إشكاليّاتٌ عامّةٌ في التّأويل الْحداثِيِّ للتُّراث

General problems in the modern interpretation of heritage

خير الدين نزليوي

جامعة الجزائر1 بن يوسف بن خدة، كلية العلوم الإسلامية (الجزائر)

kheireddine1904@gmail.com

تاريخ الارسال: 2024/02/22 تاريخ القبول: 2026/06/18 تاريخ النشر : 2026/06/30

ملخص:

تُقدِّم القراءة الحداثية نفسَها على أنها تأويل معاصر للتراث الديني، يُلبِّي حاجيات المسلم الدينية ويواكب الحضارة الغربية، لكنّ هذا التأويل انزلق إلى إشكالات خطيرة، منها:

1/ إشكالية المفهوم: فالتأويل في الحداثة أن يضع القارئ المعنى الذي يبدو له للنص مستفيدًا من النظريات الحديثة الغربية، وهذا لا يصلح تطبيقه على القرآن.

2/ إشكاليات الاستمداد: أخذت الكتابات الحداثية الأفكار والأساليب الاستشراقية مسلمات علميَّة دون بحثٍ في جدواها ولا تَـمكُّنٍ من توظيفها.

3/ إشكاليات المناهج: تستخدم القراءة الحداثية في التأويل مناهج تفسيرية غربية، فغدا التأويل وكأنه يدافع عن آراء مُعدّةٍ مسبقًا، وتصير به النصوص الشرعية لا ثابتَ فيها ثمّ إنّ هذه المناهج نشأت في بيئات قائمةٍ على الفصل بين الدين والحياة، فكيف يمكننا الوثوق في نتائجها في تفسير نصوص وقراءة تاريخ يُعتبَر الدين فيهما أهمّ المرتكزات؟

4/ إشكاليات الأهداف: ترجع عامّة أهداف القراءة الحداثية إلى الموائمة بين الماضي والحاضر واستلهام المفاهيم العقلانية من التراث وتحقيق حضور سياسي قادر على المواجهة، وهذه الأهداف أدّت بانزلاق التأويل الحداثي عن المنهجية العلمية، وأصبح قراءة استغلالية تسعى إلى تلبية الحاجيات الإيديولوجية.

الكلمات المفتاحية: القراءة الثانية؛ التأويل الحداثي. التراث الديني. الاستشراق والحداثة. المناهج الغربية التأويلية.

.**Abstract:**

Modern reading itself is presented as a contemporary interpretation of religious heritage, satisfying the religious needs of Muslims and keeping pace with Western civilization in diverse intellectual, cultural and technological fields... But this interpretation slipped into serious problems that turned it from an interpretation to an allegation and a substitution, including:

1.1 Problems with the concept of interpretation: The interpretation of modernity is that the reader should have the meaning of the text, taking advantage of modern Western theories that are compatible with contemporary culture, whatever its consequences, and this is not appropriate for the Qur'an; it is read to understand God's will.

2/Strengthen problems: Modernists treat heritage with the same ideas and methods as those with which they are treated. Even modernists who come from the rising product are considered necessary.

Modern scripts have taken the radiative methods of scientific Islam without researching their feasibility, such as the Toved and the politicization, and have been derived only from anti-Islamic inhalation, neglecting Islamic responses to the radiation .

3/Practice problems: Modern reading begins with giving absolute freedom of mind to understand and then uses Western interpretation methods, such as the historical materialistic approach and the defunct approach. Tomorrow the modern interpretation is an advocate of pre-prepared views, enhancing the centrality and use of Europe. Legislative texts become unsacred and have no consistent meaning to understand, leading to the judgement of their genesis.

4/4 Problems of objectives: Modern reading seeks to achieve many objectives which are generally due to the harmonization of past and present, the inspiration of rational concepts of heritage and the achievement of a political presence capable of confronting various movements. However, these objectives have led to a slippage in the modern interpretation of scientific methodology and have become an exploitative reading that seeks to meet ideological needs.

Keywords: second reading; modern interpretation. Religious Heritage. Shining and Modernity. Western interpretation curricula.

1.مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

إنّ الدراسات الحداثية تسعى جاهدةً لتقدّم قراءةً جديدةً للتراث الإسلامي برُمَّته، وتنطلق في تعاملها معه من الأزمة التي يعيشها العقل العربي المعاصر، فهو – حسْبَها- عقلٌ متخلّفٌ لا يملك تفكيرًا منطقيًّا ولا توظيفًا منهجيًّا، ولعلاج هذه الأزمة لا بدّ من إعادة تشكيل العقل العربي من جديد، وعملية إعادة التشكيل هذه تتطلب مناقشةَ كلِّ المصادر التي تمد العقل المعاصر بالثقافة والأفكار والمناهج، ومن أبرزها التراث الديني وعلى رأسه نص القرآن.

فالتراث الديني – حسب المَنظور الحداثي- كبّل العقل ومنعه من الانطلاق، وقيّده بالثوابت والمسلّمات التي لا يمكن أن تُبحَث، وأثقله بالمقدسات التي لا يمكن أن تُناقَش، فلا بدّ إذن لعملية إعادة تشكيل العقل أن تمرّ بقراءة التراث قراءةً ثانيةً متحررةً من كلّ قيد، متوسلةً إلى فهمه بمناهج حديثة غير مناهجه وأساليب متحضرة غير أساليبه، ومن الأقدر على أن يمدّنا أو نستمد منه هذه المناهج والأساليب إلا العلوم الأدبية والإنسانية الغربية.

وهكذا اقتحم الحداثيُّون مجالات التراث المختلفة متسلّحين بالمناهج الغربية، واثقين كل الوثوق في مقدرتها التفسيرية ودقتها المنهجية؛ لتتنوع القراءات الحداثية للتراث بتنوع اتجاهات أصحابها، وتختلف نتائجها حسب مصدر استمدادها، ما بين شرقٍ اشتراكي، وغربٍ رأسمالي.

وهنا يحق لأيّ باحثٍ أن يتساءل مستشكلا؛ ماذا يُقصَد بالتأويل عند دعاة القراءة الثانية؟ ما هي المصادر التي يستمد منها الحداثيون العرب الرؤى والأفكارَ النقدية في قراءتهم للتراث وتأويله؟ ثمّ ماذا عن توظيفهم للمناهج الغربية في القراءة، هل كان توظيفًا موفقًا؟ أم كان خائبًا؟ وما هي الأهداف التي يبتغي الحداثيون تحقيقها بالقراءة الثانية والتأويل الجديد؟ والإجابة على هذه التساؤلات تفضي إلى الحكم على التأويل الحداثي، هل هو تأويل مستساغ؟

إذن يأتي هذا البحث ليجيب على هذه التساؤلات ويرصدَ بعض الإشكالات التي اكتنفت الخطاب الحداثي في تعامله مع التراث انطلاقا من مفهوم التأويل، إلى مصادر الاستمداد، ثمّ على مستوى الضوابط والمناهج، وصولا إلى أهداف هذا التأويل الجديد، ولذا جاء البحث مقسّمًا وفق الخطة الآتية:

1- إشكاليات على مستوى مفهوم التأويل:

1.1- مفهوم التأويل عند الحداثيين.

2.1- مناقشة هذا المفهوم.

2- إشكاليات على مستوى الاستمداد:

1.2- أسلوب التوفيد الفيلولوجي.

2.2- أسلوب التسييس.

3- إشكاليات على مستوى المناهج:

1.3- المنهج التاريخي المادي.

2.3- المنهج التفكيكي.

4- إشكاليات على مستوى الأهداف:

1.4- أهداف متعلقة بخدمة المشروع الحداثي.

2.4- أهداف متعلقة بمنافسة التيارات المخالفة.

خاتمة.

وتجدر بنا الإشارة إلى أنّ الإشكالات التي يرصدها هذا البحث إنما بحسب الغالب على الخطاب الحداثي، فقد توجد كتابات حداثية لا تكتنفها هذه الإشكالات كلها أو بعضها، وقد نرصد أمرًا لا ينطبق على بعض الكتابات أو المشاريع الحداثية، فلكل قاعدة استثناء ولكل ظاهرة شاذ، والشاذ لا يقاس عليه.

1. إشكاليات على مستوى مفهوم التأويل:

1.1 مفهوم التأويل عند الحداثيين:

المعروف لدى الباحثين في مختلف العلوم أنّ خطوت البحث وآلياته محددة المفاهيم، فلو سألنا أهل الأصول عن مفهوم التأويل، لأجابونا بأنّه صرف المعنى من الظاهر إلى معنى محتمل لدليل راجح.

فهل للتأويل عند الحداثيين حدٌّ منضبط المعالم وتعريف واضح المعاني؟ نستعرض بعض أقوال رُوّاد الاتجاه الحداثي علّها تعطينا إجابات بيّنة.

يقول حسن حنفي: « فالتأويل للنص – ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به[1]– لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأنّ النّص قالب دون مضمون... حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل أو إلى سبب نزول، بل إلى مجرّد الحدس البسيط، حتى هذه النصوص لفهمها حدسًا تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس»[2]

فالتأويل عند حسن حنفي هو وضع مضمون معاصر للنص حتى ولو كان نصًّا واضح المعنى، ولا يهم فيه إن كان هذا المعنى الموضوع دلّ عليه دليل أم لا، ولا يهم أيضًا إن كان النص واضح المعنى أم لا، يحتاج إلى تأويل أم لا.

