

"القراءة الحداثية مفهومها ونشأتها وسماتها"

إعداد الباحثان:

هادي بهجت حسين صبري

جامعة النجاح الوطنية - نابلس

أ.د. محسن سعيد سميح الخالدي

جامعة النجاح الوطنية - نابلس



الملخص:

يعدّ مصطلح القراءة الحداثية من أبرز المصطلحات ذات الأثر في الحالة الفكرية في العصر الحديث، وتهدف هذه الدراسة إلى بيان معناه، والتعرف على أهم ما يتعلق به من قضايا، واتبعت الدراسة في سبيل لذلك المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، وتوصلت إلى أن القراءة الحداثية هي حالة فكرية يحكمها نقد الموروث بناء على معطيات معاصرة، وأنها احتقت بتقلبات فكرية متعددة في الغرب، وانتقلت إلى العالم الإسلامي عن طريق بعض الشخصيات التي تتلمذت على أيدي المستشرقين.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد شكل توجه الغرب نحو تجاوز النصوص الدينية معلماً بارزاً من معالم ثورته على النظام الديني والسياسي الذي ساد فيه قروناً طويلة، واقترن بهذه الحالة مناهج عدة حاولت القيام بمهمة تجاوز النصوص المقدسة، رغبة في تسويد المفاهيم المعاصرة.

ويعدّ مصطلح القراءة الحداثية من أبرز المصطلحات المتداولة في هذا الفضاء، كتعبير عن طريقة فهم النصوص الدينية بحيث تكون موافقة لما هو حديث.

وجاءت هذه الدراسة محاولة لبيان المقصود بهذا المصطلح، وما احتف به من ظروف ومفاهيم.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة من خلال أمور:

١- كون القراءة الحداثية مكوناً أساسياً من مكونات الحالة الحداثية عموماً.

٢- استمرار تردد هذا المصطلح عبر أزمنة طويلة.

٣- تسرب هذا المصطلح كأداة للتعامل مع التراث الإسلامي.

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن سؤال أساسي وهو: ما مفهوم القراءة الحداثية؟

ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة أخرى، وهي:

١- ما معاني مفردات مصطلح القراءة الحداثية في اللغة والاصطلاح؟ وما المصطلحات التي لها صلة به؟

٢- ما الظروف التي احتقت بظهور هذا المصطلح؟

٣- ما أثر هذا المصطلح على العالم الإسلامي؟

أهداف الدراسة:

- 1- بيان معنى مصطلح القراءة الحداثية، وما يتعلق به من تفاصيل.
- 2- التعرف على الظروف التي احتفت بظهور مصطلح القراءة الحداثية.
- 3- الوقوف على أثر هذا المصطلح على العالم الإسلامي.

منهج الدراسة:

اتَّبَعَ الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي وذلك بعرض مفهوم القراءة الحداثية وما يتعلق به. والمنهج التحليلي وذلك بتحليل نقول تتعلق بالقراءة الحداثية. والمنهج النقدي من خلال نقد بعض المفاهيم المتعلقة بالقراءة الحداثية.

محددات الدراسة:

تعنى هذه الدراسة بمفهوم القراءة الحداثية بشكل أساسي، وتوظف بعض الأفكار أو الأحداث التاريخية في سبيل ذلك.

خطة الدراسة:

قسّم الباحث هذه الدراسة إلى مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، على النحو الآتي:

أما المقدمة ففيها تعريف بالدراسة، وبيان أهميتها، ومشكلاتها، وأهدافها، والدراسات السابقة لها، والمنهج المتبع في البحث فيها، وخطة الدراسة.

وأما المطالب فهي:

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية والمصطلحات ذات الصلة.

المطلب الثاني: المطلب الثاني: نشأة القراءة الحداثية.

المطلب الثالث: سمات القراءة الحداثية.

المطلب الرابع: القراءة الحداثية في العالم العربي.

أما الخاتمة فقد احتوت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثيّة والمصطلحات ذات الصلة أولاً: القراءة في اللغة:

القراءة في اللغة مشتقة من (قَرَأَ)، وأصلها (قَرِي) ثم همزت، وهما في المعنى سواء¹، وأصل (قري) "يدل على جمع واجتماع"، ومن ذلك: القرية "لاجتماع الناس فيها"، والمقرأة لاجتماع الماء فيها، وسُميت الجفنة مقرأة لاجتماع الأضياف عليها². ومن ذلك: القرآن؛ لجمعه السور والأحكام والقصص والوعد والوعيد ونحو ذلك³.

والقراءة تطلق على تلاوة القرآن مع التلقظ به⁴، سواء أكان عن ظهر قلب أم نظراً⁵، وتطلق كذلك على تلاوة غير القرآن من سائر الكلام، سواء أكانت بتلقظ أم من غير تلقظ⁶.

وتدل بعض استعمالات مادة (قَرَأَ) في اللغة على وجود ارتباط لها مع معاني الفهم والتفقه؛ ومن ذلك قول ابن منظور: "وقارؤه مقارئةً وقراءً -بغير هاء-: دارسه"⁷، وقال: "وتقرأ: تفقهه، وتقرأ: تتسك... وقال بعضهم: قرأت: تفهمت"⁸.

ومن ذلك إطلاق السلف اسم (القراء) على أهل القرآن العاملين به، الفاهمين له⁹.

ثانياً: القراءة في الاصطلاح:

للقراءة في الاصطلاح معاني عدة في الفضاء الشرعي؛ ومن ذلك تسمية ما ينسب إلى أحد القراء العشرة بالقراءة¹⁰، واستعمال الفقهاء للقراءة بمعناها اللغوي وهو التلاوة، للتعبير عن تلاوة القرآن في الصلاة¹¹، ومن ذلك تسمية الإمام البخاري كتابه في حكم قراءة الفاتحة خلف الإمام بـ «جزء في القراءة خلف الإمام».

¹ ينظر: ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، دار الفكر، مادة (قري)، (٥/٧٩).

² ينظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة (قري)، (٥/٧٨). ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (١٣٣١هـ): لسان العرب، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دار عالم الكتب (مصورة)، مادة (قَرَأَ)، (١/١٢٣).

³ ينظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة (قري)، (٥/٧٩). ابن منظور: لسان العرب، مادة (قَرَأَ)، (١/١٢٣، ١٢٤).

⁴ ينظر: الفراهيدي: الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي وآخر، دار ومكتبة الهلال، مادة (قَرَأَ)، (٥/٢٠٤، ٢٠٥). الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (٨١٧هـ): القاموس المحيط، تحقيق: نعيم العرقسوسي، ط٧/١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مؤسسة الرسالة-بيروت، (القرآن)، (٤٩). ابن منظور: لسان العرب، مادة (قَرَأَ)، (١/١٢٤).

⁵ ينظر: الفراهيدي: كتاب العين، مادة (قَرَأَ)، (٥/٢٠٤، ٢٠٥).

⁶ ينظر: الفراهيدي: كتاب العين، مادة (قَرَأَ)، (٥/٢٠٤، ٢٠٥). أنيس، إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مادة (قَرَأَ)، (٧٥٦).

⁷ ابن منظور: لسان العرب، مادة (قَرَأَ)، (١/١٢٤).

⁸ ابن منظور: لسان العرب، مادة (قَرَأَ)، (١/١٢٥).

⁹ ينظر: الجرمي، إبراهيم محمد: معجم علوم القرآن، ط١/١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، دار القلم-دمشق، (القراء)، (٢١٨).

¹⁰ ينظر: الجرمي: معجم علوم القرآن، (القراءة)، (٢٢٠).

¹¹ ينظر: عبد المنعم، محمود عبد الرحمن: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، (القراءة والتلاوة)، (٣/٧٦).

ولكن المراد هنا الوقوف على المعنى الاصطلاحي المرتبط بالحدث.

يعود الاستعمال الاصطلاحي الأول للقراءة المرتبطة بالحدث إلى الغرب، وقد حملت الألفاظ المقابلة للفظة (القراءة) في المعاجم الغربية -الإنجليزية والفرنسية والألمانية-، حملت معاني متعدّدة، شملت معاني: فعل القراءة، والفهم، وطريقة الفهم ومنهجيته، والتأويل، والبحث فيما وراء الألفاظ¹²، وارتبطت بنوع من نظريات نقد النصوص الأدبية الغربية، والتي تتميز بإعطاء مساحة أساسية للقارئ في فهم النص¹³.

ثم احتقن الحداثيون العرب بهذا المصطلح، واستخدموه في سياق وصفهم دراساتهم المتعلقة بالتراث الإسلامي¹⁴، وشاع بينهم التعبير عن تعاملهم مع التراث بالقراءة، ومن ذلك قول محمد شحرور: "سيكتشف القارئ من خلال هذا الدليل معنى ومحتوى القراءة المعاصرة، التي تمّ التوصل إليها بفضل اختراق الكثير مما يُسمّى التّوابت في المنظومة التّراثية"¹⁵. وقول محمد أركون: "... وإنما كلّ ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنصّ القرآني، قراءة تمتع منذ الآن فصاعداً عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النصّ"¹⁶.

ومما يدلّ على ذلك أيضاً استعمال عدد من الحداثيين العرب هذا المصطلح في أسماء مؤلفاتهم في نقد التراث؛ ومن ذلك: كتاب «الفكر الإسلامي قراءة علمية» لمحمد أركون، وكتاب «في قراءة النصّ الديني» لعبد المجيد الشرفي وآخرين، وكتاب «النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» لطيب تيزيني، وكتاب «دليل القراءة المعاصرة للتّزليل الحكيم» لمحمد شحرور.

وقد تعددت التعريفات الاصطلاحية التي ذكرها الباحثون لمصطلح القراءة، ومن ذلك:

١- "فكّ كود الخبر المكتوب، وتأويل نصّ أدبيّ ما"¹⁷.

٢- "طريقة خاصة لتأويل ما يقرأه المرء لنصّ فهمه غيره فهماً مختلفاً"¹⁸.

٣- وفي كتاب المصطلحات الأدبية الحديثة ما حاصله أن هذا المصطلح يمثل اتجاهات أدبية متعدّدة، يجمعها التّعويل في فهم النصّ على القراء المتعدّدين أكثر من التّعويل على العمل الأدبيّ والمؤلف¹⁹.

ويؤخذ من هذه النقول المتعلقة بالمعنى الاصطلاحي للقراءة لدى الحداثيين أن المعنى الأساسي لها يدور على أصليين:

¹² ينظر: خليف، عبد القادر: *مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر*، ٢٠١٧-٢٠١٨م، رسالة دكتوراة في اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح-الجزائر، (٤٦، ٤٧).

¹³ ينظر: خليف: *مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر*، (٥٣، ٨٣).

