

القراءة الحداثية وركائزها في فهم القرآن والرد عليها

**The Modernist Reading of the Qur'an:
Its Foundations and the Rebuttal Thereof**

سبأ قيس عباس

Sabaa Qais Abbas

Email: usish.ska@uosamarra.edu.iq

أ.د تاج الدين أمجد عبد المنعم

Prof. Dr. Taj al-Din Amjad Abdel Moneim

Email: tai.aldeen@uosamarra.edu.iq

جامعة سامراء / كلية العلوم الإسلامية

University of Samarra / College of Islamic Sciences

الكلمات المفتاحية : القراءة الحداثية، النص القرآني، أسنة القرآن، القطيعة المعرفية، النص المفتوح، موت المؤلف، التفسير التراثي، التبعية الكتابية، الهيرمينوطيقا، نقد الوحي.

Keywords : Modernist reading, the Qur'anic text, humanization of the Qur'an, epistemological rupture, the open text, death of the author, traditional interpretation, scriptural dependency, hermeneutics, critique of revelation.

الملخص:

يتناول هذا البحث دراسة نقدية تحليلية للمناهج والقراءات الحداثية التي تستهدف النص القرآني، مبيناً أنها تستمد آلياتها وتوجهاتها من خارج نطاق التداول الإسلامي لتطبيق التجربة الغربية في فهم النصوص. تكمن أهمية البحث في كشف عزز الأطروحات الحداثية عن تقديم بديل معرفي منضبط، مقابل إبراز أصالة النموذج التفسيري التراثي. قسّم البحث الموضوع إلى مبحثين؛ ناقش الأول "دعوى القراءات الحداثية"، والتي تشمل توظيف الطعن لفرض أفكارهم، ودعوى التبعية الكتابية التي تزعم أخذ القرآن من كتب سابقة، وإثارة الشكوك حول جمع القرآن وتدوينه، فضلاً عن السعي نحو أسننة القرآن بنزع القدسية عنه وتحويله إلى نص بشري نسبي، ومحاولة إثبات تناقضه البنيوي، أو اعتباره مجرد موروث فلكلوري أسطوري. وفي المبحث الثاني، استعرض البحث "ركائز القراءة الحداثية" وفنّدها، متمثلة في ركيزة القطيعة المعرفية والتراثية لعزل القرآن عن علوم السلف، وتقنية توفيد المناهج الغربية الإلحادية، وتمكين القارئ عبر تبني نظرية موت المؤلف للتلاعب بالمعاني، بالإضافة إلى التجديد المقاصدي الحداثي الذي يفرغ الشريعة من إلزاميتها، وركيزة النص المفتوح التي تلغي قواعد التفسير لتعدد الحقائق بتعدد القراءات. وخلص البحث إلى فساد هذه المناهج الوافدة، مؤكداً ثبات النص القرآني وعلو كعبه البلاغي ومقصده الهادي.

Abstract

This research presents a critical and analytical study of modernist approaches and readings targeting the Qur'anic text. It demonstrates that these readings derive their mechanisms and orientations from outside the scope of Islamic discourse, applying the Western paradigm of textual interpretation. The significance of this study lies in exposing the failure of modernist propositions to provide a disciplined epistemological alternative, disciplined interpretive model. The research is divided into two main sections: The first discusses "the claims of modernist readings", which include employing defamation to impose their arguments, the claim of scriptural dependency—which alleges that the Qur'an was borrowed from previous scriptures—and raising doubts regarding the compilation and textual history of the Qur'an. Furthermore, it addresses the endeavors toward the humanization of the Qur'an by stripping away its sacredness to render it a relative, human text, as well as attempts to prove its structural contradiction or view it merely as folkloric, mythical folklore. The second section reviews and refutes "the foundations of the modernist reading," represented by the foundation of epistemological and traditional rupture to isolate the Qur'an from the sciences of the predecessors, and the empowerment of the reader through adopting the "death of the author" theory to manipulate meanings. Additionally, it examines the modernist teleological renewal which vacates Sharia of its obligatoriness, and the foundation of the open text which abolishes the rules of interpretation, leading to the multiplicity of truths through the multiplicity of readings. The research concludes by demonstrating the invalidity of these imported methodologies, reaffirming the stability of the Qur'anic text, its supreme rhetorical eloquence, and its guidance-oriented purpose.

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الفرقان، ورفع بالدين شأن الإنسان، وخصَّ العربَ بفصاحةٍ لا تُبَارَى، ولسانٍ لا يُضَارَى، وأودق في حروفه أسرارَ الوجود، وفي تراكيبه مفاتيحَ الجود، والصلاة والسلام على سيد الفصحاء والبُلغاء، وإمام الخطباء والحكماء، فكان خطابه هدىً للناس، وبيانهُ فصلَ الخطابِ في كلّ باس، صلى الله عليه صلاةً دائمةً ناميةً، وعلى آله وصحبه الذين اقتفوا أثره، وساروا على نهجه، ونشروا علومَ البيانِ في كلّ قطرٍ ومصرٍ.

أما بعد: فمن منطلق قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾؛ قد أقرت الآية بأن السُّبُلَ متعددة منها ما هو سائر على ما ارتضاه الله، ومنها جائرٌ خارج المنهج الصحيح، والهاء في منها عائد على (الطُّرُق)؛ أي من هذه الطرق ما يكون جائراً غير صائب، وهذا الاختلاف لحكمة يقتضيها الله ولو شاء لوحد تلك السُّبُلَ ولكن ليميز الخبيث من الطيب.

يهدف هذا البحث إلى تناول المناهج والقراءات التي يتعاطاها الحداثيون لاستقراء النصوص القرآنية، هي قراءة تأويلية تستمد آلياتها من خارج نطاق (التداول الإسلامي) بل تأتي وفقاً للتجربة الغربية في فهم النصوص، فلا تريد أن تحصل اعتقاداً من النص، بقدر ما تريد أن تمارس نقدها عليه.

تتجلى أهمية البحث في بيان عجز هذه القراءات عن تقديم بديل معرفي منضبط في مقابل إبرازي لكفاية وأصالة النموذج التفسيري التراثي المنضبط والمعترف بخصوصية التعامل مع نصوص القرآن.

خطة البحث: قسمت بحثي إلى تمهيد ومقدمة ومبحثين وخاتمة، كما يلي:

المقدمة

التمهيد: التعريف بمفردات العنوان

المبحث الأول: دعاوى القراءات الحداثية على القرآن

المطلب الأول: توظيف الطعن والنقد لفرض الدعاوى

المطلب الثاني: التبعية الكتابية

المطلب الثالث: التسوية التدوينية

المطلب الرابع: أنسنة القرآن الكريم

المطلب الخامس: التناقض البنيوي

المطلب السادس: القرآن الفلكلوري

المبحث الثاني: ركائز القراءة الحداثية في فهم القرآن الكريم

المطلب الأول: ركيزة القطيعة

المطلب الثاني: ركيزة تقنية التوفيد

المطلب الثالث: ركيزة تمكين القارئ

المطلب الرابع: ركيزة التجديد المقاصدي الحداثي

المطلب الخامس: ركيزة النص المفتوح

التمهيد

التعريف بمفردات العنوان

أولاً: القراءة الحداثية

تعني - بزعمهم - استجداد الاستنباط القرآني بجعل نص القرآن مفتوحاً لأكثر من قراءة، بحسب فهم القارئ ومُستجدات حياته، بعد عزل النص القرآني عن شبكة النصوص التفسيرية التي أحاطت به (النيفر، 2000، ص76) بدعوى الانفتاح لشمولية القرآن وعالميته، ودراسة القرآن دراسة أدبية تنزع الإيمان بقدسية هذا النص، وإسقاط الفرق بين كلام الله الذي يتعالى على الزمان والمكان، وبين كلام البشر الذي لا يستطيع الفكك من دائرتي الزمان والمكان، وهذا ينتهي بنا إلى إلغاء الفرق بين الخالق والمخلوق (أبو عاصي، 2005، ص13).

