مجلة الإحياء، المجلد: 21، العدد: 28، جانفي 2021، ص - ص: 215 – 232
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تطبيق المقاربات النَّقدية الحديثة على النَّص القرآني (بين أصول التَّفاسير المَورُوثَة وسلطة المناهج الحديثة)

Applying modern critical approaches to the Quranic text Between the origins of inherited interpretations and the power of modern) (approaches

طالب دكتوراه بلال جندل
كليّة الآداب واللغات – جامعة أكلي محند أولحاج البويرة
djendelb@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/29 تاريخ القبول: 2021/01/09

الملخص:
يعدُّ التَّفسير أو قراءة النَّص القرآني من أخطر الممارسات اللُّغويَّة في كل مستوياتها، لذا يجب على القارىء أن يحسن اختيار المقاربة الصحيحة لقراءة هذا النَّص المقّدس، وقد بلغ إلينا في تراثنا عدد هائل من التَّفاسير؛ ولكن مع مرور الزمن وحاجة المعارف دائما إلى التَّجديد والتحيين، تعالت الأصوات بضرورة قراءة النَّص القرآني وفق المقاربات والمناهج الحديثة التي تعامل القرآن كنص لغوي عميق مركز، وقد نادى بعض الباحثين أمثال: محمد أركون، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد إلى ضرورة نبذ التَّفاسير الموروثة، والانطلاق من حرية الفكر، وفك القيود الإيديولوجية من أجل الوصول إلى القراءة الصحيحة. وقد حاول البحث من خلال هذه الورقة دراسة إمكانية تطبيق هذه المقاربات على النَّص القرآني الذي يتميّز بخصوصيات وصفات لا توجد في غيره من النَّصوص، والبحث في مدى إصابة هؤلاء الباحثين في الطَّرح والمقاربات التي قدّموها، ومن أهمِّ ما خلُصَ إليه: أنَّ إمكانيَّة التّطبيق واقعة بين الخطورة والصّعوبة والتَّجاوزات الواقعة في هذه العمليَّة الصَّعبة، مع بقاء إمكانية تطبيق هذه المناهج والمقاربات بعد تكييفها مع خصائص النَّص المدروس.
الكلمات المفتاحية: المقاربات النَّقدية؛ النَّص القرآني؛ التَّفاسير الموروثة؛ المناهج الحديثة.

Abstract:
Interpretation or reading the Qur’anic text is considered one of the most dangerous language practices at all levels. Therefore, the reader must improve the choice of the correct approach to read this sacred text, and a huge number of interpretations have reached us in our heritage. However, with the passage of time and the need for knowledge to be constantly renewed and updated, the voices arise that the Qur’anic text should be read in accordance with modern approaches and approaches that treat the Qur’an as a deep, focused linguistic text. , Starting from freedom of thought, and removing ideological restrictions in order to reach the correct reading. Through this research, I will try to study the possibility of applying these approaches to the Qur’anic text, which is characterized by the peculiarities of attributes not found in other texts, and to examine the extent to which these researchers were injured in the discourse and the approaches they presented.
Keywords: critical approaches; Quranic text; Inherited interpretations; Modern approaches.

مقدّمة:

لقد تقرّر في جميع الحضارات، ومختلف الدّيانات أنّ للنّص المقدّس حرمته الخاصة، حيث تحيط به الكثير من معالم الحماية، ومعايير الصّيانة، فالحديث عن نصوص الإنجيل في المسيحية بمختلف توجهاتها من أرثودكسية، وبروتستانتية، وكاثوليكية متشدّدة، إلى نصّ التَّوراة عند اليهود، أو حتَّى ما هو موجود من النُّصوص التي تحمل بنود الطُّقوس والشعائرية واللاهوت في ديانات المجوس، بل حتَّى عند عبّاد البقر والشجر والحجر. ويشتّد الأمر خطورة، وتحيط بحِفَافَيه الكثير من المضادَّات عند الحديث عن النَّص القرآني ودرسه في مختلف مستوياته (من تفسير، ونحو، وبلاغة، وغريب، وإعجاز، ...إلخ) إذ إنّه يختلف عن دراسة أيّ نصٍّ مجرد من الهالة القدسيّة، مما يُتنَاول من كلام البشر، إذ القرآن في حقيقته «الكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري»[1]، وقد ورد هذا في الآية الكريمة: ﴿وإن أحد من المشركين استأجرك فأجره حتَّى يسمع كلام الله﴾ [التوبة: 06] أي: القرآن الكريم، ولقد تحدّى القرآن العرب قاطبةً - بأن يأتوا بآية أو عشر آيات بلْه القرآن كلّه، في آيات مكيّة ومدنيّة، وهذا التّحدي هو عين الإعجاز، مع العلم أنّ القول بالصِّرفة[2] –كما ادّعاه شيخ المعتزلة النّظّام- منتفٍ، فقد أُجيز تقليب النَّظر في آياته، وتَبيُّن مكامن الفصاحة فيها، ومواضع البلاغة منها، بل قد ورد الحثُّ على ذلك بمنصوص الآي منها: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن﴾ [النساء: 82]، وقد شُرِع لهم نقده أي إبراز وجوه المعاني منه، ومنتزعاتها من كلامهم، ومحاسن الألفاظ، وأسرار النظم فيه، مثل ما ألّفه أبو سليمان الخطَّابي (388هـ) «**بيان إعجاز القرآن**» وأبو بكر الباقلاني (403هـ) «**إعجاز القرآن**» وعبد القاهر الجرجاني (471هـ) «**دلائل الإعجاز**» وغيرهم.

فالدّرس القرآني لابدّ له من منهج متفرّد خاص، فلا مسوِّغ ابتداءً إلى تأسيس دعوى دراسته كنصٍّ لغوي، بيد أنّ الأصوات قد تعالت، والدِّراسات تداعت شرقاً وغرباً إلى ضرورة ترهين الخطاب النَّقدي، ونفض الغبار عن التّمسك بالتَّفسير التُّراثي، والانفتاح على الخطاب الحَدَاثيّ، من ذلك ما نصّ عليه **نصر حامد أبو زيد** في كتابه «**نقد الخطاب الدِّيني**» قائلاً: «والمصدر الإلهي للنصوص الدِّينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنّها "تأنسنت" منذ تجسّدت في التاريخ واللّغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد. إنّها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنَّصوص ثابتة في المنطوق متحرّكة متغيّرة في المفهوم»[3]، وقد تنوَّعت هذه المناهج وتكاثرت، ودُعِي إلى القراءة الجديدة للنّص القرآني، بناءً على أصول المناهج النَّقدية والتَّفسيرية الحديثة، وتطبيق الظّاهرتية (الفينومينولجية) مثلا. وهدفي في هذه الورقة البحثية أن أحاول الإجابة عن سؤالين وهما:

1- ما مدى توافق المقاربات والمناهج النَّقدية الحديثة والمعاصرة مع دراسة النَّص القرآني في مختلف مستوياته؟

2- هل النَّص القرآني داخل في عموم تطبيق هذه المناهج والمقاربات أم مستثنى منه؟

حيثُ يهدف هذا البحث إلى تبيُّن مدى إصابة من أراد تطبيق هذه المقاربات على النَّص القرآني، وإلى الكشف عن معيارية المقاربات الحديثة في الدَّرس التَّفسيري.

1- النَّص القرآني بين التَّأويل والقراءات (بين التَّفاسير الموروثة والمقاربات الحديثة): لا يشكّ باحث خاض دروباً وعرة في فهم النَّصوص أنّ قراءة أيّ نص من الشِّعر الجاهلي يتطلّب معرفة تامّة بسنن العرب في كلامها لأنّ الشِّعر الجاهليَّ هو أعلى النَّصوص لغةً، وتركيباً، وحتَّى من حيثُ السياق التَّاريخي، إذ يمثّل –أي النَّص الجاهلي- المرجعيّة الكبرى التي بُنِيَت عليها لغة العرب، الَّتي كانت ولا

زالت مكمن عزّهم، ووسام شرفهم، وحاضنة علومهم، ومُرضعة فكرهم، إذْ هي وعاء الفكر الإنساني الإسلامي أجمع، ومع هذا لا يلزم منه الحذر، والتوقّف في القول بالرأي، أو الاجتهاد إلى نظرة لم يُسبق إليها، ولنتبيّن ذلك نجد أنّ المعلقات (المذهّبات) قد شُرِحَت شروحاً متنوعة بفهوم متقاربة، دون أن يَعْتَبَ أحدٌ على أحد من المتقدّمين أو المتأخِّرين عن صاحب الرَّأي رأيه، إلاّ فيما يتعلّق بالنَّقد الأدبي الذي هو من أسمى الممارسات اللُّغويَّة التي ينطلق فيها صاحبها من وجهة نظر شخصية ومرجعية فكرية دقيقة أثناء تحليله لنصّ معين، وهنا لا يرتفع الحذر والخوف في التعامل مع هذا النَّص، أو تحاشي القول فيه، مادام أن النَّص لم يكتسب صفة القداسة التي تجعل قارئه يحذرُ، ويتحوَّبُ، ولا يعني هذا أنّ القارئ للنّص القرآني يُحجم عن فعل ذلك إن كان قد انتسب للعربية نطقاً، وفهما، وتمكناً، لأنّ القرآن نفسه نعى على معطّلة العقول وذلك لأنّ «الاهتداء إلى الحقّ يحتاج إلى استقلال الفكر، ومعاناة الاجتهاد، وتصوّن عن آفة التقليد، ذلك أنّ المقلِّد يعطّل إدراكه، ويَقْبِر مواهبه، ويجري -بمنطق القطيع- في ركاب مقلَّده ... ولذلك نعى القرآن الكريم على المقلّدين تعطيل عقولهم، وانحياشهم إلى دعوات الضّلال»[4].