¹⁴ ينظر: الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد: *القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج*، ط١/ ٢٠١٣م، مركز نماء للبحوث والدراسات-بيروت، (١٩).

¹⁵ شحرور: *دليل القراءة المعاصرة للتّزليل*، (١٦).

¹⁶ أركون، محمد: *الفكر الإسلامي قراءة علمية*، ترجمة: هاشم صالح، ط٢/ ١٩٩٦م، مركز الإنماء القومي-بيروت، (٢١٣).

¹⁷ علوش، سعيد: *معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة*، ط١/ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، دار الكتاب اللبناني-بيروت، (القراءة)، (١٧٥).

¹⁸ وهبة، مجدي: *معجم مصطلحات الأدب*، ١٩٧٤م، مكتبة لبنان-بيروت، (reading)، رقم (١٤٧٩)، (٤٦٥).

¹⁹ ينظر: عناني، محمد: *المصطلحات الأدبية الحديثة*، ط٣/ ٢٠٠٣م، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، (readers and reading)، (٨٤).

الأول: التحرّر من المفاهيم السابقة للنّصّ مهما كانت.

والثاني: تحديد معنى النّصّ من خلال قراءته بما يحملونه من أفكار واتجاهات.

وبناء على ذلك فإنه يمكن تعريف القراءة اصطلاحاً أنها: فهم النّصّ بناء على الخلفية الفكرية للقارئ، مع قطع النظر عن أيّ فهم أخرى.

فجملة: (فهم النّصّ بناء على الخلفية الفكرية للقارئ) تبين الأساس الذي يعتمد عليه القارئ في الفهم؛ فهو ينطلق من قاعدة فكرية يفهم النّصّ من خلالها.

ويتبين من هذا كذلك أن مصطلح القراءة عند الحداثيين لا يحمل معنى الحياد في تفسير النّصّ كما يوهّم ذلك ظاهر اللفظ؛ فالقراءة في حقيقتها عملية نقدية لها محدّداتها ومعالمها²⁰.

وجملة (مع قطع النظر عن أيّ فهم أخرى) تفيد أن التحرّر من المفاهيم السابقة أساس في معنى القراءة في الاصطلاح الحداثي؛ وهذا يشمل الأسس التي قامت عليها تلك المفاهيم؛ فليس بالضرورة أن تأخذ بها القراءة، كما يشمل الأفكار الجزئية التي تترتّب على تلك الأسس.

وقد انتظمت روح القراءة عدداً من النظريات والمناهج النقدية لدى الغرب؛ فتنوّعت الطرق والآليات للوصول إلى نتيجة واحدة؛ وهي التحرّر من الفهم السابق للنّص، وإعطاء القارئ المساحة المركزية في الفهم²¹، ومن هذه المناهج: الفيلولوجيا، والهرمينوطيقا، والقراءة السيميائية، وجمالية التلقي، والقراءة التفكيكية، وسيأتي تعريفها في المصطلحات ذات الصلة بالقراءة الحداثيّة.

ثالثاً: الحداثة في اللغة:

الحداثة مصدر (حدّث)، وهذا الأصل يدلّ على كون الشيء بعد أن لم يكن²².

ويطلق المصدر على نقيض القَدَم²³، وعلى أوّل الأمر وابتدائه²⁴، وعلى سنّ الشباب²⁵.

رابعاً: الحداثة في الاصطلاح:

²⁰ ينظر: خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٥٥).

²¹ ينظر: عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، (readers and reading)، (٨٤).

²² ينظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة (حدث)، (٣٦ / ٢).

²³ ينظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة (حدث)، (١٦٧). ابن منظور: لسان العرب، مادة (حدث)، (١ / ٤٣٦). أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مادة (حدث)، (١٨١).

²⁴ ينظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة (حدث)، (١٦٧). أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مادة (حدث)، (١٨١).

²⁵ ينظر: أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مادة (حدث)، (١٨١).

مصطلح الحادثة هو أحد المصطلحات التي كثر الكلام حول تحديد معناها بشكل دقيق²⁶؛ ولعل من أهم أسباب ذلك: ارتباط الحادثة بالفكر الغربي الحديث، والذي مرّ بتقلبات عميقة عبر سنين طويلة²⁷.

ويمكن حصر أوجه الخلل في التعامل مع هذا المصطلح في ثلاثة أمور أساسية:

الأول: توسيع مفهوم الحادثة بطريقة يحصل فيها خلط بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية²⁸؛ وهذا التوسيع ينتج عنه دخول أي شيء جديد في مفهوم الحادثة، مهما كان وصفه من حيث المدح أو الذم، أو من حيث العلاقة مع الماضي، أو من حيث المجالات التي يشملها، ومثال ذلك: توسيع مفهوم الحادثة ليشمل التقدم الحضاري المادي بصورته المادية، كالتطور العمراني والهندسي بقطع النظر عن الأرضية الفكرية لذلك²⁹.

والتعامل بهذه الطريقة مع المصطلحات -عموماً- يؤدي إلى ضبابية كبيرة، تقود إلى تقارير خاطئة، وخلافات مصطنعة.

والثاني: حصر مفهوم الحادثة في مجال محدد، لا يشمل كل المجالات التي عمل فيها مفهوم الحادثة في التاريخ الغربي³⁰. ومثال ذلك حصر مفهوم الحادثة في مجال العلوم التجريبية دون غيرها من القضايا الفكرية، وكذلك حصر معنى الحادثة في الموقف من الماضي فقط.

الثالث: توسيع مفهوم الحادثة بحيث يشمل الآمال والأهداف التي اقترنت مع ظهور الحادثة؛ فهذه الآمال أو الأهداف لا تعبر بالضرورة عن الواقع الذي قادت إليه الحالة الحداثيّة³¹، ومثال ذلك: اقتران بداية الحالة الحداثيّة في الغرب بالرغبة في أن يكون الإنسان هو مركز الكون؛ مع أن الواقع الذي انتهت إليه الحادثة ينزل بالإنسان عن هذه المرتبة، ويجعل المركزية للمادة³².

²⁶ ينظر: سبيلا، محمد: مدارات الحادثة، ط1/ ٢٠٠٩م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (١٢٣). القرني، محمد بن حجر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ط1/ ١٤٣٤هـ، منشورات مجلة البيان، (٤٧).

²⁷ ينظر: القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٤٧).

²⁸ كما في: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ١٩٨٢م، دار الكتاب اللبناني-بيروت، (Modern)، (١/ ٤٥٤، ٤٥٥). وينظر: القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٤٨).

²⁹ مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، ط٢/ ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-الرياض، (٩/ ٩٥).

³⁰ محمد سبيلا: الحادثة وما بعد الحادثة، (٧). بواسطة: القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٤٧).

³¹ ينظر: المسيري وآخرون: ندوة الحادثة وما بعد الحادثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (التحديث والحادثة)، (٦٣).

³² ينظر: المسيري، عبد الوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط1/ ١٩٩٩م، دار الشروق-القاهرة، (١/ ٣٤٢). وله: ندوة في الحادثة وما بعد الحادثة، (٨٥، ٨٦).

لقد ارتبط مصطلح الحداثة من الناحية الزمانية بأواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين³³؛ ومن أبرز سمات هذه الفترة وجود حالة من النقمة على الماضي والانقلاب عليه، والرغبة في محاكمته ونقده بناء على المعطيات الجديدة، سواء أكانت معطيات تتعلق بالفلسفة أم بالعلم التجريبي³⁴.

وقد اتجهت هذه الحالة في ذلك الوقت إلى الموروث الكنسي؛ حيث سلط المفكرون في ذلك الوقت أدواتهم النقدية تجاه الحالة الكنسية والدينية عموماً رغبةً في تجاوزها؛ لأنها كانت بالنسبة لهم عائقاً أمام التقدم والتخلص من التخلف³⁵.

وقد تعددت تعريفات الباحثين للحداثة، وتنوعت عباراتهم في التعبير عنها، ومن هذه العبارات:

١- ذكر لالاند في موسوعته أن الحداثة الصحيحة "تتوافق مع التشكلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية"³⁶.

٢- ووصفت الموسوعة العربية العالمية الحداثة بأنها: "مصطلح واسع يشير إلى مذاهب وآراء وممارسات نقدية في الدين والمعمار والمجتمع، وتتطوي الحداثة في الغرب خاصة على رفض التقاليد ومحاولة إلغاء الماضي والبحث عن اتجاهات ورؤى جديدة تلغي الميتافيزيقا وتؤكد دور الفرد"³⁷.

٣- "فكرة الحداثة -في شكلها الأكثر طموحاً- هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله"³⁸.

٤- "قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية"³⁹.

٥- "مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي"⁴⁰، وهي: "تمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية"⁴¹.

٦- "هي تحرر من ثقل التراث ومن تناقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديم"⁴².

ومن خلال هذه التعريفات والتوصيفات للحالة الحداثيّة فإنه يمكن أن نقف على مكونين أساسيين في مفهوم الحداثة، وهما:

³³ ينظر: هابرماس، يورغن: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجبوشي، ١٩٩٥م، وزارة الثقافة-سوريا، (١٧، ١٨). وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، ٢٠٠٧م، دار قباء الحديثة-القااهرة، (٢٦٩، ١٦٩). مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩٤ / ٩).

³⁴ مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩٤ / ٩).

³⁵ مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩٤ / ٩).

³⁶ لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط٢ / ٢٠٠١م، منشورات عويدات-بيروت، باريس، (MODERNE)، (٢ / ٨٢٢).

³⁷ مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩٤ / ٩).

³⁸ تورين، ألان: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، ١٩٩٧م، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩).

³⁹ أدونيس، علي أحمد: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ط٧ / ١٩٩٤م، دار الساقي-بيروت، (١ / ١٩).

⁴⁰ الشرفي، عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ط٢ / ١٩٩١م، الدار التونسية للنشر، (٢٤).

⁴¹ الشرفي: الإسلام والحداثة، (٢٨).

⁴² سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، (٤٢). بواسطة: القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٥٢).

أولاً: أن الحادثة تتخذ موقفاً ناقداً للدين والموروث عموماً، ويتّصف هذا الموقف بالصّرامة والمفاصلة الواضحة؛ فلا تلتقي الحادثة مع الموروث أبداً⁴³.

يقول ألان تورين: "العقل وحده هو الذي يعقد الصّلة بين الفعل الإنسانيّ ونظام العالم، وهذا ما كان يبحث عنه الفكر الدينيّ من قبل؛ ولكنه كان مشلولاً بسبب الغائبة الخاصة بالأديان التّوحيديّة القائمة على الوحي"⁴⁴.

