

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي



جامعة ابن خلدون تيارت
كلية الآداب و اللغة
قسم اللغة و الأدب العربي



أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه-الطور الثالث (ل م د)
في الدراسات النقدية موسومة بـ :

القرآيات الحداثيّة للقرآن الكريم

مُقارَبَة حِجَابِيَّة فِي مَشْرُوعِ نَصْرِ حَامِدِ أَبِي زَيْدٍ

إشراف
أ.د : بن خولة كراش

إعداد الطالب
منصور برني

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ التعليم العالي	محمد تاج	01
مشرفا و مقررا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ التعليم العالي	بن خولة كراش	02
عضوا مناقشا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ التعليم العالي	عبد القادر زروقي	03
عضوا مناقشا	جامعة: الجيلالي اليابس - سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	عبد القادر قندسي	04
عضوا مناقشا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ محاضر "أ"	بوعمامة نجادي	05
عضوا مناقشا	المركز الجامعي: يحيى الوشرسي- تيسمسيلت	أستاذ محاضر "أ"	خالد تواتي	06

السنة الجامعية
1440 - 1441هـ / 2019 - 2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية الآداب و اللغة
قسم اللغة و الأدب العربي

ابن خلدون

ابن خلدون

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه-الطور الثالث (ل م د)
في الدراسات النقدية موسومة بـ :

القرآيات الحداثيّة للقرآن الكريم

مُقَارَبَةٌ حِجَابِيَّةٌ فِي مَشْرُوعِ نَصْرِ حَامِدِ أَبِي زَيْدٍ

إشراف
أ.د : بن خولة كراش

إعداد الطالب
منصور برني

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ التعليم العالي	محمد تاج	01
مشرفا و مقرا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ التعليم العالي	بن خولة كراش	02
عضوا مناقشا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ التعليم العالي	عبد القادر زروقي	03
عضوا مناقشا	جامعة: الجيلالي اليابس - سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	عبد القادر قندسي	04
عضوا مناقشا	جامعة: ابن خلدون - تيارت	أستاذ محاضر "أ"	بوعمامة نجادي	05
عضوا مناقشا	المركز الجامعي: يحيى الوترسي- تيسمسيت	أستاذ محاضر "أ"	خالد تواتي	06

السنة الجامعية

1440 - 1441هـ / 2019 - 2020م

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research



Ibn Khaldun University- Tiaret

Faculty of Arts and Languages

Department of Arabic Language and Literature

Doctoral Thesis - Phase III (L.M.D.) in

Literary critical studies marked by:



Modern Readings of the Holy Quran

Hajji's approach to Nasr Hamed Abu Zaid project

Preparation by

Berni Mansour

Supervised by

Prof. Karrache Benkhaoula

Discussion Committee members

01	TADJ	MOHAMED	Prof.	Ibn Khaldoune University- Tiaret	Président
02	KARRACHE	BENKHAOULA	Prof.	Ibn Khaldoune University- Tiaret	supervisor
03	ZARROUKI	ABDELKADER	Prof.	Ibn Khaldoune University- Tiaret	Examiner
04	KENDESSI	ABDELKADER	Prof.	Sidi BelAbbas University	Examiner
05	NEDJEDI	BOUAMAMA	Dr.	Ibn Khaldoune University- Tiaret	Examiner
06	TOUATI	KHALED	Dr.	Tissemselte University Centre	Examiner

University year
2019/2020



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰهِ

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَآلِیْهِ اُنِیْبُ

هو - 88

صَدَقَ اللّٰهُ الْعَظِیْمُ



« إِنِّي رَأَيْتُ أَنَّهُ لَا يَكْتُبُ إِنْسَانٌ كِتَابًا فِي يَوْمِهِ؛
إِلَّا قَالَ فِي غَدِهِ: لَوْ غُيِّرَ هَذَا لَكَانَ أَحْسَنَ وَلَوْ زِيدَ
كَذَا لَكَانَ يُسْتَحْسَنُ، وَلَوْ قُدِّمَ هَذَا لَكَانَ أَفْضَلَ، وَلَوْ تُرِكَ
هَذَا لَكَانَ أَجْمَلَ. هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْعِبَرِ وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى اسْتِثْلَاءِ
النَّقْصِ عَلَى جُمْلَةِ الْبَشَرِ »

القاضي

عبد الرَّحِيمِ بنِ عَلِيِّ الْبِيسَانِيِّ الْعَسْقَلَانِيِّ (ت 596 هـ)

إهداء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- من أنجبت وريّت وحلمت وصبرت "والدني حفظها الله ورعاها"
وأنفق وعلم وصبر "والدي حفظه الله ورعاه، لكم محبتي وطاعتي.
- من كابدت وصبرت "زوجتي" أمرّ أبنائي الأحبة، لكم مني مودة
ورحمة.

- سندي في الحياة إخواني وأخواني، لكم احترامي وتقديري.
- من نصح ووجه "أسانذني" الكرام، شكرا على جميل
صنيعكم.

- من شجع وأزر "أصدقائي، أدام الله صداقتكم ومحبتكم.

إلى كل هؤلاء جميعا:



أهدي ثمرة جهدي وباكورة أعمالي

شكراً واعترافاً للسيدتين

الحمد لله حمداً يليق بجلال وجهه وعظيمة سلطانه أنلينا بلا
بداية، وأبدية بلا نهاية، وفي كل وقت وحين.

نضيق عبارات الشكر والتقدير عند العرفان بالجميل. واعترافاً
منّي بفضل ذوي الفضل عليّ: أنقدم بشكري الجزيل إلى كل من
ساهم من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا البحث.

إلى الأسناذ المشرف حفظه الله ورعاها، وبارك له في عمله
الذي كان نعم السند لما قدمه لي من نصائح وإرشادات قيّمة.
إلى كل أسانذة كلية الآداب واللغات - قسم اللغة والأدب
العربي - بجامعة ابن خلدون نيارت.

منمناً للجميع دوام التوفيق والسداد.



منصور برني

مَقَامَاتُ

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، مَنْ على من شاء من خلقه بالعلم وتكرّم، نحمده حمدا يزيد في التّعم، ويدفع التّقم، ويخرجنا من ظلمات الجهل إلى نور الفهم، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له الملك المعظّم، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، وصفيّه من خلقه وخليله، النبيّ المكرّم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

إن القرآن الكريم كتاب الله المعجز، وكلامه الخالد الذي لا تنقضي غرائبه، ولا تنتهي عجائبه فمنذ نزوله على سيدنا محمد ﷺ سحر الناس، وأخذ بمجامع عقولهم وقلوبهم، الأمر الذي دفعهم إلى المثابرة في تدارسه، محاولة منهم للكشف عن مكنون إعجازه، وبديع أسلوبه، وجمال تأليفه، وروعة نظمه، وإمارة اللثام عن جمالياته التي لا طاقة للبشر أن يأتوا بمثلها.

و لعل الاشتغال به من أجل الأعمال، وأهم المقاصد، وأنبى الغايات، الأمر الذي جعل علماء المسلمين على مر العصور، يخوضون في أعماقه، ويتحسسون نفائسه ودُرره، فقدّموا لنا على اختلاف مناهجهم، مصنفات عظيمة تناولته بالدرس، ظلّت شاهدة ولا تزال على عظم هذا الكتاب إلى اليوم، وستظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وما كثرتما قديما وحديثا إلا دليل على عظمته وخلوده، ومحوريته في جميع مناحي الحياة.

ولأن القرآن الكريم كتاب الزمان كلّه، ظهرت دعوات في عصرنا لتجديد قراءته وفهمه وعدم الاكتفاء بما أنجزه الأسلاف حوله، في محاولة منهم لتجاوز أزمة الإنسان العربي، وتحقيق حلمه بالنهضة والتقدم؛ حيث تحوّلت هذه الدعوات إلى تيارات فكرية متعددة المشارب والاتجاهات تسعى إلى تأصيل أفكارها وطروحاتها، مستغلين في ذلك تطور الحياة الفكرية في الغرب، القائمة على الإنجازات العلميّة والفلسفيّة، والدراستات اللسانيّة واللغويّة، داعين إلى الاستفادة من هذه المنجزات العلميّة والنظريات المعرفية في التّصوص القرآنية بطرق جديدة تتلاءم و متطلبات العصر.

ويمكننا تقسيم هذه التيارات حسب اتجاهاتها الفكرية إلى ثلاثة أنواع. تيار يدعو إلى التشبث بالتراث كونه الأساس في المحافظة على الهوية العربية الإسلامية، وخوفاً عليه من الدخيل الغريب؛ الذي ما إن حلّ به، عمل على تغييره، و تيار ثان يدعو إلى تبني الفكر الغربي؛ باعتباره جزءاً من الحضارة الإنسانية التراكمية التي وجب التشارك فيها، والاستفادة من خبراتها، حيث يرى رواد هذا التيار أن الأزمة الفكرية التي يعانيها الإنسان العربي لا يمكن تجاوزها سوى بالانخراط في هذه الحداثة؛ باعتبار الأنا جزء من الجماعة الإنسانية. و تيار أخير يرى أن التوفيق بين التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية حتمية لا بدّ منها، حتى يتسنى للعقل العربي أن يواكب تطور الحضارة الغربية، بالاستفادة من مناهجها وأفكارها. وتبعاً لذلك صار العقل العربي مشتتاً بين ماضٍ يمثله التراث بكل تجلياته، وحاضرٍ يمثله الحداثة الغربية بكل منجزاتها من جهة، وواقعٍ عربيٍ بئيسٍ من جهة ثانية. حيث أضحت هذه التيارات تتجاذب العقل العربي، وتتراكم فيها الأفكار والمشاريع الهادفة إلى فهم واقعه، ومن ثمّ محاولة تغييره نحو الأفضل، فانطلقت تحت مسميات متعددة كخطاب الإصلاح، والنهضة، والتنوير وغيرها من المسميات، قصد صياغة خطاب يتوافق وطروحاتها التي ترى فيها الحل لواقع الإنسان العربي.

ومن أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين تحركوا في خطاب التيار الثالث، المفكر المصري نصر حامد أبو زيد؛ الذي حاول جاهداً الاستفادة من التراث العربي الإسلامي ومن منجزات الحضارة الغربية في أفكارها ومنهجها ونظرياتها. فعمل على تعرية الواقع العربي، والكشف عن أسباب التخلف التي يعانيها، من خلال قراءة نقدية فاحصة للتراث تحقق الوعي العلمي به، وتعمل على اكتشاف المسكوت عنه فيه عبر آلية التأويل.

وقد أثار مشروعه الفكري جدلاً واسعاً في الساحة الفكرية العربية والعالمية، بين مؤيدٍ ومعارضٍ ومنتقدٍ، وصل الحد إلى اتهامه بالكفر والردّة من قبل خصومه، الأمر الذي حوّل واقعه إلى محنة حقيقية، جعلت قضيته تدخل المحاكم المصرية، فاضطرّ بعدها لمغادرة مصر.

ويرتكز مشروعه على جملة من المبادئ والأسس، التي زاوج فيها بين منجزات التراث العربي وما أفرزته الحضارة الغربية من مناهج ونظريات، دافع عنها في مختلف كتبه ومنشوراته، بطرق عقلية

جعلت الكثير من النقاد يعتبرونه قارئاً جيداً للتراث، ومستوعباً ذكياً لمنجزات الحداثة الغربية، ومن جملة هؤلاء نجد: حسن حنفي، علي حرب، كريم الصياد، مصطفى تاج الدين، لحسن أفركان وغيرهم.

وتأسيساً على ما تقدم تشكّل الباعث على البحث في هذا الموضوع الموسوم

بـ: **القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم مقارنة حجاجيّة في مشروع نصر حامد أبي زيد** والذي تكمن أهميته في جانبين: الأوّل في قيمة هذه القراءات، والثاني في خطورتها، فأما قيمتها تتجلى في كونها قائمة على التأويل، وباحثة عن دلالات أعمق لآياته وسوره وفق مناهج وقواعد منتجة للمعنى تتضمن إعادة النظر في تصورنا للحياة و للوجود، في ضوء مكتسبات العصر الحديث من خلال علاقة جدلية مع خصوصياتنا الحضارية؛ بما يضمن استمرار عطاء هذا النص العظيم ويجعله بحق كتاب الزمان كلّ خالداً بخلود هذا الكون. وأما خطورتها تتمثل في انفلات هذه القراءات أحياناً عن هدفها المنشود إذا ما التقت بالأيديولوجية الضيقة الموجهة، خاصة إذا ما اقترنت فيها الأفكار بالمصالح، وبالتالي تصبح معول هدم لا أداة بناء.

ولعل أبرز التساؤلات التي أثارها البحث تمثلت فيما يلي: ما هي المرتكزات المنهجية التي أسّس عليها علماء السلف دراساتهم في تفسير وتأويل النص القرآني؟ وما هي المعايير المنهجية التي أسّس عليها الحداثيون قراءتهم للنص القرآني؟ وإلى أي حدّ أفادت الدراسات الحداثيّة في تفسير وتأويل النص القرآني؟ ماهي المنطلقات الفكرية التي بنى عليها نصر حامد أبوزيد مشروع الفكرية؟ ما هي الآليات الحجاجية التي اعتمدها في إقناعه بقراءته للقرآن الكريم؟ ما هو الجديد التي أضافته قراءة نصر حامد أبي زيد؟ وهل نعتبره مجدداً أم مقلداً؟

وتتجلى بواعث اختياري لهذا الموضوع من جانبين: الأوّل استكمالاً لموضوع بحثي في شهادة الماجستير والذي كان معنوناً بـ: **النص القرآني بين مناهج علماء السلف والقراءات الحداثيّة تفسيرا وتأويلاً**، أما الجانب الثاني يتمثل في أن الدراسات التي تناولت المشروع الفكري لنصر حامد أبي زيد

تحدثت عن مختلف الجوانب، ولم تناقشه من الجانب الحجاجي، والذي يجمع الجانبين هو حب البحث في القضايا الفكرية الهادفة المرتبطة بقراءة وتأويل النص القرآني.

و من جملة الدراسات السابقة لمشروع نصر حامد أبي زيد التي اطلعت عليها:

- منشورات علي حرب المتمثلة في: نقد النص، نقد الحقيقة، الارتداد والاستلاب.

- القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد للدكتور: خالد القرني.

- مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد نموذجاً مذكرة لنيل شهادة الماجستير

للطالب: علي دريدي من جامعة باتنة.

- في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبي زيد مذكرة لنيل شهادة الماجستير للطالبة: أسماء حديد

من جامعة سطيف.

- نصر أبوزيد ومنهجه في التعامل مع التراث رسالة لنيل شهادة الدكتوراه للطالب: ابراهيم

بن محمد أبو هادي من جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية.

- النص القرآني وآليات الفهم المعاصر رسالة لنيل شهادة الدكتوراه للطالب: حمادي هواري من

جامعة وهران.

- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر رسالة لنيل شهادة الدكتوراه للطالب: خالد

بن عبد العزيز السيف من جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية.

- التأويل الديني المعاصر وحوار الحضارات مذكرة لنيل شهادة الماجستير للطالب: دكار محمد أمين

من جامعة وهران.

- المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبي زيد لآليات الخطاب الديني مذكرة لنيل شهادة الماجستير

للطالب: عبد السلام يوبي من جامعة تيزي وزو.

و بناء على المسوغات التي انتظمت وفقها إشكالية البحث، اقتضت معالجتها الأخذ بالمنهج

التداولي الذي دعت إليه ضرورة البحث في قضايا هذا الموضوع.

وكأي بحث فقد واجهتنا عدة صعوبات ولعل أهمها يتمثل في: حساسية الطرح في مثل هذه المواضيع التي تتناول النص القرآني بالدراسة، وتداخل قضاياها وتشابكها مع الأصول الفلسفية؛ الأمر الذي يحتم على الباحث أن يتحرى الحذر في التعامل معه بالإضافة كثرة المراجع والمصادر التي تتناول موضوع النص القرآني بالتفسير والتأويل قديما وحديثا.

أمّا المخطط الذي استوى البحث عليه، فقد انتظم في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وجاءت خطته كما يلي:

- الفصل الأوّل تناولت فيه النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة، عاجلته في محورين أساسين هما: التفسير والتأويل عند علما السلف، والقراءات الحداثيّة للقرآن الكريم وتحت كل منهما مجموعة من العناصر.

- الفصل الثاني خصصته للمنطلقات الفكرية لقراءة نصر حامد أبي زيد، تحرك في محورين أساسين تتفرع عنهما مجموعة من العناصر هما: الميرمينوطيقا في فكر نصر حامد أبي زيد والتاريخية في فكر نصر حامد أبي زيد.

- الفصل الثالث عاجلت فيه حجاجية قراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم، حيث جاء في محورين هما: حجاجية القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد، وحجاجية القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد.

- الفصل الرابع خصصته للفكر التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد بين المساءلة والانفتاح، تضمّن جملة من المحاور تمثلت في: الفكر التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد بين التأييد والرفض، الثابت والمتحول في فكر نصر حامد أبي زيد، وقيمة التفكير التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد في الحركة النقدية والثقافية المعاصرة، تحت كل محور من هذه المحاور جملة من العناصر.

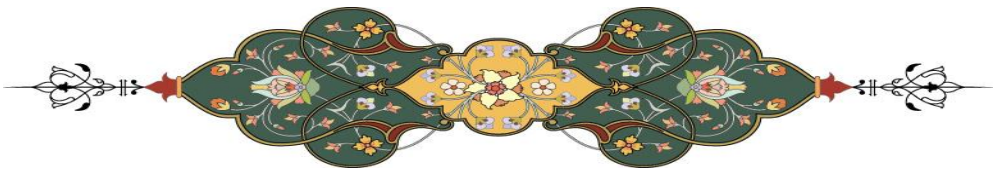
- وختمت بخاتمة كانت حوصلة لهذا المجهود، سجّلت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

أخيرا إن كان في هذا البحث من حسنات فهي من الله وحده، وما كان فيه من نقص أو تقصير فمن نفسي والشيطان، وحسبي كله الاجتهاد والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

ولا يسعني في الختام إلا أن أحمد الله تعالى حمدا يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه، على جزيل فضله، وكريم منّه، ثم أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل الدكتور **بن خولتا كراش** على ثقته المفرطة في شخصي، و الذي شرفني بالإشراف على هذه الرسالة، وما أحاطني به من توجيهات نيرة، وإشارات معرفية قيّمة، وحرصه الشديد على أن يحقق البحث أهدافه المرجوة وتقديري لما رأيته منه من كريم الأخلاق، ونبيل التعامل وعلوّ الهمة وسماحة الأصدقاء، وتواضع العلماء، وإلى كل من كان له الفضل عليّ في تقديم يد المساعدة من قريب أو من بعيد، والله نسأل التوفيق والسداد، و صلّ اللهم وبارك على خير خلقك محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن اتبع ملتته واستنّ بسنته إلى يوم الدين.

منصوربرني

عين دزاريه في يوم الجمعة: 22 جمادى الأولى 1441هـ الموافق ل: 17 جانفي 2020م



الْفَيْضُكَ الْإِلَهِيُّ



توطئة:

القرآن الكريم مصدر الإسلام ودستوره الخالد، الذي يتجاوز الزمان والمكان، ويتخطى الآن والإمكان، ويستجيب لإمكانات كل عصر و مصر، ومن ثمة فلا التفسير يستهلكه، ولا التأويل يستنفذه، فكان تدبره إمانا لا ينضب، ولا ريب أن فهم مقاصده هو غاية كل مسلم، بغية الوصول إلى الالتزام بأحكامه وتوجيهاته، إيمانا وعملا ودعوة، ويظهر في غير موضع من كتاب الله أنه سبحانه وتعالى حثنا على النظر فيه، وتدبر معانيه، واستنباط أحكامه وحكمه لقوله تعالى:

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾¹

فمنذ نزوله على سيدنا محمد ﷺ سحر الناس وبهرهم، وأخذ بمجامع عقولهم وقلوبهم الشيء الذي دفع بهم إلى الانكباب على دراسته، في محاولة للكشف عن مكنون إعجازه، وبديع أسلوبه وجمال تأليفه، وروعة نظمه، وإمارة اللثام عن جمالياته، التي لا طاقة للبشر أن يأتوا بمثلها، فهو كلام الله الذي لا تنقضي غرائبه، ولا تنتهي عجائبه، و لا يصل المرء إلى سير أغواره، ومعرفة أسرارها، ما لم يتدبره حق التدبر، ويتأمله حق التأمل.

ولعل الاشتغال به حفظا وتلاوة وتفسيرا وتدبرا من أجل الأعمال، وأهم المقاصد، وأنبيل الغايات، ومن أجل ذلك انبرى جمهرة من علماء المسلمين على مر العصور، خاضوا في أعماقه والتقطوا نفائسه وذُرره، وقدموها لنا على اختلاف مناهجهم، وسار على نهجهم من جاء بعدهم ولا زالوا وسيظلون.

وعليه فإننا لا نستغرب هذا الإقبال المنقطع النظير على تفسير القرآن الكريم وتأويله، قديما وحديثا، حتى توفر لدينا هذا الكم الهائل من المصنفات التفسيرية، التي تزخر بها مكتباتنا اليوم، فشغف الإنسان بمعرفة أحكام القرآن الكريم، ومحاولة استنباط الجديد منه، جعل طرق التفسير مختلفة، ومناهج التأويل متنوعة.

1. سورة محمد: الآية 24.

فبين أيدينا اليوم تراث تفسيري وتأويلي مرّ بمراحل زمنية متعددة، ولكل مرحلة ظروفها ومخرجاتها، ولكل تفسير من هذه التفاسير طابعه الخاص، ومرجع ذلك إلى اختلاف المفسرين واختلاف مرجعياتهم الفكرية والمذهبية؛ حتى صار لكل مذهب تفسيره بل تفاسيره أحيانا. فاختلاف التفاسير إذن كان لاختلاف مناهج الدراسة، فكل دارس كان يريد احراز السبق في استنباط الجديد من هذا النص العظيم، من زاوية اهتمامه، أو تخصصه، أو الفن الذي نبغ فيه، آملا في الوصول إلى الفهم الصحيح له، فتنوعت تبعا لذلك الدراسات وتعددت، ومن ثمّ نجد أن كل مفسر تمسك بما اعتقد أنها الحقيقة من وجهة نظره.

ولأن القرآن الكريم كتاب الزمان كلّه، والبشرية كلها، والقارئ ابن عصره فقد ظهرت في العصر الحديث دعوات لتجديد قراءته، وذلك استجابة لروح هذا العصر، الذي تزايدت فيه الاهتمامات الثقافية وتنوعت، تبعا لما أفرزته الحضارة الغربية من مناهج ونظريات حديثة، بعيدا عن تفاسير علماء السلف .

وبين القطيعة مع التراث التفسيري والاتصال به تأرجح عدد من المفكرين، الذين اهتموا بنقد التراث العربي في محاولة منهم لمعرفة أسباب التي التخلف الذي ما فتئت ترزح تحته الأمة العربية قصد إدراك ركب الحضارة التي تمثلها الدول الغربية، فحين نادى البعض بالاعتماد على الفكر الغربي كأساس علمي منهجي لقيام الحضارة العربية، نجد أن هناك من كان ينادي بالرجوع إلى التراث العربي الإسلامي، واستثماره باعتباره المرجع الأساس الذي يحافظ على الهوية، ويتمسك بالأصول .

لقد مر تفسير النص القرآني عبر تاريخ التفسير بمراحل متميزة: أولها البيان العملي لمعاني الآيات، وما يعتمد عليه من إيضاح لغوي، أو اعتماد على نصوص الحديث وأقوال الصحابة الكرام رضوان الله عليهم. وثانيها التأويل النظري الذي كان يعنى بالفكرة العامة، والمعنى الكلي في الآية أو الآيات، مثل الذي نجده في كتب إعجاز الباقلائي والرماني وغيرهما، و ثالثها مرحلة التخليص

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

و التعليق والتكرار والخروج عن خطة التفسير بالخلط بين الصحيح والعليل من الروايات¹. وسوف يعالج البحث في فصله الأول: النص القرآني من التراث التفسيري والتأويلي إلى القراءات الحداثية، وقبل الحديث عن ذلك يعرّج على التفسير في عهد النبي ﷺ ومن كان لهم شرف صحبته؛ وهم الذين امتلكوا ناصية العربية، وتمتعوا بالعصور الخيرية، ورغم اشتهاار العرب في ذلك العصر بالفصاحة والبلاغة، وامتلاكهم لناصرية البيان، إلا أن سنة الله في خلقه أن يبعث في كل أمة رسولا منهم، يتحدث بلسانهم، ويعجزهم فيما نبغوا فيه، فكانت إرادة الله أن يحتّم رسالاته السماوية ببعث النبي ﷺ في قريش، التي تميزت عن غيرها بإقامة أسواق للفصاحة والبلاغة والبيان، كدليل على نبوغها وتفوقها في لغتها، فكان إعجاز الله في ذلك لقوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾².

وكان من الطبيعي أن يفهم النبي ﷺ القرآن مجملا ومفصلا، بعد ما حفظه الله تعالى، وتكفل ببيانه يقول تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۖ إِنَّهُ نُزِّلَ عَلَيْنَا بَيَانُهُ﴾³، لبينه هو بعد ذلك للناس فيقول: ﴿يُتَّبِعِينَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁴ و من الطبيعي كذلك أن يفهم الصحابة الكرام-رضوان الله عليهم- القرآن الكريم؛ ذلك لأنه نزل بلغتهم، التي تفوقوا فيها وامتلكوا ناصيتها حتى وإن غابت عن أذهانهم دقائقه.

1. عفت محمد الشرفاوي: الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التحليل في العصر الحديث، دار العودة بيروت، ط 1، 1979، ص: 18.

2. سورة البقرة: الآية 23.

3. سورة القيامة: الآياتان 17/18.

4. سورة النحل: الآية 44.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحدائثة

يقول ابن خلدون في مقدمته: " إن القرآن نزل بلغة العرب - وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه ولكنهم مع هذا كانوا يتفاوتون في الفهم فقد يغيب عن واحد منهم ما لا يغيب عن الآخر"¹ .

الذي نفهمه من قول ابن خلدون أن الصحابة الكرام كانت تتفاوت نسب فهمهم للقرآن الكريم، رغم امتلاكهم لزمام اللغة العربية، فكان النبي ﷺ يبين لهم ما غاب عن أذهانهم؛ وبذلك يعدّ أوّل مفسّر و مبين وشارح للقرآن الكريم وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾²

والتفسير في عصر النبي ﷺ لم يشمل جميع آيات القرآن الكريم؛ وإنما شمل ما غمض فهمه على الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، كما أقرّ بذلك ثلّة من العلماء، يقول صاحب التفسير والمفسرون: " وبديهي أن رسول ﷺ لم يفسر لهم ما يرجع فهمه إلى معرفة كلام العرب لأن القرآن نزل بلغتهم، ولم يفسر لهم ما تتبادر الأفهام إلى معرفته، وهو الذي لا يعذر أحد بجهله، لأنه لا يخفى على أحد ولم يفسر لهم ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وحقيقة الروح، وإنما فسر لهم رسول الله ﷺ بعض المغيبات التي أخفاها عنهم وأطلعه عليها وأمره ببيانها لهم..."³، باعتبارهم كانوا أقرب الناس للغة القرآن الكريم؛ وامتلاكهم ناصيتها- كما ذكرنا- وبالتالي كانوا يعرفون معاني القرآن الكريم ودلالات ألفاظه، فكانت مهمة النبي ﷺ هو هدايتهم، إذا التبس المعنى عليهم.

1. عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 2001 ص:553.

2. سورة النحل، الآية 64.

3. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د ط، د ت ، ص:42.

I- التفسير والتأويل عند علماء السلف:

يعتبر التفسير من أشرف العلوم الدينية والعربية، إن لم يكن أشرفها على الإطلاق. ذلك لسمو موضوعه وعظم فائدته؛ إذ الغاية منه التذكير والاعتبار، ومعرفة هداية الله في العقائد، والعبادات، والمعاملات والأخلاق، لأن القصد من وراءه، هو تبيين مراد الله من كلامه. ولما كان القرآن منبعاً لجميع المعارف، والعلوم، بما حواه من كنوز دفينه، فلا يكفي إذن القراءة فقط، وإنما وجب للقراءة من دراسة متأنية، واعية، وعميقة، والعلّة في ذلك كما يقول الزركشي (ت794هـ): "فالعبارات للعموم وهي للسمع، والإشارات للخصوص، وهي للعقل واللطائف للأولياء، وهي المشاهد، والحقائق للأنبياء وهي الاستسلام"¹.

إذن فصاحب البرهان يبين في فصل حاجة المفسر إلى الفهم والتبحر في العلوم؛ أن القرآن الكريم بحره عميق، وفهمه دقيق، يحتاج المفسر لآياته إلى التسليح بالفهم الصحيح، والتبحر في العلوم محيطا بقواعد التفسير وأصوله، متشعبا بالثقافة الإسلامية، ذلك أنه يتعامل مع نص مقدس، يتوقف فيه على أحكام، تتعلق بالخالق وأحوال الخلق.

1- التفسير: المصطلح والدلالة:

أ- الحد اللغوي: التفسير في اللغة من مصدر فسر، يفسر تفسيرا وتفسرة، على وزن تفعيل، ومعناه الإظهار، والكشف، والبيان، والإيضاح، يقول تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾²، ومنه سفرت المرأة سفورا، وأسفر الصبح إذا بان وظهر، وفي لسان العرب:

الفسر: "البيان... والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل"³

1. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم الدمياطي الناشر، دار الحديث ، 2006، ص: 419 .

2. سورة الفرقان، الآية 33.

3. محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، تص: يوسف خياط، دار لسان العرب، الرمانة بيروت - لبنان - ج 6، د ط، د ت، ص: 361.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

يعرّفه الزمخشري (ت538هـ) في أساس البلاغة على أن: "فسر: هذا كلام يحتاج إلى فسرٍ وتفسير، وفسر القرآن وفسره، ونظر الطبيب إلى تفسرة المريض؛ وهي ماؤه المستدلّ به على علته، وكذلك كل ما ترجم عن حال شيء فهو تفسرته. ويقال: ما استفسرته عن هذا وما تفسرته عنه."¹

وغير بعيد عن تعريف الزمخشري يورد الفيروزآبادي (ت817هـ) في القاموس المحيط في مادة فسر أن: "الفسر: الإبانة، وكشف المغطى، كالتفسير، والفعل كضرب ونصر، ونظر الطبيب إلى الماء، كالتفسرة، أو هي البول، كما يستدلّ به على المرض، أو هي مولدة... هو كشف المراد عن المشكل"².

ويورد الزركشي (ت794هـ) في البرهان في معنى التفسير من جانبه اللغوي فيقول: "فالتفسير: كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال: فسرت الشيء أفسره تفسيراً، وفسرته أفسره فسراً، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منها سمي أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة (الفسر)"³.

و من خلال ما تقدم يتضح لنا أن التفسير يستعمل في الكشف عن الأشياء الحسية كالكشف عن حال المريض من خلال مائه، ويستعمل كذلك في الكشف عن الأشياء المعنوية؛ كالإبانة والتوضيح في القول المبهم.

1. أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج2، ط1998، ص:22.

2. أبو طاهر مجيد الدين بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي مؤسسة الرسالة، ط6، 1998، ص:456.

3. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 415.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ب- الحد الاصطلاحي: وضع له العلماء لمصطلح التفسير تعريفات كثيرة، وذهبوا في ذلك إلى معاني شتى وإن كانت مختلفة في ألفاظها، فإنها تكاد تكون متحدة في معانيها، وما تهدف إليه.

يعرفه أبو حيان الأندلسي (ت745 هـ) صاحب البحر المحيط بأنه "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية، والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك"¹.

ويعرفه الزركشي (ت794 هـ) صاحب البرهان بأنه: "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"².

ويذهب السيوطي (ت911 هـ) صاحب الدر المنثور إلى أن التفسير: "علم نزول الآيات وشؤونها، وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها، ومحكمها و متشابهها وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها"³.

ويعرفه الجرجاني أبو علي بن محمد (ت816 هـ) في التعريفات بقوله: "توضيح معنى الآية وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة"⁴.

وغير بعيد عن التعريفات السابقة يرى الزرقاني (ت1367 هـ) في مناهل العرفان بأن التفسير: "علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة

1. محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1 ج 1، د ت، ص: 24.

2. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص: 22.

3. بدر الدين الزركشي، المرجع نفسه، ص: 416.

4. أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405، ص: 67.

والم تأمل في مغزى هذه التخريجات الدائرة حول معنى التفسير، سيقف على أنها تهدي إلى معنى واحد جامع هو أن التفسير، العلم الذي تفهم به معاني آيات القرآن الكريم بقدر الطاقة البشرية.

2- **الحاجة إلى التفسير:** تفسير القرآن الكريم ضرورة، يفرضها الأمر بالتدبر، والتذكر، والاعتبار ومعرفة شرع الله كمنطلق أساسي للوصول إلى مقاصده الشرعية التي تحكم حياتنا، حيث إن الله في كثير من آيات القرآن الكريم يدعونا للتأمل، والتدبر فيه يقول تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾²، وهي الغاية العظمى من قراءته، ضف إلى ذلك عدم إحاطتنا باللغة العربية بمختلف علومها، كما كان الحال مع جيل الصحابة الكرام رضوان الله عليهم الأول.

ذلك أنه ازدادت حاجة الناس إلى التفسير في العصور التي تلت عصر النبي ﷺ وعصر الصحابة الكرام رضوان الله عليهم من بعده، ومرجع ذلك إلى اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية، ودخول شعوب وقوميات أعجمية إلى الإسلام، ومعلوم أن هذه الشعوب تختلف ألسنتها على اللسان العربي، وعاداتها وتقاليدها عن عادات وتقاليد العرب والمسلمين، حيث كانت لا تعرف العربية، ولا تفقه أحكامها، وأمام هذه الحاجة الماسة لمعرفة أمور العقيدة الإسلامية وتبليغها، عكف جمهرة من العلماء على تفسير كتاب الله تعالى، فحلفوا وراءهم تراثا تفسيرا كبيرا ومتنوعا.

ويعتبر التفسير من أعظم العلوم وأشرفها، لعظم موضوعه وشرف مقاصده، وحاجة الناس إليه يقول السيوطي: "فصناعة التفسير قد حازت الشرف من الجهات الثلاث، أما من جهة الموضوع فلأن موضوعه كلام الله، الذي هو ينبوع كل حكمة، ومعدن كل فضيلة، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، لا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، وأما من جهة الغرض؛ فلأن

1. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995

مج 2، ص: 06.

2. سورة ص: الآية 29

الفصل الأوّل : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

الغرض منه هو الاعتصام بالعروة الوثقى، والوصول إلى السعادة الحقيقية التي لا تفتنى، وأما من جهة شدة الحاجة، فلأن كل كمال ديني أو دنيوي، عاجلي أو آجلي، مفتقر إلى العلوم الشرعية و المعارف الدينية، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى¹

و تأسيسا على ما سبق، تظهر لنا من غير لبس فوائد هذا العلم، وحاجة الناس إليه، ذلك لأن موضوعه كلام الله، وغاية كل مسلم التوصل إلى فهم معانيه، واستنباط أحكامه ومعرفة مراده، لعبادة الله حق عبادته.

3- أنواع التفسير عند السلف: قسّم علماء السلف التفسير إلى:

أ - التفسير بالمأثور (بالرواية): ويراد بالتفسير بالمأثور التفسير بالنقل، أو الرواية، وذلك اعتمادا

على ما جاء في القرآن الكريم نفسه، من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول ﷺ والصحابة الكرام والتابعين رضوان الله تعالى عليهم جميعا من كل ما هو بيان، وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم²، إذن فالغالب على هذا النوع هو النقل، والرواية، بعيدا عن الاستنباط والاجتهاد.

إذن فالتفسير بالمأثور يستند على الرواية كأصل، و أما الاختلاف فيه فمتعلق بدلالة السياق عموما؛ ذلك لاحتمال اللفظ لأكثر من معنى، أو لأن الألفاظ التي عبّر بها عن المعاني متقاربة خاصة ما اتصل بلغة العرب.

1- أقسام التفسير بالمأثور: ينقسم التفسير بالمأثور إلى :

أ- تفسير القرآن بالقرآن: يعتبر تفسير القرآن بالقرآن مصدرا أساسيا للتفسير عند كل المفسرين، فهو المرجع الأساس، والمصدر الأوّل في معرفة معاني القرآن، فالله عزّ وجلّ هو المبين الأوّل لكتابه الكريم³

1. جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2008 ص:762.

2. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ص: 140.

3. علي بن سليمان العبيد: تفسير القرآن الكريم، أصوله وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية، ط2، 2010، ص:37.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ^ط ٧ ﴾ ¹. كما توجد آيات كثيرة يفهم منها هذا المعنى ومن ذلك
جلّ شأنه: ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ ². ويقول في آية أخرى:
﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ ³، ويقول في آية ثالثة:
﴿ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ ⁴

وقد أجمع العلماء أن أشرف أنواع التفسير وأجلها هو تفسير القرآن بالقرآن، إذ لا أحد
أعلم بكلام الله عزّ وجلّ من الله عزّ وجلّ ⁵.

وقد فسّر النبي ^{صلى الله عليه وسلم} القرآن بالقرآن، ومن ذلك ما أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود
رضي الله عنهم أنه قال: لما نزلت الآية الكريمة: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَنَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ
الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴾ ⁶. شقّ ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله، وأينا لم يظلم نفسه؟
قال: إنه ليس الذي تعنون، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ
لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ ⁷.

فالنبي ^{صلى الله عليه وسلم} بيّن لصحابته الكرام بأن ينظروا في القرآن الكريم، ويؤلفوا صورة متكاملة عن
الموضوع المراد فهمه، وذلك بجمع الآيات التي تتعرض له، حيث ما أُجمل في موضع فقد فسّر في آخر

1. سورة آل عمران: الآية 7.

2. سورة البقرة: الآية 219.

3. سورة البقرة: الآية 221.

4. سورة البقرة: الآية 187.

5. محمد حسين علي الصغير: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999،
ج1، ص: 67.

6. سورة الأنعام: الآية 82.

7. سورة لقمان: الآية 13.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وما أطلق في آية فقد قُيد في أخرى. يقول الزركشي (ت 794هـ): "قيل: أحسن طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان فقد فُصّل في مكان آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بُسّط في آخر."¹

فصاحب البرهان يبين فضل تفسير القرآن بالقرآن ويحدد الضوابط التي يجب على المفسر اتباعها في تفسير القرآن الكريم؛ ذلك أن الله تعالى أجمل أحكاما في آيات، وفصّلها في أخرى، والتي اختصرها في موضع، فقد بسطها في آخر، وإن تعسر على المفسر تفسير القرآن بالقرآن عمد إلى السنّة النبويّة، باعتبارها شارحة له، وإن لم يجد من السنّة ما يفي بذلك، رجع إلى أقوال الصحابة الكرام لأنهم أدرى بالقرآن من أي أحد؛ لما اختصّوا به من العلم الصحيح، والفهم الدقيق، والعمل الصالح. و الملاحظة الجديرة بالذكر هي أنه وجب الإشارة إلى أنه وإن قُدم تفسير القرآن بالقرآن فهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أننا نهمّل بقية الأنواع الأخرى من التفاسير.

ب- تفسير القرآن بالسنّة النبويّة: يعدّ تفسير القرآن الكريم بالسنّة النبويّة أصحّ طرق التفسير بعد تفسير القرآن الكريم بالقرآن الكريم فهي الشارحة والموضحة له. يقول الإمام أحمد: "إنّ السنّة تفسّر الكتاب وتبينه"². ويقول الإمام أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي: "كلّ ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن"³

ويذهب الزركشي (ت 794هـ) إلى أنه: "... إن أعياك ذلك فعليك بالسنّة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له."⁴، و يقول الشاطبي: (ت 790هـ): "فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط

1. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص: 432.

2. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ج1 ط2، 1935، ص: 39.

3. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية أبو العباس تقي الدين: مقدمة في أصول التفسير، تح: عدنان زرزور، جامعة دمشق، سوريا، ط2، 1972، ص: 93.

4. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 432.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

من القرآن الاختصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة، لأنه إذا كان كلياً أمور كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها محيى النظر في بيانه¹، وهي تخرجات في مجملها تدلّ على شرف هذا النوع من التفسير، ومكانته عند العلماء، وأهميته في بيان مراد الله من كتابه العزيز، والسنّة النبوية تشمل أقوال النبي ﷺ، وأفعاله، وما قرره عن طريق النقل والرواية.

وقد كلف النبي ﷺ بتبيين آيات الله تعالى وتفسيرها، وتعليمها للناس، يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾² ويقول أيضاً: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾³. ويقول في آية أخرى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَادَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾⁴. وقد قام عليه الصلاة والسلام بهذا التكليف خير قيام، فأدى الأمانة، وعلم الناس، وبيّن لهم ما نزل إليهم، وحكم بينهم بما أنزل الله، فجزاه الله خير ما جازى به نبياً عن أمته.

ج - تفسير القرآن بأقوال الصحابة: يأتي تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم في المرتبة الثالثة بعد: تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنّة النبويّة، وتتلخص أهمية تفسير القرآن الكريم بترجيح أقوالهم بالآتي:

• أنهم شاهدوا نزول القرآن الكريم، وعرفوا أحواله، وأسبابه؛ ذلك أن "التفسير عندهم بمنزلة المرفوع

إلى النبي ﷺ"⁵.

• ما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح والإخلاص فيه.

1. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ج3

د ط ، د ت ، ص : 276.

2. سورة الجمعة: الآية 2.

3. سورة النحل: الآية 64

4. سورة النساء: الآية 105.

5. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 421.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

- معرفتهم بأحوال من نزل فيهم القرآن من المسلمين والمشركين واليهود.
 - لكونهم أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وأهل الفطرة اللغوية السليمة الصافية.¹
- إضافة إلى كل ذلك اختصاصهم بالفضل، حيث كانوا أفضل هذه الأمة. أخرج البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: " قال رسول الله ﷺ: " خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ... "². وفي هذا السياق يقول صاحب البرهان: "... فإن لم يوجد في السنّة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرائن، ولما أعطاهم الله من الفهم العجيب"³
- ومن اشتهر منهم بمعرفة تفسير القرآن الكريم: الخلفاء الأربعة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو موسى الأشعري وعلي بن أبي طالب رضي الله عن الجميع وجزاهم عنا أعظم الجزاء.⁴
- د- تفسير القرآن بأقوال التابعين:** يعد تفسير القرآن بأقوال التابعين أحد المصادر التي عدّها الكثير من العلماء من مصادر التفسير، وذلك لمعرفتهم بالعربية ومناحيها، ولتلمذهم على الصحابة رضوان الله عليهم، حيث تلقوا عنهم جميع العلوم ومن ضمنها التفسير، فسمعوا منهم ما لم يسمعه غيرهم.
- يقول سفيان الثوري (ت161هـ) رحمه الله: "إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به"⁵.
- ويقول أيضا: "خذوا التفسير عن أربعة: عن سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، والضحاك."⁶

1. علي بن سليمان العبيد: تفسير القرآن الكريم أصوله و ضوابطه، ص: 65.

2. أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002، ص: 897.

3. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 432.

4. ينظر: جلال الدين السيوطي: الاتقان في علم القرآن، ص: 783.

5. أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز وعامر الجزائر، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1997، ج 13 ص: 198.

6. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت ط1 1981، ج 5، ص: 18.

الفصل الأوّل : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

وقد اعتمد المفسرون من التابعين في تفسيرهم للقرآن الكريم على ما جاء في القرآن نفسه وعلى ما رووه عن الصحابة الكرام، عن رسول الله ﷺ ، وإلى ما أداه إليه فهمهم واجتهادهم. واختلف العلماء في الأخذ بأقوالهم في التفسير، فمنهم من رأى بذلك لأنهم تلقوا تفسيراتهم عن الصحابة الكرام، ومنهم من رأى عكس ذلك، لأنه ليس لهم سماع عن رسول الله ﷺ ، وأنهم لم يشاهدوا القرائن والأحوال التي نزل عليها القرآن الكريم، وهناك طرف ثالث يرى بأن لا يأخذ بأقوالهم في الأمور التي يكثر فيها الرأي، أو التي فيها نصوص قطعية من القرآن الكريم، أو السنّة النبويّة وما عدا ذلك يؤخذ بأقوالهم¹.

2- أشهر المؤلفات في التفسير بالمأثور : ومن أشهر التفاسير بالمأثور نجلها في الجدول التالي:

التفسير	صاحبه	وفاته
جامع البيان عن تأويل آي القرآن	ابن جرير الطبري	ت310هـ
بحر العلوم	أبو الليث السمرقندي	ت375هـ
الكشف والبيان عن تفسير القرآن	أبو إسحاق الثعلبي	ت427هـ
معالم التنزيل	أبو محمد الحسن بن مسعود البغوي	ت516هـ
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز	ابن عطية الأندلسي	ت541هـ
تفسير القرآن العظيم	أبوي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير	ت774هـ
الجواهر الحسان في تفسير القرآن	أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي	ت872هـ
الدر المنثور في التفسير بالمأثور	جلال الدين السيوطي	ت911هـ

1. ينظر: محمد حسين الذهبي: التفسير و المفسرون، ص: 96.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

ب- التفسير بالرأي (الدرائيّة): من المعلوم أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية، قَالَ تَعَالَى: ﴿نَزَّلَ بِهِ

الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴿١٦٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٦٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٦٥﴾﴾¹، ولهذا لا يستطيع العالم

الذي لا يمتلك ناصيتها أن يفسر كلام الله تعالى، ولن يستطيع ما لم يكن له ذلك.

ومدار التفسير بالدراية قائم على الاجتهاد، والاستنباط، وإعمال النظر اعتمادا على علوم

اللغة، وأصول الدين والفقه، ما لم يعارض المأثور وإلا اعتبر فاسدا.

يقول الزركشي (ت794هـ) بعد أن ساق كلام البغوي (ت516هـ): "قالوا: وهذا غير

محظور على العلماء بالتفسير وقد رخص فيه أهل العلم²، ومثل ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي

سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾³، قيل هو الرجل يحمل في

الحرب على مائة رجل، وقيل: هو الذي يقنط من رحمة الله، وقيل: الذي يمسك على النفقة، وقيل:

هو الذي ينفق الخبيث من ماله، وقيل: الذي يتصدق بماله كله ثم يتكفف الناس، ولكل منه مخرج⁴.

ويذهب محمد الزرقاني (ت1367هـ) إلى أن: "المراد بالرأي هنا الاجتهاد، فإن كان الاجتهاد

موفقا أي مستندا إلى ما يجب الاستناد إليه، بعيدا عن الجهالة والضلالة، فالتفسير به محمود وإلا فمذموم⁵.

ويهتدي الصابوني إلى أنه: "القول في القرآن بالاجتهاد المبني على أصول صحيحة وقواعد سليمة متبعة

يجب أن يأخذ بها من أراد الخوض في تفسير الكتاب، أو التصدي لبيان معانيه⁶. ويعرّفه العتر الحلبي في علوم

القرآن بأنه: "تفسير القرآن بالاجتهاد اعتمادا على الأدوات التي يحتاج إليها المفسر وهو العلم باللغة العربية

وعلم النحو، والصرف، والاشتقاق، وعلوم البلاغة، وعلم القراءات، وعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه

1. سورة الشعراء: الآيات، 193، 194، 195.

2. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص: 419.

3. سورة البقرة: الآية 195.

4. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 419.

5. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 2، ص: 42.

6. محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، عالم الكتب للطباعة والنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1985، ص: 78.

وعلم القصص، وعلم الموهبة، والأحاديث المبيّنة للتفسير مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ¹. إذن فالتفسير بالدراية: هو تفسير القرآن القائم على الاجتهاد، وفقا لقواعد صحيحة من اللغة، بحيث لا يخالف نصا من الرواية الصحيحة، ولا أصلا من الأصول الشرعية.

يقول الذهبي: " كان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، إذا لم يجدوا التفسير في كتاب الله، ولم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله، رجعوا في ذلك إلى اجتهادهم وإعمال رأيهم، وهذا بالنسبة لما يحتاج إلى نظر واجتهاد أما ما يمكن فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية، فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى إعمال النظر²."

و في قول الذهبي ما يدلّ على أن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم حينما يقفون أمام مستجدات الأمور في التفسير، ولا يجدون لها مخرجا من القرآن أو من السنة عمدوا إلى الاجتهاد مع الاحتراز دائما من الوقوع في تعارض مع نص قطعي أو إبطال حكم في نص آخر.

1- **موقف العلماء من التفسير بالرأي:** انقسم العلماء في قضية التفسير بالرأي إلى فريقين بين مانع ومجيز لهذا النوع من التفسير، وقد بنى كل فريق موقفه على جملة من الأدلة.

أ- أدلة المانعين للتفسير بالرأي:

أولا: قال المانعون: إن التفسير بالرأي: قول على الله بغير علم، لأنه مبني على الظن، ولا سبيل إلى القطع بصحة الاجتهاد، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ

كَانَ عَنْهُ مَسْغُولًا ﴿٣٦﴾³.

• و يرد المجيزون بأن الظن نوع من العلم، إذ هو إدراك الطرف الراجح، والظن كاف إذا غاب المستند اليقيني أي النص.

1. نور الدين عتر: علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 1993، ص: 75.

2. الحسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ص45

3. سورة الاسراء: الآية 36.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ثانيا: استدلال المانعون بقوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾¹

• ورد المجيزون بأن هذا صحيح ولكن فيما ثبت بيانه عنه فهو يغني عن غيره.

ثالثا: استدلال المانعون بما رواه الترمذي، وأبو داود عن جندب بن عبد الله أنه قال: قال رسول الله

ﷺ: " من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"².

رابعا: كما استدلال المانعون بما ثبت عن من تقدم من الصحابة والتابعين من التخرج في التفسير بالرأي.

• وأجاب المجيزون بأن من تخرج من السلف إنما كان من باب الورع والحشية، وإحجامهم كان مقيدا بما لم يعرفوا وجه الصواب فيه، كما أحجم من أحجم لوجود من يسد مسده في التبليغ، وإلا كانوا كاتمين العلم³.

ب- أدلة المجيزين:

أولا: من نصوص القرآن:

قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كَثِيرًا﴾⁴، ويقول أيضا: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ

وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ

لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁵.

1. سورة النحل: الآية 44.

2. أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1

1996، ج 5، ص: 66.

3. ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج2، ص: 48.

4. سورة النساء: الآية 82.

5. سورة النساء: الآية 83.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحدائثة

ثانياً: لو كان التفسير بالرأي غير جائز لما كان الاجتهاد جائزاً، وهذا يبين بطلان الرأي القائل بعدم جوازه؛ لأن الاجتهاد لا يزال مفتوحاً لأهله إلى يوم القيامة.

ثالثاً: ومنه ما ثبت عن كثير من الصحابة من اجتهاد في التفسير، واختلاف وجهات نظرهم في ذلك.

رابعاً: ومنه دعاؤه صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل، فلو كان التفسير مقصوراً على النقل والسماع، لما كان من فائدة في تخصيصه بهذا الدعاء.

وبعد استعراضنا لأدلة الفريقين، يمكننا القول بأن أدلة المجيزين أقوى بخلاف أدلة المانعين وهذا ما ذهب إليه العلماء؛ ما لم الرأي في التفسير مبني على الهوى أو القول في أمور فيها نصوص قطعية من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة.

2- أنواع التفسير بالرأي: الرأي في التفسير نوعان:

أ- النوع الأول: الرأي المحمود: ويحمد الرأي إذا كان مسنداً إلى علم يقي صاحبه من الوقوع في الخطأ ويمكن استنباط أدلة على جواز القول بالرأي المحمود من خلال ما يلي:

- الآيات الآمرة بالتدبر يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾¹ وقوله في آية أخرى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾² ، وغيرها من الآيات.

• إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهاد الصحابة في التفسير، يذكر السيوطي في الدر المنثور في تفسير الآية التاسعة بعد العشرين من سورة النساء اجتهاد عمرو بن العاص رضي الله الذي سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم حيث يقول والقول لعمرو بن العاص: " بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم عام ذات السلاسل، احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيّمت به ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح، فلما قدمت

1.سورة محمد: الآية 24.

2.سورة ص: الآية 29.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحدائرية

على رسول الله ﷺ ذكرت ذلك له، فقال: يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟، قلت نعم يا رسول الله، إني احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك وذكرت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾¹، فتيمنت ثم صليت، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً².

● دعاء رسول الله ﷺ لابن عباس: " دعا رسول الله ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما بقوله: " اللهم فقّه في الدين وعلمه التأويل"، وفي إحدى روايات البخاري: " اللهم علمه الكتاب"³.

ولو كان المراد المسموع من التفسير عن النبي ﷺ لما كان لابن عباس رضي الله عنهما مزية بهذا الدعاء لأنه يشاركه فيه غيره⁴.

● عمل الصحابة: ومما ورد عنهم في ذلك قول صديق الأمة أبي بكر رضي الله عنه، لما سئل عن الكلاله قال: " أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان"⁵. و ما ورد عن علي رضي الله عنه لما سئل: هل عندكم عن رسول الله ﷺ شيء سوى القرآن؟ فقال: " لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، إلا أن يعطي الله عبداً فهما في كتابه"⁶.

1.سورة النساء: الآية 29.

2. جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 2011، ج 2، ص: 497.

3. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل شهاب الدين العسقلاني : فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، ط1، د ت، ج 1، ص: 204.

4. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص: 33 ، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، ومعه: تنمة جامع الأصول (ت: الأرنؤوط) المؤلف: ابن الأثير الجزري، تح: عبد القادر الأرنؤوط ، مكتبة الحلواني ، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان ، 1389، 1969 ج 2 ص: 4.

5. محمد بن جرير الطبري أبو جعفر: تفسير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: محمود شاعر أبو فهر، أحمد شاعر أبو الأشبال، مكتبة ابن تيمية تصويراً من نسخة دار المعارف الأصلية، ط 2، ج 8، ص: 53.54.

6. أبو الفضل شهاب الدين العسقلاني: المرجع السابق ص: 246 ، رواه البخاري، وغيره من المواضع التي ذكرها لهذا الحديث.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ب- النوع الثاني: الرأي المذموم: والمذموم من الرأي هو الذي يكون مسندا إلى قول بغير علم، وهو نوعان، علم فاسد ينشأ عنه الهوى، أو علم غير تام ينشأ عنه الجهل ويكون منشؤه الجهل أو الهوى. وهذا الحد مستنبط من كتاب الله و سنة رسوله ﷺ.

1 - أما من كتاب الله تعالى:

• قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾¹.

• وقوله أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾² إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ³.

• وقوله في آية أخرى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾³.

2- أما من سنة الرسول ﷺ: فإن من أصرح ما ورد فيها عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه في أنه

سمع الرسول ﷺ يقول: "إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعا ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُسْتَفْتَوْنَ فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون"⁴ رواه البخاري في كتاب الاعتصام وترجم له بقوله: باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس.

1. سورة الأعراف: الآية 33.

2. سورة البقرة الآية: 168، 169.

3. سورة الاسراء: الآية 36.

4. أبو الفضل شهاب الدين العسقلاني: المرجع السابق، ج 13، ص: 282 .

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وينقل ابن عبد البر (ت 463 هـ) عن الزهري (ت 124 هـ): قوله "إياكم وأصحاب الرأي، أعيتهم الأحاديث أن يعوها"¹.

و المعنى أن التفسير المستند على الرأي المجرد من الرجوع إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ولغة العرب، وأساليب بلاغتها، إنما هو تفسير فاسد حذر منه جمهور العلماء، ومن أصحابه وأتباعه، باعتباره قائما على الجهل والهوى.

3- أشهر المؤلفات في التفسير بالرأي: و من أشهر التفاسير بالرأي نجملها في الجدول التالي:

التفسير	صاحبه	وفاته
الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل	الزمخشري	ت538هـ
مفاتيح الغيب	فخر الدين الرازي	ت606هـ
الجامع لأحكام القرآن	أبو بكر بن فرح القرطبي	ت671هـ
أنوار التنزيل و أسرار التأويل	البيضاوي	ت685هـ
لباب التأويل في معاني التنزيل	علاء الدين الخازن	ت741هـ
البحر المحيط	أبو حيان الأندلسي	ت745هـ
فتح القدير	محمد بن عبد الله الشوكاني	ت1255هـ
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني	محمود أفندي الألوسي	ت1270هـ

1. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري: جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي الدمام ط1، 1994، ج 2، ص: 169.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

2- **التأويل عند علماء السلف:** التأويل من المصطلحات التي اكتسبت دلالات متعددة عبر العصور المختلفة، فهو ليس مجرد شرح للفظ، أو عبارة، ولا فهم لمعنى بشيء من السطحية، ولكنه شبكة معقدة من الإجراءات، وجهاز متطور من القنوات والأدوات، التي بواسطتها نستطيع التحكم في نظام تلقي النصوص، بحيث لا نؤول تأويلاً لا نقول فيه شيئاً من محض الاجتهاد، وانطلاقاً من أن القرآن الكريم كان الدافع الأساسي لمختلف العلوم حيث انكبّ الدارسون عليه بالدراسة والتحليل، باحثين فيه عن أوجه الإعجاز في مستوياته المختلفة، فلا ضير بأن نقول أن القرآن كان الأرض الخصبة للتأويل عند علماء السلف، ثم انتقل بعد ذلك إلى النصوص الأخرى كالشعر والقصة وغيرها. ولئن اتخذ التأويل صفته المنهجية المنظمة مع نشوء علوم القرآن فإنه: "من المستحيل نفي النشاط التأويلي أو الممارسة التأويلية عن حركة التذوق الشعري التي واكبت نشوء الشعر الجاهلي الذي يتضمن إشكالات من التأويل أو بعض ممارسات التأويلية"¹

أ- التأويل: المصطلح والدلالة:

1- **الحد اللغوي:** مادة {أوّل} لها دلالات مختلفة في معاجم اللغة لعل أهمّها:
أ. **المرجع والمصير:** فأخذوه من "آل الشيء أولاً ومآلاً، أول إليه الشيء أرجعه آلت عن الشيء ارتدت"² وهذا ما أكدّه أبو جعفر الطبري حيث قال: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فمعناه التفسير والمرجع والمصير"³

وقيل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا ﴾⁴.
أي: جزاء، و ذلك أن الجزاء هو الذي آل إليه أمر القوم و صار إليه وقد أنشد بعض الرواة قول

1. صالح الصالح: مشكلات النقد التأويلي، بحث مقترح للمساهمة في مهرجان قرين الثقافي، الكويت 2006

<http://www.taawon.net>

2. ابن منظور: لسان العرب، مادة (أوّل)، مج 11، ص: 38.

3. محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، مج 1، ط 4، 1993، ص: 356.

4. سورة الاسراء: الآية 35.

عَلَى أُمَّهَا كَانَتْ تَوَوُّلُ حُبِّهَا تَأَوَّلَ رَبِّعِي السَّقَابِ فَأَصْحَبًا¹

الرّبعي ولد الناقة في أول الإنتاج، والسقاب بفتح السين هو ولد الناقة ساعة ولادته، وأصحاب الرجل إذا بلغ ابنه له كالمصاحب، ومعنى تأوّل حبها أي تغير حبها ومرجعها، حيث أراد القول بأن حبها كان صغيرا في قلبه فلم يزل يشب حتى أصبح أي نما وكبر فصار مثل أمه.²

ب- آخر الأمر وعاقبته: ما ورد في الصّاحبي لابن فارس الذي يرى بأن: "التأويل آخر الأمر، وعاقبته

يقال: إلى أي الشيء مال هذا الأمر: أي المصير و عقباه"³ وكذا قالوا: في قوله جلّ ثناؤه: ﴿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

ءَأْمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ أي أن مال الأمر لا يعلمه إلا الله جلّ

ثناؤه، و اشتقاق الكلمة في المال: وهو عاقبة الأمر ومصيره.

ج- التأويل والتغيير: "آل اللبن أي خثر"، آل الجسم أي نحف، في معنى التغيير "الصيرورة و الرجوع"⁴

د- التفسير والبيان: يقول ابن منظور: "أوله وتأوله: فسره"⁵، وجاء في الصحاح: "التأويل تفسير: ما

يؤول إليه الشيء"⁶

1. محمد أديب صالح: المرجع السابق، ص: 357.

2. ينظر: ميمون بن قيس: ديوان الأعشى الكبير، شرح محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة د ط، د ت، ص: 113.

3. محمد أديب صالح: المرجع نفسه، ص: 357.

4. أحمد عبد الغفار: التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 2003، ص: 21.

5. ابن منظور: لسان العرب، مع 11، ص: 33.

6. أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين

بيروت، لبنان، ط4، 1990 ص: 1627

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

2- الحد الاصطلاحي: يجمع علماء العربية المتقدمين على أن معنى التأويل: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر، إلى معنى آخر غير ظاهر فيه، مع احتمال له بدليل يعضده، فلا بد للتأويل من دليل يقتضيه (...). والواجب هو العمل بالظاهر، ومن أمثلة التأويل تقييد المطلق، تخصيص العام وصرفه عن عمومه"¹. وهذا الصرف لا يقوم على القطع، ولذلك فرّقوا بينه وبين التفسير في الاصطلاح، حيث إن التفسير هو المراد من الكلام على سبيل القطع، أما التأويل فإنه تبيين المراد في الكلام على سبيل الظن. يشير الغزالي في "المستصفى" إلى أن: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر"². وفي هذا المعنى يذهب الآمدي (ت 631هـ) إلى أن: "التأويل من حيث هو التأويل مع قطع النظر على الصّحة و البطلان: فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له"³، فالتأويل ليس هو الاحتمال نفسه الذي حمل عليه اللفظ، بل هو حمل اللفظ عليه نفسه.

انشغل علماء العرب القدامى بالتأويل كما انشغلت به باقي الأمم الأخرى، لأنّه ضرورة تكشف عن المستور و الخفي، كما أنّهم أدركوا ضرورته في فهم النصوص و التنقيب عن المعاني إذ إنه دائم الاستكشاف عن الأحكام المختلفة، ذلك أنه خطاب منفتح على أكثر من حقبة زمنية، وهو بذلك يكسب النص حيوات كثيرة ومتعددة، الأمر الذي يجعله معاصراً بامتياز؛ باعتبار أنه: "يتعدى فهم العبارات اللغوية، لأنه ما هو إلا وسيلة للعبور من الخارج إلى الداخل، أي أنّ القارئ المؤول له القدرة على الوصول إلى صاحب النص، من خلال النص فقط، فمعرفته تتجاوز علم الكاتب نفسه، وبالتالي يكون النص المؤول قادراً على اختزان ثقافة عصره بكامله"⁴.

1. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط 1، 1986، ج 1، ص: 24/23.

2. وهبة الزحيلي: المرجع نفسه، ص: 396.

3. محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، ص: 369.

4. ناصف مصطفى: نظرية المعنى في النقد الأدبي، دار الأندلس، ط2، بيروت، 1981، ص: 49.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

ومن خلال ما تقدم نخلص إلى أن لمفهوم التأويل بالإضافة إلى معناه اللغوي، أكثر من معنى اصطلاحى، غير أن المعنى الجامع للتأويل هو الرجوع إلى الأصل، وبذلك يكون معنى تأويل الكلام ردّ معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه، ويجب أن تنتهي إليه.

ب- بين التفسير والتأويل: استعمل التفسير والتأويل عند أكثر قدماء المفسرين على نحو الترادف حيث إن: " التأويل كثيرا ما كان يستعمل في صدر الإسلام مرادفا للتفسير"¹، وذلك لقرّبهم للمعنى اللغوي الواسع، قبل أن تنصرف كثير من الألفاظ إلى الاستعمالات الخاصة لتشكّل مصطلحات، يذهب الزرقاني إلى أن: " كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، ومن ذلك لفظ التأويل، اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً"².
و شواهد ذلك:

• ما ورد عن أهل اللغة من أن التأويل بمعنى التفسير، كقول ابن الأعرابي (ت 224 هـ) " التفسير والتأويل والمعنى واحد"³.

• وقول الجوهري (ت 393 هـ): " التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء"⁴، وقول الفيروزآبادي: " أول الكلام تأويلا: دبره وقدره وفسره"⁵.

• وينقل السيوطي في الفرق بين التفسير والتأويل عن أبي عبيد (ت 224 هـ) بأن: "هما بمعنى، وقد أنكر ذلك قوم، حتى بالغ ابن النيسابوري فقال: نبغ في زماننا مفسرون، لو سئلوا عن الفرق بين التفسير

1. محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، صححه واشرف على طباعته: الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1 المحققة، 1997، ج 5، ص: 323.

2. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 2، ص: 36.

3. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي أبو منصور: تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001م، ج 12 ص: 407.

4. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 4، ص: 1627.

5. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين: القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 2005، ج 3، ص: 331.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

والتأويل ما اهتموا إليه¹، وذكر ابن منظور (ت 711هـ) عن بعض أساطين اللغة ما يدلّ على الترادف بين اللفظين، فحكى عن المبرد (ت 286هـ) قوله: "التأويل والمعنى والتفسير واحد"².

● ما ورد في بعض الآيات الكريمة من لفظ التأويل، الأمر الذي جعل بعض قدماء المفسرين يقرّون بأنه بمعنى التفسير، قال الطبرسي (ت 548 هـ) في ذكر الأقوال في التأويل: "وقال ثعلب إن التأويل والتفسير واحد"³، وفسّر بعضهم "التأويل" في بعض الآيات بذلك منها: ما جاء في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾⁴. قال الثعالبي (ت 875 هـ): بمعنى: "التفسير والتعيين"⁵.

وفي تفسير كلمة "تأويل" في قوله جلّ شأنه: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾⁶. وقوله أيضا في السورة نفسها: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾⁷؛ حيث قال بعض المفسرين بأنهما بمعنى التفسير⁸.

1. جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، ص: 758.

2. ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص: 33.

3. أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005، جديدة ومنقحة، ج 1، ص: 17.

4. سورة آل عمران: الآية 7.

5. أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي: تفسير الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418 هـ، ج 1، ص: 42.

6. سورة الكهف: الآية 78.

7. سورة الكهف: الآية 82.

8. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي: تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999، ج 3، ص: 105.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وما حكاه القرآن الكريم من قول يوسف عليه السلام: ﴿وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ
سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ
بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ
الْحَكِيمُ ﴿١٠٣﴾﴾¹

حيث صرح بعض المفسرين بأن معنى التأويل في الآية هو التفسير²، وما جاء في حكاية
صاحبي السجن، إذ طلبا من سيدنا يوسف عليه السلام تأويل رؤياهما يقول الله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ
السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ
الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾﴾³. حيث قال جمع من المفسرين أنهما سألاه
عن التفسير⁴.

وفي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلَ الْبَيْتِ﴾⁵.

1. سورة يوسف: الآية 100.

2. أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي: تفسير مقاتل بن سليمان، تح: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1423 هـ، ج2، ص: 149. و مجمع البيان للطبرسي: ج5، ص: 458.

3. سورة يوسف، الآية 32.

4. ابن كثير: تفسير ابن كثير، ج1، ص: 355.

5. سورة آل عمران، الآية 7.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

يقول الطّوسيّ (ت 460هـ) : "وما يعلم تأويله "يعني تفسيره"¹ ومثله في تفسير

الجلالين².

إذن ما ورد في الحديث الشريف من كلمة "التأويل"، وأخذها على أن المسلم كونها بمعنى

التفسير فمنه:

- ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"³، فقد استدللّ الزركشي (ت 794 هـ)

بهذا الحديث على تقديم تفسير ابن عباس (ت 68 هـ) عند تعارض تفاسير الصحابة، بقوله: "إما أن

يرد التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن الصحابة أو عن رؤوس التابعين، فالأول يبحث فيه عن صحة السند،

والثاني ينظر في تفسير الصحابي، فإن فسّره من حيث اللغة فهم أهل اللسان، فلا شك في اعتمادهم، وإن فسّره بما

شاهده من الأسباب والقرائن فلا شك فيه، وحينئذ إن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة، فإن أمكن الجمع

فذاك، وإن تعذر قدم ابن عباس، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بشّره بذلك حيث قال: "اللهم علمه التأويل"⁴، مما يتضح

أنه جعل "التأويل" في الحديث الشريف أمراً مسلماً، وإلا لما استدللّ به، وقد درج أكثر المتقدمين على

التوسع والتسامح في التسوية بين التفسير والتأويل، فجعلوا معناه واحداً. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "اللهم

علمه التأويل: أي التفسير"⁵.

1. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: التبيان في آداب حملة القرآن، تح: محمد الحجار، دار ابن حزم للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ج 2، ص: 399.

2. جلال الدين المحلي وجمال الدين السيوطي: تفسير الجلالين بهامش القرآن الكريم، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط1

2004، ص: 65.

3. أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج 4

ص: 225.

4. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص: 430.

5. محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة

و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1995، د ط، ج 1، ص: 193.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

و هذه الشواهد وإن كان لها تأثير في طريقة بعض المتقدّمين في فهم معنى التأويل، إلا أنّها ليست تامّة لدعوى التساوي أو الترادف، ذلك أن:

● أهل اللغة وعلماء التفسير وشرّاح الحديث الشريف ذكروا التأويل بمعنى التفسير، وذلك اعتقاداً منهم على نحو ذكر المعنى العام للفظ، وكثيراً ما يشيرون إلى معاني الألفاظ على ذلك النحو، كما يظهر في مثل الصّارم والسيف¹، فيطلقون لفظ الصّارم على كل سيف قاطع، والسيف والصّارم بينهما عموم وخصوص مطلق في موارد، وعموم وخصوص من وجه في موارد أخرى، فالعموم والخصوص المطلق أخذ بدلالة السيف على القطع، فيكون بذلك كلّ سيف قاطع، وإن لوحظت الخصوصية فيكون السيف الشديد القطع هو الصّارم، والسيف غير الشديد القطع ليس بصّارم.

● ويرى أنّهما متباينان "فان التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها وإن كانت المعاني تلتقي في بعض أفرادها أو جميعها (في الخارج)، فإن السيف يباين الصّارم، لأن المراد من الصّارم خصوص القاطع من السيوف فهما متباينان في المعنى وإن كانا يلتقيان في الأفراد، إذ إن كل صّارم سيف"²، إلا أنه لا يعني الترادف.

● لكنّ "نصوص العلماء في إطلاق التأويل مراد به التفسير كثيرة جداً، لا تكاد تنحصر"³، ومن ذلك ما كان يصدر به ابن جرير الطبري (ت 310 هـ) كلامه في تفسيره: "القول في تأويل قوله تعالى... "أو" وقد اختلف أهل التأويل في تأويل المتشابه في ذلك... وأولى هذه التأويلات بتأويل الآية...."⁴

● وكذلك لا يتم الاستدلال بحديث الرسول الأكرم ﷺ: "اللهم علّمه التأويل"، إذ إنّهُ وإن كان ورد في ابن عباس أو غيره من الصحابة، فليس فيه دلالة على خصوص التأويل، ولا خصوص التفسير في حين أن ابن عباس أو غيره من الصحابة قد فسّر وأوّل.

1. ابن منظور: لسان العرب، ج 12، ص: 335.

2. محمد رضا المظفر: المنطق، دار المعارف للمطبوعات، ط1، 2006، ص: 51.

3. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط 1، 1422 هـ، ص: 55.

4. محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص: 146/145.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

وتأسيساً على ما سبق نخلص إلى أن بين التفسير والتأويل نحواً من التباين، ولا يمنع من أن تكون هناك نقاط التقاء وافتراق، فالتأويل: "قد يكون بمعنى التفسير كما لو كان صادراً من المعصوم فإنه حينئذ يكون "تفسيرا" لأنه يكشف عن مراد الله تعالى، وتكون دلالاته في ذلك بالذات دلالة قطعية"¹ ومثل ذلك قد يعود التفسير تأويلاً إذا صدر من غير المعصوم، لتردده بين معانٍ غير مذكورة، لاحتمال الخطأ في تطبيق الشواهد اللغوية وغيرها، وانكشاف أوجهٍ أُخرى.

إذ إن منشأ التفسير الكشف والإبانة، ومنشأ التأويل الرجوع، فيلتقيان في مورد بيان المعنى المراد بالمعنى العام، وقد يفترقان في إرجاع اللفظ إلى معنى غير بيّن فيختص بالتأويل، أو إلى معنى واضح فيختص بالتفسير.

وقد تتركز بعض الفروق بينهما نجملها في النقاط التالية:

- التفسير أعم من التأويل.
- التفسير في الألفاظ والمفردات، والتأويل في المعاني والجمل.
- التفسير يحتمل معنى واحداً، والتأويل له أوجه ومعانٍ.
- التفسير يختص بالرواية والتأويل يختص بالدراية .
- التفسير ما وقع مبيناً في كتاب الله ومعيناً في صحيح السنّة، والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون الماهرون في آلات العلوم.

ج - الحاجة إلى التأويل: القرآن بحر عميق يحتاج مفسره إلى علم دقيق؛ لأنه يحتوي على العبارات والاشارات واللطائف والحقائق ولكل آية فيه ظاهر وباطن فإذا كان التفسير يعنى بظاهر الآيات فالتأويل يعنى بباطنها، ومن اكتفى بظاهر الآيات لم يُصِبْ حقائق المعاني فيها يقول الزركشي(ت794هـ): "ومن أحاط بظاهر التفسير - وهو معنى الألفاظ في اللغة - لم يكف ذلك في

1. محمد حسين علي الصغير: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار المؤرخ العربي، ط1، 2000 ص: 23.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

فهم حقائق المعاني¹ فصاحب البرهان يقر بأن التفسير على مستوى الألفاظ في آيات القرآن الكريم لا يوصل إلى دقائق معانيها، وفهم حكمها خاصة الآيات التي تضمّنت المجاز، وتعسر الأمر على العلماء بأن يأخذوا بظاهرها، وهي التي وصفها الله تعالى في القرآن الكريم بالمتشابهات ومن أمثلة هذه الآيات ما جاء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾² ، وقوله في آية أخرى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾³.

فظاهر هذه الآيات يُلبسُ على القارئ، لأن الأخذ بظاهرها يجعلنا ننسب بعض أفعال البشر إلى الله تعالى؛ كالجيء في هذه الآية الثانية، والجلوس في آية الاستواء وغيرها من الصفات البشرية كالسمع والبصر والوجه، الأمر الذي يدخلنا في تجسيم الذات الإلهية. و دفعاً لذلك عمد العلماء إلى التأويل في هذه الآيات؛ بالانتقال من ظاهرها إلى باطنها واستخراج ما فيها من حكم ولطائف، يقول فخر الدين الرازي (ت606هـ) في تفسير الآية السابقة ما نصه: "واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال، لأن كل ما كان لذلك كان جسماً والجسم يستحيل أن يكون أزلياً فلا بد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه (أحدهما) وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة و(ثانيها) وجاء قهر ربك كما يقال جاءتنا بنو أمية أي قهرهم و(ثالثها) وجاء جلائل آيات ربك لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظام وجلائل الآيات...."⁴، فصاحب التفسير الكبير يقرّ بأنه في تفسير مثل هذه الآيات لا بد لنا من التأويل؛ لأن التفسير على مستوى الظاهر قد يجعلنا نشبه

1. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 420.

2. سورة طه: الآية 5

3. سورة الفجر: الآية 22

4. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي فخر الدين الرازي : تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ج 31، ص: 174.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

الله تعالى في أسمائه وصفاته بصفات البشر وأفعالهم، وهذا لا يليق بمقامه عزّ وجلّ و من خلال ما سبق تتضح لنا الحاجة إلى التأويل كآلية أساسية لفهم معاني القرآن الكريم بالإضافة إلى التفسير.

د - تاريخ التأويل: عرفت الثقافة العربية مفهوم التأويل عن طريق نص القرآن الكريم والسنة النبويّة

الشريفة، فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ

سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ

بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ

الْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾¹. و في دعاء النبي ﷺ في لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "اللهم فقهه في الدين

وَعَلِّمهُ التَّأْوِيلَ"² وهي دلالات تجتمع في العلم و التعليم.

وارتبط مفهوم التأويل كذلك بمعنى آخر يكاد يكون من معاني التأويل حتى قبل الإسلام

وهو "تأويل الرؤيا" أو تفسيرها والتعبير عنها، يقول تعالى: ﴿قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ

الْأَحْلَمِ بِعَلَمِينَ ﴿٤٤﴾³.

وفي زمن النبي ﷺ والصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم عرف التأويل من خلال

اسقاط الآيات من جانبها النظري إلى التطبيق، في الواقع العملي، ففي كثير من الآيات الكريمة أمرنا

الله تعالى بالتسبيح، والتكبير، و الاستغفار، على سبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ

وَأَسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾⁴

1. سورة يوسف: الآية: 100.

2. الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد، ج1، ص: 335.

3. سورة يوسف: الآية: 44.

4. سورة النصر: الآية 03

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وتفسير هذه الآيات هو أن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بتزيهه، وتزيه أسمائه، وصفاته وتعظيمها؛ بتسبيحه ثم حمده واستغفاره يقول الزمخشري (ت538هـ) في تفسير هذه الآيات: "...فقل سبحان الله حامدا له، أي: فتعجب لتيسير الله ما لم يخطر ببالك وبال أحد من أن يغلب أحد على أهل الحرم، وأحمده على صنعه. أو: فاذكره مسبحا حامدا، زيادة في عبادته والثناء عليه، لزيادة إنعامه عليك. أو فصل له. روت أم هانئ: أنه لما فتح باب الكعبة صلى صلاة الضحى ثماني ركعات...¹ ومعنى تفسير الزمخشري أن الله أمر النبي ﷺ بالتسبيح، ثم بالحمد والاستغفار، لما أنعم الله عليك اليوم بالفتح الأعظم وما ينبغي بعد الأمر أن نزله على الواقع ونجد ذلك في ما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "كان النبي يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن"² أي أن النبي طبّق الآيات الكريمات؛ أي أخرجها من الأمر النظري في الآيات إلى الفعل في الواقع، وهو قول سبحان الله وبجمده في السجود والركوع.

وتوسّع التأويل في زمن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين، وذلك لما كان بينهم من اختلاف حول الخلافة، فظهرت عندئذ الفرق الكلامية كالمعتزلة و الجهمية والشيعة والأشاعرة وغيرهم، ومن ثمّ علم الكلام، حيث كان التأويل الأرض الخصبة لهذه الفرق للدفاع عن أفكارهم واقناع غيرهم بها، ومن القضايا التي أثروها قضية الخلافة، وقضية خلق القرآن، والناسخ والمنسوخ وتأويل المتشابه، والجواز، وغيرها من القضايا التي مازال الاختلاف فيها قائما لحد الآن.

1. أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل

مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص: 1226

2. أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ص: 200.

هـ- ضوابط التأويل: للتأويل ضوابط وضعها العلماء منها ما هو من جهة النص، ومنها ما هو من جهة المؤول، نجلها في ما يلي:

1- من جهة النص:

أ- ألا يتعارض النص المؤول مع نص صريح قطعي من القرآن الكريم، أو السنّة النبويّة الشريفة أو مع القواعد الشرعية الثابتة؛ ذلك أن النصوص القطعيّة لا يجوز تأويلها، ولا حتى الاجتهاد فيها، لأن الأحكام فيها قطعيّة واضحة من ظاهر ألفاظها، وثابتة غير متغيرة، وإنما التأويل يكون في النصوص الظنيّة.

ب- ألا يؤدي تأويل نص من النصوص إلى بطلان آخر، أو جزء منه، حيث إنّ التأويل إذا كان لا يعارض النصوص القطعيّة، فالأولى أن لا يؤدي إلى بطلان نص قطعي من القرآن الكريم أو السنّة النبويّة الشريفة.

ج - أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل؛ وذلك بأن يكون من الألفاظ الظنيّة التي يدخلها الاحتمال، وتكون مترددة بين معنى ظاهر؛ يتبادر للسامع من الظاهر، ومعنى آخر خفي يتبادر للمتمعن فقط، وبهذا فإن معيار اللفظ القابل للتأويل هو قابليته للاحتمال فما كانت دلالة قطعيّة تفهم من ظاهره بأنه لا يقبل التأويل، وإذا كانت دلالة ظنيّة فإنه يقبل التأويل.

د- أن يحتمل اللفظ الذي يراد تأويله المعنى الذي أول إليه، حتى يكون التأويل صحيحاً لا بد أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ولو على سبيل المجاز، وإذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها، ولا يدلّ عليه بأي وجه من الوجوه فالتأويل هنا فاسد باطل، يشير ابن حزم (ت456هـ) في الإحكام إلى: "أن الروافض إنما ضلّت بتركها الظاهر والقول بالهوى بغير علم...."¹ بعد أن نقل عنهم بعض التأويلات الباطلة مثل تأويلهم لقوله تعالى

1. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دار الأفاق الجديدة بيروت، لبنان، 1983، ج3، ص: 40.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ

أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾¹ حيث تأولوا البقرة في الآية الكريمة وقالوا أن الله لم يرد البقرة وإنما قصد عائشة رضي الله عنها يقول ابن حزم (ت456هـ): "... قالوا: ليس هذا على ظاهره ولم يرد الله تعالى بقرة قط إنما هي عائشة رضي الله عنها ولعن الله من عقها وقالوا الجبت والطاغوت ليسا على ظاهرهما إنما هما أبوبكر وعمر رضي الله عليهما ولعن من سبهما"²

هـ- أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره؛ أي استفائه على القرينة الدالة عليه حيث إنّ الأصل الأخذ بظاهر اللفظ، إلا إذا كان ما يوجب صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى غيره، وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنّ صرف اللفظ عن معناه الظاهر لا يكون إلا بدليل راجح يقول الغزالي (ت505هـ) في ذلك: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"³

و- مراعاة التكامل بين نصوص القرآن الكريم؛ ذلك أن تأويل أي نص لا بد أن يكون في إطار النصوص الأخرى ذات العلاقة، من خلال ضم بعضها إلى بعض، لا أن يؤول النص بمفرده بمعزل عن النصوص الأخرى؛ لأن القرآن الكريم وحدة متكاملة تتضافر في تبيان أحكام الله تعالى.

ز- مراعاة السياق وأسباب النزول؛ حيث إنّ لفهم النصوص وتأويلها تأويلا صحيحا لا بد أن نراعي سياقها الذي وردت فيه، ولا نستأثر بها عمّا قبلها، أو عمّا بعدها، بالإضافة إلى مراعاة أسباب النزول؛ لأن التمكن من ذلك يساعدنا في فهم النصوص.

1. سورة البقرة: الآية 67.

2. ابن حزم الاندلسي : المرجع السابق، ص:40 .

3. أبو حامد محمد الغزالي الطوسي: المستصفى من علم الأصول، مطبوعات البولاق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1322هـ- ص:387.

2 - من جهة المؤول:

المؤول للقرآن الكريم يجب أن يكون صاحب ملكات تؤهله لذلك ولا بد أن تتوفر فيه شروط وإلا كان قائلاً على الله تعالى بلا علم، والله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾¹، والشروط التي يجب توفرها في المؤول نجملها فيما يلي:

أ- العلم بكتاب الله تعالى، والمقصود أنه يعلم آيات الأحكام، ويفهمها، وعلوم القرآن الأخرى كالناسخ والمنسوخ، والمقيد والمطلق، العام والخاص، أسباب النزول. بد العلم بالسنة النبوية المطهرة، وذلك بمعرفة أحاديث الأحكام واستحضارها وتمييز صحيحها من سقيمها، وناسخها من منسوخها، وأيضاً عليه أن يعرف مواطن الإجماع، ومواطن الاختلاف. ج- أن يكون ملماً بعلم أصول الفقه، فإنه مفتاح الاجتهاد وأداته.

د- التمكن من اللغة العربية وعلومها، وأساليبها وحقيقتها ومجازها ومعرفة معانيها جيداً، فإن أغلب التأويلات الفاسدة ما جاءت إلا من العجمة لأن: "القرآن نزل بلسان عربي، ويتوقف فهمه على شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع".²

هـ- معرفة مقاصد الشريعة المعروفة والمتفق عليها.

و- أن يكون المؤول سليم الاعتقاد عدلاً ورعاً، ولا بد أن يكن صحيح المقصد، مخلصاً في عمله سالكا منهج الصواب، متجرداً عن هواه، بالنظر في النصوص متدبراً لمعانيها مستخرجاً لأحكامها مبتغياً بذلك الوصول إلى الحق، وإلا فقدت الثقة به وبكلامه، لأن: "الأهواء تدفع أصحابها إلى نصرّة مذهبهم".³

1. سورة الإسراء: الآية 36

2. مناع خليل القطان: مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، د ت، ص:322.

3. مناع خليل القطان: المرجع نفسه، ص:323.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحدائثة

ز- أن يكون عالما بالقراءات المعروفة والمتفق عليها حتى يعرف من خلالها: " كيفية النطق بالقرآن ويترجح بعض وجوه الاحتمال على بعض.¹

و- أنواع التأويل: قسّم العلماء التأويل إلى:

1- من حيث الصحة والفساد: إلى تأويل صحيح وتأويل فاسد

يقول الزركشي (ت794هـ) : " وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري، و البغوي و الكواشي، وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها، وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط. قالوا: وهذا غير محذور على العلماء بالتفسير، وقد رخص فيه أهل العلم..²

إذن فالتأويل الذي يحقق الشروط التي وضعها العلماء، والتي سبق ذكرها، ولم يخالف النصوص القطعية من الكتاب والسنة، ويستند إلى دليل يعضده كان تأويلا صحيحا جائزا رخص فيه العلماء بل إن معرفته واجبة.

يضيف الزركشي (ت794هـ) في هذا المعنى فيقول: " فهذا وأمثاله ليس محظورا على العلماء استخراجها، بل معرفته واجبة...³

والتأويل الذي لا يستند إلى دليل يعضده، ولا يحقق الشروط التي وضعها العلماء والتي ذكرناها آنفا ويخالف النصوص الشرعية، من الكتاب والسنة النبوية الشريفة يعتبر تأويلا فاسدا.

يقول الزركشي (ت794هـ): " فأما التأويل المخالف للآية والشرع، فمحذور، لأنه تأويل

الجاهلين مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ ﴾⁴ [الرحمن:19] أنهما علي

1. مناع خليل القطان: المرجع السابق، ص: 323.

2. بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص: 417.

3. بدر الدين الزركشي: المرجع نفسه، ص: 418.

4. سورة الرحمن: الآية 19

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وفاطمة...¹، وهو تأويل فاسد، لأنه لا دليل له، وبالتالي فهو تأويل هوى، و قد اشتد نكير أهل العلم على أهل الأهواء، لأن فعلهم يقودهم إلى الكفر. إذ يجمع العلماء أنه لا يؤخذ بتأويلهم لعدم وجود دليل يعضده، قال صلى الله عليه وسلم: " من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده في النار"²، وهو نص صريح من السنة النبوية يدل على فساد هذا النوع من التأويل، وعدم الأخذ به، يقول السبكي(ت771 هـ): "...والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل للدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً ففاسد أو لا شيء فلعب لا تأويل"³

2- من حيث القرب والبعد: إلى تأويل قريب وتأويل بعيد:

فالقريب هو ما ظهرت فيه القرينة المرجحة للمعنى البعيد وتتضح حقيقته بأدنى دليل أو بيان، ومثال ذلك تأويل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾⁴، وتأويل ذلك إذا أرتم القيام إلى الصلاة أما البعيد: وهو الذي لا يظهر معناه بأدنى دليل، ويحتاج لدليل أقوى من الظاهر، حتى يؤول الظاهر عليه

1. بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص: 418.

2. أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح، ص: 199.

3. عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، تع: عبد المنعم خليل ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط2، 2003، ص: 54.

4. سورة المائدة: الآية 6

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ فَمَنْ لَّمْ

يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ^ج وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ^ظ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ^ك﴾¹

وتأويل ذلك إطعام ستين مسكينا أي بمعنى ستون مدا، فيجوز إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوما

كما يجوز إعطاؤه لستين مسكينا في يوم واحد يقول السبكي (ت771 هـ): "... ومن البعيد تأويل

أمسك على ابتدئ، وستين مسكينا على ستين مدا...."². وهو يشير - السبكي - إلى تأويل ستين مسكينا

إما بستين مدا في ستين يوم لمسكين واحد، أو بستين مسكينا في يوم واحد.

وبعد الاطلاع في هذا الجزء إلى مفهوم التأويل عند علماء السلف وأهم أنواعه سنحاول

فيما تبقى من البحث أن نتطرق إلى القراءة الحداثية للقرآن الكريم حيث نحاول إبراز مفهومها أنواعها، وأهم مقوماتها.

II - الانفتاح الحداثي لقراءة القرآن الكريم: الحداثة من المفاهيم التي لم يستطع المشتغلون

عليها الإمساك بأطرافها، فقد استقطب مفهومها اهتمام الأدباء والفلاسفة وعلماء الاجتماع، منذ

عصر النهضة حتى اليوم، واحتل مكانه المميز في الأنساق الفكرية الكلاسيكية عند كارل ماركس

K.Marx، وإميل دوركهايم E.Durkheim، وماكس فيبر M.Weber، واستطاع لاحقا أن يأخذ

مركز الأهمية في أعمال المحدثين، ولا سيما هابرماس J.Habermas، وجيدن A.Giddens، وليوتار

J.F.Lyotard، وتورين A.Touraine. حيث فسّر كل منهم الحداثة حسب ميوله واتجاهه، مما يضيفي

على المفهوم نوعا من الغموض والضبابية، والحاصل أنها - كما تبلورت في منشئها واستقدمت إلى

العالم العربي - تقوم في جوهرها على الثورة على القديم الموروث، أيّا كان مصدره وأيّاً كانت قيمته،

فالتحديث لا يعني تجديد القديم أو إحياء التراث ونحو ذلك، وإنما يعني ابتداء فكر جديد نقيض

القديم، يقول بيتر كروبر peter krouper: "هي التمرد على كل ما هو معياري، ويعد هذا التمرد

1. سورة المجادلة: الآية 4

2. عبد الوهاب بن علي السبكي: المرجع السابق، ص: 54.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

طريقة من طرق تحديد مقاييس كل من الفضيلة والمنفعة، وقيم هذا الوعي الفني علاقة جدلية بين السرية والافتضاح، ويفتنه الهلع الذي يصاحب عملية انتهاك حرمة المقدسات.¹

فكروبر يرى بأنها عاصفة تقضي على كل القيم والمبادئ المعيارية، التي كانت قبلها دون استثناء، و تنتهك كل المقدسات بما فيها النصوص الدينية.

