات الأخرى للقراءات التأويلية المعاصرة.

منهج البحث:

لدراسة هذا الموضوع فقد اعتمدنا على منهجين رئيسين هما:

المنهج الوصفي والتحليلي: وذلك بهدف وصف المنطلقات وتحليل الآليات التي انطلق منها أصحاب القراءة المعاصرة، ومن ثمّ نقد تلك الانحرافات الفكرية في نظرتهم للنصّ القرآني.

تقسيم البحث:

قمنا بتقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث رئيسة، يندرج تحتها مطالب، إضافة إلى الخاتمة وثبت للمراجع في نهاية البحث.

وجاء تقسيم البحث على الوجه الآتي:

المقدمة: وفيها بيانُ سبب اختيار الموضوع، وتحديد مشكلته، وهدفه، والمنهج الذي سرنا عليه، والتقسيم الذي اعتمدناه في كتابته.

المبحث الأول: نشأة القراءة التأويلية المعاصرة وجذورها التاريخية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بداية النشأة ومراحل التشكل.

المطلب الثاني: الجذور التاريخية للقراءة العقلية المعاصرة.

المبحث الثاني: الأطر المرجعية وآلياتها المنهجية لدى أصحاب القراءة المعاصرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المنهج التاريخي الجدلي وآلياته.

المطلب الثاني: المنهج البنيوي وآلياته.

المبحث الثالث: المنطلقات الفكرية لدى أصحاب القراءة المعاصرة، وفيه مطالب:

المطلب الأول: المنطلق الماركسي.

المطلب الثاني: المنطلق الاعتزالي.

المطلب الثالث: المنطلق الهرمينوطيقي.

المطلب الرابع: المنطلق الاستشراقي.

المطلب الخامس: المنطلق الوضعي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

نشأة القراءة التأويلية المعاصرة وجذورها التاريخية

المطلب الأول: بداية النشأة ومراحل التشكل

شهد التاريخ الإسلامي فترات زمنية حصل من خلالها الاحتكاك بالغرب والتعرف عليه، كان من أهمها فترتان اثنتان، أثَّرَ فيه في الأولى، وتأثَّرَ به في الثانية، وهي كالآتي:

الفترة الأولى: كانت في القرون الإسلامية الوسطى، إبّان الحروب الصليبية، والتي تم التعرف من خلالها على الغرب بوصفه غازياً همجيًّا لا يملك مقومات العلم والحضارة، ففي هذه الفترة وإن انتصر فيها الغرب عسكريًّا في بداياتها إلا أنه انهزم ثقافيًّا، فقد فتحت أعينه على الشرق وما فيه من علوم ومعارف وحضارة، فاستقبلها بانبهارٍ شديد، ورجع محملا بتأثيرات ثقافية كان لها دور ريادي في ما شهدته أوروبا من حركة الإصلاح الديني وموقف الكنيسة من العلم والعلماء، وساهمت في الخروج من عصر الظلمات الذي كانت تعيشه أوروبا إبَّان تلك الفترة(١).

الفترة الثانية: كانت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، إبّان الحملات العسكرية والحروب الاستعمارية على البلاد العربية، والتي تم التعرف فيها على الغرب ليس بوصفه قوة استعمارية فحسب وإنما أيضا بوصفه قوة حضارية وعلمية، إذ لم تكن تلك الحملات عسكرية فحسب، وإنما كانت

(١) ينظر: الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، (١/ ٤٨–٥٠)، حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، (١/٢٥٤–٢٥٥)، الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، (١/ ٦٨).

حملات تغريبية بالدرجة الأولى، حيث كانت محمَّلة بالعلماء والمثقفين والمخترعات الحديثة لتحدث غزوا ثقافيا أيضا، بما تحمله تلك الحملات من نظم علمية متطورة وأسس فكرية جديدة، خاصة في العلوم الهندسية والكيميائية، فأحدث ذلك ردة فعل لدى الشعوب العربية في ضرورة الأخذ بأساليب الحضارة الغربية في عملية التعليم والتطور الحضاري(١).

وقد تم خلال هذه الفترة وما تلاها في مراحل زمنية متفاوتة التأثر بالحضارة الغربية وما تحمله من نظريات ومناهج عبر عدة قنوات، فمن ذلك:

الابتعاث الطلابي: فقد تم من خلال هذه القناة التعرف على الغرب من داخله، وساهمت دراسة كثير من المثقفين في الجامعات الغربية كالسوربون وغيرها، في انتقال الثقافة الغربية ومناهجها ونظرياتها إلى العالم العربي والإسلامي.

تأسيس المعاهد والمدارس والجامعات: واستقدام الخبراء والمدرسين الغربيين الذين كان غالبهم من المستشرقين أو التبشيريين، خاصةً التي أسست على يد ما يسمى بالإرساليات التبشيرية التي قامت على أيدي نصارى الأمريكان البروستانت والكاثوليك(٢)، أو التي أنشأها الاستعمار في البلدان التي احتلها(٣)، أو تلك التي أنشئت على يد الطلاب المبتعثين بعد عودتهم إلى بلدانهم(٤). يقول المستشرق

(١) ينظر: الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، (١/ ٨٩ وما بعدها)، حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، (١/٢٥٤ وما بعدها)، الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، (١/ ٦٩ وما بعدها).

(٢) ينظر: العقيقي، المستشرقون، (ص ١٤٨ وما بعدها)، الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، (١/٩٠ و١٠٨).

(٣) ينظر: العقيقي، المستشرقون، (ص ١٥٤ وما بعدها).

(٤) ينظر: الشيّال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، (ص ٣٨ وما بعدها).

(جب): "كانت المصادر الأولى التي أخذ الفكر الأوربي يشعّ منها هي المدارس المهنية التي أنشاها محمد علي والبعثات العلمية التي أرسلها إلى أوروبا"، ويذكر أنّ منها (مدرسة الألسن) التي كان يشرف عليها رفاعة الطهطاوي وهو تلميذ جومار ألبار(١).

الترجمة: فالترجمة تعتبر بمنزلة الجسر الذي تعبر الثقافات من خلاله إلى باقي المجتمعات من حولها دون أي جواز، ولذا فإن "اعتبارات أيديولوجية خاصة ومتضخمة أحياناً كانت وراء مولد حركة الترجمة وتطورها في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة"(٢)، فتمّ تعريب مذاهب الغرب وفنونه وآدابه وعلومه ومناهجه ونظرياته، ليسهل استيعاب الأفكار، والجوانب الأخرى كافةً من عادات وتقاليد وغيرها مما يؤدي إلى التفاعل والتأثر سلبًا أو إيجابًا.

فمن خلال هذه القنوات وغيرها، تم التعرف على العلوم والحضارة الغربية، والتوطين العربي لمناهج النقد الغربية، والتأثر بها في صياغة الفكر النقدي العربي وخصوصًا في مجال تأويل النصوص، وهذا ما سيتجلى لنا في الأسطر القادمة في الحديث عن مراحل تشكّل القراءة العقلية المعاصرة.

مرحلة البدايات:

لا يمكن بالضبط تحديد بداية للقراءة العقلية والفكر التنويري العربي المعاصر، إلا أنَّ كثيرًا من المؤرخين والمهتمين بهذا الفكر يرون أنه يعد امتدادًا لعصر النهضة الذي اصطُلح على أنه ابتدئ من حملة نابليون على مصر عام (١٧٩٨م)، إذ لم تكن تلك الحملة عسكرية فحسب، وإنما كانت حملة تغريبية بالدرجة الأولى، حيث كانت محمَّلة بالعلماء والمثقفين والمخترعات الحديثة لتحدث

(١) العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، (١/ ٥٧).

(٢) طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والمناعة العربية، (ص ٣٩).

غزوًا ثقافيًّا أيضًا، إذ بدأت فيه الحركة العلمية تأخذ منحى مختلفًا عما كانت عليه في العصور السابقة، وذلك يعود في كثير منه إلى التعرف على الغرب والاحتكاك به، في وقت كان الشرق في أدنى درجات الانحطاط بينما كان الغرب يشهد نهضة علمية غير مسبوقة في تاريخه، وهذا الاصطدام بين الثقافتين هو ما يسمى بصدمة الحداثة والتي أفاق الشرق فيها على مدى التخلف الذي وصل إليه مقارنة بالغرب، فبدأ الفكر حينها يأخذ اتجاهًا جديدًا متأثرًا بالمتغيرات العصرية والنفسية التي طبعت تلك الحقبة من الزمن[١]، وبدأت محاولات العلماء والمفكرين لإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وطرْح مشروعات فكرية للنهوض بالأمة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربية.

ولعل ما يهم البحث هنا، هو ظهور التوجه المغالي في جانب العقل فيما يسمى بحركة النهضة إبَّان تلك المرحلة، والتي كان لها توجه خاص تجاه النصوص الشرعية يقوم على التوفيق بينها وبين بعض المنتجات الفكرية الغربية[٢]. والتي ابتدأت[٣] مع رفاعة الطهطاوي، وقادها جمال الدين الأفغاني، ورَسَّمها محمد عبده، فهو الذي طبع المنهج برؤاه التوفيقية وكان له الأثر البارز في ذلك، حيث شهدنا ممارسة فعلية للتفسير والتأويل مستفيدة من معطيات العصر، وكان محمد عبده قد نعى على العلماء عدم الاستفادة من العلوم الغربية

(١) ينظر: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، (ص ٣٦).

(٢) ينظر: الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، (ص١١-١٢)، السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، (ص ٣٦).

(٣) ينظر: العتيبي، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، (ص ٤٨-٤٩).

الحديثة[١]، وعندما شرع في تفسيره تأوّل القرآن طبقًا لتلك العلوم والنظريات العلمية[٢].

كما سنجد امتدادًا لهذا التوجه لاحقًا مع طنطاوي جوهري في تفسيره "الجواهر"، الذي قام فيه بتفسير آيات القرآن تفسيرًا علميًا يقوم على نظريات حديثة وعلوم جديدة وأبحاثٍ علمية من أفكار علماء الشرق والغرب في العصر الحديث، ليبين أن القرآن قد سبق إلى ذلك كله قبل أن يصل إليها هؤلاء بقرون متطاولة[٣].

ونظرًا لاحتكام التفسير ـ في هذه المرحلة ـ إلى المناهج التقليدية في التفسير، فقد ظلَّ مصطلح التفسير مهيمنًا كاسم لهذه العملية التأويلية، ولارتباطها بالعصر كان من الطبيعي أن يبرز مصطلح "التفسير العصري" أو "المعاصر" تعبيرًا عنها، كما في كتاب "التفسير العصري" لمصطفى محمود في بداية السبعينات. وتَتَّسِمْ هذه المرحلة بعدّة سمات:

أنها لم تخرج عن مناهج التفسير التقليدية، إلا أنها اعتمدت العلم الغربي ومنتجات الحضارة الغربية أصلًا في توجيه النص[٤] توجيهًا يتماشى مع العصر

(١) ينظر: مقال للشيخ محمد عبده بعنوان: العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، منشور في مجلة الأهرام بدءًا من العدد (٣٦) (نقلًا عن: رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، (٢/ ٣٧–٤٥)، العراقي، الشيخ محمد عبده: مفكرًا عربيًا ورائدًا للإصلاح الديني والاجتماعي، (ص٣٨٩–٣٩٥).

(٢) ينظر: عبده، تفسير القرآن، [ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده] (٥/ ١٦٠–١٦١، ٥٠٥)، رسالة التوحيد، (ص ٨٨–٨٩)، رضا، تفسير المنار، (٢/ ٣٩٤)، الذهبي، التفسير والمفسرون، (٢/ ٤١٦ وما بعدها).

(٣) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، (٢/ ٣٧٠ وما بعدها).

(٤) يقول جمال الدين الأفغاني: "فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة، وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود". ينظر: المخزمي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، (ص١٣٨).

– بالمفهوم النهضوي – ويدفع عقدة التخلف والهاجس النفسي بالانهزامية، فأنتج خطابًا دفاعيًّا تمجيديًّا وتوفيقيًّا[١]، كانت تأويلاتها أشبه بالتأملات البسيطة، والتي تجاوز بعضها الاكتشافات الحديثة[٢].

أن الدافع عند غالب رجال هذه المرحلة هو الرغبة في إنقاذ أمتهم من واقعها السَّيِّئ، وردّ ما نسب إلى الإسلام من الشبهات، ولم يكن لديهم حقدٌ على الدين ونصوصه، فكان خطؤهم في طريقة التفكير وليس من فسادٍ في الضمير، وقد أدت هذه النزعة الدفاعية غير المنضبطة بالمنهج الصحيح إلى ظهور كثير من التأويلات والآراء الخطيرة[٣].

أنها لم تقتحم التجديد المنهجي بأدوات جديدة أو مفاهيم مختلفة عن النص القرآني أو عن المفسر بل اقتصر عملها على ضرورة إرشاد المسلم لما في القرآن من عوامل السعي والتغيير ضمن إطار الواقع من أجل بناء تمدّن إسلامي يباري الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات[٤].

---

(١) ينظر: النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، (ص٥٩)، السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، (ص ٣٦)، العتيبي، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، (ص ٥٨).

(٢) ينظر: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، (ص ٥٨).

(٣) ينظر: العتيبي، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، (ص ٥٨).

(٤) يقول رشيد رضا عن تأثره بفكر محمد عبده الإصلاحي من خلال قراءته لأعداد من مجلة العروة الوثقى: "كان همي محصورًا في تصحيح عقائد المسلمين ونهيهم عن المحرمات وحثهم على الطاعات وتزهيدهم في الدنيا،... فتعلقت نفسي بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامّة إلى المدنية والمحافظة على ملكهم ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة" ينظر: رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، (١/ ٨٤-٨٥).

أنها مهدت الطريق –قَصَدَ روادها أو لم يقصدوا – في تقريب العلمانية والتغريب إلى المجتمعات الإسلامية(١)، فقد كانت قوة التحدّي الأوربي الحضاري والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية هؤلاء التي حاولت الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة(٢).

مرحلة التأسيس والبناء:

في العشرينيات من القرن العشرين بدأ استقبال المناهج الغربية النقدية كتوطئة للمرحلة الحاسمة في تاريخ النقد العربي المؤسس على الآلية الغربية التي سيشهدها القرن العشرون بعمومه، حيث تحول الغرب في هذه المرحلة من كونه "آخرًا" يُسعى إلى التوفيق معه كما كان في مرحلة البدايات في عصر النهضة، إلى أداة منهجية في تحليل النصوص ودراستها، وكان ذلك على يد عدد من الشخصيات كأحمد ضيف، وطه حسين، وأحمد أمين، وأمين الخولي، وغيرهم من جيل العشرينيات(٣)، الذين كان لهم الأسبقية في الاستقبال والتعريف والتمهيد للمناهج النقدية الغربية(٤).

---

(١) يقول ألبرت حوراني عن محمد عبده: "لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به الحقيقة يبني جسرًا تعبر العلمانية عليه، لتحتل المواقع واحدًا بعد الآخر، وليس من المصادفة كما سنرى أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة" ينظر: حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، (ص١٧٩)، الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، (ص١١–١٢).

(٢) ينظر: الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، (ص١٣).

(٣) ملحوظة: التمثيل بهذه الشخصيات لا يعني الحصر، كما لا يعني – أيضًا – دراسة لهذه الشخصيات بقدر ما هو تأريخ لبداية الاستقبال العربي للمنهجيات الغربية والتفاعل معها متمثلة بهذه الشخصيات الفاعلة في الساحة النقدية التي تطورت في أواسط القرن العشرين وأواخره حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن.

