KnE Social Sciences
AICHS
Third International Conference on Human Science
Volume 2023

Knowledge E
enriching | engaging | empowering

Research Article

أثر الاتّجاه التفكيكي في انحرافات الحداثيين العرب في تفسير بعض آيات القرآن الكريم

The Impact of the Deconstructive Trend on the Deviations of Arab Modernists in Some Interpretations of the Holy Qur'an

أ.د. محمّد هادي محمّد عبد الله

جامعة الفلّوجة / كُليَّة العلوم الإسلاميّة / قسم اللغة العربيّة

الملخص

هذا البحث بعنوان (أثر الاتّجاه التفكيكيّ في انحرافات الحداثيّين العرب في تفسير بعض آيات القرآن الكريم)، وهو يُبيّن أثر هذا الفكر الغربيّ في انحراف آراء الحداثيّين العرب متخذًا من الاتّجاه التفكيكيّ أنموذجًا في تفسيرهم لبعض آيات القرآن الكريم؛ لأنّ هذا الاتّجاه يمثّل آخر ما توصّل إليه عقلُ هؤلاء الفلاسفة الأوربيّين الذين يتّبعهم هؤلاء الحداثيّون العرب، واقتضتْ طبيعة البحث تقسيمه على تمهيدٍ ومطلبين تسبقُهما مقدّمة وتعقبهما خاتمة، فتكلّمتُ في التمهيد على العمق التأريخيّ للتلاقح الفكريّ بين الأُمّة العربيّة والغرب وآثاره السلبيّة، وتحدّثتُ في المطلب الأوّل عن مفهوم الاتّجاه التفكيكيّ، وتناولتُ في المطلب الثاني تطبيقات إجرائيّة لهذا الاتّجاه ممّا ذكره هؤلاء الحداثيّون، ثم بيّنتُ زيغ ادّعاءاتهم، ثم كانت الخاتمة والنتائج، ثم ثَبَتُ المصادر والمراجع، وقد كان منهجي وصفيًّا تحليليًا.

الكلمات المفتاحية: التفكيكيّة ، الحداثيّون ، التفسير الحداثيُّ ، الاتّجاه التفكيكيُّ ، انحرافات الحداثيّين.

Dr. Muhammed Hadi Muhammed Abdullah

University of Fallujah college of Islamic Sciences

Arabic Language Department

Abstract

This research on the impact of the deconstructive trend on the deviations of Arab modernists in some interpretations of the Holy Qur'an represents the latest findings of the minds of the European philosophers who are followed by these Arab modernists. The nature of the research necessitated that I divide it into a preface and two sections preceded by an introduction and followed by a conclusion, so I talked in the preface about the historical depth of the intellectual fertilization between the Arab nation and

Corresponding Author: Dr. Muhammed Hadi Muhammed Abdullah; Email: ndr.muhammed@uofallujah.edu.iq

Published 13 March 2023

Publishing services provided by Knowledge E

© Dr. Muhammed Hadi Muhammed Abdullah. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use and redistribution provided that the original author and source are credited.

Selection and Peer-review under the responsibility of the AICHS Conference Committee.

OPEN ACCESS

the West and its negative effects. In the first section, I talked about the deconstructive trend concept, while in the second section I dealt with procedural. Then I showed the deviation of their claims and the applications of this trend, which these modernists mentioned in the conclusion and results, with the references. My method of research was descriptive and analytical.

Keywords: deconstruction, modernists, interpretation, trend, deviations

المقدّمة

كان لمظاهر النقاشات الفكريّة في القرآن الكريم حضورٌ واضحٌ في وسائل الإعلام العربيّة المسموعة والمرئيّة والمقروءة سواء على مستوى الفضائيّات، أو على مستوى وسائل التواصل الاجتماعيّ، أو على مستوى الكِتاب، أو الصحافة، ومحور هذه النقاشات طرفٌ يحمل صفة مفكّر حَداثيّ يقولُ ما يشاءُ في أيّ شيء شاء، وكان لهذا المنحى أثرُهُ السّلبي في المثقّفين العرب، فتجلّى في سيطرة الفكر الغربيّ على كثير من العقول العربيّة ـــــــ وما زال ـــــــ بدعوى حُريّة الرأي، ولا يأبه هذا المنحى بأنْ يُزيل عن طريقه ما يُخالفه حتّى لو كان الإسلام نفسه، فإيمانُ هذا المنحى الحَداثيّ هو العقلُ، وبالعقل يمكن أنْ تُفهم الحياة، فما رآه العقلُ صحيحًا فهو الصحيح وإلّا فلا، وبهذا يجب على الأمّة العربيّة أنْ تكفر بأركان الإيمان حتّى يستقيم لها أمرُ الحداثة.

ممّا تقدّم أردتُ أنْ أكتب هذا البحث المتواضع لأبيّن أثر هذا الفكر الغربيّ في انحراف آراء الحداثيّين العرب في تفسيرهم لبعضٍ من آيات القرآن الكريم، فهؤلاء الحداثيّون العرب ـــــــ سواء أعلموا أم لم يعلموا ـــــــ ينطلقون في تفسيرهم من أسس النظريات الفلسفيّة واللسانيّات الغربيّة، وهم في أكثر الأحيان لا يُصرّحون بهذا، فاغترّ بهم كثيرٌ من أبنائنا ظنًّا منهم أنّ هؤلاءِ الحداثيين العرب في تفسيرهم ينطلقون من أسس إسلاميّة، فكان لهم ذيوعٌ وقبول عند بعض المثقّفين العرب، ولاسيّما في ما وافق أهواءهم، فأدرتُ بيان هذه الملابسات الفكريّة، وأخذتُ "ثلاثةً" من كبارهم، ودرستُ لكلّ واحدٍ منهم موقفًا تفسيريًّا مختلفًا نوعًا، ومنطلقًا من أسس المنهج التفكيكيّ؛ لأنّ هذا الاتّجاه يمثّل آخر ما توصّل إليه عقلُ هؤلاء الغربيّين الذين على دربهم يسير الحداثيّون العرب، فكان عنوان البحث (أثر الاتّجاه التفكيكيّ في انحرافات الحداثيّين العرب في تفسير بعض آيات القرآن الكريم)، وقسمتُ البحث على تمهيد ومطلبين تسبقهما مقدّمة وتعقبهما خاتمة، فتكلّمتُ في التمهيد على العمق التأريخيّ للتلاقح الفكريّ بين العرب والغرب وآثاره السلبيّة، وبيّنتُ في المطلب الأوّل الاتّجاه التّفكيكيّ، وتناولتُ في المطلب الثاني تطبيقات إجرائيّة لهذا الاتّجاه في تحليلات هؤلاء الحداثيّين العرب، وقد أصّلْتُ الردود بحسب متطلبات المنهج العلميّ الإسلاميّ في فهم القرآن الكريم، مبينًا زيغ ادّعاءاتهم، فكان المثال الأوّل عن تفسير لفظ "آية"، وكان المثال الثاني عن بيان "حدّ السرقة"، وكان المثال الثالث عن بيان حكم عبادة "الصيام"؛ لأنّ البحث لا يتّسع لأكثر من ذلك، فالغاية من كلّ مثال هي الكشف عن مراد الحداثيّين العرب ممّا شابهه؛ لأنّ أدلتهم ووسائلهم واحدة، ثم ختمتُ بالنتائج والمقترحات، ثم ثبت المصادر والمراجع، وكان منهجي وصفيًّا تحليليًا.

إنّ تفنيد مزاعم هذه الحداثة مطلبٌ علميٌّ على كلّ غيور على دينه ولغته وحضارته؛ لأنّ نتائج تَرْك هذا الميدان لكلّ مَنْ ملأ الغَرْبُ عقلَه كانتْ سلبيّة على مجتمعاتنا دينًا ومبادئ وقيمًا وأخلاقًا، وثقافة، وحضارة، ولاسيّما أنّ الحرص على إشغال الناس بالفلسفة وترك كلّ ما له علاقة بالله تعالى بات مطلبًا عند هؤلاء الحداثيين؛ لأنّهم ينطلقون مبدأ لا حياة إلّا هذه الحياة الدنيا، وهذا ما بيّنه لنا القرآن الكريم، فقال تعالى: (فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا)

النجم: 29، فهؤلاء الحداثيّون العرب ـــــــــ إنْ أحسنّا الظنّ بهم ـــــــــ نجدهم لا علاقة لهم بالعلوم الإسلاميّة، ومن المعلوم أنَّ مَنْ تكلّم في غير فنّه أتى بالعجائب.

إنّ بحثي المتواضع هذا ما هو إلّا لَبِنة صغيرة في جدار الدفاع عن القرآن الكريم، وإنّي لم آل جهدًا في تتبّع فِقَره، واتباع الموضوعيّة في الرد، فإنْ أكنْ قد وفّقتُ فلله تعالى الفضل والمنّة، وإنْ تكن الأخرى فحسبي أنّني حاولتُ، وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين.

التمهيد

جذور الانحراف الفكري في الأُمّة العربيّة

التلاقحُ الفكريُّ بين الشرقِ العربيّ الإسلاميّ والغربِ النصرانيّ، ثم العَلْمانيّ قديمٌ(1)، لكنّه بدأ رسميًّا منذ أنْ أمَرَ الخليفةُ العبّاسيُّ "المأمون"، (ت: 193هـ) بترجمة علوم اليونان من الفلسفة وغيرها(2)، وهذه الترجمة بظاهرها الإيجابيّ الضيّق كان لها أثرٌ سلبيٌّ في الواقع الدينيّ والفكريّ تجلّى في مؤلّفات الفلاسفة العرب ومَنْ تابعهم على ضلالهم من بعض الأدباء والمفكّرين، ثم بمرور الأيّام تباعدَ المسلمون عن عصور الهداية، وتفشّى الجهلُ بالإسلام، فتعاظمتِ الفرقة الفكريّة بينهم، وتشتّتَ الرأي(3)، فظهرتِ الفِرَقُ الضّالة كـ"المعتزلة"(4)، وكثرت الفتن، وما زلنا نذكر (فتنة خلق القرآن)(5)، وبلاءَ "القرامِطة"(6)، زيادةً على الأفكار الفرديّة المُضلّلة، ومنها اعتراضُ أحدهم على قضاء الله تعالى وقَدَره بحسب العقيدة "الجبريّة"(7)، فقال(8):

ما حيلةُ العبدِ، والأقدارُ جاريةٌ

عليهِ في كلِّ حالٍ أيُّها الرائي

ألقاه في اليَمِّ مكتوفًا، وقال له:

إيّاكَ إيّاكَ أنْ تبتلَّ بالماءِ

ثم دارتِ الأيّام والليالي، وهي تحملُ هذا الانحراف العقديَّ والانفلاتَ الفكريَّ حتّى وصلْنا إلى نهاية القرن الثامن عشر الميلاديّ لنرى الغزو الفرنسيَّ يكسرُ أبوابَ "مصر" في حملته العسكريّة بين عامي (1798 ـــــــــ 1801)م(9)، فتجدّد تلاقحٌ مع "الإفرنجة" الغزاة كرهًا وطوعًا، ثم عُزلتْ "مصر" عن الدولة العثمانيّة، ثم أُقيم ولاةٌ معادون للعثمانيّين، ومؤمنون بالغرب تنظيرًا وتطبيقًا، فأدّى ذلك إلى أنْ تكون "مصر" أوّل دولة إسلاميّة تلتحق بفكر الغرب(10)، ثم تبع ذلك ظهور البعثات العلميّة، ثم كانتِ الهجرة الفرديّة، وتوسّع أمر الهجرة ليصل إلى خارج "فرنسا"، واستمرّ إلى يومنا هذا مع اختلافٍ وتنوّعٍ في الوسائل والغايات.

ظلَّ هذا الفكر الدّخيل يتصارع مع الإسلام وقيم الأخلاق العربيّة، وكانتْ له الغلَبة في الساحة الثقافيّة بعَوْنٍ خفيّ من "أوربّة" انطلق منذ تأسيس الجامعة المصريّة الحديثة في عام (1908م)، والتي حدّد فيها "سعد زغلول"، (ت: 1927م) آليّات فكرها في مقولته المشهورة: (الجامعةُ لا دينَ لها إلّا العلم)(11)، فالعِلْمُ المراد به هنا هو (العقل)، أي: إرجاع فهم كلّ ظواهر الحياة إلى العقل، ولا شيء غير العقل حكَمًا، وعليه حلّتِ "الطبيعة" بديلًا مناسبًا لهم في فهم القضايا الماديّة، وحلَّ الرأيُ والمصلحة الدنيويّة بديلًا مناسبًا لهم في فهم القضايا الفكريّة(12)، فانتشر هذا الفكر الدخيل بين بعض أروقة الجامعة المصريّة آنذاك يحملُهُ جيلٌ من المستغربين الذين آمنوا بأمرين، أحدهما: أنّ الدين (الإسلام) هو سبب تأخّر الأُمّة، والثاني:

أنّ الفكر الأوربيَّ الجديد هو المنقّذ للأُمّة، وراحوا ينشرون هذا الفكر بأسلوب الناصح الأمين، ولم تكن "الجامعة" وحدها مثوى هذا الاتّجاه، بل كان له وكْرٌ آخر خارجها، لكنّ الفريقين يجمعهم همٌّ واحد، وهو عزلُ الدين (الإسلام) عن الحياة، فطالبَ "قاسم أمين"، (ت: 1908م) بتحرير المرأة من فرائض الإسلام وطهر الأعراف(13)، وطالبَ أحمد لطفي السيّد"، (ت: 1963م) بتحرير الفكر والثقافة من كلّ شيء له علاقة بالإسلام(14)، وطالبَ "علي عبد الرازق"، (ت: 1966م) بتحرير القضاء والإدارة من شرع الله تعالى(15)، وطالبَ "د. طه حسين"، (ت: 1973م) بكلّ ذلك وزيادة(16).

