التأويل الحداثي للنص القرآني في ظلّ متلازمة الإطلاق والتقييد

The modern interpretation of the Quranic text under the syndrome of absolute and restricted

د. مختار حسيني*

د. بشير بن لحبيب**

تاريخ الارسال: 2019-01-21 تاريخ القبول: 2019-11-27

الملخص:

حظي النص الديني في مشارق الأرض ومغاربها باهتمام الدارسين، ومارس عليه بعضهم ما أنتجته عقول البشر من نظريات تحليلية ومناهج نقدية وآليات قرائية، وانتقلت الممارسة إلى العالم العربي من خلال دراسة بعض الباحثين للنصوص القرآنية وفق ما تمليه نتائج الدراسات التأويلية ومبادئ المناهج القرائية الحداثية، بداعي التجديد والخروج عن القراءة التراثية، ومن ثم تحيين النص القرآني - حسبهم - وربطه بالواقع ومقتضياته، إيمانا بأن وراء ظاهره باطن خفي لا يجلي حقيقته إلا الحفر في طياته الدلالية لتنسجم مع سلطة السياق القرائي المعاصر.

* مركز البحث في العلوم الاسلامية والحضارة بالأغواط، الجزائر mokhtarhoceini@hotmail.fr (المؤلف المرسل)

** مركز البحث في العلوم الاسلامية والحضارة بالأغواط، bachir1009@yahoo.fr

وإذا كان بعض الحداثيين قد أبقى للنص القرآني في هذا التوجه شيئا من خصوصيته وقداسته، فإن البعض منهم حاول إلغاء كل خصوصية له، وسعى إلى معاملته كغيره من النصوص البشرية، بدعوى الموضوعية ومقتضيات التأويل والدراسة العلمية. لذلك جاء بحثنا محاولا الإجابة عن جملة من الأسئلة، منها: ما مفهوم التأويل؟ في إطار متلازمة الإطلاق والتقييد، والمتولدة عن ثنائية التفسير الموروث ومقتضيات الحداثة، وما مدى مشروعية التأويل في القراءة الحداثية للنص القرآني؟، وما هي ضوابط هذه القراءات؟ وما أهمية هذه المعالجة في تحديد الموقف من التأويل المعاصر للنصوص القرآنية؟

الكلمات المفتاحية: التأويل، النص القرآني، الحداثة، النقد، التراث، المعاصرة.

Abstract:

The text of religion in the land and most of the land has attracted the interest of researchers, and applied some of it produced by the minds of human beings from analytical theories and critical methods and reading mechanisms, and moved to the Arab world through the study of some scholars of the Quranic text as imposed by the results of interpretative studies and modernist reading methods, Under the pretext of modernization and not following the traditional reading, and thus the Quranic text - according to them - is linked to reality and its requirements, because behind the text a hidden meaning can only be captured by drilling in semantic layers, in order to fit into the contemporary reading context.

If some modernists left some privacy and Sacredness of the Quranic text, some of them tried to remove all privacy, and wanted to deal with it like human texts, on the pretext of objectivity and the requirements of interpretation and scientific study. For this reason, we tried in this research to answer some questions, including: What is the concept of interpretation? In the framework of the syndrome of absolute and restricted, and what is the legitimacy of modern reading of the Quranic text?, What are the controls of these readings?

What is the importance of this in determining the attitude of contemporary interpretation of Quranic texts؟

key words : Interpretation, Quranic text, modernity, criticism, heritage, contemporary.

المقدّمة:

لطالما كانت النصوص الدينية مشرقا ومغربا محط اهتمام الناس؛ عالمهم وجاهلهم، واتخذها كثير من الباحثين مدوّنات لدراساتهم، ومارس عليها البعض نظرياتهم وما جادت به عقول البشر من مناهج نقدية وآليات قرائية، ولم يكن العالم الإسلامي بمنأًى عن هذا المدّ الحداثي، فقد اتصل مفهوم التأويل منذ البداية بالكتب المقدّسة سواء عند العرب أم عند الغرب، فذهب عدد من الباحثين العرب إلى دراسة النصوص القرآنية وفق ما تمليه نتائج الدراسات التأويلية ومبادئ المناهج القرائية الحداثية، بداعي التجديد والخروج عن القراءة التراثية، ومن ثم تحْيين النص القرآني وربطه بالواقع ومقتضياته، إيمانا بأن وراء ظاهره باطن خفي لا يجلي حقيقته إلا الحفر في طياته الدلالية لتنسجم مع سلطة السياق القرائي المعاصر.

وإذا كان بعض الحداثيين قد أبقى للنص القرآني في هذا التوجه شيئا من خصوصيته وقداسته، فإن البعض منهم حاول إلغاء كل خصوصية للقرآن الكريم، وسعى إلى معاملته كغيره من النصوص البشرية بدعوى الموضوعية ومتطلبات التأويل والدراسة العلمية. ومن هنا أخذت مسألة مشروعية القراءة وحدود التأويل للنصوص القرآنية تجد طريقها إلى الفكر الإسلامي المعاصر وتطفو على سطح كتابات المشتغلين به.

انطلاقا مما سبق تعنّ لنا جملة من التساؤلات تشكل الإجابة عنها موضوع هذه المداخلة، أهمها: ما مفهوم التأويل خاصة في إطار متلازمة الإطلاق والتقييد المتولدة عن ثنائية التفسير الموروث ومقتضيات الحداثة؟ وما مدى مشروعية التأويل في القراءة الحداثية للنص القرآني؟، وما هي ضوابط هذه القراءات التأويلية؟ وما مدى اعتدالها أو تطرُّفها؟ وما الإضافة التي حققتها أو تسعى إلى تحقيقها من خلال مقاربة نصوص الوحي؟ وما أهمية هذه المعالجة في إطار المتلازمة في تحديد الموقف من التأويل المعاصر للنصوص القرآنية؟

1ـ مفهوم الحداثة:

أُخذت لفظة الحداثة من الفعل "حَدَثَ"، ومنه أخذ مصطلح "حديث" الذي هو في مقابل القديم، لكن الأمر بالنسبة لمصطلح الحداثة لا يقف عند هذه الرؤية السطْحية، بل هو أعمق من ذلك وأعقد، فالحداثة لا تتعلق بالتحديث أو العصرنة أو التجديد، وإنما يتعلق وجودها بما أنتجه الغرب من فلسفات حديثة ظهرت إرْهاصاتها منذ القرن الخامس عشر للميلاد وما تلاه من قرون، طغت فيها النزعة العقلية في أوربا، وبسطت نفوذها على جميع مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية والاقتصادية، فأنتجت الفلسفة التاريخية والمادية والعلْمانية والتفكيكية والتأويلية وغيرها. يقول محمد أركون: (الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوَصُّل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة) [1].