ويقول: "من المستحيل أن نطلق كلمة (حديث) على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقاً لوحى إلهي أو جوهر قومي... إن العلمنة وإزالة سحر الأوهام - اللتان يتحدث عنهما فيبر Weber⁴⁵ واللّتان تحدّدان الحادثة باعتبارها عقلنة-تبرزان القطيعة الضروريّة مع الغائبة الدينيّة التي تنادي دوماً بنهاية للتاريخ..."⁴⁶.

ثانياً: إن الحادثة في نقدها للموروث تحتكم إلى مفاهيم جديدة معيّنة تسود العصر؛ وهذه المفاهيم قد تكون العقل أو العاطفة أو المادة، أو بحسب ما يسود في كل عصر، وبناءً على ذلك فلا ترتبط الحادثة بعصر دون آخر⁴⁷.

قال هابرماس: "... ولكن هل يمكن اختزال الحادثة إلى العقلنة؟ ... إن ما يميز الفكر الغربيّ في أقوى لحظات تماهيه مع الحادثة هو إرادة الانتقال من الدّور المحدود لعمليّة العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلانيّ الأكثر شمولاً..."⁴⁸.

وإعمال هذا المكوّن بشكل خاص يقود إلى توسيع مفهوم الحادثة ليشمل ما يسمى بحالة "ما بعد الحادثة"⁴⁹، وهي مرحلة من مراحل الحادثة، تتجه نحو مركزّة المادّة بدلاً من الإنسان وعقله.

ويرى الباحث الاقتصار على هذا المعنى العامّ للحادثة، والتعامل على أساسه في هذه الدّراسة، دون الدخول في الفروق الدقيقة بين "التحديث" و"الحادثة" و"ما بعد الحادثة"⁵⁰؛ لأن البحث في هذا الفروقات ليس مقصوداً أساسياً للبحث؛ إذ يقتصر الكلام فيه على الحادثة بمعناها العامّ.

ومن خلال مراعاة المعاني التي تقدّمت فإنه يمكن أن يقال في تعريف الحادثة بمعناها العام إنّه حالة فكريّة يحكمها نقد الموروث بناءً على معطيات معاصرة.

⁴³ ينظر: القرني: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٥٥، ٥٦).

⁴⁴ تورين: نقد الحادثة، (١٩).

⁴⁵ ماكس فيبر، فيلسوف ألماني، له مساهمات ملحوظة في فلسفة الاقتصاد والسياسة والدين، توفي عام ١٩٢٠م. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١/ ١٩٨٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت، (٢/ ٢١٤-٢١٩).

⁴⁶ تورين: نقد الحادثة، (٢٩).

⁴⁷ ينظر: القرني: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٥٥، ٥٦).

⁴⁸ تورين: نقد الحادثة، (٣٠).

⁴⁹ ينظر: القرني: موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٥٥).

⁵⁰ من الأبحاث المتعلقة بذلك: هابرماس: القول الفلسفي للحادثة. تورين: نقد الحادثة. المسيري وآخرين: ندوة الحادثة وما بعد الحادثة. المسيري وآخر: الحادثة وما بعد الحادثة، ط٣/ ٤٣١هـ-٢٠١٠م، دار الفكر المعاصر-بيروت.

فكلمة (حالة) تشير إلى أنه لا يشترط في الحادثة أن ترتبط بمذهب معين، له أسس واضحة؛ بل هي أعمّ من ذلك؛ فهي حالة شائعة في مذاهب عدة، يحكمها الثورة على الماضي.

كما أنّ هذه الحالة قد يكون ظهورها من خلال بعض الأفكار دون أن تكون مذهباً مستقلاً.

وعبارة (يحكمها نقد الموروث) تشير إلى مكّون أساسي من مكونات الحادثة؛ فهي تتعدّد الموروث عموماً، بغضّ النظر عن ارتباطه بزمان معين؛ بل هي في حالة نقد دائم، كما سيأتي بيانه في مطلب سمات الحادثة.

وعبارة (بناء على معطيات معاصرة) تشير إلى الأساس الذي يتمّ نقد الماضي عليه؛ فهي ليست أسساً واضحة المعالم، بل هي تتغيّر بحسب الزّمان.

خامساً: مفهوم القراءة الحداثيّة:

بناء على ما تقدّم فإنه يمكن تعريف القراءة الحداثيّة أنها طريقة في فهم النّصوص، تُعَوّل على فهم القارئ بناءً على المعطيات المعاصرة، مع قطع النظر عن أيّ فهم أخرى.

فجملة: (طريقة في فهم النصوص): لا تحدّد منهجاً معيناً من مناهج القراءة لدى الغرب؛ وذلك لأنّ الحداثيين يختلفون في المناهج التي يتبعونها⁵¹، مع اتّفاقهم على الهدف الأساسي من القراءة وهو التحرر من النّصّ.

سادساً: مصطلحات ذات صلة بالقراءة الحداثيّة:

كثرت المصطلحات ذات الصّلة بمصطلح القراءة الحداثيّة؛ وهذا متوقّع في ضوء التّقلّبات الفكرية، والتنوّعات المذهبية التي ارتبطت بروح القراءة الحداثيّة. ومن هذه المصطلحات:

١- جماليّة التّلقّي؛ وهي نظريّة في فهم النّصوص تقوم على فهم النّصّ في سياقه التّاريخي، مع إعطاء القارئ مساحة معيارية في فهم النّصّ⁵².

ومن الكتب المؤسّسة لهذه النظريّة: «فعل القراءة، نظريّة الأثر الجمالي» لإيزر⁵³. و«جماليّة التّلقّي، نحو تأويل جديد للنّصّ الأدبي» لياوس⁵⁴.

⁵¹ ينظر: الشلبي: القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي، (٣٣).

⁵² ينظر: ديكر و آخر: القاموس الموسوعي الجديد لعلم اللسان، ترجمة: د. منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، (٩٢، ٩٣). خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٦٢).

⁵³ فولغانغ إيزر، ناقد وأكاديمي ألماني، توفي عام ٢٠٠٧م. ينظر: لحداني وآخر: تقديم كتاب فعل القراءة لإيزر، مكتبة المناهل، (٩). خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٦٤/ حاشية).

⁵⁴ هانس روبرت يابوس، ناقد وأكاديمي ألماني، توفي عام ١٩٩٧م. ينظر: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/hans-robert-jauss> . بواسطة: خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٦٢/ حاشية).

⁵⁵ ينظر: خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٥٧).

ومن أسماء هذه النظرية في الترجمة العربية: نظرية الاستقبال، ونظرية التأثير والاتصال، وجمالية التلقي والتواصل الأدبي، ونظرية الواقع الجمالي، وجمالية الألفة، ونظرية التقبل، ونظرية التلقي، ونظرية جمالية التجاوب في الأدب، وقراءة النص وجمالية التلقي، ونظرية التأثير والتقبل⁵⁶.

٢- الفيلولوجيا؛ وهي علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة، وهي قائمة على تحقيق النصوص المبكرة، ودراساتها، واستكشاف علاقتها بنصوص سبقتها⁵⁷.

ويُعدُّ أرنست رينان⁵⁸ هو الممثل الأبرز للاستشراق الفيلولوجي⁵⁹.

ومن أسماء هذا العلم لدى بعض الباحثين: فقه اللغة⁶⁰.

٣- السيميائية؛ وهي "النشاط الذي يختص بالبحث في طبيعة العلامات التي يستخدمها الذهن للوصول إلى فهم الأشياء، أو في توصيل معارفه إلى الآخرين"⁶¹، فهي تبحث في العلامات أو الأسس التي تؤثر في تأويل النصوص⁶².

وقد صار هذا العلم علماً مستقلاً مع كتابات تشارلز ساندرز بيرس (ت ١٩١٤م)⁶³ 64.

ومن أسماء هذا العلم: السيمولوجيا، السيميائيات، علم العلامات، السيرورات التأويلية، السيمياء، السيموطيقا، العلاماتية⁶⁵.

⁵⁶ ينظر: خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٥٧، ٥٩).

⁵⁷ ينظر: السكران، إبراهيم بن عمر: التأويل الحدائ للتراث التقنيات والاستمدادات، ط٢/ ٤٣٨ هـ- ٢٠١٧م، مركز تفكر للبحوث والدراسات، (١٧). مبارك، مبارك: معجم المصطلحات الألسنية، ط١/ ١٩٩٥م، دار الفكر اللبناني-بيروت، رقم (٢٠١٩)، (٢٢٠).

⁵⁸ جوزيف ارنست رينان، كاتب وفيلسوف فرنسي، توفي عام ١٨٩٢م. ينظر: طرايبشي، جورج: معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطق- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، ط٣/ ٢٠٠٦، دار الطليعة-بيروت، (٣٣٩-٣٤١).

⁵⁹ ينظر: السكران: التأويل الحدائ للتراث، (١٩).

⁶⁰ ينظر: وهبة: معجم مصطلحات الأدب، رقم (١٣٢١)، (٤٠٠). السكران: التأويل الحدائ للتراث، (١٧، ١٨).

⁶¹ عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، (١٥٤).

⁶² ينظر: ديكرو: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، (١٩٣).

⁶³ تشارلز ساندرز بيرس، فيلسوف ومنطقي أمريكي، مؤسس البرجماتية، توفي عام ١٩١٤م. ينظر: روزنتال: الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف م. روزنتال وآخر، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة-بيروت، (٩٨).

⁶⁴ ينظر: ديكرو: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، (١٩٤).

⁶⁵ ينظر: ديكرو: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، (١٩٣). خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٧١).

٤-التفكيكية؛ وهي "تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالةً موثوقاً بها"⁶⁶، وهي طريقة تعمل من داخل النص لتجاوز العوامل الخارجية التي تقيد فهمه، كالظروف التاريخية⁶⁷، وتقود إلى فهم واسع متغير بحسب المراحل التاريخية والثقافية التي يعيشها القارئ⁶⁸.

ومن أهم منظري هذه المدرسة الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا⁶⁹ 70.

٥-الهرمينوطيقا؛ وهي "مفهوم يشير إلى تفسير الإشارات النصية، باعتبارها عناصر رمزية معبرة عن النص وعن الحضارة التي نشأ أو ظهر فيها النص"⁷¹، فهي نوع من التأويل يهدف إلى استخراج فهم غير مألوف للنص⁷².

ويرتبط ظهور هذا المصطلح بالحضارة اليونانية؛ ولكن أعيد إحياءه وتوسعت دلالاته في القرن الثامن عشر والقرن العشرين، وصار شاملاً التعامل مع النصوص الدينية⁷³؛ فأول إحياء لهذا المصطلح كان في سياق نقد الكتاب المقدس⁷⁴.

