

أثر المصطلح الوافد في التناول الحديث لمعاني القرآن الكريم - مصطلح القراءة أنموذجا -

The impact of the imported on the modern approach to the meanings of the Holy Qur'an - the term reading as an example

محمد مهدي بناصر الخضر²
bzhtilmi@hotmail.fr

شهيناز روابح¹
chahinez.rouabeh@univ-tlemcen.dz

تاريخ النشر: 2025/12/15
Received: 15/05/2025

تاريخ الاستلام: 2025/05/15
published: 15/12/2025

ملخص المقال:

يهدف البحث إلى بيان حقيقة المصطلحات الوافدة، والتنبية لخطورة قضية المصطلح واستعمالاته في مختلف مجالات الحياة لاسيما المجال الديني، وتسليط الضوء على نموذج من هاته المصطلحات وهو مصطلح "القراءة"، مع التطرق إلى اختلاف دلالاته بين المدلول المعهود المتداول لدى علماء التجويد وعلوم القرآن، والمدلول الوافد عن الاتجاه الحديث العربي، وتحليل أثره في بيان معاني ألفاظ القرآن الكريم. ومن أبرز النتائج المتوصل إليها: أنّ المصطلح الوافد يُعبّر عن كلّ الألفاظ الحادثة التي لم تكن معهودة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في القرون القريبة من عهده عليه الصلاة والسلام، ولم تكن متداولة في اصطلاحات العلماء المسلمين القدماء، وأنّ مصطلح "القراءة" بمدلولها الوافد تعني إعطاء كامل الحرية للقارئ لكي يتعامل مع النص القرآني كأي نص آخر، ويستخدم في قراءته تلك مختلف المناهج والآليات الغربية الحديثة. كلمات مفتاحية: أثر، المصطلح الوافد، الحادثة، معاني القرآن، القراءة.

Abstract:

The research aims to clarify the reality of imported terms, as well as the seriousness of the issue of the term and its uses in various areas of life, especially the religious field, and to shed light on a model of these terms, which is the term "reading", and to clarify the impact of this imported term in the interpretation of the Qur'an. Among the most prominent results reached: The imported term expresses all the new words that were not known in the era of the Prophet, may God bless him and grant him peace, nor in the centuries close to his era, and were not common in the terminology of ancient Muslim scholars, and that the term "reading" in its imported meaning means giving complete freedom to the reader to deal with the Qur'anic text like any other text, and to use in his reading various modern Western methods and mechanisms.

Keywords: Effect; imported term; Modernism; meanings of the Qur'an; Reading.

مقدمة:

(1) جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان - (الجزائر).

(2) جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان - (الجزائر).

الحمد لله الذي يسر القرآن للتلاوة والذكر، وهدى به من الضلالة والكفر، وصلى الله وسلم على نبيه الذي اصطفاه لإيضاح ما احتاجت إليه الأمة من بيان كتابه، الذي نفى به تحريف المبطلين، وتأويلات المفترين. وبعد؛ فإن قضية المصطلحات المستعملة في حياة الناس عامة، وفي المجالات العلمية أو الدينية بشكل خاص أمر في غاية الخطورة؛ من حيث تأثيره على الأفكار وانعكاساته على السلوك سلبا وإيجابا، كيف وإذا كان هذا التأثير منصرفا إلى تفسير القرآن الكريم وبيان معانيه وأحكامه وحكمه.

إشكالية الدراسة:

من المعلوم أن كثيرا من المصطلحات الوافدة المستحدثة قد لاقت رواجاً في البلاد الإسلامية إبان القرون الأخيرة، ومرد ذلك لأسباب عديدة أهمها: الغزو الفكري الثقافي وانتشار الترجمة.... الخ، الأمر الذي يدعو إلى أخذ الحيطة والحذر منها، ويتطلب تحريصا وتحقيقا لأكثرها. ومن بين المصطلحات الوافدة إلى الثقافة الإسلامية عامة، وإلى التفسير خاصة مصطلح "القراءة"، الذي سيكون محور هذه الورقة البحثية. وهذا الأمر يطرح أمامنا إشكالا يتجلى في: ما حقيقة مصطلح "القراءة" باعتباره مصطلحا وافداً وكيف يمكن أن يكون لتوظيفه أثر في بيان معاني القرآن الكريم؟

الدراسات السابقة:

من بين الدراسات السابقة التي تناولت مصطلح القراءة بمدلوله الوافد عن الاتجاه الحديث العربي:

- إشكالية القراءات الحديثة للنص الديني -دراسة نقدية- لإبراهيم طلبة حسين، مجلة المعيار، عدد 33، بتاريخ: 2013/12/08م.
- القراءة الحديثة للقرآن الكريم - محمد أركون أنموذجا- (أطروحة دكتوراه)، بلميهوب هند، جامعة الجيلالي اليابس، 2015م.

الهدف من الدراسة:

يهدف البحث إلى بيان حقيقة المصطلحات الوافدة، ثم دراسة نموذج من هاته المصطلحات وتتبع آثاره في تفسير كلام الله تعالى. وعليه اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وثلاثة مباحث رئيسة؛ خصصنا المبحث الأول لبيان حقيقة المصطلح الوافد في اللغة والاصطلاح وباعتبار المركب الوصفي، بينما خصصنا الثاني لتجلية مفهوم مصطلح "القراءة" اللغوي والاصطلاحي، وعرجنا فيه على تعريف القراءة عند علماء التّجويد والقراءات، ثم مفهومه عند الحديثيين، وجاء المبحث الأخير لبيان أثر مصطلح "القراءة" في تناول الحديثيين لمعاني القرآن الكريم، وفي الأخير ذيلنا البحث بخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

حقيقة المصطلح الوافد

1.2 تعريف المصطلح في اللغة والاصطلاح:

أ. تعريف المصطلح في اللغة:

إنّ الدلالة اللغوية للمصطلح مأخوذة من أصل مادة (ص ل ح)؛ إذ يقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (التهانوي، 1996م، صفحة 27): "إنّ جذر اللفظ (مصطلح) من: صلح؛ والصلاح ضد الفساد". وإذا ما تأملنا كتب المعاجم، وجدنا أنّها تتفق على أنّ الصلح والصلاح ضد الفساد والطلاح. يقول الفراهيدي (الفراهيدي، 2003، صفحة 117/3): "الصّلاح: نقيض الطّلاح. ورجل صالح في نفسه ومُصلِح في أعماله وأُمُوره. والصُّلَح: تصالُحُ القوم بينهم".

وإلى مثل ذلك ذهب ابن فارس حيث قال (ابن فارس، 1979م، صفحة 303/3): "الصَّادُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يُدُلُّ عَلَى خِلَافِ الْفَسَادِ. يُقَالُ: صَلَحَ الشَّيْءُ يَصْلُحُ صِلَاحًا. وَيُقَالُ: صَلَحَ بِفَتْحِ اللَّامِ".

"وأصلح الشَّيْءُ بعد فساد، أَقَامَهُ،... والصُّلَحُ: السَّلَامُ. وَقَدْ اصْطَلَحُوا وَاصْلَحُوا وَتَصَالَحُوا وَاصْلَحُوا، قَلَبُوا التَّاءَ صَادًا وَأَدْغَمُوهَا فِي الصَّادِ، وَقَوْمٌ صُلَحٌ، مُتَصَالِحُونَ" (المَرْسِيُّ، 1421هـ، الصفحات 152/3-153).

وبناء على ما سبق يمكن القول إنَّ الدَّلالة اللَّغَوِيَّةَ للمصطلح مأخوذة من الجذر الثلاثي (صلح) الذي يدلُّ على السِّلَمِ والتَّصَالُحِ والاتِّفَاقِ، وتصالح القوم واصطلحوا إذا قام الصِّلحُ وزال ما بينهم من نفور وشقاق.