أي أنها تحاول خلق مسافة فاصلة بين الدال والمدلول، وبهذا يصبح فعل القراءة عملية خلق جديدة لآفاق خلاقة حسب إدراك المتلقي (صبطي، بخوش، 2009، ص61).

ثم يبرز (طه عبد الرحمن) في إيضاح سبل تحقيق هذه القراءة بمصادرها من خلال (طه عبد الرحمن، 2006، ص181-183):

1- نقد علوم القرآن.

2- التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان: مثل مناهج نقد الكتب المقدسة فهم ينادون بتطبيقها على القرآن، يقول أحد الحداثيين: (لأنني أهدف مع القرآن كما هدف الغرب مع كتبهم الدينية)، (سامح كريم، 1997، ص99).

3- التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع؛ مثل: (الأركولوجيا) علم الآثار على أن القرآن كتاب أثري (أحمد مختار، 2008، 86/1)، (الفينومينولوجيا) علم الظواهر؛ فهي تعترف بالظاهر فقط فتلغي الغيبات (لكحل، 2016، ص286)، (الفيلولوجيا) علم فهم النصوص القديمة؛ يدرس القرآن كالكتب المحرفة للديانات الأخرى (الوزاني، 2025، ص234)، (السيمولوجيا) علم العلامات؛ تحول النص القرآني إلى نظام علامات متغير (صبطي، بخوش، 2009، ص61)، كلها علوم غريبة ذات بيئة لا تؤمن بالله تعالى تهدف إلى مساواة القرآن بغيره من النصوص البشرية، فالمقدمات المادية الإلحادية لا تؤدي أبداً لنتائج إيمانية.

4- استخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، كفلسفة الهيرومينوطيقا التي تعتمد على تعدد القراءات أي كل من يأتي له أحقية قراءة النص ويسقط بتفسيره كل خلفياته الفكرية (زهراء علي، 2023، ص194).

أضرارها على النص القرآني:

- 1- إهمال المقاصد التي جاء بها القرآن من حفظ النفس والدين والعقل وذلك لأنها من التراث الذي يفسر القرآن بما جاء به صدقا، حيث يقولون: « أن الإنسان يملك موروثة ولا يملكه موروثة». (الغامدي، 2003، 1665/3)
- 2- إسقاط إلزامية القرآن وقديسيته، وصلاحيّة تطبيقه على المدى.
- 3- لا نهائية المعنى: أي إلغاء ثباتية القرآن على تفسير واحد، حيث يمكن تفسيره بكل المتناقضات.

المبحث الأول

دعاوى القراءات الحداثيّة على القرآن

ويتضمن ستة مطالب:

المطلب الأول: توظيف الطعن والنقد لفرض الدعاوى

المطلب الثاني: التبعية الكتابية

المطلب الثالث: التسوييف التدويني

المطلب الرابع: أنسنة القرآن الكريم

المطلب الخامس: التناقض البنيوي

المطلب السادس: القرآن الفلكلوري

هذا المبحث يبين ما يسبق الركيزة من ادعاءات لترسيخ تلك الركيزة الحداثيّة، نظرتُ ممعنةً في أسباب تلك الدعاوى، واكتناه ما وراء الأكمة، فلنبين الآن ديدن الذين يحاولون إسقاط شيء ما؛ وهو أنهم يعمدون إثارة دعوى حوله تززع من التسليم لأمره من حيث صحته وصلاحيّة تطبيقه وإتباعه، والدعوى ادّعاء للتزّرع لإجراء ستطوله أفعالهم للتسويغ لركائزها وقراءاتها داخل القرآن، فالدعوى تسبق الركيزة لتمهد إسقاطها على النص القرآني.

المطلب الأول: توظيف الطعن والنقد لفرض الدعاوى

الطعن هو الإنكار والتشكيك في صدق القرآن الكريم في كافة محاوره، فأثاروا الطعون حول القرآن، أجملها في قسمين: فالقسم الأول: وهو الطعون حول القرآن؛ مثل : الطعن في جمع القرآن، وتواتر القرآن، وتقسيم القرآن إلى مكّي ومدني، ونزول القرآن على سبعة أحرف، ومعنى المتشابه في القرآن، وترجمة القرآن وإعجاز القرآن، وقراءات القرآن ... إلخ هي تلك التي تحوم حول القرآن ولا تطعن في آياته طعناً مباشراً.

وأما القسم الثاني: فهو الطعن في القرآن نفسه، من حيث دلالاته ومعانيه وأخباره وأحكامه وحقائقه وقديسيته وحفظه وغير ذلك، ووظفوا في ذلك النقد الأدبي آليات نقد الكتب المقدسة وغيرها، سائبين ذلك من خلال المطالب الآتية. (المطيري، 2006، ص23).

كما ينقسم الطاعنون إلى قسمين: الصنف الأول: المستشرقون، أما الصنف الثاني: العلمانيون والمتعلمين، أو تلاميذ المستشرقين؛ الحداثيون، أو العقلانيون بزعم التجديد، ونحن بصدد الحديث عن الحداثيين. (المطيري، 2006، ص23)

أما النقد الحداثي كما يعبرون: «تأثر النقد الحداثي بالكهنوتية» (الغامدي، 2003، ص157)، إنهم في الحقيقة تمردوا على الله تعالى ودينه فسقطوا في وثنية الحداثة وما يدل على ذلك قولهم: «أول ما يجب أن يتجه إليه النقد هو المتعاليات بمختلف تجلياتها من الرب والوحي وكافة الغيبات، ليس الغائب الذي هو يخلق الحاضر والمستقبل، بل الإنسان هو خالق حاضره ومستقبله». (بنيس، 1985، ص19)

المطلب الثاني: التبعية الكتابية

التبعية الكتابية: حسب - ادعائهم - وهي الحكم على القرآن بالتبعية لما قبله من الكتب المنزلة، فيصدق عليه بذلك ما يصدق عليها من النقض والنقد وممنهجة القرآن نقداً على حسب ما تمنهجت عليه الكتب رداً وتسقيطاً ونزعا لقداسته، فأخضعوا القرآن الكريم لمنطق النقد العقلي، وحاولوا أن يجعلوه محلاً للشك وموضعاً للتشكيك، بدعوى أن القرآن قد اشتمل على بعض الأساطير من خلال كتب بعض الديانات. (الجليند، د-ت، ص126)

يعتبر (تيودور نولدكه) (1836 - 1930) مؤسس هذا النقد وأول من مارسه على القرآن فاتبعه الحداثيون (أسناوي، 2019، ص314-317)، يتبنى فكره أحد الحداثيين فيقول: إن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية، التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار». (عبد السلام، 2013، ص71)

فقد اختلقوا أن القرآن قد أخذ من الديانات السابقة بحجة تطبيق مناهج النقد عليه كما عليها، يجاب عليهم؛ إن القرآن جاء ناقداً مصححاً لما في تلك الكتب فكيف قد أخذ منها، كما إن القرآن لم يتعرض للتحريف كما في التوراة التي دونت بعد ثمانمائة سنة، القرآن دون والوحي ينزل والرسول يوجههم، كما أن العهد القديم كُتب باللغة العبرية، فيما عدا أجزاء بسيطة من سفر عزرا، ودانيال، وآية واحدة من سفر إرميا كتبت بالآرامية، ولكن بعض الدراسات المتخصصة أثبتت أن عصر موسى يسبق نشأة اللغة العبرية لفترة طويلة، وأما لغة القرآن فثابتة وهي اللغة العربية، منذ نزوله إلى تدوينه، وإلى العصر الحديث، وهذا الاختلاف يردع حجتهم بتطبيق تلك المناهج بحجة الاقتباس. (الخالدي، 2007، 579/1)