ويعد الفيلسوف الألماني شلايرماخر⁷⁵ باعث الهرمينوطيقا في القرن الثامن عشر، يليه في ذلك الفيلسوف الألماني ديلاي فيلهلم⁷⁶ 77.

المطلب الثاني: نشأة القراءة الحدائية

يرتبط الحديث عن نشأة القراءة الحدائية بنشأة الحدائيات ذاتها؛ فالقراءة الحدائية ما كانت إلا أداة من أدوات الحدائيات، تزيل من خلالها ما يعترضها من معارضة تاريخية أو تراثية.

لا بد هنا من الإشارة إلى الحالة الأوروبية التي كانت موجودة في العصور الوسطى، والتي ظهرت فيها الثورة من الأديان عموماً؛ وذلك بسبب ممارسات الكنيسة، والتي كانت تتمثل في الاستبداد الديني والسياسي والاقتصادي، ومصادمة العلم التجريبي، ومصادمة النظريات الفلسفية الناشئة⁷⁸.

⁶⁶ عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، (١٣١).

⁶⁷ ينظر: عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، (١٤٣).

⁶⁸ حجازي: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، (٤٦).

⁶⁹ جاك دريدا، فيلسوف فرنسي، توفي عام ٢٠٠٤م. ينظر: طرابيشي: المعجم الفلسفي، (٢٨٣).

⁷⁰ ينظر: عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، (١٣١، ١٣٢).

⁷¹ حجازي: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، (٦٦).

⁷² ينظر: مصطفى، عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ط١/ ٢٠٠٧م، رؤية للنشر والتوزيع-القاهرة، (٢٦).

⁷³ ينظر: مصطفى: فهم الفهم، (٢٦، ٣٤). وهبة: معجم مصطلحات الأدب، (٢٠٩).

⁷⁴ ينظر: مصطفى: فهم الفهم، (٦٨).

⁷⁵ فريدرش دانييل شلايرماخر، لاهوتي رومانسي ألماني، توفي عام ١٨٣٤م. ينظر: طرابيشي: معجم الفلاسفة، (٣٩٦، ٣٩٧).

⁷⁶ ديلاي فيلهلم، فيلسوف ألماني، توفي عام ١٩١١م. طرابيشي: معجم الفلاسفة، (٣٠٤-٣٠٦).

⁷⁷ ينظر: الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، (٦٧٨، ٦٧٩). مصطفى: فهم الفهم، (٩٦، ١١٦).

⁷⁸ ينظر: الطويل، توفيق: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب-مصر، (٧٧، ٧٨، ٨٣). أبو زهرة، محمد: محاضرات في النصرانية، ط٤/ ١٤٠٤هـ، الدعوة والإرشاد-السعودية، (٢٠٤-٢٠٧).

لقد تطوّرت هذه الحالة شيئاً فشيئاً، وظهرت لها تجليات عدة؛ من أهمّها حالة كبيرة من التآثر بالحضارات الأخرى، واحتقار رجال الدين، والمفاهيم المسيحية، إلى الإلحاد الصريح⁷⁹.

ومن هذه التجليات كذلك اتجاه الطبقة المثقفة في أوروبا نحو النظريات الفلسفية التي لا تتقيد بالتعاليم الدينية، والتي تنوّعت -على مراحل- ما بين نظريات تعظم العقل، أو العاطفة، أو الحس، أو العلم التجريبي⁸⁰.

وكان من الطبيعي أن تواجه الكنيسة في ظلّ حالة الصراع هذه بالنقد؛ وقد تنوّع هذا النقد ما بين فكر يعادي الدين الكنسي بشكل مباشر، والأديان عموماً كذلك، وما بين فكر يحاول الحفاظ على الإيمان مع العمل على إخضاع المفاهيم الدينية للروح المعادية للكنيسة، والتي تحتكم إلى تلك الأفكار والفلسفات على اختلافها وتنوعها⁸¹.

وكان لهذه الاتجاهات النقدية مظاهر كثيرة متنوّعة، ومن أبرزها:

١- ظهور حركات الإصلاح الديني⁸²، والتي توجت بحركة الإصلاح البروتستانتي على يد مارتن لوثر⁸³ في القرن السادس عشر⁸⁴؛ وكان لهذه الحركة أثر مفصلي على الفكر المسيحي، وفي هذا ينقل لوريمر عن أحد نقاد لوثر: "كتاب العهد الجديد الذي ترجمه لوثر تضاعفت أعداده وانتشر بواسطة أصحاب المطابع، حتى أن الخياط والإسكافي، نعم، حتّى النساء والجهلاء الذين قبلوا الإنجيل اللوثيري الجديد، وأمکنهم قراءة الألمانية قليلاً درسوه بشغف يجلّ عن الوصف كينويك لكل الحق، بعضهم حفظوه عن ظهر قلب، ومضوا به يحملونه داخل صدورهم..."⁸⁵.

وكان من أهم ما انتقده لوثر على الكنيسة استنثار البابا بتفسير الكتاب المقدّس⁸⁶.

٢- وجاء سبينوزا في القرن السابع عشر، وانتقد توظيف الكتاب المقدّس من قبل رجال الكنيسة في سبيل تحقيق مصالحهم، ودعا إلى فهم الكتاب المقدّس من خلال المنهج التاريخي، بحيث لا يكون لألفاظه معنى محدّد لا يتغيّر.

وفي ذلك يقول: "... ولكي نخرج أنفسنا من هذه المتاهات ونحرر فكرنا من أحكام اللاهوتيين المسبقة، وحتى لا نؤمن -في غفلة منا- ببدع من وضع البشر، وكأنّها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدّث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتّباعه لتفسير الكتاب... ولكي لا أطيل الحديث ألخص هذا المنهج فأقول: إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبّعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً -وقبل كلّ شيء- على ملاحظة الطبيعة وجميع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحمّ علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها -أي

⁷⁹ ينظر: ديورانت، ول وايريل: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل-بيروت، (١٦ / ٧٥-٧٨).

⁸⁰ ينظر: الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، (٨٧، ٨٨).

⁸¹ ينظر: العميري، سلطان بن عبد الرحمن: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ط ١ / ٤٣٨ هـ-٢٠١٧ م، تكوين للدراسات والأبحاث، (١ / ٩٥، ٩٦).

⁸² ينظر: أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، (٢١٣-٢١٥).

⁸³ مارتن لوثر، مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتيّة، توفي عام ١٥٤٦ م. ينظر: طرابيشي: معجم الفلاسفة، (٥٨٧-٥٩٠).

⁸⁴ ينظر: لوريمر، جون: تاريخ الكنيسة، (٤ / ١١٥). أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، (٢١٨، ٢١٩).

⁸⁵ لوريمر: تاريخ الكنيسة، (٤ / ١٣٩، ١٤٠).

⁸⁶ ينظر: لوريمر: تاريخ الكنيسة، (٤ / ١٢٢، ١٢٣). أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، (٢٢٤).

على معطيات ومبادئ يقينية- يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب. وعلى هذا النحو... يستطيع كل فرد أن يتقدم (في بحثه) دون التعرض للوقوع في الخطأ، كما يستطيع أن يكون فكرة عما يتجاوز حدود فهمنا...⁸⁷.

٣- وأما القرن الثامن عشر فقد تعرضت فيه الكنيسة لنقد أكثر حدة على يد الفيلسوف الفرنسي فولتير⁸⁸، وقد كان يؤمن بوجود إله، ولكنه كان يهاجم رجال الكنيسة، وينقد الكتاب المقدس بطريقة ساخرة لاذعة⁹⁰.

وقد شهد هذا القرن كذلك إحياء الهيرمينوطيقا، والتي تطرح سؤال: ما المعنى؟ بدل: ما قصد المؤلف؟ وتؤكد على مركزية القارئ في فهم النص، دون ما يريده المؤلف في نفس الأمر⁹¹.

٤- وأما القرن التاسع عشر فقد ظهرت في أوروبا الحاجة إلى تأسيس نظام سياسي جديد بعد الثورة الفرنسية؛ وتصاحب هذا مع ظهور مذاهب فكرية حاولت ملء الفراغ⁹²، وكان من أبرز هذه المذاهب مذهب الفيلسوف الألماني هيغل⁹³، والذي توفي في أول القرن التاسع عشر، إلا أن مذهبه لقي رواجاً كبيراً بين فلاسفة هذا القرن⁹⁴، حيث رأوا فيه خروجاً من حالة التفكير المظلم الذي ساد القرن الثامن عشر، كما كان لأرائه في تفسير التاريخ بريق في عيون فلاسفة هذا القرن⁹⁵.

ومن ضمن الأمور التي تشكل فلسفة هيغل أنه دعا إلى المزيد من التأمل في التاريخ⁹⁶، قائلاً بوجود نظام معين -غير ميتافيزيقي⁹⁷- تنتظم من خلاله الأحداث التاريخية⁹⁸، مقترحاً أن تكون هناك حالة من الصراع بين العناصر المتناقضة في هذا الكون، وهذا الصراع هو الذي يعطي الحركة والحياة، وهذا ما يعرف في الوسط الفلسفي بالديالكتيك⁹⁹.

ومن الأمور التي تثير الاهتمام فيما يتعلق بهذا البحث محاولة بعض تلامذة هيغل تطبيق نظرية هيغل الجدلية على العهد الجديد¹⁰⁰.

⁸⁷ سبينوزا، باروخ: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط 1/ ٢٠٠٥م، دار التنوير-بيروت، (٢٣٤).

⁸⁸ فرانسوا ماري أرويه، المعروف بفولتير، فيلسوف وأديب فرنسي ساخر، ناقد للأديان، توفي عام ١٧٧٨م. طرابيشي: معجم الفلاسفة، (٤٧١-٤٧٥).

⁸⁹ ينظر: العميري: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، (١/ ١٠٨).

⁹⁰ ينظر: الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، (١٨١-١٨٣).

⁹¹ ينظر: ريكور، بول: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد براءة وآخر، ط ١/ ٢٠٠١م، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (٢١). مصطفى: فهم الفهم، (٢٦).

⁹² ينظر: ستروميرج، دونالد: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، ط ٣/ ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، دار القارئ العربي-مصر، (٣٢٣، ٣٢٤).

⁹³ جورج فلهلم هيغل، فيلسوف كلاسيكي ألماني، توفي عام ١٨٣١م. ينظر: روزنتال: الموسوعة الفلسفية، (٥٦٦-٥٦٨).

⁹⁴ ينظر: ستروميرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (٣٥٩).

⁹⁵ ينظر: ستروميرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (٣٦٠).

⁹⁶ ينظر: ستروميرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (٣٦٢).

⁹⁷ الميتافيزيقا هي علم ما بعد الطبيعة، أصل استعمالها يعود إلى أرسطو، ثم توسع استعماله بعد ذلك. ينظر: صليبا: المعجم الفلسفي، (٢/ ٣٠٠-٣٠٤).