وقد اعتبر بعض الباحثين أنّ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر هو أزمة تعطيل العقول، أو عجزها عن خلق تفكير مبدع، بكسر قيود الماضويّة والتّخلف والرجعيّة، وركوب موجة التطوير الفكري، وتحجير العقل هو عينه تحجير الفكر، وحجز الإبداع وإماتته في مهده، يقول **علي حرب**: «ولعلّ مأزق الفكر العربي الحديث المتمثل على ما نرى في الوقوف عند العلوم الموروثة من دون تطويرها أو في العجز عن ابتداع آفاق معرفيّة جديدة وتأسيس ميادين علميّة جديدة، لعلّ هذا المأزق الذي لا ينفصل عن أزمة الاجتماع العربي وعن محنة المعنى في الثقافة الإسلاميّة من الأسباب التي تدفع الفكر إلى المراجعة والنَّقد، بحيث توجَّه أصابع الاتِّهام بالدّرجة الأولى إلى **العقل العربي ذاته** لكي يقوم بمحاكمة نفسه فيفحص عن مسلَّماته ويُحلِّل بنياته ويُراجع طريقة اشتغاله، وباختصار يفحص عن المبادئ والقواعد التي يستخدمها في النَّظر والعمل على السواء، سبراً لإمكانات جديدة وبحثاً عن آفاق لم يتمَّ ارتيادها بعدُ. هكذا فالوعي بالأزمة يقود إلى نقد الذَّات والتّعرف إليها من جديد، أي إلى إعادة اكتشافها وتحريرها. إذ في الكشف تحريرٌ من القيود وانفتاح عوالم جديدة»[5].

وقد ادّعى كثير من الباحثين الحَدَاثيّين أنَّ تفسير القرآن الكريم وتأويله لا يُحتاج فيه إلى ما قاله الأقدمون، وما قدّموه من قراءة للنّص عن طريق تفسيرهم له، حتَّى سُمِع ولا يزال يُسمع من الأصوات المتعالية لترهين الخطاب الدِّيني ونقده، في دعوات صامتة إلى التَّجاسر على القدماء من المفسّرين، ونبذ ما كتبوه ظهرياً، لأنّها -في نظرهم- قراءات كان لها سياقها التَّاريخي المناسب، وإذ أخضعنا النَّص القرآني للمنهج التَّاريخي للزم من ذلك رفض كلّ القراءات والتَّأويلات السَّابقة، والانطلاق برؤية جديدة موضوعة في سياقها التَّاريخي المناسب، في محاولة بائسة لإبادة التُّراث التَّفسيري، حيثُ سهرت أعين تتربَّصُ بمقدّسات المسلمين، وَغَفَتْ أعين أخرى تهويناً من هذا الأمر، حيثُ جاء النَّسف الكُلي في مِسْلاخ التَّجديد، والعصرنة، ومن جملة ذلك ما ادّعاه نصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد الخطاب الدِّيني) الذي أحدث به ضجّةً كبيرة في أوساط المصريين بشكل عام، والأزهريين بخاصة، حتَّى ثار من ثار عليه، واتُّهِم بسببه بالكفر والزّندقة، وهو في ذلك يدّعي أنّ ما كتبه من منطلق حرية الفكر، وبعث فكرة التساؤل، والوصول إلى الحقيقة المطلقة، وفي نظره ذلك حقٌّ مشروع، ومطلب نبيل، متوسّلا في ذلك القاعدة الميكيافلية: «**الغاية تبرّر الوسيلة**».

لم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل ذهب بعض الباحثين إلى أنّ النَّص القرآني يمكن أن نعامله معاملة النَّصوص الأخرى التي تعتبر مقدّسات في دياناتها، وهي طعنة موجعة، وتربُّص من طَرْفٍ خفيٍّ، لإلغاء مفهوم تعظيم كتاب الله تعالى، ومن هؤلاء الباحث محمد أركون حيثُ قال: «فنحن نعتقد أن القرآن مثله مثل التَّوارة والأناجيل، عبارةٌ عن نصوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل»[6]، وذلك لأنّ القرآن في نظره «**ليس بحاجة إلى تبجيل لكي يفرض غناه وعظمته**»[7]، وهذا يعني أنّ القرآن كنّص لا يحتاج لدى القارئ أن يُضفيَ عليه مفهوم القداسة، وتصبح تلك بالنّسبة إليه صفة غير أصلية، وإنّما أكسبها إيَّاه القارئ الذي ينطلق في قراءته لهذا النَّص من منطلق إيديولوجي ضيّق، حيثُ تُفرَض عليه منذ بداية عملية القراءة قيودٌ يرجع إليها أثناء عملية القراءة، سواءً أتعلّق الأمر بالقراءة الشَّعائرية (ما يسمّى بالتّلاوة القرآنية) التي يختلف فيها القارئ من حيثُ مستوى الفهم، واستكناه المعاني، واكتشاف معالم النَّسيج النَّصي باختلاف مستويات التَّركيبة الاجتماعية، ممّا يستدعي حضور المستوى الأنثروبولوجي، أم بالقراءة التَّفسيرية للنّص التي تشكّل نصاً ثانياً يطرأ على النَّص المتكامل كوحدة بنائية منتهية التَّكوين، مفتوحةِ القراءة؛ وهذا الأمر الذي أُثِير فيه الجدل، وطُرِح فيه النِّقاش طويلاً، واحتدمت فيه المذاهب الفكرية، والنِّحل الإسلامية، من مثل ذلك تفسير بعض الآيات وقراءتها قراءةً مقبولةً من حيثُ تحكيم العقل الإنساني لأنّ النَّص القرآني -كما يرى **نصر حامد أبو زيد** خاضع للإنسانية التي تنطلق من أرضية النِّسبية والخاضعة لِزَاماً بمحكوميّة تاريخيِّة إلى جدلية الثَّبات والتَّغيُّر- وليؤخذ على سبيل التَّمثيل قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة: 64].

2- قراءة تفسيرية تاريخيَّة عند القدماء والمُحدثِين لقوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾: انطلاقاً من المبدأ الذي حدّده **نصر حامد أبو زيد** من كون النَّصوصُ القرآنيَّةُ خاضعةً كغيرها من النَّصوص الأخرى إلى جدلية الثَّبات والتَّغيُّر يمكن طرح السؤال الآتي: كيف يمكن أن نفسّر صفة (اليد) المنسوبة إلى الذات الإلهية هنا؟ سؤال صعب قد أجابت عنه القراءات التَّفسيرية إجابات مختلفة سيطر عليها في العموم التَّلوين المذهبيُّ والصِّراعات المذهبيّة القائمة على اتّخاذ الآراء الشّخصيّة المنتمية إلى الأرضيَّة الإيديولوجيّة، أو ما يسمى بـ «أَدْلَجَة التَّفكير» أو «الفكر الدُّغمائي» كما يسمّيه محمد أركون، لكنَّ الجدل هنا: هل يمكن لهذه القراءات المختلفة أن تجد تفسيراً لهذا الإشكال أم تكتفي في ذلك بالنّقل في سلسلة تاريخيَّة منتهية إلى عصر الصَّحابة الذي نقلوا عن الرَّسول ﷺ؟

للإجابة عن هذه الإشكاليّة يمكننا هنا أن ننقل بعض القراءات التَّفسيرية في ترتيب كرونولوجي على النّحو الآتي:

أ- عند المتقدّمين من المفسّرين:

- **القراءة 1:** قال الأخفش: «{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} كما تقول: "إنَّ لِفُلانٍ عِنْدِي يَداً" أي: نِعْمَةً»[8].
- **القراءة 2:** قال الطَّبري: «بل يداه مبسوطتان، يقول: بل يداه مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده وأقوات خلقه، غيُر مغلولتين ولا مقبوضتين "ينفق كيف يشاء"، يقول: يعطي هذا، ويمنع هذا فيقتِّر عليه»[9].
- **القراءة 3:** قال أبو اللّيث السّمرقندي: «بل يداه مبسوطتان، يُقال: أمره ونهيه، ويقال: نعمتان نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، ويُقال: نعمتان في السماء المطر وفي الأرض النبات؛ يعني: رزقه واسع باسط على خلقه»[10].

- **القراءة 4:** قال الثَّعلبي: «قال محمد بن مقاتل الرازي: أراد نعمتان مبسوطتان نعمته في الدنيا ونعمته في الآخرة، وهذه تأويلات مدخولة لأن الله عز وجل ذكر له خلق آدم بيده على طريق التخصيص والتفضيل لآدم على إبليس، ولو كان تأويل اليد ما ذكروا لما كان لهذا التخصيص والتفضيل لآدم معنى لأن إبليس أيضا مخلوق بقدرة الله وفي ملك الله ونعمته.

