Volume (25), No. (3B) - (September)/(2025)

نظرية التلقي عند الحداثيين العرب للنشر وفاء العوراني

نظرية التلقي عند الحداثيين العرب للنشر وفاء العوراني

وفاء العوراني
مسلم
reemgraibh@gmail.com

*(Corresponding author) e-mail: reemgraibh@gmail.com

الملخّص

جاءت هذه الدراسة لتحليل أثر نظرية التلقيّ كما تبنّاها الحداثيون العرب في تفسير النص القرآني، والكشف عن المنطلقات الفكرية التي دفعتهم إلى اعتماد هذه النظرية كأداة تأويلية جديدة تُعيد تشكيل العلاقة بين النصّ والمتلقي، من خلال منح المتلقي السلطة المطلقة في توليد المعنى، استنادًا إلى خلفياته الثقافية والسياقية، والتعامل مع النص القرآني كنص تاريخي متغيّر، لا يتمتع بثبات أو قداسة، بل يخضع لإعادة التأويل وفق متطلبات العصر.
وقد تناولت الدراسة مفهوم نظرية التلقيّ، وأركانها الأساسية (المرسِل، النصّ، المتلقّي)، وبيّنت انعكاساتها على مناهج التفسير الحداثية، ومدى تعارضها مع المنهج التفسيري الأصيل في الفكر الإسلاميّ. وبينت أثر هذه النظرية في زعزعة مرجعية النص القرآني وإعادة إنتاجه خارج سياقه الشرعيّ.

ABSTRACT

المنطلقات عن والكشف ،القرآني النص تفسير في العرب الحداثيون اهاتبن كماالتلقي نظرية أثر لتحليل الدراسة هذه جاءت خلال من ،والمتلقيالنص بين العلاقة تشكيل عيدتُ جديدة تأويلية كأداة النظرية هذه اعتماد إلى دفعتهم التي الفكرية القرآني النص مع والتعامل ،والسياقية الثقافية خلفياته إلى الاستناد ،المعنى توليد في المطلقة السلطة المتلقي منح .العصر متطلبات وفق التأويل لإعادة يخضع بل ،قداسة أو بثبات يتمتع لا ،رّمتغيتاريخيكنص
مناهج على انعكاساتها نتّوبي ،(يّتلقّالم ،النص ،لمرسّالم) الأساسية وأركانها التلقي نظرية مفهوم الدراسة تناولت وقد زعزعة في النظرية هذه أثر وبينت الإسلامي الفكر في الأصيل التفسيري المنهج مع تعارضها ومدى ،الحداثية التفسير .الشرعي سياقه خارج إنتاجه وإعادة القرآني النص مرجعية

Article history:

Submission Date: 19/06/2025

Reviewing Date: 12/07/2025

Revision Date: 04/08/2025

Acceptance Date: 19/08/2025

Publishing Date: 03/09/2025

DOI: 10.6520/qb01yf55

Keywords:

تحليل أثر نظرية التلقيّ كما تبنّاها الحداثيون العرب في تفسير النص القرآني، الكشف عن المنطلقات الفكرية التي دفعتهم إلى اعتماد هذه النظرية كأداة تأويلية جديدة تُعيد تشكيل العلاقة بين النصّ والمتلقي، الحداثة (Modernity)، نظرية التلقيّ (Reception Theory)، التفسير (Exegesis)، الوحي (Revelation)، قداسة النص (Textual Sacredness).

Funding:

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Competing interest:

No competing interests exist.

Cite as:

العوراني، و. (2025) نظرية التلقي عند الحداثيين العرب للنشر وفاء العوراني. Jersah for Research and Studies 25 (3B). https://doi.org/10.6520/qb01yf55.

© The authors (2025). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY NC), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. for commercial re-use, please contact admin@jpu.edu.jo.

نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب وأثرها على الأبعاد التأويلية في تفسير القرآن الكريم: دراسة تحليليّة نقديّة

الملخص:

جاءت هذه الدراسة لتحليل أثر نظرية التلقيّ كما تبنّاها الحداثيون العرب في تفسير النص القرآني، والكشف عن المنطلقات الفكرية التي دفعتهم إلى اعتماد هذه النظرية كأداة تأويلية جديدة تُعيد تشكيل العلاقة بين النصّ والمتلقي، من خلال منح المتلقي السلطة المطلقة في توليد المعنى، استنادًا إلى خلفياته الثقافية والسياقية، والتعامل مع النص القرآني كنصٍ تاريخيّ متغيّر، لا يتمتع بثبات أو قداسة، بل يخضع لإعادة التأويل وفق متطلبات العصر.

وقد تناولت الدراسة مفهوم نظرية التلقيّ، وأركانها الأساسية (المُرْسِل، النصّ، المُتلقّي)، وبيّنت انعكاساتها على مناهج التفسير الحداثية، ومدى تعارضها مع المنهج التفسيري الأصيل في الفكر الإسلاميّ. وبينت أثر هذه النظرية في زعزعة مرجعية النص القرآني وإعادة إنتاجه خارج سياقه الشرعيّ.

الكلمات المفتاحية:(الحداثة، نظرية التلقيّ، التفسير، الوحي، قداسة النص)

Reception Theory Among Arab Modernists and Its Impact on the Hermeneutical Dimensions of Qur'anic Interpretation: Critical analytical study

Abstract

This study aims to analyze the impact of Reception Theory as adopted by Arab modernists in interpreting the Qur’anic text, and to explore the intellectual foundations that led them to employ this theory as a new hermeneutic tool that redefines the relationship between the text

and the reader. The research highlights the philosophical and epistemological dimensions of the theory and examines how it has been applied in Qur'anic interpretation by granting the reader a central role in constructing meaning—based on personal experience, cultural background, and historical context. This approach ultimately leads to treating the Qur'an as a historically-bound, mutable text rather than a sacred and timeless revelation.

The study presents a comprehensive overview of Reception Theory, its key components (sender, text, and receiver), and investigates its implications for modernist interpretive methodologies. It further assesses the extent to which these approaches align—or conflict—with traditional Islamic exegesis. The researcher adopts an **analytical and critical methodology** to examine the theoretical foundations and practical applications of the theory, aiming to clarify its influence in undermining the authority of the Qur'anic text and recontextualizing it beyond its divine framework

مقدمة:

يُعدّ علم التفسير من أبرز العلوم التي اعتنى بها العلماء عبر العصور، لما له من دور محوريّ في الكشف عن معاني القرآن الكريم، واستنباط أحكامه، وبيان مقاصده التشريعية، والردّ على الشبهات المثارة حوله؛ وقد تميز المفسرون بقدرتهم على الغوص في دلالات النص القرآني، وإبراز وجوه إعجازه، وتحقيق مراميه التعبدية والتشريعية؛ غير أنّ التحديات المعاصرة التي تواجه النصوص الدينية، وفي مقدمتها القرآن الكريم، باتت تتخذ أشكالًا متعددة، من أبرزها محاولات إعادة تأويل النصوص وفق مناهج وفلسفات مستوردة، تتكئ على نظريات أدبية وفكرية غربية أُسقطت على النص القرآني في غير سياقها، تحت ما يُعرف بـ"القراءة الحداثية".

وتُعدّ "نظرية التلقيّ" من أبرز هذه النظريات التي اعتمدها الحداثيون العرب، إذ تُعيد تشكيل العلاقة بين النص والقارئ والمؤلف، وتمنح المتلقي سلطة تأويلية مطلقة، تُفضي إلى نزع قداسة النص القرآني، وإفراغه من ثباته المرجعيّ، وتحويله إلى خطاب قابل لإعادة التشكيل وفق متغيرات الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي.

وبناءً على ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل "نظرية التلقيّ" في ضوء مشروع الحداثة العربية، وبيان أثرها على منهجية تفسير النص القرآني، وتسعى الدراسة إلى الإجابة عن إشكالية مركزية مفادها: إلى أي مدى تؤثر نظرية التلقيّ الحداثية في بنية التفسير القرآني، وفي طبيعة العلاقة بين النص والمتلقي؟ وما انعكاسات ذلك على قداسة النص وثباته الدلالي؟

مشكلة الدّراسة:

تمثّلت مشكلة الدراسة في السؤال الآتي: ما مفهوم نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب، وما أثرها على زعزعة قداسة النّص القرآني وتغيير منطلقات تفسيره، وفهمه؟

تساؤلات الدراسة:

1- ما مفهوم نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب؟

2- ما أركان نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب؟

3- ما أثر نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب على النص القرآني؟

أهمّية الدراسة:

تمثّلت أهمّية الدّراسة في الكشف عن نظرية التلقيّ عند الحداثيّين العرب، وكذلك أثرها على فهم النص القرآني.

أهداف الدراسة:

1. توضيح مفهوم نظريّة التلقيّ عند الحداثيين العرب.
2. عرض أهم الأركان التي قامت عليها النظرية.
3. شرح أثر النظرية على فهم النص القرآني.

منهج الدراسة:

بعد جمع المادّة العلميّة ستقوم الباحثة باتبّاع:

أولًا: المنهج التحليليّ: ويتمثّل في تحليل المادّة العلميّة المتعلّقة بنظرية التلقيّ، ودلالتها من وجهة نظر الحداثيّين العرب.

ثانياً: المنهج النقديّ: ويتمثّل في نقد آراء الحداثيين العرب حول مسألة التلقيّ، وكذلك نقد موقفهم من فهم النص القرآني.

الدراسات السابقة:

1- نظريّة التلقيّ، الباحثة فاطمة عبد الرّزّاق كرمستجي، باحثة دكتوراة الفلسفة في اللغة العربية وآدابها، جامعة محمّد بن زايد للعلوم الإنسانيّة، الأستاذ الدكتور بلقاسم الجطاري، أستاذ النقد الحديث جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، إصدار يوليو لسنة 2022.

وكانت دراستها بيان أثر نظرية التلقيّ في النصوص الأدبية وخاصة الشعر الجاهلي.

أما هذه الدراسة، فتختلف من ناحية أنّ موضوعها دراسة نظرية التلقيّ كما وظّفها **الحداثيون العرب** في التعامل مع النص القرآني.

2- نظرية التلقى أصول وتطبيقات، دكتورة بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى الدار البيضاء المغرب، 2001م.

وتختلف دراستي عن هذه الدراسة أنّ هذه الدراسة عرضت نظرية التلقيّ من الجانب الأدبي والفلسفي.

3- نظرية التلقيّ وأطروحاته، للباحث د.الشريف مرزوق، جامعة أم البواقي، الجزائر، بحث علمي، نشر في مجلة النص المجلد 07 /العدد 10 /السنة 0100 / ص 190-211.

وقد تناولت هذه الدراسة نظرية التلقيّ من زاوية فلسفية، مع التركيز على الإطار النظري والنقدي الذي انبثقت منه النظرية في السياق الغربي.

أمّا الدراسة الحالية؛ فتسعى إلى تحليل فهم الحداثيين العرب لنظرية التلقيّ، وتتبع الكيفية التي تمّ بها إسقاطها على النص القرآني، وبيان الأثر المنهجي والمعرفي الذي خلّفته في تفسير النصوص الدينية،

4- نظرية التلقيّ عند النقاد العرب، رسالة جامعية، جامعة الدكتور مولاي طاهر، الجزائر، من إعداد الطالبتين "عائشة حميدي" و"آمال عبيد" ، أ. د. عبيد نصر الدين، 2018م.