ب. تعريف المصطلح في الاصطلاح:

إذا ما رجعنا إلى كتاب التعريفات وجدنا الجرجاني قد سَمَّى المصطلح بلفظ جديد وهو الاصطلاح، وقد ذكر عدَّة تعريفات له، فقال (الجرجاني، 1983م، صفحة 28): "الاصطلاح: عبارة عن اتِّفَاقِ قَوْمٍ عَلَى تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمٍ مَا يَنْقَلُ عَنْ مَوْضِعِهِ الْأَوَّلِ. الاصطلاح: إخراج اللَّفْظِ مِنْ مَعْنَى لُغَوِيٍّ إِلَى آخَرٍ، لِمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا. وَقِيلَ: الاصطلاح اتِّفَاقُ طَائِفَةٍ عَلَى وَضْعِ اللَّفْظِ بِإِزاءِ الْمَعْنَى. وَقِيلَ: الاصطلاح إخراج الشَّيْءِ عَنْ مَعْنَى لُغَوِيٍّ إِلَى مَعْنَى آخَرٍ؛ لِبَيَانِ الْمُرَادِ. وَقِيلَ: الاصطلاح: لَفْظٌ مَعِينٌ بَيْنَ قَوْمٍ مَعِينِينَ".

وقد أورد الكفوي كذلك مجموعة من التعريفات للاصطلاح لا تتباين كثيرا مع ما ذكر الجرجاني، إذ قال (الكفوي، 1998، الصفحات 129-130): "إِخْرَاجُ الشَّيْءِ عَنِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ إِلَى مَعْنَى آخَرٍ لِبَيَانِ الْمُرَادِ،... والاصطلاح: مُقَابِلُ الشَّرْعِ فِي عَرَفِ الْفُقَهَاءِ، وَيَسْتَعْمَلُ الْإِصْطِلَاحُ غَالِبًا فِي الْعِلْمِ الَّذِي تَحْصُلُ مَعْلُومَاتُهُ بِالنَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ".

وبدقة أكثر يُعرِّف المصطلح بأنَّه: "لفظ اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى اتِّخَاذِهِ لِلتَّعْبِيرِ عَنْ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي الْعِلْمِيَّةِ" (طبي، 2002م، صفحة 111)، وقيل أيضا: "هو لفظ وافق عليه العلماء المختصون في حقل من حقول المعرفة والتَّخَصُّصِ لِلدَّلالةِ عَلَى مَفْهُومٍ عِلْمِيٍّ" (هليل، 1983م، صفحة 112).

وعليه فإنَّ المصطلح ناتج عن اتِّفَاقِ عُلَمَاءٍ مُتَخَصِّصِينَ عَلَى تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ فِي إِحْدَى حُقُولِ الْمَعْرِفَةِ بِمُسَمًى يُخْرِجُهُ عَنْ مَعْنَاهِ اللَّغَوِيِّ إِلَى مَعْنَى آخَرٍ، لَوْجُودِ مُنَاسَبَةٍ وَاشْتِرَاكِ بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ.

2.2. تعريف الوافد في اللغة والاصطلاح:

أ. تعريف الوافد في اللغة:

جاء في معجم مقاييس اللغة (ابن فارس، 1979م، صفحة 129/6) في مادة (و ف د) أَنَّ: "الْوَاوُ وَالْفَاءُ وَالْدَّالُّ أَصْلٌ صَحِيحٌ يُدُلُّ عَلَى إِشْرَافٍ وَطُلُوعٍ. مِنْهُ الْوَافِدُ: الْقَوْمُ يَفِيدُونَ... وَأَوْفَدَ عَلَى الشَّيْءِ وَأَوْفَى: أَشْرَفَ".

وعليه يمكن القول إنَّ كلمة الوفد لا تخرج عن معنى الإقدام إلى الشَّيْءِ أَوْ الإِشْرَافِ عَلَيْهِ.

ب. تعريف الوافد في الاصطلاح:

لم أجد فيما وقفتُ عليه من معاجم مختصة بمعاني المصطلحات ككتاب التعريفات للجرجاني ومعجم الكليات للكفوي، من عَرَفَ مصطلح الوافد بالاعتبار الاصطلاحي، إِلَّا أَنَّهُ وَانْطِلَاقًا مِنَ التَّعْرِيفِ اللَّغَوِيِّ يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ الْوُفُودَ لَا يَخْرُجُ عَنْ مَعْنَى الْقُدُومِ وَالِانْتِقَالِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ.

3.2. تعريف المصطلح الوافد باعتبار المركب الوصفي:

إنَّ المركب الوصفيّ: "المصطلح الوافد" إذا ما أُطلق فقد ينصرف ذهن السامع إلى أنّه ينحصر في الألفاظ الغريبة الحديثة التي وفدت إلينا عبر احتكاكات عديدة، بمعنى آخر: أنّ كلّ ما ورد من خارج ثقافتنا وصار مستعملا ومتداولاً عندنا فهو مصطلح وافد. إلّا أنّ هذا المفهوم لا يُعبّر عن معنى المصطلحات الوافدة بشكل دقيق، بل وإنّه يضيّق دائرتها ويخصّص من دلالتها لتقتصر على المصطلحات الغريبة فقط. لكن وإذا ما تأملنا تراثنا العربيّ منذ عهد النبوة إلى غاية اليوم نجد أنّه يزخر بجملة من المصطلحات العربية الإسلامية التي يمكن أن توصف بأنّها وافدة، من حيث إنّها مستحدثة غير معهودة في اصطلاحات العلماء المسلمين القدامى.

وعليه؛ فيمكن تعريف المصطلح الوافد بأنّه: مركّب وصفيّ يعبر عن كل الألفاظ الحادثة التي لم تكن معهودة في عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم ولا في القرون القريبة من عهده عليه الصّلاة والسّلام، ولم تكن متداولة في اصطلاحات العلماء المسلمين القدامى. إلّا أنّنا في دراستنا هاته سنقتصر على المصطلحات الوافدة عن الاتجاه الحداثي العربيّ، وبالتحديد مصطلح: القراءة.

مفهوم مصطلح "القراءة"

1.3 مصطلح القراءة في اللغة والاصطلاح:

أ. مصطلح القراءة في اللغة:

القراءة كلمة مشتقة من مادة (قَرَأَ) التي هُزمت من مادة (قَرِي)، وأصل هذه اللفظة لا يخرج عن معنى الجمع والضمّ، وهذا ما أكّد عليه ابن منظور (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 128/1-129) في قوله: "قَرَأْتُ الشَّيْءَ قُرْآنًا: جَمَعْتُهُ وَضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ... وَسَمِّيَ الْقُرْآنَ لِأَنَّهُ جَمَعَ الْقَصَصَ وَالْأَمَرَ وَالنَّهْيَ وَالْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ وَالْآيَاتِ وَالسُّورَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَهُوَ مَصْدَرٌ كَالْعُقْرَانِ وَالْكُفْرَانِ".

ب. مصطلح القراءة في الاصطلاح:

مصطلح القراءة له دلالات كثيرة، واستعمالات عديدة بين أصحاب الفنون المختلفة، لكن وباعتبار التخصّص في العلوم الشرعيّة من جهة، وتعلّق البحث بالقرآن الكريم من جهة أخرى، فسنتصر على معنى القراءة المتعلّق بالقرآن الكريم. وعليه فإنّ القراءة عند ابن الجزري (الجزري، 1435هـ، صفحة 9/1): "كلّ وجه صحّ نقله عن القراء ممّا خالف وجهًا آخر مع اتفاق الروايات والأسانيد".

كما عرّفها السيوطي بقوله (السيوطي، 1974م، صفحة 168/1): "اختلاف ألفاظ الوحي في الحروف أو كيفيّتها من تخفيف وتشديد وغير ذلك".

"مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في التّلق بالقرآن الكريم مع اتّفاق الروايات والطّرق عنه سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها" (الزرقاني، 1995م، صفحة 412/1).