ونتيجةً للظروف السياسيّة التي مرّتْ بها الأُمّة العربيّة بعد سقوط الدولة العثمانيّة مع هيمنة فكر "الاتّحاد والترقّي"(17) آنذاك، زيادةً على استشراء الجهل، وانتشار موجة التطوّر الغربيّ، وترجمة كثيرٍ من مؤلّفات الآداب والعلوم والفنون، انحرفَ عن الإسلام المسارُ الثقافيُّ المصريُّ خصوصًا، والمسارُ الثقافيُّ العربيُّ عمومًا، وحسبك أنْ تعرف أنّ من صدى هذا الانحراف في "العراق" مثلًا أنّ "الزّهاويَّ"، (ت: 1936م) كتب قصيدة (ثورة في الجحيم) من (435) بيتٍ عام (1929م)، أي: قبل وفاته بـ"سبعة" أعوام، أعلن فيها عن إيمانه بالعقل حصرًا، واستهزئ بعذاب القبر، وعرصات يوم القيامة، والجنة والنار، وغير ذلك من موجبات الإيمان بالغيب(18)، أمّا في شأن المرأة فآمن بما آمن به الغربيّون(19)، وأمّا في شؤون الحياة الأخرى فقال(20):

عِشْ طالبًا للذّةٍ فذاكَ وَحْدَهُ الهُدى
وكنْ لها مُحْتَرِعًا ولا تكنْ مُقَلِّدا
واعْتقدَنَّ ما تشاءُ النفسُ أنْ تعْتَقِدا
ولا تبالِ ما تُسمّى مؤمنًا أو مُلْحِدا
ولا تكُنْ كَمَنْ على أوْهامِهِ قد جَمَدا

بعد هذا كلّه ما كادتِ الأُمّة تصل إلى منتصف القرن العشرين إلّا وأمر الإسلام في انحسار عن الاتّجاه الفكريّ والثقافيّ والسياسيّ، وأمْرُ المَدَنيّة الجديدة في هيمنةٍ وانتشار، فأُقيم كلُّ شيء بحسب هذا الفكر الدخيل مع اختلافٍ في الغُلوّ فيه أو الأخذ منه بسببٍ، بحسب وضع كلّ بلد عربيٍّ، لكنّ عموم الثقافة والفكر والأدب والفنّ والسياسة والقضاء قد حُسم أمره في ركب المَدَنيّة الغربيّة الجديدة، فأفكارُ فلاسفة الغرب من مثل (نظريّة الشك) عند "ديكارت ـــــــ Descartest"، (ت:1650م)، و(نظريّة المعرفة) عند "كانتْ ـــــــ Kant"، (ت: 1804م)، و(نظريّة التطوّر) عند "داروين ـــــــ Darwin"، (ت: 1882م) هي التي تقود ثقافة الجيل وفكره، وعليها يُقام القبول أو الردّ في أيّ موضوع، ونضرب مثالًا لرئيس دولة عربيّة إسلاميّة بعد منتصف القرن العشرين بما فعلَ من ثورة رسميّة على كثير من أركان الإسلام وهَدْيه بقوانين صادرة منه، فهذا "الحبيب بورقيبة"، (ت: 2000م) الذي حكم جمهورية "تونس" ما يقرب من "ثلاثين عامًا (1957 ـــــــ 1987)م أصدر القوانين التي كشفتْ عدم معرفته بالإسلام(21)، ومنها:

1ـ منعَ صوم شهر "رمضان" على موظّفي الدولة، واقترح أنْ يقضيَ الموظّفُ الأيّامَ التي أفطرها عندما يُحال على التقاعد.

2ـ حاول إقناع التونسيّين بترك أداء ركن "الحج"، ودعاهم إلى التبرُّك بمقامات الأولياء بدلًا منه.

3ـــ منَعَ صلاة الفجر على الشباب في المساجد، وبدأتِ "المخابرات" تُلاحق مَنْ يصلّي فيها.

4ـــ جعَلَ الطّلاق إجراءًا قانونيًّا لا يتم الاعتراف به إلّا عن طريق القضاء، وبذلك ألغى مبدأ العِصْمة بيد الزوج.

5ـــ منَعَ الزوج من العودة إلى مطلّقته التي طلّقها "ثلاثًا" بعد طلاقِها من زوجٍ غيره.

6ـــ منَعَ تعدُّد الزوجات؛ مجاراةً للغربيّين في ذلك.

7ـــ سمَحَ للمواطن التونسيّ بـ"التبنّي"، وهذا طريق خبيث لاختلاط الأنساب، ودعوة ماكرة للدعارة.

8 ـــ سمَحَ للمرأة بـ"الإجهاض"، وبهذا يسّر على الفاسدات والفاسدين طريق الزنا.

9 ـ منَعَ ارتداء الحجاب، وظهر "بورقيبة" في "التلفزيون"، وهو ينزعُ حجاب النساء قائلا: (انظري إلى الدُّنيا من غير حجاب).

10 ـ رفَعَ سنَّ زواج الذكور إلى "عشرين" سنة، وهذا تحكّم بخلق الله تعالى لا يتناسب مع طبيعة بعض المجتمعات.

فهذه عشرة كاملة، وغيرها كثير من قوانين هذا الحاكم العربيّ الذي أقصى فيها شريعة الإسلام على مرأى ومسمع من كلّ الدول الإسلاميّة والعربيّة، وبهذا الواقع العميق من العلاقة بفكر الغرب نشأ جيلُ النهضة العربيّة في خمسينيّات القرن العشرين وما بعدها نشأةً متصارعةً مع جذوره وواقعه وديمومته، وهو يجترُّ فكر الغرب تبيعًا ذليلًا، وتوالتِ الترجمة الغربيّة، وكثُرتِ البعثات، ثم عاد هؤلاء المبتعثون إلى أوطانهم، وكوّنوا الأُسَر، وتسنّموا المناصب، وأصبحوا يتحكّمون بمفاصل الدُّوَل، ويسيرون بها سيرًا حثيثًا تبيعًا لمسيرة الغربُ، فالنجاحُ ما يُقرُّهُ الغربُ، والخسرانُ ما يرفضُهُ الغربُ، حتّى إذا دخلنا في الألفيّة الميلادية الثالثة أصبح من الغرابة أنْ تتحدّث عن الإسلام، زيادةً على أنّ الإسلام نفسه عند كثير من المسلمين كان قد أصابه انحرافٌ في التطبيق، سببُهُ تأثيرٌ من خارج باحة الإسلام تقادم عليه الزمن، فأصبح من المُسلّمات، وكانتْ مظاهر هذا الانحراف هدفًا سهلًا للحداثيّين في توجيه سهام نقدهم إلى الإسلام.

هذه الإضمامة المركّزة وقفنا بها على التدرّج المتلاحق والمتكامل في نشوء هذه اللوثة الفكريّة الغربيّة في مجتمعاتنا، حتّى أصبحتْ أدغالًا متنوّعة المذاق برّاقة اللون سريعة الانتشار، ولاسيّما أنّ هذه اللوثة وافقتْ قلوبًا لاهية، وعقولًا فارغة من بعض أبنائنا، على حد قول الشاعر(22):

أتاني هواها قبلَ أنْ أعرفَ الهوى

فصادفَ قلبًا فارغًا ، فتمكّنا

وبهذا نفهمُ عُمْقَ جذور هذه الانحرافات الفكريّة، فهي في عصرنا الحديث ليستْ وليدة الأمس القريب، وإنّما هي معمّرة، وجيلُها هو الجيلُ الخامس في مائةِ السنة الأخيرة من القرن العشرين، فما نراه اليوم من تفسيرات الحداثيّين العرب للقرآن الكريم لم تأتِ من فراغ، وإنّما جاءتْ من أجيال متراكمة في العمل المستمر في نشر الفلسفة الغربيّة سواء ممّنْ آمن بها هناك عندهم ثم جاء إلينا، أو ممّنْ آمن بها هنا، ومن هؤلاء مثلًا: (نوال السعداوي، وحسن حنفي، ومحمّد عابد الجابري، وحامد نصر أبو زيد، ومحمّد أركون، ومحمّد شحرور، وسيّد محمّد القمني، وفرّاس السوّاح، ويوسف الصدّيق، وخزعل الماجدي)(23)، وغيرهم كثيرٌ ممّنْ آمن بالحداثة الغربيّة وكَفَرَ بما سواها، وعليه يجب على مَنْ يتصدّى لإزالة هذه الأدغال أنْ يُنعم النظر في أصولها الفكريّة، ويدرس منطلقها الفلسفيّ حتّى يعرف كيف يردّ عليها، وإلّا فاللجاج بالردّ من غير وعْي علميّ لا قيمة له.

إنّنا اليوم نواجه تيّارًا فلسفيًّا غربيًّا بلسان عربيٍّ متمكّن من سطوته الإعلاميّة بحُجّة حريّة الرأي، فنجد له حاضنات متنوّعة في وسائل الإعلام العربيّة، ويمكن أنْ نذكر منها:

1ـ برنامج (مختلف عليه) يقدّمه إبراهيم عيسى على قناة (الحرّة) العربيّة.

2 ـــ برنامج (حديث العرب) يقدّمه د. سليمان الهتلان على قناة (سكاي نيوز عربيّة).

3 ـ برنامج (بلا قيود) تقدّمه نوران سلام على قناة (بي بي سي) العربيّة.

4 ـ برنامج (يتفكّرون)، يقدّمه د. خالد منتصر على قناة (الغد المصرية).

5 ــ برنامج (رحلة في الذاكرة) يقدّمه خالد الرشد على قناة (RT) العربيّة.

6 ــ برنامج (مفاتيح) يقدّمه الإعلامي مفيد فوزي على قناة (دريم 2 المصرية).

7 ــ برنامج (روافد) يقدّمه أحمد علي الزين على قناة (العربيّة الفضائيّة الإخبارية).

8 ــ برنامج (إضاءات) يقدّمه تركي الدخيل، على قناة (العربيّة الفضائيّة الإخبارية).

9ــ برنامج (تقرير خاص) يقدّمه سيّد يوسف من قناة (الحرة) العربيّة.

10ـــ برنامج (النبأ العظيم) يقدّمه يحيى الأمير على قناة (خليجية) الفضائيّة.

وهذا الضّخُّ الإعلاميُّ المُمْنهج لا يُواجه إلّا بجيلٍ مؤمنٍ بالله تعالى ربًّا لا شريك له، ومتسلّحٍ بسلاح العِلْم، ومنطلقٍ من قوله تعالى: (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) النحل: 125، وعندئذٍ سيتحقّق فينا إنْ شاء الله تعالى قوله عزّ وجل: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) العنكبوت: 69.

المطلب الأول

مفهوم الاتّجاه التفكيكي

أوّلا: التفكيكيّة لغة واصطلاحا:

التفكيكيّة مصطلحٌ حديث الاستعمال، ويمكن تعريفه لغةً عن طريق معرفة أصله اللغويّ وعلاقته بالدلالة، وبذلك يتّضح معناه ومبناه، فنجد "ابن فارس (ت: 392هـ) يقول: (الفاء والكاف: أصلٌ صحيح يدلُّ على تفتّح وانفراج)(24)، والواقع الاستعماليُّ لهذا الأصل اللغويّ أبانَ أنَّ كلَّ معاني "الفك" ترتبط بسببٍ ما بهذين المعنيين، بمعنى أنّها تدورُ في حقلهما الدلاليّ، ومن هذه المعاني "فصل الأجزاء"(25).

أمّا اصطلاحًا فقد عُرّفتِ التفكيكيّة (Deconstruction) تعريفاتٍ متنوّعةً بحسب وجهات نظرٍ فلسفيّة أو لسانيّة أو علميّة أو فنيّة(26)، ولا حاجة لذكرها كلها؛ لأنّها تُخرجنا عن غايتنا، لكنْ يمكن أنْ أُجملَ من دلالات هذه التعريفات تعريفًا علميًّا للتفكيكيّة يخصّ دراستنا، ويرتبط بمعناها اللغويّ، إذ بينهما ملابسة دلاليّة تبيّن أنّ دلالة مصطلح التفكيكيّة مأخوذة من جانبه الإجرائيّ في تفكيك المُنْتَج، وعليه أرى أنَّ "التفكيكيّة" هي: إجراءٌ تحليليٌّ تُفصَل فيه العَلاقة بين المُنْتَج ومُرْسِلِهِ ومُراده ويُعاد بناؤها من جديد بحسب السلطة المُتاحة لفهم كلّ مُتَلقٍّ من غير قيدٍ يتعلّق بهم، والتفكيكيّة في التحليل اللغويّ انعدامُ ترابط النص مع دلالته المعجميّة أو السياقيّة أو مراد مُنْتجه أو بيئته، وإنّما يأتي معنى النص ممّا يُريده القارئ بحسب فهمه.