وبمبالغةٍ أكبر يدعو محمد أركون إلى فتح باب التأويل للقارئ – أيِّ قارئٍ– في جميع الاتجاهات فيقول: « فيما يتعلق بالقرآن، فإنّي سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة... إن القراءة التي أحلم بها هي قراءةٌ حرّةٌ إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كلّ ذاتٍ بشرية نفسها، سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارةٍ بِحُريةٍ من كتابٍ طالما عاب عليه الباحثون فوضاه»[3]

فلكل قارئٍ إذن أن يفهم المعاني ويربط الأفكار والتصورات كما يبدو له بحرية تامّة، دونما قيد ولا ضابط.

هذه القراءة التي يدعو إليها حسن حنفي ومحمد أركون تعطي إذن للقارئ الحق في إنتاج المعنى من النص أيًّا كان هذا المعنى، ويدافع عبد المجيد الشرفي عن هذا الحق للقارئ، ويعتبره استفادةً ضروريةً من تطور اللغة وعلوم الدلالة فيقول:«... لكنني أريد أن ألاحظ في الصدد أنّ المنهج اللغوي المُتبَع عند الأصوليين هو كذلك في حاجة إلى مراجعة؛ لأنّ القدماء عمومًا برغم ما يثبتونه من المشترك والمجاز إلى غير ذلك، يعتبرون أنّ هناك معنى موجودًا في حدّ ذاته، وأنّ اللغة هي الوسيلة للوصول إلى ذلك المعنى، وهذا ليس اختصاصي، ولكنني مُضطَّرٌّ في هذا الميدان – كما في ميادين عديدة– إلى أن آخذ من هؤلاء الذين ليس هناك بدٌّ من الأخذ عنهم، أي ما وصلت إليه المعرفة في عصرنا، نعرف أنّ اللّغة لا تدل على معنى ما في حدّ ذاتها إلا بقدر ما يشارك القارئ في إنتاج ذلك المعنى، فليس النّص في حدّ ذاته إذن هو الدال على المعنى، وإنما القارئ يكسب النص والكلام واللغة معنى من المعاني... ورغم ذلك فإنّنا نساهم أيضًا في إنتاج المعنى الذي تُعبِّر عنه تلك اللغة....»[4]

وهكذا يظهر لنا أنّ التأويل في القراءة الحداثية هو أن يضع القارئ المعنى الذي يبدو له للنص، على أن يكون في هذا المعنى مستفيدًا من النظريات الحديثة الغربية في القراءة والعلوم الإنسانية عموما، وأن يكون هذا المعنى متلائما مع الحياة والثقافة المعاصرة، مُتجاوزًا ما كتبه علماء الأصول والتفسير، ومهما كانت النتائج التي أدّى إليها هذا التأويل، وهنا يصل بنا الكلام إلى طرح الإشكال: هل النّص لا يحتمل إلّا معنى واحدًا يقصده صاحبه – خاصة القرآن–، أم أنّ النص فضاءٌ واسعٌ يولّد منه القارئ ما يبدو له من المعاني؟

2.1 مناقشة هذا المفهوم:

إنّ الذي يدعو إليه الحداثيون يقترب كثيرًا – إن لم تكن هي بعينها– من نظرية موت المؤلف لصاحبها رولان بارت Roland Barthes، والتي دعا من خلالها إلى إقصاء المؤلف وتحرير القارئ، ليضيف القارئ على النّص معاني غير متناهية، وهذا لا يتم إلّا بالخروج عن القراءة التقليدية والتحرر من القواعد التأصيلية للتأويل(5).

وقد وُجّهَت لهذه النظرية انتقاداتٌ شديدةٌ منها أنّها تنزع عن المؤلف سلطته على النص وذاتيته لتسلمها للقارئ؛ فهي إذن استبدال ذاتية المؤلف بذاتية القارئ، وإذا كان إلغاء سلطة المؤلف بهدف عدم تأثر النصوص بالإيدلوجيا والموروث الثقافي للمؤلف، فهل سيكون القارئ في تأويله للنص بمنأى عن ذلك؟ ألا يمكن أن يُؤوِّل القارئ النصَّ متأثرا بالثقافة السائدة أو العادات الموروثة أو التخوفات أو التطلعات التي يصبو إليها؟ ثمّ إنّ تأويل القارئ للنص هو كذلك نصٌّ؛ فهل يخضع لهذه النظرية؟ وهكذا نقع في التسلسل، وهو باطل منطقيّا، ثمّ هل يستطيع أصحاب هذه النظرية تطبيقها على نصوصهم؟ فكيف ينادون بموت المؤلف وهم مؤلفون.

والأخطر في هذه النظرية أنها ستؤول إلى أنّ كلّ نصّ مُقدَّس ليس له مؤلف، وألّا قدسية له، وهكذا نقترب من قول نيتشه بموت الإله، إن لم يكن أفضع، مع ما تؤول إليه النظرية من تفكيك القيم الإنسانية وإسقاطها(6).

ثمّ إنّ هذه النظرية لا يمكن تطبيقها على النصوص ذات الطبيعة التشريعية وفي مقدمتها القرآن؛ لأنها نصوص يُراد من القارئ وغيره العمل بأحكامها؛ ولا تُفسَّر إلّا من طرف مشرعها نفسه، وهكذا في كل المنظومات القانونية، تصدر السلطات النصوص القانونية، ثمّ تُصدِر المذكرات التفسيرية واللوائح التطبيقية لهذه القوانين.

وأما فيما يخص القرآن الكريم، فإنّه كتاب هداية وتشريع، أنزله الله تعالى ليهتدي به الناس إيمانًا وتعبُّدًا وتعاملا وأخلاقًا، فالواجب عند قراءته فهم مراد الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 105] وموضع الشاهد عند قوله ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ فإذا كان رسول الله ﷺ لا يحلُّ له الحكم إلّا بما بيّنه الله تعالى في كتابه؛ فغيره أولى، وهذا ما يفهمنا بأنّ قارئ القرآن عليه أن يصل إلى فهم مراد الله تعالى، لا أن يتأول من عنده.

ويؤكد القرآن هذا المعنى في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء:26] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النحل:89]

فإذا جعل القارئ يتأول القرآن ويضع المضمون الذي يريد دون دليل يُثبِت أنّ هذا التأويل هو مراد الله تعالى؛ فقد تقوّل على الله دون علم ونسب إليه ما لم يقله، ويكون حينئذٍ مُدّعِيًا لا مُؤولا، قال ابن جرير الطبري:« فغيرُ جائزٍ صرفُ الكلام عمّا هو في سياقه إلى غيره، إلَّا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبرٍ عن الرسول تقوم به حُجَّة. فأمّا الدَّعاوى فلا تتعذر على أحد»[7]

2. إشكاليات على مستوى الاستمداد:

الخطاب الحداثي العربي يدعو إلى تجديد الدين وعصرنته عبر حركة تأويلية حديثة وقراءة جديدة للتراث الإسلامي عموما وللنص الشرعي خصوصًا، ما يشعرك في أوّل الأمر أنّك أمام مشروع فكريّ وحضاري مستقل تقوم به النخبة الحداثية، ثمّ ما يلبث القارئ لأدبيات الحداثيين حتى يكتشف أنّ مصدر هذا الخطاب هو المنتوج الاستشراقي مادةً وتحليلات، إلى حدّ إعادة إنتاج الأفكار نفسها بالأساليب نفسها[8]، ولا يُخفي الحداثيون هذا، بل يعلنون صراحةً إعجابَهم بالحركة الاستشراقية، ويشكرون فضلها في فتح أبصارهم نحو فهم التراث ومكامن الخلل فيه، وفي هذا الصدد يقول محمد أركون: « ولكن لِنَكُن متواضعين في ذات الوقت، ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته...

ولذا فإني أُحيّي – بكل اعترافٍ بالجميل– جهودَ ومكتسبات روّاد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزين وهوبير غريم وتيودور نولدكه... وكما ينبغي أن نحيّي تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت وريجيس بلاشير...» وذكر في هذا السياق قائمة من المستشرقين، ثم عاد في صفحة بعدها ليؤكد تأثير هؤلاء المستشرقين في المعرفة بالقرآن فيقول:« كنت ذكرت آنفا لائحة بأسماء الباحثين الرّوَّاد الذي ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علميّ وأدَّوا إلى تقدّمها أو تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن، وربّما كان القارئ لا حظ أنّي لم أذكر إلا أسماء مستشرقين»[9]

ويعتبر عبد المجيد الشرفي أنّه لا غنى لدارسي العقيدة الإسلامية وعلم الكلام عن الرجوع إلى موسوعة جوزيف فان إس المعنونة بـ: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ويؤكد أيضًا لدارسي أصول الفقه على ضرورة الرجوع إلى كتابات المستشرق الألماني شاخت[10].

في كتابهما "الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن للجابري" عقد المؤلفان البكاري عبد السلام والصديق بوعلام مُلحقًا بعنوان مقابلات، قابلا فيه بين كتاب تاريخ القرآن للمستشرق نودلكه وكتاب مدخل إلى القرآن للجابري، ليستنتجا أن كتاب الجابري من حيث جوهره يكاد يكون مُستنسَخًا عن كتاب نودلكه[11].