ومن الصعوبة بمكان الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة، فهي من " المفاهيم التي تولد بحد ذاتها اختلاف التفكير، وتنوع وجهات النظر بسبب طبيعتها الاشكالية مما يولد نصوصا لانهاية حولها"²، إذ ليس هناك اتفاق بين المفكرين والنقاد حول طبيعة ومكونات الحداثة؛ إذ يعتقد جون بودريار J- beauderiard أن الحداثة: "ليست مفهوما سوسولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا يحصر المعنى وإنما صبغة مميزة لحضارة تعارض التقليد؛ أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية"³.

فمفهوم بودريار J- beauderiard لم يحدد لنا مفهوم الحداثة بصورة دقيقة، وإنما حدّد لنا الملامح والسمات العامة لها، وهي أنها: شاملة ترتبط بالتاريخ الأوربي في نشأتها وتطورها ومن هنا يتبين لنا أن مفهوم الحداثة تصور جديد للكون والإنسان والمجتمع، وهذا التصور وليد ثورة العالم الحديث في كافة مستوياته؛ الاجتماعية والتكنولوجية والفكرية، ولذلك فهي ثورة عالمية، وإن قادتها حضارة الإنسان الغربي⁴.

1- الحداثة في منشئها الغربي: الحداثة في منشئها الغربي نمت وتطورت في مراحل ثلاث، بداية من عصر النهضة، مروراً بما عرف بعصر التنوير، وانتهاء بالفلسفة التنويرية، ولكل مرحلة من هذه المراحل مميزات وأعلامها.

1. بيتر كروبر: الحداثة وما بعد الحداثة تر: عبد الوهاب علوب: منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية، ط1، 1995، ص:68.

2. عبد الرحمن الحاج وآخرون: خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ص: 42.

3. فارس مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط 1، 2006، ص: 21.

4. غالي شكري: شعرنا الحديث ... إلى أين؟، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1978، ص: 114.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ففي عصر النهضة تشكّلت نزعة تجديدية حملت في أفكارها قضية تحرير الإنسان من سلطة الكنيسة و سطوتها، عرفت بالترعة الإنسانية لتمجيد الإنسان¹، وهي دعوة للانتقال من اللاهوت إلى الانسان، وذلك بالانتصار للعقل، ودحض المعتقدات السابقة، التي كانت تفسّر بها الكنسية الكون ذلك أن الفلسفة قبل هذا العصر كانت خادمة للدين، وأغلب رجالها رجال دين، حيث تم إغلاق باب العلم والبحث والمعرفة، إلا في إطار توجيهات الكنيسة، ويعتبر الفيلسوف رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650م) المنطلق الأساس للحداثة الفكرية الغربية.

لقد كانت أفكار هذه المرحلة أرضية لمرحلة أخرى، هي مرحلة التنوير، التي أسست فعلا للحداثة الغربية، فكانت نظرية الشك عند ديكارت هي مرجع الفلاسفة، في رفض التفسيرات اللاهوتية للعالم، فبدأت حينذاك عملية مراجعة واسعة للنصوص الانجيلية²، ودراستها وتفسيرها علميا بعيدا عن الأفكار المسبقة، التي وضعتها الكنيسة، حيث خلال هذه المرحلة انتقل الانسان من التسليم بالغيبيات إلى التجريب، عن طريق الاستقراء والتجربة، من خلال ما قدّمه فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626م) في كتابه الأداة الجديدة، فكان ذلك تمهيدا لمرحلة ثالثة، هي ما عرف بالفلسفة التنويرية التي انتصرت للعقل الذي استبعدته الكنيسة، وحرية الرأي التي أقصاها اللاهوت الذي أصبح في مجال الشك ومحل اتهام، داعية إلى القطيعة مع تراث الكنيسة وبداية فكر جديد مرجعه الأساس هو العقل.

2- **الحداثة في الفكر العربي** : الحداثة في اللغة العربية من الحدث، وهي في التراث العربي تعني الطارئ والجديد من الأمور، يقول ابن منظور (ت 711 هـ): " حدث الشيء يحدث حدوثا، وحداثة

1. يراجع فارس مسرحي: المرجع السابق، ص: 28.

2. زينب عبد العزيز: هدم الإسلام بالمصطلحات المستورة الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي، دمشق، سوريا، ط1، 2004 ص: 12.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

فهو محدث و حديث، و حدث الأمر، أي وقع و حصل، و أحدث الشيء أوجده، والمحدث من الأمور هو الجديد من الأشياء"¹.

أما في الاصطلاح - وكما كان الحال مع علماء الغرب - فإن المهتمين بها من العرب لم يتفقوا على وضع تعريف لها، فراح كل واحد يفسرها حسب ميوله، واتجاهه، فهي عند جابر عصفور: "البحث المستمر للتعرف على أسرار الكون من خلال التعمق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض، أما سياسيا واجتماعيا فالحدائثة الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الاستهلاك إلى الانتاج ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية والحدائثة تعني الابداع الذي هو نقيض الاتباع والعقل الذي هو نقيض النقل"²

في حين يراها أدونيس بأنها: "انشقاق و هدم، من حيث إنها تنشأ عن طرق معرفية لم تؤلف... إنَّ الانشقاق جزء عضوي من الوحدة لا يجوز أن نخاف منه، و الهدم وجه آخر للبناء و تتضمن الحدائثة الرفض و التمرد من حيث إنها تتخلى عن التقليد و مفهومات الأصول و الأمس والجذور و المعايير الثابتة"³.

ويراها التهامي العبدولي بأنها أقرت: "أولوية الذات الإنسانية على ما سواها وهذه الذات هي التي تقدم رؤيتها للعالم، و تمكّنت من صياغة رؤية جديدة معوّضة للرؤية القديمة، و أرسّت العقلانية

1. ابن منظور: لسان العرب، ج: 03، ص: 907.

2. سمير أحمد جزار: (التربية العربية ومآزق الشائبة المتوهمة، الحدائثة والتغريب)، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، 1997-1998، (ص57-90)، ص: 63.

3. أدونيس: النص القرآني و آفاق الكتابة، لبنان، بيروت، دار الآداب، ط: 01، 1993، ص: 115.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

حيث لا توجد الأشياء بـ : "كن فيكون"، بل لكل شيء سبب معقول، و لا توجد حقائق إلا في أنساق العلم، وجاءت نظرتها موضوعية، لا علاقة لها إلا بالواقع التجريبي الممكن"¹.

وبعد التمعّن في هذه الآراء لمفهوم الحداثة نستطيع أن نقول بأن نظرة الحداثيين العرب لمفهوم الحداثة لم تخرج عن نظرة المفكرين الغربيين لها، من حيث هي ترمز على كل المعايير الثابتة، والتقاليد السائدة، داعيين إلى بسط سلطة العقل في ضوء حقائق علم التجريب، وتحرير الذات العربية من قيود الماضي، ونقل تجربة الآخر لأن: "الآخر (الغرب) يبدو وكأنه خلاص للذات... فالآخر ليس ماضيا بل مستقبل، وليس مرآة، وهو لا يعيد الذات إلى الطفولة إنه بالأحرى يحركها في اتجاه المجهول، في اتجاه ما هو غريب عنها وعليها."²، ذلك أن الماضي عند الحداثيين يشكّل قيّدا يعيد الإنسان العربي إلى الوراء ليبقى دوما في مرحلة الطفولة، وإنما الطموح والتطور والتقدم يكمن في الحداثة.

تاريخ الحداثة العربية - حسب الحداثيين العرب- يرجع إلى التوجه الغربي نحو الشرق في العصر الحديث من خلال حملة نابوليون بونابرت (1798-1805)، والذي - حسبهم- جاء برسالة تنويرية إلى مصر أواخر القرن الثامن عشر³، حاملا معه أفكار الفكر الفرنسي الجديد الذي خلّفته الثورة الفرنسية.

أدونيس يرجع منطلق الحداثة العربية بالإضافة إلى قدوم نابليون إلى مصر إلى اصلاحات محمد علي باشا، من خلال ارساله بعثات علمية بالخارج، والذي يأتي في مقدمتهم رفاة رفعت الطهطاوي، الذي أّلف بعد رحلته إلى باريس : **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** سنة 1839 ومناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، و الذي من خلالهما يدعو إلى الحثّ على دراسة العلوم الحديثة، بغية الوصول إلى بناء الحضارة الأوربية عربيا.

1. تهامي العبدولي: أزمة المعرفة الدينية، سوريا، دمشق، دار البلد، ط: 01، 2004، ص: 141.

2. أدونيس: المرجع السابق، ص: 115.

3. سعد البازجي و ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2002، 3، ص: 136.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

بالإضافة إلى حركة الإصلاح الديني التي قادها محمد عبده (1849-1905)، الذي حاول إعطاء رؤية جديدة للقرآن الكريم باعتباره كتاب هداية وإصلاح.

وبعد سقوط الخلافة العثمانية عام 1924 ظهر تيار انبهر بالغرب، يدعو إلى تطبيق الحداثة الغربية كبديل للوضع السائد، حيث يرى أصحاب هذا التوجه أن طريق التقدم: "واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس فيها تعدد، وهي أن نسير سير الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون أندادا، ولنكون شركاء لهم في الحضارة، خيرها وشرها، وحلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب."¹

فأصحاب هذا التوجه يرون بأن طرق باب الحضارة لا يكون إلا من خلال تبني الحداثة الغربية، كما هي دون الرجوع إلى الماضي، الذي يشكّل - حسبهم - العائق للوصول إلى حضارة الإنسان الغربي وفي مقابل هذا التيار يدعو التيار الاصلاحى إلى مواكبة الحضارة الغربية ودراسة علومها مع إحياء التراث والتمسك بالشرعية الاسلامية.

لقد شكّل التراث جدلا واسعا في الفكر العربي الحديث ولا يزال، وذلك بين دعاة إحيائه وإعادة بعثه، والاعتماد في محاولة تطورو ازدهار، باعتباره الكثر الذي لم ينفذ الغبار عنه، ويعزّون ذلك إلى أن أجدادنا لما كانوا في عزّ حضارتهم، كان الغرب يعيش غياهب التخلف، وبين دعاة القطيعة معه، والتوجه نحو الحداثة الغربية، باعتبارها المنقذ الوحيد للأمة العربية، إذا ما أرادت أن تواكب الحضارة العالمية، حيث حققت في وقت وجيز ما نراه اليوم.

يقول الجابري وهو من الذين يتطلعون إلى بناء حضارة عربية انطلاقا من التراث: "الحق أن

اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع

1. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2014، ص: 43.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

إليها، حادثة نابعة من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا.¹، فالجابري يريد الاستفادة من الحضارة الغربية لصنع حضارة عربية الهوية أساسها التراث العربي والاسلامي.

في حين يرى أصحاب الرأي المخالف أن بناء حضارة عربية عريقة مثل الحضارة الغربية مشروط بتجاوز التراث، لأنه - حسبهم - العقبة التي تقف دون ذلك، يقول عاطف العراقي: " لا أمل إلا بأن ننظر إلى تراثنا نظرة جديدة، لنأخذ منه ما يصلح لإرساء ثقافتنا المعاصرة، ولنرفض منه ما لا يصلح لإقامة وجودنا الثقافي المعاصر، أما أن نغلق على أنفسنا الأبواب، ونجتز من التراث لمجرد أنه تراث، فإن هذا هو الخسران المبين، أي تراث يا سادة، احفظوا كل كتب التراث ولن يكتن باستطاعتكم اختراع أبسط نوع من الاختراعات الحديثة."² وعلى عكس الجابري الذي يريد بناء حضارة عربية قائمة على أساس التراث ومستفيدة من منجزات الحضارة الغربية، يدعو عاطف العراقي إلى تجاوز التراث العربي الرجعي الميت حسبه، والتوجه إلى الفكر التنويري الغربي، حيث يرى بأن الخلاص: " يتمثل في إحياء النزعة الانسانية العقلية التنويرية أن هذه النزعة تقيم الجسور بيننا وبين الدول المتقدمة فكريا ... ولا يمكن أن نعيش عصر تقديس العقل عصر التنوير إلا بإزالة الحواجز و المطبّات والعوائق، حتى ندكّ أرض التقليد و الرجعية دكا بحيث نصعد إلى الفكر الحيّ لا الميت، الفكر العلمي التجديدي البناء، ونتجه إلى الآداب الراقية والفنون السامية."³، فعاطف العراقي بناء على ما تقدّم متحمّس حماسا شديدا للحدثة الغربية، ومشروع الفكر التنويري، إلى درجة أنّه يريد إلغاء التراث جملة وتفصيلا، وبداية صفحة جديدة في التاريخ، مثلما كان الحال مع الحدثة الغربية.

1. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص:250.

2. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، د ط، 2000 ص:109.

3. عاطف العراقي: المرجع السابق، ص:121.

3- الفكر التنويري العربي وقراءة القرآن الكريم

يعود تاريخ ظهور هذا الفكر الحداثي العربي إلى تاريخ سقوط الخلافة العثمانية عام 1924 حيث بدأ أصحاب هذا التيار بالدعوة إلى تحرير الفكر، وتجاوز التراث، وبناء فكر حداثي جديد من منطلق الحداثة الغربية، وإذا تتبعنا بدايات هذا الفكر نجد أنها تمثلت في كتاب: الإسلام وأصول الحكم لمؤلفه علي عبد الرزاق، الذي يقول فيه: "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له، واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم".¹ فعلي عبد الرزاق يرى بضرورة انفتاح المسلمين على العلوم، وأن يثور العرب ضد نظام الحكم القائم و الذي يعتبره سبب تخلفهم، وأن يبنوا أسسه على الطريقة الغربية حيث يذهب إلى أن الرسول ﷺ لم يؤسس دولة، وإنما كانت رسالته دعوية خالصة، لا تشوبها نزعة ملك أو حكم، ويعتبر بأن ولاية النبي ﷺ على المؤمنين ولاية رسالة، وليست ولاية خلافة أو حكم.²

وانتهى الأمر بعلي عبد الرزاق أن عزل من منصبه كقاض شرعي بعد الضجة التي أعقبت صدور كتابه الذي كان في عام 1925.

بعد عام من صدور كتاب علي عبد الرزاق ظهر كتاب آخر، هذه المرة لعميد الأدب طه حسين، حول الشعر الجاهلي، والذي كان في الأشهر الأولى من عام 1926، تعرض في مقدمته إلى الإسلام والحنفية في الطبعة الأولى، حيث شكك في الكثير من قصص القرآن الكريم، واعتبرها قصص أسطورية، كقصص بناء الكعبة من قبل سيدنا ابراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام، فرد عليه

1. علي عبد الرزاق: الاسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تق: عمار علي حسن، دار الكتاب المصري القاهرة، د ط، 2012، ص: 103.

2. علي عبد الرزاق: المرجع السابق ص: 48.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

الرافعي في كتابه: "تحت راية القرآن يقول:" ولننظر الآن في حماقة طه و تكاذه التي زعمها في القرآن ووقاحته العجيبة فيما يكتب، جهلا بأساليب الكتابة وذوقها، واسترسالا مع طبعه الأحمق السّفِيه. يقول في صفحة26: للتوّارة أن تحدّثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنها أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التّوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا بهجرة اسماعيل و ابراهيم إلى مكّة... قال: ونحن مضطرون إلى أن هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصّلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والتّوراة والقرآن من جهة أخرى.¹، فطه حسين شكك في الشعر الجاهلي واعتبره من شعر صدر الإسلام، وشكك في القصص التي وردت في القرآن الكريم، واعتبرها قصص أسطورية غير صحيحة، معتمدا في ذلك منهج الشك الديكارتّي، بحيث هي نوع من الحيل على سبيل الصّلة بين اليهودية والإسلام، وقد أدى صدور كتاب طه حسين إلى ثورة ضده، أجملها محمود مهدي الإسطنبولي في كتاب عنونه بـ: طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، وهو الأمر جعله يتراجع عن آرائه، ويعيد إصدار الكتاب بطبعات جديدة، وقد حذف منه ما أثار الجدل.

وفي عام 1947 قدّم محمد أحمد خلف الله رسالة دكتوراه عنونها بـ: الفن القصصي في

القرآن الكريم، أطّره فيها أمين الخولي؛ عبّر في مقدمتها عن إعجابه بالمنهج النقدي الحديث الغربية، منتهجا فيها المنهج الأدبي، حيث قسّم قصص القرآن الكريم إلى ثلاثة أنواع: قصص تاريخي حدث بالفعل، وقصص تمثيلي موجود على سبيل المثل، وقصص أسطوري لا أساس له من الصّحة يدخل ضمن الأساطير والحكايات الخرافية.² وقد أحدثت هذه الرّسالة سجلا واسعا في الجامعة

1. مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن، تص: محمد سعيد العريان، دار الكتاب العربي، لبنان، ط7، 1974 ص:151/152.

2. ينظر: محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1999، ص:64 وما بعدها.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

المصرية، فاضطرت اللجنة المناقشة تبعاً لذلك إلى رفضها وحرمان المشرف من الإشراف؛ لما حوته من تناقضات وتجراً في حق القرآن الكريم، على حد رأي اللجنة.

تلك هي الكتابات الأولى في الفكر التنويري العربي في قراءته للقرآن الكريم، والمشارك بينها أن جميعها أحدثت سجالات فكرية كبيرة بين مؤيد ومعرض.

و في عام 1979 صدر للكاتب السوداني أبو القاسم حاج محمد كتاباً عنونه بـ: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة؛ عالج فيه عدّة قضايا منها العالمية الإسلامية، وجدل الغيب والإنسان والطبيعة، بالاعتماد على مناهج فلسفية ولسانية ومعرفية حديثة، يقول طه جابر العلواني، وهو الذي تكفل بتصدير الطبعة الثانية لهذا الكتاب: " هذا الكتاب هو (كتاب وعي) من العسير جداً أن يفهم إلا في إطار ذلك الوعي المفاهيمي، القادر على إدراك المحددات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي تفرسها دراسة مثل هذا الجانب.¹، إذ يقرّ مقدم الكتاب إلى صعوبة طرح هذا المواضيع و دراستها إلا في بعدها الفلسفي، وفق محددات منهجية، باعتباره كتاب وعي، موجه إلى فئة بعينها. أثار كتاب أبو القاسم حاج محمد كذلك جدلاً كبيراً، بين مؤيد لما جاء فيه و معارض. وبعدها توالى إصدارات الكاتب، والتي تتعلق في مجملها بالنظرة الحديثة للقرآن الكريم، فألّف: جذور المأزق الأصولي، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، حرية الإنسان في الإسلام، منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية و في بداية الثمانيات كتب الكاتب الجزائري محمد أركون كتاباً: قراءات في القرآن الكريم تناول فيه أمور الشريعة، ووضع المرأة في المجتمع الإسلامي، الجهاد، الإسلام السياسي، وغيرها من الموضوعات التي أثارت الكثير من الجدل، بالاعتماد على علوم الألسنيات الحديثة، والدلالات السيميائية، وعلم الاجتماع، في رؤية جديدة للخطاب القرآني مخالفة للخطاب التقليدي.

1. أبو القاسم حاج محمد: جدلية الغيب و الإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، 2004، ص: 21.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وقد اشتغل أركون على دراسة القرآن الكريم والتراث العربي الإسلامي، وتوسع في استخدام المناهج الحديثة في ذلك كالألسنية والتاريخية و الأنثروبولوجية والتفكيكية وغيرها من المناهج والآليات، مقرّاً بأن كثير القضايا في القرآن الكريم لا تزال خاماً، رغم التفسيرات العديدة للقرآن الكريم، و الدراسات الكبيرة التي تناولته فيقول: "... يبقى كمّ هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى و سميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة."¹، و هو بذلك يدعو إلى تطبيق المناهج الغربية الحديثة على النص القرآني باعتبارها السبيل الوحيد لتجاوز الطروحات القديمة، واكتشاف ما لم يتوصل إليه الدارسون للقرآن الكريم من قبل.

وكان كتاب أركون هذا مقدمة لسلسلة من الكتب الأخرى، وضعت الاطار العام لمشروعه الفكري، حيث أصدر بعدها: قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الفكر الإسلامي قراءة علمية، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، نافذة على الإسلام، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، الفكر العربي، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد

و في نهاية ثمانيات القرن الماضي أصدر الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد كتاباً عنونه بـ: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن عالج فيه مفهوم النص والوحي، وعلاقتها بالتفسير والتأويل باعتبار النص وليد بيئة معينة، لها ظروفها الخاصة، في فترة زمنية معينة، ولفهم النص لابد من فهم الثقافة التي انتج فيها هذا النص، باعتباره منتجاً ثقافياً، حيث يشير إلى أنه يوظف: "منهج تحليل

1. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص: 21.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

الخطاب"¹ ، هذا المنهج الذي يفيد من آليات إجرائية عدّة أهمها: الهيرمنيوطيقا، ويعتبر أن: "القضية الأساسية التي تناوّلها "الهيرمنيوطيقا" بالدرس، هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان النص تاريخيا أم نصا دينيا"².

وظّف أبو زيد هذا المنهج في قراءته للتراث، قصد تأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن وهمومه، بحكم أنه يمثّل إحدى المموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر³، متخذاً من هيرمنيوطيقا غادامير: "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنص"⁴، و إعادة النظر في قضايا تفسير النص القرآني قديما وحديثا.

توالت بعد ذلك منشورات نصر حامد أبي زيد، فقدّم مشروعاً لدراسة النص القرآني من وجهة نظر حداثية، الأمر الذي ثورّ ضده مؤسسة مجمع البحوث الإسلامية، التي وجّهت له اتهامات بالكفر، والردة عن الإسلام والزندقة، وتمّ إبعاده عن التدريس في الجامعة والمعاهد العلمية المصرية كما تمّ منع تداول مؤلفاته بين الطلاب والقراء، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تمّ التفريق بينه وبين زوجته، بحكم صادر عن محكمة الأحوال الشخصية في عام 1993. حيث طبّقت عليه قانون الحسبة*

1. تحليل الخطاب: تسير مدلولات هذا المصطلح في النقد الغربي المعاصر في خطين رئيسيين، أولهما: المبحث اللغوي الأسلوبي المعروف بتحليل الخطاب، والثاني بعض الاستعمالات في النقد ما بعد النيوي، و ما يهمننا هنا، الخط الأول الذي يهدف إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات أو التوقعات الدلالية، وهو يفيد من حقول عدة: اللسانيات السيميائية علم السرد والأسلوبية. ينظر: دليل الناقد الأدبي، -إضاءة لأكثر من خمسين تياراً و مصطلحاً نقدياً معاصراً-، سعد البازعي، ميجان الرويلي الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 2000، ص: 88-89

2. نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005، ص: 13.

3. نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط01، 2000، ص: 173.

4. نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص: 49.

* قانون الحسبة: هو قانون يوجب بحق لأي شخص أن يرفع دعوة قضائية ضد أي شخص آخر، حتى وإن لم تكن بينه وبين المدعى عليه أية خصومة أو نزاع، وإنما أساس ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحفاظ على الحدود.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

وفي بداية التسعينيات نشر الكاتب السوري محمد شحرور كتابه المعنون بـ: الكتاب والقرآن، فرّق فيه بين الكتاب والقرآن، حيث ادّعى بأنّ القرآن للعالمين، بينما الكتاب للمتقين منطلقاً من الآيتين الكريمتين في سورة البقرة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الْبَرَكَاتِ﴾¹ والآية في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾²، يرى شحرور بأن الله فرّق بين الكتاب والقرآن من خلال الآيتين الكريمتين السابقتين، ففي الآية الأولى ذكر الكتاب وهو هدى للمتقين، وذكر القرآن في الآية الثانية، وهو هدى للناس، فالأول خاص بالمتقين، والثاني خاص بالعالمين، وذلك من منطلق أن المتقين فئة من الناس، وليس كل الناس متقين، ويعتمد في ذلك على المصطلحات الحديثة لإثبات الفرق بين القرآن و الكتاب³.

ثم توالى مؤلفاته بعد ذلك، لتصل في حدود الاثني عشر كتاباً، كلّها تدور حول قراءة النص القرآني برؤية حداثية، حيث أثار فيها كثيراً من القضايا الشائكة؛ كالحديث عن أصول الفقه برؤيته الخاصة، وتقسيم السنة إلى نبوية ورسولية، الحاكمية في الإسلام، وغيرها من المواضيع التي أثارَت جدلاً واسعاً بأسلوب خاص يدافع فيه بكلّ شراسة عن رؤيته.

هؤلاء هم أبرز التنويرين العرب، الذين أحدثوا الجدل واسعاً في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، بعد ذلك توالى المؤلفات التي توجّه فيها أصحابها إلى قراءة النص القرآني من وجهة نظر حداثية، ومنها على سبيل الذكر لا الحصر: محمد إقبال في مؤلفه : تجديد الفكر الديني، مصطفى

1. سورة البقرة: الآيتان: 2/1

2. سورة البقرة: الآية: 185

3. يراجع: محمد شحرور : الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، د ط، د ت ص55 وما بعدها.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

محمود في مؤلفه: محاولة لفهم عصري للقرآن، رشيد الخيون في مؤلفه: جدل التنزيل، محمد عابد الجابري في مؤلفه: مدخل إلى فهم القرآن الكريم، الطيب تيزيني في مؤلفه: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، رزيقة عدناني في مؤلفها: تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، أحمد البغدادي في مؤلفه: تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، عبد المجيد الشرفي في مؤلفه: في قراءة النص الديني جلال صدق العظم في مؤلفه: نقد الفكر الديني، محمد النويهي في مؤلفه: نحو ثورة في الفكر الديني حسن حنفي في جلّ مؤلفاته، علي حرب في جلّ من مؤلفاته، عبد الله العروي في جلّ من مؤلفاته، عبد الله بلقزيز في جلّ مؤلفاته. حيث تتفاوت هذه المؤلفات بين الليونة والشدة في الطرح، غير أن الثابت أن أصحابها يحاولون قراءة النص القرآني برؤية تخالف الرؤى التراثية.

4 - مفهوم القراءة الحداثيّة للنص القرآني: القراءة الحداثيّة تيار تبني أصحابه فلسفات ومذاهب غربية حديثة، وطبّقوها في تفسير القرآن الكريم وتأويله، حيث تجاوزوا في ذلك التفاسير التي توارثت عن المتقدمين من العلماء في مصنفاتهم، حتى أنها أصبحت تشكل اليوم ظاهرة معرفيّة ذات حضور مركزي تتخذ وضعاً إشكالياً، يجعلها موضوعاً يثير الجدل، ويستقطب العديد من القراءات التي تصدر من نواحي منهجية متباينة، مناصرة أو محايدة أو معارضة، حيث تصادمت في كثير القضايا مع الخطاب الديني الموروث؛ في محاولة لإعادة تشكيل المعنى الديني في صورة جديدة تتلاءم وروح العصر إذن فهي تجربة تهدف إلى تجاوز النموذج الفكري السائد المتمثل في الخطاب التفسيري التراثي ذلك أن هذه الخطابات حسب أحميدة النيفر: " قد ظلّت فاعلة حتى الفترة المعاصرة، منتجة تفاسير كثيرة تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه بالمدرسة التراثية، التي يكون فيها المفسر متحركاً ضمن الموروث اللغوي والفقهية والعقائدي، وخاضعاً لمنهج يجعل اللغة والتراث (يفكران) من خلاله وليس العكس إنه المنهج الذي يعيد إنتاج نفس المعنى ونفس الفهم وكأن الوحي الإلهي قد ضبطت دلالاته نهائياً."¹

1. أحميدة النيفر: الانسان والقرآن وجهها لوجه التفاسير القرآنية المعاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص:17.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

و يعبر عن القراءة الحداثية للقرآن الكريم "بالقراءة الحديثة" أو "القراءة المعاصرة" أو "القراءة الجديدة"¹، ولعل الأقرب إلى مفهوم هذه القراءة هو أن ننسبها إلى فلسفة الحداثة بالنظر إلى مضامينها لأن مصطلح: القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة، يفيد التحديد الزمني، دون أن يشير إلى أية مقومات وأسس فلسفية، حيث إنه لا ينبغي أن ننظر إلى كل تعامل مع القرآن الكريم في العصر الحديث أو المعاصر نظرة حذر و ريبة، مجرد أنه حديث أو معاصر، حيث يكون الزمن هو معيار القيمة، والحقيقة أن معيار التفضيل لا يعود إلى الزمن لا ماضيا ولا آتيا، وإنما يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي المتفق عليه في حقل معرفي معين. وبناء على ذلك فلا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نرفض الاجتهادات الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة في دراسة القرآن الكريم لكونها جديدة أو غير معهودة، وليس كل جديد متوجس منه. فالمقصود إذن بالقراءات الحداثية تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة، التي تقوم على إسقاط النظريات والمناهج الفلسفية الغربية الحديثة على القرآن الكريم.

يمكننا في هذا الباب الإشارة إلى الفرق بين مصطلحي الحداثة La Modernite والتحديث le Modernisation، فإذا كان الأول مرتبط بالأفكار والمعتقدات والفلسفات، فإن الثاني يرتبط بالجوانب الماديّة وبمظاهر الحياة المدنية، إذن فكل ما يتعلق بالجانب التقني والصناعي والمادي يسمى تحديثا لا حداثة، لأنها تتعلق بنمط التفكير والوعي والهوية، يذهب هشام شرابي إلى أن : "التحديث هو سباق التحوّل الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخيا لأول مرة في أوروبا، في حين أن الحداثة هي مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المتميز، فمن حيث هي ووعي تشكّل أنموذجا ونمطا فكريا تجد فيه أوروبا الحديثة هويتها"²، لكن فريقا آخر من المفكرين يرفض هذا

1. كما في رسالة د عبد الرزاق هرماس: "القراءة الجديدة للقرآن الكريم"، وكذا: أحمد نصري عنون أحد فصول رسالته لدبلوم الدراسات العليا حول: "آراء الاستشراق الفرنسي في القرآن الكريم في القرنين التاسع عشر والعشرين-دراسة نقدية-" بـ"الإطار العام الذي تنتظم فيه قضية القراءة الجديدة للقرآن الكريم"، وسماها كذلك بالتوجهات الجديدة للاستشراق في كتابه: "بحوث في الاستشراق: قراءة في المفهوم والتاريخ والأهداف والمآل".

2. هشام شرابي، البنية البتركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الأسوار، عكا، ط2، 1987، ص:33.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

المصطلح شكلا ومضمونا- بالنظر إلى ظروف ولادته- كزينب عبد العزيز¹، ويذهب فريق ثالث إلى أن مصطلح "الحداثة" ليس مفردة عربية سليمة كمفردة "المعاصرة"²، لأن مادة (ح- د- ث) في اللغة العربية لها دلالات مت فالأمر إذن يتعلق "بالحداثة" وليس "بالتحديث" ولا "بالتجديد" ولا "بالعصر الحديث" وعبارة "القراءة الحداثية" أكثر دقة لتصويرها هذه القراءات التي تعتمد في آلياتها على مناهج فلسفات غربية كالتاريخية و المادية والتأويلية والانثربولوجية، والألسنية، والسميائية .

5- مقومات القراءة الحداثية للنص القرآني: تقوم القراءة الحداثية للنص القرآني على جملة

من المقومات نجملها في :

أ- تقديم العقل على النقل: تعتمد القراءة الحداثية أساسا على العقل في التعامل مع النصوص حتى بتلك التي تتعلق ببعض الحقائق الغيبية، إذن فرواد الحداثة يرون بأن العقل البشري له القدرة الكاملة على استيعاب وتحليل النصوص القرآنية دون الرجوع إلى الدراسات التراثية ، يطلق طه عبد الرحمن على هذا المبدأ باسم: " خطة التعقيل (أو إن شئت قلت خطة العقلنة). وتستهدف أصلا رفع عائق الغيبية؛ ويتمثل هذ العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب؛ وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذ العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة..."³. فطه عبد الرحمن يلخص هذا المبدأ في رفع الغيبية عن النص القرآني، و مماثلته بغيره من النصوص؛ وبالتالي رفع الحرج عن تطبيق النظريات الفلسفية والنقدية الحديثة المختلفة عليه.

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم نجد أن عديد الآيات تدعونا إلى التفكير والاعتبار، واعمال العقل في كشف نواميس و أسرار هذا الكون؛ فالله تعالى يدعونا من خلال القرآن الكريم إلى توسيع

1. زينب عبد العزيز: هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية، ص 63/35

2. محمد المعراوي: الماركسلامية والقرآن، المكتب الاسلامي للطباعة والنشر، ط1، 2000، ص 230.

3. طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006 ص: 181.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

آفاق العقل؛ بما يجعله يدرك أسرار التوجهات القيمة للإنسان، فضلا عن اكتشاف الأسباب الموضوعية للوقائع، دون انتزاعه من عالم الغيب، ومن خلال هذا التوسيع في اعمال العقل يستخرج مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ التدبر الذي دعت إليه الآيات، ويتضح بعد ذلك من خلال هذه العمليات كيف أن العقل يصل الظواهر بالقيم، ويصل الأحداث بالعبر، وحينئذ تبطل المماثلة بين النص القرآني وبين غيره من النصوص الدينية كانت أم غير دينية.

ب. تعدد المناهج: الدراسات الحداثية تنطلق من منطلقات فلسفية بحتة؛ الشيء الذي غلب عليها نوعا من الغموض، وهو ما عبر عنه محمد أركون، نفسه حينما عاب على غيره الغموض والإبهام قائلا: "يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها؛ أقصد الكلام الغامض المبهم الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئا يذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى"¹. ولعل ذلك يرجع إلى كونها لا تفترض منهجا محددًا في التعامل مع النص القرآني؛ بل تتبنى مناهج عدّة؛ مختلفة أو حتى متناقضة في بعض الأحيان، فتجد الواحد منهم مثلا يتبنى النبوية ونظرية التلقي في الوقت نفسه رغم أن بعضها قام على أنقاض بعض، وهو ما يسميه محمد أركون، بالمنهج متعدد الاختصاصات². يقول في كتابه: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني": "إنّ وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة... لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية"³، وهو من خلال هذا المزج بين عديد المناهج، ينتظر ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، يسميه أركون بـ"الإسلاميات التطبيقية" التي يرى بأنها لا تقوم إلا على هذا التداخل بين المناهج.

يعتبر الفيلسوف "فيراباند بول"؛ وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين دعوا إلى نظرية الفوضى؛ حيث أُلّف كتابا عنونه بـ: "ضد المنهج"، بعدما رأى أن العقل الغربي قد رفعته الحداثة إلى

1. محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، تح: هاشم صالح، دار الساقى للطباعة والنشر، ط6، 2012، ص: 125.

2. محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، تح: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996، ص: 125.

3. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تح: هاشم صالح، دار الطليعة، 2005، ط2، ص: 70.

الفصل الأوّل : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

مستوى التقديس، وألّف كتابا آخر عنوانه بـ: "وداعا للعقل" حارب فيه العقل والموضوعية، وادعى بأن العلم ليس أدقّ ولا أنفذ من الأسطورة، ولهذا نجد اهتماما بالغا من محمد أركون بالأسطورة والفكر الخرافي، حيث يقول: "ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلا ومعنى جديدا... لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها، إذا ما أردنا أن نطلق حكما دقيقا على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش وبين الوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن"¹، فأركون من خلال ما سبق نجده يساير "فيراباند بول" وأمثاله من الفلاسفة فيما ذهبوا إليه باعتماده اللامنهج كمنهج في تفسير النص القرآني لكنه خالفه في اعتماد العقل.

ج- تجاوز التراث : تعتبر الثورة على كل ما هو قديم وتجاوز التراث من الأسس الجوهرية التي تقوم عليها القراءة الحداثيّة، حتى أننا نجد أنّ من الحداثيين من دعا إلى التعامل المباشر مع القرآن الكريم؛ دون الاطلاع على التراث التفسيري، يذهب جمال البنا إلى أنّ المسلمين: "... فهموا القرآن عبر التفاسير فضلّوا... لا بد أن نستبعد الالتزام بالتفاسير، إذ لا فائدة فيها، ونقرأ القرآن مباشرة"²، و في السياق يقرّ عبد الحميد الشّرفي بأنه: "لو أبعدنا- وهذا مجرد افتراض- هذه النصوص الثواني، وهذه السنّة التأويليّة، فإننا إذ ذاك نتعامل مباشرة مع النص القرآني بطريقة مختلفة عن هذه التأويلات التاريخية، فما نقوله بالنسبة للنص المقدس وتعامل المسلمين معه لا يختلف اختلافا نوعيا مع حكم التقليد في المسيحية (La tradition)، ففي المسيحية الكاثوليكية، نرى أن هذا التقليد له أولوية بالنسبة إلى النص... ولهذا السبب فإن الإصلاح البروتستانتي كان بمثابة رد فعل على هذه الوساطة، وقد رفع

1. محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص: 203 .

2. صباح البغدادي: نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة، مجلة: "رؤى"، ع23-24، ص2004، تصدر عن

مركز الدراسات الحضارية بباريس، ص: 108.

البروتستان شعار " الكتاب وحده"¹.

الأمر الذي لا يجب أن نغفله، والذي يدفعنا دفعا إلى الانطلاق من التراث ولو على سبيل الاطلاع هو قرب المتقدمين من زمن الرسالة، وتفوقهم في علوم لغة القرآن الكريم؛ ذلك أنه: "كلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة إلينا وصرنا - من ثم - أقرب إلى سوء الفهم لا إلى الفهم"². وهو الأمر الذي يحتم على المتأخر الاطلاع على منجزات المتقدمين؛ إذ لا يعقل بأي حال من الأحوال أن نلغي كل ما أنجز حول النص القرآني ونبدأ عملا جديدا من الصفر، فمن مقتضيات المنهجية في أصول التفسير تقديم الصحابي على التابعي فيما يتعلق بالأمور النقلية واللغوية، وتقديم آرائهما في هذا المجال على رأي المجتهد، وليس في هذا أية دعوة لتدوين الذات في التراث، وإنكار القدرة على الإتيان بمثل جهود الأقدمين في التفسير.

د- المعنى المفتوح: حيث يرى رواد القراءة الحداثية للقرآن الكريم أن تفاسير المتقدمين، إنما تقوم على المعنى المعياري الواحد للنص، وهي بذلك تكون قد صادرت تعدد المعنى؛ إذ ينطلق التفسير التراثي من أن هناك معنى واحدا في النص، ومهمّة المفسّر هي اكتشاف ذلك المعنى، انطلاقا من جملة من المعايير والمعارف بعضها لغوي وبعضها ديني³.

فالمتقدمون من المفسرين حسب نصر حامد وجهوا عملهم نحو اكتشاف المعنى المعياري الواحد للنص القرآني، دون سواه والاكتفاء به، فيربط دلالاته بالإطار الثقافي لجيل المسلمين الأوّل - وهو حسبه - أمر يتنافى و سيروة الحياة البشرية وتطورها، إذن فرواد القراءة الحداثية يخضعون النص القرآني إلى تعدد القراءة، وتجدد المعنى يقول طه عبد الرحمن: "...يصير النص القرآني نصا اجماليا واشكاليا يفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات غير متناهية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلا أن

1. عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، دار المدار الإسلامي، ط2، 2009، ص:13.

2. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص:20.

3. ينظر: نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسات في علو القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014 ص: 223/222.

يدعي أحدهما حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لهذه الآية أو تلك من آياته¹. حيث تدخل كل هذه القراءات ضمن الاجتهادات البشرية التي مهما وصفت بالكمال تظل ناقصة، وإذا كانت تلك حالها؛ فالقارئ يحاول دائما البحث عن معانٍ مستجدة غير تلك التي توصل إليها غيره دون الإقرار بأن ما توصل إليه يمثل الحقيقة الكاملة أو المطلقة من النص أو النصوص. وذلك في حدود احتمالات تلك النص؛ أي من دون لبي أعناقها و تضمينها معاني لا تمت إليها بصلة، لا من قريب، ولا من بعيد. مع الأخذ في الحسبان دائما قدسية القرآن الكريم ومصدره الإلهي.

هـ- الأنسنة: تتخذ الفلسفات التي تقوم عليها القراءة الحداثية للقرآن الكريم من الإنسان مركزا للوجود، وصانعا للقيم؛ يستطيع أن ينظم حياته بمفرده، بالاعتماد على العقل، وتوافق أفراد مجتمعه، والتخطيط العقلاني لحياته؛ من خلال الدقة في التقدير واستخدام الأساليب العلمية في إدارة ذلك، في محاولة للاستغناء عن الجانب الديني، وما يترتب عن ذلك من رفع القداسة عن النصوص المقدسة واعتبارها نصوصا بشرية، يسمي طه عبد الرحمن هذا المبدأ بـ: "خطة التأنيس (أو إن شئت قلت خطة الأنسنة)، وتستهدف أساسا رفع عائق القدسية؛ ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هو نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري..."²

ولأن القرآن الكريم نص لغوي نزل باللغة العربية ليعين للناس حقيقة وجودهم، وهدايتهم إلى الحق، و توضيح مقاصد حياتهم، وسبل تنظيمها، إذن فالنص القرآني رسالة، وهذه الرسالة المستقبل فيها هو الإنسان، وحتى يفهم ما تحمله هذه الرسالة يجب أن تكون بلغة يفهمها، ويفك رموزها، و من منطلق لغوية النص القرآني، الغاية منه ما ذكرناه؛ لجأ القارئ الحداثي إلى استعمال الآليات والمناهج التي يرى بأنها توصله إلى الحقيقة؛ فحاول أن يطبق من الآليات ما يطبق على النصوص اللغوية الأخرى، حيث اعتمد في ذلك حسب - طه عبد الرحمن - على عمليات منهجية

1. طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص:180.

2. طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص:178.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

خاصة كحذف عبارات التعظيم، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة، والتسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام البشري، التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، المماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام¹

و- التاريخيّة: يعتمد رواد الحداثة في قراءتهم للنص القرآني على التزعة التاريخيّة؛ كمقاربة مهمّة في فهمه فهما موضوعيا، كونه منتج ثقافي محكوم بمعطيات اجتماعية وثقافية وسياسية، بحيث يستعين القارئ بالمحيط التاريخي من جميع جوانبه في فهم النص يطلق طه عبد الرحمن على هذا المبدأ: "اسم خطة التأريخ (أو إن شئت قلت خطة الأرخنة) وتستهدف أساسا رفع عائق الحكيمية (بضم الميم)، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة و أزليّة والآلية التنسيقيّة التي تتوسل بها خطة التأريخ في إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بطروف بيئتها وبسياقاتها المختلفة."²، فطه عبد الرحمن يرى أن تطبيق آليات المقاربة التاريخيّة على النص القرآني يجعله مماثلا لأي نص تاريخي آخر، أو كأبي وثيقة تاريخيّة؛ ذلك أن أصحاب القراءة الحداثيّة يربطون آيات الأحكام بالوقائع التاريخيّة، ويعملون على تغميضها، وإضفاء النسبية عليها، فيترب عن ذلك إنزالها منزلة التوجيهات التي لا إلزام فيها، بقول محمد أركون: "إن القرآن كالأنجيل ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري، وإن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا خاصا"³ ويعزون ذلك إلى ورود الأحكام في الآيات القرآنية بصور مختلفة؛ تارة بصيغة الأمر، وأخرى بصيغة النهي، ومرة ناسخة، وأخرى منسوخة، مما يلغي الصفة الإلزامية في هذه الآيات - حسبهم - .

1. طه عبد الرحمن: المرجع نفسه، ص 179

2. طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص: 184.

3. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 299.

6- اتجاهات القراءة الحداثية :

أ. الاتجاه الفني الجمالي: ينطلق أصحاب هذا الاتجاه في قراءتهم للقرآن الكريم من الكشف عن مواطن الجمال، التي تتجلى فيها الآيات القرآنية وتبيان الأشكال الجمالية التي لا يستطيع الإنسان العادي إدراكها، وذلك وفقا لقوانين وأسس المنهج النقدي الفني، من خلال التركيز على الأسلوب والصور والمشاهد والشخصيات والمواقف والحركة والتكرار و التناسق والايقاع والتركيب والحوار و الوصف والسرود والقصة وغيرها، حيث يعطون للنصوص القرآنية صبغة جمالية؛ يركزون فيها على كل جوانب الجمال في النص القرآني، فيجعلون القارئ يعيش بوجدانه الأحداث والقصاص الواردة في الآيات.

و من الذين اعتمدوا على آليات المنهج الجمالي في تفسير القرآن الكريم نجد السيد قطب من خلال مؤلفاته: في ظلال القرآن، التصوير الفني في القرآن، مشاهد القيامة في القرآن، حيث اعتمد في ذلك على قوة العاطفة، وشدة التأثير، ومتانة اللغة وعمق الخيال فيقول: " التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن. فهو يعبر بالصورة المحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية؛ وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور؛ وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة. فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة؛ وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد؛ وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية. فأما الحوادث والمشاهد، والقصاص والمناظر، فيردّها شاخصة حاضرة؛ فيها الحياة، وفيها الحركة؛ فإذا أضف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل. فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة؛ وحتى ينقلهم نقلا إلى مسرح الحوادث الأول، الذي وقعت فيه أو ستقع ؛ حيث تتوالى المناظر، وتتجدد الحركات؛ وينسى المستمع أن هذا كلام يتلى، ومثل يضرب؛ ويتخيّل أنه منظر يعرض وحادث يقع. فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو؛ وهذه سمات الانفعال بشتي الوجدانات المنبعثة من المواقف المتساوقة مع الحوادث؛ وهذه كلمات تتحرك بها الألسنة، فنتم عن الأحاسيس المضمرة¹، و قد لا يأتي

1. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، 1988، ص:36.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

كل ما أشار إليه سيد قطب من مواضيع في دراسة واحدة، فقد يستأثر باحث معين بموضوع واحد أو موضوعين كالقصة أو الإيقاع أو التكرار، وقد يتناول دارس آخر مواضيع أخرى غير التي تطرق إليها الأول وهكذا.

ب- الاتجاه العلمي: أصحاب الاتجاه العلمي يركزون في قراءتهم للنص القرآني على السور والآيات ذات المضامين العلميّة بما تقتضيه العلوم والمعارف الحديثة، فيقرأون الآيات القرآنية من منطلق ما توصلت إليه العلوم الحديثة؛ كعلم الفيزياء، وعلم الفلك، والعلوم التجريبية، بغية تأكيد التطابق بين الكتاب المسطور (القرآن الكريم) والكتاب المنظور (الكون)، وبيان أوجه الإعجاز العلمي في آياته.

حيث اجتهد ثلّة من علماء العصر الحديث في تفسير هذه الظواهر الكونية من منطلق التوفيق بين معاني الآيات القرآنية والمسائل العلمية الحديثة؛ لأن حقائق العلم - حسبهم - هي أقصر طريق لإقناع العقول بالدلائل العلميّة على وحدانية الله تعالى، وتشبّث ذلك في النفوس، ذلك أن المفكرين الغربيين الذين لا يؤمنون إلا بما يقوم عليه دليل من الواقع، يجدون في هذا المنهج أدلّة لا يمكن إنكارها على وجود الله، وعلى قدرته، وعلى صدق القرآن الكريم، وأنه هو الحق، حيث نجد أن كثيرا من هؤلاء آمن في النهاية، بعدما أدركوا التطابق التام بين ما توصلوا إليه من حقائق علمية ثابتة، وما هو موجود في القرآن من آيات، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي

أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ۝¹

ومن الذين ألفوا في تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على المنهج العلمي نجد: الطيب محمد

بن أحمد الإسكندراني (ت1889) في مؤلفه الموسوم بـ: كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق

بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية، وأحمد مصطفى المراغي في مؤلفه

الموسوم بـ: تفسير المراغي و تفسير الشيخ الطنطاوي الجوهري الموسوم بـ: بالجواهر في تفسير القرآن

الكريم، وما كتبه محمد راغب زغلول النجار، والشيخ عبد المجيد الزنداني.

1. سورة فصلت: الآية 53

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ج- الاتجاه الموضوعاتي: يعتمد أصحاب الاتجاه الموضوعي في تفسير القرآن على الموضوع الواحد في الآيات، فهو تفسير باعتبار الموضوع، بمعنى آخر جمع آيات القرآن الكريم المناسبة في موضوع ما و المتجهة إلى غاية واحدة، فيجمعونها و يكوّنون منها موضوعا، يفسّرونه و يبينون موقف القرآن منه. فالتفسير الموضوعي يلزم فيه المفسّر موضوعا لا موضعا، ولا يراعي فيه ترتيب السور حسب المصحف، فيجمع المفسر الآيات الكريمة التي تخدم موضوعه، و يقيم منها بناء متكاملا يستنبط الحكم المشترك منه و مقاصد القرآن فيه، و من هنا عرف البعض التفسير الموضوعي بأنه علم يتناول القضايا حسب مقاصد القرآن العليا من خلال سورة أو أكثر. يعرفه مصطفى مسلم بالقول: "هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"¹، في حين يعرفه يوسف القرضاوي بالقول: "هو جمع للآيات الواردة في الموضوع في مختلف سور القرآن، ثم تصنيفها والاستنباط منها أو التعقيب عليها"².

وتشترك تعاريف التفسير الموضوعي في كونه: يتناول مختلف المواضيع القرآنية من خلال منهج معين للخروج بتصوير قرآني لها، وهو على ثلاثة أنماط:

- 1- بحسب اللفظة أو المفردة: وهو أن يتتبع المفسّر اللفظة من مفردات القرآن الكريم، فيجمعها بذاتها أو على صورة إحدى مشتقاتها. وبعد جمع الآيات و الإحاطة بتفاسيرها، يحاول الباحث استنباط دلالات تلك الكلمة من خلال استعمال القرآن الكريم لها (وهذا أشبه ما يكون بأسلوب الأشباه والنظائر).

- 2- بحسب الموضوع: وهو أن يعمد المفسر تعرض القرآن الكريم لموضوع معين، فيعمل على تتبعه من خلال سور القرآن الكريم، مستخرجا الآيات التي تناولته، ومحيطا بتفسيرها، ثم يعمل على استنباط عناصر الموضوع من خلال القرآن الكريم، فينسّق بين عناصره، ويقدم له بمقدمة حول أسلوب القرآن

1. مصطفى مسلم: مباحث في التفسير الموضوعي، مطبعة المعارف، الإمارات العربية، ط1، 2009، ص16.

2. يوسف القرضاوي: الصبر في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1989، ص04.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

الكريم في عرض أفكار الموضوع، ويحاول أن يقسّمه إلى أبواب وفصول ومباحث، ويستدل بالآيات القرآنية على كل ما يذهب إليه، ويتحدث عنه، مع ربط ذلك كله بواقع الناس ومشاكلهم ومحاولة حلّها وإلقاء أضواء قرآنية عليها.

3- بحسب السورة: وهو أن يختار المفسر سورة بقيم عليها بحثه و طريقته أن يحدد الباحث هدفاً أو أهدافاً معينة من السورة، ثم يحاول إبراز عناصر بحث هذه السورة للموضوع، ويعمل على تقسيمها و تبويبها، ثم يدرس علاقة كل المقاطع بهذا الهدف، بدءاً بمقدمة السورة و انتهاء بخاتمتها، مع التعرف على أسباب نزولها وترتيبها من بين سور القرآن، و يبين علاقة كل ذلك بهدف السورة عنوان البحث¹.

ومن الذين ألفوا في تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على المنهج الموضوعي نجد: أحمد السيد الكومي في: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، و عبد الحي الفرماوي في: البداية في التفسير الموضوعي و مصطفى مسلم في: مباحث في التفسير الموضوعي، و الشيخ محمد الغزالي في: نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم.

د- الاتجاه البياني (البلاغي): أصحاب الاتجاه البياني ينطلقون في قراءتهم للقرآن من تتبع اللفظ في كل مواضع وروده للوصول إلى دلالاته، وعرض الظاهرة الأسلوبية على كل نظائرها، وتدبر سياقها لمعرفة سر بيانها، ويتطرق القارئ وفق آليات هذا المنهج إلى الآية وينظر إليها كذلك من خلال دلالة نوعها وسياقها في السورة، وسياقها في المصحف، ويبين أسرار التركيب في التعبير القرآني من الناحية البيانية كالقديم والتأخير، والذكر والحذف، واختيار لفظة على أخرى، و التكرار، والقصر، والمنحى الدلالي، ودلالة الأفعال، والتضاد، والترادف والأسلوب وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير. حيث ترى بنت الشاطي بأنه لا بد أن يقدم الجانب البياني في تفسير القرآن الكريم على كل الجوانب الأخرى

1. ينظر: محمد بن عبد العزيز الخضيري: مقدمة في التفسير الموضوعي، مجلة البيان، العدد 64، 1993، ص 05.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

ذلك أن دراسة أي جانب نمر فيه من خلال الألفاظ ودلالاتها، والتراكيب ومختلف الأساليب القرآنية بالإضافة إلى معرفة أسرار القرآن البيانية التي تكون عوناً للمفسر في إدراك مقاصده.¹

ومن الذين ألفوا في وفق هذا المنهج نجد: فاضل صالح السامرائي في: لمسات بيانية، و على طريق التفسير البياني، وعائشة عبد الرحمن في: التفسير البياني للقرآن الكريم، الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

هـ - الاتجاه الاجتماعي: ينطلق رواد هذا الاتجاه من الكشف عن نواميس الاجتماع الثابتة وسننه المطردة، ومعرفة الأصول التي تقوم عليها الجماعات والوسائل التي تحفظ وجودها وتضمن ارتقاءها أو تفصم عرى ترابطها، على الوجه الذي بينه القرآن الكريم، حيث يركزون على مجتمعات المسلمين ويحرصون على إصلاحها على أساس القرآن الكريم، ويعالجون أمراضها، ومشاكلها المختلفة ويقدمون السنن الاجتماعية الكفيلة برقيها وازدهارها، حيث أدركوا بأنها ابتعدت عن توجيهات القرآن الكريم في كل مناحي الحياة الاجتماعية، محاولين تجديد المفاهيم والأفكار، والأخذ بأيدي المسلمين، في محاولة لإنقاذهم من براثن التخلف الذي لحق بهم؛ يقول حميد قاسم هجر المفضل: " لقد أكد الاتجاه الاجتماعي في التفسير ضرورة تحقيق الإصلاح الاجتماعي في الأمة الإسلامية حتى يتحقق للفرد الفوز بالدنيا والآخرة، ومن ثم اتجه أصحاب هذا الاتجاه من المفسرين إلى الرؤية الاجتماعية في تفسير القرآن الكريم وقد اعتمدوا منهجاً تفسيرياً لم يجيدوا فيه عنه في تحقيق هدفهم الاجتماعي من خلال النص القرآني..."². ونجد من رواد هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، ومن الذين ألفوا في تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على المنهج الاجتماعي نجد: محمد رشيد رضا في تفسيره الموسوم بـ تفسير المنار.

1. ينظر: عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، بيروت، ط7، د ت، ج1، ص: من

2. حميد قاسم هجر المفضل: تحليل الخطاب التفسيري عند الحديثين منطلقاته واتجاهاته، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1 2015، ص205.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

7- القراءات الحداثية بين التقليد والابداع: قسّم صاحب كتاب روح الحداثة القراءة الحداثية إلى قراءة مبدعة موصولة و قراءة مقلدة مفصلة¹.

أ- القراءة الحداثية المقلدة: وهي قراءة حداثية اعتمد فيها أصحابها على القطيعة مع التراث كمبدأ أساسي تقوم عليه، بالإضافة إلى الاعتماد على المناهج الغربية الحديثة وآلياتها الإجرائية، وتطبيقها على القرآن الكريم، وقد نعتها طه عبد الرحمن بالمفصلة؛ أي أنها نأت بنفسها عن التراث التفسيري والتأويلي، وراحت تستكشف الجديد في القرآن الكريم بعيدا عنه - التراث التفسيري- ، أما أنها مقلدة لسقوطها في فخ التقليد من باب الهروب منه، حيث يرى بأن هذه القراءات رفعت مقاطعة التراث التفسيري بحجة التقليد كأساس منهجي، فسقطت في فخ تقليد الحداثة الغربية من خلال تطبيق مناهجهم الفلسفية بآلياتها الاجرائية كما هي، في حين أن مبدأ الحداثة الغربية كان الثورة على القديم والقطيعة مع التراث ومحاولة ابتكار فكر جديد وهذا - حسبه - ليس ابداعا وإنما تقليدا².

وتتمثل اتجاهاتها من منظوره في:

1- القراءة الألسنية: هي قراءة تعتمد أساسا على المناهج الغربية الحديثة لتحليل الخطاب كاللسانيات ولسانيات النص والخطاب، و السيميائية، والتفكيكية كأساس لتفسير القرآن الكريم وذلك من خلال تطبيق آليات هذه المناهج عليه. و من الذين طبقوا ذلك على القرآن الكريم نجد: محمد أركون في الكثير من مؤلفاته.

2- القراءة التاريخية: هي قراءة تعتمد أساسا على المنهج التاريخي في تفسير النص القرآني باعتباره ظاهرة تاريخية، ومنتجا ثقافيا مرتبط بالزمان والمكان، وبخصائص البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهر فيها، حيث تقوم بدراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية، يسميهم أركون بالفاعلين التاريخيين، ومن الذين درسوا القرآن الكريم بالاعتماد على هذه المقاربة نجد كل من: محمد أركون، ونصر حامد أبي زيد.

1. ينظر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص: 175 وما بعدها.

2. ينظر: طه عبد الرحمن: المرجع نفسه، ص: 176.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثيّة

3- **القراءة التأويلية:** هي قراءة تعتمد بالأساس على الهيرمينوطيقا في تأويل القرآن الكريم وهو المنهج الفلسفي الذي طبّقه علما الغرب على كتبهم الدينية والتاريخية والأدبية، وهي عندهم فن تأويل النصوص، وهو يعتمد على إخراج اللفظ من الحقيقة الظاهرة إلى دلالات مجازية يراها المؤول بالاستناد إلى ظرف من الظروف، ومن الذين اعتمدوا على هذا المنهج في قراءتهم للقرآن الكريم نجد: نصر حامد أبي زيد، ومحمد شحرور¹.

ب- **القراءة الحداثيّة المبدعة:** وهي قراءة قائمة على تجديد قراءة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة باعتبارهما الدعامة الأساسية لأي ابداع في فهم القرآن الكريم، ذلك أنه سر وجود الأمة الإسلامية، والسنة النبوية خير شارح له، ففكرة القراءة الحداثيّة المبدعة حسب طه عبد الرحمن تقوم على أساس الاتصال والتفاعل مع القرآن والسنة عكس منطلق فكرة الحداثة الغربية الذي قام على التصارع مع الدين، وبالتالي القطيعة معه، يعلق على ذلك فيقول: "...وإذا ثبت هذا الأمر، ظهرت شناعة الخطأ الذي ارتكبه أهل القراءة المقلدة لما ظنوا أنهم يحققون الفعل الحداثي المطلوب بالحد من هذا التفاعل الديني والسير به إلى نهايته، تقليدا لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضى بقطع الصلة بالدين"². حيث يرى بأن أصحاب القراءة الحداثيّة وقعوا في تناقض، وهو محاولتهم قراءة القرآن الكريم من منطلق الحداثة الغربية، القائم على التصارع مع الدين، وقطع الصلة به، ووقعهم في تقليد الحداثة الغربية كما هي، من باب القطيعة مع كل تقليد عربي.

ولا تكون القراءة الحداثيّة مبدعة في نظر طه عبد الرحمن إلا إذا استوفت شرطين أساسيين يوضحهما في قوله: "...قراءة الآيات القرآنية لا تكون قراءة حداثيّة مبدعة بحق، حتى تستوفي شرطين اثنين: أحدهما رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني أو بعبارة أدق ترشيد التفاعل الديني، والآخر:

1. ينفي طه عبد الرحمن صفة الحداثة عن قراءة محمد شحرور وذلك لأن محمد شحرور نفسه سماها في كتابه "الكتاب والقرآن" بالقراءة العصرية بالإضافة إلى أن الحداثيين نقدوا قراءته ونفوا عنها صفة الحداثة.

2. طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص: 194.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

إعادة ابداع الفعل الحداثي المنقول أو قل تجديد الفعل الحداثي.¹ فطه عبد الرحمن يقرّ بأن القراءة الحداثية لا تكون مبدعة إلا إذا عملت على تقوية الصلة بين النصين المقدسين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة باعتبار أن الأخير خير شارح للأول، شرط أن تتماشى القراءة و قدسيتها وخصوصيتهما اللغوية، بعيدا عن تلك الآليات والمناهج التي استوردناها من الحداثة الغربية، دون مراعاة لخلفياتها الفلسفية التي تقوم عليها، والتي حتما تختلف والثقافة العربية الإسلامية؛ حيث يعتقد بأن نقل هذه المناهج إلى البيئة العربية و تطبيق آلياتها على النص القرآني هو فعل إبدالي، وليس إبداعيا؛ لأن الناقد العربي ها هنا لا ينتج إنما يقلد، ولا يضيف إلى الإرث العربي، إنما يحاكي الفكر الغربي.

1. فطه عبد الرحمن: المرجع نفسه، ص: 195.

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

خاتمة الفصل الأول: يختلف سياق التفسير كل الاختلاف عن المسوغات الأدبية الأخرى المألوفة لدى الانسان العربي؛ فهو وسيط بين قول ربانيّ غالب متمكن نافذ، وبين إنسان متلقّ مخفوفة سلوكياته الاجتماعية والثقافية بشقّ المزالق، ذلك هو الأمر الذي يحفظ خصوصيته المعرفية ويميزها عن غيرها؛ معنى ذلك أن التفسير متضمن آليا لشروط أخلاقية، لا تتوافر عليها القراءات النقدية والأدبية.

قراءة المتقدمين للنص القرآني قامت على آليات لغوية نشأت أساسا لدراسته، انطلاقا من بنيته وخصائصه، كعلم الصرف والنحو والبلاغة، فاصطبغت هذه التفسيرات بصبغة معينة كالتفسير بالأثر، والتفسير البياني، والتفسير الفقهي، ونحو ذلك، فأكثر التفاسير التراثية صرفت عنايتها إلى ناحية معينة؛ كالنظر في أساليب القرآن، وتعداد أوجه الإعجاز فيه، وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة أو التوسع في بيان وجوه الإعراب، ومدلولات الألفاظ واستعمالاتها، أو تتبع القصص، أو استنباط الأحكام الفقهية، أو القول في أصول العقائد ومقارعة أهل الزيغ والضلال.

فقد تعلقوا تعلقا بالغيا بالدقة، والضبط، والصرامة المنهجية، في إرسائهم لقواعد القراءة وضوابط الفهم والاستنباط، فضمّنوا كتبهم جملة من القواعد والضوابط، رأوا بضرورتها في أي محاولة لقراءة النص القرآني وفهمه، ومن أهم ما وضعوه:

1. عربية النص القرآني: ويقصد به أن النص القرآني عربي في أسلوبه، ولغته، وتراكيبه، وألفاظه ومن هنا وجب على قارئه أن يكون حاذقا باللغة العربية، عارفا بأسرارها، وقواعدها، قوانينها.
2. وحدة القضية في الاستدلال: يعد من أهم الضوابط التي يتوقف عليها تفسير النص، والمضمون العام لهذا الضابط أن الخطاب القرآني وحدة دلالية متماسكة، في معانيها اللغوية، والشرعية، وعلى هذا الاعتبار وجب الجمع بين جميع النصوص التي تشترك في وحدة القضية الموضوعة للاستدلال أو للتفسير، ذلك أن الجمع والتأليف بين جميع النصوص التي تشترك في وحدة الموضوع هو الكفيل بتحقيق الاجتهاد الصحيح والتفسير السليم.

3. استحضار القرائن ومقتضيات الأحوال المحيطة بالنص؛ حيث من اللازم جعل القرائن، والظروف وأسباب النزول في الآيات، وأسباب ورود الأحاديث، شواهد على مراد النصوص، وعللها في الحقيقة والمجاز، والتوسيع والتضييق، والإطلاق والتقييد، والتعميم والتخصيص، فإن في ذلك ما يعين على فهم النص والوقوف على مراد المتكلم . تلك هي أهم ما تميزت به تفاسير المتقدمين، أما عن قراءات الحداثيين فقد تميزت بـ:

1. استخدام آليات المناهج الغربية الحداثية ذات الأصول الفلسفية على النص القرآني قصد قراءته قراءة علمية تتماشى ومتطلبات العصر، بدعوى عالمية الفكر والموروث الثقافي المشترك ، فوظفت الألسنية و السيميائية و التأويلية و التفكيكية، التاريخية، وغيرها.

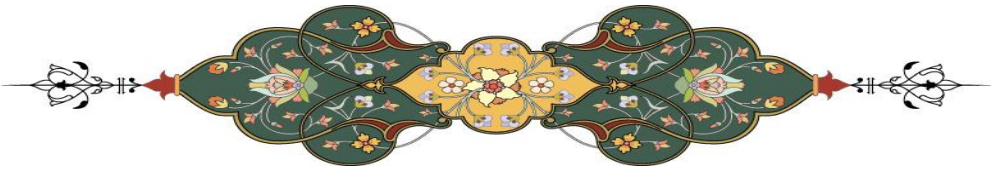
2. محاولة تكثيف الحضور الإنساني على حساب الحضور اللاهوتي.

ونخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن تراثنا التفسيري ثروة علمية، لا يمكن الاستغناء عنها وكل متطلع لتفسير كتاب الله لا بد له أن ينظر فيها، ويستخرج كنوزها، لأن ذلك معين على حسن الفهم، وسعة الإدراك، وبعد النظر، ولكن رغم حاجتنا الماسة لهذا التراث، إلا أن الأمر يتطلب وقفة لمراجعته، وتهذيب ما يجب تهذيبه.

الاعتقاد بأن الحداثة تقوم على أساس تجاوز النص القرآني والتنكر له، أمر لا يمكن أن يكون مقبولاً؛ لأن الحداثة المنشودة في التعامل مع النص القرآني تعني الالتزام بالنص الأصلي، مع إعادة النظر في الجهد الإنساني المتعلق بتفسير هذا النص، بما يتلاءم وظروف العصر، إذ لا يمكن إنكار الدور الإنساني في فهم النص القرآني قديماً وحديثاً، لأن الإنسان هو المخاطب به، ويتجدد الخطاب في كل لحظة مع كل مكلف لكي يستقيم أمر التكليف، ولو توقف الخطاب لتوقف التكليف، فلا تكليف إلا بخطاب متجدد يخاطب الأجيال المتعاقبة على الدوام لكي يستمر الارتباط قوياً بين النصوص النقلية والأجيال المتلاحقة، وكل جيل مكلف بقراءة النص وتفسيره مع التزام شروط التفسير، ولا نستطيع الادعاء بأن جيلاً من الأجيال قد انفرد بحق تفسير القرآن الكريم، ولو صح ذلك لتوقف النص عن العطاء، فالتجديد الذي ننشده في تفسير النص القرآني، لا بد أن نستصحب فيه فهم المتقدمين من

الفصل الأول : النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية

دون مغالاة أو تقديس، و هكذا لا يكون التجديد إلغاء للأصل، وإنما هو العودة إليه، وتجديد التعامل معه.



الفصل الثاني



توطئة:

شهدت السّاحة الفكرية العربيّة في ثمانينات القرن الماضي بروز تيارات فكرية متعددة المشارب والاتجاهات، سعت إلى تأصيل أفكارها، وعملت على تجاوز أزمة الإنسان العربي، وتحقيق حلمه بالنهضة والتقدم، مستنهضة فيه قيم الحرية، والعدالة، والمساواة، مستلهمة ذلك من الحضارة الغربية، حيث وجهت هذه التيارات اهتمامها صوب قراءة وتفسير القرآن الكريم، لما يتمتع به هذا الأخير من دور وتأثير مركزيين في تشكيل العقل العربي الإسلامي، من خلال الاعتماد على مناهج وآليات حديثة؛ غير تلك التي ضجّت بها مصنفات التراث التفسيري، و بالموازاة مع تطور الحياة الفكرية في الغرب؛ القائمة على الانجازات العلميّة، والفلسفيّة، والدّراسات اللّسانيّة، واللّغويّة نادت أصوات ثلّة من المفكرين والنقاد العرب بضرورة الاستفادة من هذه المنجزات العلمية والنظريات المعرفية في التّصوص القرآنية، بطرق جديدة تتواءم ومتطلّبات العصر.

وجاءت هذه الدّعوة إيماناً منهم بعالميّة الفكر من جهة، وتحقيقاً للتّجديد المنهجي في التعامل مع القرآن الكريم من جهة أخرى؛ فالركود الذي شهدته الحياة الفكرية العربية إلى بدايات القرن التاسع عشر شكّل دافعا قويا للسّؤال عن نجاعة المناهج المطروحة في فهم كتاب الله، ضف إلى ذلك حالة التخلف والركود التي عاشتها البلاد العربية والإسلامية في هذه الفترة، حيث إن أغلبها كان يروح تحت وطأة الاستعمار إلى وقت قريب.

إذن ونتيجة لما تقدم أضحى المنهج التّفسيري مطالبا بصياغة إجابات وافية عن انشغالات المسلم المتجدّدة، و إشباع تطلّعاته المعرفيّة، وبحثه الدّؤوب عن الحقيقة، متيقّنا من وجود انسجام كليّ فيما توصل إليه العالم اليوم من حقائق علمية ومعرفية، وبين ما دلّ عليه القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا ولايزال؛ وكلّما تحقّق هذا المطلب اتّسم المنهج بالمقبوليّة والصّلاحيّة، بالإضافة إلى إمكانيّة الاستفادة من أدواته الإجرائيّة على المدى الطّويل، وبنفس القدر من القبول يكون الرفض حليف العجز المتكرّر عن إنتاج حلول فعّالة للأزمات الرّاهنة؛ فعندما يجفّ القلم عن العطاء تبدأ بوادر السّقوط ويكون المنهج أمام خيارين: إما أن يعدّل في محتواه، أو يتنازل عن مكانه لآخر يكون أكثر نجاعة منه.

لكن الاشكال الذي يبقى مطروحا؛ هو مدى تطابق هذه المناهج مع طبيعة النص القرآني الذي يختلف حتما عن أي نص آخر، فمتى كان المنهج يتطابق و خصوصيته، في صورة لا تشوبها شائبة كان فهم مراد الله من كلامه أدق، وكان الانصياع والاتباع واجب، ذلك أنه من الخطورة بمكان تطبيق آليات هذه المناهج الغربية على النص القرآني كما هي دون مراجعة، وهي التي لم تكتمل حتى في معيها الأول، ولدى روادها؛ ذلك أن الفكر الغربي لا يستقر على حال حتى يغادرها إلى حال أخرى.

ويمكننا أن نعدّ مشروع الفكر الحدائلي لدى المفكر المصري نصر حامد أبي زيد من أبرز خطابات الحدائلية الدينية العربية، الذي حاول فيه الاستفادة من منتجات الحضارة الغربية، في مناهجها ونظرياتها، قصد الوصول إلى فهم حقيقة مشكلة الإنسان العربي، من خلال قراءته النقدية للتراث العربي الذي نزع عنه هالة التبجيل والتقدیس؛ التي ميزته طيلة عقود من الزمن، وتعرية أسباب التخلف الفكري، والجمود الحضاري الذي تعيشه الأمة العربية، والذي يرجعه إلى أزمة الوعي عند الإنسان العربي.

I - الهيرمينوطيقا في فكر نصر حامد أبي زيد: في كتابه : "النص، السلطة، الحقيقة" يقول نصر حامد أبوزيد بأنه يوظف "منهج تحليل الخطاب"، هذا الأخير يعتمد على آليات إجرائية عديدة أهمها الهيرمينوطيقا؛ ويعتبر بأن: "القضية الأساسية التي تناوّلها "الهيرمينوطيقا" بالدرس، هي معضلة تفسير النص بشكل عام سواء كان النص تاريخياً أم نصاً دينياً"¹

و قد اعتمد هذا المنهج في قراءته للتراث العربي؛ قصد تأويله وفق متطلبات الواقع وانشغالاته بحكم أنه يمثل إحدى المهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر²، حيث اتخذ من فلسفة غادامير "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر- بالنص"³، من خلال إعادة النظر في قضايا تفسير النص القرآني قديماً و حديثاً.

وقبل الحديث عن الخلفية التأويلية لنصر حامد أبي زيد حري بنا أن نتوقف عند الهيرمينوطيقا كمصطلح وكنظرية؛ لها تاريخها وأسسها روادها.

1- **الهيرمينوطيقا: المصطلح والدلالة:** من الصعوبة بمكان ضبط مفهوم محدد للهيرمينوطيقا، و ذلك لاختلاف الآراء التي طرحت حولها؛ حتى كان الاختلاف بين بعضها أحياناً، اختلافاً جذرياً وما اعترضها من تغييرات، وتطورات عبر تاريخها، فكان لها في كل مرحلة فهمها معيناً؛ حتى أن بعض مراحلها تختلف تماماً عن بعضها، لذلك لا يمكن أن يضبط لها مفهوم يجمع مراحلها وتطوراتها. فالهيرمينوطيقا كمصطلح من أصل يوناني وهي تعني التعريف بالشيء والإبانة عنه و نقله وترجمته أو ترجمة معانيه⁴، تكتب بالإغريقية Herméneutiké تتضمن في اشتقاقها كلمة tekne أي التقنية فهي تدل على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، حيث يتخذ الفن دلالة التفسير والتأويل⁵

1. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 13.

2. ينظر: نصر حامد أبوزيد: الخطاب و التأويل: 173.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 17.

4. حسن مصطفى سحنون: نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياها، اتحاد كتاب العرب، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق د. ط 2001، ص: 69.

5. هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر: شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط: 02، 2006، ص: 61.

و في اشتقاقها الأصلية جاءت من لفظ hermenia؛ من هرمس hermes الإله الوسيط بين الآلهة والناس؛ الذي يفسّر لهم و يشرح المرّمز و يفك الطلاسم¹، حيث تباينت الآراء حول طبيعته فقيل هو رسول آلهة الأولمب الاثنا عشر؛ كانت مهمّته الأولى: نقل الكلام من زيوس كبير الآلهة إلى غيره، أما الثانية: أن يلعب دور الوسيط، يترجم للبشر كلام الآلهة، حسب قدراتهم وإمكاناته في الفهم والاستيعاب².

يرى برنارد دوبي Bernard Dupuy أنها: "مشتقة من هرمنيا Hermenia الذي يدلّ على التأويل أمّا عند تامين و هوبر "tamine" et " hubert" فهو فنُّ تأويل العلاقات"³. وهو تأمل فلسفي يعمل على تفكيك كل العوالم الرمزية، وبخاصة الأساطير، والرموز الدينية، والأشكال الفنيّة، وأمّا: "جون غراندين Jean Grondin فيعتبرها فنّ تأويل النصوص"⁴، وقد اتسع مجال استخدامه إلى دلالات جديدة فيذهب غراندين إلى القول بأنّ لفظة: "الهرمينوطيقا hermeneutique مشتقة من الفعل اليوناني هيرمينويو hermeneuo الذي يحمل معنى الترجمة، والتفسير والتعبير"⁵، وفي جميع هذه الحالات يحمل هذا الفعل الاتجاه إلى الفهم إدراكا ووضوحا.

وعند أندري لالاند ANDRE Lalande تعني تأويل نصوص فلسفية أو دينية؛ وبنحو خاص الكتاب المقدس (شرح مقدس)، وتطلق هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي، في حين يطلق اسم الهرمسية، أو الفلسفة الهرمسية على مجموعة عقائد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسماة كتب

1. بومدين بوزيد، الفهم و النص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008 ص: 13.

2. ينظر: عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر ط1، 2007، ص: 26/ 24.

3. عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والترجمة مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ع133، ص: 04.

4. عبد الغني بارة: المرجع نفسه، ص: 04.

5. عبد الغني بارة: المرجع نفسه، ص: 90.

توث Toth؛ المثلث العظيمة، وهذه العقائد معروضة في نصوص يونانية يحوم الشك حول تاريخها وأصلها¹.

واختلف النقاد العرب في إيجاد مقابل لمصطلح الهرمينوطيقا herméneutique فالبعض يفضل تعريبها بـ: علم التأويل²، والبعض الآخر يترجمها بنظرية التأويل، ومن الترجمات العربية الأخرى لمصطلح الهرمينوطيقا نجد: فن التأويل، نظرية التأويل أو التأويلية³، فن التفسير، علم التفسير المتون والنصوص، نظرية التفسير، هيرمينوتيك، ويذهب البعض الآخر إلى استعمال المصطلح معرباً؛ أي بدلالته الغربية؛ ذلك أن المصطلحات المترجمة لا تفي بدلالة المصطلح في لغته الأصل⁴ قياساً على علوم: الأنثروبولوجيا، البيولوجيا، البيداغوجيا، غير أن مفهومها عندهم لا يكاد يخرج عن مفهومها عند علماء الغرب.

نصر حامد أبو زيد يرى بأن: "مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر

الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (النص المقدس)".⁵

في حين يرى عبد الوهاب المسيري بأنها: "مشتقة من الكلمة اليونانية "Hermeneuin" بمعنى

يُفسَّر أو يوضَّح - من علم اللاهوت - حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني

1. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع، خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، د ت، د ط ص: 556.

2. محمد شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2002، ص: 29.

3. يرفض مرتاض ترجمة النقاد لمصطلح Herméneutique بـ "هيرمينوطيقا" و اعتبرها من أسوأ الاستعمالات اللفظية نظماً و سمعاً في اللغة العربية المعاصرة، و أشدّها إزعاجاً للسمع، عكس مصطلح "التأويلية" لأنه أجمل وقعا وأدل دلالة، و أعذب صوتاً ينظر: نظرية القراءة، عبد الملك مرتاض، دار الغرب للنشر والتوزيع، ص: 182.

4. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2008، ص: 91/85.

5. نصر حامد أبوزيد، اشكالية القراءة والتأويل، ص: 13.

بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر.¹ ويشير عادل مصطفى

في كتابه فهم الفهم إلى أن: "كلمة الهرمينوطيقا hermeneutique من الفعل اليوناني Hermeneuin ويعني "يفسر"، والاسم Hermenia ويعني "تفسير".²

وخلاصة هذه الآراء حول المفهوم نستطيع القول بأن فكرة الهرمينوطيقا نشأت في أحضان الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) تفسيرا وتأويلا؛ كنوع من الإصلاح، في محاولة للوصول إلى الحقيقة؛ أي أنها ظهرت كمصطلح ديني، ثم ما فتئت أن شملت المجالات الأخرى كالأدب، والفن، والثقافة، وذلك تماشيا والتطور الحضاري، الذي عرفه العالم الغربي منذ عصر النهضة، حيث ارتبطت بكل شيء له أهمية يحتاج منا الوقوف عليه لفهمه حينما يصعب فهمه.

2- جذور الهرمينوطيقا: الهرمينوطيقا ضاربة في أعماق التاريخ، إذ ترجع أصولها إلى العهد اليوناني في التأويلات الرمزية Allegory³، التي خضعت لها أشعار هوميروس في القرن السادس قبل الميلاد (06 ق.م) و في تأويلات الكتب: "المقدسة عند اليهود النصارى"⁴.

أول ما ظهر مصطلح "الهرمينوطيقا" كان ذلك في عنوان إحدى كتب التيولوجي⁵ دافهاور Dan Hauer سنة 1654م، حيث تدل في علم اللاهوت على فن التأويل، و ترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة)⁶، ويضم في حقله الدلالي معاني: التعريف، الشرح، الترجمة، التأويل والتعبير.

1. معتمد السيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1 2009 ص:18.

2. عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص:24.

3. Allegory: أرموز (حكاية رمزية)، يطلق اسم المعنى الرموزي للكتاب المقدس على إحدى المعاني الأربعة التي تعبّر عن المذاهب الدينية، وبالأخص التوافق بين العهد القديم (التوراة) و العهد الجديد (الإنجيل)، و المعاني الثلاثة الأخرى هي: المعنى الحرفي المعنى الأخلاقي، المعنى التأويلي. ينظر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص: 45/44.

4. سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص: 88.

5. تيولوجي: من التيولوجيا و هي علم اللاهوت.

6. صفاء عبد السلام علي جعفر: هيرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني"، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، 2000، ص:28 ينظر أيضا: أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 555.

ولم يعرف العصر الحديث؛ تحديدا القرن الثامن عشر فنا هرمنيوطيقيا مخصصا للأدب؛ ذلك أن المتلقي للنص الأدبي أخذ المعنى بشكل بديهي؛ لأن النص الجيد بالنسبة لهم؛ تحديدا هو النص الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل. وقد شهدت الهرمنيوطيقا نقلة معرفية في القرن التاسع عشر مع الألماني فريدريك شلايرماخر f.schler macher الذي أخرجها من دائرة اللاهوت العظيم إلى النص الأدبي نتيجة لانصهار تفسير التوراة بفقهِ اللغة الكلاسيكي و بأحكام القضاء¹، ويرجع إليه الفضل في تمكين الهرمنيوطيقا أن تتصدر أهم النظريات المهمة بفن التأويل، التي تعنى بتفسير النصوص الفلسفية، الأدبية، و القانونية، إضافة إلى النصوص الدينية، تبنّاها أيضا فيلهم ديلتاي wilhem dilthy (1833م/1911م)؛ حيث قدّم الهرمنيوطيقا على أنها أساس تأويل أشكال الكتابة في "العلوم الإنسانية"، أما العلوم الطبيعية فهي تهدف إلى شرح الظاهرة، وتوصل إلى مفهوم الدائرة الهرمنيوطيقية².

عاد الاهتمام بنظرية الهرمنيوطيقا أواخر الخمسينات من القرن الماضي، مع ظهور الاهتمام الفلسفي بقضايا المعنى و اللغة، حيث تمحورت هذه القضايا حول إمكانية تحديد المعنى و ثباته أو تغييره لما له من أهمية كبيرة، بالإضافة إلى موضوعية التأويل أو ذاتيته، و طبيعة الفهم وأجزائه، اهتم بهذه القضايا كل من إيمليو بيتي E.Betty، بارك دونالد هيرش P. D. Heirch، هايدجر Heideger هانس جورج غادامير H. G.gadamer و بول ريكور Paul Ricoeur.

انتقلت هذه النظرية إلى الفكر العربي مع بداية الثمانينات، و تبنّاها كثير من الحدّاثين أهمهم محمد أركون، شوقي الزين، علي حرب، محمد مفتاح، و نصر حامد أبوزيد وغيرهم.

1. فرناند هانين و آخرون: نظريات القراءة من النبوية إلى جمالية التلقي، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، اللاذقية، سوريا ط1، 2003، ص: 85.

2. بغية فهم أجزاء الوحدة اللغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء، و عندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه، هذه الدائرية في الإجراء التأويلي تنسحب على العلاقات بين معاني الكلمات المفردة ضمن أية جملة و بين معنى الجملة الكلي. ينظر: سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص: 90.

3. **مرتكزات الهيرمنيوطيقا:** تأسست الهيرمنيوطيقا كنظرية في الغرب أساسا لحل المشكلات المتصلة بفهم النص الديني، والعلاقة بين الشفهي والمكتوب في ذلك النص، وبين العهد القديم والعهد الجديد، وكانت تلکم الجهود التأويلية في مواجهة مع سلطة القراءة اللاهوتية (الأحادية) للنصوص المقدسة، إذ انعدمت الثقة تدريجيا في القراءة الواحدة، وفي الاعتقاد بوجود معنى أوحد للنص يمثل الحقيقة المطلقة، وبالتالي فهي معنية رأسا بسؤال الفهم أو فهم الفهم نفسه، ولذلك تستوي فيها جميع النصوص، وهو الأمر الذي يجعلنا نقول بأن التأويل هو محاولة فهم النص، في حين أن الهيرمنيوطيقا هي فهم (الفهم) في حد ذاته.

إذن فهي معنية بالإجابة عن السؤال: كيف يعيش النص في زمن القارئ، و تستمر حيويته في الإفراز الدلالي؟ و ما العلاقات التي ينبغي أن تربط المعنى الآني (الذاتي) بالمعنى التاريخي؟

حيث إن المعنى التاريخي (diachronique) هو دلالة النص زمن تشكله، أما المعنى الآني (Synchronique) فهو دلالة النص زمن قراءته، وتكمن خصوصية الأخير (التزامني) في جعل النص تابعا في معناه للقارئ، حيث يعكس الاتجاه الطبيعي للرسالة، فبدل أن يتجه المعنى من النص إلى القارئ، فإنه يتجه من القارئ المزود بفرضيات وأحكام سابقة ومعان جاهزة إلى النص، الذي تنتهك بنيته التركيبية و الدلالية، لتفصح عن معان غريبة عنه، و ربما حتى متناقضة معه.¹

ولا شك في أن أي نظرية إلا وتقوم على مجموعة من المبادئ والأسس، التي تشكل بعدها المفاهيمي وتميزها عن غيرها من المعارف. إذن فما هي المبادئ التي تشكل وفقها الهيرمنيوطيقا؟ ولعلنا إذا بحثنا عن أساسيات الفهم داخل هذه الفلسفة، نجد أن الأسس الآتية على قدر عال من الأهمية في حيك خيوط التأويل الهيرمنيوطيقي.

أ. **الاستقلال الدلالي:** من أهم مبادئ الهيرمنيوطيقا، نادى به بول ريكور Paul Ricoeur، و هو يعني به: "فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للنص"²؛ أي: "فصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه

1. مصطفى تاج الدين: النص القرآني و مشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 14، 1999/1998، ص: 15.

2. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، المغرب ط2، 2006، ص: 61.

النص¹ و: "نقل وظيفة النص من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلفه، و يصير ما يعنيه النص مُهْمًا أكثر مما يعنيه المؤلف الذي كتبه"²، حيث يعتبر بأنه: "ذو أهمية هائلة بالنسبة إلى التأويلية فيه يبدأ تفسير الكتب المقدسة: Exegesis"³؛ أي شرح معاني النصوص الدينية انطلاقاً من دلالاتها المنطوقة لاكتشاف ما يخفيه النص لأنه الأهم. وتبعاً لذلك يفرق ريكور بين التفسير والتأويل، حيث يعتبر أن التفسير عبارة عن إسقاط حالي راهني لمعنى النص، بينما يأخذ الفهم المجال الأوسع، فهو عبارة عن شك دائم ومستمر، ومحاولة لا تنفك عن الظهور إلا مع وجود إمكانيات أخرى، ومعانٍ منضوية داخل النص الواحد.

عمل مبدأ الاستقلال الدلالي على توسيع الهوة بين المعنى الحرفي للنص، و سياق التطورات و الأحداث، فكان المستفيد الأول من هذا التحول في الفكر الغربي هو القارئ؛ حيث انتقل الاهتمام من النص إلى المتلقي، و من الارتباط بالمعنى التاريخي إلى الإيمان بالمعنى الآني، و نسيته المطلقة و"تم تحطيم المرجع الذي تحاكم على أساسه التأويلات و هو ما يسميه تودوروف Todorov بـالعدمية"⁴.

ب. **العدمية**⁵: حيث يصبح التأويل من خلال مبدأ العدمية حسب المفكر الإيطالي جيانى فاتيمو Gianni Vattimo: "قراءة لا تحط رحالها عند دلالة بليغة، أو معنى يمكن القبض عليه، أو واقع يسهل وصفه و التماهي معه. التأويل هو، في الحقيقة تأويلات بالجمع على سبيل التابع (تأويل يؤول إلى

1. بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط 1، 2001، ص: 144.

2. الهادي حطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، (المنهج - التفسير - التأويل)، دار محمد علي الحامي، تونس، ط 1، 1998 ص: 27.

3. Exegesis: ترجم هذا المصطلح إلى العربية بـ مصطلح "تفسير"، و هو يقتصر في مفهومه الغربي على الشرح و التوضيح و يستعمل أساساً في العلوم التجريبية، عكس مصطلح Interpretation و الذي يترجم إلى العربية إلى مصطلح تأويل، حيث يستعمل في دوائر العلوم الإنسانية (الأدب، الفلسفة، النصوص المقدسة).

4. مصطفى تاج الدين: النص القرآني و مشكل التأويل، ص: 27.

5. العدمية هي الاعتقاد بأن كافة القيم والأخلاق ليس لها أي أساس أو قاعدة يمكن الرجوع إليها أو القياس على أساسها، وهي الفكرة القائلة بأن العالم ليس له أي معنى، وهي غالباً ما ترتبط بالتشاؤم، تعود جذورها إلى العالم الألماني نيتشه.

تأويل)، و التساوق (تأويل يضاهي تأويل)، و التي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى / الحديث¹. فيما تلخصت العدمية عند نيتشه و هايدجر في: "سقوط القيم العليا".²

وإذا كان المستفيد الأول في الفكر الغربي هو القارئ، فهو نفسه المستفيد في الفكر العربي بعد أن تحوّل الاهتمام إليه في مقابل مؤلف النص، ونجد أبا زيد يذهب إلى ذلك ويعتبر أنّ: "علم تحليل الخطاب يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقي سواء كانت دلالات مقصودة أو غير مقصودة"³؛ فحين ينشأ فن التأويل (الهيرمينوطيقا) تسقط أسطورة المؤلف وتستبدل قصديته بأفق القارئ، لأنّ النص ليس ذلك الذي يقوله مؤلفه عنه، بل النص ما يقوله النص عن ذاته⁴.