وقال أهل الحق: إنه صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه، قال الحسن: إن الله سبحانه يداه لا توصف، دليل هذا التأويل إن الله ذكر اليد مرّة بلفظ اليد فقال عز من قائل قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ. بِيَدِكَ الْخَيْرُ.يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. تَبارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ»[11].
- **القراءة 5:** قال الواحدي: «اعلم أن اليد تذكر في اللغة على خمسة أوجه: الجارحة، والنعمة، والقوة، والمِلك، وتحقيق إضافة الفعل»[12]، وهنا يكون الواحدي قد فتح القراءة الواحدة إلى قراءات متعدّدة، ثمّ جعل يحلّل ذلك ويستدلُّ لكلِّ قراءة على ما ورد في لغة العرب، أي هنا تفتح القراءة الألسنية للنّص تتعدُّد الأوجه أثناء القراءة، وانفتاح التَّأويل انطلاقاً من مرجعيّة فكرية معينة (لغوية، نحوية، بلاغية، ....الخ)
- **القراءة 6:** قال القُشَيْري: «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ، أي: بل قدرته بالغة ومشيئته نافذة، ونعمته سابغة وإرادته ماضية »[13].
- **القراءة 7:** قال الجرجاني: «(بسط اليد): نفاذ التّصرّف، آمنّا بما أخبر الله من غير تأويل»[14].
- **القراءة 8**: قال السَّمَعَاني: «{بل يَدَاهُ مبسوطتان ينْفق كَيفَ يَشَاء} يَعْنِي: يدا الله مبسوطتان، يرْزق وَينْفق على مَشِيئَته كَيفَ يَشَاء،... وَأما الْيَد: صفة لله - تَعَالَى - بِلَا كَيفَ، وَله يدان، وَقد صَحَّ عَن النَّبيّ أَنه قَالَ: " كلتا يَدَيْهِ يَمِين ". وَالله أعلم بكيفية المُرَاد»[15].

ب- عند المتأخِّرين من المفسّرين:

- **القراءة 9:** قال البَغَوي: «{بل يداه مبسوطتان}؛ ويد الله صفة من صفاته كالسمع، والبصر والوجه، ... والله أعلم بصفاته، فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم. وقال أئمة السلف من أهل السنة في هذه الصفات: "أمروها كما جاءت بلا كيف»[16].
- **القراءة 10:** قال الزمَّخشري: «ذلك أنّ غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك»[17].
- **القراءة 11:** قال الرَّازي وقد أورد اختلافهم في تفسير اليد، ونسب من يقول بأنّها الجارحة إلى مذهب المجسّمة، وأورد احتمالات إطلاق اليد في اللّغة ثمّ قال: «أما جُمْهُورُ الْمُوَحِّدِينَ فَلَهُمْ فِي لَفْظِ الْيَدِ قَوْلَانِ: الْأَوَّلُ: قَوْلُ مَنْ يَقُولُ: الْقُرْآنُ لَمَّا دَلَّ/ عَلَى إِثْبَاتِ الْيَدِ للَّه تَعَالَى آمَنَّا بِهِ، وَالْعَقْلُ لَمَّا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ يَدُ اللَّه عِبَارَةً عَنْ جِسْمٍ مَخْصُوصٍ وَعُضْوٍ مُرَكَّبٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ وَالْأَبْعَاضِ آمَنَّا بِهِ، فَأَمَّا أَنَّ الْيَدَ مَا هِيَ وَمَا حَقِيقَتُهَا فَقَدْ فَوَّضْنَا مَعْرِفَتَهَا إِلَى اللَّه تَعَالَى، وَهَذَا هُوَ طَرِيقَةُ السَّلَفِ» ثمّ صرّح بمضمون ما يريده من دلالة هذه الآية والمذهب الذي يذهب إليه في قراءة تأويل هذه الآية قائلا: «الْيَدُ فِي حَقِّ اللَّه يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ بِمَعْنَى الْجَارِحَةِ، وَأَمَّا سَائِرُ الْمَعَانِي فكلها حاصلة»[18].
- **القراءة 12:** قال ابن كثير: «{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} أَيْ: بَلْ هُوَ الْوَاسِعُ الْفَضْلِ، الْجَزِيلُ الْعَطَاءِ، الَّذِي مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَهُ خَزَائِنُهُ، وَهُوَ الَّذِي مَا بِخَلْقِهِ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، الَّذِي خَلَقَ لَنَا كُلَّ شَيْءٍ مِمَّا نَحْتَاجُ إِلَيْهِ، فِي لَيْلِنَا وَنَهَارِنَا، وَحَضَرِنَا وَسَفَرِنَا، وَفِي جَمِيعِ أَحْوَالِنَا»[19].

- **القراءة 13:** قال الجلالان: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان، مُبَالَغَة فِي الْوَصْف بِالْجُودِ وَثَنْي الْيَد لِإِفَادَةِ الْكَثْرَة إِذْ غَايَة مَا يَبْذُلهُ السَّخِيّ مِنْ مَاله أَنْ يُعْطِي بِيَدَيْهِ»[20].

ج- عند المحدثين من المفسرين:

- **القراءة 14:** قال الخلواتي الحنفي: «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ، أي: ليس شأنه عز وجل كما وصفتموه بل هو موصوف بغاية الجود ونهاية الفضل والإحسان ...وهي (أي اليدُّ) صفة من صفات الله تعالى كالسمع والبصر والوجه ويداه في الحقيقة عبارة عن صفاته الجمالية والجلالية»[21].
- **القراءة 15:** قال الشوكاني: «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ، أَيْ: بَلْ هُوَ فِي غَايَةِ مَا يَكُونُ مِنَ الْجُودِ»[22].
- **القراءة 16:** قال الألوسي بعدما أورد بعض تأويلات اليد عند من سبقه من المفسرين: «وقال سلف الأمة رضي الله تعالى عنهم: إن هذا من المتشابه، وتفويض تأويله إلى الله تعالى هو الأسلم، وقد صح عن النَّبيّ ﷺ أنه أثبت لله عز وجل يدين،وقال: «وكلتا يديه يمين» ولم يرو عن أحد من أصحابه ﷺ وعليهم أنه أوَّل ذلك بالنعمة، أو بالقدرة بل أبقوها كما وردت وسكتوا، ولئن كان الكلام من فضَّة فالسكوت من ذهب لا سيَّما في مثل هذه المواطن»[23].
- **القراءة 17:** قال الصّديق حسن خان: «ويد الله صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه فيجب علينا الإيمان بها والتسليم وإثباتها له تعالى وإمرارها كما جاءت في الكتاب والسنة بلا كيف ولا تشبيه ولا تعطيل، قال تعالى: (لما خلقت بيدي) وقال النَّبيّ ﷺ عن يمين الرحمن: "وكلتا يديه يمين" فالجارحة منتفية في صفته عز وجل، والجهمية أنكروها وتأوَّلوا بالنعمة والقدرة وهم المعطِّلة، وهذا الانتفاء إنما هو عند المؤمنين، وأمَّا اليهود فإنَّهم مجسمة فيصح حمل اليد عندهم على الجارحة بحسب اعتقادهم الفاسد»[24].
- **القراءة 18:** قال ابن عاشور: «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ نَقْضٌ لِكَلَامِهِمْ وَإِثْبَاتُ سَعَةِ فَضْلِهِ تَعَالَى. وَبَسْطُ الْيَدَيْنِ تَمْثِيلٌ لِلْعَطَاءِ، وَهُوَ يَتَضَمَّنُ تَشْبِيهَ الْإِنْعَامِ بِأَشْيَاءَ تُعْطَى بِالْيَدَيْنِ»[25].
- **القراءة 19:** قال دروزة: «ولقد وقف بعض المفسرين عند كلمة يَداهُ:

فمنهم من أوّلها بأنها كناية عن نعم الله وبأن تثنيتها في مقام التعظيم.

ومنهم من أوّلها بأنها كناية عن قدرة الله.

ومنهم من قال: إن يد الله صفة من صفاته يجب التسليم بها دون البحث في الكيفية، على ما كان عليه السلف من أهل السنة»[26].

- **القراءة 20:** قال الشَّعراوي: «{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ}، وهو يعطي من يريد، وكلمة «اليد» في اللغة تُطلق على الجارحة وتطلق على النعمة، فيقول الرجل: إن لفلان علي يداً لا أنساها؛ أي أنه قدم جميلاً لا يُنسى. واستعملت اليد بهذا المعنى (أي: النعمة) لأن جميع التناولات تكون باليد»[27].

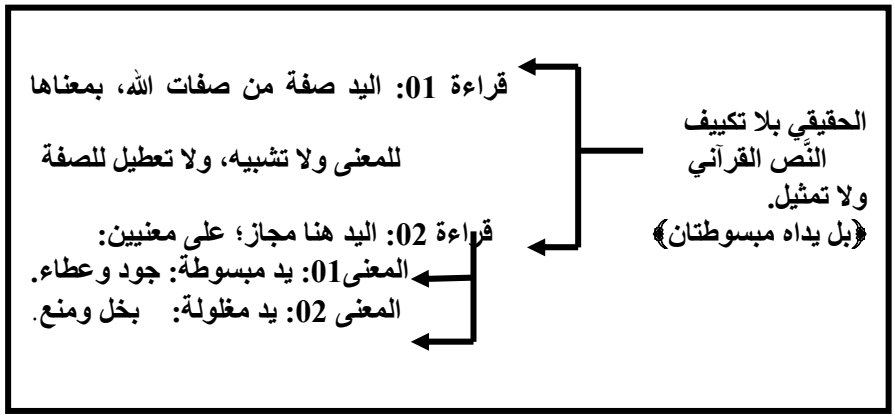
وكلّ هذه القراءات السَّابقة للنّص القرآني تدور في فلك تفسيرين اثنين، وكلّها تنطلق من مرجعيّة إيديولوجيّة، وتلوين مذهبي معيّن لا يمكن للمفسِّر الخروج عنه بأيّ حال من الأحوال، وتنوّع القراءة دليل الانفتاح على الخطاب الدِّيني ابتداءً، والاختلاف الوارد هو اختلاف الصِّيغة الألسنية لا غير، فنجد أنّ كلّ مُفسِّر ينتمي إلى حقل إيديولوجي معيّن سيعيد حمل الآية على تفسير من سبقوه ممن يوافقه في مَنْحَاه، وذلك لأنّ المفسِّر منذ القديم إلى يومنا هذا لا يجد حرجاً في إبداء رأيه واجتهاده في الآية من منطلق

لاهوتي كما يسمّيه أركون، وهذه القراءة تشكِّل كلُّ واحدة منها تفسيراً معيناً، إذ التَّفاسير تختلف، وهي أنواع منها نوعان أساسيان:

أ- التَّفسير بالمأثور (الكتاب والحديث): لا مجال للاجتهاد فيه؛ تفسير النَّص القرآني يحتاج إلى نصّ عالٍ من القرآن نفسه أو من الحديث في تحديد دلالته، وفهم المعنى منه.