نكتفي بما ذكرنا، وإلا فالشواهد كثيرة وصريحة على أنّ الخطاب الحداثي مصدره أعمال المستشرقين، ولنأخذ أسلوبين اثنين من الأساليب الاستشراقية التي غلب على الحداثيين تطبيقها في كتاباتهم، وهما:

1.2 أسلوب التوفيد الفيلولوجي:

الفيلولوجيا علم يهتم بالتراث القديم عامّة وبتحقيق النصوص التراثية خاصة وتقديمها إلى الباحثين بعد ضبطها ونقدها ونشرها.

ولقد كان اعتماد المستشرقين في القرن التاسع عشر وما بعده على الفيلولوجيا اعتمادًا كبيرًا، بل إنّ المستشرق لَيبدأ مساره العلمي باعتباره باحثا فيلولوجيًّا على حد تعبير إدوارد سعيد [12].

وكان الأسلوب الغالب على الدراسات الاستشراقية الفيلولوجية هو إرجاع التراث الإسلامي إلى حضارات وثقافات سابقة، ثمّ الحكم على وظيفة علماء الإسلام أنَّها لم تكن إلا تَـوْفيدًا لتلك الثقافات والمعارف وإدخالها إلى العلوم الإسلامية، ومزجها وتركيبها، والتعسُّف في الاستدلال لها من القرآن والحديث؛ لتخرج على الهيئة المعروفة في التراث.

وكسائر العلوم والأدبيات دخلت الفيلولوجيا إلى العالم العربي، ويرى المستشرق الروسي إغناطيوس كراتشكوفسكي أنّ أوّل باحث عربي وظّف الفيلولوجيا في دراسة اللغة العربية هو جرجي زيدان ضمن كتابه فلسفة اللغة العربية[12].

ومن ثمّ اعتمد الحداثيون العرب على الفيلولوجيا مع أسلوب التوفيد، فتتبعوا الكثير من الأحكام والعقائد والقواعد والمناهج الإسلامية وأرجعوها إلى أمم سابقة أو ديانات قديمة أو حضارات عتيقة أو عادات جاهلية.

وفي هذا الصدد يقول هاشم صالح في تعلقيه على كلام أركون السابق معللا له سبب ذكره قائمةً من المستشرقين فقط من باحثين أدَّوْا إلى تقدم المعرفة العلمية بالقرآن:« لأنّ المستشرقين هم وحدهم الذين طبّقوا المنهجية الفيلولوجية التاريخية على القرآن مثلما طبّق أسلافهم وزملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل»[14]

والتوفيد في الخطاب الحداثيّ كما في الاستشراقيّ قد يكون توفيدًا عامّا إجماليًّا بأن يُتّهَم علماء الإسلام أنهم أوفدوا علمًا كاملًا أو علومًا عديدةً من ثقافة أو حضارة ما، مثل قول محمد عابد الجابري:« وبعبارة أخرى ورثت الثقافة العربية الإسلامية كلّ علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة»[15]

ومثله أيضًا مقولة هشام جعَيْط وهو يكرر المقولة الاستشراقية الكَنَسِيَّة من أنّ القرآن مأخوذ عن الكتب السابقة، ويؤكد على تأثره بالمسيحية واليهودية مُعتبرًا هذا حقيقةً تاريخيةً، حيث قال: « إنّ التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية... إنّ أهم المؤرخين من مثل فلهاوزن وتور أندري يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقون في ذلك... ومن دون المسيحية الشرقية- السورية لم يكن ليظهر محمد» بل ويتجاوز جعَيْط المستشرق أندري في إقراره بتأثير المسيحية على القرآن فيقول: « ونحن نلحظ أنّ عالما مثل تور أندري يحلل عن كثب القرابة القريبة بين إفرائيم مثلا وبين القرآن الأولي، لكن لا يجسر أن يقر بتأثير واضح مباشر من المسيحية الشرقية على القرآن، بالنسبة للمؤرخ الموضوعي لا يمكن الانفلات من إقرار هذا التأثير، وهو ليس بالتأثير السطحي وإنما العميق الـمُسْتَبْطَن بقوّة...»[16]

وقد يكون التوفيد جزئيا بأن يُجعَل في مسألة أو مسائل خاصّة، فيُقال إنّ العلماء أخذوها من هذه الثقافة أو تلك، ومن أمثلته إرجاع الجابري لأحاديث الطاعة السياسية — وهي أحاديث مَقطوعٌ بصحتها- إلى الحضارة الفارسية والثقافة الكسروية كما أسماه[17].

والحقيقة الغائبة عن الخطاب الحداثي خاصة فيما يُرجَع توفيدُه إلى اليهود والنصارى أنّ الأنبياء – عليهم السلام- بُعِثوا بِدِين واحدٍ في أسسه ومبانيه العظام مثل أصول العقائد والعبادات والمعاملات، والقرآن الكريم يذكر لنا أحكامًا كانت مُشرَّعة عند الأمم السابقة، فمنها ما أقره وأثبته كقوله تعالى وهو يصف اليهود: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾ [النساء: 161] ومنها ما نسخه وألغاه كقوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ﴾ [الأنعام: 146] حيث أباح الله تعالى الشحوم لأمة محمد ﷺ تناولا واستعمالا.

ومن جهة ثانية لم يأت النبي ﷺ ليلغي كلّ ما وُجِد عند البشر من معاملات وآداب وأعراف، بل أُرسِل ليصحح ما انحرف عن دين الله تعالى وعن الفطرة السليمة، ولذلك كان ﷺ يقول: ((**إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ**))[18]، وفي رواية أخرى: ((**بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ**))[19]

وهذا ما كان يُحتِّم على مريد العدل والإنصاف أن يبحث عن القدر المشترك من الأحكام والعقائد والقصص التاريخي وغيرها بين الرسالة المحمدية وما سبقها من رسالات، وعن القدر المشترك بين أخلاق الإسلام وآدابه وبين أخلاق وآداب من سبقه.

فإن لم نحدد هذا القدر ولم نعرفه؛ فالتوفيد[20] عندئذٍ دعوى جزافية لا دليل عليها ولا حقيقة لها، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٢٤ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [النحل: 24-25]

ومن جهة ثالثة تاريخية فإن الجزيرة العربية وما جاورها مناطق بُعث فيها الأنبياء وسكنوها وانتشر فيها دينهم؛ فلا يَبْعُد أن تكون لدياناتهم بقايا في ثقافات المنطقة وشعوبها، هذه البقايا هي القدر المشترك بين الثقافات القديمة والرسالة المحمدية[21].

2.2 أسلوب التسييس:

ومن الأساليب الغالبة في التفسير الاستشراقي ثمّ الحداثي للتراث التسييس وذلك بإرجاع إنشاء علم إسلامي أو رواية نصّ أثريّ أو تبني حكم شرعيّ أو الانتماء إلى توجّهٍ مَذهبيٍّ إلى دوافع وخلفيات سياسية لدى علماء الإسلام الأوائل حتى الصحابة منهم.

ولعلّ أبرز من طبّق فكرة التسييس من المستشرقين جولد تسيهر، ثمّ تلميذه شاخت، واللَّذَيْن صارت آراؤهما حول السنة النبوية ومنهجهما التسييسي مَرجعًا لدى عامّة المستشرقين[22]، وعنهم انتقل هذا الأسلوب إلى الحداثيين العرب.

يخبرنا عبد المجيد الصغير أنّ علماء الإسلام القدماء غاب عنهم بحث العلاقة بين الظروف السياسية وبين إنتاج العلماء لمادّتهم وتنظيرهم لها، ممّا أوقع البحث العلميّ كله في مشكلة، ثم يُرجع الصغير الفضلَ في حلِّ هذه المشكلة إلى بحوث المستشرقين؛ فيقول: « وإذا كانت هذه المشكلة لم تعد اليوم مجهولة بالنسبة لتاريخ العلم في الإسلام، منذ أن فتح المستشرقون من قبيل جيب وشاخت... البحثَ في هذا المجال» ثم يؤكد بعد ذلك على تأثير البُعد السياسي على العالِم في الاتجاهين تأييدًا ومعارضة؛ فيقول: « ومهما يكن فإنّ المعرفي مثلما يكون أحيانا انعكاسًا للسياسي يخضع له ويبرره؛ يصير أحيانا أخرى سلاحًا يضمر رغبةً في مواجهته، سواء لمشاركته مجال السلطة والتأثير، أو لسحب بساط الشرعية من تحته...»[23]

ولعلّ من أوائل الكتّاب الذين استخدموا هذا الأسلوب أحمد أمين، ففي كتابه "ضحى الإسلام" حين كان يتحدث عن تشكل العلوم في العصر العباسي طرح سؤالًا ثم أجاب عنه، قال: « هل للدولة العباسية أثرٌ في تلوين العلوم كلّها أو بعضها، لونًا خاصًّا لم يكن يتلون به لو نشأ في دولة غيرها؟ هل لو كان العلم دُوِّن في العهد الأموي أو في الأندلس أو في دولة شيعية كان يتخذ شكلا آخر؟ وهل كان العلماء الذين دوّنوا العلوم متأثّرين بأنهم تحت ولاية العباسيين وسلطانهم، أو كانوا مستقلين تمام الاستقلال؟... والذي يظهر لي أنّ العلم تأثر بالدولة العباسية تأثرًا كبيرًا، بعض هذا الأثر واضحٌ ينكشف بأقلّ بحث، وبعضه غامضٌ عميقٌ لا ينجلي إلا بطول النظر وإعمال الفكر »[24] ثمّ بعد الحكم العامّ نجده يُبرِّأ بعض العلوم من تأثُّرها بالسياسة كالمنطق والطب والطبيعة، بينما يضع علومًا أخرى تحت التأثر السياسي بالسلطة العباسية كالتاريخ والفقه واللغة والنحو والأدب، على أنه عاد بعدها وبرّأ بعض العلماء ووصفهم بأنهم كانوا مع الحق[25].

