



**T. C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Nassın Anlařılmasında Sapma Nedenleri

Muhammed Zekeriya ELHAMED

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
Haziran - 2019**



**T. C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Nassın Anlaşılmasında Sapma Nedenleri

DANIŞMAN : Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ
JÜRİ : Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN
JÜRİ : Dr. Öğr. Üyesi Ferhat YILMAZ

Muhammed Zekeriya ELHAMED

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
Haziran - 2019**

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Nassın Anlaşılmasında Sapma Nedenleri

Muhammed Zekeriya ELHAMED

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No:

**Bu Tez 05 / 07 /2019 Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Kabul Edilmiştir.**

Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ
BAŞKAN

Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN
ÜYE

Dr. Öğr. Üyesi Ferhat YILMAZ
ÜYE

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Ahmet EYİCİL
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nassın Anlaşılmasında Sapma Nedenleri

Muhammed Zekeriya ELHAMED

Danışman	: Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ	
Yıl	: 2019, Sayfa: 123+X	
Jüri	: Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ	(Başkan)
	: Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN	(Üye)
	:Dr. Öğr. Üyesi Ferhat YILMAZ	(Üye)

Dinî naslar, İslam medeniyetinde temel bir etkindir. kültürel ve toplumsal oluşumunda önemli bir kaynaktır. Bu sebeple müfessirler, dinî nasları anlama ve insanlara açıklama konusunda birbirleriyle yarışmaktadırlar. Dinî nasları anlama hususunda farklı meşreb ve eğilimler ortaya çıkmıştır. Fakat tefsir ilminde bulduğumuz bu zenginlik ve çeşitliliğe rağmen, şüphesiz ki biz bozuk fikirli kimselerin ya da kötü niyetli kişilerin her ne kadar yöntemleri farklı olsa da bu nasları hedef tahtası haline getirdiklerinin müşahade etmekteyiz. Bundan dolayı mezkur kişilerin nasları anlama konusundaki farklı eğilimlerini ve sapma noktalarını bilmek son derece önemlidir.

Kadim dönemde nasları yanlış anlamamanın bir takım sebepleri vardı: Dile hakim olamamak, zayıf rivayetlere itimat etme, bağlamı ihmal etme vs. Aynı şekilde modern dönemde de nasları yorumlama ve değerlendirme ile ilgili olarak yanlış metotlar bulunmaktadır: Aklın putlaştırılması, tarihselcilik, hermenötiği yanlış yerde kullanma vs.

Bu modern dönemde belirli bir kural ve yöntemleri olmayan modernist ekoller oluşmuştur. Onların getirdikleri kurallar ile oluşan sonuçlar birbirine uymamaktadır. Nassı kutsal saymamışlar ve ilahi bir kaynak olarak da görmemişlerdir. Aynı zamanda nassın tarihselliğini savunarak nassı zaman ve mekana hapsetmişlerdir. Bu ekolleri bilmek onların asıl fikrini açığa çıkarmak, nassı suiistimallerden ve yanlış anlamalardan korumak için çok önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Dinî naslar Modernist ekoller, Tarihselcilik, Hermenötik, Yapısalcılık, Biçimselcilik, Yapısökümcülük.

**DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY**

ABSTRACT

MA THESIS

**Reasons For Deviation In
Understanding Religious Text**

Muhammed Zekeriya ELHAMED

Supervisor : Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ

Year : 2019, Pages: 123 + X

**Jury : Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ (Chairperson)
: Prof. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN (Member)
: Assoc. Prof. Dr. Ferhat YILMAZ (Member)**

The religious text is a fundamental factor in the civilization of Islam, and it is an important pivot in its cultural and social structure. Therefore, the interpreters struggle to try to understand it and the reformers are learn from it.

Then, we have many academics and schools to read it, in addition for the vast interpretive heritage, we also note that this text was a target for deviant intellectuals, deviant minds or bad intentions and to their pretexts were varied to reach this goal.

So it was important to know those varied schools in the reading or approach the text and explain the reasons for their deviation to be tool and base to protect this text of tampering and change, and stand it in the face of those who want to abuse reading either ignorant or malicious, and help to understand the correct concept or content, close the way in front of those who try to stick the wrong concept to it which does not accept the nature of the text, or help it organizes, and keep pace with context, and fit their purposes public and private.

This study comes within the framework of many efforts that attempt to highlight on crossing the limits which relate with reading in the old and modern, especially for "The Modernizm", which indicates the reasons for their deviation and their wrong concept in detail, to helps the reader to well and fully understand, rational interpretation, and reach the baseline.

**Keywords: Religious Text Deviation Schools To Read Heritage
Deconstruction Modernizm Formalism Structuralism herméneutic.**

ÖN SÖZ

Dini nasslar medeniyetin temel unsurlarından ve bu ümmetin sosyal, kültürel oluşumunu etkileyen temel mihenk taşlarındandır. Bu yüzden müfessirler, fakihler ve diğer alandaki bilginler dini nasslar üzerinde birçok çalışma yapmışlardır. Bu nassları anlamak için farklı yöntemler kullanılmış ve farklı ekoller oluşmuştur. Bu çalışmalar, zamanla miras olarak günümüze kadar taşınmıştır. Bu miras oluşurken hatalı fikirler veya kötü niyetli kimselerin bilerek yaptığı yanlışlar meydana gelmiştir. Bazı insanlar önyargı ile veya kendi fikirlerine dayanak olması için bunu kullanmışlardır. Bundan dolayı sapmalar olmuştur. Bu oluşan ekollerin tanınması, derinine inilmesi; sapma nedenlerinin tespiti; nassın doğru anlaşılması ve amacına ulaşılması için büyük bir öneme haizdir. Nassın tabiatına uygun olmayan, siyak-sibakı dikkate almayan, kabul etmeyen, maksada ulaştırmayan metotları keşfetmek de yine nassın doğru anlaşılmasında önemli bir unsurdur.

Bu tez giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte konunun önemi, amaçları, konuyu tercih nedenim, tezin planı ve yöntemi bulunmaktadır. Aynı zamanda bu konuyla ilgili önceden yapılan çalışmalardan bahsettim. Birinci bölümde, nassın sözlük ve terim anlamını ve modern çağda nassın tanımını yaptım. Dini nassın kısımlarını açıkladım. İkinci bölümde, geçmiş ve çağdaş dönemdeki okuma ekollerinden bahsettim. Üçüncü bölümde önceki dönemlerde ve günümüzde nassın anlaşılmasındaki sapma nedenlerini ve bu nedenlerin en önemli unsurlarını beyan ettim. Sonuç kısmında ise tezde genel olarak ulaşılan önemli noktalara temas ettim.

Tez çalışmam sırasında kıymetli bilgi, birikim ve tecrübeleri ile bana yol gösterici ve destek olan değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Faruk Çiftçi'ye, ilgisini ve önerilerini göstermekten kaçınmayan sayın Prof. Dr. Akif Özdoğan'a, çalışmalarım boyunca manevi destekleriyle beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan aileme sonsuz teşekkürler ederim.

Muhammed Zekeriya ELHAMED
Kahramanmaraş 2019

İÇİNDEKİLER

المحتويات

I	ÖZET
II	ABSTRACT
III	ÖNSÖZ
IV	İÇİNDEKİLER
VII	Kısaltmalar
VIII	Geniş özet
1	1. مدخل:
1.1	1.1. أهمية البحث وأهدافه والدراسات السابقة:
1.2	1.2. منهج البحث:
1.3	1.3. الدراسات السابقة:
2	2. مفهوم النَّصِّ وأقسامه
2.1	2.1. النَّصُّ في المعجم العربي:
2.2	2.2. النَّصُّ في الاصطلاح:
2.3	2.3. مفهوم النَّصِّ في الدِّراسات اللُّغوية الحديثة:
2.4	2.4. النَّصُّ في الدِّراسات اللُّغوية الغربيَّة:
2.5	2.5. أقسام النَّصِّ الدِّيني
3	3. مدارس قراءة النَّصِّ
3.1	3.1. مناهج القراءة القديمة للنَّصِّ
3.1.1	3.1.1. القراءة اللُّغوية
3.1.2	3.1.2. القراءة التَّأويلية
3.1.3	3.1.3. القراءة التجديدية
3.1.4	3.1.4. القراءة البديعية
3.1.5	3.1.5. القراءة الجماليَّة عند الأشاعرة
3.1.6	3.1.6. قراءة عبد القاهر الجرجاني
3.2	3.2. شروط القراءة والقارئ
3.3	3.3. المناهج الحديثة في قراءة النَّصِّ
3.3.1	3.3.1. المناهج السياقية (دراسة النص من الخارج)
3.3.2	3.3.2. المناهج النسخية (دراسة النص من الداخل)

40.....	أسباب الانحراف في فهم النص قديماً	4.
40.....	ما يتعلق بمصادر القراءة	4.1
40.....	الغفلة عن التفسير الذاتي للنص:	4.1.1
43.....	الانحراف بسبب الخلل في الاعتماد على الرواية	4.1.2
49.....	قلة العناية بملاحظات النص	4.1.3
53.....	ما يتعلق بشخصية القارئ	4.2
53.....	التعصب	4.2.1
56.....	الجهل باللغة العربية	4.2.2
57.....	الجهل بقواعد التأويل	4.2.3
60.....	ما يتعلق بالمنهج	4.3
60.....	تقديم العقل على النقل	4.3.1
64.....	إغفال الرواية والاكتفاء باللغة	4.3.2
66.....	الجمود على الظاهر	4.3.3
68.....	عدم اعتبار المقاصد	4.3.4
72.....	القراءة المعاصرة للنص وانحرافها	5.
72.....	مرحلة المعاصرة الموصولة:	5.1
72.....	مرحلة المعاصرة المفصولة:	5.2
73.....	قراءة حاج حمد كمحاولة أولى	5.2.1
78.....	القراءة التاريخية أو التاريخية: محمد أركون مثلاً	5.2.2
86.....	القراءة التأويلية (الهيرمنيوطيقية)	5.2.3
88.....	مقومات التأويل الهيرمنيوطيقي:	5.2.3.1
89.....	القراءة التأويلية نصر حامد أبو زيد مثلاً	5.2.3.2
96.....	أبعاد القراءة التأويلية وتأصيلها:	5.2.3.3
99.....	أهداف وسمات القراءة المعاصرة	5.3
99.....	هتك قداسة النص الديني:	5.3.1
100.....	فصل الناس عن المرجعية النصية وزحزحة الثوابت	5.3.2
101.....	هدم التراث التفسيري:	5.3.3
102.....	أسباب الانحراف في القراءة المعاصرة	5.4

102	التناقض	5.4.1
103	إهدار دلالة السياق	5.4.2
103	الاضطراب المنهجي	5.4.3
105	القراءة الأيدلوجية	5.4.4
107	نتيجة البحث:	6.
112	المصادر والمراجع:	7.
125	KAYNAKÇA	
133	ÖZ GEÇMİŞ	



KISALTMALAR

B : bin veya ibin

Bs : baskı

Çev : çeviren

Cs : cilt sayısı

S : sayıfa

Ss : sayfalar arası

Tah : tahkik

Vd : ve diğerleri

Geniş Özet

Bir mevzu hakkında konuşmadan önce o kavramla alakalı ıstılahi terimleri, bu konu hakkında ele alınan görüşleri , farklı fikirleri ve mevzuyu açıklayan örnek ve meseleleri işkal olmayacak şekilde bilinmesi gerekir .

Edebi, İslami ve dinî müktesabatımızda nassın okunması ekolünde zenginlik ve çeşitlilik vardır. Nassa farklı yönlerden bakış sağlayarak görüşlerin birbirini tamamlaması vardır .

Nassı okuma ekolünün sayısının fazlalığı kendi asrında ki bilimsel fikir özgürlüğünün genişliği ile vasıflandığına işaret ediyor .

Fakat bu hürriyet olmasına rağmen ilmî sıfat bozulmamış bu okumaların bazısında küçük sapmalar olsa da bize kadar ulaşan bu çalışmalar ilmî bir sıfatın olduğunu gösteriyor .

Bu ekoller edebi nass ve dinî nass ile ilgilendiler. Dinî ve edebî sahada çalışanların ortak bir ürünü oldu. Fakat edebî ve dî î nassların özelliklerini korumaya önem verdiler . Modern okuma ekolü belirli bir toplumun edebi , felsefî , simgesel özünü taşır. Bu toplum edebî nassla ilgilenmeye ve dinî nassın hususiyetlerine riayet etmeksizin dinî metinlere edebi nassların uygulanması doğru bir okumadan kaymalara bazen de farklı manaların anlaşılmasına yol açar .

Bu okumaların uygulanması doğru bir okuma için kaçınılmazdır. Bu okuma ekolünü de doğru bir sahada uygulamak gereklidir. Modern ekolleri dinî nassları okumada uygun hâle getirirsek onlardan istifade etmemiz de mümkün olacaktır. Ancak bu dinî nassın kendi hususiyetlerini ihmal etmeyip maksadını ve kaynağını göz ardı etmeden yapılmalıdır. . Modern okumaların bazısının edebi ve dinî nass arasındaki farkları görmezden gelmesi dinî nassın hakikatte istemiş olduğu şeylere okuyucunun ulaşamamasına yol açıyor. Dini nass farklı olarak hakikatlerle ilgilenir. Edebi nass ise içeriğin önemi ve edebi nassdaki üslub bölümlerine ayrılarak farklılık gösterir.

Modernistler nass kavramını sadece Kur'an'a veriyorlar. Sünneti ve ulemanın sözlerini nassın açıklayıcısı olarak alıyorlar. Modernistler eski İslam kaynaklarında nass belirli bir kavram olarak yoktu ve bizim kullandığımız şekilde değildi diyorlardı. Çalışmamızda nassın tam ve belirli bir kavram olduğunu gösterdik ve bulduğumuz bu kavramların hangi manaya geldiğini birkaç temel kaynaktan bularak zikrettik.

Modernist ekoller belirli bir toplumdan ve kültürden geldi. Bu ekol kendi değiştirilmiş, saptırılmış dini nassları ile alakalı bir ekoldür. Bu ekoller bizim toplum yapımıza, kültürümüze, dini nassımıza uygun değildir. Bu ekoller birbiriyle çatışıyor, birbirlerini iptal ve yok ediyorlar. “Her ümmet girdikçe yoldaşlarına lânet edecektir” Araf, 7/38. Dini nassı anlamak gibi hayati noktada bu ekollere nasıl güveneceğiz?

Eski dönemlerde dini nasslarda sapma nedenlerinden bazıları:

Nassın kendi kendini açıklamasına bakmamak, zayıf, mevzu ve İsrailiyat rivayetlere itimat etmek,

Nüzul sebeplerine, siyak-sibaka yeterli önemi göstermemekten,

Bazen nassı okuyandan kaynaklı sapmalar olmaktadır. Buna örnek verecek olursak; Taassup, Arapça dilini az bilmek, te'vil kurallarını bilmemek
Bazen de yöntem ile alakalı hatalardan dolayı sapma meydana gelmektedir. Aklı, naklin önüne almak, nassın maksadını ihmal etmek, nassı anlamada asli yöntemleri ihmal etmek gibi.

Modernist ekollerin birkaç ortak özelliği vardır:

1-Nassı kutsal saymamaları, ilahi kaynak olarak görmemeleri ve herhangi bir beşeri, edebi nass gibi kabul etmeleri

2-Tarihselciliği kabul ederek, nassı o dönemde bırakmak. Modernistler, somut bir örnek ve gerçek bir sonuç olarak yeni bir şey getirmedi. Yaptıkları sadece Kur'an ve İslami ilimlerde oryantalistlerin söylediklerini ihya ve tekrar etmekten ibarettir. Fakat onlar en yeni yöntemleri, en ileri fikirleri, en iyi araştırma ve eleştirileri yaptıkları iddiasındadırlar.

Modernist ekollerin belirli bir kural üzerinde oluşturduğu yöntemleri yoktur. Getirdikleri kurallar ile oluşan sonuçlar birbirine uymamaktadır. Mesela, eski alimlerin nassa, ideolojik bir yaklaşımla yaklaştıklarını söylüyorlar, halbuki ideolojinin en dip noktasına onlar düşmüşlerdir.

Modern ekollerin hileli yollara başvurma gibi bir özelliği vardır. Bir yerde söylediği şeyden başka yerde kaçmaktadır. Mesela, sünnetin Kur'an'ı açıkladığını söylüyorlar fakat sünnete itibar etmiyorlar. Hatta Kur'an'ı anlamaya seçici, parçacı bir yöntemle yaklaşıyorlar. Bazen nassın demediği şeyleri diyorlar.

Modernistler gerçek olmayan bir şeyi, hiçbir delile dayanmadan sabit bir hakikat gibi göstermeye çalışıyorlar. Hakikat olan şeyleri de delil getirmeden yok sayıyorlar. Mehmet Ergün, az önce vassfettiğimiz modernistlerin yaptığı şeylerin dışına çıkmadı. Nassın tarihselliğini ispat için çalıştı. Nassın kutsallığını yok saydı ve Müslümanların ekollerine, metodlarına, nassın kendisine, içeriğine saldırdı. Kur'an nasslarının düzenli olmadığını ve bu yüzden itici olduğunu iddia etti. Kur'andaki kıssaların efsane olduğunu, efsanelerin ise o dönem insanı için uygun olduğunu, günümüz gelişmiş akıllara uygun olmadığını, ayrıca bu kıssaların Tevrat ve İncil'den düzensiz bir şekilde alınmış olduğunu öne sürdü.

Ebu Zeyd'in çalışmalarında da aynı şeyi fark ediyoruz.

-Nassı beşerileştirerek, Kur'an'ın kültürden çıkan bir nass olduğunu söylüyor. Ona göre nass o zamanın kültürel ve sosyal şartlarında oluşmuştur. Hz. Peygamber'in şair gibi olduğunu, ikisinin de hayal gücünün kuvvetli olduğunu, Hz. Peygamber'in hayal gücünün daha kuvvetli olduğunu savunmaktadır.

-Nassın tarihsel oluşunu iddia ederek nassın kendisini oluşturan kültürel, zamansal, mekansal, toplumsal şartlara mahkum olduğunu ve bu yüzden her mekan ve zamana uygun olmadığını söylüyor.

- Nassın aklileştirilmesini ve gaybın devre dışı bırakılması gerektiğini çünkü gaybi bilgilerin o zamanın insanına uygun iken günümüz insanına uygun olmadığını savunmuştur. Nassı tarihsel yapanların delili nassların çoğunun nüzul sebebinin olmasıdır diyorlar. Ancak bu yanlış bir bilgidir çünkü Kur'andan bulduğumuz sebebi

nüzul rivayetleri sadece %5'tir. Tarihselcilik sebebi nüzula dayanıyorsa, nassın tarihselciliğini nasıl doğru sayacağız.

Modernistlerin nassı anlamadaki sapma nedenleri çoktur. Öncelikli olarak çakışma, siyak-sibakı göz ardı etme, metodun tutarsız olması, ideolojik yaklaşım, önyargı ile bakma ve objektif olamamadır.

Bu ekollere vakıf olmak onların asıl fikrini ve amacını göstermek, nassı suiistimallerden ve yanlış anlamalardan korumak için çok önemlidir.



1. مدخل:

بسم الله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، أخص منهم المختار المصطفى، والحمد لله أن يسر لهذا الأمر أهل الصدق والوفا، جعلنا الله وإياكم منهم، وبعد:

1.1. أهمية البحث وأهدافه والدراسات السابقة:

لا شك أن القرآن الكريم يعدّ من أهم المقدّسات الإسلامية، فهو الأساس الذي تبنى عليه العقائد و الشرائع، وهو منبع الأحكام والقيم الإسلامية، وهو المرجع في القضايا والحكم في المختلف فيه من الأمور، وهو كلام الله الفصل، ليس بالهزل، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً، وهو الكتاب المعجزة، المعجز للبشر أن يأتوا بأقصر سورة من مثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وهو الشرف في الدنيا، يرفع الله به أقواماً ويضع به آخرين، وهو الشرف في الآخرة، حيث يقال لقارئه اقرأ وارق فإنّ منزلتك عند آخر آية تقرؤها، وهو الذي أمر المؤمنين به بالتفكير والتدبر والحفظ والمحافظة عليه، فتسابق الناس في هذا، وتنافسوا، ولا غرو ففي مثل هذا يتنافس المتنافسون، فكانوا يتفاضلون في العلم به ويتفاخرون، ومضت الأزمنة، ومرت الأيام، والمفسرون لكتاب الله خدم لكلامه، بذلوا نفيس أعمارهم، وقّيم جهودهم في تفسيره، وتبيينه للناس، ليعي الناس عن ربهم كلامه، ويطبق السامع منهم أحكامه، وتعددت مناهجهم، وتنوعت مآخذهم، وهم كالحديقة الغناء تتفاضل في الأكل واللون والرائحة، ولكنك لحسنها لا تكاد تستطيع الحكم أيها أحسن، وإن وجدنا بعض المشتغلين في هذا السبيل من بعض الفرق، قد ركب التأويل المستكره، والرأي المذموم، انتصاراً لمذهب معين، أو نصرة لفكرة مسبقة، أو تطويعاً للمعنى لما يحسبه المفسر حقاً وهو ليس كذلك.

ولكننا منذ منتصف القرن التاسع عشر بدأت تطالعنا تأويلات تجافي طبيعة النص، وتنافي قواعد التعامل الصحيح مع النصوص، مخالفة قواعد تأويله وتفسيره، خارجة به عن مقاصده، نائية به عن أصيل أغراضه، فكان لا بدّ من تبين حقيقة هذه الدعاوى، سواء أكانت باسم القراءة الحداثيّة أو المعاصرة أو التجديدية، أو تنقيح النّص القرآني، أو مواكبة المناهج الحديثة، أو موائمة الفلسفات الغربية، أو ما قارب أو شابه، وكان لا بدّ من بيان عوارها ومكامن الداء فيها، وأسباب الانحراف الذي خرج بها عن كونها في حيز المقبول.

فجاءت هذه الدراسة ضمن الجهود التي ترمي إلى الوصول إلى تبين المنهج الأمثل في التعامل مع النّص القرآني، وبيان الحدود التي يمكن التعامل من خلالها مع هذا النّص الشريف، وتعقب التأويلات الخاطئة والتفسيرات المنحرفة.

الدراسات السابقة : توجد دراسات كثيرة تناولت جانب الدراسات الحداثيّة ذات الصدى الاستشراقي فيما يتعلق بالنص الديني، ولكن لصلة هذه الدراسات بمدارس النقد الغربيّة، وفلسفاتها

المعاصرة، فإن هذه الدراسات على الأغلب ناقشت القضايا التي تثيرها هذه الدراسات، وبينت أخطاءها، ولم تناقش الأصل الذي اعتمدت عليه، ويظل القارئ إن لم يعرف شيئاً عن مضمون تلك المدارس غير مستوعب لحقيقة تلك الآراء التي يعرضها أصحابها في لبوس فاتن من الألفاظ الغريبة والمصطلحات الفلسفية، حتى ليظن السامع لأول وهلة أن كل العلم في جوف الهيرمنيوطيقا، لذلك كان لا بد من تبين تلك المدارس، وأصلها ووصفها وبحث مقولاتها المتعلقة بقراءة النص، ليستبين القارئ مدى المجافاة أو الملاءمة بينها وبين طبيعة النصّ الإلهي.

وكذلك لا بد من الخطف خلفاً عوداً على بدء لتبيين المدارس القديمة التي تعامل بها أسلافنا مع القرآن الكريم، لفهم هذا التراث الذي بين أيدينا، ويتضح لدينا على أي أساس بني واستوى على أركانه، وعندما تأتي المعاصرة تريد أن تنقضه وتنسفه نسفاً، هل حقيقة أن هذا التراث لا يساوي ما كتب به من ورق؟ وهل صحيح أن هذا التراث العلمي الرائع هو عقبة في طريق تحرر العقول الذي هو شرط لرفي الشعوب.

وهل كان في القديم تراث يستحق الاحترام، ولا يستغنى عنه لفهم القرآن أي النصّ القرآني بالتعبير المعاصر، وهل كان هناك انحراف في تلك المدارس، وهل كانت هناك أخطاء يجب تجنبها لتنقية هذا التراث، والوصول إلى حقائق ومفاهيم صحيحة بعيدة عن شائبات المنهج أو التأويل الشائن، أو التعصب المقيت.

وبالنظر إلى المدارس الحديثة أو الحداثية، ما هي الأسباب التي جعلتها تشدّ في قراءاتها، وما منبع الخطأ في تلك القراءات، وما النواحي التي تناولوها من النصّ القرآني، وهل تتناسب تلك المناهج والمقولات عند أصحابها مع تطبيقاتهم التي تمثلوها بها، وهل كانت تلك المناهج جديدة تحمل إضافة حقيقة لعلم قراءة النصّ أم هي معول للهدم، وفأس ينخر في قاع السفينة.

1.2. منهج البحث:

المنهج الذي اتبعته في هذا البحث هو منهج استقرائي، تحليلي، تأصيلي، يعتمد على النقد والموازنة والتوثيق.

فالاستقراء من خلال تتبع المواضيع ذات الصلة بعنوان البحث، وهو ذو قسمين الأول المناهج القديمة والحديثة في فهم النص، والثاني، الانحرافات التي وقعت فيها هذه المدارس، وتتبع مواطن الزلل التي وقعت فيها.

والمنهج التأصيلي من خلال الربط بين تلك المدارس والمناهج في قراءة النصّ والأسباب التي أدت إلى انحرافها عن سنن التفسير المقبول والقراءة المعقولة، وربط الأسباب بالنتائج.

والنقد أحد أهم عناصر البحث لأنه يشكل المنظومة التي يتأتى من خلالها سبر الآراء ومعرفة أوجه الخطأ، وسد الخلل، وهو من أهم الوسائل في التعامل مع القراءات المعاصرة التي تعاند الحقائق وتعارض الأصول التي ينبغي التعامل بها مع النص القرآني. والموازنة حيث يعرف من خلالها التفاضل بين النواحي المتشابهة أو القضايا المختلفة، وتبين الفروقات بين الأشباه والنظائر، وأوجهها بين المختلفات.

والتوثيق وهو أحد أهم أركان البحث، حيث تؤدي الأمانة العلمية، ويتسم البحث بالمصداقية، فعزوت الأقوال والأفكار إلى مصادرها التي أفدتها منها، ووثقت الآي، وخرجت الأحاديث، وعزوت النقول إلى مصادرها التي نقلتها منها.

البحث يتكون من مدخل وأربعة فصول وخاتمة، تحدثت في المدخل عن أهمية البحث وأهدافه، أسباب اختيار البحث، خطة البحث، والدراسات السابقة في الموضوع.

ثم الفصل الأول وعنوانه مفهوم النص وأقسامه، وتحدثت فيه عن معنى النص في المعجم العربي، ومعناه في الاصطلاح عند علماء التفسير وعلوم القرآن وعند علماء الأصول، ومفهوم النص في الدراسات اللغوية الحديثة، ومفهوم النص في الدرس اللغوي الغربي، وأقسام النص الديني. وفي الفصل الثاني الذي عنوانه بمدارس قراءة النص، في القديم والحديث ذكرت فيه مناهج القراءة القديمة للنص، القراءة اللغوية والقراءة التأويلية والقراءة البديعية والقراءة الجمالية، وأتبعتها بشروط القارئ والقراءة.

والمناهج الحديثة في قراءة النص قسمتها إلى مجموعتين المناهج السياقية وفيها المنهج التاريخي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج النفسي، والمجموعة الثانية، وفيها المدارس الشكلانية والبنوية والتفكيكية ونظرية التلقي.

والفصل الثالث وهو أسباب الانحراف في فهم النص عند القدماء، ومنها ما يتعلق بمصادر القراءة، كالغفلة عن التفسير الذاتي للنص، الانحراف بسبب الخلل في الاعتماد على الرواية كالاكتفاء على الضعيف والموضوع والروايات الإسرائيلية، ومنها ما يرجع إلى قلة العناية بملايسات النص، كإهمال سبب النزول، وإهدار دلالة السياق، ومنها ما يتعلق بشخصية القارئ، كالنعصب، والجهل بقواعد التأويل، والجهل باللغة العربية، ومنها ما يتعلق بالمنهج، كتقديم العقل على النقل، أو الاعتماد على اللغة فقط وإهمال الرواية، أو الجمود على الظاهر، أو عدم اعتبار المقاصد.

والفصل الرابع عن القراءة المعاصرة وانحرافها، وفيها نماذج لأهم القراءات، وهي قراءة حاج حمد من الأوائل وحداثته المبكرة، والقراءة التاريخية ومحمد أركون نموذجاً، ثم القراءة الهيرمنيوطيقية ونصر حامد أبو زيد نموذجاً، ثم ذكرت أهم سمات وأهداف القراءة المعاصرة، وختمت الفصل بأهم أسباب كون هذه القراءة تعد منحرفة.

والخاتمة وفيها أهم نتائج البحث التي توصل إليها الباحث.



1.3. الدراسات السابقة:

كان للباحثين المعاصرين جهود محمودة في قضية النصّ القرآني، ونجد تلك الجهود متوزعة على ثلاث جهات مختلفة ولكنها متكاملة وهي كالآتي:

أ. الأولى، التأصيل لمناهج التفسير الأصيلة وبيان قواعدها، وشروطها، والتحذير من مخالفتها ومن أهمها:

- أصول التفسير وقواعده لخالد عبد الرحمن العك.
- فصول في أصول التفسير لمساعد بن سليمان الطيار.
- بحوث في أصول التفسير ومناهجه لفهد بن عبد الرحمن الرومي.
- التجديد في التفسير: نظرة في الضوابط والقواعد لعثمان أحمد عبد الرحيم.
- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل لعبد الحمن حسن حبنكة الميداني.
- ب. الناحية الثانية، وهي البحث في أنواع الخطأ في التفاسير بشكل عام ومن أهم ما اطلعت عليه منها والتي كانت شاملة في البحث:
- أسباب الخطأ في التفسير لطاهر محمد محمود يعقوب.
- الأقوال الشاذة في التفسير نشأتها أسبابها وآثارها لعبد الرحمن الدهش.
- أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام لعبد الإله الحوري.
- ج. الثالثة وهي الكتب التي نقدت القراءات المعاصرة للنص، وبيّنت أخطاءها، وذلك بعرضها على الموازين العلمية الأصيلة، ومن أهم الكتب في هذا المجال:
- القراءة الجديدة للنص لعبد المجيد النجار.
- تأويل النصّ القرآني بين الحداثة والمعاصرة لعبلة عميرش.
- تهافت القراءة المعاصرة لمنير الشواف.
- التحريف المعاصر في الدين لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني.
- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم لمنى محمد البهي الشافعي.
- دعوى القراءات المعاصرة لأحمد بشير قباوة.
- خطابات دعوى فلسفة التأويل الهيرمنيوطيقي للقرآن الكريم لفهمي سالم زبير.
- العلمانيون والقرآن الكريم: دراسة تاريخية لأحمد الطعان.
- العلمانيون والقرآن لصلاح يعقوب.
- القرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجواد عفانة.
- القراءة المعاصرة تحت المجهر لسليم جابي.
- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران.
- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالو.

-النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر لقطب الريسوني.

لعل هذه المؤلفات أبرز ما كتب في هذا المجال فيما اطلعت عليه.

ومما يلاحظ في هذه الدراسات التي اطلعت عليها أنها متخصصة في نواح معينة مما يتعلق بالنص الديني، فمنها ما هو متعلق بالأسباب التي تؤدي إلى الخطأ أو الشذوذ في التفسير و أجمعها هو كتاب أسباب الخطأ في التفسير لطاهر محمد محمود يعقوب، ويليه في الأهمية الأقوال الشاذة في التفسير نشأتها أسبابها وآثارها لعبد الرحمن الدهش، وهناك كتب تكلمت عن أسباب الانحراف في العصر الحديث، ومنها القراءة الجديدة للنص لعبد المجيد النجار، ومنها العلمانيون والقرآن الكريم: دراسة تاريخية لأحمد الطعان، و أيضاً منها القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالو.

ومن الدراسات الجيدة في هذا الباب والتي جمعت بين التأصيل والتحقيق وبين القديم والجديد النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر لقطب الريسوني، وهو وإن اعتمد في قسم كبير من كتابه على كتاب أسباب الخطأ في التفسير إلا أنه أضاف وأصل.

ويأتي هذا البحث لبحث أصول القراءات القديمة ووصفها، والحديث ومبادئها، وما نجم عن تطبيقها من أنواع الانحراف في القراءة، مضيفاً تتبع المناهج القرائية الحديثة، وتبيين السبب الذي هو عقدة الخطأ التي انبثقت عنها، مبتعداً عن التعداد و التكرار لاستيعاب للقضايا التي أثارها ذلك مما يطول، و مستكفياً بأصول الأسباب عن تتبع كل المسائل، ، ولعل ذلك يكون استكمالاً فيما يأتي من الزمن، إن أعان الله وكتب في العمر بقية وفي الجهد بركة، ومع ذلك فقد جمعت هذه الدراسة أصول الانحراف الذي أصاب قراءة النص، وبينت مآخذه عبر مراحل ثلاث نشأة، وظهوراً، ونضوجاً، فإن أكن أحسنت فبتوفيق الله لي، وإن قصرت فالشيء من معدنه لا يستغرب، والإنسان محل الخطأ والنسيان والتقصير، والحمد لله رب العالمين.

2. مفهوم النص وأقسامه

عند البحث عن مفهوم النص يلاحظ كم هائل من التعريفات الخاصة به، وذلك بسبب تعدد معايير هذا التعريف ومداخله ومنطلقاته، ويعكس كل تعريف منها وجهة النظر الخاصة بمعرفة ما وبالمرجعيات الفكرية والتراكمات المعرفية التي ينطلق منها ولكنني سأقتصر على بعض التعريفات التي تلقي الضوء على الموضوع من حيث المعنى المعجمي، وتعريفه في التراث الديني، وعند المعاصرين.

2.1. النص في المعجم العربي:

للنص في اللغة العربية معانٍ متعددة، تكاد تنحصر في ستة معانٍ، وبمجموعها يتحدد المفهوم النظري للنص وهي: الرفع، الإظهار، التحريك، التقصي، الوقف، الغاية، المنتهى. المعنى الأول للنص هو الرفع حسيّاً كان أم معنوياً كتحرّيك الظبية جيدها، تقول العرب "نصبت الظبية جيدها" أي رفعته لأنها ترفع جيدها لترى أبعد مسافة ممكنة، وكذلك نصّ الدابة إذا رفعها في السير ومن هذا المعنى مشتقات متعدّدة كالمنصّة وهي المكان المرتفع الذي تجلس عليه العروس، والنصّة وهي ما علا من شعر الجبهة وكذلك نصص بمعنى رفع يقال نصصت الشيء إذا رفعته⁽¹⁾.

ومن المعنويّ إسناد الكلام لقائله فيقال نصّ الحديث نصّاً إذا رفعه وهو بمثابة إدراك النسبة بين شيئين ومصدره كما في اللسان "النصّ الإسناد إلى الرئيس الأكبر"⁽²⁾. ويقرب من هذا المعنى الإظهار فنجد عند الزبيديّ "نص الشيء أظهره" وكلّ ما أظهر فهو نصّ وفي حديث هرقل: ينصّهم، أي يستخرج رأيهم ويظهره، ولعلّ قول الفقهاء اشتقّ من هذا فقالوا: نصّ القرآن ونصّ الحديث، أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام⁽³⁾. النصّ هو التحريك ويأخذ هذا المعنى بصيغته المصدرية والمشتقة على حد سواء ويعني السير الشديّد ومنه قوله: وَيَقْطَعُ الْخَرْقَ بَسِيرٍ نَصٍّ⁽⁴⁾ ومن استعمال المشتق قولهم نصنص أي حرّك، والنصنصة حركة البعير إذا نهض، وفي القاموس نصّ الشيء أي حرّكه⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور، جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414 هـ، 15 ج.، VII، 98
(2) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم عرقسوسي، دار الرسالة، بيروت، لبنان، 2005، 1375 ص.، 632
(3) الزبيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت، 2005، 40 ج.، XVIII، 179
(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 632؛ ابن منظور، لسان العرب، VII، 98
(5) الزبيدي، تاج العروس، XVIII، 180

والنص بمعنى التعيين أي تعيين اللفظ لمعنى محدد لا يتعداه وبمعنى كون اللفظ أحادي الدلالة ومن هذا القبيل قولهم النص القرآني والنص النبوي، فكون النصّ خصوص شرعية تعيين لها بأن مصدرها الشرع وتمييز لها عن غيرها ففي تاج العروس "النصّ التّعيين على شيء ما"⁽⁶⁾ وقد وظّف هذا المعنى عند علماء الشريعة بمختلف فروعها ليكتسب معاني خاصة توجد في مظانها من كتب الأصول والتفسير والحديث وغيرها.

والنص كذلك الوقف بمعناه الفقهي، وهو التنازل عن جزء مما يملك لجعله في سبيل الله كما في اللسان "النصّ التوقيف"⁽⁷⁾

النص بمعنى غاية الشيء وأقصاه ومنتهاه: أي بلوغ الشيء الغاية أو الذروة والشدة وأقصى ما يصل إليه كل شيء: منتهاه. وفي حديث علي رضي الله تعالى عنه: (إذا بلغ النساء نصّ الحقائق - هذه الرواية المشهورة - أو نصّ الحقائق فالعصبة أولى)⁽⁸⁾ أي بلغن الغاية التي عقلن فيها وعرفن حقائق الأمور، أي منتهى بلوغ العقل⁽⁹⁾. وكذلك شدة الأمر وذروته:

ولا يستوي عند نصّ الأمور... ر باذل معروفه والبخيل⁽¹⁰⁾

والنص أيضاً بمعنى التقضي، وهو السؤال الاستقصائي للإحاطة بالموضوع، ويوحى بالإلحاح في السؤال، ليستخرج ما عند المسؤول مما يعلمه حول موضوع السؤال ومنه ما روي عن كعب، رضي الله تعالى عنه، أنه قال: يقول الجبار: احذروني فإني لا أناص عبداً إلا عذّبتة، أي لا أستقصي عليه في السؤال والحساب إلا عذّبتة، وهي مفاعلة من النصّ⁽¹¹⁾.

هذا في المعجم القديم أما المعنى الشائع في المعاجم الحديثة المعاصرة فهو "صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف"⁽¹²⁾ أو القائل، ونجد هاهنا تلميحاً من مؤلفي المعجم الوسيط للصفة الكتابية للنصّ لذلك اكتفوا بذكر المؤلف عن القائل، ولكن النصّ كما تفهمه العرب

(6) ابن منظور، لسان العرب، VII، 98.

(7) ابن منظور، لسان العرب، VII، 98.

(8) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الصغرى، تحقيق عبد المعطي قلعي، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، 1989، 4ج، III، 25.

(9) الزبيدي، تاج العروس، XVIII، 180.

(10) الزبيدي، تاج العروس، XVIII، 182.

(11) الزبيدي، تاج العروس، XVIII، 182، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، V، 64.

(12) مجموعة من المؤلفين (مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، مصر، د. ت، 1067 ص. II، 926.

الآن هو صيغة الكلام المنقولة حرفياً، سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة، ولعلّ مصطلح المتن المقابل للإسناد عند المحدثين هو أقرب المصطلحات إلى مفهوم النص⁽¹³⁾.

2.2. النص في الاصطلاح:

تعددت تعريفات النص بتعدد الجوانب التي نظر إليه من خلالها، وسأحاول أن أعرض لهذا الجانب عند القدماء وعند المعاصرين.

فعند القدماء يفترض أن نجده عند علماء الشريعة وعند علماء العربية.

أما عند علماء الشريعة فمن المتصور أن يكون عند علماء أصول الفقه وعند المفسرين وفي كتب علوم القرآن أو ما يسمى أصول التفسير.

أما عند علماء أصول الفقه فلعلّ أقدم ما وصلنا من استخدام هذا المصطلح ما ورد في كتاب الرسالة للشافعي، بل هو أقدم ما وصلنا عند علماء الشريعة عموماً، ولدى تتبعي لاستعماله لهذا المصطلح وجدت أنه استعمله في أكثر من ستة عشر موضعاً استخدامات متعددة فمرة يكون النصّ قسيم الاستدلال⁽¹⁴⁾، ومرة في مقابل المجمل⁽¹⁵⁾، ومرة يطلقها على الكتاب والسنة في مقابل القياس⁽¹⁶⁾، ومرة بمعنى المنصوص المبيّن المحدّد⁽¹⁷⁾، ويصفه مرة بأنه ما يستغنى به بالتنزيل عن التأويل⁽¹⁸⁾.

ويلاحظ أنّ مفهوم الشافعي للنصّ كان محيطاً بأكثر معاني النصّ عند الأصوليين، ولا نكاد نجد إضافة حقيقية لهذا المصطلح فيما بعد، بل تكاد تدور حول ما نبّه إليه الشافعي رحمه الله تعالى، ولكن يلاحظ أن الشافعي لم يهتم بتحرير المصطلح وتبيين حدّه، ولعلّ ذلك يرجع إلى ظروف تأليف الكتاب، وكون الشافعي لم يقصد الاستقصاء والتحرير، بل عرض بعض المباحث التي تلزم في الاستنباط وتكون مرجعاً عند الحجاج والمناظرة، شأنه في ذلك شأن الأوائل من التأليف في أغلب العلوم.

ثم نجد إمام الحرمين الجويني في البرهان يستخدم هذا المصطلح أكثر من تسعين مرة تدور كلها حول مفهوميّن، الأول: خاصّ وهو ما لا يتطرّق إليه التأويل، والثاني: عام بمعنى نصوص

(13) انظر أيضاً: عبد الله خضر، مفهوم النصّ، <https://www.aiacademy.info/2017/05/03/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5>

(14) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، ت أحمد شاكر، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1940، الطبعة: الأولى، 1940، ص598، I، 19.

(15) الشافعي، الرسالة، I، 21، 1، 81، 83.

(16) الشافعي، الرسالة، I، 576.

(17) الشافعي، الرسالة، I، 572.

(18) الشافعي، الرسالة، I، 560.

القرآن والسنة⁽¹⁹⁾، وكلا الاستخدامين لا يخرجان عن استعمال الشافعي لهذا المصطلح، وهذا ما نجده عند الغزالي وغيره من علماء الأصول، ثم يأتي الزركشي في القرن التاسع الهجري ليجمع ما تقدمه من التعريفات والاستخدامات، فيقرر لنا أنّ النص يطلق باعتبار ثلاث: أولها بمعنى الظاهر، والثاني: ما يدل على معنى قطعاً ويحتمل غيره كصيغ العموم، والثالث: ما دل على معنى ظاهر، وهو الغالب في استعمال الفقهاء، وهو المقصود في قولهم: نصّ الشافعي على كذا أو قولهم دليل مسألة كذا النص والقياس⁽²⁰⁾.

أما في كتب التفسير وعلوم القرآن، فإننا نجد أنّ تفسير الطبري وهو من أقدم التفاسير التي وردت إلينا يستعمل هذا المصطلح⁽²¹⁾ في معناه العام الذي ورد عند الشافعي، وكذلك من جاء بعده من التفاسير⁽²²⁾.

وفي كتب علوم القرآن نجد أنّ أقدم من استعمل هذا المصطلح هو الحارث المحاسبي⁽²³⁾، استخدمه بالمعنى العام الذي ذكر من قبل، ثم نجده بعده عند الطحاوي في أحكام القرآن بمعنى ما لا يتطرق إليه التأويل، ونلاحظ أنّه يكثر تداوله عند النحاس⁽²⁴⁾، ولكن يدور استعماله في فلك ما استعمل فيه عند الأصوليين، حتى نصل إلى الجصاص الذي يرد في كتابه أكثر من تسعين مرة⁽²⁵⁾، بينما لا نجد هذه الكثرة من الاستخدام في البرهان والإتقان في القرون المتأخرة، إذ لا يكاد يذكره الزركشي في البرهان⁽²⁶⁾ إلا بضع مرّات لا تزيد في عددها عن أصابع اليد الواحدة⁽²⁷⁾.

(19) الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1997، ج. 2، I، 8-I، 35-I، 152

(20) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق د سيد عبد العزيز، د عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1998، ج. 4، I، 330-331

(21) الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الرسالة، بيروت، لبنان، 2000، ج. 24، I، 393-VI، 557

(22) الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعراجه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1988، ج. 5، I، 219-II، 43-III، 111

(23) المحاسبي، الحارث بن أسد، فهم القرآن ومعانيه، المحقق: حسين القوتلي، دار الكندي، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، 1971، I، 531، 415

(24) النحاس، أحمد بن محمد، إعراب القرآن، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ، 200 ص.، III، 17-IV، 141

(25) الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، 1992، 404 ص.، I، 77-II، 253-III، 56-IV، 133-V، 309

(26) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، I، 31-2، V-3، 20

(27) وانظر: الكرجي، القضاب، أحمد محمد بن علي، النكت الدالة في أنواع العلوم والأحكام، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، 2003، ج. 4، I، 377؛ السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ج. 4، III، 104

ولدى النظر في الكتب التي اهتمت بالتعريفات وحدّ المصطلحات نجد أنّه لا يكاد يخرج قيد شعرة عمّا تقدّم، كما في كشّاف اصطلاحات الفنون⁽²⁸⁾ وكتاب الكليات⁽²⁹⁾. والذي يهتمنا من هذه المعاني في هذا البحث، هو المعنى العام للنصّ بما يشمل الكتاب والسنة عموماً.

2.3. مفهوم النصّ في الدّراسات اللّغويّة الحديثة:

النصّ عند علماء اللّسانيات لم يكن أقلّ عرضة للاختلاف فيه منه عند علماء الشريعة عامّة والأصوليين منهم خاصّة، فقد تعدّدت تعريفاته إلى حدّ التناقض، وأحياناً إلى حدّ الإبهام، وسأذكر موجزاً بعض المحاولات التعريفية عند اللّسانيين العرب، وبعض علماء اللّسانيات في الغرب. النصّ عند اللّسانيين العرب: يلجأ البعض إلى تتبع مفهوم النصّ في الحقول المختلفة التي عنت به، ثمّ يحشد كثيراً من التعريفات ليستخلص منها تعريفاً جامعاً لكلّ الخصائص المتفرقة في التعاريف المختلفة⁽³⁰⁾، ولعلّ من التعريفات المهمّة للنصّ تعريف طه عبد الرحمن بقوله: "كلّ بناء يتركّب من عدد من الجمل السليمة، مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات"⁽³¹⁾، أمّا محمّد مفتاح فقد عرّف النصّ من خلال منطلقات ثلاثة:

الأوّل: بتجنب الرؤية التقليديّة للنصّ باعتبار أحاديته وشفافيته وحقيقته وصدقه، يعني تجاوز ثنائية الحقيقة والاحتمال، فيكون دالاً على الحقيقة والاحتمال والممكن. الثاني: تدرّج المفهوم بحيث يدلّ النصّ على المكتوب الذي نجد في كتابته علائق وروابط متعانقة بين المكونات المعجميّة والنحويّة والدلاليّة والتداوليّة في زمان ومكان محدّدين، ومالا تتحقّق فيه هذه الوشائج فلا يكون نصّاً وتزول عنه سمة النصيّة. الثالث: تدرّج المعنى، ويأخذ في الحسبان نوع النصّ وحجمه واختلاف درجة الدلالة⁽³²⁾.