ب- التَّفسير بالمنظور (الرأي): فيه نوع من الاجتهاد؛ إذ لا يقف المفسّر عند النَّص بل يجتهد في الكشف عن بعض صور الدّلالة في النَّص من زوايا عدّة (بلاغيًّا، نحويًّا، صرفيًّا، بيانيًّا، ...إلخ)[28].

ويمكن أن تُلخَّص القراءات السَّابقة في قراءتين كما سبق بيانه، وإنّما الاختلاف في العبارات المُعبَّر بها ليس إلاّ رغم تباعد العصور بين قراءة وقراءة ممّا يوحي بالتَّأثير المذهبي في كلّ قراءة، إذ لا يتّفق القارئ والنَّاقد للنّص مع مَنْ سبقوه إلاّ من منطلق عقديٍّ دون غيره من المبادئ التي تمثّل مرجعاً أو مَعْلَماً، ويمكن تمثيل القراءتين للآية السابقة على النَّحو الآتي:



3- مفهوم وضوابط ترهين وتحيين القراءات التّفسيريّة عند أركون وحرب وأبو زيد: عند التأمّل في القراءات السابقة للآية نجد أنَّ اختلافهم في تفسيرها وتأويلها هو خلافٌ عقدي محضٌ لذا نجد أنَّ أركون رفض هذا المنطلق في التَّفسير في معرض ذكره الحاجةَ إلى تجديد التَّفسير أو الانتقال إلى مرحلة تحليل الخطاب الدِّيني قائلاً: «وهذا لا يعني أنّنا بالطّبع سوف ننخرط في الخطّ التّبجيلي، وأن نكرِّر بصياغات لغويّة مختلفة ما كان عدد كبير من المفسرين المسلمين قد قالوه سابقاً، وإنّما يكمن مقصدنا الأكثر بعداً وعمقاً في المساهمة بتشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام. لقد ابتدأ العلماء يعترفون بأنّ الخطابات اللاهوتيّة التي ظهرت مرتبطة كلّها بإيديلوجيّة رسمية أو معارضة (كاثوليكيّة/ بروتستانتيّة، سنيّة/شيعيّة) ونحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضّيق، وأن نجعل ممكنا وجود تفكير ديني منفتح (من دون أيّة أسبقيات لاهوتيّة) على جميع التجارب الدِّينية للبشريّة»[29]، أيّ أنّنا حيال القراءة التَّفسيرية الحديثة وفق ما يقتضيه التَّرهين الخطابي النَّقدي يجب على القارئ أن ينطلق من محض الفكر الحرّ، والعقل المُنْطَلق دون الالتزام المبدئي بالقيود الإيديولوجيّة التي تجعل منه قارئاً استهلاكياً، أو مستثمراً سلبيا لقراءات سابقة خارجة عن سياقها التَّاريخي، ويبقى النَّص القرآني كما يرى نصر حامد أبو زيد كغيره من النَّصوص خاضعاً للمنهج التاريخي من حيثُ المفهوم، ويبقى المنطوق ثابتاً، بتطبيق جدلية التَّغيير والثَّبات، ومراعاة للسِّياق التَّاريخي الذي له دور فعّال في الحاكمة الدّلاليّة للمعنى، وبناءً على هذا التوّجه الفكري عند أركون وغيره، جعل علي حرب حرية البحث والفكر، وبعث روح التساؤل اتفاقيّة

إجماعيّة قائلاً: «وأوّل ما أتَّفق به معه هو حرية البحث والفكر، وأعني بالتَّحديد حرية الباحث المسلم بالأخص في أن يقوم بتشريح التُّراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه إذا شئنا استخدام عبارة أركون ذاتها. فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلاً دون حرية البحث، إلاّ إذا كان عائقاً نظريًّا أو منهجياً. وبكلام آخر، لا ينبغي للعوائق السلطويّة والدّوغمائية أن تقف حجر عثرة في سبيل البحث والكشف. بل الباحث الحقّ لا يسلِّم إلاّ بما يُفضي إليه بحثه ونظره ولو خالف ذلك ما استقرّ عليه الرّأي أو ما رَسَتْ عليه القناعات....ولعلّ البحث لا يتقدّم إلاّ بخلخلة الاعتقادات وزحزحة القناعات وتبديل زاوية النظر إلى الأمور والأشياء....نعم إنّ لكل مُعْتقدٍ حقّه كما يعلّمنا أهل العرفان. ولكن الباحث عن الحقيقة غير المكتفي بحقيقته لا ينظر إلى حقِّ المُعْتَقَد بل ينظر إلى المُعْتَقَد الحقّ ويفحص عنه. والباحث عن الحقِّ لا يستقِرُّ، بل تُقلقه الأسئلة دوماً، إذ الحقُّ يتّسع ويصعب استقصاؤه»[30].

وفي إطار البحث عن الحقّ يرى بعضهم أنّ الخطاب الدِّيني (القرآن بخاصة) نفسه خطابٌ متقوقعٌ بمفهومه القديم، وأنَّ المفاهيم والتَّعاليم الواردة في القرآن مثلا لا تمثِّل الواقع الذي نعيشه ممَّا يُحدِث فجوة واسعة بين الإسلام والمسلمين، حيثُ تفرض الحياة الاجتماعية المعاصرة نمطاً معيَّناً لا يتكيّف مع التَّعاليم الدِّينية التي كانت تُعْتَمد وتُطَبَّق في إطار زمني معين؟!! ومن ذلك:

- قضية التزام المرأة الحجاب.
- أو حكم مصافحة النِّساء.

وغيرها من الأمور التي عقّدت صورة الخطاب الدِّيني وجعلت منه محوراً ضيقاً، تسدُّ فيه الأبواب دون الباحثين عن الحقيقة، والراغبين في العيش في إطار واقعي، والبعد عن العالم الافتراضي أو الفرضي؛ لذا قال نصر حامد أبو زيد: «والواقع أنّ الأمر يبدو كذلك في الخطاب الدِّيني، أي يبدو هذا الانفصام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قدريًّا، ولعلَّ هذا يفسِّر عجز الخطاب الدِّيني عن تقديم حلول تفصيليَّة لمشكلات الواقع اكتفاءً برفع شعار: الإسلام هو الحلّ، ويتمّ طرح المشكل باختصار وتبسيط شديدين: كان بيدنا سلاح استخدمناه، مرَّة للانتصار، ثمّ ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار ... وعندما يُطلق سراح القرآن، سوف يطلق سراح هذه الأمّة»[31]، والمقصود بذلك هو اعتبار البعد التَّاريخي، أو وضع النَّص في سياقه التَّاريخي الذي يوظِّف فيها البشر هذا النَّص ليخدمهم، ويكون عوناً لهم على تذليل مشكلاتهم، لا أن يصبح النَّص الدِّيني نفسه عائقاً، وعقبة صعبة في حياتهم، حيثُ يحيى في ضمور، وينحدر بهم إلى سفول، وهذه مشكلة أخرى، وتساؤلات لا يوجد لها جواب في كثير من الأحيان، ويتعقَّد الوضع عندئذ؟ يقول نصر حامد أبو زيد مُصوِّراً هذه المشكلة: «يبدو إهدار البعد التاريخي في تصوّر التَّطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتَّطبيق على الحاضر، ويكون الاستناد إلى سلطة السَّلف والتُّراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أوليّة تتمتَّع بذات قداسة النَّصوص الأوليّة، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التَّاريخي ممّا يساهم في اغتراب الإنسان والتستُّر على مشكلات الواقع الفعليّة في الخطاب الدِّيني... إنّ ردّ كلِّ أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلاميّة- بل وكل أزمات البشرية- إلى البعد عن منهج الله هو في الحقيقة عجزٌ عن التَّعامل مع الحقائق التَّاريخية، وإلقاؤها في دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتميَّة لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. الوقوف جنباً إلى جنب مع التَّخلف ضدّ قوى التّقدم[32]» وقد سمعتُ بعضهم في إحدى الملتقيات حول بلاغة القرآن الكريم المقامة بجامعة مولود معمريّ - تيزي وزّو- وهو يجتهد في تفسير قوله تعالى: ﴿والرَّاسخون في العلم﴾ [آل عمران: 07] مفنداً أن يكون هؤلاء هم علماء

الشريعة الإسلاميّة، أو حَمَلَةُ الفقه، والقائمين بمهمة الفتوى، وعلماء العقيدة، أو التَّفسير، أو الحديث، بل هم الذين سافروا إلى الفضاء، وجاوزوا طبقة الأزون، وصنعوا الصورايخ، وطوّروا التكنولوجيا، ودفعوا عجلة الرّقي الإلكتروني والرّقمي، وغيرهم من العلماء المبرزين في مجالات العلوم البحتة، وقد عدّ نفسه في تلك المداخلة من الراسخين في العلم!! وقد استنكف بعضهم في ذلك اليوم الدّراسي عن قبول مقالته، ورفض كلمته جملة وتفصيلاً، وقد علّقوا بتعليقات تتراوح بين الشدّة واللّين، وذلك لأنّ مثل هذه المواضيع التي تمسُّ الجانب العقدي أو الدِّيني فيها نوع من التّحفظ في إبداء مطلق الرَّأي فيها، أو الاعتماد على خالص الاجتهاد دون عزو القول إلى أحد ممن سبق بفهم، وهو إغراب بدعوى التَّجديد وبعث حرية الفكر، وفكّ أغلال الماضويّة والتّخلّف والتَّاريخانيّة والسلفيّة القاتلة، وإنِّي أراه يستمدّ ذلك من التَّفريق بين الدّين والفكر الدِّيني «فالدّين هو مجموعة النَّصوص المقدّسة الثَّابتة تاريخيًّا، في حين أن الفكر الدِّيني هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النَّصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل من الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة –واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدّد- إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة»[33] كما يراه نصر حامد أبو زيد.