المطلب الثالث: التسوية التدوينية

كما فعلت الأمم السابقة مع كتبهم المنزلة أنهم شأوا أمرها من خلال مسألة التدوين وذلك لإسقاط وصفها بأنها منزلة وأنها تغيرت بسبب إهدار تدوينها، مما دعاهم لنقدتها وردّها وعدم الاعتراف بأنها موجّه مطلق لهم، وهذا ما يعتمد له الحداثيون تبعاً لمعلمهم ممن استشرقوا علينا وذلك لأجل فصل القرآن عن صلاحية تطبيقه؛ بإثارة دعوى أنه ليس ما أنزل كونه لم يدون!!
قال المستشرق (آرثر جفري) الذي كان دؤوباً للتشكيك في القرآن في مقدمته لكتاب المصاحف: «لما قبض النبي ﷺ لم يكن في أيدي قومه كتاب»، وهناك رأي للمستشرقين: «أنه قبض ﷺ ولم يجمع القرآن في شيء». (زرزور، 1998، ص196)، ويقول (نصر أبو زيد): «لم ينج القرآن من عمليات المحو والإثبات». (المطيري، 2006، ص261)
هذه الاستدلال لدى المستشرق يدل على قصور فهمه، فما نقلوه عن زيد بن ثابت، قال: «قبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء»، أي أنه لم يكن مرتباً في مصحف واحد لا لم يدون. (الدليمي، 2006، ص265).

وإليك بعض النصوص من مصنفهم - لا من كتبنا - على أن القرآن الموجود بين أيدينا هو نفس القرآن الذي أنزل على النبي ؛ ولم يتغير منه حرف لا زيادة ولا نقصاً: يقول أحد المستشرقين: «إن القرآن هو اليوم الكتاب الرباني الوحيد الذي ليس فيه أي تغيير يذكر» (دراز، 2003، ص40) ، ويقول آخر: «إن المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد ليد حتى وصل إلينا بدون أي تحريف....، وهذا الاستعمال الإجماعي لنفس النص المقبول من الجميع حتى اليوم، يعد أكبر حجة ودليل على صحة النص المنزل الموجود معنا، والذي يرجع إلى الخليفة المكروب عثمان». (الخالدي، 2007، ص529)

المطلب الرابع: أنسنة القرآن الكريم

تعرف النزعة الإنسانية: بأنها ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسر كلية الموجود انطلاقاً من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان، وهي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات معينة للوجود في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره وتطوير وتنمية طاقاته الإبداعية. (بدوي، 1984، ص71)
لذي يعتبر الإنسان هو محور انبثاق الحقائق ، باعتباره العنصر الوحيد القادر على إيجاد المعرفة بعيداً عن قيود النصوص الدينية التي تعتبر غير قادرة على الوصول إلى الحقيقة.
وبذلك يتحوّل النصّ الإسلامي من التّصوّر الإلهي والمُقدّس والمُطلق، إلى مجرّد نصّ إنساني نسبي ومتحرّك تبعاً لمحدوديّة الإنسان التي يفرضها الإطار التاريخي والثقافي والاجتماعي، كما لا يحتفظ النصّ بأي مقاصد أراد الله إيصالها للإنسان، ويتم تمكين المؤلّ بأن تكون له قدرة

على تسخير النص بالشكل الذي يُمرّر فيه أفكاره الخاصة لابدّ أن يعمل أولاً على فكّ الارتباط بين القرآن وبين الله، ومن أبرز مؤسسيها (سورين أبي كيركغارد) انقلاباً على دياناته، حيث يُعتبر على نطاق واسع أول فيلسوف وجودي حتى سمي أبو الوجودية. (الحيدان، 2021، ص2-8) وأكد (نصر حامد أبو زيد) على بشرية النصوص الدينية فقال: « وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي، يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها ». (المغربي، 2012، ص131)

الأنسنة مأزق عقدي، يتمثل في أنسنة الدين؛ أي إرجاع الدين إلى الإنسان وإحلال الأساطير محل الدين، ورفض وجود الله ذاته، كما إن الأخذ بأنسنة النصوص أدى إلى فتح أبواب الجحيم؛ أبواب الشك وفوضى النقد، فالنزعة الإنسانية تتمثل بمركزية الإنسان، وتمجيد العقل البشري بمغالة غريبة تجاوزت معها كل الغيبات ونزعت القدسية عن نصوص الوحي.

المطلب الخامس: التناقض البنيوي

التعريف الاصطلاحي عند الحداثيين مفاده أن النص القرآني يعاني من خلل في تركيبه الداخلي يتمثل في (طه عبد الرحمن، 2006، ص184):

- 1- عدم الاتساق المنطقي بين الآيات والسور.
 - 2- غياب الترتيب الموضوعي (الإنساني) المعهود في النصوص البشرية.
 - 3- وجود قطيعة وانقطاع في السياق يمنع من فهم النص كوحدة عضوية متجانسة.
- أشار الحداثيون : «إن ترتيب القرآن في وضعه الحالي يبلبل الأفكار ويضيع الفائدة من تنزيل القرآن، لأنه يخالف منهج التدرج التشريعي الذي روعي في النزول، ويفسد نظام التسلسل الطبيعي للفكرة، لأن القارئ إذا انتقل من سورة مكية إلى سورة مدنية اصطدم صدمة عنيفة، وانتقل بدون تمهيد إلى جو غريب عن الجو الذي كان فيه، وصار كالذي ينتقل من درس في الحروف الأبجدية إلى درس في البلاغة». (طنطاوي، ت-د، ص59)

نجيب بأن القرآن ليس كتاباً للتاريخ كي يتسلسل بل هو للهداية، فيسوق مواضيعه حسبما يتطلب المقصد الهدائي قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (يوسف: 111)، أما في شأن ترتيب سوره وآياته وفواصله، فهي توقيفية قطعاً، قال السيوطي: «الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي، لا شبهة في ذلك» (السيوطي، 1974، ص211/1)، وقال الكرمانلي في البرهان: (ترتيب السور هكذا هو عند الله تعالى في اللوح المحفوظ) (عبد القادر، مرزوق، 2002، ص42)، أما الانتقال بين موضوعات السور القرآنية؛ له من غاية كبيرة تتدرج تحت علم المقاصد، حيث تكتمل السورة بأنواع المقاصد جملة من حيث اهتمامها بمقصد

حفظ المال والنفس والعقل والنسل إلخ، وما جاء من موضوعات أخرى فهذا من باب الكمال والتكميل، والتغاير بفواصله هذا من بلاغة القرآن، فالحدثيون لا يعلمون مدى دقته سبحانه باختيار الفواصل والألفاظ حسب المشاهد والمعاني والسياق الانفعالي، وهذا من التناسق الجمالي في التعبير القرآني. هي دعوى قامت في الغرب على نصوصهم مؤسسها الفرنسي (جاك دريدا) حيث ناقض المعنى الثابت للنصوص، مؤكداً أن المعنى متغير وغير مستقر (عطية، 2010، ص7-13)، استمدتها الكثير من الحدثيين؛ منهم: (محمد شحرور)، حيث يطرح فكرة وجود بنيتين مختلفتين في النص الواحد (باسلوم، 2005، 1/ 285)، يقتضي نقدهم بصورة عامة تجاوزاً لكل ما نعتقده أنه (محافظ) أو (ثابت) أو (مؤسسي) إلى أن تصل في أقصى درجات غلوها إلى تجاوز (الغيبى) و(القيمي)، وهذا مناقض للدين الحنيف.