(٤) ينظر: إشادة محمد أركون بهذا الجيل في كتابه: الفكر العربي، (ص١٥٣ وما بعدها).

وقد مُورست هذه المناهج النقدية في هذه المرحلة بدايةً على النص الأدبي إلا أنها انطلقت بعد ذلك في عملها على كافة النصوص بما فيها النصوص الدينية.

تلك كانت مرحلة التأسيس التي لم تكن تخلو من المغامرة والمصادمة للسائد، فقد مارس طه حسين هذه المناهج النقدية في كتابه "في الشعر الجاهلي"، إذ استخدم المنهج الديكارتي للتشكيك في ثبوت الشعر الجاهلي، وبعض النصوص القرآنية، كقصة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام[١]، والذي يمثل جرأة لم تكن مألوفة في زمنه، ممّا سبب ردود فعل واسعة[٢]، وصلت حد الخصومة، وأحيل بسببه إلى النيابة العامة[٣].

وهذه الجرأة في هذه المرحلة في استخدام المناهج النقدية الغربية في قراءة النص القرآني وخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم، كان لها أكبر الأثر في الدفع بهذه التوجهات إلى الأمام من خلال من قاموا بجهود انصبت في رعاية ذلك، وقد أخذت منحًى تدريجيًّا تصاعديًّا كأي ظاهرة فكرية إلى أن وصلت إلى الصورة المعقدة والمشاهدة في هذه الأيام.

---

(١) يقول طه حسين: "للتوراة أن تحدثنا عنهما أيضًا – أي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام– وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن مجيء هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي في إثبات وجودهما التاريخي، فضلًا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها" ينظر: في الشعر الجاهلي، ط٢، (ص٣٨)، [مع ملاحظة أنه قد حُذفت هذه العبارة في الطبعة الثانية من الكتاب وجعل عنوانه (في الأدب الجاهلي)، وفي الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة طه حسين، قامت دار المعارف للطباعة والنشر بتونس بنشر الكتاب كما في طبعته الأولى، كما في كلمة الناشر في تقديمه للكتاب ص٥].

(٢) من أبرز تلك الردود: كتاب: (تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي، وكتاب (نقد كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد فريد وجدي، وكتاب (نقض كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد الخضر حسين، وغيرها كثير.

(٣) للاطلاع على حيثيات هذه القضية ووقائعها ينظر كتاب: شلبي، محاكمة طه حسين.

فبعد جرأة طه حسين ظهر محمد أحمد خلف الله، فكان أكثر جرأة منه، إذ عمد إلى التوسع في تقرير التفريق بين الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية، حيث تقدم في عام ١٩٤٨م إلى كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول –القاهرة حاليًّا– بأطروحته للدكتوراه بإشراف أمين الخولي، التي كانت بعنوان "الفن القصصي في القرآن" وقد أشار فيها إلى أن وجود القصص في القرآن أشبه بالأسطورة منه بالواقع الموضوعي، مما أثار جدلًا واسعًا[١]، أدى في نهاية المطاف إلى رفض الرسالة وإقالة صاحبها، ومنع المشرف عليها من الإشراف على الأطروحات فيما بعد[٢].

ومنذ هذه الحقبة أصبح الحديث عن المنهج مقدمًا على غيره، بكونه جماعًا لعددٍ من المفاهيم والتصورات للظاهرة التي تؤطّر النص وتؤسس للقراءة الجديدة.

مرحلة الانطلاق:

في أواخر الستينيات وبعد النكسة العربية بدأت هذه المرحلة، حيث استُقبل النقد الغربي استقبالاً منقطع النظير، وانطلقت معه الجمهرة الكثيرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث؛ مما شكَّل ما يشبه الظاهرة.

فكان لنا أن نرى عام ١٩٧٩م كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" لأبي القاسم حاج حمد، والتي اعتمد فيه على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، وفي

---

(١) ينظر: مجلة الرسالة بترقيم الشاملة آليًا: (العدد ٧٤١/ ٣٨) و (العدد ٧٤٣/ ٢٦) و (العدد ٧٤٤/ ٣٩، ٤٥) و (العدد ٧٤٧/ ٢٨) و (العدد ٧٤٩/ ١٨) و (العدد ٧٥٠/ ٣٠) و (العدد ٧٥١/ ١٦).

(٢) للاطلاع على حيثيات ووقائع هذه القضية: ينظر: صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، (١/ ٣٠٦ وما بعدها)، الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، (٣/ ٩٥٧).

الثمانينيّات ظهرت محاولة أركون في قراءة التراث الإسلامي، وتأويل النص الديني، ويعتبر أركون أكثر مَن توسَّع في استخدام المناهج الحديثة وخصوصا اللسانية، وحسن حنفي الذي حاول أن يؤسِّس لتفسير معاصر اعتماداً على معطيات العصر المنهجية، ونصر حامد أبو زيد الذي طرح في كتابه "مفهوم النّص" منهجه القائم على التأوّلية من خلال نقد تراث علوم القرآن، ثم محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة" الذي اعتمد فيه على خليط من البنيوية والتاريخية، والذي يعكس استفزازاً حقيقياً لمنظومة العقل المسلم المعهودة، والذي أثار صَخَباً عظيماً، وردودًا واسعةً.

وقد كان هناك عدة عوامل أسهمت في هذا الانطلاق والظهور الذي شهدته هذه المرحلة، والتي من أهمها:

النتاج العلمي الوافد والمتمثل في كثرة الترجمات والتعريفات بالمناهج النقدية الغربية، والتي يتعذر الإحاطة بها إلا من خلال عمل مؤسساتي ضخم مخصص لذلك.

البعثات المتكاثرة من البلدان العربية على العواصم الغربية، والتي عاد طلابها أساتذةً ومفكرين وكُتَّابًا وباحثين يديرون دفة الحركة النقدية في عموم العالم العربي والإسلامي.

المتابعة الدقيقة للحركة النقدية في الغرب على شتى الأصعدة، ومواكبة التطورات التي تمت في مناهجها لحظة بلحظة، وعولمتها عربيًا عن طريق الترجمات والدوريات والمتابعات الإعلامية عبر البرامج والحوارات.

توفر أغلب أصحاب هذه القراءة على كفاءة عالية في صناعة التأليف، فأغلبهم من الأساتذة الجامعيين الذين لهم باع في التمرس بالأساليب الحديثة في التأليف(١).

تَتَّسِمْ هذه المرحلة بالسمات الآتية:

مارست قطيعة جذرية في مناهج التأويل مع التراث، في حين تواصلت مناهج التفسير العصري معه، إلى حدّ التطابق، وهي قلة سمحت بتجاوز عقبات المنهج التقليدي أمام التأويلات المتعسِّفة.

سمحت بتأويل لكامل النص، من خلال نماذج قابلة للتكرار، أو ممارسة شاملة، في الوقت الذي كان فيه التفسير العصري يتعثّر في ترقيعاته، فليس هنا اجتزاء أو تأملات، بقدر ما هي ممارسة وبحث معرفي يتوسل بجهود ذهنية كبيرة ومنظَّمة.

مرحلة المؤسسية:

بعد انطلاق ظاهرة القراءة المعاصرة وانتشارها عبر أفراد من مختلف الأقطار العربية والإسلامية، تجمعهم أفكار متطابقة أو متقاربة، ويوحدهم أو يكاد منهج مشترك فيما يتعلق بالأسس الكبرى التي تقوم عليها قراءتهم المعاصرة، مما سمح بإقامة علاقات ذات منحى ترتيبي مذهبي عبر روابط ومؤسسات توفر فضاء التقاء وتواصل، وهو ما تم في بداية القرن الحالي، حيث أسس أحد أهم المشروعات الفكرية على الساحة العربية ألا وهو مشروع "رابطة العقلانيين العرب"، وهو مشروع جماعي متكامل ذو منهجية وأبعاد واضحة، وليس مشروعا

(١) ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص ١٠٣).

فرديا لا زمام له ولا خطام، ولعله هو المشروع الأول عربياً الذي يتخذ مثل هذه الأبعاد، بمثل هذه الكيفية، والذي يسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري.

وقد أعلن عن هذا المشروع رسميًّا في مؤتمر انعقد في باريس في الفترة ما بين (٢٤- ٢٧ ديسمبر) عام ٢٠٠٧م، بمبادرة من: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي ورجاء بن سلامة وعزيز العظمة ومحمد عبد المطلب الهوني، والذي حضره عدد من المفكرين مثل: عبد المجيد الشرفي، هاشم صالح، العفيف الأخضر، محمد الحداد وغيرهم(١).

وهذا المشروع ليس حديث النشأة تماما فقد أُسِّسَ للمرة الأولى عام ٢٠٠٤م تحت اسم "المؤسسة العربية للتحديث الفكري" وترأسها الدكتور نصر حامد أبو زيد، وشغل جورج طرابيشي منصب أمينها العام، وقد ضمت المؤسسة في عضويتها نخبة من المفكرين من توجهات فكرية مختلفة، فكان من بين أعضائها محمد أركون وفهمي جدعان وكمال عبد اللطيف وأحميدة النيفر وغيرهم(٢).

ورغم استنادها إلى قاعدة من المفكرين البارزين، فإن المؤسسة ما لبثت أن أعلنت عن حل نفسها بعد مضي أقل من ثلاثين شهرًا على تأسيسها (٣).

---

(١) ينظر: بيان رابطة العقلانيين العرب، على هذا الرابط:
http://alawan.org/article٩٨٠.html

(٢) ينظر: الأبطح، المؤسسة العربية لتحديث الفكري: رصانة ووسطية وهرطقات.. ولا توصيات، مقال بجريدة الشرق الأوسط، العدد ٩٢٨٩، على هذا الرابط:
http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=٩١٦٥&article=٢٣٢٠٣١#.V١Uopvl٩٧IV
، وازن، المؤسسة العربية لتحديث الثقافي: لمواجهة المأزق التاريخي العربي، مقال منشور على موقع "رسالة بيروت"على هذا الرابط:
http://www.beirutletter.org/index.php?page=culture&action=Detail&id=٢٨٧

(٣) ينظر: حافظ، رابطة العقلانيين العرب..تفكيك الدين والأخلاق، مقال في موقع إسلام أون لاين على هذا الرابط: http://islamonline.net/٢٠٥٢

وقد تمخض عن المؤتمر الأول للرابطةِ البيان التأسيسي لها[١]، ويستشف من البيان أن الأطر الفكرية للرابطة أجملت في ثلاثة أطر رئيسة، هي:

العقلانية: وقد عدها البيان مطلبا رئيسا من مطالب الحداثة، وأحد الأسس التي تقوم على العلمانية والمجتمع المدني، ومن الواضح أنه تم اختيارها عنوانا للرابطة لأنها تعني أن للعقل سلطة تعلو على أي سلطة أخرى خارجة عليه.

العلمانية: وهي كما وصفها البيان "قيمة كبرى في حدّ ذاتها ومن ثم لا ينبغي اختزالها في ثنائية الإيمان والإلحاد أو النظر إليها بوصفها أيديولوجيا، بل هي سيرورة اجتماعية مستقلة غايتها الفرد المسلم"، وهي تتأسس على الفصل بين المجال الديني والمجال العام، وحرية الضمير التي تعني حرية الاعتقاد وحرية عدم الاعتقاد، وحرية الرأي.

الفردية المستقلة: وتعني أن الحداثة كما ذهب البيان لا يمكن أن تنطلق من الجماعة والجموع المتجانسة، وإنما من الفردية المستقلة الحرة، وعلى أرضيتها يتم منح المرأة حريتها والاعتراف بكافة الحقوق للفئات العرقية والإثنية والأقلّوية، عملا بمبدأ المواطنة.

وقد اتخذت الرابطة موقعاً إعلامياً لها على شبكة الانترنت تحت مسمى "الأوان" (alawan.org)، والذي يعَدُّ المنبر الإعلامي الرسمي للرابطة، ليلبي حاجتين:

توفير قناة إعلامية تمكن بعض الكتاب العرب الممنوعين من النشر بسبب آرائهم من "منبر حر".

طرح بعض القضايا الشائكة و"المغيبة" التي يتعذر طرحها في المنابر الأخرى.

---

(١) ينظر: بيان رابطة العقلانيين العرب، على هذا الرابط:

http://alawan.org/article٩٨٠.html

وقد قامت الرابطة بإصدار ما يربو على ثمانين مؤلفا منذ تأسيسها وحتى الآن، وهذه الإصدارات تتم بالتعاون مع بعض دور النشر كدار الطليعة، ودار بترا، ودار المدى، ودار الساقي، وتنقسم هذه الإصدارات إلى قسمين:

إصدارات معربة تم انتقاؤها بعناية من اللغات الأوربية لتعالج موضوعات الثورة الدينية، والتنوير والعقلانية والعلم في مواجهة الدين.

إصدارات عربية أنتجت لتعالج ظواهر وموضوعات عربية، وقد انصب عدد كبير منها حول الموضوعات الإسلامية.

وبهذا يتبين بأنه مشروع جمعي بنيوي وممنهج، وليس مجرد مشروعات فردية متناثرة، ومن هنا ينبغي أن يكون التعامل معه عبر عمل مؤسسي متكامل ومدروس ينهض عليه فريق بحثي.

المطلب الثاني: الجذور التاريخية للقراءة العقلية المعاصرة

تمتدّ جذور القراءة العقلية المعاصِرة إلى فترات تاريخية قديمة وحديثة، وإلى فلسفات ومذاهب ومواقف قد عرفتها بعض المجتمعات الإنسانية في مجالاتها الفكرية والدينية والسياسية، وفي مناهج التفسير والتأويل والفهم والاجتهاد.

فالانطلاق القريب كان من الجذور الاستشراقية الغربية، وأما الانطلاق البعيد فكان من الجذور الجاهلية أيام نزول النص القرآني وورود الحديث الشريف، ثم إلى ما قبل تلك الجاهلية زمن نزول التوراة والإنجيل والتعامل معها، تدويناً وتفسيراً وتوظيفاً، وربما يمتد هذا الانطلاق من زيغ إبليس وتمرده على الأمر الإلهي لمّا رفض السجود لآدم، محكّماً طريقته في فهم هذا الأمر وقراءته المنحرفة وتأويله المبني على العجب والكبر وسوء القياس والنظر. وبين كل هذه الأطوار

والأعصار ظهرت ألوان شتى وأعمال مختلفة تمثل أنماطاً عدة في القراءات والتفسيرات[١].. ولعلّ من أهمّ تلك الجذور التاريخية:

الجذور الكتابية:

وهي التي تمتد إلى الديانة اليهودية والديانة المسيحية (أهل الكتاب)، حيث إن فكرة القراءات حدثت في الغرب المسيحي والواقع اليهودي عندما قامت حركات الإصلاح الديني البروتستانتي وغيره من القرن السادس عشر للميلاد[٢]، بسبب تحريف التوراة والإنجيل، وكونهما من وضع البشر، ويجددان حسب الطلب، وسوء التأويل والاجتهاد، وتوظيف ذلك للأغراض الشخصية والأطماع الدينية والحزبية والمذهبية، ومنها أغراض رجال الدين والكنيسة وعصابات الصهيونية[٣].

وبعض أصحاب القراءات المعاصرة يريدون التسوية المطلقة بين النص القرآني والنص الكتابي، من حيث مراحل النزول والتدوين لكلٍ منهما، ومن حيث طبيعة القراءة التأويلية وأدواتها وسياقاتها، ومن حيث لزوم التغيير والتأثر بالصياغة البشرية، وتأثير الواقع ورجال الدين فيهما.