وقيل: "القراءة: ما نُسب إلى أحد أئمة القراءات إذا اتّفقت الروايات والطّرق عنه" (الرومي، 2003م، صفحة 314).

والحديث عن مصطلح القراءة الذي يعدّ من مصطلحات علم التّجويد، يدفعنا بالضرورة للحديث عن علم القراءات.

ج. علم القراءات في اصطلاح علماء التّجويد والقراءات:

لقد تعدّدت تعريفات العلماء لعلم القراءات وتنوّعت بين موجز ومُسهب، وبين مفصّل ومجمل، وسنقتصر منها على تعريف ابن الجزري لها لشهرته؛ إذ عرّفها (الجزري، 1999، صفحة 9) بقوله: "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو النّاقلة". وبمعنى آخر: هو العلم الذي يُعنى بألفاظ القرآن الكريم من حيث أدائها وكيفية النطق بها، واختلافها بين القراء وأئمة القراءة.

2.3 مصطلح القراءة عند الحداثيين وأهدافها:

أ. مصطلح القراءة عند الحداثيين:

تختلف تعبيرات الحداثيين في بيان مفهوم القراءة، إلا أنها تشترك في المعنى العام لها وهو إعطاء كامل الحرية للقارئ لكي يتعامل مع النص القرآني كأبي نص آخر دينيًا كان أم غير ديني، ويستخدم في قراءته تلك مختلف المناهج والآليات الغربية الحديثة. لذلك صار هذا المصطلح -أي القراءة- "يشمل أي معطى كان، ويتصدّر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير" (حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، 2005م).

فالقراءة عند محمد طالي -مثلا- مرادفة لمصطلح الاجتهاد حيث يقول: "لابد أن نوفر فضاء ثقافيًا... يسمح بتطوير قراءة النص وهو ما اصطلح عليه في لغة الفقهاء بالاجتهاد، قراءة مواكبة بلا انقطاع لتطور المجتمع والحياة عموماً" (طالي، 1992م). أما عبد المجيد الشرفي فقد عدّ كلاً من مصطلحي التفسير والتأويل غير كافيين للتعبير عن الدلالات اللامتناهية للنص القرآني ليتجاوزها لمصطلح القراءة فيقول (الشرفي، 1990م، الصفحات 94-95): "لئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة فلأن التعامل مع النص التأسيسي... يحتمل نظرياً بحكم أزليته عددا لا متناهياً من المعاني، فسمّة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات... والقراءة إنما هي إنجاز النص، فهي التمثّل البشري للوحي وليس لكلّ تمثّل إلا أن يتلبّس بمقتضيات الآن والمكان ومعطياتهما المتشابكة جبراً لا اختياراً".

واختيار الحداثيين لمصطلح القراءة مقصود؛ إذ إنّه يُحيل إلى معان واسعة ودلالات فضفاضة، ممّا يفسح لهم المجال لتقديم توصيفات عديدة خاصّة إذا تعلّق الأمر بالقرآن الكريم، لأنّ النصّ القرآني في نظرهم من أكثر النصوص حثّاً على القراءة واستدعاء لها، فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي، وكلّ قراءة له هي اكتشاف جديد (حرب، نقد الحقيقة، 1993م) ويُنظر: (هند، 2015م). وهذا ما يُحيلنا إلى الوقوف على أهمّ أهداف هذه القراءة الحداثيّة.

ب. أهداف القراءة الحداثيّة:

1- عقلنة نصوص الوحي:

إنّ العائق الأكبر -حسب هذه القراءة- يتمثّل في اعتقاد أنّ القرآن وحي جاء من عالم الغيب، ولذلك لابدّ من التعامل مع الآيات القرآنيّة طبقاً للمنهجيات والنظريات الحديثة (حسين، 2001م).

يقول محمد عابد الجابري (الناصر، 2001م، صفحة 389): "الوحي سلطة مرجعيّة، تضايق الحاضر، وتنافس المستقبل والجديد". ويعدّد طه عبد الرحمن العمليات المنهجية التي تُطبق من خلالها هذه القراءة، وهي: نقد علوم القرآن، التوسّل بالمنهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع، استخدام كلّ النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، إطلاق سلطة العقل (عبد الرحمن، 2006م). ومن أبرز الحداثيين توظيفاً لهذه القراءة العقلانيّة محمد أركون، الذي نجده مثلاً يعتبر الإيمان بالغيب مجرد حالة نفسية، ولذلك يوظف مصطلح "سياسة الأمل" بدل الإيمان بالغيب؛ إذ يقول (أركون، 1999م، صفحة 56): "يُتيح لنا هذا المفهوم أن ندمج في علم النفس التاريخي وفي علم الاجتماع الديني كلّ التطوّرات اللاهوتية الخاصّة بتاريخ النجاة، والبحث عن النجاة، والأمل الأخروي". ومعلّقاً على كلام أركون يقول مرزوق العمري (العمري، 2017م): "وهذا يعني أنّ دراسة مسائل الغيب ضمن هذين العلمين، ينتهي إلى اعتبارها آمالاً أو خواطر نفس.... أو غير ذلك من الأمور، ولا يمكن أن تعتبر حقائق طالما أن دراستها مادياً متعذرة؟!".

2- أنسنة نصوص الوحي:

إنَّ الرُّؤيا الحداثيّة تُنكر أزلّيّة القرآن ومصدره الرِّبائيّ، وتُركّز فقط على بعده التَّاريخيّ، وتُعرف هذه التَّظنّيّة بـ: "الأنسنة"، وهي تعدّ رافدا أساسيّاً للمنهج التَّاريخيّ في ممارسة النّقد للأديان.

و"الأنسنة" مصطلح وافد ناتج عن الثّقافة الغربيّة المادّيّة وليس من نتاج ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة، ومعلوم أنّ هذه الثّقافة الغربيّة تحمل أبعاداً فلسفيّة وفكريّة تمّ تشكّلها وفق خصوصيّتها الزّمنيّة والمكانيّة.

وهذا المصطلح يعني -حسب أركون- (أركون، 1997م، صفحة 607): "التّركيز على الإنسان فقط واعتباره محور الكون، ونسيان التّعالّي أو الله بضرورة".

ويظهر جليّاً أنّ القراءات العربيّة الحداثيّة المعاصرة تستهدف رفع القداسة عن القرآن الكريم، ومنح السّلطة المطلقة للإنسان.

لذا نجد نصر حامد أبو زيد يقول (أبو زيد، 2014م، صفحة 24): "إنّ النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ".

نلمس من كلام أبو زيد أنّ القرآن مُنتج ثقافيّ، ومعلوم أنّ الثّقافة من وضع البشر، وبهذا نرى أنّه يُنكر أنّ القرآن كلام الله تعالى.

وبناء على كلّ ما سبق يظهر لنا جليّاً النتائج المتربّية عن القول بأنسنة النّص القرآنيّ، وهي: استقلال النّص القرآنيّ عن مصدره المتعالّي؛ بحيث يصير ملكاً للقارئ يستنتقه كما يشاء، كما أنّ القول بالأنسنة يطرح احتمال وجود نقص أو زيادة في القرآن الكريم.

3- أرخنة الأحكام الشرعيّة:

تاريخيّة النّص تعني ارتباطه ببيئته الجغرافيّة والزّمنيّة والطّبيعيّة، ولذا فإنّ حدود استخلاص معانيه تقف عند حدود الزّمن واللّحظة التي نزل فيها من حيث أبعادها الجغرافيّة والاجتماعيّة والبشريّة (عمار، 2021م).

والأرخنة عند محمّد أركون تعني الكشف عن تاريخيّة الخطاب القرآنيّ بربطه بالبيئة الجغرافيّة والطّبيعيّة لشبه الجزيرة العربيّة في القرن السّابع الميلاديّ. (أركون، 2001م).