(28) التّهانوي، محمد بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2، 1996 ج. ، II-1696، II-1649

(29) الكفوي، أبو البقاء، الكليات، تحقيق عدنان درويش و محمد المصري، دار الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1998، 1226 ص. ، 908

(30) أبو زيد، عثمان، نحو النصّ إطار نظري ودراسات تطبيقية، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2010، 318 ص. ، 30

(31) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2000، 176 ص. ، 35

(32) عبد الله خضر، مفهوم النصّ، [www.aiacademy. https: info/2017/05/03/%D9%A7%D9%84%D9%86%D8%B5-%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%85%D9%86%D9%84%D9%86%D8%B5](https://www.aiacademy.info/2017/05/03/%D9%A7%D9%84%D9%86%D8%B5-%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D9%85%D9%86%D9%84%D9%86%D8%B5)

ويذهب البعض الآخر إلى أنّ النصّ ليس مجموعةً من الجمل فقط بل لا بدّ من أن تحقّق تلك الجمل من العلاقات والروابط ما يجعلها تشكّل نصّاً⁽³³⁾، ويرى البعض أنّ من التعريفات الجامعة ما نقله بعض علماء اللسانيات العرب عن روبرت دي بوجراند (1946-2008) والذي يرى أنّ "النصّ حدث تواصلّي يلزم لكونه نصّاً أن تتوافر فيه سبعة معايير نصّية"⁽³⁴⁾، وهذه المعايير هي: السبك، والحبك، والقصد، والمقبولية، والإخبارية، والمقامية، والتناص. ويقصد بالسبك الربط النحوي أو التماسك النصي، و بالحبك التماسك الدلالي، و بالقصد الهدف من إنشاء النص، وبالمقبولية موقف المتلقي من قبول النص، و بالإخبارية توقع المعلومات الواردة فيه أو عدمه، التناصّ تعبير عن تبعية النص لنصوص أخرى من عدمه⁽³⁵⁾. ويكاد يكون هذا التعريف شاملاً لأغلب مفاهيم النصّ، فهو يراعي المرسل والمستقبل والسياق، كما يراعي التواحي الشكليّة والدلاليّة⁽³⁶⁾.

2.4. النصّ في الدّراسات اللّغويّة الغربيّة:

لم يكن مفهوم النصّ عند اللغويين الغربيين أحسن منه حالاً عند نظرائهم العرب، فقد اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً، فنجد أنّ جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) (1941-) تحدّده بأنه "جهاز عبر لغويّ يعيد توزيع نظام اللّغة، بكشف العلاقات بين الكلمات التواصلية"⁽³⁷⁾. ومن مهمّته عندها أيضاً أنّه يشير إلى بياناته مباشرة، ويربطها بأنماط متعدّدة من الأقوال السابقة أو المتزامنة معها، حيث أنّ مفهومه عند كريستيفا يعني أمرين: الأول: علاقته باللّغة التي يحتلّ موقعاً منها بحيث يعيد توزيع تلك اللّغة، وبناء على ذلك يمكن القول أنّه يمكن أن يعالج بالمقولات المنطقية الرياضية أكثر من المقولات اللغوية الصرفة. الثاني: أنّه تداخل نصّي وترحال للنصوص وتقاطع وتنافٍ بينها، مما يعني أنّه عملية استبدال من نصوص أخرى⁽³⁸⁾. وهذا يتفق مع مفهومها للتناص واهتمامها به، حتى كان تعريف النصّ من خلاله عندها.

وانظر: حمد، عبد الله خضر، لسانيات النصّ القرآني: دراسة تطبيقية في الترابط النصي، دار القلم، بيروت، لبنان، 2017، 216 ص. ، 19-20.

(33) السدّ، الأسلوبية والخطاب، 70.

(34) مصلوح، سعد، نحو الأجزؤية الشعري، مجلة فصول، مصر، عدد اب، 1991، المجلد 10، العدد 12، 141.

(35) مصلوح، سعد، نحو الأجزؤية الشعري، 154؛ صيوان خضير خلف و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، 48.

(36) الفقي، علم اللّغة النصّي، I، 34.

(37) كريستيفا، علم النصّ، 21-22.

(38) خلف، صيوان خضير و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة - كلية الآداب، العراق ع76 (2016): 31 - 56 . 38

وإن أخذنا تعريفاً آخر لكلاوس برينكر فإنه يرى أنّ النصّ "تتابع متماسك من علامات لغوية، ومركبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أي وحدة لغوية أشمل"⁽³⁹⁾، ويرى أنّ تعريفات النصّ قد انطلقت من أمرين أساس النظام اللغوي، وأساس نظرية التواصل، ويقترح مفهوماً يجمع بين الاتجاهين، فيقول النصّ هو "وحدة لغوية تواصلية"⁽⁴⁰⁾.

أما عند هاليداي ورقية حسن فيلاحظ أنّ كلمة نصّ (Text) تستخدم في اللغويات لتشير إلى فقرة مكتوبة أو منطوقة، مهما كان طولها بشرط أن تكون وحدة متكاملة⁽⁴¹⁾.

وهناك تعريفات كثيرة منها ما اعتمد على البنى السطحية، تقوم على درجة العموم، أو التي تقوم على الجملة بشكل مباشر، مثل تعريفات تيتزمان⁽⁴²⁾ (Titzmann) وبلش⁽⁴³⁾ (Pilch) وهيلمسلاف⁽⁴⁴⁾ (Louis Hjelmslev) أو تعريف روبرت دي بوجراند (De Beaugrande Robert)⁽⁴⁵⁾.

في محاولة تحديد مفهوم النصّ يرى منذر عياشي أنّ الباحثين ينقسمون في تحديدهم لمفهوم النصّ إلى ثلاثة أقسام:

-قسم يذهب إلى تعريفه مباشرة من خلال مكوناته ويمثله تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) (1936-2017)، فهو يرى أنّ النصّ يمكن أن يلتقي مع الجملة، مثلما يلتقي مع كتاب بأكمله فهو (النصّ) يتحدد بواسطة استقلالته وانغلاقه، ويرفض تودوروف تعريف النصّ ويعيب عليه تأثره بالبلاغة⁽⁴⁶⁾.

-قسم يذهب إلى تعريفه من خلال ارتباطه مع الإنتاج الأدبي، ويمثله رولان بارت (Roland Barthes) (1915-1980)، فقد عدّ النصّ نسيجاً، ولكن طالما تم اعتبار هذا النسيج على أنه منتج وحجاب جاهز يكمن وراءه - نوعاً ما - المعنى الحقيقي مخفياً، ويمكن أن نصف

(39) عفيفي، أحمد، نحو النصّ اتجاه جديد في الدرس النحوي، مجلة آداب البصرة، العدد 76، 2016، ص (31-56)، 27.
(40) برينكر، كلاوس، التحليل اللغوي للنصّ، مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار المختار، القاهرة، ط1، 2005، 30.

(41) عفيفي، نحو النصّ اتجاه جديد في الدرس النحوي، 22.
(42) حيث يعرفه بأنّه (النصّ يمكن أن يطلق على ملفوظات شديدة التنوع، مستعملة في مقامات شديدة التنوع أيضاً، ويمكن أن تصدر عن متكلم واحد أو أكثر من متكلم)، صيوان خضير خلف و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، 39.

(43) حيث يعرفه بأنّه (أجزاء الخطاب المختلفة الشفوية أو المكتوبة، وكل جزء من أجزاء الخطاب يكون قولاً) صيوان خضير خلف و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، 39.

(44) ويعرفه بأنّه (ملفوظ لغوي قد يكون محكيّاً أو مكتوباً، قصيراً أو طويلاً، قديماً أو حديثاً) صيوان خضير خلف و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، 39.

(45) ويعرفه بأنّه (مجموعة من الكلمات والجمل التي تشكّل مكتوباً أو منطوقاً وإشارة مرئية كلغة الإشارات) صيوان خضير خلف و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، 39.

(46) عياشي، منذر، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار الإنماء الحضاري، ط1، 2002، 160 ص. 127.

نظرية النصّ بكونها علم نسيج العنكبوت وشبكته، كما ينسج العنكبوت شبكة من ذاته، فالنّاصّ يعادل أو يوازي العنكبوت في هذا التعريف، والشبكة توازي أو تعادل الكلمات والجمل والمعاني التي تؤلّف النصّ⁽⁴⁷⁾.

- ويذهب القسم الثالث في تعريفه مذهباً يربطه بفعل الكتابة، ويمثله بول ريكور (Paul Ricoeur) (1913-2006)، فهو يرى أنّ النصّ خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، ويؤكد على تثبيت النصّ بواسطة الكتابة أي أنّ النصّ هو ما نكتبه، وهي نظرة تلتقي مع وجهة نظر رولان بارت حين أقرّ مصطلح النّسيج، بمعنى أنّ النصّ يضع نفسه باستمرار، وهو نسيج كما تنسج العنكبوت نسجها في شبكة متلاحمة منصّدة⁽⁴⁸⁾.

ويلاحظ أنّ التعريفات المختلفة التي حاولت الاقتراب من مفهوم النصّ تقوم على مفاهيم لا تخرج عن أحد المعايير التالية: الجانب الدلالي، التداولي، التماسك النصّي، السياق، الوظيفي، التواصل، حجم النصّ، ربطه بالكفاءات التحويلية⁽⁴⁹⁾.

وفي النهاية لا بد من الإشارة إلى أنّ هناك مفاهيم أخرى قريبة من مفهوم النصّ وهي الفقرة، الجملة، الكتاب، ونجد في التراث الإسلامي إشارات لبيان طبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم، فالجملة "عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحدهما إلى الأخرى"⁽⁵⁰⁾ فهي بهذا المعنى يمكن أن تطلق على النصّ، فنجد في القواعد الأصولية مثلاً (الضرر يزال) يصدق فيها تعريف الجرجاني وتعريف هاليداي-رقية حسن.

والفقرة وهي في الأصل اسم لكلّ حليّة على شكل فقار الظهر، ثمّ استعير لجزء من القصيدة ثمّ للقطعة من الكلام، وهي تتضمّن أكثر من جملة ولكنها تشكّل مع بعضها نسيجاً موحداً ذا مضمون متكامل، وهو يتجاوز مفهوم الجملة بالمعنى اللغوي⁽⁵¹⁾.

ثمّ الكتاب ودلالته أوسع من الفقرة والجملة، يطلق ويراد به النصّ، ويذكر ابن خلدون عن منطق أرسطو أنّه بدأ فقرات وجملاً ثمّ ضمّه في كتاب، فصار أرسطو يسمّى المعلّم الأوّل وكتابه صار يسمّى بالنصّ⁽⁵²⁾، ولعلّ الحداثيين ذهبوا من هنا إلى أنّ البحث عن النصّ في الحقل الإسلامي

(47) عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، 127

(48) عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، 127

(49) الفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصّي دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، ط1، 2000، ج. 2، I، 29

(50) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1983، 262 ص. 83

(51) الجرجاني، التعريفات، 88

(52) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1988، 763 ص. ،

I، 645

ما هو إلا بحث عن القرآن الكريم منطلقين فيه من النظريات الحديثة ومحاولة تطبيقها على النصّ الديني⁽⁵³⁾.



(53) الفقي، علم اللغة النصي، I، 29

2.5. أقسام النص الديني

النص الديني بهذا الإطلاق يشمل كل نص ديني مسيحياً كان أو يهودياً أو إسلامياً، ولكن الملاحظ أنّ الدراسات العربية الحديثة منها والقديمة تطلق ذلك على النص الإسلامي خاصة، فهو المقصود بالدرس وهو المتبادر عند الذكر.

ينقسم النص الديني عند المسلمين إلى قسمين إجمالاً، قسم مصدره الوحي وهو القرآن والسنة، وقسم مصدره الإرث العلمي لأهل العلم بدءاً بعصر الصحابة وانتهاء بيومنا هذا.

يعني: ما مصدره السماء وهو: القرآن، السنة⁽⁵⁴⁾، وما مصدره الأرض وهو أقوال العلماء.

القسم الأول: القرآن الكريم

أولاً: القرآن وهو كلام الله تعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، المنقول إلينا بالتواتر، المعجز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف⁽⁵⁵⁾.

ثانياً: السنة: وهي ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير.⁽⁵⁶⁾

وهناك مستويات عديدة ينظر منها إلى هذا النص ولكن يهتّمنا هنا مستويان:

-الأول مستوى ثبوت النص.

-الثاني مستويات دلالة النص.

أمّا من حيث الثبوت فإن القرآن الكريم، الذي هو منقول بالتواتر، وهي صفة تجعل العقل يحكم بنفي الشبهة في ثبوته، لأنّه ما رواه جمع كثير يحيل العقل أو تحيل العادة تواطؤهم على

(54) ومن الأدلة على كون السنة وحي: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى﴾ [الأنعام: 50]. دلت الآية الكريمة على أنه صلى الله عليه وسلم مُتَّبِعٌ لَوْحِي الله تعالى ليس إلا، وجاءت أيضاً بأسلوب الحصر، والمعنى: ما أفعل إلا أتباع ما يوحى إليّ، من غير أن يكون لي مدخلٌ ما في الوحي، أو في الموحى بطريق الاستدعاء، أو بوجه آخر من الوجوه أصلاً. (والغرض من القصر قلب اعتقادهم أنّ الرسول لا يكون رسولاً حتى يأتيهم بالعجائب المسؤولة).

وقوله ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: 113]. دلت الآية الكريمة على أن الله تعالى أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم شيئين: الكتاب، وهو القرآن، والحكمة: وهي السنة.

وقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: 164]. دلت الآية الكريمة على أنه صلى الله عليه وسلم يُعَلِّمُ أُمَّتَهُ شيئين: الكتاب، وهو القرآن، والحكمة وهي:

السنة، وجاء الربط بينها وبين الكتاب العزيز في مواطن عديدة من القرآن العظيم.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: (فذكر الله تعالى الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضي من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: وهذا يشبه ما قال، والله أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأُتبعته الحكمة، وذكر الله منته على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن تُعدّ الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله. الشافعي، الرسالة، 73.

وانظر: <https://www.alukah.net/sharia/0/130579/#ixzz5tam4jSls>

(55) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط3، 19.

(56) عتر، مناهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، سورية، ط3، 1981، 26.

الكذب عن جمع مثله من أول السند إلى منتهاه⁽⁵⁷⁾، فهذه الصفة على هذا الشكل، تجعل العقل في منأى عن الشك في ثبوته، وفي الحقيقة لم ينزع أحد في هذا حتى أولئك الذين يحاولون إخراجهم عن قدسيته، لم يسلكوا باب التشكيك في ثبوته، بل التفتوا عليه بعلة أخرى لتحويل معانيه أو حرف مسار فهمه أو إضعاف أثره.

والقسم الثاني من الوحي وهو السنة النبوية فإنها من حيث الثبوت تنقسم إلى مستويين، الأول هو قطعي الثبوت ويشمل المتواتر الذي ينطبق عليه شرط التواتر المذكور آنفاً في الحديث عن القرآن الكريم، ويكتسب بعد تواتره شرط صفة القطعية المذكورة أيضاً، وهي قطعية عقلية تجعله فوق البحث ولكن هذا القسم يشكل نسبة قليلة من مجموع السنة النبوية⁽⁵⁸⁾.

والقسم الثاني هو ظني الثبوت، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين، مقبول ومردود، وشروط القبول والرد وأنواعه مبيّنة مفصلة في كتب أصول الحديث ومصطلحه، ولكن ظنية الثبوت بالنسبة للحديث المقبول لا تعني عدم صحته أو الشك في صحته، إنما هو تقسيم اصطلاحى، فثبوت تلك الأحاديث أقوى بكثير من ثبوت ما يعدّ من المسلّمات في ميادين شتى.

والمستوى الثاني الذي ينظر من خلاله إلى النص الديني هو مستوى الدلالة، بين قطعي الدلالة، وظني الدلالة، فالنصوص من الوحيين المتلو (القرآن) وغير المتلو (السنة)⁽⁵⁹⁾. قد تكون دلالتها على معناها مباشرة قطعية لا اختلاف فيها، وقد تكون احتمالية يدخلها الخلاف، ونجد هذا عند المفسرين، وتفريقهم بين التفسير والتأويل، وعند الأصوليين بين القطعي والظني، وهناك تفصيل كثير في هذا التقسيم يطلب من مظانه.

والقسم الثاني من النص الديني هو ذلك الإرث الكبير الذي تركه علماء المسلمين في مدوناتهم المختلفة في شتى علوم الدين، ما بين مختصر ومطول، ووجيز وبسيط، وشرح وأصل، وإن نظرة سريعة على كتب أي فنّ من فنون العلم الديني تعطينا فكرة عن ذلك الكم الواسع من هذا الميراث، ولكن مع نظرة أخرى أدقّ لذلك التراث يلاحظ أنّه مستند على النص السابق نصّ الوحي بشقيه، وصادر عنه ودائر في فلكه قريباً أو بعداً، صحّة أو خطأ، وفق مناهج دقيقة منضبطة، وقواعد واضحة، وأصول مرجعية، لذلك جرى إدخالها في مصطلح النصّ الديني، وإن كان داخلها جهد بشري، ولكن مرجعية الوحي فيها سوّغت إدخالها في النصّ الديني.

ويخالف كثير من الحدائثيين في تقسيم النصّ الديني ما عليه علماء المسلمين في هذا التقسيم، حيث يعتبرون أنّ النصّ الديني ينقسم إلى قسمين، نصّ تأسيسي وهو القرآن الكريم، ونصّ

(57) ابن الصلاح، أبو عمرو، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1986، 408 ص، 225.

(58) وصلت عند الكتّاني في نظم المتناثر من الحديث المتواتر إلى 310 حديثاً، الكتّاني، أبو عبد الله، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، المحقق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، ط2، د. ت.، انظر مقدمة الكتاب 24-7.

(59) الزرقاني، مناهل العرفان، I، 50.

شارح ثانوي، والنص الشارح ينقسم إلى قسمين أيضاً، نص ثانوي أول وهو السنة الشريفة، ونص شارح ثاني وهو الحصيلة الاجتهادية للعلماء المسلمين عبر العصور⁽⁶⁰⁾.



(60) أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1996، 149 ص. 13،

وانظر: العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحديث المعاصر، منشورات ضفاف، الجزائر، ط1، 2012، 559 ص، 62



3. مدارس قراءة النصّ

حصلت في القرن الماضي تغييرات شتى في جوانب شتى، ومن أهمّها التحوّلات الأيدلوجية في الفكر في الغرب، وخاصة بعد ظهور النسبية، وانهيار اليقين العلمي، والخسائر الإنسانية الهائلة في الحربين العالميتين، ممّا أثر في معظم جوانب الحياة العلميّة والثقافيّة، وعلى إثر ذلك ظهرت مناهج ومدارس متعدّدة لفهم النصّ مستندة إلى الفكر الجديد أو معانيه من الواقع باحثة عن حل⁽⁶¹⁾.

أما في البيئة العربيّة، فإنّ الحالة تختلف، فهي حدثت بدوافع أخرى، ولعلّ أوضحها دافع التقليد لكلّ جديد في الغرب، كونهم يشعرون بالمغلوبية أمامه، أو بدافع التعبير عن الإحباط والملل، والثورة المكبوتة عند المثقف العربيّ، ورفض حالة الركود والإقصاء الذي يجمع به ويحاصر.

ولكن هل هناك مناهج ومدارس قديمة في قراءة النصّ في التراث العربيّ، وماهي أهمّ المدارس الحديثة في قراءة النصّ؟ سأحاول الإجابة المقتضبة عن هذا.

3.1. مناهج القراءة القديمة للنصّ

3.1.1. القراءة اللغوية

كان العرب عند نزول القرآن الكريم، يفهمونه بالسليقة والذوق الفطري، لأنّه استخدم ما جبلوا عليه من لغة، واستعمل ما لديهم من أدوات في التعبير، كما كانوا يفهمون الشعر الجاهلي والإسلامي المعاصر لهم، ولقد كان العرب آنثذ جزءاً من السياق النصّي والدلالي، ولم يرتكزوا في فهمهم على اللغة منسلخة عن سياقاتها، كما كانوا يعتمدون على الحسّ الجمالي واللغوي، فقد تنتج الدلالة المعنوية والجمالية من المواقف التعبيرية أكثر ممّا تأتي به العبارة أحياناً، هكذا كانت قراءة الجيل الأول من الصحابة والتابعين للنصّ.

ولمّا دخلت شعوب جديدة إلى الإسلام، وهي لا تنتمي إلى تلك البيئة الصافية، قرأت النصّ من خلال منظومة تعبيرية ودلالية جديدة، لها معاييرها الخاصة التي تختلف بقليل أو كثير عن المنظومة السابقة، فقرؤوا النصّ باعتباره المصدر الوحيد للدلالة، لأنّه وحدة لغوية مستقلة عن السياقات الدلالية في ذلك العصر، فهو يقرأ حسب قواعد النحو والصرف، وحسب المعجم اللغوي المروي عن الجاهلية في عصر هؤلاء القراء، كما لو كانوا يقرؤون كتاباً بلغة أخرى تعلموها حديثاً.

(61) الكردي، قراءة النصّ مقدّمة تاريخيّة، 8

ولكنّ القراءات في تلك الحقبة كانت ممزوجة بثقافات قراء ذلك العصر، بعد الاحتكاك بالثقافات الفارسية والهندية وغيرها، فدخل المولّد والمعرّب والدخيل، وظهرت تعابير جديدة، واستحدثت اشتقاقات جديدة، وتغيرت دلالات بعض الكلمات والتعابير، وولدت كلمات وماتت أخرى، وغابت تعابير واستجدّ غيرها⁽⁶²⁾، وهذا الوضع أفرز احتمالين للقراءة:

الأوّل: قراءة النّص حسب المنظومة القديمة، بناء على العلم بأساليب العرب في نحوهم وبلاغتهم، عن طريق العلم بقواعدها وأساليبها وعن طريق الحدس والتوقع المبني على ما روي عنهم، يعني وجود قارئ يلم بأساليبهم ويتقن قواعد لغتهم، فيكون خبيراً يفترض فيه إمكانية القراءة الصحيحة.

كما في نظرية ابن سلام الجمحي في النقد، حيث يشبه الناقد بالصيرفي الخبير، فالقارئ الذواق عنده من العدة العلمية والملكة الصناعية والخبرة ما لدى حدّاق أرباب أي صناعة من الصناعات، ولعلّ كلام الإمام الشافعيّ عن المجتهد وصفاته التي تخوّله قراءة النّص الدينيّ تشبه ما قاله ابن سلاّم هنا⁽⁶³⁾.

الثاني: قراءة النّص حسب المنظومة الجديدة، أي حسب البيئة الدلالية الجديدة معتمدة على الحياة العلمية والعقلية الجديدة، مما أدى إلى خلاف واضح مع القراءة السابقة، فأطلق على هذه المدرسة التفسير بالرأي⁽⁶⁴⁾.

ولكن ظهور هذه المدرسة أدى إلى ظهور قراءة ثالثة ترفض هاتين القراءتين، وتتمسك بالقراءة التي كانت في عصر السلف، وقالوا إن الصحابة فيهم من الميزات والصفات الشخصية والسلوكية وأثر البيئة ما يجعل قراءتهم هي الأمثل والأصح وهي مدرسة التفسير بالمأثور⁽⁶⁵⁾، ولكن لعدم وفاء الروايات بالتفاصيل اللازمة لقراءة كل النصوص اضطروا لاستعمال اللغة والقياس فاقتربوا من المدرسة اللغوية، فصار النّص الديني مادة لغوية قابلة للبحث في كل دلالاتها⁽⁶⁶⁾.

(62) ابن قتيبة، محمد بن مسلم، أدب الكاتب، تحقيق محمد علي زينو، مؤسسة الرسالة، ط1، 719، 2012، ص. 38.

(63) ابن سلام، الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدة، السعودية، 1009 ص. 7.

(64) تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانت به في ذلك بالشعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط2، 1396هـ.

الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، I، 183.

(65) هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة تبياناً لمراد الله من كتابه. ثم قال: وأما ما ينقل عن التابعين ففيه خلاف بين العلماء: منهم من اعتبره من المأثور لأنهم تلقوه من الصحابة غالباً ومنهم من قال: إنه من التفسير بالرأي. الذهبي، التفسير والمفسرون، I، 112.

(66) الكردي، عبد الرحيم، قراءة النّص مقدّمة تاريخية، مكتبة الآداب القاهرة، مصر، ط1، 2006، 180 ص. 8.

3.1.2. القراءة التأويلية

التأويل في أقوال أئمة اللغة هو مبنى يحمل في طياته معاني الرد، والصرف، والتحول، والزجوع، والعاقبة⁽⁶⁷⁾.

والتأويل هو فعل القارئ، وليس صفة للنص، لأنه "الظن بالمراد"⁽⁶⁸⁾، أو "ما يؤول إليه الشيء"⁽⁶⁹⁾.

والدلالة التي ينتجها التأويل هي دلالة ظنية، سواء أكان التأويل حرّاً أم مذهبياً أم عقلائياً، ولكن لا بدّ من أن يكون في النص احتمالات تقبل التأويل، وأن يكون محتوياً على إشارات وفراغات، مما يتيح إمكانيات قرائية متعددة، وألا يكون النص مغلقاً على معنى واحد. وقراءة التأويل هي إنتاج خاص للدلالة النصية تتدخل فيها ثقافة القارئ، وتكوينه النفسي، وطريقة تفكيره، وبيئته المحيطة، ومرجعياته المذهبية أو العقديّة.

فالتأويل مرهون بالمؤول استقامة واعوجاجاً، لأنّ المؤول لا ينظر إلى الصورة الموضوعية الماثلة في اللغة، أو الصورة الفنية التي أبرز فيها النص، بل ينظر إلى صورة النص كما تجلت في ذاته هو، بعد امتزاجها بأفكاره و مكوناته وخبراته، فالدلالة المستنبطة تعبر عن القارئ المؤول أكثر من تعبيرها عن النص ومؤلفه، وتتفاوت درجات الموضوعية بتفاوت الأدوات التي يستخدمها القارئ، فكلما كان اعتماده على الأدلة المنطقية و البراهين المناسبة اقترب من الحقيقة الموضوعية أكثر، وكلما كان اعتماده على الانطباعات الشخصية، و النزعات الذاتية أكثر شردت الدلالة نحو الخصوصية.

وإن كان هذا التأويل مصدراً من مصادر جمال النصوص الأدبية، لأنه يضيف على حسناتها حسناً، ويغني خيالها بخيال، فإنّه لا يصلح للنصوص الدينية بهذا الشكل، فالنص الديني لا بدّ أن ينضبط بقواعد التأويل الصحيح، ولا بدّ ألا يخرج عن الإطار العام لحدود الشريعة. ولهذه القراءة ثلاث صور:

التأويل الحرّ: وهو لا يعتمد على الرواية ولا على تحكيم العقل، وليس له هدف مذهبي، بل هدفه الإغراب والتعالم، كما نجد عند الوعاظ والقصاص، ومتتبعي الغرائب، كقولهم في عجيّة

(67) ابن منظور، لسان العرب، XI، 32؛ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم بيروت، ط1، 1992، 30

(68) ابن فارس، ابن فارس، أحمد بن الحسين، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979، ج6، I، 160؛ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، I، 128

(69) ابن منظور، لسان العرب، XI، 32؛ الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المدني، القاهرة، د. ت، 423 ص. ، 88

الحوراء أنها ميل في ميل⁽⁷⁰⁾، أو الذين قالوا في قوله تعالى (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) [الغاشية: 88: 17] قالوا ليس المقصود الإبل المعروفة هي الجمال، بل المقصود بها السحاب⁽⁷¹⁾.

التأويل المذهبي: حيث يَلَوْن القارئُ للنَّصِّ الدلالةَ بلون المذهب الذي ينتمي إليه ويدعو له، فيملاً فراغات النَّصِّ بما يوافق مذهبه ويطابق رؤيته، كما نجد عند المعتزلة والخوارج والشيعة والمرجئة وبطانة السلاطين وغيرهم، ومن ذلك ما نجده عند ابن قتيبة عن قوم قالوا في قول الله تعالى (في أي صورة ما شاء ركبك) [الانفطار: 82: 8] أن المقصود به علي بن أبي طالب وأن هذا دليل على تناسخ الأرواح⁽⁷²⁾، وهذا عجيب من القول.

التأويل العقلي: ويظهر من تسمية هذه القراءة أنها تشترط أن يكون التأويل محكوماً بضوابط العقل، وقد نشأت بعد ترجمة كثير من العلوم والفنون والفلسفات، فيمكن اتخاذها وسيلة موضوعية لضبط القراءة، ويمثل هذه القراءة المعتزلة في بدايتهم مع المنهج العقلي ولهم جهد غير قليل في القراءة، كنظرية المقام والحال عند الجاحظ التي تعتبر بدايات مبشرة بنظرية التلقي في العصر الحديث التي تجعل للقارئ دوراً مهماً في قراءة النص، وهو من أهمّ القراء للنص في هذا الاتجاه، وصاحب نظرية البيان التي لها تجليان عنده، أحدهما في البيان والتبيين ويقصد به الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي⁽⁷³⁾، والثانية في الحيوان، ويسمّيها أحياناً مجرى كلام العرب، وأحياناً المجاز ويقصد بها الأعراف اللغوية التي كان العرب في الجاهلية وصدر الإسلام يجرون عليها في مخاطباتهم⁽⁷⁴⁾.

3.1.3. القراءة التجديدية

وصاحبها الإمام الشافعي، الذي وجد في عصر تقنين العلوم وتحولها إلى التقعيد والضبط، وكان يجمع بين الفطرة السليمة والسليقة القويمة، والاستعداد العلمي والموهبة الشخصية، وأفاد من بيانات العلم المنتشرة على جغرافية العالم الإسلامي آنذاك، واطلع على جغرافية الفكر أيضاً ما بين مدرسة القرآن عند تلاميذ عبد الله ابن عباس في مكة، ثم إلى المدينة ليطلع على مدرسة الأثر عند الإمام مالك بن أنس إلى اليمن ثم إلى بغداد ليطلع على مدرسة الرأي من خلال تلاميذ أبي حنيفة ثم مصر وتلاميذ الليث بن سعد، وأفاد كذلك من فكر المعتزلة، وتلقّى عن العرب

(70) ابن قتيبة، محمد بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي بيروت، لبنان، ط2، 1999، 528ص. ، 105
(71) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ج2. . III، 343

(72) ابن قتيبة، محمد بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، المكتبة العلمية، 1973، 799ص. ، تأويل مشكل القرآن، 105
(73) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1998، 4ج. ، 83، I

(74) الجاحظ، الحيوان، V، 24

الفصحاء، فقد قضى طفولته في مضارب أفصح العرب، وعاصر أبا عبيد القاسم بن سلام (ت 224 هـ)، وانتهى إليه ما كتبه مقاتل بن سليمان، بل كان الشافعي أحد المصادر التي اعتمد عليها الأصمعي في توثيق أشعار الهذليين، وكلامه يحتج به في اللغة.

وبذلك كان الشافعي البوتقة التي انصهرت فيها المناهج اللغوية والتأويلية، فأسس لمنهج جديد في قراءة النص يختلف عما كان شائعاً حتى ذلك الوقت، وقدم قراءة تشريعية قائمة على منهج علمي موضوعي منضبط، وتحتاج إلى شروط خاصة يطلب توافرها في القارئ، فتختلف القراءة بناء على درجة المعارف التي يمتلكها القارئ، وتختلف بناء على طواعية تلك النصوص للقراءة⁽⁷⁵⁾. وحدد الشافعي الصفات الواجب توفرها في القارئ النموذجي، ونوّه أيضاً إلى الأسباب التي يمكن أن تختلف بها القراءات عن بعضها⁽⁷⁶⁾، سواء أكان الاختلاف في عصر واحد فتكون تيسيراً وغنى، أو في عصور مختلفة فتكون تطوراً للفقهاء يساهم في مواكبة التطور في مناحي الحياة المختلفة.

3.1.4. القراءة البديعية

وهي قراءة جمالية للنص، لا تبحث عن المعنى الكامن في النص بمقدار البحث عن الجمالية المصاحبة لأداء المعنى، ولعل ما يقرب هذا المعنى ما روي عن طرب عرب الجاهلية لدى سماع القرآن الكريم بالرغم من عدم إيمانهم به، فهم لا يبحثون عن المعنى بل تقتصر لذتهم على الناحية الجمالية فقط.

البديع عند الجاحظ: يرى الجاحظ أنّ البراعة التي يوصف بها نص لا تعود إلى شرف المعاني التي يحويها بل إلى البراعة التي صيغ بها، فالمعاني مطروحة في الطرق ولكن المهارة في طريقة التعبير تكمن فيها أسرار الإعجاز (البيان).

أما محمد بن سلام الجمحي فيرى أنّ إدراك جماليات النص لا تكون إلا من خلال القارئ الناقد صاحب الذوق السليم المدرب الذي يمكنه إدراك الفروق بين النصوص ويستطيع المفاضلة بينها، دون الحاجة إلى أدوات أو أسباب ظاهرة، ولا يكفي التركيب النصي دون القارئ للدلالة على جماليات النص، ولكن ابن سلام يعتبر الجودة في القديم وليس في الجديد، خلافاً للجاحظ الذي يقبل الجديد ويسميه بالبديع، ولكن الجاحظ يعتبر هذه النظرية قاصرة على الشعر ولا تصلح للتعامل مع القرآن الكريم، أما القرآن الكريم فيقرأ من خلال نظرية البيان، ولكن يظل معيار الجمال عنده في تخوم المعنى اللغوي، مرهوناً بالوضوح في الدلالة، من حيث الناحية البيانية⁽⁷⁷⁾.

(75) الكردي، قراءة النص مقدمة تاريخية، 88

(76) الشافعي، الرسالة، 19

(77) الكردي، قراءة النص مقدمة تاريخية، 120.

وعند ظهور مصطلح المجاز في القرن الثالث الهجري وخاصة في أدبيات المعتزلة، نجد أنه شاع استعماله ولم يسلم منه حتى أكثر الولعين بالقراءة القديمة، وهو ابن قتيبة الذي جعل المجاز قسيماً للحقيقة خلافاً للجاحظ ومقاتل وأبي عبيدة وغيرهم الذين اعتبروه مما تحدثت به العرب، ومما جرى في خطاباتهما، وهذا الفهم هو تعبير أهل عصره، الذين يبدو أنهم كانوا على وعي بالأدوات البديعية وهم يقرؤون القرآن⁽⁷⁸⁾.

ثم يجيء ابن المعتز ليقراء النص الديني من منظور الفنان الشاعر وليس من منظور العالم اللغوي أو الفقيه، فيتجاوز الرؤية السابقة للمجاز والاستعارة، ويضع مفهوماً فنياً جديداً مختلفاً عما سبقه، حيث يراه شكلاً من أشكال الاختراع الفني والتعبيري، ونوع من الابتكار والخروج على المعتاد في مجال التعبير، سواء في القديم أم في الجديد⁽⁷⁹⁾.

ويرى خلافاً للجاحظ أن البديع ليس من اختراع المولدين، وليس وليد البيئة الجديدة، بل هو ظاهرة فنية موجودة في كل نص جميل مبتكر، قديماً كان أم حديثاً، ويرى أنه ليس قاصراً على عصر دون عصر، فهو موجود في الشعر الجاهلي وكذلك موجود في السنة النبوية والقرآن الكريم، كما هو موجود في أشعار المولدين كذلك.

وهذه النظرية ليست في الإبداع والإنشاء بل في قراءة النص ذي الطابع البديعي، وقد فتحت الباب أمام الدراسات البديعية فيما بعد للنص القرآني وغيره من النصوص.

3.1.5. القراءة الجمالية عند الأشاعرة

قرؤوا النص القرآني باعتباره مجموعة من الدوال التي يتوصلون بها إلى المعاني النفسية الخالدة، وكذلك الشعر على أنه مجموعة من الدوال التي توصل إلى المعاني الشعرية، فالإعجاز ليس فقط في المعاني النفسية وحسن ترتيبها فقط، بل أيضاً هو في المبني اللغوي الدال، وإلا فما الفرق حينئذ بينه وبين الكتب المقدسة السابقة.

ويرى الباقلاني أن الإعجاز لا يتحقق عن طريق تركيب الكلام المنطوق وحده، ولا في الصورة المعنوية، ولا في الكلام النفسي منفرداً، بل في المطابقة بين هذه المستويات الثلاثة⁽⁸⁰⁾. وينبه إلى ضرورة تحديد النوع الذي ينتمي إليه النص، ولا يبحث عن المعنى فقط، بل يتطلب الوعي بجماليات أداء المعنى، ولذلك اهتم بالصورة المركبة بحثاً عن الإعجاز وليس فقط

(78) الكردي، قراءة النص مقدمة تاريخية، 124؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 69؛ الجاحظ، الحيوان، V، 11

(79) الكردي، قراءة النص مقدمة تاريخية، 124.

(80) الباقلاني، إعجاز القرآن، 32.

المعاني المفردة، ويعتمد أيضاً على قضية القارئ النموذجي، كما عند الشافعي وابن سلام، ويسميه القارئ العالم⁽⁸¹⁾.

3.1.6. قراءة عبد القاهر الجرجاني

ويلاحظ أنّ عبد القاهر الجرجاني يقرأ النصوص وفي ذهنه كمّ هائل من النظريات التي تناولت دلالة النصّ وجمالياته، فيرى أنّ المصطلحات التي تصنف جودة الكلام تدل على مفهوم واحد وهو (حسن الدلالة وتاممها)⁽⁸²⁾، ويرى أنّ مفهوم البيان ووظيفته إنما تكون بالنسبة إلى المتلقي أو القارئ، بحيث يكون البيان متصفاً بصفتين: هما التبليغ والتأثير، ويلاحظ أنه فرض المعايير والأحكام المنطقية على الصورة، فقرأها قراءة عقلانية منطقية⁽⁸³⁾، ولذلك كان ينظر إلى كل كلمة وضعت في غير موضعها على أنها مجاز، فتعليقات الجاحظ لغوية، وتعليقات ابن المعتز فنية ذوقية، وتعليقات عبد القاهر فلسفية ذوقية⁽⁸⁴⁾.

3.2. شروط القراءة والقارئ

قبل الحديث عن الأسباب التي تتعلق بالقارئ، لا بدّ من الحديث عن الشروط التي يطلب تحقيقها في القارئ لتكون قراءته صحيحة معتبرة، ونجد هذا في أصول التفسير وشروط المفسر، كما نجده في علم أصول الفقه في صفات المجتهد، ولا حظنا فيما سبق أنّ هذا الاتجاه ولد مع الشافعي تدويناً وتأصيلاً وإن كان موجوداً وجوداً واقعياً دون التقعيد والتأصيل فيما سبق، ونجده عند ابن سلام الجمحي أيضاً في مفهوم القارئ العالم، كما نجدها في أحدث المدارس النقدية الغربية في مفهوم القارئ المثالي، لذلك نعرّج على ذكر هذه الشروط، ونبدأ بشروط الإمام الشافعي.

3.2.1.1. شروط قارئ النصّ (المجتهد) عند الشافعي:

يرى الشافعي أنّ المجتهد (قارئ النصّ) ينبغي أن يتصف بما يمكنه من الوصول إلى المعنى التشريعي للنصّ ولذلك لا بدّ أن يكون عالماً بما يلي:

-بما ورد في شأن المعنى الذي يريد تحصيله عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة، ولكن ليس على اعتبارها شرحاً وتفسيراً بل باعتبارها - حال ثبوتها - جزءاً من النصّ التشريعي، لأنّ القرآن والسنة وأفعال الصحابة وأقوالهم التي أقرها النبي صلى الله عليه وسلم تعتبر نصّاً واحداً، له بنية ثقافية وتشريعية واحدة، وهي البنية التشريعية للإسلام، وبناءً على احتمال

(81) انظر: الكردي، قراءة النص مقدمة تاريخية، 124.

(82) الجرجاني، دلائل الإعجاز، 43.

(83) فمثلاً ذكر في كتابه دلائل الإعجاز أكثر من سبعين مرة. انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 100، 87، 73، 44.

(84) الكردي، قراءة النص مقدمة تاريخية، 159.

الاختلاف في القبول والردّ أي ثبوت النصّ أو عدم ثبوته، وعليه أيضاً يكون من أهمّ شروط المجتهد أن يرجع عن خطئه إذا تبين خطؤه، ويقبل رأي من يخالفه.

-العلم باللغة العربية التي هي وعاء النصّ الديني، العلم بها من حيث معرفة أساليب العرب في التعبير عن المعاني، وتصريف الكلام وفنون القول لديهم، لأن عدم معرفة أساليب العرب وطرق تعبيرهم توقع في مزالق خطيرة، حين يتصدّون لقراءة النصّ الدينيّ دون معرفتها، لأن النصّ لا يمكن فهمه بمعزل عن بيئته الثقافية التي ينتمي إليها، ومعرفة العربية بوجوهها الدلالية كانت واضحة عند العرب وضوحاً قائماً على الخبرة والسليقة، ولكنه صار فيمن بعدهم من المعارف التي يجتهد في تحصيلها، ولذا يتفاوت الفهم للنصّ بناء على التفاوت في هذه المعرفة.

-الخبرة التي تمكّنه من استنباط المعنى من التكامل النصّي أو السياق، حيث يجب على القارئ الخبير أن يحاول استخلاص المعنى من خلال مقابلته بجميع أجزائه في صورته الكاملة، والنظر إلى النصّ على أنه بناء متكامل، ويعطي من خلال تكامله الدلالة الكاملة، ويعتبر القرآن الكريم والسنة نصّاً تشريعياً واحداً يكمل بعضه بعضاً ويفسّر بعضه بعضاً.

العلم بالأصول القياسية وعلم الدلالة أو علم القرائن العقلية وهي المسؤولة عن إيجاد الأدلة المنطقية التي يستنبط منها المعنى المراد، ولكن لا بدّ لقبول المعيار العقلاني المنطقي من أن يتحقّق فيه شرطان: الأوّل ألا ينافي العرف اللغوي في عصر الاستشهاد، بحيث لا يخرج عن المنظومة اللغوية التي نزل النصّ حسب قوانينها وأنماطها اللغوية، الثّاني: ألا يكون المعنى المتأوّل منافياً للاتجاه العام للدلالة الكلية للنصّ، منضوياً تحت تلك الدلالة.

-العلم بتاريخ النصّ التشريعيّ، أو بمعنى آخر التدرج الزماني لوحدات النصّ، فيعرف منها حكمة النصّ وخصوصيته وخواصّه، فيكون الموقف التاريخي منضوياً من الدلالة، فيشبه النصّ بنية أو لوحة اكتملت عبر فترة من الزمن⁽⁸⁵⁾.

- العلم بالاجتهاد أو القياس، والقياس قراءة جديدة للنصّ في بيئة جديدة وعصر مختلف، تجعل النصّ صالحاً لزمان جديد وبيئة جديدة، عبر إلحاق الشبيه بالشبيه، وضّم القرنين إلى القرنين، وهي قراءة جديدة لا تتعارض مع القراءة الأصلية، وهو قراءة معاصرة للنصّ عن طريق اللزوم والبرهان والعلل، فتعطي البيئة الدلالية المعاصرة صورة معاصرة مستنبطة من النصّ.

العلم بالتاريخ القرائي للنصّ، بشرط عدم اعتبار هذه النصوص مادة موازية للنصّ، بل يجب الاستفادة منها والنظر فيها، فهو لا يرى آراء الفقهاء حجة مستقلة، ويشترط لاعتبار تلك القراءات أن تكون قراءة معتمدة على الأسس التي حدّدها⁽⁸⁶⁾.

(85) الكردي، قراءة النصّ مقدمة تاريخية، 101، الشافعي الرسالة، 239.

(86) الكردي، قراءة النصّ مقدمة تاريخية، 110.

تبين هذه الصفات التي وضعها الإمام الشافعي ملامح القارئ النموذجي للنص، وهي تشبه الصفات التي وضعها محمد بن سلام الجمحي للناقد المثالي، فيشتركان في اشتراط الخبرة والعقل والعلم بفنون اللغة وضروب التحدث باللسان العربي، وهو لا يختلف عن القارئ الصوري أو القارئ المثالي في بعض المدارس النقدية الحديثة⁽⁸⁷⁾.

فالقارئ المثالي يستطيع أن يفهم النص فهماً جيداً من خلال المعرفة بالأنظمة الدلالية المكتوب بها، والمعرفة الواسعة بالأفق الثقافي للنص، والفطنة والخبرة والذكاء عند القارئ. وهكذا نجد مثل هذه الشروط فيما بعد الشافعي في كتب أصول الفقه على اختلاف مدارسها، ونجد كذلك طبقات المجتهدين وصفاتهم وصلاحياتهم مما يطول ذكره⁽⁸⁸⁾.

3.2.1.2. شروط المفسر في كتب علوم القرآن:

أفاض العلماء في بيان الشروط التي يلزم توافرها فيمن يتصدى لقراءة النص القرآني، ويمكن إجمالها في النواحي التالية:

ما يتعلق بشخص المفسر، ما يتعلق بتأهله العلمي، ما يتعلق بمنهجه في قراءة النص.

أ. ما يتعلق بشخص المفسر:

-شروط دينية وأخلاقية، يكون فيها صحيح الاعتقاد حسن الخلق، كيلا يدفعه سوء خلقه أو فاسد اعتقاده إلى الخيانة العلمية واتباع الهوى في قراءته للنص، وكى لا يعمد إلى التحريف في التفسير أو التعسف في التأويل.

وقال الإمام أبو طالب الطبري في أوائل تفسيره: القول في أدوات المفسر: "اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولاً ولزوم سنة الدين فإن من كان مغموصاً عليه في دينه لا يؤتمن على الدنيا فكيف على الدين ثم لا يؤتمن من الدين على الإخبار عن عالم فكيف يؤتمن في الإخبار عن أسرار الله تعالى، ولأنه لا يؤمن إن كان متهماً بالإلحاد أن يبغى الفتنة ويغتر الناس بليته وخداعه"⁽⁸⁹⁾.

-أن يكون صحيح القصد، سليم النية، قاصداً بذلك وجه الله، راغباً عن الدنيا وزخرفها الفاني، لقوله تعالى (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) [العنكبوت 29: 69]، حتى لا يتوسل به إلى غرض فاسد.

-العدالة، وهي صفة الالتزام بالتقوى، والبعد عن الأدناس، وما لا يستحسن عند الناس، كما يقول الزركشي " أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر واعلم أنه لا يحصل للناظر

(87) كالقارئ الصوري الذي يتحدث عنه والكر جيسون أو القارئ المثالي عند جيرالد برتس. انظر:

تومبكنز، جين ب، نقد استجابة القارئ من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، ترجمة حسن ناظم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1999، 392 ص. ، 21.

(88) انظر للتوسع كتب أصول الفقه.

(89) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، IV، 200

فهم معاني الوحي حقيقة ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب أو في قلبه كبر أو هوى أو حب الدنيا أو يكون غير متحقق الإيمان⁽⁹⁰⁾ واشترطوها للوقاية من التهجيم على التفسير دون إحكام صناعته، أو ركوب التأويل المستكره انتصاراً لفكرة مسبقة أو نصرة لمذهب، أو التسرع في تعيين مراد النص الإلهي مع إعواز الدليل، أو التفسير بالاستحسان والتشهي، أو تتبع الشاذ والواهي والواهن من الأقوال.