ثانيا: نشأة التفكيكيّة:

يجب أنْ نعْرف أوّلًا أنّ الغربيّين جعلوا أساسَ معرفة أيّ شيء هو العقل، ولا شيء غير العقل، وآمنوا بأنّ كتاب الفيلسوف الإنجليزيّ "جون لوك ـــــــ John ،"Locke (ت: 1704م) الذي عنوانه (عن العقل البشري) هو المحاولة المنظمة الحقيقية لفهم الأشياء(27)، وعليه كانتْ فكرة الإيمان بالعقل مصدرًا للمعرفة المطلقة عند الغربيّين المُحْدثين، وهي موغلة بالقِدم عندهم.

إذا فُهِمَ هذا فأقول: نشأتِ التفكيكيّة اتجاهًا فلسفيًّا في "ستينيّات" القرن العشرين على يد الفيلسوف والناقد الفرنسي "جاك دريدا ـــــــ Jakie ،"Derrid (1930م ـــــــ 2004م)، و"جاك" هذا جزائريُّ النشأةِ، يهوديُّ الديانةِ،

فرنسيُّ الجنسيّةِ، غربيُّ الثقافة، كان مولعًا بالأدب مائلًا إلى الفلسفة، انتقل عام (1949م) قبل أنْ يُكمل "الثانويّة" من "الجزائر" إلى "فرنسا"، وبعد إكمالها في "فرنسا" هاجر إلى "أمريكا"، إذ حصل على بعثة من "جامعة هارفارد"، وفي عام (1960م) عاد إلى "فرنسا"، وعُيّن أستاذًا للفلسفة بـ"جامعة السوربون"، والتحقتْ به أسرتُهُ بعد أنْ نالتِ "الجزائر" استقلالها عام (1962م)(28)، ويُعد العراقيُّ (كاظم جهاد) المستغرب في "فرنسا" منذ عام (1976م) أهم مَنْ ترجم أعمال (جاك دريدا) من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربيّة.

إنَّ المنهج التفكيكيُّ تولّد من الفلسفة البنيويّة(29)، لكنْ إنْ مثّلتِ البنيويّة "الحداثةَ"(30) فقد مثّلتِ التفكيكيّة فلسفةَ "ما بعد الحداثة"(31)، فقد أرادتِ الحداثة ـــــــــ على ما يدّعي أصحابُها ـــــــــ تخليصَ الإنسان من كلِّ القيود التي تحدّدُ مسارهِ في فهم الحياة واستثمارها سواء أكانتْ هذه القيود دينيّة أم غيرها؛ لأنّ هذه القيود لا تتلاءم مع معتقدهم المادّيّ، وبهذا أرادتِ الحداثة تفسير الحياة تفسيرًا عقلانيًّا، فوضعتْ أسسَ هذا الفهم وضوابطه، وسارتْ على وفقهما في فهم الإنسان والحياة، فآمنتْ بالعقل مصدرًا وحيدًا وثابتًا للمعرفة، ويمكن بوساطته تفسير كلِّ ثابت ومتحوّل(32)، لكنّ هذه العقلانيّة أنتجتْ نظامًا عالميًّا مستبدًّا، كثُرتْ فيه مظاهر الحروب والاضطهاد والتمييز العنصريّ والطائفيّ والطبقيّ، والتنكيل بالإنسان نفسه الذي يُعَدُّ محور الحياة(33)، فجاءتْ مرحلة (ما بعد الحداثة) لتنقلب على كلِّ ثابتٍ أوجدته (الحداثة)(34)، فلا ثوابتَ، بل يرى فلاسفة (ما بعد الحداثة) أنّه ليس هناك عقلٌ يُفسّر الحياة تفسيرًا غير متحيّز، وعليه يرون أنّه ليستْ هناك حقيقة موجودة خارج الذهن، فعندهم أنَّ الاستمراريّة المطلقة والثوابت القائمة لا تصلحان لفهم الحياة، وإنّما الحياة بنتُ ساعتِها، وبهذا المفهوم الآنيّ تُفهم، وعليه لا ثبات للمعنى ولا استقرار للمبنى ولا حدود للمُعطى، وبهذا يُفكّك كلُّ شيء بحسب آنيّته؛ لكي يُفهم، وهذا الفهم لا يدوم، فهو قابلٌ للتغيير بحسب مستجدّات التلقّي التي يحكم سلطتَها هذا القارئ (المتلقّي)، وحسبُ(35).

ثالثا: الأصول الفكريّة للتفكيكيّة:

قامتِ النظريّة التفكيكيّة على بعضٍ من الأصول الفكريّة والمبادئ الفلسفيّة والنظريات اللسانيّة التي ظهرتْ في الغرب، والتي آمن بها من قبل "جاك دريدا"، فانطلق منها إلى الثورة على كلِّ شيء غيبيٍّ (ميتافيزيقي)(36)، وآمن بالعقل والمنطق سبيلين لفهم الحياة، زيادةً على أنّه لا يؤمن بوجود شيء ثابت أو مركزيٍّ، وهو ما يُعرف بفلسفة الحضور، فآمن بالفلسفة المغايرة غير الثابتة، أي: فلسفة الغياب الذي يتجلّى دومًا بثوب يتجدّدُ معه فهم الحياة، وبهذا لا يؤمن "جاك" بقراءة واحدة كاشفة للنص، وإنّما يتجدّد فهم النص مع تجدّد قراءاته، فلا ثابت فيه ولا مركزيّة له، وإنّما دلالة النص مفتوحة لقارئه، فليحكم على ألفاظ هذا النص أو ذاك بما يشاء(37)، وهذا عين ما تدعو إليه الفلسفة الظواهريّة في رؤيتها النقديّة التي ترى أنّ القراءة عبارة عن تفاعل بين مضمون النص والوعي الفرديّ، وبهذا يكون لكل إنسان فهمٌ للنص بحسب ثقافته ووعيه ومراده(38)، وتخيّل معي الاضطراب الذي سيُصيب تفسير القرآن الكريم بهذه الفوضويّة التي تتحكّم بدلالة النص، وتنطلق من الفرد، ولا قيمة للنص ومنتجه ومتعلقاتهما.

وكذلك تأثّر "جاك" بأفكار الفلاسفة الوجوديّين الذين يؤمنون بما يرونه موجودًا أمامهم، وبهذا لا يرتكزون في تحليلهم للحياة على أيٍّ من الأسس والنظريّات السابقة(39)، وكذلك لا يرتكز التفكيكيّون في فهم النص إلّا على مرادهم، فيكون فهم النص مفتوحًا إلى أبعد نقطة من تعدّد المعنى وتشتّته، بمعنى أنّ اللغة في النص جدارٌ من المبادئ والأسس التي يجب أنْ يهدمها منهج التحليل التفكيكيّ؛ لينطلق بالنص إلى فهم جديدٍ يُناسب الواقع بغض النظر عن كونه مرادًا أم لا، فالقارئ هو الذي يحدّد المراد(40)، وغير ذلك من المبادئ الفلسفيّة التي جُمعتْ كلُّها في هذا الوليد الجديد المُهجّن من كلِّ انحراف(41)، وعليه لنْ يقف فهمُ التفكيكيّ للقرآن الكريم عند حدود السنة النبويّة، ولا أسباب النزول، ولا القراءات القرآنيّة، ولا غيرها من مستلزمات فهم النصّ القرآنيّ، وإنّما يُطلق عقلَهُ لفهم مراد القرآن، فانظر إلى أيّ انحراف سيقودنا هذا العقلُ التفكيكيّ؟!، وإلى أيّ مسعى عبَثي يتّجه؟!.

أمّا مبادئ التفكيكيّة اللسانيّة فلم تخرج عن الإطار العام الذي رسمه "فرديناند دي سوسير ـــــــ Ferdinand de Saussure"، (ت: 1913م) في نظريّته البنيويّة(42)، فاستعملوا الأفكار نفسها في العلاقة الاعتباطيّة بين الدال والمدلول، وآمنوا باستقلال النص، وزادوا عليه بأنْ جعلوا القارئ هو مَنْ يحدّد فهم معنى النص، وأنّ معناه يتحقّق عن طريق حريّة العلامة فيه، فالنصُّ نظامٌ من العلامات مستقلٌّ استقلالًا تامًّا عن أيّ وسيط خارجي(43)، بل إنّ أهم الأسس اللسانية التي ينطلق منها التفكيكيُّ لتحليل النص "سبعة"، أولها: سلطة القارئ، والثاني: نزع القداسة عن النص، بمعنى يتساوى تحليل القرآن مع أيِّ نص بشري، والثالث: لا إيمان في الإحالة على الغيب، والرابع: فصل الدال عن المدلول، بمعنى لا علاقة بين اللفظ ومعناه في السياق أو خارجه، وإنّما الحداثيُّ هو الذي يُحدّد المعنى بما يريد أنْ يفهمه من النص، والخامس: الكتابة مقدّمة على الصوت؛ لأنّ الكتابة تنطلق من غياب المتكلم، وتجعل سلطة فهم النص للقارئ، وهذا ما يسعى إليه التفكيكيُّ؛ حتّى يُملي هو مراد النص بحسب فهمه، والسادس: الاختلاف، أي: إنّ المعنى لا يكون حاضرًا، فمعنى أيِّ لفظ يكون غائبًا، ولا يظهر إلّا عن طريق اختلاف إشارته عن غيره، وبهذا يمكن للحداثيّ أنْ يُجدّد معاني النص مع كل قراءة جديدة؛ لأنّ هذه القراءة الجديدة تهدم معاني ما قبلها، وبهذا لا ثبات، ولا أصول، ولا مبادئ، والسابع: التناص، بمعنى أنّ كلّ نصٍّ هو عبارة عن إعادة تركيب لنصوص وثقافات متقدّمة عليه، وبهذا لا سلطة لمنتجه عليه، وإنّما السلطة الحقيقية للقارئ الذي يعيد فك هذه الارتباطات والتراكيب، حتّى يصل إلى المعنى الذي يراه مناسبًا لهذا النص(44)، وزيادةً على كلّ ما تقدّم تأثّرتِ التفكيكيّة بما يخدم مشروعها ممّا موجود في الفلسفات التي تقدّمتها من مثل: (موت المؤلّف، والشك)(45)، وبهذا العبث الفلسفيِّ واللسانيِّ حاول هؤلاء الحداثيّون تفسير القرآن الكريم، فجاؤوا بعجبٍ من القول لا علاقة لها بالنص، فلا نصَّ مقدّسًا، ولا أصل ثابتًا، ولا مبدأ مقامًا، ولا كلامَ مصانًا، وإنّما العبث، والعبث فقط.

المطلب الثاني

انحرافات الاتّجاه التفكيكيّ في بعض تفسيرات آي القرآن الكريم

قبل كلّ شيء يجب معرفة "أربعة" أمور، أحدها: أنّ الاطلاعُ على سير أكثر هؤلاء الحداثيّين يُريك أنّ أكثرهم كانوا ممّنْ ذهب إلى الدول الغربيّة أو ابتُعث إليها، وهؤلاء في علاقتهم بالإسلام أقسام، فمنهم مَنْ كان من العوامّ الذين يجهلون من أمور إسلامهم أضاعفًا مضاعفةً ممّا يعرفون، ومنهم مَنْ كان مِنْ بقايا الفِرَق الضالة، ومنهم مَنْ ليس له دين أصلًا، وغير ذلك ممّا ترى وتسمع وتقرأ، والثاني: أنّ أكثر هؤلاء الحداثيين العرب ليسوا من المتخصّصين بالعلوم الإسلامية، والمتخصّص منهم لا يمتلك المؤهلات العلميّة التي اشترطها العلماء في مَنْ يريد تفسير القرآن الكريم(46)، ولهذا نجدهم يهذون بما لا يعون، والثالث: أنَّ أكثر هؤلاء الحداثيّين كان قد تعلّم وتلقّى ثقافته عند الغرب، فدانَ بهم عقيدةً وعملًا، والأمر الرابع: أنّ هؤلاء الحداثيّين العرب يتوافقون مع المستشرقين في أساس ينطلقُ كلاهما منه، وهو أنّ القرآن الكريم ليس كلام الله عزّ وجلّ ـــــــ أعاذنا الله تعالى من ذلك ـــــــ ، وإنّما هو إبداعٌ مُحمّديٌّ يمثّل أحاسيس العرب وآمالهم، فهم بهذا يخرجون القرآن الكريم من دائرة التقديس، ويجعلونه نتاجًا إنسانيًّا قابلًا للعرض والدراسة والنقد، بل تجوز موازنته بالنصوص الإبداعيّة الأخرى من نثر أو شعر(47)، وبهذا لا غرو أنّك ستقرأ وتسمع منهم ما يندى له جبين الإنسان المؤمن العاقل الذي خصّه الله تعالى في محكم كتاب الكريم، فقال عزَّ وجلَّ: ﭽ 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 ﭼ الرعد: 19.

إذا عُلم هذا فأقول: كانتْ للحداثيّين العرب مشاركاتٌ في قراءة القرآن الكريم ومحاولة فهمه وتفسيره انطلاقًا ممّا يعتقدون من أفكارٍ وفلسفات، والمراد بالحداثيّين: مجموعةٌ من المتعلّمين يشتركون في الإيمان بالفكر الفلسفيّ الغربيّ ونظريّاته ويدعون إلى إعادة فهم الحياة كلها بحسب هذا الفكر بغض النظر عن أيّ ثابت من دينٍ أو قيمٍ أو مبادئ(48).