ولتأيد ما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه اعتمدوا بعض علوم القرآن التي تربط بعض آيات الأحكام بالوقائع التّاريخيّة لممارسة النّقد التّاريخيّ عليها؛ كعلم أسباب النّزول، والتّاسخ والمنسوخ، والمكيّ والمدنيّ...

فمثلاً قد ربطوا النّص القرآنيّ بأسباب النّزول، محاولين إلغاء المبدأ الأسمى في التّشريع الإسلاميّ المستمدّ من القرآن أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب، وهدفهم في ذلك الوصول إلى نتيجة أنّ القرآن ليس كليّاً في أحكامه فمعظم ما نزل مخصّص بظرف أو سبب (الطعان، 2007م).

ومّا لا شكّ فيه أنّ التّاريخيّة مع الأخذ بالسّبب دون عموم اللفظ، وقصر النّص على سبب النّزول، من شأنه أن يُعطّل النّص القرآنيّ، ويوقف الحكم الوارد فيه وصولاً إلى تطبيق الأفكار العلمانيّة والتّأويل العقليّ الذي يخدم أصحاب هذا الاتجاه. (عمار، 2021م)

ومرادهم من كلّ ذلك: التّخلّص من سلطة النّص القرآنيّ، وقداسته التي تبعث الهيبة في قلب المؤمن، وكذا إضفاء النّسيبة على أحكام القرآن وربطها بزمن النّبيّ صلى الله عليه وسلم، لذا فالتّاريخيّة تجعل النّص خاضعاً لأثر الزّمان والمكان وحتى المخاطب.

أثر مصطلح "القراءة" في التفسير المعاصر:

1.3. مصطلح "القراءة" بين المدلول المتداول والمدلول الوافد:

بعد عرض دلالات مصطلح "القراءة" كمصطلح متداول بين علماء التّجويد والقراءات والتّفسير قديماً، معبر عن كلّ مذهب يذهب إليه أحد القراء مخالفاً به غيره في النّطق بالقرآن الكريم مع اتّفاق الرّوايات والطّرق عنه، ومصطلح وافد عن الاتجاه الحداثيّ، الذي جعل من

هذا المصطلح رديفاً بل ومتجاوزاً لمصطلحي التفسير والتأويل المعمول بهما لدى علماء التفسير وعلوم القرآن، وكان القصد منه جعل النص القرآنيّ يحتمل تأويلات عديدة وقراءات لا متناهية، يتبين لنا البون الشاسع بين الدالتين.

وهذا مثال حيّ عن خطورة المصطلح الوافد، الذي يحمل أفكار وآراء واضعيه، ويعكس خلفياتهم العقديّة والفكرية، فقد اتّضح بعد عرض أهداف وضع هذا المصطلح من قبل الحداثيين المتمثلة في: رفع عائقي الغيبية والقدسية عن الوحي، وكذا رفع عائقي الحكمية عن الأحكام الشرعية، اتّضح أنّ اختيارهم لهذا المصطلح مقصود، وغرضهم الوصول إلى نتيجة مفادها: التخلّص من سلطة النص القرآنيّ والتعامل معه كأيّ نصّ آخر دينياً كان أو أدبياً، توحيداً كان أو وثنيّاً، ونزع قداسته التي تبعث الهيبة في قلب المؤمن أثناء تعامله مع كلام الله تعالى، وكذا إضفاء النسبية على أحكام القرآن وربطها بزمان النبيّ صلى الله عليه وسلم، وإلغاء المسلمة القائلة بأنّ القرآن الكريم صالح لكلّ زمان ومكان.

2.3. نماذج عن القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم:

لقد تناولت أيدي بعض الحداثيين إلى تفسير بعض آيات القرآن تفسيراً عصريّاً دون استناد للأصول والضوابط التي وضعها العلماء المسلمون قديماً أثناء التّعريض لبيان معاني القرآن العظيم، واصفين عمليّتهم التفسيرية بالقراءة الجديدة أو المعاصرة لنصوص الوحي، وفيما يلي عرض لنماذج مختارة من قراءات هؤلاء الحداثيين لبعض الآيات القرآنية:

أ. القراءة الحداثيّة لآية حفظ القرآن الكريم: يقول تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (الحجر: 9)

❖ عرض أقوال الحداثيين في تفسير الآية الكريمة:

* إنّ الأمر بالحفظ لا الوعد بالحفظ، فالآية -في زعم بعض الحداثيين- أمرٌ لنا بحفظ الذِّكْر لا أنّ الله قد تكفّل بحفظه. (عطية،

2024، الصّفحة 6)

ومنّ ذهب إلى هذا الرّأي نصر أبو زيد (أبو زيد، 1995م، الصفحات 69-70) حيث قال: "وقول الله: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9]، لا يعني التدخّل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخّل بالإنسان المؤمن بالبشارة، والحضّ والحثّ والترغيب على أهميّة هذا الحفظ".

* إنّ المراد بالحفظ الموعود به حفظ المعنى والمضمون، لا حفظ النصوص والألفاظ. (عطية، 2024)

وفي ذلك يقول عبد المجيد الشّرفي (الشّرفي، 2008م، صفحة 50): "الذِّكْر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى، وليس الظرف، هو مضمون الدّعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتّعبير التي صيغت فيها تلك الدّعوة". ويؤكد دعواه بأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم لم يعترض على أصحابه أثناء تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة، بل وأجازها جميعاً. (الشّرفي، 2008م).

وإلى مثل ذلك ذهب حسن حنفي (سبينوزا، 2005م، صفحة 22)؛ فنجدّه يقول: "يُعالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين ويدّعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التّغيير والتّبديل ... ومن ثمّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدّينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدّسة...، وهي نظرية لاهوتية صرفة، تحرب من النّقد، وتلجأ للسلطة الإلهية... وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النصّ الحرفي المدوّن".

***التفريق بين القرآن والذكر: (عطية، 2024، الصفحة 16)**

ومَن قال من الحدائين بجميَّة التغيير والاختلاف بين القرآن والذكر محمد شحور، وذلك استنادًا إلى قوله تعالى: {ص والقرآن ذي الذكر} [ص: 1]، فنجده يقول معلقًا (شحور، دت، الصفحات 62-63): "وإذا نظرنا أيضًا إلى الرِّبط بين القرآن والذكر في سورة (ص) لوجدناها مربوطين بأداة (ذي) وهذه الأداة تستعمل للدلالة على صفة الشيء لا على الشيء نفسه..."، إلى أن قال: "والذكر هو تحوُّل القرآن إلى صيغة لغويَّة إنسانيَّة منطوقة بلسان عربي... الذكر ليس القرآن نفسه، وإمَّا هو أحد خواصّه وهو صيغته اللسانيَّة حصراً".

❖ الرد على قراءة الحدائين:

اتفق المفسِّرون على أنَّ المراد بالذكر في قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} القرآن الكريم، وفيما يلي عرض لبعض الأقوال التفسيرية التي يمكن اعتبارها ردوداً عما رأيناه من تأويلات حديثة:

خصَّص الطبري في مقدِّمة كتابه فرعاً في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه، وذكر من بين أسمائه: الذكر، فقال (الطبري، 2001م، صفحة 89/1): "ومنهنَّ الذكر، فقال تعالى ذِكْرُهُ في تسميته إياه به {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9]".

وأضاف في معرض تفسيره للذكر في الآية الكريمة قائلاً (الطبري، 2001م، صفحة 18/14): "وهو القرآن، {وَأِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}؛ قال: وإنا للقرآن لحافظون، من أن يُزاد فيه باطلٌ ما ليس منه، أو يُنقصَ منه ما هو منه؛ من أحكامه وحدوده وفرائضه. والهاء في قوله: {لَهُ}؛ من ذِكْر الذِّكْرِ".