ومعلوم حجم الفرق بين النص القرآني والنص الكتابي، سواء من حيث لحظة التدوين أيام النزول، وأمانة القائمين بهذا التدوين وحسن أدائهم، وسلامة المحتوى

---

(١) ينظر: الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، (ص١٢٣).

(٢) ينظر: الكبيسي، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والانحراف المسيء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص١٧٦).

(٣) ينظر: سعيد، القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، مجلة مجمع الفقه، العدد ١٦، الجزء٢، (ص٣١٦-٣١٧، ٣٣٩-٣٤٠).

من التحريف، أو من حيث نتائج كل ذلك وما تقرر بموجب الدراسات المقارنة الدقيقة والمنصفة[1].

الجذور الجاهلية:

إن بعض الجمل التعبيرية الجاهلية التي حكاها الله عنهم في القرآن تتوافق مع ما يردده جمع من أصحاب القراءات المعاصرة إزاء النص القرآني، ومن أمثلة تلك الجُمل[2]:

- كون القرآن أساطير الأولين قد اكتتبها الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه قد تلقف الأخبار الماضية والمستقبلة في أسفاره للتجارة، كما حكاه الله عنهم بقوله: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥ ﴾ [الفرقان: ٥]، وهو الرأي الذي يتوافق مع ما يقوله بعض أصحاب القراءات المعاصرة من كون القرآن مُنتجًا معرفيًا، خليطًا من الآثار والأقوال والتعاليم الدينية والإنسانية القديمة.
- كون النص القرآني يتشابه في تركيبه مع النص الشعري، كما حكاه الله عنهم بقوله ﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ ﴾ [الأنبياء: ٥]، وهو الرأي الذي يتوافق مع عدة آراء تأويلية معاصرة، سوَّت بين النص القرآني والنص البشري، نثرًا وشعرًا وقانونًا، واستبعدت قداسة النص القرآني ومعجزاته.

الجذور الفلسفية:

إن بعض القراءات المعاصرة تتخذ من فلسفة التنوير والمذاهب الاجتماعية والطبيعية أذرعة أو أركانًا لها. يقول المستشرق آربري في كتابه (الدين في فلسفة

---

(١) للوقوف على الشبهات النصرانية للنص القرآني ينظر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، المحور الخامس (دفع الشبهات المزعومة حول القرآن الكريم).

(٢) ينظر: الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، (ص١٣١-١٣٢).

الشرق الأوسط): "إن المادية العلمانية والإنسانية والمذاهب الطبيعية والوضعية، كلها أشكال لا دينية، واللادينية صفة مميزة لأوربا وأمريكا، ومع أن مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط فإنها لم تتخذ صيغة فلسفية أو أدبية محددة"(١).

وتُعد المادية أحد أذرعة الرؤية الفكرية للقراءات المعاصرة، وهي ترد بمعنى التفسير المادي للتاريخ والواقع والحقيقة الدينية والإنسانية والاجتماعية، وإلغاء المطلق والاعتماد الكلي على النسبي، ومن ذلك إخضاع النصوص الشرعية للنسبية والظرفية، كما تخضع الظواهر المادية والتجريبية لذلك(٢).

الجذور المذهبية والطائفية:

إن أصحاب القراءات المعاصرة على اختلاف مشاربهم اتسموا بالبحث عن موطئ قدم في الأرضية التراثية من خلال إعادة الاعتبار لبعض نزعات الفكر العربي الوسيط واتجاهاته (كالنزعة العقلانية المعتزلية أو الرشدية، وحركة الزنج)، أو التي أخضعت النص القرآني إلى المقولات المذهبية والآراء الشخصية، التي بالغت في تفسير القرآن بالغرائب والعجائب والأساطير (كالنزعة الصوفية المغالية والرافضة المنحرفة والباطنية الشاذة)، أو النزعة التأويلية المنحرفة، التي تُسمي نفسها بـ (القرآنيين) والتي استبعدت السنة كلها، بناء على الاقتصار على القرآن وحده(٣).

---

(١) نقلًا عن: الجواهري، القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية (الهرمنوطيقيا)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص٢٣٨).

(٢) ينظر: سانو، القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية، رؤية منهجية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص٢٧٢).

(٣) ينظر: الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، (ص١٣٣)، أباه، تماهي الروح «النضالية» المنحازة بروح «الباحث» الموضوعي أكبر مآزق المشاريع البحثية الحديثة لقراءة التاريخ، مقال بجريدة الشرق الأوسط، العدد ٩٠١٣، على هذا الرابط:

http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=٨٨٠٠&article=١٨٤٩٧٣#.V٨keW_krLIU

ولذا ليس غريبًا أن نجد هذا التيار يسعى إلى إعادة صياغة آراء الفرق القديمة بمصطلحات عصرية، أو حتى مجرد إحياء التُّراث الكلامي والفلسفي المقبور وبعثه، ونشره بين الباحثين في التُّراث والتاريخ الفكري للإسلام على أنَّه وجهة النظر العقلانية الغائبة عن الحضور بسبب الانغلاق والرجعية، وبهذا يصبح رجالات المعتزلة ثوارًا ومُفكرين لم تدرك الأمة قَدْرَهم، ولم تستوعب أفكارَهم الحداثيَّة التي كانت سابقةً لأوانِها، وتحت هذا الغطاء الذي يكتسب صيغةَ التراث الإسلامي تتسلَّل أخبثُ الأفكار القاتلة لروح الإيمان قبل الانقضاض التام والصَّريح على الإسلام ذاته بوصفه دينا.

الجذور الاستشراقية:

مثَّل الاستشراق وعاء نظريًا كبيرًا، ومنهجًا عمليًا فاعلًا، ومعطى تاريخيًا حاضرًا في قيام القراءات المعاصرة للنص القرآني بوجه خاص، ولسائر النصوص والمتون الإسلامية بشكل عام.

فما أثاره المؤولة الجدد من شبهات ومطاعن في النص الديني قرآنًا أو حديثًا، يكاد يكون مُتطابقًا مع ما أثاره المستشرقون منذ ما يزيد على قرنين[1]. ومثال تلك المعالم المنهجية المشتركة بين الاستشراق والقراءات المعاصرة: الطرح الإشكالي للقضايا والمواقف، وإثارة الشبهات والمزاعم حول موثوقية النص القرآني وضبابية معانيه، وكونه مصدرًا بشريًّا، ومنتجًا حيويًّا واقعيًا.

ولذا نلاحظ الاشتراك بين الاستشراق والقراءات المعاصرة في كثرة هائلة من القضايا والمسائل المطروحة إزاء النص القرآني وغيره. ومن أمثلة ذلك – ذكرًا لا حصرًا:

---

(١) ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص١٤١).

قول المستشرقين إن القرآن من تأليف محمد الذي كان طموحًا، وقد كرّس نفسه لفن الشعر ليستطيع نظم القرآن، وأنه لم يكن رجلًا دون معرفة بالكتابة والقراءة كما يزعم المسلمون، وأنه اقتبس الأفكار والقصص من اليهودية النصرانية ثم ضمّنها القرآن، وأن كلمة الوحي لا تعني إلقاء النص من الله، بل تعني اقتراحًا أو إشارة أو التكلم الذهني، وغيرها من الأقوال، والتي نجد صداها يتردد في أقوال بعض أصحاب القراءات المعاصرة وكتاباتهم(١).

تلميح بعض أصحاب القراءات المعاصرة بأن النص القرآني يكاد يكون أو قد كان إنتاجًا بشريا صادرًا عن لا وعي النبي صلى الله عليه وسلم(٢)، وهذه الفكرة فكرة استشراقية معروفة(٣)، وقد رد عليها محمد رشيد رضا في كتابه الوحي المحمدي(٤)، ومالك بن نبي في الظاهرة القرآنية(٥)، ومحمد عبدالله دراز في النبأ العظيم(٦).

كما يُلاحظ وحدة المقاصد بين الاستشراق والقراءات المعاصرة، والتوافق في النتائج التي يُفضي إليها التحليل الاستشراقي والتحليل التأويلي، ومن أبرز ذلك:

---

(١) ينظر: الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، (ص٨١ وما بعدها)، الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، (١/ ٢٤١ وما بعدها)، العالم، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، النصراوي، محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين، مجلة دراسات استشراقية، العدد ٦.

(٢) ينظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (ص٣٧–٥٠).

(٣) ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص١٣٧).

(٤) ينظر: رضا، الوحي المحمدي، (ص٥٩ وما بعدها).

(٥) ينظر: ابن نبي، الظاهرة القرآنية، (ص١٤٣ وما بعدها).

(٦) ينظر: دراز، النبأ العظيم، (ص٦٥ وما بعدها).

السعي إلى إعادة تشكيل صورة الخطاب القرآني لدى المتلقي، وتوهين النص القرآني ونفي القداسة والمرجعية عنه، وتسويته بسائر النصوص البشرية والوضعية، وتسفيه التراث ونعته بالأسطورية[1].

**

(١) ينظر: النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، الجزء٢، (ص ١٠٤ وما بعدها)، بودوخة، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم من الاستشراق إلى الحداثة، دراسة في الأسس المعرفية والخلفيات الفكرية، بحث ألقي في مؤتمر عُقد في مدينة الجديدة بالمغرب، تحت عنوان: "القراءات المعاصرة للقرآن الكريم" ، البهي، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، (ص١٣-١٥)، الديب، المستشرقون والتراث، (ص٢٧ وما بعدها)، شابير، القراءات المعاصرة للنص القرآني: الأسس والمناهج، (ص٢٧٨).

المبحث الثاني

الأطر المرجعية وآلياتها المنهجية

لدى أصحاب القراءة المعاصرة

المطلب الأول: المنهج التاريخي الجدلي وآلياته

يعْرف هذا المنهج باصطلاحات أخرى أهمها: المنهج المادي التاريخي، الذي يعتبر بمثابة تطبيق فلسفة المادية الجدلية[١]. ومعنى الجدل في أصله اليوناني تصادم الآراء المتقابلة بقصد معرفة الحقيقة، أو طريقة في الإقناع، واستعمله الفيلسوف اليوناني هيرقليطس بمعنى الصراع والتغير المستمر في الطبيعة، وفي القرن التاسع عشر أعطى الفيلسوف الألماني هيجل للجدل ذلك المعنى الذي أخذه عنه ماركس: وهو أن الجدل عبارة عن منهج ينظر إلى كل شيء في الطبيعة والمجتمع والفكر ويتطور من الأدنى إلى الأرقى بفعل التناقضات الداخلية التي تتحرك فيه[٢].

---

(١) المادية الجدلية: تعرف بأنها تعتبر أن الفكر هو نتاج المادة والمادة ليست نتاج الفكر، ففكر الإنسان نتاج مادي من عقله وليس الانسان من نتاج الفكر، وهو ما ينفيه الفلاسفة المثاليون، وهي تُعد ركن أساسي من أركان الفلسفة الماركسية، وتعتمد على قوانين الدياليكتيك، وبناها ماركس بالاستناد إلى جدلية فلسفة هيجل ومادية فلسفة فيورباخ، وكتب حولها الكثير من الكتب وأبرز من كتب عنها كان ستالين. ينظر: بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، (ص١٧ وما بعدها)، البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، (ص٣٠ وما بعدها)، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، مادة "المادية الجدلية"، (ص٤٣٢)، وترجمة "ماركس كارل"، (ص٣٦٧).

(٢) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٤٠ وما بعدها).

ويمكن القول بأنّ الجدل هو منطق التطور والترابط بين الظواهر، وهو يتكون من ثلاثة قوانين أساسية، تسمى (القوانين الجدلية الدياليكتيكية) [١].

وقد نشأ المنهج التاريخي الجدلي في دراسة التراث الإسلامي في إطار بحوث الاستشراق الروسي، أما تطبيقاته في مجال دراسة التراث الديني والثقافي للإسلام عامة، والنسق العقدي منه خاصة، فقد بدأت في الفكر العربي والإسلامي ابتداءً من مطلع العقد الثامن من القرن العشرين عقب هزيمة الخامس من يونيو ١٩٦٧[٢].

يوظف دعاة هذا المنهج آليات ثلاث، هي كالآتي:

الآلية الأولى: القيم الثنائية: وتتأسس هذه الآلية على القانون الأساسي في منهج (الجدل) وهو قانون التناقض الداخلي الذي يقضي بأن لكل شيء في الطبيعة والمجتمع نقيضه، وهو القانون الذي ورثه ماركس عن هيجل وصاغه مع إنجلز عام ١٨٤٨م مطبقًا على التاريخ البشري في البيان الشيوعي: "ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات"[٣]، ثم صاغه إنجلز بعبارة أحوط حيث قال: "كل التاريخ الماضي، باستثناء الحالة البدائية، كان تاريخ

---

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، (ص٧١ وما بعدها)، البوطي، نقض أوهام الجدلية المادية، (ص٣٠ وما بعدها)، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، مادة "قانون وحدة الأضداد وصراعها"، (ص٣٧٣)، المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن"، مجلة عالم الفكر، العدد ٤، الجزء ٢١، (ص١٩٣).

(٢) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٤٠ وما بعدها).

(٣) ماركس وأنجلز، البيان الشيوعي، (ص٤٥).

الصراعات الطبقية، وأن صراع طبقات المجتمع المتصارعة تلك إنما هي دائمًا حصيلة علاقات الإنتاج والتبادل.." [١].

وانطلاقًا من هذه القاعدة، لجأ دعاة المنهج التاريخي الجدلي إلى تفسير قضايا الدين والتراث من خلال منهج ثنائي القيم: يقسم التاريخ والفكر الإسلاميين إلى اتجاهين متناقضين تناقضًا ذا طابع طبقي، ولكن هذا التناقض يأخذ صيغًا مختلفة، فمنها ما يرتكز على مقياس التقسيم السياسي، فيتحدث عن اتجاه اليسار واتجاه اليمين في الإسلام، ومنها ما يعرض تقسيمًا فلسفيًّا، يتحدث عن اتجاه مثالي غيبي رجعي، واتجاه مادي عقلاني تقدمي، يمثل الأول: الأشاعرة والفقهاء والغزالي، ويمثل الثاني: المعتزلة وابن رشد[٢].

الآلية الثانية: التحليل الاجتماعي الاقتصادي: وذلك انطلاقًا من مبدأ (الحتمية الاقتصادية) الذي عليه مدار المادية التاريخية، وقد صاغه إنجلز قائلا: "ينطلق التصور المادي للتاريخ من الموضوعات القائلة: إن الإنتاج، ومن ثم تبادل المنتجات، يشكلان أساس كل نظام اجتماعي، وإن توزيع المنتوجات، ومعه الانقسام الاجتماعي إلى طبقات أو فئات يتحددان في كل مجتمع يظهر في التاريخ بما ينتج وكيف يتم إنتاجه. لذلك ينبغي البحث عن الأسباب الأخيرة للتغيرات الاجتماعية والانقلابات السياسية كافة، لا في عقول الناس وفي فهمهم المتنامي للحقيقة والعدالة الخالدتين، بل في تغيرات نمط الإنتاج والتبادل، يجب البحث عنها، لا في الفلسفة بل في اقتصاد العصر المعني"[٣].

---

(١) إنجلز، الاشتراكية: الطوباوية والعلم، (ص١١٨).

(٢) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٤٢).

(٣) إنجلز، الاشتراكية: الطوباوية والعلم، (ص١٢٢).