⁹⁸ ينظر: مجموعة أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، ط ١/ ١٩٨٩م، دار الفارابي-بيروت، (٢٧١، ٢٨٠).

⁹⁹ ينظر: مجموعة أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، (٢٧٩). بدوي: موسوعة الفلسفة، (١/ ٤٨٨). وسيأتي مفهومه في مطلب: تفسير شحور مظاهر الحياة من خلال قوانين الجدول. في المبحث الأول من الفصل الثاني.

¹⁰⁰ ينظر: ستروميرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (٣٦٣).

ومن الأمور التي قال بها كذلك: الترقى الفكري للبشرية، وأنها كلما تقدّم بها الزمن ارتقت في تفكيرها حتّى تصل إلى الكمال¹⁰¹. وقد بلغ تراث هيغل درجةً من عدم الوضوح إلى حدّ أن تنازعت فيه مذاهبٌ مختلفة متناقضة؛ وكان من أهم هذه المذاهب ما يعرف بالشبيبة الهيجلية، والذين كانوا ذوي اهتمام بالدراسات الدنيّة ونقدها بصورة شديدة¹⁰².

ومن أهمّ ما يميّز هذا القرن كذلك أنّه شهد في آخره -ومع بداية القرن العشرين- تبلور فكرة الحداثة كمصطلح¹⁰³.

وشهد هذا القرن كذلك ظهور الفيلولوجيا بشكل كبير حتى صارت موجةً العصر¹⁰⁴، كما وجّهها المستشرقون بشكل كبير إلى دراسة النصوص الدنيّة والتراثيّة الإسلاميّة، مع محاولة إثبات أنها مستمدّة من حضارات سابقة¹⁰⁵.

٥- ثم بدأ ظهور المناهج النقدية الحديثة في بداية القرن العشرين¹⁰⁶، كجمالية التلقّي، والتفكيكية، والسيميائية، وقد تقدّم تعريف بعض هذه المناهج في المصطلحات ذات الصلة بالقراءة الحداثيّة.

ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأ ظهور القراءة الحداثيّة لنصوص التراث الإسلامي على أيدي فئة معيّنة من العرب والمسلمين، تتلمذت على أيدي المستشرقين، ووظفت المناهج النقدية الغربية في نقد التراث الإسلامي، ومحاولة إعادة قراءة الإسلام بما يتوافق مع روح العصر¹⁰⁷.

المطلب الثالث: سمات القراءة الحداثيّة:

المقصود بسمات القراءة الحداثيّة هنا: الصّفات البارزة لها، والتي تميّزها عن غيرها؛ فالكلام في السمات أوسع من الكلام في الأسس؛ فالأسس تتناول الأصول التي تتبني عليها فكرة ما، في حين أنّ السمات تدخل فيها الأسس ويدخل فيها كذلك مآلات الفكرة، والواقع الذي وصلت إليه.

ويمكن بيان هذه السمات من خلال الحديث حول الأمور الآتية:

أولاً: الموقف من التراث:

تتجاوز القراءة الحداثيّة التراث أو المفاهيم السابقة بشكل حاسم؛ فهي لا تتقبّل التعامل مع المفاهيم السابقة أو التراثيّة للنصّ، فضلاً عن أن تقبل أن تحتمك إليها، وهذا التّجاوز قد يتخذ شكل النّقد، أو الهجوم والسّخرية.

¹⁰¹ ينظر: مجموعة أساتذة سوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، (٢٨٥).

¹⁰² ينظر: ستروميرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (٣٧١). روزنتال: الموسوعة الفلسفية، (٥٦٨، ٥٦٩).

¹⁰³ ينظر: مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩٥ / ٩٤، ٩٥).

¹⁰⁴ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (١٧).

¹⁰⁵ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (١٨).

¹⁰⁶ ينظر: خليف: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، (٥٢، ٥٣).

¹⁰⁷ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (١١، ١٢، ٣٩). الشلبي: القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي، (٣٩، ٤٠، ٧٨-٨٠).

وفي هذا يقول ريكور: "فالهرمينوطيقا تبدأ بدورها عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث، نقطع علاقة الانتماء لمنحها دلالة ما"¹⁰⁸.

وتعد هذه السمة سمة أساسية للقراءة الحداثية؛ فمهما اختلفت الوسائل والمناهج، فإنها تلتقي عند هذه السمة، وقد جاء في الموسوعة العربية العالمية في وصف الحداثة: "... وناذت بضرورة إعادة تفسير الدين وقراءة النصوص الدينية في ضوء المعطيات العلمية والتاريخية والسيكولوجية والفلسفية التي وفرها القرن التاسع عشر، والنظر إلى الدين ونصوصه بعين ناقدة صارمة"¹⁰⁹.

ثانياً: الخلفية الفكرية:

فأصحاب القراءة الحداثية ينطلقون من خلفية فكرية واضحة من حيث الأصول والهدف، ولكنها مختلفة من حيث الوسائل والطرق.

أما الأصول الفكرية المحركة لهذه القراءة فمن أبرز ما يبينها: وجود حالة من الثغرة من الأديان عموماً؛ وذلك بسبب ما عاشه الغرب من الاستبداد الكنسي؛ وهذه الحالة سيطرت على القراءة الحداثية بشكل واضح؛ ولذلك كان الهدف الواضح المعلن للقراءة الحداثية هو إيجاد فهم جديد للنصوص، يتجاوز التراث، ويتوافق مع روح العصر¹¹⁰.

ولكن ومع تشدد القراءة الحداثية من هذه الناحية إلا أنها تتسم بسيولة معرفية من ناحية عدم وجود قواعد فكرية ثابتة تدعو إلى فهم النصوص على أساسها؛ فقد تعتمد القراءة الحداثية بشكل أساسي على العقل بمنظور معين، وقد تعتمد على النظرة المادية، أو العاطفة؛ في قواعد وأسس تختلف باختلاف الزمان أو المكان أو حتى الأشخاص¹¹¹، ولكن العامل الجامع لها هو رفض التقييد بالفهم الماضي للنص.

ثالثاً: طريقة التعامل مع النص:

تعددت الطرق والمناهج التي وظفها أصحاب القراءة الحداثية في سبيل تجاوز الدلالة التراثية للنص؛ ومن المعالم العامة التي تبرز بشكل واضح في هذه المناهج:

١- أنسنة النص: والمقصود بذلك نزع القدسية عن أي نص بما في ذلك نصوص الوحي؛ وذلك من خلال رفض أصحاب القراءة الحداثية التعامل مع أي نص على أنه منسوب إلى الله تعالى؛ بل يتم التعامل مع على أنه نص بشري¹¹².

٢- موت المؤلف: والمقصود بذلك فصل النص عن بعض الاعتبارات التي يمكن أن يكون له دور مؤجّه في فهم النص، بما ذلك مقصود المؤلف، والقرائن الزمانية أو المكانية المحتقة بالنص؛ فالقارئ يبحث فيما يمكن أن يفهمه هو من النص، لا فيما أرادته كاتب النص¹¹³.

¹⁰⁸ ريكور: من النص إلى الفعل، (٤٦).

¹⁰⁹ مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩/ ٩٤، ٩٥).

¹¹⁰ ينظر: مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، (٩/ ٩٤).

¹¹¹ ينظر: تورين: نقد الحداثة، (٣٠).

¹¹² ينظر: عمارة، محمد: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط١/ ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، مكتبة الشروق الدولية-القاهرة، (٢٠).

¹¹³ ينظر: عمارة: قراءة النص الديني، (١٤، ١٥).

ومن أهم ما يترتب على هذا الأمر¹¹⁴:

أ - عدم وجود فهم محدّد للنّصّ.

ب- تعدّد تفسيرات النّصّ بحسب قارئيه؛ فالنّصّ الواحد يمكن أن تكون له تفسيرات كثيرة غير محدودة، كلّما قرأه إنسانٌ كان له الحقُّ في تفسيره بحسب ما يراه.

3- تجاوز الألفاظ أو المعاني الواضحة لها: فالقراءة الحداثيّة في بحثها عن المعاني الغامضة والجديدة بالروح التي تريدها فإنّها -في الغالب- لن تجد ألفاظ النّصّ مساعداً على ذلك؛ ولذلك فإنّهم يحاولون تجاوز الألفاظ أو السياقات التي تدل على المعاني المتداولة، ومن أهم صور هذه المحاولات:

أ- البحث في بعض الجذور اللغوية للكلمات، حتى لو كانت ارتباطات بعيدة غريبة، كما في قول بعض المستشرقين إنّ اسم المهاجرين مأخوذ من (هاجر) زوجة إسماعيل عليه السّلام؛ لإنكار أنّه كونه اسماً للصّحابة الذين هاجروا من مكّة إلى المدينة¹¹⁵.

ب- اللجوء إلى الطّرق الرّمزيّة الإشاريّة؛ كما في اعتماد الهرمينوطيقا على الرّموز في سبيل افتراض المعاني¹¹⁶.

ج- إسقاط المعنى المطلوب على النّصّ بنوع من الاستبداد، وذلك كادعاءات المستشرقين أنّ شعائر الإسلام المذكورة في القرآن مأخوذة عن حضارات سابقة¹¹⁷.

رابعاً: طبيعة الحداثة من ناحية الاستقرار:

فالقراءة الحداثيّة طبيعتها هُدميّة، لا تعمل على تقديم فهم فاضل للنّصوص بقدر ما تعمل على هدم الفهم السابق لمجرّد كونه سابقاً، وهذا يستفاد عند النّظر في وصف الحداثة وتعريفاتها، والتي تقدّم شيء منها في تعريف الحداثة في الاصطلاح.

ومن أسباب ذلك أنّ القراءة الحداثيّة تتعامل مع النّصوص التّراثيّة على أنّها عائق أمام التّقدّم؛ ولذلك فإنّ المهمّ بالنّسبة لأصحاب هذه القراءة هو التخلّص من الفهم السابق للتّراث، وليس إنشاء فهم منضبط صحيح له؛ لأنّ الهدف هو تقديم بديل جديد لا علاقة له بالموروث.

وفي هذا يقول ألان تورين: "... ولأنّ فكرة الحداثة نفسها هي فكرة نقديّة وليست فكرة بناءة، فهي تنادي بنقد مفرط في الحداثة، وهو ما يحمي من الحنين إلى الماضي الذي نعرف كيف ينقلب بسهولة إلى مسار خطير"¹¹⁸.

¹¹⁴ ينظر: عمارة: قراءة النصّ الديني، (١٧).

¹¹⁵ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتّراث، (١٠٧).

¹¹⁶ ينظر: حجازي: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، (٦٦).

¹¹⁷ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتّراث، (١١٧).