قد ركزت هذه الدراسة على تتبّع حضور نظرية التلقيّ في النقد العربي الحديث، وخصوصًا في السياق **الأدبي والشعري**.

إلا أن هذه الدراسة، **ركّزت على فهم الحداثيين العرب لنظرية التلقيّ وأثر تطبيقها على تفسير القرآن الكريم.**

محتوى الدراسة:

تحتوي الدراسة على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

تمهيد:

أولًا: مفهوم التلقيّ لغة:

ثانيًا: مفهوم التلقيّ في القرآن الكريم.

ثالثا: مفهوم الحداثة وخصائصها.

المبحث الأول: مفهوم نظرية تلقي القرآن عند الحداثيين العرب.

المبحث الثاني: أركان نظرية تلقي القرآن عند الحداثيين العرب.

المطلب الأول: صاحب النص (المؤلف)

المطلب الثاني: النصّ (المتلقّى)

المطلب الثالث: القارئ (المتلقّي)

المبحث الثالث: أثر نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب على قداسة النص القرآني وفهمه.

تمهيد:

أولًا: مفهوم التلقيّ لغة:

وفقا للأزهري فإنّ التلقيّ: " هُوَ الِاسْتِقْبَال، وَمِنْه قَول الله جلَّ وعزَّ: ﴿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ٹ ﴾ (فصلت: 35)، وَأما قَوْله عز وجل: ﴿ ئي بج بح بخ بم بى بي ﴾ (الْبَقَرَة: 37) فَمَعْنَاه: أنَّه أَخذهَا عَنهُ. ومِثله لَقِنها وتلقّنها"[1]. بينما يوسّع "الراغب" في مفهوم التلقيّ اصطلاحا ليشمل الإدراك، فيقول:" لَقِيتُه بكذا: إذا استقبلته به، يقال: لَقِيَهُ يَلْقَاهُ لِقَاءً ولُقِيّاً ولُقْيَةً، ويقال ذلك في الإدراك بالحسّ، وبالبصر، وبالبصيرة" [2]، وهو ما يدلّ على أن التلقيّ لا يقتصر على استقبال النص بالحواس الظاهرة فقط، بل يشمل إدراكه بالبصيرة، أي الفهم العميق والتأمل العقلي.

وعليه، فإن التلقيّ في دلالته اللغوية يشير إلى **عملية تفاعليّة مع النص**، تجمع بين الإدراك الحسّيّ والمعرفي، وتُبرز دور المتلقي بوصفه طرفًا فاعلًا في تفسير الخطاب، لا مجرد مستلم له؛ وهذه الرؤية التوسُّعيّة لمفهوم التلقيّ تفتح المجال أمام دراسات حديثة، خاصة في الفكر الحداثي، لمحاولة إعادة تشكيل العلاقة بين النص والمتلقي، وهي الإشكالية التي يعالجها هذا البحث في السياق القرآني.

ثانيًا: مفهوم التلقيّ في القرآن الكريم:

يحمل مصطلح "التلقيّ" في اللغة العربية دلالات متعددة تدور حول الاستقبال والفهم والتفاعل، وقد وردت هذه اللفظة في عدة مواضع في القرآن الكريم، وأشارت إلى تفاعلات متعددة بين الإنسان والوحي، سواء على مستوى القبول الإيماني أو السلوك الاجتماعي أو الإدراك الذهني.

ومن هنا، سنُبيّن في هذه الدراسة مفهوم التلقيّ كما ورد في القرآن الكريم، والكشف عن دلالاته من خلال السياقات المختلفة، مع الرجوع إلى تفسيرات علماء التفسير.

---

1 (?) الأزهري، محمد بن أحمد، (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، الناشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 2001م، ج9، ص228.

2 (?) الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر دار القلم، الدار الشامية – دمشق - بيروت، ط1، 1412 هـ، ص745.

يتجلّى مفهوم التلقيّ في القرآن الكريم من خلال عدد من الآيات التي تعكس عملية الاستقبال والتفاعل النفسي والذهني مع النص الإلهي. وقد اشتملت على مشتقات لفظ (تلقّى)، بما يعكس تعدّد دلالاته وسياقاته في النص القرآني.

1- التلقيّ بوصفه قبولًا للتوبة:

- **قال تعالى:** ﴿ئي يۉ ئج ئح ئم ئى ئي﴾ (الْبَقَرَة: 37) **يفسّر الرازي هذه الآية بقوله: "أَيْ أَخَذَهَا وَوَعَاهَا وَاسْتَقْبَلَهَا بِالْقَبُولِ"[1]، فيُظهر "التلقيّ" هنا كفعل إيماني واعٍ يستوعب الخطاب الإلهي ويستجيب له بعقلٍ وقلبٍ منفتحين**

1- التلقيّ في سياق التسرّع وسوء الفهم:

قال تعالى: ﴿ئي ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ے ﴾ (النور: 15)

وقد بيّن ابن عاشور أن المقصود هنا: "وَفِيهِ تَعْرِيضٌ بِحِرْصِهِمْ عَلَى تَلَقِّي هَذَا الْخَبَرِ فَهُمْ حِينَ يَتَلَقَّوْنَهُ يُبَادِرُونَ بِالْإِخْبَارِ بِهِ بِلَا تَرَوٍّ وَلَا تَرَيُّثٍ. وَهَذَا تَعْرِيضٌ بِالتَّوْبِيخِ أَيْضًا". [2]

ويُظهر هذا التوظيف القرآني للتلقّي انحراف المتلقّي عن الفهم السليم، مما يؤدي إلى تحريف المعنى وبثّ الفتنة في المجتمع.

2- التلقيّ كفعل معرفي متصل بالوحي:

قوله تعالى: ﴿ئي ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ﴾ (النمل: 6)

وفي تفسير القرطبي: "أَيْ يُلْقَى عَلَيْكَ فَتُلَقَّاهُ وَتَعْلَمُهُ وَتَأْخُذُهُ". [3]

وهو تصوير للتلقّي كعملية معرفية قائمة على الحفظ والفهم والتدبر، ما يدلّ على عمق العلاقة بين النبيّ والمتلقّى الأعلى، أي الله عز وجل.

3- . التلقيّ في سياق التسجيل والمراقبة:

قال تعالى: ﴿ئي ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ﴾ (ق: 17)

---

[1] (?) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، ١٤٢٠هـ، ج3، ص19.

[2] (?) ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ، ج18، ص178.

[3] (?) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل العرفان، مكتبة الغزالي، بيروت، ج18، ص155.

ويشرح الزمخشري هذا السياق بقوله" يعنى: ونحن قريبون منه مطلعون على أحواله مهيمنون عليه، إذ حفظتُنا وكتبتُنا موكلون به، والتلقيّ: التلقن بالحفظ والكتابة". [1]

يتضح أنّ دراسة التلقيّ في ضوء التفسير القرآني تعزز الفهم الأصيل لطبيعة العلاقة بين الوحي والمتلقي، وتكشف عن مخاطر إساءة التلقيّ أو تحريف معاني النص من خلال الفهم السطحي.

وأنّ مفهوم **التلقيّ في القرآن الكريم** يجمع بين الاستقبال الحسي والإدراك العقلي والتفاعل الروحي. وقد تنوّعت سياقات وروده لتعبّر عن عمق العلاقة بين النص الإلهي والإنسان، وتوضح أنّ التلقيّ عملية حيوية تشتمل على الفهم والتأمل والتجاوب.

وبهذا، يكون "التلقيّ" في القرآن الكريم مفهومًا مركزيًا في عملية التفسير، لا يمكن تجاوزه عند الحديث عن التأويل، خاصة في ظل محاولات الحداثيين في إعادة قراءة النصوص الدينية بمنهجيات مختلفة قد تُغفل عمق هذا البعد التفاعلي الذي يحدّد صدق الفهم وشرعية التأويل.

ثالثًا: مفهوم الحداثة وخصائصها

- مفهوم الحداثة:

يُعدّ مفهوم "الحداثة" من أكثر المفاهيم تداولًا وإثارة للجدل في الفكر العربي المعاصر، إذ تباينت حوله الرؤى وتعددت التعريفات. وقد نشأ هذا المفهوم في سياقات ثقافية وفلسفية غربية، ثم انتقل إلى البيئة العربية ليُعاد توظيفه ضمن أطر مختلفة، لذلك أصبح مفهوم الحداثة محل نزاع معرفي بين التيارات الفكرية.

وقد أشار **محمد عابد الجابري** إلى هذا بقوله: "مفهوم مطاط وغير مستقر ليس له صورة واحدة أو شكل محدد مفهوم، فهو يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية التي وجدت في

[1] (?) الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت 538 هـ)، الكشاف، دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، ط3، 1407 هـ، ج4، ص384.

العالم العربية، كاللبرالية والقومية والاشتراكية العلمانية كلها تطبيقات للحداثة وكلها أسهمت في الثورة الفكرية"[1].

يتضح كيف عبّر الجابري في هذا التعريف عن رؤيته للحداثة باعتبارها مظلة فضفاضة تحتضن تيارات فكرية متباينة ، دون أن ترتبط بتعريف جوهري محدد. وبالتالي يطرح إشكالية حقيقية تتعلق بغياب معيار واضح يضبط مفهوم الحداثة في السياق العربي.

يقدّم **هشام شرابي** تعريفًا للحداثة باعتبارها تحولًا جذريًا في البنية المعرفية، فيقول: "هي عملية تحوّل من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر، أي أنّها انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع".[2]

أما **كمال أبو ديب**، فيذهب إلى أبعد من ذلك، معتبرًا الحداثة انقطاعًا معرفيًا شاملاً، كمحاولة لإزالة الأسس التقليدية والمعرفة الدينية إذْ يرى أنها: "انقطاع معرفي يمسح الماضي ويلغي الفكر الديني ويحل مكانه الفكر اللاديني"[3]، وفي السّياق ذاته، يطرح **الطعّان** تعريفًا رمزيًا للحداثة بقوله: "إنّها أنسنة الإلهيّ وتأليه الإنساني"[4]، وهو ما يعكس منظورًه للحداثة، بإقصاء الأسس الدينية ويُعلي من سلطة الإنسان على حساب المرجعية الإلهية.

ويشير بذلك إلى أنّ الحداثة لا تكتفي بمجرد التجديد، بل تفترض في بنيتها تجاوزًا حتميًا للتراث.

ومن اللافت أن بعض المفكرين الحداثيين أنفسهم عبّروا عن تحفظهم تجاه المصطلح، كما في قول **حسن حنفي**:

---

1 (?) الجابري، محمد عابد، التراث الحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص 11- 16.

2 (?) شرابي، هشام شرابي، 2005م، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، دار نسلن، السويد، ط4، 2000م، ص39.

3 (?) أبو أديب، كمال أبو ديب، (الحداثة، السلطة، النص)، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984م، ص373.

4 (?) الطعان، أحمد ادريس، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2007م، ص281.

"إنه يُفضِّل مصطلح (الاجتهاد) بدل (الحداثة)؛ لأن لفظ الحداثة، لفظ غربي يكثر استعماله في هذه الآونة حتى يبين المثقّف العربي أنّه مطلع على آخر موضات العصر، وأنا لا أحبّذ هذا اللفظ (الحداثة)... لدينا الاجتهاد، وهو اللفظ، الذي أُفضِّله". [1]

ويشير كلام حنفي إلى محاولة إبراز جهد المفكرين الحداثيين بعيدًا عن التأثيرات الغربية المزعومة، من خلال استخدام مصطلحات محلية أكثر قبولًا، ولإعطائهم الصلاحية للإجتهاد المطلق تحت مسمّى الحداثة.