إنّ أركون ومن وافقه على منهجه في قراءة النَّص القرآني؛ وهو المنهج الظّاهرتي (الفينومينولجي) الذي يلغي كلّ المعارف القاعديّة للمُفسِّر، أو القارئ وبخاصّة تلك التي تصبُّ في أُطُر إيديولوجيّة ضيّقة، أو مذهبيّة تعصبيّة، وينبذُ بشّدة ركوب موجة التَّبجيل، وتقلّد الفكر التَّقديسي للنّص وبخاصّة في العصور الأولى إلى نهاية القرن الرَّابع، حيثُ ينفي فكرة كون أنّ أبا بكر الصّديق - رضي الله عنه- هو أوّل من جمع المصحف[34]، بل الخلاف بعده باقٍ بين السّنّة والشيعة إلى نهاية القرن الرابع، هناك صار النَّص - حسب أركون- وحدة متكاملة مغلقة من حيثُ التركيب، ومفتوحة من حيثُ الفهم والقراءة، فإذا كان الاختلاف قد جرى فيه سنين بل قرون متطاولة فكيف يمكن للقارئ أو يُسلّم مبجلاً النَّص تعلوه رهبة القراءة أو الجرأة على الاجتهاد؟!

وهذه الفكرة في نظري غير مقبولة بتاتاً، لأنّ القرآن الكريم «يعدُّ رأس مقدّسات الإسلام، وعمدة التَّشريع، وينبوع الحكمة، يَعْطِفُ النّفوس إلى الحقِّ، ويَلْفِت العيون إلى النُّور، ويهدي الحيارى إلى السبيل القصد، فلا غرو أن يُنزّله المسلمون - على تراخي العصور- منزلة التَّقديس والإكبار»[35]، وهذا التَّبجيل نابع من عقيدة المسلم الذي يرى في النَّص القرآني أنّه دستور حياة وشريعة، أي لا يكتفي في قراءته للقرآن بفهم معالم الإسلام، والسَّعي إلى تطبيق أحكامه، والوقوف عند حدوده، بل يصلح هذا لأن يكون نبراساً يهتدي به في أمور دنياه ودينه، ويمكن لهذا النَّص أن يسترشد به في كلّ الفنون والعلوم، وفي مجال الفكر والإبداع، وقد ضيّق بعضهم هذا المفهوم وجعل من الفكر الدِّيني خطابا شعائريًّا، يمكن تفعيله في شعائر دينيَّة فقط، حيثُ لا يصلح إعماله في المجالات الأخرى التي تستوجب إلغاءً لهذا الفكر، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ الدّعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرَّحمة وباطنها العذاب، إنّها دعوة تؤدي إلى تحكيم الفكر الدِّيني الخاضع لملابسات الزَّمان والمكان والموقف الاجتماعي في مجالات فكرية، عقليَّة وإبداعيَّة، لم تتعرَّض لها النَّصوص الدِّينية، وإنّ حاول الفكر الدِّيني دائما بطرق تأويليَّة ملتوية أن يستنطق النَّصوص الدِّينية بما يراه في المجالات المُشار إليها»[36]، وقد يكفي دليلاً على تفنيد وعدم قبول هذه الرؤية، ما ورد في التَّاريخ الإسلامي الحافل من علماء في شتّى التّخصصات، وجميع المجالات العلمية، وقد كانوا دوما تصبغهم الصّبغة الإسلامية لا غير، أفيُنكرُ هذا التَّاريخ الذي لا مجال

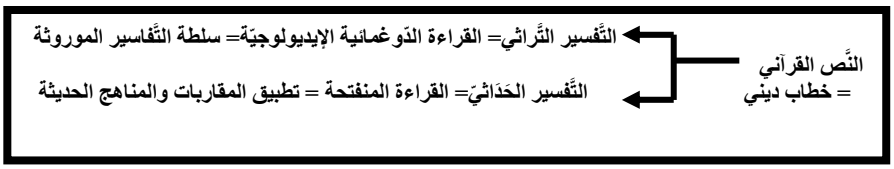
للتحريف فيه، ولا التَّغيير؟! وبخاصة إذا كان النقل عن المحقّقين، يقول محمود شاكر: «فإنَّ هذا الإحساس القديم المبهم المتصاعد بفساد الحياة الأدبية، قد أفضى بي ...إلى إعادة قراءة الشِّعر العربي كلِّه أوَّلاً، ثم قراءة ما يقع تحت يدى من هذا الإرث العظيم الضَّخم المتنوِّع من تفسير وحديث وفقه، وأصول فقه وأصول دين (هو علم الكلام)، وملل ونحل، إلى بحر زاخر من الأدب والنَّقد والبلاغة والنَّحو واللُّغة، حتَّى تراث الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم وصور الكواكب، والطبِّ القديم ومفردات الأدوية، وحتَّى قرأت البيزرة والبيطرة والفراسة .... تبين لي يومئذ تبيُّناً واضحاً أنَّ شطري المنهج: "المادة، والتطبيق" ... مكتملان اكتمالاً مذهلاً يحير العقل، منذ أوليَّة هذه الأمَّة العربيَّة المسلمة صاحبة اللِّسان العربي، ثم يزدادان اتساعاً واكتمالاً وتنوُّعاً على مرِّ السنين وتعاقب العلماء والكُتَّاب في كلِّ علم وفن، وأقول لك غير متردِّد أنَّ الذي كان عندهم من ذلك، لم يكن قطُّ عند أمَّة سابقة من الأمم، حتَّى اليونان، وأكاد أقول لك غير متردِّد أيضا إنَّهم بلغوا في ذلك مبلغاً لم تدرك ذروته الثَّقافة الأوربية الحاضرة اليوم، وهي في قمَّة مجدها وازدهارها وسطوتها على العلم والمعرفة»[37]. وحسبي بهذا الكلام الرّصين المحكم تعليقاً على قول نصر حامد أبو زيد، لأنّ الإشكال عنده في قراءة النَّص القرآني هو الفصل التعسّفي الواقع بين ما هو إلهي وما هو إنساني، وتوهّم الخطأ كامن في اعتقاد من يرى أنّ ما هو إلهي لا يمكن أن يُخضَع لمناهج التَّحليل العقليَّة الإنسانية، وإقامة العلاقة الانفصالية بينهما، فحتَّى نَسْلَم من سيطرة هذا الفكر الدُّغمائي الذي لا يمكنه أن يتجاوز عقدة أنّ النَّص القرآني يمكن أن يُعالج، ويحلّل كغيره من النَّصوص الأخرى دون الولوج في دائرة الصِّراعات العقدّية والخلافات الدِّينية المنهجيّة التي تعدُّ – حسب نصر حامد- كاشفاً للتناقض الواقع في الفكر الدِّيني، وقد ينتج عن ذلك الكثير من القراءات التي تكشف عن سوء الفهم الواقع –حسبه- في فهم دلالات الآيات أو فهم دلالة الألفاظ، وهذا غلط وغلط فاحش، ومزلق خطير من المزالق التي وقع فيها الحَدَاثيّون في فرض المناهج النَّقدية المعاصرة والمقاربات الحديثة على النَّص القرآني، وفرضها عليه بشكل تعسّفي محض، ودليل ذلك أنّ القرآن الكريم نزل نزولا مرتَّباً على الحوادث والوقائع، وكان الرَّسول ﷺ لا يتأخَّر لحظة في إبلاغ الصحابة بما نزل عليه من الوحيّ مفسراً لهم ما قد يُشكَل عليهم، وكانوا يسألونه عمَّا أَغْرَب عنهم، ثم علّموا ذلك التَّأويل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وقد كانوا أهل لغة وفصاحة وبيان، فلم يكونوا ليحرِّفوا تأويلاً تعلموه، أو يَضْعُفُوا عن تأويل فقهوه مباشرة من متلقي الوحي عن أمين الوحي جبريل - عليه السلام- عن الله -عزّ وجلّ- فيستحيل كوناً أن يتلقّى المتلقي الكلام دون إرادة فهم المعنى، وتوضّح الدّلالة عنده، وطلب شرحه لذا قال ابن تيميَّة: «ومن المعلوم أن كلَّ كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك. وأيضا، فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فنٍّ من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟»[38] وقد فهموا المعاني والدَّلالات بلغتهم التي بها يعبّرون، ولم يكن اعتقاد أنّها نصٌّ كلامي إلهي مانعاً من ذلك، بل وحتَّى الاجتهاد في تأويلها بما يوافق الوجه اللّغوي عندهم، وقد كانت المعاملة معاملة النَّص اللُّغوي، بدليل قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم﴾ [إبراهيم: 04] ولم يكن للحيلولة دون الفهم مقصد الوحي، بل الإبانة والتّفهم هما القصد فلا مكان هنا لقول نصر حامد أبو زيد: «ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأنّ النَّصوص الدِّينية نصوص لغويّة شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأنّ أصلها الإلهي لا يعني أنّها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة» فيمكن لهذه النَّصوص أن تعالج من نظرة ألسنيَّة، ويمكن إخضاعها إلى الدِّراسات وفق المناهج النَّقدية الغربيّة

المعاصرة والحديثة، وهذا عين ما فعله الكثير من الكتّاب، والباحثين، محاولين الوصول إلى نقطة اتّفاق بحثيّة مع من يرونهم بأنَّهم تراثيون، وإلاّ فقد رماهم غيرهم من أصحاب الفكر الحرّ -الذي ليس لحرّيته قيود أو شروط- بالتّخلف والماضي وغيرها من الأوصاف.