- أن يكون جيد القريحة، وهي أن يكون ذا قدرة عقلية متميزة يستطيع من خلالها فهم مقاصد القرآن وإدراك مراميهِ وفقه أسلوبه والغوص على معانيهِ، وأن يكون دقيق الفهم حسن الاستنباط، قادراً على استيعاب المعاني، والجمع بين المحتملات والموازنة بين المتنوعات والترجيح بين المختلفات، ويلحق بهذا الموهبة وهي الاستعداد الفطري الذي يساعد على التميز في هذا المجال أو ذاك.

ب: ما يتعلّق بتأهله العلمي:

ينبغي أن يتوفّر في المفسّر قدر جيد من العلوم التي تؤهّله لقراءة النصّ القرآني، ومن أهمّها اللغة العربيّة بعلومها المختلفة، لتوقّف فهم النصّ عليها وعلى فهم ألفاظها ومدلولاتها وأوجه إعرابها وتصريفها وأسلوبها واختلافاتها ووجوه البيان وخواصّ الكلام ووجوه جماله ومواقع حسنه. وكذلك العلم بعلوم القرآن الكريم، كأسباب النزول والمكي والمدني والقراءات والمحكم والمتشابه والنسخ وسائر ما يتعلق به، لأنّ هذا يساعده على فهم بيئة وطبيعة النصّ⁽⁹¹⁾.

ومن المهمّ جداً أيضاً معرفة السنّة رواية ودراية، ليقف القارئ المفسّر على القراءات السابقة للنصّ وأقوال المفسّرين قبله، ويعرف منها ما ورد مفضلاً لمجمل أو مبيّناً وشارحاً أو مؤكداً، وليعرف من خلال السنّة أيضاً البيئة التي نزل فيها النصّ، وثقافة تلك العصر، وأحوال المجتمع، فيفتح له ذلك باب فهم النصّ، وينير أفقه ليشرح مقاصده⁽⁹²⁾.

وإن أردنا السرد الإجمالي لهذه العلوم نقول: علوم اللغة العربيّة، علوم القرآن، علم أصول الدّين، علم الفقه، علم أصول الفقه، علم المقاصد، علم أصول الحديث، معرفة فقه الواقع، وكذلك بعض العلوم النظرية البحتة⁽⁹³⁾.

(90) الزركشي، البرهان، في علوم القرآن، II، 180

(91) وقد أوصلها السيوطي إلى خمسة عشر علماً، وابن جزّي عدّها اثني عشر علماً، وأبو حيّان اكتفى بسبعة، انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، IV، 200؛ ابن جزّي، أبو القاسم، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج2. I، 10-14؛ أبو حيّان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1999، ج11. I، 14-17؛ وانظر: الريسوني، قطب، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب، ط1، 2010، 580 ص. 22

(92) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، I، 41

(93) الريسوني، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، 24-38

ج: ما يتعلق بمنهجه في قراءة النص:

ومما يجدي ذكره هنا أن التفسير له أنواع كثيرة، ولكل نوع شروطه الخاصة، وكذلك هناك حركات تجديدية في التفسير تضيف شروطاً وتناقش تطوير عملية القراءة للنص بحيث ترقى بها ولكنها قريبة في مجملها من الشروط العامة.

3.3. المناهج الحديثة في قراءة النص

إن المناهج الحديثة في قراءة النص، إنما تعنى على الأكثر بالنص الأدبي ونحن بحثنا في النص الديني، فلماذا عرّجنا على الحديث عن المناهج الحديثة؟
إن ما يدعو إلى ذلك سببان:

الأول: إن هذه المناهج طبقت أيضاً في دراسات على النص الديني في العالم الغربي.
الثاني وهو الجوهرى: إن الحداثيين والمستغربين في العالم العربي، قد اتكؤوا على هذه المناهج في قراءة النص الديني، وخرجوا علينا بنتائج لا ترضاها حتى هذه المناهج نفسها فضلاً عن المناهج الأصيلة المناسبة.

للقند (قراءة النص وتحليله) حضور لافت للنظر في هذا العصر، وخاصة في الغرب، حيث زعزعة الثوابت، فتراه يشبه الكرنفال الكبير، اختلاطاً واضطراباً وحرية، وتراه يتبدل لبوسه كل يوم، وكل جديد شعاره الاستهانة بما تقدم، وهو شديد التطرف، أحادي النظرة، ينظر إلى عنصر واحد من عناصر العملية الأدبية، كالشكل، أو المضمون، أو المؤلف، أو النص، أو المتلقي، ويرى هذا الوجه الذي اعتمده كل شيء، ويسقط ما خلاه، وبالرغم من انتشاره الواسع إلا أنه ليس صورة واحدة، بل خليط من أشياء كثيرة مختلفة فيما بينها⁽⁹⁴⁾.

والمناهج الحديثة في قراءة النص كثيرة، ومتعددة، ومتداخلة، وهناك اختلاف عليها حتى بين أصحاب وأبناء المنهج ذاته، ولكنها بشكل إجمالي تنقسم إلى قسمين أساسيين:

الأول: المناهج السياقية، وهي التي تعنى بظروف النص وتعطيه الأهمية الكبرى.

الثاني: المناهج النسقية، وهي التي تعطي الأهمية للنص ذاته، أو للقارئ⁽⁹⁵⁾.

(94) قصاب، وليد، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2009، 245 ص. ، 81؛

ايغلون، تيري، نظرية الأدب، ترجمة نادر أديب، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، 345 ص. ، 331

(95) حمد، مناهج النقد الأدبي السياقية والنسقية، 13.

3.3.1. المناهج السياقية (دراسة النص من الخارج)

3.3.1.1. المنهج التاريخي:

وهو من أوائل المناهج النقدية في العصر الحديث، وهو مرتبط بتحول الفكر الإنساني من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وتقدم هذا المنهج في منتصف القرن التاسع عشر نتيجة الفلسفة الجدلية عند هيغل، ابتداء من الفلسفة الماركسية، واعتمادها على الأبنية العليا والأبنية السفلى، واعتمادها مقولة الحتمية التاريخية، ومن هنا ابتلع التاريخ الأدب في هذه المدرسة الماركسية.

ولكن هناك تجليات أكثر مرونة من الماركسية للمنهج التاريخي، ومنها الواقعية النقدية: لها جذور قبل الحرب العالمية الثانية، وتمثلت بالالتزام بالفلسفة الوجودية، وعلاقة المبدع بالواقع تمثلاً فيه كثير من الحيوية والمعاصرة، حيث اعتبرت المبدع قائداً فكرياً في مجتمعه، لا يتجاهل همومه وصراعاته الداخلية، ولا همومه وصراعاته الخارجية⁽⁹⁶⁾.

وإن أردنا أن نتجاهل الماركسية والوجودية لمرحلة سابقة فإن أفضل ممثلي المنهج التاريخي هما ايوليت تين (Hippolyte Adolphe Taine) (1828-1893)، وغوستاف لانسون (Gustave Lanson) (1857-1934)، فالأول (تين) الذي ربط الأدب بثلاثة عوامل هي: البيئة، الجنس، الوسط، وهو ما تقوله النظريات الحديثة التي تربط الأدب بالحياة، فما يؤثر على الحياة الأدبية: البيئة، الثقافة، التربية، العوامل الزمانية والمكانية، ولكن يؤخذ عليه أنه لم يفسح المجال للعنصرية الشخصية والتفوق الفردي⁽⁹⁷⁾.

ثم تبلور هذا المنهج في بداية القرن العشرين على يد لانسون، ويعتبر من أكثر الذين أثروا في الأدب العربي⁽⁹⁸⁾، ويعتبر كتابه (منهج الأدب والبحث)، من أهم الكتب التي وضحت الخطوط الأساسية للمنهج التاريخي⁽⁹⁹⁾.

ومما يؤخذ على هذا المنهج عدم الاهتمام بالنص من داخله، بل يهتم ببيئة النص وسيرة الكاتب أكثر من النص نفسه، ورث كثيراً من الأحكام التعميمية على المراحل التاريخية المختلفة

(96) فضل، مناهج النقد المعاصر، 33

(97) فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر، مبريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1 2002، 207ص. ، 33؛ عبد السلام، جنات، المنهج التاريخي في الممارسة النقدية العربية، جامعة باتنة الجزائر، بإشراف سعيد حميدة، 2015، 99ص. ، 15

(98) حيث يعتبر طه حسين من أبرز تلامذته من الجيل الأول، ومحمد مندور من أبرز تلامذته من الجيل الثاني، وكذلك عباس محمود العقاد، وشوقي ضيف.

(99) فضل، مناهج النقد المعاصر، 33، ومن أعلام هذا المنهج عند الغرب: سانت بيغ، هيوليت تين، غوستاف لانسون، فرديناند برونتيار، مدام دي ستايل.

والتي لا تكون صادقة دائماً، ويجزّ أحياناً إلى أحكام قطعية بدون تقديم وثائق، أو مستندات لتلك الأحكام، معتمداً على التعميم المتعجل أو الاستقراء الناقص، كما أنه أهمل دراسة كثير من الشخصيات التي لم يكن لها حضور في حركة التاريخ أو التي لم تكن قريبة من السلاطين أو القادة أو المشاهير⁽¹⁰⁰⁾.

3.3.1.2. المنهج الاجتماعي:

وقد نشأ هذا المنهج في أحضان المنهج التاريخي، فكلاهما يعني بارتباط الأدب بالحياة بمختلف نواحيها، والأدب في الحقيقة هو نتاج هذه الظروف، لذلك يرى البعض أنّ المنهج الاجتماعي هو جزء من المنهج التاريخي، والبعض يعتبره منهجاً مستقلاً، والذين فرّقوا بينهما قالوا: إن الدرس الأدبي إن تناول القديم فهو منهج تاريخي وإن تناول النصّ المعاصر فهو اجتماعي⁽¹⁰¹⁾. و مما كان له أثر في تعزيز هذا الاتجاه تطور علم الاجتماع كما الاعتماد على معطيات علوم الطبيعة، لأنه ينطلق من الحياة فهي مادة الأدب في هذا الاتجاه، وينطلق من جدلية العلاقة بين الأديب والمجتمع في علاقة ثنائية التأثير، فالأدب جزء من النظام الاجتماعي، وهو ظاهرة اجتماعية وله وظيفة اجتماعية، وإن كان المنهج التاريخي قد قام على ثلاثة عناصر، هي العنصر والبيئة والجنس، فإن المنهج الاجتماعي زاد واحداً وهو وسائل الإنتاج، وربط الأدب بالجماهير فهي الهدف من خطابه، وهي من أبرز المؤثرات في القيم الجمالية للأدب، وهو يهتم بمضمون النصّ، ويعتبره ناقلاً للأفكار، ويوجه النصّ القارئ وفق عقيدة محددة، أو أيديولوجيا معينة يتبناها الكاتب، وهو تقويمي يعلي من شأن الالتزام، ويهتم كثيراً بالأعمال الواقعية، ويهمل العبثية، والرمزية والسرالية⁽¹⁰²⁾.

ولكن من عيوبه: أنه يركّز على بيئة النصّ أكثر منه على النصّ نفسه، كما أسرف الماركسيون وهم أبرز من تبنى هذا الاتجاه في تقدير الأيديولوجيا، كما أنه يتحدث عن نوع من

(100) انظر: قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، 32-34؛ امبرت، إنريك أندرسون، مناهج النقد الأدبي، ترجمة أحمد الطاهر مكي، طبعة خاصة، 2000، مهداة لكلية دار العلوم، القاهرة، 279 ص. ، 107؛ بشندر، ديفيد، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، 197 ص. ، 121؛ لانسون-ماتيه، منهج البحث في الأدب واللغة، 15

(101) انظر: القاهرة، مصر، 2015، 122 ص.

لوكاش، جورج، دراسات في الواقعية، ترجمة د. نايف بلوز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1985، 252 ص، 81

(102) قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، 37؛ نيوتن، نظرية الأدب في القرن العشرين، 88

الحتمية بين تغير المجتمع من الناحية الاقتصادية وحالته السياسية وبين تغير الأدب وتطوره، ونسوا معايير جودة الأدب التي ترجع إلى العمل الأدبي وطبيعته⁽¹⁰³⁾.

3.3.1.3. المنهج النفسي للأدب:

وعمر هذا المنهج أكثر من مئة عام، وخلافاً للمناهج التقليدية لم يولد من رحم الفلسفة بل خرج من عيادات الأطباء في بداية القرن العشرين، وأبرز رواد هذا المنهج هو سيغموند فرويد (Sigmund Schlomo Freud) (1856-1939)، الذي استعان بالأدب في دراسة النفس الإنسانية وفهم أحوال المرضى لديه، وخاصة فيما يتعلق باللاوعي، فافتتن المحللون النفسانيون بالأدب، واندفع نقاد الأدب نحو التحليل النفسي، وتعزز هذا بوجود آخرين مثل ألفرد إدلر (Alfred Adler) (1870-1937) الذي تحدث عن عقدة النقص وغوستاف يونغ (karl gustav young) (1875-1961) الذي تحدث عن اللاوعي الجماعي.

ويحاول هذا المنهج أن يوضح عملية الإبداع وتشكلها من خلال العوامل الشعورية واللاشعورية، وكذلك دراسة العلاقة بين مواقف الأديب الذهنية وبين نتاجه الأدبي، فيتعرف الأديب من خلال نصوصه، فاعتمد فرويد على الغرائز وخاصة الغريزة الجنسية، معتمداً على عقد وصفها ووظيفها، وجعل الأحلام والخيال أساساً للإبداع، لأنها تمثل انفلاتاً من الرقابة، وفراراً من الواقع⁽¹⁰⁴⁾.

والتطبيق النفسي الثاني لهذا المنهج هو تفسير النص الأدبي من خلال سيرة حياة كاتبه، أو استنباط حياة المؤلف من خلال نصوصه، والنقطة الثالثة هي دراسة حالة المتلقي وتأثره الحاصل بهذا النص⁽¹⁰⁵⁾.

ولكن أغلب ما يطرحه هذا المنهج من آراء ليس إلا مجرد افتراضات لا تناهز الحقيقة، وإن صح بعضها فهي تطبيقات على نماذج خاصة لا تصلح للتعميم، وقد خنقوا الأدب، وضيعوا قيمته الفنية والجمالية، وجعلوا الأديب مريضاً نفسياً، وربطوا بين الإبداع الأدبي والأمراض الذهنية،

(103) عوض، لويس، الاشتراكية والأدب، دار الهلال، القاهرة، مصر، 1968، 232 ص. ، 56؛ إمبرت، مناهج النقد الأدبي، 26؛ فضل، مناهج النقد المعاصر، 48؛ وانظر: يسين، السيد، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي القاهرة، مصر، 1991، 248 ص، 35

(104) مدخل إلى النقد الأدبي، مجموعة من المؤلفين، 61؛ فضل، مناهج النقد الأدبي المعاصر، 65 وانظر: بدوي، النقد الأدبي قضايا ومذاهب، 23، فرويد، سغوموند الهذيان والأحلام في الفن، ت جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 116 ص. ، 7 (105) حمادة، مقالات في النقد الأدبي، 56

وحاولوا الربط بين الإبداع الأدبي والشذوذ، ولكنَّ الربط بين النصِّ وكاتبه لا يصح دائماً ليكون معياراً على الحكم على النصِّ⁽¹⁰⁶⁾.

3.3.2. المناهج النسقية (دراسة النص من الداخل)

يقوم هذا الاتجاه على أنَّ النصَّ عالم مستقل قائم بذاته، ليس له علاقة مع ما هو خارج عنه وعن النسق الذي يدخل فيه، والأعمال الأدبية تكتسب دلالاتها عن أشكالها في حد ذاتها، ومن أنظمتها الداخلية، وتحاول هذه المناهج كشف أبنية النص مظهرة الأنساق التي تحتكم إليها بغية إنتاج الدلالة الكلية، فهي تقرأ النص قراءة داخلية انطلاقاً من كونه تكشياً لغوياً بغية اكتشاف الطريقة التي تنظم فيها العناصر النصية، وإظهاراً للنظام الذي تنظم في سياقه، وأبرز هذه المناهج المنهج الشكلي الذي ظهر في روسيا، والمنهج البنيوي والمنهج التفكيكي وأخيراً نظرية التلقي والقراءة والتأويل⁽¹⁰⁷⁾.

3.3.2.1. المناهج الشكلانية:

وهي تضم مجموعة من المناهج النقدية التي تتعامل مع النص اللغوي على أنه كيان مستقل، وتعتبر الأسلوب هو الأساس في تقييم النص، والشكل هو: مجموع العلاقات التي ترتبط بكل عنصر داخل النسق، ومجموع هذه العلاقات هو الذي يتيح للعنصر أن يؤدي وظيفته داخل النسق، وما دامت اللغة شكلاً وليست مادة فالجانب الشكلي للنص هو الأهم، وهو موضوع الدراسة عند الشكليين، ويسمى هذا النقد النقد النصي أيضاً⁽¹⁰⁸⁾.

ظهر هذا الاتجاه منذ بدايات القرن العشرين، ومثله عدّة اتجاهات، مثل الشكلية الروسية، مدرسة النقد الجديد، النقد الألسني، وتعتبر الشكلانية التطبيق العملي للألسنية التي أثرت بهم كثيراً عن طريق سيرجي كارسيفسكي (S. karcevakij) (1884 – 1955) تلميذ دوسوسير (Ferdinand de Saussure) (1857-1913).

وتتجه هذه المدرسة إلى جعل دراسة النص أكثر علمية، وأبعد عن الأيدلوجيا، وعن الانطباعات الذوقية، والعوامل الخارجية عن النص⁽¹⁰⁹⁾.

(106) قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية 71؛ وانظر: حمادة، مناهج النقد الأدبي، 59؛ أندرسون، مناهج النقد الأدبي، 137؛ إسماعيل، عز الدين، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط9، 2013، 176 ص، 32؛ هايمان، ستانلي، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، دار بيلوثيريا، الإسكندرية، 340 ص، 244؛ خلف الله، أحمد محمد، من الوجهة النفسية في دراسة الأدب، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، مصر، 179 ص، 26.

(107) قصاب، مناهج النقد الأدبي، 81؛ ايجلتون، نظرية الأدب، 331؛ حمد، مناهج النقد الأدبية والسياقية، 114.

(108) مفاهيم نقدية 467؛ وولف، فرجينيا، القارئ العادي، ت عقيلة رمضان، الهيئة المصرية للكتاب، 1971، 248 ص. ، 240

(109) جيزيل فالانسي، النقد النصي، (مناهج-ظاها) 209

ومن أهم مجموعات الشكلائية الروسية التي بدأت عام 1914 بمجموعة أوبياز (opojasz) وحلقة موسكو اللغوية، ومن أشهر نقادها شك洛夫سكي (Viktor Shklovsky) (1893-1984) وبوريس ايخنباوم (Boris Eichenbaum) (1886-1959)، وأبرز نقاد حلقة موسكو رومان جاكوبسون (R. Jakobson) (1896-1982)، ولكن توقفوا بعد 1930 بسبب الضغط الذي تمارسه الحكومة، ثم التحق جاكوبسون بحلقة براغ اللغوية، التي انتشرت منها البنيوية الروسية، وكان له أثر في تطوير البنيوية الفرنسية، والأغلب أن جاكوبسون هو من اخترع اسم البنيوية، وتعد أعماله أفضل ما قدمه الشكلايون.

ومن ملامحها العامة، تغليب القيم الجمالية والشكل على الخيال أو الفكرة والشعور، وتعتبر أن النص هو تشكيل جمالي أكثر من كونه انعكاساً للواقع، النص هو عالم مستقل له قوانينه الخاصة، والأفكار لا تعدو أن تكون تحفيزاً للشكل، وغاية الأدب هي ذاته، وهي غاية جمالية لا نفعية، فهو معني بـ (كيف يقال النص) ليس بـ (ماذا قال النص) ⁽¹¹⁰⁾.

ولكن أخطر ما روجت له هو تجريد الأدب عن دوره في الإصلاح والتهديب، وقصره على الإمتاع والإدهاش والإبهار، وعزلت النص عن حضارته وتاريخه وثقافته، بما يعني قطعه عن أصله، وفصله من مرجعيته الفكرية، حتى وصل بهم الحد أن قالوا بوجود أدب بلا أديب، ووجود شاعرية بدون شعر ⁽¹¹¹⁾.

3.3.2.2. المناهج البنيوية:

ينسب البنيويون البنية إلى Structuralism ويرون أنها مأخوذة من الأصل اللاتيني *stuerere* الذي يعني البناء أو طريقة التي يبنى بها بناء معين ⁽¹¹²⁾، ويعتبر الناقد الفرنسي رولان بارت (Roland Barthes) (1915-1980) بالرغم من تجاوزه البنيوية وما بعد البنيوية من رواد المدرسة، إلا أن اسمه ارتبط بالمنهج البنيوي، لأن آراءه كانت معلماً واضحاً من معالم البنيوية حول المبدع والنص والمتلقي ⁽¹¹³⁾، ويركز على المتلقي، ويجعله شريكاً للمؤلف في إنتاج النص، ويعتبر النص نسيجاً لغوياً له مظهران الدال والمدلول، أما من حيث المبدع فيدعو إلى التحرر من سلطته، ومنح السلطة للقارئ، ومن هنا جاءت مقولته موت المؤلف، حين قال إن اللغة هي التي تتكلم وليس

(110) قصاب، مناهج النقد الأدبي، 93؛ إيغلتن، نظرية الأدب، 27؛ شبندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، 102

(111) قصاب، مناهج النقد الأدبي، 93

(112) فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، 120

(113) بارت، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، 10-11؛ فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، 142.

المؤلف⁽¹¹⁴⁾، ولكنه لا يعطي السلطة لأي قارئ، بل يتحدث عن القارئ المثقف الذي يستطيع أن يفهم ما كان يريد المؤلف قوله⁽¹¹⁵⁾.

ومن روادها رومان جاكوبسون (R. Jakobson) الذي كان من مؤسسي الشكلية، ثم انتقل إلى البنيوية، وهو من أطلق عليها هذا الاسم⁽¹¹⁶⁾، ويعد كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (1908-2009) زعيم البنيوية الفرنسية، ومؤسس البنيوية الأنثروبولوجية⁽¹¹⁷⁾، وقد تعددت اتجاهاتها، وتقاطعت مذاهب روادها وأتباعها⁽¹¹⁸⁾.

ولا يكثر البنيوي بشيء خارج النص، لا بالمؤلف ولا بسياقه النفسي ولا بالمجتمع وضروراته الخارجية، ولا بالتاريخ وسيرورته، ويهتم فقط بالعناصر التي تجعل الأدب أدباً⁽¹¹⁹⁾، والتي تحدّد مدى كفاءته في أداء وظيفته الجمالية، والأدوات التي تحقق له ذلك من النسق والتزامن والتعاقب⁽¹²⁰⁾.

ويمكننا هنا أن نقول: إن تعريف النص بأنه جسد لغوي، وتنحية المؤلف وعزل النص من روافده الخارجية، واقتلاعه من جذوره التاريخية، وعدم الاعتراف بذاتية المؤلف، وجعل العمدية والمدار على المتلقي وحده، من أهم أسباب قصور هذا المنهج وعجزه عن استقصاء دلالات النص⁽¹²¹⁾.

(114) بارت، نقد وحقيقة، 15.

(115) العيد، في معرفة النص، 27.

(116) بشبندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، 98.

(117) إدريث، كروزيل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993، 426 ص. ، 35.

(118) ومثال ذلك ما نراه من اتجاه نعوم تشومسكي صاحب نظرية البنية التحويلية التوليدية، حيث يبدأ من الكلمة والعبارة، مختلفاً عن البنيويين الآخرين الذين يبدؤون من النسق، وكذلك الفرنسي جان جاييه الذي اشترط أن تتسم البنية بثلاث سمات الكلية والتحول والتنظيم الذاتي، وكذلك جاك لاكان الذي لم يثبت على رأي، وجاك دردا الذي انتقل عن البنيوية إلى التفكيكية ليكون أشهر مؤسسيها، والقائمة تنوء بأعلامها مثل لوي التوسير، بول ريكور، بول فالي، ستيفن غرينبلات، هارولد بلوم، هارتمان، جولدمان، ماركس بينس.

انظر: بشبندر، نظرية الأدب المعاصر، 56-58؛ العيد، يمنى، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1985، 307 ص. ، 28؛ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، 14؛ يياجي، جان، الاستمولوجيا التكوينية، ترجمة السيد فنادي، دار التكوين، دمشق، سوريا، 2004، 112 ص. ، 25.

(119) حمودة، عبد العزيز، الخروج من التيه، منشورات عالم المعرفة، 289 نوفمبر، 2003، 380 ص. ، 92.

(120) العيد، في معرفة النص، 27؛ حمودة، المرايا المحدبة، 120-123.

(121) قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، 158.

3.3.2.3. المناهج التفكيكية:

تمثل البنيوية وجهاً من الحداثة، ولكنها انتهت في منتصف القرن العشرين، لتبدأ مرحلة ما بعد الحداثة بتياراتها المختلفة، التي منها التفكيك، والذي يبدأ مرحلة جديدة، تعلن انتهاء زمن تسلط النص.

انبثقت التفكيكية من قلب البنيوية كنقد لها، وقد بدأها رولان بارت (Roland Gérard Barthes) منذ الستينيات، ولكنها تأسست وتميّزت على يد جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004)⁽¹²²⁾.

وترجم هذا المصطلح إلى العربية باسم التفكيكية وهو أشهرها، والتقويضية، والتشريحية وهو أبعدها، ويعتبر التفكيك ثورة كاسحة على كل المفاهيم النقدية التي سبقته، وتقويضاً لما كان يعدّ قيماً وأنساً ومفاهيم منطقية أو أخلاقية تمثل جوهر الإنسان الفكر الإنساني، والنص متوتر متناقض لا انسجام فيه، ولكن المنهج السائد، في القراءات التقليدية يعتمد على انتقاء دلالة فيه ليعزز النظام المقيّد، لذلك يعتمد التفكيك على هدم الإجماع على دلالة النصّ، وزعزعة الثقة فيها، ويفتح المجال لتعدّد المعاني، ليكون النصّ مبدأ اختلاف بدل الاتفاق، وتفجيراً للمعاني لا حصرها وتحديدها، واللغة ليست محاكاة، والعلاقة بين الدالّ والمدلول اعتبارية كما هي عند البنيوية⁽¹²³⁾.

هو تشتتٌ وتشطُّ، ورفضٌ للثنائيات المعروفة كالخير والشر، والحقّ والباطل، وانعدام لليقين، ورفضٌ للثواب، وقد ارتبط اسمه بجاك دريدا، ثمّ وجد أنصاراً ومأوى في جامعة أمريكية ليرتبط اسمه بعدد من النقاد، ويرى البعض أنّه استراتيجية وليس مذهباً ولا تياراً، لأنه لم يقدّم بديلاً عن الهدم، وإنما قدّم نموذج اللانموذج كما يقال⁽¹²⁴⁾.

فالتفكيك يذهب إلى لا نهائية القراءات، في ظل غيبة مركزية النصّ، وقصدية المؤلف التي تحلّ محلّها قصدية القارئ وحده.

3.3.2.4. نظرية التلقي:

عرفت في منتصف القرن العشرين، وارتبطت خاصة بالنقد الألماني، واختلفت مرجعياتها بين الظاهراتية⁽¹²⁵⁾ والهيغلية والماركسية، ولها اتجاهان أساسيان، اتجاه جماعة برلين، واتجاه

(122) فضل، مناهج النقد المعاصر، 136

(123) سعيد، العالم والنص والناقد، 201؛ بشبندر، نظرية النقد المعاصر، 75؛ حمودة، المرايا المحدبة، 294

(124) حمودة، المرايا المحدبة، 294 وانظر 77؛ فضل، مناهج النقد المعاصر، 133

(125) الظاهراتية أو فينومينولوجيا، وتكون كلمة "فينومينولوجيا" Phenomenology من مقطعين: Phenomena وتعني الظاهرة، و Logy وتعني الدراسة العلمية لمجال ما، وبذلك يكون معنى الكلمة العلم الذي يدرس الظواهر، ظهور موضوعات وأشياء العالم الخارجي في الوعي، وبذلك تكون الفينومينولوجيا هي دراسة الوعي بالظواهر وطريقة إدراكه لها وكيفية حضور الظواهر في خبرته، وظهرت على يد ادموند هوسرل الألماني (1859-1938).

مدرسة كونستانس التي هي المرجع الأساسي لهذه النظرية، واشتهر منها نقاد كثر، مثل روبرت هولب (Robert Holub) في كتابه (نظرية التلقي)، وأطلق عليها في الولايات المتحدة مصطلح استجابة القارئ، وظهر لها ممثلون من النقاد، مثل أ. دهيرش (E. D. Hirsch) (1928-) وستانلي فيش (Stanley Fish) (1938-)، وغيرهم⁽¹²⁶⁾.

ورغم قدم جذور هذه المدرسة في دراسة النص، إلا أن نقد ما بعد الحداثة عمق هذا الاتجاه، وفتح له آفاقاً جديدة، وإن كانت البنيوية قد أنشأت علم النص، فإن التلقي ينشئ علم القراءة أو التلقي.

وتقول هذه النظرية إن النص لا قيمة له من دون القارئ، ودلالة النص يحددها القارئ وحده، والقراءة تفتح بين النص والقارئ حواراً جدلياً، والقارئ هو المؤلف الجديد للنص، والنص غير ثابت وغير محصور في مدلول واحد، وقارئ النص يمكن أن ينتج الدلالة، وكل قارئ يغني النص بتجربته المعرفية، أو تعيد إنتاجه من جديد، فالنص لا ينتج المعنى، بل ينتج من خلال التفاعل بين القارئ والنص، والنص شيء غير متجانس ولا منسجم، ومن هذه الناحية تتشابه نظرية التلقي مع التفكيكية في اعتبار النص شيئاً غير متجانس.

وتقول إن القراءات المتعاقبة للنص تجعله في تطور مستمر، وعليه النص نوعان، نص قرائي وهو الذي يستهلك بالقراءة فلا يعاد قراءته، ونص كتابي وهو الذي يعيد القارئ قراءته أكثر من مرة، ويعتبر القراءة إعادة إنتاج للنص من خلال فراغات الكتابة الموجودة فيه، ومن خلال المساحات البيضاء التي تولدها هذه الفراغات، وهذه النظرية لا تهتم بالقارئ البسيط، أو بالقارئ السلبي، ولكن القارئ المنتج، ويسمى عندهم القارئ الكاتب أو القارئ المنتج.

فهذه النظرية بتجلياتها المختلفة تعلي من شأن القارئ لتجعله سيداً للنص يفسره ويعيد كتابته أو يؤوله كما يشاء، فتحت الباب أمام التأويل بما صار يعرف بالهرمنيوطيقا، وتميز بين أنواع من القراءة، وأنواع من القراء والجمهور، فالقراء: منهم القارئ المثالي، كما يقول امبرتو إيكو (Umberto Eco) (1932-2016) في كل نص يوجد قارئ مثالي أعده المؤلف، فهو الذي يفهم النص ويؤله على نحو ما يريده المؤلف، فكأنه حجة المؤلف، وهناك القارئ الضمني، أو الافتراضي الذي يفترضه الكاتب لا شعورياً فهو مفهوم تجريدي، وهناك القارئ المستهلك، الذي يقرأ النص قراءة وظيفية استهلاكية تذوقية فقط⁽¹²⁷⁾.

أما القراءات المختلفة للنص، فمنها القراءة الإسقاطية التي تتعامل مع النص من الخارج، فتعنى بالمؤلف والملابسات الخارجية للنص، وترى النص ترجمة تبدأ من شيء أصلي آخر،

(126) قصاص، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، 215.

(127) قصاص، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، 228.

والقراءة التعليقية أو الشارحة، وهي التي تقف عند ظاهر النص وتكتفي بشرحه بوضع كلمات بديلة تعبّر عن المعنى، ثم القراءة الشعرية أو الإنشائية، وهي قراءة الناقد المتذوق الذي هو القارئ المثالي.

وإنّ هذه النظرية وإن كانت أكثر انضباطاً من النظرية التفكيكية لأنها قيدت قليلاً من سلطة القارئ، ولكن شأنها شأن بقية نظريات التلقّي أخطأت في منهج تحويل السلطة عن النص، ف وقعت في الذاتية وابتعدت عن الموضوعية، وفتحت المجال أمام فوضى التأويلات، فتجرأ المؤهل وغير المؤهل أمام التفسير والتأويل وادّعاء أحقية قراءة النص وصوابها.



4. أسباب الانحراف في فهم النص قديماً

عند البحث عن أسباب الانحراف أو الخطأ في فهم النص في القديم نجد أن الكتب والمحاولات التي تناولت هذا الموضوع تناولت أسباباً كثيرة للخطأ والانحراف، ولكن بعض هذه الأسباب لا يصلح أن يكون سبباً بالمعنى العام، ولكن يكون سبباً بالنسبة لمذهب أو فكر صاحبه، لذلك حاولت التركيز على أهم الأسباب وأكثرها أثراً في الانحراف في فهم النص الديني في أهم مظهرين له وهما الكتاب والسنة، وحاولت أن أقسم الأسباب قسمة ثلاثية، قسم يتعلق بمصادر القراءة، والثاني ما يتعلق بشخصية القارئ، والثالث ما يتعلق بمنهج القراءة.

4.1. ما يتعلق بمصادر القراءة

4.1.1. الغفلة عن التفسير الذاتي للنص:

4.1.1.1. تفسير القرآن للقرآن:

من المتفق عليه أن أشرف وأعلى طرق تفسير النص وبيانه ما كان من المتكلم بالنص نفسه، وبالنسبة للنص الديني فإن أصدق التفسير وأقرب القراءات ما كان من صاحب النص، وبما أن القرآن والسنة الثابتة تعتبر نصاً ذا بنية تشريعية وبيئة ثقافية واحدة فإن أجل التفاسير وأعلاها ما كان بالقرآن نفسه، أو بالثابت من السنة النبوية الشريفة، فكثيراً ما نجد أن القرآن قد أجمل في موضع ما ليفضل ما أجمله هنا في موضع آخر، ويطلق في مكان ليقيده في موضع آخر، كما نجد أن السنة فيها تفصيل كثير لمجمل القرآن، وتوضيح لمبهمه، وشرح لغامضه، حتى نكاد نجزم أن القرآن لا يمكن العمل به لولا السنة، أضف إلى ذلك أن تفسير القرآن بالقرآن سنة نبوية سار عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، لذلك من أول أسباب الانحراف في الفهم للقرآن هو الغفلة عن التفسير الذاتي من القرآن نفسه، أو من السنة الصحيحة.

والأمثلة كثيرة أقتطف منها مثالين، بناءً على ما قيل: يكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق.

مثال أول: يقول الله تعالى: (وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل منضود) [هود: 82].

فقيل في تفسير سجيل سبعة أقوال:

أحدها: أنها بالفارسية سنك وكل، السنك: الحجر، والكل: الطين، هذا قول ابن عباس، وعكرمة، وسعيد بن جبير، وقال مجاهد: أولها حجر، وآخرها طين، وقال الضحاك: يعني الآجر، قال ابن قتبية: من ذهب إلى هذا القول، اعتبره بقوله: حجارة من طين يعني الآجر، وحكى الفراء أنه طين قد طبخ حتى صار بمنزلة الأرحاء.

والثاني: أنه بحر معلق في الهواء بين السماء والأرض، ومنه نزلت الحجارة، قاله عكرمة.

والثالث: أن السجيل: اسم السماء الدنيا، قاله ابن زيد، فمعناه: حجارة من السماء الدنيا.

والرابع: أنه الشديد من الحجارة، قاله أبو عبيدة، وأنشد لابن مقبل:

ضرباً تواصت به الأبطال سَجِيناً

وهذا القول ردّه ابن قتيبة، فقال: هذا بالنون، وذاك باللام، وإنما هو في هذا البيت على

صيغة فعيل من سَجَنَت، أي: حبست، كأنه يثبته أي صاحبه.

والخامس: أن قوله: مِنْ سَجِيلٍ كقولك: من سَجَلٍ، أي: مما كُتِبَ لهم أن يعذبوا به، وهذا

اختاره الزجاج.

والسادس: أنه من أسجلته، أي: أرسلته، فكأنها أرسلت عليهم.

والسابع: أنه من أسجلت: إذا أعطيت، نقل القولين الزجاج⁽¹²⁸⁾.

وهذه الأقوال وإن استقامت لغة أو قرب مأخذها من حيث مادة (س ج ل)، لكنها أغفلت

ما فسر القرآن نفسه، فإن الله عز وجل فسر هذا في مقام آخر بقوله (حجارة من طين) [الذاريات 51: 33].

ولذا قال الألوسي: "والسجّل الطين المتحجّر". والقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويتعين إرجاع

بعضه لبعض في قصّة واحدة⁽¹²⁹⁾، وهذا قول كثير من أئمة التفسير، وعليه اقتصر ابن كثير⁽¹³⁰⁾

رحمه الله تعالى، ومن قبله قاله أبو جعفر الطبري أيضاً حيث أشار بعد أن سرد الأقوال المختلفة بأسانيداً إلى قائلها إلى أن الصحيح عنده أنه الحجارة من الطين، معللاً ذلك ومستدلاً على ترجيحه بأن الله وصفها بذلك في موضع آخر⁽¹³¹⁾، فسبب الانحراف والخطأ هنا هو الغفلة عما ورد في القرآن مفسراً بالقرآن نفسه.

قول الله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى) [الضحى 93: 7].

فقد اختلف المفسرون في معنى الضلال الذي نسبته الآية للنبي صلى الله عليه وسلم،

وتعددت أقوالهم.

فمنهم من قال: هو الضلال الحسي، وذلك أنه ضلّ في شعب من شعاب مكة وهو صغير،

أو ضلّ في سفره إلى الشام مع عمّه أبي طالب، أو في سفره للتجارة بمال السيدة خديجة بنت

خويلد رضي الله عنها مع غلامها ميسرة إلى بلاد الشام أيضاً، أو ضلّ من مرضعته حليلة السعدية لما

أرادت إرجاعه إلى أهله بعد فطامه⁽¹³²⁾.

(128) ملخصاً من عدة تفاسير انظر: الطبري، جامع البيان، ت: أحمد شاكر XV، 432؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة (تفسير

الماتريدي)، ت: د. مجدي سلوم VI، 146؛ الزمخشري، الكشاف عن غوامض حقائق التفسير، II، 416؛ ابن الجوزي، زاد

المسير من علم التفسير، أبو أوت: عبد الرزاق مهدي II، 293

(129) الألوسي، تفسير روح المعاني، XII، 113

(130) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: سلامة IV، 340

(131) الطبري، جامع البيان-ت: أحمد شاكر XV، 435

(132) الزمخشري، تفسير الكشاف IV، 767، ابن الجوزي، زاد المسير IV، 457

وقيل هو الضلال المجازي أو المعنوي، وفيه أقوال أشهرها تسعة:
أحدها: وجدك لا تعرف الحق فهذاك إليها، قاله ابن عيسى. الثاني: وجدك ضالاً عن النبوة
فهذاك إليها، قاله الطبري.

الثالث: ووجد قومك في ضلال فهذاك إلى إرشادهم، وهذا معنى قول السدي.
الرابع: ووجدك ضالاً عن الهجرة فهذاك إليها.
الخامس: ووجدك ناسياً فأذكرك، كما قال تعالى: (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا).
السادس: ووجدك طالباً القبلة فهذاك إليها، ويكون الضلال بمعنى الطلب، لأن الضال
طالب.

السابع: ووجدك متحيراً في بيان من نزل عليك فهذاك إليه، فيكون الضلال بمعنى التحير،
لأن الضال متحير.

الثامن: ووجدك محباً للهداية فهذاك إليها، ويكون الضلال بمعنى المحبة، ومنه قوله
تعالى: (قالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم) أي في محبتك، قال الشاعر:
هذا الضلال أشاب مني المفرقا. . . والعارِضين ولم أكن مُثَقِّقا
عَجَباً لِعِزَّةٍ فِي اخْتِيَارِ قَطِيعَتِي. . . بعد الضلال فحبُّها قد أخلقا
التاسع: ووجدك ضائعاً في قومك فهذاك إليه، ويكون الضلال بمعنى الضياع، لأن الضال
ضائع⁽¹³³⁾.

وربما هناك أقوال أخرى تنقلها كتب التفسير، فليس الغرض هنا الاستقصاء والتطويل، بل
الاقتصار على التمثيل بشيء من دليل على الفكرة التي نناقشها، فكما نرى أن هذه الأقوال أغفلت
قول الله عز وجل (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان)
[الشورى 42: 52]، فالضلال المقصود هو عدم معرفته بمعالم النبوة وعلوم الشريعة، حتى من الله
عليه بها، كما في قوله تعالى: (وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك فلا تكونن
ظهيراً للكافرين) [القصص 28: 86].

ونجد مثل هذا التمثيل عند الواحدي أيضاً، حيث ينقل عن الحسن والضحاك وشهر بن
حوشب قولهم: فوجدك ضالاً عن معالم النبوة فهذاك إليها، ويستعرض لهم دليلاً (وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ
لَمَنِ الْغَافِلِينَ) [يوسف 12: 3] وقوله: (مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) [الشورى 42: 52]، ثم
علّق على ذلك فقال "هذا مذهب أرباب الأصول، وما عليه أصحابنا"⁽¹³⁴⁾.

(133) ملخصاً من: الماوردي، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، VI، 294؛ الزمخشري، الكشاف، IV، 768؛ القرطبي،
الجامع لأحكام القرآن، XX، 97.

(134) الواحدي، التفسير البسيط، XXIV، 109.

فترك الربط بين الآيات القرآنية والتفسير الذاتي للنص، وربط النصوص التي تختص بأمر واحد فيما بينها يبعد المفسر أو القارئ عن المعنى الصحيح والمقصود للنص.

4.1.1.2. تفسير القرآن بالسنة الثابتة:

مثال قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) [البقرة: 238]. من أكثر الآيات التي اختلفت في معناها، حتى وصلت الأقوال فيها إلى ثمانية عشر قولاً، فمن قائل إنها إحدى الصلوات الخمس، ومن قائل إنها صلاة الخوف ومن قائل غير ذلك إلى أقوال كثيرة متعارضة متنافية متناقضة، ومن قائل إنها مجموع الصلوات الخمس، وربما لأجل هذا قال البعض أنها مبهمة غير مبينة، أبهمها الله كما أبهم ليلة القدر، وكما أبهم ساعة الإجابة يوم الجمعة، وغير ذلك⁽¹³⁵⁾.

وهذه الأقوال على كثرتها كأنها غفلت عن قول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسيرها فيما ثبت عن زر بن حبیش قال: قلت لعبيدة: سل علياً عن صلاة الوسطى، فسأله، فقال: كنا نراها الفجر أو الصبح، حتى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم الأحزاب: "شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله قبورهم وأجوافهم، أو بيوتهم ناراً"⁽¹³⁶⁾. ومع وجود هذا النص في تعيينها من النبي صلى الله عليه وسلم في ذكرها وتعيينها نجد اختلافاً كثيراً في تعيينها، وأقوالاً كثيرة لا تمت إلى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم بقريب صلة.

ويستفاد من الحديث أيضاً منهجية الصحابة في الرجوع إلى تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، وما دلت عليه السنة المطهرة.

4.1.2. الانحراف بسبب الخلل في الاعتماد على الرواية

4.1.2.1. الاعتماد على الروايات الضعيفة أو الموضوعية في قراءة النص:

الحديث الضعيف هو الحديث الذي نزل عن رتبة القبول بفقد أحد شروط صحته، من طعن في حفظه، أو في عدالته، أو انقطاع في سنده، أو جهالة حاله أو عينه، وما شابه ذلك، ومنه ما كان شديد الضعف لا يجبر ولا يقبل، ومنه ما كان قابلاً لذلك قريباً من القبول، ويطلب تفصيله في كتب أصول الحديث.

(135) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير I، 214؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي III، 209؛ الرازي، مفاتيح الغيب VI، 482

(136) البخاري: المغازي، 31؛ مسلم: المساجد، 202.

وقد حذّر العلماء من الحديث الضعيف، ونَبَّهوا على اجتنابه، وخاصّة في الفقه (القراءة التشريعية)، والتفسير (القراءة البيانية)، وإن تساهل البعض منهم فيه إن كان غير شديد الضعف، وكان موضوعه محاسن الأخلاق وفضائل الأعمال.

ولذلك لا يصحّ الاعتماد على الرواية الضعيفة في التفسير، ولا ينهض الضعيف للاحتجاج على الأحكام، لأن الحديث الضعيف منشؤه الشكّ والضعف والجهل، فلا يجوز الأخذ به في تفسير القرآن، لأن القرآن أول مصدر من مصادر الدّين فلا يجوز وضعه على أساس غير ثابت. ولكن لا يردّ الضعيف بالكلية، بل يمكن الأخذ به في غير القراءة التأسيسية للنص القرآني، فيمكن الأخذ به في غير مجال الاحتجاج، كالترجيح بين المعاني التفسيرية، كمجيء نص يحتمل معنيين أو أكثر، ولم نجد مرجحاً فيكون الضعيف مرجحاً، ولكن بشرط ألا يعارضه وجه أقوى من وجوه الترجيح.

قول الله تعالى (وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً) [الأحزاب 33: 37]

تتناقل كتب التفسير روايات عن سبب زواج النبي صلى الله عليه وسلم بزینب رضي الله عنها، والمقصود ما أخفاه النبي صلة الله عليه وسلم في نفسه. ويذكرون في هذه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أتى بيت زيد بن حارثة رضي الله عنه يطلبه، وكان زيد خارجاً فأبصر زينب بنت جحش رضي الله عنها قائمة في درع وخمار، وكانت من أتم نساء قريش، فأعجب بها النبي صلى الله عليه وسلم، ووقعت في نفسه، فأعرض عنها، وانصرف، وهو يهمهم بشيء لا يكاد يفهم منه إلا سبحانه مقلب القلوب⁽¹³⁷⁾.

ونجد رواية أخرى ساقطة أيضاً قال ابن زيد: كان النبي صلى الله عليه وسلم قد زوج زيد بن حارثة زينب بنت جحش، ابنة عمته، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً يريد على الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر فانكشف، وهي في حجرتها حاسرة، فوقع إعجابها في قلب النبي صلى الله عليه وسلم، فلما وقع ذلك كرهت إلى الآخر، فجاء فقال: يا رسول الله إني أريد أن أفارق صاحبتي، قال: ما ذاك، أراك منها شيء؟ قال: لا والله ما رابني منها شيء يا رسول الله، ولا رأيت إلا خيراً، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمسك عليك زوجك واتق الله، فذلك قول

(137) البغوي، تفسير البغوي (معالم التنزيل)، III، 640

الله تعالى (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ) تخفي في نفسك إن فارقها تزوجتها⁽¹³⁸⁾.

وقد حكم المحققون من العلماء بأن هذه الروايات ساقطة الأسانيد، وما ذكر فيها باطل، وأعرض عنها ابن كثير، معللاً ذلك بأنها لا تصحّ فأحب أن يضرب عنها صفحاً⁽¹³⁹⁾.

والمعنى الصحيح لمتعلق الخشية في الآية الذي وقع الخلط فيه بسبب هذه الروايات الضعيفة، هو أن الذي كان يخفيه النبي صلى الله عليه وسلم، هو إخبار الله إياه أنها ستكون زوجته، وسبب ذلك خشيته من قول الناس أنه تزوّج زوجة ابنه، فأرد الله إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية عليه من أحكام التبني، بشكل قاطع لا يبقى معه مجال للتأويل والاحتمال، فيكون ذلك أدعى لقبولهم، واجتثاث تلك الظاهرة⁽¹⁴⁰⁾.