¹¹⁸ تورين: نقد الحداثة، (١٣٠).

ومن أسباب ذلك أيضا أن الحالة الحدائثية حاولت التخلص من وجود نموذج ثابت؛ ولذلك فإن التغير الدائم يُعدّ من أهم صفاتها التي تحارب ما تراه استبدادا¹¹⁹.

خامساً: صبغة القراءة الحدائثية:

من السمات البارزة للقراءة الحدائثية أنها تحمل جينات البيئة التي ولدت فيها؛ فالقراءة الحدائثية ولدت في الغرب، ولذلك فإنها من الطبيعي أن تحمل روح الثقافة الغربية، بما فيها من استعلاء على غيرها، واحتقار للحضارات الأخرى، وإقصاء للقيم، وإعلاء للمادية¹²⁰.

يقول المسيري: "هذه هي الحدائث التي تبنّاها العالم الغربي، والتي تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنه هو (وليس الإنسان أو الإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنه مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدماً وقوة"¹²¹.

المطلب السابع: القراءة الحدائثية في العالم العربي:

لطالما شكّل العالم الإسلامي مشكلة فكرية وسياسية للدول الغربية¹²²، ولم تكن الصراعات المادية وحدها هي التشكّل الوحيد لتلك الحالة، بل كان للصراع الفكري ميدانه الواسع كذلك¹²³، ومن المعلوم أن السيطرة الفكرية والسياسية قرينتان في غالب الأحوال؛ فما من سيطرة سياسية إلا ويقترن معها تأثير فكري، وكذلك العكس¹²⁴.

ولطالما تأثر الغرب بالعالم الإسلامي بسبب القوة السياسية التي كانت ظاهرة فيه؛ فتارة يهيم بعض أبنائه بفلسفة ابن رشد¹²⁵، وتارة تجذبهم جامعات الأندلس¹²⁶، وتارة تستحوذ اللغة العربية على ذائقتهم¹²⁷.

وهذه الحالة من طبيعة البشر؛ فإذا كانت الأمم قد تتأثر ببعضها وهي في سلامة وقوة؛ فكيف بحال الأمم المهزومة مع الأمم الغالبة؟ وقد عقد ابن خلدون في تاريخه فصلاً بعنوان: "في أنّ المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده" وقال فيه: "والسبب في ذلك أنّ النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنّما هو لكمال الغالب... ولذلك ترى المغلوب يتشبه دائماً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه، في اتّخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله..."¹²⁸.

¹¹⁹ ينظر: تورين: نقد الحدائث، (٢٠). القرني: موقف الفكر الحدائثي من أصول الاستدلال في الإسلام، (٧٦، ٧٧).

¹²⁰ ينظر: المسيري: دراسات معرفية في الحدائث الغربية، (٣٣-٣٥).

¹²¹ المسيري: دراسات معرفية في الحدائث الغربية، (٣٥).

¹²² ينظر: قطب، محمد: واقعا المعاصر، ط١/ ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، دار الشروق-القاهرة، (١٧٨-١٨٠).

¹²³ ينظر: قطب: واقعا المعاصر، (١٨٢، ١٨٣).

¹²⁴ ينظر: السكران، إبراهيم بن عمر: سلطة الثقافة الغالبة، ط١/ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، دار الحضارة-الرياض، (٢٤، ٢٥).

¹²⁵ ينظر: العميري: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، (١/ ٩٥).

¹²⁶ ينظر: المبارك، هاني: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، ط١/ ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، دار الفكر المعاصر-بيروت، (٥١، ٥٢).

¹²⁷ ينظر: السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا، ط١/ ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، دار الوراق-بيروت، (٨٦).

¹²⁸ ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، بعناية: خليل شحادة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، دار الفكر-بيروت، (١/ ١٨٤).

ولم يكن العالم الإسلامي -بعد ضعفه ولحوق الهزائم به- بمعزل عن هذه السُّنة؛ فمع ظهور الضَّعف السياسي بدأت بعض الأصوات في العالم العربيّ تطالب باستتساخ تجارب أعدائها.

وسيكون الكلام حول القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ من خلال نقطتين تعريفيتين، وهما: نشأة القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ وأهم رموزها، والنقطة الثّانية في بيان سمات القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ.

أولاً: نشأة القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ وأهم رموزها:

في عام 1858م أنشأت بريطانيا حكومةً استعماريّة في الهند -التي احتلتها عام 1756م-؛ وكان تحييد المسلمين عن مقاومة الاستعمار من أهم ما يمكن أن تنجزه هذه الحكومة، وفي هذا الجوّ ظهرت دعوة سيّد أحمد خان¹²⁹، والتي كانت تدعو إلى إعادة قراءة الإسلام بما يتوافق مع حضارة الغرب، كإعادة قراءة العقيدة الإسلاميّة، والأحكام المتعلّقة بالجهاد ومقاومة الاستعمار؛ فلقبت هذه الدعوة الدّعم من الحكومة البريطانيّة¹³⁰؛ ثم توالى وصول الاحتلال الغربيّ إلى الدّول العربيّة، وبدأت دعوات إعادة قراءة التراث بالانتشار وسط طبقة معيّنة من العرب¹³¹.

ومن أهم أسباب نشوء هذه القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ والإسلامي:

1- انتشار النّفسيّة المنهزمة التي تُحسّ بالنقص أمام الاستعمار؛ والسبب في ذلك أنّ كثيراً من شعوب العالم الإسلاميّ والعربيّ بخاصة عانت من الإهمال والظلم في أواخر عهد الدّولة العثمانيّة¹³²، ثم بدأ الاحتلال الغربيّ لبلاد المسلمين، وأظهر ما لديه من قوّة ماديّة وثقافيّة؛ وهذه أجواء محفّزة لنشأة تلك النّفسيّات المنهزمة، التي لم تجد دولة قويّة تحميها وترتقي بها.

2- الفراغ الثقافيّ الذي كان يعانيه كثير من المسلمين؛ ومن أسبابه حالة الضَّعف السياسيّ، ووجود بعض من ينادي بعدم فتح باب الاجتهاد¹³³، ووجود الدعوة إلى العقائد الشّركيّة الخرافيّة في بعض الأحيان¹³⁴.

وهذا الجو ساهم بشكل كبير في وجود تصوّر غير صحيح عن الإسلام، بما فيه من معالم الجمال والعدل والقوّة والعزّة.

3- ابتعاث نخبة من شباب العرب للدراسة في الدّول الغربيّة؛ فالشباب العربيّ الذي عاش أجواء التّخلف السياسيّ والدينيّ لا شك أنّه سيذهب إلى الدّول الغربيّة القويّة بقلب مفتوح، وعقل مهيباً لاستقبال كل ما يلقي إليه، بغضّ النّظر عن كونه صواباً أم خطأ¹³⁵.

¹²⁹ من الدعاة إلى تجديد الإسلام في الهند، توفي عام 1898م. ينظر: زيدان، جرجي: تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، 2012م، مؤسسة هنداوي، (2/ 85).

¹³⁰ ينظر: البيه، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، طء، مكتبة وهبة-القاهرة، (28، 29، 32).

¹³¹ ينظر: قطب: واقعا المعاصر، (280، 281).

¹³² ينظر: قطب: واقعا المعاصر، (142، 143).

¹³³ ينظر: الزهراني، علي بن بخت: الانحرافات العقديّة والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما على حياة الأمة، دار الرسالة-مكة، (713).

¹³⁴ ينظر: مجلة المنار، (1/ 409-415).

¹³⁵ ينظر: قطب: واقعا المعاصر، (194، 195).

هذه الأسباب من أهم عوامل نشأة القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ؛ ومن أهم رموز هذه الحالة:

١- سيّد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م)، وتقدّم الحديث عنه.

٢- جورجى زيدان (١٨٦١-١٩١٤م): وهو أديب صحفيّ لبنانيّ، له اهتمام كبير بالدراسات الاستشراقية، وله صلة عميقة بالمستشرقين بدأت لما سافر إلى لندن عام ١٨٨٦م بهدف دراسة أعمال المستشرقين، ويُعدّ رائد الكُتّاب في قراءة التراث الإسلاميّ قراءة تاريخية.

وأهمّ كتبه في ذلك: «تاريخ التمدّن الإسلاميّ»، و«تاريخ آداب اللغة العربيّة»¹³⁶.

٣- أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م): وهو أديب مصريّ، ولد وتعلّم في مصر، وتقلّد عددًا من المناصب في مؤسّساتها، واطلع على الكتابات الأدبيّة الغربيّة عن طريق مجموعة من الأصدقاء¹³⁷.

ويُعدّ أحمد أمين خليفة جورجى زيدان في باب القراءة الحداثيّة العربيّة للتاريخ الإسلاميّ، ومؤلفه المشهور في ذلك هو سلسلة: «فجر الإسلام»، و«ضحى الإسلام»، و«ظهر الإسلام»، وهي سلسلة مميّزة، ولكنّه اعتمد فيها على تحليلات المستشرقين، إلّا أنّه يعيدها بلغة دبلوماسيّة¹³⁸.

٤- أدونيس (علي أحمد سعيد) (١٩٣٠-٢٠١٤م): وهو شاعر سوريّ لبنانيّ، ذو أصول فكريّة ماركسيّة.

أهمّ أعماله المتعلّقة بالقراءة الحداثيّة هو كتاب: «الثأب والمتحوّل بحث في الإبداع والاتباع عند العرب»¹³⁹.

٥- محمد عابد الجابريّ (١٩٣٦-٢٠١٠م): وهو مفكّر مغربيّ، ذو أصول فكريّة ماركسيّة، وكان أحد قيادات الحزب الاشتراكيّ إلى عام ١٩٨١م، إلّا أنّه لم يكن من الماركسيين المنغلّقين، بل حاول التّجديد في المنظومة الماركسيّة¹⁴⁰.

ويمثّل طرحه الحداثيّ انعطافًا في تاريخ الحداثة العربيّ، ومما يميّزه محاولته الوصول إلى عقل القارئ بخلاف غيره من الحداثيين. ومن مؤلّفاته: سلسلة نقد العقل العربيّ¹⁴¹.

٦- محمّد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠م): وهو مفكّر جزائريّ، رهن على قراءة التراث الإسلام بلغة فرنسيّة، ونقد صارم.

ومن أهمّ أعماله: «قضايا في نقد العقل الدينيّ»، و«الفكر العربيّ الإسلاميّ نقد واجتهاد»، و«من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ»¹⁴².

¹³⁶ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (٣٩-٤١).

¹³⁷ ينظر: البيومي، محمد رجب، أحمد أمين مؤرخ الفكر الإسلامي، ط ١/ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، دار القلم-دمشق، (٩، ١١، ١٢).