وهكذا انطلاقاً من هذه الآلية يرى دعاة هذا المنهج المادي التاريخي أن الإسلام – دينا وفكرا وتاريخا – هو نتاج شروط اقتصادية حتمية، وعليه ينبغي تحليله على أساس أنه انعكاس لتحولات أسلوب الإنتاج والتبادل داخل المجتمع العربي في الجزيرة العربية قبل مجيء الإسلام، ولحظة ظهوره، وخلال تاريخ انتشاره.

ولكن هذه الآلية عرفت تطبيقا متباينا عند بعض هؤلاء، فقد توصل (ماسِينِيُّون) إلى أن الإسلام جاء تعبيرا عن مصالح الملأ المكي القرشي، نظراً لما تضمنته نصوص القرآن من تشريعات لا تلغي مصالح الأغنياء، بينما يذهب حسين مروة وطيب تزيني إلى عكس ذلك تماما، فيجعلان الإسلام تعبيرا عن المضطهدين والمعدمين(١).

وقد وضع البعض اصطلاحات أعم تكون بديلاً لاصطلاح أسلوب الإنتاج أو الحتمية الاقتصادية مثل (الوضعية الاجتماعية المشخّصة)، ويرى بأن هذه الوضعية تعبر عن منظومة من العلاقات والمؤسسات السوسيوثقافية والاقتصادية، والتي تحدد النشاط الذهني للإنسان والأفعال المنبثقة عنه، أي أنها تمتلك إمكانية التحكم، إضمارا أو إفصاحا، أو كليهما معا، في مستويات ذلك النشاط، وفي معياريته التي ينطوي عليها(٢).

الآلية الثالثة: التوفيق الانتقائي: ويقصد به إنتاج موقف نظري يقوم على أساس تجزيء الأدوات المنهجية، ومضامين التراث، تجزيئاً يقتضي المفاضلة

(١) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٤٥).

(٢) ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص١٩-٢٠).

بينها، ثم التوفيق بين ما فضل من تلك الأدوات المنهجية، وما فضل من تلك المضامين توفيقا لا يراعي خصوصية أي منهما.

والأمثلة على هذا التوفيق الانتقائي – في نصوص دعاة المنهج التاريخي الجدلي – لا يكاد يحصيها العد(١).

المطلب الثاني: المنهج البنيوي وآلياته

البنيوية اتجاه ظهر حديثاً في الدراسات اللغوية والاجتماعية والإنسانية عامة، وهو يرى أن كل ظاهرة طبيعية كانت أو إنسانية، هي عبارة عن بُنية. وهذه البنية ثمّة عدة اتجاهات في تعريفها، أهمها اتجاهان اثنان:

يركز الأول منهما على طابع الكلّية والنسق والنظام، فهي تعني: "الكيفية التي تنظم بها عناصر مجموعة ما، أي: أنها تعني مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها، بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى، وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بمجموعة العناصر"(٢).

ويركز الثاني على عنصر التحولات أو التكوين الذي يقتضي استحضار البعد الزمني التطوري، مع الإقرار بطابع الضبط الذاتي، الذي يؤدي إلى الحفاظ على البنية وإلى نوع من الانغلاق، بحيث يكون التغيير الداخلي إغناء للبنية، حيث: "تبدو البنية، بتقدير أولي، مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تغتني بلعبة التحويلات نفسها، دون أن تتعدى

(١) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٤٦ وما بعدها).

(٢) الزواري، مفهوم البنية، مجلة المناظرة، العدد ٥، (ص٩٥).

حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة، تتألف البنية من ميزات ثلاث: الجملة، والتحويلات، والضبط الذاتي"[١].

إن هذا الإمكان للجمع بين طابع انتظام البنية وكليتها، وطابع التحولات الداخلية التي تحل فيها، هو ما سمح للبعض بالجمع بين البنيوية والماركسية، على نحو ما فعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير، الذي أعاد قراءة ماركس قراءة بنيوية، وانتقل هذا الجمع من فرنسا – مهد المذهب البنيوي – إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وخاصة مع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، اللذين دمجا بين البنيوية والبعد التاريخي[٢].

وتعتبر المعالجة البنيوية عند متبنيها خطوة أولى ومرحلة لابد منها في دراسة التراث، أو تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات، وذلك لأن هذه المعالجة بتركيزها على النصوص كما هي معطاة لنا، تحرر الباحث –كما يدعون – من الفهوم المسبقة والرغبات الحاضرة[٣].

فتقوم المناهج البنيوية بتحليل مضمون النصوص (خطابات، رسائل، أساطير ...)، والبحث البنيوي يمارس على مدوَّنة من النصوص معرَّفة ومحدودة (الكتب المقدسة مثلاً)، وهذه المدوَّنة ينبغي أن يدخل تحتها مجموعة من

(١) بياجيه، البنيوية، (ص٨).

(٢) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٦٦).

(٣) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٦٧-٦٨).

النصوص الملائمة للحقل الدلالي المعيَّن، وانطلاقاً من ذلك يقوم البنيوي بخطوتين[١]:

تقطيع النصوص إلى وحدات صغيرة (معاني معجمية، معاني إيديولوجية...).

الكشف عن قواعد التجميع والتبادل والتعارض بين هذه الوحدات، وتنسيقها في بنيات تفسيرية.

ومن ثَمَّ يؤكد المنهج البنيوي على أنه لا يفرض أي نظرية من خارج المعطى النصي، وأن الباحث يتوصل بفضل الاستعانة بالأداة الرياضية واللسانية السيميائية إلى الإمساك بالجوهر البنيوي المحايث لذلك النص[٢].

كما أن من أهم الآليات التي وظفها أصحاب القراءات المعاصرة توظيف اللسانيات الحديثة، فلقد ركزت الدراسة في مجال اللسانيات المعاصرة على مسألة الترادف اللغوي، التي ترتكز على فكرة "أنه لابد لكل مفهوم ذهني مما يقابله في الوجود المادي"، التي تتداخل مع المادية التاريخية كنظرية قادرة وحدها على قراءة التراث بطريقة حداثية، تستوعب حركة التاريخ وقيمة النسبية ومطابقتها للقرآن الكريم، والتي لا يمكن إبرازها بحسب الحداثيين إلا من خلال فهم كيفية طرائق اشتغال الفكر الديني المرتبط بالبنية الأسطورية للقرآن، الذي اختلطت به الحوادث التاريخية الجزئية، والحكايات الشعبية، والأساطير القديمة، على شاكلة العهد القديم والجديد[٣].

---

(١) ينظر: J. Herman: les langages de la sociologie". (p٩٦) ، نقلاً عن السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٧٢).

(٢) ينظر: J. Herman: les langages de la sociologie". (p١٠٠) ، نقلاً عن السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٧٣).

(٣) ينظر: مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، (ص١٢٤ وما بعدها).

كما أن من ركائز المنهج البنيوي الانطلاق من ضرورة إخضاع المادة اللغوية لصرامة الدراسة العلمية من خلال إزاحة حقيقتها المعطاة في التجربة التاريخية أو المجتمعية أو التطورية.

لقد غاب بشكل واضح عن هذه القراءات المعاصرة البعد البنائي أو ما يعرف بالقراءة النسقية للقرآن الكريم، وهو الأمر الذي تنبّه له علماء الإسلام من أهل اللغة مبكراً، وعرف بنظرية النظم، يقول الجرجاني: "ليسَ النظمُ شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامِه فيما بينَ الكلمِ، وأنّا إن بقينا الدهر نجهد أفكارَنا حتى نَعْلَم للكلِمِ المفردةِ سِلْكاً يَنْظِمُها، وجامعاً يَجْمعُ شمْلَها ويؤلِّفها، ويَجْعل بعضَها بسبَبٍ مِنْ بعضٍ، غيرَ توخِّي معاني النحو وأحكامهِ فيها- طَلَبنا ما كلٌّ محالٍ دُونَه"[1]، وقد أشار الشاطبي إلى ضرورة اعتبار الجزئي والكلي في النظر للسورة القرآنية، فيرى أن النظر في السورة القرآنية له اعتباران:

من جهة تعدد قضاياها.

من جهة النظم.

فلابد من النظر في أول الكلام وآخره بحسب الاعتبار، فاعتبار جهة النظم لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميع السورة بالنظر، حيث قال: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فَرَّق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية، رجع إلى نفس الكلام"[2].

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، (١/٣٩١-٣٩٢).

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، (٤/٢٦٦).

فكانت نظرية النظم من التنظيرات المبكرة للنظر الكلي إلى القرآن بالتركيز على الأنساق والروابط بين أجزاء النص وتراكيبه، فلا بد عند دراسة المفاهيم والمصطلحات القرآنية من مراعاة معنيين(١):

المعنى المعجمي أو الأساس أو المفهوم الضمني للكلمة، والذي تحتفظ به في كيانها أين أُخذت وفي أي سياقٍ وضعت؟

المعنى العلائقي أو السياقي للكلمة، وذلك عندما توضع الكلمة ضمن نظام خاص وتأخذ مكانها فيه مع كلمات أخرى، فتشحن بكثير من العناصر الدلالية الجديدة التي تنشأ من هذه الحالة الخاصة، حتى إن السياق الجديد ليُعَدِّل أحياناً بشكل تام المعنى الأساس للكلمة، وإذ يحدث هذا سيكون لدينا كلمة مختلفة. وبتعبير آخر، إننا نشهد ميلاد كلمة جديدة.

فالمفردة القرآنية تتجاوز المعنى المطروح للألفاظ في عصر النزول، وتأخذ المفردة في السياق القرآني معنى يتميز بالثبات من خلال الخصائص المميزة له والعلاقة السياقية أو الإسنادية للمفردة القرآنية، وكذلك الترابط بين مختلف المفردات القرآنية، هذه الخاصية تفرضها ماهية المفردات القرآنية التي لا تنفصل عن ماهية معنى القرآن(٢).

فالقرآن يختص بنظام مفاهيمي يتجاوز المفاهيم الفردية إذا أخذت منعزلة عن التركيب، فينبغي مراعاة كل مفهوم مفرد في علاقته بالمفاهيم الأخرى في النظام

---

(١) ينظر: إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، (٤٣ وما بعدها).

(٢) ينظر: موسى، الإبداع اللفظي في القرآن الكريم: دراسة نقدية، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ٥، (ص١٠٣-١١٤)، نقلاً عن حللي، المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٣٥، (٧٢-٧٣).

العام الكلي للنص، فتلك الكلمات والمفاهيم القرآنية ليست هي نفسها تلك الكلمات والمفاهيم الفردية التي كانت مستخدمة قبل الإسلام، فالقرآن أعاد استخدام تلك المفاهيم وأضفى عليها قيماً جديدة من خلال سياقها القرآني.

فإن اللغة القرآنية بشكل عام قدمت نسقًا لغويًا جديدًا ينبغي اكتشاف خصائصه من داخل النص نفسه وبنيته وتراكيبه، لا بالقطع مع اللغة التي انطلق منها إنما بفهم ما أضافه إليها وارتقى به من مفرداتها في سياقاتها القرآنية التي لا يستقيم تفسيرها بالاقتصار على دلالة ألفاظها المعجمية [1].

لقد حاول المستشرق الياباني ايزوتسوا في دراسته التي بعنوان: (الله والإنسان في القرآن: علم دلالة التصور القرآني للعالم) أن يلحظ خصوصية القرآن ولغته التي تشير إلى المصدر الإلهي، والطابع الوضعي للسانيات، ولذلك حاول أن يطوّع النظريات اللسانية لتحليل القرآن الكريم؛ بهدف الكشف عن نظرته الكلية للكون والحياة والإنسان، وبذلك انتبه ايزوتسو إلى أخطر مشكلة تواجه تطبيق البحث اللساني على النصوص الدينية. ولذلك (وبالرغم من أن ايزوتسو كان مستشرقاً) خلص إلى تصور لأكثر من ١٠٣ مفاهيم عقدية في القرآن تكاد تطابق ما عليه جمهور المسلمين، حتى ليبدو أن كاتب هذه الدراسة هو واحد من المسلمين، وعلينا أن نؤكد على أن ذلك يرجع إلى أن ايزوتسو (ياباني) وليس مسيحيًّا أوربيًّا أو أمريكيًّا، فهو لذلك لا يحمل عقدة نفسية تجاه المسلمين، وبالتالي استطاع في دراسته أن يكون موضوعيًّا حياديًّا، ومن جهة ثانية درس ايزوتسو

(١) للوقوف على هذه الخصائص ينظر: صولة، الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (ص٨٧ وما بعدها).

اللغة العربية لمدة عامين كاملين في البلاد العربية لهذه الغاية، وحاول تفهم وجهة نظر المسلمين؛ ما سمح له أن يقترب أكثر من الموضوعية(١).

إذن فالبحث في الدلالة المعجمية للمفردة القرآنية على الشكلية الألسنية المعاصرة غير وافٍ بهذا الغرض، على اعتبار الاختلاف الجوهري الموجود بين النص الأدبي والنص القرآني، وتبقى القراءة النسقية هي الكفيلة بالوصول إلى كنه القرآن المعرفي، إذ إن اكتشاف إحكام آيات القرآن وتفصيلها يتضح أجلى وضوح من خلال الدرس البنائي للقرآن الكريم، الذي لا يفصل بين أجزائه وبين كليته، وإن الحاجة الملحة لإحياء الوعي بأهمية بنية القرآن مدخل لإعادة القراءة، لكونها تفتح أفقاً للإبداع في فهم القرآن وتدبر معانيه، كما أن هذه الحاجة تتأكد لتفعيل مكانة القرآن في البناء المعرفي والحضاري(٢).

**

(١) ينظر: الحاج، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، مقال بموقع إسلام ويب، على هذا الرابط:

.http://articles.islamweb.net/media/index.php?id=١٦٧٦٣&lang=A&page=article

(٢) ينظر: حما، العائد الحضاري والمعرفي في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عند محمد شحرور، (ص١٨).

المبحث الثالث

المنطلقات الفكرية لدى أصحاب القراءة المعاصرة

المطلب الأول: المنطلق الماركسي

منطلق ناشئ من النظرة المادية التي تتطابق مع النظرية الماركسية، وهي نظرية (القاعدة والبناء الفوقي)[1]، "فالمادة والواقع (الاقتصادي، والاجتماعي، والفسيولوجي)، هما مصدر كل ألوان الفكر، الذي هو البناء الفوقي الذي تصنعه وتشكله المادة والواقع، ليعود ثانية – هذا الفكر – كي يؤثر في الواقع، في جدل مستمر، صاعد من الواقع، وعائد للتأثير في الواقع .. ولا شيء وراء ذلك الواقع"[2].

وقد جاء في الموسوعة الفلسفية أنَّ[3]:

"المادية الجدلية تعتبر الفكرة انعكاسًا لواقع موضوعي، وهي تؤكد في الوقت نفسه التأثير العكسي للفكرة على تطور الواقع المادي، بهدف تحويله، وتفهم الفكرة أيضًا على أنها شكل أو منهج للمعرفة، الغرض منه صياغة المبدأ النظري المعمم الذي يفسر الجوهر، أي قانون الظواهر وهكذا، – على سبيل المثال – فكرة مادية العالم".

"القول بأن العالم مادي، وأنه لا شيء في العالم بجانب المادة وقوانين حركتها وتغيرها، هو حجر الزاوية في المادية الجدلية، فهي عدو صارم غير متصالح لكل مفاهيم الماهيات التي تتجاوز الطبيعة".

---

(١) ينظر: لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، مادة "القاعدة والبناء الفوقي"، (ص٣٦٧).

(٢) عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، (ص٣٥).