المطلب السادس: القرآن الفلكلوري

منطلق هذه الدعوى من باب التوصيف بالأساطير التي لها تاريخها الزمني ووقعها على أصحابها، الفلكلور مصطلح أطلقه في القرن الثامن عشر (الجوهري، 1982، ص9) عالم إنجليزي يُسمى (ويليام جيمس تومس) (البطل، 2017، ص2)، (فولكلور)، وهو مركب من فولك بمعنى الحياة الشعبية، ولور بمعنى المعارف، والقرآن الفلكلوري اصطلاحاً: يطلق الفلكلور على الكتابات العامة الشعبية المستقاة من المجتمعات الريفية والبدوية، تصدر عن العقلية البسيطة الساذجة التي اتصلت بالقرآن الكريم والحديث النبويّ وشعر الشعراء الفحول. (الجوهري، 1982، ص11) يتذرعون بأن القرآن ليس نصاً أصلياً بل هو موروث فلكلوري أسطوري بشريته وعقيدته (حرب، 2005، ص76)، ونصوص القرآن وما تحمله من قصص؛ فلكلورية أدرجها محمد عند تدوينه كتابه أي القرآن (أحمد، 2025، 4/ 427)، يتبع الحدثيون بذلك دراسات (زينون كاسيدوفسكي) المتمثلة بنقد التوراة ككتاب أسطوري (مخلوق، 1996، ص5-11)، تبعه من الحدثيين عميدهم (أدونيس) اسمه علي أحمد سعيد (العفاني، 2004، 12/2) حيث قال: «أن القرآن مجرد تراث فلكلوري» (الغامدي، 2003، 2/ 1155)، تطبيق هذه الدعوى يؤدي بنا إلى إلغاء الشعائر والتشريعات الإسلامية، كأن يكون الأذان فلكلور صوتي، وإلغاء الأعياد والعبادات، وقال أحدهم: «أعتقد أن الأديان مجرد تراث وفلكلور» (الشقاوي، 1996، 8/ 354)، أقول: لو كان القرآن فلكلوريا لتبنى ما ساد في عصره بينما القرآن لم يتبن شيئاً، بل جاء بما يصهر تلك المعارف التي لا تنصب في قالب التوحيد والتزيه المطلق والأخلاقي الخام، فالقرآن ناقد للتراث الإنساني ومصحح له وليس مستهلكاً تابعاً له، كما تصدى القرآن والنبي لمثل هذه الإدعاءات.

المبحث الثاني

ركائز القراءة الحداثية في فهم القرآن الكريم

ويتضمن خمسة مطالب:

المطلب الأول: ركيزة القطيعة

المطلب الثاني: ركيزة تقنية التوفيد

المطلب الثالث: ركيزة تمكين القارئ

المطلب الرابع: ركيزة التجديد المقاصدي الحداثي

المطلب الخامس: ركيزة النص المفتوح

المطلب الأول: ركيزة القطيعة

عمد الحداثيون أولاً للقطيعة بين القرآن وشروحاته المسندة إلهيا ونبويا، وذلك فعل من أراد أن يمس شيئا بأن يجرده مما يدعمه حتى يجعله مفسرا بالهوى، فمصطلح القطيعة المعرفية طرحه أصلاً المفكر الإيطالي (جامباتستا فيكو) (أبو السعود، 2021، ص6)، لإسقاط كل الرؤى المعرفية التي يمكن البناء عليها، ليس الرؤى الدينية فقط بل والتأملية (العقلية)، لتتفجر النزعات الإنسانية المتمردة في كل الاتجاهات. (الجابري، 2014، ص 124)

أما في موضوعا تعرف القطيعة التراثية اصطلاحاً: هي اتجاه يرى أن للتراث وجودا ضاراً مسؤولاً عن بعض جوانب الأزمة الراهنة، ويرى أن الحل يكمن في ضرورة تحليل وتقويم هذا التراث أو تفكيكه سعياً لإحداث قطيعة معرفية تُحررنا منه ومن تأثيراته الضارة، علماً يطلق على القرآن والسنة بعلومهما. (المغربي، 2012، ص185)

قال (نصر أبو زيد): «إعادة بناء العلوم التراثية - العقلية والنقلية - هو الهدف النهائي لمشروع التيار الإسلامي، تحقيقاً لأهدافه في تثوير الواقع بتثوير وعي الجماهير المؤمنة التراثية، والخطوة الأولى في هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد - علم الكلام أو علم أصول الدين -، إعادة البناء تستلزم تفكيك البناء القديم أولاً، واختيار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخي الماضي». (نصر، 1994، ص168)

ومن بين الأمور الخاطئة التي وقع فيها الحداثيون العرب من جهة المنهجية أمران:

- الانحراف في المصدر، بحجة أن العلم لم يتقدم إلا بعد تركه مصدر الدين وهو الوحي.
- والانحراف في الاستدلال، بحجة أن العلم لم يتقدم إلا بعد تركه المنهجية الدينية. (الأسمرى،

2006، 2 / 817)

هذه الركيزة تسقط نفسها بنفسها وذلك كونها: تتسم بالفوضوية المنهجية، وفساد المعتقد والجهل بالعلم وسوء القصد، فهل يمكن أن يتحدث عاقل راشد عن (الجامع الصحيح للإمام البخاري) وكتاب (الأغاني) لـ (أبي الفرج الأصفهاني) بوصفهما تراثاً، وبحيث يمكنني التعامل معهما بالمنهج نفسه والمنطق نفسه والآليات نفسها؟ فهناك فروقاً جوهرية بين الاثنين، كيف يمكن أن يضع في هذا القالب الفضفاض كل هذه الأبعاد والعلوم والمعاني المتباينة منهجياً وعملياً، ويتحدث عنها بخطاب عام واحد؟!

كما أن اللغة التي نزل بها القرآن والتي لا نفهم القرآن والسنة إلا بها هل سنعتبرها (تراثاً) فإذا بدلت أو غيرت في (لغة الوحي) فقد غيرت بالضرورة في (توجيه الوحي ذاته)، ثم إذا تعدينا (النصوص) إلى المضامين، فلنا أن نتساءل: كيف يمكنني تصور أن (عقيدتي) التي أدين بها وأعبد الله وفقها (تراث) يجب تنحيته؟

كما تتسم بانعدام مفهومية التطور؛ مفهومية التطور لا تستدعي بالضرورة إلغاء جهود السابقين لتكون تطورا، وليس فكرا صحيا أن يجنح اليوم التقويم إلى أن لا يجد سبيلا للتطور إلا بهدم ما سبقه؛ فهذا لا يمت للواقعية بصلة.

المطلب الثاني: ركيزة تقنية التوفيد

تتمثل هذه الركيزة في تمزيق العلوم والأدوات التراثية، وتفكيك العالم الإسلامي من خلال تقويض وهدم أركانه المستمدة من القرآن لتصفية العالمية الإسلامية ومقوماتها الحضارية، واعتماد نموذج غربي؛ تم التركيز في البداية على تفكيك المراكز والأصول، بحيث اعتمد التفكيك على المرحلية، وترتيب الأولويات، وتوظيف كل التقنيات العسكرية والمدنية والفكرية والسياسية والاقتصادية والإعلامية.

تناقض هذه الركيزة التراث المتمثل بالأسس بأن نفهم ونفسر كلام الله بما أدلاه الله في قرآنه أو سنة نبيه، أو ما أحاطت به من أحوال تفسيرية ارتضاها الله.

ويرى أحد الحداثيين أنه لا بد من إعادة النظر في فهم القرآن وتعاليمه، فيقول: « من الحقائق التي يجب التسليم بها أن القرآن الشريف يجب أن يعاد النظر في فهم تعاليمه وتطبيقها من عصر إلى عصر، بل من جيل إلى جيل، وعلى هذا لا بد من ظهور تفاسير جديدة متمشية مع روح العصر وتقدم العلم، يفدها المطلعون الواعون من المفكرين ». (العقل، 2001، ص 168)

تتمثل هذه الركيزة بالأمر الذي يجلب إشكالات عديدة؛ فالعلوم الغربية لها خصوصية بيئية أنتجت هذه العلوم كما إنها نشأت في بيئة إحدادية، ولا تتناسب هذه الإيفادات مع القرآن لكونه مطلق وهي نسبية متغيرة، كما إنها تحد من صفة الخلود التي يتسم بها القرآن؛ فالله جعله معالج على

مر العصور، أما نتاجات تلك العلوم الوافدة تجعل الاستنباط ينوط بمصلحة مؤقتة، كما يجدر الإشارة أنها ليست مصلحة عامة بل مصلحة فردية تتسم بالإمعة الفكرية ذات الغزو الفكري.