تظهر هذه التعاريف أنّ الحداثة في الفكر العربي ليست مفهومًا موحدًا بل متنوّع يعكس مدى تعقيد هذا المفهوم، لأنّه يقوم على القراءة الهدّامة للموروث الديني، والسعي للتجديد بعيداً عن الموروث الديني السابق، ما يجعله يتقاطع مع الدين، والفكر، والمجتمع.

- **الخصائص الرئيسية للحداثة**

تعدّدت الرؤى وتنوعت النظريات عند الحداثيين العرب لكنها اتّسمت بجملة من الخصائص التي شكّلت الإطار المرجعي لفكرهم، خاصة في تعاملهم مع النصوص الدينية، وفي مقدّمتها نصوص القرآن الكريم. وفيما يلي عرض لأبرز هذه الخصائص، وتحليل لمدلولاتها وآثارها الفكرية:

1- تقديس الجديد والثورة على القديم (التاريخية)

تقوم الحداثة على مبدأ مركزي يتمثّل في **رفض كلّ ما هو تقليدي، وتقديس كلّ ما هو جديد،** دون النظر إلى مدى توافقه مع الثوابت الدينية أو الأخلاقية. ويترتب على ذلك **تحطيم أطر الماضي** وإسقاط معايير التفضيل، ليُصبح الزمن معيارًا وحيدًا للشرعية.

وقد تبنّى الحداثيون العرب هذا التوجه تحت مسمّى **"التاريخية"**، والتي تعني حصر النص الديني – ومنه القرآن الكريم – في زمن نزوله وسياقه التاريخي، ومنع تجاوزه إلى العصور اللاحقة. وقد عبّر **محمد أركون** عن هذا المعنى بوضوح حين قال: "إن القرآن تشكّل

[1] (?) تاجا وحيد، الخطاب الإسلامي المعاصر محاورات فكرية، حاوره وحيد تاجا، الناشر فصلت للدراسات، حلب – سوريا، ص62.

تاريخيًا كغيره من النصوص ويجب إخضاعه للنقد عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل فرض قراءة تاريخية عليه ".[1]:

كما يؤكد **نصر حامد أبو زيد بقوله:** " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة للبُنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصًا **لغويّةً** بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي".[2]

وهذا التوجه يَختزَل القرآن إلى منتج ثقافي مشروط بزمنه، ما يُلغي صفة الإعجاز والمرجعية المطلقة. وهو خروج عن المنهج الإسلامي الذي يرى القرآن صالحًا لكل زمان ومكان، تتجاوز دلالاته حدود التاريخية.

2- التمركز حول الذّات

من خصائص الحداثة **إعلاء شأن الذات البشرية وتقديم المصلحة الفردية** على النص الشرعي، بحيث تصبح المصلحة – وفق فهم الإنسان – مصدرًا مستقلاً للتشريع، حتى وإن تعارضت مع نصوص قطعية.

وقد عبّر **حسن حنفي** عن هذا الاتجاه بقوله: "معرفتنا بغايتنا الشخصية ومصيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بان تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى." .[3]

يتضح من هذا الطرح النقل **من مركزية النص إلى مركزية الإنسان،** وهو ما يتنافى مع مصدرية النّص، التي تُعدّ المصلحة تابعة لا مُنشِئة له. كما أن تقدير المصالح بعيدًا عن مرجعية الشريعة يُمهّد لفوضى تشريعية، حيث تختلف "المصالح" باختلاف الأهواء.

3- تمجيد العقل ورفض الغيبية

---

1 (?) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م، ص51

2 (?) أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، الناشر مؤسسة هنداوي، 2017م، ص8

3 (?) حنفي، حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998م، مصر، ط 3، ج1، ص59

يرى الحداثيون أنّ العقل وحده هو المرجع الأعلى، وأنّ الغيب لا مجال له في التأويل الحديث، بل يجب أن يخضع النص لكل مناهج النقد العقلي والعلمي. ويُصوَّر العقل كمفسّر وحيد، له الحق في رفض أو تأويل أي مضمون ديني لا ينسجم مع منطقه الخاص.

وهذا مابينه حسن حنفي: بقوله " العقل ليس في أزمة مطلقة، بل ما نعتبره أزمة قد يكون انعكاسًا لمرحلة انتقالية بعد كفاح طويل. ما يُرى كـ"اللامعقول" قد يكون الوجه الآخر للعقل، فوظيفته كشف الواقع، وإن خرج الواقع عن التصورات العقلية، فهذا لا يعني أزمة عقل، بل قصور في المنهج الذي حاول إخضاع الواقع لقوالب ثابتة دون تطوير" ([1])

يتبيّن من نظرة الحداثيين للعقل إعطاؤه سلطة مطلقة دون ضبط شرعي، ما يُفسح المجال للتأويلات التي تُفرغ النص من قدسيته وتُحمّله ما لا يحتمل. والعقل في الإسلام مشرّع ضمن حدود الوحي، وله وظيفته في الفهم لا في الإلغاء أو الاستبدال.

4- التشكيك في الوحي واستبعاد القداسة

يتجه الفكر الحداثي إلى **الطعن في النصوص المقدسة**، ويؤكد الحداثيون العرب – في بعض أطروحاتهم – أن القرآن ليس وحيًا محفوظًا، بل مجرّد خطاب بشري جُمِع في مراحل لاحقة.

يقول **محمد الشرفي**: " القرآن لا يصح أن يطلق إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته أما الجمع بعد وفاته في الترتيب المخصوص ودوّن بين دفّتين فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يكن في زمن النبي ولم يأمر به". [(2)]

ويرى أن إحاطة القرآن بالقداسة يجعلنا لا نهتدي إلى دلالاته العميقة، قال: "مهما كان التوجّه فإن معظم التفاسير حاولت أن تُوجِد معنًى للقرآن في إطار القداسة، فلم تُوفّق إلى بلوغ منطقه العام ". [(3)]

---

[1] (?) حنفي، حسن حنفي، قضايا معاصرة، في الفكر الغربي، دار التنوير - بيروت، لبنان، ط 5، 1982م، ص 36.

[2] (?) الشرفي، عبد المجيد الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، 2008م، دار الطليعة - بيروت، ص 49

[3] (?) الشرفي، عبد المجيد الشرفي – كمال عمران – المنصف بن عبد الجليل وآخرون، في قراءة النصّ الديني، سلسة موافقات، الدار التونسية للنشر، 1990م، ص 89.

يتضح مما سبق أنّ هذا الطعن لا يقتصر على التأويل، بل يمتد إلى **بنية النص نفسه ومصدره**، ويُعدّ نسفًا للمقدّس من أساسه. وهو خروج صريح عن الإيمان بوحي محفوظ كما ورد في قوله تعالى: ﴿ئي ﴾ (الحجر: 9).

5- الانبهار بالغرب والانفتاح العاطفي عليه

يتعامل الحداثيون العرب مع الثقافة الغربية بانبهار عاطفي يتجاوز حدود النقد، ويُقدّم النموذج الغربي بوصفه المثال الأعلى الذي يجب الاقتداء به في كل المجالات، بما فيها الفكر الديني والاجتماعي.

ومن أبرز ما يُعبّر عن هذا التوجّه قول طه حسين:" يجب أن نسير سيرة الأوروبيين وسلك طريقهم فنكون لهم أندادًا ونكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرّها حلوها ومرّرها وما يحبّ منها وما يكره وما يحمل منها وما يعطى".[1]

يتبين جليا أنّ من نتائج هذا الانبهار الإفضاء إلى الانسلاخ عن الهوية الحضارية والدينية، واستنساخ نماذج غربية لا تتناسب مع الثقافية الإسلامية.

6- معارضة الدين والدعوة إلى إعادة بناء التراث

يُظهر الفكر الحداثي **معارضة واضحة للخطاب الديني التقليدي**، ويدعو إلى إعادة بناء التراث برؤية تفكيكية تُقصي ما يراه "ميتًا" أو غير صالح.

يقول **محمد أركون**:"إنّ المهمة العاجلة تتمثل فيما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفة شاملة لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتا فيه ومعوقًا لحركة التطور والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد".([2])

هذه النظرة لا تميّز غالبًا بين **الوحي والتراث البشري**، وتتعامل معهما بمسطرة نقد واحدة. وهي تُخفي خلفها مشروعًا لعلمنة المعرفة الدينية، بحجة التجديد، لكنها تؤدي عمليًا إلى تفكيك المرجعية العقديّة والتشريعية.

تبيّن من خلال ما سبق أنّ الخصائص الفكرية للحداثة كما تبنّاها بعض المفكرين العرب، ترتكز على تصورات تأويلية جديدة تنزع القداسة عن النص القرآني، وتمنح العقل والواقع سلطة عليا على حساب المرجع الإلهي. وقد بيّنت هذه الخصائص الانحرافات الفكرية بعدة أشكال، منها: نفي الثبات للنص، وتاريخيته، وتقديم المصلحة الذاتية على النص، والانبهار بالنموذج الغربي، والتشكيك في صحة النصوص وطرق وصولها.

---

1 (?) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف – القاهرة، ط2، ص39

2 (?) أركون، محمد، قضايا في نقل العقل الدين كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، ص 292

المبحث الأول:

مفهوم نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب ونقدها

أولى الحداثيون العرب الاهتمام البالغ في "نظرية التلقيّ " وعدّوها من أبرز النظريات التي تبنّوها في تأويل النص القرآني، بعيدًا عن مرجعيته الإلهية وثوابته اللغوية والشرعية؛ لأنها تقوم على مركزية المتلقّي بوصفه منتجًا أساسيًا للمعنى؛ وبذلك انتقلوا من نموذج التفسير التقليدي القائم على قصد المرسِل (الله تعالى) إلى نموذج حديث يجعل القارئ هو الأساس الأول في إنتاج الدلالة.

فيما يلي عرض لأبرز تصورات الحداثيين العرب لمفهوم التلقيّ، وتحليل دلالاتها.

أولًا: عبد المجيد الشرفي – التلقيّ بديل التفسير

يُعدّ عبد المجيد الشرفي من أبرز الداعين إلى تجاوز مصطلحي **"التفسير" و"التأويل"** لصالح مفهوم **"القراءة"**، المرتبط عنده بنظرية التلقيّ؛ فهو يرى أن تفسير النصوص وفق المناهج التقليدية يُقيد إمكانات المعنى، بينما القراءة – بوصفها تلقّيًا حرًّا – تفتح المجال أمام احتمالات غير متناهية للفهم والتأويل. يقول: "لئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة؛ فلأن التعامل مع (النصّ التأسيسي)... يحتمل نظريًّا -بحكم أزليّته- عددًا لا متناهيًا من المعاني، فسمة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات" [1]، وبذلك يمنح الشرفي المتلقّي سلطة مطلقة في فهم النص، بناءً على خلفيته الفكرية وظروفه الاجتماعية، دون اعتبار لضوابط السياق أو قصد المرسِل.