وفي مجال الأدب والنقد، ارتبطت الحداثة بالكاتب الفرنسي "بودلير" أواخر القرن التاسع عشر الميلادي [2]. ليمتد أثرها إلى العالم كله شرقا وغربا، بما فيه بلاد العرب التي عرفت تأخرا عن ركب المتأثرين، بسبب ما فرضته الظروف القاسية التي مرّ بها العالم العربي. لكن وبالرغم من ذلك التأخر فقد وافقت الحداثة في العالم العربي تربة خصبة، وصادفت مناخا ملائما هيأ لها عوامل الانتشار بشكل ملفت للانتباه، وأهم تلك العوامل المساعدة تلك الحالة من التذمر التي غمرت نفوس الطبقة المثقّفة، وما نتج عنها من رغبة جامحة في الخروج من مظاهر التخلف، التي ارتبطت أسبابها في رأي كثير منهم بكل ما هو قديم وموروث، والتوق إلى الجديد الذي تلوح بوارقه لدى الغرب. خاصة وأن حال العرب باتت تعبر عن كل تخلُّف، في مقابل حال الغرب التي تعكس كل تحضر وتطور. إضافة إلى ما صاحب الواقع السياسي العربي من مدّ اشتراكي أسهم بشكل كبير في توجيه الفكر وجْهة حداثية ثائرة على الموروث الإسلامي المتَّهم بتكريس التخلف والرجعية.

تحولت الحداثة بفعل كل هذه العوامل وغيرها إلى اتجاه فكري جارف، لا يخلو من خطورة ومجازفة، ولم تقتصر أيضا على مجال دون مجال، كما إنها لم تكتف بتيار فكري دون غيره، بل اكتسحت جميع مجالات الحياة، وسعت إلى نقض كل ثابت موروث. يقول عوض القرني في كتابه "الحداثة في ميزان الإسلام": "إن من دعاوى أهل الحداثة أن الأدب يجب أن ينظر إليه من الناحية الشكلية والفنية فقط، بغض النظر عما يدعو إليه ذلك الأدب من أفكار وينادي به من مبادئ وعقائد وأخلاق، فما دام النص الأدبي عندهم جميلا من الناحية الفنية، فلا يضير أن يدعو للإلحاد أو الزنا"[3] ويقول إبراهيم غليون:

(الحداثة ليست مشروعا تاريخيا اجتماعيا، كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي تغيير في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولوياتُها هي إنهاء هذه الخصوصية وهذا التراث)[4] باعتبار أن النهضة تقتضي تلازم الحضارة والتراث بينما تقتضي الحداثة التغيير والثورة والانفصال.

2ـالتأويل والتفسير:

التأويل لغة من أوَّل، والأَوْلُ الرجوع، فيقال: آل الشيءُ، يَؤُول أَولاً ومآلاً، رَجَع، وأَوَّل إليه الشيءَ رَجَعَه، وأُلْتُ عن الشيء ارتددت[...] وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله دَبَّره وقدَّره، وأَوَّله وتَأَوَّله فَسَّره[5]، وورد في كتب الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لابن عباس رضي الله عنهما فقال: "اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل"[6]. وتقع الحاجة إلى التأويل حينما يحتمل الكلام أوْجُها، يضطر معها المؤوِّل إلى توجيه المعنى وجهة من الوجهات المتعددة، وأما التفسير فهو أعم وأشمل من التأويل، باعتباره العلم الذي ينعقد به بيان المعنى في كل مستويات الدلالة بحسب الكلمات، وبحسب رتبة ألفاظ الآية، من حكم، أو نحْو، أو لغة، أو معنى، أو قراءة، أو سبب نزول، أو زمانه، أو مكانه، وكل ما قد يحفُّ النص من عناصر سياقية، كل ذلك داخل في مسمى التفسير، متجاوز للتأويل. فالتفسير علم، والتأويل معنى. والتأويل أحد احتمالات المعنى غير مجزوم بصحته، أما التفسير من جهة المعنى فهو أقرب إلى العلم، وأرجح من التأويل، ولا يقف عند تحليل لغة النص وحسب، بل لقد وردت أخبار كثيرة عن حاجة الصحابة للتفسير، مع علمهم باللغة، ونزول القرآن بلسانهم – كما يقول ابن خلدون- (وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في

مفرداته وتراكيبه)[7] ولم يبرز منهم في التفسير إلا أفراد مثل علي بن أبي طالب وعبد اللّه بن عباس رضي اللّه عنهما، ولو كان التفسير مناط اللغة وحدها لكان كل الصحابة مفسرا، ولو كان التفسير حبيس لغة النص وحدها لاكتمل، شأنه في ذلك شأن كل نص مغلق. ولكنْ (الْحِكْمَةُ فِيهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ أَنْ يَتَفَكَّرَ عِبَادُهُ فِي كِتَابِهِ)[8]، والأمر نفسه بالنسبة للتابعين، الذين ورثوا علم الصحابة، لكنّهم مع ذلك اشتغلوا بالتفسير والاستنباط لسببين رئيسيْن: أولهما أن التفسير ليس تحليلا للغة النص وحسب، أو حتى معرفة بأسباب نزول الآي وسياق ورودها، وثانيهما دخول ملابسات التلقي في مسمى السياق الفاعل في التحليل، فينشأ بفعل ذلك التنوعُ، وتحدث الإضافة، تمشيا وتغير بيئة التلقي وهو ما حدث بالفعل عبر تاريخ التفسير، فتأسست للتفسير مدارس مثل: مدرسة مكة ومدرسة المدينة والكوفة، واستمر هذا الفهم لجوهر التفسير إلى أن عمَّ التقليد وحلَّت البطالة الفكرية مع الأجيال المتأخرة.