ومن الأمثلة على التسييس عند أحمد أمين ذكره لمناظرةٍ جرت بين الكسائي الكوفي وسيبويه البصري في مجلس يحي البرمكي في المسألة المعروفة بـ:" كنت أظن أن العقرب أشدّ لسعة من الزنبور؛ فإذا هو إيّاها" حيث أنّ الكسائي أجاز فيها الوجهان: " فإذا هو إيّاها"

و" فإذا هو هي"، ولم يجز سيبويه إلا الوجه الثاني، فكان الحكم للكسائي على حساب سيبويه، وقد اعتبر أحمد أمين أنّ أصبع السياسة لعبت دورًا في هذه المناظرة حسب ظنّه، وأنّ العباسيين انتصروا للكسائي؛ لأنه من أهل الكوفة المؤيدين لهم، وأن سيبويه من أهل البصرة المعارضين لهم[26].

ومن أمثلة التسييس عند الحداثيين اعتبار الجابري لحديث النبي ﷺ الذي أمر فيه بأخذ نصف الدين عن عائشة ﵂ بأنه حديثٌ سياسيٌّ، فهي قد شاركت في موقعة الجمل، ولا يبعد عنده أنّ الشعية لما ضخّموا دور فاطمة ﵂ بنت رسول ﷺ قام خصومهم بتضخيم دور عائشة رضي الله عنها في الرواية، وهذا كله صراعٌ سياسي[27].

ونضرب مثالا آخر من عند الجابري أيضًا، حيث أنّه عدّ معارضةَ الأئمة والعلماء للمعتزلة وللفلسفة غطاءً يختفون به لمعارضة السلطة العباسية[28].

وبأسلوبٍ تعميميٍّ على علم أصول الفقه وأهله، يذهب حمادي ذويب إلى أنّ تأصيل القراءات السبعة ووصفها بالمنزلة والمتواترة ما هو إلّا عمل تتعاضد فيه السلطتين العلمية والسياسية، تعاضدًا يخدم مصلحتيهما معًا[29].

وله نفس الأسلوب مع الحديث المتواتر[30] والإجماع[31] وغيرهما من المباحث الأصوليّة، ثم يستنتج أنّ حجية الأصول من قرآنٍ وسنّةٍ وإجماعٍ وقياسٍ ما هي إلّا أحكامٌ بشريةٌ مَحكومةٌ بالظروف التاريخية والانتماءات السياسية والصراعات المذهبية والثقافات السائدة[32].

وليس المقصود من هذا إنكار تأثير السياسة في العلم والدين، بل من المؤكّد تأثيرها فيهما وفي حملتهما، وقد يصل الأمر أحيانًا إلى تأثير السلطة في تيّاراتٍ فكرية برمتها، فتوظف قادتها وعلماءها؛ لتثبيت حكمها وتسويغ أفعالها، وفي حاضرنا تجارب من هذا مشهودة وغير خافية، وما دام الحال كذلك، فأين الخلل في التسييس الحداثي؟

الإشكالات التي تُؤخَذ على الخطاب الاستشراقي ثمّ الحداثي إطلاق التسييس على أنّه تهمةٌ أضرَّت بالعلم وانحرفت بالدين، وأنّ علاقة السياسي بالعالم دائمًا – توافقا أم تخالفا– كانت تجعل العالم يُدخِل في الدين ما ليس منه، وهذا – وإن صدق في حالات– فإنّه لم يكن الغالب ولا الأصل، ثم إن علاقة السياسي بالعالم أحيانًا تكون إيجابية؛ فيُحفَظ بها العلم ويُخدَم بها الدين، وتأمّل في أَمْر عمر بن عبد العزيز ﷺ لأبي بكر بن حزم بجمع الحديث وتدوينه، تَجِدْ مثالًا ناصعًا على توافق السياسي والعالم في تعليم العلم ونشره[33].

ومما يُؤخَذ أيضًا على القراءة الحداثية في هذا الشأن إطلاقها الحكم بالتسييس اكتفاءً بحكمٍ عامٍّ أخذًا من تاريخ ذلك العلم، دون البحث والنظر في كيفية تشكلّ مسائله مسألة مسألة، أو بمجرّد التشابه بين رأي العالم وبين ما تريد السلطة القائمة، أو بمجرد احتمال بعض كلمات العلماء له[34]، وأحيانًا يكون الحكم بالتسييس اتهاما للنوايا، فبأيّ أداة تُرصَد النوايا؟ لا سيما لأناسٍ قد مضى على عصورهم دهور.

* ونختم الكلام في إشكال استمداد الحداثيين للخطاب الاستشراقي بأسئلة منهجية استشكالية حول هذا الاستمداد، تحمل جوابها في ثناياها، وهي:

أ– لماذا يستمد الحداثيون الأفكار والأساليب من الخط الاستشراقي المعادي للإسلام فقط؟ في حين أنّ هناك خطًّا استشراقيًّا له نظرة أخرى للتراث الإسلامي حتى لا نقول نظرة معتدلة، من أمثال مكسيم رودنسون في كتاباته والتي منها جاذبية الإسلام...

ب– لقد ألّف العديد من العلماء ردودًا على المستشرقين، مثل كتابَيْ محمد مصطفى الأعظمي في الرد على المستشرقين، الأول: دراسات في الحديث النبوي، والثاني: أصول الفقه للمستشرق شاخت– دراسة نقدية، وكتاب السنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي، وكتاب تاريخ التراث العربي لسزكين فؤاد... وغيرها كثير، فلماذا تغيب هذه الدراسات ومثيلاتها عن الخطاب الحداثي؟ مادام الهدف معرفة الحقيقة.

3. إشكاليات على مستوى المناهج:

لقد حدد علماء الأصول للتأويل شروطًا تضبط عمل المؤول، وتُعِينه على الوصول إلى مراد الله تعالى، وتحمي التأويل من الوقوع في الانزلاق؛ فيُنسَب إلى دين الله ما ليس منه، فهل عند الحداثيين ضوابط لفهم النص الشرعي؟

تعتمد القراءة الحداثية في فهم النصوص الشرعية أول الأمر على فتح الباب للعقل ليؤول النص كما يبدو له، بل وذلك من حق أيّ صاحب عقل، فينتهي الحال إلى إطلاق أراء تأويلية مجردة عن الدليل، لا دليل عليها إلا أنّ العقل فهمها[35]، وقد سبق الكلام عن هذا في إشكالية المفهوم.

وبعد إعطاء الحرية المطلقة للعقل كأساس لقراءة النص، يستخدم الحداثيّون نظريات تفسيرية ومناهج تأويلية غربية، ومردّ ذلك عندهم أنّ العلوم اللغوية والتفسيرية عند الأوائل لم تعد تكفي وحدها، بل لا بدّ –ضرورةً– من مواكبة تطور اللسانيات والعلوم الأدبية الغربية، والاستفادة منها مهما كانت النتائج المترتبة عن ذلك[36].

وسنكتفي في هذا الموضع بالتمثيل بمنهجين اثنين لهما حضورٌ قويٌّ في الكتابات الحداثية العربية، وهما المنهج المادي التاريخي، والمنهج التفكيكي:

1.3 المنهج التاريخي المادي:

وهو منهج ماركسي اشتراكي، يَعتبر هذا المنهج أنّ الوعي الإنساني والفكر البشري والنظرة إلى الكون تتشكل نتيجة للظروف المادية لا العكس، والقدرات والعلاقات الإنتاجية هي التي تحدد نُظُم المجتمع وقوانينه وتحكم تطوره، وبهذه الرؤية يتجنّب الحداثيون الاشتراكيون إسقاط التراث في زمن وبيئة غير الزمن والبيئة اللّذيْن أنتجاه.

ويُلاحظ الباحثون على هذا المنهج عدَّة إشكالات منها:

أ– أنّ الباحث المطبّق لهذا المنهج لا ينطلق من فرضيات ويستقصي الأدلةَ ليخلص إلى نتائج، بل يدافع عن نتائج وأفكار مطروحةً لديه، يريد بتأويله للتراث تأكيدها وإقامةَ أدلةٍ أخرى عليها، فنكون مع هذا المنهج أمام نتائج مُعدَّة مُسبَقًا؛ يصبح الوصول إليها من قبيل تحصيل الحاصل، لا من قبيل إنتاج المعرفة.

ب– بدل أن تكون دراسة التراث قائمةً على نظرةٍ شموليةٍ، كان الغالب على هذا المنهج هو الانتقاء منه بما يخدم التوجه الإيديولوجي الماركسي، فهو إذن منهج انتقائيٌّ، لا منهج بحثيّ.

ج– استيراد مصطلحات الفلسفة الماركسية واستخدامها في قراءة التراث؛ يؤدّى إلى فهمه ومحاكمته ومحاكمة تاريخه بمبادئ فلسفية لا تنتمي إليه ولا ينتمي إليها، مثل الحكم على بعض الصراعات السياسية في الماضي أن نتاج صراع الطبقات في المجتمع، الطبقات البرجوازية مع الطبقات الكادحة، وهذا ما يجعل القراءة المعاصرة تفصل التراث عن واقعه الذي أُنتِج فيه.