وقد أطلق الحداثيّون على منحى تفسيراتهم للقرآن الكريم مسمّيات، منها (القراءة المعاصرة)، أو (التفسير الحداثي)، أو (القراءة الجديدة)(49)، وغير ذلك، وهذا المنحى على زعمهم يُمكّنهم من فهم النص القرآنيّ من غير حاجة إلى شيء خارج عنه، سواء من السنة النبوية، أو علوم القرآن، أو أسباب النزول، أو غيرها من متطلبات فهم النص القرآني(50)، بل إنّهم يرون أنّ رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ ليس له في هذا القرآن الكريم سوى التبليغ، ولذا نجد "محمّد عابد الجابري"، (ت: 2010م) قد ختم آخر جملة من كتابه (فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) بقوله: (كانت البداية "اقرأ (بلّغ) باسم "ربّك"(51) الذي خلق" ...، ولمّا تمّتِ "القراءة"، وصار الناس "يدخلون في دين الله أفواجا" ... لم يبقَ للرّسول إلّا أنْ يودّع مسبّحًا بحمد ربّه، مستغفرًا لجميع مَنْ آمن به، أمّا ما عدا ذلك فليس من مهمّة الرّسول، فالرّسول مبلّغ من الله للناس، وليس رئيسًا على الناس، أمّا }ما{(52) حدث بعده فهو مثل ما حدث قبله، مِنْ صُنْعِ الناس)(53).

فهذا النص يرى فيه "الجابريُّ" أنّ رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ ليستْ له وظيفة في هذه الدنيا إلّا القراءة والتبليغ، فليس هو الرئيس، ومعنى كونه ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ ليس رئيسًا أنّه ليس الآمر، ولا الناهي، ولا أيَّ صفة أخرى ممّا تحتاج إليه الدعوة إلى الله تعالى، وهذا يخالف صحيح أفعاله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ الواردة في السنة الصحيحة، بل يخالف صريح القرآن، ومنه قولُهُ تعالى: (فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۚ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا) النساء: 84، فهل بعد هذا الأمر شيء يحتاج إلى توضيح؟!، ولذا نجد أنَّ واقع سيرة رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ يدل على مشاركة فاعلة في شؤون الحياة قيادةً وعملًا في (السلم والحرب)، وفي (مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة وخارجهما)، وعلى (المسلمين وغيرهم)(54)، فلا غرو في أنّ الحداثيّين العرب انطلقوا من مناهجهم الفلسفيّة، ومنها استعمالهم الاتّجاه التفكيكيّ في فهم القرآن الكريم؛ لأنّها تخدم ما يجول في عقولهم من أوهام، ولاسيّما أنّ أساتيذهم الغربيّين قد طبّقوا هذا من قبلُ على التنظير والتطبيق المنحرفين الموجودين في (التوراة) و(الإنجيل) المحرّفتين(55).

إنّ الأسس الفكريّة التي يُبنى عليها الاتّجاه التفكيكيُّ لا يمكنها أنْ تعطي تفسيرًا أو فهمًا لآيات القرآن الكريم، والسبب واضح جدًّا، وهو أنّ القرآن الكريم يُبنى على ثوابت عقديّة، والتفكيكيّة لا تؤمن بأيّ ثابت، بمعنى أنّ القرآن الكريم بناءٌ محكم واضح المعالم مستقيم الاتّجاه، والتفكيكيّة مسار متعرّج متفلّتٌ ضبابيٌّ متغيّرٌ، فكيف يصح هذا لهذا، فممّا لا شك فيه أنّه إذا كانت المقدّمات غير صحيحة كانت النتائج خاطئة.

ممّا تقدّم سأبيّن انحرافات التفسير في هذه الاتّجاه التفكيكيّ عند الحداثيّين العرب منطلقًا من عمليات إجرائيّة تطبيقيّة على أمثلة معتمدة من كتبهم، ومتداولة في برامجهم، ومبنيّة على أسسهم، فأدرسها وأحلّلها؛ ليتضح مقدار التخبّط الفكريّ الذي حوته، والذي يعنينا منها ما استُعملتْ فيه النظرية التفكيكيّة في التحليل سواء أعَلِمَ هذا الحداثيُّ العربيُّ بأنّه يسير على وفق هذه النظرية الغربيّة أم أنّه اجترّ التحليل من أقوال المستشرقين وردّده من غير دراية منه بأسسهم، وقد اخترتُ "ثلاثة" أمثلة فقط؛ لأنّها تناسب حجم البحث، وهي تمثّل تنوعًا في إشكالياتها، وفي مرجعيّة أصحابها، وهي تُنبئ عمّا بعدها ممّا شابهها، وسأعرضها على وفق ما يأتي:

أولا: دلالة لفظ (آية) في القرآن الكريم:

في القرآن الكريم جاء لفظ (آية) مفردًا ومثنّى وجمعًا، فمن المفرد قوله تعالى: (وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ) القمر: 15، ومن المثنّى قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا) الإسراء: 12، ومن الجمع قوله تعالى:)وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ) الأنعام: 4، وورد لفظ "آية" بتصريفاته في القرآن الكريم بدلالات متنوّعة بحسب سياق المقال، ومقتضى الحال، وقد أوضح ذلك كلُّهُ علماؤنا مشفوعًا بمتطلبات فهم النص القرآنيّ إيضاحًا لا يحتاج إلى كدِّ ذهن(56)، ومن هذه الدلالات أنّ لفظ "آية" يدل على (جزء من سور القرآن الكريم)(57)، وبهذا جاء التنزيل في (29) موضعًا(58)، منها (2) مفردًا(59)، و(27) جمعًا، وهذا المعنى مجمعٌ عليه في المعجمات اللغويّة العربيّة(60).

بعد هذا جاء تفسير لفظ "آية" عند الحداثيّين العرب بحسب المنهج التفكيكيّ الذي يعطي للقارئ سلطةً في فهم النص، فخرج علينا أحدهم، وهو "محمّد عابد الجابري" قائلًا: (إنّنا لا نعثر في القرآن على استعمال لكلمة "آية" بمعنى الجزء من نص القرآن، حروفًا وألفاظًا، بل جميع العبارات القرآنيّة التي ورد فيها لفظ "آية" إنّما تُحيل إلى معنى: العلامة، والحُجّة، والدليل، بما في ذلك ما جرتْ به العادة، وما هو في حكم خرق العادة)(61)، فهو يرى أنّ فهمه قاده إلى أنّ معنى "الآية" في القرآن محصور في (العلامة والحُجّة والبرهان)، فـ"الجابريّ" بحسب النظريّة التفكيكيّة في تحليل النصوص لا يجد غبارًا على قوله، ولاسيّما أنّه مِنْ أُسسِ هذه النظريّة ـــــــ بحسب ما بيّنا آنفًا ـــــــ أنَّ مدلول اللفظ اللغويّ في أيّ نصٍّ لُعبةٌ بيد قارئه يُثبتُ له ما يشاء ويمنع.

إنّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما غايةُ هؤلاء الحداثيّين في التلاعب بدلالة لفظ "آية"؟، والجواب نجده عند "الجابري" نفسه، إذ قال: (التقيّد بمدلول لفظ "آية" بوصفه "العلامة" وما في معناها وحكمها ضروريٌّ؛ ذلك أنّ التساهل في تحديد هذا المدلول قد سهّل الانسياق إلى آراء(62) ومذاهب كان من الممكن تجنّبها لو قُيّد التفكير في معنى "الآية" بمضامين محدّدة، من ذلك قول بعضهم: القرآن كله محكم؛ لقوله تعالى: (الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) هود: 1، وقول آخرين بالعكس: القرآن كله متشابه؛ لقوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) الزمر: 23(63)، هذا بينما ذهبتِ الأكثريّة إلى القول بأنّ القرآن فيه محكم، وفيه متشابه بناءً على قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) آل عمران: 7(64))(65).

وهذا السببُ الذي ذكره "الجابري" غير مقنع، فـ"الجابريُّ" يلوي دلالة اللفظ، ودلالة النص من أجل أنْ يردّ على بعضٍ ممّنْ يرى شذوذًا أنّ القرآن كله محكم أو أنّ القرآن كله متشابه، مع العلم أنّه صرّح هو بنفسه، فقال: (بينما ذهبتِ الأكثريّة إلى القول بأنّ القرآن فيه محكم، وفيه متشابه)، فإذا كانوا أكثريّة فيكون هو مدّعيًا في قوله آنفًا: (التساهل في تحديد هذا المدلول قد سهّل الانسياق إلى آراء ومذاهب كان من الممكن تجنّبها لو قُيّد التفكير في معنى "الآية" بمضامين محدّدة)، فلا آراء، ولا مذاهب، ولا مشكلة، ولا إشكال، وإنّما هي آراء شاذة يَسعُها البحث العلمي الذي فيه من الاختلاف أكبر من هذه الأمور، وما سمعنا أنّها كانتْ عائقا.

وعليه أقول: هل هذه العقليّة التي يُفكّر فيها "الجابريُّ" تصلح للبحث العلمي؟!، وهل هذه الطريقة في الردّ كانتْ موضوعيّة؟!، أمْ هل هذا المنهج غير الأمين في وصف الحقائق صالحٌ لتفسير القرآن الكريم؟!، إنّ الإجابة لكل هذه الأسئلة: كلّا.

إنَّ رأي "الجابريّ" هذا عارٍ من الصحة على مستوى الاستعمال والتنظير، فلو أردنا أمثلة على مجيء لفظ (آية ـــــــ آيات) بمعنى (جزء من السورة) لوجدنا قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) البقرة: 106، وقوله تعالى: (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۙ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) النحل: 101، وقوله تعالى: (تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) البقرة: 252، وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) آل عمران: 7، وقوله تعالى: (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ ۗ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) آل عمران: 101، وقوله تعالى: (الر ۚ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) يونس: 1، وقوله تعالى: (سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) النور: 1، فالنسخ، والتنزيل، والتلاوة، وأم الكتاب، وآيات الكتاب كلها ألفاظ تأتي في ضمن الحقل الدلالي للفظ "آية" بمعنى الجزء من الكلام، أي: الجزء من القرآن، وسياق حال هذه الآيات يدلُّ على أنّ المراد بلفظ (آية، وآيات) هو (الجزء من سور القرآن) سواء أكان لفظًا أم مجموعة ألفاظ، ويكفينا في ذلك شاهدًا لغويًّا استعمالُ القرآن لهذا المعنى؛ لأنّ الله تعالى قال: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) إبراهيم: 4، فحسبُنا القرآن الكريم شاهدًا، زيادةً على أنَّ العرب آنذاك قد فهموه، وبه نطق النبيُّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ، وكذلك نجد الصحابة ـــ رضي الله عنهم ـــ قد فهموا هذا المعنى، وتداولوه، ولو أردنا ضرب المثال لوجدنا من ذلك قول النبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ: (يا عمر، ألا تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء)(66)، فـ"الآيه" هنا يريد بها النبيُّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ الذي هو أفصح من نطق باللغة العربية الجزء من السورة، أي: مجموعة ألفاظ.

وأمّا تداول لفظ "آية" عند الصحابة ـــ رضي الله عنهم ـــ بهذا المفهوم فنجده مثلًا في قول "عثمان": (والله لأحدثنّكم حديثًا لولا آية في كتاب الله ما حدثتُكم)(67)، وكذا حديث "ابن عمر": (أنّ اليهود جاؤوا إلى رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ، فذكروا له أنّ رجلًا منهم وامرأة زنَيا، فقال لهم رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ: "ما تجدون في التوراة في شأن الرجم"، فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إنَّ فيها الرجم، فأتوا بالتوراة، فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرّجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق، يا محمّد، فيها آية الرجم)(68)، وكذلك قولُ "عائشة": (قام رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ حين أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمّم)(69)، فهذه شواهد نثريّة واضحة على دلالة لفظ "آية" على الجزء من سور القرآن الكريم.

ومع كل ذلك هَبْ ـــــــ على زعم الحداثيّين ـــــــ أنّ اللفظ قديم والمعنى حديث، أفليسَ الذين أحدثوه هم عربًا فصحاء تُؤخذ منهم اللغة؟!، فلا مراء عندئذٍ في دلالة لفظ "آية" على جزء من سور القرآن الكريم، بل دعْكَ من كلّ ما تقدّم، وتعال معي إلى أنْ نفترض تنزُّلًا أنّ لفظ "آية" بمعنى (جزء من سورة) لم تستعمله العرب بهذا المدلول، فنقول: لا غبار في ذلك، فإنّه يكون من باب المصطلحات الشرعيّة التي أصّلها القرآن الكريم، نحو: (الصلاة، والزكاة، والكُفر)، وغيرها، ولا أحد عاقلًا يُناقش في فصاحة هذه الألفاظ مبنى ومعنى.