المطلب الثالث: ركيزة تمكين القارئ

يتمثل تمكين القارئ في القراءات الحداثية في موت المؤلف النظرية المتمثلة في فلسفة (الهيرمنيوطيقا): النص القرآني يرجع إلى الله، وهو قائله، فكيف تحكم عليه بذلك، فعندهم القارئ له الحق في الإبداع في قراءته للنص دون سلطة من أحد حتى لو كان المؤلف، فالقارئ له الحق في الإبداع في قراءته للنص دون سلطة من أحد حتى لو كان المؤلف نفسه؛ فالمؤلف قد أدى دوره وانقضى، وحين الآن دور القارئ، وهو ما يُعرف بنظرية (موت المؤلف)، إن هذا الأساس يعتمد على كون الكاتب هو منشئ النص، وهذه وظيفته، وهي وظيفة لا يجوز أن تمتد إلى أبعد من ذلك؛ بحيث لا يكون له وجود مستقبلي؛ بحيث إن النص بعد إنشائه يستقل بوجود خاص به، ويستطيع أن يكون حراً تام التحرر عن صاحبه، فحسب هذه النظرية فإنه يتم الفصل بين صاحب النص وقائله المؤلف وبين نصه وقوله وبذلك تنقطع الصلة بينهما، وتصبح اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف. (أحمد رشيد، 2021، ص14)

أي يحق يسكب القارئ في النص نظرياته الذاتية والموضوعية والثقافية والتاريخية واللغوية، كما أعطته حق التأويل المطلق والتلقي الحر للنصوص الدينية ومطاوعتها تبعاً لمؤهلاته الفكرية وخلفياته المذهبية الشيء ورأيه الذي يجعل من النص أداة مطاوعة لتوجهات وقبليات القارئ الفكرية والمذهبية في تفسيره للنص وتأويلها هو البديل المنهجي لكل الإنجازات العلمية التي راكمها جهود العلماء السابقين واجتهاداتهم في تفسير القرآن الكريم.

هذه الركيزة ترد كونها تخول للقارئ رفع الوصاية الشرعية من النص، بأن النص ارتأى إلى التحرر، بل والنقل والتحلل من سلطة النص والتحول إلى سلطة العقل، وفي هذا نسخ لسلطة الإله وتثبيت لسلطة الإنسان، ونسخ للثوابت بالتيه والتحول، ونسخ لسلطة السلف-النقل- بسلطة الخلف -العقل- ، وإلغاء للماضي بما هو سلطة، وهذا الرفض يفضي إلى رفض النص القرآني ، ومن ثم إهدار له، إنها رغبة ممن يزعمون حماية النص القرآني إلى إهداره وكل ذلك باسم التقدمية والإصلاح.

المطلب الرابع: ركيزة التجديد المقاصدي الحداثي

وبعد أن شرعوا بالنقد لرفع الضوابط التفسيرية عن القرآن مُتجاوزين للأدوات العلمية التفسيرية المعتمدة عند أهل الاختصاص في هذا العلم كونها أدوات معتمدة لحقيقة القرآن، فلقد بات لزوماً عندهم في العصر الراهن وفق الرؤية الحداثية إعادة قراءة النص القرآني وتجديد فهمنا له وتحديث

موقفنا منه، يقول (نصر حامد أبو زيد): «من الطبيعي بل والضروري أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً». (سكران، 2002، ص246)

فالتجديد المقاصدي لدى الحداثيين يندرج تحته ما يلي:

- 1- التجديد التأسيسي لا التأصيلي
فالتأصيلي الذي له صلة بما سلف من التفسير المقاصدي، لكن التأسيسي فهنا يروم إلى تأسيس منطلقات أخرى لبلورة المقاصد.
- 2- قلب الأولويات المنهجية الاستنباطية
ومنها إهدار قطعية النص لأجل المقصد، والنص القرآني أولى من حيث إلهيته الوضعية.
- 3- التوسع في الكليات
ذلك عن طريق توسيع فتح باب المصلحة، وإخراج النص عن محدودية مقصده.
- 4- تقديس العقل الجمعي
فهم ينظرون للواقع هو المتحكم بالنص، والواقع يلزم النص بتحديد المقصد.
- 5- التشويش الإصطلاحي
يتذرعون لدس أدلجاتهم بمصطلحات تشفع لهم بالإمضاء على حساب النص، كالمدينة.
- 6- حمل الأحكام إلى فضائل
وذلك لكبح إلزامية تلك الأحكام وإن كاتب تعبدية، وإفراغ الشريعة من صلاحية تطبيقها بالشكل الأولي.

يقول (محمد أركون): «إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، إن هذه القراءة مضطرة لأن تأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي ابتداء من نيتشه وانتهاء بفرويد ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس». (خطابي، 2002، ص49) ويرى (أحمد زكي أبو شادي) أنه لا بد من إعادة النظر في فهم القرآن وتعاليمه، فيقول: «من الحقائق التي يجب التسليم بها أن القرآن الشريف يجب أن يعاد النظر في فهم تعاليمه وتطبيقها من عصر إلى عصر، بل من جيل إلى جيل، وعلى هذا لا بد من ظهور تفاسير جديدة متمشية مع روح العصر وتقدم العلم، يؤلفها المطلعون الواعون من المفكرين». (العقل، 2001، ص168) هذه الركيزة ترد كونها من التجديد المرتجل الذي يجعل من مقاصد الشريعة بحرًا خضمًا تلقى فيه النصوص وتهدر فيه اجتهادات أئمة الإسلام فليس بتجديد محمود بل تبديل للشريعة وعبث بأحكامها. (بسطامي، 1982، ص7)

فهذا التجديد يتضمن زحزحة الإسلام عن ضبط الحياة، وفصل الدين عن الدنيا؛ باسم المدنية تارةً، وباسم الحرية تارةً أخرى، وهذا عين الطمس والتحريف والتدمير والتبديد، وهو في حقيقته: "نَبْذُ الشريعة والقيم والمعتقدات، والقضاء على الأخلاق والسلوك باسم التجديد، وتجاوز جميع ما هو قديم. (محمد يسري، 2012، ص78)

المطلب الخامس: ركيزة النص المفتوح

فعند تناول معنى (المفتوح)؛ فهي لفظة معناها اللغوي من الاتساع والاستقبال، نقيض الإغلاق (ابن منظور، 1414هـ، ص 2/ 536) لكن بسياقها هنا وبإضافتها للقرآن تشير إلى تقبل مستجدات العصر، وأن القرآن يحتمل جميع المذاهب والأفكار، بل حتى الإلحاد والكفر إن شئت أن تستخرجه منه فممكن، لأن القرآن مفتوح على جميع الاحتمالات. (المغربي، 2012، ص184) وهكذا يرى (علي حرب): «أن القرآن مفتوح على كل المعاني وكافة التأويلات بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع». (المغربي، 2012، ص184) الفاتح من الحداثيين لدلالة النص فإنه يسقط قواعد التفسير التي يتعامل مع النص من خلالها؛ فالقاعدة تحدد موارد التفسير كما تحدد مقاصد النص على ما يريده الله بخطابه من الآية، فإذا ألغى الحداثي تلك القواعد المحددة والمغلقة للنص على حسب قصد الله من آياته أصبح النص مفتوحاً. النصوص القرآنية الكريمة لا تعني غير مرنة، مغلقة جامدة غير متفتحة، أو عاجزة عن استيعاب الجديد من وسائل التعليم والتعلم، إذ هي من الأصول العامة التي يمكنها أن تستوعب الجديد من الوسائل، ما لم يتعارض مع نص صريح من النصوص الإسلامية، أو يعمل على الإخلال بأهداف ومبادئ الإسلام.