د– يدعو الحداثيون الاشتراكيون العرب إلى تبني هذا المنهج في أُطُره الماركسية وفق القراءة الاستشراقية السوفياتية؛ لأنها في نظرهم هي السبيل الوحيد لمواجهة الفكر الاستشراقي الغربي المشبع بالروح الاستعلائية والاستعمارية، ولكن الذي عابه الاستشراق السوفياتي على الاستشراق الغربي وقع هو فيه؛ فظهرت فيه النزعة الاستعمارية، واعتبر نفسه مركز التقدم والتطور ملغيا منجزات الغير[37].

هذه الإشكالات وغيرها – من المنهج المُؤَسَّس على الإيدلوجية الماركسية والذي ينطلق من النتائج بدل الوصول إليها، المُستمَد من الاستشراق ذي الروح الاستعمارية– يجعلنا نطرح السؤال حول علمية العملية التأويلية في الفكر الماركسي العربي، هل هي قراءة علمية موضوعية يمكن الوثوق في بحوثها واعتماد نتائجها؟

2.3 المنهج التفكيكي:

التفكيك مصطلحٌ يتسم بعدم ثبات دلالته، فهو في صيرورةٍ مستمرةٍ ومتحركةٍ ولأجل هذا تردَّد الباحثون في تحديد صفته ما بَيْن منهجِ نقدٍ أو منهجيةِ قراءةٍ أو استراتيجيةِ تَلَقٍّ أو نظريةٍ في اللغة، غير أنّ ما تعطيه كلمة تفكيك وما يُستنتَج من ممارسته أنّه نظريةٌ نقدية في قراءة النصوص[38] قراءةً لا تعطي للحقيقة الألوية والسّبق متحررة من المطلَق، قراءةً تكشف عن محن المعاني وفضائحها، تكشف عن نقائض العقول وحطام المشاريع، قراءة تضع حدًّا للانفراد والاحتكار والمعنى الثابت، وتعطي إمكانية لإعادة البناء والتركيب [39].

ومن ثَمّ قامت التفكيكية عند روّادها على مَقولات متعددة، نعرض لبعضها في النقاط الآتية، على أن تُتبَع كل مقولةٍ بمناقشتها:

أ– من المقولات الرئيسية التي قامت عليها التفكيكية مقولة "موت المؤلف" والتي سبقت مناقشتها في إشكال المفهوم، وما يأتي من مقولات متولدٌ منها، أو له صلةٌ بها [40].

ب– رفض أيّ مرجعيّة مركزية تؤثر على فهم النص وتحليله، سواء مركزية الإله أو الإنسان أو العقل.

لقد بدأ التفكيك في أول أمره برفض التمركز لا المركز، لكنه ما لبث أن أسقط كل المراكز بدءًا من الإله ومرورًا بالحقيقة وانتهاء إلى العقلانية، عن طريق التشكيك في كل حقيقة، وهذا ما انتهى به إلى نزعةٍ عبثيَّةٍ أظهرت الحياة بلا هدفٍ ولا معنى.

كما أنّ التشكيك المُفرَط فيه أدّى إلى قراءة النصوص الدينية بإسقاط القداسة عنها، فانقلبت التفكيكية إلى نزعة هدّامة، تهدم المعاني الثابتة، وتقلب الأدوار؛ فتجعل الثابت متغيرًا، والمتغير ثابتًا [41].

ج– إبعاد صاحب النص عن أيّ تأثير في فهم النص أو تحليله، وتنتهي مهمة المؤلف عند تقديم النص؛ لتنطلق القراءات المتعددة والمتجددة، بحيث يصبح النص متجدد المعاني بتعددها، فزادت التفكيكية على مقولةِ موتِ المؤلف موتَ النص نفسه فهو بيد القارئ يصنع المعنى الذي يريد.

ويلاحظ النقاد والباحثون على هذه المقولة وتطبيقاتها أنها تُركز بشكلٍ مُبالَغٍ فيه على إبعاد صاحب النص، وعلى عدم الرجوع إليه لفهم مقصوده، وهذا ما يؤدّي إلى سوء فهم المصطلحات والتراكيب، ومن ثَمّ الشطط والتكلّف في التأويل والإغراب في الآراء، بل اعتبار التأويلات المتناقضة صوابًا؛ فمن استخرج التوحيد من القرآن كان صائبًا، ومن استخرج منه الشرك فهو أيضًا صائب (42).

د– إنّ المعرفة المكتسَبة والذات القارئة قابلة للتغير مع الزمن؛ فتكون حقيقة النص التي يتوصل إليها قارئٌ مُرجَأةً أو غير مؤكدّة إلى حين مجيءِ قارئٍ آخرَ فيتوصل إلى معنى جديد.

والقول بإرجاء المعاني إلى قراءةٍ جديدةٍ يجعل فهمَ النص مُؤجَّلا بشكلٍ لا نهائي، وهو الشيء الذي يؤدي إلى عدم تحقق المعاني من النصوص، أي هي نصوص بلا معنى (43).

هـ– لا حدود لقراءات النص، ومنه لا حدود لمعانيه ولا نهاية لها، وهذا يتضمّن نفي أحادية معنى النص، ونفي فكرة المعنى الموروث له، وهذا حسب التفكيكية يُضفي التطور على النصوص الخالدة مع الزمن، ويجعل بعض المعاني القديمة للنص تغيب منه وتحضر معاني جديدة، أي أن التفكيك يبحث في النصوص القديمة ويستفيد من النتائج العلمية الجديدة؛ ليُخرج النص في معاني جديدة وروح جديدة.

وهذا ما لاقى انتقادًا شديدًا، فتغييب المعاني القديمة وإثبات الجديدة في الكثير من الممارسات التفكيكية عُدّ عند كثير من المفكرين تقويلًا للنصوص ما لم تقله، بل وتحميل لها من المعاني ما لا تتحمّله، فهو قمع لآراء المؤلفين، وتحميلها آراء القراء وتوجهات التفكيكيِّين، ثمّ في كل هذا يتم تحليل النصوص القديمة من غير نظرٍ إلى بُعدِها التاريخي الذي أُنتجَت فيه، ممّا يجعلهم يُحَمِّلونها معانيَ وقيمًا عصريّةً لم يُرِدْها صاحب النص، ولا تناسب واقعه ولا الواقع المعاصر (44).

وبعد هذه النظرة الخاطفة في المنهج التاريخي المادي والمنهج التفكيكي وما يعتريهما من إشكالات، يحسن بنا أن نقف على بعض الإشكالات العامة المرصودة عند الباحثين حول توظيف المناهج الغربية في قراءة التراث وتأويله، ومنها [45]:

أ– وظّف الحداثيّون العرب المناهج الغربية في قراءاتهم للتراث على أنّها حقائق علمية مسلّمة، وكان الأولى دراسة هذه المناهج وتحليل مضامينها للنظر في مدى صلاحياتها لقراءة النصوص لا سيما الدينية، وكذا صلاحيتها في دراسة الشعوب غير الأوروبية، وخاصة الشعوب العربية والإسلامية.

ب– هذه المناهج نشأت في محيط فكري قائم على مبدأ فصل الدين عن الحياة فهل تكون صالحة ومثمرة في تفسير تراث قائمٍ على مركزية الدين في الحياة وشموليته لمجالاتها المتنوعة؟

ج– المناهج الغربية في قراءة النصوص وتأويلها في عامتها مَعزولَة عن عامَّة النشاط التفسيري الغربي، كما في تفسير القوانين ونصوص اللاهوت وما عليه جمهور الأعمال الأدبية.

فلو أخذنا القانون مثلا، فإنَّ جلّ البحث والنزاع في آليات تفسيره يرجع إلى تغليب النّصية اللفظية أم تغليب الغرضية، أي غرض مصدر القانون، ولم يُلتفَت إلى الهرمنيوطيقيا الفلسفية عمليًّا، وقد قال شيرمان – المحاضر في جامعة برونيل اللُّندُنية:« هناك الكثير من الكلام حاليًّا عن الهرمنيوطيقيا في القانون، ولكن أليست لا تتجاوز كونَها زخرفةً أكاديميةً...؟» [46]

إذا كان هذا الكلام صادقًا في القانون؛ فهو في التراث الإسلامي أصدق؛ إذِ التراث منظومة تشريعية عقائدية وتعبدية ومعاملاتيّة، لا سيما وهو يعتمد على منظومة تفسيرية من أصول وبلاغة ذات مقدرة معروفٌ صدقُها ونجاحُها، نابعة من بيئته وناطقة بلسانه.

د– نشأت هذه المناهج التفسيرية الغربية في أصلها لقراءة النصوص الأدبية، ثمّ جاءت الدعوى إلى تعميمها على ميادين وعلوم أخرى من غير مراعاةٍ لخصوصيات النصوص،

فالنص القانوني مثلا الهدف منه ضبط النظم والمعاملات، ولذا يخضع لتفسير محدد، بخلاف النص الأدبي؛ الذي من مَهمَّاته فتح ذهن القارئ للتفسير الذاتي والتذوق الجمالي.