(٣) ينظر: لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، مادة "الفكرة"، (ص٣٣٢، ٣٣٦، ٤٣٤).

لذا؛ فإنَّ "الفكر: هو النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص، وهو العملية الإيجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات ...الخ، ويظهر الفكر في خلال عملية أنشطة الإنسان الاجتماعية والإنتاجية، ويضمن انعكاسًا وسيطًا للواقع".

فالمادية الجدلية إذن هي: "الأساس الذي فسرت به الماركسية العالم، والخلق، والوجود، والمصير، والتاريخ، والدين، والفكر، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والآداب والفنون، وحتى اللغة"(١)، وهي كذلك: "الأساس الفلسفي لبرامج الأحزاب الشيوعية واستراتيجيتها وتكتيكاتها وكل أنواع نشاطها"(٢).

لقد اعتمد دعاة هذا المنهج على المرجعية الماركسية فكريًّا، والأممية الشيوعية تطبيقاً، وكانوا من المنخرطين في الأحزاب الشيوعية واليسارية عموماً في الوطن العربي والإسلامي، لذلك كان موقفهم من الدين عموماً لا يخرج في إطاره العام عن الموقف المادي التاريخي له، لكن طبيعة المراحل التاريخية والتطورات السياسية والثقافية التي واكبتها تلك الأحزاب جعلتها تتوسل في بناء موقفها هذا باستراتيجية تهديمية للدين(٣)، وتتمثل هذه الاستراتيجية في صورتين اثنتين:

الأولى: استراتيجية الهدم المباشر: وتتجه إلى العقائد الدينية والمغيبات عامة، كالإيمان بالله والملائكة والشيطان واليوم الآخر بتحليلها على أنها جزء من التفكير السحري والأسطوري في تاريخ البشر، فمقومات العقائد الدينية حسب هذا الموقف

(١) عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، (ص٣٤).
(٢) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، (ص٤٣٤).
(٣) ينظر بصدد هذه الاستراتيجية التهديمية في المنهج المادي التاريخي: الجابري، السلفية والسلفية المضادة، مجلة الفرقان المغربية، العددان (٧ و ٨)، نقلاً عن: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٥٢).

الأيديولوجي لا تختلف عن المقومات الأساسية للأسطورة، ولذا يلتزم دعاة المنهج التاريخي الجدلي بالتفسير المادي لنشأة الدين، هذ التفسير الذي ورثته الماركسية عن بعض فلاسفة التنوير في القرن الثامن والتاسع عشر، فليس الدين تنزيلًا من السماء، بل نشأ من جذور نفسية هي: الخوف من القوى الخفية وحاجة الإنسان إلى التوصل إلى أسباب الظواهر.

الثانية: استراتيجية الهدم بالواسطة: وتتجه إلى نقد عقلية الجمهور الذي يؤمن بتلك العقائد والغيبيات أو الحركات التي تُقِر بها، وفي مقدمتها السلفية، فيتم ذلك تحت عبارات مثل: نقد الفكر الديني، نقد الخطاب الديني، نقد العقل الإسلامي، نقد الماضوية السلفية[1] ...إلخ.

إن نقد الدين شرط أساسي لتحقيق التنوير والتثوير في فكرنا المعاصر، حسب دعاة هذا المنهج، وإذا قال بعضهم بضرورة التفريق بين النصوص الدينية وبين الفكر الديني (أو الخطاب الديني أو العقل الديني)، وأكد "ثبات النص وحركية المحتوى"[2] في القرآن، فهو "نص ديني ثابت من حيث منطوقه"[3]، وأن "الثبات من صفات المطلق والمقدس... والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه"[4]، فإن مثل هذه العبارات ليست سوى جزء من الطابع الدفاعي من هؤلاء، المبني على المراوغة، فالثابت المطلق والمنطوق المقدس مبني عندهم على وجود نمطين من

(١) ينظر نقد المهندس محمد شحرور للسلفية: شحرور، القصص القرآني قراءة معاصرة، (ص١٣٦).

(٢) شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (ص٩٠ وما بعدها)، القصص القرآني قراءة معاصرة، (ص١٠١).

(٣) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص١٢٦).

(٤) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص١٩٧، ٣٨٥-٤١٤).

الكتاب، والعلاقة بينهما كعلاقة الكل بالجزء: فاللوح المحفوظ هو الكل ويمثل الثابت المطلق، والقرآن هو الجزء ويمثل المتحرك المتغير(١).

إن المنهج المادي الجدلي يقرأ في ثنائية: القرآن واللوح المحفوظ مظهراً آخر لتاريخية النص القرآني، ومبررا لإمكانية اختراقه(٢)، ولذلك تجدهم لا يكُفُّون عن الطعن في قدسية ذلك المنطوق القرآني، ويؤكدون أن المتن القرآني أصابه التحريف والتغيير، من جهة التشكيك في جمعه، وإمكانية الزيادة والنقصان فيه(٣)، وأن بعض آياته "قابلة للتزوير وقابلة للتقليد ولا يوجد فيها أي إعجاز"(٤)، ومن جهة حضور البعد البشري في متنه، بأنسنة نصوصه، والتعاطي معه كنص تاريخي، أي كنص متجسد في لغة بشرية، فـ "منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي – تحول من كونه نصًّا إلهيًّا، وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا)"(٥)، وتحوّل "إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي... فهذه الصيغة للكتاب التي بين أيدينا وهي صيغة عربية، هي صيغة محدثة بلسان إنساني وليست قديمة"(٦)، والنتيجة هي أن "ما لله مجسداً باللوح المحفوظ، وما للناس مجسداً بالقرآن"(٧).

---

(١) ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٧٧)، أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ص٢٢)، شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (ص٧٤).

(٢) ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٧٧).

(٣) ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٦٥، ٣٩٦، ٣٨٢).

(٤) شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (ص١٦٠).

(٥) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص١٢٦).

(٦) شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (ص٦٢-٦٣).

(٧) تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٧٨).

إن استدعاء الفصل بين القرآن وبين اللوح المحفوظ لإنكار أن يكون المتن القرآني هو كلام الله قد تأسس في جانب منه على الخوف من أن يقع القرآن في خطأ التجسد الذي عابه على المسيحيين، لأنه يقتضي حلول الله في القرآن، ولأصبح المسيح ابن الله لأنه كلمة منه.[1] فما الذي يمنع الوقوع في المحذور نفسه فيما يتعلق بعلاقة الله بـ(اللوح المحفوظ)؟

المطلب الثاني: المنطلق الاعتزالي

إن الفكر العقلاني الاعتزالي: أي الذي يجعل للعقل أعظم مما جَعَلَ له الدين، هو تاريخ طويل في التاريخ البشري يظهر كلما خفَت علم الوحي، أو بعض جوانبه، وبهذا فإنه يمكن أن يقال إن العقل المعتزلي ظاهرة فكرية تظهر حين اعتزال التلقي من الوحيين والجهل بهما، ولعل هذه هي السمة الأبرز في المنهج الاعتزالي، حتى صارت هي المعيار في وسم الجماعة أو الفرد بمنهج المعتزلة، فمجرد معرفة إنسان أو جماعة ما أنه يحتكم إلى عقله ويقدمه على كل حاكم آخر كاف في وصفه بأنه معتزلي.

وإن بروز العقل كإشكالية معرفية ومرجعية في قضايا العقيدة قد ارتبط بظهور علم الكلام، خاصة بمدرسة المعتزلة، فاتجاهها العقلاني جعل منها تيارا ذا نزعة إنسانية تجلت في تعاملها مع الفكر البشري، لاسيما مع الفلسفة اليونانية.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الاتجاه العقلي عند المعتزلة قد شكل الأرضية التي سمحت بتبلور فلسفة تتمحور حول إعادة الاعتبار للعقل وتأكيد الطابع العقلاني للدين، وبما يستلزمه من تفتح على الإنسانية، مما يُعَدُّ مدخلاً إلى الحداثة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

---

(١) ينظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ص٢٠٤ وما بعدها)، تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٧٢-٣٧٣).

والتيار الحداثي الغربي العَلْمَاني على اختلاف مشاربه اتسم بالبحث عن موطئ قدم في الأرضية التراثية سواء من خلال إعادة الاعتبار لبعض نزعات الفكر العربي الوسيط واتجاهاتها (كالنزعة العقلانية المعتزلة أو الرشدية، وحركة الزنج)، أو بتمديد المشروعية التأويلية للنص التراثي في ما وراء الآليات التقليدية بالتركيز على المقاصد وحركة التاريخ الإيجابي(١).

ولذا ليس غريبا أن نجد هذا التيار يسعى إلى إعادة صياغة آراء الفرق القديمة بمصطلحات عصرية، أو حتى مجرد إحياء التُّراث الكلامي والفلسفي المقبور وبعثه، ونشره بين الباحثين في التُّراث والتاريخ الفكري للإسلام على أنَّه وجهة النظر العقلانية الغائبة عن الحضور بسبب الانغلاق والرجعية، وبهذا يصبح رجالات المعتزلة ثواراً ومُفكرين لم تدرك الأمة قَدْرَهم، ولم تستوعب أفكارَهم الحداثيَّة التي كانت سابقةً لأوانِها، وتحت هذا الغطاء الذي يكتسب صيغةَ التراث الإسلامي تتسلَّل أخبثُ الأفكار القاتلة لروح الإيمان قبل الانقضاض التام والصَّريح على الإسلام ذاته بوصفها دينًا.

وعبّر عن ذلك حسن حنفي بقوله: "لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر، لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقويم، في حين أن وُجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه، باسم الله مرة، وباسم السلطان مرة أخرى، ومن ثَمَّ فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يَسُد لسوء الحظ إلا قرناً أو قرنين

(١) ينظر: أباه، تماهي الروح «النضالية» المنحازة بروح «الباحث» الموضوعي أكبر مآزق المشاريع البحثية الحديثة لقراءة التاريخ، مقال بجريدة الشرق الأوسط، العدد ٩٠١٣، على هذا الرابط:
http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=٨٨٠٠&article=١٨٤٩٧٣#.V٨keW_krLIU

من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه"[١].

يقول الكاتب الألماني توماس هيلدبراندت مؤلف كتاب (المعتزلة الجدد) –وهو أوّل من دشّن هذا المصطلح: "إنَّ مفهوم المعتزلة الجُدُد لا يدل على تيار فكري مُعين أو معسكر يُمكن تسميته بهذا الاسم"[٢]، وفي مُحاولة لإعطاء هذا المصطلح المطاطي شيئًا من التحديد، وَضَعَ الكاتبُ عِدَّة معايير للحكم على أحد المفكرين بانتمائه العام لهذا التيار، فمن هذه المعايير:

"اهتمام الكاتب عن طريق التَّأليف والكتابة عن المعتزلة، مع تأييده لبعض أفكارهم، أو الدعوة إلى إعادة التفكير فيها من جديد، أو الحديث عنها بشكل إيجابي".

الكُتَّاب الذين يتناولون قضايا مثل حرية الإنسان، وتقديم العقل، وغيرها من المفاهيم المتقاربة مع فكر المعتزلة والمتأثرة بها بطريق غير مُباشرة، ولكن بأسلوبِ الكاتب ولغته الخاصَّة[٣].

---

(١) حنفي، التراث والتجديد، (ص٢١).

(٢) ينظر: هيلدبراندت، المعتزلة الجدد، (ص ٢٥٨–٢٥٩)، نقلاً عن موقع الألوكة على هذا الرابط: http://www.alukah.net/translations/٠/٢٧٧٨٠/

(٣) ملحوظة: لقد ذكر المؤلف أنَّ هذا المعيار أوسعُ من المقصود، حيثُ إنَّ القائمة التي نتجت من تطبيق هذا المحدد على المفكِّرين العرب قد أنتجت مُثقَّفين من جميع التيَّارات، ربَّما كان بعضها مناوئًا تمامًا لمدرسة المعتزلة، وفي إشارةٍ تدُلُّ على الحرص في تتبُّع المفهوم في الوسط العربي، فقد أشار الكاتب إلى ما كتبه محمد العبده، وطارق عبدالحليم عن المعتزلة، ورصدهم للمعتزلة الجُدُد، وقد نَبَّه المؤلف إلى أن الكاتِبَيْن– السنِّيَّيْن– قد استعملا مصطلحَ المعتزلة الجُدُد بمعنى سلبي.

الكُتَّاب الذين يؤمنون بأفكار المعتزلة، لكنَّهم لا يُصرِّحون بذلك لأسبابٍ تكتيكية– حسب تعبير الكاتب– حيثُ وَصَفهم بمحاولة إيجاد طُرُق وصياغات وسطية بين الأشاعرة والمعتزلة؛ ما أدَّى إلى إخفاء تأييدهم للمعتزلة صراحة.

الكُتَّاب الذين يقرُّون صراحةً بانتمائهم إلى مدرسة الاعتزال، وقد رأى المؤلف أنَّ قلة من الكتاب يتَّخذون هذا الموقف الصَّريح لعدة أسباب، منها: أنَّ سمعة الجماعة خلال القرون الماضية تثبَّت في عقول المسلمين فكرةً سلبية عن المدرسة والمنتسب إليها، كما أشار إلى أن معنى كلمة الاعتزال وما تحويه من انغلاق وتفريق للأُمَّة جعل الاتِّصاف بها غير مرغوب فيه لدى كثير من الناس، إلاَّ أنَّه أشار إلى أنها قد تزايدت هذه الدَّعوى في السنوات الماضية، فقد تَحدَّث بها كثيرون.

إن هذه الأصوات كانت وما زال كثير منها يسعى لإعادة إحياء الفكر الاعتزالي والتعريف به بعد أن صار غائبًا أو نخبويًّا على أحسن الأحوال، من خلال إحياء مرتكزات هذ الفكر، كمفاهيم: "العدل والتوحيد"، "الحرية والعقل"، وربطها بمبدأ "الاختيار"، وقصدهم في ذلك، الرغبة في إيصال رسالة مفادها أنهم لا ينادون بأشياء غريبة عن البنية الإسلامية، بل بقيم إسلامية تمّ التخلي عنها، مؤسسةً بذلك لفكر اعتزالي حديث دون الانفصال عن مرتكزات خطابات آبائه المؤسسين، ويظهر ذلك من خلال القواسم المشتركة بينهما، والتي من أهمها[1]:

تأويلهم للقرآن حين يتعارض مع معقولاتهم.

استعلاؤهم على منهج السلف، وغمز أصحابه ووصفهم بالنصوصيين والحرفيين والجامدين ...الخ.

(١) ينظر: شرقه، نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، (ص٣١٧).

وضعهم أصولاً مبتدعة في تفسير القرآن، وعارضوا بأهوائهم كثيراً مما دلت عليه النصوص الشرعية.

رفضوا الاحتجاج بالسنة، وهونوا من شأنها، وطعنوا في جهود العلماء في صيانتها وحفظها، وقدحوا في أصولها وقواعدها.

كما أن المنهج الاعتزالي في تعامله مع اللغة العربية لتفسير النصوص، قد اتسم بعدة سمات، من أهمها[1]:

الاعتماد على العقل في تفسير المفردات الشرعية اللغوية.

الاعتماد على اللغة المجردة والأشعار في تفسير النصوص الشرعية.

تجريد الألفاظ العربية من المعاني التي تدل عليها.

حمل الألفاظ على ما يتلاءم مع عقائدهم إن تعدد مدلولها معنىً ورسماً، من غير مراعاة للسياق.

التصرف في معاني النصوص بالوجوه الإعرابية، والقراءات الشاذة.