أما مسألة الدراية التي تميز التأويل، والرواية التي تميز التفسير، فإن الأولى - أي الدراية - تتدخل في تعدد وجوه المعنى، فيُحتاج إليها في الترجيح، دون أن تنفي هذه المقابلة بين الرواية والدراية اجتماعهما في التحليل. فالدراية عملية مكملة للرواية يكون فيها المفسِّر قد استنْفد وسائل الرواية باعتبار أنه (لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن ادَّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب)[9] ومع ذلك يبقى الاستِغْلاق، أو بالأحرى التعدد الذي يحتاج معه إلى الترجيح، فيعاود المفسر الأوْبة مرة أخرى إلى النص مؤولا تراكيبه وما تتيحه علاقات التجاور القبلية والبعدية من دلالات، مثلما بين الزركشي في القول

السابق، بغاية توجيه أحد المعاني المتوفرة، وبما لا يخالف المسار النصي العام والمعنى الخطابي الذي وصل من خلاله إلى هذه المرحلة. (قال العلماء: يجب على المفسِّر أن يتحرى في التفسير مطابقة المفسَّر، وأن يتحرز في ذلك من نقص عما يُحتاج إليه في إيضاح المعنى، أو زيادة لا تليق بالغرض، ومن كون المفسر فيه زيغ عن المعنى، وعدول عن طريقه) [10] لذلك جعل ابن تيْميَّة التفسير في مسمى التأويل؛ فيرادفه في معنى، ويجاوزه في آخر[11] باعتباره حاملا لخاصية الترجيح، والتأويل في جوهره ترجيح.

ثم إن مناط ما ذكرناه هو الاجتهاد؛ سواء كان المجال مجال تفسير أم تأويل، ولذلك عرَّف الزركشي التفسير بأنه (كَشْفُ الْمُغْلَقِ مِنَ الْمُرَادِ بِلَفْظِهِ وَإِطْلَاقٌ لِلْمُحْتَبِسِ عَنِ الْفَهْمِ بِهِ)[12] الأمر الذي يحتاج إلى حشد عدد من الوسائل واتخاذ جملة من الآليات مثل (عِلْمُ نُزُولِ الْآيَةِ وَسُورَتِهَا وَأَقَاصِيصِهَا وَالْإِشَارَاتِ النَّازِلَةِ فِيهَا ثُمَّ تَرْتِيبِ مَكِّيِّهَا وَمَدَنِيِّهَا وَمُحْكَمِهَا وَمُتَشَابِهِهَا وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامتها وَمُطْلَقِهَا وَمُقَيَّدِهَا وَمُجْمَلِهَا وَمُفَسَّرِهَا)[13]

وسواء كان الأمر مناط عملية تفسير أم تأويل فإنه مما لا شك فيه أن القراءة في تراثنا التفسيري متعلقة باستدعاء العالم الخارجي للنص واستنفار قدرات القارئ التحليلية، لترتبط بذلك بالخلفية المعرفية والمكونات النسقية والعناصر السياقية (لقطع مسافة خطابية موجهة زمنيا بانسجام)[14] فلا نجد عند المعتدلين من المفسرين إغراقا في الباطن ولا اكتفاء بالظاهر. بل نجد تجاوزا للظاهر واتجاها نحو التنقيب عن المعنى، لكن في غير انقطاع عن ظاهر النص مثلما هو في التفسير الباطني. ومنه فالقراءة عموما لها ضوابط وحدود وتتطلب آليات وشروطا، ومن شروطها العلم بكل متعلقات النص وصاحب النص، وآليتها

الفهم. حدودها لغة النص والقرائن، وضوابطها المقاصد والسياق بنوْعيه. وأسبقية المعنى الوضعي على الاستعمالي، والحقيقي على المجازي، والتصريح على الكِناية، ودلالة المنطوق على دلالة المفهوم، ودلالة العبارة على دلالة الإشارة، والنص على الظاهر، والظاهر على المؤوَّل، والدال نظما وصيغة على الدال بالمعنى، ووجوه النظم على وجوه البيان بذلك النظم، والتصرف في اللفظ على التصرف في المعنى [15]

في مقابل هذه الآليات والضوابط التراثية نجد أنفسنا أمام تساؤل جوْهري؛ ما حدود القراءات الحداثية للنص القرآني؟ وهل سخَّر الحداثيون لقراءاتهم آليات استكشاف نصية؟ أم إنها تفسير زاوَجوا فيه بين ما هو قائم قياما ذاتيا في النص وما هو ماثل خارجه، واقفين على المعاني أحادية الاحتمال متوَقّفين عن ترجيح متعددها؟ أم إنهم يحتكمون في استنباط المعاني إلى أدلة تعصف منذ البداية بمبدأ الانسجام بين عوالم الخطاب الداخلية والخارجية؟ وهو ما عبَّرْنا عنه في عنوان هذا البحث بمتلازمة الّإطلاق والتقييد.

إن الدارس لقراءات كثير من الحداثيين يدرك أنهم أتوا على ضوابط التفسير وتجاوزوا حدود التأويل، لأن تلك القواعد إنما تمثل في تصورهم ثابتا من الثوابت، وما قامت الحداثة إلا على زعْزعة كل ثابت، بينما نجد بالمقابل بعض أعلام الغرب أنفسهم من حذَّر من هذا النوع من القراءات حتى على مستوى النصوص البشرية، مثلما فعل "أمبرتو إيكو" الذي ألَّف كتابا أسماه "حدود التأويل" Les limites de l'interprétation جمع فيه ما تتيحه السيميائيات من حرية للقراءة، وما يجب توَفُّره واحترامه من حدود ضابطة، كي لا تشط القراءة بعيدا عن النص، مستجيبة لنزوات القارئ ولذّاته[16].

إن تأكيدنا على هذه الوسَطية القرائية لا يعني أبدا رفض الاجتهاد في قراءة النص القرآني، ولكن لاعتقادنا أن تحليل الخطاب عند المفسر هو منزلة بين منزلتين، فإننا نرفض التأويل الذي لا ينتهي عند حدّ، فيتماهى بعيدا عن مقتضيات الخطاب، وهو ما سماها إيكو تورّماً تتكاثر خلاياه المشوهة بلا نظام ولا انتظام، وهي عملية ضارة بلا شك بالجسد الذي تنشأ فيه، وقد نبهت أوريكيوني أيضا إلى ذلك من زاوية نظر مختلفة في قولها: (إذا كان بإمكاننا قراءة أي معنى داخل أي نص، فستصبح كل النصوص إذن متماثلة)[17]، كما يرفض تحليل الخطاب كما نتصوره القراءة السطحية أو التفسير الظاهري[18] الذي لا يغوص في ثنايا النص، ولا يتخلل أخاديده وثناياه، وهي قراءة تؤدي بالمقابل كذلك إلى تضييق أفق النص، وإبقائه رهين المعاني المعجمية والتركيبية.