هـ– وأمّا توظيف هذه المناهج في قراءة التراث من قبل الحداثيين فلم يكن مُوفقًا عند النقّاد، وهذا تساؤل طرحه طه عبد الرحمن ثم أجاب عنه عندما قال: « وحتى لو قدّرنا أنّ المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها... فهل ملك هؤلاء المقلّدون ناصية تقنياتها وتفنّنوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها، ويفتون بإلغائه أو بحصره؟... الواقع أن التّمكنّ من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر هذا إلا من هو دونهم تمكنًا في العلم ودونهم تَفَنُّنًا في العمل...»[47]

و– إن الاستناد إلى المناهج الأوربية يرسخ مفهوم المركزية الغربية وسيطرتها على العالم المعرفي، ويدعم عولمة معارفها وثقافتها، لتغدو الأمة مجرد نسخة لها مقلَّدة ومشوّهَة، ثمّ يُقدّم لنا ديننا وتاريخنا وتراثنا بقيم غيرنا مع ما فيها من مركزية تغذّيها روح استعمارية.

ز– غالب المناهج الحداثية تعتمد التشكيك وطرح الأسئلة إلى أبعد الحدود، ولا يهمُّها تقديم الأجوبة والبحث عن الحلول، فتأويلها للتراث ليس علمًا يُطلَب للاعتقاد والعمل، بل تأويل انتقادي استشكالي يثير الشكوك، ولا يقدّم علما، وهي في هذا الشك تستند إلى موقف فلسفيّ يسيطر على العقل الغربي، هو اليأس من بلوغ مرتبة اليقين، الأمر الذي أدّى إلى انهيار المعرفة الموضوعية، وأبقى المعرفة افتراضية في انتظار التغيير بشكل مستمر.

هذه الإشكالات وغيرها تجعلنا نطرح التساؤل بقوة، هل يمكن للقراءات الحداثية أن تقدم تقويمًا معتدلا؟ هل يمكن للقراءة الحداثية أن تقدم منظومة بديلة في العقائد والأحكام والأخلاق والأصول والمناهج عن المنظومة التراثية؟ وهذا ما يبدو بعيد المنال إن لم نقل مستحيلا.

4. إشكاليات على مستوى الأهداف:

إذا كان الهدف من التأويل عند الفقهاء والأصوليين هو إزالة الإشكال في بعض النصوص الشرعية بِرَدّ المتشابه إلى المحكَم، ومنه الوصول إلى مُراد الله تعالى، فما هي أهداف دعاة القراءة الثانية من تأويل التراث؟

من خلال كلام الحداثيّين الذي صرّحوا به في كتبهم؛ فإن لكلٍّ باحثٍ هدفًا أو أهدافًا من تأويل التراث، تختلف من كاتبٍ إلى آخر، والمتأمّل فيها يجدها على قسمين، قسم يتعلّق بخدمة المشروع الحداثي الذي ينتمي إليه المؤول وتعزيز طروحاته وقسم يتعلّق بالمنافسة المحتمة في الساحة الفكرية والسياسية، ولذا تُرصَد الأهداف تحت العنوانين الآتيين، على أن يُتبَع كل هدف بمناقشته وبيان إشكاله:

1.4 أهداف متعلقة بخدمة المشروع الحداثي:

أ– استلهام المفاهيم العقلانية والعلمانية أو الاشتراكية من عمق التراث الإسلامي بحثًا عن مشروعية الأفكار والدعاوى؛ ليتم استنتاج أصالتها، أو أنّ الإسلام لا يعارض الحداثة والعلمنة، أو على الأقل يساعد على بعض أشكالهما[48] وفي هذا السياق – مثلا– يقرر فائز إسماعيل أنّ التيار الاشتراكي هو المؤهل للبحث في التراث وحمله، ثم يبرر فيقول: « ذلك لأنّه من خلال قوميته يحرص على الأصول، وهو من خلال يساريته يحرص على تصفية الشوائب الدخيلة عليه»[49]

وفي المقابل منه –وعلى نفس النسق– اعتبر محمد عابد الجابري أنّ المشاريع الفكرية لكلٍّ من ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون تحمل نزعةً عقلانيةً وتتضمن بنيةً عقلية قام عليها الفكر الأوروبي الحديث، بل ولا تزال تؤسس للفكر العلمي إلى اليوم، وذلك لأنّ البدائل التي طرحتها هذه المشاريع كانت عقلانية، ولأنها اعتمدت –حسبه– على مفاهيم تحرر العقل من سلطة النص وسلطة الأصل، مثل مفاهيم الاستقراء والمقاصد والكليات [50].

والملاحَظ هنا أنّ هذا الهدف جعل القراءة التأويلية للتراث تنطلق من منطلقات إيديولوجية، وأحيانا منطلقات حزبية ضيقة، فالليبرالي يريد البلوغ إلى نتائج تخدم ليبراليته، والاشتراكي يريد بلوغ إلى نتائج تخدم اشتراكيته، وهكذا تحول البحث في التراث عكس المنهجية العلمية، ينطلق من النتائج ويحشد لها المقدمات والدلائل ليثبتها، فالإيديولوجية هي التي تحدد نوعية علاقة الباحث بالتراث، والنتائجُ المُرادُ بلوغها هي التي تملي على الباحث ما يستدعيه منه من قضايا التراث ووقائعه، وتملي عليه أساليب التعامل مع التراث، أي أنّ نتائج البحث هي التي تحدد مناهج البحث في التراث، وهي التي تتحكَّم في أساليبه [51].

ب– إزالة الحواجز التراثية وتفكيك المُسلَّمات الإسلاميّة التي تُعيق الفكر والواقع العربيين من دخول الحداثة والمساهمة فيها، وهنا يفترق الحداثيون، فمنهم من يريدها ثورةً بقيم ومناهج شرقيّةٍ اشتراكيّةٍ، ومنهم يريدها بقيم ومناهج غربية ليبرالية؛ فإن لم يحصل هذا التفكيك بقيت الأمّة على هامش التاريخ[52].

وهذا الهدف أيضًا حوّل القراءة الحداثية من تفكيك المعاني والقضايا لفهم أجزاءها وتراكيبها، إلى قراءةٍ تقصد هدم الثابت وإسقاط المقدّس، فهي ترى أنّ الأصول والأحكام الشرعية – وخاصةً الإجماعية منها– تحول دون دخول الحداثة وانتشارها في البلاد الإسلامية، فلم تجد إلّا زعزعة هذه الأصول؛ لإزاحتها من العقل الإسلامي تحت مسمى التفكيك ونحوه من المناهج، وهذا أدّى أحيانًا إلى الوقوع في التناقض، وإلى التلفيق في الأسلوب؛ لتظهر صورة البحث الموضوعي، ولكنها في الحقيقة دفاعٌ عن نتائج سالفة الإعداد، ما البحث معها إلا حشدٌ لدلائلها وحشرٌ لدعائمها [53].

ج– تحقيق الموائمة بين التراث والحداثة، بين الماضي الأصيل وبين الحاضر المعاصر –كما في مشروع الجابري وأركون–، وهذا ببعث مشاريع فكرية ورؤى نقدية في التراث، لكنّها موائمةٌ للعصر متحرّرةٌ من الثابت والمطلَق ولا تعترف بالمقدَّس، تَسْتَغْرف من المنهج الغربي؛ لتصل إلى إنتاج مجتمع عقلانيّ [54].

وقد لاحظ الدارسون لهذه المشاريع أنّها تلتمس تقليدَ عصر الأنوار الأوروبي وإعادة تدوير أساليبه ومناهجه، وأدّى هذا إلى إشاعة الثقافة النقدية التي مصدرها العقل الغربي، فصار المشروع الحداثيّ دَعمًا لخط عولمة المنهج الغالب، وترسيخًا للمركزية الغربية على المستوى المعرفي، وهذا ما يزيد الأمة تبعيّةً وتخلفًا، لا تَمكُنًّا وحضارة، وصار الهدف إهدار التراث، وليس الموائمة بينه وبين متطلبات العصر [55].

2.4 أهداف متعلقة بمنافسة التيارات المخالفة:

أ– اقتحام حلبة الصراع السياسي الاشتراكي الليبرالي من جهة، ومن جهة أخرى منافسة الحركات الإسلامية المتصاعدة، وسحب البساط من تحت المتاجرين بالدين على حدّ وصف توفيق سلّوم[56]، يقول صلاح الدين الجورشي مبيّنًا دواعي الاهتمام بالمقاصد عند الشاطبي من قِبَل المفكرين: « ولعلّ الدّواعي التي برّرت هذا الاهتمام، لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بتوسع وامتداد الحالة الإسلامية إلى درجة تهديد موازين القوى السياسية في أكثر من قطر إسلاميّ»[57]

هذه المساعي السياسية جعلت التأويل يغدو عملية دعائيّة للمذهب الإيديولوجي والبرنامج الفكري، وانجرّ بذلك إلى إطلاق أحكام غريبة، لا تُلائم التراث ولا يُلائمها، فمثلا اعتبر فائز إسماعيل أنّ الكثير من الصراعات التاريخية كانت عبارةً عن صراعٍ بين اليمين واليسار، كعداء مشركي مكة للنبي ﷺ، واستشهاد الخلفاء الراشدين الثلاثة عمر وعثمان وعلي ﷺ، بل حتى الصعاليك ينبغي النظر إليهم بصفة ثوار اشتراكيين [58].

إذن صار التأويل للتراث عملية دعائية مُتعسفَةً في أساليبها، مُغربة في أحكامها وقد طبعه تعصُّب أصحابه لأفكارهم ورموزهم، فافتقدت الكثير من الكتابات الموضوعيةَ والمنهجيّةَ العلمية.

