الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت–
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم اللغات و الآداب

عنوان المذكرة

قراءات الحداثيين العرب للنص القرآني

حامد أبو زيد "أنموذجا"-

مذكرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير
في إطار مشروع الدرس الدلالي بين التراث و الحداثة عند العرب

إشـــــراف:

الدكتور عرابي أحمد

إعداد الطالبة:

بلميهوب هند

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د عباس محمد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة تلمسان
د عرابي أحمد	أستاذ محاضر (أ)	مشرفاو مقررا	جامعة تيارت
د بن يشو جيلالي	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة مستغانم
د تاج محمد	أستاذ محاضر (ب)	عضوا مناقشا	جامعة تيارت
د بوزيان أحمد	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة تيارت

السنة الجامعية 1430هـ- 1431هـ/ 2009م-2010م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الهادي والشكر لله المُعافي ، جلّ قدره وتعالى جدُّه، ولا إله غيره، وصلاة وسلاما على خير الأنام سيّد الكرام عظيم المقام لمن جعله الله على الأنبياء إماما، سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه وبعد:

بين حضارة مادية استقل فيها العقل عن الوحي لتحلّ الفلسفة بديلا عن الدين والله، وبين حضارة روحية هي أساسا حضارة الوحي، اختار الحداثي العربي أن يُبحر في الفلسفات الغربية ويغوص في أحدث النظريات النقدية، باحثا ودارسا لأهم الآليات اللغوية التي توصل إليها الفكر الغربي بغية تطبيقها على النص القرآني؛ حيث انتقلت قراءة النص خارج إطار الدين لتدخل إطار الفلسفة في ضوء رؤى عقلانية إنسانية، لم يعد الهدف منها تحصيل دلالات شرعية من نص ديني مقدس، إنما غاية الحداثيين قراءة النص القرآني قراءة نقدية في ضوء الحداثة وأسسها.

اللافت في هذه القراءات هو دراستها للنص القرآني بآليات إجرائية ومناهج غربية هي نتيجة لتراكم معرفي وموروث ثقافي غربي عبر قرون متتالية.

فإذا كان المفسرون القدامى قد اعتمدوا في قراءاتهم للنص القرآني على آليات لغوية نشأت أساسا لدراسة هذا النص الإلهي، انطلاقا من بنيته وخصائصه كعلم الصرف والنحو والبلاغة، نجد أنّ الدارسين الحداثيين انطلقوا من نظريات غربية صيغت لدراسة نصوص إنسانية ودينية ترتبط بحضارة الغرب.

إذن هي جدلية الفلسفة والدين، والتقاء لضفتين "الحداثة والنص القرآني"، لذا شكّل هذا الموضوع أحد أهمِ القضايا المطروحة فكريا وتصدَّر أبرز الإشكالات عرضةً للمساءلة، ولأنّ الموضوع ملغّم بالأسئلة والاقتراب منه ضرب من المخاطرة وإبحار في المجهول أُخِذت به ودفعني إليه محاولة الإجابة عن كثير من الإشكالات التي وقفت حائرة ببابها:

مقدمة

- **كيف يتم قراءة نص إلهي المصدر، مفارق للوضعية البشرية بآليات وأدوات تساوي بينه وبين أيّ نص بشري آخر؟**
- **ما هو دافع الباحثين العرب لتطبيق هذه المناهج على النص القرآني، رغم وجود بديل تراثي؟**
- **هل تطبيق هذه الآليات من قبل الحداثيين العرب سعيا لتوظيف إيديولوجي أم تأثرا بالغرب وفلسفاته المعاصرة؟**
- **ما هي الإضافات التي قدمتها القراءات المعاصرة، على مستوى الآليات المستخدمة والنتائج المستخلصة منها؟**
- **هل توظيف الآليات الإجرائية الغربية يحترم خصوصية النص القرآني ويسهم في تطوير الفكر العربي؟**

هذه هي أهم التساؤلات التي حاول البحث الوقوف عندها وكلها إشكالات تستفز أيّ باحث لخوض غماره وسبر أغوراه بغية كشف أستاره.

ومن أهم الدراسات التي اهتمت بالموضوع دراسة **الجيلاني مفتاح** في مؤلّفه(الحداثيون العرب والنص القرآني في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم) فقد أثرى هذا المؤَلَّف مكتبة البحث ولعل أهم ما يميز تناوله للموضوع، دراسته لهذه الظاهرة في إطارها التاريخي والسياسي الذي صاحب وساهم في بروزها.