ثمَّ لا ينبغي إغفال حقيقة كون القرآن الكريم مختلفاً عن الكتب السماوية السابقة، حيث إنَّ الله أوكلَ حفظ الكتب السابقة إلى أقوامها، وليس الأمر كذلك في القرآن الكريم. وقد صدق إسماعيل بن إسحاق القاضي حين سئل: لمَّ جاز التبدُّل على أهل التَّوراة، ولمَّ يجز على أهل القرآن؟ فقال (عباض، دت، صفحة 683/4): قال الله تعالى في أهل التَّوراة: {بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ...} [المائدة: 44]، فَوَكَّلَ الحفظ إليهم، وقال في القرآن: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}، فلمَّ يجز التبدُّل عليهم.

ومَّا يُردُّ به عَمَّن زعم أنَّ الحفظ كان حفظ معنى دون لفظ؛ ما جاء في القرآن الكريم نفسه من أنَّ هذا الذكر المراد به القرآن المتلَّو والمسموع وهذا إمَّا يكون للألفاظ الحاملة للمعاني كما لا يخفى. ومن ذلك قوله تعالى: {ذلك نُلَوِّهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ} [آل عمران: 58].

إنَّ القرآن وحي من الله باللفظ والمعنى، ومن دلائل ذلك أيضاً: أنَّ الرِّسول صلى الله عليه وسلم ولحِصه على أداء الرِّسالة على أكمل وجه، ومخافة أن ينسى القرآن ويذهب عنه ما يوحى إليه كان يحرك شفثيه ويُردِّد ما ينزل به جبريل عليه السَّلام (ابن عطية، 1422هـ)، ولذلك نزلت الآية: {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} [القيامة: 16-17].

ب. القراءة الحدائية لآية الحجاب: يقول تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ (الأحزاب: 59).

❖ عرض أقوال الحدائين في تفسير الآية:

لقد تعدَّدت أقوال الحدائين حول الحجاب، وتنوعت قراءاتهم لآيات القرآن الخاصَّة بحكم الحجاب، فمنهم من رأى بأنَّ الحجاب عادة اجتماعية وتقليد ظرفي، ومنهم من جعله خاصّاً بزوجات النَّبي صلى الله عليه وسلم دون غيرهم من النساء، ومنهم من نفى حقيقته بجعله معنوياً مساوياً للأخلاق والمبادئ... ونحن في هاته الورقة البحثية سنكتفي بتفصيل القول في الرِّأي الأوَّل، ثمَّ نتبعه بالردِّ، نظراً للحجم المحدد للبحث.

يرى بعض الحداثيين أنّ ارتداء الحجاب كان أمراً مشرعاً للحرائر من النساء المؤمنات للتفرقة بينهن وبين الإماء، لذلك فهو مقتصر على ذاك الزمن، ولا يستصحب إلى وقتنا الراهن، والحداثيون بهذا القول يؤكدون دعواهم بتاريخية النصّ القرآنيّ. إذ يرى عبد المجيد الشّرفي مثلاً أنّ الأمر بإدناء الجلابيب في آية سورة الأحزاب إجراء اجتماعيّ ظرفي، كان الهدف منه التمييز بين الحرائر والإماء في مجتمع المدينة، وليس تشريعاً أبدياً. (الشّرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، 2014م، صفحة 45) وإلى مثل ذلك ذهب محمّد سعيد العشماوي إذ قال: "إدناء الجلابيب كان أمراً بقصد التمييز بين النساء المؤمنات الحرائر وبين الإماء (الجواري) منهنّ أو بين العفيفات وغير العفيفات؛ وإذ انتفت علّة هذا التمييز لعدم وجود إماء في الوقت الحاضر فإنّه لم يعد ثمّ محلّ لتطبيق الحكم" (العشماوي، 1995م، صفحة 20).

وينفي محمد شحور التشريع في الآية ويؤكد أنّها آية للتعليم لا التشريع؛ فيقول: "فهي آية تعليم وليست تشريعاً، وهذه الآية تعلّم المؤمنات اللباس الخارجي وهو ما سمّاه بالجلباب... فاللباس الخارجي يمكن أن يكون بنطالاً وقميصاً أو تايورا أو روبا أو مانطو، كلّ هذه الملابس تدخل تحت بند الجلابيب" (شحور، دت، صفحة 614).

❖ الرد على قراءة الحداثيين:

وبعد عرض هاته القراءات الحداثية للآية الكريمة التي اتفق أصحابها على نفي فرضية الحجاب على النساء المؤمنات، واعتباره عادة اجتماعية مقيّدة بزمان النبي صلى الله عليه وسلم، مرتبطة بأمن الحرّة المسلمة آنذاك، نأتي الآن إلى استعراض بعض الردود التي تؤكد فرض الحجاب وتنفي ما قيل من قبل الحداثيين، وسيكون الردّ من وجوه نذكر منها:

◆ **ثبوت الحكم شرعاً:** فقد أجمع الفقهاء على وجوب ستر المرأة بدنها كلّ عدا الوجه والكفين، إذ يقول القرطبي في معرض تفسيره للآية السابقة: "وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ النِّسَاءِ بِالْمَعْنَى، وَمَا تَضَمَّنَتْهُ أُصُولُ الشَّرِيعَةِ مِنْ أَنَّ الْمَرْأَةَ كُلُّهَا عَوْرَةٌ، بَدْنُهَا وَصَوْتُهَا...، فَلَا يَجُوزُ كَشْفُ ذَلِكَ إِلَّا لِلْحَاجَةِ كَالشَّهَادَةِ عَلَيْهَا، أَوْ ذَاكَ يَكُونُ يَدْنِهَا...". (القرطبي، 1964م، صفحة 227/14)

والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة النبوية، من بينها الآية السابقة من سورة الأحزاب، وكذا آية سورة التّور إذ يقول تعالى فيها: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۚ وَلْيَضْرِبْنَ خُفُوهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۚ (التّور: 31)... إلى غيرها من الأدلة التي لا تخفى على مسلم يؤمن بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم.

جريان العلّة مع الحكم وجوداً وعدماً: فزعمهم أنّ العلّة في إدناء الجلابيب كانت التمييز بين الحرائر والإماء غير صحيح، لأنّ التعليل القرآني صريح في قوله تعالى: ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذَنُ؛ فالعلّة إذن دفع الأذى والفتنة، وهي علّة باقية لا تزول (عاشور، 1984م، صفحة 106/22).

◆ **خطأ الحداثيين في منهج تأويل الآية:** إنّ التّأويلات الحداثية للحجاب لا تنبع من قراءة مقاصدية منضبطة، بل من منهج تفكيكي يستبدل المرجعية الإسلامية بمرجعيات وافدة، وهذا كان خطأ منهجياً منهم - كما عبّر عنه طه عبد الرحمن - حينما أخضعوا النصّ القرآني لمعايير غربية وافدة كالتاريخية والتفكيكية، ممّا أدّى إلى اختزال الحجاب في كونه تقليداً اجتماعياً في حين أنّ الحجاب ليس مجرد عادة، بل هو تعبير عن قيمة الحياء، والحياء في التصور الإسلامي قيمة متعالية ثابتة، وليست نسبية متغيرة. (عبد الرحمن، 2006م، الصفحات 112-113). والخلاصة من كلّ ما سبق: أنّ الحجاب - نصّاً ومقصداً - يجمع بين التشريع الإلهي والقيمة الأخلاقية والهوية الحضارية، ومن ثمّ، فإنّ إسقاطه تحت ذريعة التّاريخية يمثل خروجاً عن التّصوص القطعية، وتفرّيقاً للشريعة من معناها الملزم.