ارتكزت ركيزة النص المفتوح على (زريوح، 2020، ص 1/ 299):

- التصريح بانغلاقية النص القرآني (النص المغلق).
- تأصيل النص وانفتاحه (النص المفتوح)، وقدرته على إنكار الحد والحدود؛ مما يجعله يقبل التأويل المستمر والتحول الدائم، وبذلك - حسب رأيهم - تتحول النصوص إلى نصوص لا نهائية في نصيتها، ولا محدودية في معانيها؛ مما يفضي إلى تعدد الحقائق بتعدد القراءات.
- مناهضة الشكل المنتهي، وزعزعة الثقة بالأنموذج والأصل.
- فتح الشكل النصي بالفوضى التعبيرية.
- الدعوة إلى التقويض، مقاومة الثابت والمؤسسي علمياً وفكرياً وثقافياً.
- البعد الأفقي، أي تفاعلات نصية مفتوحة دائماً على التفسير، فهي حمالة لمعان لا تكف عن التولد، وعلى نحو يؤكد إسهام القارئ في إنتاج الدلالة حسب توجهات القارئ وإن كانت لا دينية.

- والاحتفاء بالمهمش والمقصي.
 - إيجاد الإشكاليات ضمن المسلّمات؛ حتى يمكن له خلخلة الثقة بها.
 - إعادة تعريف الحقائق المتغيرة وزعزعة الثقة بالثوابت.
 - الغزو المفاهيمي للمصطلحات وتعبئة الألفاظ بمعانٍ ليست من منطق إسلامي.
- أما علاقة ما يسمى (النص المفتوح) بالوحي فإننا نجد أثر ذلك في هجوم (نصر حامد أبو زيد)، و(محمد أركون) على نصوص القرآن، حيث يرى أبو زيد أن النصوص الدينية ليست سوى نصوص لغوية، ويتبنى القول ببشريتها، وينادي بتأويلها تأويلاً مفتوحاً متنوع القراءات بحسب نوعية وعدد القراء؛ لأنه يرى أن التمسك بحرفية النص ودلالاته اللغوية يجعل النص مغلقاً، ومن ثم ينحصر فهم النص في أقلية مستبدة مسيطرة حسب قوله، ونحواً من هذا الطرح.
- هذه الركيزة بما ترتكز عليه تسلط على نفسها بنسفها الهجوم، وترد كونها تلتف حول (المحكمات) بتغييرها أو إسقاطها وهذا له ذلك الأثر الانحرافي في المعتقد، كما تنعدم بسايليكها شروط المجتهد، حيث أن المجتهد الحداثي لا نجد فيه شروط المجتهد التي وضعها علماءنا مما يحمي النص بتوافرها، فالعقل قاضٍ على النص، يقول الحداثيون: «تخطي ظاهر النص والاهتداء بروحه يفتح ولا شك باب التجديد والتطور على مصراعيه لجهة مستلزمات الحياة اليومية. . . أصحاب الآفات الطبقية - أي المفسرين التراثيين ويقصد بالطبقية أي التواتر - يؤثرون التقيد بحرفية النص والالتزام بجزئيات القواعد، وبظاهر التعاليم والشعائر بدل الغوص في بحر التبحر والتأويل الواسع». (الغامدي، 2003، 2/ 1171) فنقول لهم إن ديمومة النص لا بتجدد معانيه أو سعة احتمال هذا النص على المعاني بل بتجدد تطبيق معنى النص وإيجاد السبل لذلك بالسير على مسارات إسلامية، و تسمية النص القرآني؛ النص المغلق ليس بمشين كما يرونه، بل هو النص الذي ينطوي على معنى ثابت؛ أي أن النص هنا بانغلاقه قد أفلت من قبضة الصيرورة وتحريف توجيهاته.

الخاتمة:

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتمم علينا النعمة، وجعلنا خير أمة أخرجت للناس، حثنا على التآلف والاجتماع، ونهانا عن التفرق والاختلاف، والصلاة والسلام على من أرسله ربه رحمة للعالمين، سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

أما بعد: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: 164)، فالرسول كما علم أصحابه ما جاء به القرآن علمهم كيف يتعاملون معه، ففي ختام هذا البحث يتعين علي أن أبين أنني لم أهدف إلى رفض هذه المسارات الأيديولوجية فقط بل عمدت إلى ملاحقة جميع ما يجعلها قراءة مردودة وتسليط الضوء على جميع عوارتها المعرفية، فتوصلت إلى النتائج التالية:

- 1- فشلت القراءات الحداثية بأن تقدم نفسها كبديل يفسر القرآن الكريم ويفهمه.
- 2- تمثلت بالعيوب المنهجية في الاضطراب الإبيستمولوجي؛ فتارةً يحتكمون إلى العقل المحض، وتارةً إلى التاريخية، وتارةً إلى المقاصد، دون ضابط يجمع هذه المتناقضات.
- 3- الإسقاط الأيديولوجي الخاطيء، حيث يتم استيراد مفاهيم غريبة عن بنية النص وإلباسها لبوساً شرعياً من خلال لي أعناق النصوص لتوافق هذه المفاهيم الغربية.
- 4- تفتقر القراءات الحداثية إلى القواعد الكلية والاطراد المعرفي، وهو ما يفسر تضارب نتائج هذه القراءات رغم وحدة النص الذي تنطلق منه.
- 5- قصور الملكة الاستنباطية، وهي حالة معرفية تنشأ من عدم الإحاطة بمقومات الاستنباط اللغوي والأصولي مما يؤدي إلى خلل في الربط المنطقي بين المقدمات والنتائج.
- 6- غياب الدربة على أدوات التراث البيانية يجعل المستدل يقع في فخ الاستنتاج المتعسف.
- 7- زعزعة النموذج الإسلامي بإسقاط صفة الأصالة فيه.
- 8- تبنيها نظرة أحادية حيث تغيب عنها القراءة الفاحصة الجامعة.

فمن هنا يتبين لنا فساد المنهج، ومن المشين للعلم والمعرفة؛ ألا يدخل الإنسان على الموضوع بفكرة سابقة ذات أصالة وإلا فسد مخرجه بفساد مدخله، وفسدت نتائجه بفساد مقدماته وهو آفة العلم الكبرى التي لا علاج لها، لأن هذا مقتضى النظر العلمي الصادق.

المراجع

القرآن الكريم

1. أبو زيد، نصر حامد. (1994) *نقد الخطاب الديني* (ط. 2). سينا للنشر.
2. الأسمرى، حسن بن محمد حسن. (2012). *النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها - دراسة نقدية* (ط. 1). مركز التأصيل للدراسات والبحوث؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
3. أسناوي، عقدي رفيق. (2019). *مناهج نقد الكتاب المقدس في الدراسات القرآنية*. مؤسسة نماء لتبادل البحوث والثقافة.
4. أيوب، أحمد بن سليمان، والدريج، سليمان (مشرف). (2015). *موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللئام* (ط. 1). دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع.
5. باخو، مصطفى (السلوي المغربي). (2012). *العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام* (ط. 1). المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع.
6. بدوي، عبد الرحمن. (1984). *الموسوعة الفلسفية* (ط. 1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
7. برزان، حيدر سكران. (2020). *تحولات المجاز في الفكر العربي المعاصر*. دار الخليج.
8. بدير، عبيدة صبطي، وبخوش، نجيب. (2009). *مدخل إلى علم السيمولوجيا* (ط. 1). دار الخلدونية للنشر والتوزيع.
9. بنيس، محمد. (1985). *حادثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة* (ط. 1). المركز العربي الثقافي.
10. بوريراكوشاروين، شولبهافات. (2017). *طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس* (سفيان البطل، مترجم؛ ط. 1). مركز نماء للبحوث والدراسات.
11. الجليند، محمد السيد. (د.ت.). *الوحي والإنسان - قراءة معرفية*. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
12. حرب، علي. (2005). *نقد النص* (ط. 4). المركز العربي الثقافي.
13. حسين، أحمد رشيد. (2021). *إشكالية تأويل النص القرآني بين الضوابط التفسيرية والقراءة الحداثية مجلة الأنبار للعلوم الإسلامية، جامعة الأنبار - كلية العلوم الإسلامية*.
14. حسين، محمد يسري إبراهيم. (2012). *فقه الأولويات في الخطاب السلفي المعاصر بعد الثورة* (ط. 2). دار اليسر للنشر والتوزيع.