4- مناقشة آراء أركون وحرب وأبو زيد: إنّ الحَدَاثيّون أنفسهم يرون أنّ دراسة النَّصوص الدِّينية واجبة الإخضاع للبعد التَّاريخي الذي يلغي بدوره غلبة الطابع الإيديولوجي ابتداءً، وسيطرة الأفكار المُسْبَقَة أو الجاهزة، وقد ركّز كتّاب ثلاثة حول هذه القضيّة وهم:

- محمد أركون.
- نصر حامد أبو زيد.
- علي حرب.

وأنا لست أجادل هؤلاء أو أنازعهم «فيما شاب التُّراث التَّفسيري من التلوين المذهبي، والحشو الروائي، وتغلّب مصطلحات الفنون والعلوم، وانحسار أفق التنزيل على الواقع، وانكساف وقدة المعاصرة الحيّة التي تضمن قيوميّة الوحي على المسار الحضاري العام. بيد أنّ علم التَّفسير - مع كلّ هذا- اغتنى بفهوم جيّدة، وقواعد متينة، وضوابط في التّدبر لا محيص عن الاستهداء بها عند النظر في كتاب الله تعالى، وهذا مفترق الطرق بين صوت مبشّر بالهدم، وصوت داع إلى البناء!»[39]، حيثُ لا يجعل أصحاب القراءة الحَدَاثيّة للنصّ القرآني القسمة إلى: تفسير بالمأثور وتفسير المنظور (الرأي) بل يفسّرونه حسب الاتجّاه الذي هو في أصله تفسير وفق الطابع الإيديولوجي، وإن كانوا ينكرون أن يكون الأمر كذلك، حيثُ يرون أنّه قسمين:

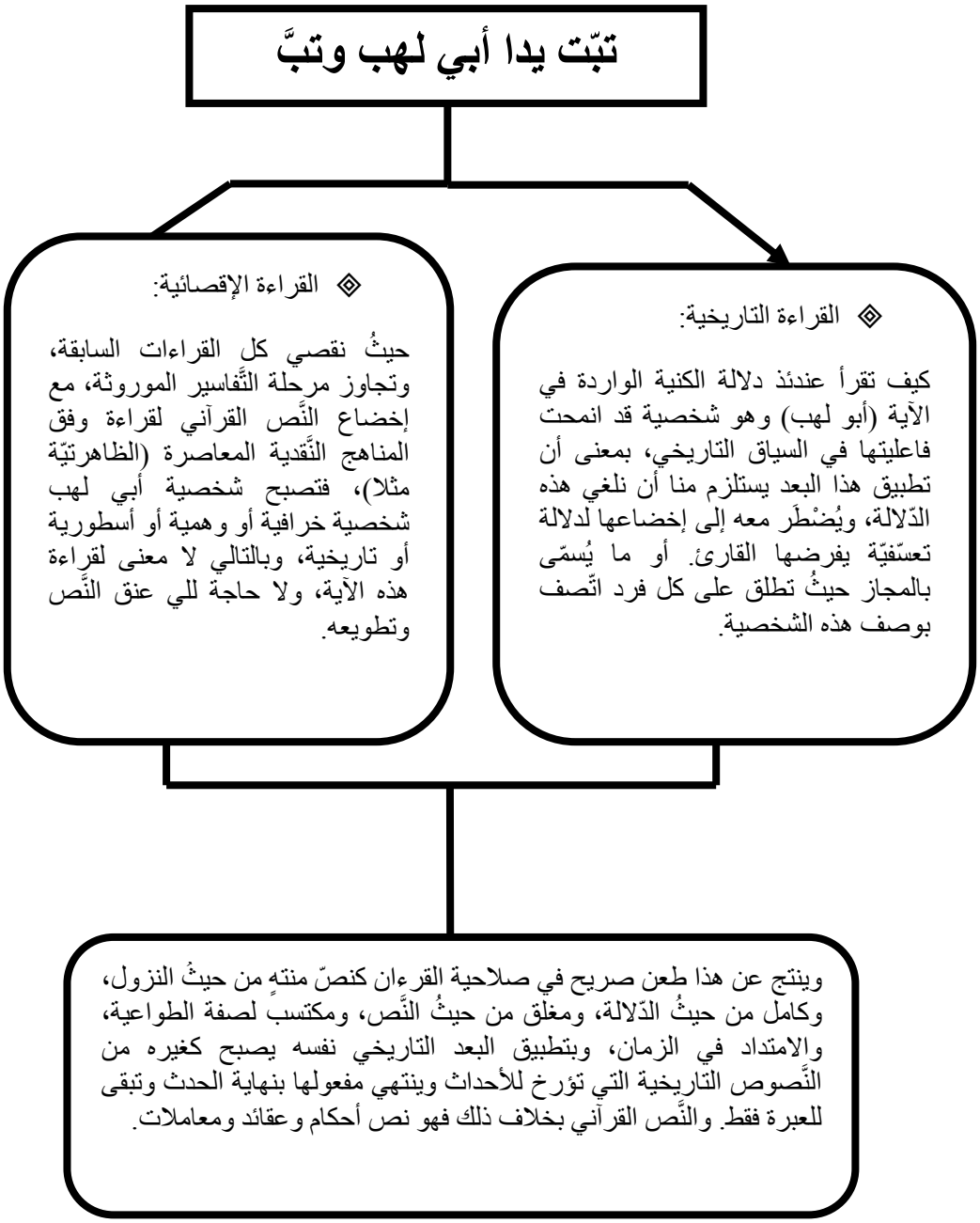


ويمكن أن يُقال: إنَّ هذا النوع من التَّقسيم للقراءة تُجاه النَّص القرآني بخاصة، أو الخطاب الدِّيني عموماً (الذي يشمل كلّ النَّصوص الدِّينية التي تكتسب اعتباطيًّا أوقصديًّا طابع القداسة، وتستوجب على المعتقدين لمعانيها الدّخول في الخطّ التبجيلي أوَّلا وآخراً) هي قراءة تعسّفيّة، حيثُ إنّ النَّاظر في قراءة السّلف للنَّصوص القرآنية بخاصة يجد فيها من اختلاف التنوّع الشيء الكثير، وهذا التّنوع نفسه هو تغاير ألفاظ، وتلاعب بالدّلالات عند النقّاد المعاصرين، فهو يصبُّ في نفس الفكرة، فنجد في كثير من الأحيان نزول الآية لسبب مخصوص، أو يُذكر له سبب مخصوص، أو متعلّق بشخص معيّن كأن يذكر اسمه فيها كقوله تعالى: ﴿تبّت يدا أبي لهب وتبَّ﴾ [المسد: 01] فالقارئ هنا أمام آليتين من آليات القراءة:

- إمّا التَّفاسير الموروثة.
- أو المناهج والمقاربات المعاصرة والحديثة.

فعند إعمال قواعد التَّفسير نجد أنَّ هذه الآية وإن نزلت في شخص معين، في ملابسات تاريخيَّة معيّنة إلاّ أنّ دلالة الوعيد سارية لأنَّهم جعلوا لذلك قاعدة في معاملة هذه النَّصوص بقولهم: «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب»، لأنّ دلالة الوعيد الواردة في الآية ليست مقصورة على أبي لهب كشخص بعينه، فقد انقضى السِّياق التَّاريخي لهذه الشّخصيّة وحتَّى تبقى الدّلالة قائمة، ويستمر انفتاح النَّص على القُرَّاء الجدد في مختلف العصور، لذا كانت القاعدة الواردة عن المفسّرين معتبرة، لعلم بعضهم أنَّ دلالة

الآية قد يقع فيها بعض الإشكالات مع الزّمن. ويمكن القول لأصحاب المناهج النَّقدية المعاصرة: إنّا قد سلّمنا لكم جدلاً بأنّ (الظّاهرتيّة أو الفينومينولجية) التي نادى بها أركون صالحة لتطبيقها على النَّص القرآني، وهي الأخذ بظاهر الدّلالة دون الحاجة إلى تأويل أو ليٍّ أعناق النَّصوص لتستقيم للقوالب المنهجيّة الجاهزة التّي يسميّها: الخطُّ التَّبجيلي، أو الطابع الإيديولوجي، أو أدلجة التفكير، أو أسلمة المنهج، أو التَّفسير الدّوغمائي، فلنطبّق الظاهرتيّة على الآية:



وإذا بُحِثَ معنى التَّفسير فإنّا نخلص إلى نتيجتين اثنتين:

- إمّا أن يكون التَّفسير انطلاقاً من قراءة الأولين للنّص القرآني، وبخاصة الذين شهدوا التَّنزيل، وأدركوا التَّأويل، حيثُ تكون القراءة هنا مستندة في أصلها إلى أصل ثان هو الحديث الشَّريف، وليس يُفهَم هذا النَّص فهماً جيِّداً كما فهمه الرَّسول صلّى الله عليه وسلم الذي أوحي إليه هذا القرآن. وهذا التقسيم الذي سمّاه المتخصّصون في التَّفسير **التَّفسير بالمأثور**.؛ وهذا النوع من التَّفسير لا مجال للاجتهاد فيه؛ أي من حيثُ تحديد الدّلالة للنَّص القرآني المراد قراءته، وإلاّ فتنويع العبارات في تحديد الدّلالات أمر مشروع من حيثُ اللّغة التي لا يجب تحجيرها في دلالات معينة، ممّا يؤدي إلى إماتة الجانب الآخر، إذ يمكن التَّعبير عن الشَّيء الواحد بعبارات متقاربة وكلّها تؤدي معنًى واحدا، ومهما يكن فإنّ الاجتهاد حاصل في هذا الجانب لا محالة.
- وإمّا أن يكون التَّفسير انطلاقاً من قراءة لا تستند إلى مرجعية تراثيَّة أو سلفيّة، وبعيدة عن جميع القيود المفروضة أثناء القراءة، كقيد النَّص الأصلي التَّفسيري الثاني (الحديث النبّوي)، وهذه القراءة التي تعتمد على الرَّأي كقاعدة تفسيريَّة، إذ هذا الرأي لا يخرج عن منطوق اللّغة، وعن حدودها المرسومة من لدن القدماء، كما مُثّل سابقاً بقراءة (اليد) عن المفسرين في العصور المختلفة، وقد نشأ عن هذا الاتّجاه ما يسمّى بمدرسة الرأي، وامتدادا لهذه المدرسة جاءت القراءات المعاصرة التي تسعى إلى تطبيق المناهج النَّقدية والمقاربات الحديثة على النَّص القرآني، بمعنى آخر أن يدخل النَّص في علاقة تفاعليّة إيجابيّة أو سلبيّة مع المنهج المراد تطبيقه أثناء القراءة، أي أن يصبح:
  - النَّص بنيويًّا مع البنيويَّة بمختلف أنواعها (اللسانية، الشعرية،...إلخ)
  - النَّص ظاهراتيًّا (فينومينولوجيا) مع الظّاهرتيّة،
  - النَّص شكلانيًّا مع الشّكلانيّة الروسيّة،
  - النَّص أسلوبيًّا مع الأسلوبيّة،
  - النَّص تداوليًّا مع التداولية،
  - النَّص تحليليًّا مع نظرية تحليل الخطاب،

بحيثُ يُخضع النَّص لمقولبات نمطيَّة جاهزة، أو أطر منهجيّة مسطّرة، ونظريات مصفوفة، إذ تختلف هذه الرؤى من مذهب إلى آخر، ومن منهج إلى آخر، وكذا بين المدارس، فيصبح النَّص هنا أكثر عرضةً للخطر أثناء ممارسة القراءة، ويخضع دون شعور المُمَارِس إلى عمليات تعسّفيّة جاءت هذه المناهج الحديثة والمقاربات أصالة لمناهضتها، ورفضها رفضا مطلقا لا جدال فيه، فمثلا نجد أن الأسلوبيَّ (مطبّق الأسلوبيّة) أثناء قراءة النَّص بعد تجريده من صفة القداسة وإخضاعه لروح البحث والتساؤل، يطبّق أبجديات المنهج الذي يتبناه، وهو في نفس الوقت يعي أو لا يعي أنّه يقرأ النَّص وفق مرجعيَّات مسبقة، ويحاول في ذلك تكييف دلالة النَّص حسب المنهج الذي يتبناه أثناء القراءة، وهذه النظريات والمناهج غالبا لا تتوافق مع طبيعة النَّص القرآني. فيخضع هذا النَّص مباشرة لمنهج التَّفسير، والقواعد التي رسمها له المفسّرون عبر مختلف العصور، لأنّ التَّفسير كظاهرة علميّة هو بيان كلام الله، أو أنّه المبيّن لألفاظ القرآن في معناه العام، أمّا من حيثُ تعريفه فهو كما قال الجرجاني: «التَّفسير في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصّتها والسّبب الذي نلت فيه بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة»[40]، فلا يمكن لهذه الظاهرة الكثيفة العلائق أن يحدّد مدلولاتها أو تدرس عن طريق منهج نقديٍّ أو مقاربة من صنع وتصوّر باحث أو مفكر ليس يعتقد منها شيئاً، معتقداً أنّها ظاهرة لغويَّة لسانيَّة

خاضعة كغيرها من النَّصوص لنفس الضَّوابط والقواعد، فعلى فرض صّحة هذا الجدل، يمكن للمُفَسِّر المسلم أن يقرأ نصوص الإنجيل المحرَّفة بطبيعة تفكيره فيحكم عليها ببطلانها لأنّ القرآن ناسخ لما قبله من الكتب، جامع للشرائع، مع ما لحق تلك النَّصوص من الزِّيادات والخلافات الواردة فيها، وما طالها من أيدي التَّحريف والتَّشويه، فيكون الحكم هنا صائباً لو قلنا: إنّها تُعَالَج كغيرها من النَّصوص لأنّها من قبيل صنع البشر لا كالقرآن الذي هو كلام الله، وصفة القداسة، وقيوميّة الوحي عنه غير منفكّة، ومن هنا كان قياس أركون في معالجة النَّص القرآني كغيره من النَّصوص قياسا مع الفارق أو هو فاسد الاعتبار من أوجه، وكذلك جلُّ ما ذهب إليه الذين ناصروا فكره، وأرادوا تطبيق المفاهيم التي جاء بها.

خاتمة الدراسة:

وبعد هذا العرض الوجيز عن إمكانيّة تطبيق هذه المناهج أوالمقاربات الحديثة من عدمها، يمكن استخلاص ما يلي:

- إنّ محاولة الباحثين والنّقاد مثل: أركون وعلي حرب ونصر حامد أبو زيد وغيرهم ليست محاولة لقراءة معاصرة للنّص القرآني، وترهينها وفق ما هو موجود من مناهج ونظريات وآراء جديدة، بل هو محاولة للمساس بقداسة النَّص القرآني، لتكثيف فرص تمديد هذه الفكرة لتصبح اعتقاداً جازماً عند كلّ قارئ للنّص القرآني، وهذا أمر في غاية الخطورة، قد تكون نتائجه مفضية إلى تسليم زمام الطّعن للمستشرقين وغيرهم من أعداء العربيّة، وتدعيم آرائهم ونشرها، و كان الواجب عليهم رفع ألوية الدّفاع عنها، ومجابهة تيَّاراتهم الجارفة.
- إنّ الدّعوة إلى تجافي التَّفاسير الموروثة دعوة غير منطقيّة، بدعوى أنّها أصبحت لا تخدم مقتضيات المعاصرة والحداثة الفكرية، وليست تصلح من حيثُ البعد التاريخي، أضف إلى ذلك أنّ الأفكار الجديدة لا تنطلق من عدم، بل يجب أن ترتكز على آراء سابقة تُبْنَى عليها، فدعواهم إلى تجافيها في الحقيقة دعوة إلى القطيعة بين الجيل المعاصر وتراثهم العريق، وإنْ غُلِّفت بدعوى التَّجديد والتَّرهين، فكيف يُعقَل أن يتجافى قارئ النَّص القرآنيِّ قروناً متطاولة من البحث، وأزمنة ممتدَّة من التَّفكير الجاد، والبحث العلمي الدّقيق؟!
- الدّعوة إلى تطبيق المناهج النَّقدية الحديثة على النَّصوص -غير القرآن- مستساغة مقبولة من حيثُ إطارهُا العام، وممكنة بعد التَّكييف، وإخضاع قواعد المنهج المطبّق إلى طبيعة معالم النَّص المدروس، فدراسة نصّ شعري فرنسي مثلا لبودلير من ديوانه (أزهار الشّر) بالفرنسية، ليس كدراسة نصّ من معلّقة امرئ القيس بالعربيّة، وإن كان المنهج المستعمل واحدا كالأسلوبيّة مثلاً، ولا مجال هنا لمقارنة بلاغة القرآن ببلاغة من نزل بلغتهم، فكيف بلغة أجنبيّة، فدعوى معاملة النَّص القرآني كغيره من النَّصوص هي دعوى منقوضة من أساسها.
- الحديث عن تطبيق المناهج النَّقدية والمقاربات الحديثة، وترهين الخطاب النَّقدي العربيّ أمر محفوف بالمخاطر، وكثير المزالق، لأنّ طبيعة اللّغة العربيّة ليست كغيرها من اللّغات، وفي كثير من الأحيان نجد ابتداءً أثناء عملية التّطبيق إشكالا أوليًّا في ظاهرة المصطلحات، ويحوم الصّراع طويلاً حولها، من حيثُ ترجمتها وعدم إيجاد المكافئ لها في اللُّغة المستهدفة، وغالباً ما لا تتفق المصطلحات مع المدلول الموضوع لها في اللّغة العربيّة، وكثيراً ما يضطرّون إلى إجراء عملية ترجمة تعسّفيّة في حقّ القواعد اللُّغويَّة للغة العربيّة، ويبقى المصطلح غامضاً من حيثُ المدلول، فيفقد مصداقيته في ميدان البحث والمعرفة. كالصّراع الذي وقع حول ترجمة لفظ (Linguistique) فتُرجِم إلى عدّة ألفاظ: اللِّسانيات،

علم الألسن، الألسنية، ...الخ، ويقاس عليها المصطلحات المفاتيح في هذه المناهج أو المقاربات، وأحياناً يكون المنهج المطبّق في حقل العربيّة مؤذنا بالزَّوال والاندثار في اللُّغة الأم التي أنشئ فيها، فيُسْتَورَد في مرحلة الضّعف دون الاستفادة من تجربة الغرب في تطبيقه، وصلاحيته من عدمها.