ج. القراءة الحداثيّة لآبي الصّوم: يقول تعالى: أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۖ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۚ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ۚ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (184) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۚ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (البقرة: 184-185)

❖ عرض أقوال الحداثيين في تفسير الآية:

من بين الآيات التي طالتها أيدي الحداثيين أيضا آيات الصيام المذكورة في سورة البقرة (183-187)، ولعلّ من أبرز من أعاد قراءة هاته الآيات معتمدا على المنهج التفكيكي إضافة إلى منهجي التحليل والمقارنة، الحداثي عبد المجيد الشّرفي في كتابه "لبنات"، وفيما يلي عرض لأهم تأويلاته متبوعة بالردّ العلمي.

يُخالف الشّرفي إجماع علماء الأمة في مسألة نسخ حكم التّخيير بين الصّوم والإفطار مع الإطعام المذكور في جزء الآية وأن تصوموا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ بفرض صوم رمضان المصرّح به في جزء الآية التي تليها فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، فيرى أنّ الحكم الأول كان معمولا به في عهد النبوة، ولم يُعتبر منسوخا أو ألغى نصّه الخاص، وإنما أُعيد تأويله بعد جمع القرآن في المصحف العثماني، وذلك في إطار توحيد مظاهر العبادة والسلوك التي التزمت بها الأجيال الإسلاميّة الأولى، وقد ازداد هذا الأمر أهميّة بعد الفتنة الكبرى وما تبعها من ضعف في تماسك الأمة الإسلاميّة، مع دخول عناصر جديدة من الأعاجم والأقليات في الدّين الإسلامي. (الشّرفي، لبنات، 1994م، صفحة 181)

ويعلّل موقفه ذلك بأنّ الآيات الخمس السابقة تشكّل وحدة معنويّة متكاملة، فلا يجوز الفصل بين أجزائها وأحكامها، وإذا كان علماء الفقه والتفسير قد أولوها بحسب الأصول التي تنبؤها، فلا تقديس لأقوالهم وآرائهم. (الشّرفي، لبنات، 1994م، صفحة 181)

❖ الردّ على قراءة الحداثيين للآية:

يقول ابن كثير مفسرا قوله تعالى فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ: "هَذَا إِجَابٌ حَتْمٍ عَلَى مَن شَهِدَ اسْتِهْلَالَ الشَّهْرِ ... أَنَّ يَصُومَ لَا مَحَالَةَ. وَنَسَخَتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْإِبَاحَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ لِمَن كَانَ صَحِيحًا مُّقِيمًا أَنْ يُفْطِرَ وَيَفْطِرَ بِطَعَامٍ مِسْكِينٍ عَنْ كُلِّ يَوْمٍ". (ابن كثير، 1999م، صفحة 503/1)

إضافة إلى ما ذكر؛ فلو كان صوم رمضان على الخيار لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب الكفارة في حق الرجل الذي أتى زوجه نهار رمضان، إذ قَالَ له رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (هَلْ يَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا). قَالَ: لَا. قَالَ: (فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ). قَالَ: لَا. فَقَالَ: (فَهَلْ يَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا). قَالَ: لَا. قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ، وَالْعَرَقُ الْمَكْتَلُ، قَالَ: (أَيُّنَ السَّائِلُ). فَقَالَ: أَنَا. قَالَ: (خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ)... الحديث (البخاري، 1993م، صفحة 684/2)

أما ما يخصّ إنكار الشّرفي لحجية الإجماع فقد ذهب المتكلمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أنّ الإجماع حجّة ومصدر تشريعيّ من مصادر الشّريعة الإسلاميّة، وقد استدلّوا على حجّيته بأدلة كثيرة من القرآن والسّنة النبويّة، نذكر منها:

قوله تعالى: وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (النساء: 115). ووجه الاستدلال: أنّ الله سبحانه وتعالى جمع بين مشاققة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحذور. وقد روي أنّ الإمام الشافعيّ عندما سئل عن آية في كتاب الله تدلّ على حجّية الإجماع لزم داره ثلاثة أيام مفكرا، وقرأ القرآن عدة مرات حتى وجد هذه الآية (عليان، 1977م، صفحة 70).

• ما صحّ عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةً بِأَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ أَوْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ عَلَى النَّاسِ». (مسلم، 1955م،

صفحة 1524/3) ، وجه الدلالة: أنّ اجتماع الأمة على قول ما يقتضي بالضرورة دخول الطائفة المنصورة فيه، وهي لا تكون إلا على الحق، فيتبين بذلك أنّ القول حق، ومن هنا ثبتت حجّة الإجماع. (الرئيس، 1440هـ، صفحة 15) ولأننا لسنا بصدد تفصيل الحديث عن حجّة الإجماع، لأنّه ليس موضوع بحثنا فسنكتفي بذانك الدليلين، وإلا فالأدلة كثيرة ومتنوعة مبسطة في كتب أصول الفقه.

خاتمة:

- تناول البحث مصطلح "القراءة" الذي يُعدّ أحد المصطلحات الوافدة عن الاتجاه الحديث، وعمد إلى تتبع آثاره في تفسير القرآن الكريم. ومن أبرز نتائج البحث ما يلي:
- ✓ توصلت البحث إلى أنّ المصطلح الوافد يُطلق على كلّ لفظ حادث لم يكن معروفاً في عهد النبي ﷺ ولا في العصور القريبة منه، كما لم يكن شائعاً في اصطلاحات علماء المسلمين الأوائل، وقد تبين أنّ هذه المصطلحات الوافدة تتنوع بين ما هو نافع أغنى كتب التفسير وعلوم القرآن وأصبح أداة في بيان معانيه، وبين ما هو ضارّ ارتبط بخلفيات ومعتقدات واضعيه من التيارات الاستشراقية والحداثيّة، فكان له أثر سلبي على الفهم الصحيح لكلام الله تعالى.
 - ✓ تبين أنّ القراءة بمدلولها الوافد تعني إعطاء كامل الحرية للقارئ لكي يتعامل مع النصّ القرآني كأي نص آخر، ويستخدم في قراءته تلك مختلف المناهج والآليات الغربيّة الحديثة.
 - ✓ خلص البحث إلى أنّ اختيار مصطلح "القراءة" عند الحداثيين لم يكن اعتباطياً، بل مقصوداً لاعتقادهم أنّ النصّ القرآني من أكثر النصوص قابلية للتعدد في التأويل واتساعاً في الدلالة، بحيث تُعدّ كل قراءة له اكتشافاً جديداً يضيف معاني أخرى.
 - ✓ أظهرت نتائج البحث أنّ القراءة الحداثيّة لنصوص الوحي تستهدف بالأساس إضعاف سلطة النصّ القرآني وفصله عن مصدره الإلهي المتعالي، مع إضفاء طابع النسبيّة على أحكامه وربطها بزمن نزولها في عهد النبي ﷺ.
- *ومن بين التوصيات المقترحة:**
- ✓ لقد تناولت هذه الورقة البحثيّة نموذجاً عن المصطلحات الوافدة، ويبقى هذا الباب مفتوحاً أمام الطلّبة والباحثين لانتقاء مصطلحات أخرى وتتبع دالاتها الوافدة في مجال من المجالات العلميّة المتنوعة.
 - ✓ لقد ركّز الباحثون على التوسّع في المصطلحات الوافدة عن الاتجاه الغربي، والتي ألحقت مفسدة في فهم القرآن الكريم، إلّا أنّ هناك العديد من المصطلحات الوافدة التي خدمت تفسير القرآن الكريم، بل وصارت تُعتمد منطلقاً في فهم كلام الله تعالى، وعليه فينبغي للطلّبة والباحثين استقراؤها وتناولها بالدراسة والبحث، وتتبع آثارها في تفسير كتاب الله عزّ وجلّ.