¹³⁸ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (٤٢، ٤٣). البيومي: أحمد أمين مؤرخ الفكر الإسلامي، (١٥).

¹³⁹ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (٥٢).

¹⁴⁰ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (٥٩، ٦٢، ٦٣).

¹⁴¹ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث، (٥٩، ٧٣).

¹⁴² ينظر: خليل، أحمد خليل: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، (١/ ٨٦-٨٩).

٧-محمد شحرور، وسيأتي التعريف به في المبحث الثاني من هذا الفصل.

ثانياً: سمات القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ:

لم تكن القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ غريبة عن القراءة في الغرب؛ فمن نظر نظرة خاطفة على الأحوال التي اقتترنت بنشأة القراءة الحداثيّة في العالم العربيّ، ثم نظر في طرق النّقد والمخرجات؛ لم يكد يميّز بينهما، ممّا دعا بعض الباحثين إلى وصف الحداثيين العرب بأنهم "وكلاء توزيع" للمستشرقين¹⁴³.

إنّ الحداثيين العرب لم يكونوا خجلين من هذه العلاقة، بل كانوا يعلنون ذلك، ويبجلون أساتذتهم الغربيين الذين كانوا سبباً في تكوين عقولهم الحداثيّة.

قال محمد أركون: "كنت قد ذكرت آنفاً لائحة بأسماء الباحثين الرّواد الذين ساهموا في الدّراسات القرآنيّة بشكل علمي، وأدوا إلى تقدّمها، أو تقدّم معرفتنا العلميّة بالقرآن، وربّما كان القارئ قد لاحظ أنّي لم أذكر إلا أسماء مستشرقين¹⁴⁴".

ولذلك فإنّ ما تقدّم من سمات للقراءة الحداثيّة لدى الغرب موجودٌ بشكل واضح في قراءة الحداثيين العرب؛ ففي الموقف من التّراث يؤكّد الحداثيون العرب موقفهم الحاسم تجاهه. قال أدونيس: "اليوم تنطلق الحداثة -وهي امتداد لما سمّيته بالتحوّل- من افتراض نقص أو غياب معرفتي في الماضي... وتتطلق السلفيّة -وهي امتداد لما سمّيته بالثبات- من افتراض الكمال في المعرفة بالنصّ والنقل... هذان تصوّران ينفي أحدهما الآخر"¹⁴⁵.

وفي الخلفيّة الفكرية يصرّحون بضرورة تجاوز المفاهيم السابقة أو التّراثيّة للوصول فهم جديد للإسلام. يقول عبد المجيد الشرفي: "إنّ أسلمة الحداثة قد تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي... أمّا تحديث الإسلام فمفهوم له أنصاره المتحمّسون وله خصومه المعادون، يدعو له من يميّز بين الدّين وبين الفهم، ويعارضه من لا يرى في الإسلام سوى بعده الإلهيّ المفارق"¹⁴⁶.

وفي تأكيد هذه القناعة المُسبّقة يقول أركون -في إجابة عن سؤال: ما هي المهمة العاجلة بعد أن نخلو لأنفسنا، بأنفسنا؟-: "المهمة العاجلة تتمثّل في ما يلي: إعادة قراءة كلّ التراث الإسلاميّ على ضوء أحدث المناهج اللغويّة والتاريخيّة... ثمّ القيام بعدد بتقييم فلسفيّ شامل لهذا التّراث لطرح ما أصبح ميّناً فيه ومعرقلاً لحركة التّطور، والإبقاء على العناصر الصّالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد"¹⁴⁷.

وفي اتّفاقهم على الأساس واختلافهم في المنهجية الإجرائيّة يقول الجابري -في سياق مقارنة بين طريقتيه وطريقة أركون-: "وهذا بطبيعة الحال هو ما يعطي كل بحث مشروعيتّه وأصالته. نحن جميعاً نشغل في موضوع واحد هو الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ولكن لا من زاوية

¹⁴³ ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتّراث، (٢٣٠).

¹⁴⁴ أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط١/ ١٩٩٩م، دار الساقي-بيروت، (٣٩، ٤٠).

¹⁴⁵ أدونيس: الثابت والمتحول، (١/ ١٨، ١٩).

¹⁴⁶ الشرفي: الإسلام والحداثة، (١٨٥، ١٨٦).

¹⁴⁷ أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت، (٢٩٢).

واحدة، بل لكل منا الزاوية التي ينظر منها، وأعتقد أن تعدد زوايا النظر ووجهات النظر حول موضوع واحد شيء مهم جداً، لا بل ضروري جداً¹⁴⁸.

وأما طريقة التعامل مع نصوص القرآن فإنهم يتعاملون معها على أنها نصوص غير مقدّسة، تحتل مفاهيم مفتوحة.

يقول علي حرب -مبيناً طبيعة النقد الذي يمارسه الحداثيون العرب-: "لا مرأ أن النقد كما يمارسه أركون والآخرين يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، بتعريفه آليات الأسطورة والتعالّي التي يمارسها الخطاب القرآني في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانية"¹⁴⁹.

ويقول حسن حنفي -في سياق حديثه عن الهرمينوطيقا-: "... لأنه كما قلنا إن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات، وإن كل ما يستطيعه القارئ أو المفسر هو أن يحيي النص من جديد، ليس بمدى مطابقته مع مؤلفه الأول، بل مدى مطابقته مع المفسر الثاني، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي وليس المؤلف الأول"¹⁵⁰.

وبهذا يتبين الفرق الكبير بين هذه الممارسة الحداثية وبين مراعاة السياق أو الواقع في فهم النص، والذي راعاه التراث الإسلامي ضمن منظومته في التعامل مع النص الشرعي.

ولا يقف الأمر عند حد تعامل الحداثيين العرب مع النص القرآني على أنه نص بشري، بل يتعدى ذلك إلى الطعن في صحة وصول المصحف إلينا. يقول الشرفي: "لفظ القرآن لا يصح أن يطلق إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة، أما ما جُمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون «بين دفتين» فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقر النبي ولم يأمر به"¹⁵¹.

وأما علم أصول الفقه فإن الحداثيين يؤكّدون رفضهم له لما فيه من ضبط لفهم النصوص، كما في قول أركون: "إن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل (علم أصول الدين وأصول الفقه) تهدف إلى تحقيق غرض مزدوج" وقال في الغرض الثاني: "توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره. بمعنى آخر أن علم الأصول قد ساهم على المستوى الثقافي في جعل القانون المبلور والمنجز في الواقع من قبل القضاة والفقهاء الإسلاميين الأول من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة ببيئات الحجاز والعراق وسورياً إبان القرنين الأول والثاني للهجرة، أقول: قد ساهم في جعله يبدو مقدّساً ومتعالياً لا بشرياً"¹⁵².

¹⁴⁸ الجابري: محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط 1/ 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، (321).

¹⁴⁹ حرب، علي: نقد النص، ط 4/ 2005م، المركز الثقافي العربي، (203).

¹⁵⁰ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 19 (إشكاليات التأويل)، 1423هـ-2002م، الفلاح للنشر والتوزيع-بيروت، الهرمينوطيقا وعلوم التأويل حوار مع حسن حنفي، (100).

¹⁵¹ الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط 2/ 2008م، دار الطليعة-بيروت، (49).

¹⁵² أركون: محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 2/ 1996م، مركز الإنماء القومي-بيروت، (21، 22).

وكذلك يتابع الحدائون العرب الغربيين في أن الحداثة عدمية، ولا تقدّم بديلاً. يقول أركون: "الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقاً لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل"¹⁵³.

ولكن ومع كون القراءة الحداثية في العالم العربي نسخة عنها في الغرب، إلا أن هناك ما يميّز هذه النسخة، تبعاً للظروف التي نشأت فيها، ومن أهم هذه السمات:

١- عدم الاتساق في النظرة المؤسّسة؛ فليس من الخفي أن الظروف الدينية والسياسية التي عاشتها أوروبا لم تتوفر في العالم العربي؛ فالحالة الحداثية في الغرب كانت نتيجة لحالة عامّة من البعد عن الدين والنقرة منه بسبب الاستبداد الديني الذي مارسه الكنيسة، فمع القرن الثاني عشر كانت حالات الإلحاد ومخالفة الكنيسة منتشرة في أوروبا¹⁵⁴، في حين أن العالم العربي -على ما حلّ به من خلل ومصائب- لم يشهد ما شهدته أوروبا من حالة دينية تدعو الناس إلى ترك الدين ومعاداته؛ بل لم يعرف العالم العربي والإسلامي هذه الحالة إلا مع الغزو الغربي، الذي كان من أهم ما فعله تغذية تلك النزعات المخالفة للدين¹⁵⁵.

والحداثة العربية تقوم على التسوية بين التراث الإسلامي وبين التراث الكنسي الغربي، وبناءً على ذلك ترى أن الحل الذي صنعه الأوروبيون سيكون صالحاً للعالم العربي والإسلامي¹⁵⁶.

ولا يخفى ما في هذه النظرة من سذاجة وتسطيح؛ لما تشتمل عليه من فهم غير صحيح لطبيعة الدين الإسلامي، بل وطبيعة التاريخ الإسلامي؛ فالذي يعرف طبيعة الإسلام يرى بوضوح أنه لم يؤسس للاستبداد الديني، ولا الظلم السياسي، وأنه ترك مساحةً كبيرةً للاجتهاد الديني، والتقدّم في العلوم التجريبية، كما أنه حرّم على الأمة أن تترك إنكار المنكر، بما في ذلك ترك الفاسد على فساد، والظالم على ظلمه.

٢- العزلة عن الناس وعدم القدرة على التفاعل معهم؛ ومن أهم أسباب ذلك ما تقدّم من فساد النظرة المؤسّسة للحداثة العربية؛ فإذا كان الحدائي الغربي قد وجد أمامه حالة دينية مهذّمة أصلاً، فحاول الإصلاح بحسب ما توصل إليه من أفكار؛ فإن الحدائي العربي وجد أمامه بنياناً فكرياً قوياً، وإيماناً كامناً في نفوس الناس، ولذلك فإنه يحاول أن يهدم في البداية ذلك البنيان الراسخ، ليصل إلى الحالة الأوروبية، ثم يقوم بالإصلاح الذي يحلم به.

وبعدما تحدث أركون عن ضرورة إيجاد صراع بين الفكر التراثي والحدائي لتستطيع الحداثة تقديم حالة فكرية بديلة، قال -معبّرًا عن تلك العزلة -: "أما الآن فإن الغلبة تبدو شبه كاملة لصالح التقليد والنظرة اللاتاريخية للأمر. فالشارع العربي أو المكتبات العربية والإسلامية تغض بكتب التراث التي ترسخ الصورة التقليدية عن التراث، ولكّك لا تكاد تجد كتاباً واحداً يجسّد النظرة التاريخية والعقلانية. كيف تريد -والحالة هذه- ألا ينتصر الأصوليون؟"¹⁵⁷.