و من المراجع التي ضمّنها البحث كتاب (خطاب التجديد الإسلامي –الأزمنة والأسئلة–)، لمجموعة من الباحثين، حيث يضم مقالات تناقش وبجدية أهم القضايا التي ترتبط بالتجديد من منظور إسلامي ومعالجته لكثير من المسائل التي تهم الفكر العربي.

لكن باقي الدراسات التي تناولت إشكالية البحث هي مقالات على صفحات الإنترنت وجل أصحابها ينادون برفض هذه المناهج وتكفير أصحابها.

تناولت هذه الدراسة في ثلاثة فصول تتصدَّرها مقدمة البحث وتذيِّلها خاتمة لأهم النتائج المستخلصة.

تطرّقت في الفصل الأول"**مفهوم الحداثة من التنوير الغربي إلى التثوير العربي**" إلى:

الحداثة الغربية: انطلقت في دراستي من الحداثة الغربية لرصد مفهومها عند الفلاسفة والمفكرين الغرب؛ لأنّ هذا المفهوم نشأ وتطوّر في الثقافة الأوربية الغربية، كما عرضت إلى ذكر أهم العوامل التاريخية التي أثّرت في بلورة الحداثة وذكر خصائص كل مرحلة.

الحداثة: النسخة العربية: تطرقت فيه إلى تقديم رؤى المفكرين العرب لمفهوم الحداثة، لمقاربتها بمفهومها الغربي الأصلي، ثم انتقلت إلى عوامل استيرادها إلى البيئة العربية حيث آثرت أن أُقسِّم ظروف استنباتها داخل التربة العربية وفق المراحل التاريخية الغربية.

الحداثيون العرب من التنوير إلى التثوير: تناولت في هذا المبحث دعوات أهم التنويريين العرب الأوائل الرامية إلى نقل علوم الغرب، وما نادوا به من إعادة النظر في قراءة النص الديني، وذكر ردود الفعل اتجاه أفكارهم.

مقدمة

ولأّن التراث العربي يُشكّل البنية المعرفية التي ينبني ويتأسس عليها الفكر العربي الإسلامي، كان من الضروري معرفة مواقف الحداثيين من التراث، للإجابة عن سؤال : هل قاطع الحداثيون العرب التراث أم اتجهوا إليه في دراساتهم.

إنّ المباحث السابقة هي أرضية ممهدة للحرث في أرض الحداثيين لفهم أفكارهم ورؤاهم، لذا وبعد معرفة مفهوم الحداثة وكيفية انتقاله إلى الثقافة العربية ومواقفهم اتجاه التراث، كان لزاما أن نتوقف في هذا المبحث عند المعركة التي خاضوها لقراءة النصوص الدينية، لأنّ مشروع الحداثيين هو مشروع تنويري تثويري فلفظ "معركة" ليس مبالغة ولا مزايدة فهذا الوصف ذكر على لسان أحد الحداثيين-نصر حامد أبو زيد-

تناولت في هذا المبحث أسباب انتشار القراءة الحداثية في النصف الأخير من القرن العشرين بغية الكشف عن سرّ عودتهم إلى قراءة النص القرآني في هذا الوقت بالتحديد، ثم عرضت إلى ذكر أهم الحداثيين العرب وأبرز مؤلفاتهم النقدية.

أما الفصل الثاني الموسوم ب" **المادية التاريخية والنص القرآني**" تعرضت فيه إلى: **مفهوم المادية التاريخية** عند المنظّرين الأصليين لها .

وفي "**الحداثيين العرب والماركسية**" عرضت إلى ذكر أهم الحداثيين العرب الذين تبنَّوا هذه النظرية كمنهج بديل لقراءة النص القرآني.

تضم قائمة الحداثيين العرب كثيرا من الأسماء، آثرت أن أختار أحدها كأنموذج يسقط الضوء على إحدى القراءات الحداثية للنص القرآني وهو الحداثي" **نصر حامد أبو زيد**" .

و آثرت أن أُمهِّد لقراءته بالوقوف أولا عند "**التفسير الماركسي لنزول الوحي**"، فقد تبيّن لي أنّ هذا التمهيد ضروري لفهم منهجه المتبّع في قراءته لنصوص الوحي.

ثم انتقلت إلى "**أسس الماركسية**" وفي هذا المبحث تعرضت إلى الأسس التي يرتكز عليها منهج المادية التاريخية وهي نفسها الآليات التي بنى عليها نصر حامد أبو زيد قراءته للنص القرآني، حيث آثرت أن أُقدم مفهوم كل أساس وكيفية توظيفه من قبل أبي زيد.

ولأنّ توظيف أيّ منهج ينجم عنه نتائج، توقفت في المبحث الثالث عند أهم إنجازات المنهج المادي التاريخي المطبَّق على النص القرآني، وحاولت التعليق على كل إنجاز وهي تعليقات هزيلة تنقصها الخبرة النقدية.