لكنّني أعود مرة أخرى إلى هذا السبب الذي ذكره "الجابريُّ" آنفًا، وأقف عند قوله: (من هنا يتّضح معنى "الآيات المحكمات" أنّها الفعل الإلهيُّ الذي يدلُّ على وجود الله، وعلى وحدته وقدرته، والذي يتمثّل في خلق السموات والأرض، وخلق آدم من طين، وخلق الملائكة من نور ... الآيات المحكمات هي العلامات والدلائل والظواهر الكونيّة التي تدلُّ على أنّ الله إله واحد، فهُنَّ أُمُّ الكتاب، بمعنى الأصل الذي يجب أنْ ترد إليه الفروع والحواشي ...، أمّا المتشابهات فهي العلامات التي أراد الله بها إثبات فعلٍ خارقٍ للعادة لأنبيائه ورُسُله؛ ليكون لهم عند أقوامهم كعلامات على صدق نبوّتهم

...، ومن هنا نُدرك أنّ مفهوم التشابه في القرآن ليس معناه اللفظ أو الألفاظ الملتبسة الغامضة، فالقرآن نزل "بلسان عربيٍّ مبين"، فلا يجوز القول: إنَّ ألفاظه أو عبارته يكتنفها الغموض، ولو كان الأمر كذلك لاعترضتْ عليه "قريش")(70)، فأجد أنَّ هذا التلاعب اللفظي يُحاول فيه "الجابريُّ" أنْ يُجرّد لفظي (الآية والآيات) من كونهما يدلّان على جزء من سور القرآن، بحجة التخلص من الاختلاف في المحكم والمتشابه، وأرى أنّ الأمر أكبر من ذلك بكثير، فهؤلاء الحداثيّون ليسوا بهذه السذاجة من التفكير، ولا هم بهذا الحرص على ألّا يقعَ خلافٌ بين الأمّة في تفسير "ألفاظ المحكم والمتشابه" وتأويلها، وعليه يبدو لي أنّهم إذا جرّدوا معنى لفظي (آية ـــــــــ آيات) من دلالتهما على أنّهما جزء من السور فسيصلون إلى مغزى بعيد، وهو أنّ ما أنزله الله تعالى على نبيّه ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ من الآيات ليستِ الألفاظ المجموعةً بهذه السور، وإنّما أنزل عليه علاماتٍ وحُججًا وبراهين أخبره عنها، فلا تنزيل، ولا تلاوة، ولا نسخ، ولا محكم، ولا متشابه، ومعنى هذا أنّ الله تعالى لم يوحِ الآيات، أي: (أجزاء ألفاظ السور)، وإنّما أوحى البراهين والحجج والعلامات، وهذا ما يستدل به الحداثيّون أنفسهم في نفي صفة اللفظ عن الآية، إذ قال "عبد المجيد الشَّرْفيُّ": (النسخ هو نسخ آية بآية ...، فهموا الآية بمعنى أنّها الجزء من القُرآن أو من السورة، والآية لا تعني ذلك فقط، فقد تعني العلامة)(71)، وعليه سيأتي مَنْ يقول: مادام معنى الآية ليس جزءًا من القرآن، فهي إذنْ ليستْ ألفاظًا، وعندئذٍ يكون الكلام الموجود في المصحف ليس كلام الله، فالله تعالى لم يُنزل آياتٍ بمعنى الألفاظ، وإنّما أنزل آياتٍ بمعنى البراهين والحجج والعلامات، ومعلوم أنَّ نفْيَ مكوّنات الشيء تقتضي نفْيه أصلًا، فنفي الآية بمعنى اللفظ تقتضي نفي الآيات بمعنى ألفاظ أجزاء القرآن، وعندئذٍ نفي ألفاظ القرآن أنْ تكون كلام الله تعالى، ويكون ما موجود هو من تأليف النبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ، وهو ما يصرّح به المستشرقون علنًا، ويجترُّه منهم الحداثيون العرب سرًّا وعلنًا(72)، فهذا المغزى البعيد، وهذه الغاية المرجوّة من هذا التلاعب بدلالات ألفاظ القرآن الكريم بحسب المنهج التفكيكيّ، لكنْ هيهات لهم ذلك، فالعبث لا يثبت أمام اليقين.

ثانيا: دلالة لفظ (قَطَعَ) على "المنع" فقط في القرآن الكريم:

قال تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) المائدة: 38، وهذه الآية الكريمة حكمُها واضحٌ مبينٌ بحسب ما أثبتته السنّة النبويّة الشريفة، وواقع أحكام الإسلام في عهد النبيّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ والقرون الثلاثة الأولى المفضلة(73).

أمّا الحداثيون العرب فلهم بحسب منطلقاتهم رأيٌ آخر، ولاسيّما أنّ الغربيّين لا يقطعون يد السارق، وعليه يجب على الحداثيّين العرب أنْ يجدوا لهم مخرجًا لحدّ السّرقة يجعلهم مقبولين عند الغرب، (ولو فُرض أنّ المجتمعات الغربيّة المتقدّمة أخذتْ بعقوبة قطع يد السارق فأظنّ أنّ المصلحة في نظر الخطاب العلمانيّ ستكون في القطع؛ مجاراةً للسياق الغربيّ في تقرير المصالح والمفاسد التي بدورها تحدّد مقاصد الشريعة)(74).

إنَّ هؤلاء الحداثيّين العرب عرضوا مقارباتٍ فلسفيّة لسانيّة تحاول أنْ تؤوّل حدَّ السّرقة تأويلًا جديدًا يتناسب على زعمهم مع العصر الحديث(75)، فيُطالعنا "د. محمّد شحرور"، (ت: 2019م) الذي يزعم أنّ قراءة هذا النص قراءة معاصرة تُرينا حكمًا آخر جديدًا يتناسب مع الدولة المدنيّة الحديثة، وهذه القراءة الجديدة مبنيّة على منطلق لسانيّ فلسفيّ ينظر إلى النص نظرة تفكيكيّة سواء أعَلِمَ "شحرورٌ" أم لم يعلم، فتحليله للآية الكريمة يدل على هذه الأسس الغربيّة، إذ انطلق "شحرور" في تفسير هذه الآية من أسسٍ تحليليّة لا تقيم سلطة لا للنص ولا لقائله ولا لمعهود كلام العرب ولا لأيِّ شيء آخر كما بيّنتُ آنفًا، وإنّما السلطة الوحيدة لفهم النص هو القارئ، مع العلم أنّ هذا القارئ تتجدّد سلطته على النص كلّما قرأه، وهذا عينُ الاتجاه التفكيكي، وهو واضح بما كتبه "شحرور" في (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)، وبما ذكره هو في برامجه على القنوات الفضائيّة والشبكة المعلوماتية، بل لعلّنا لا نعدم أنْ نجد يومًا ما مَنْ يأتي بتفسير لهذا النص

أشد هذيانًا من تفسير "شحرور" بدعوى الاتّجاه التفكيكيّ في تحليل النصوص، فيسعى سعيه من أجل كسب قبول المدنيّة الغربيّة الحديثة.

ممّا تقدّم نجد القارئ "شحرورًا" قد تطوّر تفسيره لـ(حدّ السرقة) بحسب قراءاته المتجدّدة، فإنّه في أوّل الأمر أقرّ بوجود حدّ السرقة بقطع اليد بِعدّهِ حدًّا أعلى للعقوبة، فهو يرى أنّ هذه المسألة القضائيّة تتعلّق بالمنطق الرياضيّ بما يُعرف بـ(نظريّة الحد الأعلى والحد الأدنى)، فالحد الأعلى هو البتر، ولا يصح أنْ يكون أعلى منه، والحد الأدنى ما دون ذلك(76)؛ لذا يرى "شحرور" أنّه (في هذه الآية بيّنَ العقوبة القصوى للسارق، وهي قطع اليد، أي: إنّه لا يجوز أبدًا أنْ تكون عقوبة السرقة أكثر من قطع اليد، ولكنْ يُمكنْ أنْ تكون عقوبة سرقةٍ ما أقل من قطع اليد، فما على المجتهدين إلّا أنْ يحدّدوا حسب ظروفهم الموضوعيّة ما هي السرقة التي تستوجب العقوبة القصوى، وما هي السرقات التي لا تستوجب العقوبة القصوى، وما هي عقوبة كل سرقة)(77)، ولتأييد ذلك انتبه "شحرور" على لفظ (نكالا)، فقال: (والنكال في اللسان العربي من الأصل "نكل"، وتعني المنع، ومنه جاء القيد، ونكّل به تنكيلًا ونكالًا: فعلَ به ما يمنعه من المعاودة)(78)، فهو يريد أنْ يقول: إنّ دلالة "نكال" على المنع تؤيّد فهمه؛ لأنّه يريد أنْ يُبيّن تدرّج الحد بما يؤدّي إلى المنع، وليس بالضرورة أنْ يكون قطع اليد، فهذا حدٌّ بعيد يمكن أنْ يحتاط له بما تحته، فـ"شحرور" يريد إيجاد البدائل المناسبة التي تتوافق في حد السرقة مع النظام العلماني لحقوق الإنسان، وبهذا جعل حد قطع يد السارق غاية بعيدة.

لكنّ القراءة المتجدّدة بحسب النظريّة التفكيكيّة التي ترى أنّ كل قراءة جديدة للنص تُعطي فهمًا جديدًا له جعلتْ "شحرورا" يكتشف أمرًا آخر يكون أقرب للفكر الفلسفيّ الغربيّ في حقوق الإنسان، فجعل مسألة حد السرقة بقطع اليد غير واردةٍ أصلًا في النص، فالقطع بمعنى البتر غير مراد من الله تعالى، لكنَّ هذا الاستنتاج غير موجود في "كتابه"، بل موجود في أحد تسجيلاته المصوّرة على الشبكة العالميّة بعنوان (د. محمّد شحرور / حد السرقة / لا يوجد حد قطع اليد في الإسلام) منشور في (14/ 9/ 2019م)، وفي تسجيل آخر منشور في (21/ جون/ 2020م) في لقاء على فضائيّة (خليجيّة) في برنامج بعنوان (النبأ العظيم)، وعنوان تسجيله هو (مفهوم قطع يد السارق مع د. محمّد شحرور)، فقد ذهب "شحرور" إلى أنّ الفعل (فاقطعوا) لا يُراد به بتر اليد البتّة، إذ احتال على النص بما يُخالف معهود كلام العرب في هذا السياق، فذهب إلى أنّ "القطع" هنا بمعنى (منعها من السرقة)، كما تقول: (قطعنا الطريق)، إذا منعنا السير فيه، بل ذهب إلى أنّ الفعل (قَطَعَ) بفتح "الطاء" لا يُستعمل في القرآن الكريم بمعنى القطع بالآلة الحادة مطلقًا، ويرى أنّ الله تعالى لو أراد البتر لجاء بالفعل (قطّع) بتشديد "الطاء"، كما في قوله تعالى: چٹ ٹ چ يوسف: 31، وبهذا يظن "شحرور" أنّه حافظ على بنية النص، وأعطى تفسيرًا يتناسب مع حقوق الإنسان العلمانية، وبذا يقدّم على زعمه حكمًا مقبولًا يدل على تطوّر الإسلام وصلاحيّته لكلِّ عصر.

إنّ مظاهر التحليل التفكيكيّ عند "شحرور" تتجلّى في تحكّمه بدلالة النص من داخله وفرض سلطة فهمه عليه مع تطوّر هذا الفهم بتعدّد القراءات، بمعنى أنّه درس النص (لذاته وبذاته) على حدِّ قول "دي سوسير"(79)، وبهذا أبعد كلَّ ما له علاقة بالنص ممّا يستدعي توضيحه، ومنها: سياق الآية، ومعهود كلام العرب، وقول النبيِّ ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ وفعله في إقامة الحدود، وفهم الصحابة ـــ رضي الله عنهم ـــ وفعلهم في إقامة الحدود، وأقوال العلماء المتقدّمين، فجعل كلَّ هذا أدواتٍ خارجةً عن النص لا يُمكن الاستعانة بها على فهمه، وإنّما الفهم بحسب النظريّة اللغويّة التفكيكيّة يخرج من القارئ، وليس من النص نفسه، وبهذا سمعنا وقرأنا من تحليل "شحرور" هذا التلاعب والجهل، بل الهذيان.

ولو أردنا الوقوف مع مضامين تحليله للنص لرأينا اضطرابه وعدم دقّته، ممّا يدل على أنّه خاض فيما لا يعنيه، ويمكن توضيح ذلك بحسب ما يأتي:

1. تقييده معنى (نكالا) بالمنع على أصل دلالة اللفظ، وهو بهذا اعتمد على "مقاييس اللغة"، لابن فارس، (ت: 395هـ)، لكنّه اقتطع النص ولم يكمله، وهذا تحكّم بقول "ابن فارس"، وتحكّم بمعهود كلام العرب في لفظ (نكال)؛ لأنّ "ابن فارس"

نفسه قال في المادة نفسها التي اعتمد عليها "شحرور" ما نصُّه: (ومن الباب نكّلتُ به تنكيلًا، ونكّلتُ به نكالًا، وهو ذلك القياس، ومعناه: أنّه فَعَلَ به ما يمنعُهُ من المعاودة، ويمنع غيره من إتيان مثل صنيعه، وهذا أجود الوجهين)(80)، فـ"النكال" ليس بمعنى المنع فقط، وإنما معناه أنّه فَعَلَ به ما يمنعُهُ من المعاودة، ويمنع غيره من إتيان مثل صنيعه، وهذا يتناسب مع مراد الله تعالى من العقوبة الرادعة، وعلى أيّ حال نجد أنّ "شحرورا" في أول أمره أقر بعقوبة قطع اليد، وإنْ جعلها مطلبًا بعيدًا، بل يشي بأنّه غير مراد.