3ـ منهج القراءة الحداثية:

ظهرت في العصر الحديث – كما أسلفنا- مناهج نقدية تستهدف دراسة النصوص وتحليلها بغاية الوقوف على المعاني الكامنة فيها، مستثمرة في ذلك ما جادت به الدراسات اللسانية والفلسفية والمناهج النقدية الحديثة؛ مثل البنيَوِية والأسلوبية والسيميائيات والهرمينوطيقا، وقد حاول عدد من الحداثيين سحب النتائج المترتبة عن هذا المسار إلى مجال النص الديني –حسب تعبيرهم- وسعوا إلى معاملة النص القرآني كغيره من النصوص البشرية تحقيقا - بزعمهم – للموضوعية، واستجابة لمقتضيات مسمَّى المعاصرة حينا، وبحجة صلاحية القرآن لكل زمان ومكان حينا آخر، ومن ثم إعطاء الشرعية لتجديد قراءة النص القرآني بما يناسب كل عصر، بل بما يلائم خصوصية كل قارئ.

ومن أهم المناهج التي اعتمدها الحداثيون في قراءاتهم ما يلي:

- **المنهج التاريخي**: وهو منهج يقوم على تعليق القراءة بالعامل التاريخي والظروف التي أحاطت بإنتاج النص وشكّلت دلالته، واتخذ الحداثيون اليوم من انقطاع الوحي واختتام الرسالات بمحمد صلى الله عليه وسلم حجة للقول بأن الوحي انتهى بانتهاء عهد النبوَّة، وصار ظاهرة تاريخية، وأن بعثة الأنبياء إنما كانت مناسبة للزمن الذي كان فيه العقل عاجزا عن إدراك الحقائق، دونما توْجيه من الوحْي ومن الأنبياء، أما وقد انتهى عهد النبوَّات وبلغ العقل المرتبة التي تمكنه من الاعتماد على نفسه وهداية الإنسان إلى إدراك الحقائق، فإنه لم تعد للوَحْي مبررات وجوده زمانيا ومكانيا، ووجب نقل محوَر الاهتمام من الله ورسوله إلى الإنسان وعقله وإرادته[19]

وعلى أساس هذا المنهج يرفض الحداثيون التصوُّر الإسلامي للكلام الإلهي بأنه كلام ثابت مستقر مستمر إلى يوم الدين، ويرون أنه تصوُّر يعكس روح التقليد والجمود، فالقول بقدم القرآن الكريم وأزليته مثلا فيه إقرار بأنه صفة من الصفات الإلهية، وفي ذلك إثبات لصفة القدسية للنص القرآني، وتكريس لبعد غيْبي في النص، وهو ما ينافي –حسبهم- شروط الدراسة العلمية والموضوعية المعاصرة، لذلك أعادوا القول بخلق القرآن - الذي ذهب إليه المعتزلة قبلهم - من جديد[20] إقصاءً للصفات الإلهية من النص الديني، وذهبوا إلى أن (النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، أي إنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتَّفقا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكِّر – من ثم – إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص)[21]

لأن القول بخلق القرآن إثبات لصفة الحدوث، والحدوث يكون في الزمان ومن ثم القول بتاريخية النص القرآني.

- **المنهج البنيوي:** يقوم هذا المنهج على مبدأ الاكتفاء ببنية النص الداخلية التي توفرها لغته، وعزلها عن كل ما هو خارج - لغوي Extra-linguistiques بما فيه مُنتج النص وقصديته التي أنتج لها خطابه، والسياق الذي ولد النص في أحضانه، لأن المهم هو النص الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه، وينبغي أن نمتنع في مرحلة الفهم عن إضافة عناصر دخيلة على النص أو دلالات غير منتزعة من النص ذاته[22]

- **المنهج التفكيكي:** يقوم هذا المنهج أساسا على تفكيك النص، وإلغاء أي تصور لثباته أو ثبات أحد مكوِّناته، بل وزعزعة كل ما هو ثابت في الوجود واعتبار كل نقطة ثابتة في المستوي مستقيما عموديا يتماهى إلى عدد غير محدود من الدلالات، ومن ثم إخضاع النص كلية إلى القارئ يفككه ويعيد بناءه بالشكل الذي يوافق آليات تفكيره، لتتعدد بذلك القراءات وتتناسل التأويلات دون وقوف عند حدٍّ من الحدود.

4-من نتائج القراءة الحداثية للنص القرآني:

ترتبط نتائج القراءة الحداثية للنص القرآني بمنطلقاتها المنهجية، فهي تقوم على تقديم العقل والتعامل مع جميع النصوص على أنها نصوص تراثية يحكمها مبدأ التاريخية، بما فيها القرآن والسنة، ولذلك يتناول الحداثيون مسألة الإعجاز التي لا تنفكُّ أن تكون صفة للقرآن الكريم في تصور القدماء تناولا سببيا، فيذهب بعضهم مذهب المعتزلة، معتبرين الإعجاز متحققا "خارج النص"

أي في مصدره الإلهي فقط، وينكر بعضهم الآخر القول بالإعجاز من الأساس ومن هذا الصنف من برَّر الإعجاز المستقبلي الذي أثبتته الأحداث للقرآن الكريم بأنه يمكن التنبؤ به وفق مبدأ الحتمية[23] وأن ما كان في الماضي فهو متحقق تاريخيا. وأن الإعجازَ ظاهرة نفسية أكثر منه حقيقة موْضوعية، فيما يسمى "وهْم المتلقي". وهذا الادعاء لم يقل به سني ولا أشْعري ولا معْتزلي، لاتفاقهم في أن صفة الإعجاز ثابتة للقرآن وأنه وحْي معجز تقف دونه قدرة البشر.

وتعتمد القراءة الحداثية في التعامل مع نصوص القرآن الكريم على استبعاد كل ما هو غيبي حتى وإن دلت عليه نصوص قطعية، وهو ما يناقض أصول التفسير التي قررها العلماء ولذلك اتخذوا موقفا من سلطة النص الديني التي صار يمارسها بالنسبة لكل مظاهر الحياة في التراث [24] باعتباره (المرجعية المطْلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيَّد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين تحت اسم الأمة المفسرة) [25].