فالانحراف في تفسير هذه الآية الذي أدى إلى تناقل فرية لا تليق بالنبي صلى الله عليه وسلم، وتنافي صفاته وعصمته وكمال خلقه سببه الاعتماد على الروايات الموضوعة. مثال ثانٍ:

قول الله عز وجل (فصلّ لربك وانحر) [الكوثر 108: 2].

حيث ترد رواية في كتب التفسير عن علي بن أبي طالب قال: لما نزلت هذه السورة على النبي صلى الله عليه وسلم، إنا أعطيناك الكوثر فصلّ لربك وانحر قال رسول الله: يا جبريل ما هذه النحية التي أمرني بها ربي؟، فقال: ليست بنحية، ولكنه يأمرك إذا تحزمت للصلاة ارفع يديك إذا كبرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت، فإنها صلاتنا وصلاة الملائكة الذين في السماوات السبع، وإن لكل شيء زينة وزينة الصلاة رفع اليدين عند كل تكبيرة⁽¹⁴¹⁾.

فهذه الرواية موضوعة، كما حكم ابن الجوزي عليها، أو منكرة جداً كما يقول الحافظ ابن كثير، أو ضعيفة كما يقول السيوطي.

والانحراف بالآية عن معناها الأصلي، وهو كونها تتحدث عن النحر بمنى أيام النحر، كما هو رأي جماهير المفسرين، سببه هو هذه الرواية الواهية.

(138) الطبري، جامع البيان XX، 274؛ الزمخشري، تفسير الكشاف III، 540؛ الرازي، مفاتيح الغيب، XXV، 170
(139) بن العربي، أحكام القرآن، III، 575؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، VI، 424؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، XXII، 29؛ الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، 103، ويقول فيه "وهي من الأباطيل التي يرويها ابن جرير في تفسيره وهي كما نَبَهْنَا عليه سابقاً دَسِيسَةٌ دَسَّهَا عَلَى الْإِسْلَامِ يُوْحَنَّا الدَّمَشْقِيُّ فِي غَضْرِ بَنِي أُمِيَّة".

(140) انظر: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، VIII، 524.

(141) ابن أبي حاتم، تفسير القرآن الكريم، X، 1470؛ الثعلبي، الكشف والبيان، X، 311؛ الرازي، مفاتيح الغيب، XXXII،

4.1.2.2. الاسرائيليات:

وهي تلك القصص والأخبار والأساطير المأخوذة عن أهل الكتاب، عن التوراة والإنجيل والتلمود، التي تحدث بها أهل الكتاب ممن دخلوا الإسلام، وغلب الجانب اليهودي في إطلاق كلمة إسرائيليات، بسبب كثرة النقل عنهم بالمقارنة مع الجانب النصراني، وشهرتهم بذلك، وكثرة اختلاطهم بالمسلمين في المدينة المنورة⁽¹⁴²⁾.

والاسرائيليات ثلاثة أقسام: منها ما علمت صحته، فكان موافقاً لشرعنا أو كان له شاهد من الشرع، فهذا مقبول صحيح، يؤتى به من باب تكثير الأدلة، وتعاوض الشواهد وتواردها على مدلول واحد.

والثاني: ما كان مخالفاً لشرعنا مناقضاً لما ثبت بالنقل الصحيح عندنا، فهذا مطروح مردود لا يلتفت إليه لا يحل ذكره، ولا يجوز إيرادها إلا على سبيل التحذير منه والتنبيه إلى خطورته.

الثالث: ما لم يكن موافقاً ولا مخالفاً مناقضاً بل هو مسكوت عنه، فهذا أيضاً منه ما لا تقبله العقول السليمة والفطر القويمة فهذا مظنة الكذب ومثار للشك، وخبر آخر لا يحيله العقل ولا يرفضه المنطق ولا يغلب على الظن كذبه، فهذا يجب التوقف في شأنه ويستشهد له بحديث: (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)⁽¹⁴³⁾، لذلك ذم أهل العلم الأخذ بالاسرائيليات، وكذلك كثير من المفسرين حذروا منها مثل الإمام أبو بكر بن العربي: "الاسرائيليات مرفوضة عند أهل العلم بتاتاً فأعرض عن سفورها بصرك، وأصم عن سماعها أذنك، فإنها لا تعطي فكرك إلا خيالاً، ولا تزيد فؤادك إلا خيالاً"⁽¹⁴⁴⁾.

وقد امتلأت كتب التفسير بهذه الروايات، وحشيت بتلك الأخبار التي عمت بها البلوى، ما بين مقل ومستكثر، ولعل الحافظ ابن كثير من أكثر المفسرين انتبهاً لهذه الآفة، ومع ذلك نجد بعضاً منها في تفسيره، حتى أرباب المدرسة العقلية في التفسير مثل صاحب المنار الذين سفهوا على أسلافهم نقلهم لهذه الروايات، فإنهم لم يسلموا منها⁽¹⁴⁵⁾.

(142) خليل، نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، 37؛ الاسرائيليات والموضوعات، محمد أبو شهبة، 14؛ الذهبي، الاسرائيليات في التفسير والحديث، 12

(143) جزء من حديث رواه البخاري وهو بتمامه عبد الله بن عمرو، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»، البخاري، الأنبياء، 32

(144) نقله عنه القرطبي في تفسيره، XV، 310، وفي الصحيح واللفظ للبخاري أن ابن عباس قال: يا معشر المسلمين! تسألون أهل الكتاب وكتابتكم الذي أنزل على نبيكم أحدث الأخبار بالله، تقرؤونه محضاً لم يشب، وقد حدثكم أن أهل الكتاب قد بدّلوا من كتب الله وغيروا وكتبوا بأيديهم الكتب فقالوا: هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ولا ينهاكم عما جاءكم من العلم عن مسألتهم، فلا والله ما رأينا رجلاً منهم يسألكم عن الذي أنزل عليكم. انظر البخاري، الشهادات، 29

(145) انظر على سبيل المثال تفسير الآية 73 من سورة البقرة في قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) من تفسير المنار لرشيد رضا، I، 351

والتنبيه على الاسرائيليات وتتبعها كان ديدن الكثير منهم، بل أفردت بعيد من التأليف، وخضت بكثير من الدراسات، سأكتفي بمثال واحد، وأحيل من أراد الاستزادة على الكتب التي اختصت بها⁽¹⁴⁶⁾.

مثال: قوله تعالى في حق سليمان عليه السلام: (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب) [ص38: 24].

والرواية طويلة، مملّة، فاسدة المنطق، تتناول على عصمة النبوة، وملخصها: أن سليمان عليه السلام تزوج من امرأة وقع في هواها، كانت تعبد الصنم في داره من غير علمه، وكان ملكه في خاتمه، فنزعه مرة عند الخلاء، ووضعها عند امرأته المسماة بالأمنية عادته، فجاءها جني في صورة سليمان فأخذه منها، وجلس على كرسي سليمان، وطرده عن ملكه، وتسلب على نسائه في الحيض، واستمر على ذلك حتى وجد سليمان الخاتم الذي ضاع منه في بطن سمكة أعطاه إياها من كان يعمل عنده بأجر⁽¹⁴⁷⁾.

يلوح لدى أدنى تأمل ما في هذه القصة من النكارة، فمتنها تفوح منه رائحة الوضع والبطلان، وفيها إساءة كبيرة لمقام النبوة، وعصمة الأنبياء، فما أسوأ أن يتسلط الشيطان على سليمان، ويتمثل به، ويتسلط على نسائه، وتتوقف نبوته وملكه على ذلك الخاتم، ويتزوج وثنية، تعبد الصنم في بيته، فلو صح مثل هذا لم يوثق بنبوة، ولا إلى تبليغ رسالة، على أن من يقرأ قصة سليمان عليه السلام يلاحظ أن الجنّ والشياطين إنما كانوا مسخرين له بأمر الله، وأنهم بقوا حتى موته في خدمته في العذاب المهين حتى دلّهم على موته دابة الأرض تأكل منسأته.

فتصدى كثير من العلماء لتكذيب هذه القصة المكذوبة، المخترعة السيئة السيناريو حتى لتكاد تظنّها من أفلام الرسوم المتحركة، وردّها كثير من العلماء، وحكموا بكذبها⁽¹⁴⁸⁾، وإنّ الناظر في الإنجيل والتوراة ليجد أن أكثر قصصهم على هذا المنوال، وبمثل هذا المستوى من الكذب على الأنبياء، ونسبة الأشياء الساقطة وغير اللائقة لهم.

(146) مثل، الإسرائيليات في التفسير والحديث لمحمد حسن الذهبي، وكتاب الإسرائيليات والموضوعات في التفسير لمحمد أبو شهبة.

(147) نجد هذه الرواية في: الطبري، جامع البيان XXI، 196؛ تفسير ابن أبي حاتم X، 3241؛ الثعلبي، تفسير الثعلبي VIII، 199؛ السيوطي، تفسير الدر المنثور VII، 178.

(148) القاضي عياض في كتابه الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم يقول: "ولا يصح ما ينقله الإخباريون من تشبه الشيطان به، وتسلبه على ملكه، وتصرفه بالجور في حكمه، لأنّ الشياطين لا يسلطون على هذا، وقد عصم الأنبياء من مثله" عياض، الشفا، II، 836؛ وابن كثير أيضاً في تفسيره أنكرها، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، VII/70، وغيرهم كثير. وانظر: الغماري، بدع التفاسير، 111، فقد فصل في بيان وجوه بطلان هذه القصة.

فكما نلاحظ سبب الانحراف بل الطامة الكبرى في الانحراف بالمعنى هنا هو الاعتماد على الإسرائيليات، وروايات أهل الكتاب المكذوبة والضعيفة، وغير المناسبة للسياق والحال وطبيعة الموضوع الذي هو نبيّ معصوم من أنبياء الله الكرام.



4.1.3. قلة العناية بملاحظات النص

4.1.3.1. عدم الاهتمام بأسباب النزول:

استغرق نزول النَّصِّ القرآني ثلاثة وعشرين عاماً، ونزوله كان على حالين، قسم كان نزوله ابتداءً، وهو الأكثر من آيات القرآن، والقسم الثاني كان ينزل عقب واقعة أو سؤال أو حدث ما، فهذه الواقعة من السؤال أو الحدث هي سبب النزول، وقد يرد أكثر من سبب لآية واحدة⁽¹⁴⁹⁾. وقد اهتم العلماء في بيان أسباب نزول الآيات في تفاسيرهم، والبعض أفردا بمؤلفات مستقلة، وفي العصر الراهن أجريت أبحاث ودراسات كثيرة حول أسباب النزول⁽¹⁵⁰⁾. فأسباب النزول لا تتناول جميع آيات القرآن، والعبرة حين وجود السبب بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا إن كان هناك دليل واضح الدلالة على كونه مختصاً به، ولذلك فأسباب النزول لها أثر كبير في فهم النَّصِّ القرآني، وهي من الأقسام المهمة في فهم النَّصِّ وقراءته وتفسيره، لأنها تبين النَّصِّ وتوضحه في ظرف نزوله، وتعين أيضاً على تطبيق الأحكام في النصوص التشريعية، حيث أن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب⁽¹⁵¹⁾. وينحرف الفهم نتيجة لإغفال سبب النزول للآية المراد تفسيرها، أو بالاعتماد على سبب ضعيف أو واهٍ، أو عدم موافقة سبب النزول المذكور لنظم الآية. مثال: قول الله تعالى: (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) [البقرة: 189]

نجد في تفسير هذه الآية قولاً لأبي عبيدة يقول فيه: أي اطلبوا البر من أهله ووجهه، ولا تطلبوه عند الجهلة، فيحملها على المجاز، وضرب المثل، كقولهم: أتيت هذا الأمر من بابه⁽¹⁵²⁾. ويوافقه في هذا الزمخشري أيضاً، فيقول: ويحتمل أن يكون هذا تمثيلاً لتعكيسهم في سؤالهم، وأن مثلهم كمثّل من يترك باب البيت ويدخله من ظهره، فنجد رأيَه هذا كرأي أبي عبيد، بل أوضح في اعتبار كونه مجازاً وتمثيلاً⁽¹⁵³⁾.

(149) انظر: الواحدي، أسباب النزول، 9.

(150) انظر: الرشيد، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص؛ الحسن بن خلوي بن حسن الموكلي، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن.

(151) علي عبد الباقي آدم محمد، أسباب النزول وأثرها في فهم النص القرآني، 60.

(152) أبو عبيدة، مجاز القرآن، 68.

(153) الزمخشري، الكشاف، 234.

وقول لابن زيد أيضاً، حيث يرى أن المقصود بالبيوت هنا هو النساء، فهنّ كالبيوت يؤوى إليهنّ، ومعنى الآية على رأيه: لا تقربوا النساء من ظهورهنّ، فإنّه لا يحلّ، بل فاتوهنّ من حيث يحلّ من قبلهنّ.

وعند الرجوع إلى سبب النزول لهذه الآية يتضح لنا مقدار الضعف، والإبعاد في النجعة في تلمس المعنى للرأيين السابقين، ففي سبب النزول الصحيح، عن أبي إسحاق، قال: سمعت البراء رضي الله عنه، يقول: نزلت هذه الآية فينا، كانت الأنصار إذا حجوا فجاؤوا، لم يدخلوا من قبل أبواب بيوتهم، ولكن من ظهورها، فجاء رجل من الأنصار، فدخل من قبل بابه، فكأنه غير بذلك، فنزلت (وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البرّ من اتقى، واتوا البيوت من أبوابها)⁽¹⁵⁴⁾. فالصحيح الذي لا مندوحة عنه في تفسير هذه الآية، هو ما قرره سبب النزول من أن المقصود هو البيوت حقيقة، والدخول الحقيقي، ويدلّنا على فساد تخصيصها بالمجاز والمثل، والعجب من الفخر الرازي الذي انتصر لهذا الرأي بشدّة⁽¹⁵⁵⁾.

وبعد تقرير المعنى الأصلي الذي تقرر وفق سبب النزول لا بأس بأن يكون في الآية تنبيه وإيماء إلى المعنى المجازي الذي ذكره من كونه يحسن إتيان الأمور من أبوابها، وعدم التعجل فيها.

مثال ثان:

(اقتربت الساعة وانشق القمر) [القمر 54: 1]

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: "انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم شقتين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اشهدوا"⁽¹⁵⁶⁾. وفي رواية أخرى عن أنس بن مالك رضي الله عنه، "أن أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية، فأراهم القمر شقتين، حتى رأوا حراء بينهما"⁽¹⁵⁷⁾ والحديث مروي عن جماعة من الصحابة، منهم: عبد الله بن عمرو، وحذيفة، وجبير بن مطعم، وعبد الله بن عباس، وأنس بن مالك، وعلى هذا جميع المفسرين⁽¹⁵⁸⁾. وقد نقل ابن كثير الاتفاق على أنّ الانشقاق حدث في زمان النبي صلى الله عليه وسلم، ويقول ابن كثير -وهو الحافظ المحدث- إنّ ذلك ثابت بالروايات الصحيحة المتواترة، وإنّ ذلك من المعجزات الباهرات⁽¹⁵⁹⁾.

(154) البخاري، أبواب العمرة، 18؛ مسلم، الإيمان، 3026

(155) الرازي، مفاتيح الغيب، V، 286

(156) البخاري، المناقب، 26، وفي باب سؤال المشركين النبي صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية، ورواه البخاري في ستة مواضع بروايات شتى؛ مسلم، القيامة وصفة الجنة والنار، 2800، وله روايات متعددة أيضاً عند مسلم.

(157) البخاري، مناقب الأنصار، 36

(158) الطبري، جامع البيان، XXII، 565، الزمخشري، تفسير الكشاف، IV، 430؛ ابن الجوزي، زاد المسير، IV، 196

ونقل الاتفاق على هذا غير واحد من المفسرين، وأن المراد هو انشقاقه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁶⁰⁾.

وقال ابن الجوزي: على هذا الرأي جميع المفسرين، إلا قوماً خالفوا وشذوا فقالوا ينشق يوم القيامة، وهذا القول الشاذ لا يقاوم الإجماع، ولأن لفظ (انشق) فعل ماضٍ فلا يحمل على المستقبل إلا بقرينة، ودليل، وهذا معدوم هنا⁽¹⁶¹⁾.

وهذا القول الشاذ مروى عن عطاء بن أبي مسلم الخراساني، وعن الحسن البصري رحمهما الله، ولكن الرواية عن عطاء ضعيفة⁽¹⁶²⁾، والرواية عن الحسن غير ثابتة⁽¹⁶³⁾، ولم توجد مسندة في كتب التفاسير، ووصف أبو حيان هذه الأقوال بأنها فاسدة⁽¹⁶⁴⁾، لا يحسن ذكرها، وكذلك جلّ المفسرين نحا هذا المنحى.

ف نجد الانحراف في التفسير والقراءة للنص ناتج عن إهمال سبب النزول الذي هو ثابت بالروايات الصحيحة التي لم تعارض بأقوى ولم تؤوّل بما يصح، وناتج أيضاً عن مخالفة الإجماع الذي عليه المفسرون، والذي صرح به غير واحد منهم، وكذلك مخالف لظاهر الآية وسياقها، ومخالف لمقتضيات اللغة حيث صرف اللفظة عن ظاهرها بلا قرينة تساعد على ذلك.

4.1.3.2. إهمال دلالة السياق:

وردت كلمة السياق كثيراً في كلام المفسرين والفقهاء والأصوليين، ورغم أنهم لم يفردوه بالبحث كما حظي به عند المحدثين، حيث نال اهتماماً واسعاً، وحظي بدراسات كثيرة⁽¹⁶⁵⁾، ولكن لا يكاد يخلو كتاب من كتب الأقدمين أو فصل من فصولها من إشارة إلى السياق والاستدلال به، حتى في أول كتاب من كتب الأصول وهو الرسالة للإمام الشافعي⁽¹⁶⁶⁾، ولدى تتبع كلامهم يلاحظ أنهم استعملوا هذا المصطلح للدلالة على أمرين: الأول لفظ الكلام، فيقولون لم أجده بهذا السياق، أي

(159) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، IV/ 473 وفيه نقولات كثيرة وتبع للروايات عن معجزة الانشقاق.

(160) ابن عطية، المحرر الوجيز، V، 212؛ الرازي، مفاتيح الغيب، XXIX، 288؛ ابن الجوزي، زاد المسير IV، 169؛ الزمخشري، تفسير الكشاف IV، 430، وعند الرازي مناقشة مفصلة لمن يستند إلى التواريخ في نفي هذه المعجزة.

(161) ابن الجوزي، زاد المسير IV، 196

(162) ابن الجوزي، زاد المسير IV، 197

(163) الماوردي، النكت والعيون، V، 409

(164) أبو حيان، البحر المحيط، X، 33

(165) ومنها: قرينة السياق ودورها في التقعيد النحوي والتوجيه الإعرابي في كتاب سيبويه للدكتور إيهاب عبد الحميد عبد الصادق سلامة، وكذلك الدلالة وأثرها في التقعيد النحوي عند سيبويه للدكتور محمد سالم صالح، وهو رسالة دكتوراة قدمت لكلية العلوم سنة 2000 وعقد فيها باباً للسياق طويلاً، وكذلك الدكتور مصطفى عراقي له كتاب سياق السورة القرآنية وأثره في تفسير النص القرآني وبيان تماسكه، حيث قسم السياق إلى قسمين:

الأول السياق الداخلي: وهو ثلاثة مستويات: سياق النص القرآني بكامله، وسياق السورة، وسياق الآية.

الثاني: السياق الخارجي: وهو أيضاً ثلاثة مستويات: القراءات القرآنية الأخرى، السنة النبوية، وأسباب النزول. صفحة 31-37

(166) الشافعي، الرسالة، الإمام I، 62

بهذا السرد وهذا اللفظ، الثاني: ما يؤخذ من لاحق الكلام أو سابقه الدال على خصوص المقصود أو سابقه⁽¹⁶⁷⁾، ومن ذلك قول العز بن عبد السلام: "السياق يرشد إلى تبين المجملات، وتقدير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وإن كانت ذمّاً بالوضع، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمّاً وإن كانت مدحاً بالوضع، كقوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الكريم) [الدخان: 44: 49]"⁽¹⁶⁸⁾، والمقصود هنا هو الثاني.

ولا يخفى ما للسياق من قيمة معتبرة في فهم النصوص، وتحديد معاني الألفاظ، وضبط دلالتها، لأن السياق هو بمثابة الناظم المنهجي الذي تتكامل فيه الرؤية الكلية للنص، سواء في ذلك السياق الأكبر الذي هو القرآن بكتيبته، أم السياق الأصغر وهو الآية السابقة واللاحقة، ويقترّب في بعض حالاته من علم المناسبات القرآنية.

وكذلك في علم النقد الحديث نجد اهتماماً واسعاً بدور السياق في فهم النص وتوجيهه. ولهذا فإن إهمال السياق من القارئ للنص، يؤدي إلى انحراف في الفهم، أو نقص فيه، ولا يتم الوصول إلى المعنى المراد منه، وانتزاع النص من سياقه يفسد المعنى. مثال:

قوله تعالى: (أن تضلّ إحداهما فنذكر إحداهما الأخرى) [البقرة: 2: 282]

فيروي ابن جرير الطبري عن سفيان بن عيينة أن المعنى في قوله فنذكر ليس من الذكر بعد النسيان، إنما هو من الذكر، بمعنى أنه إن شهدت إحداهما مع الأخرى، صارت شهادتهما بمثابة شهادة الذكر، أي بمنزلة شهادة واحد من الذكور معتمداً على قول العرب وذهب إلى قول العرب: "لقد أذكرت بفلان أمه"، أي ولدته ذكراً، فهي تُذكر به، وهي امرأة مُذكر، إذا كانت تلد الذكور من الأولاد دون الإناث⁽¹⁶⁹⁾.

ويعلق ابن جرير على هذا التأويل، ويبين انحرافه وخطأه، ويؤكد أن لا معنى له، لأسباب كثيرة، منها: أنه مخالف لقول جميع أهل التأويل، ومنها وهو ما يهتمنا في الاستشهاد هنا هو أن السياق في الآية في التذكير من النسيان وليس من الذكورة، لأن سياق الآية يقول الضالة والضلال عن المعنى هو النسيان، ولا علاقة للذكورة هنا، وهذا ما يقوله ابن جرير: (فالضالة منهما في شهادتها حينئذ لا شك أنها إلى التذكير أحوج منها إلى الإذكار)⁽¹⁷⁰⁾

(167) العطار، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، I، 30

(168) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، VIII، 55

(169) الطبري، جامع البيان، VI، 63

(170) الطبري، جامع البيان، VI، 66

حتى أبو علي الفارسي النحوي اللغوي يقول⁽¹⁷¹⁾ بما ملخصه: ولا أحسب أحداً من أهل التأويل ذهب إلى مثل ما ذهب إليه سفيان بن عيينة، وليس هو بالقوي ومما يبعده قوله (أن تضل أحداهما)، والضلال فسره أبو عبيدة بالنسيان فما يقابله هو التذكير. وردّه ابن عطية أيضاً من جهة مخالفة السياق، وقال بأنه تأويل بعيد غير فصيح، فلا يحسن في مقابلة الضلال إلا الذكر⁽¹⁷²⁾، ووصفه الزمخشري بأنه من بدع التفسير⁽¹⁷³⁾. فالغفلة عن السياق أو إهماله أنتج هذا الفهم الذي يبعد عن المعنى المراد، ولا يقبل في معنى النص المقصود منه⁽¹⁷⁴⁾.

4.2. ما يتعلق بشخصية القارئ

4.2.1. التعصب

التعصب هو الانتصار لفكرة معينة أو مذهب معين سواء أكان سياسياً أم فقهياً أم عقدياً، ولكن بشرط أن يكون ذلك الانتصار خالياً عن الدليل، متجرداً من الإنصاف، مصاحباً للغلو، مجافياً للحقائق، فتكون نتيجة التعصب جعل النص فرعاً، والمذهب أو الفكرة التي تبناها أصلاً متبوعاً، ولذلك إن تقرّر في ذهنه فكرة مسبقاً، فإنه يحمل النصوص عليها حملاً تضيق به، أو تنبؤ عنه، فيلوي أعناقها ليطوّعها لما استقرّ في ذهنه، أو ما قاله إمامه، أو تقرّر في مذهبه، وهذا يعمّق هوة الخلاف بين المسلمين، ويثير الشنآن ويهيّج سخائم النفوس، فتستشري آفة التقليد والجمود، ويعدم الاجتهاد، ويحرف الكلم عن مواضعه، وينتج التضيق والتعنّت وخاصة إذا كان معارضاً. ولكن لا يفهم من هذه الكلام إنكار فضل الأئمة، ولا هضم حق العلماء السابقين، بل الاستفادة من نتائجهم واجبة، وطلب العلم فريضة، ومن يحرم من هذا فهو قد زين له الهوى الاستغناء عن هذا الخير، وحببت له المكابرة الانصراف عن جهود الأوائل.

4.2.1.1. التعصب في المذهب العقدي:

مثاله: (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ) [النساء: 4: 14].

اعتمد المعتزلة على مثل هذه النصوص في الوعيد، ففهموها منتزعة من سياقها، وفسروها على غير مرادها، وأجروها على غير مقصودها، فأوجبوا تعذيب الفاسق وحكموا بخلوده في النار

(171) الفارسي، الحجة للقراء السبعة، II، 433

(172) ابن عطية، المحرر الوجيز، I، 382

(173) الزمخشري، تفسير الكشاف، I، 326

(174) وانظر للاستزادة من الأمثلة: الحوري، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام، 152-176

ضارين عرض الحائط بنصوص الوعد التي تتكلم عن مغفرة الذنوب⁽¹⁷⁵⁾، فتناسوا نصوصاً قرآنية كثيرة تدل على أن الموحد يخرج من النار، ولا يخلد فيها، وينضوي تحت لواء العفو، مثل قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا) [النساء: 48]

وكذلك حديث عبادة بن الصامت، قال: كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس، فقال: "تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تزنوا، ولا تسرقوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب شيئاً من ذلك فستره الله عليه، فأمره إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذّب⁽¹⁷⁶⁾، ويعلق ابن حجر على الحديث بأنه رد على الخوارج الذين يكفرون بالذنوب، وردّ على المعتزلة الذين يوجبون تعذيب الفاسق إن مات بلا توبة، لأنّ النصوص تتركه تحت المشيئة ولا تقول لا بدّ أن يعذب⁽¹⁷⁷⁾."

فاستقرار فكرة الوعيد ووجوبه على الله تعالى ساق المعتزلة لقراءة بعض النصوص، وضربوا غيرها عرض الحائط تعصباً لفكرتهم ومن المعلوم أن ترجيح عمومات الوعد أولى، لأنه ثبت أن رحمة الله تسبق غضبه، ولهذا قال القرطبي في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) "ليس الأخذ بظاهره بأولى من الأخذ بظاهر قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات)"⁽¹⁷⁸⁾، فتقديم الرحمة أولى.

4.2.1.2. التعصب في المذهب الفقهي:

مثال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) [التوبة: 28]

اختلف أهل العلم في معنى هذه الآية، فهي نصّ في تحريم دخول المشركين إلى المسجد الحرام، ولكن هل يمنع من دخول غير المسجد الحرام من المساجد الأخرى؟

فالذي يدل عليه ظاهر القرآن، وذهب إليه الشافعي، وهو الراجح عند كثير من أهل العلم، هو أن الآية عامة في سائر المشركين، خاصة بالمسجد الحرام، فلا يمنعون من دخول غيره.

(175) انظر: الزمخشري، الكشاف، I، 219 وقولهم هذا يرجع إلى أصل المعتزلة الذي هو المنزلة بين المنزلتين: وهذا الأصل يوضح حكم الفاسق في الدنيا عند المعتزلة، وهي المسألة التي اختلف فيها واصل بن عطاء مع الحسن البصري، إذ يعتقد المعتزلة أن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمناً بوجه من الوجوه، ولا يسمى كافراً بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين، فإن تاب رجع إلى إيمانه، وإن مات مصراً على فسقه كان من المخلدين في عذاب جهنم.

(176) البخاري، الصلاة، 75؛ مسلم، الجهاد والسير، 79

(177) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، I، 87

(178) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، V، 214

والذي ذهب إليه أهل المدينة هو منع كل مشرك، عن كل مسجد، سواء كان المسجد الحرام أو غيره.

ودليل الشافعي في ذلك حديث البخاري ومسلم عن سعيد بن أبي سعيد، سمع أبا هريرة، قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم خيلاً قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له: ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله⁽¹⁷⁹⁾.

فهذا الحديث دليل قوي للشافعي ومن معه، ولا اجتهد في مورد النص، وإذا كان دخول المشرك وربطه في أفضل مسجد بعد المسجد الحرام جائزاً، فغيره من المساجد من باب أولى. ومع ذلك فإننا نجد الإمامين الجليلين القرطبي وابن العربي⁽¹⁸⁰⁾ يحاولان تطويع الأدلة لمذهبهما، وحشد الأدلة واستنطاقها بما لا تدل عليه، انتصاراً لمذهبهما الفقهي، بل وأغلظ القول للإمام الشافعي بهذا الصدد واصفاً إياه بالجمود على الظاهر⁽¹⁸¹⁾. وقد فصل الشوكاني في الرد على ابن العربي، ونبه أنه استدل بالقياس في مقابل النص، وهذا يسقط اعتبار القياس، كونه في مقابل النص⁽¹⁸²⁾.

4.2.1.3. التعصب في المذهب السياسي:

بعد الفتن السياسية التي فرقت الأمة، انقسمت الأمة إلى فرق كثيرة متناحرة متشاكسة، تدعي كل واحدة منها احتكار الحقيقة، منسلخة عن جسد الأمة منزوية في فرقها، متوقعة على طائفاتها، وبسبب كون القرآن هو المرجعية الكبرى الموحدة للجميع، فقد عمل كثير من تلك الفرق على تأويل القرآن بما يوافق اتجاههم، ويحاولون إثبات خطأ مخالفهم، حتى لقد يصل أحياناً إلى تأويلات سخيفة مضحكة، لآيات القرآن الكريم، فنجد في تفاسير الشيعة وكتبهم ما يشبه الهذيان، حتى قالوا: في قوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل) قالوا النحل هم الأئمة، ورووا عن أبي عبيد الله قال: نحن النحل التي أوحى الله إليها (أن اتخذني من الجبال بيوتاً) أمرنا أن نتخذ من العرب شيعة، (ومن الشجر) يقول من العجم، (ومما يعرثون) يقول: يعني من الموالي، وقوله يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه، قال هو العلم الذي يخرج منا إليكم⁽¹⁸³⁾.

(179) البخاري، الصلاة، 72

(180) ابن العربي، أحكام القرآن، II، 469؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، VIII/67-68

(181) ابن العربي، أحكام القرآن، II، 469

(182) الشوكاني، فتح القدير، II، 350؛ وانظر: يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير، 655؛ وانظر للاستزادة: الحوري، أسباب

اختلاف المفسرين في آيات الأحكام، 36

(183) القمي، تفسير القمي، V، 552

حتى لقد جمعوا روايات كثيرة في هذا الباب، عقدوا لها فصولاً في كتبهم "باب في تأويل النحل بهم عليهم السلام"، بل وروايات تقول إن الأئمة هم الماء المعين، والقصر المشيد، والمطر والغيث، والفواكه والثمار، بل وكلّ المنافع الظاهرة⁽¹⁸⁴⁾.

4.2.2. الجهل باللغة العربية

اللغة العربية مظهر للوحي الإلهي، ومستودع لمراده في كتابه وسنته، ولذلك اختار العرب لتلقي الشرع وإبلاغه، والقرآن نزل بلسان عربي مبين، وهو جارٍ في ألفاظه ومعانيه، وتراكيبه وأسلوبه، واشتقاقه وإعرابه على لسان العرب الفصيح، وقد ذكر ذلك في كتابه الكريم قائلاً سبحانه وتعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف 2: 12].

ولذلك تعتبر اللغة العربية أي لغة القرآن من أهم الأدوات اللازمة لفهم معانيه، وإدراك مراميّه، ولا يصحّ فهمه بإغفال معرفة اللغة، ولذا يجب على من يتصدّى لقراءته وتفسيره أن يكون على دراية تامة بقواعد هذه اللغة، وأصولها ودلالاتها.

وليس المقصود من معرفة اللغة علم النحو والصرف فقط، كما قد يفهم البعض، أو يتبادر إلى ذهنه، بل الأمر أوسع من ذلك بكثير، فيجب معرفة جملة علوم اللسان، وما يتعلّق بها ألفاظاً ومعانٍ وأساليب، وعرف استعمال، وما شابهه أو تعلّق به، لذلك من تعرّض لتفسير النّص وقرأه بمعزل عنها، هلك وأهلك، وتأوّل فأخطأ، وعن الحسن رحمه الله: "أهلكتهم العجمة، يتأولونه على غير وجهه"⁽¹⁸⁵⁾.

مثال: قول الله تعالى: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا) [الإسراء 17: 71]

جرى في معنى هذه الآية اختلاف كبير، فقال بعضهم: هو نبيّهم، وبعضهم قال بكتب أعمالهم التي عملوها في الدنيا، وأناس قالوا: بل بكتابهم الذي أنزل إليهم بما فيه من أمر ونهي وشرائع⁽¹⁸⁶⁾.

إلى أن قال بعضهم: إن معنى إمام جمع أمّ، والناس يدعون يوم القيامة بأسمائهم دون آبائهم، وعللوا ذلك بأنه لأجل عيسى بن مريم، أو لشرف الحسن والحسين، أو لثلاثا يفتضح أولاد الزنا⁽¹⁸⁷⁾.

(184) القفاري، أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، 185

(185) البخاري، التاريخ الكبير، V، 93

(186) الطبري، جامع البيان، VIII، 115-116، السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، V، 316-317

(187) البغوي، معالم التنزيل، الامام V، 110

ومن الظاهر عوار التفسير الأخير، الذي يخالف قواعد اللغة في تصريفها واشتقاقها وأصلها، فلم ينقل ولم يسمع ولا يقاس أن يكون إمام جمع لكلمة أم بل جمعه أمهات للعاقل، وأمثات لغير العاقل⁽¹⁸⁸⁾.

ومن أولئك الذين نقدوا هذا القول الزمخشري حيث وصفه بأنه من بدع التفسير، وتعجب منه: "وليت شعري أيهما أبدع، أصحّ لفظه أم بهاء حكيمته"⁽¹⁸⁹⁾.

فكأنّ قائل هذا القول يعتبر ولادة عيسى من غير أب غميمة فينادى بأمّه، والحقيقة أن خلقه كان آية له، وشرفاً في حقّه، فقائل هذا القول لا يعرف الصناعة ولا لغة العرب⁽¹⁹⁰⁾، وهو خطأ أوجب جهله بالتصريف⁽¹⁹¹⁾.

وهذه تكاد تكون مسلمة من المسلمات، حتّى في الدراسات الحديثة، حيث إنه من المعلوم أنّ معرفة اللغة هي مسلمة سيميائية وفرضية أبستمولوجية توجه تحليل الخطاب، ذلك الخطاب الذي تنتظم وحداته الدلالية، باعتبارها وحدات ثقافية، وهو ما نوّه إليه الشافعي، حيث إن معرفة اللسان تشكل قاعدة أساسية لفهم الخطاب، لأنّ الله خاطب العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها⁽¹⁹²⁾.

4.2.3. الجهل بقواعد التأويل

مادة (أول) في كل استعمالاتها اللغوية تفيد معنى الرجوع، والعود، جاء في اللسان⁽¹⁹³⁾:
(الأول: الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجع، وآلت عن الشيء: ارتدّت... والإيل والأيل: من الوحش، وقيل هو الوعل، قال الفارسي: سمي بذلك لمآله إلى الجبل يتحصن فيه، وقال أبو عبيد في قوله: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ [آل عمران 3: 7] قال: التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه، وأولته: صيرته إليه...)⁽¹⁹⁴⁾ إذا التأويل هو ما أول إليه أو يؤول إليه، أو تأول إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته التي هي عين المقصود به، وهذا هو المعنى الوارد في الكتاب والسنة.

ب- أما معنى التأويل في اصطلاح العلماء، فله ثلاثة معان:

(188) ابن منظور، لسان العرب، XII، 30،

(189) الزمخشري، الكشاف، II، 869،

(190) السمين الحلبي، الدر المصون، VII، 390،

(191) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، IV، 186،

(192) بلعلي، سيمياء الأنساق (تشكلات المعنى في الخطابات التراثية)، 185،

(193) ابن منظور، لسان العرب، X، 32،

(194) ابن منظور، لسان العرب، X، 34،

الأول: أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيُشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ) [الأعراف: 53]، ومنه قول عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: " كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي " يتأول القرآن⁽¹⁹⁵⁾.

الثاني: يراد بلفظ التأويل: (التفسير) وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه⁽¹⁹⁶⁾، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا مما يعلمه الراسخون⁽¹⁹⁷⁾.

الثالث: أن يراد بلفظ (التأويل): صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك، لدليل منفصل يوجب ذلك، ويكون إما تخصيصاً للعام أو تقييداً للمطلق، أو صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز وللأمر من الوجوب إلى الندب أو الإرشاد، وللنهي من الحرمة إلى الكراهة. . . إلخ.

والتأويل بالمعنى الثالث هو المقصود في هذا البحث، وللتأويل شروط إن وجدت فيكون التأويل صحيحاً، وإن فقدت فالتأويل فاسد، وكل نوع منها قد يكون قريباً أو بعيداً بحسب قوة دليل التأويل وضعفه. والتأويل - بإجماع أهل العلم لا بد له من شروط حتى يكون سائغاً مقبولاً أهمها: أن يكون اللفظ - النص - المراد تأويله قابلاً للتأويل أصلاً، بأن يكون محتملاً لعدة معان⁽¹⁹⁸⁾، فإن كان اللفظ غير محتمل للتأويل، بأن كان له معنى واحد محتم، لم يجز حمله على غيره، فإن حمل كان تأويلاً باطلاً مردوداً.

ومن شرطه أن يكون المعنى المرجوح الذي يراد حمل اللفظ - النص - عليه مقبولاً شرعاً، فلا يعارض نصاً آخر مثله في القوة، أو يزيد عليه، ثبوتاً أو دلالة.

(195) البخاري، الأذان، 139، مسلم، الصلاة، 484

(196) ابن عطية، الوجيز في تفسير القرآن، I، 403

(197) التكريتي، محاضرات في علوم القرآن، 226.

(198) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، IV، 196، حيث يقول: "إن القرآن إنما نزل بلسان عربي في زمن أفصح العرب وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبي صلى الله عليه وسلم في الأكثر كسؤالهم لما نزل قوله: (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) فقالوا: وأينا لم يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه وسلم، واستدل عليه بقوله: (إن الشرك لظلم عظيم)

وكسؤال عائشة عن الحساب اليسير فقال: "ذلك العرض" وكقصة عدي بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود وغير ذلك، مما سألوا عن آحاد منه ونحن محتاجون إلى ما كانوا يحتاجون إليه وزيادة على ذلك مما لم يحتاجوا إليه من أحكام الظواهر، لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلم، فنحن أشد الناس احتياجاً إلى التفسير، ومعلوم أن تفسيره بعضه يكون من قبل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض

فإن كان هذا المعنى يعارض نصاً، أو حكماً شرعياً مثله، أو أقوى منه كان أيضاً تأويلاً باطلاً مردوداً، فما الظن إذا كان يعارض نصوصاً قطعية لا تحصر، أو أحكاماً شرعية ثابتة مبرمة مجمعة عليها؟

وهذا الشرط يستتبع شرطاً آخر، وهو أن يقترن التأويل بدليل يقوي ويعضد هذا المعنى المرجوح على دلالة الظاهر، فإن عدم الدليل أو كان مساوياً لدلالة ذلك الظاهر، أو لم يكن حجة كان تأويلاً باطلاً مردوداً أيضاً.

وهذا الدليل إما أن يكون نصاً من القرآن، أو السنة، أو إجماعاً، أو قياساً، علته منصوصة، أو قاعدة شرعية ثبتت بأدلة شرعية، أو بحكمة تشريع ظاهرة منضبطة.

فإن كان تأويلاً بغير دليل شرعي معتبر - شبهات وأوهام وأحاديث ضعيفة أو مقاصد وكليات متخيلة مدعاة كما هو حال معظم التأويلات المعاصرة - كان تأويلاً فاسداً مردوداً.

ثم لا بد للمؤول أن يكون مجتهداً، امتلك ناصية الاجتهاد والترجيح، لأن هذا هو حقيقة التأويل، فإن عالجه من لم يُحصِّل آلة الاجتهاد اللازمة كان باطلاً أيضاً، لأنه صادر من غير ذي صفة معتبرة في مثله، ولا يوثق بفهمه⁽¹⁹⁹⁾.

فالتأويل الذي لا تتوافر فيه هذه الشروط أو واحد منها يعتبر فاسداً، وما ينتج عنه من الدلالة تعتبر غير مقبولة، فيكون من أنواع التأويل الفاسد، كأن يكون التأويل بمعنى لم يحتمله اللفظ بوضعه اللغوي، أو بما لم يحتمله السياق وتركيبه، أو بما لم يؤلف استعماله فيه ولا قرينة تصرفه، أو كأن يعود على النص بالإبطال، وما شابه ذلك⁽²⁰⁰⁾.

مثال: قوله تعالى: (فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) [طه: 121].

فقد تأول البعض بأن المعنى من غَوِيَ الفصيل، إذا بشم وأتخم، ولا يخفى أن هذا التفسير فاسد من جهة اللفظ، ومخالف لقواعد اللغة، ولعل الذي حملهم على هذا التفسير، هو الفرار من نسبة الغواية لآدم عليه السلام، وكأنهم غفلوا عن أن أكل آدم من الشجرة إنما كان عن نسيان منه (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسِي وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً) [طه: 20: 115]، ومن نسي لا يكون غاوياً بالمعنى الذي فهموه وحاولوا الفرار منه.

ورد هذا الفهم الكثير من أهل العلم، مثل ابن قتيبة حيث يقول: وقال فريق منهم؛ في قول الله تعالى: (وعصى آدم ربه فغوى) إنه أتخم من أكل الشجرة من قول العرب "غوى الفصيل يغوى

(199) انظر: بويدان، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، 85

(200) انظر: يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير، 448.

غوى"، إذا أكثر من شرب اللبن، حتى يشم، وذلك "غوى يغوي غياً"، وهو من البشم "غوى يغوى غوى غوى" (201).

حتى الزمخشري رغم كونه من أئمة المعتزلة، ردّ هذا التفسير ووصفه بأنه تفسير خبيث (202).

ومثل هذه التأويلات ظاهرة البطلان، لأنها لا توافق ظاهر الخطاب، ولا تقاربه بوجه من الوجوه، ولا تستند إلى دليل صحيح، ولا قرينة مقبولة.

4.3. ما يتعلق بالمنهج

4.3.1. تقديم العقل على النقل

الجدل حول طبيعة العلاقة بين العقل والنقل لا يتوقف أبداً، خاصة حينما تعلو أصوات الثقافات المتغلبة في تجلياتها الحداثية، التي أقصت الوحي الإلهي عن واقع الحياة وأحلت محله عقل الإنسان، فالهت العقل وجعلته معيار قبول الأشياء وردّها، ما أرخى بظلاله على منطق التفكير في بعض الأوساط، لتأويل عقائد الدين وأحكامه كي تتوافق مع العقلانية المقررة في تلك الثقافات، وأسبابه كثيرة متشعبة، لعلّ أظهرها الانتصار للمذهب، والإسراف في التأويل، وتسريح العقل في غير مجاله.

العقل الصريح هو الواضح الذي يتعامل مع الأسباب بوضوح، ويتعرف على مدارك اليقين، ولا يختلف عليه اثنان.

النقل الصحيح يتمثل في القرآن، وما صحّ عن نبينا: بمعنى "يشهد له ويؤيده" أن العقل يشهد لصحة النقل ويؤيده.

النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح، وباجتماع النقل الصحيح والعقل الصريح تُدرَك الحقائق الشرعية، فلا النقل وحده يُفيدُ فائدَ العقل، ولا العقل وحده يُفيدُ فائدَ النقل، فلا بد من اجتماعهما، وبنقص واحدٍ منهما تنقُص المعرفة بالحق (203).

(201) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 120

(202) الزمخشري، تفسير الكشاف، III، 94 حيث يقول "وعن بعضهم فعوى فبشم من كثرة الأكل، وهذا - وإن صح على لغة من يقلب الياء المكسور ما قبلها ألفا فيقول في «فني، وبقي»: «فنا، وبقا» وهم بنو طي - تفسير خبيث."

(203) الرسالة العرشية، ابن تيمية I، 35 حيث يقول: "وإن تعارض النقل والعقل في الظاهر، فُدمَ النَّقْلُ على العقل، لأنَّ النَّقْلَ علَّم الخالقَ الكامل، والعقلُ علَّم المخلوقَ القاصر، وهذا التعارض يكون بحسب الظاهر لا في حقيقة الأمر، فإنه لا يمكن أبداً حصول تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وإذا وجد تعارض فإما أن يكون النقل غير صحيح أو العقل غير صحيح."

إذن إن حدث تعارض بين العقل والنقل، فهذا لسببين اثنين:

السبب الأول: عدم ثبوت النقل، والمرجعية في عدم ثبوت النقل إلى علم الحديث، وليس إلى العقل.

السبب الثاني: في حدوث التعارض بين العقل والنقل أن العقل لم يفهم النقل.

فمن أشكال عليه نقل صحيح، فلا يبادر إلى إنكاره وتكذيبه وردّه، بل يرجع إلى كلام أهل العلم في شرحه وتوجيهه، فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "إذا حدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً، فظنوا به الذي هو أهناه، وأهداه، وأتقاه"⁽²⁰⁴⁾.

وقد ألف العلماء كثيراً من الكتب في بيان مشكل الحديث⁽²⁰⁵⁾، وتكلموا في توجيه ما يشكل منها أو ما يخالف بعضها بعضاً في الظاهر، كما تكلموا في توجيه الآيات القرآنية المتعارضة في الظاهر، وألفوا كتباً كثيرة في ذلك من أجمعها: "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب"⁽²⁰⁶⁾ وأكتفي هنا بذكر مثال يبين توجيه العلماء للآيات المتعارضة في الظاهر:

مثال: قوله تعالى في سورة البقرة: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) [البقرة: 29]، هذه الآية تُعارض في الظاهر آيات سورة النازعات: (أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمُكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا) [النازعات: 79: 27-31]، حيث تدل آية سورة البقرة على أن خلق الأرض قبل خلق السماء، بدليل لفظة: ثم، ومثلها آيات سورة فصلت: (قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [فصلت: 41: 9 - 12]، بينما آيات سورة النازعات تدل على أن خلق الأرض بعد خلق السماء.

وقد سُئل عن هذا الإشكال حَبْرُ القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فأجاب بأن الله تعالى خلق الأرض أولاً قبل السماء غير مدحوة، ثم استوى إلى السماء فسوَاهُنَّ سبعاً في يومين، ثم

ورأي الفخر الرازي يعارض هذا الرأي ظاهراً، فهو يلجأ إلى القسمة العقلية ليخلص إلى أنه لا يمكن تعارض العقل مع النقل، وإن حدث تعارض بينهما وكان العقل صريحاً ثابتاً فلا بد أن نبحت في النقل إذ قد يكون غير ثابت، أو يكون معناه خلاف المتبادر منه فيلجأ إلى تأويله. انظر: الرازي، تأسيس التقديس، 222.