وقبل أنْ أختم هذه النقطة أقول: لو رجع "شحرور" إلى مَنْ يرتضيهم حكمًا، وهم اللغويّون اليسوعيّون، فهم عنده أوثق من علماء اللغة العربيّة؛ لأنّهم دُعاة التنوير، لوجد عندهم الدليل، وعليه نضطر إلى الإتيان بأقوالهم، ففي كتاب "المُنْجد" لـ"لويس معلوف"، (ت: 1946م) في مادة (ن ك ل) قال: (النّكال: ما نكلتَ به غيرك كائنًا ما كان، اسم ما يُجعل عبرة للغير)(81)، وعليه يكون معنى كلام "لويس" أنّ "النكال" اسم مصدر لـ"التنكيل"، كما أنّ "الكلام" اسم مصدر لـ"التكليم"، فالمصدر يدلُّ على الحدث، واسم المصدر يدلُّ على اسم هذا الحدث، والتنكيل كما هو معروف في معهود كلام العرب مصدرٌ قياسي للفعل (نكّل) بتشديد "الكاف"، ومعناه كما قال "لويس" أيضًا: (نكّل به: أصابه بنازلة، صنع به صنيعًا يُحذّر غيره، ويجعله عبرة له)(82)، فهل النازلة والصنيع هما المنع فقط، هذا ما لا تعرفه العرب، ولا ترضاه العجم.

2. الرأي الجديد لـ"شحرور" هو أنّ قطع اليد بمعنى بترها غير مراد في الآية، وإنّما القطع هنا بمعنى المنع فقط، بل جزم أنّ (قطَعَ) بفتح "الطاء" المخفّفة لا تعطي معنى البتر بآلة حادة في القرآن الكريم، وإنّما تعطي هذا المعنى صيغة (قطّع) بتشديد "الطاء"، فتفسيره الجديد هذا عين مراد النظرية التفكيكيّة في فهم النص بحسب القراءة الأخيرة من غير التفاتٍ إلى أيّ أمر، المهم أنّك وجدتَ فهمًا للنص، وهذا جهل مركّب، ولنْ نكلّف أنفسنا بالرد بحسب السياق ومعهود كلام العرب ودلالة الأبنية الصرفية، فهذا لا يعرفه "شحرور"، لكنّنا نقول: وقع "شحرور" بالذي فرّ منه، فماذا يقول في قوله تعالى: ﭽ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﭼ الحشر: 5؟!، فهل (قَطَعَ) المخفّفة "الطاء" هنا تدلُّ على المنع؟!، بل ما رأيه بعبارة (السيف القاطع)، هل معناه السيف المانع(83)، وماذا يرى "شحرور" بقول النبيّ ــــ صلّى الله عليه وسلّم ــــ: (وأيْمُ اللّهِ، لو أنّ فاطمةَ ابنةَ محمّد سرقتْ لقطعْتُ يدَها)(84)، فإذا كان المعنى لا يتعدّى المنع، فما الغاية من هذا الأسلوب الذي يدلُّ على التهديد والوعيد، وأيضًا ماذا يرى "شحرور" بفعل النبيّ ــــ صلّى الله عليه وسلّم ــــ بـ"المرأة المخزوميّة" التي حدّها بالسرقة(85)؟!، لكنّ الجواب أنّ "شحرورا" لا يقيم وزنًا لكل شيء خارج النص، وهو ما تراه النظرية التفكيكيّة.

3. سياق الآية لا يتوافق مع مراد "شحرور"، فلو فسرنا "اقطعوا" بمعنى "امنعوا" فكيف يتوافق ذلك مع تكملة الآية في قوله تعالى: ﭽ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭼ المائدة: 38، فأين (الجزاء) على السرقة؟!، وأين (النكال) حتّى يحذر غيره من هذا الفعل؟!، وأين العزّة والحكم إذا كان الأمر لا يتعدّى المنع؟!(86)، لكنَّ إجابة كل هذا عند "شحرور" أنّه يفسّر بحسب النظرية التفكيكيّة التي لا تقيم حرمة لأحد، وإنّما معنى النص محكومٌ بسلطة فهم القارئ له، وحسبُ.

ممّا تقدّم بانَ لنا بوضوح أثر المنهج التفكيكيّ في تحليل "شحرور" لنصوص القرآن الكريم الذي لا يمكن بحالٍ أنْ يكون مقبولًا، فالقرآن الكريم لا يُفسّر بهذه الفوضى، زيادةً على أنّه ليس كلُّ ما يصلح لنصوص الغربيّين وثقافتهم وطبيعة حياتهم يقتضي بالضرورة أنْ يصلح لغيرهم من الأمم، ولاسيّما إذا كان الدين واللغة والفكر والثقافة والتأريخ والمبادئ والقيم كلها مختلفة عنهم.

ثالثًا: دلالة آيات (الصيام) في القرآن الكريم:

قال تعالى: (يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ

مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّه بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّه عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) البقرة: 183، 184، 185.

هذه "ثلاث" آيات أوجب الله تعالى فيهنّ فريضة الصيام على المسلمين بما هو مُبيّن بدقائقه في الأحاديث النبويّة الشريفة، ومفصّل بأحكامه في الفقه الإسلاميّ(87).

وجاء الحداثيّون مُحمّلين بمناهجهم الغربيّة محاولين قراءة هذه الآيات وفهمها فهمًا جديدًا ـــــــ على زعمهم ـــــــ يتناسب مع مراد المَدَنيّة العلمانيّة الغربيّة، فيخرج علينا "عبد المجيد الشَّرْفيُّ" برأي تفكيكيّ في قراءة النص القرآني وتفسيره، فيرى أنّ صوم رمضان فريضة مبنيّة على التخيير بين الصيام، أو إطعام الطعام بدلًا عنه، وسبب رأيه هذا كما يذكر أنّه كان يقرأ في السيرة النبويّة، فوجد هذا الخبر، (كان أبو عَزيز بنُ عُمَير بن هاشم، أخو مصعب بن عُمير لأبيه وأُمِّه في الأُسارى ...، فقال أبو عَزيز ...: وكنتُ في رهطٍ من الأنصار حين أقبلوا بي من بَدْرٍ، فكانوا إذا قدّموا غداءهم وعشاءهم خصّوني بالخُبز، وأكلوا التّمر؛ لوصيّة رسول الله ـــ صلّى الله عليه وسلّم ـــ إيّاهم بنا)(88)، فقال "الشَّرْفيُّ": (إنَّ الحديث هو عن غداء وعشاء، والغريب أنّ يخصُّ فترة رمضان، فإذا عُدنا إلى المعاجم كلها وجدنا أنَّ ليس له استعمال آخر غير الأكل في النهار ...، فهذا النص كان بمثابة المنطلق في البحث عن الآيات المتعلّقة بالصوم)(89).

فانطلق "الشَّرْفيُّ" يبحث عن الآيات المتعلّقة بوجوب فريضة الصوم، فأحصاها، ووجد فيها قوله تعالى: (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) البقرة: 184، فاقتصّها وحملها على ظهره مبتعدًا بها عن كلّ ما صحَّ في إثبات وجوب الصوم لغير المعذور؛ ليخرج بنتيجة أنّ هذه الآية الكريمة تدلُّ على أنّه يحق للصائم أنْ يصوم أو أنْ يعطي فدية طعام؛ حتّى إنْ كان قادرًا على الصيام(90)، أمّا ما عليه المسلمون من عبادة الصيام فيرى "الشُّرْفيُّ" أنّها (من إنتاج الفقهاء والمُفسّرين في العصور الخوالي)(91)، ولو سألتَ "الشَّرْفيَّ" ما الذي دفع الفقهاء والمُفسّرين إلى ذلك؟!، لأجاب أنّ هذا جاء (في نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامتْ عليه الأجيال الإسلاميّة الأولى، ولاسيّما بعد الفتنة الكبرى، وما نشأ عنها من اهتزاز الأمّة الإسلامية في أعماقها، وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين)(92)، وبهذا يرى "الشَّرْفيُّ" أنّ الفقهاء والمُفسّرين هم الذين أوّلوا آيات الصيام بحسب هذه الأصول السياسيّة، وعليه (لا سبيل لإضفاء أيّ قداسة على منظومتهم الأصوليّة)(93)، وعليه يرجّح "الشَّرْفيُّ" أنّ فريضة الصيام مبنية على التخيير في أنْ تمتنع عن الطعام والشراب، أو تُطعم الطعام بدلًا عن ذلك.

هذا ملخّص ما يراه هذا الحداثيُّ "الشَّرْفيُّ" في فريضة الصوم بحسب الأصول الفكريّة الغربيّة التي يجترّها منهم تنظيرًا وتطبيقًا، فيُعيد ما قالوه من قبل على أنّه مسلك جديد في تجديد الفكر الإسلاميّ، ففسّر "الشَّرْفيُّ" الآية الكريمة بحسب ما يمليه عليه عقله من غير أيّ ضابط من ضوابط تفسير القرآن الكريم وفهمه، وبذلك أبعد دلالة النص، وقائله، وبيئته، وتحكّم في تجويه معناه بحسب ما يفهمُهُ هو على وفق آليات عمله الغربيّة، وهنا تتجلّى لنا تفكيكيّة النص عن طريق تأريخيّته في العرض(94).

إنَّ الآية الكريمة لا حُجّة له فيها على المسلمين فيما يدّعي أنّهم أخفوها أو خافوها، إذ روى "البخاريُّ": (لمّا نزلتْ (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) البقرة: 184 كان مَنْ أراد أنْ يُفطر ويفتدي، حتّى نزلتِ الآية التي بعدها، فنسختها)(95)، وهذا معلوم في تدرّج الحكم الشرعيّ هذا من جهة، ومن جهة أخرى قيل: چچ ڍ ڍچ، أي: يتكلّفونه، ويشق عليهم مشقة غير محتملة ـ كالشيخ الكبير ـ فديةٌ عن كلّ يومٍ طعامُ مسكين(96)، أمّا القصّة التي ذكرها "الشَّرْفيُّ" فهَبْ أنّها صحيحة أفليس من المعقول بما عُلم من الدين بالضرورة أنّ هذا الطعام ـــــــ ولاسيّما الغداء ـــــــ قد

يكون طعام الصبيان والنساء صاحبات العُذر، فالأسير لم يقلْ إنّه رأى رجال الأنصار جالسين على طعام الغداء، لكنّه قال إذا حان وقته.

إنّ ما فعله "الشّرْفيُّ" يُجانب الموضوعية في البحث، ويدلُّ على تحكّم في دلالة النص، وفهم الوقائع بحسب ما يملي عليه عقله وهواه، وصدق مَنْ قال: (يبدو أنّ تلك القراراتْ كانتْ صدى وتبريرًا وتسويغًا لدعوة الرئيس التونسي الهالك "بورقيبة" الذي دعا العمّال سنة (1381هـ / 1961م) إلى الإفطار في رمضان حفاظًا ـــــــ حسب زعمه ـــــــ على الإنتاج الذي يدخل ضمن الجهاد الأكبر الذي يُضعفه الصيام)(97).

ممّا تقدّم نجد أنّ "الشّرْفيَّ" اعتمد على قصّة من السيرة النبوية لم تثبتْ صحتها، ولو ثبتتْ فدلالتها واضحة، واعتمد على آيّة قرآنيّة منسوخة، وعلى تأويل عقله في توجيه النصوص على ما يبغي، فأصبحتْ سلطة القارئ في فهم النص متمثلة بجهده هذا، ونحن نتساءل: لماذا لا يرتضي "الشَّرْفيُّ" الأحاديث الصحيحة ممّا تدل على وجوب الصوم بوضوح؟!، فتركها، واعتمد على رواية في السيرة لم تثبتْ صحتها، وأيضًا ترك ما صح من أحاديث في إثبات كون هذه الآية الكريمة منسوخة بقوله تعالى: چۀ ہ ہ ہ ھچ البقرة: 185، والجواب: إنّه الإيمان بالفكر المَدَنيّ العلمانيّ الحداثيّ دينًا بديلًا وحرزًا حصينا، چئۇ ئۆ ئۈ ئې ىچ الشعراء: 227.

الخاتمة والنتائج والمقترحات

بعد أنْ وصل البحث إلى ختمته نسأل الله تعالى حسن خاتمتنا ألخّص أهم نتائجه، وعلى وفق ما يأتي:

أولا: النتائج:

1. الحداثة فلسفة غربيّة لا دينيّة تؤمن بالعقل حكمًا، ولا شيء غيره، وتدعو إلى التحرّر حتّى لو وصل الأمر إلى العَبثيّة، وتدخل في كل مفاصل الحياة، ومنها دراسة اللغة وتحليلها، ولها نظريات ومسائل وقضايا.

2. كان لترجمة كتب الفلسفة منذ عصر "المأمون"، ومن ثَمّ التواصل الثقافي والفكري مع الغرب طوعًا وكرهًا أثره السلبي الواضح على تزييف حضارة الأمة العربية والإسلامية، وتشتيت فكرها وضياع مبادئها ومحاولة هدم إسلامها.

3. الحداثيّون العرب تبعٌ لهذه الفلسفة الغربيّة، فلا إبداع عندهم سوى اجترار المذكور أو ترجمته.

4. إنّ أكثر هؤلاء الحداثيّين العرب ليسوا من المتخصّصين في العلوم الإسلامية، والمتخصّص منهم لا يمتلك المؤهلات العلميّة التي اشترطها العلماء في مَنْ يريد تفسير القرآن الكريم، وهذا مخالف للمنهج العلميّ الرصين الذي يستند إليه الحداثيّون في أقوالهم.

5. الحداثيّون مضطربون وغير ملتزمين بمناهجهم العلميّة، ولا بالموضوعيّة التي يدّعون أنّهم يسيرون على وفقها، زيادةً على اختلافهم المتجدّد مع طروحاتهم العلميّة.