إن من أهم عناصر القدسية في النص القرآني "المكون الغيبي"، الذي يحفظ للنص ممارسته وهيمنته، ويعلو به عن بقية النصوص، فلا يصبح التفاعل مع مرسله ولا طريقة تلقيه يخضعان لما تخضع له النصوص البشرية. لذلك يرى الحداثيون أن قدسية النص القرآني انسحبت على علماء الدين والحكام لأنهم يحكمون باسمه[26] غير أن الواقع يكذِّب هذا الادعاء، ويثبت أن قدسية العلماء المسلمين، ومن قبلها قدسية التراث ما هي إلا مغالطة يرددها الحداثيون دون برهان، وقد أكد علماؤنا أنفسهم أن أقوالهم محض اجتهاد قابل للرد مثلما صرح به الإمام مالك في قوله: (كُلُّ أَحَدٍ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِه، وَيُتْرَكُ إِلاَّ صَاحِبَ هَذَا القَبْرِ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.-)[27] وحتى في فعله حين ردّ - رحمه

اللّه - الخليفة المنصور عن حمل الناس على الموطأ[28] وكذلك فيما شهده التراث من سجال بين العلماء في تباين مذاهبهم واجتهاداتهم وآرائهم، وأنه لو كان لنصوصهم حظّ من القداسة ما تمت مخالفتها من غيرهم، ولو حظي العلماء بالتقديس ما طعن في أقوالهم.

ثم إن القول بتجريد النص من قدسيته يعني إلغاء غيبيته، وإلغاء مصدره تأثُّرا بالمنهج البنيوي التزامني في دراسة النصوص. وقد أثبتت دراسات تحليل الخطاب قصور هذا المنهج في الإحاطة بالمعنى، ذلك أن الاعتداد بمصدر النص القرآني يعني أنه كلام اللّه، وفي هذا الاعتبار اعتراف بالوجود السابق للقرآن الكريم في اللوْح المحفوظ، وبنزوله مجملا إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ثم نزوله منجما على قلب محمد صلى اللّه عليه وسلم، وكلّ ذلك يقع في صميم المسائل الاعتقادية التي يقوم عليها فهم النص ويسعى الحداثيون إلى إلغائها ومعاملة النص بما هو غريب عنه، في الوقت الذي يؤكدون فيه - في تنْظيراتهم - على ضرورة تناسب النص مع منهج دراسته. ثم إن في عملهم هذا اجتزاء لعناصر نصية من مسمى النص، وهو ما ترفضه العلمية ذاتها، ويأباه تحليل الخطاب الذي يتبنوْنه.

ومما يستدعي الانتباه في هذا السياق أننا لا نجد في القراءة الحداثية للنص القرآني اعتمادا واضح المعالم لمنهج بحثي بعينه، بل إن أقصى ما نقف عليه هو استعمال عدة مناهج، تصل إلى حدّ التناقض أحيانا، وهو ما يسميه محمد أركون بالمنهج متعدد الاختصاصات. كما أن اعتمادهم السياق في تحليل النصوص يعدّ اعتمادا انتقائيا، يخدم تصنيفات مسبقة، ودعوتهم لالتزام المكوِّن السياقي في دراسة النص دعْوة يشوبها الحيْف والتناقض، ففي الوقت

الذي يكيلون فيه التهم لعلماء المسلمين بأنهم أهدروا السياق في دراساتهم[29] نلفيهم يمارسون اختزالا صارخا لمكوِّنات السياق، ويحصرونها في أسباب النزول دون مصدر القرآن وما يتعلق به من صفات وأفعال، ويدّعون أن تدوين القرآن جاء بعد عملية عزل للنص عن سياقه، انتقل بفعلها إلى الإسقاط على أزمنة وأمكنة أخرى، ساعده فيها البعد الغيبي والأسطوري وعمل العلماء (الوسطاء بتعبيرهم) مما أكسبه سلطة لا تزال مستمرة إلى اليوم. وهي في جوهرها خصائص ذاتية مستمدة من مصدر النص كما أسلفنا، وليست خصائص مكتسبة بفعل عوامل ما. غايتهم في ذلك هي التأكيد على ضرورة ربط النص بزمان نزوله، وأن لا يخرج تحليله عن ذلك الفضاء. احتكاما منهم إلى خلْفية فكرية مسبقة وتحقيقا لقصدية معينة، هي ضرورة التعامل مع النص القرآني كبقية النصوص البشرية، التي (تقبل كل ما يمكن أن تستنطق به) [30] والتأكيد على اعتبار مسألة الألوهية فكرة وليست حقيقة[31] مثلما هو مستقر في التصوُّر الإسلامي.

5ـ نماذج من القراءات الحداثية للقرآن الكريم:

من أهم القراءات التي أحدثت ضجَّة في الساحة الفكرية والدينية والثقافية قراءة محمد أرْكون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد شحرور وغيرهم. وهي قراءات تكاد تتَّفق على التعامل مع نصوص القرآن الكريم بوَصفها نصوصا بشرية، تحكمها المادة اللغوية والبعد الثقافي دون اعتبار للوحي أو القداسة أو الأبعاد الغيبية. وحتى المصدر الإلهي يجب ألّا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها (تأنْسَنت) منذ تجسَّدت في التاريخ واللغة، وتوجَّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدَّد إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة

متغيرة في "المفهوم"، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضًا بجدلية الإخفاء والكشف[32]

إن من أهمِّ المسائل المتعلقة بالنص القرآني مسألة التدوين والانتقال من جيل إلى جيل؛ فالقرآن الكريم حفظ مشافهة وكتابة منذ محمد صلى الله عليه وسلم، إلى أن جمع بين دفتي مصحف جامع، هو القرآن الذي بين أيدينا، ولم يحدث عبر التاريخ بين الطريقين اختلاف، ولم تُفقد في سلسلتيهما حلقة من الحلقات. فلا فرق بين ما هو شفوي وما هو مكتوب، أما الحداثيون اليوم فيسعون إلى التفريق بين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب (نسبة الى عصر التدوين)، معتبرين ذلك تفريقا بين الخطاب والنص، والمعنى يختلف - ولا شك - باختلاف الاعتبارين، وباختلاف الانتقال من معنى الخطاب إلى معنى النص. ولذلك نجد محمد أركون يقول بالحادث القرآني le fait coranique "أي الوحي" والخطاب النبوي le discours prophétique أي "الشفوي"[33] ونجده يفرِّق على طريقة الحداثيين عموما بين القرآن بوصفه نصا شفويا (قبل التدْوين) والقرآن بوصفه نصًّا مكتوبا (بعد التدوين)، فيقول: (هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدوِّنة إلى مستوى الكتاب المقدس، بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين)[34] وفي ذلك تشكيك صريح في قدسية القرآن المكتوب، واعتبار تلك القدسية قدسية مسحوبة تاريخيا من سياق إلى سياق، وفي هذا دعوة إلى دراسة القرآن وظروف تدوينه وفق ما تقتضيه المناهج الغربية الحديثة.