ج - الدائرة الهرمينوطيقية: الدائرة الهرمينوطيقية هي آلية منهجية تترك الفهم يتحرك في دائرة بين الفهم الكلّي والفهم الجزئي فهي بذلك: "قاعدة معرفة العلاقة الدائرية بين فهم الكل و فهم الأجزاء ليس لاختلاف النصوص و لكن للعمل المركزي للفهم"⁵؛ أي لكي نفهم العناصر الجزئية في النص لا بدّ من فهم النص في كليته، و فهم النص في كليته لا بدّ من أن يتبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له، حيث إذا اعتبرنا أن الجزء -الجملة كوحدة صغرى- لا يمكن أن تفهم إلا بإرجاعها إلى الكل، أي النص كوحدة كبرى، ومن زاوية أخرى قد يمثل الجزء النص الذي يتعذر تأويله دون الرجوع إلى الكل الذي يقصد به المنتج الفكري للمؤلف والسياق التاريخي الذي عاش فيه وهو صميم ما جاءت به النظرية الجشطالدية، ومن خلال ذلك تصبح الدائرة الهرمينوطيقية "فعل الاستعادة للهيرمينوطيقا

1. محمد شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص: 21.

2. جيان فاتيما: نهاية الحدائث الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحدائث، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، سوريا، د.ط، 1998، ص: 25.

3. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص: 27.

4. محسن صخري: فوكو قارئاً لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997، ص: 13.

5. عمارة ناصر: اللغة و التأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2007، ص: 46.

وهي عبارة عن مسار هرمينوطيقي يحافظ على معنى النص دون امتلاك شروط الحقيقة¹، وهذا المسار الدوراني للتأويل يؤكد لنا أن عملية فهم النصوص ليست غاية سهلة بل عملية معقدة و مركبة. يقول شلايرماخر نقلا عن نصر حامد أبوزيد في إشكاليات القراءة: "إننا ندور في دائرة لا نهاية لها، هي ما يطلق عليه الدائرة الهيرمينوطيقية و معناه أن عملية تفسير النصوص على المستوى اللغوي الموضوعي بجانبه التاريخي و التنبؤي تدور في دائرة لا بد أن تستند إلى معرفة كاملة للغة من جانب و بخصائص النص من جانب آخر"²؛ ذلك أن المسار الدوراني يترك التأويل في حركية مستمرة، حيث يلتقي الحاضر بأفقه الراهن مع الماضي بأفقه السابق على أرض تأويلية واحدة، منها ينتج المعنى، ونظرا لمحدودية الفكر البشري، وارتباطه الوثيق بالظروف التاريخية أولا، ونظرا للطبيعة المتغيرة التي يتميز بها الحاضر ثانيا، يظل المعنى دائما في حالة عدم استقرار، والعلاقة خلف الماضي أمام الحاضر والمستقبل، ترسم دورا غير منتهي للتأويل.

د- تجربة القارئ: تلعب التجربة دورا محوريا في هيرمينوطيقا غادامير بالخصوص، الذي يرى فيما ينقله أبوزيد في مصدره السابق أن: " التاريخ ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا في الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، ومن جانب آخر فإن حاضرا الراهن ليس معزولا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ."³ حيث تشكل هذه التقاليد: " المحيط الذي نعيش فيه وهي التي تشكل وعينا الراهن ونحن - من ثم - حين نبدأ من أفقنا الراهن لفهم الماضي لا نكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ."⁴ ؛ معنى ذلك أننا لا ننطلق من فراغ في تأويل النصوص، وإنما من تجاربنا السابقة المتشكلة عبر التاريخ، ويذهب أبوزيد إلى أن: " الأساس المعرفي يتحدد عند ديلتي في أن كل معرفة قائمة على التجربة، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ولنتائجها الصحيحة مشروطان بالعوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه، أي

1.عمارة ناصر: المرجع السابق، ص: 46.

2.نقلا عن نصر حامد أبي زيد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 22.

3.نقلا عن نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 42.

4.نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 42.

محكومان بطبيعتنا الكلية، ويجب أن نفهم التجربة Experience عند ديلتي على أساس أنها التجربة المعاشة.¹

وينتهي أبوزيد إلى أنه: "حين نفهم عملا فنيا عظيما نستحضر ما سبق أن جربناه في حياتنا [وعليه فإن] المعرفة ليست كامنة في العمل نفسه، أو في تجربتنا وحدها، ولكنها مركب جديد ناتج عن التفاعل بين تجربتنا والحقيقة التي يجسدها العمل."²؛ إذن فعملية الفهم من منظوره: "تقوم على نوع من الحوارية بين تجربة المتلقي الذاتية، والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب من خلال الوسيط المشترك"³ وقد تكون هذه التجربة إيجابية تحمل في طياتها توقعات وتنبؤات أولية حول ما يتحدث عنه النص، فكل فعل قرائي مستحيل التحقق دون وجود مثل هذا التنبؤ. وقد تكون هذه التجربة أيضا سلبية تعبر عن ميولات القارئ، وليس عن مقولات النص، ويتحول المعنى إلى تجسيد فكر أيديولوجي؛ ويبقى الشاغل الرئيسي لهذه الفلسفة: كيف يمكننا أن نحمي النص من سيطرة ميولاتنا الذاتية، وتحافظ أكثر على حوارنا مع الموضوع المطروح أمامنا؟

هـ - علاقة اللغة بالخطاب: يصير فلاسفة الهرمنيوطيقا على وجود فارق كبير بين الكلام المنطوق والكلام المكتوب؛ فينطلق شلايرماخر من الخطاب الشفهي معتقدا بأن: "كل عملية فهم انعكاس لعملية الكلام"⁴؛ حيث يميز بين ثلاثة أشكال للفهم في فلسفته التأويلية هي: "الفهم التاريخي الذي يرجع إلى المضمون، والفهم النحوي الذي يرجع إلى الشكل واللغة والعرض، والفهم الذهني الذي يعتد بذهنية الكاتب وذهنية العصر"⁵. فقسّم التأويل تبعا لذلك إلى تأويل نحوي، وتأويل نفسي

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 25.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 40.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 27.

4. هانز روبرت يابوس، علم التأويل الأدبي، حدود ومهمّاته، تر: بسّام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3، 1988، ص: 55.

5. هانز روبرت يابوس: المرجع نفسه، ص: 56.

حيث نجد بأنه انتصر للثاني لأن: " النحو يلعب دورا وسيطا بين التأويل والديالكتيك، وجوهر التفسير يدعو إلى القراءة التقنية للخطاب، ليس من بداية اللغة كنسق، ولكن من خلال الفرد الذي يبني الخطاب أي الجزء الذي يؤسس الكل. فالإنسان هو الذي يتكلم، فكلامه لغة وحياة وهنا العلاقة بين الوعي واللغة ولذا يدعو أحيانا بالتفسير اللغوي، ويعتبره تأويلا موضوعيا، وهو سلبي كونه يضع حدودا لسانية للفهم."¹، و بالتالي فالتأويل عنده ليس مجرد ضبط نحوي لدلالات الألفاظ، لأن اللفظ قد يتضمن أكثر أو أقل ما يقوله ذلك اللفظ، في حين يرى غدامير نقلا عن اليامين بن تومي في فلسفة التأويل أن: "الكتابة تكسب اللغة خاصيتها الفكرية لأن وعي الفهم يواجه تقليدا مكتوبا بكسب سيادته التامة، حيث لا يعتمد وجوده على أي شيء وهكذا فإن وعي القراءة يمتلك تاريخا على نحو كامن."²

يعتبر ريكور نقلا عن اليامين بن تومي في مرجعه السابق أن الكتابة: " لا تعبر سوى عن عالم خارجي مادي، يتم بالثبوت الذي يجعل حدث الخطاب بمنأى عن الدمار، وبفضل الكتابة كما يقول يمكن لعالم النص أن يشظي عالم الكاتب."³ حيث جعل استقلالية المعنى في النص وتعدد مستوياته وذلك في سعيه لتأسيس نظرية المعنى. ويرى في ذلك أبوزيد أن: " ريكور كان ينطلق من رد فعل للبنائية، حاول فيه أن يؤسس نظرية لتفسير النص تركز اهتمامها على المعنى بدلا من البنية، وكان هذا لقاءه مع الهيرمينوطيقا وبالتالي خلفه مع غدامير الذي رفض فكرة المنهج واعتبر عملية الفهم- الهيرمينوطيقا- مسألة تتجاوز المنهج."⁴

وخلاصة لهذه الآراء يمكننا القول بأنه في حالة الكتابة يمكن نقل الفعل التعبيري عن طريق رسم الحروف و الكلمات في شكلها المادي المحسوس، لكن بالمقابل يصعب نقل المستوى التعبيري، ويتعذر نقل المستوى التأثيري تماما، ولهذا تفقد الكتابة بعض العناصر الأساسية، عندما

1. بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، ص: 82.

2. نقلا عن اليامين بن تومي ضمن مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحويلات، ابن النديم للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص: 78.

3. نقلا عن اليامين بن تومي: المرجع نفسه، ص: 80.

4. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 48.

تتحول من الصورة المعنية إلى الصورة القرائية، ويختفي المعنى وراء الحروف، وتغيب المدلولات بين الجمل، ووظيفة القارئ هنا تكمن في استنطاق النص ليخرج من صمته الكثير.

4- **تطور مفهوم الهرمينوطيقا:** الذي لاحظناه فيما سبق أن علماء الهرمينوطيقا اختلفوا وتضاربت توجهاتهم، في كثير من القضايا المتعلقة بالفهم والتأويل؛ وصلت إلى حد التعارض أحيانا، ولعل ذلك يرجع إلى تطور الفكر الهرمينوطيقي، وتبعاً لذلك يمكننا أن نجسد تطور مفهوم الهرمينوطيقا في ثلاث محطات هي:

أ- **المفهوم الكلاسيكي:** ظل تفسير الكتاب المقدس في عهد الكنيسة حبيس مسلمات رجال الدين دون غيرهم، حتى أصبحت تأويلاتهم نصوصاً مقدسة، تكاد تفوق النص المقدس الأصل في حد ذاته وبعد فك العلاقة بالكنيسة في عصر النهضة، واحتكارها لتفسير النص الديني وفق الرؤية الأحادية بدأت الهرمينوطيقا الكلاسيكية طريقها داخل الدراسات اللاهوتية كمجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، وكما ذكرنا سابقاً أن أول كتاب صدر باسم الهرمينوطيقا ألفه التيلوجي دانهاور DanHauer سنة 1654 وقد عرّف فيه مصطلح الهرمينوطيقا بالقواعد والمناهج اللازمة لتفسير الكتاب المقدس.¹

لقد تأثرت الهرمينوطيقا الكلاسيكية كثيراً بالاتجاه العقلي في عصر النهضة، وأصبح بالإمكان الوصول للحقيقة في جميع المجالات، بشرط أن يظفر الباحث بالمنطق، والمنهج المناسب مع المجال الذي يبحث فيه، ففي الفلسفة يحتاج الباحث للمنطق، وفي العلوم الطبيعية يحتاج للتجربة الحسية؛ فأصبحت بذلك العلم الذي يبيّن لنا منهج الفهم الصحيح للنص، ومنطق إزالة الغموض وبذلك فإن مهمتها تبدأ حينما تتعثر عملية الفهم، وتتوقف المسيرة الطبيعية والعادية لها، بسبب وجود الغموض في النص. و الهرمينوطيقا بهذا المعنى تتلاءم كثيراً مع معنى التفسير، حيث تكون مهمة المفسر فيه إزالة الغموض وكشف القناع عن قصد المؤلف ومراده. وفي رأي هذا الاتجاه أن الوصول لقصد المؤلف، وفهم النص فهماً موضوعياً، حالة عادية وطبيعية، ولا يوجد أي مانع من الوصول إليه، وفي حالة وجود بعض

1. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 555.

الغموض الذي يعرقل عملية الفهم، يمكن إزالته من خلال الاعتماد على بعض القواعد والأصول التي ترسم المنهج الصحيح في فهم النصوص.

ويذهب أبوزيد إلى أن: "الفكر الألماني شلاير ماخر (1934 م) [يمثل] الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهيرمينوطيقا. ويعود له الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فناً لعملية الفهم."¹، ورغم فضله الكبير في نقل الهرمينوطيقا من تفسير النص الديني لعامة النصوص الأخرى، إلا أن: "كلاسيكيته تبدى في حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم."²

ب- المفهوم الرومانسي: وإن بدت بوادر هذا الاتجاه مع شلاير ماخر في تركيزه على التأويل البسيكولوجي النفسي، إلا أن أبرز من يمثل هذا التيار الفيلسوف الألماني ويلهلم ديلتاي (1833م-1911م) الذي حاول البحث عن منهج للتفسير، والفهم الصحيح في مجال العلوم الإنسانية. يختلف عن مجال العلوم الطبيعية، حيث فتح آفاقاً جديدة في مفهوم الهرمينوطيقا، أثرت فيمن جاء بعده، حيث يرى: "أن الإدراك الفني والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية، وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين وليس من خلال مناهج العلوم الطبيعية، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسير، نصل إلى مثل هذا الفهم من خلال العيش مرة أخرى Reliving في الأحداث الاجتماعية."³، وذلك بأن يعيش المفسر ظروف النص ومؤلفه الفكرية والثقافية، ويمكن التوصل لذلك بمساعدة النص لأن النص وعي خارجي، يسحبنا لنعيش من خلاله التجربة الحياتية للآخرين ونساهم فيها.

لقد سعى ديلتاي من أجل أن تكتسب العلوم الإنسانية نفس الاعتبار، والقيمة، والمكانة التي تملكها العلوم التجريبية، مدافعاً عن إمكان الوصول للفهم الموضوعي والمطلق في هذه العلوم. حيث أرجع الفشل الذي تعانیه إلى: "أن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يقم على أساس من

1. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 20.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 23.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 24.

الصّلة بتحليل حقائق الوعي، ولم يكن من ثم مؤسسا على معرفة يقينية.¹، فعارض بذلك النظرية التي حكمت على القضايا التي لا تخضع للتجربة بأنها فارغة المعنى، وحاول رد الاعتبار للمعارف والقضايا غير التجريبية.

وينتهي إلى أن: " التجربة الذاتية هي أساس المعرفة، وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة. وطالما أن هناك مشتركا بين الأحاد من البشر، فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ هذا الموضوعي - في العلوم الإنسانية، خاصة التاريخ - إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة.²، حيث يريد من خلال ذلك اكتشاف الأنا في الآخر، أي أننا نفهم أنفسنا من خلال التجربة الذاتية عند الآخرين.

ج - المفهوم الفلسفي: نشأت الهرمنيوطيقا الفلسفية، في القرن العشرين حيث بدأت من الفيلسوف مارتن هايدجر (1889م-1976م)، في أعماله الفلسفية، و طورت كنظرية علمية لتفسير النص من قبل تلميذه هانز جورج غادامير (1900م-2002م). وقد أحدثت تحولاً رئيسياً وجدياً في اتجاه التأويلية وأهدافها ووظائفها، وكان لها النفوذ الأكبر في أذهان الباحثين، حيث انتقل البحث الهرمنيوطيقي من المجال الاستمولوجي (المعرفي) إلى المجال الانطولوجي (الوجودي)؛ أي من البحث عن منهج للفهم إلى البحث عن معنى الفهم وحقيقته، متأثرا في ذلك بمبدأ دلتاي في فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها حيث يرى أبوزيد أن هايدجر يقيم الهرمنيوطيقا: " على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي، وكلا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في نفس الوقت، لقد حاول هايدجر - مثل دلتاي - أن يبحث عن منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها.³، معتمدا في ذلك على المنهج الفينومينولوجي لهوسرل الداعي إلى العودة للأشياء في ذاتها حيث يرى أن: " الوجود الإنساني - الوجود في العالم - في ظل هذا الفهم عملية

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 25.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 25.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 30.

مستمرة في فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت، وهكذا تصبح الظاهرية عند هايدجر هيرمينوطيقية، وتصبح الهيرمينوطيقا - عملية الفهم - وجودية.¹؛ معنى ذلك أن فهم الإنسان ووعيه لوجوده هو المفتاح الوحيد لفهم طبيعة الوجود، ويعبر عن فهم الوجود الإنساني، ووعيه لنفسه من خلال الهيرمينوطيقا، التي تعتبر حسب منهجاً يمكن أن يفسر عملية الوجود في الوجود الإنساني بطريقة تكشف عن الوجود نفسه.

وقد أثرت آراء هايدجر في تلميذه غادامير؛ الذي يعد أقوى من طرح التأويلية الفلسفية في العصر الحديث، ووضّح معالمها، وحاول تثبيتها ودعمها، في كتابه المعروف (الحقيقة والمنهج)، حيث يرى بأن: "عملية الفهم في الإنسانيات وفي العلوم الطبيعية أيضاً - عملية تتجاوز إطار المنهج، إذ المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أولاً يجب على الأسئلة التي يطرحها، إن أي منهج يتضمن إجاباته ولا يوصلنا إلى شيء جديد"²؛ أي أن الهيرمينوطيقا عنده تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم.

يذهب أبو زيد إلى أن غادامير: "ينطلق من أسس هايدجر الفلسفية التي تقيم الوجود على أساس هيرمينوطيقي، وتقيم الهيرمينوطيقا على أساس وجودي، غير أن غادامير - متأثراً بجدل هيجل - أقام تأويليته على أساس جدلي سواء في الفلسفة أو التاريخ أو الفن"³. واستناداً على رأيه فإن عملية التفسير ليست إنصتاً سلبياً، بحيث يكون القارئ مستمعاً يحاول البحث عن معرفة قصد المؤلف ورسالته، وإنما هي عملية حوار بينه والنص؛ بحيث يكون لوعيه تأثيره الفاعل، وليس أحدهما مستمعاً فحسب، والآخر متحدث، بل كلاهما يتحدثان، القارئ والنص، وليس الفهم إلا نتيجة هذا الحوار. إذن فهي -عملية الفهم -عملية مشاركة وجودية؛ تقوم على الجدل بين المتلقي والعمل، والمنطق الحاكم على الحوار والجدل، منطق السؤال والجواب، يبدأ السؤال من القارئ والنص يجب، وهذه

1. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 32.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 38.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 43/42.

الأسئلة تنطلق من الأفق المعرفي للقارئ، ولكن النص أحياناً يسأل القارئ عن مقبولاته وقناعاته ومعلوماته وتوقعاته، ويحاول تصحيحها خلال عملية الحوار.

وإذا كانت جدلية غادامير لا ترى بجدوى المنهج في العلوم الإنسانية، فإن الإقرار على المنهج كان هو رد الفعل في الجدل الهيرمينوطيقي المعاصر؛ حيث إن: "مفكري الهيرمينوطيكا المعاصرين مثل بيتي وبول ريكور وهيرش، الأوّل من إيطاليا، والثاني من فرنسا، والثالث من الولايات المتحدة الأمريكية يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير إنهم - مثل شلاير ماخر - يحاولون إقامة الهيرمينوطيكا علماً لتفسير النصوص، يعتمد على منهج موضوعي صلب، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامير".¹ وبذلك صارت الهيرمينوطيكا بذلك نظرية للتفسير، أو علم تفسير النصوص.

5- الهيرمينوطيكا: منهجا في قراءة نصر حامد أبي زيد للنص القرآني: يحاول نصر حامد أبو زيد في مشروعه الفكري التأويلي إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة علمية أساسها العقل؛ بعيدة عن القراءات السابقة، الموجهة توجيهها أيديولوجيا كما يعتقد، ذلك أن الفكر الإسلامي - حسبه - محكوم بسلطة المرجع الثقافي، والمذهبي، ومرتبطة ارتباطاً مباشراً بالسلطة السياسية؛ الشيء الذي أدى إلى عجز هذه الدراسات عن تقديم أشياء جديدة، على مستوى الفكر العربي الإسلامي، فهو بذلك يدعو إلى تحرر القراءة من كل القيود، والتوجيهات المسبقة، وتجاوز المصنفات التفسيرية، والتأويلية السابقة، واعتبارها مجرد اجتهادات بشرية، منتقداً بذلك المؤسسة الدينية، التي حولت هذه الاجتهادات إلى نصوص مقدسة.

وعلى هذا الأساس تبنى نصر حامد أبوزيد الهيرمينوطيكا منهجا لتحليل التراث العربي عامة وقراءة النص القرآني على وجه الخصوص، حيث خصص لها فصلاً كاملاً في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" فعرضها في حلتها الغربية، محاولاً الإفادة منها في تقييم نظرية التأويل التراثية.

1. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 44.

و قد اعتمد هذا المنهج في قراءته للتراث العربي وتأويله في ضوء مشكلات الواقع ، وهمومه بحكم أنه يمثل إحدى الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر¹، فاتخذ من غادامير : "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص"²، و إعادة النظر في قضايا تفسير النص القرآني قديما وحديثا. في كتابه : "النص، السلطة، الحقيقة" يقرّ بأنه يوظف "منهج تحليل الخطاب"³ ، هذا الأخير يعتمد على آليات إجرائية عديدة أهمها الهيرمنيوطيقا، ويعتبر في اشكاليات القراءة وآليات التأويل أن: "القضية الأساسية التي تتناولها "الهيرمنيوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان النص تاريخيا أم نصا دينيا"⁴.

من خلال قوله هذا يتبين لنا أن تبني نصر حامد أبي زيد للهيرمنيوطيقا إنما كان لحل مشكلة تفسير النصوص الحديثة منها والتراثية، وبخاصة النص القرآني باعتباره النص الذي يصنع الوعي المركزي في الفكر العربي الإسلامي، وهو بذلك يثير قضية علاقة النص بالقارئ، وهي القضية التي كانت صميم الأبحاث الفلسفية المعاصرة .

فنصر حامد أبو زيد يسعى من خلال ذلك إلى: "إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء"⁵

1. ينظر: نصر حامد أبوزيد: الخطاب و التأويل، ص: 173.

2. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 17.

3. تحليل الخطاب: تسير مدلولات هذا المصطلح في النقد الغربي المعاصر في خطين رئيسيين، أولهما: المبحث اللغوي الأسلوبية المعروف بتحليل الخطاب، و الثاني بعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوي، و ما يهمنا هنا، الخط الأول الذي يهدف إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات أو التوقعات الدلالية، و هو يفيد من حقول عدة: اللسانيات السيمياء و الأسلوبية. ينظر: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا-، سعد البازعي، ميجان الرويلي الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2 ، 2000 ، ص: 89/88.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 13.

5. نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل، ص: 11.

لعل أبوزيد يريد مما تقدم إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي من منطلق موضوعي علمي حديثي: "يتجاوز الطروح الايديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي والإسلامي"¹، مؤكداً في السياق ذاته على أن القراءة الهيرمينوطيقية قادرة على تصحيح القصور الذي أصيبت به الفلسفة الإسلامية فيقول: "إذا تجاوزنا إطار التراث التفسيري المباشر إلى الفكر الإسلامي عامة والفلسفة خاصة، أمكن لدراسة قضية التأويل - من خلال المنظور الذي نظرته - أن تصحح لنا كثيراً من أوجه القصور في فهمنا للفلسفة الإسلامية"²، فهو بذلك يعزو العجز في فهم التراث التفسيري فهما صحيحاً إلى طريقة تأويلنا لهذا التراث، البعيدة في اعتقاده عن العلمية والتي لم تخرج من دائرة الدلالة اللغوية مؤكداً على أن: "من حق المشروع المقترح لقراءتنا أن يضيف إلى منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية"³. إذن ومن هذا المنطلق يؤسس نصر حامد أبوزيد لرؤيته الجديدة، التي يمكن من خلالها قبول أي قراءة تأويلية، ما لم تخرج عن المبادئ الثلاثة التي أقرّها: الحرية، والعقل، والعدل الاجتماعي والتي عدّها مقاصد كلية جديدة للمشروع الإسلامي.

6- آليات القراءة الهيرمينوطيقية لدى نصر حامد أبي زيد: إن القراءة الهيرمينوطيقية للنص القرآني عند نصر حامد أبي زيد تدعونا بالضرورة إلى الكشف عن الآليات التي طبقها في هذه القراءة. وفي هذا السياق يؤكد على أن: "التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى، زاوية التاريخ بالمعنى السوسولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص:20.

2. نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ط1، 1983، ص: 13.

3. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص:202.

وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى، الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة¹، معنى ذلك أن إشكاليات القراءة عنده لا تقف عند حدود اكتشاف دلالة النصوص في سياقها التاريخي، الثقافي، والفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر لتلك النصوص. ومن خلال ذلك يظهر أن أبا زيد في تعامله مع النص القرآني يتحرك على مستوى النقد الأدبي، ومستوى علم العلامات أو السييسولوجيا في ضوء التاريخية.

أ- النقد الأدبي: لعل من بين الأهداف التي يريد نصر حامد أبوزيد تحقيقها من دراسته لمفهوم النص هو: "إعادة ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي."² ذلك أنه: "إذا كان مفهوم النص يمثل مفهوما محوريا في علوم القرآن، فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية. إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية في درس النصوص الأدبية ليس في جوهره إلا اختلافا في تحديد ماهية النص وخصائصه ووظائفه [ويهتدي إلى أن مفهوم النص ليس] مفهوما أساسيا في الدراسات الأدبية فحسب، بل صار مفهوما أساسيا في العلوم الانسانية، في الثقافة بشكل عام، وعلى ذلك تقع هذه الدراسة في صميم الدرس الأدبي."³

وينطلق في ذلك من لغوية النص القرآني حيث يؤكد في هذا السياق على أن: "دراسة النص من حيث كونه نصا لغويا، أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة دراسة لا انتفاء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر."⁴ ذلك أن الجانب اللغوي والجانب الأدبي: "ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر."⁵

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 142/143.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 18.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 19.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 18.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 19.

و لئن كان مصدر النص القرآني إلهيا فذاك لا يعني عدم قابليته للتحليل لأنه خطاب: " تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي".¹، وهو بذلك يتعامل مع النص القرآني من جانبين: مصدره المتعالي وهو الذي يكسبه خصوصيته وقداسته، وطابعه اللغوي أي تجسيده في اللغة البشرية، وبالتالي فهو ينتمي لثقافة معينة ف: " إلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة".²؛ أي أن المجال الطبيعي لدراسة النص القرآني هو الدراسة الأدبية اللغوية.

ويذهب إلى أن دراسته الأدبية للنص القرآني لم تكن بدعا من القراءات، إنما كانت استمرار لكتابات سابقة حيث يعتبر دراسته: " استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي [ويضيف] وهذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة".³، فهو من خلال ذلك يصبو إلى غايتين دراسة التراث من خلال الوعي المعاصر، و مواصلة ما كان قد بدأه أمين الخولي الذي يعتبر القرآن الكريم: " كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا. وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلا، العربية اختلاطا، مقصدا أول، وغرضا أبعد، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد. ثم لكل غرض أو صاحب مقصد بعد الوفا بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة و الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4 2000، ص:09.

2. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص:206.

3. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص:19.

أخلاق أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحده دراسة صحيحة كاملة مفهومة له.¹ فهو بذلك يعتبر القرآن الكريم أصل اللغة العربية منه تنطلق وإليه تعود، وأن الدراسة الأدبية هي الدراسة الأصل التي تسبق كل الدراسات الأخرى؛ ذلك أن تحقق هذه الدراسات لا يقوم إلا على الدراسة الأدبية الصحيحة. وبدونها - أي الدراسة الأدبية - لا تتحقق الأغراض التي نريدها من النص القرآني وإن كان ذلك، جاءت ناقصة أو موجهة توجيهها خاطئا.

فالأمر الذي يهدف إلى تحقيقه من دراسته لمفهوم النص القرآني هو: "تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الايديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الاسلامي".² و لن يتحقق ذلك في منظوره إلا من خلال تشكيل وعي علمي بالتراث يقوم أساسا على الدراسة النقدية الأدبية.

وتلك هي حجته في اختياره للمنهج اللغوي، والتأكيد عليه في دراسته لمفهوم النص في علوم القرآن، بل يقرر وبشكل واضح لا مجال للتأويل فيه، بأن المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد المتاح لفهم النص، والوصول بحق إلى مفهومه حيث يرى بأن: "اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته".³

و في إطار سعيه لتأصيل الدراسة الأدبية للقرآن الكريم، يستدعي نصر حامد أبوزيد صاحب نظرية النظم؛ الذي اشترط دراسة الشعر من أجل اكتشاف قوانين الكلام البليغ، وأن حقيقة الخطاب القرآني ووجوه الاعجاز فيه لا يكون إلا من خلاله، مستغريا الدعوات التي ترفض التحليل الأدبي متسائلا: "ألا يدركون أن المنهج الأدبي هذا الذي يطرحه عبد القاهر هو الأساس المعرفي للمنهج الأدبي

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 18.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 20/19.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 25.

الحديث والمعاصر في فهم القرآن وتفسيره، مضافا إليه إنجازات علوم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي في العصر- الحديث؟¹، معتبرا في ذلك أن الدراسة الأدبية للنصوص الدينية ليست بالجديدة لأنها ببساطة نصوصا أدبية بامتياز باعتبارها: " نصوصا لغوية ذات بنى سردية وتمثيلية - قصصية وشعرية - في المحل الأول، وإذا كان الأمر كذلك، فهل هناك منهجية أخرى سوى المنهجية النابعة من طبيعة النص؟"².

ب- السيميولوجيا أو السميوطيقا: وإذا كانت الدراسة الأدبية آلية أساسية عند نصر حامد أبي زيد في تأويل النص القرآني، باعتباره رسالة ذات دلالات لغوية، يطبق في دراستها المنهج اللغوي، فإن ذلك يبقى غير كاف بقدر يسمح باستنباط دلالات النصوص، الأمر الذي جعله يستدعي آلية قرائية أخرى مستثمرا ما أنتجته الحداثة الغربية في تجليتها المعاصرة في تعاملها مع النصوص.

ولعل أبرز ما استدعاه أبو زيد من آليات حدائثة غربية في قراءته التأويلية للخطاب القرآني السيميولوجيا، أو السميوطيقا، أو ما يعرف بعلم العلامات، الذي يحاول أن يجد له أرضية في الفكر العربي الإسلامي، وسنده في ذلك عالمية الفكر الإنساني من جهة، ومن جهة أخرى محاولة فهم التراث العربي من خلال ما أنتجته الحضارات الأخرى، في عملية ماثقفة مع الأخر الغربي حيث يقول: " والآخرون هنا هم الأغيار الذين يتحتم أن نواجههم، ونناقشهم، مستهدفين من هذا الحوار مزيدا من الفهم لأنفسنا أولا، ولهم ثانيا، والذات الثقافية لا تدرك نفسها عادة إلا في مواجهة الآخر، والحوار معه."³ وذاك هو ديدن أسلافنا مع حضارات عصرهم، والحضارات التي سبقتهم، وعلى هذا الأساس يشرعن أبو زيد للسيميولوجيا كآلية لدراسة النص القرآني فيقول: " ومن هذا المنطلق يصبح هذا الحوار الذي ننوي إقامته بين السميوطيقا - ذلك العلم الغربي - وبين التراث العربي حوارا مشروعاً."⁴

1. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 233.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 234.

3. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 51/52.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 25.

السيمولوجيا من العلوم الحديثة، التي تهتم في المقام الأول بالإنسان، انطلاقاً من دراسة: "الإشارات أو العلامات وفق نظام منهجي خاص، يبرز ويحدد الإشارة، أو العلامة اللغوية أو التصويرية في النصوص الأدبية وفي الحياة الاجتماعية." ¹؛ أي أنها تهتم بما يبده الإنسان لفهم نفسه وواقعه، من حيث هي علم: "يبحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها، وتكوينها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات." ²

يرى أبوزيد أنه من الضروري الاعتماد على السيمولوجيا كآلية للوصول إلى فهم النصوص الأدبية عامة، والنص القرآني على وجه الخصوص، وذلك لما للتأويل من روابط بعلم العلامات، حيث يبرز ذلك أوزوالد ديكر، وجون ماري سشايفر من خلال تعريفهما للسيمولوجيا حيث يذهب إلى أنها: "علم العلامات أو السيرورات التأويلية، توجد إذن، كما ذكر بذلك أمبرتو إيكو (1988) روابط عميقة بين السيميائيات والتأويل، وذلك لأن شيئاً ما لا يكون علامة إلا لأنه يؤول بوصفه علامة لشيء ما بواسطة مؤول ما." ³

وفي دراسة استكشافية للعلامة في التراث العربي، تناول أبوزيد العلامة من خلال أربع نقاط بداية من مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة الدلالية الأخرى. وبما أن اللغة هي الأساس للسيمولوجيا فإن وظيفتها هي الإنشاء والبيان، القدرة على إحداث التواصل، لغرض نقل مجموع الأفكار والخبرات والمعارف بين الأجيال داخل المجتمع الواحد، أو بين الأجيال في مجتمعات مختلفة، وتبعاً لذلك تمكن الإنسان من تكوين تصورات ومفاهيم للعالم، وتلك نظره ارتبطت بوعي الإنسان بذاته في كل الثقافات، عبر مختلف الحضارات، حيث إنه في التصور الإسلامي أن الإنسان كائن مكلف ميزه الله على غيره من المخلوقات بالعقل، وقدر من القوة والاستطاعة، في مواجهة تحديات الحياة، ومنحه اللغة أداة لنقل المعرفة. ⁴

1. سمير سعيد حجازي: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص: 120.

2. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، د ط، 2007، ص: 354.

3. أوزوالد ديكر، جون ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2007، ص: 193.

4. ينظر: نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 54.

ولئن كانت وظيفة اللغة نقل الخبرات من الحواس إلى العقل، فإن الله سبحانه عدّد طرق هذا النقل ولم يجعلها واحدة، حيث لم يرض للبشر من البيان بصنف واحد: "وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم في أربعة أشياء... هي اللفظ والإشارة والعقد.¹ أي أن اللغة في التراث ارتبطت بوضعية الإنسان في هذا الكون من جهة، ودوره فيه من جهة أخرى، ولم تكن آلة البيان الوحيدة، ويعلق أبو زيد على الجاحظ في شرحه للإشارة والعقد فيقول: "ما يقصده الجاحظ بالإشارة هو تلك الإشارة الجسدية والإيماءات التي تصاحب الكلام فتربط دلالتها بدلالة الملفوظ اللغوي، وقد تنفصل عن الكلام فتكون دالة بذاتها. وهذه مسألة يسهب الجاحظ في شرحها وتحليلها في كتابه "البيان والتبيين" خاصة عند حديثه عن الخطباء وفصاحتهم، أما العقد فالمقصود به عند الجاحظ حركة تتم بأصابع اليد تعني الاتفاق والموافقة على أمر ما.² ومعنى ذلك من منظوره أن الجاحظ لا يتوقف: "طويلاً أمام الفروق التي تتوقف أمامها السيميوطيقا المعاصرة بين هذه الآلات أو العلامات الدالة."³

فاللغة كنظام دال لا يمكن فصلها عن غيرها من الأنظمة المعرفية الأخرى، وبالتالي فمفهوم العلامة يجد لنفسه موطئ قدم في التراث العربي الإسلامي، وذاك هو مربط الفرس عند أبي زيد من خلال مقابلتها لمفهوم الدلالة حيث يهتدي إلى أنه: "ما يبرر لنا القول بأن وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية... يشي بأن العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى... [و] هذه النظرة للغة بوصفها نظاماً من الدلالات، نجدها عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنّة، كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوفة."⁴

1. أبو عثمان الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام هارون، دار الإحياء العربي، بيروت، ج1، ط3، 1969، ص: 45.

2. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 55.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 55.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 57.

وينتقل بعد ذلك في دراسته الاستكشافية للعلامة على مستوى التراث العربي الإسلامي إلى علاقة الدال بالمدلول على مستوى الألفاظ، وينطلق في ذلك من كون علاقة الألفاظ بمعانيها علاقة تواضع واصطلاح، وشرط المواضع هو الذي يؤكد أن الفكر الإسلامي لم ينظر للغة باعتبارها نظاما وحيدا من العلامات، ولم ينظر إليها بمعزل عن أنظمة العلامات الأخرى، وفي هذا المقام يورد ما أقره الإمام عبد القاهر الجرجاني من أن: "الألفاظ تجري مجرى العلامات والسّمات، ولا معنى للعلامة والسّمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه."¹؛ ذلك أنّها- الألفاظ- لا تحمل أي توصيف إذا أدت وظيفتها الدلالية.

ولئن كانت المعاني الذهنية تسبق الألفاظ حسب الإمام عبد القاهر الجرجاني، فإن العلامة اللغوية لا تشير إلى المعاني العقلية إلا عن طريق التواضع والاصطلاح، ولعل ارتباط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية يعطي للقارئ دورا فاعلا في عميلة الفهم وإعادة بناء النص من خلال التّأويل ويمثل أبوزيد إلى العلاقة بين الدال والمدلول كما فهمهما عبد القاهر الجرجاني بـ:

العبارة اللغوية (دال) ← المعنى (المعنى الأول) مدلول

المعنى الأول (دال) ← المعنى الثاني (معنى معنى) مدلول

ولعل هذه الصورة التي ينقلها أبوزيد عن الجرجاني هي ما قدّمه دي سوسير فيما بعد مستبدلا مصطلحي اللفظ والمعنى بمصطلحي الدال والمدلول، كونهما يفضيان إلى المفهوم العقلي ويشكلان وجهي العلامة اللغوية، وهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة يتطلب وجود أحدهما وجود الآخر، وهذا الترابط الدلالي بين الدال والمدلول يؤكد ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من الدلالات الأخرى، وذاك ما دفع نصر حامد لأن يقول بأن: "ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من أنواع الدلالات الوجودية يؤكد في نفس الوقت ارتباطها بالاطار المعرفي العام الذي انطلق منه الفكر التراثي في النظر إلى الدلالة اللغوية... التراث وإن تعددت مداخله وطرائق التفكير فيه يظل تراثا ذا ملامح عامة على

1. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تح: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج2، ط1، 1991، ص: 280.

مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو على مستوى النظر الفلسفي و الكلامي أو على مستوى التجربة الصوفية.¹

وفي دراسته للبعد الدلالي للغة، - وهي النقطة الثالثة في دراسته الاستكشافية للعلامة على مستوى التراث- ينتقد أبوزيد الوقوف عند الفهم الحرفي للغة النص، ومن ثم فإن نظام النص القرآني لا يمكن حصره في نقل: "دلالة بعض الألفاظ من المواضع اللغوية، إلى الاصطلاح الشرعي"² فقط وذلك باعتبار أن النظام اللغوي في القرآن الكريم يعمل على تشكيل نسق خاص به، ينطلق من المستوى الصوتي، مروراً بالمستوى الصرفي، ووصولاً إلى بناء نسق نحوي دلالي خاص، مستفيداً في ذلك مما طرحه الجرجاني في نظرية النظم.

والافتراض بأن النظام اللغوي للنص القرآني نظاماً مميزاً جعله يقرّ بأن: "لغة النص القرآني لم يقف تأثيرها في اللغة الأم، عند حدود المستويات السالفة- تغيير الآجرومية بتطوير العناصر المكونة لها- بل امتد هذا التأثير إلى محاولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعاً من بنية اللغة الدينية، وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من العلامات دالاً إلى أن تكون هي ذاتها علامة في النظام الدال للغة الدينية."³

وبذلك يصل أبوزيد إلى النقطة الأخيرة من دراسته للعلامة بحديثه عن المجاز، والتحول الدلالي؛ من خلال حديثه عن الممارسة السيميولوجية أو السمقطة، والذي يسعى إلى توظيفها في تحليل النص القرآني على اعتبار أنهما: "عملية من السهل فهمها من خلال فهم شرح عبد القاهر الجرجاني لعمليات التحول الدلالي الذي يحدث في الأنماط البلاغية، خاصة الاستعارة والتمثيل والكناية حيث لا يتم إنتاج الدلالة من الألفاظ/ العلامات، ولا من التركيب/ النحو وحدهما، بل تنتج الدلالة من خلال

1. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 116.

2. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة و الحقيقة، ص: 216.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 216.

تحويل الدلالة الكلية الناتجة عن تحويل الدلالة الكلية الناتجة عن تحويل دلالة الألفاظ وعلاقات التركيب إلى علاقة كلية تحيل إلى دلالات أخرى.¹

وعلى أساس ذلك تنقل هذه الممارسات السيميولوجية اللغة من حقل المواضعة إلى حقل الاستدلال العقلي؛ إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف، والمواضعة، وليس الأمر كذلك في العلامات السيميوطيقية، وهذا هو الفرق بينها وبين العلامات اللغوية.

ويخلص في هذا المقام إلى أن لغة النص القرآني تتعامل مع اللغة العربية بلاغيا: "فتنقلها من وظيفتها الدلالية الابلاغية، وتحويلها إلى علامات، تحيل إلى معان ودلالات معقولة. ودائما ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحول إلى حفز المتلقي على التعقل، والتذكر، والتفكر، والتدبر، وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السيميوطيقي."²

و على مستوى القارئ فإنه لا يتوقف عند الآيات القرآنية(العلامات اللغوية) في حد ذاتها وما تتضمنه من وصف للعالم، أو قصص للأنبياء، أو التاريخ إذ: "ليس الهام في ذلك كلمة العلامة، بل إن الدلالة هي محور الاهتمام وبؤرة التركيز."³

ج- التاريخية: في سياق دراسته لمفهوم النص القرآني انتقد أبو زيد بشدة الخطاب الديني المعاصر المتشدد، الذي غيَّب الواقع في قراءته للنص القرآني، حيث أهدر هذا الخطاب من منظوره الدور الذي يلعبه الواقع في تشكل النص الديني عامة، والنص القرآني على وجه الخصوص.

حيث باعتماده التاريخية منهجا في تحليل الخطاب القرآني، إنما يحاول من خلال ذلك تجاوز هالة التعالي والتقديس، التي تحيط بالنص القرآني من كونه نصا لغويا، تشكل في ثقافة محددة في مدة معينة، حيث جعلت هالة التقديس تلك النص في منأى عن كل دراسة وتحليل، متجاوزا بذلك طاقة البشر، ويبقى بذلك منغلقا مستعصيا عن الفهم.

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 217.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 218.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 218.

على هذا الأساس ينطلق أبو زيد في التأسيس لتاريخية النص القرآني حيث يرى بأن: "القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم."¹

ويتناول أبو زيد تاريخية النص القرآني من جانبين: مصدر القرآن الكريم المتعالي الأزلي وطبيعة النص القرآني اللغوية التي لا تعني شيئاً أكثر من كونها تشكلت في ثقافة معينة، ساهمت هذه الأخيرة في تشكيلها عبر قوانينها، الأمر الذي يعطيها - القوانين - طابع التاريخية، وبالتالي تصبح كل قراءة لمثل هذه النصوص مرتبطة بشكل أساسي بقوانين تلك البيئة الثقافية التي أنتجتها ذلك أن: "القراءة التي تتم في زمن تال، في مجتمع آخر تقوم على آيتين متكاملتين: الإخفاء والكشف."²؛ حيث تخفي القراءة ما لا ارتباط له بالمتجمع، بينما تكشف عن كل ما هو جوهري بالنسبة لها، من خلال العملية التأويلية.

يحاول أبو زيد في سياق دراسته التاريخية للنص القرآني التفريق بين الفعل الإلهي، والقدرة الإلهية، فالقدرة الإلهية أزلية غير محدودة، بينما الفعل الإلهي هو التحقق الفعلي للقدرة، وهو محدود محدث فيقول: "القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة... لكن الأفعال الإلهية تتناهى لتعلقها بالعالم الممكن، فهي ليست أزلية بل هي تاريخية، متعلقة بالعالم المحدث الذي خلقه الله."³؛ معنى ذلك أن الأفعال الإلهية رغم ارتباطها بالقدرة الإلهية المطلقة إلى ارتباطها بالعالم/ الوجود الممكن أكسبها صفتها التاريخية.

وفي سياق إثبات تاريخية النص القرآني، يستدعي أبو زيد قضية خلق القرآن ويناقش أزليته من منظور المعتزلة حيث يرى أن: "الكلام الإلهي في تحقيقه يعد فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 206.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 118.

3. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 70.

واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً.¹ أي أن الكلام الإلهي صفة من صفات الأفعال، وليس من صفات الذات، والكلام يتطلب وجود طرف متلقي للنص.

ورغم تبنيه للفكر الاعتزالي في مشروعية قراءته للنص القرآني التي يصبو من خلالها إلى تأسيس وعي علمي بالتراث يشير أبو زيد إلى: "أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس - وحده - وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية. الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وارهاسات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمننا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية."²، فهو بذلك لا يكتفي بفكر المعتزلة، وإن كان يعتمد عليهم في قراءته، وتبعاً لذلك ينتقل أبو زيد إلى الاعتماد على مسألة أسباب النزول، ويعدها مدخلاً أساسياً كذلك في القول بتاريخية النص القرآني؛ وذلك من خلال ربط النصوص بالأحداث التاريخية والاجتماعية التي كانت سبباً في نزولها، حيث يرى بأن النص القرآني يقوم على بنيتين أساسيتين: تاريخية مرتبطة بأسباب النزول، وبنية التشكل المصحفي؛ أي الترتيب الموجود في المصحف، ويؤكد على أن التفسير المناسب للنص لا يكون إلا من خلال دراسة الظاهرة القرآنية في سياقها التاريخي.

وفي هذه المسألة يبين أبو زيد أن التاريخية التي يقصدها لا تتعلق بعلوم القرآن من قبيل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وإنما: "البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منظورها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص."³

وترتبط التاريخية أشد الارتباط باللغة، وتطورها التاريخي، ذلك أنها مادة النص وال قالب الذي تشكل فيه، ولأن اللغة تمثل نسقاً اجتماعياً متعلقاً بالإنسان والكون فإن القول بتاريخيتها يعني بالضرورة اجتماعيتها، حيث تتأثر المفاهيم بشكل كبير بهذا البعد، التأثير الذي يظهر بشكل جلي عندما نقرأ النصوص بعيداً عن إطارها الاجتماعي، الأمر الذي يفقدها دلالتها.

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 73.

2. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 206.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 118.

فالقول بتاريخية النصوص يعني أن القارئ في علاقته مع النص الديني لا ينطلق من فراغ حيث لا يستطيع بأي حال من الأحوال الانفصال عن الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه، وبالتالي فالواقع ركن ركين في القول بتاريخية النصوص، لذلك ينتقد أبو زيد أصحاب الاتجاه الديني المتشدد في تغييبهم للواقع في دراستهم حيث يرى أن القارئ: "لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص وتخضعه إخضاعاً كاملاً لينطق بها تشاء، فمثل هذا التصور - يعد من جانبنا - ترجيحاً للذاتية عن الموضوعية، وإلغاء للوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص".¹

7- تطبيقات المقاربة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد: بعد تعرضنا لمختلف الآليات التي وظّفها أبو زيد في قراءته التأويلية للنص القرآني، بات من الضروري البحث عن نماذج تطبيقات لمقاربتة التأويلية التي يقيمها من خلال قراءته للنص القرآني؛ حيث أراد تأسيس وعي علمي بالتراث انطلاقاً من قراءته لمختلف الخطابات المنتجة حوله؛ باحثاً في جذورها و مرجعياتها وكاشفاً عن أسسها ومنطلقاتها. ولعل من أهم الخطابات التي عالجها نصر حامد أبو زيد وحاول من خلالها العمل على تطبيق نظرتة التأويلية نجد:

أ- المقاربة التأويلية لخطاب المرأة: يعد موضوع المرأة واحداً من أهم المواضيع التي شملتها قراءة أبو زيد التأويلية، حيث سعى من خلال ذلك إلى إعادة مكانة المرأة؛ لا من حيث كونها فرداً في الجماعة البشرية، وإنما كإنسان كرمه الله سبحانه وتعالى، حيث يعتبر أن قضية المرأة من أكثر القضايا التي تصطدم مع التأويل الفقهي المتشدد، وتبعاً لذلك يتحتم علينا: "إعادة النظر في معنى الفرد والإنسان، لا كمفردات تعني رجلاً أو ذكراً، بل كمفاهيم إنسانية تدلّ على طبيعة الرجل، وعلى طبيعة المرأة، على عقل الرجل وعلى عقل المرأة، على مكانة الرجل وعلى مكانة المرأة، بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي

1. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 13.

والفكري والحياتي، وما يلحق به من انفصامات سياسية، واجتماعية، وقانونية، في قلب المجتمع كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث.¹ وهو الأساس ينطلق أبوزيد منه في بناء خطابه التأويلي الخاص بالمرأة، والذي شكّل له هاجسا حقيقيا بحكم ارتباطه بالإنسان وقضاياها.

لقد كان أبوزيد مهوسا بالدفاع عن حقوق الإنسان بصفة عامة، وحقوق المرأة على وجه الخصوص؛ تذكر زوجته ابتهال يونس أن: "نصر باحث وإنسان ومواطن، المواطن لم يغيب عن مصر- مطلقا. حتى في لحظات مرضه، كان يتحدث عن هموم الوطن... وعندما يغيب للحظات ثم يعود، كان يسألني ماذا جرى، ويغضب من اضطهاد المرأة والأقباط في المجتمع."² فهو بذلك ينتقد الفكر الذكوري المبني على مركزية الرجل، فحاول دراسة قضايا المرأة و وضع حلول وتصورات شاملة لكيونتتها.

هذه المركزية- حسب- لم تتوقف اشتراطاتها عند الخطاب الفقهي فحسب، بل امتدت إلى الأشكال المختلفة للخطاب العربي عامة حيث يذهب أبوزيد إلى أن: "الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي المعاصر خطاب في مجمله طائفي عنصري، بمعنى أنه خطاب يتحدث عن مطلق المرأة/الأنثى، ويضعها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل / الذكر. وحين تحدد علاقة ما بأنها بين طرفين متقابلين أو متعارضين، ويلزم منها ضرورة خضوع أحدهما للآخر واستسلامه له، ودخوله طائعا منطقة نفوذه، فإن من شأن الطرف الذي يتصور نفسه مهيمنا أن ينتج خطابا طائفيا عنصريا بكل معاني الألفاظ الثلاثة ودلالاتها. ليس هذا شأن الخطاب الديني وحده، بل شأن الخطاب العربي السائد والمسيطر شعبيا

1. هشام شراي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، د.ت ص: 99.

2. محمد شعير: نصر حامد أبوزيد... المفكر التنويري الذي لم يملك ترف اليأس، جريدة الأخبار، العدد 1241، ليوم الثلاثاء: 12 تشرين الأول 2010.

وإعلامياً.¹ وتبعاً لذلك أضحت فاعلية المرأة هامشية في مقابل مركزية الرجل حتى كأن الأمر: "قدر ميتافيزيقي لا فكاك منه ولا مناص، وكأن مرحلة سيادة الأنثى في بعض المجتمعات الإنسانية، وكأن كل فاعلية للمرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فاعلية هامشية، لا تكتسب دلالتها إلا من خلال فاعلية الرجل."²

وتأسيساً على ذلك يدعو أبو زيد إلى ضرورة إدراج خطاب المرأة ضمن سياق الخطاب الكلي للنص القرآني، في توجهه للإنسان بشكل عام، بعيداً عن اعتبارات الجنس، إذ إن الخطاب القرآني يتوجه إلى الإنسان عامة وهو محكوم بالتكريم عن باقي الكائنات الأخرى مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾³ فالخطاب في الآية موجه إلى بني آدم بشقيه الذكر والأنثى وليس مخصوصاً بالذكر وحده.

ويهتدي إلى أنه من المؤسف أن التمييز بين الذكر والأنثى يبدأ من المستوى اللغوي للغة العربية حيث يجعل هذا التمييز: "الاسم العربي المؤنث مساوياً للاسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية. فبالإضافة إلى تاء التأنيث التي تميز بين المذكر والمؤنث على مستوى البنية الصرفية، يمنع التنوين عن اسم العلم المؤنث، كما يمنع عن اسم العلم الأعجمي سواء بسواء. في هذه التسوية بين المؤنث العربي والمذكر الأعجمي نلاحظ أن اللغة تمارس نوعاً من الطائفية العنصرية لا ضد الأغيار فقط بل ضد الأنثى من نفس الجنس كذلك، وهذا أمر سنلاحظ امتداداً له على مستوى الخطاب السائد المعاصر، حيث تعامل المرأة معاملة الأقليات من حيث الإصرار على حاجتها للدخول تحت حماية أو نفوذ الرجل."⁴

1. نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص: 29.

2. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 29.

3. سورة الإسراء: الآية: 70.

4. نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، ص: 31/30.

ولئن كان التمييز العنصري ضد المرأة يبدأ من اللغة في اعتقاده، فإنه لم يتوقف عندها، بل تعدّها ليصبح عاما يشمل كل مناحي الحياة، حيث إن إهدار النصوص الدينية لصالح الواقع يكشف عن وجهه الحقيقي عندما يتعلق الأمر بالآخر عموما، والمرأة على وجه الخصوص، فيصبح حينذاك التطبيق أشد قسوة، حيث يرجع هذه الصرامة إلى عاملين: يتصل الأول بالتأويل بالقراءة الحرفية للنص القرآني ويرتبط الثاني بالتفكير الذكوري الذي كان له أن يسود الفكر الإنساني.

وفي سياق معالجته لخطاب المرأة يعرّج أبو زيد على المعتقدات الشعبية الخرافية - حسبه - التي تحكم هذا الخطاب، ولعل أبرزها تلك التي تتعلق بقصة خروج سيدنا آدم وأما حواء عليهما السلام من الجنة بعد أن أغواهما الشيطان وهي قصة كما يرى: "تقدم تعليلا لظاهرتين طبيعيتين: الأولى منهما ظاهرة الدورة الشهرية عند المرأة وما يصطحبها من آلام من جهة، والآلام المصاحبة لعمليات الحمل والولادة من جهة أخرى. ويتصل بهذه الظاهرة الأولى تبرير الوضعية المتدنية للمرأة في الواقع الإسلامي العربي، كما يبدو من وصفها بنقص العقل و الدين. أما الظاهرة الثانية التي تتعرض القصة لتعليلها في سياقها بشكل يبدو عرضيا فهي ظاهرة الحية، الزاحفة، ويبدو أن ألفة العربي للحيوانات ذات القوائم الزاحفة في حاجة إلى تفسير، لكن الأخطر في القصة تلك هو ذلك الربط الذي أوقعته بين «حواء» و «الحية»، لا على مستوى الاشتقاق اللغوي فقط، بل على مستوى اشتراكهما معا في مساعدة الشيطان لإغواء آدم الرجل حتى ارتكب معصيته وخرج - وخرجت معه البشرية كلها - من «الجنة». ولأنهما اشتركا في جريمة مستمرة الأثر وشاملة، فقد كان عقابها معا عقابا من جنس العمل، عقابا مستمرا وشاملا".¹، حيث يسجل من منطلق جملة من الملاحظات حول هذه القصة الواردة في تفسير الطبري فيرى أن الإله الذي يخاطب سيدنا آدم عليه السلام كما يورد الطبري ليس هو الإله المعروف في المعتقد الإسلامي، وإنما هو إله التوراة، وهذا طبيعي من زاوية التأثير التاريخي بين الإسلام و الملل السابقة، ومن الغريب أن يأخذ العقل المسلم القصة مأخذ التصديق الحرفي: "لمجرد أنها وردت في واحد

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 19.

من أهم كتب التفسير، ذلك أن ورودها عند الطبري أو عند غيره ليس هو المعيار، بل يجب أن يكون المعيار هو عدم التناقض مع قوانين العقل.¹

ولا شك أن الأخذ بالقصة كما هي وفق رؤيته يوهم بأن هناك مؤامرة حيكت للإيقاع بسيدنا آدم عليه السلام تشترك فيها أمنا حواء عليها السلام مع إبليس والحيّة: "فصورة آدم البريء تلك في حقيقتها تعكس مجتمعا يكون الرجل فيه هو مثال الخير والبراءة، في حين تمثل الأنثى الشر والخطيئة فالقصة تشير إلى المجتمع أكثر مما تفسر النص الديني."²

ومن الملاحظات التي يوردها أبو زيد على هذه القصة علاقات التساوي بين الجرم والعقاب حيث عوقبت أمنا حواء عليها السلام بأن تدمى في كل شهر عقابا لها على جرمها، وبأن تصاب بنقص العقل، والحلم، وأن تحكم السفاهة تفكيرها، والأمر نفسه على الحيّة فقد عوقبت بجرمانها من قوائمها، والزحف على الأرض، وأن تبني علاقتها مع بني آدم على القتل والعداوة الأبدية، وهذه العلاقة بين الحية وبني آدم تكاد تقتصر على الذكور دون الإناث؛ ذلك أن علاقة الإناث مع الحية تكاد تكون مبنية على التلازم والتبادل في الصفات، وهو تفسير أسطوري لا معقول ما يزال يوظف هذه العلاقة في تصورات التي يخص بها الأنثى.

وفي سياق حديثه عن المرأة يتطرق أبو زيد إلى قضية خروج المرأة للعمل الذي يراه الخطاب الفقهي المتشدد أمرا خطيرا، وعاملا من عوامل هدم قيم المجتمع، وذلك من منطلق التفسير الحرفي للنص القرآني بعيدا عن السياق الذي جاءت فيه آياته، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۗ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۗ ﴾³

1. نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، ص: 21.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 22.

3. سورة الأحزاب: الآية 33.

أبوزيد يرى أن هذه الآية من الآيات التي تتعلق بتنظيم العلاقة بين النبي ﷺ بنسائه وبالتالي فالخطاب ليس موجها للنساء عامة حيث: "تبدأ بتخيرهن بين التسريح بإحسان (الطلاق) - إن كن يردن الحياة الدنيا وزينتها - وبين البقاء في عصمة النبي ﷺ [والموعود بالأجر العظيم في الآخرة وتنتهي بأمرهن بالقرار في بيوتهن، وذكر ما يتلى فيهن من آيات الله والحكمة (من 28-34) والسياق دون شك هو سياق خطاب موجه لنساء النبي ﷺ] لكن يبقى السؤال حول الحكم - حكم الأمر بالقرار في البيوت - هل هو خاص بنساء النبي ﷺ أم أن الاعتبار هنا يجب أن يكون عاما؟"¹؛ فالآية السابقة كما يذهب أبوزيد محل نزاع تأويلي، وبالتالي نجد أنفسنا أمام خيارين يجسدان أزمة التأويل والتأويل المضاد، ذلك أن العبرة تكمن في خصوص السبب أم في عموم اللفظ؟ فالألباني: "يعطي الأولوية لعموم اللفظ في حين يركز هويدي على خصوص السبب... [حيث] يستخدمان شواهد التاريخ لتعزيز تأويلهما فيلجأ [الألباني] لنفي مشاركة المرأة في الحياة السياسية، بينما يؤكد [هويدي] عكس ذلك. ولا شك أن الواقع التاريخي، خاصة موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] من جهة، وبين كل من طلحة و الزبير والسيدة عائشة [رضي الله عنهم أجمعين] من جهة أخرى، يؤكد مشاركة المرأة في الصراع السياسي"²، وهو الأمر الذي دفعه للتساؤل: "ألا يعد خروج [أمنا] عائشة [رضي الله عنها] للحرب ضد علي [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] خروجا عن الأمر القرآني بالقرار في البيوت، سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصا بنساء النبي ﷺ أم كان عاما على كل النساء؟ ولعل هذا الخروج يكون أكثر مخالفة للأمر الإلهي إذا كان الأمر خاصا. أم ترى فهتم السيدة عائشة [رضي الله عنها] أن الأمر بالقرار في

1. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف، ص: 197.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 198.

البيوت - دون غيره من الأوامر بالطبع - مؤقت بحياة النبي [ﷺ]، أي أنه خاص بالمعنى الزمني وليس بالمعنى الاجتماعي؟ تضعنا محاولة الإجابة عن السؤال أمام أحد احتمالين: احتمال أن الأمر مؤقت واحتمال ارتكاب السيدة عائشة [رضي الله عنها] لخطيئة الخروج دينيا وليس سياسيا فقط. وفي أي من الاحتمالين تكمن أزمة التأويل والتأويل المضاد.¹ ويرجع ذلك أبوزيد إلى: "التعامل مع القرآن بوصفه نصا مفارقا لتاريخه وللواقع الذي أنشأه مفارقة مطلقة."²

ولعل خروج المرأة من بيتها يؤدي إلى اختلاطها بالرجال، وهو الأمر الذي يشدد على حرمة السلفية، حيث يؤكد فهمي هويدي كما يورد أبوزيد أن مذهبهم يتسم بالغلو، كونهم يرون المرأة عنوانا للخطيئة: "فنحن لا نعرف نصا شرعيا من قرآن أو سنة دعا إلى منع اختلاط الرجال بالنساء. وبين فقهاءنا المعاصرين، فإننا لا نكاد نجد فقيها معتبرا دعا إلى ذلك، نستثني من ذلك فقهاء المدرسة السلفية في زماننا الذي نجّل أكثرهم، ونحسبهم من أهل الإخلاص والغيرة على الدين، لكن مذهبهم يتسم بغلو لا يقرهم عليه أهل المدارس الفقهية الأخرى، وبخاصة تيار الإحياء الديني، الذي يمثله الأعلام والشيوخ جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وشلتوت، ودراز، وصولا إلى الشيخين محمد الغزالي ويوسف القرضاوي"³، وينتهي إلى أن السلفية وحدهم من اختار: "موقفا متشددا من المرأة بوجه أخص، ربما لأنهم يمثلون أكثر المدارس الفقهية تأثرا بالتقاليد العربية، التي هوّنت من شأن المرأة، وقلّصت من نشاطها، ومجال حيويتها، واعتبرتها مصدرا للفتنة ينبغي الحذر منه، والتحسب له، وإحاطته بسياج كثيف من المحاذير والحوائل."⁴

ولا شك أن هذا النمط من التفكير في اعتقاد أبي زيد هو الذي يمثّل السلطة الدينية القائمة على دعم السلطة السياسية؛ أي أنه المتحكم في مختلف قضايا الإنسان المسلم، وبالتالي فأصحاب هذا التيار الفقهي يضيّقون من دائرة الاجتهاد، ولا يعترفون بالسياق التاريخي للنص، ويعملون على

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 198.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 198.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 200.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 200.

تضييق مساحة التأويل.

إن القرآن الكريم كرم المرأة وأنصفها وساوى بينها وبين الرجل في كل الأشياء، حتى أوضحت المساواة مقصدا من مقاصد هذا الخطاب، والنصوص في ذلك كثيرة ومتعددة، فساوى بينها وبين الرجل في الخلق يقول تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾¹، وقال أيضا في آية أخرى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنْ الشَّاكِرِينَ﴾²

وساوى بينها وبينه في العمل، وفي الثواب والعقاب، يقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾³، وقال في آية ثانية: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾⁴

و تأويل هذه الآيات لا يتجاوز دلالاتها المباشرة؛ غير أن: "القرآن نزل على قوم كان التمييز بين الرجل والمرأة؛ أو بين الذكر و الأنثى جزءا من ثقافتهم ونظامهم الاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن الكريم. ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء بها الإسلام، وهو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوى

1. سورة النساء: الآية 1.

2. سورة الأعراف: الآية 189.

3. سورة النحل: الآية 97.

4. سورة النساء: الآية 124.

والتأويلات الخاطئة النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي.¹، معنى ذلك أن الخطاب الفقهي المتصل بالمرأة في اعتقاد أبي زيد لا ينطلق من النصوص في حد ذاتها، والتي جاءت واضحة، وإنما ينطلق من تطويع الفقهاء للنصوص، انطلاقاً من ثقافتهم السابقة، ونظامهم الاجتماعي، فالذي ظلم المرأة ليس النصوص، وإنما تأويل الفقهاء لهذه النصوص.

وفي قراءة أبي زيد لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعَنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾²

يرى بأن القوامة المقصودة من الآية ليست قوامة تشريعية، بقدر ما هي وصف للحال: "وليس تفضيل الرجال على النساء قدرة إلهية مطلقة، بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الأصلية؛ فالدرجة التي للرجال على النساء فرع على أصل: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾³ البقرة: 228 أي بحسب التقاليد والأعراف المستقرة في المجتمع. ولم يقل أحد أبداً، ولا يصح لأحد أن يقول أبداً، إن التقاليد والأعراف أحكام إلهية أبدية مطلقة. وحتى مع افتراض أن الوصف وصف تشريعي، فإن معنى «القوامة» ليست السلطة المطلقة العمياء؛ بمعنى التحكم والاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل، ووجوب الطاعة المطلقة - العمياء أيضاً - من جانب المرأة"³، و يخلص إلى أن القوامة: "مسؤولية يتحملها من

1. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف قراءة، ص: 208.

2. سورة النساء: الآية 34.

3. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف، ص: 214.

يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملائسات الأحوال والظروف"¹ حيث إن علّتها من منظوره قائمة على الأفضلية، والقدرة على الإنفاق، والقيام بالمسؤولية الاقتصادية والاجتماعية، وليست قائمة على أساس الجنس.

إن تشريعات الخطاب الفقهي الخاص بالمرأة من منظور أبي زيد بعيد عن أصوله الفقهية المستمدة من النصوص، يضمّر في تطبيقاته بعدا ذكوريا، يسيطر على المرأة، ويحوّلها إلى مصدر للمتعة والإنجاب، ولجم جماحها بقوة النصوص، التي يتعسف الفقهاء في تأويلها بما يتماشى وثقافتهم، وينتهي إلى أن الإسلام ليس هو من يضطهد النساء، إنما القراءة الذكورية له هي التي تفعل ذلك.

ب- المقاربة التأويلية لخطاب الفقه: من الخطابات التي خصها أبو زيد بالدراسة والتحليل خطاب الفقه من خلال دراسته لفكر الوسطية عند الإمام الشافعي (ت 204 هـ)، فيذهب إلى أن: "الثابت تاريخيا أن الشافعي قد أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة، وأسس الأشعري الوسطية ذاتها، ولكن في مجال العقيدة، أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر والفلسفة، اعتمادا على تأسيس كل من الشافعي والأشعري."²

يشير أبو زيد إلى أن الأصول الفقهية عند الإمام الشافعي تتأسس على أربعة أصول هي: الكتاب، السنة، الاجماع، والقياس؛ حيث لم يكن هذا الترتيب اعتباريا وإنما: "في ترتيبه كان دائما يؤسس اللاحق منها على السابق، فالسنة تتأسس مشروعيتها - أي بوصفها مصدرا ثانيا للتشريع - على الكتاب، وبأدلة منتزعة من منطوقه أو مفهومه."³، ويذهب إلى أنه لم يكتف بتأسيس السنة على الكتاب، بل حاول: "تأسيسها على أنها جزء عضوي في بنائه من الوجهة الدلالية. وإذ يصبح الكتاب والسنة بناء عضويا دلاليا واحدا يمكن للشافعي بناء الاجماع عليه، فيصبح نصا تشريعا يكتسب دلالاته

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 214.

2. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2007، ص: 85.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 87.

من دلالة النص المركب من الكتاب والسنة، ويأتي الأصل الرابع والأخير في أصول الشافعي - القياس الاجتهاد - ليصبح استنباط من النص المركب من الأصول الثلاثة السابقة.¹

فإذا جئنا للأصل الأول وجدنا أنه تناول قضاياها من زوايا ثلاث: عريية النص القرآني أو الكتاب، ودلالة الخصوص والعموم، ودلالة الغموض والوضوح.

فالشافعي حسب أبي زيد أخذ على نفسه مهمة الدفاع عن عريية القرآن الكريم، فأنكر بذلك أن يكون به ألفاظ غير عربية حيث يذهب إلى خلاف ما: "استقر عليه الرأي في عصره إلى أن الألفاظ التي يقال عنها إنها غير عربية هي في الواقع ألفاظ عربية، وأن القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الألفاظ أساساً فتوهموا أنها ليست عربية."²، فدافع بذلك عن نقاء العربية، وأنكر وجود الدخيل في القرآن الكريم.

يشير أبو زيد إلى أن الموقف الذي اتخذ الشافعي في هذه القضية: "موقف وسطي تلفيقي يقع بين طرفين: يذهب أحدهما إلى وجود ما كان في الأصل أجنبياً من الألفاظ من القرآن الكريم... والاتجاه الثاني ينكر انكاراً تاماً وجود ذلك في القرآن، لا على طريقة الشافعي، بل على أساس أن وجود الأجنبي يتناقض مع وصف النص لنفسه بأنه عربي، وبأنه لسان عربي مبین."³، ويخلص إلى أن طريقة الشافعي الوسطية تقوم على أساس أن: "الألفاظ محل الخلاف هي من الألفاظ التي تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة، دون أن تكون قد انتقلت من لسان أمة إلى لسان أمة أخرى [حيث يرى أن التلفيقية تبدو واضحة] في محاولة التوسط بين الاتجاهين على غير أساس، وهي بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقّة، التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها."⁴، ذلك أن الحقيقة التي لا يمكن أن نغفل عنها في رأيه هي أن الشافعي: "وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 88.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 91.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 93.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 93.

ذلك من منظور أيديولوجي ضمنى في سياق الصراع الفكري الثقافي.¹

ويخالف حنفي ما ذهب إليه نصر حامد أبوزيد من أن انحياز الشافعي للعربية وإنكاره لوجود الدخيل في القرآن الكريم من قبيل العرقية والشعوبية، ذلك أن قريش في السياقات التي أوردتها الشافعي واختصاص لهجتها بقراءة القرآن دون بقية اللهجات العربية الأخرى، لا تعني قريش القبيلة بقدر ما تعني قريش اللسان، وأن: "عدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التثبيت بالنص العربي، بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أي دافع أيديولوجي سياسي: قريش ضد العرب، والعرب ضد الفرس فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعا موجهها عند العلماء، وإن كانت عند السياسيين."²، حيث يذهب أبوزيد إلى أن الشافعي تجاهل موقف المسلمين من غير العرب، الذين لم يتعلموا العربية بعد، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التي اشترطها، وتوصل إلى حقيقة مفادها أن الشافعي لا يفهم موقفه: "إلا إذا وُضع في سياق الصراع الفكري على مستوى علم الفقه، بينه وبين فقه الإمام أبي حنيفة، وهو من أصول فارسية، فعلى عكس نفور الشافعي من علم الكلام، ومن المشتغلين به، كان لأبي حنيفة باع في ذلك العلم، بل ساهم فيه برسالة الفقه الأكبر، وللتسمية دلالاتها بصرف النظر عن الآراء والمواقف التفصيلية التي يتبناها."³

وفي دراسته لمفهوم الدلالة عند الشافعي بين العموم والخصوص يؤكد أبوزيد أنه ينطلق في حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة كبيرة من الخطورة فحواه أن الكتاب - على حد تعبيره - يدل على حلول لكل المشكلات إذ يقول: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله

1. نصر حامد أبوزيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 108.

2. حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، د ط، 1998، ص: 451.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق ص: 99.

الدليل على سبيل الهدى فيها.¹، ومكمن الخطورة في هذا المبدأ كما يذهب كونه: "ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة، أم كانت غير مشروعة."²

وهو مبدأ تأسس عند الشافعي حسب أبي زيد من منطلق عروبة القرآن الكريم، والذي يبلغ من الاتساع الدلالي ما يجعل مهمة الإحاطة به شبه مستحيلة، حيث تتحدد الطرائق الدلالية للغة والقرآن، حسب الشافعي في العام الذي لا تتغير دلالاته، والعام الظاهر الذي يدخله تخصيص جزئي ولا يلغى عمومته، والعام الظاهر الدال على الخصوص في غير ظاهره، والظاهر الذي يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره بالإضافة إلى الترادف والاشتراك.³

ما ينطوي عليه خطاب الشافعي فيما يتعلق بدلالة الخصوص والعموم من أنها تدور في دائرة الوضوح والبيان، إلا أنها في بعض الحالات تتدرج من الوضوح المرتبط بكثرة الدلالات إلى الغموض الذي لا يكشفه إلا العربي، ذلك أن: "الغموض والوضوح في دلالة العموم على الخصوص [ليس] مرتبطا بطبيعة التركيب أو السياق، بل هو مرتبط أساسا - عند الشافعي - بطبيعة المتلقي، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقية، فإذا كان عربيا عالما باللسان فالواضح والغامض لديه سيان، بل يختفي في حقه الفارق بينهما هذا ما يقرره الشافعي بوضوح وهو يناقش النموذج الثالث الدال على الغامض الذي لا يعرفه إلا العربي."⁴

ويرجع أبو زيد تركيز اهتمام الشافعي على ثنائية العموم والخصوص إلى "طبيعة المدخل الفقهي الباحث عن مدى شمول الأحكام للأفراد التي يحصرها لفظ العموم. هذا من جهة، ومن جهة

1. محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ص: 20.

2. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 101/ 102.

3. ينظر: نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 105 وما بعدها.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 107.

أخرى كان هدف تأسيس السنّة نصاً ثانياً، لا يقلّ من حيث مشروعيته الدلالية عن النصّ الأوّل، دافعا ضَمِنًا لإعطاء ثنائية العموم والخصوص مركز الصدارة في بحثه الدلالي.¹ ذلك أن العموم في اللغة جزء جوهري في بنيتها وبدونه على حدّ تعبير أبي زيد: "لا تستطيع أداء وظيفتها الرمزية، في الإشارة إلى المفاهيم والتصورات في سياق ثقافي محدد. لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن التخصيص الذي يحدده سياق الحديث اللغوي وملابسات الخطاب، الداخلية أو الخارجية."²

وهو الأمر الذي جعل الشافعي في نظر أبي زيد: "يذهب إلى أن دلالة العام على العموم دلالة ظنية لا قطعية حتى في حالة عدم وجود مخصص، و[يقر في ذلك بأنه] يختلف مع الأحناف الذين يذهبون إلى أنها دلالة قطعية [حيث] يستند الشافعي في موقفه هذا إلى أن احتمال التخصيص قوي، إذ العام الخالي من التخصيص نادر."³

ويخلص أبوزيد في قراءته للأصل الأوّل من الأصول الفقهية عند الشافعي إلى أن دلالات الخطاب تحتاج إلى اللسان العربي لتفسيرها، وتأويلها، أو إلى السنّة، حيث يشير إلى أن دراسته لفقه الشافعي لا يستهدف فقهه من منظور علم الفقه، بقدر ما يهدف إلى: "رصد آليات التأصيل ذاتها [الأصول التشريعية والفقهية التي يستنبط منها الأحكام] من حيث هي عملية - أو عمليات - ذهنية إنها دراسة في المنهج بمعناه الفلسفي، وهو منهج لم يطرحه الشافعي طرحاً مباشراً، وإنما نجده مبثوثاً بطريقة ضمنية في كل كتاباته."⁴

أما الأصل الثاني من أصول الشافعي الفقهية؛ والمتمثل في السنّة فيشير أبوزيد إلى أنّها في عصر الشافعي كانت في حاجة إلى تأسيس مشروعيتها باعتبارها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 110.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 110.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 110.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 16.

الكريم، الأمر الذي جعل الشافعي يحرص: " لا على جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءاً جوهرياً في بنية النص القرآني [من حيث إنها تتعلق] بالكتاب من ثلاثة أوجه: الأوّل التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني. الثاني علاقة التفسير والبيان كما في تخصيص العام وتفصيل المجرم، والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصاً مستقلاً.¹"

هذا الأخير - الوجه الثالث - الذي خالف فيه أبو زيد ما ذهب إليه الشافعي الذي اعتبرها وحياً من نمط مغاير عن وحى الكتاب، حيث يعتبر أن السنة ليست: "مصدراً للتشريع، وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. وحتى مع التسليم بحجّة السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة."²، ويشير في هذه القضية إلى أن الشافعي ينطلق من وجهة نظر أيديولوجية في التعامل مع النص، بالإضافة إلى تأسيسه لمشروعية السنة بناءً على تأويلات في النص القرآني، فأوّل الحكمة بالسنة، والعصمة بانعدام الخطأ مطلقاً، بالاعتماد على عدّة حجج تجابه نص المخالفين بنص مثله، كما يتضح من رده على المنكرين بأن السنة وحى، ويورد ما ذهب إليه في إبطال الاستحسان حيث يذهب الشافعي إلى أنه: " ما فرض رسول الله ﷺ شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله ﷺ فيستن به. أخبرنا عبد العزيز بن محمد بن أبي عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله ﷺ قال: ما تركت شيئاً مما نهاكم عنه إلا ونهيتكم عنه، وأن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب... وقد قيل: ما لم يتل قرآناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله. فكان وحياً إليه. وقد جعل الله إليه لما شهد له به من أنه يهدي إلى صراط مستقيم أن يسنّ. وأيهما كان فقد ألزمهما الله تعالى خلقه، ولم يجعل

1. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 118.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 119.

لهم الخيرة من أمرهم فيما سنّ لهم، وفرض عليهم اتباع سنّته.¹، تأسيا على ما سبق فالشافعي في رأي أبي زيد يجعل القرآن الكريم والسنة النبوية على درجة واحدة من الإلزام، وفي ذلك إهدار لخصوصية الرسول ﷺ وبشريته، بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له - على حد تعبير أبي زيد - ، ذلك أنه ليس: " كل ما صدر عن الرسول ﷺ من أفعال وأقوال وتقريرات - وهو مفهوم السنة - صدر عن وحي، فكثر من الشواهد تدلنا على أنه كان يرى الرأي ثم يستشير أصحابه ويتبع رأيهم، والمرويات في ذلك أكثر مما تحصى.²"

ولئن ساوى الشافعي بين القرآن الكريم والسنة، وجعلهما على درجة واحدة من الإلزام بحيث لا يمكن التفريق بينهما باعتبارهما نصا واحدا، فإنه كان من الأخرى من الإمام الشافعي القول بنسخ كل منهما للآخر؛ حيث يذهب أبو زيد أنه: " ما دام القرآن والسنة بمثابة نص واحد - كما ذهب الشافعي فقد كان من المتوقع أن يجعلهما متناسخين، أي ينسخ أحدهما الآخر، فتنسخ السنة القرآن كما ينسخ القرآن السنة. لكن الإمام لا يذهب هذا المذهب، ويتمسك في قضية النسخ باستقلال كل من النصين، ويكاد في تقريره لعدم جواز أن تنسخ السنة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استنادا إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر.³، أي أن القرآن الكريم لا ينسخه إلا القرآن الكريم نفسه، ولا يجوز لأحد أن يبدله أو يغيّره من تلقاء نفسه، الأمر الذي جعل أبو زيد يشير إلى أن الشافعي لم يتنبه: " إلى أن مثل هذا الاستناد يعني أن السنة ليست وحيا، وإنما هي اجتهادات النبي ﷺ لفهم الوحي، وهي اجتهادات لا يصح أن تتناقض مع منطوق الوحي، ناهيك بأحكامه.⁴، وأن التناقض الذي وقع فيه

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 125/124.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 125.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 126.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 126.

مردّه: " سيطرة الأيديولوجيا، تلك التي كانت تدفعه في اتجاه تأكيد استقلالية النص الثانوي - نص السنّة - في التشريع، الأمر الذي جعله بفصل بين النصين على مستوى إشكالية النسخ والمنسوخ، وفي هذا الفصل يتناسى ما سبق أن قرره وأكدّه من استناد السنّة نصاً في مشروعيتها على الكتاب، بالإضافة إلى علاقتها الشارحة المفسرة أساساً، الأمر الذي يمنع - من منظور رؤيته العامة - من تناسخها.¹"

وينتهي أبو زيد في دراسته لهذا الأصل الفقهي بالتأكيد على أن دور السنّة إنما يكمن: " في أنها تابعة للكتاب، إما بالتكرار، أو بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يخفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحياً، وإن يكن من نمط مغاير. ويكون من المنطقي - بناء على هذا الفصل - ألا تنسخ القرآن السنّة، فالأصل لا يمكن أن يغيره فرعه الشارح المفسر، بل تتولى السنّة نسخ السنّة ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح والبيان.²"

ولئن كان القرآن الكريم هو الوحي والبيان الأوّل، والسنّة هي البيان الأوّل لبيان الوحي فإن الإجماع وهو الأصل الفقهي الثالث في أصول الشافعي يمثل التجربة الجماعية في كل عصر، وهو مفهوم رأى أبو زيد بأنه اصطبغ على درجة عالية من الالتباس، الذي ليس مصدره: " الخلط بينه وبين مفهوم التواتر [فحسب] بل يترد بالإضافة إلى ذلك إلى اتساع مفهوم السنّة عنده اتساعاً يكاد يشمل إجماع الجيل الأوّل من المسلمين، جيل الصحابة، وكأن الشافعي كان مشدوداً بين خيطين: أولهما خيط توسيع نطاق النصوص، وثانيهما حقيقة الاختلاف الذي كان منتشرًا في عصره بين علماء الأمصار المختلفة. لذلك نجد في الرسالة يفرق بين الإجماع في الرواية عن النبي ﷺ، وبين الإجماع على العمل بالاجتهاد، أي أنه يفرق بين التواتر والإجماع.³ ؛ نفهم من قوله أنه استبعد أن يكون الإجماع مخالفاً لسنّة النبي ﷺ من منطلق أن السنن لا تعزب عن جماعة المسلمين وإن غابت عن بعضهم، وحاول

1. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 135.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 127.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 163.

الشافعي في تعديداته الفقهية حول الإجماع إلى إدراجه في مفهوم السنّة، بل كاد أن يجعله سنّة واجبة الاتباع، في رأي أبي زيد، وأن مرجع ذلك يكمن في إهداره: "لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي، وذلك بإلغاء تاريخيتها، وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة."¹

وبإدراجه للاجتهد في السنّة، يوسع الشافعي في مفهوم السنّة، ويقلل من مساحة الاجتهاد وهي ما انتهى إليه أبو زيد حينما يقول: "ومعنى إدراج الإجماع في السنن، أن مفهوم السنّة ذاته يتسع - مرة أخرى - بإضافة إجماع الأجيال التالية - التي هي سنن تاريخية - إليها. وإذا يتسع نطاق السنّة، يتسع مجال النصوص، وتضيق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد. ولأن تلك كانت الغاية لمشروع الشافعي اضطرب مفهوم الإجماع عنده ذلك الاضطراب الملحوظ."²

وفي تعريفه للأصل الأخير من أصوله الفقهية يذهب الشافعي إلى أن القياس والاجتهاد اسمان لمعنى واحد ويدلان على: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا فيه بعينه حكم - :اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد. والاجتهاد القياس."³، وتبعاً لذلك في رأي أبي زيد فإنه يعمل على تقويض دائرة التفكير والإبداع بحصره للاجتهد في اكتشاف دلالات النصوص المضمرّة، وبالتالي فهو يعمل على تكريس سلطة النصوص، وبالمقابل يجلس العقل في دائرتها: "بحيث لا يتجاوز دوره استكشاف دلالتها والعكوف على تفسيرها وتأويلها."⁴

ويتجلى تمسك الشافعي بحرفية النصوص كما يذهب أبو زيد في رفضه الزكاة من بعض أنواع الغراس حيث يقول: "وقد أخذ بعض أهل العلم الزكاة من الزيتون، قياساً على النخل والعنب

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 164.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 167.

3. محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ص: 477.

4. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 168.

ولم يزل للناس غراس غير النخل والعنب والزيتون وغيره، فلما لم يأخذ رسول الله [ﷺ] منه شيئاً، ولم يأمر بالأخذ منه استدللنا على أن فرض الله الصدقة فيما كان من غراس في بعض الغراس دون بعض.¹

فالقياس عند الشافعي من منظور أبي زيد في تحويله إلى نص ملزم بدوره، أدخله في اضطراب يصل إلى درجة التناقض حينما يقرر: "عدم جواز خلاف ما اجتمع عليه السابقون، ولو كان قياساً، ذلك أن الإجماع - الذي أنكر وجوده كما سبقت الإشارة - يعود ليمثل أحد الأصول، التي يجب أن يستند إليها القياس."²

وينتهي أبو زيد في دراسته للقياس عند الشافعي إلى أن: "الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية، بعد أن وسّع مجالها فحوّل النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسّع مفهوم السنّة بأن ألحق بها الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً - تعني في التحليل الأخير تكبير الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته."³، وبالتالي عمل وفق ما ذهب إليه أبو زيد على المحافظة على الثابت، وتكريس الماضي من خلال إضفاء الشرعية عليه، ذلك أن التأسيس لسلطة النصوص في فكر الشافعي شملت كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ومرد ذلك إلى التوجه الأيديولوجي الذي كان ينطلق منه، وينتهي إلى أنه: "قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان."⁴؛ و ذلك من منطلق أن خطاب الفقه لا بد أن يراعي مصالح الإنسان العامة باستيعاب مختلف القواعد الاجتهادية التي وضعها الأصوليون، والوقوف عندها وقفة نقدية فاحصة، من خلال وضعها في سياقها التاريخي

1. محمد بن إدريس الشافعي: المرجع السابق، ص: 189.

2. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 186.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 190/189.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 190.

الذي صيغت فيه، وبالتالي لا نقف دون تطور العقل وتقدمه.

II - **التاريخية في فكر نصر حامد أبي زيد**: تشكل التاريخية - بالإضافة إلى التزعة التأويلية - جوهر مشروع نصر حامد أبي زيد الفكري، الذي يحاول أن يؤسس من خلاله وعيا علميا بالتراث ذلك المشروع الذي يندرج ضمن التيار النهضوي التنويري، الذي أخذ على عاتقه تجاوز إخفاقات التنويريين في التعامل مع الإسلام، كأحد أهم المحددات الثقافية في سياق النهضة، الإخفاق الذي عزاه أبوزيد إلى الطبيعة الإيديولوجية لخطابهم، الأمر الذي حتم عليهم الاستخدام الذرائعي للدين وللتراث. وتبعاً لذلك يرى أبوزيد بأنه لا مناص إذا أردنا أن نفهم الدين من أن نلتزم: " باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى و آفاق الدلالة ؛ فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم يتبها إليها أسلافنا."¹

1- التاريخية المصطلح والدلالة:

- مفهوم التاريخية: Historicisme²:

أ- **الحد اللغوي**: يكاد يجمع الدارسين لمفهوم التاريخية أن المصطلح لم يحظ بتعريفات لغوية عربية شأن المصطلحات العربية عموماً، وقد يعود ذلك لأنها لم تستعمل إلا بعد ما ترجمت عن اللغات الأجنبية ويأتي مصطلح التاريخية في اللغة العربية على معنيين:

- للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذه الصيغة وصف منسوب إلى التاريخ.

- بمعنى مصدر صناعي، يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: تاء تأنيث مربوطة قبلها ياء مشددة ليصبح بعد الزيادة؛ اسماً دالاً على معنى مجرد يتعلق بمختلف الصفات التي يختص التاريخ بها.

ب- **الحد الاصطلاحي**: يعرفها آلان تورين Alaine Touraine في كتابه "إنتاج المجتمع Production de la société" بأنها: " مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه

1. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص: 11.

2. Historicisme التاريخية يقابلها مصطلح التاريخية Historicitè حيث توظفان توظيفاً واحداً، في حين أن أركون فرق بين المصطلحين واعتبر التاريخية مرحلة تسبق التاريخية، والوصول للتاريخية مرهون بتجاوز التاريخية، لأن الأولى إيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي - انظر محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ص 139 .

التاريخي الذاتي".¹، وغير بعيد عن تعريف تورين نجد في معجم روبرت Robert أن مصطلح التاريخية يعني: "دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية".²، ذلك أنها خاصية الأنظمة التي تتميز بالقدرة على الحركة والتغير.

يعرفها أندري لالاند ANDRE Lalande بأنها: "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ، ونحو خاص، يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق شيمة اللغات والعادات، هي نتاج إبداع جماعي، غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة، ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية".³

الملاحظ أن هذه التعريفات تركز في مجملها على الحقيقة، وأن السبيل إلى إدراكها هو التاريخ أي إنكار البعدين اللاهوتي والميتافيزيقي للحقيقة. ويرجع أول ظهور لمصطلح التاريخية إلى نهاية القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عرف ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية.

ومن خلال سياق نشأة هذا المصطلح، أي القرن التاسع عشر، وهو قرن الثورة على كل ما له علاقة بالميتافيزيقا والمثالية، والتوجه صوب المادية والواقعية، يتبين بأن مصطلح "التاريخية" اصطبغ بالصبغة المادية للحضارة الغربية، وفي هذا السياق يقول محمد أركون: "التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالاً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي".⁴، وغير بعيد عن هذا التعريف، نجد نصر حامد أبا زيد

1. مرزوق العمري: التاريخية المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، العدد 63 ص: 45.

2. مرزوق العمري: المرجع نفسه، ص: 45.

3. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع، خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، ص: 561.

4. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 117.

يعرفها بأنها: "الحدوث في الزمن، حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه."¹، والتاريخية بهذا المعنى هي آلية من الآليات التي يميّز بها بين الواقعي والغيبي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هنا فإنها جاءت للفصل بين ثنائية: (المادي/الغيبي) (الواقعي / المتعالي)، (المشروط/المطلق)، وإعطاء الأولوية للمادي والواقعي والمشروط، على حساب الغيبي والمتعالي والمطلق.²

يعرفها صاحب المعجم الفلسفي بأنها: "عادة نقدية تخضع جميع التقاليد للفحص الدقيق، ولا تحتل إلا أحكاما احتمالية في مجال التاريخ."³، فهي الرأي القائل بأن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة. كما نجد بأنها عرفت بما يوحي باستمرار الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة⁴، وهو ما عبّر عنه عزيز العظمة بقوله: "هي ما يجر النص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه."⁵

ويذهب إلى ذلك أركون حيث يعتبرها: "حدثا ما قد حصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الأيديولوجية."⁶، فأركون من خلال هذا هذا التعريف يرى أن التاريخية تعني تحديدا: "إقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي للتاريخ والإفضاء بالتالي إلى نقطة الانطلاق الإيجابية من أجل الانفتاح المنهجي للعقلية العلمية."⁷

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 71.

2. ينظر: مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2012، ص: 08.

3. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 155.

4. مرزوق العمري: التاريخية المفهوم وتوظيفاته الحداثية، ص: 56.

5. عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص: 94.

6. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 48.

7. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 124.