6. إنّ البناء المحكم للمنظومة العلميّة في العلوم الإسلاميّة كان أحد السدود المنيعة التي جعلتْ هؤلاء الحداثيّين يتخبّطون في تحليلاتهم الفلسفيّة التي كشفتْ لنا جهلهم المركّب وادّعاءهم الفارغ.

7. لا يُمكن بحال أنْ يُقرأ القرآن الكريم أو يُفهم على وفق هذه الفلسفيّات العبثيّة التي لا تقيم لأيّ ثابت معنى، وإنّما تؤمن بالانحلال والتحرّر، فالإنسان عندهم يعيش مرة واحدة.

8. يجب على المثقّفين المسلمين دراسة هذه النظريات والأفكار وسبر غورها، حتّى يكون ردّهم على أصحابها ردًّا علميًّا ينطلق من بيان عوار بنائهم الفكري.

9. الابتعاد عن الإسلام الحق الصحيح الصافي من منبعه الأوّل المتمثل بالقرآن الكريم والسنة النبويّة الصحيحة كان عاملًا مساعدًا في شيوع هذه الانحرافات.

10. ما ادّعاه الحداثيّون في القرآن الكريم بحسب منهجهم التفكيكي أنّ "آية" بمعنى "العلامة والحجة والبرهان فقط، وأنَّ الفعل "قطَع" بمعنى "منَع"، وأنَّ "الصيام" ليس فرضًا حتميًّا كله غير صحيح، ويدلُّ على تلاعب ماكر بالنص، وجهلٍ مركّب.

ثانيًا: المقترحات:

1. تخصيص برامج على القنوات الفضائيّة يُضيّف فيها علماء كبار يكشفون عوار هؤلاء الحداثيّين، ويُبيّنون الحقّ للناس بأسلوب علمي موضوعي رصين.

2. إقامة مناظرات علمية مستمرّة مع الحداثيين في المنتديّات الثقافيّة وتسجيلها ونشرها؛ ليكون المجتمع على دراية بمؤامرة هؤلاء على ديننا وقيمنا ومبادئنا ووجودنا.

3. يجب أنْ يكون الابتعاث إلى الدول الغربيّة بخطط مدروسة في اختيار الشخص المُبتعَث، وإلّا فإرسال شباب فارغ إسلاميًّا وفكريًّا إلى هذه البؤر المنحرفة يُعَدُّ مساعدة للغربيّين في نشر عبثهم الفلسفي.

4. إعادة نشر العقيدة الصحيحة الصافية من منبعها الأول القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وتصفيتها من شوائب الاختلاط بالثقافات الأخرى، وفهمها فهمًا صحيحًا منضبطًا بالكتاب والسنة بعيدًا عن التأويلات الفلسفية والآراء العقلية والأهواء الفئوية التي كانتْ سببًا لانحراف بعض المسلمين وزيغهم في فهم الإسلام.

5. تخصيص مادة دراسيّة بعنوان (الثقافة الإسلاميّة) تدرّس من مرحلة (الأوّل المتوسّط) صعودًا إلى مرحلة (الدكتوراه) تحوي مادة علميّة مؤسسة على بيان الإسلام الصحيح، ويكون فيها توضيحٌ لمخاطر هؤلاء، وتكون مناسبة علميًّا لكل مرحلة من سني هذه الدراسة.

6. تفعيل مادة حفظ القرآن الكريم والسنّة النبويّة من مرحلة (الأوّل الابتدائي) إلى مرحلة (السادس الإعدادي) مع شرح موجز لهذا المحفوظ، وتهيئة مدرّس كفء لها.

7. توجيه البحوث العلمية في أقسام كليات العلوم الإسلامية وأقسام كليات الآداب والتربية إلى مجابهة هذا الانحراف الفكري ببحوث جادة ورصينة تكشف زيفهم بسلوك علمي سليم بعيد عن الهوى واللجاج.

المصادر والمراجع

ـــــــ القرآن الكريم.

1. ابن النديم (ت: 380هـ)، محمّد بن إسحاق، الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر ـــــ 1348هـ.

2. ابن فارس، (ت: 395هـ)، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمّد هارون، (بلا. ط. ت)، دار الجيل، بيروت.

3. ابن منظور، (ت: 711هـ)، أبو الفضل محمّد بن مكرّم، 1424هـ ـــــــ 2003م، لسان العرب، دار عالم الكتب، الرياض.

4. ابن هشام، (ت: 213هـ)، أبو محمّد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، 1355هـ ـــــــ 1936م، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

5. أبو زيد، د. نصر حامد، 2014م، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

6. الأصفهاني، (ت نحو: 425هـ)، الرّاغب، 1433هـ ـــــــ 2011م، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، ط5، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت.

7. أمين، أحمد، ومحمود، زكي نجيب، 1355ه ـــــ 1936م، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

8. أمين، قاسم، 2010م، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

9. الأنباري، (ت: 328هـ)، أبو بكر محمّد بن القاسم، 1424هـ ـــــ 2004م، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: د. حاتم صالح الضامن، ط3، دار البشائر، دمشق.

10. بالتر، كريستوفر، 2016م، ما بعد الحداثة، ترجمة نيفين عبد الرؤوف، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

11. البخاري، (ت: 256هـ)، الإمام محمّد بن إسماعيل، 1422هـ، صحيح البخاري، المسمّى: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (□) وسننه وأيّامه، تح: محمّد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، بيروت.

12. بدر، د. عبد الباسط، مذاهب الأدب الغربي رؤية إسلامية، 1405هـ ـــــــ 1985م، منشورات لجنة مكتبة البيت، شركة الشعاع للنشر، الصفاة، الكويت، مطبعة الفيصل الإسلامية.

13. تاوريريت، د. بشير، 2010م، التفكيكيّة في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول والملامح والإشكالات النظرية والتطبيقية، والأستاذة سامية راجح، دار رسلان، دمشق.

14. الجابري، محمّد عابد، 2008م، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب.

15. الجهني، د. مانع بن حمّاد، 1424هـ ـــــــ 2003م، الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط5، دار الندوة العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض.

16. الجودي، د. لطفي فكري محمّد، 1432هـ ـــــ 201م، نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ط1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة.

17. الجوهري، (ت: 399هـ)، إسماعيل بن حماد، 1990م، تاج اللغة وصحاح العربيّة، ط4، تح: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت.

18. الحاني، ناصر، 1954م، محاضرات عن جميل الزهاوي حياته وشعره، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، مطبعة دار الهنا، بولاق، مصر.

19. حسين، د. طه، 1996م، مستقبل الثقافة في مصر، ط2، دار المعارف، مصر.

20. حسين، د. مؤيد عباس،2010م، البنيوية، ط1، رند للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

21. الحلاج، (ت: 309هـ)، الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، ومعه: أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلّق عليه: محمّد باسل عيون السود، (بلا. ط. ت)، مركز تحقيقات كاموترس علوم إسلامي.

22. الحمصي، (ت: 236هـ)، عبد السلام بن رغبان، 2004م، ديوان ديك الجن الحمصي، جمع وتحقيق ودراسة: مظهر الحجي، من منشورات اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق.

23. حمود، د. كامل، تأريخ العلوم عند العرب، 1999م، دار الفكر اللبناني، بيروت.

24. حمودة، د. عبد العزيز، 1998م، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة (232)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

25. خليل، د. عماد الدين، 1429هـ ـــــــ 2008م، تهافت العلمانية، ط1، دار ابن كثير، بيروت.

26. د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي، 2002م، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيّارًا ومصطلحًا نقديًّا معاصرا، ط3، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.

27. دريدا، جاك، 2000م، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب.

28. دي سوسير، فردينان، 1988م، علم اللغة العام، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطلبي، جامعة الموصل، مطبعة بيت الموصل.

29. الذهبي، (ت: 748هـ)، الإمام شمس الدين محمّد بن أحمد، 1999م، دول الإسلام، حقّقه وعلّق عليه: حسن إسماعيل مروة، قرأه وقدّم له: محمود الأرناؤوط، ط1، دار صادر، بيروت.

30. الرفاعي، أنور، 1417هـ ـــــــ 1997م، الإسلام في حضارته ونُظمه الإدارية والسياسية والأدبية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية، ط3 (إعادة)، دار الفكر، دمشق.

31. الزَّبيدي، (ت: 1206هـ)، محمّد مرتضى، 1405هـ ـــــــ 1985م، 1422هـ ـــــــ 2001م، تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء: (22)، و(37)، ط1، تح: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت.

32. الزهاوي، (ت: 1936م)، جميل صدقي، 1343هـ ـــ 1924م، ديوان الزهاوي، المطبعة العربية بمصر.

33. زواوي، د. مختار، 2018م، دو سوسير من جديد مدخل إلى اللسانيات، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون.

34. سابق، الشيخ سيّد، 1426هـ ـــــــ 2005م، فقه السنة، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

35. السعدي، (ت: 1376هـ)، العلاّمة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر، 1424هـ ـــــــ 2003م، تيسير الكريم الرَّحمن في تفسير كلام المَنّان، ط1، اعتنى به تحقيقًا ومقابلة: عبد الرحمن بن مُعلاّ اللويحق، دار ابن حزم، بيروت.

36. السعيدي، د. محمّد بن إبراهيم، والعمران، د. علي بن محمّد، 1439هـ ـــــــ 2018م، جلاء الحداثة إيضاحات لبعض الأصول في الفكر الحداثي وبيان تهافتها، ط1، دار سلف للتوزيع والنشر، الرياض.

37. السمين الحلبي، (ت: 756هـ)، الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، 1417هـ ـــــــ 1996م، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تح: محمّد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

38. السيد، أحمد لطفي، 2013م، تأمّلات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

39. السيف، د. خالد بن عبد العزيز، 1436هـ ـــــ 2015م، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلاميّة، ط3، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية.

40. السيوطي، (ت: 911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن، 1426هـ، الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة.

41. شحرور، د. محمّد، 1990م، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

42. الشرفي، عبد المجيد، 1994م، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس.

43. الشرفي، عبد المجيد، 2008م، الإسلام بين الرسالة والتأريخ، ط2، دار الطليعة، بيروت.

44. الشَّرْفي، عبد المجيد، 2009م، تحديث الفكر الإسلامي، ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت.

45. الشهرستاني، (ت: 548هـ)، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر، 1414هـ ـــــــ 1993م، الملل والنحل، تح: عبد الأمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، ط3، دار المعرفة، بيروت.

46. الصلابي، د. علي محمّد، 1426هـ ـــــــ 2005م، الدولة العثمانية عوامل النهوض والسقوط، ط2، دار المعرفة، بيروت.

47. الطحاوي، (ت: 792هـ)، الإمام علي بن علي بن محمّد بن أبي العز، 1424هـ ـــــــ 2005م، شرح العقيدة الطحاوية، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن وشعيب الأرناؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

48. طعيمة، د. صابر، 1399هـ ـــــــ 1979م، العقل والإيمان في الإسلام، ط1، دار الجيل، بيروت.

49. عبد الرازق، علي، 1433هـ ـــــــ 2012م، الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تقديم: عمار علي حسن، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت.

50. عصفور، د. جابر، اليوم: الأحد، (25 شوال ــ 1442هـ) الموافق (6 يونيو 2021م)، جامعة دينها العلم، سلسلة مقالات منشورة في صحيفة الأهرام المصرية، المقال رقم (2)، العدد: (49125) السنة (145).

51. عطية، أحمد عبد الحليم، 2010م، جاك دريدا والتفكيك، ط1، دار الفارابي، بيروت.

52. العمري، د. أكرم ضياء، 1439هـ ـــ 2009م، السيرة النبويّة الصحيحة محاولة التطبيق قواعد المُحَدّثين في نقد روايات السيرة النبوية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى الخاصة بمكتبة العبيكان.

53. عناني، د. محمّد، 2003م، المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم، ط3، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة.

54. الغصن، د. سليمان، 1437هـ ـــــــ 2016م، إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع.

55. الغيث، نسيمة، 2000م، البؤرة ودوائر الاتصال دراسة في المفاهيم النقدية وتطبيقاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

56. فضل، د. صلاح، 2002م، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ط1، ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة.

57. الفيروزآبادي، (ت: 817هـ)، مجد الدين محمّد بن يعقوب، 1426هـ ــ 2005م، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث بإشراف: محمّد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت.

58. قطّوس، د. بسّام، 1998م، إستراتيجيات القراءة التأهيل والإجراء النقدي، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد، الأردن.

59. مصطفى، إبراهيم، 1392هـ ـــــــ 1972م، المعجم الوسيط، ط2، المكتبة الإسلامية.

60. معلوف، لويس، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، ط19، (بلا. ت)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

61. مفتاح، د. الجيلاني، 1427هـ ـــــــ 2006م، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، ط1، دار النهضة، دمشق.

62. المفضل، د. حميد قاسم هجر، 1436هـ ـــــــ 2016م، ط1، تحليل الخطاب التفسيري عند المُحْدثين منطلقاته واتجاهاته، دار أوما، العراق، ودار الأمان، الرباط.

63. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، 1428هـ ـــــ 2007م، كواشف وزيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ط4، دار القلم، دمشق.

64. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، 1430هـ ـــــ 2009م، قواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله عز وجل تأملات، ط4، دار القلم، دمشق.

65. النجار، د. عبد المجيد، 1989م، صراع الهوية في تونس، شركة ديجيتال للنشر والطباعة، تونس.

66. النيسابوري، (ت: 261هـ)، الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجّاج، صحيح مُسْلِم، المسمّى: المسند الصحيح المختصر لنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ،(□) تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، (بلا ط. ت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

67. الواحاتي، محمّد حلف يوسف، 1429هـ ـــــــ 2008م، فتح العلّام بشرح وتحقيق بلوغ المرام للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت: 852هـ)، ط1، دار الأندلس الجديدة، شُبرا، مصر.

68. ياغي، د. إسماعيل أحمد، وشاكر، محمود، 1415هـ ـــــــ 1995م، تأريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، دار المريخ للنشر، الرياض.

الهوامش:

(1) ينظر: الفهرست، ابن النديم: 331 ـــــ 370، والإسلام في حضارته ونظمه، أنور الرفاعي: 528.

(2) ينظر: الفهرست، ابن النديم: 339، ودول الإسلام، الإمام الذهبي: 1: 182، وتأريخ العلوم، د. كامل حمود: 11 ـــــ 33.

(3) ينظر: كواشف وزيوف، عبد الرحمن حسن حبنكة: 91 ـــــ 100.

(4) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: 1: 56، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: 1: 206، 289، 300، 2: 456، 664، 792، والموسوعة الميسّرة: 1: 64 ـــــــ 75.

(5) ينظر: دول الإسلام، الذهبي: 1: 182، 188، 199، 201، والملل والنحل، الشهرستاني: 1: 57، والإتقان، السيوطي: 1: 293، والموسوعة الميسّرة: 1: 65 ـــــ 66.

(6) ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: 1: 228 ـــــــ 235، والموسوعة الميسّرة: 1: 378 ـــــ 382.

(7) يزعمون أنّ الإنسان مجبرٌ على أفعاله، فعلى زعمهم لماذا يُحاسبُهُ الله؟، وهذا باطل، ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: 1: 97، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: 2: 796، والموسوعة الميسّرة: 2: 1035 ـــــــ 1037.

(8) البيت من البحر البسيط، وهو للحلاج، ينظر: ديوانه: 119.

(9) ينظر: تأريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، د. إسماعيل أحمد ياغي، محمود شاكر: 2: 7 ـــــ 21.

(10) ينظر: الدولة العثمانية، د. علي محمّد الصلابي: 372 ـــــــ 393.

(11) ينظر: جامعة دينها العلم، د. جابر عصفور، سلسلة مقالات منشورة في صحيفة الأهرام المصرية، المقال رقم (2)، العدد: (49125) السنة (145)، اليوم: الأحد، (25 شوال ـــــــ 1442هـ) الموافق (6 يونيو ـــــــ 2021م).

(12) ينظر: قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود: 36 ـــــ 84، و165 ـــــ 210، وإعادة قراءة النص الشرعي، د. سليمان الغصن: 56 ـــــــ 62.

(13) ينظر: تحرير المرأة، قاسم أمين: 9، وما بعدها.

(14) ينظر: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، أحمد لطفي السيد: 13، وما بعدها.

(15) ينظر: الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق: 35، وما بعدها.

(16) ينظر: مستقبل الثقافة في مصر، د. طه حسين: 28، وما بعدها.

(17) جمعية ماسونية مدعومة من الغرب من أجل إفشاء الفكر الغربي في المجتمع العثماني آنذاك بإقامة الدستور العثماني، ينظر: الموسوعة الميسّرة: 2: 1038 ـــــ 1039، والدولة العثمانية، د. علي محمّد الصلابي: 486 ـــــــ 492.

(18) ينظر: محاضرات عن جميل الزهاوي، ناصر الحاني: 58 ـــــ 67.

(19) ينظر: محاضرات عن جميل الزهاوي، ناصر الحاني: 52 ـــــ 57.

(20) الأبيات من قصيدة على بحر الرجز المجزوء، ينظر: ديوانه: 53 ـــــ 54.

(21) ينظر: صراع الهوية في تونس، د. عبد المجيد النجار: 57، وما بعدها.

(22) البيت من البحر الطويل، ويُنسب إلى "ديك الجن الحمصي"، وهو في زيادات ديوانه، ويُنسب أيضًا إلى "قيس بن الملوّح"، ولم أقف عليه في ديوانه، ينظر: ديوان ديك الجن الحمصي (صلة الديوان): 283 ـــــ 284.

(23) للاطلاع على آراء بعض هؤلاء ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح: 5، وما بعدها، وظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 174 ـــــ 220.

(24) مقاييس اللغة، ابن فارس: 4: 432.

(25) ينظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي: 950، والمعجم الوسيط: 698.

(26) ينظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة: 253، ودليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي، ود. سعد البازعي: 223، ومناهج النقد المعاصر، د. صلاح فضل: 133، والمصطلحات الأدبية الحديثة، د. محمّد عناني: 131.

(27) ينظر: العقل والإيمان في الإسلام، د. صابر طعيمة: 28 ـــــ 36.

(28) ينظر: جاك دريدا والتفكيك، أحمد عبد الحليم عطية: 7، وما بعدها.

(29) البنيوية: منهج فلسفي فكري غربي وأداة تحليل تنطلق من بنية الشيء لفهمه من غير الالتفات إلى شيء آخر، وبهذا يدرس النص لذاته وبذاته، ينظر: البنيوية، د. مؤيد عباس حسين: 9، وما بعدها، والموسوعة الميسّرة: 2: 897 ـــــ 900.

(30) الحَداثة مسلك فلسفيٌّ فكريٌّ غربي يؤمن بالعقل سبيلًا وحيدًا للمعرفة، ينظر: الموسوعة الميسّرة: 2: 867 ـــــ 873.

(31) ينظر: مناهج النقد المعاصر، د. صلاح فضل: 133 ـــــ 137، ونقد خطاب الحداثة، د. لطفي فكري: 125 ـــــ 155.

(32) ينظر: نقد خطاب الحداثة، د. لطفي فكري: 37 ـــــــ 70.

(33) ينظر: تهافت العلمانية، د. عماد الدين خليل: 135، وما بعدها.

(34) ينظر: ما بعد الحداثة، كريستوفر بالتر، ترجمة نيفين عبد الرؤوف: 7، وما بعدها.

(35) ينظر: التفكيكيّة في الخطاب النقدي، د. بشير تاوريريت: 15 ـــــ 21.

(36) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 136 ـــــ 137، والموسوعة الميسّرة: 2: 905، 1155.

(37) ينظر: التفكيكيّة في الخطاب النقدي، د. بشير تاوريريت: 15، ونقد خطاب الحداثة، د. لطفي فكري: 139 ـــــــ 150.

(38) ينظر: البؤرة ودوائر الاتصال، نسيمة الغيث: 14.

(39) ينظر: مذاهب الأدب الغربي، د. عبد الباسط بدر: 88، وظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 137 ـــــــ 140.

(40) ينظر: المرايا المحدبة، د. عبد العزيز حمودة: 304، والتفكيكيّة في الخطاب النقدي، د. بشير تاوريريت: 18.

(41) ينظر: التفكيكيّة في الخطاب النقدي، د. بشير تاوريريت: 15 ـــــ 21.

(42) ينظر: دو سوسير من جديد، د. مختار زواوي: 167.

(43) ينظر: التفكيكيّة في الخطاب النقدي، د. بشير تاوريريت: 15 ـــــ 21، وظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 136.

(44) ينظر: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا: 28، وما بعدها، ولاسيّما مقدمة مترجم الكتاب (كاظم جهاد)، والمرايا المحدّبة، د. عبد العزيز حمودة: 291 ـــــ 322، وإستراتيجيات القراءة، د. بسام قطّوس: 23 ـــــ 47.

(45) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 136 ـــــ 140، 366، 400.

(46) ينظر: الإتقان، السيوطي: 6: 2274.

(47) ينظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد: 60 ـــــ 69.

(48) ينظر: جلاء الحداثة، د. محمّد السعيدي، ود. علي العمران: 100 ـــــ 101، والموسوعة الميسّرة: 867 ـــــ 873.

(49) ينظر: تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين، د. حميد قاسم: 229.

(50) ينظر: قواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمن حسن حبنكة: 13، وما بعدها.

(51) في الأصل (بك)، والصحيح ما أثبته.

(52) في الأصل "ما" هذه غير موجودة، وقد أثبتها؛ ليستقيم سياق الكلام.

(53) فهم القرآن الكريم، محمّد عابد الجابري: 3: 410.

(54) ينظر: السيرة النبوية الصحيحة، د. أكرم ضياء العمري: 1: 240، 272، 2: 377، 354، وما بعدها.

(55) ينظر: البنيوية، د. مؤيد عباس: 13، وما بعدها، والموسوعة الميسّرة: 2: 796 ـــــ 798.

(56) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الآصفهاني: 101 ـــــ 103، وعمدة الحفاظ، السمين الحلبي: 1: 148 ـــــــ 151، والإتقان، للسيوطي: 2: 431.

(57) ينظر: الزاهر، أبو بكر الأنباري: 2: 173 ـــــ 174، ومفردات ألفاظ القرآن، الراغب الآصفهاني: 102.

(58) ينظر: البقرة: ١٠٦، ٩٩، ٢٥٢، والنحل: ١٠١، وآل عمران: ٧، ١٠١، ١٠٨، ١١٣، والنساء: ١٤٠، ويونس: ١، ويوسف: ١، والرعد: 1، والحجر: ١، ومريم: ٥٨، والحج: ١٦، والنور: ١، ٣٤، ٤٦، والشعراء: ٢، والنمل: ١، والقصص: ٢، والعنكبوت: ٤٩، ولقمان: ٢، والأحزاب: ٣٤، والزمر: ٧١، والجاثية: ٦، ٨، والحديد: ٩، والطلاق: ١١.

(59) هما: البقرة: ١٠٦، والنحل: ١٠١، وبقية الآيات جاءتْ جمعا.

(60) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس: 1: 169، وتاج اللغة وصحاح العربيّة، الجوهري: : 6: 2276، ولسان العرب، ابن منظور: 18: 66، وتاج العروس، الزبيدي: 37: 124.

(61) فهم القرآن الكريم، محمّد عابد الجابري: 3: 168.

(62) في الأصل (وآراء)، والصحيح ما أثبته.

(63) في الأصل (13)، والصحيح ما أثبته.

(64) في الأصل (106)، والصحيح ما أثبته.

(65) فهم القرآن الكريم، محمّد عابد الجابري: 3: 168 ـــــ 169.

(66) صحيح مسلم، كتاب: الفرائض، باب: ميراث الكلالة، برقم: 1617، 5: 61.

(67) صحيح مسلم، كتاب: الطهارة، باب: صفة الوضوء وكماله، برقم: 226، 1: 141.

(68) صحيح البخاري، كتاب: الجنائز، باب: الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد، برقم: 1329، 2: 88.

(69) صحيح البخاري، كتاب: التيمم، باب: التيمم، برقم: 334، 1: 74.

(70) فهم القرآن الكريم، محمّد عابد الجابري: 3: 173 ـــــ 174.

(71) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي: 92.

(72) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 317 322.

(73) ينظر: فتح العلّام بشرح وتحقيق بلوغ المرام، محمّد الواحاتي: 555 ـــــــــ 560، وفقه السنة، سيّد سابق: 2: 430 ـــــــــ 445.

(74) ظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 341.

(75) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتأريخ، عبد المجيد الشرفي: 69 ـــــ 70، والحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح: 260 ـــــ 278.

(76) ينظر: تحليل الخطاب التفسيري، د. حميد قاسم: 264 ـــــ 265.

(77) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمّد شحرور: 455.

(78) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمّد شحرور: 455.

(79) ينظر: علم اللغة العام، دي سوسير: 19 ـــــ 24.

(80) مقاييس اللغة، ابن فارس: 5: 473.

(81) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف: 838.

(82) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف: 838.

(83) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس: 5: 101 ـــــ 102، ومفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني: 677، وتاج العروس، الزبيدي: 22: 33، 36.

(84) صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم، رقم: 3475: 4: 175.

(85) ينظر: صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم، رقم: 3475: 4: 175.

(86) ينظر: تيسير الكريم الرحمن، عبد الرحمن السعدي: 209.

(87) ينظر: فتح العلّام بشرح وتحقيق بلوغ المرام، محمّد الواحاتي: 299 ـــــ 316، وفقه السنة، سيّد سابق: 1: 385 ـــــــ 433.

(88) السيرة النبوية، ابن هشام: 2: 299 ـــــ 300، وينظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي: 88.

(89) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي: 89.

(90) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي: 92 ـــــ 93، والإسلام بين الرسالة والتأريخ، عبد المجيد الشرفي: 64.

(91) الإسلام بين الرسالة والتأريخ، عبد المجيد الشرفي: 64.

(92) لبنات، عبد المجيد الشرفي: 181، وظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 357 ـــــ 358.

(93) لبنات، عبد المجيد الشرفي: 182.

(94) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة، د. خالد السيف: 357 ـــــ 358.

(95) صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، برقم: 4507، 6: 25.

(96) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني: 533، وتيسير الكريم الرحمن، عبد الرحمن السعدي: 71.

(97) إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، د. سليمان الغضن: 416.