يكشف هذا الطرح فساد هذا التصور؛ لأنه يُفرغ النص القرآني من ثباته ودلالته القطعية، ويحوّله إلى مادة مفتوحة للقراءة الذاتية، بما يتنافى مع القواعد التأويلية المستمدة من علوم القرآن وأصول الفقه.

ثانيًا: نصر حامد أبو زيد – التلقيّ وجدلية الإخفاء والكشف

[1] (?) الشرفي، عبد المجيد الشرفي، قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، ص 94.

يرى نصر حامد أبو زيد أن التلقيّ لا يتم بصورة مباشرة، بل هو فعل تأويلي يتأرجح بين **الكشف والإخفاء**، ويخضع للظرف التاريخي والثقافي الذي يوجد فيه المتلقّي؛ يقول:" في مقابل النصوص تقف القراءة أيضًا محكومة بجدلية الإخفاء والكشف" [1]،

يتّضح من طرح نصر أبو زيد أنّه يربط عملية التلقي بظروف المتلقي التاريخية والثقافية، ويجعل الفهم خاضعًا بالكامل لسياق القارئ، بعيدا عما يقدّمه النص من دلالة ذاتية أو مرجعية ، وهذا التصوّر يؤدي إلى تهميش دور الوحي في النص القرآني، إذ يُختزل معناه في إطار بشري نسبي متغيّر، وهو ما يتعارض مع طبيعة القرآن بوصفه وحيًا إلهيًا محفوظًا.

ثالثًا: محمد الطالبي – التلقيّ والاجتهاد

يربط محمد الطالبي بين مفهوم التلقيّ و**باب الاجتهاد**، إذ يرى أن قراءة المتلقّي للنص تُعدّ نوعًا من الاجتهاد، ويقول: "لا بدّ أنْ نوفر فضاءً ثقافيًّا... يسمح بتطوير قراءة النصّ، وهو ما اصطلح عليه في لغة الفقهاء بالاجتهاد"[(2)]، ويُشير الطالبي إلى أن القارئ يعيد إنتاج المعنى من خلال سدّ الفراغات أو "الفجوات" التي يتركها النص، ما يجعل فعل القراءة في حد ذاته حياة جديدة للنص، ويفتح المجال لتأويلات لا مرجع لها إلا ذات القارئ؛ وهذه محاولة لإزاحة لغة الفقهاء التي يمثلها مصطلح الاجتهاد الذي يخضع لشروط صارمة مستندة إلى النصوص، والتأسيس لقاعدة تأويلية جديدة يصنعها الحداثيون.

رابعًا: عبد المنعم شلبي – التلقيّ نموّ إدراكي

يطرح عبد المنعم شلبي التلقيّ على أنه عملية إدراكية معرفية تنمو مع تطور القارئ في وعيه العقلي واللغوي، فيقول: "إدراك المعاني التي ترمز إليها حروف الكتابة مفردة ومركبة وهذا الإدراك ينمو بنموّ القارئ جسدًا وعقلًا "[(3)]، وبذلك تصبح القراءة مسارًا تراكميًا، يتطور فيه المتلقّي في إدراكه للدلالة اللغوية.

---

[1] ((? أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر- مصر، ط2، 1994م، ص58.

[2] (?) عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس، 1992م، ص68،

[3] (?) شلبي، عبد المنعم شلبي، تذوق الجمال في الأدب دراسة تطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة مصر، ط1، 2006م، ص29

يُظهر هذا الطرح أهمية تطوّر القارئ في فهم النص، إلا أنّه يُهمل حقيقة أن **القرآن ليس نصًا أدبيًا مفتوحًا**، بل هو وحي يُفهم في ضوء سياقه وأسباب نزوله ولغته وأسلوب بيانه.

تُظهر مواقف الحداثيين العرب من نظرية التلقيّ اعتمادهم عليها كأداة لتفكيك سلطة النص، ونقل مركزية المعنى من المرسِل إلى المتلقّي، ما يُفضي إلى التعامل مع الوحي كخطاب لغويّ خاضع للقراءة المستمرّة والمتجدّدة دون قيد.

المبحث الثاني:

أركان نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب

تسعى هذه النظرية إلى إعادة صياغة العلاقة بين القارئ والنص؛ وإعادة تفسير النصوص الدينية وفق أطر معرفية حديثة؛ وتقوم هذه النظرية على ثلاثة أركان رئيسية: المتلقّي، وصاحبِ النصّ، والنصّ نفسه. ويسعى هذا المبحث إلى تحليل كل ركن من هذه الأركان كما فهمها الحداثيون العرب، مع بيان أثرها على تفسير القرآن الكريم.

الركن الأول: المتلقّي (القارئ)

يُعَدُّ المتلقي الركيزة المحورية في نظرية التلقيّ، إذ تدور حوله العملية الإبداعية في تلقي النصوص وإنتاج المعنى؛ وفقًا لبشرى موسى صالح، "تلك الذات المتلقية قادرة على إعادة إنتاج النص بوساطة فعل الفهم كالإدراك. [1]، إذ يتحوّل من كونه متلقّيًا سلبيًا إلى فاعل في إنتاج المعنى وتأويل النص.

أمّا عباس عبد الواحد: يرى أنّ نظرية التلقيّ سعت إلى إخراج المتلقي من دائرة الخضوع لفكرة أو مُعتَقد معيّن ليتفاعل مع النص بناءً على أفكاره ومشاعره، ما يجعل المتلقي أكثر استقلالية في فهم النصوص فلا يكون أسيرا لنظام عقدي أو ثقافي محدد [2].

وقد ميّز الحداثيون بين نوعين من المتلقّين: [3]

1. المتلقي الخاص: يشمل النقاد والعلماء والباحثين المتخصصين.
2. المتلقي العام: الجمهور بمختلف فئاته وثقافاته.

وفي سياق تفسير القرآن الكريم، منح الحداثيون القارئ سلطة تأويلية واسعة، تجعله شريكًا في صناعة المعنى وتحديد الدلالة، وهو ما انعكس في آراء عدد من المفكرين:

---

[1] (?) بشرى موسى صالح، نظرية التلقى أصول وتطبيقات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - الرّباط، المغرب، 2001م، ط1، ص52

[2] (?) محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص جمالية التلقي، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1996م، ص 20، بتصرف

[3] (?) نظرية التلقي عند العرب، رسالة جامعية، جامعة الدكتور مولاي طاهر، الجزائر، من إعداد الطالبتين: عائشة حميدي، آمال عبيد ، أ. د. عبيد نصر الدين، 2018م، ص42

محمد أركون يرى أن المعنى لا ينبثق من النص ذاته، بل من عملية الفهم التي يباشرها القارئ، بتحويل السؤال التقليدي من: " كيف يجب أن يكون المعنى لكي أفهمه؟" إلى سؤال جديد: "كيف أفهم لكي يتجلّى المعنى؟"، ما يعكس انتقال التركيز من هيكل المعنى الذي منحه الله إلى هيكل الفهم المستمد من الذات. [1]

يؤكد عبد المجيد الشرفي: "أن القرآن نصّ رمزي قابل لتعدّد غير محدود من التأويلات، بسبب اعتماده على المجاز والصورة والإشارة، مما يتيح للمتلقي قراءات متنوعة تتصل بسياقه المعرفيّ ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء في خطابهم". [2]

يرى علي حرب: "أنّ المتلقي المفكّر لا يجب أن يكتفي بشرح النصّ، بل عليه أن يُعيد إنتاجه من خلال التفكيك وإعادة التركيب والتأويل، وهو ما يراه شكلًا من أشكال التجديد الفكري. [3]

يتبيّن من خلال هذه الدراسة أنّ نظرية التلقيّ تعزّز وتوسّع سلطة المتلقي في عملية الفهم والتفسير للنص القرآني دون ضوابط شرعية، وتقلص مركزية النص القرآني، والتي قد تُخرج النص عن مقصده الأصلي وتُفرّغه من محتواه العقدي والتشريعي.

---

1 (?) الفجاري، مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة - بيروت، 2005م، ص 14، بتصرف

2 (?) الشرفي، عبد المجيد الشرفي، قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، ص 12.

3 (?) حرب، علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط1، 1993م، ص133، بتصرف

الركن الثاني: صاحب النص (المؤلف)

في التصوّر الحداثي لنظرية التلقي، لم يعد المؤلف هو المرجعية النهائية في تحديد معنى النص، بل أصبح النص يُفهم بمعزل عن قصديّة صاحبه وسلطته التفسيرية، باعتباره كيانًا مستقلًا يُنتج معناه في تفاعل القارئ معه. وقد ذهب بعض رموز هذا الاتجاه إلى إنكار أن يكون القرآن وحيًا من عند الله، مدّعين أن مصدره يعود إلى تجربة بشرية تاريخية، لا إلى أصل إلهي.

دعا محمد أركون إلى إخضاع القرآن للنقد من قِبل جميع القرّاء، بغضّ النظر عن تأهيلهم المعرفي، وصرّح بأن القرآن يجب أن يُعامل مثل أي نص ثقافي آخر. [1]

ذهب عبد المجيد الشرفي إلى القول بأن القرآن لا يُمثّل وحيًا إلهيًا، بل هو تعبير عن تجربة محمد الإنسانية في بحثه عن الحقيقة: "إنّ القرآن ليس وحيًا عن الله ولكنّه وحي عن الإنسان وأنّه يُعبر عن تجربة محمد البشرية التي يمكن النفاذ منها إلى التجربة البشرية عمومًا في بحثها عن حقيقتها الإلهية" [2]، وهذا يؤكّد رؤية حداثية ترى في أنّ القرآن نصّ بشريّ يتأثر بتجارب ومشاعر البشر، ما يقلل من قداسة النص ويجعله عرضة للتأويلات المتعددة.

رأى نصر حامد أبو زيد أنّ لحظة قراءة النبي للنص لحظة تأويلية حوّلت النص من إلهيّ إلى إنسانيّ، ما جعله نصًّا متغيرًا في معانيه خاضعًا للظروف التاريخية. فقال "القرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقة، ولكنه يصبح مفهومًا بالنسبي والمتغيّر، أي: من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نسب إنساني (يتأنسن) منذ لحظة نزوله الأُولى؛ أي: مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي- تحوَّل من كونه نصًّا إلهيًّا، وصار فهمًا نصًّا إنسانيًّا"[3].

يتبيّن من خلال هذا التحليل أنّ من أخطر آثار نظرية التلقيّ على النص القرآني هو إنكار المصدر الإلهي للقرآن؛ وهذا يُعدّ انحرافًا خطيرًا ينسف قداسة النص ومرجعيته المطلقة، ويحوّله إلى منتج ثقافي، بشري يُفقده سلطته التشريعية والروحية، ويُخرج التفسير عن مقاصده الشرعية. ويجعله نصًا قابلًا للتأويل والتعديل والنقد.

---

1 (?) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي - بيروت، ط2، 1996م، ص246، بتصرف

2 (?) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية – تونس، ط5، 2009م، ص 89

3 (?) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص64.

الركن الثالث: النصّ (التلقيّ)

يسعى الحداثيون من خلال رؤيتهم الجديدة للقرآن إلى تجريد القرآن من قداسته وتحويله إلى نصّ لغويّ يُعامَل وفقًا لآليات النصوص الأدبية، مثل: النقد والتمحيص والأخذ والرد والحذف والإضافة إليه وحتى الطعن مباشرة في صحته.