و الاتجاه أكثر نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الإيجابية، التي تهدف إلى تغليب البحث الحر، وتجاوز الخصوصيات الميثولوجية، والتاريخية، والسوسيولوجية الضيقة.¹

وينقل أركون تعريفاً آخر لآلان تورين Alaine Touraine الذي يعتبرها: "الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية، التي تمتلك إمكانية الحركة، والفعل على نفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية، والاجتماعية، وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخ في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات."²

و تبعاً لذلك عدّها بعض الحدائين "العقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقيّة، في هذا المجتمع أكثر من غيرها، العقيدة التي يمكن أن تتحوّل فيه إلى فعل تاريخي... ليس هناك بعدُ في هذا ما ينافس الماركسية."³

و يميل كثير من الحدائين إلى اعتبار التاريخيّة المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث ضمن حركيته التاريخيّة⁴، يقول حسين مروّة: "إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقات ورؤية التراث في حركيته التاريخيّة"⁵، و هذا لتحقيق غرضين:

الأول: احتواء هذا التراث و استيعابه بشكل جديد و معاصر.

الثاني: توظيف هذا الاستيعاب في تحرير الفكر العربي من هيمنة الفكر السلفي المثالي الغيبي القدري⁶.

1. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 120.

2. محمد أركون: المرجع نفسه، ص: 116.

3. محمد أركون: المرجع نفسه، ص: 159.

4. ينظر: الجيلالي مفتاح: الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، دار النهضة، سوريا، ط1، 2006 ص: 137.

5. حسين مروّة: التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985، ج1، ص: 06.

6. ينظر: حسين مروّة: المرجع نفسه، ص: 29/26.

2- بين التاريخية والتاريخانية: من خلال ما جاء في معجم أكسفورد يتبين أن الفرق بين المصطلحين التاريخية و التاريخانية L'historicité/L'historicisme يكمن في: أن الأول يتجلى في كونه مذهباً، أو نزعة ترى أن أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما الثاني فهي ارتباط شديد بالماضي، ومنه كلمة تاريخاني التي هي وصف للشخص الذي يقول بالتحتمية التاريخية¹؛ أي أن التاريخية مذهب والتاريخانية صفة، وهو الفرق الذي أقره مرزوق العمري حينما يذهب إلى أن: "التاريخية تتميز عن مصطلح حدثي آخر، وهو التاريخانية، فالتاريخانية (Historicité) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بمصطلح التاريخية (Historicisme)، فالتاريخانية مصطلح يرجع أول استعمال له إلى سنة 1937، وتدلل على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ، وهناك من يعتبرها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة. ويميز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "انية" التي تضمنتها كلمة تاريخانية، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري."²

ويفرق محمد أركون بين المصطلحين من خلال قوله بأن التاريخانية تقرّ بمسلمات فلسفية أو أيديولوجية، في حين تسمح التاريخية لنا بالبقاء في صعيد التساؤل، وبذلك فالتاريخانية من حيث هي أيديولوجية مرحلة تسبق التاريخية، التي تتجاوز الاستخدام الأيديولوجي والتيلوجي، بحيث الوصول إلى الأخيرة مرهون بتجاوز الأولى.³ حيث يقول: "إن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية والاحلام الممكنة، والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة، وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير، والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم

1. ينظر جويس هوكز و آخرون: قاموس أكسفورد المحيط، قاموس انجليزي عربي، مر: محمد دبس، أكاديميا بيروت، لبنان، د ت ص:494.

2. مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدثي العربي المعاصر، ص: 09.

3. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 139.

من الفاصل الرومنطقي.¹ ، وفي بعض الأحيان نجد بأن المصطلحين يوظفان توظيفاً واحداً، غير أننا نرى بأن التاريخانية ليست مجرد منهج، بل هي مذهب يرد كل حقيقة - مهما كانت النتيجة - للشروط التاريخية بينما التاريخية هي قراءة النصوص ضمن السياق التاريخي.

3- مرتكزات التاريخية: التاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية، حيث طرحت نفسها منهجاً في فهم النصوص، وقراءة اللغة ضمن سياقها التاريخي؛ بمعنى الاعتقاد بأن اللغة عندما يستخدمها المتكلم تبقى تحت تأثير طبيعة الظرف التاريخي الذي جاءت فيه؛ أي أنها: "تتبع الصيرورة، وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها والموجهة لها"²، وهي بذلك تنظر إلى الإنسان على أنه مركز الفعل في التطور التاريخي، من خلال الصراع الطبقي، وكل شيء عند أصحاب هذا المنهج نتاج الواقع³. وتعتبر - التاريخية - من أهم المواضيع الحساسة التي مازالت تثير الجدل بين التيارات الفكرية المختلفة إلى اليوم.

ترتبط التاريخية بمجموعة من المفاهيم، تشكل معها التيار الذي يتبنى التفسير العلمي للظواهر الطبيعية، ويقف بالمقابل في وجه التفسير اللاهوتي للنصوص، ومن جملة هذه المفاهيم نجد:

أ- الأنسنة: ويصطلح عليها كذلك بالإنسانية و الإنسانيّة وهي مشتقة من الأصلال اللاتيني Humanistas والتي تعني: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات".⁴ ؛ أي أنها تجعل من الإنسان بؤرة الاهتمام الأولى، من خلال التأكيد على كرامته، و حرّيته، و حقوقه، واعتباره مركز الكون، وتهدف بذلك إلى تحقيق المثل الأعلى للإنسان في كل المجالات.

1. محمد أركون: المرجع السابق، ص: 124.

2. محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة دراسات.. و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص: 43.

3. ينظر: الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب و القرآن الكريم، ص: 142.

4. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1986، ص: 71.

يعرفها أندري لالاند ANDRE Lalande بأنها: "مركزية إنسانية متروية، تنطلق من

الإنسان، و موضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق و لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويمه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية."¹

فالإنسانية بهذا المعنى تعلي من شأن الإنسان، وتعتبره مصدر المعرفة، والغاية في حد ذاتها من خلال أحقيته في ممارسة التفكير، والتنظير لنفسه ومصالحه، وإعطاء الأولوية لعقله في بناء المعارف والأحكام انطلاقاً من ذاته وعقله، ورفض كل أسبقية لاهوتية أو ميتافيزيقية في ذلك.

لقد كان عصر النهضة في أوروبا المُلهم لظهور الأنسنة كنوع من الإصلاح الفكري، بعد أن كان الفكر اللاهوتي الكنسي هو المسيطر على كل مناحي الحياة، و المتحكم في جميع المجالات فكان ذلك مع: "عصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر-الميلاديين، حيث بدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل."²، وبالتالي فهي مدخل التنوير في أوروبا، وأحد الأركان التي قامت عليها الحداثة الغربية.

وهي كما يذهب علي حرب: "ثمرة لعصر- التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة."³، وهي بهذا المعنى تشكل: "قطيعة حاسمة مع كل نظرة: لاهوتية قورسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثل في الوقت نفسه تأسيساً لفلسفة جديدة - لرؤية جديدة - تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه."⁴

1. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 569.

2. مصطفى كحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص: 56.

3. علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2004، ص: 73.

4. عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص: 62.

وننتهي إلى أن النزعة الإنسانية جعلت محور اهتمامها الإنسان بما هو إنسان، وعملت على إطلاق قدراته وإمكاناته، فكانت بذلك ثورة فكرية على المذاهب الدينية التي جعلت اللاهوت محور اهتمامها وأهملت شأن الإنسان.

ب- **المادية**: ويصطلح عليها أيضا بالمادوية؛ وهي نزعة تنطلق من أن أساس الكون هو "المادة"، وأن حركة الإنسان وحركة التاريخ والمجتمع تبدأ أولا من تغييرات مادية عميقة تحدث داخل المادة ذاتها تنتج عنها تغييرات في الأفكار والأخلاق والعلاقات وهو أساس: "يرد كل شيء إلى المادة، فهي أصل و مبدأ أول، به دون غيره تفسر- الموجودات"¹؛ وذلك من منطلق مادية العالم و واقعته و أنه علة نفسه أي أن المادة هي الحقيقة النهائية، والسبب الأول للظواهر الكونية، وأن كل ما لا يخضع لقوانين المادة، و لا يقع في إطار الزمان والمكان والتجربة الحسية مجرد وهم.² حيث إن كل شيء في هذه النزعة نتاج المادة، حتى الوعي و الفكر هما نتاجا المادة، وتابعا لها، العالم المادي هو الوجود الوحيد و الحقيقة الثابتة.

يذهب لالاند إلى أنها- المادية- تقول: " بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة *matière*، التي تعزى إليها خصائص تتغير وفقا لاختلاف صور المادوية، ولكنها تتسم بسمة مشتركة هو تصورها كأنها مجموعة أغراض فردية، قابلة للتمثل، ذات أشكال متحركة، يشغل كل منها منطقة محددة من المكان."³ فهي إذن لا تؤمن بالعالم الماورائي أو الميتافيزيقي، بالمقابل فالطبيعة عندها- النزعة المادية - تحوي كل القوانين التي تتحكم فيها و كل ما نحتاج إليه لتفسيرها.

فمصدر المعرفة يكمن في العالم المادي الخارجي؛ من منطلق أن الحقيقة ليست صور ذهنية فحسب، إنما يقابل هذه الصور وجود الأشياء خارج الذات الإنسانية أي في الواقع: " فالعالم قابل لأن

1. محمود الخضيرى وآخرون: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د.ط، 1983، ص: 164.

2. ينظر: آية الله مرتضى المطهري، الدوافع نحو المادية، تر: محمد علي الشخيري، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، إيران، ط 3 1985، ص: 17/16. نقلا عن الحدائين العرب و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح، ص: 141.

3. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 767.

يعرف، لأنه معطى لإحساسنا ووعينا، بل إن مادية العالم هي شرط لمعرفته، ولمعرفة هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل من خارج عالم الطبيعة/المادة... فالمعرفة هي انعكاس الواقع الخارجي في دماغنا عبر احساساتنا، وتراكم المعطيات الحسية على صفحة العقل البيضاء. ويمكن للإنسان أن يكسب المزيد من المعرفة من خلال التجريب، ومراكمة المعلومات في ذاكرته... أما التساؤلات الميتافيزيقية فهي ليست موجودة، أو ليست موضوعا للمعرفة.¹، إذن فهي تعترف بوجود حقيقة مطلقة، و المطلق هنا لا يعني الأبدى المتجرد عن الواقع، و لا يعترف بوجود عالم خارجي منفصل عنه، بل المطلق الواقع الموضوعي المنفصل بكيونته عن إدراكاتنا الحسية، فالحقيقة المطلقة هنا تعني التطابق التام مع الواقع بذاته، وهو ما يقره جلال الدين سعيد في معجمه الفلسفي حيث يذكر في تعريفه للمادية نقلا عن ماركس: " ليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم، بل كينونتهم التاريخية وظروفهم المادية هي التي تحدد وعيهم."²

ج- الواقعية: وهي نزعة تعتبر أن الواقع هو الذي ينتج الأفكار، التي يمكن بدورها أن تكون حقائق مطلقة، في ظروف معينة، و من ثم تتغير بتغير التاريخ و حركته، ذلك أن معايير الصح و الخطأ تتحدد من خلال قراءة علمية و منهجية للواقع، الذي ترى بأنه: " هو الموجود حقا والمتحقق في الأعيان، فمن ناحية الواقع يقابله الممكن وأيضا الضروري، ومن حيث إدراكنا الحسي للعالم، الواقع يقابله الظاهر والوهمي، وفي الميتافيزيقيا يمكن أن نميز مع ديكارت بين معنى الواقع ومعنى الوجود: فالفكرة الحاصلة في الذهن إنما هي شيء واقعي، على الرغم من أنها لا توجد وجودا مماثلا لوجود الأجسام المادية. وعموما فالواقع يقابله اللاواقع و الخيال، والواقعية بوجه عام نزعة تُقدم الأعيان الخارجية على المدركات الذهنية."³

1. عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2002، ص: 18/17.

2. جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، د ت، ص: 171.

3. جلال الدين سعيد: المرجع نفسه، ص: 207.

وفي هذا المعنى يورد لالاند قولاً لجيلسون الذي يرى بأن: "التباين الأكبر بين الواقعي والمثالي هو أن المثالي يفكر، وأن الواقعي يعرف. ففي نظر المثالي، الفكر يعني فقط ترتيب المعارف أو التأمل بمضمونها... والحال أن المثالي ينطلق من الفكرة إلى الأشياء، فإنه لا يستطيع أن يعلم ما إذا كان منطلقه متطابقاً أو غير متطابق مع موضوع؛ وهو عندما يسأل الواقعي عن كيفية الاتصال بالموضوع انطلاقاً من الفكرة، يفترض بالواقعي أن يبادره بالقول، من ثم، إن ذلك غير ممكن، وإن هذا هو السبب الرئيس لكونه غير مثالي، لأن الواقعية تنطلق من المعرفة، أي من فعل العقل الذي يكمن أساساً في الإلمام بموضوع، بشيء¹، وبذلك يصبح الواقع هو المصدر الأساسي للمعرفة، من خلاله نتعرف على الأشياء التي كانت مجرد أفكار وتصورات ذهنية، ومن خلاله تتشكل الثقافة، وعن طريقها تتغير الأفكار والمفاهيم، وينتج عن ذلك تطور الفكر والوعي، وتبرز القيم، فيتطور المجتمع ويزدهر، ذلك في مقابل الميتافيزيقي أو اللاهوتي التي لا تخرج - حسب أصحاب هذا التوجه - تفسيراته للظواهر عن الطوباوية والأسطورة، من خلال التركيز على الأبعاد الغيبية، الأمر الذي يؤدي إلى تغييب العقل البشري وإهدار البعد الإنساني.

وننتهي إلى أن الواقعية ترفض ربط وجود الأشياء والطبيعة بالوجود الإنساني، وترى أن للعالم وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات العارفة وأحوالها، وهو الأمر الذي ترفضه المثالية التي تعتبر أن إدراكاتنا الحسية على الخارج هو أمر حتمي، فإذا لا يمكننا إدراك ما يُسمى بالواقع، لأنه غير موجود أصلاً، وإذا وُجد فهو موجود في أذهاننا، ولا يمكن أن ينفصل عنها، فنتنفي بذلك موضوعية الواقع الخارجي.

د - الجدلية: "حركة دائمة تنطوي عليها الأشياء والظواهر، تقوم على التناقض والتضاد، وتتجه هذه الحركة في تطورها من أسفل إلى أعلى و من البسيط إلى المعقد... يتغلب فيها الجديد على القديم"². معنى

1. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 1176.

2. محمد على أبوريان: الإسلام في مواجهة الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، د.ط، 1985 ص: 117/116. نقلاً عن: الجيلاني مفتاح: الحداثيين العرب و القرآن الكريم، ص: 146.

ذلك أنها حركة فكرية دائمة، وعملية نقدية لا تتوقف تقوم على الجمع بين الأضداد والمتناقضات، في عملية حوارية صاعدة أو نازلة، الهدف منها الوصول إلى الحقيقة.

وهي عند أفلاطون كما يورد ذلك لالاند: "الانتقال من مفاهيم إلى مفاهيم، من قضايا إلى قضايا، وصولاً إلى الكليات الأعم والمبادئ الأولى، التي ترتدي في نظره قيمة وجودية، وقد جرى استعمال الكلمة لدى النقاد المحدثين، في مجرى كلامهم على مذهبه، للدّل بنحو عام على حركة الفكر الذي ينتقل من الحسيّات إلى الأفكار، من الجمال العيني إلى مبدأ الجمال، ومن الغايات الفردية إلى العدل الكلي: جدل الأفكار، جدل المشاعر، جدل الأفعال.¹" أي الانتقال من العالم الحسي المادي إلى عالم المثل، حيث إن هذا الانتقال يتم عن طريق فن الحوار والمناقشة، من خلال الحجاج أو المحاججة. أما أرسطو فقد: "فرّق بين الجدل والتحليل: فبينما يرمي هذا إلى البرهان، أي الاستنتاج الذي ينطلق من مقدمات صحيحة، فإن الجدل يرمي إلى الاستدلالات العقلية التي تتناول آراء محتملة."²

وهو بذلك يدعو إلى الاستدلال في مسألة معينة بالسلب أو الايجاب، دون الوقوع في التناقض والدفاع عن النتيجة المتوصل إليها، مهما كانت طبيعتها، لأن الغاية من ذلك ليس مناقشة المقدمات، التي هي مبنية على الاحتمال، وإنما ملاحظة النتائج ما إذا كانت مستنتجة بصورة مشروعة، لأن صحة النتائج لها علاقة بصحة المقدمات التي انطلقت منها.

أما هيجل كما أشار إلى ذلك لالاند فقد استرجع: "كلمة جدل بمعنى استحساني، إنها حدها بأنها التطبيق العلمي للتقيد بالقوانين، الملازم لطبيعة الفكر. غير أن مسيرة الفكر هذه، وفقاً لقوانينه الخاصة به تكون مطابقة أيضاً لتطور الكائن ذاته؛ بحيث تكون الحركة الجدلية؛ بنحو عام، هي الطبيعة الحقة لتحديدات الإدراك العقلي، وللأشياء، وللمتناهي بشكل عام. إنها مسيرة قائمة أساساً على الاعتراف بعدم إمكانية الفصل (Einheit) بين النقيض، وعلى كشف مبدأ هذا الاتحاد في صنف أرفع.

1. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 273.

2. أندري لالاند: المرجع نفسه، ص: 273.

راجع آن (Moment).¹ حيث قدّم بذلك هيكل معنًا جديدًا للجدل يكاد يكون مناقضا لمفهوم القدماء، والذي كان خاضعا تماما لمبدأ التناقض؛ أي أنه - الجدل - إما فن البرهان أو فن دحض البرهان، اللذين يتضمنان معا عدم إمكانية التوفيق بين الأضداد، حيث عمل على التوفيق بين المتناقضات، من منطلق أن التفاعل بين الفكرة ونقيضها هو أصل كل تطور، ومن خلال ذلك نصل إلى الفكرة المطلقة؛ وأساس الوصول إلى الحقيقة عنده يكمن في الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها حيث يعتبر أن كل إثبات يتضمن نفيًا، وكل نفي يتضمن إثباتًا، فلا حقيقة إلا في وجود الأشياء متحدة، وأن الجزء لا يكتسب حقيقته إلا إذا اتصل بالكل وإلا ضاعت صحته.

هـ- النسبية: وهي نزعة ترى أنه لا وجود لشيء مطلق وحقيقي، و: "كل معرفة إنها هي معرفة نسبية والمقصود نسبية المعرفة (Relativité de la connaissance) أن المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبّها في قوالبه الخاصة، العقل الإنساني لا يدرك الجوهر إلا بالنسبة إلى العرض، ولا يدرك العرض إلا بالنسبة إلى الجوهر."²، حيث إن الإدراك مهما كانت قوته يبقى نسبيًا، ذلك أن المطلق لا يمكن بأي حال من الأحوال إدراكه.

ويرى صاحب موسوعة لالاند الفلسفية أنها سمة لكل ما هو نسبي بما تحمله هذه الكلمة من معان ويؤكد أن: "ميزة المعرفة البشرية بكونها نسبية، الأمر الذي يمكن فهمه بعدة معان مختلفة، تقبلها شتى الفلاسفة أو رفضوها. فحسب هاميلتون تكون المعرفة البشرية نسبية: إذ لا يكون الوجود قابلاً بذاته للمعرفة، معرفة مطلقة بل في أنماطه ومظاهره؛ بكلام آخر لا يمكن للمرء أن يعرف الأشياء، بل العلاقات فقط، إذ لا يمكن لفاعل أن يعرف هذه الأنماط، إلا إذا كان يملك ملكة قادرة على إدراكها؛ في هذه الحالة، يتعين على المرء أن يعرف النسبية بوصفها حداً على الأخص، بحيث إن هذه الأنماط لا تبلغ

1. أندري لالاند: المرجع السابق، ص: 274.

2. جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: 465.

معرفة العقل إلا معدلة من قبل الملكات ذاتها، ومندمجة مع نشاط العقل الخاص.¹؛ حيث يرجع إدراك الإنسان للوجود أو العالم من خلال مظاهره فقط، ولا يمكن إدراك حقيقته بصفة مطلقة، ذلك أننا لا نعرف شيئاً إلا بوصفه متمائزاً عن الآخر، وبالتالي فنسبية المعرفة ترتبط بثقافة الإنسان، واختلاف الثقافات يؤدي إلى اختلاف المفاهيم، واختلاف هذه الأخيرة يؤدي إلى اختلاف المعارف، وإنما الحقيقة تكمن في مجموع هذه المعارف، واندماجها مع نشاط العقل البشري.

في حين أن: "نظرية النسبية (Théorie de la Relativité) فهي النظرية التي أسسها العالم الفيزيائي أينشتاين (Einstein) والتي تقرّ بنسبية الزمان والمكان والكتلة، على خلاف ما جاء في فيزياء نيوتن (Newton)".²، والتي كان لها الدور الكبير في تغيير كثير من المفاهيم الفيزيائية، حيث صنعت نقلة نوعية في ميدان الفيزياء؛ فعملت على تعديل نظريات نيوتن، حيث اعتبرت أن مفهوم الوقت لم يعد ثابتاً ومحدداً، وأن حركة الأجسام تكون نسبية مع تغيّر الوقت، وربطته بسرعة الجسم وحركته.

4- **التاريخية منهجا في قراءة نصر حامد أبي زيد للنص القرآني:** من منطلق تحقيق وعي علمي بالتراث، ومقاربة النص الديني مقارنة علمية موضوعية، بعيداً عن التوجهات الأيديولوجية التي أفرغته من مضمونه، وجعلت منه نصاً أيديولوجياً، يعبر عن توجه فقهي سياسي، حاول أبوزيد تبني المقاربة التاريخية، التي رأى بأنها تحقق القراءة العلمية الموضوعية للنص الديني، بشقيه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتزرع عنه الطابع الأسطوري الذي تشكل عنه، وهو الأمر الذي يرهن -في نظره- النهضة ويعيق التطور، وجوهر الإصلاح الذي ينقله إلى الحداثة كما حصل في الغرب.

وفي هذا المقام يذهب العروي إلى أن: "المثقفين يفكرون حسب منطقتين؛ القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي، والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي، وإن الاتجاهين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي... لقد قلنا إن الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معا هو الخضوع للفكر التاريخي

1. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 1201/1202.

2. جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: 465.

بكل مقوماته.¹، من منطلق أن أغلبهم - المثقفون - لا يفرقون بين الدين والتراث الديني أو الفكر الديني حيث تحوّل هذا الأخير إلى صبغة مقدسة لا يمكن زعزعتها، أو المساس بها، حي أصبح بذلك كل اجتهاد حول الفكر الديني مساس بالدين نفسه وبأسسه، وعليه يجب على: "الباحث في نقده للخطاب الديني المعاصر [أن] يفرق بين الدين والفكر الديني، الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينين المحدثين ومحكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين وإنما هو ضرب من الاجتهاد الذي يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب."²

وغير بعيد عن رأي العروي نجد هاشم صالح يقرّ بأن: "الرؤية الجديدة للدين والعالم يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين ولكن لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخيتها ونزع القداسة عنها."³

فالإمكانية الوحيدة لإصلاح ديني حقيقي حسب هؤلاء هو فهم تاريخي للقرآن الكريم؛ باعتباره خطاب ديناميكي متعلق بالحاجات الانسانية في كل مكان وزمان، وليس نص جامد يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة، ولعل السبيل إلى ذلك يكمن في الاستعانة بمناهج علوم اللغة والتاريخ.

درس أبوزيد التراث العربي الإسلامي جيداً، وحاول من خلال ذلك نزع القداسة التي تشكلت عنه، حتى كادت النصوص الشارحة للنص القرآني أن تكون مساوية له في هذه الخاصية حيث ينطلق من أن النصوص الدينية ليست نصوصاً مفارقة، ما دامت أنها نصوصاً لغوية تشكلت في الواقع والثقافة فيقول: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها

1. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1998، ص: 205.

2. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 13/12.

3. هاشم صالح: مدخل على التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 10.

بأي حال من الأحوال. و المصدر الإلهي لا يلغى إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي.¹، ومن ثمّ فهي - أي النصوص الدينية - تنتمي إلى مكانها التاريخي، وبيئتها الاجتماعية، وبذلك فهي تحمل ملاحظاتها وخصائصها؛ بمعنى أنها إنتاج محكوم بالأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع.

ويهدف أبو زيد من خلال ذلك إلى الدفع بنا إلى تمثل المعاني التاريخية للنص الديني، لتتمكن بعد ذلك من معرفة المغزى الذي يتلاءم وعصرنا.

و يهتدي إلى أن تاريخية النص القرآني ليست وليد العصر، فلا هي بالجديدة، ولا هي بالغريبة بل هي جزء من التراث الفكري العربي الإسلامي، و دلّ على ذلك بقضية خلق القرآن الكريم التي أثارها المعتزلة في القرن الثاني الهجري، وهي نظرة تاريخية بالمعنى المعاصر، حيث أثارته هذه القضية جدلاً فكرياً كبيراً لا يزال صدى تأثيره إلى اليوم، فيقول: "والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة."²، وبالتالي فأولية القرآن الكريم عنده ليست عقيدة، وما ورد من نصوص يستدلّ بها البعض على فكرة الأزلية، يجب أن لا تفهم بالمعنى الحرفي، بل بالمعنى المجازي. ويؤكد في أكثر من موضع عقيدة المعتزلة القائلة بخلق القرآن الكريم والتي فتحت المجال أمامه في عملية ربط النص بالواقع، والتي ستكون المدخل التمهيدي للفهم التاريخي للقرآن الكريم.

هذه العلاقة التي أقامها أبو زيد على جدليتين: "جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة ثانية."³، وكان من ثمارها أن النص منتج ثقافي، يعبر بأدق تفاصيله على الواقع وارتباط الواقع بالنص، ليصبح النص بذلك هو الفاعل الذي يشكل الواقع، ويعيد إنتاج علاقاته من

1. نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 92.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 68.

3. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 09.

جديد، حيث يعتبر أن: "تفاعل الإنسان مع الواقع وجدله معه- بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية- هو الذي ينشئ الحضارة."¹

ويصنف أبو زيد دراسته كنوع من الاجتهاد والتجديد في بنية العلوم الإسلامية، وبالتالي فهو امتداد لفكر النهضة الذي كانت بداياته مع المعتزلة، وصولاً إلى اجتهادات الحدائين، ويرى أن الخطاب الذي يطرحه من خلال كتابه: النص والسلطة والحقيقة: "يعد في جانب منه تواملاً مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل تواملاً مع هذا التراث في بعده الأعمق، المتمثل في الانجازات الاعترالية والرشدية، لكنه تواملاً يمثل الامتداد النقدي لا لخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك، بوصفها خطابات تاريخية يحددها السياق ويفرض عليها التاريخ والواقع حدود الانجازات الممكنة والمتحققة."²، فتراوح بذلك خطابه النقدي بين الماضي والحاضر، بين الخطابات التراثية والخطابات الحديثة والمعاصرة، وهذه السمة مهمة في تقييم اجتهاداته التي طرحها كنموذج للاجتهاد البديل، والرؤية الجديدة المسلحة بالمنهج العصرية في فهم التراث الديني.

هذه الرؤية التي تركز على أساسين: الأول هو: "الحدوث في الزمن، حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه"³، ومن ثمّ الخضوع لمطالباته ومتغيراته، والثاني هو ارتباط النص بالواقع، حيث يؤثر ويتأثر كل منهما بالآخر، ذلك أن النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، والمحيط الاجتماعي الذي نشأت فيه، ويتجسد: "الفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص... في الأوليّة ليس إلا، ففي مرحلة تشكل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً، وإن كان انفعال النص هنا- كما سبقت الإشارة- انفعالاً من خلال آليات اللغة. وفي

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 09.

2. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 11/10.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 71.

مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص فاعلا والثقافة منفعلا، فالثقافة هنا لا تشكل النص، بل تعيد

قراءته، وهي من ثم تعيد تشكيل دلالاته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية.¹

واعتمادا على هذين الأساسين تتشكل المقاربة التاريخية التي يعتمدها نصر حامد أبوزيد في قراءته للنص الديني، والذي يرى بأن الفهم التاريخي له - النص الديني - هو خطوة كبيرة في تحقيق وعي علمي بهذه النصوص، ومفتاح الوعي العلمي لا يتمثل في كيفية تجديده بقدر ما يتمثل في إعادة تأويله وفق مقتضيات العصر، وذلك لأن: "إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي... وعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث عن إجابات."²، مؤكدا في هذا السياق أن طبيعة الأسئلة هي التي تحدد آليات القراءة، سواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، وينتهي إلى أن: "الفارق بين السؤال المعلن والسؤال المضمّر، أن آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة، أما آليات القراءة في حالة السؤال المضمّر فتكون آليات مضمرة بدورها، تتظاهر غالبا بدور الموضوعية لإحفاء طابعها الايديولوجي النفعي، وتقع من ثم في أسر ضيق النظرة والتحيّز غير المشروع."³

5 - آليات القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد: الحديث عن المقاربة التاريخية عند أبي زيد في قراءته للنص القرآني يحتم علينا الوقوف على الآليات التي اعتمدها في هذه المقاربة، إذن فما هي الآليات التي اعتمدها في مقاربه التاريخية لقراءة النص القرآني؟

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 178.

2. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 06.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 06.

أ. المعنى والمغزى: يميز أبو زيد في قراءته: " بين المعاني و الدلالات التاريخية المستنبطة من جهة، و بين المغزى الذي يدلّ عليه المعنى من جهة أخرى، و هذا التمييز هام جدا بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى و مرتبطا به"¹، أي بين المعنى كظاهرة تاريخية و بين المغزى، و بالتالي و جب وضع النصوص في نسيجها الاجتماعي و الثقافي، و دراسة الحاضنة التاريخية و اللغوية السائدة في ذلك العصر، إذن فهو ينطلق من أطروحة هيرش Hirsh في كتابه: Validity in Interpretation الذي يدعو إلى: "الفصل بين المعنى كظاهرة تاريخية و بين القضية الأخرى التي تختلف اختلافا تاما عن الأولى، و هي قضية الأهمية (المغزى) و ارتباطها بالحقب التاريخية المتعاقبة باعتبار أن المعنى التاريخي قابل للتحديد، بينما المغزى يتغيّر باستمرار"².

ولا يقف أبو زيد في هذا التمييز عند حدود علم البلاغة التقليدي، بل يوظف أدوات علم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة، لأنّه في هذا التوظيف يصل إلى الكشف عن مستويات أكثر عمقا و تركيبا في الخطاب الإلهي³؛ فهو يسعى إلى: "فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، و يقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي"⁴، اعتمادا على الميرمنيوطيقا (علم تحليل النصوص) فهي من وجهة نظره من أكثر المناهج مناسبة لبنية النص القرآني بحكم أنّها ظهرت أساسا لقراءة النصوص الدينية في الغرب.

ويهتدي إلى أن: " المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها و تشكيلها، و هي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل و قرائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى و حدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة و تحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي."⁵، و ذلك من منطلق أن النصوص

1. سربست بني: قضايا و حوارات، دار حوران للطباعة و النشر، سوريا، ط1، 2005، ص: 129.

2. سعد البازعي، ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص: 49.

3. ينظر: سربست بني: قضايا و حوارات، ص: 130.

4. بول ريكور: صراع التأويلات دراسة هيرمنيوطيقية، تر: منذر العياشي، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2005، ص: 44.

5. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 221.

الدينية نصوص حية، لا تتوقف دلالتها عن الحركة، وإلا أصبحت نصوص تاريخية شاهدة فقط وهو ما يتنافى مع طبيعتها. والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هو كيف يميز أبو زيد بين المعنى والمغزى أو بعبارة أخرى ما الفرق بين المعنى والمغزى في نظر أبو زيد؟

يرى أبو زيد بأن: "الفرق بين المعنى والمغزى... يتركز في... أن المعنى:... ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي. والمغزى - وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه - ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص."¹، و بالتالي فالمعنى ثابت، أو يتمتع بقدر من الثبات، بينما المغزى متحرك، يتغير مع تغير آفاق القراءة في كل عصر. ولئن كان هذا هو الفرق بينهما حسب أبا زيد فما هي العلاقة التي تحكمهما من منظوره.

يرى أبو زيد بأن المغزى لا بد أن يكون ملامسا للمعنى ومنطلقا منه؛ أي أن تكون: "علاقته بالمعنى [هي التي] تضبط حركته وترشدها، أو هكذا يجب أن تفعل."²، وفي هذا السياق يؤكد على أن: "المغزى ليس محكوما فقط بضرورة ملابسته للمعنى، بل توجه حركته آفاق الواقع الراهن والعصر لذلك قلنا إن المغزى متحرك - بحكم ملابسته آفاق الحاضر و الواقع - وإن كانت حركته لا بد أن تكون محكومة بملامسة المعنى ولذلك أيضا قلنا إن المعنى ثابت ثباتا نسبيا، فاكتشاف المعنى التاريخي - الذي فهمه المعاصرون للنص - عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف. إنها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من إعادة الاكتشاف."³

ففي قضية ميراث المرأة من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى يشير أبو زيد إلى أن: "المعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط، بل في جميع التشريعات، وإن

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 221.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 221.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 222.

كانت تساوي بينهما في العمل والجزاء الدينين، وفي قضية المواريث أيضا لا خلاف حول المعاني فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في الأنصبة.¹ ذلك أن: " المعاني التي تدلّ عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد القيم، التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي، وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى."² معنى ذلك أن الواقع في تفاعله مع الصراع الفكري والاجتماعي هو الكفيل بكشف المغزى الذي يستكن وراء النصوص ذات المعاني المباشرة.

وينتهي إلى أن حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري مالت إلى: " تثبيت القيم و التقاليد والأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها، لذلك مالت الكفة دائما في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب في أفقها اكتشاف المغزى باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدودا."³

وخلاصة لما جاء في التفرقة بين المعنى والمغزى لدى أبي زيد أن معنى النص ثابت نسبيا مرتبطة دلالاته بتغير الوضع الاجتماعي والثقافي، وبالتالي أي تغير في الأوضاع الاجتماعية والثقافية في واقع ما يؤثر على دلالات النصوص، حيث نعتمد في ضبط هذه الدلالات على سلطة العقل التي يرى بأنها: " وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائما للاكتشاف والفحص والتأويل

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 223

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 223.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 223.

ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتنضج في جدل لا نهائي مثمر خلاق.¹

أما المغزى عنده غير ثابت متحرك مع تغير آفاق القراءة، يمثل الهدف والغاية من قراءة النص ويمثل مع المعنى وجهان لعملة واحدة، حيث لا ينفك المغزى: "عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة."²، حيث يعتبره نقطة البداية التي وجب على المؤول الانطلاق منها للوصول إلى المعنى أو الدلالة التاريخية، ذلك أن التأويل وفق هذه التقنية: "حركة متكررة بين بعدي الأصل والغاية أو بين الدلالة والمغزى حركة بندولية وليس حركة في اتجاه واحد. إنها حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة، يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين."³ ويؤكد في هذا السياق على أن: "المغزى الذي يمثل نقطة البدء في القراءة مغزى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طيقا لما تنتجه القراءة من دلالة. أما المغزى الثابت المحدد سلفا بطريقة قطعية جامدة، فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة، وهي القراءة التالية لعملية - بل عمليات - الاكتشاف الأولى التي يتولد عنها المغزى الافتراضي الجنيني المشار إليه."⁴

ومن خلال التفريق بين معاني النص ومغازيه نستطيع - حسب أبا زيد - تحريك النص واكتشاف كلياته، عبر حركة مغازيه ذات الصلة بمعانيه التاريخية المحصلة بالقراءة اللغوية، وبالتالي يتمتع النص بحضور وحركة تتجاوز التلفيق والتلوين من جهة، وتفاديا للتميع بين الماضي والحاضر من جهة أخرى حسب قوله.

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 131/132.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 144.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 144.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 144.

ب- المنطوق والمسكوت عنه: تقوم هذه الآلية أساساً على الآلية السابقة- التفريق بين المعنى والمغزى - حيث يقرّ أبو زيد بأن فهم النصوص لا يتوقف عند معانيها الظاهرة فحسب، بل يجب أن يتعدى ذلك إلى الكشف عن المعاني المضمرة المسكوت عنها في النص؛ وذلك بالنفاذ من المستوى الظاهر إلى المستوى الباطن أو الأعمق، وهو ديدن الدراسات الحداثيّة عكس الدراسات التقليديّة التي تكتفي بالظاهر فقط حيث يرى بأن: "تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف المفهوم من خلال المنطوق بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه فحوى القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم المسكوت عنه، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول.¹" وبالتالي فهو يركز على الجانب الخفي من النص، الذي يمثل هدف المؤول، أي على استقراء دلالة المنطوق للوصول إلى المفهوم ليتجاوز هذا الأخير للكشف عن دلالة المسكوت عنه في الخطاب ويفسّر دور هذا الأخير فيقول: "إنه ليس ضرباً من التفتيش عن دلالة غائبة تماماً عن سياق القول، كما أنه ليس ضرباً من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل "المفهوم"²، فهو ينطلق من المنطوق أو ظاهر النص لاكتشاف الدلالات الضمنية بتحليل المفهوم والوصول إلى فحوى القول أو المسكوت عنه.

ويضرب أبو زيد مثالا على ذلك من خلال ما جاء في سورة الإسراء في طاعة الوالدين فيقول: "حين ينهانا القرآن في قول الله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُمٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (٢١) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ لا يجب الوقوف في تحليل هذا القول: النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة. إن هذا

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 27.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 27.

المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القوي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو الإشاحة بالوجه... الخ.¹

حيث يعتبر أن المسكوت عنه في النص يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم وتأتي: " بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق، فقد يمثل مستوى المسكوت عنه دلالة إضافية كذلك لكن بالمعنى السلبي، أي بدلالة المخالفة."²؛ أي أن دلالة المنطوق في النص تستدعي ما يخالفها لا يماثلها ويطابقها ويضرب مثالا على ذلك فيقول: " ولنأخذ مثلا على ذلك يافطة فرع المعاملات الإسلامية في أحد البنوك: هل هي مجرد عبارة واصفة؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلى أن ما سواه من الفروع لنفس البنك هي فروع معاملات غير إسلامية. ويتطابق مع هذا المثال استخدام وصف الإسلاميين للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج هذه الفئة أو الجماعة ليس كذلك."³، ويعتبر في هذا المقام أن المسكوت عنه: " ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامدا من حيث العقد والنية والتعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة استقلالها عن إرادة الفرد."⁴

ويعتمد في الكشف عن مستويات المسكوت عنه في النصوص على آليات علم تحليل الخطاب الذي يعتبره الكفيل بكشف الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، سواء كانت مقصودة أم غير مقصودة، ذلك أنه: " يهتم أساسا بالبعد التداولي للغة، أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماما التفتيش في النيات والضمائر، أو الدخول في عالم ما قبل القول، ولذلك

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 27.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 27.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 27.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 27.

يسمى نفسه علم تحليل الخطاب، وينبو عن استخدام مصطلح تحليل الأفكار لأن الأخير يوهم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلي قبل الكلام.¹

وفي معالجته لقضايا المنطوق والمسكوت عنه يتطرق أبو زيد إلى نقطة أخرى يراها مهمة وهي وجوب التفرقة بين الدين والفكر الديني أي بين النصوص الدينية و تأويل وفهم هذه النصوص ويذهب إلى أن ما يمارسه من تحليل نقدي للخطاب الديني: " قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين؛ أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص ذاتها."² ، ويهدف من وراء هذه التفرقة إلى تحقيق جملة من المكاسب التي يراها مهمة، ومن جملتها: " أنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع ، وفي سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلا من تحويلها إلى وقود مجرد وقود وأداة للحراب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهي تسعى من جهة أخرى لنزع قناع القداسة عن فكر بشري وخطاب إنساني يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام."³، و ذلك من منطلق أن الفهم يكون في الحاضر بكل خصوصياته الثقافية والفكرية بينما النصوص تنتمي إلى الماضي بكل خصوصياته الثقافية والفكرية كذلك، الأمر الذي في رأيه تولّد عنه ما يعرف بإهدار البعد التاريخي، الأمر الذي نتج عنه توحيد بين الفكر البشري والدين، حتى أصبحت النصوص البشرية تنافس النص الديني في قداسته، حيث أصبح: " الجميع يتحدثون عن الإسلام - بألف ولام العهد- دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه في الحقيقة يطرح فهمه هو للإسلام أو لنصوصه، وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو الآخر استنادا إلى الإسلام الذي كثيرا ما تضاف له صفة صحيح فصلا له عن الزائف الذي يمثل اجتهادا آخر."⁴، حيث أراد

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 28.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 28.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 31.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 31.

بذلك حسب قوله الكشف عن ذلك الاقتناع المحصور في فئة دون غيرها بامتلاك الحقيقة في الخطاب الديني، والتي وصل الأمر بها لأن تكون المرجع في الدين دون سواها.

ويخلص إلى أن الخطاب الديني على المستوى النظري يتناقض مع الخطاب الديني على المستوى التطبيقي الإجرائي ذلك أن: "التناقض في الخطاب الديني بين إنكار وجود كهنوت أو سلطة مقدسة في الإسلام - على المستوى النظري والإجرائي - وبين ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقي الفعلي - إنما يمثل تناقضا خطيرا ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف في الوقت نفسه عن الطبيعة الايديولوجية التي لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها زاعما موضوعية مطلقة وتجردا تاما عن التحيزات والأهواء الطبيعية في البشر."¹، و مكمن الخطورة في هذا الخطاب من منظوره أنه يعتمد مسلمات عقائدية لا يجب أن تناقش وبالتالي فهو يعيق فاعلية العقل في الحياة ولهذا نجد أن أبازيد يصرّ دائما على وجوب التفريق بين المنطوق والمسكوت عنه؛ أي بين النص وتأويل وفهم النص.

ج - السياق: يعد السياق النظام أو النسق الذي يعطي للكلمة معناها في ارتباطها بما قبلها وما بعدها ومقياس تتصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، يعرفه لالاند بأنه: "تسلسل أفكار يتسم به نص ما وبنحو خاص، مجمل النص الذي يحيط بعبارة مستشهد بها، والذي تتوقف عليه الدلالة الحقيقية لهذه العبارة."²

يؤكد - لالاند - على أنه: "يتبدل معنى العبارة وفقا للمقطع الذي ترد فيه: لا بد إذا من تأويل كل كلمة واستنباط كل عبارة، لا بمعزل عن المعنى العام للقطعة (المساق) بل بالاعتماد عليه. هذه هي قاعدة السياق القاعدة الأساسية للتأويل و التفسير."³

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 80.

2. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 219.

3. أندري لالاند: المرجع نفسه، ص: 219.

ولكن كانت القراءة تتم في زمن تالٍ لزمن النص، فإنها تقوم عند أبي زيد على آيتين متكاملتين: الإخفاء والكشف؛ "حيث أنها تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها، وتكشف عما هو جوهري بالتأويل وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص بل لكل قراءة، بالمعنى التاريخي، الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص، فالتعامل مع النصوص أو تأويلها يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى؛ الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السوسولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية و يدخل في ذلك السياق التاريخي والسياق اللغوي الخاص بتلك النصوص. الزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي في ذهن القارئ، الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص."¹

يعتبر أبو زيد السياق طريقا لاكتشاف المعاني الخفية بين آيات النص القرآني من منطلق أن: "التأويل الحقيقي، المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق."²، و هو الأمر الذي تجاهله الخطاب الديني من خلال بحثه عن دلالات محددة مسبقا على حد قوله، ويهتدي إلى أن: "ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وقوانين إنتاجها للدلالة، وهذا هو المهم الملح الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذا لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ، والتفوق داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهائه وضيائه فقد مضى وانتهى."³، وذلك - حسب - تحقيقا للوعي العلمي بالتراث، وتجنب الخطاب الديني السقوط في مهاوي التصورات الأسطورية.

وفي معالجته لمشكلات السياق في ضبط دلالات النص الديني يتوقف أبو زيد: "عند مستويات السياق المشتركة والعامه جدا، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (=سياق التخاطب)

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 142 .

2. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 91.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 91.

والسياق الداخلي (=علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل.¹ باعتبار أن النص منتجا ثقافيا بالمعنى السيميوطقي حيث تتداخل هذه المستويات فيما بينها.

1- **السياق الثقافي الاجتماعي:** ويقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية: " كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي."²؛ أي أن اللغة لا تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها إلا من خلال الإطار الثقافي، فقوانين اللغة وحدها لا تكفي لنجاح عملية التواصل، وعليه: " فلا بد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما [طرفا التواصل] في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل. هذه المرجعية المعرفية هي الثقافة بكل مواضعها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلى في اللغة وقوانينها بطريقة لم يتمكن علم اللغة الاجتماعية - رغم انجازاته الهامة - من رصدها رصدا دقيقا بعد."³

وتتحلى أهمية تطبيق السياق الثقافي في تأويل النص الديني من خلال ارتباطه به عن طريق اللغة والواقع، ذلك أن علاقة النص بالواقع وجدليته معه قبولا ورفضاً بدأت من تحديد علاقته بالنصوص الأخرى، ودخوله في علاقات سجالية معها على حد قوله، وذلك في مرحلة تشكل النص في الثقافة، وبالتالي: " التركيز على الجانب اللغوي دون اعتبار للسياق الثقافي يدخلنا في متاهات التحليلات المغلقة."⁴، وبناء على ذلك يصل إلى أنه: " إن كانت الاتصالية لا تتحقق في عملية الاتصال اللغوي على مستوى الجملة إلا من خلال ذلك المشترك الثقافي بين المرسل والمستقبل، فإن دلالة النصوص أولى ألا تفصح عن نفسها إلا من خلال السياق الثقافي."⁵

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 96.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 97.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 98.

4. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 108.

5. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 98.

2 - السياق الخارجي أو سياق التخاطب: ويتداخل ضمناً مع السياق الثقافي باعتبار الأخير يمثل علاقات النص بخارجه على مستويات عديدة وبالتالي فهو يتقاطع معه في عدة نقاط غير أن الفرق بين هذين المستويين يكمن في: " أن السياق الخارجي يمثل سياق التخاطب كما يتجلى في بنية النص على جميع المستويات، ويجمع سياق التخاطب هذا مستويات العلاقة بين القائل/المرسل والمتلقي/ المستقبل وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحديد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى"¹؛ حيث يؤكد من خلال ذلك وجوب التركيز في هذه العملية التواصلية على المتلقي للنص حتى تكون مهمته الافهام والبيان، وإلا تعطلت العملية أو كانت غير مجدية.

ويذهب أبوزيد من منطلق أن النص القرآني رسالة، ومن خصائص الرسالة التركيز على المتلقي والحرص على البيان والافهام أو كما يشير إليها بالتعليمية. وفي حديثه عن السياق الخارجي للنص القرآني يشير أبوزيد إلى أنه: " لا يرتمن فقط في البعدين السالفين [التعليمية والتركيز على المتلقي] اللذين يتشابه بهما مع غيره من النصوص التي تنتمي للمجال نفسه. [ويؤكد] للقرآن سياق خارجي أعقد من حيث تاريخ تكوينه من جهة، ومن حيث تغير طبيعة المخاطب/ المخاطبين من جهة أخرى."² أي من خلال سياق التزييل أو أسباب النزول باعتبار أن النص القرآني نزل منجماً في مدة ثلاث وعشرين سنة، بالإضافة إلى تعدد مستويات الخطاب فيه، بين المكّي والمدني، وبين مخاطبة اليهود أهل الكتاب، الرجال والنساء وغيرهم، مشيراً إلى أن مستويات السياق الخارجي للخطاب القرآني لا تقتصر: " على معطيات أسباب النزول والمكّي والمدني فقط، بل تمتد في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيباً. هناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأول محمد ﷺ، وهو

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 101.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 102.

سياق متعدد في ذاته، بين التهذئة والتثبيت بحسب التعبير القرآني، وبين اللوم والعتاب، والتقريع والتهديد أحيانا.¹

3- السياق الداخلي أو سياق علاقات الأجزاء: يعتبر أبو زيد أن السياق الداخلي أحد أهم إشكالات النص القرآني وذلك نظرا لـ: " خصوصيته التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصا موحدا متجانس الأجزاء وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة."²، لاعتبارات أنه نزل مفرقا كما سبق وأن ذكرنا، بالإضافة إلى أن ترتيب السور في المصحف الشريف ليس هو نفسه حسب النزول، وهو عين الإشكال كما ذهب أبو زيد.

ويعتقد بأن النص القرآني بهذا التركيب: " يقدم رؤية للعالم تحتاج إلى البحث لاكتشافها وتحديد عناصرها، لكن هذا البحث يجب أن ينطلق من تحليل مستويات السياق، لا أن يقفز فوقها ويتجاهلها."³، بالإضافة إلى أن تركيبية القرآن كما هي في المصحف عملت على تعدد مستويات السياق، ليس للقرآن ككل، وإنما لكل جزء من أجزائه على حد قوله، حيث يرجع التعددية في بنية النص القرآني إلى السياق الثقافي المنتج للنص فيقول: " هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثل عنصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة، لكن هذا التشابه في حد ذاته يتضمن عنصر مغايرة سواء من حيث الحجم، أو من حيث المدى الزمني الذي استغرقه النص في تشكله النهائي."⁴

وفي حديثه عن مستويات السياق الداخلي يتطرق أبو زيد إلى سياق القول أو: " سياق الخطاب [ويرى بأنه ثمة] فروق بين سياق القص مثلا- وهو سياق متعدد في ذاته حيث تشكل القصة

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 103.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 104.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 105.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 105.

أو القص، سياقاً يدخل في سياق آخر فيتعدد سياق القصة الواحدة داخل بنية النص - وسياق الأمر / النهي. وثم فروق كذلك بين سياق الترغيب والترهيب وسياق الوعد والوعيد، وبين مستويات السياق تلك جميعها وبين سياق الجدل والسجال، أو سياق التهديد والإنذار، ويضاف إلى ذلك كله سياق الوصف، وصف مشاهد الطبيعة ووصف الجنة والنار، وسياق العقائد والتشريعات التي حصرها علماء أصول الفقه في الحلال والمباح والحرام والمكروه والمندوب - الخ.¹

هذا التعدد في مستويات سياق الخطاب بالإضافة إلى تعدد مستويات السياق الداخلي للنص القرآني في نظر أبي زيد: "يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص".²، و يذهب إلى أنه: "لا يمكن التسوية مثلاً على مستوى الأساليب بين آيات الأحكام والنصوص ذات الطابع القانوني التشريعي والتي تتطلب لغة على درجة عالية من الدقة والإحكام، ولا تتحمل اللغة الاحتمالية الإيحائية، وبين نصوص إيحائية ذات طابع شعري تخيلي".³

وفي هذا السياق - أي سياق تعدد اللغات، الدال على تعدد مستويات السياق الداخلي - يجري مقارنة بين آيات من سورتي المائدة والنجم حيث يقول في: "الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ (المائدة 3) حيث اللغة محددة، والعطف متساوق، والاستثناء يقوم بدور تخصيص الدلالة وتحديدها، لكن النص في سورة النجم نص إيحائي احتمالي إلى حد كبير خاصة إذا حاولنا تحديد مرجعية الضمائر في قوله [تعالى] ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝١ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۝٦﴾

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 106.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 106.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 107.

﴿ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ﴾ ٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿ ٨ ﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴿ ٩ ﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿ ١٠ ﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿ ١١ ﴾ أَفَتَمْرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿ ١٢ ﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿ ١٣ ﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿ ١٤ ﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿ ١٥ ﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿ ١٦ ﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿ ١٧ ﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿ ١٨ ﴾ ﴿ (النجم: 1-18).¹، وينتهي في حديثه عن هذا السياق إلى أن: "تعدد المستويات اللغوية طبقاً لتعدد مستويات السياق الداخلي في النص الكلي من جهة، وطبقاً لتعدد المستويات الجزئية لسياق كل نص جزئي من جهة أخرى، وهذا التعدد الأخير ينقلنا إلى السياق اللغوي، أو ينقلنا بالأحرى إلى تعدد مستويات السياق اللغوي."²

4- **السياق اللغوي:** وهو سياق تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل؛ أي أنه يهتم بالعلاقات النحوية والتركيبية، يذهب أبو زيد إلى أنه: "لا يقف تحليل مستويات السياق اللغوي عند حدود عناصر الجملة، أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ والأساليب فحسب، بل يمتد وراء ذلك لاكتشاف الدلالة المسكوت عنها في بنية الخطاب."³، ويعني بالمسكوت عنه هنا المستوى الذي: "ينكشف من سياق علاقات التناسل المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجاً مع دلالة السياق اللغوي المنطوق."⁴

ويمثل لهذا السياق بما جاء في سورة الجن في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أُوْحَىٰٓ إِلَىٰٓ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿ ١ ﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿ ٢ ﴾ وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿ ٣ ﴾ وَأَنَّهُ كَانَ يَفُوْلُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ﴿ ٤ ﴾ وَأَنَا ظَنُّنَا أَنَّ لَن تَقُوْلَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿ ٥ ﴾ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴿ ٦ ﴾ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوْا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنَّ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا ﴿ ٧ ﴾ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلْأَةً حَرَسًا شَدِيْدًا وَشُهَبًا ﴿ ٨ ﴾ ﴾⁵؛ حيث ذهب إلى

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 107/108.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 108.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 108.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 109.

5. سورة الجن: الآيات: 8/1.

أن سياق النص من ناحية الملفوظ يتحدث عن الجن كظاهرة موجودة، أما على مستوى المسكوت عنه فيشير إلى أنسنة الجن على حد قوله، وبالتالي فالنص حسبه: "يؤسس مغايرته- أو اختلافه- مع هذا المعرفي الثقافي". [ويشير إلى أن] تحليل السياق اللغوي على مستوى مرجعية الضمائر يكشف مستوى آخر من مستويات المسكوت عنه.¹، حيث لاحظ أن: " الآية الرابعة في السورة- تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلالة الضمائر حيث يشير ضمير المتكلمين فيها إلى الجن، وذلك على عكس الآيات التالية لها-الآيات(5،6،7) حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم (نا) في(أنا) وفي(ظننا) من الضروري أن يكون دالاً على متكلم آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على التجريد...ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في (ظنوا) إشارة إلى الإنس، وضمير المخاطب في (ظننتم) إشارة إلى الجن في الآية رقم 7"².

ونتيجة لما سبق يخلص أبو زيد إلى أن السياق اللغوي يمتد: " وراء سياق الملفوظ، وذلك لأن اللغة كما سبقت الإشارة جزء من بنية أوسع، هي بنية الثقافي / الاجتماعي، وهي من ثم لا تؤدي وظيفتها التواصلية - بوصفها بنية دالة- إلا من خلال البنية الأوسع. [وبالتالي] لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق الملفوظ وحده، كما لا يمكن حصرها في دلالة الفحوى، بل لابد أن تتسع لتشمل دائرة الصمت والسكوت في بنية الخطاب."³؛ باعتبار أن: " تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه- ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعددة بتعدد مستويات القراءة- يمكن أن تساعدنا إلى حد كبير في فهم أعمق- وأكثر علمية للنصوص."⁴، و بالتالي تحقيق وعي علمي بالنصوص الدينية، وهو ما يصبو إليه.

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 109.

2. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 35.

3. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 109.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 109/110.

5- سياق القراءة أو سياق التأويل: ويجمع سياق القراءة كل أنواع السياقات السابقة باعتبار أن القراءة لا تنفصل عن مراعاة مستويات السياق الأخرى، حيث يذهب أبو زيد إلى أن: "عملية القراءة - التي هي في جوهرها فك شفرة - ليست مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحقق نصية النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته.¹" أي أن النص لا يتحقق وجوده إلا من خلال فعل القراءة وإلا كانت كتابته نوعا من العبث، وبالتالي: "يكتسب الحديث عن القارئ الضمني المتخيل في بنية النص ذاته مشروعيته، بمعنى أن فعل القراءة متحقق في بنية النص بوصفه حدثا أو واقعة.² ذلك أن:" حضور القارئ المتخيل يكون حضورا أشد بروزا في النصوص المتوجهة صوب القارئ أساسا، وفي الصدارة من تلك النصوص، النصوص الدينية، لأنه يغلب عليها - كما سبقت الإشارة - طابع التعليم والتوجيه. [باعتبار أن] النصوص الدينية من هذه الزاوية رسائل موجهة تتدخل طبيعة المخاطب في تحديد ألياتها من جهة، وتتطلب من جهة أخرى فعالية المتلقي / المخاطب - الخاصة والمكثفة - في فهم الرسالة واستعابها، بل تتطلب بالإضافة إلى ذلك تحقيق المطلوب على وجه الطاعة والإذعان.³، وعليه فسياق القراءة إذن ليس سياقاً ثانوياً أو هامشياً، بل هو جزء من منظومة السياق، وجزءاً من بنية النص على حد قول أبي زيد، الذي يرجع تعدد مستويات القراءة إلى تعدد القراء، من خلال تعدد مرجعياتهم الفكرية والأيدولوجية، بالإضافة إلى تعدد أحوال القارئ الواحد وتبعاً لذا التعدد تتعدد: "مرجعيات التفسير و التقييم على حد سواء، وتتعدد تلك المستويات - بل وتتعدد - بتعدد المراحل والحقب التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفياً للعصر و المرحلة. وتزداد درجة التعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، و بالانتقال من اللغة الأصلية للنص بترجمته إلى لغة

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة ص: 110.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 110.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 111.

أخرى.¹، ويخلص في نهاية حديثه عن أهمية السياق عامة، وعن أهمية سياق القراءة على وجه الخصوص، من منطلق أن القراءة هي إعادة بناء للنص إلى أنه: "إذا كان النص لا ينطق (= لا يدل) وإنما يتكلم به الرجال (= القراء)، فمعنى ذلك أن القراءة أو بالأحرى تعدد مستويات سياق القراءة تعد جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي".²

6- تطبيقات القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد: في تطبيقات نصر حامد أبي زيد في قراءته التاريخية للقرآن الكريم نقف عند خطابين هامين من خطاباته، يوضحان بجلاء مدى اعتماده على المنهج التاريخي في قراءة النص القرآني وهما:

أ. خطاب الوحي: ينطلق أبوزيد في تحديده لمفهوم الوحي من خلال دراسته لمفهوم النص؛ باعتبار الوحي المفهوم المركزي للنص القرآني، حتى وإن كان ثمة أسماء أخرى وردت للدلالة عليه كالكتاب والذكر والقرآن غير أن: "اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعاً بوصفه مفهوماً دالاً في الثقافة سواء قبل تشكّل النص أم بعد تشكّله".³

ومن ثمّ فنصر حامد أبوزيد يحاول تأسيس مفهوماً للوحي انطلاقاً من الثقافة العربية الإسلامية بوضعه في سياقه التاريخي، حيث اعتبره ظاهرة مألوفة عند العرب في الجاهلية، من خلال ما عرف عندهم بحالات اتصال الشعراء والكهّان بالجن، حيث جعله هذا الأمر يعتبر أن النص القرآني منتج ثقافي، وبالتالي نفى الوجود الميتافيزيقي السابق له، الأمر الذي يحول دون فهمه علمياً على حد قوله، ويذهب إلى أن: "ارتباط ظاهري الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 112.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 113.

3. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 31.

الوجهة الثقافية.¹؛ معنى ذلك أن ظاهرة الوحي في اعتقاده لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع العربي أو تجاوزا لنواميسه، بل كانت صميم موضوعاته وتصورات، وهو ما يفسّر عدم اعتراض العرب في تلك الحقبة للوحي كظاهرة على حد قوله، "إنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه."²

في ضبطه لمفهوم الوحي يذهب أبو زيد إلى أنه عملية اتصال تتضمن نوعا من الإعلام ؛ هذا الأخير-أي الإعلام- يمثل الدلالة المركزية فيه، فيقول: "ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما- رسالة - خفيا سريا."³، حيث تتعدد كيفيات هذا الاتصال بتعدد الأطراف والشفرة وتنوعهما.

يختلف الموقف الاتصالي في حالة الوحي بالنص عن المواقف الاتصالية الأخرى، من وجهة نظر أبي زيد ويصبح أكثر تعقيدا، ويرجع ذلك إلى خصوصية أطراف الاتصال بالإضافة إلى غموض كيفية الاتصال ونوع الشفرة، وبناء على ذلك يعيد طرح الإشكالية التي طرحها علماء القرآن قبله: "حين تساءلوا: ما الذي نزل به جبريل من القرآن، أهو اللفظ والمعنى، أي النص بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثم وضع الرسول [ﷺ] على كل ذلك رداء اللغة العربية؟ وبعبارة أخرى هل كان الاتصال بين جبريل ومحمد [ﷺ] ووحيا بمعنى الإلهام، أم كان ووحيا بالقول؟...."⁴، وهي أسئلة اختلف العلماء في الإجابة عنها وانقسموا في هذه المسألة إلى فرق، ذلك أن هذه الإشكالية مفارقة للثقافة العربية قبل الإسلام: "وقد أدى إلى طرحها تطور العقل العربي واحتكاكه بثقافات أخرى، وهذا

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 34.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 34.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 31/32.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 42.

يؤكد طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والثقافة، فإذا كان النص في مفهومه الجوهرى والأساسى اعتمد على معطيات الثقافة، فإن الثقافة هنا تحاول فهم الجذر الثقافى للنص.¹

وفى تأويل خطاب الوحي يميز أبو زيد بين مستويين من مستويات السياق: "المستوى الأول هو مستوى النزول الكلى، وهو القرن السابع الميلادى، وهو سياق يشمل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى، إلى جانب الدينى والفكرى والثقافى... المستوى الثانى هو مستوى النزول التدريجى، أى المستوى الذى يدرك منهجياً المنشأ التاريخى لبنية القرآن."²؛ حيث يؤكد على وجوب مراعاة واقع شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى، بمستوياته المختلفة الاجتماعى والثقافى والسياسى، لأنه نزل فى ذلك التاريخ، وهو يتفاعل معه، ويحمل ملامحه؛ بمعنى أن تفسير وتأويل النص القرآنى لا بد أن نرجع فيه إلى السياق الثقافى والاجتماعى الذى نشأ فيه، بالإضافة إلى مراعاة مستوى تشكّل هذا النص فى مدة ثلاث وعشرين سنة، وكيفية هذا التشكّل، وفى هذه النقطة يطرح أبو زيد إشكالات متعددة يناقش من خلالها قصة تشكّل الوحي أو النص القرآنى؛ ذلك بأنه كان فى البداية عبارة عن نصوص متعددة ثم أدمجت فى نص واحد، والإشكال -حسبه- يكمن فى الأساس الذى وفقه تمّت عملية الإدماج، حيث أنه لم يكن: "على أساس ترتيب نزولها بل على أساس لم تكشف قواعده اكتشافاً تاماً بعد؛ وبالتالى يواجه الباحث بنيتين يطلق عليهما فى علوم القرآن ترتيب النزول وترتيب التلاوة."³، البنية الثانية هى ترتيب المصحف بشكله الحالى، الذى لم يُعرف سرّ ترتيبه بهذا الشكل إلى اليوم، بينما البنية الأولى ترتبط بما يعرف فى علوم القرآن بأسباب النزول. حيث أحدثت البنية الثانية - ترتيب التلاوة - تغييراً للسياق على حد قوله، وبالتالى أى مقارنة منهجية لتفسير القرآن لا بد أن تستعيد هذا السياق، وعليه يقترح أبو زيد مقاربتين لتأويل وفهم القرآن وهما: التعاقب والتزامن فىقول: "فى تحليل القرآن هناك مقاربتان التعاقب Diacronic والتزامن Synchronic

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 45.

2. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 258/259.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 258.

وجمع الاثني عشر مهم جدا في أي مقارنة. فلو حللت القرآن فقط وفق ترتيب النزول، سأكون أتعامل مع القرآن على أنه كتاب في التاريخ، وهو ليس كذلك، أما إذا رضيت فقط بترتيب القراءة فأكون قبلت بإهمال الجانب التاريخي في التعامل مع القرآن... فترتيبه المجزأ والمنجم يعكس أنه جزء من التاريخ، وأن هناك تطورا داخليا، أما إعادة ترتيبه وفق قواعد مغيبة للتاريخ لم نكشفها بعد، فتؤكد فكرة أنه رسالة مقدسة.¹ وبناء على ذلك يتوجب على الدارس للقرآن الكريم أن يقوم بدراسات واسعة ومعقدة وأن يدقق في كل المرويات والمؤلفات التي تتعلق خاصة بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني.

يذهب أبو زيد إلى أن: " معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكيل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالة، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب كما يقولون. هذا إلى جانب أن دراسة الأسباب والوقائع تؤدي إلى فهم حكمة التشريع خاصة في آيات الأحكام، ومن شأن فهم الحكمة أو العلة أن يساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية - أو السبب الخاص - وتعميمه على ما يشابهها من الوقائع والحالات بالقياس.² ذلك أنه من خلال معرفتنا لأسباب النزول نستطيع أن نقف على معاني النصوص القرآنية، ومناسباتها التي نزلت فيها، بالإضافة إلى الإفادة منها في ميدان التشريع، حيث إن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة في السياق الاجتماعي يلزم الفقيه بإدراك المقاصد الكلية للشريعة، وهو الأمر الذي يجبرنا أحيانا على التحلي على الالتزام الحرفي للنص، من أجل مسايرة الوقائع المتغيرة باستمرار

ويستند أبو زيد في هذه النقطة على قصة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع العبدین اللذين

سرقا سيدهما، ورؤيته رضي الله عنه لنصيب المؤلفه قلوبهم من الزكاة بعد اشتداد قوة الإسلام واتساع

1. محمد علي الأتاسي: حوار مع نصر حامد أبو زيد، جريدة النهار اللبنانية، ليوم: 2002/10/17.

2. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 103/102.

رقة انتشاره فيقول: " وقد أدرك عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [حكمة التشريع الذي يعطي للمؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكاة لا من بنية النص ذاته، بل من السياق العام للنص، فأدرك أن حكمة هذا التأليف تقوية الإسلام الذي كان ضعيفا، ومع قوة الإسلام وسيطرته على الجزيرة العربية وامتداده إلى ما وراءها لم يعد ثمة حكمة في إعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها... وبنفس الفهم من جانب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] لحكمة فرض حدّ السرقة لم يقم هذا الحدّ على العبدین اللذين سرقا من سيدهما الذي كان يجيعهما، وهدد ابن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ] السيد نفسه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى.¹ ، وبهذا يفرق أبو زيد بين عموم اللفظ وخصوص السبب، ويرى في الاجتهادين السالفين للصحابي الجليل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه اختار خصوص السبب على عموم اللفظ، ويعتبرها من مقاصد الشريعة، التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع لأن: " التمسك بعموم اللفظ واهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني.² وهو الأمر الذي يختلف فيه مع منتقديه الذين يتهمونه بتقديم خصوصية السبب على عموم اللفظ أو عموم الدلالة.

ومن ثم فإن خصوصية السبب من منظور أبي زيد تتصل بأسباب النزول بشكل وثيق، الأمر الذي يمكنها من اكتشاف دلالة النصوص وذلك لأن: " معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين، ليست دائما مسألة سهلة متاحة، فقد نجد روايات متعددة تطرح أسبابا مختلفة لنزول آية بعينها... ويمكن القول أن عدم تحديد أسباب النزول تحديدا دقيقا، أو بالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية إزاء

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 104.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 104.

نصوص من القرآن، ظنوا أنها تعارض نصوصاً أخرى، خاصة في مجال حرية الإرادة الإنسانية.¹ والسبيل الأمثل لتأويل نصوص الوحي في هذه الحالات هو الاجتهاد على حد قول أبي زيد، وذلك من خلال تحليل مستويات السياق الخارجي للنص، والاستفادة من مختلف المناهج من أجل ترجيح رواية عن أخرى. بالإضافة إلى الاهتمام بمستويات السياق الداخلي، وهي قضية لم يتنبه لها القدماء في رأيه حين اعتقدوا أن الوصول إلى أسباب النزول لا يكون إلا من خلال الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات: " ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي. [ويخلص إلى أن] تحليل النصوص واكتشاف دلالتها عملية معقدة، لا يجب أن تسير في اتجاه واحد من الخارج إلى الداخل أو من الداخل إلى الخارج، بل يجب أن تسير في حركة مكوكية سريعة بين الداخل والخارج."²

جدل النص مع الواقع واستجابة النص لمصالح الفاعلين الاجتماعيين أفرز علم آخر من علوم القرآن له ارتباط وثيق بأسباب النزول هو علم النسخ والمنسوخ، حيث لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نفهم مغزى النسخ بعيداً عن أسباب النزول. والنسخ في اللغة: " هو الرفع و الإزالة. وفي الاصطلاح ارتفاع الحكم السابق بالحكم اللاحق أي بيان انتهاء زمن الحكم الأول الذي تجاوزه الزمن وتعداه التطور."³ أي إزالة الحكم الثابت لشرع متقدم بشرع آخر متأخر، أو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه. يذهب أبو زيد إلى أن النسخ إبدال نص بنص وما: " يترتب عليه من ابطال حكم بحكم آخر، يمكن أن يدرس من زوايا عديدة، أهمها التدرج في التشريع خطوة خطوة مراعاة لقانون التدرج

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 108/109.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 111.

3. حسن حنفي: من النص إلى الواقع، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، د ط، 2005، ج 2، ص: 119/120.

في عملية التغيير.¹، ذلك أن الوحي - حسبه - انطلق من حدود مفاهيم الواقع، والتغير صفة الواقع الأساسية، وبالتالي مادام النص متوجها للواقع فلا بد أن يراعي شروطه، وفي هذا السياق يشير إلى أن نسخ الأحكام وابدالها لا يعني بأي حال من الأحوال تغير في علم الله أو مراده، إنما يرجع ذلك إلى أحوال المتلقين في الواقع فيقول: "إن تغاير أفعال الله في العالم لا يعني تغيرا في ذات الله أو علمه، وكذلك ابدال آية مكان آية وتغيير الحكم لا يعني (البداء) أو أن الله يقرر أمرا ثم يبدو له فيه رأي آخر. إن النظر دائما إلى الله في مناقشة قضايا الوحي والنص إغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين."²، ذلك أن الأحكام الشرعية ترتبط بالبشر داخل المجتمع، الذي من صفاته الأساسية - كما أشرنا سابقا - التغير والتبدل، ومن ثم فإنه من غير المعقول أن تحكم تشريعات جامدة مجتمعا متحركا. وتبعاً لذلك يرتبط النسخ والمنسوخ بالسياق التاريخي لتزول الوحي؛ أي أنه لا يمكن معرفة معاني النسخ بعيدا عن أسباب التزول الذي يعدهما - أبوزيد - من منظور علاقة الترابط بين النص والواقع قضية واحدة ونوعا واحدا من أنواع علوم القرآن.

ويخلص إلى أنه من الضروري بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة، وذلك من منطلق أنه: "إذا كانت وظيفة النسخ هي التدرج في التشريع والتيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعدّ أمرا ضروريا، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى. وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا إن الأمر بالصبر من قبيل المنسأ الذي يتأجل العمل به، أو يلغى إلغاء مؤقتا لتغير الظروف، فإذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير."³، باعتبار أن النسخ يرتبط بالأحكام الشرعية المنظمة لأحوال الناس في المجتمع، ولم يكن يوما في الأمور العقائدية.

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 120.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 121/120.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 123/122.

يرجع نصر حامد أبوزيد التفرقة بين المكي والمدني في النص القرآني إلى تفاعل النص مع الواقع، ويرى بأنها تفرقة بين مرحلتين هامتين في تشكيله حيث اختلف العلماء في المعايير التي على أساسها يفرقون بين المكي والمدني فاعتمد بعضهم: "...على معيار مكاني للتفرقة بين المكي والمدني. ولما كان مكان الاتصال/ الوحي مرهونا دائما بمكان المتلقي الأول للوحي الذي هاجر من مكة إلى المدينة ثم عاد إلى مكة فاتحا... فقد ذهب بعضهم إلى أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة"¹، حيث لم يكن هذا المعيار ضابطا لكل أطراف المسألة، أما البعض الآخر فيرى أن معيار التفرقة هو معيار المخاطبين: "ويذهب أصحاب هذا المعيار إلى أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة، والعلامة الوحيدة التي تطرح لهذه التفرقة أن كل سورة فيها (يا أيها الناس) وليس فيها يا (يا أيها الذين آمنوا) فهي سورة مكية..."² وهو معيار ناقص في رأي أبي زيد لأن المخاطبين بالقرآن يتجاوزون ثنائية الناس/ المؤمنون، ويرى فريق ثالث أن معيار الزمان هو المحدد للفرق بين المكي والمدني، وذلك بتحديد الهجرة كتاريخ مرجعي وبالتالي: "المكي هو كل ما نزل قبل الهجرة النبوية، ولو كان نزوله بغير مكة، والمدني هو ما نزل بعد الهجرة النبوية وإن كان نزوله بمكة."³، ويقترح أبوزيد معيارا آخر يعتمد على دعامين هما: النص والواقع فيقول: "إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة، وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص."⁴، و اعتبر أن الهجرة النبوية هي الفاصل بين هاتين المرحلتين من منطلق أنها

1. نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص:76.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:77/76.

3. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، سوريا، ط1، 2002، ص:47.

4. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص:77.

ليست حدثاً تاريخياً فحسب، وإنما عاملاً مغيراً للواقع. و من ثمّ فإنّ أبا زيد يضع معياراً يفرق فيه بين المكي والمدني على أساس واقعي تاريخي من خلال تفاعل النص مع الواقع والتاريخ.

ب- خطاب النبوة: لئن كانت ظاهرة الوحي ظاهرة غير مفارقة للواقع الثقافي العربي في رأي نصر حامد أبي زيد فإنّ النبوة كظاهرة غير مفارقة هي كذلك لهذا الواقع؛ لارتباطها بالمفاهيم والتصورات السابقة للإنسان العربي في تفسيره لظواهر الكهانة والشعر، واتصال البشر بعالم الجن حيث ظل هذا التصور: "جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة."¹، وعلى هذا الأساس يذهب إلى أن العلاقة بين النبوة والكهانة في التصور العربي تكمن في أن كليهما: "اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى، ملك في حالة النبي، وشيطان في حالة الكاهن. وفي هذا الاتصال/ الوحي ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يتاح لطرف ثالث أن يفهما على الأقل لحظة الاتصال، وذلك لأن النبي يبلغ الناس بعد ذلك الرسالة، والكاهن ينبئ عن محتوى ما تلقاه. وفي هذا كله تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج كما سبقت الإشارة..."²؛ معنى ذلك أن الكهانة والعرافة حسب أبي زيد هي الأساس الوجودي للنبوة و: "معياراً لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، وكانت وسيلة للتنبؤ بالنبي الجديد المرتقب من جهة أخرى."³، وبالتالي فإنّ أي إلغاء لهما إلغاء للأساس الوجودي والمعياري المعرفي للنبوة.

وفي السياق ذاته يذهب أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) إلى أن الله قد قرّب: "ذلك على خلقه بأن أعطاهم انموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي، يحصل فيه عين يبصر بها

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 36.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 38.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 39.

أنواعاً من المعقولات والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً، عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأموراً لا يدركها العقل.¹؛ إذن فنظرة أبي زيد لظاهرة النبوة إنما تنطلق من واقع الجزيرة العربية قبل ظهور الوحي، و لعل أهم ما ميّز هذا الواقع ويستند إلى فكرة الاتصال والوحي هو الشعر و الكهانة؛ أي أنه ينطلق من نقطة أساسية وهي بيئة ما قبل النبوة، ولئن كان الوحي نزل في بيئة عربية و بلسان عربي على رجل عربي، فإنه لزم لفهم هذه الظاهرة من الحفر في مخزون الثقافة العربية السابق لهذه الظاهرة الناشئة، و البحث عن المشابه السابق لها، ومن ثمّ البحث عن جملة المرجعيّات المعرفيّة-الثقافيّة - الاجتماعيّة التي تجعل هذه الظاهرة غير مفارقة للواقع الثقافي العربي.

ولئن كان الأساس في قبول النبوة كظاهرة في الواقع العربي هو الشعر والكهانة كما أقرّ بذلك نصر حامد أبوزيد، والأساس الذي يبنى عليه هذين الأخيرين هو الخيال، نجد أنه يقرّ كذلك بدور هذا الأخير- الخيال- الجوهري في قبول النبوة كظاهرة غير مفارقة للواقع حيث يقول: "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة، انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية، التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفضيلة - أقوى منها عند سواهم من البشر... [ذلك أن] الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء"²، وذلك من منطلق أن النفس البشرية جزء من العالم الروحاني في التصور العام للوجود عند العلماء، وعلى هذا الأساس: "فإن كل البشر قادرين على الإمام بلمحة من هذا العالم من خلال تجربة الرؤيا. ولكن حين يكون هؤلاء البشر العاديون تحت سطوة العالم الحسي لا يستطيعون مقارنة هذا العالم الخصب الثري."³، ذلك باعتبار أن كل الأحوال لها دلالتها على حقائق

1. أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تقد: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988 ص: 67.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 49.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 49.

العالم الروحي الذي تنتمي إليه النفس البشرية، حيث يخلص أبو زيد في رؤيته للنبوة إلى أن: "فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة، بالاستناد إلى الحقائق المشتركة بين البشر جميعا. و في ظل هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب."¹

الذي نخلص إليه هو أن أبا زيد قد وُظف في تفسير لظاهرة النبوة المنهج التاريخي لذلك نجده يبيّن رؤيته على التصورات المسبقة للظاهرة؛ بحيث إنه لفهم ظاهرة جديدة في المجتمع وجب الرجوع إلى الأشكال الأولية لها، وصولا إلى الشكل الحديث، يقول إميل دوركايم David Émile Durkheim: "في كلّ مرة نحاول تفسير ظاهرة إنسانية مأخوذة في لحظة محددة من الزمن سواء أكان الأمر متعلقا بمعتقد ديني، أو بقاعدة أخلاقية، أو بأمر قانوني، أو بفن جمالي، أو بنظام اقتصادي، فإنه يجب أن نصعد إلى شكله الأكثر بدائية وبساطة، وأن نفتش عن الخاصيات التي تتحد بواسطتها الظاهرة في تلك اللحظة من وجودها، ثم أن تبرر كيف تطورت وتعدت و أصبحت على ما هي عليه في ذلك الوقت بالذات."²

وخلاصة لما سبق فإن أبا زيد يعتبر أن النبوة كظاهرة لم تكن لتصدق أو تحترم ما لم تكن هناك جذور أولية موجودة في الذهنية العربية، وهذا هو الشرط الأساسي لقبولها، وأن غياب مثل هذا الشرط يترتب عليه حتما رفضها وعدم تصديقها؛ وذلك لاستحالة قبول الذهن العربي لظواهر لم يجربها أو لم يمارسها أو لم يعهدها في محيطه الثقافي. وبالتالي أصبحت النبوة ظاهرة ثقافية خاضعة لقوانين الواقع العربي لا مفارقة له. ويتضح أن أبا زيد يحاول إيجاد المسوغات التاريخية للنبوة كظاهرة ولكل الظواهر الدينية، ويرفض الاعتراف بوجود ظاهرة مسقطه، تفتقر إلى مقدمات اجتماعية، في تحطّي واضح للتفسير اللاهوتي للظواهر، الذي يعتمد على التعالي والميتافيزيقيا، وإيجاد تفسير علمي

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 52/51.

2. إلياس قويسم: النص والتاريخ قضية مرجع وقضية إنسان، الملتقى الفكري للإبداع، almultaka.org، تاريخ النشر 2005/07/23.

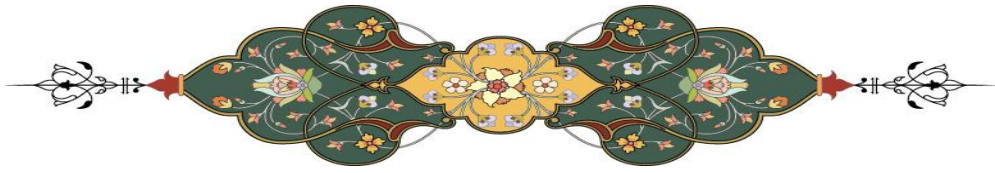
لها. ومن ثمّ فمفهوم النبوة في نظر أبي زيد، لا يكتسب صفة التعالي، بل يكتسب نسقا ديناميكيا يتمشى وصورة الواقع الحركي، الرامي إلى إنتاج الأفكار الاجتماعية، ثم إعادة صياغتها مع تغير الظروف الاجتماعية، وفق منظور جدلي، أي هناك استمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطور الواقع.

خاتمة الفصل الثاني: مستفيدا من منجزات الفكر الحدائثي الغربي حاول نصر حامد أبوزيد استثمار مناهج هذا الأخير في قراءته للقرآن الكريم، وهو الذي كان قد عالج في مشروعه إشكالية التأويل في التراث العربي الإسلامي، فقام مشروعه على دعامين أساسيتين من دعائم الفكر الحدائثي الغربي وهما الهيرمينوطيقا والتاريخية؛ فخصص للأولى فصلا كاملا في كتابه "إشكالية القراءة وآليات التأويل" حيث عرضها في حلتها الغربية، مبينا بعض جوانب القصور فيها، ومحاولا الإفادة منها في تقييم الحركة التأويلية في التراث العربي الإسلامي.

ولأن قراءة التراث - خاصة التراث الفكري الإسلامي - وإعادة تأويله وفق مناهج حدائثية غربية تعتبر دخيلة عليه، يثير حفيظة بعض النقاد ويدخل الناقد في دائرة الكفر والزندقة، وأن الهيرمينوطيقا كمنهج متعدد المداخل يمكن أن يوقع في سوء الفهم، اعتمد أبوزيد على رؤى نظريه مباشرة فنقل عن شلايرماخر وهايدجر وبيتي وريكور وهيرش، وأحال على كتبهم، في مسحة وصفية اكتفى فيها ببعض النقد والمقارنة مع الحركة التأويلية في التراث العربي الإسلامي، واعتبر أن إفادة هذا المنهج تتحلى في لفت الانتباه إلى دور القارئ في تفسير النصوص، وفي السياق ذاته انتقد خطاب التنوير في العالم العربي، واعتبر بأنه لم يخلق مناخا للتفكير، وبالتالي فشل في تأسيس مجتمع علمي، فأصبح الناقد العربي يستورد النظريات العلمية، ويفرضها بطريقة آلية على تراث نتج في بيئة مغايرة للبيئة التي نشأت فيها هذه النظريات، وعليه وجب علينا الوقوف مع منتجات الحضارة الغربية موقف التفاعل النقدي المنتج أو الخلاق، حيث يقوم التراث العربي الإسلامي معها بحوار جدلي مهموم بمشكلات الحاضر الاجتماعي، وبالتالي نتخلص من التوقع والاكتفاء بالموروث التراثي، في محاولة لتطوير هذا التراث وفق رؤية نقدية حوارية، نُخلص من خلالها إلى إنتاج وعي تاريخي علمي بهذا التراث.

ولئن كانت التاريخية من أهم مقومات مشروع نصر حامد أبي زيد، ودعامة أساسية في قراءته النقدية للتراث العربي الإسلامي، فإنها تظل تاريخية خاصة تختلف عن غيرها من التاريخيات، إذ تكمن خصوصية تاريخيته في قيامها على معينين: الأول الحدوث في الزمن وبالتالي الخضوع لمتطلباته

ومتغيراته، والثاني انتماء النص لبيئته الاجتماعية وبالتالي فهو يحمل ملامحها وخصائصها، حيث يهدف من خلال ذلك إلى الدنو من فضاءات النصوص للقرب من المعاني المقصودة، لتتمكن بعد ذلك من معرفة المغزى الذي يلائم عصرنا. ولا يتبنى أبوزيد الفكر المادّي كما يزعم خصومه، وإنما حاول قراءة النصوص وفق منهج تحليل تاريخي اجتماعي؛ باعتبار الأفكار وليدة الجدلية القائمة بين النص والواقع. ويعتبر أبوزيد أن قراءته إنما هي نوع الاجتهاد والتحديد في بنية العلوم الإسلامية، وامتداد لفكر النهضة العقلي الذي بدأ مع المعتزلة، فحاول من خلال كتابه " مفهوم النص " التأسيس لمفاهيم علمية قائمة على التحليل الموضوعي المنهجي، قصد إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية واعية، ينشد من خلالها تأسيس دعائم حضارة عربية إسلامية تضاهي الحضارات الغربية.



الفصل الثالث



توطئة:

يقدم لنا نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه الفكري لقراءة النص القرآني بديلا مفاهيميا يحاول فيه تجاوز الطروحات السابقة في قراءته، حيث سعى جاهدا لتعرية الخطاب الديني قديمه وحديثه المتكئ أساسا على مشروعيته المتعالية عن كل نقد أو قراءة، فحاول بذلك تحطيم الأصنام الفكرية، التي جعلت التراث التفسيري أكثر قداسة من النص القرآني نفسه، فعمل على تأسيس قراءة تأويلية، تضع العقل العربي في أفقه المعاصر، مستفيدا من منجزات الفكري الحدائثي الغربي، والأطروحات العقلية في التراث العربي الإسلامي، فانطلق من نقطة الوعي بالراهن الفكري العربي الإسلامي، هذا الراهن الذي يتطلب شعورا دائما بتلك الحرية التي زامنت ابن رشد، والذي يسمح لنا بفهم الحالة الثقافية السائدة ويصل بنا إلى القدرة على تأسيس وعي علمي بتراثنا الديني، من خلال الاستفادة منه بشكل يتلاءم ومعطيات العصر.

هذا الوعي يتأسس عند أبي زيد من خلال قراءته قراءة تأويلية حدائثة، باعتباره ملكا لكل أجيال الأمة، ولا يمكن أن يستأثر به جيل دون آخر، ومن هنا ينطلق في الدفاع عن مشروعية قراءته التأويلية للتراث العربي الإسلامي عامة، وللنص القرآني على وجه الخصوص.

قراءة أبي زيد، وهي تنشأ تأسيس وعي علمي بالتراث، غايتها ذلك الأمر الجلل المتمثل في قراءة مغايرة، غير تلك التي استهلكها الدرس، وضجّت بها المصنفات، يبحث لها صاحبها عن مشروعية. ودعائم علمية يحاول من خلالها اقناع القارئ بجديتها وجديتها، إذ سنحاول في هذا الفصل التعرف على هذه الأبعاد ومناقشتها، والكشف عن أسس منهجه الإقناعي في قراءته التأويلية.

1. حجاجية القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد:

1- مشروعية القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد:

يؤصل نصر حامد أبوزيد لمفهوم التأويل في الوعي العربي الإسلامي من خلال جملة من المنطلقات أو الأبعاد؛ التي يؤسس من خلالها لمشروعية قراءته التأويلية، معتمدا في ذلك على التراث العربي الاسلامي كأساس أصيل، لكنه لم يقف عند حدوده، فاستدعى ما أنتجته الحداثة الغربية من آليات ومناهج لسانية، وفلسفية، رأى بأنها تخدم صميم القراءة التأويلية التي يصبو من خلالها إلى تحقيق وعي علمي بالتراث، وفي قراءتي لمشروعه وجدت أنها تتمثل فيما يلي:

أ- البعد العقلي (المجاز):

تعد مسألة المجاز من قضايا اللفظ والمعنى؛ التي تناولها اللغويون، والأدباء، والنحاة، والبلاغيون والمفسرون، والفقهاء، وعلماء الكلام بالدرس والتحليل، حيث درات حولها مناقشات المفكرين و آراؤهم في القديم والحديث، وتكشف دراستهم لقضية المجاز عن ادراكهم لقضية التغير الدلالي، الذي تتعرض له ألفاظ اللغة عبر الزمن، بفعل مؤثرات متنوعة، وهو الأمر الذي دفع المتكلمين قبل علماء اللغة إلى استعمال المجاز كآلية لفهم الخطاب القرآني، متجاوزين بذلك المعنى الحرفي للألفاظ، الشيء الذي ولّد ارتباط بين التأويل والمجاز في الثقافة العربية الإسلامية، وتجسّد ذلك على نحو منهجي واضح لدى علماء الكلام، وبخاصة علماء المعتزلة الذين جعلوا من العقل مصدرا أساسيا للحقيقة، فأولّوا؛ أي المعتزلة بعض النصوص من القرآن الكريم على غير دلالتها الظاهرة: "فصرفت الألفاظ ذات المدلول المادي عن معانيها اللغوية المباشرة إلى معان مجازية، أو إلى دلالات رمزية؛ مثلا اليد تشير إلى القدرة، والاستواء على العرش يشير إلى السمو والمهابة"¹

و استعمال المعتزلة للمجاز كأسلوب لفهم الخطاب القرآني إنما كان لـ: "إشارة التأمل العقلي والاجتهاد النظري، الذي عدّوه جزءا من التكليف، الغرض منه تعريض الناظر إلى ثواب يزيد على ثواب

1. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، د ط، 1997، ص: 65.

المقصد¹.

وعلى هذا الأساس كانت جهود المعتزلة في التأويل المجازي، لمقارعة كل ما يمكن أن يتناقض مع العقل في منطوق النص القرآني، و بالتالي دفع المطاعن عنه، وبيان أوجه إعجازه، في فترة ميّزها دخول الأعاجم إلى الإسلام، عندئذ كان لزاما عليهم أن: "ينظموا وسائلهم الاستدلالية لإقامة أفكارهم على أساس معرفي مكين، وكان الإعلاء من شأن العقل هو وسيلتهم...²"، حيث يعتقد أبو زيد أنه: "وإذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل والفكر، فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب.³"، حيث كان: "لإعلاء المعتزلة من شأن العقل، هذا الإعلاء الذي ميّزهم عن غيرهم من المتكلمين، أثره في تنبّههم للترابط بين مبحث المجاز وبين مجالات اللغة والمعرفة بشكل عام.⁴"

تشكّل إذن الفلسفة الاعتزالية حضورا كبيرا في كتابات نصر حامد أبي زيد؛ حيث خصّص كتابه الموسوم بـ "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة" لدراسة هذا الفكر، من خلال دراسة رؤيتهم لقضية المجاز، ودورها في تفسير النص القرآني، معتمدا في ذلك على التحليل التاريخي الاجتماعي، في كشف مختلف التطورات التي أدت إلى تبلور مفهوم المجاز.