15. الخالدي، صلاح عبد الفتاح. (2007). القرآن ونقض مطاعن الرهبان (ط. 1). دار القلم.
16. خطابي، عز الدين. (2002). مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب: حوار الفلسفة والبيد/غوجيا. منشورات عالم التربية، جامعة كاليفورنيا.
17. خضر، أحمد إبراهيم. (2014). أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون والجابري نموذجاً (ط. 1). شبكة الألوكة.
18. دخيل، زهراء علي. (2023). الهرمونوطيقا، ودورها في تأويل النص الديني دراسة تحليلية نقدية مجلة جامعة المعارف.
19. دراز، محمد عبد الله. (2003). مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارنة (ط. 5، مزينة ومحقة). دار القلم.
20. الدليمي، أكرم عبد خليفة حمد. (2006). جمع القرآن (دراسة تحليلية لمروياته) (ط. 1). دار الكتب العلمية.
21. زررور، عدنان محمد. (1998). مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه (ط. 2). دار القلم؛ دار الشامية.
22. زريوح، محمد بن فريد. (2020). المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين - دراسة نقدية - (ط. 1). تكوين للدراسات والأبحاث.
23. سعيد، بسطامي محمد. (1982). تجديد الدين. دار الدعوة.
24. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (1974). الإتيقان في علوم القرآن (محمد أبو الفضل إبراهيم، محقق). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
25. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (2002). أسرار ترتيب القرآن: تناسق الدرر في تناسب السور (عبد القادر أحمد عطا، ومرزوق علي إبراهيم، محققان). دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
26. الشقاوي، أمين بن عبد الله. (2014). الدرر المنتقاة من الكلمات الملقاة (ط. 1).
27. طنطاوي، عرفة بن. (2021). صحيح المنقول الموافق لصريح المعقول في مناقشة ثلاثة تفاسير رتبت على ترتيب النزول مجلة البحوث الإسلامية، (73).
28. عبد الرحمن، طه. (2006). روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (ط. 1). المركز الثقافي العربي.
29. عبد الكريم، ناصر بن. (2001). الاتجاهات العقلانية الحديثة (ط. 1). دار الفضيلة.
30. عطية، أحمد عبد الحليم. (2010). جاك دريدا والتفكيك (ط. 1). دار الفارابي.

31. العفاني، أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله. (2004). *أعلام وأقزام في ميزان الإسلام* (ط. 1). دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع.
32. الغامدي، سعيد بن ناصر. (2003). *الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها «دراسة نقدية شرعية»* (ط. 1). دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع.
33. فيكو، جيامباتيستا. (2021). *فلسفة التاريخ عند فيكو* (عطيات أبو السعود، مؤلف/مترجم). مؤسسة هنداي.
34. فيصل، لكل. (2016). *المنهج الفينومينولوجي وإشكالية المعرفة مجلة الخلدونية*.
35. قاسم، محمد سالم أبو عاصي. (2005). *علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتابه الموافقات* (ط. 1). دار البصائر.
36. كريم، سامح. (1997). *معارك طه حسين الأدبية والفكرية* (ط. 1). الدار المصرية.
37. كوسيدوفسكي، زينون. (1996). *الأسطورة والحقيقة في القصص التوراتية* (محمد مخلوق، مترجم). الأهالي للطباعة والنشر.
38. كيركجارد، سورين. (2021). *سورين كيركجارد* (ويليام ماكدونالد، مؤلف؛ سارة اللحيدان، مترجم). دار معنى للنشر والتوزيع.
39. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. (2005). *تفسير الماتريدي: تأويلات أهل السنة* (مجدي باسلوم، محقق؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.
40. المجمع العلمي (مجموعة من المؤلفين). (2023). *نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها* (ط. 2). المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة.
41. المطيري، عبد المحسن بن زين بن متعب. (2006). *دعوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها* (ط. 1). دار البشائر الإسلامية.
42. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (1994). *لسان العرب* (ط. 3). دار صادر.
43. النيفر، أمينة. (2000). *الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج*. دار الفكر المعاصر.
44. نويبرت، أنجيليكا. (2025). *المنهج الفيلولوجي في دراسة النص القرآني: منهج أنجيليكا نويبرت وآفاقه المعاصرة* (حسن الوزاني، مؤلف/مترجم). دار النشر العالمية بريل.
45. عمر، أحمد مختار عبد الحميد. (2008). *معجم اللغة العربية المعاصرة* (ط. 1). عالم الكتب.
46. يوسف، عبد السلام محسن. (2013). *تفسير القرآن الكريم بين المناهج القديمة والحديثة*. دار الكتب العلمية.



References:

1. Abd al-Rahman, T. (2006). *Ruh al-hadatha: Madkhal ila tasis al-hadatha al-Islamiyya* [The spirit of modernity: An introduction to establishing Islamic modernity] (1st ed.). Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
2. Abd al-Karim, N. (2001). *Al-Ittijahat al-aqlaniyya al-haditha* [Modern rationalist trends] (1st ed.). Dar Al-Fadhilah.
3. Abu Zayd, N. H. (1994). *Naqd al-khitab al-dini* [Critique of religious discourse] (2nd ed.). Sina lil-Nashr.
4. Al-Asmari, H. M. (2012). *Al-Nazariyyat al-ilmiyya al-haditha: Masiratuhu al-fikriyya wa-aslub al-fikr al-taghibi al-Arabi fi al-taamul maaha - Dirasa naqdiyya* [Modern scientific theories: Their intellectual path and the approach of Arab Westernized thought in dealing with them - A critical study] (1st ed.). Markaz al-Tasil lil-Dirasat wa-al-Buhuth; Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
5. Al-Asnawi, A. R. (2019). *Manahij naqd al-Kitab al-Muqaddas fi al-dirasat al-Quraniyya* [Methodologies of biblical criticism in Qur'anic studies]. Namaa Foundation for Research and Cultural Exchange.
6. Attiya, A. A. (2010). *Jacques Derrida wa-al-tafkik* [Jacques Derrida and deconstruction] (1st ed.). Dar Al-Farabi.
7. Ayub, A. S., & Al-Durai, S. (Eds.). (2015). *Mawsuat mahasin al-Islam wa-radd shubuhah al-luam* [Encyclopedia of the virtues of Islam and refuting the misconceptions of detractors] (1st ed.). Dar Elaf al-Dawliyya.
8. Badawi, A. (1984). *Al-Mawsua al-falsafiyya* [The philosophical encyclopedia] (1st ed.). Al-Muassasa al-Arabiyya lil-Dirasat wa-al-Nashr.
9. Bahu, M. S. (2012). *Al-Ilmaniyyun al-Arab wa-mawqifuhum min al-Islam* [Arab secularists and their stance on Islam] (1st ed.). Al-Maktaba al-Islamiyya.
10. Bennis, M. (1985). *Hadathat al-sual bi-khusus al-hadatha al-Arabiyya fi al-shir wa-al-thaqafa* [The modernity of the question regarding Arab modernity in poetry and culture] (1st ed.). Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
11. Bilkhush, N., & Sabti, U. (2009). *Madkhal ila ilm al-semiology* [Introduction to semiology] (1st ed.). Dar Al-Khalduniya.
12. Burirakusharowin, S. (2017). *Tabiat al-tajriba al-diniyya fi falsafat William James* [The nature of religious experience in William James's philosophy] (S. Al-Batal, Trans.; 1st ed.). Namaa Center for Research and Studies.
13. Al-Dakhil, Z. A. (2023). *Al-Hermeneutika wa-dawruha fi tawil al-nass al-dini: Dirasa tahliyya naqdiyya* [Hermeneutics and its role in