ويذهب أركون - بناء على ذلك - إلى تقسيم القرآن إلى ثلاثة أنواع: القرآن المكي، والقرآن المدني، والمصحف، هذا الأخير الذي يعني حسبه إدخال التعالي في التاريخ الأرضي أو دمجه فيه أو انصهاره به؛ وهناك فرق بين الوحي المتعالي والوحي الذي يتحوَّل إلى قوالب جامدة، بل وإكراهية قسرية بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم [35] وفي ذلك سعي واضح لنزع القدسية عن النص القرآني المكتوب - كما قلنا- وإثبات لصفة التاريخية فيه[36]. وهذا في حدّ ذاته مناف بل ومناقض لتحليل الخطاب، من حيث الاحتكام إلى عناصر السياق حينا - خاصة عنصر الزمان في بعده التاريخي- والدراسة المحايثة التي تسعى إلى عزل النص عن سياقه حينا آخر.

وفي هذا السياق تجدر الاشارة الى اختلاف الدراسة اللسانية التزامنية التي دعا إليها محمد أركون مع مبادئ تحليل الخطاب التي يدعو إليها في موَاطن أخرى فبالإضافة إلى الخلل المنهجي نجد أركون يدعو في دراسته إلى البحث في لغة القرآن، بربط كل كلمة بمعناها تزامنيا؛ أي في وقت نزولها، وفي مكان نزولها وفي هذا النهج إلغاء واضح للمتلقي البعيد عن سياق الانتاج زمانا ومكانا من العملية التخاطبيَّة، أما الدراسة القائمة على تحليل الخطاب فإنها لا تنفصل عن المتلقي وعن زمانه ومكانه وسياق وجوده، في شكل تفاعل خطابي بين المتلقي والمخاطب، وما يتصل بالمتلقي من مقاصد المخاطب وإن اختلف الزمان والمكان.

أما مسألة أثر البيئة المادية زمنَ التنزيل في تفسير كتاب الله، فقد سلك بها الحداثيون شِعبا أخرى، واتخذوها مطيَّة للتشكيك في نصوص الوَحي؛ يقول نصر حامد أبو زيد عن سياق الإنتاج: (هو الذي يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية؛ هل هي النصوص الأصلية، أم النصوص الثانوية الشارحة)[37] على اعتبار

تقسيمهم للنص الديني إلى نص تأسيسي هو القرآن، ونص ثانوي شارح (أي بشري ليس له صفة الوحي ولا القداسة)، وأن هذا الأخير قسمان: نص ثانوي شارح أول هو السنة النبوية، ونص ثانوي شارح ثان، هو أقوال العلماء واجتهاداتهم.

ويدَّعي الحداثيون دائما في ظل متلازمة الإطلاق والتقييد الاحتكام إلى مبادئ تحليل الخطاب في مسألة وجوب القراءة الوضْعية والواقعية للنص الديني بوصفه منتجا ثقافيا، وضرورة دراسته دراسة تزامنية مع ظروف إنتاجه، إلا أنهم حينما تطرح مسألة المصدر وقدسية النص واعتبارهما في التحليل، ينادون بوجوب عزل النص عن كل ما هو غيبي (أو أسطوري بتعبيرهم)، وتجريده من قدسيته وسلطته، وفي ذلك إلغاء لأهم عناصر السياق، ونقض لمبادئ تحليل الخطاب التي انطلقوا منها في دراستهم.

وبالعودة إلى مبدأ العلمية الذي يعد أساسا لا مندوحة عنه في نهجهم في إطار متلازمة الإطلاق والتقييد نتساءل: هل تعني العلمية تجْريد النص من خصائصه الذاتية بدعوى أنها مكتسبة؟ أم إنه خطاب ينبهر ظاهريًّا بالعلم، لكنه يحمل عداء عميقا له في الباطن؟ من منطلق أنهم يعلنون تمسكهم بالدراسة العلمية للنص، ثم يقيمونها على أمرين متناقضين هما: الاعتداد بالواقع؛ بما فيه المخاطبون، والمستقبل الأول للنص وهو النبي صلى الله عليه وسلم وظروف الإنتاج الثقافية وأهمها اللغة، والأمر الثاني: إلغاء المخاطِب وصفاته وقصديته وقدسيته التي لا تنفك عن الخصائص الذاتية للنص.

أما فيما يتعلق بأسباب النزول فيسعى مصطلح "تاريخية النص الديني" الذي يكرسه الحداثيون إلى ربط القرآن بأسباب نزوله، بوصفها عِللا لا مناسبات

والحُكم - كما هو معلوم - (يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَسَبَبِهِ وُجُودًا وَعَدَمًا)[38]. ولذلك تقرّر لدى الأوائل أن أسباب النزول من (أَوْفَى مَا يَجِبُ الْوُقُوفُ عَلَيْهَا، وَأَوْلَى مَا تُصْرَفُ الْعِنَايَةُ إِلَيْهَا، لِامْتِنَاعِ مَعْرِفَةِ تَفْسِيرِ الْآيَةِ وَقَصْدِ سَبِيلِهَا، دُونَ الْوُقُوفِ عَلَى قِصَّتِهَا وَبَيَانِ نُزُولِهَا)[39] باعتبارها عاملا مساعدا لا ضابطا قاهرا في التحليل ولذلك اختلفت تفسيرات العلماء لبعض الآيات رغم اتفاقهم في سبب نزولها.

وأخذ الحداثيون بالتنجيم في النزول، وأهملوا الإجمال، لأنهم يستغلون الأول لربط التنزيل بالأسباب وبالحوادث التاريخية، ولولا أن في الأمر حكمة لما أعلمنا الله أن القرآن نزل جملة إلى السماء الدنيا. وإننا لا ندّعي علما إذا قلنا إنّ من الحكمة في ذلك التأكيدَ على الجمع بين الأزلية والارتباط بالظروف في نفس الوقت، أو إثبات خاصية الواقعية (الآنية والمكانية) للقرآن الكريم مع استغراق كل زمان ومكان.