التصرف في دلالات الصيغ الفعلية تخريجاً على أصولهم العقدية.

التصرف في دلالات الحروف والأدوات وتوجيهها حسب المذهب.

التصرف في سياقات اللغة العربية بالتأويل، وادعاء أن هناك محذوفاً يجب تقديره.

رد معاني المدلولات اللغوية الشرعية بالأساليب البلاغية المستحدثة.

عدم الأخذ بتفسير السلف للغة العربية وردِّه.

فالمعتزلة لـمَّا كان العقل مرتكزهم الأول، جعلوه حكماً على غيره من المصطلحات الشرعية واللغوية، ويظهر أثر ذلك واضحا في تفسيراتهم للعبارات

(١) للوقوف على أمثلة ونماذج لهذه السمات ومناقشتها. ينظر: محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، (ص ٦٥ وما بعدها).

القرآنية التي تصادم بعض أصولهم، فإذا جاء لفظ دالٌ بعربيته على معنىً من المعاني يصطدم مع مقاصدهم، جرَّدوه عن معناه ومدلوله، فتراهم يحاولون أولا إبطال المعنى الذى يرونه مشتبها في اللفظ القرآني، ثم يُثبتون لهذا اللفظ معنى موجودا في اللغة يُزيل هذا الاشتباه ويتفق مع مذهبهم، ويستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون ألفاظ القرآن عليهم بأدلة من اللغة والشعر العربي القديم ولو كانت غريبة أو شاذة(١).

وأصحاب هذا الفكر حين يربطون مشروعهم بالفِرق القديمة كالمعتزلة وإخوان الصفا والفلاسفة، باعتبارها تراثاً مشتركاً تستفيد منه الأمة بجميع فرقها وطوائفها، فإنهم يتوهمون أن ذلك سوف يضفي شرعية دينية على منهجهم، وسيبعد عنهم تهمة التبعية للغرب، ويضع خطًّا آمنًا يفصل هذا الاتجاه الدخيل على الإسلام عن الاتجاهات العلمانية الصريحة والتي تعارض الإسلام، وتقصيه عن الواقع، وتعلن رفضها للتراث كما يسمونه بجميع أشكاله جملةً وتفصيلاً(٢).

غَيْرَ أنَّ هذا التيار الحداثي الغربي العلماني (المعتزلة الجدد) فاتَهم – وهم يُحاولون أن يبحثوا لهم في تاريخنا عن سَلف يرفعون به خسيسة انتسابهم إلى الغرب – أنَّ جميعَ الفِرَق مع ما فيها من الضَّلال والبعد عن المنهج الصحيح، كانوا معظّمين للشريعة وللدين وللقرآن، وكان زعمهم الذي حسبوه حقًّا أنَّ مناهِجَهم تكسر شوكة أعداء الإسلام، وترد كيد الملاحدة، ولم يكونوا يبوحون بالكفر الصراح والزندقة المكشوفة التي تبين مدى عداء بعض المتأخرين وحقدهم على الإسلام وأصوله الكبرى(٣).

---

(١) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، (٢٦٧/١).
(٢) ينظر: العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، (ص١٩).
(٣) ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، (ص٤٣٩–٤٤٠)، الحنيني، مآلات القول بِخَلْقِ القرآن، (ص٢٤).

أمَّا هذا التيار (المعتزلة الجدد) فإنهم لم يشتقوا مذاهِبَهم ولا آراءهم من الإسلام، ولا كانت بداياتهم منه، بل كانت أُولَى انطلاقاتهم من الغرب، أخذوا من مبادئه وارتَوَوْا من سرابه، ثم ذهبوا يطلبون لَهُم من أهل الإسلام مُوافقًا، فخالفوا المعتزلة في المنشأ، كما خالفوهم في النتيجة حيث إن المعتزلة كانوا أكثر تطرُّفًا من جماعات التكفير اليومَ، سواء في حكمهم على مُخالفيهم في الاعتقاد أو حكمهم على العُصاة من عوام المؤمنين، وهؤلاء الجُدُد لا عَلاقة لهم بهذا الأمر من قريب ولا بعيد.

ففاتَهم أن أفكار المعتزلة التي أرادوا التغني بها هي جزء من مَنظومة المعتزلة الفكرية المتكاملة، وأنَّها التزامات التزموها نتيجةَ أصولهم التي بَنَوا عليها – بغضِّ النظر عن مُناقشة هذه الأصول – لكنَّ الانتقائية من أفكار المعتزلة – مع عدم التسليم لهم بالمقدمات والنَّتائج اللازمة – تناقضٌ صريح.

ولقد جعل بعض هؤلاء من قول المعتزلة بخلق القرآن قولاً بتاريخيته وزمانيته وأنه بُنية مفتوحة تخضع للتغيير والتبديل، وهذا ما لم يؤثر عن المعتزلة القولُ به، وهذه هي النهاية الفلسفية لمسألة خلق القرآن التي يرى نصر حامد أبو زيد أنها غابت عن المعتزلة، فيقول: "إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود... وإذا مضينا بالتحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة، نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه خطاب تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني أنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"[1].

(١) أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (ص٣٣).

كم يزعم أصحاب هذا التيار الحداثي أن هناك فرقًا كبيرًا بين (اللوح الحفوظ) وبين (القرآن)، وهو ما ينتج عنه تغاير في الحكم بين المقدّس واللامقدّس، ويعبر محمد أركون عن هذا المعنى بقوله: "نقول ذلك على الرغم من أن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب (اللوح المحفوظ)، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويًّا، والممكن قراءته،... وهذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي والكتاب المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد"(١).

ويقول طيب تيزيني: "هذه النقطة تتمثل في التمييز بين (القرآن) و (اللوح المحفوظ) تمييزا واضحاً يضعنا أمام نمطين اثنين من الكتب، يظهر الاختلاف بينهما في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخي، وفي النتائج المترتبة على ذلك بما يتصل بعملية اختراق النص الديني الإسلامي"(٢).

والخلاصة التي يريدها هؤلاء:

أنَّ التفريق بين المتعالي (اللوح المحفوظ) والمتجلّي (القرآن) قال به المعتزلة في رأيهم بخلق القرآن، فعلى هذا التمييز يمكن النظر إلى المصحف الأرضي أنه ذو بعد تاريخي زماني، كما عبر أحدهم بقوله: "النص وإن كان إلهياً فإنه موجه إلى البشر: شعب معين، زمن معين، حقل جغرافي معين"(٣).

---

(١) أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ص٢٢).

(٢) تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٧٧).

(٣) تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٨١).

أن اللوح المحفوظ هو الكل في حين أن القرآن هو الجزء، وأن الأول منهما ثابت، في حين أن الثاني متحرك ومتغير، وهذا يقود إلى معادلة نصية طرفاها المتقاطبان والملتقيان معا هما اللاتاريخي والتاريخي[١].

المطلب الثالث: المنطلق الهرمينوطيقي

إذا نظرنا إلى المادة اللغوية الأولى التي تشكل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللغة اليونانية، برغم الاختلاف حول الجذر اللغوي للمصطلح، فبعضهم يرى أن الهرمنيوطيقا (Hermeneutic) مشتق من الفعل اليوناني (Hermenevein) مؤنثه (Hermeneia) في حين يرى آخرون أن المصطلح مأخوذ من (Hermeneutikikos) بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع[٢].

والأصل اليوناني للفظة "هرمنيوطيقا" يوحي بعملية "الإفهام" وبخاصة حين تشتمل هذه العملية على اللغة[٣]، يقول عبدالوهاب المسيري: "هيرمونطيقا: تشير الكلمة إلى ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المَعْنيِّ بتأويل النصوص الدينية، بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي والسطحي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية للنصوص المقدسة (وخاصة الإنجيل) والقواعد التي تحكم التفرُّد المشروع للنص المقدس"[٤].

ويعلق عبدالملك مرتاض على مصطلح الهرمنيوطيقا بالصيغة التي تناولته بها الثقافة الغربية فيقول: "والحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص

(١) ينظر: تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص٣٧٧).
(٢) أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، (ص١٨).
(٣) ينظر: مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، (ص٣٤ وما بعدها).
(٤) ينظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (٨٨/١).

الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوارة بخاصة، حتى قيل: (التأويل المقدس) ثم تُوُسِّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي"[١].

فالاتجاه الهرمينوطيقي: هو اتجاه فكري فلسفي وجودي تحليلي، نشأ في أحضان اللاهوت المسيحي، لتفسير النص الديني المسيحي، خصوصا بعد أن طرحت مجموعة من القضايا المشكلة المتعلق بالإنجيل، على المتعاطي للتفسير المسيحي من غير الكنسيين أو الإكليروس[٢]؛ هذه المشكلات تتلخص في:

تثبيت الإنجيل المنقول شفويا عن طريق الكتابة.

تعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد.

التباعد اللغوي بين العهد القديم والعهد الجديد.

التباعد اللغوي بين الكلمة في أصل وضعها والاستعمال الجديد.

الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي.

انعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل.

هذه العوامل أدت إلى ظهور هذا الاتجاه في الفهم والتفسير، وقد أدت إلى ضعف العلاقة بكنيسة روما، وبذلك شعروا بحاجة ملحة لمنهج يتضمن قواعد معينة لتفسر الكتاب المقدس، وأول كتاب ألف في هذا المجال اسمه (الهرمنيوطيقا) ومؤلفه (دان هاور) ذكر فيه مناهج وقواعد لتفسير الكتاب

---

(١) ينظر: مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، الجزء ٢٩، العدد ١، (ص٢٦٤).

(٢) ينظر: بودلال، الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية، بحث منشور في ملتقى أهل التفسير على الرابط التالي:

http://vb.tafsir.net/tafsir١١٧٦٥/#.WAIvPfkrLIU

المقدس، طبع عام ١٦٥٤م، وهو التاريخ الذي اعتُبِر المرحلة التي تميز بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني[١]. يقول غادمير: "تدل الهيرمينوطيقا في علم اللاهوت (التيولوجيا) على فن تأويل الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) وترجمته بدقة، فهو في الواقع مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق"[٢].

فكانت الهيرمينوطيقا منهجاً لتفسير وتأويل الكتاب المقدس وأصوله وأحكامه، لكن مع نشأة المذهب العقلي نشأ المنهج التاريخي في اللاهوت، وأكدت المدرسة اللغوية والتاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على غيره من الكتب، وأن المعنى اللفظي في الكتاب المقدس يتحدد بالطريقة نفسها التي يتحدد بها في بقية الكتب؛ فقد كانت مادة الهيرمينوطيقا جزئية وسطحية استعملت لغايات تعليمية تمثلت في تفسيرات النصوص التي تعمل على تسهيل فهم الكتابات المقدسة.

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصا بتفسير الكتاب المقدس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصبا على فهم لغة النص، الأمر الذي جعل استدلالاتهم ترتكز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان.

يقول محمد مجتهد شبستري: "والواقع أن أية مساعٍ علمية لم تكن تبذل لفهم النصوص الدينية، باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، مضافاً إلى بعض الافتراضات الواهية".[٣] مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحىً لسانيًّا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص، ومن ثَمَّ يصبح الهرمنيوطيقي عالما لغويا يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه. ويقول عبدالكريم الشرفي:

---

(١) ينظر: غادامير، فلسفة التأويل، (ص٦٣).

(٢) غادامير، فلسفة التأويل، (ص٦٣-٦٤).

(٣) مجموعة كُتَّاب، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، (ص٦٤-٦٥).

"إن الهرمينوطيقي مترجم يجعل بفضل معارفه اللسانية، الغامض قابلاً للفهم، وذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمينوطيقي"(١).

لكن مع عصر التنوير، ومع كتابات فرنسيس بيكون (Francis Bacon ١٥٦١ – ١٦٢٦)، وتوماس هوبز (Thomas Hobbes ١٥٨٨– ١٦٧٩) في إنجلترا، ومع ديكارت والموسوعيين في فرنسا، وكانط في ألمانيا، بدأ يتبلور مفهوم جديد للهيرمينوطيقا على يد كلادينيوس (Chladénius ١٧١٠– ١٧٥٩) الذي اهتم بالبحث عن وضع قواعد للتأويل، وكانت النتيجة أنه من الممكن الوصول إلى تفسير صحيح وكامل إذا اتُبِع قواعد سديدة، من هنا اعتبرت الهيرمينوطيقا فنًا تقنيًّا ضروريًّا للدراسات التي تعتمد على تأويل النصوص. "فأصبحت الهرمنيوطيقا علماً في عصري النهضة والإصلاح الديني لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة، ولهذا تبنى المصلحون البروتستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس"(٢).

وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية؛ كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجى وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور، إلا أنها ارتبطت أخيراً بعلم النصوص، وأصبحت تعني الكشف عن الطرق والوسائل التي تمكِّن من فهم النص.

---

(١) الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص٢٤)، نقلاً عن: أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، (ص٢٣).

(٢) ينظر: وهبة، المعجم الفلسفي، (ص٦٦٥).

يقول عبدالوهاب المسيري: "وقد قام ديلتاي بنقل المصطلح من اللاهوت إلى الفلسفة ثم إلى العلوم الإنسانية. واستخدمه للإشارة إلى المناهج الخاصة بالبحث في المؤسسات الإنسانية، والسلوك الإنساني باعتباره سلوكاً تحدده دوافع إنسانية جُوَّانية يصعب شرحها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية"(١).

ومن ثَمَّ تنتهي القراءة في الهرمينوطيقا إلى أن تصبح مفهومًا يمثل تصورًا أو فهمًا معينًا للعالم والإنسان والتراث، ويعكس فكر القارئ ومنهج تعامله مع النص كوجود تاريخي، وممارسة للوجود والكون في شروط إمكان زمكانية، وتغدو القراءة بذلك عملية تأويلية وتفسيرية للوجود والكون.

ويؤكد المسيري على ذلك بقوله: "أصبحت الهرمنيوطيقا بالنسبة لبعض العلماء هي الطريقة الوحيدة الممكنة لقراءة النصوص الدينية والشعرية والتاريخية والفلسفية وأي نص يتحدث عن الإنسان"(٢).

ولذا كان الاشتغال بالنصوص هو مدار اهتمام الفلسفة الغربية من حيث النظر إلى بُنْيَتها الداخلية والمعرفية وحقائقها المضمرة أو المفصح عنها، فجاءت الجهود الفلسفية المختلفة لمعالجة ثلاثية: المؤلف/ النص/ المتلقي، وكيف يستمد النص حيويته مع انقطاعه عن مؤلفه تاريخيا، وهل دلالة النص تختلف باختلاف التاريخ الزمني أو باختلاف المتلقي أو الفهم المسبق؟ وهل للنص دلالة ذاتية كامنة في بنيته الأصلية؟

---

(١) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (٨٨/١)، الموضوعية والذاتية، مقال بموقع فلاسفة العرب، على هذا الرابط:
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aeast-west/Knoweldge/Objectivity_and_Subjectivity.htm

(٢) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (٨٨/١).

وهذا الاهتمام بالنص على هذا المنحى راجع إلى التوجه المتأخر في الفلسفة الغربية والذي ركز على الجانب الإنساني بحيث أصبح الإنسان محور كثير من القضايا الفلسفية وخصوصاً في موضوع الفهم والتأويل.