- interpreting the religious text: A critical analytical study]. *Journal of Al-Maarif University*.
14. Daraz, M. A. (2003). *Madkhal ila al-Quran al-Karim: Ard tarikhi wa-tahlil muqaran* [Introduction to the Holy Qur'an: A historical presentation and comparative analysis] (5th ed.). Dar Al-Qalam.
 15. Al-Dulaimi, A. K. (2006). *Jam al-Quran: Dirasa tahliyya li-marwiyatih* [The compilation of the Qur'an: An analytical study of its narrations] (1st ed.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
 16. Al-Ghamdi, S. N. (2003). *Al-Inhiraf al-aqadi fi adab al-hadatha wa-fikriha: Dirasa naqdiyya shariyya* [Doctrinal deviation in modernist literature and thought: A Sharia critical study] (1st ed.). Dar Al-Andalus Al-Khadra.
 17. Al-Jalaynd, M. S. (n.d.). *Al-Wahy wa-al-insan: Qiraa marifiyya* [Revelation and man: An epistemological reading]. Dar Quba.
 18. Harb, A. (2005). *Naqd al-nass* [Critique of the text] (4th ed.). Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
 19. Hussein, A. R. (2021). *Ishkaliyyat tawil al-nass al-Qurani bayna al-dawabit al-tafsiriyya wa-al-qiraa al-haditha* [The problem of interpreting the Qur'anic text between interpretive guidelines and the modernist reading]. *Anbar University Journal for Islamic Sciences*.
 20. Hussein, M. Y. (2012). *Fiqh al-awlawiyyat fi al-khitab al-Salafi al-muasir bad al-thawra* [The jurisprudence of priorities in contemporary Salafi discourse after the revolution] (2nd ed.). Dar Al-Yusr.
 21. Ibn Manzur, J. D. (1994). *Lisan al-Arab* [The Arab tongue] (3rd ed.). Dar Sader.
 22. Karim, S. (1997). *Maarik Taha Hussein al-adabiyya wa-al-fikriyya* [Taha Hussein's literary and intellectual battles] (1st ed.). Al-Dar al-Misriyya.
 23. Al-Khalidi, S. A. (2007). *Al-Quran wa-naqd matain al-ruhban* [The Qur'an and the refutation of the monks' allegations] (1st ed.). Dar Al-Qalam.
 24. Khattabi, I. (2002). *Masarat al-dars al-falsafi bi-al-Maghrib: Hiwar al-falsafa wa-al-pedagogia* [Paths of the philosophical lesson in Morocco: The dialogue of philosophy and pedagogy]. Alim al-Tarbiya Publications, University of California.
 25. Khidr, A. I. (2014). *Abad al-takhrib al-ilmani: Muhammad Arkoun wa-al-Jabiri namudhajan* [Dimensions of secular destruction: Muhammad Arkoun and Al-Jabri as models] (1st ed.). Alukah Network.
 26. Kierkegaard, S. (2021). *Søren Kierkegaard* (W. McDonald, Author; S. Al-Luhaidan, Trans.). Dar Mana lil-Nashr.



27. Kosidowski, Z. (1996). *Al-Ustura wa-al-haqiqa fi al-qisas al-tawratiyya* [Myth and truth in biblical stories] (M. Makhoul, Trans.). Al-Ahali lil-Tibaa wa-al-Nashr.
28. Al-Maturidi, A. M. (2005). *Tafsir al-Maturidi: Tawilat Ahl al-Sunnah* [Interpretation of Al-Maturidi: Explanations of the Sunni people] (M. Basloun, Ed.; 1st ed.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
29. Al-Mutayri, A. Z. (2006). *Daawa al-tainin fi al-Quran al-Karim fi al-qarn al-rabia ashar al-hijri wa-al-radd alayha* [The claims of detractors against the Holy Qur'an in the fourteenth Hijri century and the response to them] (1st ed.). Dar Al-Bashair Al-Islamiyya.
30. Al-Nayfar, A. (2000). *Al-Insan wa-al-Quran wajhan li-wajh: Al-tafasir al-Quraniyya al-muasira, qiraa fi al-manhaj* [Man and the Qur'an face to face: Contemporary Qur'anic interpretations, a reading of the methodology]. Dar Al-Fikr Al-Muasir.
31. Neuwirth, A. (2025). *Al-Manhaj al-philological fi dirasat al-nass al-Qurani: Manhaj Angelika Neuwirth wa-afaquhu al-muasira* [The philological approach in studying the Qur'anic text: Angelika Neuwirth's method and its contemporary horizons] (H. Al-Wazzani, Author/Trans.). Brill.
32. Omar, A. M. (2008). *Muajam al-lugha al-Arabiyya al-muasira* [Dictionary of contemporary Arabic language] (1st ed.). Alam Al-Kotob.
33. Qasim, M. S. (2005). *Uloom al-Quran ind al-Shatibi min khilal kitabihi al-Muwafaqat* [Qur'anic sciences according to Al-Shatibi through his book Al-Muwafaqat] (1st ed.). Dar Al-Basair.
34. Sadek, H. B. (2020). *Tahawwulat al-majaz fi al-fikr al-Arabi al-muasir* [Transformations of metaphor in contemporary Arab thought]. Dar Al-Khaleej.
35. Said, B. M. (1982). *Tajdid al-din* [The renewal of religion]. Dar Al-Dawah.
36. Al-Shaqawi, A. A. (2014). *Al-Durar al-muntaqah min al-kalimat al-mulqah* [Selected pearls from delivered speeches] (1st ed.).
37. The Islamic Center for Strategic Studies. (2023). *Nasr Hamid Abu Zayd: Dirasat al-nazariyyat wa-naqduha* [Nasr Hamid Abu Zayd: A study of theories and their critique] (2nd ed.). Al-Ataba Al-Abbassia Al-Muqaddasa.
38. Al-Suyuti, J. D. (1974). *Al-Itqan fi ulum al-Quran* [The perfection in the sciences of the Qur'an] (M. A. Ibrahim, Ed.). General Egyptian Book Organization.
39. Al-Suyuti, J. D. (2002). *Asrar tartib al-Quran: Tanasuq al-durar fi tanasub al-suwar* [Secrets of the arrangement of the Qur'an] (A. A. Ata & M. A. Ibrahim, Eds.). Dar Al-Fadhilah.

40. Tantawi, A. (2021). Sahih al-manqul al-muwafiq li-sarih al-maqul fi munaqashat thalathat tafasir ruttibat ala tartib al-nuzul [The authentic transmitted matching the explicit rational in discussing three interpretations arranged chronologically]. *Journal of Islamic Research*, (73).
41. Vico, G. (2021). *Falsafat al-tarikh ind Vico* [Vico's philosophy of history] (A. Abu al-Saud, Author/Trans.). Hindawi Foundation.
42. Visal, L. (2016). Al-Manhaj al-phenomenological wa-ishkaliyyat al-marifa [The phenomenological approach and the problem of knowledge]. *Al-Khalduniya Journal*.
43. Youssef, A. M. (2013). *Tafsir al-Quran al-Karim bayna al-manahij al-qadima wa-al-haditha* [Interpretation of the Holy Qur'an between ancient and modern methodologies]. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
44. Zarzur, A. M. (1998). *Madkhal ila tafsir al-Quran wa-ulumuh* [Introduction to Qur'an interpretation and its sciences] (2nd ed.). Dar Al-Qalam; Dar Al-Shamiya.
45. Zaryouh, M. F. (2020). *Al-Muaradat al-fikriyya al-muasira li-ahadith al-Sahihayn: Dirasa naqdiyya* [Contemporary intellectual objections to the Hadiths of Al-Sahihayn: A critical study] (1st ed.). Takween for Studies and Research.