- يعدّ الحديث عن النَّصوص العربيّة بمختلف أنواعها (دينية، وأدبيّة، ...الخ) وتطبيق المناهج والمقاربات النَّقدية الحديثة عليها مزلقاً كبيراً، إذ اعتبر الباحثون في هذا المجال كلّ منهج قديم منهجا منتهي الصّلاحيّة يجب إلغاؤه وإقصاؤه، وترهين الخطاب هنا عن طريق المناهج النَّقدية المعاصرة قد صار واجباً وضرورة، دون النّظر إلى الصّلاحيّة من عدمها، وهذا الأمر أوقع البحث في هذا المضمار بين صعوبة التّطبيق وخطورة التّحقيق، بين إلغاء المرجع التُّراثي، والتَّعسُّف في تحكيم المنهج الحَدَاثيّ.

وإن كان لصاحب هذا البحث أن يوصي فإنَّه يوصي بما يلي:

- ضرورة تكثيف الاهتمام بدراسة النَّص القرآني وقراءته، انطلاقاً من كون هذا النَّص يمثُّل نظام حياة شاملة، لا نظام تعبُّد، أو دستور اعتقادات فقط.
- ضرورة تكييف المناهج النَّقدية الحديثة والمعاصرة المطروحة في الساحة الأدبيّة، لأنّ عملية الإسقاط المباشر نفسها عائق من عوائق التطّبيق لهذه المناهج على النَّصوص العربيّة عامّة، والنَّص القرآني بخاصّة، وإن طُبّقت فتطبيقها تعسفيٌّ في أغلب الأحيان يضطرُّ فيها الدّارس إلى تكييف النَّص مع قواعد المنهج المطبّق، والمفترض عكس ذلك.
- استحسان الرجوع إلى التُّراث العربي الإسلامي والاهتمام به، وترغيب الطلبة الجادين وتوجيههم إلى دراسته وبحثه وتحيينه مع عدم المساس بأصالته، والرجوع إلى التُّراث، للوصول إلى الحاضر، ومدّ الجسور إلى المستقبل، حيثُ تكون الدّراسة لهذا الخبء المدفون والرّكاز العلمي الضّخم دراسة متينة كاشفة للقواعد، وموضّحة للمعالم لا دراسة تبرّك.
- دعوة الباحثين الجادين في مجال علم الترجمة (ترجمة المصطلح) إلى الاهتمام بما يستورد في مجال المناهج أو المقاربات النَّقدية الحديثة، ترجمةً وتكييفاً، بمراعاة طبيعة اللّغة المستهدفة وطبيعة المادة المعرفية المدروسة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو بكر الباقلاني (403هـ)، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط8، 2017م.
2- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (728هـ)، مقدّمة في أصول التَّفسير، مكتبة الحياة، بيروت، دط، 1490هـ/ 1980م.
3- أحمد بن محمد الثعلبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: محمد بن عاشور، دار إحياء التُّراث، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
4- إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، دار طيبة، الرياض.ط2، 1420م/ 1999م.
5- إسماعيل حقي الاستنبولي (1127هـ)، روح البيان، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
6- جلال الدين المحلي (864هـ) وجلال الدين السيوطي (911هـ)، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة ط1، دت.
7- الحسين بن مسعود البغوي (510هـ)، معالم التنزيل، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، دمشق، ط4، 1417هـ/ 1997م.
8- محمد عزَّة دروزة، التَّفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، د.ط، 1383هـ.
9- سعيد بن مسعدة الأخفش (215هـ) معاني القرآن، تح: هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ/ 1990م.

10- الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التَّحرير والتَّنوير، الدار التونسية، تونس، دط،1984م.
11-عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، درْجُ الدّرر في تفسير الآي والأثر، تح: طلعت الفرحان، محمد أمرير، دار الفكر، عمان، ط1، 1430هـ/ 2009م.
12- عبد الكريم بن هوازن القشيري (465هـ)، لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط3، دت.
13- علي بن أحمد الواحدي (468هـ)، التَّفسير البسيط، تح: مجموعة من الباحثين، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ط1، 1430هـ/ 2010م.
14- علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ/1985م.
15- علي حرب، نقد النَّص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005م.
16- فضل عباس، التَّفسير والمفسّرون في العصر الحديث، دار النفائس، الأردن، ط1، 1437هـ/ 2016م.
17- قطب الريسوني، النَّص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ط1، 2010م.
18- محمد أركون، القرآن من التَّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1425هـ/2005م.
19- محمد بن جرير الطبري (310هـ)، جامع جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.
20- محمد بن عبد الله بدر الدين الزَّركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد إبراهيم أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1376هـ/ 1957م.
21- محمد بن علي الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1994م.
22- محمد بن عمرو فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط3: 1420هـ/ 2000م.
23- محمد بن منصور السمعاني (489هـ)، تفسيره، تح: ياسر إبراهيم، غنيم عبّاس، دار الوطن، السعودية، ط1، 1418هـ/ 1997م.
24- محمد صديق خان القِّنوجي (1307هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، اعتنى به وراجعه: عبد الله الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 1412هـ/ 1992م.
25- محمد متولي الشعراوي، خواطر (تفسير الشعراوي)، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، دط، 1997م.
26- محمود بن عمرو جار الله الزمخشري (538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت. ط3، 1407هـ/1987م.
27- محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مكتبة المدني، جُدَّة، دط، 1407م/ 1987م.
28- محمود شكري الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عطيّة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1995م.
29- نصر بن محمد السمرقندي (373هـ)، بحر العلوم، تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
30- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.

الهوامش:

[1]- وهذه مسألة قد خاضت فيها الفرق الإسلاميّة، فالمعتزلة ومن وافقهم قالوا: بخلق القرآن، أمّا أهل السنة والجماعة فقد قالوا: بأنّه كلام الله غير مخلوق، وهي ممّا يدرس في علم العقيدة. يُنظَر: الفرق بين الفرق للبغدادي، أو الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي، أو الملل والنحل للشهرستاني. ومن أشهر تلك المناظرات التي عقدت بين أهل السنة والمعتزلة المناظرة بين بشر المريسي رأس المعتزلة في زمن المأمون، وبين عبد العزيز الكناني ممثلا أهل السنة، والغلبة كانت له، وهي مطبوعة مشهورة متداولة.

[2]- قال **أبو إسحاق النَّظام** شيخ المعتزلة: «والعرب إنّما لم يعارضوه، **لأنّ الله تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم به**» (أبو بكر الباقلاني 403هـ، إعجاز القرآن، ص8).

[3]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص119.

[4]- قطب الريسوني، النَّص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبر، ص140.

[5]- علي حرب، نقد النَّص، ص69.

[6]- محمد أركون، القرآن من التَّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني، ص221.

[7]- المرجع السابق، ص224.

[8]- سعيد بن مَسْعَدة الأخفش (215هـ) معاني القرآن، ج1، ص284.

[9]- محمد بن جرير الطبري (310هـ)، جامع جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج10، ص452.

[10]- نصر بن محمد السمرقندي (373هـ)، بحر العلوم، ج1، ص427.

[11]- أحمد بن محمد الثعلبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج4، ص89.

[12]- علي بن أحمد الواحدي (468هـ)، التَّفسير البسيط، ج7، ص454.

[13]- عبد الكريم بن هوازن القشيري (465هـ)، لطائف الإشارات، ج1، ص 437.

[14]- عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، درْجُ الدّرر ، ج1، ص574.

[15]- محمد بن منصور السمعاني (489هـ)، تفسيره، ج2، ص51.

[16]- الحسين بن مسعود البغوي (510هـ)، معالم التنزيل، ج3، ص77.

[17]- محمود بن عمرو جار الله الزمخشري (538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص656.

[18]- محمد بن عمرو فخر الدين الرازي (606هـ)، مفاتيح الغيب، ج12، ص395.

[19]- إسماعيل بن عمر بن كثير الدِّمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص146.

[20]- جلال الدين المحلي (864هـ) وجلال الدين السيوطي (911هـ)، تفسير الجلالين، ص149.

[21]- إسماعيل حقي الاستنبولي (1127هـ)، روح البيان، ج2، ص414.

[22]- محمد بن علي الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، ج2، ص66.

[23]- محمود شكري الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج3، ص347-348.

[24]- محمد صديق خان القِّنوجي (1307هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج4، ص13.

[25]- محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التَّحرير والتَّنوير، ج6، ص250.

[26]- محمد عزَّة دروزة (1404هـ)، التَّفسير الحديث، ج9، ص177.

[27]- محمد متولي الشعراوي (1418هـ)، خواطر ، ج6، ص3264.

[28]- يُنظر: فضل عباس، التَّفسير والمفسّرون في العصر الحديث، ج1، ص183-207.

[29]- أركون، النَّص القرآني، مرجع سابق، ص111.

[30]- علي حرب، نقد النَّص، مرجع سابق، ص71-72.

[31]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص91.

[32]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، مرجع سابق، ص95.

[33]- المرجع السابق، ص195.

[34]- يُنظر: محمد بن عبد الله بدر الدين الزَّركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص235. قال: «واعلم أنه قد اشتهر أن عثمان هو أول من جمع المصاحف وليس كذلك لما بيناه بل أول من جمعها في مصحف واحد الصِّديق ثم أمر عثمان حين خاف الاختلاف في القراءة بتحويله منها إلى المصاحف».

[35]- قطب الريسوني، النَّص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبر، مرجع سابق، ص7.

[36]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، مرجع سابق، ص198.

[37]- محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مكتبة المدني، جُدَّة، د.ط، 1407م/ 1987م، ص23-24.

[38]- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (728هـ)، مقدّمة في أصول التَّفسير، ص10.

[39]- قطب الريسوني، النَّص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التّدبر القرآني، مرجع سابق، ص137.

[40]- علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ/1985م، ص87.