ولتوضيح تلك الرؤية الحداثية فيما يتعلق بالقرآن الكريم، سنبدأ بعرض مفهوم القرآن كما يعرّفه بعض الحداثيين.

- محمد أركون وصف القرآن بأنه سلسلة شفهية تم تدوينها لاحقًا ضمن سياق ثقافي، ويجب إعادة قراءته وفقًا لفهم جديد يُفرّق بين النص المنزل والنص المدوّن.[1]
- حسن حنفي: رأى أنّ القرآن تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ فقال: "إنّ القرآن هو انعكاس الاستجابات الذهنية للأجيال السابقة تجاه عصور مضت، والتراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق من خلال مراجعة العقل والفطرة، كما يتجلى في الحكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية".[2]
- محمد عابد الجابري أطلق على القرآن وصف "الظاهرة القرآنية"، معتبرًا إياه امتدادًا للكتب السابقة كالتوراة والإنجيل؛ فقال: "إنّه ظاهرة واسعة المجال تغطّي عدّة مجالات، كالظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية والثقافية، لذلك استبدل مصطلح النص القرآني بالظاهرة القرآنية؛ وزاد فقال: "هو وحي من الله، حمله جبريل الى محمد، بلغة العرب وهو من جنس الوحي الذي في كتب الأولين وهذا يعني انه ليس بجديد بل هو استمرار للخطاب الإلهي للبشر اي التوراة والانجيل.[3]؛ وبِتَبَنّيه هذه المعاني والآراء عن معنى القرآن الكريم يتضح للقارئ اعتباره القرآن الكريم امتدادًا ثقافيًا للديانات السابقة، وأنّه ظاهرة بشرية تغطي جميع المجالات في الحياة.

---

1 (?) أركون، محمد، العلمنة والدين، دار الساقي - بيروت، لبنان، ط3، 1996م، ص45-46، بتصرف

2 (?) حنفي، حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة أنجلو المصرية - القاهرة، ط1، ص19-21، بتصرف

3 (?) الجابري، محمد عابد الجابري (2006م)، مدخل إلى القرآن الكريم، "في التعريف في القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، لبنان، ط1، ج1، ص 23-24، بتصرف

- أبو زيد أكد أن القرآن نصّ مرتبط بسياقه التاريخي والاجتماعي، ويخضع في معانيه للتغير والتعدد؛ فقال: "هو كلام الله الموجّه للبشر، ولكن له علاقة بالبيئة التي نشأ فيها، فهو حبيس هذا السياق الاجتماعي والثقافي، ومن حيث المفهوم فإنه متغير حسب تغيّر العصور والمجتمعات؛ وهنا يدخل في الكشف عن الدلالات المضرّة والسكوت عن داخل النص، فالنص بهذا الشكل متغير في معانيه، فهو متأثر وليس ثابتًا، مما يمنح النص حياة وفاعلية". [1]

يتضح من خلال هذه الدراسة أنّ نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب تسعى للتأثير بشكل كبير على تفسير النصوص القرآنية، في محاولة إلى تحويل بعض الأحكام الشرعية والمفاهيم العقائدية من قواعد ثابتة إلى أفكار قابلة للتغيير والتعديل؛ وفقًا لمتطلبات العصر الحديث، متجاوزين ثبات الشريعة الإسلامية ومقاصدها الأصلية.

[1] (?) أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي - بيروت، لبنان، 1996م، ص 193

المبحث الثالث:

أثر نظرية التلقيّ عند الحداثيين العرب على تفسير القرآن الكريم

واجه تفسير القرآن الكريم في العصر الحديث تحديات عميقة، نتيجة لتأثر بعض المفكرين العرب بالنظريات الغربية في النقد والتأويل، ومن أبرزها "نظرية التلقيّ"، التي استندت إلى أولوية القارئ ودوره في إنتاج المعنى؛ وقد استُخدمت هذه النظرية من قِبل عدد من الحداثيين العرب كأداة لتجاوز المنهج التفسيري التقليدي، واستبداله بتأويلات جديدة تُمكّن القارئ من قراءة النص الديني وفق شروطه الذاتية وظروفه الاجتماعية والثقافية، ويهدف هذا المبحث إلى تحليل أبرز الآثار الناتجة عن توظيف نظرية التلقيّ في تفسير القرآن الكريم.

أولًا: انفتاح النص على تفسيرات متنوعة ومختلفة:

من أبرز آثار نظرية التلقيّ على تفسير القرآن الكريم هو فتح الباب على مصراعيه لتعدد لا نهائي في التأويلات؛ إذْ يرى الحداثيون أن القرآن نص مفتوح، لا يحتمل تأويلًا واحدًا ولا يحتكم إلى ضوابط تفسيرية تقليدية. ويؤكّد حسن حنفي هذه الرؤية بقوله: "والتأويل على درجات في العمق طبقًا لعلم القارئ.. المهم عدم الوقوف على المعنى الحرفي للآيات؛ لأنها في هذه الحالة تكون مجرد ألفاظ وحروف. لذلك تتعدد التأويلات ولا يوجد أحد منها صحيح والباقي خطأ، كلّ منها يعبر عن حالة نفسية واجتماعية ومصلحة فردية أو طبقية. فالنص متعدّد الأوجه". [1]

ولقد بالغ بعض الحداثيين فأعطى للمتلقِّي سُلطةً أوسع لا تتوقف عند إعطاء الدلالات الجديدة للنص، بل تتعداها لتفرض على صاحب النّص الألفاظ التي يستخدمها، وهذا يعكس اهتمامهم المتزايد بالذاتية والتجارب الفردية في عملية الفهم والتفسير، على حساب مقاصد المؤلف أو المفسرين التقليديين، وهذا ما أكّده عليه سعد كموني: "إذا كانت المعاني خاصّة المبدع، فإنّ الألفاظ ألفاظ المتلقِّي، وأن يجد المبدع الألفاظ معه، وبإزاء ناظره إذا ظفر بالمعنى،

---

[1] (?) حنفي، حسن حنفي، التفسير الموضوعي، د.ن، ص199.

فهذا يعني أنّ المبدِع لحظة الظفر تلك يكون مسكونًا بالمتلقي... وهذا يعني أنّ للمتلقي سلطة على النصّ تبدأ مع بدايات التفكير عند المبدع"[1]، ويصل كموني إلى أنّه يجوز للمتلقي في كل مرّة تكوين معانٍ جديدة تخصه؛ بحسب ظرفه وفكره ووعيه فيقول: "نجد قارئًا قد سبق له أن تناول نصًا ما وفي تناوله له مرة أخرى يجد فيه ما لم يجده سابقًا في النص لم يتغير ولكن الذي تغير حتمًا هو وعي القارئ، وسيظل النصّ يجدد حضوره ما دامت القراءات تتجدد؛ أي مادام الوعي يتطور".[2]

ويمثّل حنفي على المعنى المفتوح للنص في تفسير للفظ الجلالة الله، ويبين كيف يتنقل اللفظ بمعناه حسب الاحتياج والشعور البشري للمتلقي فيقول: "إنّ الله عند الجائع الخبز، وعند المستبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيا هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع؛ أي أنّه في معظم الحالات صرخة المضطهدين، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هوالعلم، وفي مجتمع آخر هو التقدُّم، فإذا كان الله أعز ما لدينا فهو الأرض و التحرّر والتنمية والعدل، وإذا كان الله أساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوة والإرادة والحرية، وما نستعيذ به من الشر فهو القوة والعتاد والاستعداد، كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه ويمكن التعرُّف على تاريخ احتياجات البشر بتتبع معاني لفظ الله على مختلف العصور، كما هو الحال في العديد من الثقافات المعاصرة في البلاد النامية التي نحن جزءٌ منها".[3]

يتضح من خلال ما سبق أنّ الحداثيين العرب يتعاملون مع النصوص - بما في ذلك القرآن الكريم - بطريقة تعتمد على القراءة الذاتية والتجارب الشخصية ما يفتح المجال أمام تعدد التأويلات؛ وإنّ التعدد في التأويل وإن كان موجودًا في التراث التفسيري، إلا أنه محكوم بضوابط اللغة وأصول الفقه، وليس مفتوحًا دون قيد كما يراه الحداثيون.

ملاحظة :

---

1 (?) سعد كموني، العقل العربي، الناشر المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، 2005م، ص47

2 (?) سعد كموني، العقل العربي، المرجع السابق، ص359

3 (?) حسن حنفي، في التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مؤسسة جمعية الدراسات والنشر، ط5، 2001م، ص113-139

استند بعض الحداثيين إلى اختلافات المفسرين التقليديين؛ ليسوّغوا تبنّيهم لقراءة تعددية للنص القرآني. يُعرف تعدد القراءات والتأويلات بالنظر إلى المترادفات في اللغة العربية التي تحمل معاني متعددة حسب سياق الأسلوب المستخدم. قد تحمل الكلمة الواحدة معاني متضادة في مواضع مختلفة، إذْ تتميّز اللغة العربية بظاهرة تعدّد الأوجه النحوية، وتعدّد المعاني للكلمات أو العبارات الواحدة أحيانًا بالنسبة للمتلقي العربي، يتطلب فهم هذه الكلمات أو العبارات المتعددة المعاني إدراكًا دقيقًا بأنّ الاختلاف في فهم النص هو استثناء وليس قاعدة، خلافًا لما يسعى الحداثيون إلى تصويره، فالأصل في فهم نصوص الشريعة الإسلامية هو الوصول إلى إجماع بين المفسرين، وإنْ وُجد اختلاف فهو نتيجة لتنوّع الفهم والتفسير ضمن إطار قواعد وأصول علمية متفق عليها؛ وقد ذكر ابن جُزَيّ في مقدمة تفسيره تحت عنوان "أسباب الخلاف بين المفسرين والوجوه التي يرجح بها بين أقوالهم" أن أسباب الخلاف تتعدد وتشمل ما يلي:

1- اختلاف القراءات. 2- اختلاف وجوه الإعراب وإن اتفقت القراءات. 3- اختلاف اللغويين في معنى الكلمة. 4- اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر. 5- احتمال العموم والخصوص. 6- احتمال الإطلاق والتقييد. 7- احتمال الحقيقة والمجاز. 8- احتمال الإضمار أو الاستقلال. 9- احتمال الكلمة الزائدة. 10- احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير. 11- احتمال أن يكون الحكم منسوخًا أو محكَمًا. 12- اختلاف الرواية في التفسير عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وعن السلف -رضي الله عنهم-".[1]

ورغم تسليمنا بوجود قدر من الاختلاف في التفسير، فإنّنا نؤكد أمرين رئيسيين: أولاً، أنّ هناك تفاسير متعددة للآيات حظيت بإجماع أو ما يقارب الإجماع بحيث لا يمكن تخطي هذا التفسير بحال، وثانيًا، أن التفسير علم خاضع لقواعد وضوابط وأصول في اللغة، وأنّ الشريعة لا تُترَك لكلّ صاحب تجربة أنْ يجعلها تفسيرًا لآيات الله، ولو حدث ذلك فإنّ هناك من يقوّم ويصحّح مثل هذه التفسيرات غير المنهجية.

---

[1] (?) ابن جزي، محمد بن أحمد، لتسهيل لعلوم التنزيل، (741هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، الناشر شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط1، 1416 هـ، ج1، ص15..