¹⁵³ أركون وآخر: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ترجمة: عقيل حسين، ط 1/ 2008م، دار الساقي-بيروت، (177).

¹⁵⁴ ينظر: ديورانت: قصة الحضارة، (16/ 78-75).

¹⁵⁵ ينظر: البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، (28، 29، 32).

¹⁵⁶ ينظر: أركون: قضايا في نقد العقل الديني، (328).

¹⁵⁷ أركون: قضايا في نقد العقل الديني، (293).

ومن وسائل بعض الحدائين في التعامل مع هذه العزلة: اللجوء إلى الأطروحات المموّهة وغير الواضحة، والتدرّج في إيصال الأفكار. يقول حسن حنفي: "نصر أبو زيد قال أشياء كنت أتمنى أن أقولها، ولكن ربّما استخدامي لآليات التخفي حال بين فهم ما أردت أن أقول، نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتّم تصفيّتنا واحداً واحداً، ولذلك أرى أنّ أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب «حرب العصابات»، اضرب واجر، ازرع قنابل موقوتة في أماكن متعدّدة، تنفجر وقتما تنفجر، ليس المهمّ هو الوقت، المهمّ أن تغيّر الواقع والفكر...¹⁵⁸."

وهذا الكلام واقعيّ؛ والواقع يقول إنّ الفكر الحدائني لا يمكن أن يصل إلى درجة يتفاعل فيها مع الناس إلا من خلال آلة إعلاميّة ضخمة، وميزانيّة أضخم، وسلطة دكتاتوريّة تفرض الحدائنة على المسلمين فرضاً.

٣- الانفتاح العاطفيّ على الغرب؛ فالحدائون العرب يتعاملون بنوع من النقبّل الذي يمكن أن يوصف بالعاطفيّ؛ ويظهر ذلك من خلال بعض عباراتهم التي يدعون فيها إلى ابتلاع الثقافة الغربيّة بالجملة، كما في العبارة المشهورة: "لكنّ السبيل إلى ذلك ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملقّقة، وإنّما هي واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذّة ليس لها تعدّد، وهي: أنّ نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرّها، حلوها ومرّها، وما يحبّ منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب"¹⁵⁹.

نعم توجد أطروحات نقدية وجهها بعض الحدائين إلى المستشرقين -مثلاً- ولكنّها تدور حول الآليات والوسائل، لا حول روح الحدائنة¹⁶⁰، ولذلك فإنّه يمكن وصف هذا النوع من النقد بأنه خلاف داخلي.

الخاتمة:

من أهمّ النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

١- المعنى الأساسي للقراءة الحدائنية يقوم على التحرر من المفاهيم السابقة للنص مهما كانت، وعلى تحديد معنى النص من خلال قرائه، بما يحملونه من أفكار واتجاهات.

٢- يمكن تعريف القراءة الحدائنية أنها فهم النص بناء على الخلفية الفكرية للقارئ، مع قطع النظر عن أي فهم آخرى.

٣- تعددت المصطلحات التي لها صلة بالقراءة الحدائنية، ومن أهمها: جمالية النقلي، والفيلولوجيا، والهرمينوطيقا.

٤- اقترن ظهور مصطلح القراءة الحدائنية بتقلبات فكرية وسياسية كثيرة في الحالة الغربية.

٥- انتقل مصطلح القراءة الحدائنية إلى العالم الإسلامي عن طريق شخصيات تتلمذت على أيدي المستشرقين.

¹⁵⁸ بواسطة: السكران: التأويل الحدائني للتراث، (٥٦).

¹⁵⁹ طه حسين، طه حسين علي بن سلامة: مستقبل الثقافة في مصر، ط٢/ دار المعارف-القاهرة، (٣٩).

¹⁶⁰ ينظر: السكران: التأويل الحدائني للتراث، (٢٥).

٦- حملت القراءة الحداثية في العالم الإسلامي سمات القراءة الحداثية الغربية، مع التميز في بعض الأمور، من أهمها: فقدان الاتساق في النظرة المؤسسة، والعزلة عن الواقع.

المراجع:

- أدونيس، علي أحمد: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ط٧/ ١٩٩٤م، دار الساقى-بيروت.
- أركون: محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط٢/ ١٩٩٦م، مركز الإنماء القومي-بيروت.
- أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط٢/ ١٩٩٦م، مركز الإنماء القومي-بيروت.
- أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط١/ ١٩٩٩م، دار الساقى-بيروت.
- أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت.
- أركون وآخر: من مناهن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ترجمة: عقيل حسين، ط١/ ٢٠٠٨م، دار الساقى-بيروت.
- أنيس، إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط.
- بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١/ ١٩٨٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت.
- البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط٤، مكتبة وهبة-القاهرة.
- البيومي، محمد رجب، أحمد أمين مؤرخ الفكر الإسلامي، ط١/ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، دار القلم-دمشق.
- تورين، ألان: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، ١٩٩٧م، المجلس الأعلى للثقافة.
- الجابري: محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط١/ ١٩٩١م، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت.
- الجرمي، إبراهيم محمد: معجم علوم القرآن، ط١/ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، دار القلم-دمشق.
- حرب، علي: نقد النص، ط٤/ ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، بعناية: خليل شحادة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، دار الفكر-بيروت.
- خليف، عبد القادر: مصطلح القراءة في النقد العربي المعاصر، ٢٠١٧-٢٠١٨م، رسالة دكتوراه في اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح-الجزائر.
- خليل، أحمد خليل: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين.
- ديكرو وآخر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: د. منذر عياشي، المركز الثقافي العربي.
- ديورانت، ول وإيريل: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل-بيروت.
- الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، دار الحديث.
- ريكور، بول: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وآخر، ط١/ ٢٠٠١م، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- الزهراني، علي بن بخيت: الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما على حياة الأمة، دار الرسالة-مكة.
- أبو زهرة، محمد: محاضرات في النصرانية، ط٤/ ١٤٠٤هـ، الدعوة والإرشاد-السعودية.

- السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا، ط1/ 1420هـ-1999م، دار الوراق-بيروت.
سبيلا، محمد: مدارات الحداثة، ط1/ 2009م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
سبينوزا، باروخ: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط1/ 2005م، دار التنوير-بيروت.
سترومبيرج، دونالد: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، ط3/ 1415هـ-1994م، دار القارئ العربي-مصر.
السكران، إبراهيم بن عمر: التأويل الحدائي للتراث التقنيات والاستمدادات، ط2/ 1438هـ-2017م، مركز تفكر للبحوث والدراسات.
السكران، إبراهيم بن عمر: سلطة الثقافة الغالبة، ط1/ 1435هـ-2014م، دار الحضارة-الرياض.
شحرور، محمد: دليل القراءة المعاصرة للتزليل الحكيم المنهج والمصطلحات، ط1/ 2016م، دار الساقى-بيروت.
الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2/ 2008م، دار الطليعة-بيروت.
الشرفي، عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ط2/ 1991م، الدار التونسية للنشر.
الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني، ط2/ 1990م، الدار التونسية للنشر.
الشلفي، عبد الولي بن عبد الواحد: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين مقدمات في الخطاب والمنهج، ط1/ 2013م، مركز نماء للبحوث والدراسات-بيروت.
صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ط1/ 1982م، دار الكتاب اللبناني-بيروت.
طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، ط2/ دار المعارف-القاهرة.
الطويل، توفيق: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب-مصر.
عبد المنعم، محمود عبد الرحمن: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة.
علوش، سعيد: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1/ 1405هـ-1985م، دار الكتاب اللبناني-بيروت.
عمارة، محمد: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط1/ 1427هـ-2006م، مكتبة الشروق الدولية-القاهرة.
العميري، سلطان بن عبد الرحمن: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ط1/ 1438هـ-2017م، تكوين للدراسات والأبحاث.
عنابي، محمد: المصطلحات الأدبية الحديثة، ط3/ 2003م، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان).
ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي (ت 395هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 1399هـ-1979م، دار الفكر.
الفراهيدي، الخليل بن أحمد (170هـ): كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي وآخر، دار ومكتبة الهلال.
الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (817هـ): القاموس المحيط، تحقيق: نعيم العرقسوسي، ط7/ 1424هـ-2003م، مؤسسة الرسالة-بيروت.
القرني، محمد بن حجر: موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ط1/ 1434هـ، منشورات مجلة البيان.
قطب، محمد: واقعا المعاصر، ط1/ 1418هـ-1997م، دار الشروق-القاهرة.
لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط2/ 2001م، منشورات عويدات-بيروت، باريس.
لوريمر، جون: تاريخ الكنيسة.
مبارك، مبارك: معجم المصطلحات الألسنية، ط1/ 1995م، دار الفكر اللبناني-بيروت.
المبارك، هاني: دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية، ط1/ 1417هـ-1996م، دار الفكر المعاصر-بيروت.

- المسيري وآخر: **الحدائثة وما بعد الحدائثة**، ط ٣ / ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، دار الفكر المعاصر - بيروت.
- المسيري: **دراسات معرفية في الحدائثة الغربية**، ط ١ / ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة.
- المسيري، عبد الوهاب: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ط ١ / ١٩٩٩م، دار الشروق - القاهرة.
- المسيري وآخرون: **ندوة الحدائثة وما بعد الحدائثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.
- مصطفى، عادل: **فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقيا**، ط ١ / ٢٠٠٧م، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (١٣٣١هـ): **لسان العرب**، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دار عالم الكتب (مصورة).
- هابرماس، يورغن: **القول الفلسفي للحدائثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، ١٩٩٥م، وزارة الثقافة - سوريا.
- وهبة، مجدي: **معجم مصطلحات الأدب**، ١٩٧٤م، مكتبة لبنان - بيروت.
- وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**، ٢٠٠٧م، دار قباء الحديثة - القاهرة.
- الموسوعة العربية العالمية**، ط ٢ / ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع - الرياض.
- مجلة: **قضايا إسلامية معاصرة**، عدد ١٩ (إشكاليات التأويل)، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت.

Summary:

The term modernist reading is one of the most prominent terms that have an impact on the intellectual state in the modern era, and this study aims to clarify its meaning and identify the most important issues related to it. The study followed the descriptive approach and the analytical approach. And followed that the modernist reading is an intellectual state governed by the criticism of the inherited based on contemporary ideas. And that it celebrated multiple intellectual fluctuations in the West, and was transmitted to the Islamic world through some personalities who were apprenticed at the hands of the Orientalists.