كما تؤدي أسباب النزول في جانب آخر دورها في ترتيب القرآن الكريم ترتيبا مرتبطا بالواقع والحركة، عبر تمثُّلٍ حيٍّ لما هو نظري مكتوب، يمكن معه إسقاط واقع على واقع، في نقاط التقاطع والثبات. وبدونها يغيب عن النص أنموذجه الواقعي الذي يوفّر له إمكانية الفهم والتصور، وقابلية التحوّل من القول إلى الفعل، ومن ثمّ التعامل مع القرآن بوصفه خطابا لا نصا.

ونجد من الحداثيين من يقدم للاعتداد بأسباب النزول تعليلا إيجابيا في ظاهره، غير أنه تعليل يفضي إلى الطعن والإلغاء، على طريقة دسّ السمّ في الدسم، ومن هؤلاء "محمد عابد الجابري" في قوله: إن (بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يُفسح المجال لبناء معقوليات

أخرى، عندما يتعلق الأمر بأسباب نزول أخرى، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدّد الحياة في الفقه، وتتجدّد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطوّر، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان) ويضيف قائلا: (إذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وانصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن أسباب النزول، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة، وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرّر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا، فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية:

أولاً: أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

ثانياً: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ؛ لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمدّه بالضروري من المأكل والملبس...إلخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن، فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه، ولا شك أن قطع اليد يلبّي هذين الهدفين معاً، وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي، يعيش أهله على الحلّ والترحال، ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه

من قبل احتُفظ بقطع اليد كحد للسرقة، من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام)[40]

فالجابري يحاول هنا إثبات تاريخية النص القرآني عبر جعل معقولية الأحكام التشريعية مقياسا للحكم، ويؤكد - بمفهوم المخالفة - أن الواقع الذي نعيشه اليوم يجب أن تنبثق عنه أحكام جديدة ملائمة له، وتحقق له معقوليته. وهي نفس الدعوة التي دعا إليها الحداثيون أمثال نصر حامد أبي زيد ومحمد أركون وحسن حنفي وعبد المجيد الشرفي وغيرهم. إلا أن الجابري سلك إليها مسلكا عبر الدهاليز.

ومن المسائل التي بحثها المفسرون واتخذ منها المستشرقون ومن سار على نهجهم من الحداثيين العرب مطية لإثارة بعض الشبهات حول القرآن الكريم، مسألة القرآن المكّي والمدني، ولعلّ أخطرها قولُهم: إن في هذا التوصيف دليلا على ارتباط النص القرآني بالظروف التاريخية التي نزل فيها، وأن تلك الظروف هي التي ضبطت مضامينه ووجهت أساليبه، ولذلك يجب أن لا يدرس القرآن إلا في نطاق بيئته التي نزل فيها. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن القرآن الكريم إنما راعى ظروف المخاطَبين، ولم يتأثر بها، باعتباره - من جهة المصدر - خطابا فوق بشري، غايته التأثير والتغيير، ولم يكن البتة جزءا من الواقع، فيتأثر بظروف ذلك الواقع. ثم إن مصدر المراعاة إنما هو قصدية المخاطِب، أما مصدر التأثر فهو جملة الظروف.

خاتمة:

لا شك أن لكل بناء حضاري أساسا قام عليه صرحُه منذ التكوين، وغالبا ما يكون هذا الأساس نصا قيميا مؤسسا، تمثله في الحضارة الإسلامية نصوص الوحي قرآنا وسنة، وإن أي هدم لهذا الأساس هو هدم للحضارة التي أقامها، والثابت لدى الأمم التي تقيم لتاريخها اعتبارا، وتدرك أسباب الوجود وسنن العدم، أن مهمتها هي انتهاج مبدأ الاستمرارية في البناء، ولا ضير إن يخلل ذلك تعديل وتصحيح، دون مساس بالأسس أو نسف لقواعد البناء، إلا أن عالمنا الإسلامي قد ابتلي بثلة من المثقفين، الذين يسعون إلى تحقيق ما لم يستطعه الخصوم من هدم وتقويض. ويكررون ما حاوله المستشرقون قبلهم، فلا يتوقفون عن إثارة الشبهات حول القرآن، واتهام تراث الأمة كله بالسفه والقفول والدعوة إلى إلغائه، لأنه يمثل في نظرهم الوساطة بين القارئ وبين النص القرآني، في عملية سحب وإسقاط ساذج لواقع الغرب على واقع المسلمين، فيما كانت تمثله نصوص الكتاب المقدس لدى المسيحيين في عصور الظلام واستلهام سبل الانتقال إلى عصر التنوير، عبر إلغاء تلك الوساطات والسلطات.

إن النظرة الفاحصة لخطاب الحداثيين تجعلنا ندرك أن قولهم بتاريخية النص الديني ملفوظ مرفوض، لأنه لا ينفصل عن سياق عام، ومرجعية ثقافية وفكرية معاصرة، تسبح في مجال الفلسفات المادية الفكرية الغربية، التي أسست للمرحلة الوضعية العلمية، باعتبارها مرحلة من مراحل الفكر البشري، تتجاوز - حسبهم - المرحلة الميتافيزيقية، في إسقاط واضح فاضح، يفتقد إلى العلمية، بين النص الديني التراثي عند الغربيين، والنص القرآني المقدس عند المسلمين.

إن قولنا هذا لا يعني مطلقا أننا ندعو إلى رفض كل وافد جديد، لمجرد حداثته، أو باعتبار مصدره الغربي، وإلا فإننا نكرّس بذلك قتل النصوص وتثبيتها وإفراغها من روح العصر الجديد الذي تحلّ فيه، ولكن رفضَنا يتوجّه إلى الإسقاط المتعسف للمناهج النقدية بما فيها من قيم غربية خالصة على نص له خصوصيته وأن من الواجب قبل بلوغ ذلك المرور بمرحلة انتقالية وسيطة بين المنهج الغربي والنص؛ يتمّ فيها إحداث التعديلات الممكنة على المنهج، والتي تمكّن النص من قبول آلياته فلا يرفضها، وهذا في حدّ ذاته وضع الاتزان بين طرفي متلازمة الإطلاق والتقييد، التي يشذ عنها الحداثيون في أجرأتهم، فبدل اخضاع المنهج لخصوصية النص نجدهم يسارعون إلى إخضاع النص لخصوصية المنهج، وفي هذا الصنيع تطرّف قرائي صارخ يفتقد إلى التوازن مثلما عبّرنا عنه في العنوان.