المصادر والمراجع:

- * القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.
- 1* إبراهيم طلبة حسين. (2013م). إشكالية القراءة الحداثية للنص الديني - دراسة نقدية. مجلة المعيار، العدد: 33، بتاريخ: 2013/12/08م.
- 2* ابن الجزري. (1999). منجد المقرئين ومرشد الطالبين (الإصدار 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- 3* ابن الجزري، (1435هـ). (النشر في القراءات العشر). ع. م. الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.
- 4* ابن جرير الطبري. (2001م). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (الإصدار 1). القاهرة: دار هجر.
- 5* ابن سيده المرسى. (1421هـ). المحكم والمحيط الأعظم. (عبد الحميد هندواي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- 6* ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب (الإصدار 3). بيروت - لبنان: دار صادر.
- 7* أبو البقاء الكفوي. (1998م). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. (تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- 8* أبو الحسين أحمد ابن فارس. (1979م). مقاييس اللغة (الإصدار دط). دار الفكر.
- 9* أبو الفضل القاضي عياض. (1983م). ترتيب المدارك وتقريب المسالك (الإصدار 1).
- 10* أبو عبد الله القرطبي. (1964م). الجامع لأحكام القرآن. (تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش) القاهرة: دار الكتب المصرية.
- 11* أبو محمد بن عطية الأندلسي ابن عطية. (1422هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (الإصدار 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- 12* أحمد إدريس الطعان. (2007م). العلمانيون والقرآن الكريم (الإصدار 1). الرياض: دار ابن حزم.
- 13* باروخ سبينوزا. (2005م). رسالة في الآلهوت والسياسة (الإصدار 1). (حسن حنفي، المترجم) بيروت: دار التنوير.
- 14* بلميهوب هند. (2015م). القراءة الحداثية للقرآن الكريم - محمد أركون أنموذجا - (أطروحة دكتوراه). سيدي بلعباس، جامعة الجليلي.
- الباس.
- 15* جلال الدين السيوطي، (1974). م. (الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: أ. إبراهيم، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 16* حسن حنفي. (1992م). التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- 17* الخليل بن أحمد الفراهيدي. (2003م). العين. (تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي) دار ومكتبة الهلال.
- 18* رشدي عليان. (1977م). الإجماع في الشريعة الإسلامية، دط.
- 19* زين الدين الرزاي. (1999م). مختار الصحاح (الإصدار 5). بيروت - صيدا: المكتبة العصرية - الدار النموذجية.
- 20* طه عبد الرحمن. (2006م). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 21* طه عبد الرحمن. (2006م). روح القرآن: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الإصدار 1). المركز الثقافي الإسلامي.
- 22* عبد العزيز بن ريس الرئيس. (1440هـ). الإقناع في حجّة الإجماع. المدينة المنورة: دار الإمام مسلم.
- 23* عبد العظيم الزرقاني. (د.ت). مناهل العرفان في علوم القرآن (الإصدار 3). مطبعة عيسى البابي وشركائه.
- 24* عبد المجيد الشرفي. (1990م). في قراءة النصّ الديني (الإصدار 2). تونس: الدار التونسية.
- 25* عبد المجيد الشرفي. (1994م). لبنات. تونس: دار الجنوب للنشر.
- 26* عبد المجيد الشرفي. (2008م). الإسلام بين الرسالة والتاريخ (الإصدار 2). بيروت: دار الطليعة.
- 27* عبد المجيد الشرفي. (2014م). مرجعيات الإسلام السياسي. تونس: التنوير للطباعة والنشر.

- *28 علي بن محمد الشريف الجرجاني. (1983م). التعريفات (الإصدار 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- *29 علي حرب. (1993م). نقد الحقيقة (الإصدار 1). المركز الثقافي الغربي.
- *30 علي حرب. (2005م). هكذا أقرأ ما بعد التفكيك (الإصدار 1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.
- *31 فهد الرومي. (2003م). دراسات في علوم القرآن.
- *32 محمد أركون. (1996م). تاريخية الفكر العربي الإسلامي. (هاشم صالح، المترجمون) المركز الثقافي العربي.
- *33 محمد أركون. (1997م). نزعة الأنسنة في فكر العربي - جيل مسكويه وتوحيدي - (الإصدار دط). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الساقي.
- *34 محمد أركون. (1999م). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (الإصدار 1). بيروت: دار الساقي.
- *35 محمد أركون. (2001م). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (الإصدار 1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.
- *36 محمد الطاهر بن عاشور. (1984م). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية.
- *37 محمد بن إسماعيل البخاري. (1993م). صحيح البخاري. (مصطفى ديب البغا، المترجمون) دمشق: دار ابن كثير.
- *38 محمد بن علي التهانوي. (1996م). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. (علي درجوج، المترجمون)
- *39 محمد حامد التاصر. (2001م). العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب (الإصدار 2). الرياض: مكتبة الكوثر.
- *40 محمد حامد حسن عطية، تأويلات الحدائين لقوله تعالى: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } ، مركز تفسير للدراسات الإسلامية، الموقع: <https://tafsir.net/article/5398/t-awylat-al-hdathyyin-lqwl-al-lh-t-ala-iin-na-nahnu-naz-zalna-adh-dh-hikra-waiin-na-lahu-lahafizouna-ard-wnqd>
- *41 محمد سعيد العشماوي. (1995م). حقيقة الحجاب وحجية الحديث. مكتبة مدبولي الصغير.
- *42 محمد شحرور. (1990م). الكتاب والقرآن. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر.
- *43 محمد طالي. (1992م). أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين (الإصدار دط). تونس: دار سراس.
- *44 محمد طي. (مارس، 2002م). إطلالة على مطوعة اللغة العربية. مجلة المصطلح (1).
- *45 محمد عبد الفتاح عمار. (2021م). القراءات الحدائية للنص القرآني (الإصدار 1). مصر: مركز ليفانت للدراسات الثقافية.
- *46 محمد هليل، 1983م. (المصطلح الصوتي بين التغريب والترجمة. مجلة اللسان العربي (21)
- *47 مرزوقي العمري. (2017م). سياسة الأمل أو الإيمان بمنظور الحدائية. مجلة الكلمة (96).
- *48 مسلم بن مسلم. (1955م). صحيح مسلم. (محمد فؤاد عبد الباقي، المترجمون) القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.
- *49 نصر حامد أبو زيد. (1995م). النص - السلطة - الحقيقة (الإصدار 1). المركز الثقافي الغربي.
- *50 نصر حامد أبو زيد. (2014م). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (الإصدار 1). بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي

References :

*al-Qur'ān al-Karīm bi-riwāyat Warsh 'an Nāfi' min ṭarīq al-Azraq.

1* Ibrahim Talba Hussein. *Ishkaliyat al-qira'a al-hadathiyya li-n-nass ad-dini: dirasa naqdiyya. Majallat al-Mi'yar*, n°33, 08/12/2013.

2* Ibn al-Jazari. *Munjid al-muqri'in wa-murshid at-talibin*. Beyrouth: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.

3* Ibn al-Jazari. *An-Nashr fi al-qira'at al-'ashr*. Éd. 'Ali Muhammad ad-Dibba'. al-Matba'a at-Tijariyya al-Kubra, s.d.