بهذا يتضح لنا أهمية الاتفاق في تفسير النصوص الشرعية، ويَعُدُّ الاختلاف تنوعًا جائزًا قائمًا على أسس علمية منهجية، ما يتعارض مع رؤية الحداثيين الذين يسعون إلى تبرير قراءتهم التعددية بناءً على اختلافات غير منهجية في التفسيرات التقليدية.

ثانيًا: نفي القراءة المنضبطة والدعوة إلى "القراءة الضالّة"

يتبنّى بعض الحداثيين مفهوم "القراءة الضالة"، وهو مفهوم مستورد من النقد الأدبي الغربي، ويُطبّقونه على النص القرآني؛ فيرى جمال البنا مثلًا أن المسلمين لم يفهموا القرآن منذ بداية التفاسير، ويصف فهمهم بأنه ضلال :"المسلمون فهموا القرآن عبر التفاسير فضلُّوا؛ لأنّهم لم يفهموا القرآن كما أُنزل، إذن، المسلمون لم يستفيدوا ولم يهدِهم القرآن في هذه الأجيال، كما هدى جيل الرسول أو على الأقل الأجيال الأُولى؛ لأنهم فهموا القرآن عبر التفاسير فضلُّوا"[1]، هكذا يكون المسلمون قد عاشوا -وما يزالون- في الضلال منذ أنْ بدأ تصنيف التفاسير، ولم ينجُ من هذا إلّا الأجيال التي لم تشهد تفاسير القرآن.

وينظر الحداثيون لكتب التفسير على أنّها مجرد قراءات ضالّة أو سوء قراءات نقرؤها نحن أيضًا قراءة ضالة وسيئة، فلا معنى ولا دلالة، وقد أمعن عليّ حرب في تأكيد هذا المعنى من معاني القراءة فقال: "القراءة في النصّ سواء بحدِّها الأدنى كالشرح، أم بحدِّها الأقصى كالتفكيك، إنما هي فعل صَرْف وتحويل، يُعاد مع إنتاج المعنى بقدر ما يُعاد ترتيب الكلام نسخًا وتبديلًا، من هنا لا تطابق بين قارئ ومقروء". [2]

وقد وصل الأمر ببعضهم إلى محاولة تغيير أوجه الإعراب المعروفة للآيات، كما فعل أركون في قراءته لآية الميراث (النساء:12)، مقترحًا قراءات مخالفة لإجماع القرّاء، ومخلة بالمعنى.

فقال في تفسير الاية لقوله تعالى: ﯾﯿﮈ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ (النساء:12)؛ بحيث بدأ أركون من خلال عرضه الآية دون إعراب أو حركات معتبرًا ذلك اكتشافًا ممتعًا

---

[1] (?)صباح البغدادي، "نحو قراءة جديدة للقرآن في ظلّ التحديات المعاصرة (حوار مع جمال البنا)"، مجلة رؤى، عدد 23–24، 2004م، ص108، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية، باريس.

[2] (?) حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 2005م، ص27.

ومدهشًا، ويقول: إنّ أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلـون الآيـة كمـا هي موجـودة في القرآن وبنفس الاعراب والحركات، أمّا أولئك الذين لا يحفظون القـرآن عن ظهـر قلب ويملكـون فقط كفاءة اللغة العربية لهم الحريـة في اختيـار القـراءات الأخـرى، أي تصـبح "وإن كـان رجـل يورث كلالةً أو امرأةً "بحيث يبني الفعلين "يورث" ويصـبح معلـوم ونصـب كلالـة وإمـرأة على المفعولية وهذه القراءة حسب أركون قراءة طبيعية مناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السـليم عكس القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جدًا وقوية على الـذوق السـليم. (1)

مع العلم أنّ القراءة المعروفة لهذه الآية: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ﴾ (النساء: 12)، وقد اتفق القراء العشر على قراءة يورث بضم الياء وفتح الرأي ورفع إمرأة.[2]

وورد في القراءات الشاذة.[3] أنّ الحسن البصريّ والمطوّع البصريّ قرأ يوَرِّث بفتح الواو وكسر الراء مشدّدة مع نصب كلالة ورفع إمرأة؛ وقرأ الحسن (يوصّي) بفتح الواو وتشديد الصاد وكسرها [4]، ونسب القرطبي للحسن البصري أيضًا أنّه قرأ يورث بكسر الراء وتخفيفها ونصب كلاله ورفع امرأة. [5]

---

1 (?) أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الناشر دار الساقي للطباعة والنشر- بيروت، ط1، 1991م. ص 33 - 36، بتصرف

2 (?) القاضي، عبد الفتاح القاضي، 1403هـ، البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي - بيروت، ص77

3 (?) القراءة الشاذة: وهي القراءة التي لم تتوفر فيها شروط القراءة الصحيحة أو بعضها وهذه الشروط هي: موافقتها وجهًا من وجوه اللغة العربية، وموافقة المصحف والتواتر، وأهمها الشرط الأخير وهي قراءة تفسيرية أجمع العلماء على حرمة القراءة بها واعتبارها قرآنًا. انظر: عبد الفتاح القاضي، القراءت الشاذة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ص٧-١٠

4 (?) القاضي، عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، مرجع سابق، ص ٤٠

5 (?) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل العرفان، مكتبة الغزالي - بيروت، د.ط، د.ت، م٣، ص ٧٧ - عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، مصدر سابق، ص ٤٠ - محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، عالم الكتب، د.ط، د.ت، ج١، ص٤٣٤

فكما هو واضح فإن جميع القراء مجمعون على نصب الكلالة ورفع إمرأة؛ فعلى قراءة كسر راء تكون كلالة مفعولًا به إذ قصد به الورثة أو المال وتكون حالًا إذا أريد به الميّت.[1] أمّا إمرأة فإعرابها إعراب رجل.[2]

ويوضح الجيلاني مفتاح احتمال المعاني من قراءه "يورث" بكسر الراء فيقول: بالبناء للمعلوم ثلاثة معانٍ لكلمه "كلالة" وهي إمّا الورثة أو المال أو الميت، ووظيفتان نحويتان: وهي المفعولية أو الحالية ولا شك أنّ كلمة إمرأة وفق قراءه أركون تأخذ حكم كلمة كلالة؛ لأنّ المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه، فإذا قلنا أنّك لا تعني الورثه تصبح كلمة إمرأة تكرارًا زائدًا لا معنى لها؛ لأنّها متضمّنة في الورثة، فإذا أراد أنْ يعطيها معنىً خاصًا فإنّها ستصبح لغزًا لا يرتجى له حل، أمّا إذا كان معنى كلالة هو المال، فإنّ قضية تأخذ منحى لم يكن في حسبان أركون، إذ تصبح المرأة من جمله الميراث، وعندها نعود إلى عصر الجاهلية عندما كانت المرأة تعدّ متاعًا من جملة الأمتعة، ويستحوذ عليها كما يُستحوذ على الناقة والشاة...[3]، أمّا إذا كان المعنى يعود على الميّت أي أنّها حال من الميّت فإنّنا ندخل في جدال لأنّ الرجل لا يوصف بإمرأة إلّا على سبيل السخرية والتهكّم، غير أنّ المقام ليس مقام سخرية وتهكم ونحن ننزّه القرآن عن ذلك.[4]

يتبيّن من خلال ما سبق أن **الحداثيين** رأوا أنّ القراءة الذاتية والتأويلات الشخصية للمتلقين تتجاوز مجرد إعطاء دلالات جديدة للنص، بل تصل إلى فرض معانٍ على صاحب النص الأصلي؛ وهذا ما يسمى القراءة الضالة المرفوضة في السياق الإسلامي، فالقرآن الكريم نص ثابت مقدّس ويحافظ على مقاصده الأصيلة التي تناسب كل زمان ومكان.

ثالثًا: إلغاء مقصديّة النص وتقديم المقصد العقلي على النص الشرعي

---

1 (?) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٣، ص٧٧

2 (?) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٣، ص٧٨

3 (?) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، ١٩٩٩م، ج١، ص٤٦٥- القرطبي الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج3، ص94-95

4 (?) الجيلاني، مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاث الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، دار النهضة للطباعة، مكتبة المهتدين الاسلامية، ط1، 2006م، ص230-234

من آثار التلقيّ الحداثي نفي مقصديّة النص الشرعية لصالح المقاصد الذاتية أو الاجتماعية، و اهتم الحداثيون بالمقاصد وأعلوا من شأنها، إذ يقولون بالاجتهاد بالرأي ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الاجتماعي، وأنّ جوهر الشريعة التطور واعتبار الواقع متغيرًا، والمصالح متجددة، فلا بدّ من مراعاة هذا التطور من خلال الأخذ بأهم المقاصد العليا التي تحقق النفع للإنسان وعدم الالتفات إلى النصوص الجزئية؛ وهذا ما صرّح به الجابري الذي رأى أنّ العلة ليست موجبة للحكم فيقول: "فانتقد القاعدة المعروفة "الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا"، ورأى أنّ المصلحة هي الحاكمة على النص". [1] وعدّوا المقاصد هي الملاذ الوحيد الذي يُمـَكِّنُ المجتهد الحداثي من نسخ ما فُقِدَتْ مصلحته، ويتخلص من سلطة النص ويصبح حُرًّا في كيان التشريع الإسلامي.

أمّا حنفي فيقول: "الربط بين إقامة الصلاة والإيمان بالغيب ليس ضروريًا؛ لأنّ الصلاة تهدف إلى فوائد بدنيّة وروحيّة، في حين أنّ الإيمان بالغيب قد يتحول إلى أساطير وخرافات".[2]

ومن ذلك ما قاله عبد المجيد الشرفي عن الصلاة في تفسير قوله تعالى: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﭼ (النساء:103)، يؤكّد الشرفيّ في تفسيره لهذه الآية أنّ العبادات عمومًا يجب أنْ تُترك لحرّية الناس ليطبقوها بالصيغة التي يروها مناسبة كلّ حسب بيئته وظروفه؛ لأنّ المقصد من العبادات ممكن أُن يحققه الإنسان من غير تحديد زمني ولا هيئات فيقول: "قراءة النص الديني يكون ذاتيًا فهمًا وتطبيقًا، تتعدد صوره بين الناس بتعدّد قُراءه من النص الدين ويكون الفيصل هو التحكم إلى ضميره الشخصي وبالتالي ينتهي هذا الاختلاف إلى أن يمارس كل عباداته بطريقته الخاصة التي تختلف عن طرق تعبد الآخرين فترك الحرية للمسلم يتعبّد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل؛ لذلك فقراءة النص الديني هي قراءة حرة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"[3]، ثمّ يعود ليؤكّد أنّ الحاكمية للمقصد على النص فيقول: "تكفي نظرة سريعة على ما عدّت به الموسوعات الفقهية في كلّ المذاهب، لإدراك البون

---

1 (?) الجابري، وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1، 1992م، ص 63.