وكذلك الشاطبي يتكلم مطولاً ويسوق الأدلة ينفي من خلالها تعارض العقل مع النقل، ليثبت أنه يقدم النقل والعقل تابع له. انظر: الشاطبي، الموافقات، I، 79.

(204) السنن، ابن ماجه I، 9 (20)

(205) مثل كتاب مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، نشر دار عالم الكتب-بيروت 1985

(206) المؤلف: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي بجدّة - دار عالم الفوائد،

1 ط 2005

دحا الأرض بعد ذلك وجعل فيها الرواسي والأنهار وغير ذلك، فأصل خلق الأرض قبل خلق السماء، ودحوها بجبالها وأشجارها ونحو ذلك بعد خلق السماء، ويدل لهذا أنه قال: (وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا)، ولم يقل: خلقها، ثم فسر دحوه إياها بقوله: (أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا) ⁽²⁰⁷⁾.

وجمع بعض العلماء بجمع آخر وجيه وهو أن معنى قوله: (وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا) أي: مع ذلك، لفظة "بعد" بمعنى: مع، ونظيره قوله تعالى: (عُثِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٌ) [القلم: 68: 13] ⁽²⁰⁸⁾.

والعقل قد ينطلق في بحثه من مُقَدِّمات خاطئة، وإذا كانت المقدمات خاطئة، فإن النتائج ستكون باطلة حتماً، ومن القواعد المقررة في علم المنطق قولهم: (الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّره) ⁽²⁰⁹⁾، ومعنى هذه القاعدة أنه قبل الحكم على شيء ما، فلا بد من معرفته معرفةً تامةً، وتصوره تصوراً دقيقاً، حتى يكون الحكم عليه مطابقاً لواقعه، فإذا كان العقل جاهلاً بهذا الشيء، أو كانت معرفته به ناقصةً أو غير دقيقة، فإن الحكم عليه سيكون - عندئذٍ - غير دقيق أو غير صحيح، وثمة شيء آخر يؤخذ على العقل، ذلك أنه يحتاج إلى قواعدٍ منطقيةٍ صحيحةٍ، مع إعمال التفكير والتحليل والاستنتاج، وهذا في حدِّ ذاته دليلٌ على ضعفه ونقصانه، لأنه لو كان كاملاً لما احتاج إلى هذه العمليات أصلاً، وهو معرضٌ - مع ذلك - إلى سوء استعمال هذه القواعد، وإلى الخطأ في التفكير والتحليل والاستنتاج.

والعقل قد يُخدعُ بالمظاهر، ويغترّ بالأقوال؛ فتنقلبُ عنده الحقائق، ويرى الحقَّ باطلاً، والباطلَ حقاً وهذا معلوم عند الناس، ونَبَّهنا إليه القرآن الكريم؛ فقال تعالى: (يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ)، [فاطر: 35: 5] وقال تعالى: (وَعَادًا وَثُمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَغْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ) [العنكبوت: 29: 38]

والعقل البشري له طاقة محدودة، لا يمكن له تجاوزها، قال الإمام الشافعي: "إن للعقل حداً ينتهي إليه كما أن للبصر حداً ينتهي إليه" ⁽²¹⁰⁾.

الإيمان يدعو إلى استخدام العقل في تدبُّر آيات الكون، والتأمل في خلق الله تعالى، قال الحق سبحانه: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) [آل عمران: 3: 191]

(207) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، VII، 14

(208) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، VII، 15

(209) ابن عرفة، المختصر في المنطق، 2

(210) البيهقي، مناقب الشافعي، VII، 187

وذم القرآن الذين لا يستخدمون عقولهم، ويعطلونها عن العمل؛ فقال تعالى: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) [الحج: 22: 46]

والإيمان يأمر بحفظ العقل مما يفسده ويدمره؛ ولذلك جاءت الشريعة، فأمرت بحفظه من كل ما يؤثر فيه بشكل سلبي؛ فحرمت عليه كل ما يؤثر على وظائفه: كالميسر والخمر وكل مسكر ومفتر؛ قال القرطبي: "وأصل المصالح العقل، كما أن أصل المفسد ذهابه؛ فيجب المنع من كل ما يذهب أو يشوشه"⁽²¹¹⁾، والإسلام أعطى للعقل مكانة خاصة⁽²¹²⁾.

والإسلام عندما حثَّ على إعمال العقل، إنما حثه على استعماله فيما يستطيع النظر فيه، وأما ما لا يستطيع إدراكه، فلقد نهى عن الخوض فيه: كالتفكر في ذات الله تعالى، أو التفكير في حقيقة صفاته، والخوض في أسرار القضاء والقدر⁽²¹³⁾، وقال الإمام الغزالي: "ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل، أن يكون وراء العقل طور، قد يظهر فيه ما لا يظهر في العقل"⁽²¹⁴⁾، وإذا كان العقل ناقصاً، وجاهلاً بالغيب وبالحكمة الإلهية، وغير مُحيط بعلم الله، فلم يتناول على شرع الله، والله تعالى يقول: (قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ) [البقرة: 2: 141]. من الأمثلة: إنكار وجود الجن:

ورد في صريح القرآن الحديث عن خلق الجن، وتكليفهم بالرسالات، وانقسامهم إلى مؤمن وكافر، ولقائهم بالرسول، وكذلك في صحيح السنة، وليس فقط لقاءهم بالرسول بل ببعض الصحابة الكرام رضي الله عنهم، ولكنهم ينتمون إلى عالم مستور غير منظور، لا تخضع حقيقته لسطوة الحس، مع التمتع بالقدرة الفائقة على التشكل، وسرعة الحركة والانتقال. وبسبب هذه الطبيعة أنكر الحسيون وجوده، وتأولوا النصوص الواردة بما لا يقبل التأويل، ولا يتطابق مع الحقائق، ولا السياق، ولا أسلوب اللسان، لأنهم لا يؤمنون إلا بالحقيقة العارية عن ثوب الغيب، التي يمكنهم لمسها بأيديهم.

(211) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، VI/ 287

(212) التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد حيث يقول، "والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضية في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه"

(213) الألوسي، روح المعاني، I، 144، حيث يقول: "وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً أو انتفاءً، لا يلزم أن يكون من الممتنع، لجواز مكانه الخافي من العقل؛ فينبغي أن يُحمل كل ما عُلم أن الشرع نطق به على هذا القسم؛ لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه، فالحق أن النقلي يفيد القطع في العقلية أيضاً"

(214) الغزالي، مشكاة الانوار، 77

ولذلك يعرّف بعضهم الجنّ بقوله: "يطلق الجنّ على الزعماء والمستكبرين من السادة والمتبوعين، ويعبّر بالإنس عن سائر المقلدين والتابعين والمستضعفين"⁽²¹⁵⁾ وذلك في تفسيره لقوله تعالى (قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا) [الجن: 72: 1]. ولا ينكر أحد من طوائف المسلمين وجود الجن، ولا أن الأنبياء يرسلون إليهم، بل حتى طوائف أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

وإنكارهم إنكار لما تواتر في الكتاب والسنة من الأخبار عن وجودهم، فالإيمان بوجودهم من الإيمان بالغيب؛ لأننا لا نراهم وإنما نعلم في إثبات وجودهم على الخبر الصادق؛ قال تعالى: (إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ) [الأعراف: 27: 7].

ومثل ذلك عند محمد رشيد رضا الذي ينكر إمداد الله للمؤمنين في غزوة بدر، فيقول إن ذلك معنوي لا حسي⁽²¹⁶⁾، ضارباً كل الأدلة الصحيحة من السنة، والصريحة من القرآن عرض الحائط.

4.3.2. إغفال الرواية والاكتفاء باللغة

لا شك أن النصّ هو سبك عناصره الأساسية من خلال اللغة، فاللغة هي لبوسه وأساسه، وقواعد اللغة ومنطقها هام لفهم النصّ والتعامل معه، ولكن النصّ ليس مقصوداً لذاته، وإنما لأداء معنى فهو معبر وناقل ووسيلة، لهذا لا بدّ من أن نولي الأهمية لخصوصية النصّ والبحث عما يزيده وضوحاً ويزيل خفاءه، ولاشك أن الأقدر على ذلك هو المتكلم الذي صدر عنه الكلام، فمن هنا نجد الأهمية القصوى لدور الرواية في فهم النصّ، وأنه يجب علينا ألا نغفلها ونتكئ فقط على قواعد اللغة، وإلا كان النصّ مجتثاً من أصله مبتوتاً عن سياقه.

وهذا ما نجده عن الأقدمين من أهل العلم مثل:

الحافظ أبو عمرو الداني "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الألفى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا ثبت عنهم لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"⁽²¹⁷⁾.

فالكلام في التفسير اعتماده الأساس هو الرواية والسماع هذا أصل أقوى من اعتماده على مجرد اللغة وقواعدها فالتنقل الصحيح حاكم على اللغة ولا يقاس.

ويقول القاسمي "وقد يقدر بعض النحاة ما يقتضيه علم النحو. لكن يمنع منه أدلة شرعية، فيترك ذلك التقدير، ويقدر تقدير آخر يليق بالشرع"⁽²¹⁸⁾

(215) أبو زيد، تفسر الهداية والعرفان، 458

(216) رضا، تفسير المنار، I، 174

(217) الجزري، النشر في القراءات العشر، I، 10-11

ولعل إخضاع علم اللغة للمنطق وتأطيرها بحدوده كان له الأثر في التكلف لإخضاع بعض قواعد اللغة التي شذت عن تلك القواعد لما وضعه النحويون وزعموا أنه هو الأصل والمرجع لذلك لا غرو أن بعض العلماء قد سعى للي عنق النص لإخضاعه لتلك القواعد اللغوية التي وضعوها.

ولا يقتصر هذا على القدماء بل هو عند المحدثين أيضاً كما عند الشيخ أمين الخولي: "وسواء بعد ذلك أكان العربي مسيحياً أو وثنياً أم كان طبيعياً دهرتياً، لا دينياً، أم كان المسلم المتحنف، فإنه سيعرف بعروبه منزلة هذا الكتاب في العربية، ومكانته في اللغة، دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب أو تصديق خاص بعقيدة فيه" (219).

يقول الدكتور زياد خليل ردّاً على هذا:

"لا يمكن أن نتجاوز المقاصد التي تنزل القرآن يهدي إليها بأبلغ أسلوب وأحكم منطق، فلا تشتغل بالأسلوب عن المعنى نفسه ولا نشتغل بظاهر النص على حساب روح النص وحقيقته ومقاصده" (220).

ويقول الإمام النووي وهو يعدّ ما يلزم المفسر "ولا يكفي في ذلك معرفة العربية وحدها بل لا بد معها من معرفة ما قاله أهل التفسير، فقد يكونون مجمعين على ترك الظاهر أو على إرادة الخصوص أو الإضمار أو على غير ذلك" (221).

أمثلة على إغفال الرواية والاكتفاء باللغة: تفسير قوله (مصدقاً بكلمة من الله) [آل عمران:3:

[39]

"ذكر بعض اللغويين هذه الكلمة: بأنها كتاب من الله كما تقول العرب للرجل أنشدني كلمة كذا وكذا، أي قصيدة فلان وإن طالت" (222).

وهذا تفسير يعتمد فقط اللغة ولا يعير اهتماماً لسبب نزول الآية وسياقها، ويخالف ما ثبت في الرواية عن كثير من الصحابة والتابعين، فقد جاء عن الحسن وابن عباس وقتادة وعكرمة ومجاهد والسدي والضحاك معنى الكلمة في هذه الآية هي عيسى بن مريم.

وقد فنّد الطبري هذا التفسير وأعاد المعنى إلى حقيقته فقال: "وقد زعم بعض أهل العلم بلغات العرب من أهل البصرة أن معنى قوله تعالى مصدقاً بكلمة من الله بكتاب من الله من قول

(218) القاسمي، محاسن التأويل، I، 163

(219) لأحمد محمد أحمد خلف الله، مقدمة الخولي لكتاب الفن القصصي في القرآن.

(220) خليل، تفسير القرآن وأحكامه المفهوم والمنهج، مجلة المسلم المعاصر، العدد 81، 1996، 30؛ وانظر: الريسوني،

تهافت القراءة المعاصرة، 183

(221) النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، 93

(222) أبو عبيدة، مجاز القرآن، I، 91

العرب: أنشدني فلان كلمة كذا، يراد به قصيدة كذا جهلاً منه بتأويل الكلمة واجترأ على ترجمة القرآن برأيه⁽²²³⁾

تفسير قوله (وفيه يعصرون) [يوسف 12: 49]:

فسره بعض أهل اللغة بأنه "أي ينجون من الكروب والجوب وهو من العصر وهي العصرة أيضاً، وهي النجاة والملجأ، قال الشاعر: ولقد كان عصرة المنجود: أي المقهور والمغلوب"⁽²²⁴⁾ وهذا غريب جداً بعيد عن روح النص ومجاز لسياقه وقد ردّ الطبري على الذين قالوا بهذا التفسير بقوله: "وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين"⁽²²⁵⁾.

و يدور العصر في الآية الكريمة على معنيين: استخراج ماء الثمار رمزاً للخير والنماء والنعيم والبركة، أو أن يعقد به الحلب وهو أيضاً كناية عن ذلك⁽²²⁶⁾.

4.3.3. الجمود على الظاهر

مما لا شك فيه أنّ الأصل في فهم النصّ يكون من خلال المعنى الذي تؤديه اللفظة حسب قواعد اللغة وأساليبها، وسياق النصّ وملابساته، والأصل في ذلك هو الظاهر المتبادر إلى الذهن، ولكن يعدل أحياناً عن هذا الظاهر، إذ يكون غير مراد للقائل، وقد اهتم المفسرون والأصوليون بضبط مفهوم ظاهر النصّ ومصطلحه وشروط الانتقال عنه إلى المعنى الباطن أو الخفي أو المؤول، وهذا ليس مما جدّ في العصور المتأخرة بل كان منذ العصور الأولى، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فقال بعضهم: لم تدخل هذا الفتى معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال: إنه ممن قد علمتم، قال: فدعاهم ذات يوم ودعاني معهم، قال: وما رأيته دعاني يومئذ إلا ليريهم مني، فقال: ما تقولون في (إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا...) حتى ختم السورة، فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وقال بعضهم: لا ندري، أو لم يقل بعضهم شيئاً، فقال لي: يا ابن عباس، أكذاك تقول؟ قلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله له: إذا جاء نصر الله والفتح فتح مكة، فذاك علامة أجلك: فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً، قال عمر: ما أعلم منها إلا ما تعلم⁽²²⁷⁾.

(223) الطبري، جامع القرآن III، 253

(224) أبو عبيدة، مجاز القرآن I، 313

(225) الطبري، جامع البيان، XII، 223

(226) من التغابن

(227) البخاري، المناقب، 26؛ مسلم، الإيمان، 3024

فلا ينكر وجود ناحيتين من الفهم في القرآن الكريم، ناحية تدرك بسهولة ويسر، ويتوصل إليها بفهم ظاهر الألفاظ، ويشارك الجميع في فهمها، وناحية أخرى يختص بها العلماء وأهل الفكر والاستنباط، وإن الجمود على الظاهر قد يتسبب إلى تقصير في المعان المرادة، وقد اعتبر الشرع العلل وضرب الأمثال لتكثير المعاني وتجاوز حدود الألفاظ، فيمكن القول إن للقرآن ظاهراً وباطناً، ولكن على ألا يكون ذلك الباطن مناقضاً للظاهر، مخالفاً لوضع اللغة، مجافياً للسياق، وإلا فهو مرفوض بالكلية، والجمود على الظاهر أيضاً فيه إهدار للدلالة الأصلية المرادة من النص⁽²²⁸⁾. والقارئ في كتب التفسير أو غيرها من الكتب التي مارست قراءة النص يجد أن هناك بعض القراءات جمدت على الظاهر، مغفلة مقاصد النص، متناسية حكمة التشريع، مما كان له أثر على فهم النص.

مثال: (وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا) [النساء: 102].

جمهور الأمة كما يقول ابن عطية على أن الآية خطاب للنبي عليه السلام، وهو يتناول الأمراء بعده إلى يوم القيامة، ونقل عن أبي يوسف وإسماعيل بن علية أن الآية خصوص للنبي صلى الله عليه وسلم، لأن الصلاة بإمامة النبي عليه السلام لا عوض منها، وغيره من الأمراء منه العوض، فيصلي الناس بإمامين، طائفة بعد طائفة، ولا يحتاج إلى غير ذلك⁽²²⁹⁾.

فالقول المنسوب هنا لأبي يوسف وإسماعيل بن علية، اعتماداً منهما على ظاهر الخطاب، وذلك من تاء الفاعل في قوله تعالى (فَأَقَمْتَ)، فأخذ أن الإمامة خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فلا تصلّى صلاة الخوف من بعده، ولا يلحق غيره به لما له صلى الله عليه وسلم من المزية العظمى، ولكن هذا القول عدّ شاذاً لأنّ حجة التخصيص ضعيفة جداً، لا تقوى على قصر المعنى على ظاهر الآية، وتخصيص ذلك بالنبي صلى الله عليه وسلم.

(228) انظر: الجلاصي، التناص في الخطاب الأصولي، 74، التفسير الإشاري (ماهيته وضوابطه)، أ. د. مشعان سعود عبد العيسوي، التفسير والهيرمنيوطيقا (دراسات في آليات التأويل)، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة بيروت 2018، ص 25، وانظر: الحرازي، آراء ابن حزم الأندلسي في التفسير، 74.

(229) ابن عطية، المحرر الوجيز، II، 102.

وقد ردّ الشوكاني هذا القول وعدّه شاذّاً، وعلل ذلك بأن أمرنا الله باتّباع رسوله والتّأسي به، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (صلوا كما رأيتموني أصلي) ⁽²³⁰⁾ والصحابة رضي الله عنهم أعرّف بمعاني القرآن، وقد صلّوها بعد موته في غير مرة ⁽²³¹⁾ كما ذلك معروف ⁽²³²⁾. وللمسألة تفصيلات وأجوبة كثيرة، تطلب في مظانّها من كتب التفسير، أو كتب الفقه، والذي يهمنّا هو الاستدلال على استدلالهم بالظاهر، ووقوفهم عنده، رغم كونه ينافي ما فهمه واتفق عليه جماهير الصحابة ومن بعدهم.

فالشارع الحكيم له مقاصد من إقامة الصلاة خلف الأمير، منه جمع الجيش، وتوحيد الصّف، وتعظيم أمر الصلاة، وهذا يستوي فيه كلّ أمير، ولا يختصّ بالنبيّ صلى الله عليه وسلم، وهكذا فهم الصحابة والتابعون ومن بعدهم.

4.3.4. عدم اعتبار المقاصد

مما لا يختلف فيه أنّ الآيات القرآنية والأحكام الشرعية التي جاءت بها النصوص من الكتاب والسنة، إنّما جاءت لمقاصد جليّة، وغايات عظيمة، ومطالب سامية، وهذه المقاصد مبنية على مصالح العباد الدينية والدنيوية، والأخروية، وتهدف لتحقيق سعادتهم في المعاش والمعاد.

فمبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فلا بدّ حينئذٍ في تفسير القرآن والحديث الشريف من معرفة مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

فمعرفة مقاصد نزول الوحي، وأغراض التشريع، وغايات الأحكام، تعين المفسّر على قراءة النّص قراءة سليمة، وفهمه فهماً سوياً، وتعين المجتهد على تصوّر الأحكام تصوّراً سليماً متكاملاً،

(230) وهو جزء من الحديث المتفق عليه عن أبي قلابة، قال: حدثنا مالك، أتينا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ونحن شبيهة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلة، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم رحيماً رفيقاً، فلما ظنّ أنا قد اشتبهنا أهلنا - أو قد اشتقنا - سألنا عن تركنا بعدنا، فأخبرنا، قال: "ارجعوا إلى أهليكم، فأقيموا فيهم وعلموهم ومروهم - وذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها - وصلوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم". البخاري، الأذان، 16؛ مسلم، المساجد ومواضع الصلاة، 465.

(231) فقد ثبتت الآثار الصحيحة عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم صلّوها في موطن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجامع بحضور كبار من الصحابة ممن صلاها علي بن أبي طالب في حروبه بصفين وغيرها وحضرها من الصحابة خلائق لا ينحصرون ومنهم سعد بن أبي وقاص وأبو موسى الأشعري وعبد الرحمن بن سمرة وحذيفة وسعيد بن العاص وغيرهم وقد روى أحاديثهم البيهقي وبعضها في سنن أبي داود وغيره قال البيهقي والصحابة الذين رأوا صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الخوف لم يحملها أحد منهم على تخصيصها بالنبي صلى الله عليه وسلم ولا بزمه بل رواها كل واحد وهو يعتقدها مشروعة على الصفة التي رآها.

النووي، المجموع شرح المهدّب، IV، 405.

(232) الشوكاني، فتح القدير، I، 586.

فلا تكون أحكامه مبتسرة مجتزأة، فيستطيع الموازنة والمقارنة، فيعرف مواضع الأحكام، فيقدم بحق ما يجب تقديمه، ويؤخر بحق ما يجب تأخير، فيعامل كل جزئية وكلية بما يليق بها شرعاً وعقلاً (233).

وقد أمر القرآن بالتدبر، وهل يكون التدبر إلا لمن اهتم بالمقاصد، وحزّر الغايات، والله عز وجل يقول: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [محمد 47: 24]، ومدار الخطأ عند كثير ممن شذّوا في قراءة النص وتفسيره، إنما هو في إعراضهم عن مقاصد الشرع، وعدم النظر نظرة شمولية متكاملة، تضم أطراف النصوص، وتراعي مقاصدها الكلية، ومن لم يعرف مقاصد الشريعة لم يحل له النظر فيها، حتى لا تختلف عليه الجهات (234).

والنظر في هذه المقاصد يجب أن يكون متوافقاً مع ترتيب أهمية هذه المقاصد، فربما يكون الإكثار من مقصد خاص من هذه المقاصد مخرجاً بصاحبه عن المقصود الأصلي للنص الشرعي.

ولذلك نجد صاحب المنار يقسم التفسير إلى قسمين، جاف مبعد عن كتاب الله، وهو الذي يهتم بالألفاظ وإعرابها، وفنون القول، فهذا لا يكون تفسيراً، بل تحليلاً لغوياً، والقسم الثاني، وهو الذي يحاول فهم مراد النص، وحكمة التشريع، وما يتعلق به من العقائد والأخلاق والأحكام، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام (235).

ونجد صاحب التحرير والتنوير يقول (236) ما موجزه: إن القرآن أنزله الله تعالى لصالح أمر الناس كافة لتبليغهم مراد الله منهم فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية، فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها.

وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي، ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات وموائبة القوى النفسانية، وهذا هو علم المعاملات.

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذا هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع.

فمراد الله من كتابه هو بيان تصارييف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين (237).

(233) انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الإمام II، 7 وما بعدها.

(234) الشاطبي، الاعتصام، I، 244، وانظر: القاسمي، مقدمة التفسير، I، 171.

(235) رضا، مقدمة تفسير المنار، I، 17-19.

(236) بن عاشور، التحرير والتنوير، I، 37.

ومن هذه المقاصد، إخراج الناس من الجهل والجاهلية، والظلم والعصبيات، والتخلف الفكري والنفسي والاجتماعي، وهداية الإنسان لما فيه خيره، وتكوين الشخصية المتوازنة، وإقامة مجتمع متميز بقيمه وعمله، وإيجاد جيل يقود ركب الحضارة، وتبين معالم الطريق الذي يؤدي إلى سعادة الإنسان⁽²³⁸⁾.

ومن أوضح أمثله ما روي أن واصل بن عطاء أبا حذيفة أقبل في رفقة، فأحسوا الخوارج، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم، فاعتزلوا ودعوني وإياهم - وكانوا قد أشرفوا على العطب - فقالوا: شأنك. فخرج إليهم، فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله، ويفهموا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين، فإنكم إخواننا، قال: ليس ذلك لكم، قال الله تبارك وتعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) [التوبة: 6]، فأبلغونا مأمننا، فنظر بعضهم إلى بعض، ثم قالوا: ذاك لكم، فساروا بجمعهم حتى بلغوهم المأمن⁽²³⁹⁾.

(237) ابن عاشور، التحرير والتنوير، I، 39 وعلق على ذلك بقوله: "سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والمشائخي والسكاكي وهما من المعتزلة، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن، وهو خلاف لا طائل تحته إذ القصد هو الإيمان الوقوعي لا العقلي، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه."

(238) انظر: يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير، 1017

(239) المبرز، الكامل في اللغة والأدب، III، 122



5. القراءة المعاصرة للنص وانحرافها

يمكن التمييز في القراءة المعاصرة بين مرحلتين مستقلتين فيها، الأولى مرحلة المعاصرة الموصولة، والثانية مرحلة المعاصرة المفصولة.

5.1. مرحلة المعاصرة الموصولة:

وتبدأ مع محمد عبدة الذي حمل لواءها وبشر بها، بحجة الاستفادة من علوم العصر، ومن العلوم التجريبية، جانحاً بالعقل مجاوزاً به ما يدخل في مجاله، حتى إنه أقر الداروينية، وجعلها مقولة قرآنية، مؤولاً المعجزات تأويلاً عقلياً، ينبو عنه السياق القرآني وقواعد تأويله وتفسيره. ثم جاء من بعده طنطاوي جوهرى صاحب تفسير الجواهر، ليكمل ما بدأه محمد عبدة، فغلا في التفسير العلمي غلوّاً لم يسبق إليه، حتى إنك لتجد في تفسيره كل شيء إلا التفسير⁽²⁴⁰⁾. ثم استقرّ مفهوم العصرية على يد مصطفى محمود، في كتابه (القرآن: محاولة لفهم عصري)، حيث تكلف فيه واعتسف في فهم كثيرة.

ورغم أن هؤلاء أخذوا من علوم الغرب، وسلكوا مناهجهم في بعض ملامحها، وجروا علوم التجريب إلى ساحة التفسير إلا أنهم لم يقطعوا الصلة مع التراث، والمناهج الأصلية، بل بقيت معتمدة عندهم، ظاهرة في مواقف شتى في تعاملهم مع النص خاصة و التراث عامة⁽²⁴¹⁾.

5.2. مرحلة المعاصرة المفصولة:

وقد تميزت هذه المرحلة باستخدام مصطلح القراءة، مرادفاً للتأويل، ولكنها قراءة ذات دلالة خاصة، وهي تعني استخدام مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، وجرّ النموذج الغربي في التعامل مع النصوص إلى ساحة التفسير.

وأطلقت برأسها في بداية السبعينات مع أبي القاسم حج حمد في كتابه العالمية الإسلامية الثانية، ثم اشتد عودها وقوي ظهورها مع محمد أركون، في نقد العقل الإسلامي، وتأويل النص الديني، معتبراً أن النص ليس رباني المصدر، ولا يعتبر مقدساً.

وعلى إثره مشى نصر حامد أبو زيد، في كتبه وخاصة مفهوم النص، مستخدماً التأويلية الهيرمنوطيقية، والنظريات اللسانية الأنثروبولوجية، منتهياً بتاريخية النص.

وتبلغ القراءة انفلاتها، وشططها على يد محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)، بمنهج تشطيري تجزيئي في الدرس اللغوي والمعجمي.

(240) الطير، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، 202

(241) الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، 207

والسمة المشتركة بين هذه القراءات جميعها، هي القطيعة مع المناهج الأصلية التراثية في فهم النص، ونزع القداسة عنه، وإفراغ النص من ربانيته، وجعله مساوياً لأي نص بشري آخر، موضوعاً على مشرحة النقد، بل ومتروكاً لزمناه الذي نشأ فيه من خلال القراءة التاريخية.

ومن أبرز المؤلفات في هذه المرحلة:

نجد هذا الاتجاه في كتابات العديد من أمثال: الطيب تيزيني في كتابه: (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، وعابد الجابري في كتابه: (التراث والحداثة)، و مترجم كتب محمد أركون: هاشم صالح في: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، وفي عدد من مؤلفات علي حرب ك (نقد النص)، و(نقد الحقيقة)، وفي مجموعة من مؤلفات: نصر حامد أبو زيد، مثل: (الخطاب والتأويل)، و(مفهوم النص)، وأدونيس في كتابه: (الثابت والمتحول)، وتركبي علي الربيعو في كتابه: (الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة)، ورشيد الخيون في كتابه: (جدل التنزيل)، وتلميذ محمد أركون: رمضان بن رمضان في كتابه: (خصائص التعامل مع التراث)، ومحمد أحمد خلف الله في كتابه: الفن القصصي في القرآن ومحمد شحرور في كتابه: (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)، وصادق جلال العظم في كتابه: (نقد الفكر الديني)، وعبدالهادي عبدالرحمن في كتابه: (سلطة النص)، وأمين الخولي في مادة تفسير في دائرة المعارف (الإسلامية)، وحسن حنفي في كتابه: دراسات إسلامية، ومفهوم النص.

وسأركز على مرحلة المعاصرة المفصلة إذ هي شملت ما قبلها، وانحرافها أوضح، وسأقف عند ثلاث مراحل منها، أبو القاسم حج حمد في النشوء، محمد أركون والظهور، نصر أبو زيد والإثمار.

5.2.1. قراءة حاج حمد كمحاولة أولى

كان المشروع الذي قام به حاج حمد⁽²⁴²⁾ هو دراسة النهضة الأوروبية وأسسها الفكرية والفلسفية ومحاولة إيجاد مشروع بديل للنهضة ينطلق من المنطقة الإسلامية ولذلك درس المدارس الغربية بالتفصيل من الوجودية والماركسية والوضعية والتي عليها قامت الحضارة الأوروبية ولكنه يرى أن ما نلمسه في هذه الحضارة رغم ما قدمته من إنجازات وابتكارات ورغم كل تقدم علمي وفكري، إلا أنها لم تتمكن - برأيه - من معرفة جميع حقائق الظواهر الخارجية، وذلك لأنها أهملت

(242) محمد أبو القاسم حاج حمد، كاتب ومفكر سوداني. عمل مستشاراً علمياً لـ "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" في واشنطن. أسس عام 1982 "مركز الإنماء الثقافي" في أبو ظبي، وأقام أول معرض للكتاب العربي المعاصر بالتعاون مع العديد من دور النشر اللبنانية. أسس في قبرص "دار الدينونة" لإعداد موسوعة القرآن المنهجية والمعرفية، ومجلة "الاتجاه" التي تعنى بشؤون الفكر والاستراتيجية. في نطاق الوسط العربي والجوار الجغرافي. صدرت له عدة مؤلفات، منها: العالمية الإسلامية الثانية - منهجية القرآن المعرفية - الحاكمة - القرآن والمتغيرات الاجتماعية - تشريعات العائلة في الإسلام - جذور المأزق الأصولي - حرية الإنسان في الإسلام توفي 2004.

جانب الغيب إضافة إلى أنه أصبحت تنظر إلى الإنسان على أنه شيء مادي مثل كل الموجودات الجامدة.

ثم حاول أن يؤسس لمشروع حضاري جديد يتجاوز النقص في الحضارة العربية منطلقاً من مبادئ الإسلام، على مبدأ أسلمة المعرفة، وخط لنفسه منهجاً خاصاً في قراءة النص. فنجدته يبدأ بالنص القرآني لينظر إليه نظرة مختلفة قليلاً وينته إلى صفاته وخصائصه مثل كونه (مطلق معادل للكون وحركته) مخالفاً بذلك اللاهوت المسيحي واليهودي حيث ينقصه (النص المطلق) الذي يستوعب الكونية ويتفاعل مع العقلانية ويتقبل المحدودات النظرية العلمية، بينما الوحي المطلق يأتي مشروطاً بمواصفات الكمال وعظمة الخلق فلا يكون أسطورياً ولا خرافياً ولا تأسره الشروط التاريخية.

ومثل كونه محفوظاً بالحفظ الإلهي وكونه متصفاً بكونه مهيمناً على الكتب الأخرى وخاتماً لها وقد سلم من التحريف والتزييف والتبديل، وكونه نزل في أرض محرمة، بينما نزلت الكتب الأخرى في أرض مقدسة، فالمقدس نسبي والمحرّم مطلق. ومما يميّز به الاستمرارية حيث يعطي القرآن أشكالاً مختلفة من الوعي والمعرفة تبعاً للفوارق النوعية في تطوّر العقل البشري، وأنساقه المعرفية.

كما أنّ النصّ القرآني يميّز بالوحدة العضوية المنهجية في بنائته حيث يؤدي المطلق دون تأويل ذاتي أو عصرنة مفتعلة، لذلك لا تساق نصوصه تبعاً لمراد المتأول والمتأول، وله وحدة عضوية تدلّ على وجود نظام ضابط له ولنصوصه.

وهذه الوحدة تعادل الوحدة الكونية لمواقع النجوم، فكما أنّ تغير موقع نجم يؤدي إلى حدوث خلل في الكون، فكذلك لو تغير شيء في القرآن، ولذلك ليس لأحد صياغة القرآن على مستوى الحرف المماثل للكون، غير الله عزّ وجلّ ولذا فإنّ لكلّ حرف وظيفته الألسنية البنيوية⁽²⁴³⁾، ولذلك دعا إلى إيجاد معجم خاص بلغة القرآن تدرس اللفظة في سياقها القرآني بغض النظر عن الأصل اللغوي⁽²⁴⁴⁾.

(243) مسعود صحرابي، كيف يفهم صاحب العالمية الثانية لغة القرآن؟، <http://almultaka.org/site>.

php?id=179&idC=1&idSC=1، تاريخ النشر: 2006-05-14

(244) "لعل هذا بفعل تأثير تيار الوضعانية المنطقية (Positivisme Logique) في مدرسة فيينا المعاصرة التي كثيراً ما يمجدها أبو القاسم؛ فمن المعلوم أن تيار الوضعانية المنطقية ضاق ذرعاً بما في اللغات الطبيعية من ظواهر المجاز والمشارك اللفظي والترادف فدعا، من ثمّ، إلى نبذ اللغات الطبيعية كلها واستبدالها بلغات صناعية، والفيلسوف الذي رفع راية "اللغة المثالية" وقاد هذا التيار هو رودولف كارناب Rudolph Carnap الذي تأثر كثيراً بالفيلسوف فريجه - مؤسس المنطق الحديث والفلسفة التحليلية - والذي كان أستاذه بين 1910 و1913، فانفعل بمجمل آرائه التجديدية في الفلسفة والمنطق".

<http://almultaka.org/site>، php?id=179&idC=1&idSC=1، تاريخ النشر: 2006-05-14

وبعد اهتمامه بخصائص النصّ نعرض منهجه في القراءة فهو يؤكد على الاهتمام بمنهج القراءة، ويدعو إلى تأسيس منهج قائم على الاتّساق والانسجام المعرفي والمنهجي ويفرز بين مصطلح المعرفية والمنهجية ويشير في تأسيسه لمنهج الجمع بين القراءتين إلى ضرورة تجاوز منهج المقارنة والمقاربة حيث إن منهج المقارنة يحاول ردم الهوية مع الحضارة الغربية، ومنهج المقاربة يحاول توسيع الهوية مع الحضارة الغربية.

وعلى هذا فالقراءة عنده قراءتان قراءة غيبية باسم الله تربط بين المطلقات الثلاث (الغيب والإنسان والطبيعة) وهي قراءة كونية مصدرها سورة العلق بنظرة عبادة. الثانية قراءة بالقلم وهي قراءة الكون التي تكشف عن قوانينه، يتعرف من خلالها الظواهر الكونية المختلفة فيدرك سرّها، كونها مظهر كرم تسخيرها للإنسان.

ولا بدّ من الجمع بين هاتين القراءتين، فيندمج الإنسان مع الكون في القراءة الأولى ويستوعب معارفه ونتاجه الفكري، من خلال العلوم الوضعية، ويجمع بينهما بطرق توفيقية، أو منهجية، أو أحادية فينتج عنها فهم العلاقة بين الغيب والواقع.

ويصف قراءته للنص بأنها أسلوب جديد في تحليل القرآن ضمن معطيات عقلية جديدة، فهو يحاول الاكتشاف بوعي مفهومي تاريخي مغاير، فالقرآن أكبر من أي عصر ومهيماً عليه بوعي متقدم، وهذا الأسلوب يعتمد على التحليل بدل التفسير وعلى التبيين المنهجي في إطار الوحدة القرآنية، بحيث يفهم الجزء في إطار الكلّ مغايراً بذلك طريقة التفسير التقليدية التي يفهم الكتاب من خلال أجزائه، وهذه المحاولة الجديدة تتطلب استيعاباً مسبقاً لعلوم كثيرة كالتاريخ واللغة والطبيعات والفلسفة، إضافة إلى علوم الثقافات القديمة والأديان المقارنة وغيرها، فالعلاقة بينه وبين القرآن -كما يقول- هي علاقة منهجية معرفية، لا يتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي، ولكن بغيته الأساسية منهج القرآن ليستولد منه إطاره أو نظامه المعرفي، وهو لا ينزل النصّ على الواقع وإنما يصعد بالواقع إلى النصّ عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة لمعنى النص، فلا يلجأ إلى التفسير ولا التأويل، وإنما لمنهجية القرآن التي تحيط بالنص⁽²⁴⁵⁾.

نوقش حجج حمد كثيراً في أطروحاته ومقولاته، وذكر بعض ما نوقش ذلك هو نفسه في مقدمة الطبعة الثانية⁽²⁴⁶⁾ ورد عليه، ولكن يعنينا هنا في المقام الأول التنبيه على سبب انحراف القراءة والتمثيل عليها وليس الإطناب في دراسة الكتاب وتبعية الأطروحات الفلسفية التي احتواها، وحاول التدليل عليها.

(245) حج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، 44

(246) حج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، 30

فالمقولات التي يقدمها غير مؤسسة علمياً من حيث الثمرة المترتبة عليها، فالجمع بين القراءتين جيدة نظرياً ولكن تأسيسها علمياً على الآيات الأولى من سورة العلق يفتقر أشد الافتقار إلى علم لساني صحيح تفهم به لغة القرآن ويعرف به مدلولات ألفاظها، فلا يمكن الاقتناع بسهولة بأنها مستنبطة من النص القرآني، وكذلك مقولاته الأخرى.

وهو يحاول تجاوز مستوى الفهم للموروث المنهجي والمعرفي والفكري والعلمي، وكذلك تجاوز التركة الناتجة عن تفاعل العقل المسلم مع النص والواقع، بما في ذلك ميراث اللغة والأصول والحديث الموروث المنهجي والمعرفي، فهو يسعى لتأسيس منهجية معرفية تتجاوز الموروث السابق.

ومما يؤخذ على قراءته للنص القرآني أنه يرفض استعمال علوم اللغة العربية لفهم النص القرآني، حيث يعتقد أن المفردات المستخدمة في القرآن هي مفردات خاصة بالقرآن ولا ينبغي فهمها وفق أساليب اللغة العربية، ولها معنى واحد محدد، وهذا الاستخدام القرآني استخدام مميز، يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح الذي قد يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي، ويرى أنه لا يوجد في القرآن ترادف ولا اشتراك ولا مجاز⁽²⁴⁷⁾.

هل يستطيع أحد أن ينفي المجاز مثلاً من قوله تعالى: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً) [الإسراء: 29]؟

هل تُحمل هذه العبارة على حقيقتها [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك]؟!

إن نفي المجاز عنها يجعل النهي مقصوداً به تحذير النبي صلى الله عليه وسلم من أن يكون في صورة كاريكاتورية مضحكة، إذ يبدو وكأنه جسد أعكف ملوي، يده معلقة في عنقه، بينما الدلالة هي النهي عن البخل والشح والتقتير، وبسط اليد أيضاً مجاز وهو كناية عن الإسراف والتبذير، والتصرف المحمود في العطاء والإنفاق هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وهذا من "الحكمة" التي أشار إليها النص القرآني الكريم في التعقيب على هذه الآيات البديعة من سورة الإسراء، فقال (ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة) [الإسراء: 39]، وقد استعملها القرآن في أكثر من موطن، فقال جل شأنه: (وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّتْ أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) [المائدة: 64]، وكانت هذه الصورة التخيلية محبة إلى العرب في عد اليد مصدراً للبذل والعطاء.

ولكن الموقف الأكثر تأثيراً في فكره هو الموقف من السنة النبوية حيث يرى أبو القاسم حاج حمد أن الحديث النبوي، في مجموعه مختلق وموضوع، من هنا فهو يرى وجوب الاكتفاء بالقرآن، وهو بناء على هذا يرى أن المسلمين قد اخطأوا بتأسيسهم لعلم الحديث، خصوصاً بعد أن

(247) بخدوجة، البديل الحضاري عن المشروع الحضاري الغربي عند محمد أبو القاسم حج حمد، 88

نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث، ويرى أن سبب كتابة المسلمين للحديث اليهود، والرغبة في تقليدهم، ليكون لنا تلمود كما لهم تلمود ولذلك لا غرو أن نجده ينكر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، وينفيها ما عدا معجزة القرآن الكريم⁽²⁴⁸⁾.

ومن القضايا المشكلة عنده أيضاً موقفه المؤيد لنظرية التطور العضوي التي جاء بها دارون، حيث أيدها ودلّل لها من خلال القرآن الكريم وهو يستشهد هنا بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً) [الأنعام: 2]، ولكنه نقدها فقط بحصرها بالتطور بالمرحلة القرنية، متجاهلاً النقد العلمي الذي وجّه لهذه النظرية⁽²⁴⁹⁾.

زي المرأة: يرى أبو القاسم حاج حمد أنه ليس على المرأة تغطية رأسها أو وجهها أو ذراعيها أو ساقيها، باعتبار أن آيات الحجاب تأمر بتغطية الجيوب التي يفسرها بأنها وسط المرأة لا غير وهو ما يتعارض مع إجماع أهل العلم من المفسرين والفقهاء والمذاهب الأربعة على ضابط ستر سائر البدن عدا الوجه والكفين.

تفسير قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) [النور: 24: 31]

قال ابن عباس وابن عمر وعائشة من الصحابة أنها الوجه والكفان، واختاره جمهور المفسرين⁽²⁵⁰⁾، ويقول عنه الطبري "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك الوجه والكفان، وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في ذلك بالتأويل: لإجماع الجميع على أن على كل مصل أن يستر عورته في صلاته، وأن للمرأة أن تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن تستر ما عدا ذلك من بدننها، فإذا كان من جميعهم إجماعاً كان معلوماً بذلك أن لها أن تبدي من بدننها ما لم يكن"⁽²⁵¹⁾.

وهذا القول هو المختار عند أئمة المذاهب مالك والشافعي وأبي حنيفة، ورواية عن أحمد وكذلك اتفاق المذاهب الأربعة على ضابط ستر سائر البدن عدا الوجه والكفين، فقد اتفقت المذاهب الأربعة على وجوب ستر سائر البدن عدا الوجه والكفين⁽²⁵²⁾، قال القاضي عياض في حديث جرير رضي الله عنه سألت رسول الله عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري، قال العلماء رحمهم الله تعالى وفي هذا حجة في أنه لا يجب على المرأة أن تستر وجهها في طريقها، وإنما ذلك

(248) حج حمد، إبستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 99

(249) حج حمد، إبستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 26-266

(250) الطبري والجصاص والبنغوي والزمخشري وابن عربي والفخر الرازي والقرطبي والخازن وأبو حيان والنيسابوري.

(251) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، XIX، 150

(252) عبد القادر الحنفي، تحفة الملوك 63؛ الفواكه الدواني، I، 130؛ حلية العلماء: II، 53؛ الهداية للكلوذاني: I، 28

سنة مستحب لها، وعلى الرجل غَضَ البصر عنها في جميع الأحوال، وهذا يتطابق مع قولنا وقول جماعة من الشافعية وغيرهم أن النظر إلى الأجنبية جائز من غير شهوة ولا خلوة⁽²⁵³⁾. وهناك قضايا كثيرة انتقد فيها، وجانب الصواب والسبب في ذلك الخلل في القراءة هو أن حاج حمد تأثر بالمدارس الغربية وخاصة الوجودية والوضعية، وكذلك إعراضه عن اللغة كأحد أهم أسس القراءة الصحيحة للنص، وتجاهله لقسم من النص الذي يفسر بعضه البعض الآخر، من خلال إهماله وإنكاره للسنة الشريفة، وكذلك اتخاذ الصراع السياسي الحالي مع الغرب ومع الصهاينة في فلسطين مبدأ لتفسير (أو استيلاء الإطار المعرفي القرآني على حد تعبيره) أوقعته في تلك الانحرافات في قراءته وفهمه للنص.

5.2.2. القراءة التاريخية أو التاريخية: محمد أركون مثلاً

5.2.2.1. مشروع أركون في القراءة

الأصل في مشروع أركون كما أعلنه هو نقد العقل الإسلامي، ولكنه لم يقتصر على تعقب التفاسير التقليدية، والمناهج التراثية، بل تجاوز ذلك إلى الوحي القرآني، أو كما يسميه هو الحدث القرآني، لذلك لا بدّ عنده لفهم النص القرآني من هتك الحجب التي تجعله مقدساً، وتجعله متعالياً على الواقع، وتجعله صالحاً لكل زمان ومكان، لأنّ كلّ قراءة تنزع إلى عصمة الوحي وقداسته وربانيته هي دوغمائية مغلقة تغتال العقل⁽²⁵⁴⁾.

المقصود بتاريخية النص ارتباطه بواقعه الزماني والمكاني والظرفي الذي تشكّل فيه النص، ولا يعدو النص أن يكون نتاجاً للشروط الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي شاركت في تشكيله، مما يعني التصاقه بتلك البيئة، لا ينفك عن عوامل وظروف تشكّله.

وهي نسق منظومي يحاول أن يخضع النصوص لتصبح قضية تفسيرية أو تأويلية على أساس أنّ الحقيقة تاريخية، بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية، أي إنها تتطور بتطور التاريخ والمجتمعات، ولذا يقول أركون عن التاريخية معرفاً بها "تحول القيم وتغيرها بتغير العصور"⁽²⁵⁵⁾، ويقول علي حرب: "التاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير"⁽²⁵⁶⁾.

(253) ابن مفلح، الآداب الشرعية: 187/1

(254) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 43؛ وانظر: حسن حنفي، دراسات إسلامية 51؛ حرب، نقد النص 65

(255) http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=4603 تاريخ النشر 13. 8.

2008

(256) حرب، نقد النص، 65.

والإيمان بها سيكون منطلقاً لإعادة النظر في التشكيل الدلالي واللغوي والأنثروبولوجي للوحي، يخلص الوحي من الاستثمار النفعي للنصوص لاستيفاء أغراض أيولوجية⁽²⁵⁷⁾. وبناء على هذه الطرح تعتبر الأديان والمعتقدات محكومة بسياقها التاريخي لا تنفك عنه، ولا ماهية ذاتية مستقلة لها، والنظر إليها باستقلالية يعتبر شططاً في الفهم، ونقصاً في المعنى. وينظر الحدائيون ومنهم أركون إلى النص القرآني على اعتبار كونه متصفاً بالتاريخية، متوسلين بأسباب عدة منها علوم القرآن، متذرعين بأسباب النزول، حيث يعدونه المناط التاريخي للنص القرآني⁽²⁵⁸⁾.