- 4* Ibn Jarir at-Tabari. *Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*. Le Caire: Dar Hajr, 2001.
- 5* Ibn Sida al-Mursi. *Al-Muhkam wa-l-muhit al-a'zam*. Éd. 'Abd al-Hamid Hindawi. Beyrouth: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421 H.
- 6* Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab*. Beyrouth: Dar Sadir, 1414 H, 3e éd.
- 7* Abu al-Baqa' al-Kafawi. *Al-Kulliyyat: mu'jam fi al-mustalahat wa-l-furuq al-lughawiyya*. Trad. 'Adnan Darwish & Muhammad al-Masri. Beyrouth: Mu'assasat ar-Risala, s.d.
- 8* Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris. *Maqayis al-lugha*. Damas: Dar al-Fikr, 1979.
- 9* Abu al-Fadl al-Qadi 'Iyad. *Tartib al-madarik wa-taqrib al-masalik*. 1re éd., s.d.
- 10* Abu 'Abd Allah al-Qurtubi. *Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an*. Trad. Ahmad al-Barduni & Ibrahim Atfayish. Le Caire: Dar al-Kutub al-Misriyya, 1964
- 11* Abu Muhammad ibn 'Atiyya al-Andalusi. *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz*. Beyrouth: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 H, 1re éd.
- 12* Ahmad Idris at-Tu'an. *Al-Ilmaniyyun wa-l-Qur'an al-karim*. Riyad: Dar Ibn Hazm, 2007, 1re éd.
- 13* Baruch Spinoza. *Traité théologico-politique*. Trad. Hasan Hanafi. Beyrouth: Dar at-Tanwir, 2005, 1re éd.
- 14* Belmihoub, Hind. *Al-qira'a al-hadathiyya li-l-Qur'an al-karim: Muhammad Arkoun un modèle*. Thèse de doctorat, Université Djilali Liabes, Sidi Bel Abbès, 2015.
- 15* Jalal ad-Din as-Suyuti. *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*. Éd. A. Ibrahim. Le Caire: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab, 1974.
- 16* Hasan Hanafi. *At-Turath wa-t-tajdid: mawqifuna min at-turath al-qadim*. Beyrouth: al-Mu'assasa al-Jami'iyya li-d-Dirasat wa-n-Nashr, 1992.
- 17* Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi. *Al-'Ayn*. Éd. Mahdi al-Makhzumi & Ibrahim as-Samarra'i. Beyrouth: Dar wa-Maktabat al-Hilal, s.d.
- 18* Rushdi 'Ulyan. *Al-Ijma' fi ash-shari'a al-islamiyya*. 1977.
- 19* Zayn ad-Din ar-Razi. *Mukhtar as-sihah*. Beyrouth-Saïda: al-Maktaba al-'Asriyya / ad-Dar an-Namudhajiyya, 1999, 5e éd.
- 20* Taha 'Abd ar-Rahman. *Ruh al-hadathiyya: al-madkhal ila ta'sis al-hadatha al-islamiyya*. Casablanca: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabi, 2006
- 21* Taha 'Abd ar-Rahman. *Ruh al-Qur'an: al-madkhal ila ta'sis al-hadatha al-islamiyya*. al-Markaz ath-Thaqafi al-Islami, 2006, 1re éd.
- 22* 'Abd al-'Aziz ibn Rayyis ar-Rayyis. *Al-Iqna' fi hujjiyyat al-ijma'*. al-Madina al-Munawwara: Dar al-Imam Muslim, 1440 H.
- 23* 'Abd al-'Azim az-Zurqani. *Manahil al-'irfan fi 'ulum al-Qur'an*. Matba'at 'Isa al-Babi al-Halabi wa-shurakâ'uhu, s.d., 3e éd.
- 24* 'Abd al-Majid ash-Sharafi. *Fi qira'at an-nass ad-dini*. Tunis: ad-Dar at-Tunisiyya, 1990, 2e éd.
- 25* 'Abd al-Majid ash-Sharafi. *Lubanat*. Tunis: Dar al-Janub li-n-Nashr, 1994.
- 26* 'Abd al-Majid ash-Sharafi. *Al-Islam bayna ar-risala wa-t-tarikh*. Beyrouth: Dar at-Tali'a, 2008, 2e éd.
- 27* 'Abd al-Majid ash-Sharafi. *Marja'iyyat al-islami as-siyasi*. Tunis: at-Tanwir li-t-tiba'a wa-n-nashr, 2014.
- 28* 'Ali ibn Muhammad ash-Sharif al-Jurjani. *At-Ta'rifat*. Beyrouth: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1983, 1re éd.
- 29* 'Ali Harb. *Naqd al-haqiqa*. al-Markaz ath-Thaqafi al-Gharbi, 1993, 1re éd.
- 30* 'Ali Harb. *Hakadha aqra' ma ba'da at-tafkik*. Beyrouth: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-d-Dirasat, 2005, 1re éd.
- 31* Fahd ar-Rumi. *Dirasat fi 'ulum al-Qur'an*. 2003.
- 32* Muhammad Arkoun. *Tarikhiyyat al-fikr al-'arabi al-islami*. Trad. Hachem Saleh. Casablanca: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabi, 1996.

- 33* Muhammad Arkoun. *Naz'at al-insana fi fikr al-'arabi: Jil Miskawayh wa-Tawhidi*. Trad. Hachem Saleh. Beyrouth: Dar as-Saqi, 1997.
- 34* Muhammad Arkoun. *Al-fikr al-usuli wa-istihalat at-ta'sil*. Beyrouth: Dar as-Saqi, 1999, 1re éd.
- 35* Muhammad Arkoun. *Al-Qur'an: min at-tafsir al-mawruth ila tahlil al-khitab ad-dini*. Trad. Hachem Saleh. Beyrouth: Dar at-Tali'a, 2001, 1re éd.
- 36* Muhammad at-Tahir ibn 'Ashur. *At-Tahrir wa-t-tanwir*. Tunis: ad-Dar at-Tunisiyya, 1984.
- 37* Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Éd. Mustafa Dib al-Bugha. Damas: Dar Ibn Kathir, 1993.
- 38* Muhammad ibn 'Ali at-Tahanawi. *Mawsu'at kashshaf istilahat al-funun wa-l-'ulum*. Trad. 'Ali Dahrouj. 1996.
- 39* Muhammad Hamed an-Nasir. *Al-'Asraniyyun bayna maza'im at-tajdid wa-mayadin at-tagrib*. Riyad: Maktabat al-Kawthar, 2001, 2e éd.
- 40* Muhammad Hamed Hassan 'Atiyya. *Ta'wilat al-hadathiyyin li-qawlihi ta'ala: {Inna nahnu nazzalna adh-dhikr wa-inna lahu lahafizun}*. Markaz Tafsir li-d-Dirasat al-Islamiyya. [En ligne]: <https://tafsir.net/article/5398/t-awylat-al-hdathyyn-lqwl-al-lh-t-ala-iin-na-nahnu-naz-zalna-adh-dh-hikra-waiin-na-lahu-lahafizouna-ard-wnqd>
- 41* Muhammad Sa'id al-'Ashmawi. *Haqiqat al-hijab wa-hujjiyat al-hadith*. Le Caire: Maktabat Madbuli as-Saghir, 1995.
- 42* Muhammad Shahrur. *Al-Kitab wa-l-Qur'an: qira'a mu'asira*. Damas: Dar al-Ahali, s.d.
- 43* Muhammad Talbi. *Afkar jadida fi 'alaqat al-muslim binafsihi wa-bi-l-akhareen*. Tunis: Dar Saras, 1992.
- 44* Muhammad Tabi. « Ittilalat 'ala mutawa'iyat al-lugha al-'arabiyya. » *Majallat al-Mustalah*, n°1, mars 2002.
- 45* Muhammad 'Abd al-Fattah 'Ammar. *Al-qira'at al-hadathiyya li-n-nass al-qur'ani*. Misr: Markaz Levant li-d-Dirasat ath-Thaqafiyya, 2021, 1re éd.
- 46* Marzuqi al-'Umari. *Siyasat al-amal aw al-iman bi-manzur al-hadatha*. *Majallat al-Kalima*, n°96, 2017.
- 47* Muslim ibn al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Éd. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. Le Caire: Matba'at 'Isa al-Babi al-Halabi wa-shurakâ'uhu, 1955.
- 48* Nasr Hamed Abu Zayd. *An-nass – as-sulta – al-haqiqa*. al-Markaz ath-Thaqafi al-Gharbi, 1995, 1re éd.
- 49* Nasr Hamed Abu Zayd. *Ma'fhum an-nass: dirasa fi 'ulum al-Qur'an*. Beyrouth: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabi, 2014, 1re éd.
- 50* Muhammad Halil. « Al-mustalah as-sawti bayna at-ta'rib wa-t-tarjama. » *Majallat al-Lisan al-'Arabi*, n°21, 1983.