يربط أبو زيد نشأة الفلسفة الاعتزالية بالظروف الاجتماعية والسياسية التي ما فتئت تتطور لتأخذ توجهها دينيا، عولجت فيه مسائل كلامية متنوعة، الأمر الذي جعل حركة التأويل تزدهر خاصة في وسط المتكلمين.

1. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007، ص: 93.
2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 241.
3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 241.
4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 06.

ويعمك أبو زيد بخطط التأويل العقلي القائم على المجاز اللغوي من مبدأ " المنزلة بين المنزلتين " الذي يعتبر من أهم مبادئ الفلسفة الاعتزالية، إذ يتحرى من خلال ذلك العلاقة بين المعرفة والدلالة اللغوية، ليكشف لنا التداخل بين وظيفة اللغة وشرطي دلالتها وهما: المواضعه والقصد.

حيث يؤكد بأنه إذا كانت العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة انفصام، لا يربطها سوى قصد الجماعة التي تواضعت عليها، فإن العلاقة بين العبارة والتركيب وما تدل عليه من المعنى النفسي على المستوى البشري، ومن القصد على المستوى الإلهي؛ هي علاقة انفصام كذلك، وبذلك انتهى المعتزلة إلى الفصل بين اللفظ والمعنى على مستوى الأفراد، وإلى الفصل بين العبارة والمعنى على مستوى التركيب¹

ويتبع أبو زيد تطور جوانب المجاز ووجوهه، التي تصبّ في إخراج الدلالات اللغوية من المواضع التي خلقها شيوع الاستخدام، في سياقه التاريخي من خلال الإشادة بمجهودات مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) صاحب كتاب "الأشباه والنظائر"، الذي يعدّه أول كتاب يصلنا في تحليل النص القرآني²، ذلك أنه يكشف عن تعدد دلالات اللفظ الواحد تبعاً لتعدد السياقات واختلافها، ومجهودات الجاحظ (ت 255هـ)؛ والذي كان في مواجهته للنظرة اللغوية للشعر يعرض لنا و: " لأوّل مرة في النقد العربي فكرة الجانب الحي للشعر، وقدرته على إثارة صور بصرية في ذهن المتلقي، وهي فكرة تعد المدخل الأوّل أو المقدمة الأولى للعلاقة بين التصوير والتقديم الحي للمعنى"³

يذهب أبو زيد إلى أن مصطلح المجاز قد تحدّد تحديداً كاملاً عند الجاحظ الذي يعدّه: " أول من حدّد مفهوم المجاز باعتباره قسيماً للحقيقة..."⁴ وأدخل في عناصره كل الأنواع البلاغية، كالمثل والتشبيه والاستعارة والكناية؛ غير أنه بالمقابل يؤكد أن: " المواضيع التي تحدّث فيها الجاحظ عن المجاز كمقابل للحقيقة بشكل مباشر قليلة جداً، وإن كان سياق استخداماته الكثيرة للفظ يدل على فهمه الاصطلاحي

1. ينظر: نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 90 وما بعدها.

2. ينظر: نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 97.

3. جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983، ص: 260.

4. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 244.

ها¹

إذن واعتمادا على مفهوم المجاز في الفكر الاعتزالي أسس نصر حامد أبوزيد لمشروعية خطابه التأويلي، باعتبار المجاز: "المصطلح الأثير لدى المعتزلة الذين يؤولون على أساسه كل الآيات التي يوهم ظاهرها أو حقيقتها بالتعارض مع آرائهم وأفكارهم العقلية"²، فوجد في مباحثه طريقه لولوج عالم التأويل؛ مستندا على مبرراتهم في القول به، في إزالة التعارض بين العقل والنص، حيث يذهب إلى أن: "اختلاف المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية أيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى رؤية العالم في عمقها الحقيقي."³، ويعتقد بأن إشكالية المجاز ليست: "إشكالية تراثية تنتسب للتاريخ فقط، ولكنها إشكالية ذات حضور مختلف المستويات في الخطاب الديني المعاصر."⁴ هذا الاختلاف الذي يعزوه إلى أصل الدلالة اللغوية ومصدرها، معتقدا بأن: "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه."⁵، ذلك أن الإنسان إن لم يمتلك اللغة، ولم يجعلها محصّلة لإبداعاته: "فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد ظرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها."⁶

وفي هذا السياق ينتقد أبوزيد الخطاب العربي المعاصر في نظريته للمجاز معتبرا أنه: "في مجمله يتعامل مع المجاز بوصفه حقيقة، ويستبدل الكلمات بالأفعال، فيغرق في الخطابية الإنشائية، على حين يغرق

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 116.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 117.

3. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 175.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 175.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 189.

6. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 189.

العقل في مثالية مفرطة متعالية، تنتفي معها إمكانيات فهم الواقع وتحليله، ناهيك بالتغيير والتطوير.¹ وينتهي إلى أن المعتزلة والفلاسفة العقليون هم من حاولوا قيادة مركبة المجاز في اتجاه تثبيت حقيقة العالم والإنسان، لكن كانت الغلبة في الأخير لمن حاول قيادتها في الاتجاه الآخر، ويرجع ذلك لأسباب تاريخية وليست لها أي علاقة بالسلامة الفكرية الاعتقادية على حد قوله.

فالمعتزلة في رأي أبي زيد قاموا: " بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغيير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات، الفارسية والهندية واليونانية والمصرية الخ. فكانت بلورة مفهوم المجاز بمثابة أداة ناجعة جدا في استعادة حيوية ونضارة المعاني والدلالات التي كانت مهددة بالشحوب."²، وهو إذ يشيد بالدور الذي قدمته هذه الفرقة في مجال التفسير العقلي، يحاول الاستفادة من رؤيتهم في عديد القضايا المتعلقة بالمجاز، ويوظفها في قراءته التأويلية.

ب- البعد العرفاني (الذوق الصوفي):

بعد تجربته مع فلسفة المعتزلة، و التي أرسى من خلالها أولى دعائم قراءته التأويلية، بدأ نصر حامد أبو زيد بالبحث عن منطلق آخر يدعم مشروعية قراءته خارج الحقل الاعتزالي، تفتح من خلاله مجالات التأويل، فاتجه إلى مناهل التجربة الصوفية؛ من خلال دراسته لأساس التأويل عند المتصوفة من خلال العرفان الصوفي أو الذوق الصوفي، الذي يمثل البعد الثاني عنده بعد المجاز عند المعتزلة، والذي يرسى من خلالهما دعائم مشروعه التأويلي، من خلال دراسته للتأويل عند أكبر شيوخ الصوفية الشيخ محي الدين ابن عربي (ت 638هـ).

بالإضافة إلى الدور الذي لعبته المعتزلة في إعادة النضارة إلى النصوص من خلال بلورتها لمفهوم المجاز، واستعماله كأداة ناجعة في استعادة حيوية معاني ودلالات النصوص، يقرّ أبو زيد بأن دور المتصوفة في هذا المجال لا يقل أهمية عن دور المعتزلة، وإن اقتصر دور هذه الأخيرة بإعادة النضارة إلى النصوص من

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 211.

2. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص: 265.

خلال توسيع المجاز فإن المتصوفة قاموا: "بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبّر عن أفاق أرحب، وتأويلات محي الدين بن عربي بصفة خاصة فتحت أفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا"¹. فالذي يرمي إليه أبو زيد من خلال ما تقدم هو إقراره بالدور الكبير الذي أضافه المتصوفة لدور المعتزلة في مجال تأويل النصوص. ذلك أنه إذا كانت الفلسفة الاعتزالية أرست قواعد التأويل العقلي، المبني على المجاز الذي أعاد الحيوية للنصوص، فإنه بالمقابل نجد أن التجربة الصوفية فتحت أبوابا واسعة أمام التأويل من خلال ترميزها للمعاني والدلالات.

فالشيخ بن عربي ينظر إلى الشريعة بمنظار الوجود: "فكما للوجود ظاهرا وباطنا، وكما أن للإنسان كذلك ظاهرا وباطنا، فالخطاب الإلهي يتضمن بالضرورة هذين الجانبين: الظاهر والباطن، ومن المنطقي إذن أن يكون للشريعة ظاهر وباطن؛ فالشريعة تظل في النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر، لكنها ثابتة من حيث الباطن."²، ويذهب أبو زيد في موافقته للشيخ ابن عربي إلى أنه ليس من المعقول أن يخاطب الله تعالى البشر وهو يريد ظاهرهم دون باطنهم: "وإذا كان عامة الناس شغلهم أمر معرفة الأحكام الشرعية، وأمر تطبيقها على ظواهرهم، فإن أهل الله والشيخ يعني المتصوفة العارفين وهم قليل أدركوا أن للأحكام الشرعية نسبة إلى باطنهم، كما أن لها نسبة إلى ظاهرهم، ولأنهم لا يغلبون الظاهر على الباطن، ولا الباطن على الظاهر، فقد بحثوا عن أحكام الشريعة الباطنة ليجمعوا بين الطرفين معا الظاهر والباطن."³، إذن فهم لا يرون الأحكام الشرعية مجرد تكاليف تضمنتها النصوص الدينية، وجب للإنسان القيام بها، مراعيًا شروطها وأحكامها، واقفا عند حدودها، وإنما وظيفته تتجلى في البحث عن صدفات تلك النصوص، من خلال الغوص في بواطنها، واكتشاف الحقائق التي تدلّ عليها، وبناء على ما تقدّم يتسع مفهوم التأويل، ويتجاوز ثنائية النقل والعقل.

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 265.

2. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د ط، 2002، ص: 211.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 211.

أبو زيد من خلال دراسته للتأويل في الفكر الصوفي حاول تصحيح مفهوم التأويل، فانطلق من مفهومه الشائع في فكرنا الديني والفلسفي المعاصر الذي يرى: "التأويل جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره."¹، وهي في اعتقاده نظرة قاصرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث على حد قوله، ويقرّ بأن العلاقة بين النص والمفسر: "ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول أنها علاقة قائمة على التفاعل المتبادل"²، هذا التفاعل الذي يجعل المتصوفة من خلال تأويلهم للنصوص يسعون: "لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم ولإدراك علاقات الإحالة الدلالية بينهما."³، إذن فهم ينطلقون من أنّ العلاقة بين العبارة والإشارة في حقيقتها هي العلاقة بين الظاهر والباطن، وأن العلاقة بينهما ما هي إلا الفارق بين اللغة الإنسانية والقصدية الإلهية، وبناء على ذلك يعمل التأويل كنشاط وفاعلية إنسانية في مواجهة النص، تجعل المفسر يتحرر في فهمه للنصوص، ويصبح تأويله في ظل هذا الفهم اكتشاف القصدية الإلهية، وفهم القرآن من خلالها.

فتأويل المتصوفة للنصوص يقوم على الجمع بين الظاهر والباطن، باعتبار الظاهر الأساس الذي يبني عليه الباطن، فلا وجود للباطن إلاّ من خلال الظاهر، فظاهر النص ما يدلّ عليه من حيث اللغة والإشارة هي باطنه من حيث هي لغة إلهية، إذن فهم يتميزون عن غيرهم: "بقدرتهم على الوصول إلى أحكام الشريعة من مصدرها الأصلي مباشرة دون وسائط الرواة والناقلين."⁴، وذلك هو الفارق الذي أقرّه أبو زيد بين المتصوفة وغيرهم من العلماء.

1. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 05.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 06/05.

3. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 264.

4. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص: 212.

جمع المتصوفة بين الباطن والظاهر في تعاملهم مع النصوص جعلهم يتجاوزون العقل والنقل ويعتمدون على الذوق: "... وهو الكشف المباشر الذي يتم عبر حال تبلس الصوفي فتبدل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز الشريعة إلى الحقيقة، متجهة نحو الكشف عن الله، وجوهر العالم والفناء فيه، فالتصوف هو شوق الظاهر إلى الباطن، وهو حنين الفرع للأصل وعودة الصورة إلى معناها."¹

وتأسيسا على ما سبق نخلص إلى أن الصوفية جعلت الذوق بديلا للعقل الاعتزالي، وسبيلا إلى كشف الحقيقة لا تحيد عنه، غير أن الوصول إلى الحقيقة لا يتأتى للجميع، فإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات، ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية.² و النفاذ إلى النص الديني بهذه الحال لا يتحقق إلا: "للإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره... وفي هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والاشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية، ويصبح القرآن خاليا من الإلغاز أو الرمز اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المخفية وراء مستوى الظاهر اللغوي العرفي."³

إذن فالتأويل عند ابن عربي يتجلى: "على مستوى الوجود والنص القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة، والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل بحكم أنه تجاوز أفاق الوجود الخيالي الظاهر، وتلقى العلم الباطني النصي الذي لا احتمال فيه بوجه من الوجوه."⁴

ذلك أن المعراج الصوفي الذي يقوم به العارف كما يرى أبو زيد، ما هو إلا رحلة تأويلية يربط فيها بين الخطاب القرآني والوجود، ربطا وجوديا معرفيا ومن خلاله: "يرد كل ظاهر إلى باطنه وتنفذ من الكثرة إلى وحدتها الحقيقية، وتخرق الصور إلى حقائقها الروحية، وحين يصل الصوفي إلى الحقيقة يفهم

1. علي أحمد سعيد إسبر أدونيس: الثابت والمتحول بحث في الابداع والاتباع عند العرب دار العودة، بيروت، ط3، 1982، ج2 ص:92.

2. بنظر: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص:268.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:310.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:230.

الشريعة فهم أعمق، لأنه يفهم باطنها الحقيقي، ويصبح بذلك قادرا على النفاذ إلى مستويات النص نفاذا لا يستطيعه غيره.¹

وبهذا يصبح الذوق الصوفي أو العرفان الصوفي واحدا من أبرز المنطلقات التي نظر من خلالها نصر حامد أبو زيد للتأويل للاستفادة منها في تأصيل مشروعية قراءته التأويلية باعتبارها قراءة تصل إلى فهم أعمق للخطاب القرآني، وذلك لاقترب فلسفة ابن عربي من الفكرة الأساسية التي يريد التأسيس لها بحيث يجد بأن ابن عربي: " يقترب اقترابا شديدا من فهم معضلة (القصد / النص / الفهم) حيث يرى أن للغة قوة دلالية في ذاتها تجعلها قابلة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة الوضعية الظاهرة للغة.²، وإذا كانت كذلك فهي أكثر تعقيدا على مستوى الوجود الباطني لدلالة اللغة، لتوتر العلاقة بين جانبي الدلالة والإسناد في الكلام على مستوى الأفراد والتراكيب.

ج- البعد البرهاني (الفلسفي):

بعد البعدين المجازي في فلسفة المعتزلة و العرفاني في فلسفة الصوفية يرتكز نصر حامد أبو زيد على البرهان الفلسفي كبعد ثالث يحاول من خلاله التأصيل لمشروعية قراءته التأويلية، من خلال دراسته لفلسفة ابن رشد (ت595هـ).

لقد انشغل فلاسفة المسلمين بقضايا التأويل شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام والمتصوفة فاكتمت بذلك بجلّة فلسفية، ارتقى من خلالها إلى النظر في الإشكالية العميقة في التراث العربي الإسلامي، حيث يمثل ابن رشد التيار النقيض للتيار الرفض للتأويلات العقلية في الخطاب القرآني، ذلك أن النظر العقلي في قضايا الشريعة لا يقف على النقيض تماما مع الدين - حسبه - ولا يتعارض مع مبادئه الإيمانية، إذ إن الحكمة صاحبة الشريعة وهي ضالة المؤمن.

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 149.

2. نصر حامد أبوزيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 100.

فابن رشد يرى بأن يكون التأويل حلاً إذا خالف النظر البرهاني الظاهر الذي نطقت به الشريعة حيث يعرف التأويل بأنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي."¹

فالتأويل بهذا المعنى في رأي ابن رشد هو العنصر الحاسم في الخلاف بين النظر البرهاني والشريعة ولا مبرر لأن يوصف أهل التأويل بأنهم خرقوا الاجماع الشرعي - على حد وصفه-، وحثه في ذلك أن عالم الشرع يفعل الأمر ذاته عندما يتصدى للاجتهد في أحكام الشريعة ذلك أنه: "في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله."²

وبما أن الخطاب الشرعي موجه لعامة الناس على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية، يصبح التأويل ضرورة عقلية ملحة. إذ يصبح العاصم من التعارض بين الخطاب القرآني والنظر البرهاني، كونه الآلية المثلى التي يمكن من خلالها المحافظة على انفتاح الخطاب القرآني على تعدد القراءات.

يثني نصر حامد أبو زيد على رأي ابن رشد في عدم التعارض بين البرهان والشرع وضرورة التأويل إن حدث ذلك عندما يقول: "هكذا انتهى ابن رشد إلى أن البرهان الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي -أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع. وينتهي كذلك إلى أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخالف للبرهان لا بد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفصيله."³ ويؤكد- أبو زيد - على ضرورة المعرفة بالبرهان الذي يرى بـ: "أنها هي المعرفة التي تكشف شفرة

1. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص: 97.

2. أبو الوليد ابن رشد: المرجع نفسه، ص: 99.

3. نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة و الحقيقة، ص: 274.

العلامات في العالم، وهذا الكشف ضروري بدوره لفهم القرآن¹، باعتبار أن الفلسفة في نظر ابن رشد ليست شيئاً أكثر: "من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم."²، إذن فموجودات الكون في خلقها ودقة إتقان صنعها، هي آيات دالة على الله جلّ شأنه، ومتى كان الإنسان قريباً إلى هذه الموجودات بالتأمل والتدبر والمعرفة، كان قريباً إلى صانعها ومدبر شؤونها، ويرى بأن السبيل إلى ذلك إنما يكمن في البرهان العقلي، الذي تعد الفلسفة الأرض الخصبة له، وهو ما جعل: "الربط بين المعرفة والقرآن سهلاً ميسوراً، من حيث إن المعرفة الفلسفية هي تأمل الآيات في العالم بالبرهان، والمعرفة الدينية هي فهم الآيات القرآنية في القرآن."³، ولعل الآيات الدالة على التدبر وإمعان النظر في الموجودات الكونية كثيرة في القرآن الكريم، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾⁴، وقوله في سورة الجاثية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَاءَ السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾⁵، وقوله في سورة الغاشية: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾⁶. وغيرها كثير، وكلها آيات يدعوننا من خلالها الله إلى التفكير والتدبر، ووجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معاً على حد قول ابن رشد، الذي يرى بأنه: "إذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 272.

2. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال، ص: 85/86.

3. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 271.

4. سورة الأعراف: الآية: 185.

5. سورة الجاثية: الآية: 13.

6. سورة الغاشية: الآيات: 20/17.

وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي، والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه، وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس الذي منها تركّب، أعني المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع. الممثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزل الآلات من العمل.¹

من خلال ما تقدم من شروط للبرهان العقلي استطاع ابن رشد الربط بين المعرفة و القرآن والذي من خلاله كما يذهب أبو زيد استطاع: " أن يدمج المعرفة البرهانية مطلبا في بنية النص، أي استطاع أن يجعل العلم البرهاني أحد المقاصد الأساسية. واستطاع بذلك أن يردم الفجوة بين النقل والعقل وبين علوم العرب وعلوم الأوائل، أو إذا شئنا استخدام لغة محمد عابد الجابري ومصطلحاته، - استطاع أن يزيل الفجوة بين البيان والبرهان.²، وينتهي إلى أن: "هذه المعرفة بالبرهان ضرورية لأنها هي المعرفة التي تكشف شفرة العلامات في العالم، وهذا الكشف ضروري بدوره لفهم القرآن.³

إذن فاستناد نصر حامد أبو زيد في مشروعية قراءته التأويلية على النظر البرهاني في الفكر الفلسفي لابن رشد إنما كان لاعتباره أحق من يمثل التيار العقلاني في التراث العربي الإسلامي الذي يؤسس لمشروعه التأويلي على أساس فقهي متين، ذلك أن البرهان هو الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي: " والحقيقة التي لا يجوز مخالفتها، وكل ما ورد مخالفا للحقيقة البرهانية لا بد من رده بالتأويل إلى

1. أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال، ص: 88/87.

2. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 272.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 273/272.

تلك الحقيقة.¹، بالإضافة إلى: "دفاعه عن المعرفة الحقة بصرف النظر عن مصدرها، بل وبصرف النظر عن عقائد المنتجين لها..."²، ويخلص بعد دراسته للفلسفة عند ابن رشد، والمجاز عند المعتزلة إلى أن: "معرفة العالم - سواء بالاستدلال العقلي البرهاني أو بمناهج العلم المعاصر وتقنياته - مدخل أساسي وجوهري لفهم الكلام الإلهي، وذلك على أساس أن الكلام الإلهي لا يقع دلالة إلتاسيسا على الدلالة الذاتية للموجودات التي خلقها الله وبثها في العالم."³

د. البعد اللغوي للبلاغة والنحو العربيين:

يستمر نصر حامد أبو زيد في التأسيس لمشروعية قراءته التأويلية، فبالإضافة إلى ما تطرقنا إليه سابقا يستند في منطلقه الرابع على النظام اللغوي للبلاغة والنحو العربيين معتمدا في ذلك على آراء عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) إمام البلاغة العربية بلا منازع، الذي كشف من خلال دراسته عن مجموعة القوانين والآليات التي تعمل على تنظيم الخطاب اللغوي للوصول إلى إحداث عملية تواصل بين المرسل والمتلقي، والقائم على العقل بوصفه مرجعية لهذا النظام، وجهود سبويه (ت180هـ) إمام النحو بلا منازع، الذي عكف على نقل العلامات اللغوية إلى معان وسّعت دائرة الفهم، وبخاصة الخطاب القرآني الذي يمثل النظام اللغوي تمثيلا دقيقا⁴

يقرّر الجرجاني أن: "الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محال تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتوآصفه البلغاء فكرا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 274.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 275.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 277.

4. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 190/191.

من الظن، ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه. وكيف تكون مفكرا في نظم الألفاظ، وأن لا تعقل لها أوصافا وأحوالا. إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا"¹، فمغزى كلام الجرجاني أنه يتخلى عن تلك العلاقة الميكانيكية لترتيب الكلام، ليتجه في المقابل إلى كشف أنظمة تشكيل الدلالة اللغوية وكيفية إنتاجها، حتى تتحقق العلاقة التبادلية للغة، بوصفها نشاطا جماعيا.

فالجرجاني يرى أنه ليس من الممكن أن تكون الألفاظ هي المقصودة قبل المعاني باللفظ والترتيب فهذا وهم لا يتخيل، حيث يؤكد على شدة الترابط بين الفكر واللغة وعدم إمكانية الفصل بينهما، وأن عملية التفكير بالمعاني سابقة لعملية التفكير بالألفاظ، وأن عملية نظم الكلام وترتيبه ضمن الترابط العضوي بين الفكر واللغة يتطلب جهودا فكرية في المعاني قبل عملية التفكير في تنظيم الألفاظ وترتيبها حسب ترتيب المعاني في النفس وتناسق دلالاتها، وذلك كي تتلاقى معانيها وفق ما يرضيه العقل، حيث تدخل هذه القضايا فيما يسميه الجرجاني النظم، أو ما يصطلح عليه حديثا بنظرية النظم، إذ تكاد قضايا النظم التي اشتغل عليها الجرجاني في القرن الخامس للهجري هي نفسها التي تشتغل عليها الأسلوبية المعاصرة اليوم، يقول أبوزيد: "إن مفهوم النظم عند عبد القاهر يقترب إلى حد كبير من مفهوم الأسلوب ويصبح النظم الذي يضع علم النحو قواعده، هو علم دراسة الأدب، أو علم الشعر، ويمكن لنا أن نقول إن علم الشعر عند عبد القاهر يقوم على أساس لغوي مكين."²، حيث إن دراسة الجرجاني للشعر كانت من قبيل بيان إعجاز القرآن الكريم، وهو الذي يقرّ بأن: "دراسة الشعر أو النصوص الأدبية عامة واكتشاف قوانين تشكيلها وكيفية إنتاجها للدلالة، مدخل ضروري لا غنى عنه لدراسة النصوص الدينية."³، ويعتقد أبوزيد في السياق ذاته أن: "الذين يهونون من قدر الشعر ومن قدر العلوم اللغوية التي تعدّ أدوات لدراسة الشعر، إنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهمه."⁴

1. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، بيروت، دار المعرفة، د ط، 1982، ص: 43.

2. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 162.

3. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 93.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 93.

أبوزيد من خلال دراسته للنظم عند عبد القاهر يقرّ بأنه لم يكتب فيها بآراء من سبقه، واقترب في طرحه لها من الفكر الأسلوبى المعاصر¹، الأمر الذي جعل عديد النقاد المعاصرين يرون بأن عبد القاهر فلتة من فلتات زمانه. وفي ذلك يقول سيد قطب: "رحم الله عبد القاهر لقد كان النبع منه على ضربة معول فلم يضربها."²

يذهب أبو زيد إلى أن عبد القاهر الجرجاني وصل إلى حقيقة أساسية وهو بصدد بحثه عن وجوه الإعجاز الذي يعدّ في: "حقيقته بحث عن خصوصية النص في علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة فإن الحقيقة التي وصل إليها عبد القاهر لها مغزاها الهام بالنسبة لنا اليوم.... هكذا يتعامل عبد القاهر مع القرآن نصا لغويا لا يختلف عن غيره من النصوص إلا في درجة استشاره القصوى للقوانين العامة المنتجة للنص."³، حيث أراد من خلال قوله إثبات أن النص القرآني نص لغوي، شأنه شأن غيره من النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة معينة، وينتهي إلى أن النصوص الدينية ليست نصوصا مفارقة بأي حال من الأحوال، وأن: "المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي."⁴

إذن فمنهج الجرجاني يستند إلى نظرة في اللغة تماشى مع ما توصل إليه علم اللسان الحديث من رمزية اللغة، و اعتبارها مجموعة من العلاقات تتعالق فيما بينها، لا مجموعة من الألفاظ فحسب، وعلى هذا الأساس أقام تفكيره اللغوي في النقد.

بالانتقال إلى سيبويه الذي حاول في مهمة الكشف عن النظام اللغوي العربي إرساء معالم نظرية عربية في تأويل النصوص من خلال طريقة معالجته للقضايا النحوية في كتابه "الكتاب" الذي يثني عليه

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 157.

2. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص: 33.

3. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 94/93.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 92.

الجابري ويصفه بالمرجع الأوّل للنحو فيقول: "النحو العربي كما نقرأه في مرجعه الأوّل (الكتاب) ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم، والكتابة الصحيحة باللغة العربية، بل هو أكثر من ذلك، قوانين للفكر داخل اللغة، وبعبارة بعض النحاة القدماء: النحو منطق العربية. وهذا ما كان يعنيه تمام الوعي سائر البيانين إذ كانوا يعتبرون كتاب سبويه كتاباً في علم العربية: نحواً ولغة وبلاغة ومنطقاً.¹ ذلك أنه كان يحدد للجملة العربية جهاتها المنطقية كالحسن والقبح والتناقض، وهي جهات لا تتعلق بالنطق والكتابة، ولا بقواعد اللغة، وإنما هي معايير تتعلق بالمعنى، وبالتالي فهي من قواعد التفكير، أو قانون الفكر: المنطق.² ومن شأن ربط النحو بآليات التفكير المنطقي بهذا الشكل أن يكشف لنا عن القرائن اللغوية، التي تعدّ غاية التحليل اللغوي، ولعل أهمها قرينة التعليق التي تعتبر الفكرة المركزية في النحو العربي؛ والقصد من التعليق إنشاء العلاقات بين المعاني النحوية بواسطة القرائن اللفظية والمعنوية، والتي اعتبرها تمام حسان أذكي محاولة لتفسير العلاقات السياقية في تاريخ التراث العربي إلى الآن.³

لقد ثمن نصر حامد أبو زيد جهود سبويه في الكشف عن القوانين التي تتشكّل وفقها النصوص اللغوية، وعدّ كتابه كتاب تأويل، حيث خصّه بالدراسة في كتابه: إشكاليات القراءة وآليات التأويل تحت عنوان التأويل في كتاب سبويه، وهو يقصد بالتأويل: "الكيفية التي يعالج بها سبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السيميوطيقي"⁴، وهو يريد من خلال كلامه أن: "اللغة هي موضوع الدراسة التي طرحها سبويه في الكتاب، فهي بمثابة النص الذي يحاول القارئ اكتشاف آلياته وصولاً إلى دلالاته ومغزاه"⁵ وينتهي إلى أن سبويه يقدّم: "في الكتاب رؤية عامة واسعة شاملة هي التي يعيننا اكتشافها هنا من خلال البحث عن وسائله التحليلية - والتأويلية في الوقت نفسه - لاكتشاف أسرار اللغة،"⁶

1. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص: 47/46.

2. محمد عابد الجابري: المرجع نفسه، ص: 55/54.

3. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط3، 1985، ص: 186.

4. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 185.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 185.

6. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 185.

الجرجاني و سبويه من خلال مجهوداتهما قاما بإمطاة اللثام عن القوانين التي تحكم النظام اللغوي سواء في النحو أو البلاغة، وساهما في إنضاج مبحث المجاز، وجعله يتجه نحو تأسيس القواعد النظرية للتعامل مع تأويل النصوص، من خلال أدوات أكثر دقة وصرامة، كما ساهمت دراستهما في فتح المجال أمام توسيع دائرة الفهم والتأويل انطلاقاً من انتقال العلامة من النص إلى المعنى.

إذن هكذا كان نصر حامد أبوزيد يؤسس لمشروعية قراءة ته التأويلية من خلال تمثل المعاني الكثيفة رمزياً، والتي لا يمكن استعابها وفهمها وتدبرها إلا من خلال النظر العقلي، والبرهان الفلسفي والذوق الصوفي، والتفكير اللغوي المنطقي، حيث نرى بأنها منطلقات أصيلة تستمد أصلتها من التراث العربي، تجعل الخطاب القرآني منفتحاً أمام تعدد القراءات، وهو الشيء الذي يمكن من الحفاظ على حيوية الخطاب القرآني ونظارته أمام اختلاف الأزمنة وتباعدها عن زمن التلقي.

هـ- البعد الحدائي الغربي:

بالإضافة إلى الأبعاد السابقة والتي تستمد أصلتها من تراثنا العربي الإسلامي، يتجه أبوزيد في إطار سعيه لتأصيل مشروعية قراءته التأويلية إلى استعارة ما أنتجته الحداثة الغربية من آليات ومناهج. إذ نجد لها حضوراً كبيراً في مؤلفاته، آملاً الاستفادة منها بالوصول إلى النتائج التي وصل إليها علماء الغرب في تطبيقهم لآليات هذه المناهج على النصوص، وحثته في ذلك: "بأننا في حالة حوار جدي، وأننا يجب أن لا نكتفي بالاستيراد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه التاريخي والمعاصر".¹، إيماناً منه بعالمية الفكر من جهة، و الثقافة الحاصل بين مختلف الحضارات العالمية من جهة أخرى الأمر الذي: "يخلصنا من الانكفاء على الذات والتقوقع داخل أسوار تراثنا المجيد وتقاليدنا الموروثة".²، حيث يعتبر بأن الحوار مع مختلف الثقافات الأخرى أساساً فلسفياً لأي معرفة ويؤكد على حاجة الثقافة العربية الإسلامية إلى ذلك.

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 14.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 14.

وفي إطار بحثه عن الآليات المثلي التي تمكّنا من فهم صحيح للنصوص، وجد في الهيرمينوطيقا الإجابة عن كثير الأسئلة التي كان يطرحها حول ثلاثية النص/المفسر/المؤلف؛ ذلك أنها تعالج النصوص من مختلف زواياه خاصة زاوية المفسر/النص الذي يعتبرها ركيزة أساسية عند فلاسفة الهيرمينوطيقا وهي: "الزاوية التي أهملت إلى حد كبير في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون حتى العصر-الحديث."¹ وبتركيزها على ثلاثية المؤلف/ النص/ المفسر تحاول الهيرمينوطيقا تأسيس العلاقة بينها على أساس جديد.²

وبتطبيقه للهيرمينوطيقا يحاول أبو زيد إيجاد حلول للإشكالات المعرفية التي تواجه الباحث على مستوى دراسة التراث، حيث فتحت هذه الأخيرة آفاقا واسعة في النظر إلى دور المفسر في قراءة النصوص.

ينطلق أبو زيد من فلسفة غادامير ويعتبرها: "نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسر-بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن."³، إذن فمهمة الهيرمينوطيقا حسبه تتمثل في إعادة قراءة تراثنا الديني الإسلامي من منطلق الوعي العلمي بالتراث.

ويتقاطع أبو زيد في كثير من أفكاره مع فلسفة غادامير فيما يتعلق بتفسير النصوص، خاصة ما تعلق منها بجهة النص/ المفسر، الذي يعتبره الحلقة الأهم في العملية التأويلية، خاصة فيما يتعلق بتكوينه الثقافي الذي يظهر من خلال الافتراضات القبلية التي ربطها غادامير بعنصر الفهم، من خلال تأكيده بأن: "الفهم لا يمكنه أن يتحقق إلا إذا استعمل الفرد الذي يريد أن يفهم افتراضاته المسبقة."⁴؛ ذلك أن المفسر في قراءته للنصوص إنما يكون متشعبا بأفكار وافتراضات حول هذا النص، وهو الأمر الذي يتفق فيه مع أبي زيد حينما يذهب إلى أنه في: "فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ بل نبدأ -كما في فهم

1. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 13.

2. ينظر: نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 17.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 49.

4. هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل، تر: شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص: 87.

الوجود- من معرفة أولية عن النص ونوعه.¹ والقصد من ذلك أن النصوص لها تصورات مسبقة في ذهن القارئ مهما كان نوع هذه النصوص، ينطلق في تفسيره لها وفق تلك التصورات، من خلال عملية حوارية هي أساس عملية الفهم التي لا تقوم إلا على نوع: "من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب، من خلال الوسيط المشترك. وهكذا يتغير مفهوم الفهم نفسه من أن يكون عملية تعرف عقلية، إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها."²

عملية الفهم أو تاريخية الفهم التي يلتقي في كثير من تفاصيلها أبو زيد مع فلسفة غادامير باعتبارها عملية آنية ترتبط بالزمن الحاضر، ذلك أن المفسر في قراءته للنصوص لا يستطيع أن يخرج بأي حال من الأحوال عن فهم عصره، ولا يستطيع أن يفسرها وفق فهم العصور السابقة، وهو ما يعرف عند غادامير بالزمنية التاريخية³، حيث يؤكد أبو زيد هذه الزمنية فيقول: "علاقتنا بالتاريخ - وفهمنا له - تقوم على الجدل والحوار لا على الانصات السلبي، تماما كما أن تلقينا للعمل الفني عملية جدلية تقوم على ما يطرحه علينا من أسئلة هي التي شكّلت وجوده."⁴، وبهذا الشكل لا يستطيع المؤول أن ينفصل عن محيطه الثقافي الراهن الذي ينتمي إليه والذي تشكّل من مجموع التقاليد التي انتقلت إليه عبر الزمن، والذي لا يستطيع أن يفسّر النصوص إلا من خلاله، ويصبح بذلك: "النص الأدبي - والشكل الفني - وسيط ثابت بين المبدع والمتلقي، وعملية الفهم متغيرة طبقا لتغير الآفاق والتجارب."⁵

وهما بذلك يقولان بمبدأ ثبات النصوص وتغير تأويلاتها مع تعاقب الأزمان، وتعدد الثقافات الأمر الذي يخلق حيوية و نضارة لهذه النصوص، عندئذ تصبح مهمة التأويل تتجاوز مسافة الزمن

1. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وأليات التأويل، ص: 33.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 27.

3. نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني رؤية نقدية نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1992، ص: 116.

4. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وأليات التأويل، ص: 42.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 42.

والتاريخ، مساهمة للتطور الحضاري بمختلف مستوياته، وبهذا يحدث التواصل والتفاعل بين التراث والمعاصرة، ويصبح حينها التأويل تناص الحاضر والماضي في ضوء معطيات العصر.

و ما دامت عملية الفهم تتأسس من خلال راهن القارئ وثبات النص فإن الأمر ينتهي بالقول بنسبية المعاني وتغيرها عبر الأزمان والحقب.

هذا الجدل القائم بين أفق القارئ وأفق النص هو المحرك الأساسي لعملية التأويل، وتبعاً لذلك تتعدد القراءات والمعاني، حينها يصبح التأويل لا نهائياً، من خلال خضوعه لجدلية الواقع والتاريخ وفي ذلك يقرّ أبو زيد بأن: "النص حين يكون محورا للحضارة أو الثقافة، لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته".¹

ومن خلال تقارب الرؤى بين غادامير ونصر حامد أبي زيد، فلا يرى هذا الأخير حرج في توطين الهيرمينوطيقا في العقل العربي الإسلامي كبديل مفاهيمي يمكننا من خلاله: "إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - للنص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معا - على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أياً كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر - أو ذاك".²

ومن خلال الهيرمينوطيقا عند غادامير وهو الأمر البارز في كتاباته حاول نصر حامد أبو زيد الاستفادة من التأويلية الغربية الحديثة بمختلف آلياتها في التأسيس لمشروع قراءته العلمية للتراث، والكشف عن الحقيقة المتوارية خلف حجب النص.

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 09.

2. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 49.

2- منهج نصر حامد أبي زيد في الإقناع بقراءته التأويلية:

بعد أن عرّجنا على الأبعاد التي أسس نصر حامد أبوزيد من خلالها لمشروعية قراءته التأويلية كقراءة علمية جديدة للتراث تتجاوز القراءات السابقة، والتي تجمع في آلياتها الإجرائية بين التراث العربي الإسلامي كمبدأ أصيل، و الحداثة الغربية وما أنتجه من مناهج وآليات كمبدأ معاصر، سنحاول أن نبين المنهج الذي سلكه، والحجج التي ركّز عليها في إقناع القارئ بقراءته التأويلية.

في تبعية لمشروع أبوزيد أستطيع القول بأن منهجه في إقناع القارئ بجدوى قراءته التأويلية مبني على ثلاث نقاط أساسية هي:

أ. القول ب: التأويل فعل المتقدمين:

يذهب نصر حامد أبوزيد إلى أن القراءة التأويلية أو التأويل كمصطلح وكممارسة متجذر في التراث العربي الإسلامي ولا يعدّ خروجاً عنه؛ أي التراث لارتباطه بقضية الخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، وطبيعة الصراع العقائدي الذي تولّد عن الصراع السياسي الناتج عن أزمة الخلافة، وإلا كيف نفسّر ما جاء في هذا التراث من مصنفات تعتمد التأويل كآلية في تفسير النصوص، خاصة النص القرآني أو تشير إليه كمصطلح مرادف للتفسير، ويعتمد في ذلك على مجموعة من المتقدمين، رأى بأنهم من أرسوا دعامة التأويل، ولعل أبرز الأسماء التي وقف عندها نجد عبد الله بن عباس رضي الله عنهما الذي يرى بأن اجتهاداته في تفسير النص القرآني: "لم تكن بعيدة عن جو التأويل والجدل الديني الذي بدأ بانشقاق الخوارج على علي بن أبي طالب نتيجة رفضهم لمبدأ التحكيم".¹، والذي كان - حسبه - يستعمل اللفظة على غير معناها الظاهر في جداله لهم حيث يشير إلى: "أن هذا الاحساس المبكر بتعدد الوجوه في التعبير القرآني ينبى عن تصور ما لإمكانية تعدد الدلالة".²، ويذكر أن ابن عباس رضي الله عنهما قد أوّل لفظة الكرسي في آية الكرسي بعد أن اشتدّ الجدل واتسع مداه ب: العلم مشيراً إلى أن تأويله: "يقربنا من

1. نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 95.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 96.

جو التأويل الاعتزالي الذي يهدف إلى نفي مشابهة الله للبشر أو حلوله في المكان.¹ مؤكدا على أن المفسر في العصر الأوّل لم يكن بمنأى عن الجدال العقائدي الدائر في ذلك الوقت، الأمر الذي يحتم عليه إخضاع النص القرآني لمناهج التحليل انطلاقاً من ذلك الواقع، و يؤكد أن استخدامه لهذه الوسائل التحليلية في التفسير لم يخرج عن دائرة ذلك الجدل، ويخلص إلى أنه: " لا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم خاصة ابن عباس - الذي نظر إليه أنه ترجمان القرآن - لا يتجاوز إطار التأويل.²"

وفي معرض حديثه عن ابن عباس رضي الله عنهما يعرّج أبو زيد على تلميذه مجاهد بن جبر (ت104هـ)، الذي يقرّ بأنه أوّل نصوصا من القرآن الكريم على غير ظاهرها في حديثه عن لفظ " الشبه " أو " المثل " فيقول: " لقد استخدم مجاهد - تلميذ ابن عباس - هذا المصطلح في تأويل آية على غير ظاهرها وهو تأويل استنكره الطبري استنكاراً شديداً.³، ويعزو ذلك إلى تجاذبات الصراع الجدلي القائم آنذاك فيقول: " لم يكن مجاهد بعيداً عن الجدال العقائدي، وما يحكى عن نزعة العقلية، وما نسب إليه من الميل إلى تتبع التصورات الأسطورية بالدرس والفحص، والانتقال بنفسه إلى الأماكن التي يتصل بها شيء من الخوارق الخرافية، ليجد لنفسه تفسيراً لها عن عيان وشهادة.⁴، ويذهب إلى أن: " تأويلاته الكثيرة لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزالية.⁵"

و ينتقل بعد ذلك إلى شخصية مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) - والذي كنا قد ذكرناه في مستهل هذا الفصل في معرض حديثنا عن المنطلقات التي أسس من خلالها أبو زيد لمشروعية قراءته التأويلية - في قوله بالمجاز وتعدد الدلالة، وهو مبدأ القراءة التأويلية التي يدعو إليها، حيث يعتبر أن كتابه " الأشباه والنظائر " أوّل كتاب في تحليل النص القرآني؛ من خلال منهج صاحبه في التعامل مع النصوص

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 96.

2. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 12.

3. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 97.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 97.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 97.

فيقول: " وكتاب مقاتل يتعرض لبعض الألفاظ والعبارات، بل والحروف أيضا، التي وردت في القرآن ويحاول أن يحصر وجوه معاني هذه الألفاظ والعبارات والحروف مستشهدا على كل وجه من هذه الوجوه بمجموعة من الآيات القرآنية.¹، و يرجع تغيير دلالة الألفاظ والعبارات لتعدد السياقات التي وردت فيها ذلك: "أن فكرة انتقال الدلالة من معنى إلى معنى باللفظ الواحد كانت واردة في ذهن مقاتل، وإن لم يشغل نفسه بمحاولة الكشف عن العلاقة القائمة بين هذه الدلالات أو الوجوه المختلفة للفظ الواحد.² ويؤكد على أن استعماله لمصطلح "وجوه" في حديثه عن المعاني كفيل بأن: " يؤكد وجود ذلك الإحساس بتعدد الدلالات في اللفظ الواحد واختلافها من سياق إلى سياق ومن تركيب إلى تركيب.³، إذ يذكر في تبيانه لتعدد دلالات الحروف عند مقاتل أن التأويل ليس معناه الانتقال من الأصل إلى الفرع لأنه: " لا يشير في أي من هذه الحروف أو الأدوات إلى وجه أصلي ووجوه فرعية أو ثانوية، بل تتساوي وجوه الحرف الواحد في إمكانية ورودها.⁴، و ذلك بخلاف الألفاظ و العبارات.

في دراسته لمقاتل بن سليمان يشير أبو زيد إلى ذكر جملة القضايا التي أول فيها النص على غير ظاهره، كظاهرة التجسيد والإرجاء، والتزويه والتشبيه، و التوحيد وينتهي إلى أن تفسيراته للنصوص إنما كانت مبنية على التأويل القائم عن التزويه البعيد عن التجسيد والتشبيه. ويعتبر "الأشباه والنظائر" أقدم كتاب درس معاني الحروف، في إشارة إلى أن التأويل عند الأقدمين لا يختلف عن القراءة التأويلية من خلال آليات المناهج المعاصرة، معتبرا أن: " تفسير القرآن أو الدراسات القرآنية عموما، كانت في الحضارة الإسلامية هي البيئة التي نضجت في أحضانها كل فروع

1. نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 98.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 98.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 98.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 99.

الدراسات اللغوية والبلاغية.¹

و في سياق إثبات أن التأويل ديدن المتقدمين يشير نصر حامد أبو زيد إلى أن: "رسالة الحسن البصري" في القدر "أقدم ما تحت أيدينا من وثائق الخلاف العقائدي، وما ارتبط من التأويل بهدف إثبات فكرة معينة، وهي مسؤولية الإنسان عن فعله، ونفي مسؤولية الله عن أفعال البشر."²، مؤكداً على أن: "منهج الرسالة و أسلوبها الجدلي يعدان بذورا طبيعية لنهج الفكر الاعتزالي وأسلوبه حتى عصر القاضي عبد الجبار."³، حيث أراد القول بأن أسلوب الحسن البصري الذي وظّفه في رسالته تلك والذي حاجج من خلالها خصومه ودحض آراءهم، إنما كان النواة الأولى التي تأسس من خلالها الفكر الاعتزالي حتى قبل أن تظهر مصطلحات هذا الفكر.

و في معرض إقراره التأويل عند المفسرين ينتقل أبو زيد إلى أبي عبيدة الذي يعدّه أوّل من سلط الضوء على لفظ "المجاز" ويعتبر بأنه ليس: "بعيدا عن جو التأويل."⁴، ذلك لأنه: "قد أسهم إسهاما له أهميته في قضية التأويل."⁵، واعتبر أن: "تداخل مصطلحات المجاز والتشبيه والمثل مع التأويل عند أبي عبيدة [جعل] هذه المصطلحات - باعتبارها طرائق للتعبير - وسيلة للتأويل لإخراج الآية عن ظاهرها الموهم بالتشبيه أو الظلم إلى معنى ينفي عنها هذا الإيهام."⁶، وجرياً على ذلك: "فمن الطبيعي أن يتوقف أبو عبيدة عند الآيات التي يوحى ظاهرها بمشابهة الله للبشر ليؤولها تأويلا يتفق مع التنزيه والتوحيد الذي آمن به كل من الخوارج والمعتزلة."⁷، معنى ذلك أن أبا عبيدة استعمل المجاز لنفي التشبيه عن الذات الإلهية

1. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 99.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 147.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 147.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 154.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 154.

6. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 154.

7. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 154.

الذي اتخذته المعتزلة أساس منهجها.

ويصل بعد دراسته للتأويل عند أبي عبيدة إلى أن: "الربط بين التأويل والمصطلحات البلاغية يؤكد أنهما وجهان لعملة واحدة كما قلنا من قبل، ومن جهة أخرى فكل هذه الآيات التي تعرض لها أبو عبيدة سيتناولها المعتزلة بالتفصيل.¹، و يفسر التفصيل بأنه: "الفارق بين المتقدم والمتأخر."²، و ينتهي إلى أن: "المنحى العام للتأويل يظل واحدا."³

ومثلما أثبت أن التأويل هو منهج أبي عبيدة في دراسته نجد أبا زيد يقرر أن التأويل هو ديدن الفراء ذلك أن: "الآيات التي توقف عندها الفراء ليؤولها من وجهة نظر اعتزالية كثيرة، وتغطي كثيرا من جوانب الفكر الاعتزالي."⁴، ويؤكد على أنه: "قد مهد السبيل في كثير من الآيات لكثير من المعتزلة بعده ليسيروا على نفس الطريق الذي مهده."⁵، و يقر بأن تأويلاته: "تتفق في مجملها مع تأويلاتهم وإن أضيف لها بعض التفاصيل الكلامية والفلسفية بعد ذلك."⁶

وينتهي أبو زيد بعد دراسته للفراء بأنه ليس بالضرورة أن تتفق القراءات التأويلية ذلك أن الفراء: "في أمثلة كثيرة يختلف مع معاصره- أبي عبيدة- في تأويل الآيات وشرحها."⁷، وهذا الاختلاف والتعدد في الرؤى هو أساس قراءته التأويلية التي ينادي بها من خلال مبدأ انفتاح التأويل.

ومثلما أكد أبو زيد على استعمال التأويل عند المتقدمين كآلية لتفسير النصوص خاصة النص القرآني على اختلاف قراءات أصحابها لاختلاف مشاربهم الفكرية، فإنه يؤكد استعمال قدامى المفسرين

1. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ، ص: 155.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 155.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 155.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 156.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 162.

6. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 162.

7. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 162.

لمصطلح التأويل كمرادف للتفسير ذلك أن: " كلمة تأويل هي التي استخدمها قدامى المفسرين أمثال محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ) الذي أطلق على كتابه في التفسير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ويبدأ دائما تفسيره للآية بقوله: "القول في تأويل قوله تعالى" وهذا كله يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر.¹، ويواصل أبو زيد تتبع استعمال مصطلح التأويل كنوع من التفسير في الأشياء التي تتطلب النظر فيها بعمق من خلال ما يشير به إلى سبويه الذي: " يكثر من استخدام كلمة التأويل إزاء العبارات التي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق، وفي المقابل يستخدم كلمة تفسير للدلالة على الوضوح."²

و يخلص في الأخير إلى أن: " إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية في بناء العلم -وفي بناء العلوم الإنسانية خاصة - إنكار لا يضّر إلا صاحبه."³، ويرجع الدلالة السيئة التي اكتسبها مصطلح التأويل إلى معركة الصراع الأيديولوجي التي انتهت بفرض المذهب الأشعري كمذهب رسمي للدولة فيقول: " التمايز بين مفهوم التأويل والتفسير من حيث الدلالة قد تمّ توجيهه في مرحلة متأخرة من معركة الصراع الأيديولوجي بين الفرق والاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة - وغالبا مع سيادة المذهب الأشعري واتخاذ المذهب الرسمي للدولة بعد القضاء على الاعتزال مع أوائل القرن الخامس - على أساس مذهبي، فصار التفسير هو ما يقدمه المذهب الرسمي من تأويلات، وأصبح ما يقدمه الخصوم تأويلا زائغا عن الحق والصحة، ووصم هؤلاء الخصوم بأنهم من الذين في قلوبهم زيغ. ثم صارت كلمة تأويل من بعد ذات دلالة سيئة من المنظور الديني الذي ساد واستقر."⁴، كما يرجع الهجوم على تأويلات النحاة إلى

1. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 192.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 193.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 223.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 193.

الأمر نفسه حيث يقول: "وأغلب الظن أن الهجوم على تأويلات النحاة وأقيستهم وعللهم من المحدثين ليس إلا صدى لهذا التوجيه الأيديولوجي".¹

والخلاصة أن أبازيد في إطار سعيه لإضفاء الشرعية على توجهه التأويلي يستند على فلسفة المعتزلة ويعتبرها النموذج التأويلي باعتبار أن التأويل نضج من خلال فكرهم، وأن ما سبقهم من حالات تأويلية عند بعض العلماء والمفسرين إنما كان يمثل مرحلة التأسيس لفلسفتهم التأويلية، لذلك نجد ينقل أحكامهم ونقاشاتهم التي نقلت عنهم ليستدل بها على مشروعية ما يريد التأسيس له، وهو أن التأويل من حيث إنه آلية لفهم الخطاب عميق الدلالة كاستعمال وكمصطلح أصيل أصالة تراثنا العربي الإسلامي وليس خروجاً عنه كما يدعي غيره من منكري التأويل.

ب- القول بـ:أفضلية التأويل على التفسير :

بعد أن أكد لنا بأن التأويل كان دأب المتقدمين من العلماء والمفسرين وديدهم، وأنه يستمد أصالته من التراث العربي الإسلامي نفسه؛ يواصل أبوزيد إقناعنا بمدى أهمية قراءته التأويلية من خلال القول بأفضلية التأويل في مقابل التفسير؛ أي الإعلاء من شأن الأول في مقابل الثاني مؤكداً في هذا المقام على أن: "استخدامنا لمفهوم التأويل وإصرارنا عليه، إنما هو بمثابة العودة إلى الأصل".²، و يرى أنه: "من الثابت تاريخياً أن مصطلح التأويل كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً".³؛ ومعنى ذلك أن التأويل كما يري ليس هو: "ذلك المرض الذي يجب التخلص منه في مفهوم المحدثين، بل هو في الحقيقة أداة هامة وأساسية من أدوات العلم ذاته".⁴، باعتبار أنه: "يعكس الرؤية العلمية للظاهرة في فترة تاريخية محددة".⁵، مشيراً إلى

1. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 193.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 194.

3. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص: 174.

4. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 192.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 192.

أنه: " ظاهرة هامة وأداة أصيلة في الثقافة العربية الإسلامية التي انطلقت من مركز أساسي هو النص القرآني.¹، وحثته في ذلك أن: الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضا أن نقول أنها حضارة التأويل.²

وفي صدد قراءته للتراث العربي الإسلامي يتنبّه إلى قضية مهمة في هذا التراث تتصل بتفسير النص القرآني وهي: " التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه التفسير بالمأثور وما أطلق عليه التفسير بالرأي أو التأويل، وذلك على أساس أن النوع الأوّل من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا [في حين أن] التفسير بالرأي أو التأويل فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير غير موضوعي؛ لأن المفسر فيه لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ من موقفه الراهن، محاولا أن يجد في القرآن (النص) سندا لهذا الموقف.³، مؤكدا في هذا المقام على أنه من الأفكار التي يجب إعادة النظر فيها تلك الأفكار التي: " تعلي من شأن التفسير وتغض من قيمة التأويل على أساس موضوعية الأوّل وذاتية الثاني.⁴، و هو أساس في رأيه بني على منطق متناقض لأن: " الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي، وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله [باعتبار أن] هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان، لأنه يحتوي على كل الحقائق ويعدّ جماعا للمعرفة التامة.⁵، ومنبّها إلى أن: " التمسك بهذا التفسير [التفسير بالمأثور] بوصفه التفسير الصحيح

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 192.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 219.

3. نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 15.

4. نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل، ص: 11.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 11.

استنادا إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين وهذا الربط [في رأيه] يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقرّ في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان.¹

ومن هذا المنطلق وباعتبار التراث ملكا جماعيا وجب علينا: "العودة إلى دراسة التراث مجددا خاصة التراث الديني [دراسة] تستهدف إعادة النظر في كل تلك المسلمات سعيا لتحرير المشروع الفكري للنهضة من بعده التلفيقي المسؤول عن حالة العجز الواضحة."²، وقد عزا حالة العجز والضعف هاته إلى الذين وقفوا ضد: "اجتهادات المسلمين من غير فقهاء أهل السنّة والجماعة داخل دائرة "الرأي المذموم" المحرم، بينما يصبح "رأي مقبول" خالصا لهم، وانتشر في كتب المتأخرين خاصة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم التحذيرات من التفسيرات الضالة والتأويلات المنحرفة."³

ومن ثمّ فإنّ مما يجب التنبه له أنه: "إذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير فإن وراء هذا التحوّل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في التراث."⁴

وسعيا للخروج من هذا الوضع يرى أبو زيد بأننا بحاجة إلى: "دراسات ودراسات من شأنها أن تعمق وعينا لا بتاريخ القرآن فقط - وهو أمر خطير في حد ذاته - بل بتاريخنا الثقافي والفكري في مجال نظرية، أو نظريات التأويل بصفة خاصة."⁵، شرط أن تتجاوز هذه الدراسات التوجيه الأيديولوجي في

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 222.

2. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 227.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 181.

4. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 219.

5. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 257.

ثقافتنا وفكرنا. وفي إطار سعيه الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير - إضافة إلى ما سبق - يرجع أبو زيد لإجراء مقارنة بينهما من الجانب اللغوي فيقول: " لكي تتضح أبعاد هذا الإحلال لمصطلح التفسير محل مصطلح التأويل ينبغي العودة لكلمة تفسير في مجال التداول اللغوي."¹

حيث يصل إلى أن معنى التفسير في المعاجم العربية يرجع إلى (السَّفر) أو (الفسر) و أن دلالتها لا تعدو أن تكون شيئاً واحداً، وهو وجود وسيط يمكن معه الكشف عن الشيء الغامض فيقول: " لذلك نقل ابن فارس - كما نقل الزركشي - إلى أن معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة: المعنى والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة، فأما المعنى فهو القصد والمراد، يقال عنيت بهذا الكلام كذا، أي قصدت وعمدت... وأما التفسير في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه و إطلاق للمحتبس عن الفهم به... و أما التأويل فأصله في اللغة من الأوّل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به، ويقال آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وأصله من المأل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته أي صرفته فانصرف فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني..."²

ومن خلال مقارنته بين التفسير والتأويل على مستوى الدلالة اللغوية لكليهما يصل إلى أن التأويل نعتمد فيه على حركة الذهن، لا على واسطة للوصول إلى اكتشاف الظاهرة وتتبع عاقبتها عكس التفسير الذي يستلزم وجودها (الواسطة) إذا ما أراد المفسر الوصول إلى معرفة ما، ولا يتأتى له ذلك إلا من خلال النفاذ عبرها، وينتهي إلى أن التأويل يقوم: " على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع في حين أن هذه العلاقة في عملية التفسير لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 175.

2. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 233/226/225.

لغويا، وقد يكون شيئا دالا، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل علامة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات.¹

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الفرق بين التفسير والتأويل على مستوى الاصطلاح، ويهتدي إلى أن التفسير يختص: "بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها."²، ليصل بعد ذلك إلى نتيجة أن التفسير بناء على ما سبق: "يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل الذي يمثل في التعريف السابق جهد المؤول في صرف الآية إلى ما تحتمله من معاني وعلى ذلك يكون التفسير جزءا من عملية التأويل وتكون العلاقة بينها علاقة الخاص بالعام من جهة، أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء الرواية والدراية."³، معنى ذلك أن التفسير يرتبط بالرواية والتأويل يرتبط بالدراية، ولا نقول بالثاني ما لم نتهدي إلى الأوّل، باعتبار الأخير تحريك للذهن في الكشف عن مكامن النصوص، وإماطة اللثام عن دلالاتها. و في هذا المقام نجدّه ينبّه إلى أن القول بالتأويل ليس مطلقا حيث يتحول إلى إخضاع النصوص إلى أهواء ذوات القراء: "بل لا بد أن يعتمد التأويل على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم التفسير."⁴ أي أن المؤول للنصوص لا بد أن يكون عالما بالتفسير، فلا تخرج تخرجاته للنص وفق أهواء ذاتية، أو ميول شخصية أو أيديولوجية، ويضرب مثلا عن ذلك تأويل الروافض الفاسد لكثير من آيات القرآن الكريم.

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 232.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 233.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 233.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 234.

وينتهي إلى أن: " التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض والمكروه [لأن] الاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما يستند الاستنباط إلى حقائق النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لأبأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى المغزى دون الوثب مباشرة إلى مغزى يتعارض مع دلالة النص".¹

وكنتيجة لما سبق نخلص إلى أن أبا زيد في إعلائه لشأن التأويل مقابل التفسير يستند على مقارنة بين المفهومين على المستويين اللغوي والاصطلاحي، وتوصل إلى أن التفسير مرتبط بالظواهر العامة الخارجية للنص، ولا ينفذ إلى أعماقه، وعادة ما يكون المفسر محكوم بواسطة أو لازمة يهتدي بها إلى معنى النص في سياقه التاريخي والثقافي، وهو ما يقابل علم الرواية عند المتقدمين، بينما التأويل حركة ذهنية أصيلة تتمكن من خلالها الكشف عن صدقات النص ونفائسه دون واسطة أو لازمة، شريطة أن يستند على التفسير كمرحلة أساسية سابقة له، وإلا خرج عن المؤلف ودخل في كنف الغرابة والشذوذ.

ج- القول ب: التأويل حياة النصوص

رأينا فيما سبق كيف رافع نصر حامد أبو زيد على توجهه التأويلي في إشارته إلى أن التأويل فعل المتقدمين وديدهم، بالإضافة إلى ما لمسناه في الإعلاء من شأنه - أي التأويل - في مقابل التفسير وكيف جعل الثاني مرحلة تأسيسية سابقة للأول، وأن الأول لا يمكن أن يكون صحيحا إلا بمعرفة الثاني. سوف نرى في ما يأتي كيف يحاجج أبو زيد على أن التأويل هو الكفيل الوحيد الذي يجعل النصوص حية متماشية مع حاجات العصر، ومتطلبات الظروف على اختلاف الأماكن وتبدل الأزمان.

حيث يرى بأن القارئ يشارك في صنع معاني النص بفعل التأويل، خصوصا إذا تمتع بفهم تاريخي علمي بالنصوص الدينية خاصة، وبدونه - أي التأويل - تظل حبيسة آراء تاريخية قديمة باعتبار أن النص: " دون تأويل يفقد وجوده الحقيقي وفعالته؛ فالتأويل هو الوجه الآخر للنص ومنه يستمد حركته".²

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 235.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 09.

باعتبار أن الإنسان أقام الحضارة من خلال حوارهِ مع النصوص وتفاعله معها عن طريق التأويل الذي هو: "آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة."¹

وعلى هذا الأساس نجدهُ يؤكد على أن: "النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة ومتنوعة."²، و لعل أهم متغير، ما يتعلق بالتفاعل بين النص والقارئ من خلال: "الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه."³

ومن منطلق أن النص القرآني هو الذي بنت وتبني على أساسه الأمة العربية الإسلامية حضارتها وباعتبار أن التأويل هو الذي يكسب حياة النصوص، فإن أبازيد يرى بأن تجدد الحياة في حضارتنا العربية الإسلامية وإعادة مجدها لن يتأتى إلا بفهم هذا النص من خلال التأويل بـ: "إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر."⁴، وذلك - حسبهُ - نابع من طبيعة النص القرآني نفسه باعتبار أن الوحي: "قد خالف بين ذاته وبين غيره من النصوص من جهة، وخالف بين أجزائه من جهة أخرى، ولم تكن هذه المخالفة إلا آلية من آليات النص، حقق بها تميزه، وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة والمكان والزمان."⁵

و لعل سمة التميز هاته كما يرى جعلت منه - أي النص القرآني - يتسق اتساقا تاما مع التأويل باعتبار أن: "الظاهرة القرآنية متولدة أساسا من التاريخ، لكنها تعيد دلالات أكثر دواما، وتلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية."⁶. مشيرا إلى أن: "اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضيفه على التاريخي والاجتماعي في كل

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 09.
2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 09.
3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 09.
4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 16.
5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 194.
6. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص: 117.

مرحلة.¹، ولا يكون ذلك في نظره إلا: "بفعل انفتاح دائرة التأويل. و دائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية التي هي ظاهرة في تاريخها مجزأة."²

وفي حديثه عن جدلية النص/ الواقع يؤكد نصر حامد أبو زيد أنها تفرض علينا تحولا في قراءة نص ما بحيث إن: " هذا التحول نوع من تطوير دلالة النص باتساع أفق القراءة، وليس ذلك إلا أثر تطور حركة الواقع في قراءة النصوص وإعادة تأويلها."³، ومعنى ذلك أنه يجعل - أي التأويل - النص لصيقا بالواقع من خلال انفتاح الدائرة التأويلية، ولا يكون ذلك إلا: "عن طريق هذه اللغة المجازية [التي تكسب] اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوما للانفتاح من خلال دائرة التأويل المشار إليها."⁴

منتقدا في هذ المقام الذين يقفون مع ظاهر النص دون الولوج إلى أعماقه، معتبرا أن فهمهم له لا يتجاوز المعاني اللغوية، ويأتي في مقدمة هؤلاء التيار السلفي الذي يرى بأن جّلهم: " في حقيقته وجوهره يتنكر - دون أن يدري - لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل بين النص والواقع."⁵، والحل حسبه يكمن في: " بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب هذا التعتيم، وقد يكشف القناع عن حقيقة الوجه الرجعي لهذا الفكر وامتداده في التراث، وحقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة، تيار الثقافة الرسمية الإعلامية."⁶

وفي حديثه عن جدلية النص/القارئ في عملية تحديد المعنى يؤكد أبو زيد أن: " تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق قارئه وعقله، وتحديد المحذوف المضمّر في دلالة الاقتضاء يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة المنطوق إلى مستويات دلالة المفهوم كانت

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 117.
2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 118.
3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 95.
4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 118.
5. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 15.
6. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 15.

الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة - ومن ثمّ التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص.¹

ذلك أن القارئ في قراءته للنص لا ينطلق من لغة النص وحدها، وإنما من أفكاره المسبقة حول النص المخصوص بالقراءة، وهي التي - في رأيه - تحدد المعنى لهذا النص، وهو بذلك يذهب إلى ما ذهب إليه علماء الحداثة الغربية من أمثال: هايدجر، و غادامير، وروبرت ياكوبسون وغيرهم من رواد نظرية التلقي من أن النص تركيبية من البنيات الداخلية المتنوعة التي تعتبر المحدد الرئيسي في سيرورة فعل القراءة ودوامه. ومن ثمّ إنتاج المعنى، وأن الالتحام بين النص وقارئه يغيّر وظيفة القراءة لتصبح الولوج إلى الحقيقة الخفية التي يتضمنها النص، والتي على القارئ كشفها عند ممارستها لفعل القراءة حتى يحصل في الأخير على فهم كامل للنص.

و في هذا المقام يشير أبو زيد إلى أن: "المعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً محددًا سلفًا، بل هو إن شئنا معنى في حال من التوتر الدائم، تتوقف على سياق المفسّر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى."² أي أنه لا يمكننا أن نتحدث عن قراءة واحدة ووحيدة لأن قراءة النص الواحد تختلف مع كل قراءة بين قارئ وآخر، بل تختلف عن القارئ نفسه تبعاً لأحواله وظروفه. وفي السياق ذاته ينبّه أبو زيد إلى أنه إذا وجد ما يوهم التعارض بين أجزاء النص فإن: "إزالة [هذا] التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآني أو بين القرآن والسنة تحتاج إلى عقل الفقيه والمفسّر فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى العام والخاص أم على مستوى الغموض والوضوح

1. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 182.

2. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 393.

تقودنا إلى مناقشة دور القارئ في اكتشاف دلالة النص وفي سبر أغواره.¹، ذلك أن القارئ هو الكفيل بإزالة الغموض بين أجزاء النص-إن وجد- واكتشاف دلالاته عن طريق التأويل، وهو بذلك يرى الاختلاف في القراءة تعددا لا تعارضا حيث يقول: "إذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال المعقول يزيل توهم التناقض فإن الاختلاف يصبح نوعا من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ووحدة مصدره. وإذا كانت الآراء والأيدولوجيات تختلف، فإن المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد اختلافا بتغير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات. ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصا قابلا للقراءة والتفسير والتأويل."²

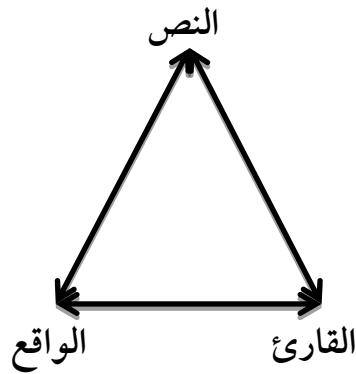
وينتهي أبو زيد إلى أن النص: "بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط و ما يميز نفسه عن غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محورا في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في الزمان والمكان على السواء."³ ولا يكون ذلك إلا انتقلنا من ظاهر النص إلى باطنه عبر عملية التأويل.

وختاما نصل إلى أن أبا زيد أكد فيما تطرقنا إليه إلى أن التأويل هو الكفيل الوحيد الذي يضمن حياة النصوص وديمومتها، وذلك من خلال الغوص في أعماق النصوص لاكتشاف كوامنها وعدم الرضا بالقشور؛ لأن عدم الوصول إلى لب النص من شأنه أن يلغي فعاليته ويعزله عن الواقع، وأنه - أي التأويل - الآلية المتسقة مع روح النص والناعبة من ذاته، و أن المعاني في حالة توتر دائم لا تعرف الاستقرار تتحكم فيها جدلية النص/ الواقع، و النص/ القارئ، ويمكن أن نمثل ما ذهب إليه أبو زيد بالخطاطة التالية:

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 217.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 187.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 187.



السهم يمثل سيرورة عملية التأثير

تعليق:

يمثل الشكل عملية التأثير والاتصال المتبادلة بين النص والقارئ في الواقع، حيث تحكمها حركة دائمة تدلّ على سيرورة واستمرار التفاعل بينهما في حركة متبادلة من النص إلى القارئ كمرحلة أولى ومن القارئ إلى النص كمرحلة ثانية.

ذلك أن القارئ يضيف على النص أبعاداً جديدة، قد يكون لها وجود فيه، فعندما يحس القارئ بتلاقي وجهات النظر بينه وبين النص تكون عملية القراءة قد أدت دورها، ليس من حيث إن النص أُستقبل بل من حيث تأثيره في القارئ وتأثر القارئ به على حد سواء¹

عملية القراءة ومن ثمّ التأويل تبقى سيرورة دائمة، من خلالها يكسب النص قراءه عن طريق تعدد القراءات، الأمر الذي يثري ما يسمى بالتجربة الجمالية، واختلاف مستويات الواقع الذي يعيشه القارئ يثري هذه التجربة، ومن ناحية أخرى الواقع المعيشي يقف على بُعد النص، وهناك واقع القارئ نفسه بوصفه فرداً له تجاربه الخاصة، وهناك واقع النص الذي حتماً يختلف عن واقع القارئ وعن الواقع المعيشي أيضاً، ونتيجة لتباين هذه النماذج مع الواقع، فعلى القارئ أن يتفاعل معها ثم يجمع بينها في إطار الكيان الموحد، للنص وهذه الوحدة ليست من صنع النص وحده، كما أنها ليست من صنع القارئ وحده، بل تفاعل وتبادل بينهما.

1. ينظر: رشيد بن جدو: مدخل إلى جمالية التلقي، مجلة أفاق، ع6، المغرب، 1987، ص: 11.

II. حجاجية القراءة التاريخية عند نصر حامد أبو زيد:

1- مشروعية القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد: ينطلق نصر حامد أبو زيد في التأسيس لقراءته التاريخية من جملة من المنطلقات أو الأبعاد يتعمد فيها كذلك على التراث العربي الاسلامي وعلى المناهج الغربية الحديثة حيث تمثلت هذه الأبعاد في:

أ. البعد الكلامي:

ينطلق نصر حامد أبو زيد في التأسيس لمشروعية قراءته التاريخية للقرآن الكريم من القضية الخلافية التي أثارت الجدل كثيرا بين علماء المسلمين وبخاصة علماء الكلام؛ وهي قضية طبيعة القرآن الكريم أو ما يعرف بقضية خلق القرآن، ونسبته إلى صفات الذات أو إلى صفات الأفعال وهل هو قديم أم محدث؟ وذلك عبر نافذة الفلسفة الاعتزالية مشيرا إلى أن: "استدعاء مفهوم خلق القرآن الاعتزالي في هذا السياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطاب القدم والأزلية بما يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات أسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في الزمن نفسه."¹؛ حيث يحاول الكشف من خلال هذه النافذة: "عن الطبيعة الأيديولوجية لتصور الأزلية ومبرزا تاريخيته عن طريق تفكيك بنيته المفهومية التي استقرت في الوعي الديني. حتى اتخذت شكل العقيدة المنزلة."²، منتقدا في هذا السياق أشكال القهر السياسي التي عملت على توجيه الفكر الديني، محاولا تفكيك خطاب الإكراه الفكري الذي مارسه هذه السلطة حيث: "في هذا التفكيك يكشف التحليل طبيعة نسق خطابي فرضته آليات القهر السياسي والاجتماعي بوصفه الحقيقة المطلقة التي يعد الاقتراب منها بالنقد أو التحليل كفرا وإلحادا وهرطقة."³ وقد عزا ذلك إلى عدم الفهم أو الالتباس فيه وما يترتب عن ذلك من رفض وعداء.

1. نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 06.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 05.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 06/05.

ويعتبر أبوزيد أن قضية طبيعة القرآن الكريم من حيث الأزلية والقدم: "من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة."¹ و هو بذلك يوجه انتقاده للسلطة الدينية التي فرضت منطقتها الفكري فيما يتصل بهذه القضية التي يخالها مسألة خلافية قديمة بين علماء المسلمين.

والاعتقاد السائد - حسبه - في هذه القضية يعتبر أن القرآن متعلق بصفات الذات الإلهية، وهو بذلك يكتسب صفة الأزلية والقدم، لأن الله سبحانه وتعالى يتصف بذلك، وهو القول الذي حاولت السلطة الدينية فرضه بالإكراه على الناس دون أن تسمح بمساحة للنقد فيه على حد قوله.

وفي معرض مناقشته لهذه القضية يتطرق إلى فلسفة المعتزلة التي ترى بأن: "القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة."² و حججهم في القول بهذا الرأي أن: "القرآن كلام الله والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال صفة الأفعال الإلهية ولا ينتمي إلى مجال صفات الذات، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم."³ معنى هذا القول أن المعتزلة من منطلق أن القرآن الكريم كلام، والكلام فعل وليس صفة، وأن من صفات الأفعال الحدوث، وبالتالي الكلام محدث، حدث بعد وجود العالم وليس أزلي قبله، وهو ما يتشارك فيه الله سبحانه وتعالى مع العالم، بينما الصفات الأزلية هي الصفات التي تتعلق بالذات الإلهية وهي صفات قديمة يختص بها الله سبحانه وتعالى وحده دون سواه قبل وجود العالم وخلق من العدم.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى حججهم الثانية القائمة أساساً على الأولى، أي باعتبار القرآن الكريم كلام الله ينتمي إلى صفات الأفعال بقوله: "وإلى هذا المجال " مجال صفات الأفعال " تنتمي صفة الكلام التي

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 67.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 68.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 68.

تستلزم وجود المخاطب الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أي إن كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب - لأن العالم كان ما يزال في العدم - وهذا ينافي الحكمة الإلهية.¹ ومعنى ذلك أن صفات الأفعال حادثة بعد وجود العالم لا قبله لأنها أساسا مرتبطة به على عكس صفات الذات التي لا تحتاج إلى وجود العالم كالعلم والقدرة والقدم والحياة.

وفي مقارنته لآراء المعتزلة يورد أبو زيد آراء بعض الفرق الأخرى التي تخالفها حيث يتعرض للـ: "الأشاعرة التي قالت أن القرآن له جانبان، جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهي في ذاته وأحيانا يطلقون عليه الكلام النفسي القديم، والجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو."² أي أن القرآن له جانبان أزلي ومحدث، باعتبار أن كلام الله قديم قدم الذات الإلهية بينما القرآن الذي نقرأه محاكاة له.

وفي تعقيبه على رأي الأشاعرة الذي يرى بأنه فرض بالقوة بدل رأي المعتزلة الذي حاول المأمون أن يفرضه بالقوة كذلك بالقول: "وهذه الفكرة التي سادت تم اختصارها بعد ذلك في كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذي ساد واستقر وشاع وصار من العقائد التي يقال أن مخالفتها خروج عن الملة بل هو كفر بالإسلام وارتداد عنه."³

نجد أن نصر حامد أبازيد ينحى منحى المعتزلة في معالجته لجوانب هذه القضية من خلال قوله بالمجاز في قضية حفظ القرآن وهل تولى ذلك الله تعالى في اللوح المحفوظ أم حفظه من خلال وحيه لعباده بحفظه؟ حيث يقول: "وما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 68.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 69.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 69.

مثل الكرسي والعرش... الخ وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به.¹

ويشرح ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾² فيقول: " لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية الحفظ."³ أي أن قضية الحفظ -حسبه - لم تكن بفعل الله مباشرة كما يفهمه الناس، وإنما كان ذلك من خلال عبادة الصالحين، ويهتدي إلى أن: " فهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدلّ على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنّة الوحي الثابتة عن طريق النبي ﷺ.⁴، وينتهي إلى أن: " التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه بقدر حجم جبل يسمى جبل قاف حين نقول إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعّمه، ولا ينصرف الوصف نفسه (أسطوري) إلى القرآن الكريم ذاته."⁵

من خلال كلامه نجده يعرض قضية الحفظ في اللوح المحفوظ على العقل ويكذّب كل ما يروى في شأن ذلك، ويعتبره من سبيل الأساطير، مشيراً إلى أن هيمنة هذه الأفكار إنما كان ولا يزال عن طريق القمع السلطوي على قوله، حيث رد ذلك إلى: " سياق الانهيار الحضاري والتخلف الفكري الذي أصاب

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 69.

2. سورة الحجر: الآية 09

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 69.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 70.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 70.

العالم الإسلامي بفعل عوامل التفتت الداخلي والمهجوم الخارجي والمستمر حتى هذه اللحظة.¹

وخلاصة القول من خلال ما تقدم نجد أن أبا زيد يتبنى وجهة نظر المعتزلة في قضية طبيعة القرآن الكريم بأنه كلام الله. والكلام فعل وليس صفة، وبالتالي فهو ينتمي إلى صفات الأفعال لا صفات الذات. ومادام كذلك - في رأيه - أن فكرة حدوث القرآن تكتسي مشروعيتها الفكرية، أي أنه أصبح في العالم الواقعي المحسوس الذي من صفته التاريخ، أو الحدوث التاريخي حيث يقرّ بأنه: "إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة إليه، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث، أي التاريخي. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه أحرها."²، ومن هذا المنطلق تصبح التاريخية حسبه: "الحدوث في الزمن، حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه"³

ب- البعد العقائدي:

بالإضافة إلى البعد الفلسفي، بواصل نصر حامد أبوزيد التأسيس لقراءته التاريخية للقرآن الكريم هذه المرة من منطلق عقائدي. و يشرع في مناقشة قضية شأها كثير من الالتباس وسوء الفهم وهي: "مسألة تعلق الفعل الإلهي بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر."⁴، وفي شرحه لهذه المسألة يستحضر المنهل المعتزلي حيث يقول: "و هنا نعود إلى التفرقة التي وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية ولكنها - القدرة من ناحية أخرى تمثل الإمكانيات غير المتناهية للأفعال، والتي ليس

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 69.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 75.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 71.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه ، ص: 70.

من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي أن تنتقل من الإمكانية إلى الفعل.¹

حيث يفرق نصر حامد أبوزيد من منظور فلسفي اعتزالي بين القدرة "الصفة" التي تتعلق بصفات الذات الإلهية والتي تتميز بأنها مطلقة كصفات القدم والعلم والحياة، والتي - أي القدرة - تمثل الإمكانات غير المتناهية للأفعال، وبين الفعل الذي يتعلق بصفات الأفعال، حيث يرى بأنه ليس من المحتم أن تنتقل صفة القدرة بأفعالها اللامتناهية من الإمكانية إلى الفعل أو الحدوث، وحجته في ذلك أنه: "إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدراتها من الأفعال كذلك لا تنتهي، ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني."² ذلك أن القدرة الإلهية مطلقة غير متناهية لا يمكن أن تتطابق مع الممكن المتناهي "الفعل" الذي يمثل التاريخ. إذن فالأفعال حسب: "تتعلق بالعالم الممكن وإن مصدرها وجذر فاعليتها كامنا في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ."³ أي ملازمة له ومرتبطة به. ويضرب مثلا عن الأفعال الإلهية من خلال خلق العالم ويعتبر ذلك: "بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي افتتح مفهوم الزمن. خلق القرآن إذن يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من كونه حدثا غير مسبوق إلا في العلم الإلهي على هيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعا إن العالم محدث ولا خلاف حول مسألة حدوثه التي لا تعني شيئا سوى زمانيته ومكانيته."⁴ أي ما يشغله العالم من حيز زماني ومكاني.

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 70.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 71.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 71.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 71.

وباعتبار أن العالم محدث ارتبط حدوثه بزمن معين يصبح: " مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم - أو بالأحرى لعملية إيجاده- سواء كان هذا الوجود خلقا من عدم أم كان صنعا من مادة قديمة.¹ إذن فالتاريخية -حسبه- تبدأ من لحظة وجود هذا العالم من العدم وتظل لازمة له ومرتبطة به.

واستنادا على ما سبق يؤكد على أنه: " إذا كان الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية محدث بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ.² أي أن كل الأفعال الإلهية التي تلت فعل بداية التاريخ والمتمثل في إيجاد العالم أفعال محدثة بحكم أنها وقعت في التاريخ و بقيت محايدة له، بما في ذلك الإنسان واللوح والقرآن.

يوصل أبو زيد مناقشته لقضايا هذا البعد من خلال قضية حفظ القرآن الكريم في اللوح المحفوظ والتي عرفنا سابقا أنه قال بالجاز فيها، إذ يحاول معالجتها من خلال الفكرة السابقة أي فكرة الأفعال التي تلت فعل إيجاد العالم، متسائلا عن طبيعة حقيقته حيث يقول: " ماذا عن اللوح المحفوظ الذي ذهب بعض التصورات إلى أن القرآن مدون فيه؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ و لا بد أن يكون محدثا مخلوقا مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصور تعدد القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي.³ حيث يثبت من خلال سؤاله الاستنكاري حول حقيقة طبيعة اللوح المحفوظ أن هذا الأخير مخلوق مثل العرش والكرسي، وليس قديما لأن ذلك يتناقض مع صفة القدم التي تختص بها الذات الإلهية وحدها دون سواها وإلا دخلنا في تصور تعدد القدماء.

و في هذه القضية يكمن بيت القصيد، أي قضية حدوث اللوح المحفوظ وعدم قدمه ذلك إنه: " إذا كان اللوح المحفوظ مخلوقا محدثا، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديما أزليا، ألا يدخلنا ذلك في

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 71.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 71.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 72.

سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل المحتوى قديما بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا المحتوى محدث مخلوق؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل القديم الأزلي الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟¹؛ وهو تساؤل منطقي مشروع حيث أراد من خلاله أن يبين حقيقة طبيعة القرآن الكريم واللوح المحفوظ معا انطلاقا من نظرتة العقلية المبنية على أساس الفكر الاعتزالي، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون الأزلي القديم محتوي في المخلوق المحدث على الإطلاق لأن ذلك يدخلنا في تناقض منطقي كبير.

ويدعم رأيه هذا من خلال انتقاده للذين يقولون بأن القرآن الكريم صفة إلهية قديمة من صفات الذات في تصورهم لبداية الخلق، حيث يرى بأنهم: "يعتمدون على ما جاء في القرآن نفسه من أن الله افتتح الخلق بالأمر التكويني "كن" وأن الأمر التكويني ملازم للإرادة الإلهية فكلمة أراد الله سبحانه وتعالى شيئا فإنما يقول له كن فيكون."² حيث إذا سلّمنا بهذا الرأي فإننا ندخل في تشبيه الذات الإلهية بالبشر من خلال تصورنا: "أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق و التلفظ والتصويت، الأمر الذي يفضي بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية."³، وهذا ما يتخالف تماما مع: "مفهوم الوحدانية والتنزيه المنصوص عليهما في سورة الإخلاص ... فلا بد أن يفهم الأمر الإلهي التكويني "كن" فهما مجازيا، كما اقترحنا أن نفهم اللوح المحفوظ فهما مجازيا، لأن الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا."⁴، المبنية على أساس تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه.

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص:72.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:72.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:72.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:72.

ثم بعد ذلك يهتدي إلى أن فعل الأمر "كن" بالمعنى الحرف لا يخرج عن كونه كلام، وإذا كان كذلك فهو يدخل في دائرة الأفعال، ولا يدخل في دائرة الصفات حيث يرى بأنه: "من المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه سميع وبصير رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى فعل".¹ معنى ذلك أن هذه الصفات لا تظهر إلا من خلال الأفعال وبالتالي يصل إلى أن: "الظهور في الفعل هو التحقق التاريخي، [وعليه] يمكن القول إن القول الإلهي "كن" في افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الأبدين، يدخل دائرة الفعل الزماني، الفعل في التاريخ".²، ومعنى ذلك أنه يتوجب علينا أن نفرّق بين الصفات من حيث هي قدرة أو إمكانية، وتحقيق هذه الإمكانية في الفعل والتي لا تتحلي - أي القدرة - إلا من خلال الفعل الذي لا يحدث إلا في دائرة التاريخ.

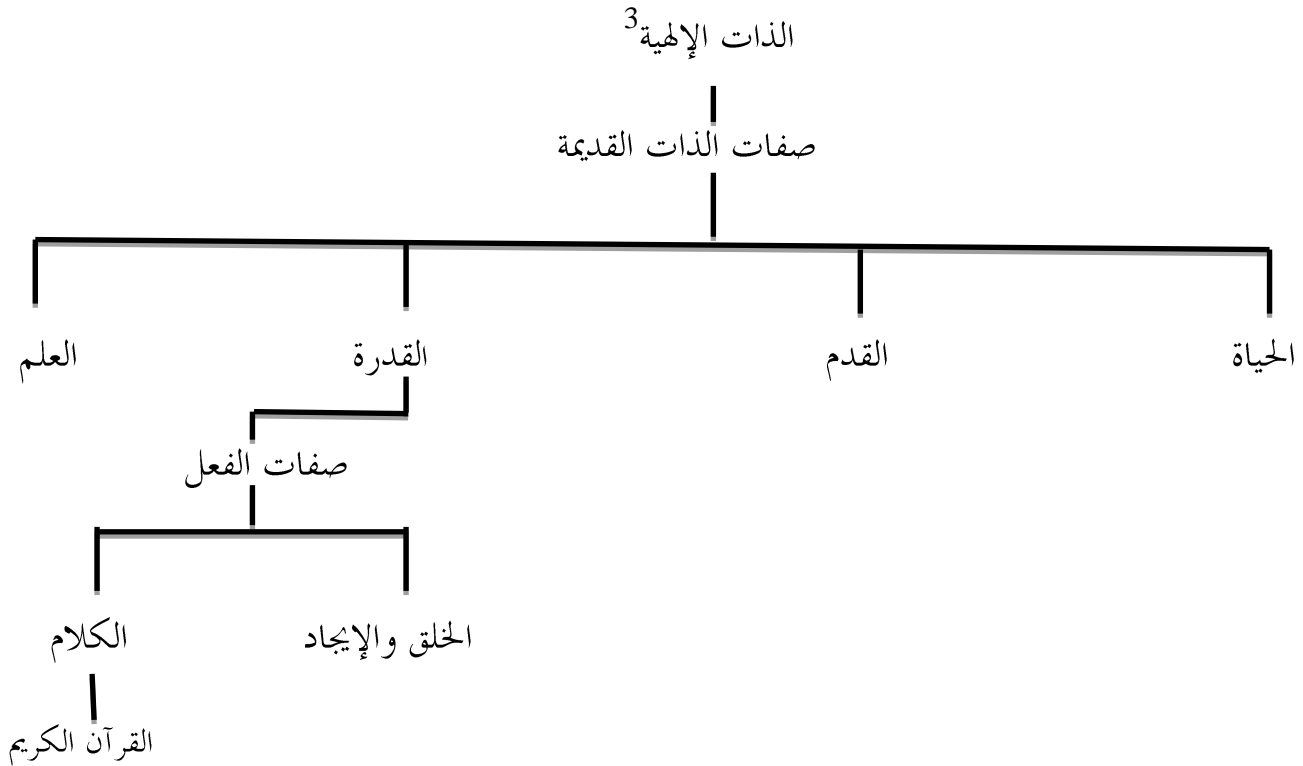
في سعيه لتوضيح كل جوانب البعد العقائدي ينتقل بعد ذلك إلى تفسير الالتباس بين صفة "العلم" و صفة "الكلام" حيث يهتدي إلى أن: "العلم مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايدة لها في أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة و في تفاعل معها في شكل "الفعل" الذي يدلّ بمجرد وجوده على القدرة ويدلّ بإحكامه واتقانه على العلم والحكمة - كما يستدل المعتزلة - وإما أن تتجلى وحدها - صفة العلم - في نمط آخر من الفعل هو الكلام فيكون الكلام بذلك فعلاً يظهر العلم ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم - وهو فعل لم يتوقف - يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها".³ ومعنى ذلك أنه تم دمج الكلام الإلهي في الصفات الإلهية عامة وفي صفة العلم على وجه الخصوص.

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 73.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 73.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 73.

و ينتهي في مناقشته لقضايا البعد العقائدي إلى أن: "التصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة"¹، بخلاف التصورات التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية والتي فرضت من قبل السلطة السياسية، والتي في رأيه وإن سادت فإنها لا تملك قوة الحقيقة وذلك: "لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم التوحيد الذي نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية."²، وينتهي في دراسته لقضايا هذا البعد بمخطط توضيحي يبين من خلاله تصوره لصفات الذاتية الإلهية والأفعال المتعلقة بها، وهو يمثل لفلسفة المعتزلة فيما يعرف عندهم بقضية الصفات والأفعال أو الأسماء والصفات، حيث يعتقد بأن طرح المعتزلة في هذا الباب هو الأقرب لروح العقيدة الإسلامية لأنه لا يتنافى مع التوحيد الذي هو جوهر هذه العقيدة والقائم على أساس التزيه.



خطاظة توضح البعد العقائدي عند أبوزيد

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 74.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 74.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 74.

ج- البعد اللساني (اللغوي):

بعد البعدين السابقين الفلسفي والعقائدي يحاول نصر حامد أبوزيد التأسيس لمشروعية قراءته التاريخية للقرآن الكريم من خلال بعد ثالث هو البعد اللساني أو اللغوي في شقيه العربي التراثي والغربي الحديث.

ينطلق أبوزيد في مناقشة قضايا هذا البعد من خلال تصنيف الراضين لمسألة التاريخية إلى صنفين الأول ينطلق: "من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ عموم الدلالة الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول."¹ وهؤلاء في اعتقاده يخلطون بين أنواع الدلالات متناسين أن الدلالة اللغوية لها قوانينها الخاصة والتي تختلف عن غيرها من الدلالات.