ويعُدُّ أصحاب الاتجاه العقلي المعاصر الهيرمينوطيقا هي الجواب الفلسفي عن جدلية العلاقة بين النص والواقع، لأنها أسلوب للفهم يعبُرُ بالقارئ الفجوة التاريخية بين واقعه وواقع النص، ولذا جاء استخدام الاتجاه العقلي المعاصر لمفاهيم الهرمنيوطيقا على النصوص الشرعية صورة طبق الأصل عن النسخة الغربية إن لم تكن أشد تطرفاً، لأنها تقوم على أسس واحدة، وتنتمي إلى أرضية فلسفية واحدة(١).

فالتأويل الهرمينوطيقي يقوم عادة بمهمتين متمايزتين تمامًا، هما(٢):

البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي.

فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية.

المطلب الرابع: المنطلق الاستشراقي

اهتمّ المستشرقون بمحتوى النص الكريم والسنة المباركة اهتمامًا كبيرًا لما لهما من وشائج اتصالٍ قوية من خلال اطلاعهم عليهما عن طريق الترجمة أو الشعر الجاهلي أو اللغة أو غيرها من مصادر الدراسة المعنية بذلك، ورأوا أنّ هناك ضرورة ملحة لدراسة محتوى هذه الأصول التي تشكّل بمجموعها عماد قيام الأمة الإسلامية وتطورها، فعكفوا على دراستها بحثًا وتنقيبًا وحفرًا لأجل كشف مضامين

(١) للاطلاع على أسس القراءة الهرمنيوطيقية ونسختها العربية، ينظر: الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، (ص٤٢٢-٦٩٤).

(٢) ينظر: بوعود، الهيرمينوطيقا وعبور الفجوة التاريخية في فهم النص القرآني، مقال بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، على هذا الرابط:
http://www.mominoun.com

هذا المحتوى، وكانت اللغة العربية المحور الموازي في دراسة المحتوى التراثي الكبير، فلم يتوانوا عن دراستها ومعرفة أساليبها وبلاغتها لتكون لهم دليلًا وموجِّهًا لمعرفة ذلك المحتوى العظيم بعظمة النص المبارك، فضلًا عن ذلك استوقفهم كثيرًا طبيعة السلوك اللغوي في السور المكية والمدنية من حيث الأسلوب والتركيب وغرابة بعض الألفاظ وعروبتها أو عجمة بعضها، والبحث عن علاقة كل هذه القضايا وغيرها بالمحتوى القرآني، إذ إنّ كثيرًا منها قد ارتبط ارتباطًا وثيقًا به، حتى أنّ هذه المسائل قد أسّرت هذا المحتوى بأسارها في أكثر من موضع من مواضعه المتمثّلة بالقصص القرآني، وعلاقته بالفن القصصي والشعائر الإسلامية ومصادر القرآن الكريم غير الإلهية . بحسب زعمهم . وإرجاع ذلك كلّه إلى مرجعيات توراتية أو إنجيلية أو وثنية[1].

ولعلَّ ذلك يعود إلى طبيعة المنهج أو المناهج التي اتبعها المستشرقون في دراسة أي حالة أمامهم، فضلًا عن الطابع الثقافي الذي انطبع به الفرد الغربي وخاصة المثقف تجاه الأديان عمومًا، ونبذ المقدّس فيها على الخصوص، مضافًا إلى كون طريقتهم في دراسة الأديان تعتمد في الغالب المنهج المقارن[2]، وقد كان هذا المنهج سائدًا إبان القرن الثامن عشر، وأنّ معظم المتنوّرين الغربيين قد استعملوه في دراساتهم عمومًا، ثمّ لماّ تطوّرت لدى الغربيين طبيعة المناهج المستعملة لديهم، فقد طوّروا عمّا كان عليه المستشرقون في المنهج المقارن

(١) ينظر: الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، (ص٨١ وما بعدها)، الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ، (١/ ٢٤١ وما بعدها)، العالم، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، النصراوي، محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين، مجلة دراسات استشراقية، العدد ٦.

(٢) ينظر: العالم، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، (ص٢١ وما بعدها).

للأديان، فبدؤوا يبحثون عن مناهج جديدة في ذلك، ولم يمضِ وقتٌ طويل حتى ظهر المنهج التأريخي الذي يدرس أي حال وفق معطيات المتغيّر التأريخي لها عَبْر الحقب الزمانية المتعددة الذي تمرّ بها تلك الحالة قيد الدراسة والبحث(١).

وقد بدأت تطبيقات هذا المنهج التأريخي في مجال دراسة التراث الديني والثقافي للإسلام عامة، والنسق العقدي منه خاصة، في الفكر العربي والإسلامي ابتداءً من مطلع العقد الثامن من القرن العشرين عقب هزيمة الخامس من يونيو ١٩٦٧م(٢).

وقد استغل المستشرقون ادّعاءات الأفّاكين عبر التاريخ وغيرها من المفتريات التي وضعوها لأنفسهم وللمتلقين من جماهيرهم، فضلًا عن نبشهم عمَّا تركه المؤرخون لضعف رواياته أو فساد مضمونها مما لا يتفق مع النص المبارك، فسوّدوا أوراقا كثيرة بأفكارهم المتضاربة، حتى أن بعضهم قد ردّ ما قاله آخرون منهم لعدم منطقيته(٣)، ولم يكن باستطاعة المستشرقين عامة من احتواء كلِّ النص القرآني بدلالاته ومعانيه ونُظُمِه وكل ما يحمله من أُسسٍ لقوانين وتشريعات حيوية، وقد بذلوا كل جهدهم في ذلك إلاّ أنّ قراءاتهم كانت ناقصة، إذ انطلقوا من آلية التوفيق الانتقائي التي يوظفها دعاة المنهج التاريخي، والذي يقصد به إنتاج موقف نظري يقوم على أساس تجزيء الأدوات المنهجية، ومضامين التراث،

(١) ينظر: النصراوي، محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين، مجلة دراسات استشراقية، العدد ٦، (ص١٠).

(٢) ينظر: السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، (ص٤٠ وما بعدها).

(٣) للوقوف على بعض الأقوال المنصفة لبعض المستشرقين، ينظر: السباعي، الاستشراق والمستشرقون، (ص٣١ وما بعدها)، البكاري وبوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، (ص٣٤١-٣٥٢).

تجزيئًا يقتضي المفاضلة بينها، ثم التوفيق بين ما فضل من تلك الأدوات المنهجية، وما فضل من تلك المضامين توفيقًا لا يراعي خصوصية أي منهما. فنظروا إلى القرآن من خلال نظرهم إلى التوراة والإنجيل، ووظّفوا تصوراتهم تلك في دراستهم للقرآن الكريم، دون مراعاة لخصوصية أي منهم، لذلك جاءت نتائجهم بما يتوافق مع مناهجهم هم، لا مع المنهج القرآني، فضلًا عن الأثر الثقافي لهم في تلك النتائج.

المطلب الخامس: المنطلق الوضعي

تقوم الفلسفة الوضعية أول ما تقوم على الإيمان فقط بما تثبته العلوم التجريبية، وتزعم أن الفكر الإنساني لا يُدرك سوى الظواهر المدركة بالحس، والوقائع التي تثبتها التجربة، وما بينها من علاقات، أو قوانين، أما البحث وراء الظواهر الطبيعية عن علل خافية، فهذه كلها أوهام وخرافات ما ينبغي أن يفكر فيها أحد، يتضح من هذا أن المذهب الوضعي مذهب مادي يقوم على الإيمان بالمادة وحدها، وينكر كل ما وراء المادة والحس، ويرى أن المعرفة اليقينية هي المعرفة الحسية المادية التي تقوم على الملاحظة والتجربة الحسية، وكل معرفة لا تقوم على الحس أو التجربة فإنها عند أولئك وهم وخيال[1].

إن ظهور الفلسفة الوضعية والنظريات الاجتماعية، كان لها مقدمات تاريخية مهدت لظهورها، تمثلت في عصر التنوير الذي ساد أوربا في القرن الثامن والتاسع عشر، وكانت فلسفته مناهضة تماما لفلسفة العصور الوسطى اللاهوتية، وتدعو إلى انعتاق العقل الإنساني من سلطة النظام الاجتماعي الثيوقراطي، وقام كثير من العلماء بنقد هذه الأوضاع والظروف الاجتماعية السائدة في ذلك العصر.

(١) ينظر: عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، (ص٨٣).

ولقد استفحلت الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت، الذي يرى أن البشرية نشأت بدائية ثم تدرجت نحو التقدم، وإنه – بناء على ذلك – وضع ما أسماه "قانون الحالات الثلاث، أو التقدم الإنساني". حيث كان الفكر محكوما بهاجس جعل العلم –بمدلوله الميتودولوجي التجريبي– نمطا منهجيا مهيمنا على جميع حقول المعرفة، يسعى إلى تمديد ذاته ليشمل مختلف المجالات ومنها مجال الدراسات والمباحث الإنسانية، ومن ضمنها مبحث المعرفة الدينية؛ لأن الثقافة الأوربية وقتئذ كانت منتشية بفكرة كونها انتقلت إلى عصر جديد، عصر العلم، وكون هذه النقلة قد اكتملت في حقول العلوم الطبيعية، لكنها بحاجة إلى الاستكمال بنقلها إلى حقل الدراسات الإنسانية.

وعندما يقسّم كونت لحظات الصيرورة التاريخية إلى ثلاث مراحل يحرص على تحديد طرائق التفكير وأساليب فهم الوجود في كل مرحلة.

ففي المرحلة أو الحالة اللاهوتية كان الوعي البشري – حسب كونت– لا يزال في لحظة طفولته، لذا كان له اعتقاد بأن الطبيعة تسيرها كائنات مفارقة. ويرى كونت أن هذه الحالة هي "نقطة الانطلاق الضرورية للوعي البشري"[١]؛ لأنه بحكم طفولته وضعف إمكاناته المنهجية، ونقص تراكم المعرفة والخبرة لابد أن يبدأ على هذا النحو. لكن بفعل صيرورة التاريخ ينتقل الوعي حتميا إلى المرحلة الميتافيزيقية الفلسفية[٢]، وفيها لن تفسر الطبيعة بعوامل مفارقة بل بعناصر محايثة هي الماهيات والجواهر.

---

(١) ينظر: Auguste Comte: Cours de philosophie positive, op cité, vol ٢ (p٢١)، نقلاً عن: بوعزة، الفلسفة الوضعية والدين، (ص٦).

(٢) الميتافيزيقا: مصطلح يشير إلى المعرفة الأساسية بالموجود بوصفه موجوداً في كليته، كما أنها تبحث في الفكر والوجود والمطلق بالإضافة إلى اهتمامها بالنواحي الخارجة عن إطار الحس والمشاهدة المادية والتي لها القدرة على ترك بصماتها على الثقافة المجتمعية وخلق

لكن هذه المرحلة – حسب كونت– ليست سوى تعديل بسيط لنمط الوعي اللاهوتي، وليست تغييرا عميقا في أسلوب التفكير. فعلى الرغم من أن الوعي البشري – خلال اللحظة الميتافيزيقية – انتهج منهج العقل/ اللوغوس[١] بدل الخيال، الذي كان آلية التفكير المهيمنة في المرحلة اللاهوتية، فإنه لم يثمر تغييرا نوعيا في رؤية الإنسان وأسلوب مقاربته للوجود. لذا فهذه المرحلة الميتافيزيقية هي أيضا لحظة واطئة في سلم التطور الثقافي الإنساني، حيث ستنتقل البشرية إلى اللحظة الثالثة التي هي: المرحلة الوضعية، التي يصل فيها الوعي البشري إلى لحظة نضوجه، وعلامة هذا النضج هو كون الوعي سيأخذ في تفسير الطبيعة وظواهرها تفسيرا علميا يتأسس على ملاحظة العلاقات الناظمة بين الظواهر.

هذا باختصار هو قانون التقدم الإنساني أو قانون الحالات الثلاث كما عبر عنه كونت[٢]، وقد وصفه في كتابه (نسق السياسة الوضعية) بكونه "القانون الأساس للتطور العقلي" بل ظل دائما يعبر عنه بوصفه (القانون الأكبر) ويصف موضعته ضمن نسقه الفكري بأنه العمود الفقري لفلسفته[٣].

مفاهيم ومعتقدات تؤثر على العادات والأعراف السائدة للمجتمعات، وترتبط الميتافيزيقا بالذاكرة الجماعية للشعوب من خلال الأديان والأنظمة العقائدي. ينظر:
http://www.marefa.org/%D٩%٨٥%D٩%٨A%D٨%AA%D٨%A٧%D٩%٨١%D٩%٨A%D٨%B٢%D٩%٨A%D٩%٨٢%D٨%A٧

(١) اللوغوس: Logos لفظ يوناني يعني الكلمة أو العقل أو القانون، وهو مصطلح شائع الاستعمال في الأدبيات الفلسفية والدينية. ينظر: الموسوعة العربية / http://arab-ency.com.sy/detail/٩٧٦٩

(٢) ينظر: الطويل، أسس الفلسفة، (ص١٩٣). بوعزة، الفلسفة الوضعية والدين، (ص٦)، عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، (ص٨٣ وما بعدها).

(٣) ينظر: Auguste Comte: Système de politique positive, Paris, Anthropos, ١٩٦٩, vol ٣. (p٢٨) ، نقلاً عن: بوعزة، الفلسفة الوضعية والدين، (ص٦).

وقد انتقد الدكتور توفيق الطويل هذا القانون فقال: "التجربة تشهد بأن الأدوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد، والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض، فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية، أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعي الواقعي. والملحوظ أن الدور الأول الذي يقولون إن يتمثل في عصر ما قبل التاريخ وبدء العصر التاريخي قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء، وفي الدور الفلسفي الذي يقال إنه شمل العصور القديمة، قد وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية، وعرفت هندسة إقليدس وطب أبقراط وطبيعيات أرسطو وكيمياء العرب، وفي الدور الوضعي الذي يقال إنه يتجلى في العصور الحديثة وُجد كثرة من دُعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي"[١].

وتأسيسا على هذا القانون المنهجي طوَّر كونت قراءة اختزالية للمسألة الدينية، تنتهي إلى إرجاعها إلى كونها نتاج نمط في التفكير. وأن تطور الوعي سيؤدي إلى تجاوز أسلوب التفكير الديني اللاهوتي. فانتهى المشروع الفلسفي الكونتي إلى اعتبار الدين لحظة متجاوزة وحالة عقلية ينبغي تخطيها إلى المرحلة العلمية الوضعية التي لا يليق بها إلا ديانة الإنسانية[٢].

لكن هذا التأسيس لديانة وضعية جديدة، لم يكن مجرد حرص على استبعاد الديانة اللاهوتية، بل كان نابعًا عند كونت من تصور عن طبيعة الكائن الإنساني، حيث كان يشير أحيانًا إلى أن النزوع نحو التقديس والتعبد احتياج أساس في كينونة الإنسان لا بُد من إشباعه. لذا نجده يشتغل على البُنية

(١) ينظر: الطويل، أسس الفلسفة، (ص٢٠٨-٢٠٩).

(٢) ينظر: بوعزة، الفلسفة الوضعية والدين، (ص٦)، الطويل، أسس الفلسفة، (ص١٩٣)، الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، (ص٤٠٥ وما بعدها).

المفاهيمية للدين، ليس لتجاوزها، وإنما فقط لاستبدال محتوياتها الدلالية! فبدل فكرة الإله، يقترح كونت فكرة الإنسانية، التي يسميها حينًا بـ (الكائن الأعظم)، وحينًا آخر بـ (الكائن الأعلى)[١]، ثم يتوج كل ذلك بتقديم ديانته بوصفها الديانة الأخيرة الخاتمة التي ستهيمن على البشرية جمعاء!