يتجلى موقف أركون من النص بعدة مقولات، أهمها ما يلي:
أولاً، تاريخية النص، مستخدماً النماذج التفكيكية، مبرراً أن القرآن مشحون بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقائية للشعائر منذ زمن قديم، ولذلك فهي محتاجة إلى تحليل سابق من أجل الكشف عن مستويات الفهم والدلالة التي اندثرت ونسيت في تراث المقروء في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، والقرآن المكتوب فيما بعد، والموجود الآن فيما بين أيدينا، ولكي نفهم القرآن فهماً صحيحاً فإنه يجب علينا قراءته قراءة تاريخية، لأن الفهم م الآن يجب أن يختلف عن فهم القرآن وقت نزوله، ويجب استثمار المناهج الحديثة، الإنسانية والاجتماعية، وتاريخ الأديان لفهم النص القرآني⁽²⁵⁹⁾.

ثانياً، نفي القداسة عن النص القرآني، لأنه ليس النص الذي كان في زمن النبوة، ولذلك يصعب فهم النص، ويستحيل تطبيق تشريعاته، لأن فهمه يستدعي ربطه بوحدة نصية مرتبطة بحياة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وتاريخ نطقه لهذه الآيات، بل يجب تجريده عن مصدرية، ودراسته على أساس أنه نص أدبي، فتطبق عليه المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية⁽²⁶⁰⁾.
وثالثاً، زعمه أسطورية القرآن، ومشابهته للكتب السماوية الأخرى، فتجده يحاول بما أوتي من جهد ليثبت الصلة بين النص القرآني والتوراة، فتجده يقول عن النص القرآني: "إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري"⁽²⁶¹⁾، ثم يقول بعد ذلك "إن القرآن كالأنجيل، ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري"، ولا يمكن لهذه المجازات أن تكون قانوناً واضحاً يمكن اعتماده، ولذلك فالقرآن لا يمكن أن يعدّ مصدراً للتشريع، بل مجرد مجازات أدبية وحكايات أسطورية ليس لها صلة بالواقع.

(257) أركون، قضايا في نقد العقل، 53.

(258) تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، 214.

(259) أركون، تاريخية الفكر العربي، 18.

(260) أركون، تاريخية الفكر العربي، 19.

(261) أركون، تاريخية الفكر العربي، 211.

ويشكك بالقصص القرآني، ويعتبره نوعاً من التوظيف الأسطوري للتاريخ، وهي أيضاً نتيجة التداخل بين النصوص القرآنية والعهد القديم والجديد، ويضرب مثلاً لذلك سورة الكهف بما حوته من قصص⁽²⁶²⁾.

ولا يكتفي بهذا الحدّ، بل يدعو إلى تنقية التاريخ من المغالطات التاريخية، التي جاء بها القرآن عن الأمم السابقة⁽²⁶³⁾.

رابعها، طعنه في المناهج العلميّة الأصيلّة لعلماء المسلمين في فهم النصّ، وذلك ليرر تفلته من ضوابط اللغة العربيّة في الفهم، وقواعد فهم الدلالات، والمناهج الأصيلّة، كأصول التفسير، وأصول الفقه، وأصول الحديث، وقواعد اللغة العربيّة، ليحلّ محلّها التفسير المنفلت، الذي لا ينضبط بقاعدة، ولا يتسبين له سبيل معتبر، فتجده يقول "يتوجب علينا بالضرورة قلب المنهج الذي عرف حظوة لدى الأصوليين القدماء والشرّاح والمحدثين"⁽²⁶⁴⁾.

ليبقى الأمر رمزاً، وفيضاً من مشاعر ذاتية، كتهويمات بالحلم، وتتحول بعد ذلك إلى ألغاز وطلاسم لا يمكن فكّ (تشفيرها)، وتجده مقابل ذلك يمجّد التفسيرات الباطنية، والإشاريّة التي ليس لها أي ضابط، ولا يوثق بما تقدّمه من قراءات ليقول "القراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات المجازيّة للغوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات"⁽²⁶⁵⁾.

ويستمر بهذه السبيل، ولا يقف عند هذا الحد، فيشكك في صحة جمع القرآن، وكغيره ممن رضعوا لبان الاستشراق يرفض قضايا الغيب، ويطعن فيما ورد فيها من نصوص، ويعتبرها مخيلاً كونياً يستحيل في الزمان التجريبي الذي نعيشه⁽²⁶⁶⁾.

خامسها، وليته وقف عند نقد التفاسير، ومناهج القراءة التراثيّة، بل نقد القرآن ذاته، حيث يعتبره مدعاة للنفور، بعرضه غير المنظم واستخدامه غير المعتقد من الخطاب، ووفرة إحياءاته الأسطوريّة والتاريخية والجغرافية والدينيّة، والتكرار وعدم ترابطه، مما يجعل أركون يرثى لحال قارئه، الذي لا يجد مندوحة عن النفور والإعراض، ولذلك سيظلّ مستغلّقاً وغير مفهوم لدى المؤرخين، أو المثقفين الأكثر تخصصاً، أو تبحراً في العلم فضلاً عن عموم المؤمنين من الناس⁽²⁶⁷⁾، ويستشهد بسورة الكهف التي يقول عنها أنها لا تعدو أن تكون عبارات لغوية مبعثرة، بسبب تداخل

(262) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية 230-231

(263) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية: 209

(264) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 203

(265) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، 199

(266) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 220

(267) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 59

النصانية، والتعلق مع النصوص الأخرى، وتشابها مع قصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة جلجامش الأشورية، ورواية الإسكندر الإغريقية⁽²⁶⁸⁾.

5.2.2.2. مداخل أركون إلى التاريخية:

أ: النسخ:

فيحاول أن يستدل بالنسخ على تاريخية الأحكام، وحسبها في إطارها الزماني، للوصول إلى نتيجة أنّ الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه الناس على الطاعة، وإنما يقترح على الناس معنى الوجود، وهو قابل للمراجعة والنقض⁽²⁶⁹⁾.

ب: القراءات:

ويحاول من جهة ثانية أن يستدل -مدلساً على القارئ- على أنّ القرآن متعدد مثله مثل الأنجيل المختلفة، ويعتبر أنّ متنه رهين السياق التاريخي، وهو في عصر نشوئه كان يواكب الطور الطفولي للعقل الإنساني الذي يناسب حال المخاطبين في ذلك الإطار الزماني والمكاني محكوماً بظروفه الاجتماعية وثقافته السائدة حينها، وإنّ القراءات القرآنية قد تعرضت لحملة انتقائية شوهت المتن القرآني، وجعلته يصل إلينا ناقصاً، ولعلّ الطبري هو أبرز من تلاعب بالنص القرآني من خلال تلاعبه بالقراءات القرآنية، حيث كان يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد تشهياً واتباعاً للهوى، وذلك موافقة لأغراضه اللاهوتية⁽²⁷⁰⁾.

ج: أسباب النزول:

وأخيراً يتوسل كغيره من أبناء هذا التيار بأسباب النزول، مموهاً أنّ أسباب النزول من أقوى الأدلة على تاريخية النص، مدلساً أنّ لكل آية من آيات القرآن سبب نزول يرتبط بها، ويثبت تاريخيتها، لتبقى مرهونة بها، متجاهلاً أنّ ما روي من أسباب النزول عند الواحدي (872) فقط، وعند السيوطي (885) سبباً، وذلك من أصل (6236) آية في القرآن الكريم، على فرض أنّ الذي نقله السيوطي والواحدي صحيح كله، وثابت كله، والأمر طبعاً ليس كذلك⁽²⁷¹⁾.

5.2.2.3. نقد موقف أركون من النص:

أ: الغموض والتناقض في المنهج:

(268) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 8؛ محمد أركون، نافذة على الإسلام، 65

(269) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 85

(270) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 152

(271) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 155

يدّعي أركون الاستفادة من كل العلوم الإنسانية ومناهجها، مثل علم النفس وعلم الاجتماع، والفلسفات الحديثة، كتفكيك دريدا، وتحليل ميشال فوكو (Michel Foucault) [1926-1984] " الأركيولوجي الذي يعجب به كثيراً، ولكن رغم ذلك تجد أن كتاباته لا يجد الباحث بتبعتها منهجاً واضحاً، محدّد العوالم، بل تجد أن منهجه كأنه مخزن لمناهج الغرب كلها، لكثرة ما يرددها ويذكر أصحابها.

ويرى ذلك في كثرة استخداماته لمصطلحات غامضة الاستخدام، الرمزية، الأسطورية، التفكيكية، اللامفكر فيه، التقطيع الميثي، الأنسنة والتاريخية، الخطاب السيميائي، الاستمولوجية المعرفية.. إلخ⁽²⁷²⁾.

ولكن بعد كل هذه الزوايح من المناهج والمصطلحات، وعند النظر إلى القضايا التي أثارها، لا نجد عنده إلا تردداً لما نادى به مستشرقو الغرب، ولكن بلبوس جديد، وحلة لفظية مزوّقة، في وسط ركام من المفاهيم والمصطلحات.

ب: أثر مناهج الكتاب المقدس:

يزعم أركون أن تقدم المسلمين مرهون بتحررهم من قداسة القرآن، ولذلك يجب عليهم تطبيق النقد التاريخي على النصّ القرآني، وتفكيك نصوصه المقدسة عن غيبياتها، فالغرب لم يتقدم علمياً إلا بعد أن طبق مناهج النقد التاريخي على نصوصه الدينية المقدسة، مثل ما فعله كثير من المستشرقين اللاهوتيين⁽²⁷³⁾.

وهذا المنهج يقوم على نظرية المصادر الإنسانية للعهد القديم، وهي نظرية يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) (1844-1918) مؤسس علم نقد الكتاب المقدس في العصر الحديث⁽²⁷⁴⁾، وهذا المنهج إن صح تطبيقه على الكتاب المقدس، كونه تعرض للتحريف والتبديل والتغيير،

(272) أركون، حول الأنثروبولوجيا الدينية، مجلة الفكر العربي الموحد، عدد 29 عام 1983، ص39

(273) مثل ريتشارد سيمون، ويوهان سملر، وجان استروك، وكارل دافيد إيلجن، وهيرمان هونفلد، تيودور نولدكه،

وفلهاوزن. انظر: ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية، I، 375

(274) كان من أوائل من تخصص في هذا العلم الجديد الذي سمي بعلم " نقد القرآن الكريم " الذي يعتبر المؤسس له وهو نفسه الذي أسس نظرية " تعدد مصادر التوراة " واعتقد فلهاوزن بفكرة النشوء والارتقاء التي بدأها دارون على المستوى البيولوجي للإنسان، فاعتنقها فكرة أساسية في الفكر الديني والتاريخي فأخضع الدين والتاريخ لعوامل النشوء والتطور نتيجة تغير الحياة وتطورها، فطور فلهاوزن النظرية إلى أن فصل بين المؤسس وبين ما قام بتأسيسه، ففصل بين النبي والديانة التي جاء بها، فطبقها بداية على الفصل بين موسى عليه السلام والديانة اليهودية وفصل بين عيسى عليه السلام والديانة النصرانية دون أن يعترضه أحد فقام بتطبيق نفس الأفكار على الإسلام وحاول الفصل بين النبي محمد عليه الصلاة والسلام والإسلام، وهنا يتجلى الخطأ المنهجي لفلهاوزن حيث عمم منهجيته ونظريته على الإسلام، لكونه بناهما على فهم تاريخي لتشابه خاطئ لليهودية والنصرانية مع الإسلام، فتاريخ موسى منفصل عن اليهودية الحالية، وتاريخ عيسى منفصل عن النصرانية الحالية، لكن تاريخ محمد صلى الله عليه وسلم متصل بالإسلام غير مفصول. انظر: حسن، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، 15

فلا يصح تطبيقه على القرآن الكريم، الذي حفظه الله تعالى من التدخل البشري⁽²⁷⁵⁾، وكذلك المستشرق نولدكه (Theodor Nöldeke) (1836-1930) الذي ينفي الصفة الربانية عن النص القرآني⁽²⁷⁶⁾.

فهو بتطبيق هذا المنهج يصل إلى نتيجة مفادها أن ما جاء به الوحي يمكن أن نقبله كحقيقة تاريخية، ولكنها حقيقة نسبية، ولذلك ينبغي أن نعتبر ما جاء به الوحي حقيقة غير مسلمة، ويتكرر هذا المعنى كثيراً عنده، ويرى أنه يجب ألا ننظر إلى النصوص على أساس قيمتها الدينية، كونها متعالية على النقد والتمحيص، والقرآن والسنة بما حواه من حقائق، كانت خاضعة للتاريخ، بمعنى أنها حقائق في وقتها، ولا يشترط أن تكون حقائق في يومنا هذا، أو أي عصر غير عصرها الأول، وهذه القضية مصداقها تجربة نيتشه النقدية للمسيحية⁽²⁷⁷⁾.

وهنا نلاحظ أنه لم يفعل شيئاً سوى أنه جر الانتقادات التي قدمها لاهوتيو الغرب للكتاب المقدس، أو للقرآن الكريم والسنة المشرفة، ونادى بها من جديد، ملصقاً إياها بالنص القرآني.

5.2.2.4. تكرير أركون لمزاعم المستشرقين في هجومهم على القرآن

يكرر أركون مزاعم المستشرقين في موقفهم من القرآن الكريم، مثل مزاعم ريجي بلاشير (Régis Blachère) (1900-1973) الذي يدعي وقوع أخطاء في كتابة القرآن، وأنه لم يكتب قبل الهجرة، وأنه تم تنقيح القرآن، وأن زيدا قال: لقد مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن قد جمع القرآن في أي مكان⁽²⁷⁸⁾، ويعتبر المستشرق غوستاف جيرونيياوم (Gustave Edmund von Grunebaum) (1909-1972) أن الكتاب على ما هو عليه اليوم بين أيدينا ليس هو الكتاب الذي بلغنا إياه محمد بل إن الواقع أن الكتاب كله لم يوح إليه قط، بل كانت توحى إليه رؤى قصيرة، ووصايا وأمثال وقصص ذات مغزى، أو أحاديث في أصول العقائد، ولعلّ محمداً إنما كان يحاول أن يجمع شتات أجزائه في هذا الكتاب⁽²⁷⁹⁾، ويرون أن ذلك يرجع إلى عدم دقة وحرفية كتاب الوحي،

(275) حسن، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، 10

(276) وكان لنولدكه نظريته الخاصة في القرآن الكريم إذ يرى أن القرآن كنص له تاريخ له وله نشأة وتطور وبالتالي يحكم عليه ليس وحياً بل هو عمل بشري متعدد المصادر وبالتالي انعكس ذلك على العقيدة والشرعة. ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية، I، 300

(277) السامرائي، الفكر العربي الاستشراقي بين ادوارد سعيد ومحمد أركون، 174

(278) وهذا تليس فقد كان القرآن مكتوباً كله، ولكن لم تكن هذه الكتابة في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- مجتمعة في مصحف عام، بل عند هذا ما ليس عند ذاك، وقد نقل العلماء أن نفراً منهم: علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود - قد جمعوا القرآن كله على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وذكر العلماء أن زيد بن ثابت كان عرضه متأخراً عن الجميع. انظر: السيوطي، الإتقان، I، 202

(279) ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية، I، 375؛ عمر إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره

فيشير إلى أن جامعي القرآن ربطوا عدداً من قصص القرآن ببعضها، ليخرج من ذلك بعض الرتبة والملل بعض الأحيان، وطبعاً هذه ليست مسؤولية محمد، وإن الدلالة في القرآن تشبه أسلوب الأساطير إلى حد كبير⁽²⁸⁰⁾.

وفي رأي محمد أركون في القصص القرآني نجده يتماهى مع هذا الموقف الذي وقفه المستشرقون، من حيث التشكيك فيها، ومن حيث مقارنتها بما ورد في الكتاب المقدس، حيث يقول جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) (1850-1921)⁽²⁸¹⁾: إن محمداً أفاد من العهد القديم، وفي أكثر الأحيان كان ذلك عن طريق قصص الأنبياء، على سبيل الإنذار والتمثيل بمصير الأقوام الذين سبقوا، وكيف وجدوا عاقبتهم عندما وقفوا في طريق دعوة الأنبياء، وهزئوا بهم وكذبوهم⁽²⁸²⁾. وكذلك فنسك (arnet jan wensink) (1882-1939) يزعم أن محمداً في مكة كان يشير بدين مستمد من اليهودية والنصرانية، ولذلك كان يذكر قصص السابقين ليخوف أهل مكة، ويثبت أتباعه القليلين حوله⁽²⁸³⁾.

ويزعم أن ما ذكره محمد من قصص السابقين، إنما ذكرها بإجمال وعلى وجه متداخل أحياناً، وذلك يؤكد المصدرية اليهودية والنصرانية للقصص القرآني. وأما موقفه من المنهج الإسلامي في قراءة النص عند المفسرين الأوائل، خصوصاً هجومه على الطبري، فنجده أيضاً يردد مزاعم المستشرقين، من أمثال كليمان هوار (Marie-Clément Imbault-Huart) (1836-1930) الذي يرى أن تفسير الطبري لا يعدو كونه نسخة عربية لما تضمنه الكتاب المقدس.

ومن النقاط المشتركة بين أركون وبين المستشرقين الإشادة بالتفسير المنحرفة للفرق المختلفة كالمعتزلة والباطنية.

(280) جاويد، حضارة الإسلام، 108

(281) المستشرق اليهودي المجري إجناس جولدتسيهر الذي يعتبر أهم عالم مستشرق ظهر في الغرب خلال القرون الثلاثة الأخيرة وهو صاحب الادعاء الشهير الذي يبنى عليه معظم المستشرقين دراساتهم عن القرآن خاصة وعن الإسلام عامة بأنه " لا يوجد نص موحد للقرآن الكريم " اعتماداً على فهمه الخاطئ لقضية تعدد القراءات، وجولدتسيهر هو أول مستشرق أوروبي يدرس في جامعة الأزهر وهو من مؤسسي دائرة المعارف الإسلامية وكان عضواً في عدد كبير من المجامع العلمية. ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية، I، 204

(282) وهو من بدأ أيضاً في نقد القرآن الكريم والسنة والمطهرة والفقه الإسلامي وفق المنهج النقدي التاريخي مما أدى به إلى طرح أفكار عدة على الناس منها: أن الشريعة الإسلامية مأخوذة عن الشرائع اليهودية والنصرانية والرومانية، وأن الحضارة الإسلامية تعود إلى أصول يونانية وهندية وفارسية ويهودية ونصرانية. ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية، I، 250

(283) موسى، العقيدة والشريعة في الإسلام، 15؛ غراب، رؤية إسلامية للاستشراق، 91

وأما دعوى الاستعانة بالعلوم الإنسانية وفق معطيات العلوم الإنسانية بالغرب، فذلك ما لا يخفى على أحد، حيث نادى به في كل نادٍ، وقد ظهر في منتصف القرن العشرين، وإن كان يظهر أحياناً أنه ينقد الاستشراق في بعض مقولاته ومقالاته.

بل إن نقده للاستشراق لم يكن من باب نقض هذا الفكر دفاعاً عن الإسلام، بل من باب أن هذا الفكر لم يستطع تجاوز الدراسات الوصفية إلى الدراسة النقدية التفكيكية، هذا النقد الذي قام به هو، فمحمد أركون ليس مستشرقاً بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ولكن يعتبر من رواد ما يمكن أن يسمى بالاستشراق العربي، حيث فاق كثيراً من المستشرقين في نقده للقرآن والإسلام⁽²⁸⁴⁾.



(284) السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي، 127

5.2.3. القراءة التأويلية (الهيرمنيوطيقية)

لعل هذه القراءة من أكثر القراءات استنساخاً للحدائث الفكرية، جرياً وراء الظاهرة التأويلية والمنهج الألسني، حيث تعد القرآن نصاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً، لا يتصف بربانية ولا عصمة أو قداسة، ولا ضير في جره إلى أفق القارئ، أو إخضاعه لمبضع النقد، ولو كان بإعلان موت المؤلف وتأليه القارئ، ولو أدى ذلك إلى تحميل النص ما يتعذر على طبيعته، وبأباه صاحب الخطاب نفسه. وأصل كلمة الهيرمنيوطيقا يوناني، وتحمي دلالات متعددة، كالتفسير والتأويل والقول، وتنسب إلى هرمس (القرن الثاني قبل الميلاد)، ويقابلها في اللغة العربية التأويلية أو علم التأويل أو التأويلانية، وتعني بمجملها سبر النص وتحليله، لمحاولة فهمه، وتدرج تاريخياً في إطار الفكر اللاهوتي المسيحي، من خلال عنايته بتفسير التوراة والإنجيل، فمجال دراسته هو الدراسات اللاهوتية الغربية⁽²⁸⁵⁾.

وهو مجموعة من القواعد والضوابط التي يركن إليها قارئ النص الديني، ويختلف عن التفسير والتأويل (بالمعنى المستعمل في الدراسات الإسلامية) بأنهما عملية لفهم النص، بينما الهيرمنيوطيقا هي نظرية فهم النص (الديني أو البشري)، حيث تجاوزت النصوص المقدسة إلى النصوص البشرية واللغة اليومية، وصارت نمطاً من أنماط قراءة النصوص والتراث الفكري، ثم صارت رؤية مستقلة للكون والإنسان والتراث⁽²⁸⁶⁾.

وإن أردنا أن نوجز تاريخ الهيرمنيوطيقا فإنّ زعيم الهيرمنيوطيقا الحديثة هو المفكر الألماني اللاهوتي شليرمacher (friedrich daniel ernst schleiermacher) (1786-1834)، فهو الذي انتقل بها من طور الدرس اللاهوتي لتصبح علماً يضبط قوانين الفهم والتأويل، ويرى ضرورة تزاوج المنهجين اللغوي والنفسي في عملية القراءة والفهم، ولكنه يعطي الأولوية للغة لكونها الأصل في تلقي النص.

وأسس لمصطلح الدائرة الهيرمنيوطيقة، حيث لا بدّ لفهم جزئيات النص من فهم كلياته، وفهم الكليات يعتمد على فهم الجزئيات، ويشترط في المؤول أن يبتعد عن ذاته وأفقه التاريخي، لينصهر في ذات المؤلف وأفقه، حتى يستطيع أن يفهم المؤلف أو يتفوق عليه⁽²⁸⁷⁾. ثم أضاف المفكر الألماني ديلثي (Wilhelm Dilthey) (1833-1916) بعداً آخر على البعد النفسي واللغوي، وهو بعد التجربة التي يعايشها متلقي النص، ففهم النص -برأيه- منوط بالتجاذب

(285) جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، 168؛ أبوزيد، الخطاب والتأويل 173؛ أبو زيد، إشكاليات القراءة،

(286) السعيداني، إشكالية القراءة، 66

(287) ناصف، نظرية التأويل 52؛ أبو زيد، إشكاليات القراءة، 22

بين أفق النص وأفق المؤول، وتكون الهيرمنوطيقا عنده حواراً بين تجربة النص وتجربة المتلقي (288).

ويرى الألماني مارتن هيدجر (Martin Heidegger) (1976-1889) أن اللغة ليست أداة تعبيرية عن الفهم الذاتية، والإنسان لا يستعمل اللغة بل تتكلم اللغة من خلاله، فهي كائن مستقل وليست واسطة بين الوجود والإنسان، والنص لا ييوح بتجربة المؤلف، ولا يشي بمنظوره للكون والأشياء، ولكنه وعاء لتجليات الوجود بمعناها الفلسفي، ودور القارئ اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله فعلاً، ومن خلال التجاذب الفعال بين النص والمتلقي (289).

ثم جاء الفيلسوف الألماني هانس غادامر (Hans-Georg Gadamer) (2002-1900) الذي يرى أن فهم النص مرتبط بإدراك قوانين التجارب المتراكمة والحقيقة التي يفصح عنها النص، والنص لا ينطوي على حقيقة ثابتة، لأنها تتغير من عصر إلى عصر حسب أفق التلقي وتجربة القراءة، واختلاف إدراك المتلقين في كل زمان ومكان (290).

وقدم الحقيقة على المنهج، ويرى أنه لابد من الاستغناء عن الصرامة المنهجية، مما يفضي إلى تصحيح جميع التأويلات والتفسيرات التي تحوم حول النص الواحد، وإهدار المرجع المعياري الذي يحتكم إليه في القراءة، ويبدو أن غادامر اغتال المؤلف وأهمل مقاصده، وجعل النص لعبة بيد المتلقي.

وعلى إثره جاء الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricoeur) (2006-1913) الذي قامت نظريته على أنقاض نظرية غادامر والوجوديين، واستمد أيضاً من مقولات الألسنيين، والذي جدّ عنده هو الرمزية، فقد يقول الكاتب شيئاً ويقصد شيئاً غيره في وقت واحد دون أن تهدر الدلالة الأصلية (الوظيفة الأليغورية للغة)، وهذا منزع بولتمان (Rudolf Karl Bultmann) (1976-1884) في نقض الأسطورة الدينية في العهد القديم (عكس الرمزية التي تجعله وعاء لحقيقة زائفة مضللة يجب هتكها لمعرفة ما وراءها وهي رمزية كارل ماركس (Karl Marx) ونيشه (Friedrich Nietzsche) وفرويد (Freud))، بينما رمزية بول ريكور مبنية على الكشف والسبر والحدس الأصلي لتفجير دلالات النصوص، مستثمراً مفهوم العلامة عند دي سوسير لكونها طاقة إيحائية استدعائية، وإن كان للنص إichاءات خارج نظامه اللغويّ فذلك يعني إقرار مبدأ تعدد التأويلات وعدم تناهيها، فيستقل النص ويموت المؤلف (291).

(288) جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، 173؛ أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 27

(289) ناصف، نظرية التأويل 77؛ أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 36

(290) أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 41

(291) ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، 139؛ الطغان، العلمانيون والقرآن الكريم، 682

ثم جاء الأمريكي المعاصر هيرش (Hersh) ليعيد للمؤلف اعتباره فاخترع نظرية ثبوت المعنى وتغير المغزى، حيث يختلف المعنى من عصر إلى عصر، بل ويختلف عند المؤلف نفسه، تبعاً لأطوار حياته، فالمعنى ثابت ويشكل هوية النص، والمغزى متحوّل عبر الزمن، ويختلف باختلاف طبيعة القراء والتلقّي⁽²⁹²⁾.

وزبدة الكلام في الهيرمنيوطيقا أنّ فيها اتجاهين يتنازعان الصدارة، الأول المنهج العلمي الذي يصوغ قواعد القراءة، ويعصمها من سوء التأويل، والثاني دعاة تقديم الحقيقة على المنهج، حيث النصّ ظاهرة إنسانية معقدة تتوارد على صوغها عوامل شتى كالموضوع والكاتب والظروف المحفّزة بالنص.

ولكن كلا الاتجاهين يصب في مجرى: تعدد التأويلات، وانفتاح القراءة، فهذا مزية النصّ المختار، والأثر الإبداعي⁽²⁹³⁾.

5.2.3.1. مقومات التأويل الهيرمنيوطيقي:

- لا براءة في القراءة فلا يمكن للقارئ أن ينفلت من ثقافته الخاصة ومنهجه الذاتي، وكل قراءة هي إساءة للقراءة، وتبقى صحيحة حتى تنسخها قراءة جديدة، وفي نهاية المطاف صراع التأويلات، ولا نهائية القراءة وإحلال قصد القارئ محل المؤلف⁽²⁹⁴⁾.

- موت المؤلف وتأليه القارئ، فبعد إعلان نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) موت الإله، أعلن الإنسان سيداً للكون، ثم جاءت الحداثة لتسلبه هذا السيادة، وتقتصر حدوده على استثمار المادة اللغوية التي ورثها عن أسلافه، ثم أعلن موته بوصفه مؤسساً للنص، فموته ثمن يتطلبه ولادة القراءة⁽²⁹⁵⁾.

- وهم القصديّة وهذا على حد تعبير كلينث بروكس (Cleanth Brooks) (1906-1994) يعني أن القصد منتفٍ في النصّ ولا شيء يتحقق منه إلا حضور القارئ فهو صاحب القول، أما المؤلف المنشئ فميت لا قصد له، والبحث عن مقصديّة النصّ وهم صارخ على تعبير جاك دريدا (Jacques Derrida)⁽²⁹⁶⁾.

(292) جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، 193؛ أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 48

(293) الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، 293

(294) حمودة، المرايا المحدبة، 104-175

(295) بارت، لذة النص، 65؛ ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، 292

(296) زيمّا، التفكيكية دراسة نقدية، 70

وعندما تتجلى دلالة النصّ للمؤول، فهذا يعني أن الدلالة ليست جيدة، لأن الدلالة الجيدة دلالة متعذرة أو مرجأة، يقول إمبرتو ايكو "إن الأغبياء أو الخاسرين هم الذين يnehون السيورة قائلين لقد فهمنا⁽²⁹⁷⁾."

- لا نهائية المعنى وصراع التأويلات، وهذا نتيجة حتمية لما سبق، فموت المؤلف، وتأليه المتلقي، وانتفاء القصدية، يقتضي حتماً أن يكون النصّ أفقاً مفتوحاً على تأويلات لا متناهية، متعددة بتعدد القراء، والنص لم يعد منضبطاً بظاهر اللغة وحد المعجم، بل للطاقة التخيلية الإيحائية لذهن المتلقي، كأنه طفل مشرد يبحث عن أب يضمه إلى كنفه ويرعاه⁽²⁹⁸⁾.

-التناص، أو البين نصية، أو التعالق النصي، مما يعني أن النصّ لا بد أن يكون بنية مغلقة، بل هو يحمل بصمات نصوص سابقة، ولا يوجد نص خالص غير مشوب، بل هو مصنوع من ثقافات متعددة متداخلة⁽²⁹⁹⁾.

-الفجوات البيضاء، النصّ يتعالى على الحقائق، ويحفل بالفجوات البيضاء والصوامت التي يجب ملؤها، وهذا دليل على عدم اكتماله، وهي تحرض على تقويله ما لم يقل، في إطار تأويلات لا متناهية، يقول ميشال فوكو الخطاب الظاهر في نهاية المطاف ليس سوى الحضور المانع لما لا يقوله⁽³⁰⁰⁾.

-الرمزية المطلقة، حيث تعد اللغة نظاماً من العلامات والرموز والإشارات الاعتبارية، وهذا هو السبيل للقول بلا نهائية المعنى، وصراع التأويلات، فلا بد للتحرر من المدلول المعجمي للعنصر اللغوي الذي يبقى قيداً يحاصر النص، فالرمز عصب اللعب الحرّ باللغة، ومدار التأويل اللانهائي للمعنى⁽³⁰¹⁾.

5.2.3.2. القراءة التأويلية نصر حامد أبو زيد مثلاً

يصرح أبو زيد أنه يستمدّ قراءته من الهيرمنيوطيقا، وبذلك يكون قد وقرّ جهد الباحثين لتخمين مصدره في القراءة، ومنهجه في التعامل مع النصّ، فهو يعتبر أنّ القراءة الهيرمنيوطيقية هي فرصة للارتقاء بالنظرة إلى القرآن من وهدة الدوغمائية التي وقعت فيها التفاسير التقليدية، ويعتبر أنّ هيرمنيوطيقا الجدل عند غادامر بعد تعديلها وفق الجدلية الماركسيّة، هي نقطة بدء أصلية لمراجعة التراث الديني حول تفسير القرآن⁽³⁰²⁾.

(297) ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، 43

(298) حمودة، المرايا المحدبة، 67؛ ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، 44؛ بارت، هسهة اللغة، 79

(299) حمودة، المرايا المحدبة، 362؛ بارت، هسهة اللغة، 83

(300) فوكو، حفريات المعرفة، 25

(301) الغدامي، الخطيئة والتكفير، 49؛ ريكور إشكالية ثنائية المعنى، 140؛ الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم 710

(302) أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، 49

ولكنّ هذا الذي ينادي به أبو زيد يؤدي إلى أدلجة النصّ وقولته ومسخه على حدّ تعبير علي حرب، بل حتى بعض الماركسيين الحداثيين المسيحيين أنكروا على أبي زيد هذا المنهج في التعامل مع النصّ الديني فهو يؤدي إلى كونه إسقاطاً أيديولوجياً أكثر منه محاولة لفهم النصّ⁽³⁰³⁾. وإنّ إخضاع النصّ للجدلية المادية التاريخية يزعج به في متاهة اللامتناهي، ويلقيه في دوامة التأويل المستمر للدائرة الهيرمنوطيقية، فينطق الواقع باسم النصّ، ويحلّ القارئ مقام الكاتب. وهذا ما أدى بأبي زيد إلى نتائج تطبيقية خرجت بالنصّ عن طبيعته، بل عن حقيقته كلياً، مثل أنسنه النصّ، وعقلنته، وأرخنته.

7. 2. 2. 5 (1) أنسنه النصّ:

والمقصود بالأنسنة رفع القداسة عن النصّ القرآني، وذلك لأن اعتقاد قداسة وربانية النصّ القرآني يشكّل عائقاً أمام فهمه، ويجعل الإنسان عاجزاً عن الوصول إلى معناه، وحتى يستطيع فهمه لا بدّ من أن يمنحه الله قدرة خاصة فوق قدرة البشر تمكنه من الوصول إليه⁽³⁰⁴⁾. وحتى يثبت أبو زيد أنسنه النصّ القرآني فإنّه حاول التدليل والتوسّل بعدة أشياء، وأولها: -رفض صيغ الاحترام والتقديس التي توحى بالمصدر الإلهي الغيبي للنصّ القرآني، حسبما اعتاد المسلمون عليه، من وصف القرآن بالكريم والحكيم والعزيز وغير ذلك مما يشبهه، ولم يقتصر على رفض هذه الصفات التكريمية للقرآن الكريم، بل رفض أيضاً المصطلحات الإسلامية التي تؤدي إلى غرض مشابه، ففيها شحنات إيمانية، وذخائر إيحائية، عند المتلقي، وذلك لنضمن عدم سبق ربانية القرآن والوحي إلى ذهنه⁽³⁰⁵⁾. -ومن وسائل الأنسنة عند أبي أنه يعتبر القرآن نصّاً مشكّلاً من معتقدات وثقافات وأدبيات أخرى، كالتوراة والإنجيل، والشعر الجاهلي، وفن السجع، وبذلك فلا يكون نصّاً مغلقاً عن الثقافات الأخرى، وهذه صورة من صور البين نصية أو التعالق النصي. -ومن مظاهر الأنسنة كون النصّ مفتوحاً على التأويلات، قابلاً لكلّ القراءات، ممّا يجعل هذا النصّ وعاء مفتوحاً فارغاً يملؤه المنهج الذي يقرؤه به المتلقي بما يفرضه عليه، فمنهج القراءة هو الحاكم، وهو الذي يقرر إنتاج المعنى بما يشاء⁽³⁰⁶⁾. ولعلّ أوضح الشواهد على أنسنه النصّ القرآني وأغربها عند أبي زيد هو تشبيه القرآن بعيسى عليه السلام، من حيث البنية الدينية لكليهما، فالقرآن كلام الله، وعيسى كلمة الله، ومن حيث طبيعة نزول الأول وميلاد الثاني⁽³⁰⁷⁾.

(303) الريسوني، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، 270

(304) حرب، نقد النصّ، 240

(305) أبو زيد، النصّ السلطة الحقيقة، 242

(306) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 181

ولا يخفى تهافت وغرابة وتناقض هذا الطرح، وكونه نوعاً من الخلط والخطب والغلط، فهو من جهة يقرّ بكونه إلهي المصدر، ومن جهة أخرى ينفي ذلك، فكأنّ الدليل على الأنسنة هو الدليل الذي ينفيها.

وأما نتائج هذه الأنسنة عند أبي زيد فقد أدت به إلى مجموعة من النتائج: أولها، نقض مفهوم الوحي، وذلك لأنّه يقرّؤه قراءة تجرّده من المضمون اللاهوتي الأسطوري-على حدّ تعبيره- نافياً البعد الغيبي، لأنّ استدعاء ما هو خارج عن المادّة اللغوية يشكّل عائقاً أمام التلقّي الناجح، ويؤدّي به إلى إهدار الموضوعيّة.

فالنصّ القرآني حسب أبي زيد هو مجرّد نصّ لغويّ، أنتجته ظروف تاريخية وسياقات لغوية وإطارات ثقافية معينة، لا يتأتّى فهمه إلا ضمن هذا المجال، ولكي يتحقّق ذلك لا بدّ من إنزاله من أفق المطلق الثابت إلى درك النسبي المتغيّر⁽³⁰⁸⁾.

وعلى هذا فهو يتساوى مع أيّ نصّ لأيّ واحد من البشر، وربّما يقصد أبو زيد (النصّ الأدبي) (الأثر الفني) (فن القول)، وليس أيّ قول لأيّ واحد من البشر مهما سفل مستواه الأدبي⁽³⁰⁹⁾.

ولا يخفى أنّ هذا الطرح لمفهوم النصّ عند أبي زيد هو تقويض مفهوم النصّ كوحي رباني المصدر مفارق للوجود على نحو أزليّ، بناء على معايير المادية الجدلية، للتسوية بين ما هو رباني إلهي، وما هو إنساني، ونفي القداسة، وتحطيم وهم الغيبة.

ولعلّه من هذا الباب يساوي بين النبيّ والشاعر، ويقابل ويماثل بين الوحي والتخيّل، وإن كانت مخيلة النبيّ أرحب وأنفذ من مخيلة الشاعر⁽³¹⁰⁾.

وفي النهاية فالنصّ القرآني لا يعدو أن يكون جزءاً من الإنتاج الثقافي في تصورات، وجزءاً من الواقع بجدلياته، وهو جزء من منظومة الفكر السائد، وكل حديث عن ربّانيته وألوهيته هو وهم غيبي، وقيد يحجز عن القراءة الحقيقة يجب التحرر منه.

وثانيها، نفي امتلاك النصّ القرآني للحقيقة، وتمييعه لأنّه مفتوح على كل التأويلات، فكلّ تأويل للقرآن يعتبر مقبولاً، وكل قراءة جائزة نافذة، لا فضل ولا مزية لتأويل على آخر، فتتفني بذلك حقائق القرآن المطلقة، ومقاصده الثابتة، من خلال هذا الانفتاح التأويلي غير المتناهي، وإن سلمنا بوجود حقائقه، فلا أحد يمتلكها بسبب تلك التأويلات المتجددة اللامتناهية اللامحدودة المطبقة

(307) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 205؛ عبد الرحمن، روح الحداثة، 180

(308) أبو زيد، مفهوم النص، 24

(309) حرب، نقد النص، 207

(310) أبو زيد، مفهوم النص 28

على النص، والتي ليس هناك أحقية ولا أولوية لبعضها على بعض⁽³¹¹⁾، فتجده يقول: "إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف"⁽³¹²⁾.

وهكذا يكون قد عزل الوحي عن مصدريته، وربطه بأفق القارئ المتلقي وذهنه، وطاقته التحليلية، فيستطيع القارئ استيلاؤه ما شاء من المعاني، ويحكم على مقاصده بما شاء له هواه، وبما يفرضه منهج قراءته عليه، ولا غرو فهو وعاء فارغ، يملؤه القارئ بما يريد.

وهكذا تستقل القراءة عن النص القرآني، وتنسخ مقاصد الوحي، متناغمة بذلك مع تجارب القراء المتلقين لهذا النص، فتكون النتيجة (مضمون إنساني خالص للقرآن الكريم)، وحتى يكتمل النقض لمفهوم الوحي عند أبي زيد، فلا بد من التصريح ناهيك عن الغمز في اكتمال النص القرآني، فهو يعتبر أن النص القرآني لم ينج من عمليات المحو والإثبات التي مارسها قريش لتحقيق سيادتها التي حاولت تكريسها عبر وسائل كثيرة، فكان المحو والإثبات في النص القرآني جزءاً من ذلك التوجيه الأيدلوجي القرشي لتحقيق السيادة على من سواهم⁽³¹³⁾.

7. 2. 2. 5 (2) عقلنة النص:

والعقلنة كما يعرفها طه عبد الرحمن هي (رفع عائق الغيبية)⁽³¹⁴⁾، ويقصد بالعائق اعتقاد أن القرآن وحي وارد من عالم الغيب، فهذا الوجود الميتافيزيقي السابق للنص القرآني على ظهوره الواقع يعزل النص عن السياق الواقعي، والإطار الثقافي الذي تشكل فيه ويمنع الفهم، ويجعله خطاباً ميثياً أقرب إلى الخرافة والأسطورة.

ووسائل أبي زيد لعقلنة النص القرآني كانت متعددة:

منها نقده لعلوم القرآن، حيث يعتبرها تحجب الحقيقة، وتمنع الفهم عن القارئ، لجمود وسائلها العلمية، وبعدها عن المنطق العقلاني، وسيرها في موكب الخرافة، بل ينسحب هذا على النتاج التراثي كله، وليس فقط علوم القرآن، فشن هجوماً طاعناً شرساً على كتب علوم القرآن، وخاصة كتاب الزركشي الموسوم بالبرهان في علوم القرآن، فيقول رغم أن هذه المراجع قد حفظت لنا التراث من الضياع، ولكنه تراث بالمعنى الرجعي⁽³¹⁵⁾.

(311) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 181

(312) أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، 8

(313) أبو زيد، الخطاب والتأويل، 136

(314) عبد الرحمن، روح الحداثة، 181

(315) أبو زيد، مفهوم النص، 12

وهذا في الحقيقة ربط ميكانيكي وعشوائي بين الفكر والواقع، ونفي هذه الجهود الفكرية والعلمية، بدلاً من نقدها وتحليلها لاستكشاف أصولها المعرفية، ومن الأحكام المسبقة وأدلجة القراءة أن يختصر الجهد العلمي والمعرفي والفكري باعتباره رد فعل على الغزو التتري والصليبي للبلاد الإسلامية، ونكران القيمة العلمية الأستمولوجية لهذه العلوم⁽³¹⁶⁾.

ومنها: أن أخضع الحداثيون في الغالب نصوص القرآن الكريم لمطرقة النقد التفكيكي، يحذون به حذو التوراة والإنجيل، معتقدين الشبه بينه وبينها في تحريفه وأسطوريته، مستخدمين مناهج علوم الأديان، وتاريخ الأديان واللاهوت وغيرها، وعلى هذا الطريق سرى أبو زيد، فلا يعني تكفل الله تعالى بحفظ القرآن شيئاً فقد حرف وأصابه المحو والإثبات⁽³¹⁷⁾، والحفظ المقصود عند أبي زيد بآية (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) [الحجر 15: 9]، هو حث المؤمن على صون القرآن، ولا يخفى على من عنده أدنى معرفة بأساليب اللغة العربية، أن الآية بهذه الصراحة والحفول بكل هذه المؤكّدات هي عصيّة على مثل هذا الفهم.

ومنها: تسليط العقل على النقل، حيث يرى أنه لا أفق في الكون يكون عصياً على التفكير، ولا آية يمكنها أن تستغل على نظر مجتهد، ولا يمكن للنص أن يكون منيعاً أمام العقل ناهيك عن تفسير تلك الآيات، ولذلك يرى أنه لا بد من تعاطي الاجتهاد عقلاً تنويرياً، مقطوع الصلة بمرجعية النصوص الإسلامية، ولا فرق في ذلك بين قطعي الدلالة وظنيها، وبين محكم الآيات ومتشابهها، أو بين واضح الدلالة وخفيها، وبين ما هو محل للاجتهاد وما هو توقيفي تعبدى، بل إن هذه التقسيمات في نظره تعيق حركة العقل عن الانطلاق في اتجاه صياغة الواقع، ولذلك لا بد من فعل قرائي عقلائي تنويري يجرد الأقوال التفسيرية من صحتها، أو يثير الشبهة حولها على الأقل، ولا عجب في ذلك، لأنّ أبا زيد يعتبر أنّ العقل هو السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، فالعقل هو قدرة الواقع الدائمة على صياغة القوانين التي تلائمها، ومن خلال هذه المناهج يمكن أن يكتشف -على زعمه- في القرآن مستويات عميقة لم يسبق أن تمكّن العلماء من اكتشافها⁽³¹⁸⁾.

وكان من نتائج العقلنة عند أبي زيد، نفي الغيبات التي تغيب عن حواسه الخمس، فيتعامل بالتأويل الذي يخرج عن الظاهر المقصود مع كل الآيات التي تتحدّث عن عالم الغيب بمكوّناته، كالعرش والكرسي والملائكة والجنّ والشياطين، فيجب تأويلها بإخراجها عن معناها المباشر الظاهر، وإلا صارت أسطورة بمعنى الأباطيل والخرافات، فلا وجود حقيقي لهذه الأشياء، وقد يصل به التأويل إلى حدّ التهكم بالنص القرآني⁽³¹⁹⁾.

(316) حرب، نقد النص 215

(317) أبو زيد، الخطاب والتأويل، 796

(318) أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، 143؛ عبد الرحمن، روح الحداثة، 183

(319) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 99

وبناء على هذا فقد حَكَمَ العقل بالغيب، واعتبر أن الآيات القرآنية التي جاء بها النصّ الإلهي، إنّما هي شواهد تاريخية على حقبة وطور من أطوار الوعي الإنساني الغابر الذي تمّ تجاوزه في المرحلة الراهنة من مراحل هذا الوعي، ولذا يجب ترك أمثال هذه القضايا في سياق تلك المراحل، وعدم استصحابها إلى مراحل أخرى أكثر تطوراً في الوعي، وأكثر تفوّقاً في المعقوليّة، وإلا أدى ذلك إلى الجمود والانجرار إلى دائرة الخرافة والأسطورة، مستجلباً الفكر الموروث الذي يجب ألا يتعدى سياقه الزمنيّ في طور طفولة الوعي العقليّ الإنساني، وعليه فالإيمان الذي يناسب عصراً ما لا يناسب ما بعده من العصور، فيجب أن يتغير تبعاً لتغير الزمان والمكان والبيئة والجماعة ونضجها العقلي ومستواها الفكري والعلمي والمعرفي⁽³²⁰⁾.

7. 2. 2. 5 (3) أرخنة النص:

ويعني بذلك رفع عائق الحكميّة، وهي اعتقاد أنّ ما جاء به القرآن من الأحكام أزلية دائمة، وتاريخية النصّ مبنية على اعتقاد أنّ النصّ إنّما هو منتج ثقافي، والدلالات القرآنية تنضوي تحت دائرة التأويل الخلاق، مما يتيح للقارئ أن يعيد صياغتها وفقاً للواقع الاجتماعي واللغويّ لعصره، وعلى هذا فالمطلوب في تأويل القرآن أن يقوم على فهم المغزى دون المعنى، لأنّ المعنى يتعلّق بعصر النزول، مما يترتب عليه أن يكون فيه أجزاء لا تتلاءم والواقع الثقافي واللغوي المعاصر، فينحصر القرآن ضمن الأطر الزمانية الضيقة لعصر النزول، وهو مختلط بالمضامين الباطلة النابعة من الجهل والتخلف الثقافي الذي كان سائداً في ذلك العصر⁽³²¹⁾.

والقول بالتاريخية ناتج عن الدور المحوري الذي يلعبه المتلقي في عملية تكوين النصّ، أي بسبب التكوين الذهني للمتلقي، والمناخ التاريخي الذي وجد فيه، فهذا ما يسهم في إيجاد المعنى، ويكون مفهوم النصّ، وبما أنّ الأفق المفهومي للقارئ، والمحيط الهيرمنيوطيقي من الأطر التاريخية التي تتأثر بالظروف الثقافية والاجتماعية لمرحلة زمنية معينة، فإن فهم النصّ سيكون أمراً تاريخياً، وسيخضع للتغير تبعاً لتغير تلك الظروف، بل بتغير الأفق المعنوي للمتلقي ذاته بين مرحلة من عمره ومرحلة أخرى.