والصنف الثاني الذي يرى بأن القرآن الكريم: "يضعه مفهوم التاريخية في خانة الفلكلور... وأنه يقضي على قدسية القرآن الكريم، وينكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى."²، حيث يرجع أبوزيد تصورهم هذا لمفهوم التاريخية إلى: "تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن، وصار من مخلفات العصور الماضية، سواء تلك التي كانت ترتع في بقايا الفكر الأسطوري، أو تلك التي حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطوري ودخلت أفق النهج العقلاني."³، حيث يقوم ذلك التصور على مبدأ تطابق اللفظ مع المعنى.

وفي هذه المسألة - مسألة تطابق اللفظ والمعنى - يستدعي أبوزيد تصور محمد بن جرير الطبري (ت310 هـ) في كتابه: "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" الذي يرفض هذا التطابق فيقول: "لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأوّل، لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الماء

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص:75.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:75.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:76.

وفي إجماع جميع العرب على استحالة ذلك.¹، وهو بذلك يقول بمذهب الطبري الذي يرفض القول بالاتحاد بين الاسم والمسمى.

ولا يتوقف عند الطبري ويكتفي برأيه في هذه المسألة، بل يستدعي أيضا تصور الجاحظ الذي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد، وهو إذ ذاك يستحضر تصور المعتزلة القائل بعدم ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإنما هي تواضع واصطلاح حيث يعتبر أن: "اللفظ مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفافية."²، ودليله في ذلك: "أن ألفاظا مختلفة في لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه، مثل كلمة رجل فهي في العربية غيرها في الفارسية أو في ما سواها من اللغات."³

وعلى هذا الأساس: "صاغ المفكرون المسلمون مفهوم اللغة بوصفها نظاما من العلامات شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات و الإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني - شيخ البلاغيين العرب والمسلمين- إلى أن الألفاظ لا تدلّ على المعاني بذاتها بل بالاتفاق."⁴

وفي سعيه لتأسيس مشروعية لقراءته التاريخية من خلال هذا البعد، وفي معالجته لقضية علاقة اللفظ بالمعنى أو الاسم بالمسمى يستند أبو زيد على المفاهيم الغربية الحديثة، ولم يكتف من النهل من فيض التراث فحسب، حيث يستدعي مفهوم العالم السويسري "دي سوسير" للعلامة اللغوية والذي في رأيه: "أضاف إلى مفهوم العلامات بعدا جديدا، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين اللفظ أو الدال والمعنى أو المدلول علاقة اصطلاح، لكنه عمّق مفهوم الدال ومفهوم المدلول بعيدا عن مسألة اللفظ والمعنى."⁵

1. محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص:80.

2. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص:78.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:78.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:78.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:79.

ذلك أن مصطلحي الدال والمدلول: "أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية"¹. واعتبار أن الأوّل (المتصور الذهني) أو الصورة السمعية، و الثاني(الصورة الأكوستيكية) أو الصورة الذهنية² وأن العلاقة بينهما علاقة اعتباطية؛ أي خلو مفهوم العلامة من الشيء الذي تحيل إليه.

يشرح دي سوسير طبيعة العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول ويذهب إلى أنه: "لا ينبغي أن يفهم منها أن الدال خاضع لمحض اختبار المتكلم إذ سنرى فيما يلي أنه ليس بوسع الفرد أن يلحق أي تغيير بدليل قد انفتحت عليه مجموعة لغوية ما. إنما تعني أن الدال أمر غير مبرر أي أنه اعتباطي بالنسبة إلى المدلول وليس له به أي رابط طبيعي موجود في الواقع."³

حيث يرى أبوزيد أن: "التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم، لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية والثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم - إن كان له وجود- يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم."⁴، وينتهي إلى أن هذا التصور - تصور دي سوسير- قد: "أحدث ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي كلغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه، هذه الثورة الفكرية غائبة غياباً تاماً عن وعي كل الذين يتوهمون اللغة نظاماً ساكناً بسيطاً يدلّ على الأشياء، أو يستدعيها، ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري."⁵

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص:79.

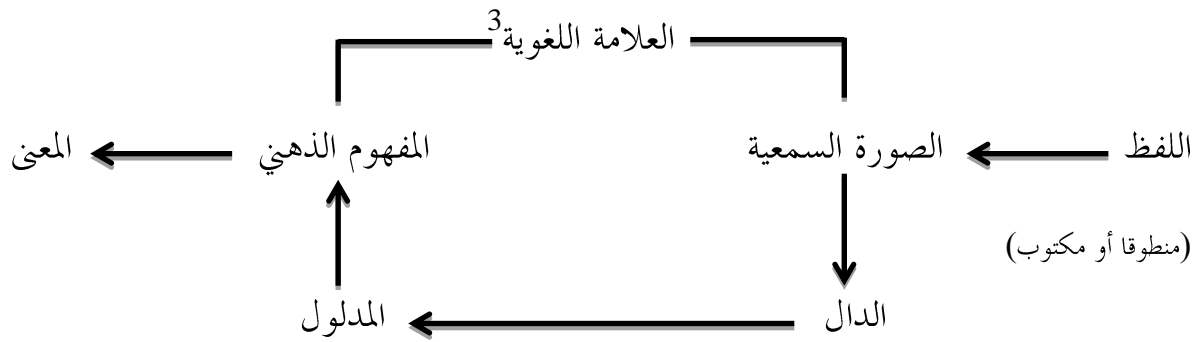
2. فرديناند دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، تر: صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجيبة، الدار العربية للكتاب، د ط 1985، ص:111.

3. فرديناند دي سوسير: المرجع السابق، ص:113.

4. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص:80.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص:80.

ولعل المفهوم الذي يركّز عليه أبو زيد في علاقة الفكر باللغة هو الذي يشير إلى ثنائية اللغة والثقافة التي يؤدي بدورها إلى مفهوم تاريخية النص انطلاقاً من جدلية النص/ الواقع في عملية تفاعل مبنية على أساس التأثير والتأثر حيث يقول: "إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى التصورات والمفاهيم الذهنية القارة في وعي الجماعة- وفي لا وعيها كذلك- فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب الثقافي."¹، ذلك أن الثقافي يتجلى في أكثر من مظهر: "كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون- فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن المظاهر الثقافية."²، ويشرح أبو زيد العلامة اللغوية حسب الخطاطة التالية:



خطاطة توضح طبيعة العلامة اللغوية

د - البعد الثقافي:

يستهل أبو زيد في مناقشة قضايا هذا البعد من ثنائية اللغة/ الثقافة من خلال ضبطه لمفهوم الثقافة التي يعدها: "أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها نظام العلامات اللغوية لأنه هو النظام الذي تنحلّ إليه تعبيرياً باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين."⁴، وهو بذلك يرى

1. نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة والحقيقة ، ص:80.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:80.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:80.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص:81.

أن كل مظاهر الثقافة في مجتمع ما هي علامات دالة ضمن نسق اجتماعي، نبحت عن دلالاتها من خلال المركز التي تمثله العلامة اللغوية.

ويشير أبوزيد إلى أهمية البعد الثقافي باعتباره البعد الذي يميّز الوجود الإنساني ويهتدي إلى أن: "الإنسان حيوان ثقافي أي قادر على تمثل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات."¹، حيث لا يمكن تصور الوجود الإنساني بدون ثقافة، إلا على سبيل الافتراض، وبالتالي تصبح الثقافة: "تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى الوعي بهذا الوجود، وهو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها."²، وهو يقصد بذلك أي تصور للوجود أو العالم لدى مجموعة بشرية معينة، أو الوعي بالعالم، وباعتباره كذلك: "فإن اللغة هي النظام المعبر عن هذا التصور، وهي من ثمّ لا تمثل نظاما واحدا ذا مستوى واحد، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات الثقافة التي تعبر عنها."³

إذن ما طبيعة العلاقة بين النص (اللغة) والثقافة؟ يجب أبوزيد بقوله: "العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية على المدخل اللغوي.... وإذا كانت الوظيفة الاعلامية الاتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية فإن وظيفة النص في الثقافة - هي وظيفة اعلامية بوصف النص رسالة كما سبقت الإشارة- لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه، ومن ثمّ لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع."⁴

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 81.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 81.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 81/82.

4. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 25.

حيث يلخص العلاقة بين اللغة والثقافة في كونها تكمن في الوعي متعدد الأبعاد الذي تعتبر اللغة مصدرا له، من حيث: "هي سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة، بدءا من المستوى الصوتي وصولا إلى المستوى الدلالي".¹

وحديثه عن جدلية اللغة/ثقافة إنما هو تمهيد للوصول إلى جدلية أخرى، هي جدلية النص/الواقع باعتبار أن النص (اللغة) هو الدال، والثقافة (الواقع) هي المدلول: "وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة".² وهكذا تصبح جدلية النص/الواقع عملية تفاعلية متبادلة من خلال تأثير النص في الواقع (الثقافة)، وتأثير الواقع (الثقافة) في النص، من خلال عملية التأثير والتأثر: "وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة".³ بما في ذلك النصوص الدينية من منظوره.

ومن هذا المنطلق عمد أبو زيد لدراسة النص القرآني دراسة تاريخية حيث إن: "ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر".⁴

ويذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون القرآن الكريم نصا مفارقا للغة والثقافة العربيتين باعتبار أنه رسالة سماوية: "والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 83.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 86.

3. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 24.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 24.

المستقبل الأوّل للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص.¹، حيث يدعو إلى دراسة النص القرآني في ارتباطه بالواقع الثقافي الذي تشكّل فيه وفق معطياته اللغوية والثقافية؛ لأن: "النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفق عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص."².

والمتمعن في مدلول التاريخية يجد نفسه ملزما بالعودة إلى الواقع والثقافة، فعلاقة النص بالواقع تظل على درجة من التعقيد، فالواقع يشمل الثقافة، لأن الثقافة جزء من الواقع؛ أي جزء من المفهوم الواسع للتاريخي، ومن ثمّ فالبعد الثقافي الاجتماعي يعدّ أحد أهمّ الأبعاد المشكّلة لمفهوم النص القرآني و: "لا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى اهدار دلالات النصوص ذاتها."³

ومن ثمّ فإنّ مدلول التاريخية يرتبط بالبعد الواقعي؛ أي ارتباط النص بالظروف الواقعية كمقولة "أسباب النزول"، والبعد الثقافي الاجتماعي؛ أي ارتباط النص بالإطار الثقافي للمجتمع الذي تشكل فيه. وربط النص القرآني بالواقع والثقافة معناه عند أبي زيد أنه يخضع لقوانين الثقافة الانسانية رغم مصدره الإلهي فالواقع في نظره: "هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 24.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 24.

3. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 118.

صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية مع البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً والواقع أخيراً.¹

وفي حديثه عن جدلية النص/الواقع يقرّ نصر حامد أبوزيد أن النص القرآني تشكّل من خلال الواقع الثقافي عبر مرحلتين مرحلة التشكّل ومرحلة التشكيل، أي من متأثر بالواقع الثقافي، إلى مؤثر فيه حيث يقول: "القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى صار هو النصّ المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النصّ هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها. ولكن علينا دائماً أن نكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النصّ لا يعني أنهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان"².

ولعل نص أبي زيد السابق يشير فينا تساؤلات عديدة نسجل من خلالها بعض الملاحظات على هذا القول، ومن خلالها يمكن أن نطرح التساؤل التالي: هل النص القرآني في المرحلة الأولى مرحلة التشكّل لم يكن مؤثراً في الثقافة وكان متأثراً فقط بالثقافة من منطلق قوله أنه نص مركزي في فكر الأمة العربية الإسلامية منذ نزوله، أم أنه صار كذلك بعد المرحلة الثانية فقط؟.

فإذا كان الواقع الثقافي في المرحلة الأولى هو الأساس الذي تشكّل من خلاله النص القرآني عبر جملة المفاهيم والتصورات الثقافية السائدة في تلك الحقبة الزمنية، فكيف له أن يؤثر بعدها - في مرحلة التشكيل - في هذا الواقع الذي استمد كينونته منه؟

وفي الشق الثاني من قوله نلمس نوع من التعارض ذلك أنه اعتبر أن النص في المرحلة الأولى كان متأثراً أي أنه لم يكن فاعلاً في صنع الثقافة، بمعنى آخر أنه اتسم بالسلبية وهذا ما يتعارض مع قوله: "فالنص في مرحلته الأولى - في تعبيره عن الثقافة - لم يكن مجرد حامل سلبي للثقافة، فقد كانت له

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 130.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 25/24.

فعاليتها الخاصة- بوصفه نصا- في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسها عكسا آليا، بل تجسدهما تجسيدا بنائيا، تجسيدا يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد.¹، معنى ذلك أن النص في مرحلة التشكل أعاد تشكيل الواقع الثقافي من خلال إعادة صياغة معطيات ذلك الواقع في نسق جديد، والذي نجزم بأنه حقيقة أن النص القرآني منذ نزوله عمل على تغيير الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي اللهم بعض العادات و القيم التي كانت منتشرة قبل نزوله، واستحسنها وأقرها بعد ذلك؛ كاحترام الجوار وقرى الضيف والوفاء بالعهد والشجاعة.... وغيرها من المظاهر التي دلت على أخلاق العربي قبل الإسلام.

إن الحديث عن فعالية النص القرآني في إعادة بناء الواقع الثقافي في مرحلة تشكّله لدليل أنه يتجاوز مستوى الاستمداد من الثقافة والتعبير عنها، ليعمل في الوقت نفسه على إمداد الثقافة وتغييرها وما دام النص يخلق نسقه ونظامه الجديد فهو بذلك يتجاوز الواقع الثقافي إلى العمل على تغييره، ومن ثمّ نستطيع القول بأن النص القرآني ينطلق من علاقته بالمعطى الواقعي، لكنه لا يقف عند حدود هذه العلاقة بل يتجاوزها إلى إعادة بنائها من جديد، وهو ما يلزم أن النص القرآني تعبير ثقافي جديد أو نسق معرفي مستقل بذاته ذلك أن: "الوحي كنص إلهي مقدس له من الخصوصية ما يجعله نصا على غير مثال يصنع تاريخيته الخاصة."²، ويجسد رؤيته للعالم بدلا عن كونه تعبيرا عن الثقافة، لأنه هناك فرق واسع بين أن يكون النص تعبيرا عن الثقافة، وأن يكون تعبيرا ثقافيا، فالقول الأوّل- تعبيرا عن الثقافة- يمنع النص أن يكون ثقافيا في حد ذاته، و يكون مع ذلك الواقع الثقافي الذي يعبر عنه النص في هذه الحالة يستمد مشروعيته من أصل معرفي آخر مفارق يتجاوز الواقع الثقافي.

ونخلص إلى أن النص القرآني منتج للثقافة منذ اللحظة الأولى التي انبثق فيها نصا جديدا، حيث عمل على إعادة تشكيل الواقع بمختلف مظاهره الثقافي والاجتماعي والسياسي.

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 25.

2. عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، ص: 524.

2- منهج نصر حامد أبي زيد في الإقناع بقراءته التاريخية للقرآن الكريم.

بعد معرفتنا لمرجعية أبوزيد المعرفية التي أسس من خلالها لقراءته التاريخية للنص القرآني، نحاول فيما تبقى من هذا الفصل أن نمسك بخيط المنهج الذي من خلاله حاول إقناع القارئ بقراءته التاريخية ومن خلال تتبع مرجعيته المعرفية في هذه القراءة نجد أن منهجه في الإقناع بذلك بنى على:

أ. النص القرآني نص لغوي:

الحضارة العربية حضارة النص كما يعبر أبوزيد، هذا النص الذي أساس بنائه اللغة، وهي التي يثبت من خلالها تاريخيته، معتبرا أن البعد التاريخي للنصوص: "لا ينصرف فحسب إلى ما تشير إليه كتابات السلف من تفاعل للنص مع الواقع عبر نقاط تماس مثل أسباب النزول، أو علم الناسخ و المنسوخ وإنما عبر وعاء ضخّم هو اللغة ومفاهيمها"¹.

فالنصوص الدينية نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي.

والبحث عن مفهوم النص يستهدف البحث عن ماهيتها، بوصفها ماهية لغوية أساسا، وهي الطبيعة الجوهرية للنص، حيث يعتبرها وسيط لغوي رمزي، تشكّل وفق القوانين العامة لتشكّل النصوص اللغوية، ومن ثم: " فالنص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل من خلاله."²

وفي سياق مقارنته لماهية النص، يشير أبوزيد إلى أن مفهوم الشفرة أو الوسيط اللغوي متضمن في مفهوم الوحي، وهذا ما يجعلنا بالضرورة إلى العلاقة بين الفعل(التواصل) والنظام(اللغة): " فإذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمنا في الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 193.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 26.

المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال/الوحي.¹

وفي سعيه للكشف عن خصوصية الوحي يأتي أبوزيد إلى الحديث عن أنواعه والتي تحدث عنها النص القرآني نفسه حيث إن: "اتصال الله بالبشر - أو كلام الله للبشر - له طرائق متعددة عبر عنها النص ذاته على النحو التالي: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ

رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ وَعَلَىٰ حَكِيمٍ ﴿٥١﴾".²

ومن خلال هذا النص يذهب أبوزيد إلى أن الوحي يأتي على ثلاث حالات: الوحي عن طريق الإلهام، والكلام من وراء حجاب، والوحي عن طريق الرسول (الملك)، فالإلهام هو: "كلام بدون قول أو لنقل هو كلام بشفرة غير صوتية، بلغة غير اللغة الطبيعية."⁴، و من ثمّ فإذا كان الاتصال بين الله والبشر كذلك في هذه الحالة فإنه: "من الضروري الإشارة إلى أن سياق الآيات التي ورد فيها الفعل أوحى أو يوحي دالا على الاتصال غير اللغوي يؤكد أن مضمون الوحي لم يكن يتضمن موقفا اتصاليا تبادليا بين المرسل والمستقبل كما هو الحال في الكلام من وراء حجاب مع موسى، بل كان المضمون يتضمن مجرد الأمر بالفعل... وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل، وهذا فارق أساسي بين موقف الاتصال غير القولي وموقف الاتصال القولي في الوحي."⁵

أما الكلام من وراء حجاب فهو اتصال لغوي باللغة التي يفهما مستقبل الرسالة حيث كان: "الخطاب - المعبر عنه بالنداء - في حالة موسى كلاما لغويا، باللغة التي يستوعبها موسى إنه قول لغوي. ويؤكد هذا الحوار في مشهد الرؤية: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 32.

2. سورة الشورى: الآية: 51.

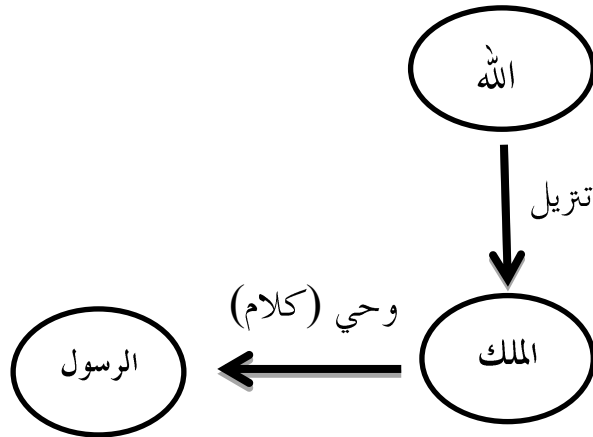
3. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 40.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 41.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 41.

أَرِنْتَ أَنْظُرَ إِلَيْكَ^١ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾^١ إن استخدام الفعل قال هنا يؤكد التمايز بين بين حالتي الوحي الأولى والثانية من جهة، كما يؤكد طبيعة اللغة المستخدمة في الحالة من جهة أخرى.^٢

أما الحالة الثالثة لاتصال الله بالبشر هي حالة الاتصال من خلال وسيط (الملك)، وهي عملية اتصال غير مباشرة، وهي الطريقة التي تم بها تنزيل القرآن الكريم وقد مثل لذلك من خلال الخطاطة التالية:^٣



في تعرضه لهذه الحالة وجد بأنها حالة معقدة جدا ذلك أن: " هذا التصور يترك مجال الفكر مفتوحا في كيفية الاتصال، بين الله والملك أولا، من حيث الشفرة المستخدمة في هذا الاتصال، وبين الملك والرسول ثانيا، من حيث كيفية التلاقي ما دمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية."^٤ فعاد في مناقشة أبعاد هذه القضية إلى الجدل القائم حولها في التراث العربي الإسلامي من خلال علوم القرآن في باب "كيفية الإنزال ومعناه"، حيث أورد العلماء في هذا الباب تساؤلات عديدة

1. سورة الأعراف: الآية: 143.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 41.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 41.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 41.

ومتشعبة: "حين تساءلوا: ما الذي نزل به جبريل من القرآن، أهو اللفظ والمعنى، أي النص بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثم وضع الرسول على ذلك رداء العربية؟ وعبارة أخرى هل كان الاتصال بين جبريل ومحمد وحيًا بمعنى الإلهام، أم كان وحيًا بالقول؟"¹

وبعد مناقشته لمختلف أبعاد هذه القضية من خلال آراء المتقدمين فيها، يهتدي أبو زيد إلى أن التزليل كان لفظًا ومعنى أي: "أنه قول وقرآن - بالاشتقاق من القراءة - وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بها أو تحريفها."²

فالوحي القرآني إذن هو اتصال يتم عن طريق عملية التزليل أو الإلقاء الذي يتجسد في هيئة القول أو الكلام، والذي لا يكون إلا من خلال نسق لغوي أو نظام لغوي.

والبحث في مفهوم النص القرآني عند أبي زيد ما هو إلا بحث عن ماهيته المتجسدة في الطابع اللغوي حيث يهتدي إلى أن القرآن: "هو كتاب العربية الأكبر وأثره الأدبي الخالد، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا. وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون النظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً، العربية اختلاطاً مقصداً أوّل، وغرضاً أبعده، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد."³

من خلال ما تقدم نخلص إلى أن أبا زيد من خلال بحثه في مفهوم النص ركز على ماهيته اللغوية من حيث هي خاصية مشتركة بين النصوص والنص القرآني تحديداً، وبذلك يعتبره - أي النص القرآني - وسيط لغوي رمزي تشكّل وفق القوانين العامة التي تتشكّل بها النصوص اللغوية.

والقول بلغوية النص القرآني من قبل أبي زيد يعتبرها علي حرب في كتابه: "نقد النص" أنها تحصيل حاصل بل يذهب إلى أنها: "عبارة ملتبسة من فرط عموميتها، ولهذا فهي يمكن أن تنطبق على

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 42.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 45.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 10.

مختلف أنواع النصوص والخطابات، لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده وما من نص إلا ويمكن عدّه إنجازا لغويا بمعنى من المعاني أكان شعريا أم فلسفيا أم علميا... لأن كل النصوص بل كل اللغات تصلح لأن تكون مادة للدرس اللغوي بما فيها اللغات الميتة.¹، ويتساءل حرب عن قصد أبي زيد من لغوية النص القرآني هل كان يقصد: "أن القرآن هو نص أدبي؟ بمعنى أنه يستعمل سلاح اللغة وفن القول؟ هذا ما يفهم من سياق كلام أبو زيد... إذا كان الأمر كذلك فعبارة نص لغوي لا تفيد هذا المعنى. وكان الأولى أن يقول نص بياني."²، وينتهي إلى أن أبا زيد: "أراد من وراء استخدام تلك العبارة أن يشدد على الطابع الأدبي والفني للنص، وبذلك تكون دراسة القرآن وعلومه داخلية في باب الدراسات الأدبية للنصوص. وهذا مطلب مقبول... ولكن المستغرب أن أبو زيد يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده دون سواه. [ويتساءل] إذا كان القرآن كتابا عربيا أو تشكّل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن المنهج الوحيد لدرسه هو المنهج اللغوي؟ إنه استنتاج في منتهى الخفة والتهور"³

ب- النص القرآني منتج ثقافي:

النص القرآني كلام لغوي رمزي، ونسق تمثيلي تشكّل في علاقته بنظام لغوي قائم في مجال التداول البشري الواقعي، والذي يجسّد في حقيقته نظاما ثقافيا اجتماعيا ينطوي على أبعاد فكرية وحضارية، على هذا الأساس ينطلق أبو زيد في الإقناع بالقول أن النص القرآني منتج ثقافي. حيث ترتبط النصوص بواقعها اللغوي والثقافي فتتشكّل به من جهة، وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة والواقع من جهة أخرى، ذلك أنّها في أصل تشكّلها وتكوّنها لم تكن أبدا مفارقة للنظام اللغوي والثقافي البشري، ولم تؤسس لوجودها من العدم، بل تشكّلت أساسا من النظام اللغوي السائد.

1. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص: 207.

2. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 207.

3. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 208.

وهذه العلاقة الناشئة بفعل وجود قصد تحقيق الاتصال بالكائن البشري ذلك أن: "الناس هم هدف الوحي وغايته، ومن الطبيعي أن يكون النص في هذه الحالة دالا، حيث هو رسالة لغوية، على كل أطراف عملية الاتصال."¹، حيث يركّز في هذه العملية على المخاطب في واقعه الثقافي باعتباره المستهدف بالرسالة لأن: "التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدار لطبيعة النص ذاته، وإهدار لوظيفته في الواقع."²، وذلك من منطلق أن رسالة السماء: "ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية أهمها البناء الثقافي."³

ويستند أبوزيد إلى آلية من آليات البناء اللغوي المستعملة في النص القرآني و هي أسلوب النداء، فهو يعتبر وجود أدوات النداء و تكرارها في النص يكتف من حضور المخاطب، و يقلل من هيمنة وسلطة مصدر النص باعتبار النداء موجهًا للمخاطبين (الناس، المؤمنون، الرسول...) وهذا ما يخدم البعد الإنساني الواقعي على حساب البعد الإلهي المطلق، حيث يذهب إلى أنه: "ليس أدل على هذا الاتجاه في بناء النص و آلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادى هم "الناس" أو "بني آدم" أو "الذين آمنوا" أو "الكافرون" أو "أهل الكتاب"⁴.

والثقافة فيما يشير إليه أبوزيد جزء من الواقع، بل هي انعكاس له، معنى ذلك أن مفهوم النص الذي من خلال نسعى لفهم ماهية الإسلام لا بد أن ننطلق فيه من هذا الواقع أي: "البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ فإن دراستنا لمفهوم النص سعيا لتحديد ماهية الإسلام لا ينبغي أن تغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها، وعلينا أن نضع في الاعتبار أن

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 57.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 57.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 56.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 57.

الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.¹؛ معنى ذلك أن نصر حامد أبازيد يريد أن ينطلق من الواقع للوصول إلى الغيبي ومن المادي إلى المتعالي، أي أن الغاية العظمى من خلال النص القرآني هي معرفة الله، ولا يكون ذلك - في اعتقاده - إلا من خلال الانطلاق من الواقع حيث يرى أن منهجه: "ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأوّل من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبديهيّات ليصل إلى المجهول ويكشف عن ما هو خفي".²، أي الانطلاق من الحقائق العينية وصولاً إلى الحقيقة العظمى والهدف الأسمى وهي حقيقة معرفة الله تعالى.

فإذا كانت وظيفة النص القرآني وظيفية إبلاغية داخل الإطار الثقافي، فإن المخاطب لا يستقبل الرسالة ما لم تكن داخل سياق لغة النص حيث يقول: "نكتفي هنا بالوقوف عند بعض - أوّكّد بعض - المستويات العامة للنص اللغوي، لأننا معنيون بصفة أساسية بالنص الديني وبالتحديد مستويات السياق التي يغفلها - أو يتجاهلها - الخطاب الديني في تأويلاته".³، حيث نجد بأنه من بين أنواع السياقات المختلفة يركز على السياق الثقافي في علاقاته المتشعبة مع البعد الاجتماعي، والبعد المعرفي، والبعد الأيديولوجي، حيث إن: "الثقافي يستدعي الاجتماعي بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه، ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي".⁴، ويتلخص ذلك في مجموعة القوانين الاجتماعية العرفية للغة، التي لا تقوم بوظيفتها إلا من خلال الواقع الثقافي لأنه: "لا يكفي المتكلم - وكذلك المتلقي - معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلا بد من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 26.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 26.

3. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 97.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 97.

والتواصل. هذا المرجعية المعرفية هي الثقافة بكل مواضعها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلى في اللغة وقوانينها بطريقة لم يتمكن علم اللغة الاجتماعية - رغم انجازاته الهامة - من رصدها رصدا دقيقا بعد¹. وفي هذا المقام يؤكد أبوزيد على ضرورة التفرقة داخل الإطار الثقافي بين: "المعرفي والأيدولوجي، حيث يمثل المعرفي مستوى الاتفاق العام، مستوى الحقائق العينية في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة [أي] المعرفي بالمعنى الثقافي إذن هو الوعي الاجتماعي العام، بصرف النظر عن اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أن الأيدولوجي هو وعي الجماعات المرتن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع".²، ويذهب إلى أن المعرفي أكثر أساسية من الأيدولوجي ذلك أن: "المعرفي يمثل المشترك في عملية التفاهم المتضمنة في أي اتصال لغوي، أي هو الذي يجعل الاتصال ممكنا، وعنه تتولد الدلالة، إنه قناة الاتصال السيمانتكية، السابقة على وجود أطراف الاتصال. [في حين] الأيدولوجي يمثل عصب الرسالة المتضمنة في أي اتصال لغوي في مجال النصوص نستثني بالطبع النصوص العلمية، التي تسعى إلى استبدال معرفة جديدة مبرهن على مصداقيتها بالمعرفة السائدة".³

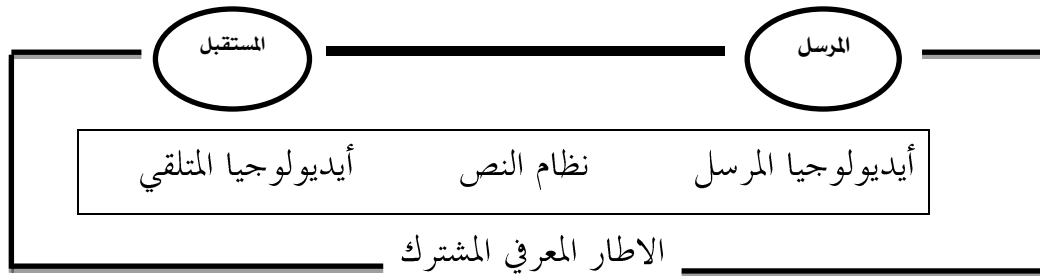
وتبعا للفرق بين المعرفي والأيدولوجي يطرح أبوزيد في دراسته فرقا آخر بين النظام اللغوي ونظام النص، أي بين نظام اللغة العربية ونظام النص القرآني حيث يرى أن: "الفرق بين النظام اللغوي ونظام النص هو المحدد للرسالة، وهو نابع أساسا من أيديولوجية المرسل، ومن ناحية المتلقي يمثل النظام اللغوي ما يمكن أن نطلق عليه الإطار التفسيري للرسالة، في حين يمثل نظام النص - أعني دلالة هذا

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 98.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 99/98.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 99.

النظام- ما يمكن أن نطلق عليه محور التقييم حيث تدخل أيديولوجية المتلقي للحكم والتقييم.¹، معنى ذلك أن النظام اللغوي يمثل المعرفي، ونظام النص يمثل الأيديولوجي في علاقته بالمعرفي (النظام اللغوي) حيث يمثل المعرفي الأساس الذي ينطلق منه الأيديولوجي في التغيير (من خلال الشفرة الخاصة أو الجديدة للنص) ويوضح هذه العلاقة من خلال النموذج التالي²:



خطاطة تمثل النموذج الاتصالي بين المعرفي والأيديولوجي

ينتهي أبوزيد تبعا لذلك إلى أن النص القرآني يمثل نظاما أيديولوجيا جديدا في علاقته بالنظام العرفي الثقافي السائد ويتجلى ذلك من خلال لغته التي: "ليست وعاء خاليا، أو مجرد أداة تواصل محايدة. لأن للنصوص لغتها الخاصة، أو شفرتها الثانوية، داخل نظام اللغة العام ومن خلال هذه اللغة الثانوية تطرح النصوص الدينية العقيدة (الأيديولوجية) الجديدة، وهي العقيدة التي يحاول بها النص إعادة تشكيل وعي المتلقي.³

وفي تركيزه على السياق الثقافي يشير إلى علاقاته بالسياقات الأخرى كالسياق الداخلي والسياق الخارجي حيث يرى أن السياق الخارجي (سياق التخاطب) يتقاطع مع السياق الثقافي في نقاط عديدة، ولا يمكن الحديث عن السياق الداخلي إلا من خلال أصله الثقافي.

1. نصر حامد أبوزيد: النص و السلطة والحقيقة، ص: 100/99.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 100.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 100.

وخلاصة لما سبق نجد أن نصر حامد أبازيد ركز في دراسته على المخاطب باعتباره المستهدف من الرسالة في عملية التواصل، وهي الغاية الأسمى، عبر الوسيط اللغوي في إطار ثقافي تاريخي يتحرك العقل العربي داخله، وهو ما يشكّل له تاريخية النص القرآني باعتباره منتجا ثقافيا.

ج- طبيعة الوحي:

في دراسته لمفهوم النص يتطرق أبوزيد إلى مفهوم الوحي كونه: "المفهوم المركزي للنص عن ذاته، حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع. و إذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الإشارة مثل القرآن والذكر والكتاب، فإن اسم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله."¹، و إذا كان الوحي الاسم الجامع لكل أسماء النص القرآني فإن مفهومه يتسع ليشمل: "كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر."²

في إطار مقارنته لمفهوم الوحي يشير أبوزيد إلى المصطلح في أصله اللغوي حيث يرى بأنه الاسم: "الدال في اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعا من الإعلام."³، حيث أراد أن يقول بأن الوحي عبارة عن عملية اتصال بين طرفين من مرتبة وجودية واحدة، وأن مضمون هذه العملية رسالة جديدة أو بلاغ جديد. إذن فما طبيعة هذه الرسالة؟

في إجابته على هذا التساؤل يذهب أبوزيد إلى أن الدلالة المركزية للوحي هي الإعلام و: "من شرط الإعلام أن يكون خفيا سريا، نستطيع أن نقول بعبارة أخرى إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن اعلاما - رسالة - خفيا سريا. وإذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 31.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 31.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 31.

خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمنا في مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال/الوحي.¹

فالوحي بهذا المفهوم لم يكن مفارقا في الثقافة العربية، بل كان لدى العرب اعتقاد أن الشعراء يوحى إليهم من قبل شياطين الشعر، وتخيلوا أن عبقر وادبهم ومقامهم، حتى أنهم خصصوا لكل شاعر جني، وكانوا يتفاخرون على بعضهم بجنس هذا الجني أو الشيطان، فمنهم من يعتقد أن شيطانه ذكر وشيطان غيره أنثى.

يشير أبو زيد إلى اختلاف الوحي القرآني عن غيره من أصناف الوحي لاختلاف طرفي عملية الاتصال حيث إن: "الحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيدا حيث تكون عملية الاتصال/الوحي بين طرفين لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضا - مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة - مفهوما مألوفيا في الثقافة العربية قبل الإسلام.²

ولما كان الوحي بالقرآن، يشير إلى علاقة اتصال بين مرتبتين وجوديتين مختلفتين، فإن أبا زيد يؤكد على أن: "الموقف الاتصالي المتضمن في حالة الوحي بالنص يختلف عن المواقف الاتصالية التي ناقشناها حتى الآن* من حيث إنه أكثر تعقيدا. إن طرفي الاتصال الأساسيين في عملية الوحي النبوي هما

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 32/31.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 33.

* يشير أبوزيد إلى هذه المواقف الاتصالية في قوله: "في الأمثلة الثلاثة السابقة لاحظنا أن عملية الاتصال/الوحي كانت تتضمن مرسلا ومستقبلا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، ذكر النعام وأنثاه، زكريا وقومه، مريم وقومها، ولاحظنا أن الشفرة التي استخدمت في عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة - إشارات وأصوات في حالة النعام، وإشارات فقط في حالة البشر لكلا الطرفين" ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الله في جانب والرسول البشر في جانب آخر.¹

التأكيد على اختلاف الموقف الاتصالي في حالة الوحي القرآني عن غيره من المواقف، يكون من منطلق مصدر الوحي وهو الله سبحانه وتعالى؛ فلا شك في أن مصدر الرسالة، هو المحور الذي يفرق عنده في هذا الموقف عن غيره من المواقف.

وبالتالي مفهوم النص القرآني يتأسس مبدئياً، على اعتبار مصدره، ألا وهو الذات الإلهية. حيث يعتبره أبوزيد عنصراً أساسياً من عناصر المفهوم، وهو ما يدل على الإقرار بحقيقة المصدر الغيبي والأصل المتعالي، والذي يستلزم وجود اختلاف بين طبيعة الوحي القرآني، وغيره من أنواع الوحي (شعر/ كهانة). ومن ثمّ وجود اختلاف بين النص الإلهي والنصوص البشرية.

والخلاصة أن أبا زيد الذي يقترب من القرآن عبر المتلقي ومفاهيمه ينطلق من القول بتاريخية المفاهيم واجتماعيتها، وتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص لينتهي إلى تاريخية النص القرآني واجتماعيته. فالواقع التاريخي والاجتماعي هو المتغيّر المستقل، وليس النصوص التي يرى أنها لا تحمل عناصر جوهرية ثابتة، بل إن لكل قراءة جوهرها الذي تكشفه في النص.

وعبر هذا المدخل اللغوي يعتقد أبو زيد أنه قدّم الإثبات العلمي الأكبر الذي عجز عن تقديمه المفكرون العلمانيون السابقون بمعالجتهم الأيديولوجية لإثبات أولوية الواقع الاجتماعي والتاريخي المتغير على مفهوم النص العلوي الثابت والجوهري.

لا يكفي أبو زيد بنقد قدسية النص وتأكيد تاريخيته من خلال التحليل الداخلي وعلاقة النص بالمفهوم واللغة فحسب، وإنما تمتد أعماله إلى التحليل التاريخي و السياقي لعلوم القرآن، التي أسست للمفاهيم الأساسية حول النص ومنهجيات التعامل معه.

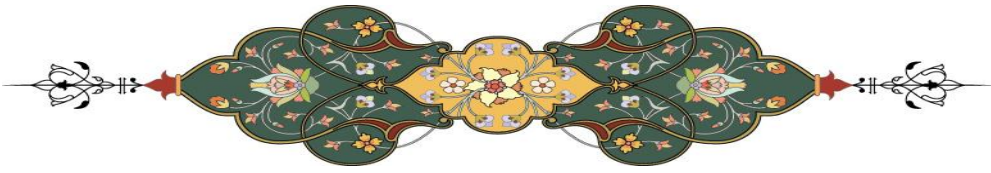
1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 40.

خاتمة الفصل الثالث:

وخلاصة لما تقدم يمكننا القول أن أبا زيد، أسس لمشروعية قراءته التأويلية بالاستناد إلى التراث العربي الإسلامي في المقام الأول باعتباره الأصل المعرفي الذي ينبغي العودة إليه، في أي محاولة لقراءة النص القرآني، حيث اعتمد أساسا على المجاز في الفكر الاعتزالي، والذي يعد الدعامة الأساسية لمشروعه الفكري، لكنه لم يتوقف عنده، بل تجاوزه إلى العرفان الصوفي في أطروحات ابن عربي التي وجد فيها الأرض الخصبة للتأويل، ذلك أنها تصل بنا إلى فهم أعمق للخطاب القرآني وهو الأمر الذي ينشده، من خلال مشروع الوعي العلمي بالتراث، ثم بعد ذلك استدعى خطاب ابن رشد في برهانه الفلسفي باعتباره المثل الأبرز للتيار العقلاني في التراث الإسلامي والذي بنى مشروعه التأويلي على أساس فقهي متين، وانتهى في تأسيسه إلى التراثين البلاغي والنحوي باستعارة جهود عبد الجرجاني و سبويه والجاحظ. بالمقابل نجد أنه لم يكتف بالتراث العربي الإسلامي وما أنتجه لقراءة ذاته كتراث، بل اعتمد كذلك على الوافد الغربي، وما أنتجته الحداثة الغربية من آليات قرائية، فنجده يستند إلى أطروحات فلاسفة الهرمنيوطيقا في سعيهم وراء الفهم، خاصة أطروحات غادامير ودلتاي وغيرهم، واستعارة هذه المفاهيم والآليات الغربية، والعمل على أرضيتها في الخطاب العربي المعاصر، ولما كانت بعيدة عن السياق التاريخي الذي تشكلت فيه هذه المناهج ومن خلاله، أدى الأمر إلى سوء في الفهم، ما حتم عليه تصحيح المفاهيم التي اكتنفها الغموض؛ وبذلك الدفاع عن الخطوط العريضة لمشروعه التأويلي؛ حيث عمل على الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير، باعتباره الضامن الوحيد لحياة النصوص، ولم يكن بدعا محدثا، إنما هو فعل المتقدمين وديدهم.

أما اعتماد التاريخية كآلية في التعامل مع النص، فبيدوا أنه جاء تأسيا لخطاب نقدي يعمل على تجاوز طروحات الخطاب الديني، حيث ركز من القارئ / المتلقي باعتباره الأساس المقصود بالخطاب من خلال النصوص، و يعتقد جازما أن التركيز على علاقة القارئ بالنص ليس ميزة الفلسفة الغربية وحدها بقدر ما تمتد للفكر العربي الإسلامي، فهي قضية لها وجودها المركزي في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء، كما أن صيغة الحوار الجدلي بين القارئ / المتلقي من جهة، والنص من جهة ثانية، ليست

مجرد صيغة تليفقية تعمل على التوسط بين نقيضين، بقدر ما هي الأساس الفلسفي لأي معرفة، ولأي وعي. حيث أسس لمشروعية قراءته التاريخية بالاستناد إلى التراث العربي الإسلامي كذلك من خلال المشروع الفكري للمعتزلة ببعديه الفلسفي والعقائدي، واستدعى في هذا المقام أيضا منجزات الحداثة الغربية ممثلة هذه المرة في جهود دي سوسير و رواد المدرسة البنيوية. كما استند كذلك في الدفاع عن قراءته على الواقع تاريخيا كان أم اجتماعيا أو ثقافيا، واعتبره نقطة البدء والعودة في فهم النصوص ذلك أنها منتجة في الثقافة ومنتجة لها.



الفصل الرابع



توطئة:

يستند نصر حامد أبو زيد في اشتغاله بدراسة التراث على منهج تأويلي، يرتكز رأساً على الفكر المعتزلي الذي أعلى من دور العقل في فهم وتحليل النصوص، والتأويل في التراث الصوفي خاصة عند محي الدين بن عربي، وطبّق هذا المنهج في قراءته للتراث الإسلامي بشكل واضح مستعينا بآليات جديدة لم تكن موجودة من قبل، حيث استفاد من المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة كنظرية التلقي والهرمنيوطيقا والسيميوطيقا وتحليل الخطاب وغيرها من المناهج، وقد ركّز في إعادة قراءته للنص القرآني على جانبيه اللغوي من جهة، وعلاقته بالإنسان من جهة ثانية باعتباره المقصود بالخطاب. وذلك بحكم ثقافة الإنسان وبيئته التي ترتبط بالنص في تزييله، كما نادى في كتاباته بترع القداسة عن نصوص التراث ويرى أن الفهم الأيديولوجي لهذا التراث، الذي لا يستند إلى رؤية علمية يشكل عائقاً أمام الفهم الصحيح له.

انتقاد نصر حامد أبي زيد للخطاب الديني كان في شقيه؛ التراثي والحداثي أو المعاصر، لوقوع الأوّل في العموم والاختصار، واعتماد الثاني على الأيديولوجي والتكرار، فحاول أن يتميّز عن غيره بالموضوعية والدقة العلمية، وبلغته الجريئة، على عكس من عاصروه، ممن اشتغلوا على دراسة الخطاب الديني.

أثار مشروع نصر حامد أبي زيد الجدل واسعاً بين معارض ومؤيد ومنقد، وصل الحد بمعارضيه إلى تكفيره، ورفع دعوة قضائية ضده، يتهمونه فيها بالكفر والردة عن الإسلام ووصل الحدّ بهم إلى أن فرقوا بينه وبينه زوجته، كما خلّف في الجانب الفكري كثيراً من الردود تحوّلت فيما بعد إلى كتب ومصنفات. حيث سنحاول في هذا الفصل التطرق إلى قيمة هذا المشروع الفكري في الميزان النقدي العربي المعاصر.

I- الفكر التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد بين التأييد والرفض:

الفكر التأويلي عند نصر حامد أبي زيد يقوم على ثلاثة أسس أو ركائز أساسية هي : نقد التراث التأويلي العربي، نقد خطاب الإسلام السياسي أو بعبارة أخرى التوجيه الأيديولوجي للخطاب الديني، وثالثا محاولة تأصيل الوعي العلمي بالتراث التأويلي العربي؛ حيث إننا سنناقش هذه الأسس وما انطوت عليه من أفكار بين التأييد والرفض في الحركة النقدية المعاصرة.

1- نقد التراث التأويلي العربي الإسلامي: وسوف نناقشه من خلال:

أ- **التأويل والتفسير: جدلية الأصل والفرع:** يعتمد نصر حامد أبوزيد في قراءته التأويلية للنص القرآني -باعتباره النص المركزي في الواقع الثقافي العربي الإسلامي- على مصطلحين أساسيين يتصلان بفهم هذا النص اتصالا وثيقا وهما: التفسير والتأويل، حيث يعتبر بأنه: " من الثابت تاريخيا أن مصطلح التأويل كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً..."¹، و أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة التأويل باعتبار هذا الأخير هو الوجه الآخر للنص.² فهو من خلال ما تقدم - كما أشرنا إليه في الفصل السابق- أنه يقدم التأويل على التفسير ويعلي من شأنه و يعتبر بأنه الأصل، في المقابل يعتبر التفسير فرعا تابعا له؛ ويستدل على صحة ما ذهب إليه من خلال ذكره للفرق العددي الذي تكرر به ورود كلا المصطلحين في القرآن الكريم، حيث ذكر التأويل سبع عشرة مرة، بينما التفسير ذكر مرة واحدة في سورة الفرقان، وهو الأمر الذي جعل نصر حامد أبوزيد يؤكد على أن التأويل أعم وأكثر استعمالا في الثقافة العربية حتى قبل الإسلام من التفسير فيقول: " ومن الضروري الإشارة هنا إلى كلمة تأويل وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة، ولا شك أن هذا يدل على

1. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص: 174.

2. ينظر: نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 219.

أن كلمة تأويل كانت أكثر دوراناً في اللغة بشكل عام - وفي النص بشكل خاص - من دوران كلمة تفسير ولعل هذا السر - وراء هذا الدوران أن التأويل كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو تأويل الأحاديث كما نعلم من تأويل ربيعة بن مضر - التي قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار...¹.

ويذهب إلى أن الخطاب الديني المعاصر حين يفرّق بين التفسير والتأويل لا بد له أن لا يعلي من شأن الأوّل في مقابل الثاني لأن هذا الأمر: " في حقيقته ليس إلا توجيه أيديولوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد العلماء من جهة أخرى. حيث إن التوجيه الأيديولوجي لم يتوقف عند مفاهيم التفسير والتأويل بل إن سلوك علماء الدين الرسميين في شرح النص يتجاوز إطار التفسير إلى مجال التأويل، ولكنه التأويل المكروه الذي ينطلق من أهواء ومصالح الأقلية التي يعملون في خدمتها، والإعلام الديني أكبر دليل على ذلك.²، وفي ضبطه لمفهوم التأويل، يركّز أبو زيد على معنيين الأوّل: " العودة إلى أصل الشيء -، سواء كان فعلاً أو حديثاً، وذلك لاكتشاف دلالاته أو مغزاه، هكذا أوّل العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعللها الحقيقية، وهكذا يستطيع يوسف [عليه السلام] أن يكشف عن أصل الطعام ومصدره قبل أن يأتي، وهكذا أيضاً يستطيع مؤول الحلم أن يكشف عن الأصل الحقيقي الذي يختفي وراء الصور التي يراها النائم"³؛ أي أنه يعتبر بأن كل حديث أو حدث ظاهر أو باطن لا سبيل لمعرفة حقيقته إلا من خلال التأويل، ذلك أن: " الكشف عن الدلالة الخفية (الباطنة) للأفعال - أو تأويلها - معناه

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 226.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 239.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 229.

الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول...¹ بالإضافة إلى المعنى السابق يركز أبو زيد أيضا على معنى آخر لمصطلح التأويل وهو معنى الوصول إلى الهدف والغاية باعتبار أن العودة إلى الأصول هي عودة إلى الحفر في المعاني التاريخية للنص وبالتالي ربطه بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصور الأجيال الأولى حيث يقول: " لكن كلمة تأويل كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى هدف وغاية وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية... [وبالتالي فالتأويل عنده] حركة ذهنية عقلية لإدراك الظواهر...²، أي أنها تسعى إلى اكتشاف المجهول عن طريق المعلوم، وينتهي إلى أن التفسير هو الجزء الظاهر لعملية التأويل وعليه: " تكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام، من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء الرواية والدراية.³

ويعتبر أبو زيد- من الناحية الاصطلاحية- أن التأويل عام والتفسير خاص، ذلك أن علم التفسير يهتم بالجوانب العامة الخارجية للنص كالنسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمكي والمدني... إلخ من علوم القرآن، بالإضافة إلى النهي والأمر والعبر والأمثال، وبالتالي يكون بهذا الجمع ممهدا للتأويل الذي يتخذ فيه المؤول مهمة صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني.⁴، وعليه فالتأويل الصحيح من وجهة نظره هو التأويل الذي يرتكز رأسا على التفسير وينتهي إلى أن: " التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض والمكروه [وحيثه في ذلك أن] الاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على اخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لابد أن يستند الاستنباط إلى حقائق

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 229.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 230/229.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 233.

4. ينظر: نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 233.

النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لابس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى المغزى دون الوثب مباشرة إلى مغزى يتعارض مع دلالة النص.¹

الأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا هو ذلك التباين في الفرق بين المصطلحين عند أبي زيد حيث يفرّق بينهما أحيانا، ويجمع بينهما في أخرى، فيقرّ في رأيه الأوّل أنه ثمة فارقا هاما بين المصطلحين حيث يتجلى ذلك في: "أن عملية التفسير تحتاج دائما إلى التفسر وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر- فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن التأويل عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط، بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة، أو في تتبع عاقبتها."²، ومعنى ذلك أن التفسير- عنده- ما ارتبط بالنقل والرواية والتأويل ما ارتبط بالاستنباط والدراية.

وفي حديثه عن آليات التأويل في كتابه مفهوم النص يرى أبو زيد أن تفرقة الخطاب الديني المعاصر بين التفسير والتأويل: "تفرقة صحيحة، ولكن توظيفها للإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل ليس في حقيقته إلا توجيه أيديولوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى."³، وهو الأمر الذي ينتقده بشدّه ويعتقد بأن أصحاب هذا التوجه إنما يقعون في: "تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي على كل الحقائق ويعد جماعا للمعرفة التامة."⁴، فالنص التي تلك طبيعته كيف تراه يكون عصيا على التأويل في زماننا الحاضر.

ومن وجهة ثانية يعتبر أبو زيد أن التأويل هو نفسه التفسير، وأن أولئك الذين يقومون بتفسيره إنما يأولونه مع أنّهم يفرّقون بين التفسير و التأويل، وهذه التفرقة في نظره: "تعلي من شأن

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 235.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 232.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 239.

4. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 11.

التفسير، و تغضي من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأوّل وذاتية الثاني، الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله¹.

والتفسير وفق هذا المنظور لا يدلّ إلا على التأويل عند المفسرين القدامى وإن كانوا يفرقون بينهما، يقول أبو زيد: " ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أنّ تفسير الصحابة أنفسهم - خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان القرآن - لا يتجاوز إطار التأويل²، و يؤكد على ما ذهب إليه من تسوية بين المصطلحين بأن: " هذه التفرقة بين التفسير و التأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبرى - مثلا - يسمي تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ، وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن³، ودلالة هذا الاستدلال هي إثبات من أبي زيد على أنّ القدامى إنما كانوا يؤوّلون، وأن أكثر قدماء المفسرين استعملوا المصطلحين على نحو الترادف، إذ إن: " التأويل كثيرا ما كان يستعمل في صدر الاسلام مرادفا للتفسير⁴، وذلك لقرّبهم للمعنى اللغوي الواسع، قبل أن تنصرف الكثير من الألفاظ إلى الاستعمالات الخاصة لتشكّل مصطلحات، لأن: " كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، ومن ذلك لفظ التأويل، اشتهر بمعنى التفسير مطلقا⁵

1. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 11.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 12.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 13.

4. محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، اشر/ تص: حسين الأعلمي، منشورات الأعلمي، لبنان، 1، 1997، ج5

ص323.

5. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 2، ص: 36.

ينتهي أبو زيد إلى أنه يجب علينا أن: "نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان بأن المفسّر - في علاقته بالنص - لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثمّ أن يحل نفسه في الماضي وصولاً إلى موضوعية مطلقة في فهم النص".¹، وبالتالي على القارئ أو المفكر - في نظر أبي زيد - أن يقف دائماً موقف التساؤل والمراجعة، وتحيين القراءة، قصد الوصول إلى قراءة إنتاجية، تبعد العقل عن التقليد والعجز في الرؤية، والتجزؤ في النظرية ويعتبر أن: "موقف التساؤل المستمر والمراجعة الدائمة، قادر دائماً على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من الاجتهاد، هكذا تصبح القراءة فعلاً مستمراً لا يتوقف يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث، ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى، في حركة لا تهدأ، ولا يقرّها قرار. لكنها الحركة التي تؤكد الحياة، وتنفي سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة في الوقت نفسه"²، وهو بذلك يعمل على الخروج من المفهوم التقليدي للتأويل، بالعمل على تجديد آلياته لتكون أكثر استجابة لمتطلبات الواقع المتغير من جهة، والحاجة إلى فهم التراث من جهة أخرى، وذلك بالانفتاح على المعنى دون ترديد أو تقليد، وبالتالي اخراجه من حالة الجمود التي ميزته طيلة عقود زمنية طويلة.

ب - الدين والفكر الديني: سعى نصر حامد أبو زيد جاهداً إلى تعرية الخطاب الديني العربي الإسلامي المتكئ على الشرعية التاريخية والمتعالي عن النقد والتمحيص، أو حتى على إعادة القراءة والفهم، لذا حاول أن يقدم لنا بديلاً مفاهيمياً يتجاوز من خلاله كثيراً من الطروحات السابقة، خاصة ما تعلق منها بالمفاهيم العاملة والمتعلقة بحقل التأسيس لمشروعية الفكر الديني، ولعل من أبرز هذه المفاهيم قضية الدين والفكر الديني، فالدين إلهي والفكر الديني بشري، وبعبارة أدق الفكر الديني هو مجموع النصوص التي تشكّلت حول النصوص الدينية، وبالنسبة إلينا فالنص القرآني هو الدين، وما تلاه من قراءات تفسيرية وتأويلية بعد وفاة النبي ﷺ وجمعه في مصحف في عهد الصحابة الكرام رضوان الله عليهم هو الفكر

1. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 13.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 06/05.

الديني. يقول نصر حامد أبوزيد: "لابد من التمييز بين الدين والفكر الديني فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها."¹، حيث يعتبر أن: "...الدين مكون جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه من ثم لا بد أن يكون عنصرا أساسيا في مشروع النهضة... [وأن] التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الديني وليس على الدين."²

فتحت هذه الفكرة سجلا فكريا حادا وصل إلى حد اتهام نصر حامد أبي زيد بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة النبوية، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به حيث ذكر أبوزيد أن فهمي هويدي في مقاله بجريدة الأهرام الصادر في يوم 26 جانفي 1993 اعتبر أن قراءته: "في جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها."³

ويقّر أبوزيد أن قضية الطعن في القرآن الكريم هي القضية الأساسية التي تفرعت منها كل القضايا الأخرى حتى وصل الأمر بتأليف كتاب وصفه أبوزيد بالكتيب أقمه فيه بالتهجم على الصحابة الكرام والأئمة عنونه صاحبه بـ: نقض مطاعن نصر أبوزيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين وهو كتاب في حدود السبعين صفحة ألفه الأستاذ الجامعي عبد العالي اسماعيل سالم وصدر عن منشورات المختار الإسلامي بالقاهرة عام 1993م انتقد فيه الكاتب تطرق نصر حامد أبي زيد لحياة الصحابة الكرام رضوان الله عليهم وأئمة المسلمين رحمة الله عليهم بالنقد والتحليل حيث اعتبر مؤلف الكتاب -حسب نصر حامد أبي زيد لأننا لم نتمكن من الحصول على الكتاب- أن حياة الصحابة الكرام رضوان الله عليهم لا يجب أن تخضع لمعايير التحليل الاجتماعي، ولا يجب التطرق إلى خلافاتهم بوصفها خلافات

1. وليد يوسف عطو: بين الدين والفكر الديني، موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2015/09/04 m.ahewar.org

2. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 29.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 32.

بشرية¹ وفي رده عن هذا الكتاب يعتبر أبو زيد أنه: "إن دل على شيء فإنما يدل على تحوّل الصحابة والأئمة- في وعي أستاذ جامعي- إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى ولو كان النقد متوجّها لما يسمى بالعقل الجمعي في فترة تاريخية محددة."²

في حين يرى محمود أمين العالم في العدد الثامن والعشرين بعد المائة لمجلة القاهرة والصادر في جويلية عام 1993 أن قراءة نصر حامد أبي زيد هي ضرورة للتحرر: "من عبودية القراءة النصية الحرفية وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير."³، وينصفه محمود علي مكي في تقريره باعتباره أحد أعضاء اللجنة المناقشة له فيقول: "الباحث في نقده للفكر الديني المعاصر يفرق بين الدين الفكر الديني الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينين المحدثين ومحكمة فكر أولئك وهؤلاء أنه تعرض للدين وإنما هو ضرب من الاجتهادات التي يؤجر صاحبها أجرا إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب."⁴ و يصف دراسته بالدراسة الفاحصة للتراث والتي يجب أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية فيقول: "وهي دراسة تقوم على تأمل فاحص واع للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة في توجيه الخطاب الديني على أساس من الاعتراف بالدين بصفته جوهريا في أي مشروع للنهضة ولكن بعد فهم سليم للدين وتأويله وتأويلا علميا ينفي عن الفكر الديني ما علق من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغي أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية."⁵

1. ينظر نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 45/44.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 44.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 32.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 13/12.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 13.

ولعل القصد من وراء التشديد على وجوب التفرقة بين الدين والفكر الديني عند أبي زيد خاصة فيما تعلق بالخطابات المعاصرة إنما هو نزع هالة القداسة عن تلك الاجتهادات البشرية حول النص القرآني، التي أخذتها حتى أنها تحولت من مجرد نصوص شارحة إلى نصوص أصلية، ومن الاجتهادات إلى المسلمات التي لا يجوز نقدها أو التطرق إليها بالتحليل، وذلك بفعل عوامل ومحددات اجتماعية وتاريخية. ولأجل ذلك - كما ذهب مصطفى خضر في كتابه: النقد والخطاب - قام أبو زيد بتفكيك: " الخطاب الديني على نحو يرى فيه أن النصوص الثانوية في تاريخ الثقافة العربية تحولت إلى نصوص أصلية أي تحولت بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية إلى نصوص تمثل إطارا مرجعيا في ذاتها... وينبّه إلى أن الخطاب الديني يحتمي بالتراث، ويجوله إلى ساتر للدفاع عن أفكاره، هو ذات الطابع التقليدي، الذي يميل إلى إبقاء الوضع على ما هو عليه، وذلك في تعارض تام مع ادعاءاته السياسية.¹، و يشير أبو زيد إلى الخطر الذي ينجم عن التوحيد بين الفكر الديني والدين، بحيث يصبح حق ممارسة الفهم والتأويل من قبل جماعة من العلماء والشيوخ جون سواهم، وهو ما اصطلح عليه بالكهنوت أو السلطة المقدسة التي يؤكد هؤلاء العلماء أن الإسلام جاء لمناهضتها، مما يوقعهم في تناقض شديد مع أنفسهم حيث: "إن هذا التناقض في الخطاب الديني بين انكار وجود كهنوت أو سلطة مقدسة في الإسلام - على المستوى النظري والإجرائي - وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقي والفعلي - إنما يمثل تناقضا خطيرا ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف في الوقت نفسه عن الطبيعة الأيديولوجية التي لا يكف الخطاب عن انكارها والتنصل منها، زاعما موضوعية مطلقة وتجردا تاما عن التحيزات والأهواء الطبيعية في البشر.²

1. مصطفى خضر: النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط 2001، ص:38.

2. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 80.

ويعتقد أبوزيد أن الخطاب الديني المعاصر حينما يوحد بين الدين والفكر الديني يحاول تجاوز العوائق الأنطولوجية و الأبستمولوجية المحيطة بالنص وبالتالي: " الوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص، وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة الحديث باسم الله وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقارنة تخومها..."¹

وتبعاً لذلك يصبح دعاة الخطاب الديني أصحاب سلطة في تفسير النص القرآني وتأويله، ولسان حال الشريعة بلا منازع، ويتم بناءً على ذلك تمرير رؤيتهم الخاصة بالدين على أساس أنها هي الدين بألف ولام العهد، بينما هي في الواقع رؤية تتنازل عن المتغير لحساب الثابت وتكرس الأحادي على حساب المتعدد.

ويسعى أبوزيد من خلال رؤيته النقدية في وجوب التفريق بين الدين والفكر الديني إلى تحقيق هدفين أساسيين هما: فهم موضوعي للنصوص و نزع القداسة عن النصوص البشرية الذي كُتبت في رأيه النهضة الفكرية حيث يقول: " كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها، وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، إنها تسعى إلى أن يحتلّ الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع، وفي سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم ، وذلك بدلا من تحويله إلى وقود، مجرد وقود وأداة للحراب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهي تسعى من جهة أخرى لنزع قناع القداسة عن فكر بشري وخطاب إنساني يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام."²

وعليه يمكننا أن نقول أن نظرتنا التقديسية للفكر الديني واعتباره ديناً، جعلت منا نجتز الماضي الذي تم اجتراره و تكراره مرات عديدة في عصور خلت ولم يغن ذلك شيئاً، لأن بناء فكر وحضارة لا

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 78.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 31.

يكون إلا بالوقوف على المبادئ الحيّة الصالحة للإنبات، واستيلاد الأفكار الصحيحة من هذا الماضي وذلك لا يعني أننا نأتي بدين جديد، لأن الدين باق، وعدم تفريقنا بين الدين والفكر الديني جعلنا نخلط بين بناء الدولة أو الحضارة وبين الحفاظ على الدين، فالدين الإسلامي محفوظ من قبل الله سبحانه وتعالى، والفكر الديني هو أساس بناء مجتمعاتنا وحضارتنا وإنسانيتنا، وعدم التفريق بينهما كان سببا في عدم الحفاظ على صفاء ديننا، ولم يمكننا ذلك من بناء مجتمعات ودول قوية.

وختاما نقول أن الدين يجب أن يكون ثابتا، وأما الفكر الديني لا بد أن يكون ناميا، وأن علاقة الدين بالفكر الديني يجب أن تكون علاقة الأرض بالفسائل التي تنمو عليها، ومتى كانت هذه الفسائل قوية وأكثر نضارة كان ذلك دليلا على خصوبة وحيوية هذه الأرض، وأن نزعَ واجتثاثِ الضعيف واليابس من هذه الفسائل سيسمح لنا بإنبات غيرها أكثر نضارة وحيوية.

ج- التراث والتأويل الأيديولوجيا والقراءة العلمية: لقد كان انطلاق المشاريع الفكرية النهضوية الداعية إلى تجديد التراث مع نهاية القرن التاسع عشر، حيث دعت هذا المشاريع إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة تتوافق وروح العصر والتركيز على تجديد الفكر الديني، باعتبار أن: "التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر- فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة."¹؛ معنى ذلك أن التجديد لا يقوم إلا على أساس أصل قديم بحيث إننا لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نتجاهل هذا التراث في التأسيس لوعي ولو حاولنا لأنه: "...تراث مازال يساهم في تشكيل وعيينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي."² ولما كان كذلك وجب علينا إعادة قراءته من منظور عصرنا، قراءة فاحصة واعية نُقومُ بها حاضرنا، ونسبني بها مستقبلنا، وذلك إذا ما أردنا أن نتجاوز أزممتنا وألا نعتبر: "التراث مجموعة العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد

1. حسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، ط4، 1992 ص: 13.

2. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 16.

وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكوّن تصوراتها للعالم.¹، ولعل من أهم رواد هذه المشاريع جمال الدين الأفغاني(1838-1897)، رفاعة الطهطاوي(1801-1873)، محمد عبده(1849-1905)، وقاسم أمين(1863-1908). غير أن مجهوداتهم في رأي أبي زيد كانت في مجملها تحاول أن توفق بين التراث الإسلامي وما أفرزه الفكر الغربي المعاصر، يقول أبو زيد: "لقد بدأ مفكرو النهضة بالدعوة إلى التجديد منذ الأفغاني ومحمد عبده، ولكن هذه الدعوة لم تحقق أكثر من بعض المكاسب الهيئية التي تتضاءل قيمتها إذا ما قورنت بما حققته قوى الفكر الرجعي من تجديد في مجال التراث أيضا.²، على اعتبار أن مشروع النهضة هذا: "... اعتمد على معادلة طرفاها: التراث العربي الإسلامي الذي تم توحيده بجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة، والتراث الأوربي الذي تم تركيزه في الكشوف العلمية وثارها التكنولوجية من جهة أخرى، وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة..."³. هذا المشروع الذي لم يستطع رواده تقديم أشياء جديدة تميزهم، وإنما اكتفوا فيه بالمحافظة على أفكار شيوخهم وتكرارها ف: "لقد كان رشيد رضا تلميذا لمحمد عبده، وهو الذي حافظ لنا على تراث الإمام ونقله إلينا، لكن من جبة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة في مجالات الفكر الديني والأدبي على السواء، ولقد بدأ طه حسين والعقاد حياتهما مجددين على مستوى الفكر واللغة والأدب، وانتهى كل منهما محافظا رجعيا يقف في وجه تيارات التجديد التي انبثقت من أفكارهما الأولى."⁴

لعل المهم الذي حمّله مشروع أبي زيد الفكري هو محاولة تجديد الفكر العربي الإسلامي، وإعادة قراءته قراءة علمية موضوعية واعية بعيدا عن التوجيه الأيديولوجي مؤمنا بأن التجديد: "حاجة دائمة سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونها تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثقافات نفق الاندثار

1. حسن حنفي: المرجع السابق، ص: 15.

2. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 17.

3. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 26.

4. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 17.

والموت"¹؛ ذلك أن التراث وسيلة، وتجديده هو الغاية على حد قول حسن حنفي، التي تتمثل في: "المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره"². وإذا كانت تلك حال التراث والغاية منه فهو إذن: "ليس قيمة في ذاته إلا بما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها بانبهار، وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية، بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان..."³

ولما ارتبطت الحركات التجديدية بالسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية التي تفرضها: "يمكن القول إن التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. ما ليس تجديدا في مجال الفكر فهو ترديد و تكرار لما سبق قوله وليس هذا من الفكر في شيء، ولا يمت إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد."⁴، فالتجديد بهذا المعنى ليس: "...إعادة طبع القديم طبعات عدة، واختيار ما وافق هوى العصر دون متطلباته."⁵

يرجع أبوزيد الحاجة إلى التجديد إلى مسوغين: الأول هو الوضع الذي تأزمت فيه الأوضاع في كل الأصعدة وعلى كل المستويات سواء كانت اجتماعية، سياسية، اقتصادية، ثقافية أو فكرية ويمثل على ذلك بحرب عام 1967، والتي كانت لحظة فارقة في إعادة تشكيل الوعي العربي، حيث عرّت الواقع العربي، وكشفت ثغافت الخطابات التغييرية سواء منها التراثية الأصولية أو الثورية التقدمية، ودعت هذه الأزمة إلى: "الحاجة للتغيير وأول مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى التجديد الفكري والسياسي

1. نصر حامد أبوزيد: التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2010، ص:21.

2. حسن حنفي: التراث و التجديد، ص:13.

3. حسن حنفي: المرجع نفسه، ص:13.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص:21.

5. حسن حنفي: المرجع السابق، ص:14.

والاجتماعي، أي التجديد في كل مجالات المعرفة وحقوقها، وأيضا التجديد في إطار الفكر الديني خاصة وأن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً.¹، بإرجاع الهزيمة العسكرية في تلك الحرب إلى القضاء والقدر. ينتقد حسن حنفي هذا التوجيه ويعتبره من قبيل محاولة تجميل الواقع، وانتهاج سياسة الهروب إلى الأمام، ذلك أن العالم العربي: "إذا لجأ العصر إلى التصوف تعويضاً عن روح الهزيمة أو طلباً للنصر فإنه يعاد نشر المؤلفات الصوفية. وإذا تشوف العصر إلى المدنية الفاضلة وتطلع إلى المجتمع الجديد تعويضاً عن الفساد الخلقي والانحراف السياسي نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة، وعن العشرة المبشرين بالجنة. وإذا شاعت الخرافة في الناس، وساد الانفعال عن العقل واشتدت الحاجة، وزاد الضنك، نشرت المؤلفات عن المعاد، وعن عالم العدل القادم الذي تملأ في الأرض عدلاً كما ملئت حوراً... وإذا قيل أن السبب في الهزيمة هو البعد عن الكتاب والسنة أعيد نشر الكتاب والسنة في طبعات مذهبة، منمقة مزركشة، لزيادة ثروات التجار، وليتبرك بها الناس وهم في بيوتهم. تقيهم الشر، وتمنعهم الحسد، وتجلب لهم الخير، ويتبادلها رؤساء الدول هدايا فيما بينهم، وترسلها المؤتمرات والجمعيات الإسلامية إلى الدول الإسلامية غير الناطقة بالعربية لنشر الوعي الإسلامي، ونكون جميعاً كاللحماء يحمل أسفاراً"². أما المسوغ الثاني يتمثل في: "تحقيق عملية التواصل الخلاق بين الماضي والحاضر، والمقصود بعملية التواصل الخلاق الخروج من أسر التقليد الأعمى وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة وكذلك الخروج من أسوار التبعية السياسية والفكرية التامة للغرب باسم المعاصرة."³

أبوزيد وهو يحاول قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة علمية واعية بعيدة عن الأيديولوجيات الضيقة يقرّ بصعوبة المهمة باعتبار أن: "إنتاج وعي علمي بالتراث يستلزم من الباحث كثيراً من الجرأة

1. نصر حامد أبوزيد: التجديد والتحرير والتأويل، ص: 23.

2. حسن حنفي: التراث والتجديد، ص: 14.

3. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص: 228.

والشجاعة في طرح الأسئلة، ويستلزم منه جرأة أشد وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة.¹ حتى لا نقع في عملية تكرار واجترار المفاهيم والأفكار، داعيا الباحث في تراثنا إلى التسلح بالتحدي والوعي وذلك لأن: "تراثنا الطويل مليء- بحكم هذا الطول والامتداد التاريخي- بكثير من الإجابات الجاهزة، التي يحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة، [حيث] إن هذه الإجابات الجاهزة تتقافز إلى وعي الباحث ويمكن أنت تشوّش عليه عمله، وإذا كان من المستحيل علميا وإنسانيا أن يتجنب الباحث كل ما هو مطروح من إجابات في التراث أو في الثقافة، فإن عليه أن يختار من بينها أشدها صدقا واقترابا من الحقيقة."²

ولا يتحقق الوعي العلمي بالتراث الإسلامي إلا إذا اعتمدت دراسته على أساسين اثنين في نظر أبي زيد فأما الأوّل: "فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي."³ أما الأساس الثاني لدراسته يتمثل: "في محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي."⁴ وذلك من خلال الإجابة عن سؤال: ما هو الإسلام؟ حيث يهدف من خلال ذلك الوصول إلى فهم موضوعي للإسلام فيقول: "وغايتنا من طرح السؤال هو الوصول إلى فهم موضوعي لماهية الإسلام. كلنا نتحدث عن الإسلام، وعن رأي الإسلام وحكم الإسلام، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده ولو في الحدود الدنيا من الاتفاق."⁵

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 17.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 18/17.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 18.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 20/19.

5. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 21.

تعد قراءة أبي زيد للتراث الديني امتدادا لمنهج المشاريع الفكرية التنويرية، وإن اختلفت معها في بعض الإجراءات التحليلية، غير أن الثابت أنها مشاريع سعت إلى إعادة قراءة التراث الديني بمنظور جديد، يختلف عن القراءات التراثية السابقة، وعن جملة من القراءات الحداثية التنويرية؛ وفي ذلك يرى محمود أمين العالم أن: "قراءة أبي زيد هي قراءة في إطار الدين نفسه، لا بما يعلنه ويؤكد به بأقواله وكتاباتاته فحسب، بل بمضامينها ونتائجها كذلك. بل هي في تقديري امتداد علمي ابداعي لاجتهادات فكرية مشرقة في تراثنا الديني نفسه القديم منه والحديث، ولهذا يقول الدكتور أبو زيد في مقدمة كتابه النص السلطة الحقيقة: الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعدّ في جانب منه تواسلا مع خطاب عصر النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءا من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المتمثل في الإنجازات الاعتزالية-الرشدية، ولكنه تواصل يمثل الامتداد النقدي لا لخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك".¹ أي أن قراءة أبي زيد هي الحلقة التي تشمل التراث الفكري العربي الإسلامي بدءا بالفكر الاعتزالي وانتهاء بمحاولات محمد عبده ومحمد أحمد خلف الله، حيث حاولت هذه الدراسة أن تعيد قراءة هذا التراث المتنوع والمتشعب على امتداد أربعة عشر قرنا قراءة فاحصة، المنهج فيها: "امتداد لإنجازات خطاب النهضة على مستوى طرح الأسئلة وعلى مستوى الإجراءات التحليلية، لكنه امتداد لا يعيد ولا يكرر، بل يحمل السؤال إلى مدى أبعد، ويطور المنهج في شكل إجراءات أعمق. كما ينطلق الخطاب من نقد المرجعيات التي يعد هو ذاته امتدادا لها، فإنه لا يليق به إلا أن يكون ناقدا دائما لكل المرجعيات"². وهو بذلك يهدف إلى: "استنباط الجوهرية والإنساني والمعرفي وتعرية التاريخي(المرحلي) والعرفي و الأيديولوجي. تلك الغاية التي يحاول الخطاب في هذا الكتاب أن يحققها بشكل أعمق منهجيا، مع الاحتفاظ بتلك الحركة المزدوجة أي على مستوى الموضوع والمنهج بين

1. محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص: 60/59.

2. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 12.

الماضي والحاضر من جهة، وبين الحداثة والتراث من جهة أخرى.¹

2- نقد خطاب الإسلام السياسي:

أ. الخطاب الديني وأيديولوجيا الإسلام السياسي: يرجع أبو زيد الإشكال الكبير الذي يعيق الدراسات العلمية/ الموضوعية للتراث الديني، ويحول بينها وبين ما تصبو إليه من نتائج هو ذلك التزاوج بين الفكري والسياسي في مشروع النهضة، فيصطبغ المشروع بالصبغة السياسية، ويتحول من مشروع فكري نهضوي إلى مشروع نفعي براغماتي ذلك أن: "معادلة النهضة الفكرية تولدت في رحم المشروع السياسي، ظل المفكر تابعا للسياسي، رغم كل مظاهر التناقض بل والصراع الدموي أحيانا، وبسبب من ذلك التلازم العضوي ومن عجز المفكر - لأسباب كثيرة- عن قطع الحبل السري الواصل بين إنتاج الفكر وبين ممارسة السياسة ظلّت معادلة النهضة في إطار التلفيق النفعي البراغماتي المباشر"²؛ أي أنها تحولت من مشاريع فكرية إلى مشاريع سياسية محضّة، وذلك بسبب عدم التأسيس لها معرفيا، ولنا في رواد النهضة أمثلة كثيرة، حيث يذكر أبو زيد أنه: "كان طه حسين جريئا شديدا الجرأة في نقد الواقع الثقافي، بل وفي نقد تاريخنا السياسي والأدبي، لكنه كان يقترب من التراث الفكري الديني على استحياء. و سرعان ما تراجع عن بعض مقولاته المعرفية، وحذفها في الطبعة الثانية من كتابه في الشعر الجاهلي بعد تغيير العنوان. و هو نفس ما قام به زكي نجيب محمود حين غير عنوان كتابه من خرافة الميتافيزيقيا إلى الموقف من الميتافيزيقيا. ولأن مشروع علي عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم) كان نقدا مباشرا للتراث الديني، فقد تم اسكات صوت الرجل إسكاتا شبه نهائي"³، هذا الانسحاب وتغيير الخطاب الذي يصل إلى درجة الاستسلام حسب أبي زيد خاصة في مجال الفكر الديني يجعل من الدين أداة للسلطة السياسية عن طريق التوظيف الأيديولوجي النفعي له، وهي من التحديات الكبرى التي تعيشها مجتمعاتنا الإسلامية، حتى

1. نصر حامد أبو زيد النص والسلطة والحقيقة، ص: 12.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 51.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 41.

أصبح الإسلام وسيلة لتحقيق مصالح سياسية وفتوية معينة؛ تُرسخ فيها سلطة المؤسسات الدينية، لتصبح سلطة شاملة ومهيمنة في كل المجالات ويصبح الخطاب الديني خطابا سلطويا لارتباطه بالسلطة السياسية عن طريق علاقة تحالفية نفعية لفرض منطق الوصاية، حيث إن: " هذا التداخل بين السياسي والفكري إلى حد التطابق أحيانا وما يفضي إليه من تلفيقية - تسمى توفيقية على سبيل التحسين - له حضور ملموس في تاريخنا العقلي والثقافي. وذلك منذ تحوّل الدين - الإسلام بصفة خاصة - إلى أرض المعركة التي يدور فيها الصراع الاقتصادي والاجتماعي، ومن ثمّ السياسي، وهي المعركة التي تزال دائرة حتى الآن على الأرض نفسها، أرض تأويل النصوص الدينية لتتنطق بهذا الموقف أو ذاك.¹

يحاول أبوزيد إذن من خلال مشروعه الفكري التنبيه إلى الأزمة التي تنجرّ عن التوظيف الأيديولوجي البراغماتي للخطاب الديني في العالم العربي الإسلامي، والتي أعاق مشروع النهضة الفكرية ولا تزال؛ ولعل الرغبة في هذا التوظيف سياسية. وعلى هذا الأساس فقد دعا في كثير من كتبه إلى وجوب حل هذا التزاوج بينهما والذي يصل إلى حد التطابق أحيانا، بعد أن تحوّل الخطاب الديني إلى أرض لمعارك سياسية، من منطلق أن: "... للفكر آلياته وأهدافه، وللسياسة آلياتها وأهدافها، ومن الخطر أن يتنازل الأول عن آلياته ليكون في خدمة الثاني، حتى في حالة تبني الدولة لمشروع فكري محدد الملامح أيديولوجيا، فواجب الفكر المنتمي إلى تلك الأيديولوجيا ألا يتنازل عن استقلاله ليبرر السلوك السياسي."²، هذا التبرير الذي ينشأ عنه تراجع واستسلام، الأمر الذي يجعل الخطاب الديني أداة في يد السلطة السياسية، ويصبح المفكر مبررا لممارسات السلطة السياسية حتى وإن لم تكن من قناعاته الأيديولوجية، وبالتالي يتعد عن مهمته الأساسية يقول أبوزيد: "... يمكن القول أن تحويل المشروع السياسي إلى مشروع فكري يدخل الفكر في دائرة التبرير بالقدر الذي يتباعد به عن مهمته الأساسية، وهي التحليل والتفسير، والعكس صحيح أيضا حين يتبنى السياسي مشروعا فكريا، ويطلب من المفكر معاونته

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 55.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 55.

في تحقيق المشروع على أرض الواقع الاجتماعي الاقتصادي سياسياً.¹ ففي الأولى الفكري يبرر الغايات البراغمية للسياسي، وفي الثانية يبرر السياسي الوسائل بالغايات.

ولعل الخطر في تطابق الفكري بالسياسي في مشروع النهضة يكمن في ارتباط مصير الأول بالثاني، وهذا ما نبّه إليه أبوزيد حينما قال: "لذلك كله كثيراً ما يتراجع الفكر، وقد يتراجع المفكر ويرتد - والشواهد كثيرة- مع تراجع المشروع السياسي."²

وفي انتقاده لفشل مشاريع النهضة العربية الإسلامية بدءاً برفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وانتهاء بطه حسين والعقاد ومحمد أحمد خلف الله يتساءل أبوزيد عن أصل المشروع هل كان السياسي هو الأصل أم العكس؟ ويذهب إلى أبعد من ذلك حينما يتساءل عن التعارض الذي قد يقع بين الفكري والسياسي فيؤدي إلى التضحية بالمفكر والفكر معا باعتبار أن الأخير يملك السلطة.

فيقول: "لماذا يحدث العقاب الديني أو الاجتماعي أو السياسي، خاصة إذا كانت الدولة تنهض في الواقع في تأسيس مشروعها على أساس من انجازات مفكريها؟ وبعبارة أخرى في صياغة السؤال: ما منشأ التعارض الذي يحدث بين السياسي والفكري فيؤدي إلى التضحية بالمفكر ذاته، إن لم تحدث التضحية بالفكر؟"³

ويرجع ذلك حسبه لعدم وجود فكرة المشروع الفكري في الدول العربية، وإنما هي مجرد أفكار اجتماعية واقتصادية وحتى ثقافية في الوعي الجماعي قد تقترب منها وقد تبعد، وفي حالة التصادم تضطر السلطة إلى التضحية بالفكرة أو المشروع إلى فكرة أخرى أو مشروع آخر، حتى تحافظ على استمرارها، هذه الأخيرة قد تجبرها الأزمة على الاستعانة بالمفكرين والمثقفين الذين يخالفونها الفكرة من أجل أهداف نفعية براغماتية للخروج من أزمتها حيث يؤكد أبوزيد على أنه: "يصعب أن يقال في حالة الدولة في الواقع

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 49.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 51.

3. نصر حامد أبوزيد، المصدر نفسه، ص: 55.

العربي الحديث والمعاصر أن لها مشروعا فكريا ثابتا يتمتع باستمرارية سياسية.¹، ولا نجد أدل على ذلك في وطننا العربي كما يضيف أبوزيد من: " نفي رفاة الطهطاوي إلى السودان، ووقف النشاط الحيوي المتمثل في الترجمة إلى أجل غير مسمى في عصر الخديوي عباس الأول، نفي محمد عبده بعد فشل الثورة العربية ، و إبعاده- من دون قرار رسمي - بعد عودته من العمل بالأزهر خاصة في مجال الفتوى للتدريس في دار العلوم والعكوف على تطوير التعليم، أزمة كتاب في الشعر الجاهلي وإبعاده حسين من الجامعة وكذلك فصل علي عبد الرزاق من هيئة كبار العلماء ومن القضاء الشرعي بعد نشر الإسلام وأصول الحكم، الأمر الذي تكرر مع خالد محمد خالد. إلغاء رسالة الدكتوراه الفن القصصي في القرآن الكريم لمحمد أحمد خلف الله وحرمان مشرفها أمين الخولي من الإشراف على رسائل علمية في الموضوعات المتصلة بالدين، وحين نصل إلى التاريخ القريب جدا جدا نشير إلى الاستدعاءات المتتالية من مباحث أمن الدولة للتحقيق مع كتاب ومفكرين تنويريين بشأن الأفكار التي جاءت في كتبهم، والتي رأى الأزهر أو أحد رجاله أنها تتناقض مع بعض المبادئ الإسلامية. المصادرة الغريبة لكتب المستشار محمد سعيد العشماوي وهو أحد المثقفين الذين لا يمكن حسابهم على المعارضة السياسية بأي معنى من المعاني، تطول القائمة التي تعكس تناقض جهاز الدولة السياسي في تعامله مع المثقف الذي لا يتناقض جذريا مع مشروعات الدولة وتوجهاتها.²"

ويرجع أبوزيد إلى تاريخ تطابق الفكري والسياسي في العالم العربي الإسلامي ، ويحاول الحفر في الأعماق و البحث في الجذور ويقر بأن هذا الارتباط الذي يصفه بغير المشروع ليس وليد العصر: ". . . ولم يبدأ مع مشروع محمد علي السياسي في بداية القرن التاسع عشر، وكذلك لم تكن التليفية سمة لمعادلة النهضة التي ارتبطت بمشروع محمد علي السياسي فقط بقدر ما هي سمة ايديولوجية يمكن تلمس

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 51.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 51/50.

مظاهرها وتجلياتها على طول التاريخ العربي الإسلامي بصفة خاصة.¹

ولعل بداية ذلك كما يرى يتمثل في حروب الردة التي أعقبت اختلاف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ ، وما وقع فيها من أحداث : " ومنذ ذلك التاريخ ظل الخلاف على السلطة السياسية- التي توحدت بالسلطة الدينية- مشار النزاع ومحرك العثرات المتتالية."²

ويذهب أبو زيد إلى أن الحدث الأبرز في تاريخ الأمة العربية الإسلامية ، والذي كان فيه القرآن الكريم أحد أهم أدوات الصراع بين الطرفين هي حادثة سيدنا علي و سيدنا معاوية رضي الله عنهما ذلك أن الصراع على حد قول أبي زيد كان: "... صراعا حول السلطة السياسية، لكن القرآن كان من أهم أدوات الصراع بين الطرفين، وكذلك كان القرآن بالنسبة للخلاف بين علي [رضي الله عنه] والخارجين عليه الرافضين للتحكيم. ولم يجد في هذا الصراع رغبة علي بن أبي طالب [رضي الله عنه] في استبعاد النصوص الدينية من مجال الصراع، وحين نقول القرآن نقصد التأويل والتأويل المضاد."³ ، وبالتالي ففكرة تبعية الفكر الديني للسياسي في رأي أبي زيد قديمة، وليست وليدة العصر.

ولعل ما يؤاخذ أبو زيد على الإسلام السياسي هو سعيه في مشروعاته الفكرية عبر العصور إلى التوفيق أو كما يسميه التلفيق بين الآراء والأفكار بطريقة لا تحل التعارض، وإنما خلق أفكار وسطية تجمع الأفكار المتناقضة القائمة على أساس خلافات سياسية، وأصبحت كما أشار من قبيل الفعل و رد الفعل خاصة مع ظهور الفرق الكلامية بعد أزمة الخلافة، والتي يسرد أهمها في التاريخ العربي الإسلامي في تمهيد كتابه النص والسلطة والحقيقة.

ينتقد أبو زيد وسطية الإمام الشافعي (ت204هـ) رحمة الله عليه بين أهل الرأي وأهل الحديث ويعتبرها حلا تليفيقا، لا حلا توفيقيا وسطيا ولعل هذا الانتقاد للإمام، وما تلاه من انتقاد للأشاعرة

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 54/53.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 55.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 56.

وللإمام الغزالي (ت 450هـ) هو ما جعل خصومه خاصة من الذين كانوا يشرفون على مناقشته يثورون ضده و يتهمونه بمعاداة الدين والتهجم على الصحابة رضوان الله عليهم وأئمة المسلمين. فكان ردّه على هذا الاتهام أن: "... الصحابة من منظور الخطاب العلمي بشر يخطئون ويصبون. لقد اختلفوا إلى حد القتال بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير وعائشة [رضوان الله عليهم] في جانب مناهض لعلي بن طالب [رضي الله عنه]، وقبل ذلك اختلف كل من أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب [رضي الله عنهما] حول السياسة الاقتصادية؛ أي حول توزيع الثروة... هذا الخلاف أفضى إلى نتائج في السياسات انعكس أثرها على الأوضاع."¹؛ فالخطاب العلمي في رأيه عندما يحاول البحث في الأسباب التي كانت وراء هذه الخلافات يتهمه الخطاب الديني بالكفر، ويتساءل عن الجدوى من قراءة التاريخ إن لم نستفد من خبرات الماضي للتخطيط لبناء المستقبل فيقول: "... كيف نقرأ التاريخ إذن؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين فلا نتعلم؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضي التي يؤدي الوعي بها إلى حسن التخطيط للمستقبل؟ كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الديني ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعي."²

نصر حامد أبوزيد ينتقد - كما أسلفنا - بشدة المشروعات الفكرية القائمة على رؤية سياسية والتي عادة ما تراعي التوفيق بين الأفكار المتصارعة بطريقة لا تحل التعارض و التي غالبا ما يميل فيها المشروع إلى طرف من الأطراف، وذلك من منطلق أنه: " هو النهج الفكري الذي يعتبره البعض سمة جوهرية للإسلام، فيصفونه بأنه دين الوسطية، أو يتحدثون عن وسطية الإسلام في السياق السجالي ضد جماعات التطرف والعنف."³، حيث عزا فشل هذه المشروعات النهضوية التوفيقية القائمة على تطابق السياسي والفكري إلى إقصاء العنصر الأساسي فيها، وهو الجمهور ويؤكد على أنها: "... مشروعات نخبوية تستبعد الجماهير - صاحبة المصلحة في تحقيق المعادلة - استبعادا تاما من مجال اهتمامها، أعني من مجال

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 52.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 53/52.

3. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 56.