ب– استقطاب القارئ المسلم، أو السلفي والأصولي كما وصفه الجابري [59]، وهذا بواسطة استخدام مصطلحات تراثية في مفاهيم حداثية علمانية [60]، ليتم الوصول إلى تشكيكه –

القارئ- في الثابت والمقدس وسلطة السلف، ولعلّ هذا الهدف تولّد عند الحداثيين لمّا طرح بعضهم أول الأمر العلمانية طرحًا صارخًا قادحا لمشاعر الجماهير المسلمة؛ فسبّب نُفورها من الخطاب الحداثي، فكان التأويل للتراث بديلا عن الطّرح الصريح، وعَرْضًا للحداثة في قالب إسلاميّ.

وهذا الهدف يتقاطع مع الهدف الأول استلهام مفاهيم الحداثة من التراث، إذ أنّه يمنحها شرعيةً تكمن من استقطاب القراء المسلمين، وكِلَا الهدفَيْن تأثر جدًّا وسِلبًا بالانطلاقة الإيديولوجية في القراءة، والتي حجبت عن أصحابها الرؤية الواضحة والقراءة الموضوعية، ليحل محلها التعصب للفكر - وأحيانا للأحزاب والأشخاص- ونصرته وتضليل المخالفين، وانغلقت - بسبب ذلك - المشاريع التأويلية على ذاتها، أي بدل أن يكون هدفها كشف الحقائق التراثية، صارت تسعى بكل قراءة إلى تأكيد أصالة فكرها في التراث وتخطئة غيرها؛ لإقناع قارئها[61].

وبشكل عام فإنّ أهداف القراءة الحداثية للتراث حوّلتها إلى قراءة استغلالية توظيفية، تسعى إلى تلبية الحاجيات الإيديولوجية، فأصبحت الإشكالية التي يُطلَب حلها في القراءة العربية الماركسية للتراث هي كيف نحقق الثورة العربية بالتراث؟ أو كيف نحقق ثورة تراثية تؤدي إلى ثورة ثقافية عامة؟ وأصبح التعامل مع التراث فيها بحثا عن الكيفية التي تعيد بناءه بالأسلوب الذي تتحقق معه الثورة.

وأما القراءة الليبرالية للتراث فهي تبحث فيه على شواهد العقلنة وأصالتها فيه لتحقيق الحداثة وتفاعل العقل العربي مع التراث ومع الواقع المعاصر في آن واحد، مُحاوِلةً إعادة إنتاج فلسفة عصر الأنوار الأوربي وانتهاج نهجها، وهذا انتهى إلى طغيان الاشتغال الإيديولوجي على الرؤية العلمية للتراث.

ومنه يمكننا القول بأنّ الأهداف المرصودة في القراءات الحداثية أدّت بالتأويل إلى الانحراف عن معالم المنهجية العلمية ووقوعها في منزلقات البحث، فلم تكن نتائجها علمية رصينة.

خاتمة:

عرّف الزركشي التأويل عند الأصوليين بأنّه: « صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله» ثم بيّن ضرورة وجود الدليل لصحة التأويل فقال: « إنْ حُمِل لدليلٍ فصحيح، وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحا للدليل، أو لما يُظَنّ دليلًا ففاسدٌ، أو لا لِشيء فَلَعِبٌ لا تأويل، فإذن التأويل: صرف اللفظ إلى غيره لا نفس الاحتمال»[62]، فهل التأويل الحداثي – حسب ما سبق في مفهومه ومناهجه– صحيح لما له من دليل، أم فاسد لما له من دليل فاسد، أو لعبٌ إذ لا دليل عليه، أو هو مجرد احتمال؟

إن الشريعة وضعت ليخرج العبد عن داعية هواه، ويصير عبدًا لله تعالى طواعية واختيارًا، مثلما هو عبدٌ له خِلقةً واضطرارًا كما يقول الشاطبي[63]، فهل التأويل الحداثي — حسب ما سبق في مفهومه ومصادر استمداده ومناهجه ثم أهدافه– يسعى فيما وُضعَت له الشريعة من تعبيد الناس لرب العالمين؟ فإن كان نعم فهو مُستَسَاغ، وإن كان لا؛ فهو عندئذٍ تبديل لا تأويل.

وفي ختام هذه البحث نؤكد على ملاحظتين:

الأولى: إنّ انتقاد القراءة الحداثية للتراث ورفض نتائجها لا يعني أنّ التراث لا يحتاج إلى قراءة معاصرة، بل هذا أمرٌ ضروريٌّ، لكنها يجب أن تكون قراءة تكاملية تحفظ للنص الشرعي قداسته، وتحترم لفهم السلف هيبته، وتلبي للعصر مطلبه، وقد انطلقت بعض المشاريع في هذا، وأُطلِق عليها القراءة الثالثة، مثل صنيع الدكتور طه عبد الرحمن حيث ركّز على التكامل بين مواد الثراث، وما دعا له أيضًا الدكتور الشاهد البوشيخي، والذي ركّز عل دراسة المصطلح وما مرّ به من تحولات.

الثانية: ما تَـمَّ تقريره بشأن ضبط التأويل لا ينبغي أن يُفهَم منه الحجر على العقول من قراءة القرآن والتراث عموما، بل على العكس من ذلك تماما، إذ يجب على المسلم — مهما كان مستواه– أن يقرأ القرآن قراءة متدّبرة متفكرة، تربط قلبه بالله، فترسخ إيمانه وتصلح عمله، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩﴾ [ص: 29]

ومسك الختام، صلاة وسلام على خير البرية ومعلم البشرية، سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد أمين، ضحى الإسلام- نشأة العلوم في العصر العباسي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبوع ضمن مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، 1998م.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1416هـ/1995م.
- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط.1، 1999م.
- إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي- إشكالات ونماذج-، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة-السعودية، ط.1، 1434هـ/2013م.
- البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع المسنَد الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المعروف بـ صحيح البخاري، مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل القاهرة، ط1، 1433هـ-2021م.
- البكاري عبد السلام -الصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن للجابري- رؤية نقدية، دار الأمان، الرباط، ط.1، 2009م.
- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.9، 2009م.
- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.8، 2002م.
- الجابري محمد عابد، نحن والتراث- قراءة في تراثنا الفلسفي، المركز العربي الثقافي، بيروت، ط.6، 1993م.
- جعَيْط هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 2007م.
- الجورشي صلاح الدين، مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، مقال بمجلة الاجتهاد منشور على موقع: https://hekmah.org.
- الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دار الحرمين، القاهرة، ط.1، 1417هـ/1997م.
- حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 2005م.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة – المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، ط.1، 1988م.
- حمادي هواري، القراءات الحداثية للنص القرآني- دراسة تحليلية نقدية، مقال منشور على مجلة مقاربات فلسفية، منشور على الرابط: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/18162.
- الدريس خالد بن منصور، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، بحث منشور على موقع مكتبة المسلم على الرابط: https://books-library.net/free-598540789-download
- ذويب حمادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، ط.1، 2009م.
- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط.2، 1413هـ/1992م.
- السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الوراق مع المكتب الإسلامي، بيروت، (د.ت)

- سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، إشراف إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1411هـ/1991م.
- سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط.1، 2007م.
- السكران إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثي للتراث –التقنيات والاستمدادت–، دار الحضارة، الرياض، ط.1، 1435هـ/2014م.
- سلوم توفيق، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت، ط.1، 1988م.
- السيد محمد أبو الخير، جدل الأصول والواقع – التمهيد للحداثة على أنقاض أصول الفقه، بحث ناقش فيه المؤلف كتاب الدكتور حمادي ذويب جدل الأصول والواقع، منشور على الرابط:

. http://almultaka.org/site.php?id=818

- الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، ضبط وتعليق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، السعودية، ط.1، 1417هـ/1997م.
- الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط.2، 2009م.
- الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط.1، 1415هـ/1994م.
- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، مصر، ط.1، 1424هـ/2003م.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.2، (د.ت)
- العزري أحمد، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، رسالة ماجستير بإشراف: مصطفى درواش، جامعة مولود معمري– تيز وزو، الجزائر، 2012م.
- العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها – دراسة نقدية– بحث منشور بمجلة الاستغراب، ع.27–28، 1444هـ/2022م، وهو منشور في موقع المجلة على الرابط:

https://istighrab.iicss.iq/?id=142&sid=538

- علواش محمد، القواعد الفكرية للقراءة الحداثية، مركز نماء للبحوث والدراسات، (د.ت).
- العنزي سعاد عبد الله، تحليل مقالة موت المؤلف لرولان بارت: إضاءة محفزاتها وآثارها الإيجابية في فتح النصوص للقراءات الحرة، بحث منشور بمجلة البحث العلمي في الآداب، منشور على الشبكة على الرابط:

.https://jssa.journals.ekb.eg/article_20776.html

- مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحيى ين يحيى الليثي، منشورات المجلس العلمي الأعلى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط.1، 1434هـ/2013م.
- منال إسماعيل مرعي، تأويلية موت المؤلف: متاخمة معرفية نقدية لأطروحة رولان بارت، بحث منشور بملجة الاستغراب، ع. 21، منشور في الشبكة على الرابط:

https://istighrab.iicss.iq/files/investigations/3wn9a6jnz.pdf.