إن كونت حين استخدم التاريخ للتدليل على قانون الأحوال الثلاث نظر إلى التاريخ الأوربي، وادَّعى أن نهاية الأمر في المعرفة الإنسانية في الغرب هو الوقوف عند الوضعية، ولو نظرنا إلى تاريخ الغرب الفكري لرأيناه دينيا قبل تفلسف اليونان، ثم ميتافيزيقيًا في عهد سقراط وأفلاطون، ثم مال إلى التجربة والواقع عند أرسطو، وعادت الدورة من جديد فكانت المعرفة في القرون الوسطى دينية، ثم أصبحت عقلية في عصر التنوير، ثم تغلبت الواقعية على التفكير في القرن التاسع عشر.

هكذا دلَّ التاريخ الأوربي على أن الدورة الثلاثية تتكرر: فبعد أن تصل إلى الدور الوضعي تعود إلى الدين مرة أخرى، وحياة كونت ذاتها تدل على ذلك.

والأمر في شأنه أحد أمرين:

إما أن يعتقد بصحة وقائع التاريخ الإنساني وبصحة استنتاجاته منها، وحينئذ لا يجوز له أن يتمسك بأن الوضعية هي نهاية التطور في المعرفة بل لا بد أن يقول بعودة الدورة من جديد، وعودة الاعتبار إلى الدين مصدرًا للمعرفة مرة أخرى.

وإما أن يعترف بفساد استنتاجاته من التاريخ، أو بتشكيكه في وقائع التاريخ ذاتها، وحينئذ لا يجوز له التنبؤ بأن نهاية تطور الفكر الإنساني هي الوضعية[٢].

---

(١) ينظر: Auguste Comte: Système de politique positive, op cité, vol ١. (p٣٢٩)، نقلاً عن: بوعزة، الفلسفة الوضعية والدين، (ص١٢).

(٢) ينظر: عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، (ص٨٣).

إن تصور كونت أن قانون الأحوال الثلاثة يسري على جميع المجتمعات بلا استثناء، هو تصور خاطئ، فالواقع أن المجتمعات مختلفة في بنيانها وأنظمتها وطبيعتها. فتفكير كونت (ذرائعي وبنهج ميتافيزيقي) بأكثر من أنه فلسفي وعلمي، لأنه انطلق من محاولة دحض التفكير (الأسطوري الخرافي) المرتبط بما حرف من موروث التوراة والإنجيل، فَوَضَعَ الوحي الإلهي ضمن الحقبة اللاهوتية، سواء تنزل هذا الوحي على إبراهيم أو المسيح أو محمد عليهم الصلاة والسلام، فهو يحاكم نصوص الوحي بالمنطق الوضعي فلا يميز بين الإنتاج البشري الذي تنطبق على كثير منه تاريخانية لاهوتية أو ميتافيزيقية وبين النص الإلهي[١].

**

(١) ينظر: حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، (ص٤٢-٤٣).

الخاتمة

وبعد هذا التطواف يمكن تسجيل أهم النتائج والتوصيات:

أولًا: نتائج البحث:

كانت بداية النشأة للمدارس العقلانية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، إبّان الحملات العسكرية الاستعمارية على البلاد العربية، وقد تم خلال هذه الفترة وما تلاها في مراحل زمنية متفاوتة التأثر بالحضارة الغربية وما تحمله من نظريات ومناهج عبر عدة قنوات، منها: الابتعاث الطلابي، وتأسيس المدارس القائمة على المستشرقين أو التبشيريين، والترجمة.

في العشرينيات من القرن العشرين بدأ استقبال المناهج الغربية النقدية كتوطئة للمرحلة الحاسمة في تاريخ النقد العربي المؤسس على الآلية الغربية، وقد مُورست هذه المناهج النقدية في هذه المرحلة بدايةً على النص الأدبي إلا أنها انطلقت بعد ذلك في عملها على كافة النصوص بما فيها النصوص الدينية.

مشروع "رابطة العقلانيين العرب" هو مشروع جماعي متكامل ذو منهجية وأبعاد واضحة، وهو المشروع الأول عربيًّا الذي يسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري.

تمتد جذور القراءة العقلية المعاصِرة إلى فترات تاريخية قديمة وحديثة، وإلى فلسفات ومذاهب قد عرفتها بعض المجتمعات الإنسانية في مجالاتها الفكرية والدينية، وفي مناهج التفسير والتأويل والفهم والاجتهاد.

يسير أصحاب القراءات المعاصرة وفق أطر مرجعية وآليات منهجية ذات حمولات إيديولوجية، تكشف عن مشارب فلسفية متعددة، ينطلقون منها في تحليلهم وقراءتهم للنص القرآني، وتنقسم هذه الأطر والآليات بشكل عام إلى نوعين:

الأول: مستمد من أصول النزعة التاريخية، ويُمثل أصول الأسلوب التاريخي الذي تحدثنا عن إحدى صوره المنهجية وهو المنهج التاريخي الجدلي.

الثاني: مستمد من أصول الفلسفة البنيوية، ويُشَكِّل أسس المنهج البنيوي في النظر إلى الظواهر الإنسانية.

"المادية الجدلية" هي أحد أهم المنطلقات الفكرية لأصحاب القراءات المعاصرة، فهم يسيرون ضمن أساليبها الفكرية، وألفاظها ومصطلحاتها، ويجتهدون في تفسير آيات القرآن المجيد بمنظارها.

يتجلى المنطلق الاعتزالي عند أصحاب القراءات المعاصرة من خلال إعلاء شأن العقل، والإشادة بالمعتزلة ومنهجهم، والتبني لآرائهم.

يتجلى المنطلق الهرمنيوطيقي عند أصحاب القراءات المعاصرة في قراءتهم للنصّ القرآني وتحليلهم لآياته، من خلال إخضاع فهم النصّ القرآني للبعد التأويلي والفلسفي وفق منهجية تحليلية لسانية.

إنّ النظرة الاستشراقية الغربية إلى القرآن الكريم المبنية على المنهج المقارن للأديان، وكذلك المنهج التاريخي، هي ذات النظرة التي ينظر بها أصحاب القراءات المعاصرة، والتي يسعون من خلالها إلى نقد النصّ القرآني بأدوات محايدة –كما زعموا–، ونزع القداسة عن القرآن الشريف.

إن تصنيف أوجست كونت لا يهتم بالحالة الذهنية التي تنتج مناهج المعرفة، وإنما يهتم بأشكال المعرفة (لاهوتية، وميتافيزيقية، ووضعية)، كما أن تصور كونت أن قانون الأحوال الثلاثة يسري على جميع المجتمعات بلا استثناء، هو تصور خاطئ، فالواقع أن المجتمعات مختلفة في بنيانها وأنظمتها وطبيعتها.

ثانيًا: التوصيات:

التنبه لخطورة القراءات العقلية المعاصرة، والعمل على توسيع دائرة الاهتمام بأطروحاتها ونقدها عبر عمل مؤسسي متكامل ومدروس ينهض عليه فريق بحثي، خاصةً بعد تحوُّل تلك القراءات من مجرد مشروعات فردية متناثرة، إلى مشاريع ومؤسسات وروابط جمعية وممنهجة.

دعوة المتخصصين في علوم الشريعة واللغة والفكر والفلسفة إلى تناول هذه القراءات بالدراسة والنقد، مع الحرص على العُمق في تحليلها، والموضوعية في نقدها، وإبراز جذورها الفلسفية وخلفياتها الفكرية، حتى يكون النقد بنَّاءً وأكثر إقناعًا.

والله المستعان وحده،،

قائمة المصادر والمراجع

–أحمد، معتصم السيد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، ط١، (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٩م).

–أركون، محمد، الفكر العربي، ط٣، (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٥م).

–أركون، محمد، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط٢، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، مارس ٢٠٠٥م).

–إنجلز، فريدريك، الاشتراكية: الطوباوية والعلم، ط١، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٣م).

–الأنصاري، محمد جابر، تحولات الفكر والسياسة في الشرق، (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٠م).

–إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، ط١، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مارس ٢٠٠٧م).

–البكاري، عبدالسلام وبوعلام، الصديق، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، ط١، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م).

–البهي، محمد، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، (د.م: مطبعة الأزهر، د.ت).

–بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، د.ط، (موسكو: دار التقدم، د.ت).

-البوطي، محمد سعيد، نقض أوهام المادية الجدلية، ط٣، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م).

-بوعزة، الطيب، الفلسفة الوضعية والدين، (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٤م).

-بياجيه، جان، البنيوية، ط٣، ترجمة: عارف منيمنه وأوبري، (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٥م).

-تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د.ط، (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧م).

-الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت: ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط٣، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

-الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ط١، (بيروت: دار المداد الإسلامي، ٢٠٠٢م).

-حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات ، ٢٠٠٥م).

-حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ط٢، (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨م).

-حسين، محمد محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط٢، (الجماميز: مكتبة الآداب).

-حمد، محمد أبوالقاسم، أبستمولوجية المعرفة الكونية، ط١،(بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م).

–حنفي، حسن، التراث والتجديد، ط٤، (بيروت: المؤسسة الجامعية،١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).
–الحنيني، ناصر بن يحيى، مآلات القول بِخَلْقِ القرآن، (الرياض: مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٢هـ).
–حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار،).
–الخادمي، نور الدين مختار عمار، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، ط١، (دمشق: دار الغوثاني، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).
–دراز، محمد بن عبد الله (ت: ١٣٧٧هـ)، النبأ العظيم، (د.م: دار القلم، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م).
الديب، عبدالعظيم، المستشرقون والتراث، ط٢، (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م).
–الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، د.ط، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت).
–رضا، محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ)، الوحي المحمدي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م).
–رضا، محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ)، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ط٢، (القاهرة: دار الفضيلة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).
–رضا، محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ)، تفسير المنار، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م).
–الرومي، فهد بن عبدالرحمن بن سليمان، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

-الرومي، فهد بن عبدالرحمن بن سليمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ط٢، (الرياض: ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
-الزواوي، بغورة، مفهوم البنية، مجلة المناظرة، العدد ٥، (الرباط: ذوالحجة ١٤١٢هـ/ يونيو ١٩٩٢م).
-أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، ط١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م).
-أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ط٢، (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤م).
-سانو، قطب مصطفى، القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية، رؤية منهجية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس عشر، المجلد الثاني، (جدة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
-السحمودي، شاكير أحمد، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، ط١، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).
-سعيد، عبدالستار فتح الله، القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس عشر، المجلد الثاني، (جدة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).
-السيف، خالد بن عبدالعزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ط٣، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م).
-الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الفقه، ط١، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (د.م: دار عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

–شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، د.ت).
–شرفي،عبدالكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، (بيروت: الدار العربية، ٢٠٠٦م).
–الشرفي، عبدالمجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط٢، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨م).
–الشرقاوي، محمد عبدالله، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، د.ط، (جامعة القاهرة، د.ت).
–شرقه، ظافر بن سعيد، نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط٢، (الرياض: مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٥م).
–الشيّال، جمال الدين، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٥١م).
–صولة، عبدالله، الحِجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه، ط٢، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧م).
–طرابيشي، جورج، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والمناعة العربية، ط١، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦م).
–الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، ط١، (الرياض: دار ابن حزم، ٢٠٠٧م).
–الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط٣، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨م).
–العالم، عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، ط١، (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م).

-عبده، محمد، تفسير القرآن، ط١، (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
-عثمان، محمود، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية).
-العتيبي، سعد بن بجاد، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ط٢، (الرياض: مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
-العراقي، عاطف، الشيخ محمد عبده: مفكرًا عربيًّا ورائدًا للإصلاح الديني والاجتماعي (بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره)، ط١، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م).
-العفاني، سيد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، (جدة: دار ماجد عسيري، ١٤٢٤هـ).
-العقل، ناصر بن عبدالكريم، الاتجاهات العقلانية الحديثة، ط١، (الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢٢هـ).
العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط٣، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م).
عمارة، محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ط٢، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
-غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، ط٢، ترجمة: محمد شوقي الزين، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
-الكبيسي، عيادة بن أيوب، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والانحراف المسيء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٦، المجلد الثاني، (جدة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

–لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنثال ويودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة للطباعة).

–ماركس وأنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٥م).

–محمد، محمد الشيخ عليو، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ط١، (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ).

–المخزمي، محمد باشا، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط١، (القاهرة: مكتبة الشروق ، ٢٠٠٢م).

–المسيري، عبدالوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة: دار الشرق، ١٩٩٩م).

–مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ط١، (القاهرة: رؤية للنشر ، ٢٠٠٧م).

–مفتاح، الجيلاني، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ط١، (دمشق: دار النهضة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

الميداني، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ط٢، (دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

–ابن نبي، مالك بن الحاج عمر بن الخضر، الظاهرة القرآنية، ط٤، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م).

–النجار، عبدالمجيد، القراءة الجديدة للنص الديني: عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس عشر، المجلد الثاني، (جدة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

-النصراوي، عادل عباس، محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين، مجلة دراسات استشراقية، العدد السادس، (العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٦م).
-النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، ط١، (دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
-هيلدبراندت، توماس، المعتزلة الجدد، ط١، (ألمانيا: بريل، ٢٠٠٧م).
-وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، ط٥، (القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م).

مراجع شبكة الانترنت:

أباه، سيد ولد أباه، تماهي الروح «النضالية» المنحازة بروح «الباحث» الموضوعي أكبر مآزق المشاريع البحثية الحديثة لقراءة التاريخ، مقال بجريدة الشرق الأوسط، العدد ٩٠١٣، على الرابط:

http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=٨٨٠٠&article=١٨٤٩٧٣#.V٨keW_krLIU

الأبطح، سوسن، المؤسسة العربية للتحديث الفكري: رصانة ووسطية وهرطقات.. ولا توصيات، مقال بجريدة الشرق الأوسط، العدد ٩٢٨٩، على الرابط التالي:

http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=٩١٦٥&article=٢٣٢٠٣١#.Vz٣I٣_l٩٧IU ، استعرض بتاريخ: ٢٠٠٤/٥/٤

بودلال، الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية، بحث ساهم به في ملتقى فكيك الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧ م، ومنشور في ملتقى أهل التفسير على الرابط التالي:

http://vb.tafsir.net/tafsir١١٧٦٥/#.WAIvPfkrLIU

بوعود، الهيرمينوطيقا وعبور الفجوة التاريخية في فهم النص القرآني، مقال بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، على هذا الرابط:
http://www.mominoun.com

بيان رابطة العقلانيين العرب، على الرابط التالي:
http://alawan.org/article٩٨٠.html ، استعرض بتاريخ: ٢٠٠٨/١/٩

الحاج، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، مقال بموقع إسلام ويب، على هذا الرابط:
http://articles.islamweb.net/media/index.php?id=١٦٧٦٣&lang=A&page=article

حافظ، فاطمة، رابطة العقلانيين العرب.. تفكيك الدين والأخلاق، مقال في موقع إسلام أون لاين على الرابط التالي:http://islamonline.net/٢٠٥٢ ، استعرض بتاريخ: ٢٠١٣/٣/٤

وازن، عبده، المؤسسة العربية للتحديث الثقافي: لمواجهة المأزق التاريخي العربي، مقال منشور على موقع "رسالة بيروت" (www.beirutletter.com، على الرابط التالي:
http://www.beirutletter.org/index.php?page=culture&action=Detail&id=٢٨٧، استعرض بتاريخ: ٢٠٠٤/٤/٢٧

* * *