هذا ما يتعلق بتاريخية الفهم، أمّا تاريخية النصّ فهي ترتبط بنشوء النصّ وتأثره في تكوينه بالشروط التاريخية والواقع الثقافي والاجتماعي للعصر الذي شهد ولادة النصّ.

(320) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 212؛ عبد الرحمن، روح الحداثة، 184

(321) عبد الرحمن، روح الحداثة، 184

وإنَّ تاريخية النَّص عند أبي زيد تقوم على اعتباره نصاً تاريخياً بشرياً لغوياً، وعلى هذا يحتاج إلى قراءة نقدية جديدة لعلوم القرآن والنص القرآني، اعتماداً على تاريخية النَّص واعتباراً بكونه منتجاً ثقافياً لذلك العصر⁽³²²⁾.

ويتنقد أبو زيد الخطاب التنويري المعاصر بأنه لم يستطع كسر الحصار الذي فرضه الخطاب الديني التقليدي، ولم يستطع أن يؤسس لآفاق معرفية جديدة، ويعزو السبب في ذلك إلى تجاهل البعد التاريخي للنص، والغفلة عن الجانب البشري، والتكوين الثقافي فيه، والاعتماد الدائم على اعتبار أن الله هو المتكلم والناطق بالنصوص الدينية، وإضفاء القداسة والروحانية والميتافيزيقية عليها، فالواجب كما يرى أبو زيد التركيز على الجانب الثقافي والتاريخي والبشري للنص الديني.

ومما توّسل به إلى تاريخية النَّص علوم القرآن، التي يعتبرها أهم العلوم اتصالاً بتاريخية النص، وخاصة أسباب النزول، فيدعي أن آيات القرآن الكريم في معظمها نزلت بسبب، وأن الآيات التي نزلت ابتداء دون سبب يستدعيها نادرة جداً، حيث يقول "الحقائق الامبريقية المعطاة عن النَّص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أنه كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب نزولها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء قليلة جداً"⁽³²³⁾، واستنفذ جهده ووسعه لنقض القاعدة القائلة (العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب)، وزعم أن التمسك بهذه القاعدة، يضيع الحكمة من التشريع، ويستتبع حرمة الأحكام⁽³²⁴⁾.

وتوّسل أيضاً بالهيرمينوطيقا ليزعم إبطال صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وذلك باستخدام مقولة هيرش بتغير المغزى وثبوت المعنى، والنص القرآني توجه بخطابه إلى الذين كانوا حين نزوله، أو تشكّله فيما بينهم، ويبقى محصوراً في ذلك الإطار التاريخي، ينتظر من يملؤه من القراء، والمؤولين بما شاؤوا من التأويلات المفتوح عليها، حيث يقول عن النصوص الدينية "إنها محكومة بجذلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متغيرة في المفهوم"⁽³²⁵⁾.

مثال تأويلي من سورة العلق:

حيث يرى أن قول الله عز وجل (اقرأ) هو أمر بالترديد، فاقراً بمعنى ردّد، وذلك خلافاً للفهم الشائع حتّى الآن، والذي استقرّ نتيجة تطوّر الفعل اقراً، مع تطوّر الثقافة وانتقالها من الشفاهية إلى التدوين، وعلى هذا فقول النبي (ما أنا بقارئ) ليس إقراراً بالعجز عن القراءة، لأن ذلك يدل على

(322) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 205؛ عبد الرحمن، روح الحداثة، 180

(323) أبوزيد، مفهوم النص، 109، ويقصد بالأمبريقية empiricism ويسمى أحياناً المذهب التجريبي الذي يرى أن أصل المعرفة هو التجربة، لذلك يطلق عليه أحياناً المذهب التجريبي، والمقولة الأساسية لهذا المذهب أن الإنسان لا يمكنه معرفة إلا الأشياء التي طريقها التجربة والملاحظة والملاحظة، وأن الحواس هي طريق المعرفة، ولا يوجد معرفة قبلية سابقة على الملاحظة. انظر <https://sameerkounbar.blogspot.com/2013/10/blog-post.html>

(324) أبوزيد، مفهوم النص، 117

(325) أبوزيد، نقد الخطاب الديني، 119

الفهم الخاطئ لمعنى القراءة، بل معنى قوله (ما أنا بقارئ) لن أقرأ، وذلك تحت تأثير الخوف الذي تملكه، وفي كل مرة يحاول جبريل تهدئته، والتخفيف عنه، هذا الفهم نشأ في مرحلة متأخرة، ولذلك لا بد من إظهاره بصورة من المعجزة، فكأن النبي قرأ بفعل الغط من جبريل، كأن الله لا يعرف أنه لا يعرف القراءة⁽³²⁶⁾.

فالتأويل هنا لا يعدو كونه افتراضات ذهنية، وتصورات لا تعتمد على أي قانون تأويلي، صحيح، فالدلالة التي يستنتجها، ويحاول تأكيدها، يأبها النص منطقاً ومفهوماً، عقلاً ونقلاً، ولا وجه لها إلا أن تكون تأويلاً منفلاً، يكون المتلقي هو المحور الأصل في إنتاج الدلالة، بغض النظر عما يريه النص ويريده، بل إن أبا زيد يعد أن المتحدث هنا إلى النبي صلى الله عليه وسلم هو نفسه، وذلك ظاهر في قوله عن الوحي: "ظاهرة نفسية لكن لشدها يظنها حقيقة تمثلت أمامه"، فالمتكلم ما هو إلا محمد، وهو لم يكن أمياً، وكان لأغراضه الذاتية، وظروفه النفسية، وتطلعات الواقع والمجتمع أثر في تشكيل النص.

5.2.3.3. أبعاد القراءة التأويلية وتأصيلها:

الاتجاه التأويلي ليس جديداً على الدراسات النصية، ولكنه في المجال الأصولي محسوم القضية بما يوافق المقتضيات الشرعية، وبما لا يتجاوز الفهم الدلالي للنص الديني، ورفض ما عدا ذلك من التأويلات المتعسفة، لئلا يكون تقصيد للمتكلم والمخاطب من غير دليل أو قرينة مسوغة لأي تأويل.

ولكن الخطاب التأويلي المعاصر قد نشأ دفاعاً عن أفكار وغايات معينة، ومن خلال التدافع بين الوضع الواقعي والحال الإنساني، وذلك في ملحظين اثنين: الأول إكراهات الواقع والتطور الهائل الذي عرفه العالم المعاصر⁽³²⁷⁾، والثاني فرض المناهج العلمية القوية بمختلف المجالات الإنسانية والاجتماعية نفسها في البحث والنظر، وهذا جعل التغلب عليها أمراً عسيراً⁽³²⁸⁾، ولذلك لا يرى أصحاب هذا الاتجاه وأهمهم أبو زيد مانعاً منهجياً أو شرعياً من تسويغ النظر التأويلي بمعناه المعاصر في النص الديني، أسوة باستثماره وتوظيفه في النص الأدبي⁽³²⁹⁾، لأنه إنما يبحث في ماهية النص، وخصائصه، ووظائفه، كما أن المبحوث عنه في النص المعنى ودلالاته الواقعية، ويؤكد على ضرورة إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي المعاصر-على حدّ تعبيره - نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين

(326) أبو زيد، مفهوم النص، 66

(327) أبو زيد، مفهوم النص، 16

(328) أبو زيد، الخطاب والتأويل، 177

(329) أبو زيد، مفهوم النص، 19

التراث ومناهج الدرس العلمي، فصارت الدراسات الإسلامية نتيجة لذلك مجالاً حائراً بين الدراسات الأكاديمية، ويرى أبو زيد أنّ هذه الدعوة استمرار لدعوة قديمة للشيخ الخولي، الذي يرى أنّ القرآن كتاب العربية الأثير، وأثرها الخالد⁽³³⁰⁾.

ولكن عن أي منهج يتحدث أبو زيد؟

وأي قراءة إبداعية يزعمها كفيلة بإخراج النص من حيّز الغيب إلى حيّز الشهادة، ومن حيّز الغموض إلى حيّز الوضوح، ومن اللامعنى إلى المعنى؟⁽³³¹⁾

والدرس الأدبي الحدائي تائه اليوم بين أمواج الاتجاهات النقدية المتنوعة المختلفة المتخالفة في قراءته، فأى قراءة يريد وأي تأويل يعتمد.

والدراسات النقدية الأدبية نفسها تجمع على أنّ فلسفة التأويل انتقلت إلى الدراسات الدينية من حركة مارتن لوثر (Martin Luther) (1546-1483) الإصلاحية في وجه رجال الدين الكنسي واحتكارهم لفهم النص المقدس.

ولكن تطوّر التأويل من حيث المفهوم والآليات فتكونت اتجاهات ومدارس متباينة من حيث مرتكزات التأويل وآلياته، المخاطب والنص والمتلقي والفهم، فمنها -كما تبين في بداية هذا الفصل- ما يقوم على الوجود الوهمي للمعنى، ومنها ما يتأسس على مفهوم النص، ومنها ما يقوم على اضمحلال فعل القراءة، وبعضها الحضور الغائب للمؤلف، ثم اغتيال المؤلف وإعلان وفاته بصورة مطلقة⁽³³²⁾.

فما طبيعة المنهج التأويلي الذي يمكن اعتماده في فهم النص، لا سيّما أن أبا زيد يدّعي أن هذا المنهج الأدبي هو المنهج الأوحّد الأنسب مطلقاً لولوج عالم النصّ الخفيّ والعثور على دلالاته⁽³³³⁾.

و يشكل الواقع اللغوي أحد الثوابت المركزية في فهم النصّ القرآني عند أبي زيد، فالتفتيش عن خصائص الواقع المقصود والثقافة المتجسدة في اللغة أهمّ المحاور المدخلية في الدراسة العلمية لظاهرة النصّ، لأنّ الخطاب الشرعيّ -كأي خطاب آخر- يتكون من رسالة ومرسل ومستقبل و الشفرة أي النظام اللغوي المعتمد في البيان، والمرسل لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلميّ، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلميّ لدرس النصّ القرآني هو الواقع والثقافة،

(330)أبوزيد، مفهوم النص، 10

(331) شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، 364

(332) شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، 354

(333) شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، 364

هذا الواقع الذي ينتظم المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والثقافة تتجسد في اللغة⁽³³⁴⁾.

لذلك من المفترض حسب رؤية أبي زيد أن يعتمد في الدراسة التأويلية الأفهام الثقافية للنص القرآني، والمفاهيم التي يعبر بها النص عن نفسه، لأن النص منتج ثقافي تشكّل في الواقع والثقافة طوال فترة من الزمن⁽³³⁵⁾.

وقد تمّ في الحقيقة من خلال الحداثة نفسها كشف القناع عن وهم القراءة الموضوعية، أو الدراسة الحيادية للنصوص على اختلاف أنواعها، وتعدّ ضرباً من الخيال، ولكن مع ذلك يصبر أنصار التأويلية على معاودة المحاولات التفسيرية والتأويلية بناء على تلك الرؤى المشوّهة المليئة بالادعاءات العريضة ولكنها من غير ماصدق⁽³³⁶⁾.

ويعترف أبو زيد بأنه لا يمكن تحقيق الموضوعية في الدراسة الأدبية⁽³³⁷⁾، فلذلك يدّعي أنه يعتمد على المنهج التأويلي النسبي، بتقييده وتخصيصه بالدرس القرآني لفهم النص. وهذا يخل بلا شك في دراسة النص القرآني، لأنه يجب دراسته بنوع من القداسة، وبمجموعة من الشروط التي تلزم وتعتبر لفهمه واستجلاء معانيه، تلك الشروط التي تواضع علماء التفسير والأصول⁽³³⁸⁾ على اعتبارها لإمكان التعامل مع النص القرآني تفسيراً وتأويلاً، والعملية التأويلية ليست بالعملية البسيطة التي تؤدي إلى نتائج قاطعة، لا نقاش فيها، ولا اعتراض عليها، بل عملية مضنية تصل بصاحبها في أحسن نتائجها إلى غلبة الظن.

وهذا المنهج التأويلي الذي اتبعه أبو زيد دعاه لمراجعة الإجماع الذي هو عائق أمام الفهم الذي يريده أبو زيد، حيث يدعو إلى ضرورة المراجعة لمفهوم الإجماع، ومسالك الإجماع ليكون أكثر مناسبة للعصر الراهن، فبدلاً من أن يكون الإجماع قائماً بأهل الاختصاص المعترين في اختصاصهم، فعلى رأيه هذا لا يليح احتياجات الأمة حالياً، فيقترح أبو زيد اعتماد المسلك الديمقراطي الشعبي في التعبير عن الرأي حتى يعبر هذا الإجماع عن الأغلبية تحقيقاً لمصالح الأمة⁽³³⁹⁾.

والذي يظهر أن الإشكال في النص ذاته عند أهل التأويل، فهو يحمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات، ولا يمكن التعامل مع مبانيه إلا باستيعاب معانيه، وتجاوزه إلى

(334) أبو زيد، مفهوم النص، 24.

(335) أبو زيد، مفهوم النص، 24.

(336) شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، 367.

(337) أبو زيد، مفهوم النص، 240.

(338) مرت في الفصل الأول من هذا البحث في شروط القراءة؛ وانظر: التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على

الأصول، 77؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 301.

(339) الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، 367.

دلالات الواقع وفهمه، والمضمرات اللغوية والشرعية والبيانية لا يمكن إدراكها إلا بالمنهج التأويلي، الذي يصل أيضاً إلى إدراك المصالح الشرعية بالعقل، بناء على واقع الإنسان، ورغبة الأكثرية الجماهيرية!

مما يلاحظ على القراءة التأويلية:

سحب وتعميم القراءة التأويلية للنص الديني المسيحي أو اليهودي، كما أجري في الغرب، على النص القرآني أمر في غاية الخطأ والخطو، لأن ثمة اختلافاً جوهرياً بين النص القرآني وبين نصوص الإنجيل والتوراة، وهذا الخلاف الجوهري متعدد الأوجه والأبعاد، فمن حيث أصول النصوص ووثاقتها، ومن حيث تعدد وجوه الأصل في النص الواحد، ومن حيث الاهتمام بها وخدمتها، بخلاف القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي محاولة رخيصة حاول الحداثيون استعمال الشبه والأكاذيب التي لفقها المستشرقون في موضوع القراءات القرآنية، ليغمزوا القرآن من هذا الجانب، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ومما يلاحظ أيضاً أن استعارة المنهج التأويلي من مجال الدرس الأدبي المأخوذ بدوره من مجال الدرس اللاهوتي الغربي، وتنويعه لآليات استثماره، والتفنن بمناهج توظيفه في الدراسة والنقد، كل هذه الإجراءات تقتضي إنزال النص القرآني عن قدسيته إلى منزلة غير لائقة، يتلاشى فيها مفهوم هذا النص، ويفصل عن مصدريته وربانيته، وتميع فيها معانيه ودلالاته الأصلية، حسب مقتضيات نظريات النقد الأدبي المستورد من الغرب دون فهم أو نقد.

ومما لا يروق لأصحاب القراءات المعاصرة كون النص القرآني يشتمل على غاية البيان، فيحاولون في كل مناسبة أن يقولوا أن هذا النص لا تتأتى معرفة مدلوله، فبسبب قداسته وتعاليه، لا يمكن الوقوف على حقيقة مراد صاحبه منه.

ويسهم هذا المنهج بنظرياته المتعددة بجعل كل القراءات مقبولة، في متاهات لا نهائية المعنى، فالقراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب على الدوال، التي تتداخل رموزها لتنتج معاني لا يربطها محور بين، فيصير البحث عنها نوع من العبث النقدي، دون الاستناد إلى رؤية تبحث عن حقيقة المعنى المقصود من النص، الذي ينسجم مع طبيعة النص، وأساسه الشرعية، بحسب الآليات والوسائل المناسبة والمشروعة في قراءته.

5.3. أهداف وسمات القراءة المعاصرة

5.3.1. هتك قداسة النص الديني:

إن من أبرز مقاصد القراءة المعاصرة نزع القداسة عن النص الديني، لذلك كانت تسعى إلى هتك حجاب القداسة، وإسقاط الهيبة عنه، من خلال النقد الحر، واستعمال المنهج التفكيكي، واستجلاب المناهج الغربية التي طبقت هناك على العهدين القديم والجديد إلى حقل الدرس

القرآني، لأنّ المطلوب عندهم أن يصبح القرآن "موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، والتاريخية، والأنثروبولوجية، والثيولوجو الفلسفية"⁽³⁴⁰⁾

ولهذا فإن أركون يرى أنه يجب أن يعامل القرآن معاملة مزدوجة، فأولاً يجب القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات الواقع التاريخي الواقعي المحسوس، وثانياً يجب القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز، ويبلور شكلاً جديداً ومعنى جديداً، وذلك مساواة له بالتوراة والإنجيل⁽³⁴¹⁾

أما أبو زيد فيعمل جهده للمساواة بين النصّ الإلهي وبين النصّ الأدبي البشري، فيقول "يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص"⁽³⁴²⁾

وإن كان البعض من أرباب الحداثة يرى أنه لا يجب التصريح بهذا المقصد رعاية للجماهير، ولأجل عدم إغاظتها، فمرحلتها العقلية ليست مؤهلة لاستقبال مثل هذا الفكر بعد، فنجد محمد عابد الجابري أكثر حرصاً مشاعر الجماهير، الذين يجب التدرج معهم في النقد الفولتيري، والنقد اللاهوتي، فيجب التدرج معهم في التغيير ورعاية الفقه المرحلي، لأننا الآن في مرحلة اللاعقلية.⁽³⁴³⁾

والأسلوب الذي تتبعه الحداثة في ذلك هو أسلوب الشك الهدام، الذي عممته على كل مستويات النص، ولكن يغيب عن ذهنها أنّ الشكّ ليس دائماً هو الطريق لمعرفة الحقيقة وفي كل شيء، بل هو أحد طرق استكشافها في الظواهر، أما القيم فليس له نفع في الوصول إلى الحقيقة فيها، بل سبيل الوصول إلى الحقيقة فيها هو اليقين والإيمان، فكلما زاد الإيمان عند المؤمن زاد انكشاف الحقيقة له⁽³⁴⁴⁾.

5.3.2. فصل الناس عن المرجعية النصية وزحزحة الثوابت

بعد أن حاولت نزع القداسة عن النصّ الديني، وهاجمت القطعيات والثوابت، وما ينشأ عنها من ثنائيات، كـ (الكفر-الإيمان) و(الحق-الباطل) و(الحلال-الحرام) و(الوحي-العقل)، ووصولها إلى عدّ الوحي منتجاً بشرياً متدنّياً بحجب الأسطورة، مسيطراً على عقول المسلمين، لأن ما يعتبره المسلمون حقائق وثوابت إنما هو في الحقيقة "أصول مخادعة تختبئ وراء الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة"⁽³⁴⁵⁾

(340) أركون، الفكر العربي، 346.

(341) أركون، الفكر العربي، 350.

(342) أبو زيد، مفهوم النص، 24.

(343) الجابري، التراث والحداثة، 259.

(344) عبد الرحمن، روح الحداثة، 192.

(345) أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، 21.

ولذلك يجب إقصاء الدين عن ساحة الحياة، وكفّ يده عن التدخل في شؤون الناس، فقد آن الأوان للمراجعة والانتقال إلى التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في هذا العالم، على ما يقوله أبو زيد⁽³⁴⁶⁾، وحل المشكلات في الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية فإنه سيؤدي إلى تعقيد المشكلات وتفاقمها، كما يقول في مكان آخر⁽³⁴⁷⁾.

فالمهمة الأساسية للحدثة والتجديد كما يقول حسن حنفي هي "التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطان إلا لضرورة الواقع"⁽³⁴⁸⁾.

5.3.3. هدم التراث التفسيري:

إن إقامة القطيعة بين النص الديني والحياة، وإسقاط المرجعية الدينية لا يتأتى دون قطع الرافد التفسيري من التراث، فالنص القرآني وإن انطوى على عناصر حيويته وامتداده الزمني، ولكنه لا غنى له عن التفسير، فالتدبر في القرآن واستخراج المعاني جزء لا يتجزأ من مقاصد القرآن، ومن واجبات المسلم تجاهه، لذلك نجد حملة شعواء على هذا التراث التفسيري عند مدّعي الحدثة. ويصفون هذا التراث بأنه أيديولوجي تبجيلي، وفكر دوغمائي مغلق، ونتاج سطحي اجتراري، وقراءة إيمانية ثيولوجية، بينما قراءة الحدثة تتصف بالعلمية، مقابلة للقراءات التأسيسية التراثية، كما يقول أركون⁽³⁴⁹⁾، ويرد عليه علي حرب من أبناء هذا التيار قائلاً "وهل قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون؟ هذا ما لا نسلم به، لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب نظامه المعرفي السائد في عصره، كل قارئ له يجرب فيه لغته، ويمتحن فيه مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه، ويقرأه بحسب استراتيجيته"⁽³⁵⁰⁾.

بل وصل الحد بأركون إلى وصم التراث التفسيري بأنه عديم عن أي فائدة عري من أي نفع، فهو قد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية⁽³⁵¹⁾، اتباعية، اجترارية، وكانت هذه

(346) أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، 146

(347) أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، 144

(348) حنفي، التراث والتجديد، 45

(349) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 173

(350) حرب، نقد النص، 80

(351) التعاليم الفلسفية التي كانت تعطى في المدارس الكهنوتية والجامعات الأوروبية بين القرنين العاشر والسابع عشر ويقتضي ينبغي تطويع الفلسفة اليونانية لكي تتلاءم مع مبادئ العقيدة المسيحية. هذا هو المعنى الحرفي للفلسفة السكولائية أو السكولاستيكية، أو للمذهب المدرساني أو الاتجاه التعليمي السائد في ذلك الزمان.

السكولاستيكية نفسها- على حدّ تعبيره- قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة، وتشكلت على هيئة مذهبية، مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر⁽³⁵²⁾.

5.4. أسباب الانحراف في القراءة المعاصرة

إن لانحراف القراءة المعاصرة أسباباً كثيرة منها ما يتعلق بالمنطلقات الفكرية، أو المنهج المستعمل، أو عشوائية التطبيق، ولعلّ أهمّ معالم الانحراف فيها، التناقض، إهدار دلالة السياق، والتهافت المنهجي، والقراءة الأيدلوجية.

5.4.1. التناقض

وتلاحظ تناقضات في القراءة المعاصرة، وهي إما لغفلة من أربابها، أو لتعمد التدليس والتليس، أو لفقد الدقة في التطبيق بسبب ضعف الإحكام بين النظرية والتطبيق عندهم. فمثلاً نجد عند محمد سعيد العشماوي الذي يعد من أبرز دعاة التاريخية في مجال دراسة النصّ القرآني⁽³⁵³⁾ اضطراباً وتناقضاً كثيراً، ومن ذلك قوله "إن الشريعة ارتبطت بالواقع ودارت فيه، تأخذ منه عوائده وأعرافه وتحكم قواعدها على أسباب منه"⁽³⁵⁴⁾

ليقول بعد ذلك " لقد استهدفت الشريعة تغيير ظروف المجتمع، وتبديل روابطه، وتجديد علاقاته، وأدى الإسلام إلى تغيير شامل في الروابط الاجتماعية، وإلى تبديل كامل لعلاقات الناس ببعضها وبالكون"⁽³⁵⁵⁾

ومن الواضح جداً أنه يجعل الواقع منشأً للشريعة ومكوناً لها في قوله الأول بل وحاكماً عليها، وفي قوله الثاني تصبح الشريعة هي الحاكمة للقائدة المهيمنة التي تغير الواقع وتقلبه رأساً على عقب.

ومن تناقضات نصر حامد أبي زيد أيضاً قوله " لا بد من العودة إلى الأصول والاحتكام إليها، والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأس عليها الوحي، هذه السلطة قابلة للخطأ ولكنها قادرة على تصويب أخطائها"⁽³⁵⁶⁾

فهنا يجمع بين الدعوة إلى الاحتكام إلى العقل وحده في فهم الوحي، ومع ذلك يرفض أن يكون للوحي حكماً قاطعاً، إذن كيف لنا أن نثبت حقيقة دينية مع كل هذا الاضطراب؟

(352) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة معاصرة، 173

(353) من كتبه في هذا المجال: أصول الشريعة، العقل في الإسلام، جوهر الإسلام، وغيرها، انظر: قطب الريسوني، النص

القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، 392

(354) العشماوي، أصول الشريعة، 93

(355) العشماوي، أصول الشريعة، 177

(356) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 121

ومن ذلك دعواه للتاريخية، تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها⁽³⁵⁷⁾، ثم بعد ذلك يتكلم عن الاجتهاد، قائلاً إنه لا يجوز أن يقف عند حدود المدى الذي رسمه الوحي، وإلا فستنهار صلاحيته لكل زمان ومكان⁽³⁵⁸⁾.

وهذا عجب من التناقض، فالتاريخية تعني حبس النص في زمانه وعدم صلاحيته لزمان آخر، وتراه في الاجتهاد يناقض هذا ليظهر كأنما يريد الحفاظ على صلاحية النص لكل زمان ومكان.

5.4.2. إهدار دلالة السياق

ونجد هذا أوضح ما يكون في قراءات محمد شحرور للنص القرآني، فمن ذلك قوله بأن الفصل في قوله تعالى: (ليوم الفصل) [المرسلات 77: 13]، حيث يقول " هو فصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي "⁽³⁵⁹⁾.

وفي هذا التفسير خلط ومجافاة للسياق العام للسور، وإهدار لدلالته، لأن الآيات السابقة و اللاحقة تتحدث عن مواقف ومشاهد يوم القيامة، كانطماس النجوم، وانشقاق السماء، ونسف الجبال، ثم عقب في الآيات التالية بوعيده للمعاندين المكذبين، للرسول، وبسوء العاقبة لهم، جراء تكذيبهم و إعراضهم عن دعوة الحق، ويتبعه بالشارة للمؤمنين الذين صدقوا وآمنوا واتقوا، بالنعيم والفوز و النجاة، فدلالة السياق قطعية في حديثها عن مشاهد ومواقف يوم القيامة، يوم يقوم الناس للحساب، فيجدون ما قدموا بين أيديهم من أعمال، فينالون جزاءهم، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، فلا وجه يقبل لقوله إن ذلك هو فصل المتناقضات.

5.4.3. الاضطراب المنهجي

ونجد ذلك في ملاحظ متعددة منها:

أ. استعمال نظريات هجرت من أهلها وعفا عليها الزمن، مثل نظرية موت المؤلف، ولا نهائية المعنى، و الفراغات البيضاء، وما يشبهها من النظريات التي ماتت عند أهلها، فكأن رواد الحداثة يحاولون نفخ الروح فيها، واستجلابها لإثبات تاريخية القرآن، والحكم عليه بما حكمت به هذه النظريات على الكتاب المقدس في بلاد الغرب، وربما السبب في هذا عدم استيعاب الحداثيين لحقيقة المناهج الغربية ومنظومتها المفهومية، وقواعد التأويل التي جاءت بها، فهذه النظريات ظهرت

(357) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 121

(358) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 135

(359) شحرور، الكتاب والقرآن، 229

حديثاً إلى ساحة النقد، ثم أسقط بعضها البعض الآخر، ونسخ اللاحق منها السابق، ولم تصمد في ميدان التطبيق، والتجريب الذي هو محور النهضة الغربية الحديثة.

ولذلك يرى طه عبد الرحمن "أن أهل القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع أن النقد شرط في تحققهم بالحدثة"⁽³⁶⁰⁾ فكان الأحرى بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، وأن يحاولوا تحصيل القدرة على النقد، حتى يتمكنوا من خلال النقد من حفظ الخاصة الإجرائية للأداة التي نقلوها، ويحافظوا على خصوصية المحل الذي يحاولون تنزيلها عليه.⁽³⁶¹⁾

ففي النتيجة ليس في هذه التهويلات التي تصاحب الحداثة إلا اجترار لنظريات الغرب، أو الاتكاء على نظريات لعلماء المسلمين دون الإفصاح هن ذلك، ويوهمون القارئ كأنما ظفر بيضة الديك أو فرخ النسر.

ب. قطبية المنهج، وهي الاختصار على المنهج الأوحده الذي لا يجدي غيره في قراءة النص، فلا يمكن فك مغاليق النص، والوصول إلى معانيه إلا بهذا المنهج الذي يريد تطبيقه، فحين سَوَّق أبو زيد لمنهج الدراسات الأدبية في دراسة النص، نجده يقول "وهي الكفيلة بتحقيق وعي علمي تتجاوز به التوجيه الأيدلوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا"⁽³⁶²⁾، وليس المقصود من ذلك إلا الاختصار على الدراسة الأدبية فقط ونفي المناهج الأخرى.

وإذا كان أبو زيد يعتبر أن النص أصبح مفهوماً مركزياً ليس فقط في العلوم اللغوية، بل في كافة العلوم الإنسانية، فلماذا يصير أبو زيد على الاختصار على المنهج الأدبي في دراسته، خاصة وأن القرآن يفيض عن كونه نصاً لغوياً ليشكل حدثاً ثقافياً وفضاء تأويلياً، ترك أثراً هائلاً في الثقافة والحياة العربية والعالمية.⁽³⁶³⁾

في الحقيقة إن المشكلة في هذا المنهج هي مشكلة معرفية تتعلق بمصادر المعرفة الإنسانية، وتنطلق من عقلية مادية تبعد كل ما له علاقة بالوحي، لتبقي على كل ما له صلة بالعالم المادي التجريبي، فتقصي الوحي الإلهي بوصفه مصدراً معرفياً وتحصر المعرفة بالمادية التجريبية الفيزيقية، بينما الرؤية الإسلامية للمعرفة تقر أن مصادر المعرفة الكلية هي الوحي والعقل والحس، وتنطلق الرؤية الإسلامية من أن الوجود وجودان، وجود غيبي ووجود شهادة، فهما عالمان، والقراءة الزيدية ومثيلاتها تتجاهل وتقصي عالم الغيب من حساباتها، لتبقي على الفهم الماركسي للوجود.

(360) عبد الرحمن، روح الحداثة، 190

(361) عبد الرحمن، روح الحداثة، 190؛ وانظر: الريسوني، النص من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، 399

(362) أبو زيد، مفهوم النص، 3

(363) انظر: حرب، نقد النص، 208

5.4.4. القراءة الأيدلوجية

من أكثر ما هاجمته القراءة المعاصرة في القراءة التراثية هو أنها تنعتها بالقراءة الأيدلوجية، كونها تنطلق من فكرة مسبقة مبنية على منهج فكري ثابت ومحدد سلفاً في قراءة النصوص، ولكننا نلاحظ أن هذه الأدلجة موجودة بوضوح صارخ في مواقف القراءات الحداثية، وذلك من خلال:

أ. التحامل على التراث التفسيري والمدونات الكبرى التي خلفها لنا الأسلاف في علوم القرآن والتفسير وقراءة النص الديني وأصول الفقه، وذلك تحامل لا مسوغ له إلا البحث عن مشروعيتهما من خلال الهدم المتكرر الذي تمارسه على هذا التراث، وهذا ما نراه في هجوم أبو زيد على البرهان للزركشي، وهجوم أركون على الطبري ومن قبله بلاشير، وكذلك استبعاد حاج حمد للسنة من دائرة الاحتجاج، بل لا يكاد يخلو من هذه اللوثة أحد من تيار الحداثة بل إن نصر حامد أبو زيد يصف مناهج العلماء المعاصرين السابقين عليه جميعها من غير تمييز، التي درسوا من خلالها النص القرآني بأنها خطابية ووعظية وغير علمية، ولا تكشف شيئاً جديداً فهي تشبه طرائق الحوالة والمشعوذين، لأنها بدأت دراستها بمصدر النص القرآني⁽³⁶⁴⁾.

ب. تنزيل مقولاتهم منزلة المسلمات مع عريها عن أي دليل، ودون احترام لعقل القارئ، والغرض من ذلك إثارة الشبهات، والتشكيك بالحقائق، والتلبس بأسلوب الواثق من كلامه، ولكن دون أي دليل أو تعليل أو قرينة فنجد أن نصر حامد أبو زيد يبدأ كتابه مفهوم النص بقوله إن النص القرآني منتج ثقافي ونص لغوي فيبدأ بتقرير ذلك دون أن يقدم الدليل و البرهان عليه، فلو كان باحثاً عن مفهوم له لوصل إلى ذلك المفهوم في نهاية بحثه، ولكنه بدأ به كمسلمة فرضها على القارئ، ومضى يقرر ما يريد.

ومن ذلك جزم أركون بأن القرآن الكريم لم يكتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، بل ظل منقولاً بالرواية الشفهية إلى عهد عثمان رضي الله عنه، ولم تكتمل الصورة النهائية للنص القرآني إلا في القرن الرابع الهجري، وتحول بعد هذا التاريخ إلى مدونة رسمية ناجزة ومغلقة⁽³⁶⁵⁾.

ج. الافتراء على النص ونسبة ما لم يقله إليه، وهذا نتيجة طبيعية للهاجس الأيديولوجي الذي يجعل القارئ الحداثي يمسك معول الحفر والتفكيك والمبضع الأعمى ويهوي به على النص ليجد ما يدور في خلدته هو لا ما يوجد في النص، ويستنتق النص بأفكاره المسبقة، كما نجد في كثير من الآراء التي صدحوا بها، كما في تفسيرات شحرور، وتأويلات أبي زيد، وتاريخية أركون، فهم يخاتلون النص القرآني، ليستخرجوا منه ما ياباه سباقه وسياقه، وتستعصي عليه ألفاظه ومفاهيمه.

(364) أبو زيد، مفهوم النص، 26

(365) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 102



6. نتيجة البحث:

-حظي مصطلح النصّ باهتمام كبير في مختلف حقول البحث والعلوم الإنسانية، وهناك تجاذب كبير وتقاطع بين النصّ الديني واللغوي في الدراسات اللاهوتية والأدبية والفلسفية والاجتماعية واللغوية.

-من الأهمية بمكان أن نحرر المصطلح ونبين المفهوم قبل الخوض فيما يتعلق بهما من الخلاف وخاصة إذا كان المصطلح ذا إشكالية مثل مفهوم النص الذي تناولته حقول معرفية شتى.

-هناك غنى وتنوع في مدارس قراءة النص في تراثنا الإسلامي والأدبي، وتكامل من حيث النظر إلى النص من مختلف جوانبه.

- تعدد مدارس قراءة النص وجوانب النظر إليه يشير إلى فضاء الحرية العلمية التي تمتع بها ذلك العصر، ولكن تلك الحرية لم تلغ السمة العلمية التي نلاحظها غالباً على الجهود التي وصلت إلينا من مناهج القراءة ورغم وجود انحرافات عن الأسس المنهجية في بعض القراءات.

- اهتمت تلك المدارس بالنص الديني والنص الأدبي، وكانت تلك الجهود مشتركة بين المشتغلين في الحقلين الأدبي والديني، ولكن مع الحفاظ على خصوصية النص الأدبي والنص الديني.

-عند إطلاق مصطلح النصّ الديني يقصد به في العصر الحديث القرآن والسنة بشكل أساسي، أما في التراث فيقصد به القرآن والسنة وأقوال العلماء التي هي بمثابة قواعد كلية، لأنها في الأصل تستند إلى نصوص الكتاب والسنة وعموماتها.

- حملت مناهج القراءة المعاصرة طابعاً أدبياً فلسفياً نابعاً من واقع معين يؤسس للقراءة الأدبية في التعامل مع النص الأدبي والديني في ذلك الواقع، وتطبيقه على النص الديني دون رعاية خصوصية ذلك النص كان مما حرف القراءة عن منهجها ويجذب النص أحياناً إلى غير ما وضع له.

-في الدراسات الحديثة ينقسم النصّ الديني إلى قسمين النصّ التأسيسي وهو القرآن الكريم، والنص الشارح وهو قسمان أيضاً، نص شارح أول وهو السنة النبوية ونص شارح ثانوي وهو أقوال العلماء، أو الحصيلة الاجتهادية للعلماء المسلمين عبر العصور.

-تطبيق هذه المناهج لا بد له من الفهم الصحيح لهذه المناهج، ونقلها إلى الميدان الذي تصلح له، والاستفادة من بعض جوانبها في دراسة النص الديني، ولكن دون الغفلة عن طبيعة هذا النص، ودون تجاهل لمصدريته ومقصدية.

-إهمال بعض القراءة المعاصرة الفرق بين النص الأدبي والنص الديني يؤدي بالقارئ إلى نتائج لا تمت إلى صلة حقيقة بما يريده النص الديني، والنص الديني هونص يهتم بالحقيقة مختلفاً عن النص الأدبي الذي هو نص يقتسم فيه الأسلوب والمحتوى الأهمية.

-خلافًا لما يدعيه أرباب القراءة المعاصرة من أنّ النّصّ لم يكن له مفهوم واضح ولم يكن مستخدماً كما استقر عليه فيما بعد فإنّ النّصّ كما وجدنا في هذا البحث موجود بمفهومه المتكامل في أوائل المدونات في العلوم الإسلامية، وقمت بإحصاء وروده في بعض الكتب القديمة في أثناء هذا البحث.

-إن المدارس الحداثية في قراءة النص تنبع من أصول غربية وواقع ديني واجتماعي معين تتصل بطبيعة النصّ الديني عندهم، وردّة فعل الحداثة تجاه النصّ المحرّف والمشكل للكتاب المقدس، وهذا لا يناسب طبيعة النصّ الديني الإسلامي، ولا يناسب الواقع الاجتماعي التكويني الثقافي في بلادنا أيضاً.

-وهذه المدارس متعارضة متناقضة في كثير من مبادئها ، فكيف يمكن الاعتماد عليها في فهم النصّ الديني الذي هو نص محوري في حياة الأمة وحضارتها وتكوينها الثقافي والاجتماعي.

- هناك أسباب في القديم للانحراف في فهم النصّ الديني منها الغفلة عن تفسير النصّ لذاته، أو الاعتماد على الروايات الضعيفة والموضوعة أو الإسرائيلية، أو قلة العناية بملابسات النص، أو إهمال دلالة السياق، ومنها ما يتعلق بالقارئ كالتعصب والقصور اللغوي أو الجهل بقواعد التأويل، أو ما يتعلق بالمنهج عموماً كتقديم العقل على النقل، أو إهمال المقاصد.

-من السمات المشتركة بين القراءات الحداثيّة القطعية مع المناهج الأصلية لفهم النصّ الديني، ومحاولة نزع القداسة عنه، وإفراغه من ربانيته، ومساواته بأي نص بشري آخر، والحكم عليه بالتاريخية وحبسه في زمنه الذي نشأ فيه.

-القراءات المعاصرة لم تأت بجديد من الناحية العملية والقضايا التطبيقية، بل كانت ترديداً لما طرحه المستشرقون حول النصّ القرآني وبقية العلوم الإسلامية، مع ادّعاء التجديد واستخدام أحدث المناهج المعاصرة ومواكبة التطور والتقدم في مناهج الفكر والبحث والنقد.

-كثير من القراءات المعاصرة لا تلتزم مناهج واضحة ذات قواعد تطرد في التعامل مع النص، ومن حيث ترتب الثمار والنتائج على المقدمات العريضة التي تتقدم بها، أو حيث صدقها مع ما تدعيه من مناهج، كعييها على الأدلجة في التعامل مع النصّ من قبل المسلمين على مر الزمن، ووقوعها فيها فتكاد تلمح أوضح سمة ترى فيها هي أيولوجية القراءة.

-القراءات المعاصرة تتسم بالمرَاوغة، فما تقوله في مكان تفر منه في مكان، فالنص عندها تأسيسية وهو القرآن، وشارح هو السنة، ولكنها لا تولي السنة أي اعتبار، وتلغيها من كل الحسابات، بل تقتصر على القرآن بفهوم انتقائية تشطيرية مراوغة تقول النصّ ما لا يقوله هو بل بما أكتته هي مسبقاً.

- القراءة المعاصرة موهمة بالحقيقة متعالية، تقرر بعض الأشياء وتظهرها بمظهر الحقيقة الثابتة القطعية التي لا تقبل الجدل كمسلمات، دون أن يكون عليها دليل، في حين أنها تشكك بالحقائق الثابتة وتنسفها وتحكم عليها بأنها لا قيمة لها.

-ومن التجربة الأركونية نجد أنّ أركون لم يخرج عن دائرة هذا الاتجاهات في سيره العام، فحاول إثبات تاريخية النص، ونزع القداسة عنه، وطعن بالمناهج الأصلية لعلماء المسلمين، بل هاجم النص نفسه، فالنص القرآني مدعاة للنفور بأسلوبه ونظمه، وعرضه غير المنتظم، وخروجه على المعتاد في الخطاب، وشكك في محتوى النص، فقصصه هي توظيف أسطوري يناسب إنسان تلك الحقبة من الزمن، وهو ليس نصاً نقياً بل هو ناتج عن التداخل مع النصوص التي في العهدين القديم والجديد.

- ومن تجربة التأويل المنفلت عند أبي زيد نلاحظ الشيء نفسه، ومن محاولة أنسنة النص، فهو منتوج ثقافي، كونه عدة عوامل اجتماعية وثقافية في عصر نشوء النص، والنبى ظاهرة كظاهرة الشاعر، يشتركان بمخيال واسع ولكنه في النبى أقوى منه في الشاعر، وأرخنة النص، فهو تاريخي محكوم بظروف نشوئه الزمانية والمكانية والاجتماعية والثقافية ولا يكون صالحاً لكل زمان ومكان، وكذا عقلنة النص بنفي البعد الغيبي في نشوء النص أو محتواه، لأن البعد الغيبي إنما كان ملائماً لدرجة التطور العقلي الذي كان في ذلك الزمن ، وليس مناسباً للتطور العقلي الذي عليه الإنسان في العصر الراهن.

-لم تجد القراءات المعاصرة ذريعة أقوى من أسباب النزول مدخلاً تثبت به تاريخية النص القرآني، ولكي يثبتوا ذلك فإن أرباب القراءة المعاصرة يدعون أنّ آيات القرآن في معظمها تعتمد على أسباب النزول، خلا النادر الذي لم يكن له أسباب نزول، وهذا لعمر الحق تدليس وافتراء لا يصح بحال، فإن أعلى إحصائية لأسباب النزول الواردة بصحيح الروايات وسقيهما لا تتعدى الخمسة في المئة، ويبقى خمس وتسعون بالمئة من الآيات لا سبب نزول لها.

-الأسباب التي يمكن من خلالها اعتبار القراءة المعاصرة منحرفة عن جادة الصواب كثيرة، وأهمّها، التناقض، وإهدار دلالة السياق، والاضطراب المنهجي، والأيدولوجية في القراءة.

-من المهم جداً الوقوف على هذه القراءات ونزع الغلاف الخارجي البراق عنها، لتظهر حقيقتها، ويبين أصلها، ومناقشة قضاياها، لكي نتقي سوء فهم النص، ونحافظ عليه من سوء الفهم، أو سوء الاستعمال.

-و مما أظهرته هذه الدراسة أنه يمكن أن يبحث في نقد الحداثه من جهات ثلاث الأولى من داخلها عبر علي حرب ودراساته وتتبعه للقراءات المعاصرة، والثانية عبر الفلسفة الأصلية المعاصرة من خلال طه عبد الرحمن، والثالثة توصيفية لدى عبد المجيد الخليقي، ومن الجدير

بالبحث أيضاً أن يفرد تصور شامل لأصول القراءة الرشيدة للنص تتقبل فيه النقد البناء الذي وجه
لأصولها، مستفيدة من التوجيهات الرافدة التي تعززها.





7. المصادر والمراجع:

أحمد، محمد خليفة حسن، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، دار النيل القاهرة، مصر 1995م.
إديث، كروزيل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993، 426ص.

أركون، محمد، حول الأنثروبولوجيا الدينية – نحو تقييم واستلهم جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1984م

_____، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م

_____، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط3 1998م

_____، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، ط2
2002م

_____، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.

_____، حول الأنثروبولوجيا الدينية – نحو إسلاميات تطبيقية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 6 – 7، 1980م، ص27.

_____، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان،
2000

_____، نافذة على الإسلام، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000، 344
ص

_____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005، 178ص

_____، حول الأنثروبولوجيا الدينية، مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت، لبنان، عدد
29، عام 1983.

إسماعيل، عز الدين، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط9، 2013، 176ص.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع
المثاني، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1994، 16ج

- امبرت، إنريك أندرسون، مناهج النقد الأدبي، ترجمة أحمد الطاهر مكي، طبعة خاصة، 2000،
مهدة لكلية دار العلوم، القاهرة، 279 ص.
- ايغلتن، تيري، نظرية الأدب، ترجمة ثائر أديب، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995،
345 ص.
- ايكو، امبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي،
بيروت، لبنان، ط2، 2004، 192 ص
- بييرف زيماء، التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات
بيروت، لبنان، ط1، 1996
- بارت، رولان، لذة النص، ت منذر عيَّاشي، دار الإنماء الحضاري بالاتفاق مع دار لوسوي، ط1،
1992، 118 ص.
- _____، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ت منذر عيَّاشي، دار الإنماء الحضاري
بالاتفاق مع دار لوسوي، باريس، 1993، 102 ص.
- _____، نقد وحقيقة، ت منذر عيَّاشي، دار الإنماء الحضاري بالاتفاق مع دار لوسوي،
باريس، 1994، 132 ص.
- _____، هسهسة اللغة، ت منذر عيَّاشي، دار الإنماء الحضاري بالاتفاق مع دار لوسوي،
باريس، تنفيذ دار كنعان دمشق، ط1، 1999، 516 ص.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق
النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، 9 ج
- بدوي، عبيد عبد الصادق محمد، النقد الأدبي قضايا ومذاهبه، دار النشر الدولي، القاهرة، مصر،
ط1، 2015.
- برينكر، كلاوس، التحليل اللغوي للنص، مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، ترجمة سعيد
حسن بحيري، دار المختار، القاهرة، ط1، 2005.
- بشندر، ديفيد، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، 2005، 197 ص.
- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1999، 5 ج.
- بلعلي، آمنة، سيميائيات الأنساق (تشكلات المعنى في الخطابات التراثية)، دار النهضة العربية،
لبنان، ط1، 2013، 242 ص.

- بويدان، إبراهيم محمد طه، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، رسالة ماجستير، قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية - جامعة القدس. نوقشت وأجيزت في آب 2001.
- بياجي، جان، الاستمولوجيا التكوينية، ترجمة السيد نفادي، دار التكوين، دمشق، سوريا، 2004، 112 ص.
- بيبي خدوجة، البديل الحضاري عن المشروع الحضاري الغربي عند محمد أبو القاسم حج حمد، 88 ص.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق أحد السيد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط1، 1970، ج2.
- _____، السنن الصغرى، تحقيق عبد المعطي قلنجي، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، 1989، ج4
- التلمساني، محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1998، 908 ص.
- تومبكنز، جين ب، نقد استجابة القارئ من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، ترجمة حسن ناظم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1999، 392 ص.
- التّهانوي، محمد بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996، ج2.
- تيزيني، الطيب، النّصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997، 425 ص.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ط1 1399هـ، 34 ص.
- الثعلبي، أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ج10.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1998، ج4.
- _____، الحيوان، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ج2.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، دار المدني، القاهرة، د. ت، 423 ص.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1983، 262 ص.
الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، 1992، 404 ص.

الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الضباع، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، تصوير دار الكتب العلمية، 2 ج.

ابن جزّي، أبو القاسم، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1996، 2 ج.

الجلاصي، بثينة، التناص في الخطاب الأصولي، دار رؤية، القاهرة، مصر، 448 ص.

ابن الجوزي، زاد المسير من علم التفسير، أبو أت: عبد الرزاق مهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1992، 4 ج

جولد تسيهر، إجناتس، العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثني، بغداد، ط3، 1963، 2، 388 ص.

جهلان، محمد، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، صفحات للدراسة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008، 223 ص.

الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1997، 2 ج.

جيرو نيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994 م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط3، السعودية، 10 ج.

حج حمد، أبو القاسم، إبستومولوجيا المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، 412 ص.

_____، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، 653 ص.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت، ت محمد فؤاد عبد الباقي، 1379 هـ، 13 ج.

الحرازي، بدرية بنت عطية، آراء ابن حزم الأندلسي في التفسير.

- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993.
- الحسان، شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2012، 415 ص.
- حمد، عبد الله خضر، لسانيات النصّ القرآني: دراسة تطبيقية في الترابط النصي، دار القلم، بيروت، لبنان، 2017، 216 ص.
- _____، مناهج النقد السياقية والنسقية، دار القلم، بيروت، لبنان، 2017، 485 ص.
- حمادة، إبراهيم، مقالات في النقد الأدبي، دار المعارف، ط1، 1998.
- حمودة، عبد العزيز، الخروج من التيه، منشورات عالم المعرفة، 289 نوفمبر، 2003، 380 ص.
- _____، المرايا المحدبة، منشورات عالم المعرفة، العدد 232، ابريل 1998، 356 ص.
- حنفي، حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1987، 606 ص.
- _____، التراث والتجديد، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة العربية الأولى، 1981م، 192 ص.
- الحوري، عبد الإله، أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام، جامعة القاهرة، دار العلوم، مصر، 2001، 408 ص.
- الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشرافية، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط1، 1991م، 2 ج.
- أبو حيّان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1999، 11 ج.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1988، 763 ص.
- خلف، صيوان خضير و خليل عبد المعطي المايح، النصّ ونحو النصّ الحدود والمكونات، مجلة آداب البصرة، جامعة البصرة - كلية الآداب، العراق ع76 (2016): 31 - 56 .
- خلف الله، محمد أحمد، الفن القصص في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1957م.
- _____، مقدمة الخولي لكتاب الفن القصصي في القرآن، دار سنا للنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1994، 509 ص.

- خلف الله، أحمد محمد، من الوجهة النفسية في دراسة الأدب، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، مصر، 179 ص.
- دياب، محمد أحمد، أضواء على الاستشراق والمستشرقين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1989م.
- الدينوري، ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق على زينو، دار الرسالة، ط1، 2012، 720 ص.
- الذهبي، محمد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، القاهرة، مصر، 176 ص.
- _____، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط2، 1396هـ.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
- _____، تأسيس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1986، 319 ص.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)، تحقيق عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، 319 ص.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم بيروت، ط1، 1992.
- الرشيد، عماد الدين الرشيد، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دار الشهاب، 1999، 600 ص.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1990. 12 ج
- رضوان، إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، دار طيبة، الرياض، ط1، 1992، 2 ج.
- الريسوني، قطب، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب، ط1، 2010، 580 ص.
- ريكور، بول إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، ضمن مجلة ألف، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء عدد 8، 1988.
- _____، من النصّ إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيبة، دار عين، القاهرة، مصر، ط1، 2001، 344 ص.

- الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت، 2005، ج40.
- الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1988، ج 5.
- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1 1994، ج8.
- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط3
- _____، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، 1957، ج4.
- _____، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق د سيد عبد العزيز، د عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1998، ج4.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود، الكشاف عن غوامض حقائق التفسير، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1987، ج4.
- أبو زنيد، عثمان، نحو النصّ إطار نظري ودراسات تطبيقية، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط1، 2010، 318ص.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1998.
- _____، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1996، 149ص.
- _____، النصّ السلطة الحقيقة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1997.
- أبو زيد، محمد، تفسر الهداية والعرفان، كتاب مصور قديم، يتوقع أنه صدر عام 1349هـ.
- السامرائي، نعمان عبد الرزاق، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، دار صبري للنشر، الرياض السعودية، 1989.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة – السلطة – الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984م.
- _____، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

- السعيداني، خالد، إشكالية القراءة، تونس، 1998، 275 ص.
- ابن سلام، الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدة، السعودية، 1009 ص.
- السمين الحلبي، شهاب الدين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا، 11 ج.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، 4 ج.
- _____، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، 2011، 8 ج.
- الشاطبي، أبو إسحق، الاعتصام الجزء الأول: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الثاني د سعد بن عبد الله آل حميد، الجزء الثالث: د هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2008، 3 ج.
- _____، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م، 2 ج.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، ت أحمد شاكر، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1940، الطبعة: الأولى 1940، 598 ص.
- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، دار الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ص825.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت لبنان، 1995، 9 ج.
- أبو شهبة، محمد، الإسرائيليات والموضوعات، مكتبة السنة، القاهرة، مصر، ط4، 1994، 352 ص.
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط2، 1994، 6 ج.
- _____، إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ط1، 2000، 2 ج.
- ابن الصلاح، أبو عمرو، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1986، 408 ص.
- الطبري، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الرسالة، بيروت، لبنان، 2000، 24 ج.

- الطغان، أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، السعودية، ط1، 2007، 891ص.
- الطير، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، سلسلة البحوث الإسلامية، العدد80، ربيع الأول 1395.
- أبو عبدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سيزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381، 453 ص.
- العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط2، 1983، 202ص.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2001
- العطّار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح المحلّي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2ج.
- عفيفي، أحمد، نحو النصّ اتّجاه جديد في الدّرس النحويّ، مجلة آداب البصرة، العدد 76، 2016، ص (31-56)
- عيّاشي، منذر، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار الإنماء الحضاري، ط1، 2002، 160 ص.
- العبد، يمني، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1985، 307ص.
- العمرّي، مرزوق، إشكاليّة تاريخيّة النصّ الدّينيّ في الخطاب الحدائّي المعاصر، منشورات صفاف، الجزائر، ط1، 2012، 559 ص
- عبد السلام، جنات، المنهج التاريخي في الممارسة النقدية العربية، جامعة باتنة الجزائر، بإشراف سعيد حميدة، 2015، 99ص.
- عتر، مناهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر ، دمشق، سورية، ط3، 1981 .
- عوض، لويس، الاشتراكية والأدب، دار الهلال، القاهرة، مصر، 1968، 232 ص.
- ابن العربيّ، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003، 4ج.
- عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2000، 176ص.
- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، 288ص.
- العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، 1983، 30 ج.
- الغذامي محمد عبد الله، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي والثقافي، جدة، 1985.
- غراب، أحمد، رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، لندن، 1411 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الانوار ومصفاة الأسرار، ط1، 1986، 115 ص.
- الغماري، عبد الله الصديقي، بدع التفاسير، دار الرشاد، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1986، 190 ص.
- ابن فارس، أحمد بن الحسين، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979، 6 ج.
- الفارسي، أبو علي، الحجة للقرآن السبعة، تحقيق، بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، ط2، 1993، 7 ج.
- فرويد، سغmond الهذيان والأحلام في الفن، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 116 ص.
- فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر، مبريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002، 207 ص.
- _____، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1997، 344 ص.
- الفتي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصّي دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، ط1، 2000، 2 ج.
- فوكو، ميشال، حريات المعرفة، ت سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1987، 194 ص.
- فولفجانج هانيه مان، مدخل إلى علم لغة النص، ترجمة: حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2004م، ط1، 435 ص.
- الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم عرقسوسي، دار الرسالة، بيروت، لبنان، 2005، 1375 ص.
- ابن قتيبة، محمد بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي بيروت، لبنان، ط2، 1999، 528 ص.

- _____ ، تأويل مشكل القرآن، المكتبة العلمية، 1973، 799ص.
- القاسمي**، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998، 9 ج.
- القرطبي**، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1964 م، 20 ج.
- القفاري**، ناصر، أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، جامعة الامام محمد بن سعود، السعودية، ط2، 1994، 3 ج.
- قصاب**، وليد، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2009، 245 ص.
- الكتّاني**، أبو عبد الله، نظم المتناتر من الحديث المتواتر، المحقق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، ط2، د. ت.
- ابن كثير**، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999، 8 ج.
- الكرجي**، القصاب، أحمد محمد بن علي، النكت الدالة في أنواع العلوم والأحكام، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، 2003، 4 ج.
- الكردي**، عبد الرحيم، قراءة النصّ مقدّمة تاريخيّة، مكتبة الآداب القاهرة، مصر، ط1، 2006، 180 ص.
- كريستيفا**، جوليا، علم النصّ، ت فريد الزاهي وعبد الجليل ناظم، دار توبقال، المغرب، ط2، 1997.
- الكفوي**، أبو البقاء، الكليات، تحقيق عدنان درويش و محمد المصري، دار الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1998، 1226 ص.
- الكلوذاني**، محفوظ بن أحمد، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق عبد اللطيف هميم وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2004، 656 ص.
- ابن منظور**، جمال الدين الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414 هـ، 15 ج.
- مجموعة من المؤلفين (مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، مصر، د. ت، 1067 ص.

- المحاسبى**، الحارث بن أسد، فهم القرآن ومعانيه، المحقق: حسين القوتلى، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، 1971، 531ص
- المسدي**، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، 1982.
- مصلوح**، سعد، نحو الأجروميّة الشعريّ، مجلة فصول، مصر، عدد اب، 1991، المجلد 10، العدد 12
- مجموعة من المؤلفين، مدخل إلى النقد الأدبي، ترجمة رضوان ظاظا، منشورات عالم المعرفة، عدد 221، 1997، 219ص.
- الماتريدي**، أبو منصور، تأويلات أهل السنّة (تفسير الماتريدي)، تحقيق مجدي سلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، 10ج.
- الماوردي**، أبو الحسن علي، النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 6ج
- الموكلي**، الحسن بن خلوي بن حسن، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن، حوليّة كلية المعلمين في أبها، العدد الثامن، 1462، ص 13-61
- مسلم**، أبو الحسين، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 5ج.
- ابن ماجه**، محمد بن يزيد، السنن، ت شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة، ط1، 2009، 5ج.
- مشعان** سعود عبد العيساوي، التفسير الإشاري (ماهيته وضوابطه)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013، 256ص.
- التفسير والهيرمنيوطيقا (دراسات في آليات التأويل)، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة بيروت 2018،
- المبرّد**، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1997، 4ج
- المستظهري**، محمد بن أحمد، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، 3 ج
- ابن مفلح**، شمس الدين، الآداب الشرعية والمنح المرعية، مؤسسة الرسالة، ط3، 1999، 3ج
- لانسون-ماتيهي**، منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة محمد مندور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015، 122 ص.

- لوكاش، جورج، دراسات في الواقعية، ترجمة د. نايف بلوز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1985، 252ص.
- ناصر، مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي بجدة، السعودية، ط1، 2000، 233 ص.
- النحاس، أحمد بن محمد، إعراب القرآن، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ، 200 ص.
- النفاوي، أحمد بن غانم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1995، ج2.
- النووي، محيي الدين، التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق محمد الحجار، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1994، 247ص.
- _____، المجموع شرح المهدّب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 20ج.
- نيوتن، ك. م. ، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى العاكوب، عين للدراسات والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1996، 269 ص.
- هايمان، ستانلي، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، دار ببلوثيريا، الإسكندرية، 340ص.
- وولف، فرجينيا، القارئ العادي، ت عقيلة رمضان، الهيئة المصرية للكتاب، 1971، 248 ص.
- الواحدى، أبو الحسن علي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1994، ج4
- يسين، السيد، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي القاهرة، مصر، 1991، 248ص.
- يعقوب، طاهر محمود، أسباب الخطأ في التفسير، دار ابن الجوزي، ط1، 2004، ج2.
- مفهوم النص، أ. د. عبد الله خضر <https://www.aiacademy.info/2017/05/03/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5>
- <http://almultaka.com/masoud-sahraoui> مسعود صحراوي، كيف يفهم صاحب العالمية الثانية لغة القرآن؟، تاريخ الوصول: 14-05-2006، <http://site.php?id=179&idC=1&idSC=12006>

KAYNAKÇA

- ABDURRAHMAN, T., 2006. Rûhu'l-Hadâse, el-Merkezi's-Sekâfi'l-'Arabi, Beyrut, 288s.
- _____, 2000. fi Usûli'l-Hıvâr ve Tecdîdi İlmi'l-Kelâm, el-Merkezi's-Sekâfi'l-'Arabi, Beyrut, 2. bs, 176s.
- ABDÜSSELAM, C., 2015. el-Menhecu't Târihî fi'l-Mumâreseti'n Nakdiyyeti'l' Arabiyye, yayılamamış Yüksek Lisans Tezi, Batne Cezayir üniversitesi, 99s.
- 'AFİFİ, A., 2016. "Nahvu'n Nas İtticâh Cedid fi ed-Dersi'n Nahvî", Mecelletu Âdâbi'l-Basra, sayı76, ss. 31-56.
- EL-AKİKİ, N., el-Müsteşrikûn, Dâru'l Mearif, Kâhire, 4. Bs.
- ÂLÛSÎ, Ş., 1994. Tefsiru Rûhi'l-Me'ani fi Tefsiri Kur'âni'l-'Azim ve's Seb' il-Mesâni, Dâru'l Kutubi'l-'Arabi, Beyrut, 1. bs, cs16.
- ANDERSON, E.I., 2000. Menâhıcu'n-Nakdi'l-Edebî, çev. Ahmet Tahir Mekki, Kulliyyetu Dâru'l Ulûm, Kâhire, 279s.
- ARKOUN, M., 2002. el-Fikru'l-Usûlî ve Istihâletu't-Te'sîl, çev. Hâşim Sâlih, Dâru's -Sâkî, 2. bs.
- _____, 1980. "Havle'l-Antropolociya ed-Dîniyye- Nahve İslâmiyyât Tatbikiyye", Mecelletu'l Fikri'l-'Arabi el-Muâsır, Beyrut, sayı6-7, ss.27-40.
- _____, 1984. "Havle'l Antropolociya ed-Dîniyye, Nahvu Takyîm ve İstilhâm Cedid li'l Fikri'l-İslâmî, Mecelletu'l Fikri'l-'Arab el-Muâsır, Beyrut, sayı29, ss.45-60
- _____, 1996. el-Fikru'l-İslâmî, Kırâa İlmiyye, çev. Hâşim Sâlih, Merkezu'l -İnmêi'l Kavmî, Beyrut, 2. bs.
- _____, 1998. el-Fikru'l -İslâmî, Nakd ve İçtihad, çev. Hâşim Sâlih, Dâru's -Sâkî, Beyrut, 3. Bs.
- _____, 2005. el-Kur'ânu min et-Tefsiri Mevrûs ile Tahlili'l Hıtbî'd Dinî, Hâşim Sâlih, Dâru't Tali'a, Beyrut, 178s.
- _____, 2000. Kadâya fi Nakdi'l-'Akli'd -Dini, çev. Hâşim Sâlih, Dâru't -Talia, Beyrut.188s.
- _____, 2000. Nafizetu alâ'l -islam, çev. Hâşim Sâlih, Dâru't Talia, Beyrut, 344s.
- _____, 1996. Tarihiyyetu'l -Fikri'l -'Arabî el-İslâmî, çev. Hâşim Sâlih, Merkezi'l -İnmei'l -Kavmi, Beyrut, Merkezi'l -Sekafi'l -'Arabî, ed-Dâru'l Beydâ, 2.bs,
- _____, 1983. "Havle'l -Antropolociya ed-Dîniyye", Mecelletu'l -Fikri'l -'Arabiy Muvâhhad, Beyrut, sayı29, ss.60-78.
- EL-AŞMÂVÎ, M. S., 1983. Usûlu's Şe'ia, Dâru'l İkra, Beyrut, 2.bs, 202s.
- EL-'ATTÂR, H., Haşiyetu'l -'Attar alâ Şerhi'l Mahalli alâ Cemî'l -Cevami', Dâru'l -Kutubi'l -İlmiyye, Beyrut, cs2.
- 'AVAD, L., 1968. el-İştîâkiyye ve'l -Edeb, Dâru'l Hilâl, Kâhire, 232s.
- 'AYYAŞI, M., 2002. el-'Uslubiyye ve Tahlilu'l -Hıtb, Dâru'l -İnmai'l -Hadârî, Beyrut, 1.bs, 160s.
- BARTHESES, R., 1994. en-Nakd ve'l -Hakika, Munzir 'Ayyaşı, Dâru'l İnmei'l-Hadari ve Dar Lusuy, Paris, 132s.

- _____, 1999. Heshesetu'l -Luga, Munzir 'Ayyâşî, Dâru'l -Kenan, Dimeşk, 516s.
- _____, 1992. Lezzetu'n -Nas, Munzir Ayyâşî, Dâru'l -İnmei'l -Hadâri, Beyrut, 118s.
- _____, 1993. Mudhal'l ile Tahlili'l -Bünyevi li'l -Kısas, Munzir Ayyâşî , Dâru'l İnmei'l -Hadâri ve Dar Lusuy, Paris, 102s.
- BEDEVÎ, A, 2015. en-Nakdu'l -Edebiyy Kadayahu ve Mezâhibuhu, Dâru'n -Neşri'd -Devli, Kâhire,320s.
- EL-BEGAVÎ M., 1999. Mealmiu't -Tenzili Tefsiri'l -Kur'an, tah. Abdurrazik el-Mehdi, Dâru İhyâ'i -Turâsu'l -'Arabiyy, Beyrut,cs4.
- BELALÎ , E., 2013. Simâu'l -Ensâk -Teşekkületu'l -Mana fi'l -Hitabâtî'l -Turasıyye, Dâru'l -Nahdati'l -'Arabiyye, Beyrut, 243s.
- BEYBÎ, H., el-Bedilu'l -Hadariy ani'l -Meşru'i'l -Hadariyi'l Garbi- Muhammed ebu'l Kasım Hac Hamed, Dâru'l hilal, Kâhire, 88s.
- EL-BEYHAKÎ, A., 1970. Menâkibu's -Şafi', tah. Ahmet Seyyid Sakr, Mektebetu Dâri't -Turâs, Kâhire,200s.
- BRİNKER, K., 2005. et-Tâhlilu'l -Lugaviyy Linnas- Medhal ile'l -Mefehimi'l-Esasiyye ve'l-Menahic, çev. Said Hasan Behil, Dâru'l-Muhtâr, Kâhire,150s.
- BUCHBİNDER, D., 2005. Nazariyyetu'l-Edebi'l-Muâsır ve Kıraatu's -Şiir, çev. Abdu'l-Maksûd Abdu'l-Kerim, el-Hey'etu'l-Mısıriyy'l-Âmme Lilkitab, Kâhire, 197s.
- EL-BUHÂRÎ, M., 2002. Camiu'l-Sahih, tah. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dar-u Tavkı'n Necât, Beyrut, cs9.
- BUYEDEN İbrahim Tâha, 2001. et-Tevil'u Beyne Davabiti'l -Usûliyyun ve Kıraati'l-Meâsirîn, Yayınlmamaş doktora tezi, Camiatu'l-Kudüs.
- EL-CÂHİZ, A., 1998. El-Beyân Ve't-Tebyîn, tah. Abdu's -Selam Harun, Mektebetu'l-Hâncı, Kâhire, cs 4.
- _____, 2002. Kitâbü'l-Hayevân, tah. Muhammed Basil Uyunu's -Sud, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, cs10.
- CEHLÂN, M., 2008. Feâliyyatu'l-Kırâa ve İşkâliyyetu Tahdîdi'l-Manâ, Safhât Li'd -Dirâse ve'n -Neşr, Dimeşk, 223s.
- EL-CELLÂSI, B., el-Tenâsuh fi Hitâbi'l-Usûli, Kâhire, Dâru'r -Ru'ye,tuis, 448s.
- EL-CESSÂS, E.B., 1992. Ahkâmü'l-Kur'ân, Muhammed Sadık Kamhavi, Dâru İhyai't -Turas, Beyrut, 404s.
- EL-CEZERÎ, Ş., en-Neşr fi el- Kıraati'l'Aşr, tah. Muhammed Ali ed-Debba' , el-Mektebe et Ticâriyye'l-Kubra, Kâhire. cs 2
- EL-CURCÂNÎ, Abdu'l-Kâhir, Esrâru'l-Belâga, Dâru'l-Medeni, Kâhire, 423s.
- EL-CURCÂNÎ A.,1983. et-Tarifât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 262s.
- EL-CÜVEYNÎ, A., 1997. el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh, tah. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, cs2.
- DIYAB M., 1989. Edva'a ale'l-İstişrâk ve'l-Musteşrikîn, Dâru'l-Menar, Kâhire, 191s.
- EAGLETON , T., 1995. Nazariyyetu'l-Edeb, çev. Sair Edip, Vezaratu's Sekâfe, dimeşk, 345s.
- EBÛ ŞEHBE, M., 1994. el-İsrailiyyât ve'l-Mevduât, Mektebetu's Sünne, Kâhire, 352s.

- EBÛ UBEYDE, M., 1962. Mecâzu'l-Kur'an, tah. Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hanci, Kâhire, 453s.
- EBÛ ZEYD, N.H, 1997. en-Nass es-Sulta el-Hakika el-Merkezi'l-Sekâfi'l-Arabi, Beyrut, 292s.
- _____, 1998. Mefhumu'n Nass, el-Merkezi'l-Sekâfi'l-Arabi, Beyrut, 319s.
- _____, 1970. Muhammed, Tefsiru'l-Hidâye ve'l-İrfân, Kâhire, cs2.
- _____, 1996. el-İmâmu's -Şâfi ve Tesisî İdeolojiye el-Vasatiyye fi'l-İslâm, Mektebetu'l-Medbûli, Kâhire, 149s.
- EBÛ ZÜNEYT, O., 2010. Nahvu'n Nassi İtaru'n Nazari ve Diraseti Tabakiyye, Alemlî-Kutubi'l-Hâdis, Amman, Ürdün 318s.
- EBÛ HAYYÂN, M., 1999. el-Bahru'l-Muhît, Tah. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, cs11.
- ECO, U., 2004. et-Takvilu Beyne's Simyayyât ve tefkikiyye, çev. Said Bankrad, el-Merkezu'l-Sekâfi'l-Arabi, Beyrut, 192s.
- ED-DİNAVERÎ, İ.K., 2012. Edebu'l-KAâtib, tah. Ali Zeynu, Dâru'r -Risâle, Beyrut, 720s.
- EDİTH, K., Asru'l-Bunyevinye min Lifi Ştravfs ile Fuku, çev. Cabir Usfur, Dar suâd es - sabâh, Kuveyt, 426s.
- ENÎS, İ., 1990. Mucemu'l-Vasît, Dâru'd Dave, Kâhire, 1067s.
- ES SEMÎN EL-HALEBÎ Ş., 2008. ed-Durrul Mesûn fi Ulumi'l-Kitab'il Mekkûn, tah. Ahmet Muhammed Harrat, Dâru'l-Kalem, dımeşk, cs11.
- ES- SÜYÛTÎ, C., 2011. ed-Durru'l-Mensûr fi't Tefsiri bi'l-Me'sûr, Dâru'l-Fikir, Beyrut, cs8.
- _____, 1974, el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân, Muhammed ebu Fadıl İbrahim, Dâru'l-Heyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, Kâhire, cs4.
- ES-SA'LEBÎ, A., 2002. el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an, tah. Ebu Muhammed b. Aşur, Beyrut, Dar-u İhyau't Turasi'l-Arabi, Beyrut, cs10.
- ES-SAİDENÎ, H., 1998. İşkâliyyetu'l-Kırâa, Tunus, 275s.
- ES-SÂMURRAÎ, N., 1984. el-Fikru'l-Arabi ve'l-Fikru'l-İstişrafî biyne Arkun, Muhammed, Edward Said. Müessetü'l-Ebhâsi'l-Arabiyye, Beyrut, cs 2.
- EŞ- ŞÂFÎÎ, M., 1940. Er -Risale, Ahmed Şakir, Mektebeti'l-Babi'l-Halebi, Kâhire, 598s.
- EŞ-ŞÂTİBÎ, Ebu İshak, 2008. el-İtisâm, Suudi Arabistan: Dâru'l-İbnu'l-Cevzi lin - Neşri ve Tevzi', Beyrut, cs3.
- _____, 2003, Muvâfakât fi Usûli's Şerîa, tah. Muhammed Abdi'l-Kadir el-Fadîli, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, cs 2.
- EŞ-ŞİNKÎTÎ, M., 1995. Edvau'l-Beyân fi İdahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an, Dâru'l-Fikir, Beyrut, cs9.
- ET-TAAN, Ahmet, 2007. el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'ani'l-Kerim, Dâru'l-İbn Hazm, Riyad, Suudi Arabistan, 891s.
- ET-TAYR, M., 1395. İtticâheti't Tefsîr fi Asri'l-Hadis, Silseletu'l-Buhusi'l-İslamiyye, Kâhire, 400s.
- ET-TEHÂNEVÎ, M., 1996. Keşşâfu İstilahâti'l-Funun, tah. Ali Dehruç, Mektebtu Lübnan Naşirun, Beyrut, 2. bs.

- ET-TİLİMSANİ, M., 1998. Miftâhu'l-Vusâl ile Binai'l-Furu' ale'l-Usûl, tah. Muhammed Ali Farkus, Muesset-u Reyyan, Beyrut, 908s.
- EZ- ZECCÂCÎ, E.İ, 1988. Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu, Alimu'l-Kütüb, Beyrut, cs5.
- EZ- ZEHEBÎ, M., el-İsrailiyyât fi't Tefsir ve'l-Hadis, Kâhire, 176s.
- _____, 1396. Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Dâru'l-Kutubu'l-Hadise, Kâhire, cs2.
- EZ-ZÜBEYDÎ, M., 2005. Tacu'l-Urûs min Cevahiri'l-Kamûs, Matbaatu'l-Hukumet, Kuveyt, cs40.
- FAALÎ M. vd., 2018. Et-Tefsir ve'l-Hörmonatik, Diraseti fi Aliyetu't Te'vil, Merkezi'l-Hadarati, Beyrut, 220s.
- EL-FAKKÎ, S., 2000. İlmu'l-Lugati'l-Nassi Diraset Tatbikiyye ale's Suvari'l-Mekkiyye, Dâru'l-Küba, Beyrut, cs 2.
- EL-FÂRİSÎ, E., 1993. el-Hucetu fi'l-Kurrâati's Seb'a, tah. Bedreddin Kahveci, Beşir Cuveycebi, Dâru'l-Me'mun Li't Turas, Dimeşk, cs 2.
- FEDİL, S., 1997. Nazariyyetu'l-Benaiyyetu fi'n Nakdi'l-Edebi, , Dâru's Şuruk, Kâhire 344s.
- EL-FEYRUZABÂDÎ, C., 2005. Mecdeddin, el-Kamusu'l-Muhît, tah. Muhammed Naim Er-Ruksusi, Dâru'r Risale, Beyrut, 1375s.
- FOUCAULT, M., 1987. Hafriyyatu'l-Ma'rife, çev. Salim Yefut, el-Merkezi's Sekâfi'l-'Arabi, Beyrut, 194s.
- FREUD, S., el-Hezeyen ve'l-Ahlam fi'l-Fen, çev. George Tarabişi, Dâru't Tal'ia, Beyrut, 116s.
- EL-GADÂMÎ, M., 1985. el-Hatie ve't Tekfir, Cidde, en-Nadi'l-Edebi ve'l-Sekâfi Saudi Arabistan, 320s.
- EL-GAZÂLÎ, M., 1986. Mişkatü'l-Envar ve Misfetü'l-Esrar, Dâru'l-Me'mun Li't Turas, Dimeşk, 115s.
- GOLDZİHER, İ., 1963. El-Akide ve's-Şeria fi'l-İslâm, çev. Muhammed Yusuf Musa ve 'Ali Hasan Abdu'l-Kadir, Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, Kâhire, Mektebetu'l-Mesne, Bağdât, 2. Bs, 388s.
- GRUNEBAUM, G., 1994. Hadâratu'l-İslam, çev. 'Abdu'l-'Aziz Tefik Cavid, el-heyel el-Mısriyye el-'Âmme Li'l-Kitâb, Kâhire, 300S.
- EL-GUMÂRÎ, A., 1986. Bid'u et-Tefâsir, Dâru'r Reşad, ed-Dâru'l-Beydâ, Mağrib, 3.bs, 190s.
- GURÂB, A., 1991. Ru'yetu İslamiyye Li'l-İstişrak, el-Müntede'l-İslâmi, London, 272s.
- HÂC HÂMED, E., 2005. el-'Alemyyetu'l-İslamiyye es-Saniye Cedeliyyetu'l-Gaybi ve'l-İnsan ve' Tabi'a, Dâru'l-Hadi, Beyrut, 1.bs, 653s.
- _____, 2004. Epistomoloji'l-Marifeti'l-Kevniyye, Dâru'l-Hadi, Beyrut, 1.bs, 412s.
- EL-HÂC, S., 1991. Zâhiratu'l-İstişrâkiyye, Merkezi Dirasetu'l-'Alemlî'l-İslâmi, Kâhire, 1.bs, cs2.
- HÂLEF ALLAH, A., 1994. Mukaddimetu'l-Huli li Kitabî'l-Fenni'l-Kasasi fi'l-Kur'an, Dar-u Sena Li'n Neşr, Beyrut, 4.bs, 509s.
- _____, 1957. el-Fennu'l-Kasasiy fi Kur'ani'l-Kerim, Mektebetu Nahda'l-Mısri, Kâhire, 2.bs.

- _____, Min el-Vicheti'l-Nefsiyye fi Diraseti'l-Edeb, Le Cennetu Te'lif ve Neşr, Kâhire, 179s.
- HÂMED, A., 2017, Lisaniyyâtu Nassi'l-Kur'ani, Dirâset Tatbikiyye fi't Terâbuti'n Nassi, Dâru'l-kalem, Beyrut, 216s.
- HÂMMADE, İ., 1998ç Makalet fi'n Nakdi'l-Edebi, Dâru'l-Mearif, Beyrut, 1.bs.
- HÂMMUDE, 'Abdul 'Aziz, 1998ç el-Maraye'l-Muhaddebe, Menşurati'l-Alemi'l-M'arife, kuveyt, 356s.
- _____, 2003. el-Huruc min et-Tih Manşurati Alemi l-Ma'rife, kuveyt, 380s.
- HÂNEFÎ, H., 1987. Dirâset Felsefiyye, Mektebetu 'l-Angelu Mısıriyye, Kâhire, 606s.
- _____, 1981. et-Turâs ve't Tecdid, Dâru't Tenvir Li et-Tibâ'a ve'n Neşr, Beyrut, 192s.
- HÂRB, A., 1993. Nakdu'n -Nas, Merkezi'l-Sekâfi'l-'Arabi, Beyrut, 285s.
- EL-HASAN, A., 1996. Medhal Nakdi ile Esferi'l-'Ahdi'l-Kâdim, Kâhire, 250s.
- HASAN, Ş., 2012. Nakdu'l-Hitâbi'l-Usûlî , el-Ma'hedi'l-Ali Li'l-Fikri İslamiy, ABD, 415s.
- HAYMAN, S., 1980. en-Nakdu'l-Edebi ve Medârisuhu'l-Hadise, çev. İhsan 'Abbas, Muhammed Yusuf Necm, Dar Biblişurya, İskenderiyye, mısır, 340s.
- EL-HURÎ, 'A., 2001. Esbâb-u İhtilâf el-Mufessirîn fi Ayeti'l-Ahkâm, Kâhire üniversitesi, Dâru'l-Ulûm, Kâhire ,408s.
- EL-ID, Y., 1985. fi M'arifeti'n Nas, Beyrut, Dâru'l-Afaki'l-Cedide, 307s.
- İBN AŞÛR, M., 1983. et-Tahrir ve't Tenvîr, Tunus: ed-Dâru't Tunusiyye Li'n -Neşr, tunus, cs 30.
- İBN CÜZEY, E., 1996. et-Teshîl li-Ulumi't Tenzîl, Abdullah Halidi, Beyrut, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, cs 2.
- İBN EBÎ HATÎM, A., 1998. Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim, tah. Esad et-Tayyib, Mektebetu Nazaru Mustafa Baz, Suudi Arabistan, 3.bs, cs 10.
- İBN FÂRÎS, A., 1979. Makâyîsu'l-Lüga, tah. Abdu's Selam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrut, cs6.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, A., 1959. Fethu'l-Bari, Şerhu Sahihi'l-Buhâri, tah. Muhammed Fuat Abdu'l-Bâki, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, cs13.
- İBN HALDÛN, A., 1988. Mukaddime, tah. Halil Şehade, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2, 763s.
- İBN KESÎR, İ., 1999. Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, tah. Sami b. Muhammed Selame, Dâru't Taybe Li'n Neşr ve't Tevzi', Beyrut, 2, cs 8.
- İBN KUTEYBE, M., 1999. Te'vilu Muhtelefi'l-Hadîs, Mektebetu'l-islîmi, Beyrut, 528s.
- _____, 1973. Te'vilu Müşkilu'l-Kur'an, El-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, 799s.
- İBN MÂCE, M., 2009. Es-Sünen, tah. Şuayb Arnaut, Dâru'r Risâle, dimeşk, cs 5.
- İBN MANZUR, C., 1994. Lisânu'l-'Arab , Dâru Masâdır, Beyrut, cs 15.
- İBN MUFLÎH, Ş., 1999. el-Adâbu's Şer'iyye ve'l-Minehi'l-Mer'iyye, Müessetü'l-Risâle, dimeşk, cs3.
- İBN SELÂM, M., 1998/ Tabâkat-ı Fuhuli's Şuarâ, tah. Mahmut Şâkir, Dâru'l-Medeni, Cidde, Suudi Arabistan, 1009s.

- İBNİ ATİYYE, A.G., 2001/ el-Muharrer el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz, tah. Abdu's Selam Abdu's Şafi Muhammed, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye Beyrut, CS 2.
- İBNİ TEYMİYE, , 1990. er-Risâletu'l-Arşıyye, Metbaatu'l-Selefiyye, Kâhire, 34S.
- İBNÜ'L-ARABÎ, M., 2003. Ahkâmu'l Kur'an, tah. Muhammed Abdu'l Kadir Ita', Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, 3BS., cs4.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, M., 1992. Zâdu'l-Mesîr min İlmi't Tefsîr, Abdu'r Rezzak Mehdi, Dâru'l-Kitabu'l-Arabiy, Beyrut, cs 4.
- İBNÜ'S-SALÂH, C., 1986. Ma'rifetu Envâi Ulumi'l-Hadis, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 408s.
- İSMÂİL, İ., , 2013. el-Edebu ve Fununûhu, Dâru'l-Fikri'l-Arabiy, Kâhire, 150s.
- EL-KAFARÎ, N., 1994. Usûl-u Mezhebi'sh -Şia el-İsna 'Aşeriyye, Suudi Arabistan: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud, cs3.
- EL-KÂSİMÎ, M., 1998. Muhâsinu't Te'vil, tah. Muhammed Basil, 'Uyunu's Sud, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, cs 9.
- KASSAB, Velid, 2009. Menâhıcu'n -Nakdu'l-Edebi el-Hadis Ru'ye İslâmiyye Dâru'l-Fikr, , dımeşk, 245s.
- EL-KEFEVÎ, E., 1998. el-Küllıyyât, tah. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Beyrut, Dâru'r Risale, Beyrut, 1226s.
- EL-KELUZENÎ, M., 2004. el-Hidâye ale Mezhebi'l-İmam Ebi Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, tah. Abdul -Latif Hemim, Mahir Yasin el-Fahl, Müessesetü Gıras Li'n -Neşri ve't -Tevzi', Kâhire, 656s.
- EL-KERCÎ, M., 2003. en-Nuketu'd Dalle fi Envai'l-Ulûm ve'l-Ahkâm, Dar-u İbnu'l-Affan, Kâhire. cs4.
- EL-KETTÂNÎ, M., Nazmu'l-Mütenâsir min el-Hadisi'l-Mütevâtir, tah. Şerif Hicazi, Dâru'l-Kutubu'l-Selefiyye, Kâhire, 264s.
- KRİSTEVA, J., 1997. İlmu'n Nass, çev. Ferit Zahi, Abdulcelil Nazım, Dar-u Tobkal, el-Mağrib, 96s.
- EL-KURTUBÎ, Ş., 1964. Camiu' Ahkâmi'l-Kur'an, tah. Ahmed el-Berduni, İbrahim Etfiş, Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye, Kâhire, cs 20.
- EL-KÜRDÎ, A., 2006. Kırâatu'n -Nass Mukaddime Târihiyye, Kâhire, Mektebetu'l-Edeb, Kâhire, 180s.
- LANSON, G., 2015. Menhacu'l-Bahs fi'l-Edeb ve'l-Lüga, Muhammed Mendur, Merkezi'l-Kavmi Li't Tercüme, Kâhire, 122s.
- LUKÁCS, G., 1985. Dirasât fi'l-Vâkıyye, çev. Nayif Belluz, el-Müessesetü'l-Camiiyye Li'd -Dirâset ve'n -Neşri ve't -Tevzi', Kâhire, 352s.
- MASLUH, S., 1991. "Nahvu'l-Ecrumiyye eş-Şiiriyye", Mecellet Fusul, Kâhire, sayı 10, ss 151-166.
- EL-MÂTÜRÎDÎ, E., 2005. Tevilât Ehli's Sunne, tah. Mecdi Sellum, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, cs10.
- EL-MÂVERDÎ, A., en-Nuket ve'l-Uyûn, tah. Seyyid İbni Abdu'l-Maksud b. Abdurrahim, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye Beyrut, cs10.
- Mefhumu'n Nass, Abdullah Hızır , [https://www.aiacademy.info/2017/05/03/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5_\(01/02/2019\).](https://www.aiacademy.info/2017/05/03/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5_(01/02/2019).)
- EL-MESEDÎ, A., 1982. el-Uslûbiyye ve'l-Uslûb, ed-Dâru'l-Arabiyyetu Lil Kitab.
- MEŞ'AN, S., 2013. Tefsiru'l-İşari, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 256s.

- MUHÂSİBÎ, H., 1971. Fehmu'l-Kur'an ve Meani, tah. Hüseyin Kutlu, Dâru'l-Kindi, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 531s.
- EL-MUVEKKİLÎ, H., 2005 . "Esbâbu'n Nuzûl ve Eseruhe fi Tefsiri'l-Kur'an", havliyyeti Kulliyeti'l-Muallimin fi Ebehe, ss.13-61.
- EL-MÜBERRİD, Ebu'l-Abbâs, 1997. el-Kâmil fi'l-Lüga ve'l-Edeb, Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, Kâhire, cs4.
- MÜSLİM, H., Sahih Müslim, tah. Muhammed Fuat Abdalbaki, Dâru'l-İhyâ't Turâsi'l-Arabi, Beyrut, cs 5.
- EL-MÜSTAZHİRÎ, M., 1980. Hilyeti'l-Ulemâ fi M'arifetu Mezâhib el-Fukahâ, tah. Yasin Ahmed İbrahim Daradka, Müessetü'l-Risale, Beyrut, cs3.
- EN-NAHHAS, A., 2001. İ'râbu'l-Kur'an, tah. Abdu'l-Menn'am Halil İbrahim, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 200s.
- NASIF, Mustafa, 2000. Nazariyyetu't Te'vil, en-Nadil Edebi Cidde, Suudi Arabistan, 233s.
- EN-NEHRAVÎ, A., 1995, el-Fevâkihu'd Devâni ale Risaleti ibn Ebi Zeyd Keyrâvâni, Dâru'l Fıkr, Beyrut, cs 2.
- EN-NEVEVÎ, Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, cs20.
- _____, 1994, et-Tibyan fi Edebi hamleti'l-Kur'an, tah. Muhammed Haccâr, Dâru'l-İbn Hazm li't Tebaa ve'n Neşri ve't Tevzi', Beyrut, 247s.
- NEWTON, K. M, 1996. Nazariyyetu'l-Edeb fi'l-Karn'il İşrîn, çev. İsa el-'Akub, Ayn Li'd -Diraseti ve'n -Neşri, Kâhire, 269s.
- EL-ÖMERÎ, M., 2012. İşkâliyyetu Tarihiyyeti'n Nass ed-Dini ve'l Hitabi'l Hadêsi'l Muâsir, Cezayir: Manşurat Dıfâf, 559s.
- PİAGET, J., 2004. el-Epistomoloji el-Tekviniyye, Seyyid Nefâdi, Dâru-t Tekvin, Dimeşk, 112s.
- RÂĞİB EL-ISFAHÂNÎ, H., 1992. el-Müfredât fi Garîbi'l Kur'an, Dâru'l Kalem ,Beyrut, 500s.
- RÂZÎ, F., 1999. Mefâtihu'l Gayb, Tefsiru'l Kebir, Dâru'l İhyai't Turasi'l'Arabi, Beyrut, cs32.
- _____, 1986. Te'sis et-Takdîs, tah. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l Külliyyetu'l - Ezheriyye, Kâhire , 319s.
- RÂZÎ, M., 1997. Tuhfetu'l Muluk, Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l Beşairi'l İslamiyye, Beyrut, 319s.
- REŞİT, İ., 1999. Esbâb-u Nuzûl ve Eseruhe fi Beyani'n Nusus, Dâru's -Şihab, Beyrut, 600s.
- Rıdvan .z. vd, 1997. Medhal ile Nakdi'l Edebi, Menşurati'l Alemi'l Marife, Beyrut, sayi221, 219s.
- RİCOEUR, P., 1988. İşkâliyyetu Sunâiyyeti'l-Mâna, çev. Fıryâl Gazzûl, mecelletu elif, ed'dar beydâ, say 8, 240s.
- _____, 2001. min en-Nass ile Fi'l, Ebhâs fi't Te'vil, Muhammed barrâda, Dâru'l Ayn, Kâhire, 344s.
- RİDA, M., 1990. Tefsiru'l-Menâr, el-Heyeti'l Mısriyye el-'Amme Li'l Kitâb, Kâhire, cs12.

- RİDVAN, İ., 1992. Ârâu'l-Müsteşrikîn Havle'l-Kur'âni'l-Kerim ve Tefsîrihi, Dâru't Taybe, Riyad , cs 2.
- ER-RÎSÛNÎ, K., 2010. en-Nassu'l Kur'anî min Tehafütü'l Kırâa ile Ufuk-i Tedebbur, Manşurati'l Vezarati'l Evkaf, Ribat, 580s.
- SAİD, E., 2000. el-Âlem ve'n-Nass ve'n-Nâkıd, Abdu'l Kerim Mahfûz, Menşuratu İttihadi 'l Kuttabi'l 'Arabi, Dimeşk, 385s.
- _____, 1984. el-İstişrak el-'Marife "es-Sulta" el-İnşa, çev. Kemal Ebu Dib, Müessetü'l Ebhâsi'l Arabiyye, Beyrut , 386s.
- ŞEHRUR, M., el-Kitâb ve'l Kur'an, dimeşk, Dâru'l Ahali lin -Neşri vet' Tevzi, 825s.
- ŞEVKÂNÎ, M., 2000. İrşâdu'l Fuhûl fi Tahkiki'l Hakkı min İlmi'l Usûl, tah. Sami b. El-'Arabi, Riyad, Dâru'l Fadile, Suudi Arabistan, cs2.
- _____, 1994. Fethu'l Kadir, Dar İbni Kesir, Dâru'l Kalem et-Tayyib, dimeşk-Beyrut, cs2.
- ET-TABERÎ, E., 2000. Câmiu'l Beyân fi Te'vili'l Kur'an, tah. Ahmet Muhammed Şakir, Dâru'r Risale, Beyrut, cs 24.
- TİZİNİ, T., 1997. en-Nassu'l-Kurânî Ememu İşkaliyyetu Bunye ve'l Kırâa, dimeşk, Dâru'l Yenabi', 425s.
- TOMPKINS, p., 1999. Nakdu İsticâbeti'l Kâri' min eş-Şekl3aniyye ile ma Ba'de Bunyeviyye, çev. Hasan Nazım, el-Meclisu'l Ala Li's -Sekafe, Kâhire, 392s.
- EL-VÂHİDÎ, A., 1994. el-Vasît fi Tefsiri'l Kur'an el-Mecîd, tah. Şeyh Adil Ahmed Abdu'l Mecid, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, cs4.
- WOLFGANG, H., 2004. Medhal ile İlmi Lugati'n -Nass, çev. Hasan Bahiri, Mektebetu'z -Zehrâ, eş-Şark, Kâhire, 435s.
- WOOLF, V., 1971. el-Kâriu'l Adi, çev. Akile Ramadan, el-Heyetu'l Mısriyye li'l-Kitab, Kâhire, 248s.
- YAKUB, T., 2004. Esbûbu'l Hata fi't Tefsîr, Dar İbnu'l -Cevzi, Beyrut, cs 2.
- YASİN, S., 1991. et-Tahlilu'l İctimâi Li'l Edeb, Kâhire, Mektebetu Medbule, 248s.
- EZ-ZEMAHŞERÎ, E., 1987. el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl, Dâru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut, cs 4.
- EZ-ZERKEŞÎ, B., 1994, el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh, Dâru'l Kutubi, Beyrut, cs 8.
- _____, 1957. el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, tah. Muhammed Ebu'l Fadıl İbrahim, cs4.
- _____, 1998. Teşnifi'l el-Mesami' bi Cem'i el-Cevami, tah. Seyyid Abdul 'aziz, Abdullah Rabi', Mektebet-u Kurtuba Li'l -Bahsi'l -İlmi ve İhyai't -Turas, Kâhire, cs4.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı Muhammed Zekeriya Elhamed

Doğum Yeri ve Tarihi 01. 11. 1974

Eğitim Durumu

Yüksek lisans

Lisans Öğrenimi Usuluddın(din usulü) 1998

Yüksek Lisans Öğrenimi Şaria ve kanun (ilahiyat) karşılaştırmalı fkih 2001

Doktora Öğrenimi -

Bildiği Yabancı Diller Arapça-İngilizce

Bilimsel Faaliyetleri

Uluslararası Zinciriye Şairleri Buluşması

Mardin/Türkiye 1-3 Kasım/November 2012

Uluslararası Türkiye'de Konuşulan Arapça Lehçeler ve Sözlü Edebiyatları Sempozyumu Mardin'de<17-18 mays -2013

- 4Uluslararası Arapça Yarışmaları (juri) - antakya

- 5Uluslararası Arapça Yarışmaları (juri) . adiyaman

6. Uluslararası Arapça Yarışmaları (juri) k. maraş –

Risaleler hasan eljeridi –tahkik muhamad zekeriya

alhamad – noyamedya yayincilik 2013. Kahramaraş

Arap şiirine kürt şairlerin etkisi – fikir bahçesi sempozyumu– G. antep 2014

Suriye de imam hatip liseinde 10 Yıl ders verdim ve idareci

Suriye de diyanet işleri müftülükte müdür 2 sene

KSÜ okutman olarak 7 sene

İş Deneyimi

İletişim

E-Posta Adresi

Hamad.zakaria@yahoo.com

Tel.

05366892230

Tarih