- الناصري فاطمة الزهراء، القراءة الحداثية للنصّ القرآني: دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، مقال منشور على الرابط:

https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-drast-nzryt-hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf

---

(1) إنّ الواقع الذي يتكلم عنه حسن حنفي لم يهمله الفقهاء، بل أصّلوا له وأطلقوا عليه وصف تحقيق المناط، أي الإطار الزماني والمكاني الذي يُطبَّق فيه النص، ولهم فيه اعتبارات وشروط حتى يكون العمل بالحكم محقّقًا لمقاصد الشرع، والذي يدعو إليه الحداثيون أن يُجعل الواقع حاكمًا في دلالة النص، فهذا خلط بين معنى النص ومناط تطبيقه، أي أنّ الواقع قد يتعذّر فيه تطبيق حكم من الأحكام الشرعية فيكون المسلم مَعذورًا، ويحل له الترخص والتخفيف، ولا يُؤوَّل النص بما يناسب الواقع.

(2) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة – المقدمات النظرية، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط.1، 1988م، 375/1.

(3) أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط.1، 1999م، 76.

(4) الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط.2، 2009م، 70-71.

(5) للتوسع في مفهوم هذه النظرية وحججها ونقدها انظر: العنزي سعاد عبد الله، تحليل مقالة موت المؤلف لرولان بارت: إضاءة محفزاتها وآثارها الإيجابية في فتح النصوص للقراءات الحرة، بحث منشور بمجلة البحث العلمي في الآداب، منشور على الشبكة على الرابط: https://jssa.journals.ekb.eg/article_20776.html.

(6) انظر هذه الانتقادات وغيرها في: منال إسماعيل مرعي، تأويلية موت المؤلف: متاخمة معرفية نقدية لأطروحة رولان بارت، بحث منشور بمجلة الاستغراب، العدد 21، منشور في الشبكة على الرابط:

https://istighrab.iicss.iq/files/investigations/3wn9a6jnz.pdf. العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية معاثرها وأسباب ظهورها وعوامل انتشارها – دراسة نقدية- بحث منشور بمجلة الاستغراب، ع.27-28، 1444هـ/2022م، 128. منشور في موقع المجلة على الرابط: https://istighrab.iicss.iq/?id=142&sid=538.

(7) جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، مصر، ط.1، 1424هـ/2003م، 675/7.

(8) انظر: السكران إبراهيم بن عمر، التأويل الحداثي للتراث – التقنيات والاستمدادت-، دار الحضارة، الرياض، ط.1، 1435هـ/2014م، 12. السباعي مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الوراق مع المكتب الإسلامي، بيروت، 9-12.

(9) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 32-40.

(10) انظر: السكران، التأويل الحداثي للتراث، 24-25.

(11) انظر: البكاري عبد السلام -الصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن للجابري- رؤية نقدية، دار الأمان، الرباط، ط.1، 2009م، 301-315.

(12) إدوارد سعيد، الاستشراق- المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة د محمد عناني، دار رؤية، ط.1، 2006م، 177.

(13) انظر: السكران، التأويل الحداثي للتراث، 24-25.

(14) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 40.

[15] الجابري محمد عابد، نحن والتراث- قراءة في تراثنا الفلسفي، المركز العربي الثقافي، بيروت، الطبعة السادسة، 1993م، 304. وانظر كتابه: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.8، 2002م، 141-142. وهنا اعتبر الجابري أنّ التمسّك بظاهر النص أو تأويله كلاهما مدخل تدخل منه المعتقدات والثقافات القديمة على الفكر العربي الإسلامي.

[16] هشام جعَيْط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 2007م، 163-164.

[17] انظر: السكران، التأويل الحداثي للتراث، 156-158.

[18] رواه الإمام أحمد في المسند، رقم: 8952. وقال الأرنؤوط: صحيح وإسناده قويّ. والحاكم في المستدرك، رقم: 4280.

[19] رواه الإمام مالك بلاغا في الموطأ، رقم: 2588.

[20] وهذا لا يعني إنكار التوفيد أصلا، بل وفدت على التراث الإسلامي فلسفات وآداب وعلوم وغيرها، وبيّن علماء الإسلام ذلك وأنكروا بعضها، والمقصود بالتوفيد الذي أنكره العلماء على الحداثيين استخدامهم التوفيد جزافا بمجرّد التشابه بين أمر ثابت في الإسلام ووجوده سابقًا.

[21] انظر: السكران، التأويل الحدثي للتراث، 172-174.

[22] انظر: الدريس خالد بن منصور، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، 2-3. السكران، التأويل الحداثي للتراث، 184-185.

[23] الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط.1، 1415هـ/1994م، 80.

[24] أحمد أمين، ضحى الإسلام- نشأة العلوم في العصر العباسي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبوع ضمن مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، 1998م، 2/24-25.

[25] انظر: المرجع نفسه، 2/24-37.

[26] انظر: المرجع نفسه، 2/35.

[27] انظر: البكاري- الصديق، الشُّبَه الاستشراقية في كتاب مدخل على القرآن، 58.

[28] انظر: الجابري، نحن والتراث، 35-36.

[29] انظر: ذويب حمادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، ط.1، 2009م، 124.

[30] انظر: المرجع نفسه، 214-215.

[31] انظر: المرجع نفسه، 286-288.

[32] انظر: المرجع نفسه، 315.

[33] قال البخاري:« وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرا» ثم ساق البخاري إسناده بهذا الأثر إلى ابن حزم. البخاري، كتاب العلم، باب كيف يُقبَض العلم، رقم: 101، 1/268.

[34] فمثلا قول الزهري:« كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا أن لا يُمْـنَعَهُ أحدٌ من المسلمين» فقد فُسّرَ عند بعض المستشرقين بأنهم أُجبِروا على تدوين العلم من قبل الحكام، والعلماء كانوا راغبين عن ذلك، وهذا فهمٌ سيءٌ كما بيّنه فؤاد سزكين، واختار أنّ هذا العبارة تدل على أنّ المحدّثين رغبوا عن رواية الأحاديث كتابةً دون أن تُقرَأ على شيخ أو تُسمَع منه، حتى أمر الحكام بعدم اشتراط القراءة على شيخ أو السماع منه، والمقصود من هذا تخصيص بعض الأمراء بكتب في الحديث لهم أو لأولادهم؛ للقراءة منها. انظر: سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، إشراف إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1411هـ/1991م، 2/75-76.

(35) انظر: الناصري فاطمة الزهراء، القراءة الحداثية للنصّ القرآني: دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، مقال منشور على الرابط:

https://tafsir.net/article/5217/al-qra-at-al-hdathyt-llns-s-al-qr-aany-drast-nzryt-hwl-al-mfhwm-walnsh-at-walsmat-wal-ahdaf.

(36) انظر: الشرفي عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، 70-71. وانظر: حمادي هواري، القراءات الحداثية للنص القرآني، 50-51

(37) انظر هذه الإشكالات في: إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي- إشكالات ونماذج-، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية، ط.1، 1434هـ/2013م، 424-497.

(38) انظر: العزري أحمد، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، رسالة ماجستير بإشراف: مصطفى درواش، جامعة مولود معمري- تيز وزو، الجزائر، 2012م، 11-13. سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، 2007م، 162-164.

(39) انظر: حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م، 26-27.

(40) انظر: العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية، 128.

(41) انظر: سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، 166-168. العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية، 139.

(42) انظر: العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية، 139. علواش محمد، القواعد الفكرية للقراءة الحداثية، مركز نماء للبحوث والدراسات، 11-12.

(43) انظر: العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية، 134-135. علواش محمد، القواعد الفكرية للقراءة الحداثية، مركز نماء للبحوث والدراسات، 21-23.

(44) انظر: سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، 162-163. العكلة حمدان، المنهجية التفكيكية، 138-140. العزري أحمد، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحداثي، 85-86. علواش محمد، القواعد الفكرية للقراءة الحداثية، 13.

(45) انظر هذه الإشكالات في: السكران إبراهيم، التأويل الحداثي للتراث، 31-39. إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي، 514-530. حمادي هواري، القراءات الحداثية للنص القرآني دراسة تحليلية نقدية، 41-53.

(46) نقلا عن: السكران إبراهيم، التأويل الحداثي للتراث، 33.

(47) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.2، 10-11.

(48) سلوم توفيق، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت، ط.1، 1988م، 120.

(49) انظر: فائز إسماعيل، من نحن بين التراث والتحديد والثورة، نقلا عن: إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي، 429.

(50) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، 564.

(51) انظر: إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي، 424-458.

(52) انظر: ذويب حمادي، جدل الأصول والواقع، 824.

(53) انظر: محمد أبو الخير السيد، جدل الأصول والواقع – التمهيد للحداثة على أنقاض أصول الفقه، بحث ناقش فيه المؤلف كتاب الدكتور حمادي ذويب جدل الأصول والواقع، منشور على الرابط: http://almultaka.org/site.php?id=818

(54) انظر: الجابري، بنية العقل العربي، 552.

(55) انظر: إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي، 513-523.

(56) سلوم توفيق، نحو رؤية ماركسية للتراث، 121.

(57) الجورشي، مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، مقال بمجلة الاجتهاد منشور على موقع: https://hekmah.org.

[58] انظر: إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي، 424-440.

[59] انظر: الجابري، بنية العقل العربي، 552.

[60] انظر: سلوم توفيق، نحو رؤية ماركسية للتراث، 12.

[61] انظر: إنميرات عبد العزيز، مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي، 443-457.

[62] الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط.2، 1413هـ/1992م، 437/3.

[63] انظر: الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، ضبط وتعليق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، السعودية، ط.1، 1417هـ/1997م، 289-295.

.