هوامش

(1) محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة "مواقف"، تر: هاشم صالح، العدد 59- 60، يونيو 1989. ص10.

(2) ومن زعماء الحداثة مالارميه، رامبو، فاليري، الأمريكي عزرا باوند ، والإنجليزي توماس إليوت. وغيرهم. أما بودلير فيقول عنه عوض القرني: (ويكفي للدلالة على خسته أن فرنسا على ما فيها من انحلال وميوعة ومجون وفساد، منعت نشر بعض قصائده عندما طبع ديوانه في باريس سنة 1957م، ويقول عنه كاتب أوربي: "إن بودلير شيطان من طراز خاص"، ويقول عنه آخر: "إنك لا تشم في شعره الأدب والفن، وإنما تشم منها رائحة الأفيون"". عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، هجر للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1988، ص 23.

(3) عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، ص 47.

(4) برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص194.

(5) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة أول، 32/11.

(6) في المستدرك على الصحيحين للحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما- قال :كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة فوضعت له وضوءا ، فقالت له ميمونة: وضع لك عبدالله بن العباس وضوءا ، فقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. وقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي والعراقي والبوصيري والألباني.

(7) عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، تحق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988، 535/1.

(8) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1957، 16/1.

(9) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974، 226/4.

(10) نفس المرجع، 227/4.

(11) يقول ابن تيمية: (وأما " التأويل" في لفظ السلف فله معنيان: "أحدهما" تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا. وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا ، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير. و" المعنى الثاني " في لفظ السلف - وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقا - هو نفس المراد بالكلام؛ فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وبين هذا المعنى والذي قبله بون؛ فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي. وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أم مستقبلة.) ينظر: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحق: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الاسكندرية، ط1، د.ت، ص28.

(12) الزركشي، البرهان، 147/2.

(13) نفس المرجع، 148/2.

(14) Dominique Maingueneau, Pragmatique pour le discours littéraire, NATHAN Université, Paris, 2éd, 2001, p27

(15) ينظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، 145/2.

(16) ينظر مثلا: Eco ,les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1990, p37

(17)Orecchioni, l'énonciation, p182

(18) مذهب الظاهرية هو حمل النص على ظاهره مطلقا. ينظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، تحق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط1، د.ت، 144/3. والزركشي، البرهان، 169/2- 171. وهو خلاف الباطنية التي هي فرقة من غلاة الشيعة وهم الإسماعيلية، نسبة إلى جعفر بن إسماعيل الصادق الذي ورث - حسبهم- الإمامة وصاية من أبيه، الذي هو إمام من آل البيت، يبين مراد اللّه الذي لا يكشف إلا لإمام أوتي الحكمة، ومذهبهم خليط أديان وفلسفات؛ مثل الزرادشتية واليهودية والنصرانية. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/1.

(19) ينظر: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2005، ص28- 29. ولا يفهم من ذلك تبني الكاتب لهذه الأقوال، وإنما هي أقوال حسن حنفي في كتابه "من العقيدة إلى الثورة".

(20) وكأن هذا الارتداد إلى أقوال المعتزلة ليس فيه تقليد للقدماء!

(21) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990، ص27.

(22) محمد نديم خشفة، تأصيل النص، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص11.

(23) نفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج. ومن هؤلاء حسن حنفي في كتابه: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1988، 196/4- 201.

(24) يقولون بالحتمية التاريخية، وأن القرآن والنبي صلى الله عليه وسلم مظهر من مظاهر الإستجابة للواقع وإرهاصاته وليس وحيا، ومن ثم الإرتباط بالواقع التاريخي أو ما يسمى بـ (التاريخية).

(25)محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص41.

[26] هاجسهم في ذلك هيبة رجال الدين المسيحيين وسيطرتهم على العقول، ويذهبون - أبعد من ذلك - إلى أن القرآن ليست قدسيته ذاتية وإنما هي قدسية أضفاها عليه العلماء والواقع؛ أما الواقع وحتميته فقد رأيناها في الهوامش السابقة وأما عمل العلماء فمثل التقديس والتأصيل، وفي السنة مثل عمل الإمام الشافعي في جعله السنة مقدسة ومصدرا من مصادر الشريعة (حسب الحداثيين دائما) وإنما هي مصدر قبل الشافعي، إضافة إلى حجج أخرى كرفع الأمويين للمصاحف ومبدأ الحاكمية عند الخوارج والإجماع، كلها خلفيات سياسية مساهمة في تكوين النص لسلطته.

[27] شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط3، 1985، 93/8. أثر هذا القول عن الإمام مالك بن أنس رض وعن غيره بألفاظ متقاربة مثل: الإمام البخاري وأبو نعيم والبيهقي ومجاهد والشعبي والحكم بن عتيبة.

[28] محمد عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2001، 91/4 .

[29] ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، مبحث: النص ومشكلات السياق، ص91.

[30] نفس المرجع، ص147.

[31] وهو أمر ينافي بدوره العلمية، فالعلم ذاته يثبت أنه لا قيام لحجة على إنتفاء الألوهية.

[32] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، مصر، ط2، 1994، ص119.

[33] ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1985، ص27. ولعل ذلك راجع إلى مقارنة القرآن بغيره من الكتب ودراسته بما درس به الغربيون كتبهم المقدسة.

[34] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص41.

[35] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص610- 611

[36] رغم أن الحداثيين يتجاوزون هذا المعنى إلى حد التشكيك في ظروف التدوين المسكوت عنها فتختلف بذلك قدسية النص الشفهي عن قدسية النص المكتوب. وإلى اعتبار كتبة الوحي

والعلماء - الذين هم وسطاء بين تعاليم القرآن والناس- عاملين من عوامل التدوين والتغيير ذات الصبغة التاريخية، إضافة إلى عوامل أخرى تصب كلها في تثبيت النص الديني وتاريخيته مثل جمعه وإحراق النسخ الأخرى (بوصفها نسخا من شأنها التحقيق والتدقيق في حقيقة النص القرآني) للتوسع أكثر في المسألة ينظر: محمد أركون الفكر الأصولي، ص41.

(37) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص23.

(38) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، 80/4.

(39) أبو الحسن علي الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، السعودية، ط2، 1992، ص8.

(40) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص174- 175.