المشاركة الفعلية في صياغة المشروع أو في تحقيقه، الأمر الذي يفضي إلى عدم تقدم الجماهير في لحظة الانكسار لحماية المشروع من السقوط النهائي.¹؛ أي أن الجماهير المعني الأساسي بالمشروع الفكري، استبعدت من المشاركة في بناءه، فتمّ ذلك بتحالف السياسي والفكري فأنشئ: "...تحت وصاية سلطة، قد يتجاوب معها فيتوقع منها الاستجابة لخطابه، وقد يتعارض معها فيكون اصطدامه بها مفسرا كافيا ومبررا في الوقت نفسه لعزلته عن الجماهير وانفصاله عن المساهمة في تحديث وعيها."²، و على هذا الأساس يدعو إلى كسر احتكار السلطة لصناعة الوعي، وإعادة صياغة الذاكرة في مشاريع النهضة. لأن: "...الخلط بين السياسي والفكري (الفكري الديني بصفة خاصة) يحوّل السياسة إلى دين، ويجعل من الأحكام السياسية أحكاما دينية، وهذا يفضي في نهاية الأمر إلى أحكام الكفر والردّة."³، وتبعاً لذلك يبرر الديني كل ما يقوم به السياسي؛ فيقوم الأول بترسيخ مصداقية الثاني في وعي الجماهير من الجانب العاطفي، فيغيب بذلك العقل الذي يُسجن حسب أبي زيد: "بين سلطة النصوص الدينية وبين برائن السلطة السياسية [حيث هو امتداد] للبنية القديمة التي بدأت بتوحيد السلطتين الدينية والديوية، وما أدى إليه ذلك من تأميم السلطة للنصوص الدينية، وابتلاعها تماما لحسابها الأيديولوجي."⁴

إذن وحتى نحقق النهضة المنشودة ولا نعيد تكرار نفس التجارب السابقة يدعو أبو زيد إلى كسر احتكار السلطة لأدوات صنع الوعي وصياغة الذاكرة على مستوى الشعوب العربية حيث يقول: "لقد آن الأوان أن يعي المفكر والمثقف العربي أن الحاجة إلى قطع الحبل السري الواصل بين السياسي والفكري باتت قضية نكون أو لا نكون وذلك بالطبع دون انكار أن ممارسة الفكر هي في عمقها ممارسة للسياسة، وأن

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 62.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 64.

3. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 85.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 131.

ممارسة السياسة لا تنفك عن قاعدة فكرية صريحة أو مضمرة.¹؛ معنى ذلك أنه يجب على المثقف أن يحتفظ لنفسه بمسافة خارج مفاهيم السلطة حتى ولو كان النظام السياسي يتبنى هذه المفاهيم لأن ذلك سيسمح للمثقف بالاستقلال الفكري الذي يحميه من تبرير القرارات السياسية أو الدفاع عنها، مع التنبيه إلى أن الاستقلال الفكري عن السلطة السياسية لا يعني بأي حال من الأحوال معاداتها، و لا يتأتى ذلك إلا من خلال إقرار التعددية الفكرية وممارستها، في ديمقراطية شاملة تتساوى فيها الحقوق الفكرية والسياسية.

ومن أجل ذلك رفع أبو زيد لواء التجديد خاصة في الفكر العربي الإسلامي، هذا التجديد الذي يتجاوز التنوير إلى الثوير مؤكداً على أن الحقيقة: "أننا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية في حاجة إلى ما هو أكثر من التجديد، نحن بحاجة إلى ثوير فكري."²، والذي يقصد بذلك هو: "تحريك العقول بدءاً من سن الطفولة، فقد سيطرت على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا - سواء في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم - حالة من الركود طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحول إلى موت."³، شريطة أن يتصاحب هذا التجديد بوعي علمي لأن: "التجديد على أساس أيديولوجي دون استناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقل في خطورته عن التقليد."⁴

ب - الخطاب الديني وتقديس المنجز البشري: يرجع نصر حامد أبو زيد السبب الرئيس الكامن وراء حالة الركود، والتخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي إلى الخطاب الديني، الذي لم يتحرر من سجن الماضي. حيث إن توقّف الاجتهاد كفيل بتوجيه الحاضر إلى الماضي، عوض مواجهة تحديات الحاضر بتطلّع إلى المستقبل، ويُعَلَّب التفاسير البشريّة على النصّ الأصليّ، ويجعل النصوص الثانويّة محلّ النصوص الأوّليّة. و إضافة إلى هذا الواقع المأسويّ بل وبسببه، يتمّ توظيف هذا الخطاب بصيغتيه اليساريّة واليمينيّة

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 53.

2. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص: 232.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 232.

4. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 17.

على السواء لخدمة مصالح القوى التي يمثلها أو يخضع لها حيث يقول: " في عصر التقليد صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي النصوص بمعنى أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل، أي مجال توليد النصوص، واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحا لمؤلفات سابقة، ويتناول الشرح عبارة الأصل المشروح عبارة عبارة بشرحها اللغوي والفقهية وبيان ما غمض منها.¹، وأدى توحيد الدين بالتراث في الفكر الديني إلى: "...إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد، وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة."²، معنى ذلك أن هذه القداسة جعلت بوصلة الاهتمام تتجه نحو النصوص، التي أنجزت حول النص القرآني عبر الحقب الزمنية المتعاقبة فأوجدت شروحا لتلك المصنفات، ومن ثم شروح الشروح والمختصرات، وأصبح فهم هذه النصوص أهم من فهم النص الأصلي، فيقول: " في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحوّلت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أي تحوّلت - بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية - إلى نصوص تمثل إطارا مرجعيا في ذاتها، وقد حدث ذلك في كل مجالات المعرفة تقريبا، وفي مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحوّلت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير..."³

وبالتالي تحوّلت الاجتهاد من محاولة فهم النصوص الأصلية، إلى محاولة فهم اجتهادات العلماء في فهم القرآن الكريم والترجيح بينها، عندئذ تراجع التعامل المباشر مع النص القرآني، وأصبحت هذه النصوص عتبات لا يفهم إلا من خلالها.

وبعد تعرضه للانتقاد الشديد الذي خلفه كتابه: (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية

الوسطية) الذي بلغ حد التكفير من خلال تهمه الطعن في الصحابة رضوان الله عليهم وأئمة المسلمين

1. نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 20/19.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 20.

3. نصر حامد أبوزيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 23.

يتساءل أبو زيد: " هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة إلا بشر مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثا يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد، كما فكروا هم واجتهدوا؟ أم أن الخطاب الديني يرفع لواء الاجتهاد والتجديد بشرط أن يدور المجتهد والمجدد في اطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم؟...¹ .

وحجة خصومه في ذلك عدم التخصص إذا لا يحق لباحث في اللغة و الأدب أن يتناول بالدرس مثل هذه المواضيع، وإنما تسند لعلماء الفقه، ومن جملة الذين انتقدوه نجد محمد البلتاجي الذي كتب مقالا حسب ما نقل نصر حامد أبو زيد في جريدة الشعب في الصفحة الثانية من العدد الصادر بتاريخ 16 أبريل 1993 والذي يعلّق فيه على كتاب أبي زيد بقوله: " إنه كتب في صلب تخصصي وهو الفقه وأصوله، وهذا ليس تخصصه... إنه كتب في تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كتب فيه هو تخصص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريرى هذا.²، ومأمون سلامة، وعبد الصبور شاهين حيث اعتبر هؤلاء أن الكتاب هو كتاب فقه، لأنهم - في اعتقاده - قرأوا الكتاب من عنوانه الرئيسي، ولم يتنبّهوا إلى العنوان الفرعي الذي هو أساس البحث، ذلك أن الكتاب كما يقول: "... ليس دراسة في فقه الإمام الشافعي من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة في نظرية المعرفة كما يطرحها فكر الشافعي من خلال علم الفقه، علم الفقه الذي أصّله الشافعي ليس هو موضوعنا بل هو الأصول النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية، وإجراءاته المنهجية... إنها دراسة في المنهج بمعناه الفلسفي، وهو منهج لم يطرحه الشافعي طرحا مباشرا، وإنما نجده ماثورا بطريقة ضمنية في كل كتابته. و محاولة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعة من المسلمات التي تهدد منهجية القراءة الكاشفة.³، ويؤكد أن دفاعهم عن امتلاك التخصص ما هو إلا: "... دفاع عن مناطق من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمي النقدي، لأن هذا الأخير سيكشف عن عطن التكرار، والإعادة دون إفادة، في كثير من الكتب

1. نصر حامد أبو زيد: المصدر السابق، ص: 10.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 11.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 16.

والبحوث التي تسمى علمية، والتي يمنح على أساسها البعض الدرجات والرتب.¹، إيماناً منه بأن التكرار والتقليد لا يخدمان بأي حال من الأحوال التراث العربي الإسلامي، بل يعيقان أي مشروع للنهضة الفكرية.

يُتهمه عبد الصبور شاهين برفض نصوص الكتاب والسنة لما دعا إلى التحرر من سلطة النصوص والانتقال إلى مرحلة التحرر فيقول: "أول النصوص التي يؤكد الباحث على ضرورة التحرر منها: القرآن والسنة ولكنه لم يحدد مفهوم هذا التحرر، ولا حدود هذه النصوص، ذات الطابع الأيديولوجي الخاص وماذا يريد للأمة بعد أن تلقي بالقرآن والسنة جانبا؟"²، وذلك في تعليقه على عبارة أبي زيد لما قال: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر. لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان."³، وهي عبارة كما يشير أبو زيد انتزعت من مكانها انتزاعاً، الأمر الذي أفقدها دلالتها، حيث إن: "المقصود بالنصوص التي يجب التحرر منها هي النصوص الشارحة التي حللها الكتاب على طول صفحاته."⁴، في انتقاده لمواقف الإمام الشافعي الاجتهادية وهي اجتهادات بشرية من حق كل باحث أن يختلف أو يتفق معها.

واقمه محمد بلتاجي حسن أستاذ الفقه وعميد كلية دار العلوم الذي: "ينظر إلى القواعد التي تلقّنها عن المذهب -الحنفي أو الشافعي- بوصفها قواعد ثابتة منذ المؤسس الأوّل للمذهب، وليست قواعد تكوّنت وتراكت عبر سيرورة تاريخية محكومة بقواعد وقوانين اجتماعية مالت بها إلى التقولب والتجمد والثبات."⁵ - بالإضافة إلى عدم التخصص - أتهمه بالجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي

1. نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 13.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 38.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 36.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 36.

5. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 75.

والأصولي¹، وهو اتهام يرجع إلى عدم فهم موضوع الكتاب، الذي لم يقرأ إلا من خلال عنوانه، على حد قوله.

وفي تحليله لظاهرة التهجم عليه، واتهامه بالكفر، بتهمة رفض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، يرجع أبو زيد سبب ذلك إلى عدم الفهم الذي سّماه الفهم المغرض الاتهامي، أي الفهم البعيد عن الموضوعية الذي تحكمه خلفيات أيديولوجية معينة، بالإضافة إلى الجهل بالمنهج المتبع في تحليل النصوص وإجراءاته التحليلية فيقول: "هناك مشكلة أخطر من مشكلة عدم الفهم لأن مصطلح النص من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفي علمي هو علم تحليل الخطاب وهو مجال يفرق - كما سبقت الإشارة في الفقرة السابقة - بين الواقعة الأصلية أو النص الأول الذي هو في حالتنا هنا القرآن الكريم، وبين النصوص الثانوية الشارحة التي تراكمت حول النص الأول."²

وبناء على ذلك يطالب أبو زيد من أجل تجذر مبدأ تجديد الخطاب الديني بقراءة التراث العربي الإسلامي (الديني منه على وجه الخصوص) قراءة دقيقة وفاحصة، فلا وجود لمذاهب محصنة أو مقدسة غير قابلة للنقد، لأن وجودها يحصر عملية التجديد، ويضعها تحت الرقابة، ذلك أن الرقابة والركود يسيران معاً، ولأن الخطاب الديني مرتبط بالخطاب العام، فجميع جوانب المجتمع تتدهور نتيجة الرقابة لذلك يقول نحن بحاجة إلى: "... آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على الحفر من أجل رد الأفكار إلى عصورها وبيان منشئها الأيديولوجي. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجي لبعض ذلك المستقر والثابت تنتفي عنه أوصاف الحقائق الثابتة أو ما هو معروف من الدين بالضرورة. [حيث] إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى عقائد فيدخل في مجال الدين ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصاً مقدسة."³، حيث إن الفكر الإنساني يحتاج في كل مرحلة إلى

1. ينظر: نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص: 43.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 39/38.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 21.

تجديد وتطوير - وتلك هي صفة الحيّ - كلما اتسعت قدرة العقل الإنساني معرفياً، وأدرك ما لم يدرك من قبل، على سبيل الإبداع، وهو الأمر الذي يفرضه تسارع المعرفة الإنسانية في العالم اليوم، وعليه من الضرورة بمكان أن ندرك أهمية و ضرورة تغيير طريقة التفكير في التراث العربي الإسلامي (الديني منه على وجه الخصوص) من أجل خلق الحيوية التي كانت تطبع هذا الخطاب في عصوره الأولى قبل مرحلة الضعف. خطاب ديني جديد قادر على النجاح في إقامة مجتمع حي، يتأقلم مع تطورات العصر، ويساهم في تشكيل الفكر العالمي، و لما لا قائداً له مثلما كان عليه الحال في العصر الذي نستطيع أن نسميه بالذهبي للفكر الديني، وعليه لا بد أن يكون المثقف العربي قادراً على التفكير النقدي في التراث العربي الإسلامي باعتباره ملكاً جماعياً، والأساس الذي نستشرف به المستقبل، لأن الذي يحفظ هوية الأمة ويحفظ للتراث حيويته هو: "...النقد الذي يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث [لأن]... الحفاظ بمعنى الحفظ هو التجميد الذي يفضي إلى التشويه فالقتل، بينما يفضي النقد إلى استعادة الحيوية و النضارة وتجديد شباب هذه الأمة."¹، وذلك هو ديدن الأسلاف الذين كانوا قادرين على النقد دون تقديس أو خوف على التراث من الضياع؛ باعتبار أن: "الإمام الشافعي نفسه، الذي كان خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه...دون استعلاء أو تعالم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدييات العقلية."²، و بالتالي فالذي يحافظ على فكر الإمام الشافعي ويحميه هو الذي يناقش أفكاره ويكشف دلالاتها، لا الذي يحفظها ويعيد تكرارها، وعليه نستشف بأنه لا مجال للتحرر من الهيمنة الدلالية النصية التي تأسست بفعل تقديس المنجز البشري، إلا بنقدها وردّها إلى سياقها الثقافي التاريخي الذي أنتجت فيه وفق تصور لغوي محدود للدلالة. وإذا كانت المعارف الدينية في السياق الإسلامي لا تخرج في مجملها عن هذه السياقات التاريخية والثقافية التي أنتجت فيها؛ فإنها تبقى مجرد معارف نسبية تاريخياً وثقافياً، وهي بذلك محكومة بالظروف التي أفرزتها، وساهمت في انتاجها من قبل الفقهاء.

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 81.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 82.

ج - النص والحاكمية: مفهوم الحاكمية عند أبي زيد يرجع إلى موقعة "صفين"، حين لجأ الأمويون إلى حادثة التحكيم بكتاب الله، ويذهب إلى أنها: "أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص... حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف، والدعاء إلى تحكيم كتاب الله... ولا خلاف على أنها حيلة أيديولوجية استطاعت أن تحترق، باسم النص، صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين."¹

ففي اعتقاد أبي زيد أن هذه الحادثة التاريخية بيّنت كيف تحوّل الصراع السياسي والاجتماعي إلى مجال الدين بمجرد الالتجاء إلى تحكيم نصوص القرآن الكريم في صراع ذي طابع سياسي، وهو الأمر الذي بموجبه تم إلغاء العقل وجعله تابعا للنص عملياً، ليستقبل بعد ذلك عن دوره في فهم الواقع وشؤون الناس، وقد وجدت الحاكمية في هذه الاستقالة لدور العقل في التاريخ العربي الإسلامي مناسبة للهجوم على التفكير العقلاني، ورفض التعددية والاختلاف، فتعمّقت مساحات النصوص على حساب الاجتهادات، وغلب على التفكير التقليد والجمود، ووصل الأمر إلى اعتبار نتاج الفكر الإسلامي بعد عصر النبوة انحرافاً عن الإسلام، كما ذهب إلى ذلك أبي زيد الذي ينقل لنا رأي أبو الأعلى المودودي وكيف اعتبر أن العلوم الوافدة إلينا تشكل خطراً على العقيدة الإسلامية حيث يقول: "... تدفق خليط من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان والإيرانيين والهنود في التربية الإسلامية وبذلك بدأ الخلاف النظري بين المسلمين، بدأت عقائد المعتزلة والنزعات الشكيّة والإلحادية، وقبل ذلك وعلى رأسه بدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف في مجال العقائد، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم - وهي فنون غير إسلامية - تشجيعاً من أولئك الذين كان محرم عليهم أن يقتربوا هذه الفنون القبيحة."²

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 102.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 104/103.

يعتبر أبوزيد أن رفض التعدد والاختلاف المفهوم من كلام أبو الأعلى المودودي أساساً أولاً لمفهوم الحاكمية، وهو أساس يقلّ في خطورته عن الأساس الثاني المتمثل في وضع تقابل مفترض خطير بين مقولتي (الإنساني، الإلهي) حيث يقول: "والأساس الثاني والأخطر هو وضع الإنساني مقابل الإلهي والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهي ومناهج البشر."¹، فكرّست الحاكمية وفق هذا الأساس، المقارنة بين ما هو بشري وما هو إلهي، وبين الزماني المدّس والمطلق المقدّس. التي خلصت في النهاية إلى تدنيس التجربة التاريخية البشرية، ووصفها بشقّ أنواع الأحكام الأخلاقية الوضيعة، حيث تم إضفاء طابع الاحتقار عليها مما استوجب تحكيماً إلهياً مقدّساً بديلاً يلغي كل فعل إنساني ويتهمه بالنقص، يقول سيد قطب: "إن هذه التجارب [يقصد تجارب البشر] كلها تدور في حلقة مفرغة، وداخل هذه الحلقة لا تتعداها حلقة التصور البشري والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى - في حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وبدء تجربة جديدة أصيلة، تقوم على قاعدة مختلفة كل الاختلاف: قاعدة المنهج الرباني الصادر عن علم (بدل الجهل)، وكمال (بدل النقص)، ووقرة (بدل الضعف)، وحكمة (بدل الهوى).. القائم على أساس: إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه."²، حيث ينتقد أبوزيد الحاكمية في فكر سيد قطب، الذي عمّق حسبه القطيعة بين ما ينتمي إلى عالم الإنسان المدّس وما ينتمي إلى الإلهي المقدّس، وذلك انطلاقاً من طريقته الخاصة في تأويل بعض المفاهيم الدينية، مثل مفهوم "العبادة" و"الألوهية" و"الدين" التي تصبّ كلها في مسألة الحاكمية كما يراها هو، والذي يستمدّها من فكر أبو الأعلى المودودي، حيث يقول: "ويكاد قطب أن يكون شارحاً لأفكار المودودي ومفسراً لها، وبكفيّنا هنا الوقوف عند شرحه لمفهوم الألوهية بوصفه المفهوم المركزي التي تتمحور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى."³

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 104.

2. سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 14، 2001، ص: 09.

3. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 105.

يعرّف سيد قطب الألوهية بكونها "حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادّعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس، فقد ادّعى حق الألوهية عليهم، بادّعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقرّه منهم على هذا الادّعاء فقد اتخذها إلهًا من دون الله، بالاعتراف له بأكثر خصائص الألوهية."¹ وبحسب هذا المنظور لسيد قطب، يغدو الإسلام دينًا يوحد بين الألوهية والحاكمية الشاملة والمطلقة بينما يحتزل الإنسان في العبد الضعيف، ويلغي عقله في كيفية تطبيق هذه الحاكمية على واقع المسلم حيث يصبح الإنسان في نظره بمرتبة الملك المعصوم من الخطأ؛ وقد يترتب على هذا التصور الديني المعاصر للحاكمية، والذي تتبناه بعض من حركات الإسلام السياسي في رأي أبي زيد، مجموعة من النتائج الخطيرة على جميع المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية كأن يهجر الإنسان المجتمع وينعزل عنه، ويصف خصومه السياسيين بالطاغوت و تكفير المخالفين له واستباحة دمائهم، وإهدار دور العقل، ومصادرة الفكر بدعوى البدع والضلال، حيث تنتهي الحاكمية بذلك إلى تكريس نظام اجتماعي وسياسي وثقافي منغلق ومتسلط، يسوده الولاء الأعمى للقيادات الدينية، حيث يؤدي هذا المنطلق الأيديولوجي إلى تكفير الناس بدعوى تحكيم شرع الله في الأرض، وهذا ما يجعل الدفاع عن الدين والشريعة، بالنسبة إلى هؤلاء المنتسبين إلى هذا الفكر، أمرًا يبرر كل الأفعال المتطرفة في حق كل من خالفهم في هذا الفهم.

يستخلص أبو زيد من دراسته لمنطلق الحاكمية ولطريقة فهمها من قبل منظري الفكر الديني للحركات الإسلامية المعاصرة، مدى خطورة هذه الفكرة الذي تعمل على إلغاء دور الإنسان في الحياة المعاصرة وإفراغ وعيه من كل إيجابياتها.

و ينبّه إلى نقطة أساسية أهملت في خطاب أصحاب هذه النظرة للحاكمية، تتمثل في الوساطة لفهم الخطاب القرآني، أو الرسالة أو الوحي في جانبه البشري كما يقول، فالوحي رسالة سماوية لغوية

1. سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، ص: 18/17.

يرجع فهمها للبشر من خلال التفسير والتأويل: " وإذا كان المنهج يرتد في النهاية إلى فهم البشر- للوحي وتأويلهم له - كما سبقت الإشارة مرارا- فإن مفهوم الخطاب الديني للتحرر الذي جاء به الإسلام للإنسان يتبدد كاشفا عن الغطاء الأيديولوجي لمفهوم الحاكمية، بكل ما يجايشه من إلغاء لفاعلية العقل وتسليم الإنسان - مقيدا - إلى تحكم سلطوي من نمط خاص.¹، يتحول أتباعه إلى ريشة في مهبّ الريح، تحوّلهم الأيديولوجيا الدينية المعاصرة إلى مجموعة من الأفراد الخطرين، حيث تعمل على تسكينهم في "جُبّ" نوع جديد من السلطة.²

وينتهي أبوزيد إلى أن: " مفهوم الحاكمية من منظور ديني يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء أيديولوجيا لنظام سياسي يزعم الخطاب الديني أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلهي يحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة، إن التغطية الأيديولوجية تمثل وجهها، ربما كان غير مقصود، من خطورة المفهوم، أما الوجه الأشد خطرا فهو الوجه المعلن المقصود.³، معنى ذلك أن مبدأ الحاكمية في نظر الإسلام السياسي المعاصر ليس الهدف منه تثبيت حكم الله في الأرض، وإنما القصد من وراء ذلك كما يذهب أبوزيد أيديولوجي براغماتي يتمثل في التمكين من السلطة السياسية، أو التحالف مع سلطة تراعي المصالح، إذ إنه: " لا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حرّيته، لكن الخطاب الديني يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة و الإذعان، وتحرم عليه السؤال والنقاش.⁴

يحتل النص الديني مكانة مركزية في بنية ثقافتنا الإسلامية، ولعل هذا ما دفع بأبي زيد إلى جعله منطلقاً محوريا في فهم خصائص الخطاب الديني بشكل عام. غير أن هذا الخطاب- في نظر أبي زيد- لم

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 106/105.

2. ينظر: نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 117.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 116.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 116.

يستطيع بعد أن يعترف بتاريخيته، على الرغم من كل ما يقر به من إمكانية التجديد والاجتهاد، ذلك أن الاجتهاد الذي يتغنى به أغلب رواده لا يخرجهم عن دائرة فهم الفقهاء والأصوليين الأوائل، ولعل الغريب في كل هذا أنك تجدهم يرفضون أي تجديد حقيقي في بنية الخطاب الديني الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يؤمنون بأن الشريعة الدينية صالحة لكل زمان ومكان ومن يقول عكس ذلك فهو كافر وملحد.

ينتقد أبو زيد هذه النظرة الضيقة لمفهوم النص، معتبرا أن: "... إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه، وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصا أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفا لآلية إهدار البعد التاريخي [الأمر الذي يساهم] في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني."¹¹

معنى ذلك أن الخطاب الديني حينما يتجاهل الشروط والقوانين التاريخية والدلالية التي تساهم في إنتاج النص، يكون قد جمّد فهمه لحقيقة تلك النصوص. وعليه يجب تغيير إطار فهمنا لهذه النصوص خارج السياق التقليدي الداعي إلى تثبيت دلالاته على فهم واحد وموجه.

لعل الوقوف وراء النصوص دون ربطها بسياقاتها التاريخية والثقافية، بحسب أبي زيد، هو ما أدى إلى الابتعاد عن الواقع وإلغاء العقل. ونتيجة لذلك، غالباً ما تجد الخطاب الديني المعاصر لحركات الإسلام السياسي يركّز على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر. فالنص الجامد الثابت المعنى والدلالة سرعان ما يتحول إلى أسطورة تكبل العقل والنفس، وذلك من حيث إنها تكرّس سلطة النصوص وجعلها فوق كل السلطات الأخرى، بما في ذلك سلطة العقل، وبذلك تكون النتيجة هي استبعاد دور العقل، ومن ثمّ سيادة المعنى الواحد والدلالة الأبدية للنص؛ الأمر الذي يتناقض تماما مع شمولية هذه النصوص - النص القرآني - وصلاحها لكل زمان ومكان.

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 95.

3- محاولة تأصيل الوعي العلمي بالتراث التأويلي العربي.

أ - النص. الماهية والمفهوم: يسعى أبو زيد في مشروعه الفكري إلى تأسيس وعي علمي بالتراث، بعيداً عن القراءة الأيديولوجية الموجهة الضيقة، التي تحاول ربط تأويل هذه النصوص بالأفق العقلي التي تكونت فيه، حتى أنها أصبحت تمتلك تلك القداسة التي تمتلكها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ومن منطلق أن النص هو بؤرة النهضة الفكرية في العالم العربي الإسلامي باعتبار الأمة العربية الإسلامية هي أمة النص على حد قول أبي زيد، كان لزاماً عليه - أبو زيد - أن ينطلق من تحديد مفهوم علمي للنص بداية بالنص القرآني ثم النصوص الشارحة له؛ حيث يرى أن: "البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن البعد المفقود في هذا التراث، وهو الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بهذا التراث."¹، هذا الوعي الذي لا يريد أصحاب الرؤية الموجهة أن يتحقق ذلك لأنه إذا ما كان ذلك كشف عن توجهاتهم الأيديولوجية، وحقائق ادعاءاتهم.

و لئن كان النص هو أساس النهضة في الفكر العربي الإسلامي ف: "إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً."²؛ معنى ذلك أن نصر حامد انطلق في دراسته التأويلية للقرآن الكريم انطلاقاً لغوية، فدرس النص القرآني على أساس لغته البشرية، مع الإقرار بمصدره الإلهي، لأن فهم النص القرآني - في اعتقاده - من خلال لغته كفيلاً بأن يحقق لنا وعياً علمياً حيث يقول: "إن الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم النص - هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي تتجاوز به التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا."³؛ بحيث إن هذا المفهوم لا تتم بلورته إلا من خلال: "إعادة قراءة علوم القرآن قراءة جديدة باحثة منقبة."⁴ وهو بذلك يحاول الحفر في نصوص التراث

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 10.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 10.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 10/11.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 11.

الديني لتفادي التردد والتكرار، الذي طبع هذه العلوم في العصور السابقة، وتبناه كذلك الخطاب الديني المعاصر؛ ذلك أن التحدي الذي تواجهه الأمة العربية الإسلامية اليوم غير التحدي الذي كان في تلك العصور.

فطبيعة التحدي في العصور السابقة كان تحدي حفاظ على التراث فرضته ظروف الواقع، حيث تم الاكتفاء بجمعه وتبويبه وشرحه دون قراءة فاحصة معمقة، بينما تحدي اليوم هو تحدي وجود على حد قول أبي زيد الذي يؤكد على أن قضيتنا اليوم لم تعد: "... حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت وإن كانت تلك قضية هامة في كل زمان بالنسبة لكل الأمم، لكن الذي نريد أن نقوله إنها ليست القضية الأولى في هذه المرحلة التي وصل فيها التهديد إلى الوجود ذاته."¹، إذن فالقضية الأساسية التي لها الأولوية هي قضية بعث الروح في هذا التراث، وليس الحفاظ عليه من الضياع، وإن كان بعث الروح فيه من خلال إعادة قراءته هو قمة الحفاظ عليه، لأن عدم قراءته قراءة واعية يعدّ حفظاً لا حفاظاً، لأن الخطر يبلغ ذروته لما يفلح العدو أو يكاد: "في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا أو بالأحرى في محاولة لسلبنا وعينا الحقيقي ليزودنا عبر مؤسساته الثقافية والإعلامية - بوعي زائف يضمن استسلامنا النهائي لخطته وتبعيتنا المطلقة له على جميع المستويات."²

ولعل المتمعن في هذا الكلام يجد أنه نقد موجه لأصحاب النظرة الأصولية التي ترى أن تراثنا الديني حقائق ثابتة لا يجوز الخروج عنها، لأن ذلك في نظرهم خروج عن الدين، وإذا كانت هذه هي حاله، فالتحديد المنشود الذي تتحقق من وراءه النهضة الفكرية التي تعيد تشكيل الوعي، إذا لم يستند إلى فهم علمي كفيل بأن يؤدي إلى نتائج خطيرة عليه من جهة، وعلى النهضة الفكرية من جهة أخرى، ويسانده بذلك - دون وعي - أشد القوى سيطرة وهيمنة في الواقع.

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 13.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 14.

يرتبط مفهوم النص عند أبي زيد بنظريته للوحي، ومن منطلق أن النص القرآني رسالة؛ التي تتطلب وجود مرسل ومستقبل وشفرة، حيث تتحدد طبيعة هذا النص من خلال تحديده لطبيعة هذه الرسالة؛ ولئن كانت طبيعتها لغوية، وجب علينا فهم هذه الرسالة من هذا الجانب: " ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه."¹، ويعتبر بأنه - الجانب اللغوي - المدخل الأساسي الذي يؤدي إلى فهم النصوص فهما علميا، لأن: " إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي وصارت الدراسات الإسلامية نتيجة لذلك مجالا حائرا بين التخصصات الأكاديمية."²، حيث يهدف من خلال ربطه الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية إلى كشف رؤى السلطة الدينية التي تنظر بعين الريبة لكل دراسة للنص تأتي من خارج أسوارها. ويذهب أبو زيد إلى أبعد من ذلك، حين يقرر بأن: " دراسة النص من حيث كونه نصا لغويا، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتفاء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر"³، وهي دراسة يرى بأنها ضرورية فرضها الواقع الراهن واستمرار محاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، واستجابة لدعوة قديمة شاءت الأقدار ألا تتحقق في إشارة إلى دراسة أمين الخولي.⁴

ويخلص إلى أن: " اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول أنه المنهج الوحيد الممكن من

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 24.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 18.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 18.

4. ينظر: نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 19.

حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته.¹، وذلك من منطلق أن: " القرآن والحديث النبوي نصوصا يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنها رسالة. ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة و متلائما مع الموضوع."²

ينتقد علي حرب من خلال كتابه نقد النص اعتماد أبي زيد التحليل اللغوي منهجا وحيدا لقراءة النص القرآني حيث يقول: " وبوسعنا نحن اليوم أن نجعل هذا النص موضوعا للدراسة العلمية باستخدام مختلف الأدوات المنهجية المتاحة لنا. ولكن المستغرب أن أبا زيد يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده دون سواه... والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: إذا كان القرآن كتابا عربيا أو تشكل في فضاء الثقافة العربية، فهل يترتب على ذلك أن المنهج الوحيد لدرسه وهو المنهج اللغوي؟ إنه استنتاج في منتهى الخفة والتهور."³، ويذهب إلى أن أبا زيد يقع في تناقض حينما يعتبر أن النص القرآني ليس محور الدراسات الأدبية فقط، بل في كافة الدراسات الإنسانية فيقول: " وإذا كان أبوزيد يعتبر أن مفهوم النص أصبح اليوم مفهوما مركزيا، ليس في الدراسات الأدبية فقط وحسب، بل في العلوم الإنسانية كافة فمن المستهجن أن تقتصر دراسته للنص القرآني على المنهج اللغوي دون غيره، خاصة و أن القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا."⁴، وينتهي إلى أن النص القرآني وإن كان نصا لغويا لا ينبغي أن نستأثر في قراءته على منهج التحليل اللغوي فقط فيقول: " وإذا كان القرآن نصا لغويا من حيث بيانه ولغته أي من حيث إمكاناته اللغوية والجمالية، فهو نص له لغته بل لغاته، ولا ينبغي قراءته قراءة وحيدة الجانب خشية

1. ينظر: نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 25.

2. ينظر: نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 27/26.

3. علي حرب: نقد النص، ص: 208.

4. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 208.

اختزاله، بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة.¹

والذي نستطيع قوله أن رؤية على حرب صحيحة لكن مهما كانت هذه الكشوفات المعرفية متاحة فلا بد من مراعاة الجانب اللغوي باعتباره أساس الإعجاز في النص القرآني، ومفتاح كل قراءة وفهم.

ب- النص والواقع الثقافي التشكل والتشكيل: في ضبطه لمفهوم النص وعلاقته بالواقع الثقافي ينطلق أبو زيد من مقولة النص منتج ثقافي تشكّل في الواقع والثقافة في مدة زمنية معينة، حيث يرى أن الفصل بين النص والواقع الثقافي فصل تعسفي، وأن: "الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكّر من ثمّ امكانية الفهم العلمي لظاهرة النص".²، إذ يعتقد أن الفهم العلمي للنص لا يتحقق إلا بنفي وجود ميتافيزيقي سابق له، وإنما تشكّل النص في الواقع الثقافي ذلك أن: "العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية على المدخل اللغوي".³؛ معنى ذلك أن علاقة النص بالواقع الثقافي تتشكل من خلال اللغة باعتبار أن النص القرآني نص لغوي من جهة، ومن جهة أخرى أن الثقافة تتجسد في اللغة وبالتالي لا توجد لغة مفارقة للواقع والثقافة؛ بمعنى أنه إذا كان النص القرآني تجسيدا للثقافة العربية التي عبّر عنها، فمن الطبيعي ألا يكون فصل بين دلالات القرآن وبين تلك الثقافة، و بالتالي لا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا مادام أنه نص داخل إطار النظام اللغوي من منطلق أن اللغة لها وظيفتها الاعلامية الاتصالية التي: "... لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية [وبالتالي] فإن وظيفة النص في

1. علي حرب: نقد النص، ص: 209.

2. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 24.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 25.

الثقافة - وهي وظيفة اعلامية بوصف النص رسالة كما سبقت الاشارة - لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه، ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع.¹

وفي مناقشته لمقولة النص منتج ثقافي يعتبر علي حرب أن ذلك تلفيقا منهجيا، ويصف النص بالنص الفضيحة حيث يقول: " وهذا كلام هو في منتهى التلفيق: القول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره وبين بشريته من حيث محتواه.²، معتبرا بأن أبا زيد لم يقدم شيئا جديدا، لأن القدامى مع إيمانهم بألوهية مصدر القرآن الكريم إلا أنهم حاولوا فهم القرآن، وتحليله وتوصلوا إلى مفاهيم لها قيمتها في التفسير والتأويل، ويذهب إلى أنه: " يدعي أنه يبلور مفهوما جديدا للنص يقوم على أنقاض المفهوم الأسطوري الذي كان شغالا في الخطاب الديني قديما، وما يزال يشغل في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، [ويتساءل عن تميزه فيقول] فبم يتميز أبوزيد عن القدامى إذا كان يعتبر أن القول بالوحي الإلهي لا يتعارض مع مقتضيات البحث المنهجي وإمكانية الفهم العلمي؟".³، وينتهي إلى أن الأمر في حقيقته مسألة شكلية لا أكثر، كون ذلك لا يتعدى أن يكون: " مجرد قشرة عقائدية يغلف بها الباحث موقفه الحقيقي من الدين. وإنما هو ضرب من التلفيق المنهجي الذي يقع فيه الباحث الناقد، سواء في هذا الكتاب: مفهوم النص أو في الكتاب الذي يليه: الخطاب الديني رؤية نقدية، وذلك باستخدامه اللغة الماورائية الغيبية التي يدعو إلى التحرر من مصطلحاتها ومفرداتها.⁴، والذي نراه أن أبازيد تحدث عن الوجود الميتافيزيقي المتخيل للنص مع الإيمان بألوهية مصدره؛ معنى ذلك أنه يركز في كلامه على النص لا على صاحب النص، فهو يؤمن بأن ألوهية

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 25.

2. علي حرب: نقد النص، ص: 210/209.

3. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 210.

4. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 210.

النص القرآني لا خلاف فيها، وهي حقيقة ثابتة لا تتغير، بالمقابل فإنها لا تمنع من دراسته دراسة علمية وذلك لطبيعته اللغوية البشرية باعتبارها لغة غير مفارقة للواقع العربي، وأن الوجود الميتافيزيقي للنص يجعل منه نصاً مفارقاً يحتاج مفسّره إلى قوى أخرى تفوق قدرة البشر، وذلك ما يتنافى مع طبيعة النص القرآني باعتباره رسالة سماوية، الهدف منها هو عبادة الله تعالى وحده فيقول: "إنها رسالة السماء إلى الأرض لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما يتتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، ينزل إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي اللغوي".¹، حيث ينطلق الإنسان في فهم الرسالة من الجانب الحسي (اللغوي) وصولاً إلى المطلق في حركة صاعدة أو ما سماه الديالكتيك الصاعد وليس العكس، فأبو زيد يركّز على النص في طبيعته اللغوية دون إغفال مصدره الإلهي لأن الرسالة السماوية إذا كانت مفارقة للواقع البشري تنتفي وظيفتها البلاغية لأن التركيز في رأيه على: "مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي مازال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم".²، ذلك أن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ومن ثم لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر، لأن الإنسان في نظره هو المستهدف الأوّل والأساسي بهذه الرسالة، نقطة البدء في كل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي.

ويقر أبو زيد أن النص القرآني مرّ بمرحلتين هامتين: هي مرحلة تشكله في الثقافة، ومرحلة تشكيله للثقافة؛ أي من عنصر متأثر بالثقافة، إلى عنصر مؤثر في الثقافة، ففي المرحلة الأولى يستمد وجوده من الواقع الثقافي ويعبر عنه؛ بمعنى أنه مكون من الثقافة البشرية، ولذلك فهو إن دلّ على شيء فلا يدلّ إلا على تلك الثقافة، وعلى ذلك الواقع، وما شاع فيه من تصورات وأفكار حيث: "كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي

1. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، ص: 56.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 57.

أراد أن يصوغه النص...¹، ولا يرى نزوله منجما عبر فترة زمنية امتدت إلى بضع وعشرين سنة إلا استجابة لواقع ثقافي فيقول: "وإذا كان النص في نظر علماء القرآن يستجيب لأحوال المرسل إليه والمتلقي الأوّل للوحي، وهو مجرد وسيط ومبّلع كما سبقت الإشارة، فلا شك أن استجابته لأحوال المخاطبين بالنص تكون هي الأساس. والفصل بين المتلقي الأوّل وبين المخاطبين فصل لا مبرر له على أية حال. إن النص هنا يستجيب لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية الخاصة وأهمها الشفاهية."²، ومعنى ذلك أن النص في مرحلة التأسيس التي كانت عبر مراحل، ساير في تشكّله الواقع الثقافي السائد في الجزيرة العربية ولعل أهمها المشافهة باعتبار أن الأمة العربية كانت تعتمد على المشافهة والحفظ في معارفها، ولم تعرف التدوين إلا نادرا، كتسجيل آيات من القرآن على جلود الحيوانات.

أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة تشكيل النص القرآني للثقافة، المرحلة التي يسميها أبو زيد بمرحلة البناء الاجتماعي، وهي مرحلة تحوّل فيها النص القرآني من المتأثر بالواقع إلى المؤثر فيه فيقول: "وفي منهج تحليل النصوص تتبع مصداقية النص ودوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصا دالا فهو كذلك... وإذا طبقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن إزاء نص لم يكتمل حتى أصبح جزءا أصيلا فاعلا في الثقافة التي ينتمي إليها. ولم تكتمر عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثرا في ثقافات أخرى."³

أبو زيد في رؤيته للنص ومحاولته لتشكيل وعي علمي بهذا النص يعطي أهمية كبيرة للواقع الثقافي الذي يرى بأنه الأساس في تشكّله؛ وهو بذلك يحاول نفي البعد اللاهوتي عنه، هذا البعد الذي يثبته علي حرب فيقول: "أجل ثمة كهنوت في الإسلام، تماما كما في بقية الأديان، قديمها وحديثها، أكانت مساوية أم

1. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 15.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 99.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 27.

طبيعي. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك...¹، ويعتبر أن الدعوة إلى فهم علمي للدين على طريقة أبي زيد: "خداع للذات وحجب للحقيقة، حقيقة الدين بما هو انقياد وجهاز كهنوتي وسلطة فوق الجدل.. ولا يمكن مناهضة هذه السلطة فوق أرضها..."²، ويرى أن نصر حامد يقع في تناقض كبير حينما: "يبقي على مفهوم الوحي الإلهي ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث؛ ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي؛ يعترف بأن الدين عنصر ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريه من أبعاده القدسية وأصوله الخرافية. باختصار إنه يتمسك بدور الدين مع إيمانه بالعلمانية..."³ والذي نراه أنه حاول أن يقدم مشروعاً لفهم النص القرآني يسعى من خلاله إلى تشكيل وعي علمي بالتراث بعيداً عن القراءة الأيديولوجية الموجهة؛ ونعتقد أن نفي الوجود الماورائي للنص لا يتعارض مع الإيمان بمصدريته الإلهية، حيث يعتقد أن النص تشكل تاريخياً في الواقع الثقافي العربي الذي لم يخرج عن إطاره في مدة محددة، وبعد أن تم تشكيله في هذا الواقع، شكّل واقعا جديداً بحيث أنه لم يؤثر في ثقافته فقط بل أصبح مسيطراً عليها على حد قوله وامتد أثره إلى ثقافات غير ثقافته، أما مصدره الإلهي فهي الحقيقة التي لا يختلف فيها عاقلان.

و بخصوص اعتبار الدين الأساس الذي تقوم عليه أي نهضة وجب التعمق في دراسته فتلك هي عين الحقيقة، لأننا لا نستطيع أن نقيم أي مشروع نهضوي ما لم تكن دعامة دينية خالصة و القصد بتحريره من أبعاده الخرافية أي إبعاد التفسيرات والقراءات التي جعلت منه أسطورة تتنافى مع العقل البشري، ونخلص إلى أن أبا زيد في محاولته كان يريد إبعاد الدين عن السياسة أو السلطة الحاكمة، وليس إبعاد الدين عن المجتمع كما فهمه خصومه.

1. علي حرب: نقد النص، ص: 211.

2. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 211.

3. علي حرب: المرجع نفسه، ص: 211.

ج - **التعالى والتاريخ**: التعالى والتقدیس وجهان لعملة واحدة، وكل قراءة تاريخية للفكر الإسلامى لابد أن تنطلق من ادراك العلاقة بين التعالى والتاريخ باعتبار أن التعالى من آليات حجب الحقائق التاريخية ومن ثمّ فهو يحول دون الفهم الصحيح أو الحقيقة، لأن اضفاء صفة التعالى على المنجز البشرى يشكل عائقاً أمام تحليلها بشكل واقعى صحيح، ويرفع الأحداث التاريخية إلى مرتبة الأحداث المقدسة.

أبو زيد من خلال عمله الحثيث لتأسيس وعى علمى بالتراث يدعو إلى قراءة الخطاب الدينى فى سياقاته التاريخية حيث يذهب إلى أن: "الكشف عن ظاهرة إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعى علمى بالنصوص الدينية وقوانين إنتاجها للدلالة، وهذا هو الهمّ الملحّ الذى يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذاً لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ، والتفوق داخل أسوار الماضى الذى مهما بلغ بهاؤه وضيائه فقد مضى وانتهى".¹، أبو زيد من خلال كلامه يشدد على ضرورة التقيد بالسياق التاريخى لنصوص الخطاب الدينى، وذلك ضماناً لتأسيس الوعى العلمى بهذه النصوص من جهة ومن جهة أخرى حتى لا نسقط فى فخ تقدیس هذه النصوص، حتى تصبح تنافس النص الأصلي فى قداسته؛ باعتبارها نصوصاً غير مفارقة: "البنية الثقافية التى تشكّلت فى إطارها بأى حال من الأحوال. والمصدر الإلهى لتلك النصوص لا يلغى إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخى والاجتماعى".²، أى منذ اللحظة التى تشكّل فيها لغويًا لأن: "ما هو خارج اللغة وسابق عليها - أى الكلام الإلهى فى إطلاقيته - لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الاجرائية لإخضاعه للدرس".³

فأبو زيد يتعامل مع النص القرآنى من جانب أصله اللغوى وتشكّله فى الواقع الثقافى العربى دون إهمال أو إنكار ألوهية مصدره، وإذا كان تعامله هكذا مع القرآن الكريم؛ فمن باب أولى أن يتعامل مع

1. نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 91.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 92.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 92.

النصوص الدينية التي تشكلت حول النص القرآني بشيء من الموضوعية العلمية، ومحاولة نزع القداسة التي اكتسبتها مع مرور السنين حتى أصبحت في قداستها تنافس النص القرآني نفسه، وبالتالي فالتعالى والتقدیس یسهمان- كما أسلفنا- في تغييب الحقائق وحجبها، ويجولان دون الفهم الصحيح للنصوص. وفي نقده للخطاب الديني قديمه وحديثه يتطرق أبوزيد لفكرة التعالى ويرجع أساس بنائها إلى الخلفية الأيديولوجية خاصة إذا ما اتحد الفكري مع السياسي حيث: " يتركز الخلاف في طبيعة الأيديولوجيا - أي الأفكار والرؤى المسبقة - التي تحرك الخطاب في توجهه لتأويل النص. وفي كل الأحوال يتحوّل النص الديني إلى مفعول به وتصبح الأيديولوجيا هي الفاعل أي تتم صياغة الأيديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابع الدين.¹ أي أن النصوص الشارحة للنصوص الدينية قد تكسب طابعا دينيا بمرور الزمن، إذا ما وجدت الظروف المساعدة على ذلك، وتتحوّل من نصوص شارحة إلى نصوص دينية ثابتة في عملية خلط بين الدين والفكر الديني: " وهذا ما أثبتته التجارب في المجتمعات الغربية الحديثة، حيث نجد أن الإنسان يعيد إنتاج القدسي بأشكال جديدة فيما هو يمارس دنيويته. الأمر الذي يتيح القول: هناك مقدس ديني ومقدس دنيوي. وهناك أساطير قديمة وأساطير حديثة، بل هناك أديان حديثة هي الأيديولوجيات التي حاولت الحلول محل الأديان القديمة.²، وفي مطابقة هذا القول على الواقع العربي نجد ذلك ممكنا، ففي كتابه نقد الخطاب الديني يناقش أبوزيد اعتماد سيد قطب مثلا تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامة، وهو بصدد مناقشة مبدأ الجهاد فيقول: " وليس يهنا هنا رأي قطب أو رأي ابن القيم، وإنما الهام هنا التسليم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة والأهم من ذلك التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته، قول قطب عن المواقف التي حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين: (وهذه المواقف هي المواقف المنطقية التي تتفق مع طبيعة هذا الدين وأهدافه، لا كما يفهمها

1. نصر حامد أبوزيد: المصدر السابق، ص: 115.

2. علي حرب: نقد النص، ص: 218.

المهزومون أمام الواقع الحاضر، وأمام هجوم المستشرقين الماكر).¹، حيث تحوّلت بذلك آراء ابن القيم في هذه القضية إلى دين واكتسبت قداسته، من خلال مبدأ التطابق وهي في حقيقتها اجتهادات بشرية اكتسبت صفة التعالي والمفارقة.

ولعل السبب في ذلك كما يرى أبوزيد يتجلى في إهدار البعد التاريخي في مناقشة هذه الاجتهادات حيث: "تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً في كل جوانب الخطاب الديني، فضلاً عن منطلقاته الأساسية. تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في وهم التطابق بين المعنى الإنساني- الاجتهاد الفكري - الآني، وبين النصوص الأصلية والتي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي."²؛ ولعل الخطورة التي تكمن وراء ذلك هي التوحيد بين الدين و الفكر الديني كما سبقت الإشارة إليه، الأمر الذي تكون له نتائج سيئة إذا ما طبقت الحاكمية بهذا المبدأ، فيتطابق الإلهي مع الإنساني، وتضفي القداسة على الإنساني والزماني حيث يتم إهدار دور العقل، ومصادرة الفكر على المستوى العلمي ويدعى الوصول إلى القصد الإلهي: "... ولعل هذا ما يفسر لنا تردد كثير من الكتاب في تحطئة كثير من آراء علماء الدين بل والتستر أحياناً على هذه الآراء وتبريرها."³، لأنه في تفسيراتنا للأعمال الأدبية مثلاً لا نستطيع الجزم بالوصول إلى قصد الكاتب، وحصره في فكرة معينة وهي أعمال بشرية، فمن باب أولى ألا ندعى الوصول إلى القصد الإلهي في تفسيراتنا لنصوص القرآن الكريم، وتصبح بعد ذلك ملزمة، أو أنها هي الدين، وما عداها يخالفه، وتصبح فيما بعد هي الدين بعد اكتسابها صفة التعالي والتقديس. بمرور الزمن باعتبار أن: "للافكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحوّل تلك الأفكار إلى عقائد فيدخل في مجال الدين ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصاً مقدسة."⁴، و الأولى في ذلك أن تناقش هذه المنجزات مناقشة علمية بعيدة عن التزمّت والتعصّب للرأي دون تكرار وترديد

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 88/87.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 95/94.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 95.

4. نصر حامد أبوزيد: التفكير زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، د ت، ص: 133.

ودون توقيف وتبجيل، وعدم الاكتفاء بالشرح والترجيح لأن: " المتأخر يقف على أكتاف المتقدم، أي يقف على وعي الأسلاف مضافا إليه وعي عصره، وهو ما يمنحه اتساعا في الرؤية لم تكن متاحة للأسلاف استعارة الوقوف على الأكتاف تضيء هذه الفكرة، فالأعلى يتسع مجال فكره -ولو كان طفلا - أكثر من مجال إدراك من يقف على كتفيه ولو كان رجلا ناضجا".¹، وذلك من خلال الاستفادة من منجزات التطور الحضاري والفكري الحاصل في العالم، لأن السابق لو عاش في هذا العصر لتعدلت أفكاره، وربما نظر إليها بغير النظرة التي رآها بها في ذلك العصر.

وعلى هذا الأساس يخلص أبو زيد إلى أن: " النصوص في ذاتها لا تملك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص - بما هو نص - ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. [حيث يحاول كل نص] أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذي يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه لكن هذه السلطة النصية لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي".²، و ما دامت النصوص البشرية كذلك وجب دراستها في إطارها التاريخي بعيدا عن التعالي والمفارقة من خلال الفهم و التحليل والتفسير العلمي الموضوعي.

II - الثابت والمتحول في فكر نصر حامد أبي زيد التأويلي:

1- التاريخية لا الماركسية: تعد التاريخية من المفاهيم التي تثير الكثير من الجدل، ذلك لما اكتسبه هذا المصطلح من تشويش أفقده المعنى الحقيقي له، واكتسب بذلك معاني سلبية جعلت منه محل جموح ونفور.

يتبنى نصر حامد أبو زيد كما سبق التطرق إليه التاريخية منهجا في قراءته التأويلية للقرآن الكريم باعتبار النص القرآني نصا لغويا أنتج في الواقع والثقافة، وغايته في ذلك تحقيق قراءة علمية له تتجاوز نصوص التراث الديني الذي وقع - حسبه - في فخ التكرار والترديد، هذا المنهج الذي

1. نصر حامد أبو زيد: التفكير زمن التكفير، ص: 127.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 138.

أثار حوله كثيرا من الجدل؛ وردود وصلت إلى حد اتهامه بالكفر، وتطبيق حد المرتد عليه، وقد بيّن مفهومه للتاريخية من خلال كتابه: التفكير زمن التكفير، و النص والسلطة والحقيقة، وقد كنا تطرقنا إلى مفهوم أبي زيد للتاريخية في الفصل الثاني بشيء من التفصيل، غير أننا في هذا الجزء نحاول الإشارة إلى علاقة مفهوم أبي زيد بالمادية الماركسية.

أبوزيد في تعريفه للتاريخية يعتبرها الحدوث في الزمن حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة خلق الكون وافتتاح الزمن وابتدائه، ويصبح كل فعل بعد فعل إيجاد الكون فعلا تاريخيا بحكم أنه تحقق في الزمن والتاريخ، وكل ناتج عن الأفعال الإلهية يحدث بحكم وقوعه في لحظة من لحظات التاريخ¹. أي أن النص ينتمي إلى مكانه التاريخي، وبيئته الاجتماعية التي تشكل فيها على مدار بضع وعشرين سنة، وتبعاً لذلك فهو يحمل خصائصها وملاحظها، ولا يعتبرها: "نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغى إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي".²

يقول عبد الصبور شاهين في تقريره المشهور: "وهو ينمى على الخطاب الديني أن يرد كل شيء في العالم إلى علة واحدة هي الله، ويرى أن ذلك إحلال لله في الواقع، ونفي للإنسان، كم أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقولة الفكر الغربي بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها. وهو يدافع بحرارة عن الماركسية الفكر الغارب ويبرؤها من تهمة الإلحاد، بل يقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روجي النزعة".³، و هو اتهام صريح من قبل شاهين بقول أبي زيد بمقولات المادية الماركسية ونفي تهمة الإلحاد عنها.

1. ينظر: نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 71.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 92.

3. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 14.

ينفي أبوزيد في نقد الخطاب الديني دفاعه عن الماركسية وتمجيدها فيقول: " ولم يكن الباحث في سياق تحليل آليات الخطاب الديني في الكتاب مشغولاً لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرها من النظريات و الأفكار، والسبب في ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الديني بالكشف عن آلياته ومناقشة منطلقاته.¹، ويعتبر ما جاء في التقرير وما صاحبه فيما بعد من ردود من قبيل التلفيق والتشويه الناتج عن سوء فهم، والذي لا يستند إلى حقائق علمية موضوعية.

أساس الخلاف ارتبط بنقطتين هامتين جعلتا من عبد الصبور شاهين يتهم أباً زيد بالدفاع عن الماركسية وتمجيدها، الأولى حديثه عن رد الظواهر إلى مبدأ واحد، والثانية حديثه عن مبدأ الجدل الذي يعد من أهم ركائز الفكر الماركسي.

أما النقطة الأولى المتعلقة بآلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد فتكلم عنها أبوزيد في سياق حديثه عن آليات الخطاب الديني في قضية وجوب التفريق بين الدين والفكر الديني، وأن الاعتماد على مفهوم واحد للدين ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء يمثل إهداراً للعقل البشري فيقول: " إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى، لا يبلغه إلا العلماء، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع في الخطاب الديني، وليست هذه الآلية من البساطة والبدهاة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدتها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشلّ فاعلية العقل في شؤون الحياة والواقع.² و هي

الآلية التي جعل منها الخطاب الديني في رأيه مسلمة من المسلمات الأساسية التي لا تناقش، وهي آلية ترفض مناقشة أسباب حدوث الأشياء في هذا الكون في جانبها العلمي، وترجع ذلك إلى الله دون معرفة علل حدوثها فيقول: " وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله في الإسلام - فإن الخطاب الديني - لا العقيدة - هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية،

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 39/38.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 81.

بردها جميعا إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال الله في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفي هذا الإحلال يتم - تلقائيا - نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو سلطة العلماء.¹ وفي هذا القول يرجع أبو زيد التخلف الفكري في العالم العربي الإسلامي إلى اعتماد الخطاب الديني مبدأ رد الظواهر إلى مبدأ واحد. دون مناقشة علمية لأسباب حدوث هذه الظواهر. ذلك: "أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمي الذي يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمي في جوهره كشف عن علاقات وروابط، أي اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعي بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية، ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة."² لأن ذلك في نظره يؤدي إلى: "إهدار قوانين الثواب والعقاب في السلوك الاجتماعي، ويمكن تبرير كل شيء برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية."³

ولعل العالم الغربي الذي عادة ما يوصف بالملحد توصل إلى هذا التطور الفكري والحضاري إلا من خلال مناقشة أسباب حدوث الظواهر، ولم يكتف بالوقوف عليها، حتى أن ثلثة من علمائهم توصلوا إلى معرفة الله من خلال ذلك، وهو صميم الديالكتيك الصاعد الذي يقول به أبو زيد؛ أي الوصول من الحسي إلى المثالي، ومن المقيد إلى المطلق، ومن الإنسان إلى الله، ولعل الأمثلة في ذلك كثيرة ومتعددة حيث يؤكد أنه يحرص على أن تكون التفرقة: "بين آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد في الشعور الديني، وبين توظيف الخطاب الديني لها تفرقة حاسمة وبارزة، بمعنى أنها تفرقة تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين الدين والفكر الديني."⁴ ويضيف: "وليس في هذه التفرقة الإنكار الذي يزعمه عبد الصبور

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 81.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 36.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 36.

4. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 34.

شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذي تنامي وتزايد إلى حد الاتهام بالردة¹، ودخل بسببه أروقة المحاكم بعد تثبيت التهمة السالفة الذكر في حقه، وتم التفريق بينه وبين زوجته، مما اضطره للسفر خارج مصر.

أما النقطة الثانية تتمثل في تركيزه على مبدأ الجدل الذي يعتبر أساس الفكر الماركسي حيث دعا إلى مناقشة أفكار الفكر الديني مناقشة علمية نقدية، وذلك من خلال هذا المبدأ فيقول: "ليس مهماً أيضاً في سياق الخطاب الديني إهدار مبدأ الجدل الذي يعد من أسس الفكر الماركسي وأوليائه، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير والفاعل في التاريخ والواقع فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجي²، ومعنى ذلك أنه يدعو إلى مناقشة الأفكار التي تشكل الوعي الإنساني بإعمال مبدأ الجدل، لأن الخطر حسبه يمكن في أن يخوض الإنسان في أمور يجهلها، وهو يدعي العلم بها، أو أن يحمل عنها فكرة خاطئة ويتبناها على أساس عقيدة لا تتغير، يساهم من خلالها بتزييف الوعي العام.

والثابت أن أبا زيد لا يتبنى الماركسية منهجاً، وإنما ميله كان نحو: "منهج التحليل التاريخي الاجتماعي، باعتبار الأفكار ثمرة العلاقة الجدلية بين حركة الواقع، وموقف هذا المفكر أو ذاك من هذا الواقع³، وبذلك فمفهوم تاريخية القرآن الكريم: "لا يعني دائماً الزمانية، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة؛ فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم يتنبه إليها أسلافنا⁴.

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 34.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 39.

3. نصر حامد أبوزيد: من البدايات إلى تحليل الخطاب، حوار على الرابط: www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq

4. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004، ص: 11.

2- العلمانية لا الإلحاد: مصطلح العلمانية من المصطلحات التي تثير الجدل الواسع حوله، لما اكتسبه من دلالات سيئة جعلت منه رديف الكفر والإلحاد، غير أن أبا زيد يقدم له مفهوماً آخر، يجعل منه أكثر مرونة، إذن كيف فهم نصر حامد أبوزيد العلمانية؟

يرى أبوزيد أن العلمانية: "... ليست نمطا من التفكير معاديا للدين، بل هي تعادي التأويل الكنسي - تأويل رجال الدين - الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنسية فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها، إنها نمط من التفكير يناهض الشمولية الفكرية والإطلاقية العقلية للكنيسة، أي لرجال الدين على عقول البشر حتى في شؤون العلم والحياة الاجتماعية، العلمانية هي مناهضة حق امتلاك الحقيقة المطلقة دفاعا عن النسبية والتاريخية والتعددية والاختلاف بل وحق الخطأ.¹" وهو بهذا التعريف يعطي لها مفهوما إيجابيا غير تلك المفاهيم التي تعني مطلقا فصل الدين عن الدولة، وبالتالي فصل الدين عن المجتمع والحياة وهو يسعى من خلال ذلك على حد قوله إلى: "...إزالة كثير من الالتباس في الوعي العربي الإسلامي السائد، الالتباس الذي يفضي إلى تزييف المفاهيم أولا، ثم إلى رفضها ثانيا..."²، ويذهب إلى أن مفهوم العلمانية من المفاهيم التي مسّها التزييف والتحريف والالتباس حتى: "...تم وضعها وللأبد في خانة معاداة الكنسية التي تمثل الدين، فهي من ثم تعني معاداة الأديان وباختصار تساوي الإلحاد."³ حيث يرى أن الالتباس لم يمس العلمانية على مستوى المفهوم فحسب، وإنما منطلق الالتباس كان على مستوى اشتقاق المصطلح، ويتساءل هل أصل اشتقاق كلمة علمانية: "من العلم أم من العالم [ويذهب إلى أن] الأساس الاشتقاقي للكلمة هو من العالم وليس من العلم، وإن كان هذا لا يعني أن دلالة الكلمة في تطورها التاريخي مفصولة عن دلالة العلم. [ويضيف] إن الاهتمام بالعالم وبشؤونه

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 37.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 40.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 40.

و بالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة العلمانية...¹؛ ويعنى ذلك أن العلمانية -في نظره- منهج تفكير يسعى إلى التفكير والتبصر في كل ما يحيط بحياة الإنسان، و ما يرتبط بشؤونه حياته الدينية، منهج لا يرضى بتقبّل المسلمات بقدر ما يناقشها، الأمر الذي يجعله يتمسك بها في حال تصديقها أو رفضها، منهج يراه يؤمن بالتعددية الفكرية، ويحدّ من السلطوية وتوجيه الأفكار توجيهها أيديولوجيا، ذلك أن: "الوقوف في وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ عدم امتلاك الحقيقة وهو مبدأ العلمانية الجوهرية والأساسي، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لوساد هذا المبدأ في حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية."²، وهو بذلك يسعى جاهدا لأن يوضح الجانب الإيجابي - الذي يراه الأصل- في مفهوم العلمانية، وبالمقابل يدرأ عنها كل ما علق في أذهان الناس من مفاهيم خاطئة، كانت نتيجة التراكمات المفاهيمية التي كان وراءها التوجيه الأيديولوجي للأفكار.

ويتهم عبد الصبور شاهين أبا زيد بتزييف المفاهيم والقول بعكس ما هو أصل المصطلح فيقول: "وهو أيضا يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي، والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة... ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم."³

وبحسب ما تقدم فشاهين يعتبر أبازيد ملحدا مادام أنه علماني يمجّد العلمانية، مرتدا عن الدين وحب تطبيق حد المرتد عليه (وهو التقرير الوحيد بين التقارير الثلاثة الذي انفرد بذلك)، الأمر نفسه الذي ذهب إليه تقرير قسم اللغة العربية، غير أن الفارق بينهما يتمثل في أن الأوّل اعتبر الإلحاد رديف العلمانية أما الثاني فرّق بينهما حيث يقول - التقرير الثاني-: "إن الكاتب يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليست ما يروج له المبطلون من

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 40.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 37.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 14.

أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة... لا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم. و الواقع أنه لا صلة بين العلمانية- واللفظ مشتق من العلم- والإلحاد، فهي تنادي بمنهج علمي عقلاني في أمور الحياة والمجتمع ولا يعني ذلك نبذ الدين.¹

في كتابه العلمانية والإسلام لا يربط الشيخ يوسف القرضاوي بين العلمانية والإلحاد حينما يتطرق إليهما فيقول: "إذا كان مفهوم الإلحاد هو إنكار وجود الله سبحانه، كما هو مذهب الماديين قديما وحديثا ومنهم الشيوعيون دعاة المادية التاريخية، فإن العلمانية - حسب مفهومها - لا تعني بالضرورة الإلحاد."²، وذلك فبعكس ما ذهب إليه شاهين من إصاق تهمة التكفير والإلحاد بنصر حامد أبي زيد بحجة أنه علماني، وحجة القرضاوي في ذلك أنه: "قد يوجد من العلمانيين من يجحد وجود الله تعالى أو يجحد رسالاته ووحيه، أو يجحد لقاءه وحسابه في الآخرة، ولكن هذا ليس من اللوازم الذاتية لفكرة العلمانية، كما نشأت في الغرب، فإن الذين نادوا بها لم يكونوا ملاحدة ينكرون وجود الله، بل هم ينكرون تسلط الكنيسة على شؤون العلم والحياة فحسب..."³؛ أي التحرر من سلطة الكهنوت الكنسي الذي جثم على صدر أوربا ردحا طويلا من الزمن، والاتجاه نحو العلم ومحاولة تفسير الظواهر الكونية تفسيراً علمياً في سنة من سنن تطور الحياة البشرية، وهو الأمر نفسه الذي ينادي به نصر حامد أبوزيد الذي يدعو إلى التحرر من سلطة الكهنوت ورجال الدين، وإعطاء الأولوية للعلم في تفسير الآيات الكونية تفسيراً علمياً، من خلال البحث عن الأسباب المباشرة المسببة لها دون إنكار لعلتها الأولى؛ لأن معرفتها تؤدي حتماً إلى توثيق الارتباط بعلتها الأولى، لا إنكارها لها وذلك: "هو الفارق بين العقل الغيبي والعقل الديني في حين يجد الأول تفسيراً لكل شيء في الإيمان، يسعى الثاني للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 16.

2. يوسف القرضاوي: العلمانية والإسلام وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، 1997، ص: 66.

3. يوسف القرضاوي: المرجع نفسه، ص: 66.

دون أن يتخلى عن الإيمان...¹

يذهب أبوزيد إلى أن الدين الإسلامي لا يتصادم مع العلمانية- كما يعتقدونها- إطلاقاً من حيث أن كلاهما يرفض الكهنوت، ويدعو إلى استعمال العقل والتفكير والتدبر ويخلص إلى أن: "العلمانية ليس بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين العلماني بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت ولأنه كما شرحنا في كتابنا... يمثل بداية تحرر العقل لتأمل العالم والإنسان، أي الطبيعة والمجتمع واكتشاف قوانينها ﴿سَرُّهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وقد كانت حركة العلم عند المسلمين- الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة العالم بوصفه علامة دالة على الله.²، وحثته في ذلك أن: "العلم لا يبدأ من الله - الغيب- ليصل إلى الإنسان- اليهود- بل تبدأ الحركة من الشاهد لتصل إلى الغائب."³ في ديالكتيك صاعد عكس الديالكتيك النازل الذي أدى -حسبه- إلى تقييد الفكر وتخلّفه؛ وبالتالي يحول دون النهضة الفكرية القائمة على العلم والتفكير والتدبر في آيات هذا الكون، والتي جاء الإسلام داعياً إليها، هادفاً من خلال ذلك كله إلى تقوية الإيمان. يعتقد أبوزيد أن العلمانية: "هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقّة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها، إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقل منهم تناقضا أولئك الذين ينادون بالدولة الدينية المؤسسة على الحاكمية."⁴، و يرجع رفض العلمانية من قبل هؤلاء وأولئك باعتبارهم ممثلين للخطاب الديني المعاصر إلى أنه: "يرتد- في أحد جوانبه- إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية في التأثير(ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد- في جانبه الآخر- إلى أنها تجرّده من

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 36.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 38/37.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 38.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 43.

السلطة المقدسة التي يدّعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة.¹، ويخلص إلى أن خطر هذا الخطاب يكمن في تحويل الدين إلى مجرد وقود سياسي، يحرم بذلك المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين، ومن أجل ذلك كلّه يلجأ إلى تزيف الحقائق من خلال تغيير المفاهيم وتشويهها.

يذهب الشيخ القرضاوي في العلمانية والإسلام حين يفرق بين العلمانية والعلمية إلى أن علماءنا قرروا أن: "العقل أساس النقل، فلو ألغينا العقل ما ثبت لنا نقل ولا وحي، فإن الحقائق الكبرى في الدين إنما ثبتت بالعقل أولاً، قبل أن تثبت بالوحي. فبالعقل استدللنا على وجود الله تعالى، وبالعقل استدللنا على صحة النبوة بعامة وبالعقل استدللنا على صحة نبوة محمد [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] بخاصة، وأن القرآن الذي جاء به من عند الله.²"، ويضيف في أساس العقيدة عند عامة المسلمين فيقول: "والعقيدة عندنا - نحن المسلمون - تقوم على أساس البيّنة والبرهان، لا أساس التقليد للأباء، أو الطاعة للكبراء، والدعوة في الإسلام لا بد أن تكون على بصيرة، وليس في الإسلام ما عرف في أديان آخر من مثل قولهم: اعتقد، وأنت أعمى! أو اغمض عينيك ثم اتبعني!، ولهذا سُحِن القرآن بالأدلة على توحيد الله تعالى، وعلى صدق رسوله [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] وعلى إمكان البحث، وحكمة الجزاء في الآخرة، وغيرها.³"، وإذا كان هذا هو أساس العقيدة عند عامة المسلمين كما ذهب إليه رئيس الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، فإنه الأساس نفسه الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد والذي ناضل من أجله، وبالتالي اتّهامه بالإلحاد هو مجرد اتّهام باطل، حرّكته أطراف لهم خلفيات أيديولوجية، وعليه نستطيع القول أن الثابت أن أبا زيد مسلم مقرر بإسلامه، ولم يكن ملحدًا ماركسيًا كما يتهمونه، حيث كان يسعى لنشر علمانية خاصة كما يفهمها لا كما يروّج لها، علمانية تسعى لفصل الدين عن السياسة، وليس فصل الدين عن المجتمع والحياة، وإلا كيف نفسّر كلامه باعتبار الدين

1. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 38.

2. يوسف القرضاوي: العلمانية والإسلام وجهها لوجه، ص: 61.

3. يوسف القرضاوي: المرجع نفسه، ص: 61.

أساس كل هُضة فكرية؟ حيث يعتبر أن: " فصل الدين عن المجتمع والحياة وهم يروج له الخطاب الديني في محاربتة للعلمانية، وليكسر اتهامه لها بالإلحاد. ومن يمتلك قوة فصم الدين عن المجتمع والحياة؟ وأي قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟... فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعو له العلمانية التي يتحدث عنها الكتاب، فضلا أنه مستحيل التحقق.¹، ونعتقد أن هذا الكلام لا يصدر عن ماركسيي ملحد يقرّ بإلحاده- كما قال شاهين- يعتبر أن الطبيعة المادية أساس الوجود، وأن الدين لا مكان له في الحياة، فالقول يثبت مرة أخرى أن الرجل مؤمن مقر بإيمانه، يدعو إلى تبني الفكر العلمي في فهم النصوص بغية ترسيخ الإيمان أكثر، لا الاكتفاء عند حدود الماضي، وتقديس منجزات الأسلاف دون النظر فيها.

وختاما نستطيع القول أن العلمانية التي يدعو إليها نصر حامد أبوزيد تكاد تكون هي العلمية التي دعا إليها الشيخ يوسف القرضاوي حينما يقول: "إنما نعني بالعلمية- إلى جوار هذا- أن يسود التفكير العلمي، وتسود الروح العلمية كل علاقاتنا، ومواقفنا وشؤون حياتنا، بحيث ننظر إلى الأشياء والأشخاص والأعمال، والقضايا والمواقف نظرة علمية، ونصدر قراراتنا الاستراتيجية والتكنيكية، في الاقتصاد والسياسة والتعليم، وغيرها بعقلية علمية، وبروح علمية بعيدا عن الارتجالية، والذاتية والانفعالية، والعاطفية، والغوغائية، والتبريرية، التي تسود مناخنا اليوم، وتصبغ تصرفاتنا إلى حد بعيد فمن سلم من أصحاب القرار من اتبع هواه الشخصي، أو هوى فئته وحزبه، كان أكبر همه اتباع أهواء ما يرضي الجماهير، لا ما يحقق مصالحها، ويؤمن مستقبلها، في وطنها الصغير، ووطنها الكبير، والأكبر."² فالمتمعن لهذا الكلام يجده ينبع من نفس المعين الذي يتحدث به نصر حامد أبوزيد، ولعل الاختلاف يكمن في ضبط المصطلحات فقط ، واختلاف التعبير، أما الأفكار نفسها.

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 17/16.

2. يوسف القرضاوي: العلمانية والإسلام وجهها لوجه، ص: 64.

III - قيمة التفكير التأويلي لدى أبي زيد في الحركة النقدية والثقافية المعاصرة.

1- نصر حامد أبوزيد باعتباره مجتهدا: يقدم نصر حامد أبوزيد نفسه كمجتهد في مجال تأويل النصوص الدينية، وذلك بعدما أمضى خطوة كبيرة في قراءة مفاهيم التراث والخطاب الديني قديمه وحديثه، حيث عمل في كتابه " مفهوم النص " على تبين التناقض الكبير بين مشروعه وبين الخطاب الديني، وأكد في كتابه " إشكالية القراءة وآليات التأويل " على أهمية تبني المنهجية العلمية الملائمة لقراءة التراث؛ تلك المنهجية التي لا تنطلق من دوافع أيديولوجية أو نفعية براغماتية، وعدم الاكتفاء بالقراءات التي تحصر الفهم الصحيح لهذا التراث في منجزات الأوائل دون غيرهم، ومحاولة فهمه فهما علميا حيث يذهب إلى أنه من منطلق: " الإحساس العميق بمسؤولية الباحث تجاه أمته، وواجبات المعلم تجاه طلابه طرح الباحث اجتهاداته بلغة جسورة غير مراوغة، لغة تقول ما تريد، دون لفّ أو دوران حول المعنى، ودون تحسس لاتجاه الريح أو تلمّس لما يمكن أن ينال رضا العامة أو رضا وموافقة من يغازلون العامة بخيانة الفكر والضمير، بل وخيانة العقيدة... " ¹؛ وهي الجرأة التي جنت عليه، وأدخلته في متاعب، وتحوّلت إلى محنة حقيقية، وقضية رأي عام، ذلك أنه لم يقف: " موقف الحياد مما يجري، إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية، ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصرية إلى جانب العلمانيين موظفا جهوده الفكرية لفضح دعاوي الإسلاميين معتبرا أن من أولى مهام المثقف والباحث الداعي إلى التنوير، التوفر على نقد الفكر الديني بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية في الدرس والتحليل، وذلك بغية تكوين وعي علمي بالتراث، لأن إنتاج مثل هذا الوعي يشكّل برأي أبوزيد، الأداة الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة والتجديد. " ² الأمر الذي عجلّ بخروجه من مصر، وجعله يتساءل عن السرّ وراء كل هذه الضجّة الفكرية، وجهده لا يخرج عن جهد المجتهد الذي يضاعف له الأجر إن أصاب، هذه الجرأة التي وصفها محمود علي مكي في تقرير بالحدّة في الأسلوب

1. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف، ص: 7/6.

2. علي حرب: نقد النص، ص: 199/198.

حيث يقول: " والبحث يتسم بالحدّة في أسلوب العرض، وهي حدّة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسؤول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التي يعانيتها العالم الإسلامي منذ توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد.¹"

ويعتبر أبوزيد نفسه من جيل جديد، حاول خدمة التراث والمحافظة عليه، لا حفظه مع وجوب التركيز على البون الواسع بين المصطلحين، جيل يؤمن بالقراءة العلمية باعتبارها السبيل الوحيد لإعادة الحياة لهذا التراث حيث يقول: " لذا تحوّل مشروع النهضة إلى أزمة مثقف كما سبقت الإشارة. لكن التفات مفكر في قامة زكي نجيب محمود لمسألة التراث وضرورة تطويره وتجديده، وجد تحقّقه في الجيل التالي فانتقل مشروع النهضة من قناع التراث إلى تجديد التراث مع حسن حنفي ولعلّه ينتقل من التجديد إلى القراءة العلمية عند الجيل الثاني من تلاميذ الراحل العظيم.²" هذه القراءة التي تنطلق من أساسين هاميين؛ الأوّل هو إيمانه أن الإسلام يتمكن من نفوس الناس ما كان قائما على العقل وقوة الحجّة باعتباره السبيل الوحيد للعلم، والأساس المتين للهداية، ويهتدي إلى أنه: " لأهمية وأصالة دور العقل في تأسيس الإيمان والهداية ربط الإسلام ربطا محكما بينه وبين الاجتهاد، ولم يجعل الوصول إلى الصواب - ناهيك بالوصول إلى الحقيقة التي هي ضالة المؤمن دائما- شرطا لإجازة الاجتهاد ومكافئته.³، إذ يعتقد أن اجتهاده لا يخرج عن كونه اجتهادا بشريا، ولا يجزم أن قوله هو الحقيقة المطلقة، وإنما تبقى أفكاره اجتهادات بشرية حتى ولو خطأه غيره، لأن الإسلام أجاز: " الاجتهاد الخطأ وكافأه" من اجتهاد فأخطأ فله أجر" ذلك أن الخطأ هو السبيل لبلوغ الصواب في مجال التفكير الحرّ، التفكير بلا خوف ولا عوائق ولا مناطق آمنة كما يريد البعض.⁴، ويعتبر أن الدين الذي يكافئ على الاجتهاد الخطأ هو دين متين:

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 13.

2. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص: 82.

3. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف، ص: 06.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 06.

... واثق من نفسه...يمنح المؤمن به ثقة وجسارة في الاجتهاد وجرأة في البحث والفكر لا تبالي بغضب الغاضبين ولا تعصب المتعصبين.¹

أما الأساس الثاني يتمثل في أن ثوابت الإيمان الديني لا تستبعد الفهم والتأويل، حيث يذهب إلى أنه في مجال العقيدة: " اختلفت اجتهادات العلماء المسلمين مثلاً حول فهم طبيعة الإيمان واختلفوا حول تعريفه، وما إذا كان التعريف يتضمن العمل - أي العبادات - أم أنه قاصر على إيمان القلب. وأكثر من اختلفوا في عقيدة التوحيد بين من يفصل بين الذات الإلهية والصفات وبين من يوحد بينهما. كما اختلفوا حول طبيعة القرآن هل هو محدث مخلوق أم أزلي قديم."²، حيث أراد القول أن اختلافهم كان حول فهم الأصول، ولم يكن حول الإقرار بالأصول ذاتها إذ يقول: "... وإنما كانت اجتهاداتهم مختلفة في فهم تلك الأصول وشرحها، فلم ينكر أحدهم وجود الله عزوجل، أو ينكر التوحيد فضلاً أن ينكر أن القرآن منزل من عند الله. وكان من الطبيعي وقد اختلفوا حول طبيعة القرآن أن يختلفوا في تفسيره وتأويله بين متمسك بالمعنى، الحرفي مع التسليم بما وراءه، وبين متأول يرى في قواعد اللغة والبلاغة مدخلا طبيعيا لفهم لغة القرآن الكريم وتأويلها..."³.

ويذهب إلى أن الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع علماء المسلمين الأوائل من الاجتهاد في فهمها وتأويلها: " فمعنى ذلك أن مجال الاجتهاد لا سقف يحده ولا شروط تعوقه سوى التمكن المعرفي ، أي تمام العلم بشروط وأدوات المعرفة والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث."⁴، وبالتالي فمنطلق الاجتهاد في رأيه يحكمه واقع الباحث أو المفكر، بكل ما يحمله هذا الواقع من تحديات فكرية جديدة، حيث لا يوجد في تصور نصر حامد أبي زيد فهمٌ مطلق

1. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف، ص: 07.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 07.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 07.

4. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 08.

فالنصوص عندما لا تعدّد معانيها تنتهي، ولذلك يحدّ الباحث في الفكر الديني على تجاوز القراءة الأحاديّة إلى رحاب القراءة المفتوحة التي لا تقتل النصّ ولا تسقط من اعتبارها الشروط التاريخيّة الحافّة ببعض الأحكام الواردة فيها لأنّه كما يقول: "ليس معقولا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين أن نتمسك بشروط وقواعد الاجتهاد التي وضعها أسلافنا تمسكا حرفيا، وهي في مجملها قواعد وشروط بائسة بمقياس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا."¹، ذلك أنه لكل عصر اجتهاده، ومهم جدا أن يطّلع الإنسان الباحث عن اجتهادات غيره؛ ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يلتزم بها بشكل يصل إلى حد التطابق، مهماً بذلك التطورات العلمية والفكرية الحاصلة في زمنه، حيث لا ينبغي أن تكون لاجتهادات عصر من العصور السلطة على بقية الاجتهادات المتلاحقة أو المتأخرة، وهذا ما يقرّه نصر حامد أبوزيد في قوله: "وهي في النهاية اجتهادات لا يمتلك صاحبها سلطة من أي نوع لفرضها على الناس، والأهم من ذلك أن صاحبها يقف ضد كل سلطة وأي سلطة تحول بين الإنسان وحرية في التفكير."²

يصف الدكتور محمود علي مكي أحد أعضاء اللجنة التي كانت تشرف على مناقشته دراسة نصر حامد أبي زيد بالاجتهاد الديني، الذي يضاعف لصاحبه الأجر إن أصاب فيقول: "من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهاد هذا البحث الذي قام صاحبه فيه بنقد الخطاب الديني الذي استخدمه الفقهاء القدماء في الماضي والمتحدثون باسم الدين في الحاضر سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار. والبحث يتسم بالحدّة في أسلوب العرض وهي حدّة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسؤول إلى حدّ بعيد عن حالة التخلف التي يعانيها العالم الإسلامي منذ أن توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد."³، وينتهي في تقريره إلى أن دراسة أبي زيد: "في مجملها تدلّ على فكر تقدمي مستنير يستند إلى

1. نصر حامد أبوزيد: دوائر الخوف، ص: 08.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 12.

3. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 13.

قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضي والحاضر، ويجتهد في أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عاملا على تقدم الأمة ومواكبة الرقي الحضاري.¹

ويذهب علي حرب إلى أن أبا زيد مجتهد، أصاب في أشياء وسقط في أخرى وهو حال أي فكر بشري فيقول: "والحق أنه إذا كان هناك إنجاز حققه أبوزيد في دراسته للقرآن وعلومه، فإن هذا الإنجاز يتجلى في مباحثه، وعندما ينسى خلفياته الأيديولوجية، يتجلى خصوصا في تحليله لآليات اشتغال النص وفي بحثه عن شروط إمكان الوحي، وفي تعريفه للأسس الأسطورية و الجوانب القدسية التي ينهض عليها الخطاب الديني. هنا اجتهد وأصاب في اجتهاداته وتنقيحاته بقدر ما نجح في تفكيك بنية النص للكشف عن النسبي والبشري والديني والتاريخي وراء المطلق والإلهي والديني والماورائي."²

و تأسيسا على ما سبق نخلص إلى أن أبا زيد باحث مجتهد، من منطلق أنه تخصصه في الدراسات الإسلامية، حاول من خلال دراساته تصحيح بعض المفاهيم وتبسيط الضوء على الجوانب المعتمة فيها، بالإضافة إلى التأسيس لمفاهيم علمية أخرى قائمة على المنهج العلمي، وذلك بغية تحقيق الوعي العلمي الذي ينشده من خلال مشروعه الفكري، الذي يأمل أن يكون لبنة من لبنات حضارة عربية إسلامية.

2- نصر حامد أبوزيد بين التقليد والتجديد: يذكر حسن ياغي الذي قدّم لكتاب نصر حامد أبي زيد الموسوم بـ: التجديد والتحرير والتأويل؛ وهو كتاب صدر سنة 2010 بعد وفاة الباحث رحمة الله تعالى عليه، أنه سأله ذات مرة: "أي طريق شائك هذا الطريق الذي تريد شقه. و كان جوابه: إنه طريق فهم القرآن، وفهم حركة الرسول ﷺ بين الواقع وبين الوحي الذي بلغه، كلام الله بلغة البشر ووجهها إليهم. إننا بحاجة إلى فتح آفاق جديدة في الدراسات القرآنية، مستفيدين من المناهج الحديثة في قراءة النص

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 13.

2. علي حرب: نقد النص، ص: 218.

القرآني. و من الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصحف، إن الدراسات القرآنية الحديثة، يجب أن تفتح النص القرآني على الحياة، والإسهام في بناء حياة يدخلها النور، نور المعرفة والفهم، والحق في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير.¹، تلك هي نظرة نصر حامد أبي زيد للتجديد المنشود الذي يريده من أجل تحقيق النهضة الفكرية المرجوة، وتجاوز الركود الذي طبع الفكر العربي الإسلامي منذ عقود طويلة فسقط في فخ التكرار والاجترار، بحجة وبغير حجة.

فأبو زيد آمن بالتجديد، وحمل همّه وناضل من أجله، وأمله في ذلك تحقيق تواصل خلاق بين الماضي والحاضر. ذلك التواصل الذي يقصد به: "الخروج من أسر التقليد الأعمى، وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة، وكذلك الخروج من أسوار التبعية السياسية والفكرية للغرب باسم المعاصرة"²، معتقدا بأنهما - التقليد والتبعية - السبب الرئيس في حالة التردّي والضعف التي طبعت العالم العربي والإسلامي وبالتالي وجب على المفكر أن يحمل همّ النهضة، من خلال تحقيق التواصل الخلاق بين التراث والحداثة دون اجترار أو تبعية، ولا يكون ذلك إلا من خلال التجديد؛ الذي لا ينبع في كل الأحوال: "من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك، بل هو أمر ملح لإطلاق الطاقات وتحريك حالة الركود التي تعاني منها مجتمعاتنا، وهو تعبير عن المسؤولية. في حين أن التقليد الذي هو عين الترديد والتكرار لما سبق قوله وساد، يفصل الفكر عن حركة الحياة التي تمضي تغيرها غير آبهة بعجز العاجزين الذين يتعدون عن صناعة الحياة المتجددة ويعيشون في وهم استعادة الماضي كحقائق أزلية."³، وعلى أساس ذلك كان همّ تجديد الفكر الديني الإسلامي حتمية فكرية/ تاريخية للخروج من الوضع المتأزم الذي تعانيه الأمة العربية الإسلامية.

1. نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحرير والتأويل، ص: 10.

2. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 24.

3. نصر حامد أبو زيد: المصدر نفسه، ص: 34.

تختلف آراء النقاد في نظرهم إلى المشروع الفكري لنصر حامد أبي زيد من زاوية الابداع والتقليد؛ فمنهم من يرى بأنه مجدد، ومنهم من يرى بأنه مقلد، ومن الذين قالوا بالرأي الثاني نجد المفكر طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة، حيث يصف قراءة أبي زيد مع جملة من القراءات الحداثية الأخرى بالقراءة الحداثية المقلدة، فيقول: "إذا تقرر أن الوجه الذي تحقق به قراءة القرآن حداثيتها هو أن تكون قراءة انتقادية، لا اعتقادية فقد وجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي؛ ونذكر منها على وجه الخصوص قراءة محمد أركون ومدرسته بين التونسيين - مثلة ب: عبد المجيد الشرفي وفريقه في تونس، وأيضا بتونسيين آخرين يقيمون بباريس من أمثال يوسف صديق - قراءة نصر حامد أبي زيد وقراءة طيب تيزيني"¹، حيث يعتقد بأن أصحاب هذه القراءات لم يمارسوا الفعل الحداثي في ابداعيته، وإنما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما هو دون مراعاة للخصوصية العربية الإسلامية؛ أي أنهم وقعوا في فخ تقليد الغربي من منطلق مخالفة التقليد العربي، فيقول: "... وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في ابداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره؛ ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوروبا مع رجال الكنيسة."²

فطه عبد الرحمن يعتبر بأن الحداثية لم يقيم أصحابها سوى بإعادة إسقاط ما أنتجه الفكر الغربي من علوم ومعارف ومناهج وآليات ونظريات على النص القرآني، ويقر بأن النتائج المتوصل إليها هي النتائج نفسها التي وصل إليها الفكر الغربي في تطبيقه لهذه الآليات على كتبهم المقدسة، ويخلص إلى أن: "... قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي تقليد صريح لما أنتجه واقع في المجتمع الغربي، متعرضة بذلك لآفات منهجية مختلفة؛ ولا ينفع أن يقال إن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق

1. طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص: 177.

2. طه عبد الرحمن: المرجع نفسه، ص: 189/188.

منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل؛ لأننا نقول إن لا يعدوا كونه إسقاطا آليا، والإسقاط لا ابداع معه¹، ويذهب إلى أبعد من ذلك حينما يقول بأن: "هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة؛ وهكذا فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم اختيارا، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم بموجب روح الحداثة نفسها، عبارة عن قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين."²، و بالتالي فالحداثة في اعتقاده لا تكون إلا بالتححرر من الوصاية مهما كان نوعها، والخروج إلى فضاء الإبداع.

وإذا كانت هذه نظرة طه عبد الرحمن للقراءة الحداثية بما فيها قراءة أبي زيد، فقد رأى نقاد آخرين عكس ذلك، حيث يرى حسن حنفي بأن مفهوم النص يمثل: "فتحا جديدا في الدراسات الإسلامية القرآنية والأدبية واللغوية، متجاوزا تكرار القدماء الذي لا يضيف جديدا، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديثة وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة، ترجمة وتأليفا. إنه جهد أصيل لقراءة القدماء من منظور المحدثين. و إنما المعادلة صعبة، وميزان ذهب لا يقدر إلا القليل على هذا الوسط المتعادل الذي حاول مفهوم النص الحرص عليه."³، ويرجع ذلك إلى أن مفهوم النص يركز على: "التحليل الدلالي وهو إسهام لغوي قديم وجديد، من معاني القدماء وسميوطيقا المحدثين. برع المؤلف في اختصاصه بلاغيا و ناقدا."⁴ بالإضافة إلى أنه - مفهوم النص - له: "القدرة على أخذ مواقف صريحة فيما اختلف فيه القدماء والاختيار بين البدائل، والترجيح بين الروايات، في شجاعة يحسد عليها صاحبها، دون محاولات للتوفيق لا يجد لها سبيلا أو شرعية أو مبررا"⁵، ذلك أن صاحبه يعتمد في ذلك على: "العقل والبداهة والمنطق

1. طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص: 192/193.