2 (?) حنفي، حسن حنفي، التفسير الموضوعي، ص646

3 (?) الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص121

الشاسع بين التفاصيل المدرجة فيها من جهة، ومجرد حثّ القرآن على إقامة الصلاة من جهة أخرى؛ ورغم ذلك فلا تتعلق تلك التفاصيل إلّا بما يمكن القيام به في صنف واحد من المجتمعات زال الآن، أو هو في طريق الزوال من حيث طرق العيش وأنماط الإنتاج التي يتميز بها" .[1] وبعد البحث في غالب كتب التفسير وُجد أنّ السياق دلّ على خلاف ما ذهب إليه الشرفي من إنكار فرضية الصلاة، وأنّها قد تطوّرت عما عليه في العهد النبوي، بل يدل السياق على وجوب إقامة الصلاة وأدائها في وقتها وهذا ما ذكره المفسرون في كتبهم فقال الرازي: ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ (النساء:103) أي فرضًا موقتًا، والمراد بالكتاب ها هنا الْمَكْتُوبُ كَأَنَّهُ قِيلَ: مَكْتُوبَةٌ مَوْقُوتَةٌ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ تَعَالَى بَيَّنَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ وُجُوبَ الصَّلَاةِ مُقَدَّرٌ بِأَوْقَاتٍ مَخْصُوصَةٍ.[2]، وأكدّ ابن كثير هذا المعنى فقال: " وَقَوْلُهُ: ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ (النساء:103) قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَيْ مَفْرُوضًا. وَكَذَا رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ، وَسَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، وَالْحَسَنِ، وَمُقَاتِلٍ، وَالسُّدِّيِّ، وَعَطِيَّةَ الْعَوْفِيِّ".[3]

يتبيّن من خلال ما سبق أنَّ **تطبيق نظرية التلقيّ** من قبل **الحداثيين العرب على تفسير النص القرآني** كان له أبلغ الأثر، في إلغاء المقاصد الشرعية للنص وإهمال خصوصية العبادات باعتبارها توقيفية، وتحويل النصوص إلى أدوات اجتماعية متغيرة، ما يُفرغ الشريعة من معناها التعبّدي الثابت، ويحوّل الدين إلى ممارسة فردية لا مرجعية لها.

رابعًا: انفتاح الدلالة الرمزية وتأويل القرآن الكريم بطريقة باطنية:

يميل الحداثيون إلى اعتماد التأويل الرمزي في تفسير القرآن، لأنّ الرمزية تزيد من تنوع الدلالات وإتاحة الحرية للقارئ في تأويل النصّ وتضمينه ما يشاء من المعاني والدلالات، فقال

---

1 (?) الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص62

2 (?) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، ١٤٢٠هـ، ج11، ص208

3 (?) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر(ت ٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، ١٩٩٩م، ج2، ص403

علي حرب: "يمكن التعامل مع النص القرآني بصورة أخرى أي بوصفه نصًا مفتوحًا ورفض أي قول يصفه تفسير واحد ولا تأويل نهائي" . [1]

ومثال ذلك التفسير الرمزي في أقوال محمد شحرور: "سجود الملائكة واستقبال إبليس هي مرحلة عجز آدم عن العمل الواعي".[2] و"عدو" قال: "هي أمر مظهر من مظاهر العمل اللاوعي".[3] لا تقربوا، اهبطوا، فعل الأمر قال هو فعل الأمر هو أول تشريع يواجه الجنس البشري يعبر عن العداوة التي هي أول مظاهر العمل الواعي.[4]، وقوله "تب" يعني القفزة من المملكة الحيوانية وهي الحلقة المفقودة عند دارون، والتي كانت نتيجة مباشرة للنفث في الروح، فيقول: إنّ القرآن هنا يذكر إحدى مراحل تطور الجنس الآدمي وذلك بعد خروجه من المملكة الحيوانية وهذه المرحلة هي مرحلة تعليمية دفن الموتى ولا تعني كما يقول البعض قابيل وهابيل[5]، فقال فيها هذه المرحلة انتقل الإنسان أو مرحلة التشخيص القائم على السمع والبصر إلى مرحلة التجديد القائم على الاصطلاح لا الاسم أو الشيء وقد عبر عنها القرآن بهذه القفزة بقوله فتلقى آدم في قفزه إلى التجديد جاءت من الله مباشرة.[6]

وبناءً على ما تقدّم، يتّضح أن أطروحات الحداثيين في التفسير ليست إلا امتدادًا معاصرًا للقول الباطني، وإن اتخذت ثوبًا جديدًا ولغة حداثية؛ ويتجلّى هذا في تأويلهم لقوله تعالى: ﮋ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﮊ (سورة الحج:23)، أي أنّها تحرر النفس من الجسد، يُثبتوا أن النعيم أيضًا نفسي فالحرير عندهم يعني التحرر[7]، وهذا تأويل غريب لا تقبله اللغة العربية والحرير نوع من أنواع القماش، كما قال الراغب: "والحَريرُ من

---

1 (?) حرب، علي حرب، الفكر والحدث حوارات، دار الكنوز الأدبية - لبنان، ط1، 1997م، ص104

2 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للتوزيع - دمشق، ص306

3 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص315

4 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص 306-307

5 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص291

6 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص307

7 (?) شيخو، محمد أمين، تأويل الأمين للقرآن العظيم، جمع وتحقيق: عبد القادر ديراني - دمشق، دار البشير، ص 274 - القراءات المعاصرالقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، ط1، 2009م – كالو، محمد محمود، تقديم الأستاذ أبو لبابة الطاهر والأستاذ عبد العزيز بن علي الحربي حفظه الله، ص ٢٦٣

الثياب: ما رقّ، قال الله تعالى: ﴿ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ﴾ (فاطر:33)".[1] وغالب تأويلاتهم تعود إلى التأويلات الفلسفية الصوفية الباطنية الرمزية.

لقد حارب المفسّرون القُدَامى مثل هذه الفكرة الفوضوية التي تدعو إلى التسيُّب في فهم النصوص، خصوصًا مع الباطنية كما نقل البغدادي حيث أصبح "معنى الصلاة هو موالاة إمامهم، والحج هو زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم هو الإمساك عن إفشاء سرّ الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنا عندهم إفشاء سرّهم بغير عهد وميثاق، وزعموا أنّ مَن عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأوَّلوا في ذلك قوله تعالى: ﴿ ی ی ی ئج ئح ئم ﴾ (الحجر: 99)، وحملوا اليقين على معرفة التأويل".[2]

ويستند أبو زيد إلى طريقة الباطنية في تبرير منهجهم باستخدام الرمزية في تفسيره، فيقول: "إنّ الدلالة الإشارية لرموز القرآن تتجدد وتتنوع بتنوع العارفين وتنوع أحوالهم؛ وتتطور مع السياق الزمني الذي يدور فَهْم هذه الرموز من خلاله، بمعنى أن القرآن يتجلّى في صور متعددة من المعاني والتنزلات؛ ".[3]

بناءً على ما تقدم، يتّضح أنّ الرمزية في تفسير النص القرآني كما تبناها الحداثيون العرب تعكس محاولات لإضفاء طابع شخصي وذاتي على عملية التفسير، ما يعزز من سلطة المتلقي على النص؛ بالرغم من أنّه يفتقر للقواعد ولأصول العلمية واللغوية الصارمة المتفق عليها، فيؤدي إلى انتشار تفسيرات غير متسقة وغير موثوقة تنزع جوهر النصوص المقدسة ومقاصدها الأصلية.

---

1 (?) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص225

2 (?) البغدادي، عبد القاهر البغدادي في (الفَرق بين الفِرق): «ظهرت دعوة الباطنية في أيام المأمون من أحمد قَرْمِط، ومن عبد الله بن ميمون القدَّاح، وليست الباطنية من فِرَق ملة الإسلام بل هي من فرق المجوس»، ص22، وقال: «من شرط الداعي إلى بدعتهم أن يكون قويًّا على التلبيس، وعارفًا بوجوه تأويل الظواهر ليردّها إلى الباطن»، ص 296-298.

3 (?) أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، فلسفة التاويل، دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت، ط1، 1983م، ص274-275

خامسًا: التحرر من حدود الألفاظ وسلطة السطور:

يشير هذا المفهوم إلى أنّ المعنى لا يقتصر على حدود الألفاظ نفسها، بل يمتد إلى الفراغات بين السطور، ما يتيح للقارئ الكشف عن مستويات مختلفة من المعنى ضمن هذه الفراغات الدلالية. فقد تبنّت نظرية التلقيّ فكرة أنّ خضوع النص لحكم النقد يؤدي إلى عدم كمال دلالته أو ثبات الحقائق فيه، وبناءً عليه يصبح من الضروري للمتلقي أن يمارس قراءة مبدعة وجديدة؛ وأوضح علي حرب أنّ: "النص لا ينصب بطبيعته على المراد، لأن الدالّ لا يدلُّ مباشرة على المدلول، هذا هو سر النص من حيث صمته وفراغته، وله زلاته وأعراضه وظلاله وأصداؤه."[1]

وتجلّى تطبيق الحداثيين لفكرة الفراغ بين السطور من خلال طريقتين رئيسيتين:

الأول: التفريغ النظري: وهو تفريغ المفردات والتركيب اللغوية من دلالاتها الشرعية أو الوضعية أو العرفية، كما فرّغ شحرور المصطلحات القرآنية عن حقوقها الشرعية، وصرفها إلى مضامين حداثية تسير وفق الفكر الغربي؛ "ومن أخطر ما أفسد منهج الحداثيين محاولتهم تحديث المصطلحات الشرعية بطريقة تُشبه التجديد، في حين أنها تؤول إلى تحريف المعاني الثابتة واستبدالها بدلالات دخيلة، فقد حرّف شحرور: "قوله تعالى: مطلع الفجر من دلالة الزمن إلى دلالة حادثة في الفكر الغربي وهي مصطلح الانفجار الكوني". [2] تجلّى عمل شحرور في المفردات التالية: حمل مفردة (القدر) على معنى بلوغ شيء كنه ونهايته. وحمل مفردة (ليلة) على غير معناها الوضع الزمني، وحمل مفردة (شهر) على معنى الشهرة للزمن المعين وركب منه معنى أمر إشهار القرآن خير من (ألف شهر) إشهار. [3]

وهذا منهج الحداثين إعطاء الحرية للمتلقي بتأويل النصوص ووصف أبو زيد النصوص بالصور الفارغة القابلة للإدلاء بالمضمون الذي يفرضه منهج الشعور الذاتي. [4]

---

1 (?) حرب، علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص16

2 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص 207.

3 (?) شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق، ص206، بتصرف

4 (?) أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 181-182، بتصرف

الثاني: التفريغ العملي: يتجلّى التفريغ العملي في محاولات بعض المفكرين الحداثيين تفسير الألفاظ القرآنية ضمن سياق الآيات دون الالتزام بالفواصل النصية أو التمييزات النحوية الدقيقة؛ إذ يقوم هؤلاء بإدماج تعليقاتهم الشخصية داخل بنية الآية نفسها، ما يخلق تماهيًا بين النص الإلهي والتفسير البشري، ويُنتج قراءة موحّدة تتداخل فيها مستويات الخطاب.

ويُعد هذا التوجه من أخطر أشكال التفسير الحداثي؛ لأنه يتجاوز الطعن النظري المجرد في قداسة النص، إلى ممارسة عملية تُشوّه البناء النصي للآيات، إذ تُقدّم القراءات على نحو يُوهم القارئ بأنّ المعنى الناتج مركّب من عناصر قرآنية وأخرى بشرية، ما يفقد النص صفته التوقيفية ويُظهره كخطاب لغوي عادي. ويعتمد هذا النمط على تمرير المعاني الذاتية ضمن السياق القرآني بطريقة موارِبة، تُخفي خلفها تفكيكًا ضمنيًا للنص، مع الحرص على إبقاء التفسير في صورة خطاب متماسك لا يُثير نفور القارئ أو رفضه الظاهر، ما يُشكّل خطرًا مضاعفًا على فهم النصوص الشرعية.