2. طه عبد الرحمن: المرجع نفسه، ص: 193.

3. حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، مصر، د ط، 1998، ص: 412.

4. حسن حنفي: المرجع نفسه، ص: 414.

5. حسن حنفي: المرجع نفسه، ص: 414.

وإن لم يعتمد كثيرا على المصلحة والصالح العام، كما يفعل المراجع الفقيه.¹، ويصفه بـ"ابن رشد حينما يقول أن دراسته دراسة:" قاض حصيد، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول له ماله وما عليه وتلك سنة القاضي أبي الوليد بن رشد في تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة في مناهج الأدلة، وبين الغزالي والفلاسفة في تهافت التهافت.²

وينتهي إلى أن مشروعه الفكري: "... منذ الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة والتأويل عند ابن عربي ومفهوم النص حتى إشكاليات القراءة وآليات التأويل مؤلفات رصينة وجادة سواء في مرحلة التكوين الجامعي في الدراساتين الأوليتين أو مرحلة العزلة العلمية في اليابان في الدراساتين الأخيرتين.³ ويرد على ذلك أن:" المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة، وليس ناقل علم محفوظ يكرره، ويتكسب به، ويتفاخر به أمام الجهلاء، مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر، به قدرة على نقد العلماء والابداع والاجتهاد، لذلك يخطئ ويصيب، ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعا بين العلم والوطن.⁴

وفي السياق نفسه يعدد على حرب مظاهر التجديد في فكر أبي زيد ويجعلها في ثلاث مظاهر فيقول:" لا شك أن محاولة في درس القرآن وعلومه تنطوي على جديد، يتمثل أولا بإعادة النظر بمفهوم الوحي، وذلك ببحث شروط إمكانه إذا جاز القول... ويتمثل الجديد ثانيا في تحليل مستويات النص من حيث طريقتة في إنتاج الدلالة وفي الكشف عن آليات تشكّله وتثبيته، وبخاصة آليات اختلافه عن النصوص المشابهة له كالشعر والكهانة، أي الآليات التي حققت تمايزه وهويته، ومارس بواسطتها سلطته، وتفوقه على ما عداه من الخطابات، ويتمثل أخيرا في تحليل أنماط توظيف النص، وكيفية تحوّل من أداة لمشروع ثقافي

1. حسن حنفي: حوار الأجيال، ص: 414.

2. حسن حنفي: المرجع نفسه، ص: 436.

3. حسن حنفي: المرجع نفسه، ص: 446.

4. حسن حنفي: المرجع نفسه، ص: 494.

هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة؛ أي شيء مقدس في ذاته وبذلك تم تشيئه بفصله عن الواقع الذي أنتجه، وعن الثقافة التي تشكل بها، وتفاعل معها، وأسهم في إعادة بنائها وتشكيلها.¹ وبالتالي فهو يقرّ بأن الباحث كان له قصب السبق في تفكيك بنية النص وكشف آليات تشكّله ومن ثمّ التفريق بين النسبي والبشري والديني والتاريخي والديني والماورائي، حيث عدّ علي حرب ذلك من المناطق التي لم تسير من قبل، فاقترب من كينونة النص وأسهم في اختراق طبقاته الرمزية.

وحرّيا على ما سبق يذهب الدكتور عبد الباسط هيكل إلى أن قهمة أبي زيد أنه فكّر بطريقة جديدة خارج السياق المألوف؛ أي فكّر بالدرجة التي ينبغي، مقرّراً بأن قسم الدراسات الإسلامية في الجامعة المصرية أخلط بين الوعظ والتفكير، من منطلق أن مهمة الباحث لا تتمثل في الوعظ القائم على التريديد والتذكير، وفي هذا الصدد يذكر قولاً لنصر حامد أبي زيد في جوابه عن سؤال وجهه له أساتذته ذات مرة فحواه ماذا ستقدم؟ فأجابهم إذا لم أقدم جديد فلماذا عينتموني؟ معتبراً أن التفكير والتجديد وجهان لعملة واحدة؛ وأينما حلّ التفكير، صاحبه التجديد، والعكس صحيح.²، وينتهي إلى أن أبا زيد: "يملك قدرة رائعة على الحركة بين الماضي والحاضر، وبالتالي فهو امتداد لمدرسة الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وهو امتداد لمحمد عبده في عقلانيته، وهو امتداد كذلك لمدرسة أمين الخولي، هذا في القديم، وفي الوقت نفسه هو قارئ جيد للسيميوطيقا، وقارئ جيد للسرديات والأسلوبية، وهذا ما جعله مختلفاً، [الأمر الذي جعله يقرّ بأن] نصر حامد أبوزيد هو استكمال لمشروع عبد القاهر الجرجاني."³

وفي هذا السياق يرى الدكتور علي كبريت إلى أن: "الجهد الذي يبذله نصر حامد أبوزيد من أجل تصحيح المفاهيم ومفهوم النص خاصة هو جهد تأسيسي يرمي صاحبه من خلاله إلى تأسيس مفاهيم علمية صحيحة قائمة على التحليل المنهجي الموضوعي ليس لأجل أهداف نقدية فحسب، بل لأجل بناء

1. علي حرب: نقد النص، ص: 206.

2. عبد الباسط هيكل: محنة نصر حامد أبي زيد، حصة يتفكرون، تلفزيون الغد، <https://alghad.tv>

3. عبد الباسط هيكل: محنة نصر حامد أبي زيد، حصة يتفكرون، تلفزيون الغد، <https://alghad.tv>

أساس مكين متين لمشروع حضارة ضاعت طموحات أهلها بين الجهل بالمفاهيم، وادعاء العلم الزائف.¹ والذي نخلص إليه هو أن المشروع الفكري لنصر حامد أبي زيد مشروع جاد، هادف، أراد صاحبه من خلاله بعث الروح في التراث الفكري العربي الإسلامي، من خلال علمتي التفكيك وإعادة البناء، اعتمد في ذلك على آليات جمع فيها بين منجزات التراث العربي نفسه، مع الانفتاح على الحضارة الغربية مستفيدا من منجزاتها المعرفية والفكرية.

1. علي كبريت: مفهوم التاريخية وتأويل النص قراءة في حجاجية نصر حامد أبوزيد، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته وآفاقه في الجزائر، جامعة ابن خلدون، تيارت، ع1، 2012، ص:156.

خاتمة الفصل الرابع: الناقد في دراسته لتأويل النص الديني انطلق من رؤية فكرية خاصة، انعكست بالضرورة على الإجراءات النقدية المتبناة لتحقيق أهداف هذه الرؤية، وقد ذكر ذلك في المدونة بأساليب مختلفة، ولكنه بالمقابل وكغيره من الباحثين الحدائين تعرّض للنقد من خلال إعادة قراءة ما توصل إليه من نتائج، وذلك بدءاً من مبادئه، وانتقالاً إلى آلياته، حيث عدّها بعض المفكرين دراسة ضمن القراءات الحدائية المقلّدة، ارتكزت على خطط خاصة وجهت هذه القراءة، في حين عدّها البعض الآخر دراسة إصلاحية مجددة، ركّز فيها صاحبها على الموازنة بين التراث والحدائنة.

ونرى أننا في حاجة إلى حراك فكري يناقش ولا يصادر، ويحاور ولا يساجل كي ننتج درسا بحثياً وفكرياً يمكنه أن يخرج خطابنا من حالة التلقين، والاستلاب، والاستعلاء، تلك الحالة التي يُمكن أن توصف في مجموعها بالضعف.

وخلاصة لما سبق نرى أن أفكار المفكر نصر حامد أبي زيد — سواء اتفقنا أو اختلفنا معها — مثلت رافداً معرفياً يمكن استثماره وتوظيفه في بناء مشروع فكري إسلامي، نحن بأشد ما نكون في الحاجة إليه. في ظلّ الوضع الراهن والبائس الذي آلت إليه الدراسات الإسلامية والحال المزرية التي يريزح تحتها الفكر الإسلاميّ في رهننا المعاصر؛ وعليه نعتبر أفكاره محاولة جادة هدفت بصدق إلى إعادة قراءة التراث المعرفي الإسلاميّ في مصادره الأولى، قراءة جديدة ومغايرة ومختلفة، حاولت الترسّخ والتجذير لمفاهيم جديدة على خلاف ما كان سائداً من قراءات تقليدية عملت على تكرار و اجترار وإعادة إنتاج الماضي الإسلامي كما هو.

مِلَالِي

الدكتور نصر حامد أبو زيد مفكر مصري معاصر متخصص في الدراسات الإسلامية¹، أحد أعلام النهضويين العرب المعاصرين الذين تبوّأوا مبادئ الحداثة، وأعلنوها بجرأة طريقاً إلى التحرر من التخلف والركود. ولقد أثارت كتاباته، ولا سيّما تلك التي تناول فيها مسألة الخطاب الدينيّ، وما يُلحق به من مسائل قراءة النصّ الدينيّ وتأويله، نقمة المؤسسة الدينية، انتهت بإصدار محكمة الأحوال الشخصية في القاهرة قراراً يفصله عن زوجته في منتصف تسعينيات القرن الماضي، على أساس اعتباره مرتداً عن الإسلام، حيث اعتبر أبو زيد أن الفكر البشري بما فيه الفكر الديني إنما هو نتاج مجمل الظروف التاريخية المتضمنة لجملة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية لعصر محدد وفي مرحلة تاريخية محددة أيضاً.

1- **حياته:** ولد الدكتور نصر حامد أبوزيد في قحافة وهي عبارة عن قرية صغيرة من قرى محافظة طنطا في 10 جويلية (يوليو) 1943²، التحق بكتاب قريته في سن مبكرة فتعلم القراءة ويضيف: "... وكتابة القرآن الكريم والقواعد البسيطة للرياضيات، حتى حفظت القرآن الكريم كاملاً ببلوغي سن الثامنة."³

ظروفه الاجتماعية المتواضعة، خاصة بعد وفاة والده، وتحمله مسؤولية إعالة العائلة أجّل التحاقه بالدراسات الجامعية، فاكتمى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي وذلك عام 1960، فتخرج من المدرسة الفنية ويبدأ بالعمل: "... في المحلة الكبرى في قسم البوليس متخصصاً في صيانة أجهزة الاتصالات مارست هذا العمل لمدة 12 عاماً."⁴، وذلك بين سنتي 1960 / 1972، لم يتوقف عند هذا فحسب، بل روح التحدي التي كان يتمتع بها جعلته يصرّ على

1. ينظر: نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: صوت من المنفى تأملات في الإسلام، تر: هني الهندي، الكتب خان للنشر والتوزيع، ط1 2015، ص: 239.

2. ينظر: نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 11.

3. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 36.

4. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 112/111.

مواصلة دراسته، فحصل شهادة على اللسان من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، من جامعة القاهرة 1972¹، حيث كان شديد الإعجاب بفكر طه حسين، على خلاف رغبة والده الذي كان يتمنى أن يقتدي بمحمد عبده فيقول: "على الرغم من رغبة أبي أن أقتدي بمحمد عبده، فإني كنت أكثر إعجاباً بطه حسين (1889-1973) تلميذ محمد عبده، لم أفقد الأمل في أن أحذو حذوه. لذا بدأت أدرس بين ساعات العمل".² وبعد حصوله على الشهادة عين معيداً بجامعة القاهرة ويقول في ذلك: "شعرت حينها بالفخر، حيث كانت تلك التعيينات مقصورة على الطلاب المتفوقين، شعرت بأنني محظوظ أيضاً لقد كان حلمي هو التدريس وها هو علي وشك التحقق، استقلت من وظيفتي في قسم البوليس وبدأت بمتابعة مسؤولياتي بحماس جديد".³ ويذكر أن العقبة التي واجهته بعد ذلك هو اختيار مجال التخصص، حيث كان متردداً في البداية في اختيار الدراسات الإسلامية فيقول: "نصحوني بشدة أن أختار هذا الاتجاه في رسالتي الماجستير والدكتوراه، لكنني كنت متردداً بشأن تنفيذ تلك النصيحة. نبع ترددي تجاه اختيار مجال الدراسات الإسلامية من قراءاتي السابقة حتى قبل أن ألتحق بالجامعة".⁴ حيث كان خائفاً من الملاحظات والمضايقات التي تعرض لها من سبقه بالكتابة في هذا التخصص أمثال طه حسين، وعلي عبد الرزاق، أمين الخولي، محمد أحمد خلف الله وغيرهم حتى أنه قال: "من خلال قراءاتي بدأت أدرك خطر البحث في تخصص الدراسات الإسلامية".⁵ وفي هذا السياق يضيف: "الخلاصة أنني كنت واعياً بتاريخ قسم اللغة العربية، حين بدأت دراساتي العليا بجامعة القاهرة، وعلى الرغم من اهتمامي طوال الوقت بالدراسات الإسلامية، ورغبتني في الحصول على درجتني

1. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: صوت من المنفى، ص: 55.

2. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 55.

3. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 79.

4. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 79.

5. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 79.

العلمية بهذا المجال، إلا أنني رفضت المضي قدما بهذا الطريق وشعرت بخطورته وقررت أن أعمل بمجال النقد الأدبي عوضا عن ذلك.¹ وبعد سلسلة من المشاورات مع بعض الأساتذة في قسم اللغة العربية وآدابها قرّر أن يتغلّب على خوفه ويخوض في البحث في هذا المجال خاصة بعد تدعيم بعض الأساتذة له، وفراغ المنصب الذي كان يشغله أمين الخولي بعد إجباره على التقاعد. فاختار في رسالته للماجستير موضوع: دراسة تفسير المعتزلة للقرآن الكريم. وقد أشرف عليه فيها الأستاذ عبد العزيز الأهواني؛ أستاذ التراث وخبير الدراسات الأندلسية.² ليتحصل عام 1976 و بعد أربع سنوات من البحث على شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية. ليحوّل بعد ذلك موضوع هذه الرسالة إلى كتاب تحت عنوان: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. أشرف على طبعه المركز الثقافي العربي ببلناب عام 1982. ومن دراسة العقل عند المعتزلة ينتقل إلى دراسة الذوق الصوفي في رسالته لنيل شهادة الدكتوراه حيث كان الدافع لذلك أحد أصدقاء والده، يدعى حسن سمك³، فبدأ بحثه في التأويل عند ابن عربي، وهو في رحلته العلمية للولايات المتحدة الأمريكية حيث استفاد من منحة دراسية في إطار برنامج تبادل بين جامعة القاهرة وجامعة بيسلفانيا بيفيلاديلفا. ليتمها بعد أربع سنوات، و يتحصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية؛ وذلك في سنة 1980. يحوّلها فيما بعد إلى كتاب ثان عنوانه بـ: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، وأشرف على طبعه كذلك المركز الثقافي العربي ببلناب عام 1983.

يرى نصر حامد أبوزيد أن التجربة التي عاشها كأبي مواطن مصري في صغره هي التي فرضت عليه إعادة النظر في المعنى الديني؛ بحيث كانت ما تزال أسئلة كثيرة تدور في ذهنه حول معنى الإسلام، وكيفية فهم القرآن، وعن التراث، فيقول: " حين بدأت مهنتي كباحث في الدراسات

1. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: صوت من المنفى، ص: 87.

2. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 88.

3. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 93.

الإسلامية، لم يكن البحث الأكاديمي بالنسبة لي مفهوما مجردا أو اختيارا المهنة ممتعة، بحثي العلمي جاء للحياة من خلال تجاربي الشخصية، لم يأت شغفي للبحث عن العدالة الاجتماعية من فراغ، لقد كنت أبحث عن إجابات لأسئلة، أسئلة نبعت بالأساس من الصعوبات التي واجهتها في مشوار رعايتي لعائلتي.¹، وذلك هو الباعث الذي فتح شهيته على البحث في الدراسات الإسلامية فألف كتابه الثالث الذي عنوانه —: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، وهو الكتاب الذي كان سببا في ذيوع صيته في مصر لأنه طبع بها على خلاف كتابيه السابقين اللذين طُبعا بلبنان فيقول: "في هذا الوقت كان اسمي قد بدأ في الانتشار بمصر، ظهرت الطبعة الأولى من كتابي مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن في القاهرة عام 1990، الكتب التي كتبتها عن المعتزلة وابن عربي طبعت في بيروت، لكن كتابي عن القرآن هو ما نشر بالقاهرة وتم استقباله بشكل جيد على الأقل في البداية."² و الذي أراد أن يقوله من خلال ما تقدم أن كتابه هذا كان بداية المضايقات والمتاعب، التي كان يخشاها جراء اختياره للبحث في الدراسات الإسلامية، إذ يعتبر فعلا نقطة تحوّل في حياته الفكرية، خاصة بعد انفتاحه على العالم من خلال سفرياته للخارج، التي تمثلت في رحلاته إلى كل من: الولايات المتحدة الأمريكية من خلال منحة من مركز دراسة الشرق الأوسط جامعة بنسلفانيا بين سنتي 1978 و 1980، وعمله بصفة أستاذ مساعد بكلية الآداب واللغات بجامعة القاهرة بالخرطوم في السودان بين سنتي 1983 و1987 واليابان التي درّس بإحدى جامعاتها (أوسكا) خلال الفترة الممتدة من 1985 إلى 1989 بصفته أستاذا زائرا.³ يقول على حرب في كتابه الاستلاب والارتداد: "كذلك محاولته الثالثة هي دراسة في القرآن وعلومه وأعني بها كتابه مفهوم النص والذي أثار الجدل على ما يبدو وكان مستندا على

1. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: صوت من المنفى، ص: 47.

2. نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 184.

3. ينظر، نصر حامد أبوزيد، إيستر نيلسون: المصدر نفسه، ص: 155.

توجيه التهمة إلى مؤلفه.¹، و استنادا إلى ما جاء في مضمون هذا الكتاب، من ناحية الموضوع، ومن ناحية المنهج. حيث رأى فيه البعض انتقاصا من قيمة القرآن الكريم، و انتهاكا لقدسيتها، ذلك أنه تناول: "بالنقد والتحليل النص القرآني بصفته منتجاً ثقافياً أنتجته واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوة، إنه يتعامل معه كنص لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكل من خلالها وباللغة التي كتب بها."²

2 - أبوزيد من التفكير إلى التكفير: بعد كتاب مفهوم النص وما أثاره من جدل حول شخصيته في الساحة المصرية، عمل أبوزيد على مشروع بحث آخر تقدم به لنيل درجة الأستاذية من جامعة القاهرة في ماي 1992 عنونه بـ: "نقد الخطاب الديني"، حاول من خلاله التفريق بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني، وعلى هذا الأساس وجّه نقده للخطاب الديني محاولاً نزع هالة القداسة التي اكتسبها، حتى صارت تضاهي أو تفوق قداسة النص القرآني. فيقول: "إن وظيفة عالم اللاهوت هي تطبيق مبادئ التأويل للنص من أجل اكتشاف معنى له. هل تشير هذه المبادئ إلى تفسير حرفي؟ تفسير رمزي؟ ربما الاثنان معاً؟ من خلال تطبيق الأدوات (اللغويات، علم المعاجم السيميوطيقا) على النص ليعطينا المعنى، هذا هو العمل الذي أقوم به ومضمون كتابي الرابع نقد الخطاب الديني."³، حيث اسند البحث للجنة ثلاثية لتحكيم عمله العلمي وهم: عبد الصبور شاهين؛ استاذ بكلية دار العلوم وخطيب بجامع الصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله عنه في القاهرة، ومحمود علي مكي؛ استاذ الدراسات الاندلسية بجامعة القاهرة و عوني عبد الرؤوف؛ استاذ اللغويات بجامعة عين شمس. وبعد مناقشة البحث و تقييمه حدث ما لم يكن يتوقعه، حيث إنَّ رئيس اللجنة العلمية

1. علي حرب: الاستلاب والارتداد الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب 1997، ص: 95.

2. علي حرب: المرجع السابق، ص: 95.

3. نصر حامد أبوزيد، ايستر نيلسون: صوت من المنفى، ص: 165.

عبد الصبور شاهين تحفظ على بعض الأمور التي ذكرها أبو زيد في بحثه، ورفضت تبعاً لذلك ترقيته وكان ذلك في ديسمبر 1992، واتهم شاهين في تقريره الباحث بالكفر والإلحاد والارتداد عن الإسلام. وسرعان ما تحولت هذه المسألة إلى قضية رأي عام، حيث لم تبق داخل الجامعة بل خرجت إلى الرأي العام المصري بكل فئاته وأطيافه فيقول: "من هنا خاض ممثلو الخطاب الديني وأشياعهم المعركة على أرض الوعي الزائف لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال الخطاب إلى الخطابة في المساجد والزوايا من جهة أخرى بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة 1993/04/02، ليس في الأمر أي التباس أو تشابه في الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه، هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التي أشرنا إليها".¹ حيث لم يبق الأمر حبيس مسجد الصحابي عمرو بن العاصي رضي الله عنه، بل انتقل إلى أغلب مساجد مصر، يقول أبوزيد: "منذ هذه اللحظة التاريخية التي منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صك البركة الذي فتح له أبواب الجنة، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها في مصر يلتمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والافتراءات التي يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعياً للحاق بإمامهم في طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به في الحصول على صك البركة".² هذا الانتقال لقضية بحث علمي أكاديمي من المستوى الأكاديمي إلى مستوى الخطاب المسجدي ومنه إلى المستوى العام يرجعه أبوزيد إلى الخطورة التي يشكّلها نقد الخطاب الديني (الكتاب) على المستويين السياسي والاجتماعي فيقول: "هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعي بالخطورة التي يمثلها نقد الخطاب الديني على الوجودين السياسي والاجتماعي لذلك الخطاب".³ لأنه كما يرى: "يبرز الخطر الذي يمثله هذا الخطاب على نقيضه

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 22.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 22/23.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 23.

الخطاب الديني لا على مستوى كشف أيديولوجيا المصالح التي يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع الدين فحسب، بل على مستوى أعمق كثيرا من مجرد الفضح الأيديولوجي. إنه الخطاب النقيض الذي يحاول أن يطرح وعيا بالدين، ليس مغايرا فحسب، بل وعلميا.¹

تقرير شاهين الذي أتم فيه أبازيد بالكفر، كان هو التقرير السلبي الوحيد بين جملة تقارير اللجنة؛ وعلى عكس تقرير شاهين جاء تقرير محمود على مكي عضو اللجنة العلمية الدائمة للترقية ايجابيا، ثمّ فيه جهود الباحث، ووصف البحث الاجتهاد، وختمه بالقول: "ومع ذلك فإن الدراسة في مجملها تدلّ على فكر تقدمي مستنير يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضي والحاضر، ويجتهد في أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عاملا على تقدم الأمة و مواكبة الرقي الحضاري."²، وهو التقرير الذي ضمّنه في كتابه (نقد الخطاب الديني) من الصفحة 10 إلى الصفحة 13. هذا بالإضافة إلى تقرير محمد عوني عبد الرؤوف الايجابي الذي لم يدرجه في الكتاب بحجة أنه جاء مختصرا جدا.

يتعرض أبوزيد بالتحليل لتقرير عبد الصبور شاهين في كتابه: نقد الخطاب الديني في طبعته الثانية الصادر عن دار سينا للنشر، كاشفا عن جملة التناقضات والأخطاء العلمية والمنهجية التي وقع فيها صاحبه - كما يرى- حيث يذهب إلى أن شاهين لم يقرأ الكتاب كاملا وإنما اكتفى بالمقدمة وعدة صفحات من الفصل الأوّل فيقول: "هذا الكم من المغالطة والخلط الذي مارسه عبد الصبور شاهين ضد نقد الخطاب الديني اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب؛ أي من الفصل الأوّل تحديدا علاوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد للمنهجية المستخدمة في الكتاب للكشف عن آليات الخطاب الديني، أو في تحليل

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 22.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 13.

منطلقاته، كل ذلك غائب تماما رغم أنه موضوع الفصل الأوّل.¹، ويذهب إلى أنه: "من العبث بعد ذلك كله أن نسأل عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثاني والثالث من الكتاب. لم ير الرجل الفصلين المذكورين فضلا عن أن يقرأهما."²، وينتهي إلى أن: "الأعجب من ذلك ما حدث في اجتماع اللجنة التي تبنت هذه المغالطات لتعبر عن رأيها الجماعي، ويزداد العجب ليصل إلى درجة الدهول حين تقف الإدارة الجامعية - ممثلة في رئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة ونائبه آنذاك أيضا محمد الجوهري - وراء هذا الهراء ضاربة عرض الحائط بتقرير مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب."³

لم تتوقف محنة نصر حامد أبي زيد عند حرمانه من التأهيل لدرجة الأستاذية، بل تطوّرت بشكل أخطر، وذلك لما وصلت إلى أروقة المحاكم، حيث تقدّم المحامي محمد صميذة عبد الصمد مع ستة من زملائه وهم: عبد الفتاح عبد السلام الشاهد، أحمد عبد الفتاح أحمد، هشام مصطفى حمزة أسامة السيد بيومي علي، عبد المطلب أحمد محمد حسن، وأخيرا المرسي الحميدي، بالاستناد إلى تقرير محمد بلتاجي حسن أستاذ الفقه وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، برفع قضية ضد نصر حامد أبو زيد أمام قسم الأحوال الشخصية لمحكمة الجيزة مسجلة تحت رقم 1993/591 بتاريخ 10 جوان 1993 بالأثر الرجعي؛ أي لم تكن القضية متعلقة بكتاب واحد فقط بل بمجموعة من كتبه وهي: مفهوم النص و نقد الخطاب الديني، وكتاب الإمام الشافعي والأيدولوجية الوسطية. وذلك لتفريق بينه وبين زوجته ابتهال يونس أستاذة اللغة الفرنسية المساعدة بجامعة القاهرة، على خلفية ارتداده عن الاسلام، استنادا إلى مبدأ الحسبة الذي أقرّه الفقه الحنفيّ و المعمول به في محكمة الأحوال الشخصية في مصر. حيث يحق لأي مسلم أن يقاضي من يراه يزدرى الإسلام، دون الحاجة لأن

1. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 55.

2. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 56.

3. نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، ص: 56.

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

يكون الشخص الذي يتقدم برفع القضية طرفاً فيها، واستناداً إلى هذا المبدأ في حالة أبي زيد، فإنه لا يحق للمرأة المسلمة أن تتزوج من هو على غير دينها. وبعد اتهامه بالردّة تمت مقاضاته للتفريق بينه وبين زوجته.¹ وبعد هذه العريضة قام دفاعه المشكل من المحامي: خليل عبد الكريم رشاد سلام صفاء زكي مراد، أميرة بهي الدين، نبيل الهلالي بتقديم مذكرات بنقض دعاوي التكفير والردّة أمام محكمة الأحوال الشخصية بمصر في حق نصر حامد أبي زيد والتي كان آخرها في 1993/12/16. بالإضافة إلى رسالة التضامن والدعم التي تلقاها من اتحاد المحامين العرب والتي يلتصقون فيها المحكمة برفض العريضة التي تقدم بها المحامي محمد صميده عبد الصمد.² محكمة الأحوال الشخصية وبعد إحاطتها بالقضية ومناقشة كل العرائض المقدمة بنقض دعاوي التكفير والردّة في حق أبي زيد حكمت بعدم قبول الدعوة، وذلك في جلستها المنعقدة يوم الخميس 1994/01/27 برئاسة رئيس المحكمة محمد عوض الله.³

بعد صدور الحكم ببطالان الدعوة، تقدم المحامي محمد صميده عبد الصمد رفقة زملائه باستئناف الحكم الصادر أمام محكمة الاستئناف بالقاهرة بدائرة الأحوال الشخصية قيّد تحت رقم 287، برئاسة المستشار فاروق عبد العليم مرسى، حيث وبعد مداواتها المنعقدة في 14 جوان 1995 حكمت بقبول الدعوى في الموضوع بالتفريق بين نصر حامد أبي زيد وزوجته ابتهال يونس بحجة أنه لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم. وانتهى الأمر إلى أن قام أبوزيد عام 1995 بترك وطنه مصر في منفى اختياري، حيث عمل كأستاذ زائر بجامعة ليدن في هولندا ابتداء من عام 1995.⁴

3. أعماله: تتمثل أعمال نصر حامد أبي زيد في كتب ومقالات ومدخلات قدّمها في ندوات ومؤتمرات إلى جانب الحوارات والترجمات ومقدّمات الكتب، وقد تعلّقت جميع كتبه وأغلب مقالاته

1. ينظر: نصر حامد أبوزيد: التفكير زمن التكفير، ص: 265 وما بعدها.

2. ينظر، نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 309 وما بعدها.

3. نصر حامد أبوزيد: المصدر نفسه، ص: 387.

4. نصر حامد أبوزيد: ويكيبيديا <https://ar.m.wikipedia.org>

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

بقضايا الفكر الديني والتراث والحداثة، وفيها استطاع أن يبني رؤية نقدية تجديدية، وذلك بإعادة النظر في التراث الديني من كل جوانبه، وهذا ما يفسّر تعدد المحاور التي ما انفك أبو زيد يراودها في أغلب مؤلفاته التي خصص جزءاً مهماً منها للنظر في العلاقة القائمة بين التأويل، الإنسان، المعرفة الدينية.

أ. الكتب: أهم كتبه نجملها في الجدول التالي¹:

الرقم	عنوان الكتاب	ملاحظة
01	الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية الحجاز في القرآن عند المعتزلة)	رسالة ماجستير
02	فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي	رسالة دكتوراه
03	مفهوم النص دراسة في علوم القرآن	ثالث كتبه و أول كتاب تسبب في مضايقاته
04	نقد الخطاب الديني	ترجم إلى الألمانية بعنوان : Islam und Politik, kritik des Religiösen Diskurses ترجمة : شريفة مجدي وتقديم : نافيد كرمانى
05	الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية	أحد الكتب التي أدخلته القضاء
06	التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة	كتاب يتحدث فيه عن تمامه بالردّة
07	إشكاليات القراءة وآليات التأويل	مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات مختلفة
08	النص و السلطة و الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة	مجموعة دراسات ومقالات نشرت خلال السنوات السابقة
09	الخطاب و التأويل	مجموعة دراسات تتضمن مقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة
10	هكذا تكلم ابن عربي	يعيد فيه مراجعة دراسته عن ابن عربي
11	المرأة في خطاب الأزمة	طبع بعد ذلك كجزء من كتاب دوائر الخوف
12	دوائر الخوف - قراءة في خطاب المرأة	يتضمن كتابه السابق المرأة في خطاب الأزمة
13	البوشيدو: روح اليابان ؛ المكونات التقليدية للثقافة اليابانية	ترجمة كتاب: Inazo Nitobe - Bushido - the way of the samurai

1. ينظر: سيرة نصر حامد أبي زيد: موقع ابن رشد: <https://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm>

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

14	الخلافة وسلطة الأمة	نقله عن التركية عزيز سني بك (تقديم ودراسة نصر أبوزيد)
15	اليسار الإسلامي: إطلالة عامة	قراءة في فكر اليسار الإسلامي
16	أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة؛ مدخل إلى السميوطيقا	إشراف مشترك مع سيزا قاسم
17	القول المفيد في قضية أبو زيد	كتاب يوثق فيه قضية التفريق بينه وبين زوجته ابتهاج
18	التحديد والتحریم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير	
19	Vernieuwing in het islamitisch denken	ترجمة هولندية لمختارات: مقالات وفصول من كتابي: "مفهوم النص" و "نقد الخطاب الديني"، ترجمة: فريد وروي ليمهاوس
20	Critique du discours religieux	نصوص مختارة، ترجمة: محمد شاريت
21	Ein Leben mit dem Islam	الترجمة الذاتية، إعداد: نافيد كرمانى
22	الخطاب الديني رؤية نقدية نحو انتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية	كتاب يهتم بالخطاب الديني
23	العنف الأصولي: نوّاب الأرض و السماء	كتاب مشترك مع عزيز العظمة ومحمد شحرور
24	صوت في المنفى: تأملات في الإسلام	كتاب سيرة بالاشتراك مع: استر نيلسون، ترجمة: نهي هندي

ب- المقالات: تجاوزت مقالات نصر حامد أبى زيد الخمسين مقالا، وهي تتوزع على النحو الآتي¹:

الرقم	المقال	المجلة	العدد	سنة النشر/ الموقع الإلكتروني
01	أزمة الأغنية المصرية	مجلة الأدب	7	1964
02	ابن خلدون بين النظرية والتطبيق	مجلة الكاتب	195	1977
03	الفوازير: وظيفتها وبنائها اللغوي	مجلة الفنون الشعبية	18	1987
04	السيرة النبوية سيرة شعبية	مجلة جامعة أوساكا باليابان	71	1986
05	الكشف عن أقنعة الإرهاب	مجلة أدب ونقد	58	1990

1. ينظر: سيرة نصر حامد أبى زيد: موقع ابن رشد: <https://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm>

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

1990	111	مجلة القاهرة	ثقافة التنمية وتنمية الثقافة	06
1991	395	مجلة العربي	كتاب "حصاد السنين" وأسئلة التنوير المكبوتة	07
1991	/	مجلة الهلال	التلفيقية في التجديد الإسلامي (قراءة نقدية لكتاب محمد شحرور)	08
1991	75	مجلة أدب ونقد	إعطاء "العيش" لخبازه أو العودة لمحاكم التفتيش	09
1992	/	مجلة الهلال	رد محمد شحرور-حول القراءة المعاصرة للقرآن-	10
1992	/	مجلة الهلال	المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية (رد على شحرور)	11
1992	/	مجلة الهلال	محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي	12
1992	87	مجلة أدب ونقد	قراءة التراث في كتابات احمد صادق سعد	13
1992	126	مجلة القاهرة	قراءة التراث وعدسة الناقد الحدائثي	14
1993	414	مجلة العربي	ابن رشد: التأويل والتعددية	15
1993	415	مجلة العربي	كتاب "تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها" لمحمد جابر الأنصاري	16
1993/9/1	/	جريدة الأهالي	اللامعقول: كيف يصير معقولا في حياتنا	17
1993	/	مجلة المصور	زكى نجيب محمود: غربة الروح بين أهلها	18
1993	/	مجلة أدب ونقد	مات الرجل وبدأت محاكمته	19
1993/10/6	/	جريدة الأهالي	المعقول واللامعقول في الحياة السياسية المصرية	20
1993/10/17	/	جريدة الحياة	الثقف العربي والسلطة	21
1994	426	مجلة العربي	المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة	22

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

1994	73	مجلة الناقد	عصيان الدين أم عصيان الدولة	23
1994	74	مجلة الناقد	الأرثوذكسية المعممة	24
1994	/	مجلة فصول	الرؤيا في التراث السردي العربي	25
1995	113	مجلة أدب ونقد	كلام ليس جديدا تماما عن الإسلام و الشعر	26
1995	114	مجلة أدب ونقد	الدفاع عن الشعر من أجل تأسيس علم البيان	27
	50	مجلة الكرمل	القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما و حديثا	28
1997	2	حرية	من علمانية بداية القرن إلى أصولية نهايته	29
1999	62	مجلة الكرمل	اللغة/ الوجود/ القرآن: دراسة في الفكر الصوفي	30
1986	72	مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية	نظرية التأويل عند الغزالي (بالإنجليزية)	31
1988	77	مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية	الإنسان الكامل في القرآن (بالإنجليزية)	32
1996	5	Kas Auslands-Informationen Konrad Adenauer Stiftung	"Islam und Menschenrechte (Islam and Human Rights)"	33
1996	4	Index on Censorship	The Case of Abu-Zaid"	34
1996	75/ 94	Evangelische Akademie	"Linguistic Exposition of God in Qur'an" in Fundamentalismus Der Moderne, Christen und Muslime im Dialog	35
1997	/	NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in The Humanities and Social Sciences)	"The Textuality of 'The Koran" in Islam and Europe in Past and Present	36
1998	/	edited by John Cooper, Ronald Nettler and Mohammed Mahmoud I.B.Tauris	Divine Attributes in the "Qur'an: aspects Some poetic in Islam and Modernity,	37
1998	15	RIMO, Maasstricht	"Inquisition Trial in Egypt", in Human Rights in Islam	38
1998	151	Konrad-Adenauer-Stiftung, intere Studie	"Islam, Muslims and Democracy in Religion und Politik	39

1998	22/ 96	Evangelische Akademie	"Literature and Heresy– Literature and Justice: The Critical Potential of Enlightened religion" in Literatur, Menschenrechte in Islamischen Gesellschaften und Staaten	40
1999	/	Roel Meijer, Curzon Press	"The Modernization of Islam or the Islamization of Modernity", in Cosmopolitanism, identity and Authenticity in the Middle East	41
1999	/	edited by Dieter Zeller, Sonderdruck	"Islamic Cosmology and Qur'anic Exegesis", in Religion Wandel der Kosmologien	42
2000	2	Amsterdam-Atlanta	The Image of Europe in Modern Egyptian Narrative, in Colonizer and Colonized RodopiEds. Theo D'haen and Particia Krüs	43
2001	3	Intercultural Philosophizing'	The Qur'anic Concept of Justice",	44
http://www.univie.ac.at/wigip http://www.univie.ac.at/wigip http://www.polylog.org/them/2.1/fcs8-en.htm	/	Polylog, forum for	"The Qur'anic Concept of Justice	45
November 27th, 2000 www.let.leidenuniv.nl/forum/	/	inaugural lecture for the Cleveringa Chair at Leiden University	The Qur'an: God and Man in Communication	46
http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/sc16-17.htm	603	Al-Ahram Weekly	"Heaven, Which way?"	47
2003	/	Michael Thumann (ed), Der Islam und der Westen, Berliner Taschenbuch Verlag	Spricht Gott Nur Arabisch? (Does God Speak Arabic?),	48

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

2003	23	ALIF, Journal of Comparative Poetics, the American University Cairo (AUC)	The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an	49
2004	/	the Humanistic University Press Publication	Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics	50
2001	I	Editing by Jean McAuliffe, Braille House, Leiden	Entries in the Encyclopaedia of the Qur'an. Arrogance	51
2002	II	Editing by Jean McAuliffe, Braille House, Leiden	Entries in the Encyclopaedia of the Qur'an. Everyday Life: Qur'an In	52
2002	II	Editing by Jean McAuliffe, Braille House, Leiden	Entries in the Encyclopaedia of the Qur'an. Illness and Health	53
2002	II	Editing by Jean McAuliffe, Braille House, Leiden	Entries in the Encyclopaedia of the Qur'an. Intention	54
2003	11 1	Editing by Jean McAuliffe, Braille House, Leiden	Entries in the Encyclopaedia of the Qur'an. Opression	55

● المقالات التي ترجمها من الانجليزية إلى العربية:¹

الرقم	المقال	المؤلف	المجلة	العدد	سنة النشر
01	ملاحظات عن القصة والفكاهة	أندريه جيبسون	مجلة فصول	2	1982
02	اتجاهان في التقييم الأدبي	أي - د - هيرش	مجلة ألف للبلاغة المقارنة	2	1982
03	أو هنري ونظرية القصة القصيرة	بوريس اليخباوم	مجلة فصول	3	1983
04	نظريات حول الدراسة السميوطيقية للثقافات	يوري لوتمان وآخرون	ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة	/	1987
05	مشكلة اللقطة	يوري لوتمان	ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة	/	1987

1. ينظر: سيرة نصر حامد أبي زيد: موقع ابن رشد: <https://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm>

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

● مراجعات كتب:

الرقم	الكتاب	المؤلف	مؤسسة النشر	العدد	سنة النشر
01	Muslim, "Book Review Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina	Micheal Lecker	Bibliotheca Orientalis	1 / 2	1998
02	Book Review "Paradise Lost, Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East	C.A.O. van Nieuwenhuijze	Bibliotheca Orientalis	3/4	1999
03	Book Review, "Image of the Prophet Muhammad in the West	Muir, Margoliouth and Watt	Bibliotheca Orientalis	3/4	1999
04	Book Review, "Reforming the Muslim World",	Masudul Alam Choudhury	Bibliotheca Orientalis	1/2	2000

● كتب ومقالات أبي زيد التي ترجمت إلى لغات أخرى:

الرقم	الكتاب/المقال المترجم	المترجم	مؤسسة النشر	السنة	لغة الترجمة
01	Politik und Islam: Kritik des Religiösen Diskurses	Cherifa Magdi	Dipa-Verlag, Frankfurt	1996	ألمانية
02	Leben mit Islam (Life with Islam) autobiography edited by Navid Kirmani	Sharifa Magdi	Herder	1999	ألمانية
03	Die Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklärung	Salima Salih in Islam-Demokratie- Moderne, Aktuelle Antworten arabischer denker	C.H. Beck, Menchen	1998	ألمانية
04	Vernieuwing in het islamitisch denken, translated	Fred and Rob Leemhuis	Uitgeverij BULAAQ, Amsterdam	1996	ألمانية
05	The Sectarian and the Renaissance Discourse	Mona Mikhail	ALIF, Journal of Comparative Poetics, The American University of Cairo	1999	انجليزية

ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

فرنسية	1990	CEDEJ - Egypte / Monde Arabe	Nachwa al- Azhari- Edwige Lambert and Iman Farag	Le Discourse Religieux “- Contemporain: Mecanismes et Fondements Intellectuels	06
فرنسية	1999	Sindbad Actes Sud	Mohamed Chairet	Critique du Discours Religieux	07
تركية	1995	Journal of Islamic Research, Ankara, Turkey	Mostafa Unver	Universal Principles of Sharica: A New Reading	08
تركية	1996	Journal of Islamic Research, Ankara	Omer Ozsoy	The Problem of Qur’anic Hermeneutics, from Classical to Recent Period	09
تركية	2000	Sunni Paradigmanin Olusumunda, Kitabiyat, Ankara	M. Hayri Kirbasoglu	The Foundation of The Moderate Ideology in Islamic Thought by al-Shâfi`î	10
الاندونيسية	1997	LKIS	Khoiron Nahdliyyin	i: Moderatisme - ’Imam Syafi Eklektisime - Arabisme	11
فارسية	1997	Naqd wa Nazar	Muhammad Taqi Karmi	Mafhum al-Wahy	12
فارسية	1997	Naqd wa Nazar	Muhammad Taqi Karmi	Al-Tarikhyya: al-Mafhum al- Multabis	13

4- الأوسمة والجوائز والمنح: كرمّت مؤسسات أكاديمية وبجته ودول نصر حامد اعترافاً منها

بمترلته العلمية وتقديراً لأعماله التجديدية، ونجمل أهم الجوائز والأوسمة التي تحصل عليها في الجدول

التالي¹:

الرقم	الجائزة أو المنحة	المؤسسة المانحة	السنة
01	منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة	الجامعة الأمريكية بالقاهرة	1977-1976
02	منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط	جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية	1980-1978
03	جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية	جامعة القاهرة	1982
04	أستاذ زائر	بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان	1989 - 1985

1. ينظر: سيرة نصر حامد أبي زيد: موقع ابن رشد: <https://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm>

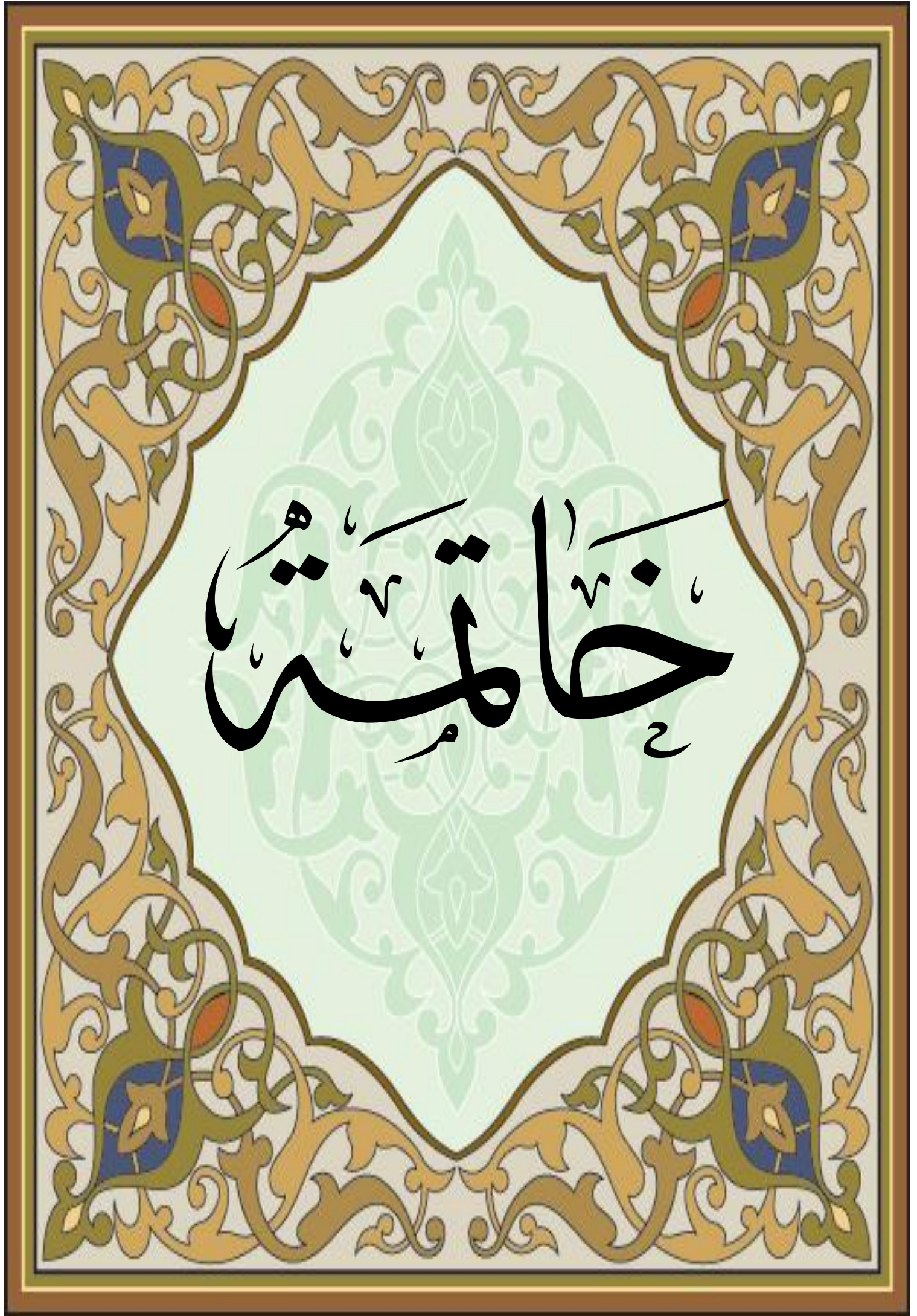
ملحق: من هو نصر حامد أبوزيد؟

1993	رئيس جمهورية "تونس"	وسام الاستحقاق الثقافي	05
بدءا من أكتوبر 1995	جامعة ليدين بهولندا	أستاذ زائر	06
1996	اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان	جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان	07
سبتمبر 2000	جامعة ليدين بهولندا	كرسي "كليفرينغا Cleveringa" للدراسات الإنسانية - كرسى في القانون والمسئولية وحرية الرأي والعقيدة-	08
2002	مؤسسة "إليانور وتيودور روزفلت"	ميدالية "حرية العبادة"	09
2002	جامعة الدراسات الهيومانية في أوترخت، هولندا	كرسي "ابن رشد" لدراسة الإسلام والهيومانيزم"	10
2005	معهد فان غوته برلين ألمانيا	جائزة مؤسسة "ابن رشد للفكر الحر"	11

5- وفاته: توفي أبو زيد بعد أسبوعين من عودته إلى مصر، بعد تأكد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تشخيصه، دخل على إثره في غيبوبة استمرت لعدة أيام حتى فارق الحياة صباح الاثنين 05 جويلية 2010 التاسعة صباحا بمسشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر¹.

1. نصر حامد أبوزيد: ويكيبيديا <https://ar.m.wikipedia.org>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سفينة هذا البحث وهي ترسو إلى شاطئ النهاية نستطيع القول بأن الأمر الذي لا يختلف فيه عاقلان هو أن النص القرآني كتاب الزمن كله، والبشرية كلها، وإن اختصّ نزوله في الأمة العربية فهو ليس بنص عصر أو مصر، إنما هو كلام الله الخالد وهدايته المستمرة، الذي شغل العلماء والمفكرين والنقاد على مرّ العصور ولا يزال وسيظلّ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وتبعاً لاختلاف الأجيال وتعدد ثقافتهم عبر الأزمنة المتعاقبة، اختلفت تفسيراتهم وتنوعت قراءاتهم وتأويلاتهم قديماً وحديثاً، حيث إن كل جيل يحاول أن يقرأ هذا النص العظيم قراءة جديدة، يحاول من خلال الغوص في أعماقه، والكشف عن نفاثته ودرره التي لم يصل إليها من سبقه من الأجيال.

ولعل التحديث أو التجديد الذي نصبو إليه في فكرنا الديني اليوم هو الذي يبرز البدائل ويقدم الحلول للأمراض الأمة، من خلال استيعاب القديم وإعادة قراءته وتقويمه، وإدراك تحديات الحاضر، قصد استشراف متطلبات المستقبل. على أن يكون ذلك في المنهج والفكر، لا في ثوابت الدين التي لا يجوز لنا تغييرها ولا تبديلها بحجة فساد العصر.

الحداثة في التأويل والتفسير إذن لا بد لها أن تصحب فهم المتقدمين، دون تقديس أو إسقاط فيكون التحديث بذلك عودة للأصل لا إلغاء له، وإعادة تتريل ينابيعه على الواقع، ومراجعتها وتهذيب الكثير منها، لما داخلها من غث، ولما شابها من كدر.

ولعل أهم نتائج هذا البحث التي حاولنا من خلالها الإجابة عن إشكاليته المطروحة ما يلي:

1- أهم ما ميّز قراءة السلف للنص القرآني اعتمادهم على آليات لغوية نشأت أساساً لدراسة النص القرآني، انطلاقاً من بنيته وخصائصه كعلم الصرف والنحو والبلاغة، فاصطبغت هذه التفسيرات بصبغة معينة كالتفسير بالأثر، والتفسير البياني، والتفسير الفقهي، ونحو ذلك فأكثر تفاسير السلف صرفت عنايتها إلى ناحية معينة؛ كالنظر في أساليب القرآن، وتعداد أوجه الإعجاز فيه، وما اشتمل عليه من أنواع البلاغة، أو التوسع في بيان وجوه الإعراب ومدلولات الألفاظ واستعمالاتها، أو تتبع القصص، أو استنباط الأحكام الفقهية، أو القول في أصول العقائد ومقارعة أهل الزيغ والضلال. فقد تعلقوا تعلقاً بالغاً بالدقة والضبط والصرامة المنهجية في إرسائهم لقواعد القراءة، وضوابط الفهم

والاستنباط، ووضعوا في كتبهم عددا من القواعد والضوابط التي تعدّ أمرا ملزما وضروريا في أي قراءة للنص القرآني وفهمه، من قبيل: عربية النص القرآني؛ ويقصد بذلك أن النص القرآني عربي في أسلوبه، ولغته، وتراكيبه، وألفاظه، ومن هنا وجب على قارئه أن يكون حاذقا باللغة العربية، عارفا بأسرارها وقوانينها في البيان والإفهام، و وحدة القضية في الاستدلال؛ والمضمون العام لهذا الضابط أن النص القرآني وحدة دلالية متماسكة في معانيها اللغوية، والشرعية، وعلى هذا الاعتبار وجب الجمع بين جميع النصوص و النقول التي تشترك في وحدة القضية الموضوعة للاستدلال أو للتفسير، ذلك أن الجمع والتأليف بين جميع النصوص التي تشترك في وحدة الموضوع هو الكفيل بتحقيق الاجتهاد الصحيح والتفسير السليم، و استحضر القرائن ومقتضيات الأحوال المحيطة بالنص حيث من اللازم جعل القرائن والظروف وأسباب التزل في الآيات وأسباب الورود في الأحاديث شواهد على مراد النصوص، وعللها في الحقيقة والمجاز، والتوسيع والتضييق، والإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص، فإن في ذلك ما يعين على فهم النص والوقوف على مراد المتكلم .

2- التراث التأويلي ثروة علمية، لا يمكن الاستغناء عنها، ولا بد لكل مطلع على تفسير كتاب الله أن ينظر فيها ويستخرج كنوزها، لأن ذلك معين على حسن الفهم، وسعة الإدراك، وبعد النظر، ولكن ذلك لا يمنعنا من النظر إليها وفق رؤية نقدية هادفة، فلا نبخسها قيمتها، ولا نقدها تقديس النص القرآني.

3- الاعتقاد بأن الحداثة تقوم على أساس تجاوز النص القرآني والتكر له أمر لا يمكن أن يكون مقبولا لأن الحداثة المنشودة في التعامل مع النص القرآني تعني الالتزام بالنص الأصلي، مع إعادة النظر في الجهد الإنساني المتعلق بمحاولة فهم هذا النص، بما يتلاءم وظروف العصر، إذ لا يمكن إنكار الدور الإنساني في فهم النص القرآني، لأن الإنسان هو المخاطب به، ويتجدد الخطاب في كل لحظة مع كل مكلف لكي يستقيم أمر التكليف، ولو توقف الخطاب لتوقف التكليف، فلا تكليف إلا بخطاب متجدد يخاطب الأجيال المتعاقبة على الدوام حتى يستمر الارتباط قويا بين النصوص النقلية والأجيال المتلاحقة ولا نستطيع الادعاء بأن جيلا من الأجيال قد انفراد بحق تفسير القرآن الكريم، ولو صح ذلك لتوقف

النص عن العطاء، اللهم إذا استثنينا جيل الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم الذي شهد نزوله على النبي ﷺ .

4- قراءة النص القرآني قراءة إبداعية تكشف عن مكوناته، وذخائره، دون المساس بقدسيته تتطلب من القارئ المسلم أن يكون مستوعبا للتراث، مطلعاً على مختلف توجهاته، مسائراً لركب الحضارة ملتزماً بضوابط التأويل، وغير متحزب ولا متعصب، غايته الأسمى قراءة النص القرآني قراءة يحاول من خلالها معرفة مراد الله تعالى من كلامه.

5- ولأن قراءة التراث - الديني منه على وجه الخصوص - وإعادة تأويله وفق مناهج حداثة غربية تعتبر دخيلة عليه، الأمر الذي يثير حفيظة بعض النقاد ويدخل الناقد في متاهات التكفير والردة وباعتبار أن الهيرمينوطيقا كمنهج متعدد المداخل يمكن أن يوقع في سوء الفهم، اعتمد أبوزيد على رؤى منظرية مباشرة؛ فنقل عن شلايرماخر، وهايدغر، وبيتي، وريكور، و هيرش، وأحال على كتبهم في مسحة وصفية، اكتفى فيها ببعض النقد والمقارنة مع الحركة التأويلية في التراث العربي الإسلامي، واعتبر أن إفادة هذا المنهج تتجلى في لفت الانتباه إلى دور القارئ في تفسير النصوص، وفي السياق ذاته انتقد خطاب التنوير في العالم العربي، واعتبر بأنه لم يخلق مناخاً للتفكير، وبالتالي فشل في تأسيس مجتمع علمي، فأصبح الناقد العربي يستورد النظريات العلمية ويفرضها بطريقة آلية على تراث نتج في بيئة مغايرة للبيئة التي نشأت فيها هذه النظريات، وعليه وجب علينا الوقوف مع منتجات الحضارة الغربية موقف التفاعل النقدي المنتج أو الخلاق حيث يقوم التراث العربي الإسلامي معها بحوار جدلي مهموم بمشكلات الحاضر الاجتماعي، وبالتالي نتخلص من التفوق والاكتفاء بالموروث التراثي، ونحاول تطوير هذا التراث وفق رؤية نقدية حوارية، نخلص من خلالها إلى إنتاج وعي تاريخي علمي بهذا التراث.

6- ولئن كانت التاريخية من أهم مقومات مشروع نصر حامد أبي زيد ودعامة أساسية في قراءته النقدية للتراث العربي الإسلامي، فإنها تظل تاريخية خاصة، تكمن خصوصيتها في قيامها على معنيين: الأول الحدوث في الزمن وبالتالي الخضوع لمتطلباته ومتغيراته، والثاني انتماء النص لبيئته الاجتماعية

وبالتالي فهو يحمل ملاحظتها وخصائصها، حيث يهدف من خلال ذلك إلى الدنو من فضاءات النصوص للقرب من المعاني المقصودة، والتمكّن بعد ذلك من معرفة المغزى الذي يلائم عصرنا. ولا يتبنى أبوزيد الفكر المادّي كما يزعم خصومه، وإنما حاول قراءة النصوص وفق منهج تحليل تاريخي اجتماعي، باعتبار الأفكار وليدة الجدلية القائمة بين النص والواقع. ويعتبر أبوزيد أن قراءته إنما هي نوع الاجتهاد والتجديد في بنية العلوم الإسلامية وامتداد لفكر النهضة العقلي، الذي بدأ مع المعتزلة، حيث استعان في رؤيته الجديدة بالمنهج الحدائثية في فهم التراث الديني، و حاول من خلال كتابه: "مفهوم النص" التأسيس لمفاهيم علمية قائمة على التحليل الموضوعي المنهجي بغية إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية واعية فاحصة ينشد من خلالها تأسيس دعائم حضارة عربية إسلامية تضاهي الحضارات الغربية.

7- أسّس نصر حامد أبو زيد لمشروعية قراءته التأويلية بالاستناد إلى التراث العربي الإسلامي في المقام الأوّل باعتباره الأصل المعرفي الذي يجب العودة إليه، حيث اعتمد أساساً على المجاز في الفكر الاعتزالي، ولكنه لم يتوقف عنده، بل تجاوزه إلى العرفان الصوفي في أطروحات ابن عربي التي وجد فيها الأرض الخصبة للتأويل، ذلك أنها تصل بنا إلى فهم أعمق للخطاب القرآني، وهو ما يصبو إليه من خلال مشروعه، لم يكتف بذلك فاستدعى بعد ذلك خطاب ابن رشد في برهانه الفلسفي باعتباره الممثل الأبرز للتيار العقلاني في التراث العربي الإسلامي، وانتهى في تأسيسه إلى التراثين البلاغي والنحوي باستعارة جهود عبد الجرجاني و سبويه والجاحظ.

لم يكتف أبوزيد بالتراث العربي الإسلامي في تأسيس مشروعه الفكري، فاعتمد بمقابل التراث العربي على الوافد الغربي، وما أنتجته الحدائث الغربية من آليات قرائية، فنجده يستند إلى أطروحات فلاسفة الهرمنيوطيقا في سعيهم وراء الفهم، خاصة أطروحات غادامير ودلتاي و هيرش و شلايرماخر.

ولعل استعارة هذه المفاهيم والآليات الغربية، والعمل على أرضيتها في الخطاب العربي المعاصر بعيداً عن السياق التاريخي الذي تشكلت فيه ومن خلاله، أثار حفيظة النقاد ولبس على

فهمهم، الأمر الذي حتم على أبي زيد تصحيح المفاهيم التي اكتنفها الغموض، وبذلك الدفاع عن الخطوط العريضة لمشروعه التأويلي، حيث عمل على الإغلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير باعتباره الضامن الوحيد لحياة النصوص، ولم يكن بدعا محدثا، إنما هو فعل المتقدمين وديدهم.

8- أسس لمشروعية قراءته التاريخية بالاستناد إلى التراث العربي الإسلامي كذلك من خلال المشروع الفكري للمعتزلة ببعديه الكلامي والعقائدي، واستدعى في هذا المقام أيضا منجزات الحداثة الغربية ممثلة هذه المرة في جهود دي سوسير و رواد المدرسة البنيوية، كما استند كذلك في الدفاع عن قراءته على الواقع تاريخيا كان أم اجتماعيا أو ثقافيا، واعتبره نقطة البدء والعودة في فهم النصوص، ذلك أنها منتجة في الثقافة ومنتجة لها.

9- نصر حامد أبوزيد قارئ جيد للتراث، ومستوعب ذكي لمنجزات الحداثة الغربية، حيث لم يكن سلبيا في التعاطي معها، يدرج مشروعه في سياق التيار النهضوي الذي بدأ في المنطقة العربية منذ نحو قرن، غير أنه يحاول تجاوز اخفاقات التنويريين التي يرجعها للطبيعة الأيديولوجية لخطابهم، الأمر الذي جعلهم يلجأون إلى الاستخدام النفعي الذرائعي للدين والتراث.

10- نعتبر أن نصر حامد أبا زيد مجتهد، حريص في اجتهاده على تحري العلمية، والابتعاد عن الأيديولوجية، جريء في طرحه، الأمر الذي أوجج مواقف خصومه، وجعله يدخل في محنة بسبب أفكاره، لازمته حتى لقي ربه، ويكفيه اجتهادا أنه سعى جاهدا إلى تحليل آليات اشتغال النص وتعريفه للجوانب القدسية التي ينهض عليها الفكر الديني، من منطلق أن تقديس الشيء حجب لوجوده، فحاول من خلال ذلك الحفاظ على التراث لا حفظه وإعادة تكراره.

وأيا كان تقييمنا لجهود نصر حامد أبي زيد، وموقفنا من مشروعه الفكري فالذي لاشك فيه؛ أنه حاول مخلصا إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي بطريقة مغايرة حداثية، تقوم أساسا على إعمال العقل، والاستفادة من منجزات الفكر الحداثي الغربي دون الأخذ به على وجه الإطلاق، ودون مراجعة، حيث كانت جهوده في مجال القراءة والتفسير والتأويل والفكر انجازا له آثاره العديدة على هذه المجالات، وعلى المتخصصين فيها في تراثنا العربي.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتمنى أن تكون هذه الدراسة تمهيدا لدراسات أخرى بعدها تعالج مشروع الرجل من جوانب أخرى بطرق موضوعية، وتكشف حقيقة ما تعرض له، وتحاول تطوير أفكاره في بناء فكر عربي حديثي يقوم على أسس متينة.

وقبل الختام أقول: ما كان من حسنة في هذا البحث فمن الله وحده، وما كان فيه من زلل أو خلل فمن نفسي والشيطان، والله أسأل في الختام التوفيق والسداد، و أن يوفقنا إلى كل خير ويحمينا من كل شرّ، ويجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

و صلّ اللهم وبارك على خير خلقك سيدنا وحبیبنا محمد به عبد الله وعلى آله

وصحبه وصره اتبع ملته واستن بسنته إلى يوم الدين.

قَامَتِ الْمَضَالِكُ

وَالْمُرَاجِعُ

* القرآن الكريم . رواية حفص عن عاصم

أ- المصادر:

1. أبوزيد نصر حامد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2000 .
2. أبوزيد نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2000 .
3. أبوزيد نصر حامد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، 1999.
4. أبوزيد نصر حامد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط8، 2014.
5. أبوزيد نصر حامد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007 .
6. أبوزيد نصر حامد: الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007 .
7. أبوزيد نصر حامد: فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1983 .
8. أبوزيد نصر حامد: التفكير في زمن التكفير (ضد الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، د ت .
9. أبوزيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994.

10. أبوزيد نصر حامد: دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2004 .
11. أبوزيد نصر حامد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب ط2 . 2004
12. أبوزيد نصر حامد: التجديد والتحرير و التأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير) المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب ط1، 2010 .
13. أبوزيد نصر حامد / استر نيلسون: صوت من المنفى (تأملات في الإسلام)، تر: نهي هندي الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015 .
14. أبوزيد نصر حامد: الخطاب الديني رؤية نقدية (نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية)، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

مقالات وحوارات نصر حامد أبي زيد :

15. الأتاسي محمد علي: حوار مع نصر- حامد أبي زيد، جريدة النهار اللبنانية يوم: 2002/10/17 .
16. نصر حامد أبوزيد: من البدايات إلى تحليل الخطاب، حوار على الرابط www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq
17. نصر حامد أبوزيد: ويكيبيديا <https://ar.m.wikipedia.org>
18. نصر حامد أبي زيد: موقع ابن رشد: <https://ibn-rushd.org/arabic/CV.Abu-Zaid.A.htm>

ب- المراجع:

19. ابن تيمية أحمد عبد الحلیم تقي الدين الحراني: **مجموع الفتاوى**، تح: أنور الباز وعامر الجزائر دار الوفاء، مصر، ج 15، ط2، 2005.
20. ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم تقي الدين الحراني: **مقدمة في أصول التفسير**، تح: عدنان زرزور، ط2، 1982.
21. ابن حنبل أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2001.
22. ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: **مقدمة ابن خلدون** مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د ط، 2001
23. ابن رشد أبو الوليد: **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تح: محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
24. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري: **تفسير ابن كثير تفسير القرآن العظيم** سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ج1 وج3، ط2، 1999.
25. ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري: **جامع بيان العلم وفضله**، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، ج2، ط1، 1994.
26. أبو القاسم حاج حمد: **جدلية الغيب و الإنسان والطبيعة العالمية الاسلامية الثانية**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
27. احميدة النيفر: **الانسان والقرآن وجهها لوجه**، دار الفكر، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1997.

28. أدونيس علي أحمد سعيد إسبر: النص القرآني و آفاق الكتابة، بيروت، لبنان، دار الآداب بيروت، لبنان، ط1، 1993.
29. أدونيس علي أحمد سعيد إسبر: الثابت والمتحوّل بحث في الابداع والاتباع عند العرب دار العودة، بيروت، ج2، ط3، 1982.
30. أركون محمد: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط6، 2012.
31. أركون محمد: الفكر الاسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ط2، 1996.
32. أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
33. أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر: هاشم صالح، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ط3، 1998.
34. الأندلسي محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين أبو حيان: البحر المحيط دار صادر، بيروت، لبنان، ج1، ط1، د ت.
35. الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت، ج3، د ط، 1983.
36. البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1 2002.

37. الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ج5، ط1، 1996.
38. الثعالبي أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف: تفسير الثعالبي الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ج1، ط1، 1418 هـ.
39. الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990.
40. الجابري محمد عابد: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط2، 1999.
41. الجابري محمد عابد: التراث والحداثة دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
42. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: الحيوان، تح: عبد السلام هارون، دار الإحياء العربي بيروت، ج1، ط3، 1969.
43. الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد: التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، ط1، 1405 هـ.
44. الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة، تح: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ج2، ط1، 1991.
45. الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط 1982.

46. الجليلي مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، دار النهضة سوريا، ط1، 2006.
47. الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 5، ط1، 1981.
48. الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ج1، د ط، د ت.
49. الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ج31، ط1، 1981.
50. الرافي مصطفى صادق: تحت راية القرآن، تص: محمد سعيد العريان، دار الكتاب العربي لبنان، ط7، 1974.
51. الزحيلي وهبة: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ج1، ط1، 1986.
52. الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم الدمياطي، دار الحديث، مصر، د ط، 2006.
53. الزرقاني محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: فواز أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، مج 2، ط1، 1995.
54. الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله: الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
55. الزين محمد شوقي: تأويلات و تفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

56. السبكي عبد الوهاب بن علي: جمع الجوامع في أصول الفقه، تع: عبد المنعم خليل ابراهيم دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط2، 2003.
57. السيد أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1 2005.
58. السيوطي جلال الدين أبو الفضل: الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
59. السيوطي جلال الدين: الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2، د ط 2011.
60. السيوطي جلال الدين والمحلي جلال الدين: تفسير الجلالين بهامش القرآن الكريم، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
61. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ، الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عوف، المملكة العربية السعودية، ج 3، ط1، 1997.
62. الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت د ط، د ت.
63. الشرفي عبد المجيد: تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2009.
64. الشرقاوي عفت محمد: الفكر الديني في مواجهة العصر دراسة تحليلية لاتجاهات التحليل في العصر الحديث، دار العودة، بيروت، ط1، 1979.
65. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ج1، د ط، 1995.

66. الصابوني محمد علي: التبيان في علوم القرآن، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، ط1، 1985.
67. الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 2005.
68. الطبري محمد بن جرير أبو جعفر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ط1، 1994.
69. الطباطبائي محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، تص: الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج5، ط1، 1997.
70. الطيار مساعد بن سليمان بن ناصر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي ط1، 1422 هـ.
71. العالم محمود أمين: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، د ت.
72. العبدولي تهامي: أزمة المعرفة الدينية، دار البلد، دمشق، سوريا، ط1، 2004.
73. العبيد علي بن سليمان: تفسير القرآن الكريم، أصوله وضوابطه، مكتبة التوبة، الرياض السعودية، ط2، 2010.
74. العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1998.
75. العراقي عاطف: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية، د ط، 2000.
76. العسقلاني أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل شهاب الدين: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، ج13، ط1، د ت.

77. العظمة عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
78. العمري مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، مشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
79. الغزالي أبو حامد محمد الطوسي: المستصفي من علم الأصول، مطبوعات البولاق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1322هـ .
80. الغزالي أبو حامد محمد الطوسي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تقد: أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
81. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن دار الكتب المصرية، ج1، ط2، 1935.
82. القرضاوي يوسف: العلمانية والإسلام وجهها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د ط 1997.
83. القرضاوي يوسف: الصبر في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1989.
84. المسيري عبد الوهاب: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1 2002.
85. المطهري آية الله مرتضى: الدوافع نحو المادية، تر: محمد علي الشخيري، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، إيران، ط3، 1985.
86. المظفر محمد رضا: المنطق، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، ط1، 2006.
87. المعراوي محمد: الماركسلاوية والقرآن، المكتب الاسلامي للطباعة والنشر، بيروت، ط1 2000.

88. المفضل حميد قاسم هجر: تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين منطلقاته واتجاهاته منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
89. النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف: التبيان في آداب حملة القرآن، تح: محمد الحجار دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج2، ط3، 1994.
90. الهادي جطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير (المنهج - التفسير - التأويل)، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1، 1998.
91. اليامين بن تومي ضمن مجموعة من الأكاديميين العرب: فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحويلات، ابن النديم للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
92. بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم بيروت، ط1، 2008.
93. بدوي عبد الرحمن: مذاهب الاسلامين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، د ط، 1997.
94. بلقرين عبد الإله: العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.
95. بنت الشاطي عائشة عبد الرحمن: التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، بيروت، ج1، ط7، د ت.
96. بومدين بوزيد: الفهم و النص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
97. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط2، 2006.

98. بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001.
99. بول ريكور: صراع التأويلات دراسة هيرمنيوطيقية، تر: منذر العياشي، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2005.
100. بيتر كروبر: الحداثة وما بعد الحداثة تر: عبد الوهاب علوب: منشورات الجمع الثقافي الإمارات العربية، ط1، 1995.
101. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط3، 1985.
102. جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 1983.
103. جرار سمير أحمد: التربية العربية ومأزق الثنائية المتوهمة، الحداثة والتغريب، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر الكويت، 1997/1998.
104. جيانى فاتيما: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، سوريا، د ط، 1998.
105. حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، د ط، 1998.
106. حسن حنفي: من النص إلى الواقع، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ج2، د ط 2005.
107. حسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، ط4، 1992.
108. حسن مصطفى سحنون: نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياها، اتحاد كتاب العرب مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، د ط، 2001.

109. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ج 1 ط 5، 1985.
110. خضر مصطفى: النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2001.
111. دي سوسير فردينان: دروس في الألسنية العامة، تر: صالح القرمادي، محمد الشاوش محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، د ط، 1985
112. سربست بني: قضايا و حوارات، دار حوران للطباعة والنشر، سوريا، ط 1، 2005.
113. سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 14، 1993.
114. سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، مدينة نصر، ط 10، 1988.
115. شحرور محمد: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، د ط، د ت .
116. صخري محسن: فوكو قارئاً لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1 1997
117. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط 2014.
118. طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2006.
119. عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط 1، 2007.

120. عبد الرحمن الحاج ضمن مجموعة من المؤلفين: خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2004.
121. عبد السلام علي جعفر صفاء: هيرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني"، منشأة المعارف الإسكندرية، د ط، 2000.
122. عبد العزيز زينب: هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2004.
123. عتر نور الدين: علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح دمشق، سوريا، ط1، 1993.
124. علي الصغير محمد حسين: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي بيروت، لبنان، ط1، 1999.
125. علي الصغير محمد حسين: المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
126. علي حرب: حديث النهايات فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2004.
127. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
128. علي حرب: الاستلاب والارتداد الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، المغرب ط1، 1997.
129. علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، تق: عمار علي حسن، دار الكتاب المصري القاهرة، د ط، 2012.
130. عمارة ناصر: اللغة و التأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2007.

131. غالي شكري: شعرنا الحديث... إلى أين؟، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2
1978.
132. فرناند هانين و آخرون: نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، ، تر: عبد الرحمن
بوعلي، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2003.
133. كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1
2011.
134. محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت
لبنان، ج1، ط3، 1984.
135. محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر، القاهرة، ط4، 1999.
136. محمد علي أبوريان: الإسلام في مواجهة الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر
د ط، 1985.
137. مرتاض عبد الملك: نظرية القراءة، دار هومة للطباعة والنشر، الأبيار، الجزائر، د ط 2002.
138. مسرحي فارس: الحدائث في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، 2006
139. مسلم مصطفى: مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط3، 2000.
140. معتصم السيد أحمد: الهيرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة دار
الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
141. مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي أبو الحسن: تفسير مقاتل بن سليمان، تح:
عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ج 2، ط1، 1423 هـ.
142. مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د ط، 1995.

143. ناصف مصطفى: نظرية المعنى في النقد الأدبي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1981.
144. هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر: شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف
الجزائر، ط2، 2006.
145. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1
2005.
146. هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
147. هشام شرابي: البنية البطركية (بحث في المجتمع العربي المعاصر)، دار الأسوار، عكا ط2،
1987.

ج- الموسوعات والمعاجم العربية:

148. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل: لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط
دار لسان العرب، عين الرمانة، بيروت، لبنان، ج 6، د ط، د ت.
149. الأزهرى الهروي محمد بن أحمد بن أبو منصور: تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج 12، ط1، 2001.
150. البازعي سعد ، ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
المغرب، ط3، 2002.
151. الجوهري اسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور
عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990.

152. الحفني عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1
1986.
153. الخضيرى محمود وآخرون: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة
مصر، د ط، 1983.
154. الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله: أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون
السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 1998.
155. الفيروزآبادي أبو طاهر مجيد الدين بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي: القاموس
المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي مؤسسة الرسالة، ط6، 1998.
156. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تع، خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، منشورات
عويدات، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
157. أوزوالد ديكر، جان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر
عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
158. حجازي سمير سعيد: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، القاهرة
مصر، ط1، 2001.
159. سعيد جلال الدين: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس
د ط، د ت.
160. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، سوريا، ط1، 2002.
161. هوكنز جويس وآخرون: قاموس أكسفورد المحيط (قاموس انجليزي عربي)، مراجعة
وإشراف محمد دبس، أكاديمية بيروت، لبنان، د ط، د ت.
162. وهبة مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5، 2007.

د- المجلات والدوريات:

163. البغدادي صباح: نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة، مجلة رؤى، مركز الدراسات الحضارية، باريس العدد: 24/23، 2004.
164. الخصري محمد بن عبد العزيز: مقدمة في التفسير الموضوعي، مجلة البيان، الرياض، العدد 64، 1993.
165. العمري مرزوق: التاريخية المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 63، 2011.
166. بارة عبد الغني: الهرمينوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد: 133، 2008.
167. بن جدو رشيد: مدخل إلى جمالية التلقي، مجلة أفاق، المغرب، العدد: 06، 1987.
168. كبريت علي: مفهوم التاريخية وتأويل النص قراءة في حجاجية نصر حامد أبوزيد، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته وآفاقه في الجزائر، جامعة ابن خلدون تيارت ع1، 2012.
169. تاج الدين مصطفى: النص القرآني و مشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 14، 1999.
170. هانس روبرت يابوس: علم التأويل الأدبي حدود ومهّماته، تر: بسّام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد: 03، 1988.

هـ- المواقع الالكترونية والجرائد :

171. الصالح صالح: مشكلات النقد التأويلي، بحث مقترح للمساهمة في مهرجان قرين الثقافي، كويت، 2006. <http://www.taawon.net>
172. شعير محمد: نصر حامد أبوزيد...المفكر التنويري الذي لم يملك ترف اليأس، جريدة الأخبار العدد: 1241، ليوم الثلاثاء 12 تشرين الأول 2010.
173. عطا وليد يوسف: بين الدين والفكر الديني، موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2015/09/04، m.ahewar.org
174. قويسم إلياس: النص والتاريخ قضية مرجع وقضية إنسان، الملتقى الفكري للإبداع almultaka.org، تاريخ النشر: 2005/07/23
175. هيكل عبد الباسط: محنة نصر حامد أبي زيد، حصة يتفكرون، تلفزيون الغد <https://alghad.tv>

فہرست
اللائحات

الصفحة	مرقمها	الآيات	السور
68	2-1	﴿الرَّ ۙ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾	
20	23	﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾	
52	67	﴿وَإِذ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ۗ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾	
37	-168 169	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُفُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَإِن تَقُولُوا عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾	
68	185	﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾	البقرة
27	187	﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالْقَنَ بَشْرُوهُنَّ ۚ وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۖ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾﴾	

129	34	﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾﴾	
34	82	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِّءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾	
34	83	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾	
29	105	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَادَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾	
128	124	﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾	
55	06	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾﴾	المائدة

27	82	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ ءَالَمُونَ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٣٢﴾﴾	الأنعام
37	33	﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ ﴿٣٣﴾﴾	
248	143	﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ وَقَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تُرِنِي وَلَا كُنِ أَنْظُرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَبَجَّلَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِعًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُدِّتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾	الأعراف
200	185	﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾	
128	189	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾﴾	
44	32	﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودَنِي عَنْ نَفْسِيهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَاءَ أُمْرَةٍ وَلَيْسَ جَنَّتْ وَلِيَكُونَا مِنَ الصَّغِيرِينَ ﴿٣٢﴾﴾	
49	44	﴿قَالُوا أَضْغَثُ أَحْلَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَلِيمِينَ ﴿٤٤﴾﴾	
44	100	﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّيَ حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ الْمِصْرَ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾	يوسف
230	09	﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ ﴿٩﴾﴾	الحجر

20	44	﴿ يَا بَيِّنَاتٍ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾	
21	64	﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾	النحل
128	97	﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾	
39	35	﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزِنًا بِالْقَيْسِ الْمُسْتَقِيمِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ ﴾	
33	36	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ ﴾	الإسراء
123	70	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾	
43	78	﴿ قَالَ هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾ ﴾	
43	82	﴿ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ ﴾	الكهف
48	05	﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾ ﴾	طه
22	33	﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾	الفرقان
32	-193 195	﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾	الشعراء

27	13	﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِبُنِيِّهِ وَهُوَ يَعِظُهُ وَيَجْتَنِي لَاتُشْرِكَ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾	لقمان
125	33	﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾	الأحزاب
25	29	﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾	ص
78	53	﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾	فصلت
247	51	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيدًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ عَسِيمٍ ﴿٥١﴾﴾	الشورى
200	13	﴿وَسَخَّرْنَا لَكُمْ مَنَافِيَ السَّمَوَاتِ وَمَنَافِيَ الْأَرْضِ جَمِيعًا مَنَّةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾	الجمعة
18	24	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾	محمد
54	19	﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾﴾	الرحمن
56	04	﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾﴾	المجادلة
29	02	﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾	الجمعة
170	-01 08	﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿٢﴾ وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾ وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ﴿٤﴾ وَأَنَا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسَ وَالْجِنُّ	الجن

		عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿٥﴾ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴿٦﴾ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا ﴿٧﴾ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلَمَّتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا ﴿٨﴾ ﴿١﴾	
20	-17 18	﴿١﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ﴿٢﴾	القيامة
200	20/17	﴿٣﴾ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴿٤﴾	الغاشية
48	22	﴿٥﴾ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴿٥﴾	الفجر
49	03	﴿٦﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾ ﴿٦﴾	النصر

الفهرست

أ/و	1- مقدمة:.....
16	2- الفصل الأول: النص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية:.....
22	I- التفسير والتأويل عند علماء السلف:.....
22	1- التفسير عند علماء السلف:.....
22	أ- التفسير: المصطلح و الدلالة:.....
25	ب- الحاجة إلى التفسير:.....
26	ج- أنواع التفسير لدى علماء السلف:.....
26	ج-1- التفسير بالمأثور (الرواية): أقسامه وأشهر مؤلفاته:.....
32	ج-2- التفسير بالرأي (الدراية): أقسامه وأشهر مؤلفاته:.....
33	ج-3- موقف العلماء من التفسير بالرأي:.....
39	2- التأويل لدى علماء السلف:.....
39	أ- التأويل: المصطلح والدلالة:.....
42	ب- بين التفسير والتأويل:.....
47	ج- الحاجة إلى التأويل:.....
49	د- تاريخ التأويل:.....
51	هـ- ضوابط التأويل:.....
54	و- أنواع التأويل:.....
56	II- الانفتاح الحداثي لقراءة القرآن الكريم:.....
58	1- الحداثة في منشئها الغربي:.....

59	2- الحداثة في الفكر العربي:
63	3- الفكر التنويري العربي و قراءة القرآن الكريم:
69	4- مفهوم القراءة الحداثية للنص القرآني:
71	5- مقومات القراءة الحداثية للنص القرآني:
71	أ- تقديم العقل على النقل:
72	ب- تعدد المناهج:
73	ج- تجاوز التراث:
74	د- المعنى المفتوح للنص:
75	هـ- الأنسنة:
76	و- التاريخية:
77	6- اتجاهات القراءة الحداثية:
77	أ- الاتجاه الفني الجمالي:
78	ب- الاتجاه العلمي:
79	ج- الاتجاه الموضوعاتي:
80	د- الاتجاه البياني (البلاغي):
81	هـ- الاتجاه الاجتماعي:
82	7- القراءات الحداثية بين التقليد والإبداع:
82	أ- القراءة المقلدة:
83	ب- القراءة المبدعة:

85	خاتمة الفصل الأول:
88	3- الفصل الثاني: المنطلقات الفكرية لقراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم:
92	I- الهيرمينوطيقا في فكر نصر حامد أبي زيد:
92	أ- الهيرمينوطيقا: المصطلح والدلالة:
95	ب- جذور الهيرمينوطيقا:
97	ج- مرتكزات الهيرمينوطيقا:
97	ج-1- الاستقلال الدلالي:
98	ج-2- العدمية:
99	ج-3- الدائرة الهرمينوطيقية:
100	ج-4- تجربة القارئ:
101	ج-5- علاقة اللغة بالخطاب:
103	د- تطور مفهوم الهرمينوطيقا:
103	د-1- المفهوم الكلاسيكي:
104	د-2- المفهوم الرومانسي:
105	د-3- المفهوم الفلسفي:
107	هـ - الهيرمينوطيقا: منهجا في قراءة نصر حامد أبي زيد للنص القرآني:
109	و- آليات القراءة الهيرمينوطيقية لدى نصر حامد أبي زيد:
110	و-1- النقد الأدبي:
113	و-2- السيميولوجيا أو السميوطيقا:

118	و-3-التاريخية:.....
121	ز- تطبيقات المقاربة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد:.....
121	ز-1-المقاربة التأويلية لخطاب المرأة:.....
130	ز-2-المقاربة التأويلية لخطاب الفقه:.....
140	II - التاريخية في فكر نصر حامد أبي زيد:.....
140	أ - التاريخية المصطلح والدلالة:.....
144	ب - بين التاريخية والتاريخانية:.....
145	ج - مرتكزات التاريخية:.....
145	ج-1-الأنسنة:.....
147	ج-2-المادية:.....
148	ج-3-الواقعية:.....
149	ج-4-الجدلية (الديالكتيكية):.....
151	ج-5-النسبية:.....
152	د-التاريخية: منهجا في قراءة نصر حامد أبي زيد للنص القرآني:.....
156	هـ- آليات القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد:.....
157	هـ-1-المغزى و المعنى:.....
161	هـ-2-المنطوق والمسكوت عنه:.....
164	هـ-3-السياق:.....
173	و - تطبيقات القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد:.....

173	و-1- القراءة التاريخية لخطاب الوحي:.....
181	و-2- القراءة التاريخية لخطاب النبوة:.....
185	خاتمة الفصل الثاني:.....
187	4- الفصل الثالث: حجاجية قراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم:.....
190	I - حجاجية القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد:.....
190	أ- مشروعية القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبي زيد:.....
190	أ-1- البعد العقلي (المجاز):.....
194	أ-2- البعد العرفاني (الذوق الصوفي):.....
198	أ-3- البعد البرهاني (الفلسفي):.....
202	أ-4- البعد اللغوي للبلاغة والنحو العربيين:.....
206	أ-5- البعد الحدائثي الغربي:.....
210	ب- منهج نصر حامد أبي زيد في الإقناع بقراءته التأويلية:.....
210	ب-1- القول بـ: التأويل فعل المتقدمين:.....
216	ب-2- القول بـ: أفضلية التأويل على التفسير:.....
221	ب-3- القول بـ: التأويل حياة النصوص:.....
227	II - حجاجية القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد:.....
227	أ - مشروعية القراءة التاريخية لدى نصر حامد أبي زيد:.....
227	أ-1- البعد الكلامي:.....
231	أ-2- البعد العقائدي:.....

237	أ-3- البعد اللساني (اللغوي):.....
240	أ-4- البعد الثقافي:.....
246	ب- منهج نصر حامد أبي زيد في الإقناع بقراءته التاريخية:.....
246	ب-1- النص القرآني نص لغوي:.....
250	ب-2- النص القرآني منتج ثقافي:.....
255	ب-3- طبيعة الوحي:.....
258	خاتمة الفصل الثالث:.....
260	5- الفصل الرابع: الفكر التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد بين المساءلة والانفتاح:...
263	I- الفكر التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد بين التأييد والرفض:.....
263	أ- نقد التراث التأويلي العربي الإسلامي:.....
263	أ-1- التأويل و التفسير. جدلية الأصل و الفرع:.....
268	أ-2- الدين و الفكر الديني:.....
273	أ-3- التراث و التأويلية الحداثية . الأيديولوجيا و القراءة العلمية:.....
279	ب- نقد خطاب الإسلام السياسي:.....
279	ب-1- الخطاب الديني و أيديولوجيا الإسلام السياسي:.....
286	ب-2- الخطاب الديني و تقديس المنجز البشري:.....
292	ب-3- النص و الحاكمية:.....
297	ج- محاولة تأصيل الوعي العلمي بالتراث التأويلي العربي:.....
297	ج-1- النص الماهية و المفهوم:.....

301	ج-2- النص والواقع الثقافي التشكّل و التشكيل:.....
306	ج-3- التعالي و التاريخ:.....
309	Π- الثابت والمتحوّل في فكر نصر حامد أبي زيد التأويلي:.....
309	أ-التاريخية لا الماركسية:.....
314	ب-العلمانية لا الإلحاد:.....
320	III- قيمة التفكير التأويلي لدى نصر حامد أبي زيد في الحركة النقدية والثقافية المعاصرة
320	أ-نصر حامد أبو زيد مجتهدا:.....
324	ب- نصر حامد أبو زيد بين التقليد والتجديد:.....
331	6- خاتمة الفصل الرابع:.....
332	7-الملحق:.....
353	8-الخاتمة:.....
360	9- قائمة المصادر والمراجع:.....
379	10- فهرس الآيات:.....
388	11- فهرس الموضوعات:.....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ

الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حاولنا في هذا البحث الموسوم بـ: القراءات الحداثية للقرآن الكريم مقارنة حجافية في مشروع نصر حامد أبي زيد، التركيز على البعد الحجافي في مشروع واحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا الجمع بين الاستفادة من التراث العربي الإسلامي ومنجزات الحضارة الغربية في أفكارها ومناهجها ونظرياتها، فحاول من خلال ذلك قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة نقدية فاحصة تحقق الوعي العلمي به، وتعمل على اكتشاف المسكوت عنه فيه عبر آلية التأويل.

وتبعاً لذلك جاء البحث في أربعة فصول، خصنا الأول للنص القرآني من التراث التأويلي إلى القراءات الحداثية؛ تطرقنا فيه إلى التفسير و التأويل عند علماء السلف، ثم إلى القراءات الحداثية للقرآن الكريم، أما الفصل الثاني فكان للمنطلقات الفكرية لقراءة نصر حامد أبي زيد للقرآن الكريم وفيه تحرك البحث بالدراسة إلى منطلقين هما: التأويلية والتاريخية باعتبارهما أساس مشروع أبي زيد الفكري. الفصل الثالث خصناه لحجافية قراءة حامد أبي زيد للقرآن الكريم، وفيه تحرك البحث لدراسة حجافية قراءته التأويلية، وحجافية قراءته التاريخية، ومنهجه في الاقناع بهما. أما الفصل الرابع فكان ل طرح مشروع أبي زيد في الساحة الفكرية والنقدية والثقافية المعاصرة.

In this research, which is marked by: the modernist readings of the Qur'an, we tried a pilgrim approach in the Project of Nasr Hamed Abi Zaid, focusing on the pilgrim dimension in the project of one of the most prominent contemporary Arab intellectuals who tried to combine the benefit of the Arab-Islamic heritage with the achievements of Western civilization in its ideas, approaches and theories, through which he tried to read the Arab-Islamic heritage a critical reading that achieves scientific awareness of it, and works to discover what is hidden in it through the mechanism of interpretation.

Accordingly, the research came in four chapters, we devoted the first to the Qur'anic text from the christian heritage to the modernist readings, in which we addressed the interpretation and interpretation of the Salafi scholars, and then to the modernist readings of the Qur'an, and the second chapter was for the intellectual origins of reading Nasr Hamed Abi Zaid of the Qur'an. Al-Karim and al-Karim moved the study into two points: interpretation and history as the basis of Abu Zeid's intellectual project. The third chapter is devoted to the pilgrims of Hamid Abi Zaid's reading of the Holy Qur'an, in which the research is moved to study the pilgrims of his interpretive reading, the pilgrims of his historical reading, and his method of convincing them. The fourth chapter was to present the Abu Zeid project in the contemporary intellectual, critical and cultural arena