على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿ئي ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڌ ڎ ڎ ڎ ڎ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ژ ڑ ڑ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ے ے ۓ ۓ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ى ى ئا ئا ئا ئا ئە ئە ئە ئە ئو ئو ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئې ئى ئى ئى ئى﴾ (الزخرف: 36) يقطع الجابري الآية ويضمن تفسيره من غير ضبط ودون فواصل أو علامات أو ترقيم ويلتبس الأمر على القارئ ولسان حاله يقول إنّك قد تزيد كلامًا بشريًا في ما تعتقده كلامًا إلهيًا، فتكون الحصيلة كلامًا واحدًا.

كما يلي: "يَعۡشُ (ينصرف) عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ (مصاحب) (الزخرف: 36)" من الواضح للقارئ كيفية تقطيع الجابري للآيات، وكيف يقحم كلامه بالنص ويجبر القارئ على أنْ يقرأ كلامه مع القرآن، ويزيل كل حاجز بين كلامه وكلام ربّ العالمين، ثم أنهى الآية بعلامة الاستفهام المقحمة كيف (؟) لتقرأها مع الآية على نغمة الاستفهام.

بيّنت هذه الدراسة مدى التأثير العميق الذي أحدثه توظيف نظرية التلقيّ في تفسير النص القرآني لدى بعض المفكرين الحداثيين العرب، إذْ مثّلت هذه النظرية مدخلًا لإعادة تشكيل العلاقة بين القارئ والنص، وفتح آفاق لا نهائية من التأويلات المرتكزة على الذاتية والتجربة

الشخصية؛ وقد أفضى هذا التوجّه إلى تجاوز الضوابط المنهجية التي أرساها علماء التفسير، والتقليل من أهمية الأصول اللغوية والشرعية التي تحكم فهم النصوص الدينية.

إنّ إعلاء سلطة المتلقي على حساب النص، واعتبار القرآن نصًا مفتوحًا خاضعًا للقراءات الفردية المتغيّرة، يُعدّ تفكيكًا لمرجعية الوحي ونزعًا لقداسة النص، ويؤدي بالضرورة إلى تسوية تفسير النبي ﷺ وتفاسير الصحابة والتابعين مع تأويلات لا تستند إلى علم ولا منهج؛ كما أن هذا المنحى يُهمّش دور المفسرين المتخصصين، ويُفسح المجال أمام التأويلات العشوائية، ما يهدّد أصالة التفسير الإسلامي واستقراره.

وعليه، فإنّ نظرية التلقيّ بصيغتها الحداثية لا تصلح أن تكون إطارًا لتفسير النصوص الشرعية، لما تنطوي عليه من إخلال بالثوابت، وإضعاف لمقاصد الوحي، ومن هنا، تبرز الحاجة إلى التمسك بالمنهج التفسيري المعتبر، القائم على الفهم الراسخ للنصوص في ضوء مقاصدها وأدواتها العلمية، ضمانًا لاستمرار فاعلية القرآن الكريم في الهداية والتشريع، مع الحفاظ على قدسيته وأصالته في وجه موجات التأويل العبثي والانحراف المنهجي.

النتائج

أسفرت هذه الدراسة عن جملة من النتائج التي توضح أثر تطبيق نظرية التلقيّ على تفسير النص القرآنيّ في الفكر الحداثي العربيّ، ويمكن تلخيص أبرزها فيما يلي:

1. أظهرت الدراسة أنّ توظيف نظرية التلقيّ في تفسير القرآن الكريم فتح المجال أمام تعددية تأويلية غير منضبطة، أدّت إلى تفكيك النص وتجريده من قدسيته، وتحويله إلى خطاب مرن خاضع للتغيير والتعديل بحسب توجهات المتلقّي وسياقه الشخصي والثقافي.
2. رسّخت النظرية سلطة القارئ في صناعة المعنى، بحيث أصبح المتلقّي هو المرجع في التفسير، لا النص ذاته ولا السياق التشريعي له، ما أدّى إلى إقصاء الضوابط المنهجية المعتمدة في علوم التفسير واللغة والبيان.
3. نتج عن هذا النهج تفسيرات متضاربة تفتقر إلى الثبات والضبط العلمي، مما أضعف الفهم الصحيح للقرآن الكريم.

7- أدّت قراءات التلقيّ الحداثي إلى إعادة توصيف القرآن باعتباره نصًّا لغويًا أو ثقافيًا، لا وحيًا إلهيًا؛ وهو ما يخالف طبيعة القرآن بوصفه كلام الله المعجز، الثابت والمصدر الأساس للتشريع والهداية.

8- ساهمت نظرية التلقيّ في تقويض مكانة المفسرين الأكفاء الذين التزموا أصول التفسير المعتبرة، واستبدال التأويلات الفردية ذات الطابع الشخصي بالتفسير الموروث.

التوصيات

بناءً على ما توصلت إليه هذه الدراسة من نتائج علمية حول أثر نظرية التلقيّ الحداثية في تفسير النص القرآني، تُقدِّم الباحثة التوصيات التالية:

1. توصي الباحثة بضرورة إخضاع التأويلات التي قدمها بعض المفكرين الحداثيين في ضوء نظرية التلقيّ إلى مراجعة علمية صارمة، وذلك بالرجوع إلى الأصول الشرعية واللغوية المستقرة في علوم التفسير، بهدف بيان ما يخالف قواعد الفهم القرآني المعتبَر.
2. توصي الباحثة بدعم إقامة الندوات والمؤتمرات وورش العمل التي تهدف إلى تعزيز الوعي العلمي والمنهجي في فهم القرآن الكريم، مع التركيز على بيان مخاطر التأويلات الذاتية التي تُفرغ النص من مضمونه العقديّ والتشريعيّ.
3. ضرورة إنشاء برامج تعليمية تُعنى بتأهيل المفسّرين المعاصرين، وتزويدهم بالأدوات المعرفية والمنهجية الأصيلة المستمدة من علوم القرآن وأصول الفقه واللغة العربية، لتحصينهم من الوقوع في التأويلات غير المنضبطة.

المصادر والمراجع

1- ابن جزي، محمد بن أحمد، لتسهيل لعلوم التنزيل، (ت 741هـ)، تحقيق: عبد الله الخالدي، الناشر شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط1، 1416 هـ.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الناشر الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ.

3- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، ١٩٩٩م.

4- أبو أديب، كمال أبو ديب، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الثالث، تاريخ الإصدار 1984م.

5- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، 1996م.

7- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، فلسفة التاويل، فلسفة التاويل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.

8- أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني.، سينا للنشر- مصر، ط2، 1994م.

9- أركون، محمد، العلمنة والدين، دار الساقي - بيروت، لبنان، ط3، 1996م.

10- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي - بيروت، ط2، 1996م.

11- أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الناشر دار الساقي للطباعة والنشر - بيروت، ط1، 1991م.

12- الأزهري، محمد بن أحمد، (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، الناشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، 2001م.

13- بشرى موسى صالح نظرية التلقى أصول وتطبيقات المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء المغرب.

14- البغدادي، عبد القاهربن طاهر بن محمد البغدادي، 429هـ، الفرق بين الفرق، تحقيق: مجدي السيد، دار التوفيقية للتراث - القاهرة، 2010م.

15- تاجا وحيد، الخطاب الإسلامي المعاصر محاورات فكرية، حاوره وحيد تاجا، الناشر فصلت للدراسات – حلب، سوريا.

16- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة، وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1، 1996م.

17- الجابري، محمد عابد (2006م)، مدخل إلى القرآن الكريم، "في التعريف في القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، لبنان، ط1.

18- الجابري، محمد عابد، التراث الحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، 1991م.

19- الجابري، وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1، 1992م.

20- الجيلاني، مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاث الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، دار النهضة للطباعة، مكتبة المهتدين الاسلامية، ط 1، 2006م.

22- حرب، علي حرب، الفكر والحدث حوارات، دار الكنوز الأدبية - لبنان، ط1، 1997م.

23- حرب، علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط1، 2005م.

24- حرب، علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط 1، 2005م.

25- حنفي، حسن حنفي، التفسير الموضوعي.

26- حنفي، حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة النجلو المصرية - القاهرة، ط1.

27- حنفي، حسن حنفي، في التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مؤسسة جمعية الدراسات والنشر، ط5، 2001م.

28- خمري، حسين خمري، نظريات القراءة وتلقى النص الأدبي، مجلة العلوم الإنسانية - الجزائر، العدد 12,999.

29- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، الناشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، ١٤٢٠هـ.

30- الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر دار القلم، الدار الشامية – دمشق – بيروت، 1412هـ.

31- الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت 538 هـ)، الكشاف. الناشر دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1407 هـ

32- شحرور، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للتوزيع - دمشق.

33- شرابي، هشام شرابي، 2005م، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، دار نسلن - السويد، 2000م.

34- الشرفي، عبد المجيد الشرفي، قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر.

35- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية، ط5، 2009م.

36- الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة – بيروت، ط2، 2008م.

37- شلبي، عبد المنعم شلبي، تذوق الجمال في الأدب دراسة تطبيقية، مكتبة الآداب - القاهرة مصر، ط1، 2006م.

38- الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، عالم الكتب.

39- شيخو، محمد أمين، تأويل الأمين للقرآن العظيم، جمع وتحقيق: عبد القادر ديراني - دمشق، دار البشير

40- الطعان، أحمد ادريس، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم للنشر والتوزيع - الرياض، 2007م.

41- القاضي، عبد الفتاح القاضي، 1403هـ، البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي - بيروت.

42- القاضي، عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1981م.

43- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل العرفان، مكتبة الغزالي - بيروت.

44- عائشة حميدي وأمل عبيد، نظرية التلقي عند العرب، رسالة جامعية، جامعة الدكتور مولاي طاهر، الجزائر، من إعداد الطالبتين: عدادي عائشة حميدي آمال، أ. د. عبيد نصر الدين، 2018م.

45- العجلوني، نايف خالد، الحداثة والحداثية: المصطلح والمفهوم، مجلة (أبحاث اليرموك)، ع 2، م14، س 1996، الناشر عمادة البحث العلمي، سلسلة الآداب واللغويات.

46- عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر - تونس، 1992م.

47- كالو، محمد محمود، تقديم الأستاذ أبو لبابة الطاهروالأستاذ عبد العزيز بن علي الحربي، القراءات المعاصرة القرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، ط1، 2009م.

48- كموني، سعد كموني، العقل العربي، الناشر المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، 2005م.

49- مجلة رؤى، نحو قراءة جديدة للقرآن في ظلّ التحديات المعاصرة، حوار أجرته معه صباح البغدادي، ص108، ع23- 24، 2004م. تصدُر عن مركز الدراسات الحضارية في باريس.

50- محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص جمالية التلقي، دار الفكر العربي - مصر، ط1، 1996م.

51- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، الناشر دار الطليعة - بيروت، 2005م.

52- وطفه، علي أسعد، مقاربات في مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد1، 2001م.