واخترت أن أختم هذا الفصل بعقد مقارنة بين منهجين مختلفين: المنهج المادي التاريخي ذي الأصول الفلسفية الغربية، والتفسير الموضوعي الذي تعود جذوره إلى التراث العربي الإسلامي، والموازنة بين القراءتين اللتين طبقتا هذين المنهجين؛ حيث اشتركا في أنموذج القراءة وهو سورة"العلق"، واختلفت آليات التطبيق، وتكمن أهمية هذه المقارنة في كشف ما يضيفه كل منهج عند تطبيقه على النص القرآني، ومقارنة النتائج التي وصل إليها كل منهج وموازنة آراء القارئين العربيين.

فيما تناول الفصل الثالث " **القراءة الهيرمنيوطيقية وفهم القرآن**" منهجا آخر من المناهج الغربية وهو منهج" الهيرمنيوطيقا"بتحديد مفهومه اللغوي القديم ومفهومه الاصطلاحي الحديث.

وآثرت استكمال هذه الدراسة مع نفس الحداثي العربي- نصر حامد أبوزيد-، وتوقفت عند استخدامه لهذا المنهج وعرض سبب ذلك .

وانتقلت في المبحث الثاني إلى أهم **"عناصر الهيرمنيوطيقا"** وكيفية استخدامها من قبل أبي زيد في تطبيقاته على النص القرآني ومناقشة أفكاره بعرض مقولاته التي رصدتها من خلال عدّة مؤلفات تناول فيها الهيرمنيوطيقا وعناصرها.

بعد التوقف عند مفهوم الهيرمنيوطيقا وعرض أهم عناصرها التي طُبِّقت من قبل أبي زيد على النص القرآني، رأيت أنّه من الضروري دراسة **مبادئ الهيرمنيوطيقا** التي انبنت عليها في جذورها الأصلية التي نمت في الفلسفة الغربية، وهذا سعيا لمعرفة تأثُّر أبي زيد بهذه المبادئ من عدمه.

وآثرت أن أختم هذا الفصل بالمبحث الموسوم ب" **النص القرآني بين القراءة وإعادة القراءة"** حيث تناولت ظاهرة تعدد قراءات أبي زيد للسورة الواحدة في محاولة للوقوف عند النتائج التي توصّل إليها من خلال استخداماته لمناهج مختلفة على نفس النصوص الدينية لموازنتها وكشف ما قدمته كل قراءة.

وقد حبكت فصول هذا البحث وفق منهج نحسبه الأقرب لنسج خيوطها وهو المنهج الوصفي، التحليلي،فهذه الدراسة تقوم على وصف مفاهيم عدّة خاصة في الفصل الأول، أما في الفصلين الأخيرين فإضافة إلى وصف بعض المفاهيم الحداثية، تعرضت إلى عرض وتحليل ومناقشة أفكار أحد رواد التيار الحداثي وهذا بملاحظتها واستقرائها واستخلاص نتائج تثري نسج دراستي.

لكن خيوط غزلي كاد ينقضها عقبات وصعوبات واجهت البحث أهمها نـــدرة المؤلفـــات النقدية التي تتناول الموضوع وحساسية المسألة التي يتناولها البحث والتي تتطلب الموضوعية والحياد.

فقلّة المؤلفات النقدية التي تناقش قراءات الحداثيين أثّرت في مكتبة البحث التي افتقـــرت إلى المراجع الداعمة لأقوالي والمسندة لها خاصة في الفصلين التطبيقيين ، ممّا جعل خطواتي في البحـــث تتعثّر في كثير من الأحايين.

جديدة تختلف عما سبقها من قراءات للنص القرآني، والتصدّي لرؤى مفكرين كبار أغنـــوا المكتبة العربية بكثير من المؤلفات مع زادي القليل في ساحة النقد وخبرتي التي تراوح الصفر جعـــل من هذا البحث ثرياً بالنقائص وغنيا بالعيوب.

وإن كان في هذا البحث بضع حسنات فإنّي أحيلها إلى العليم، ومن بعده أتقـــدم بعظـــيم التقدير وخالص الامتنان لأستاذي الكريم، الذي شرفني بقبوله تأطير رسالتي؛ حيث لم يدخِّر جهدا في بذل نصحه وتسديد خطاي في مسيرة هذا البحث، ولله الحمد من قبل ومن بعد.

زمالة الأمير عبد القادر في: 2010/02/18

الفصل الأول

مفهوم الحداثة من التنوير الغربي إلى التثوير العربي

- الحداثة الغربية
- الحداثة: النسخة العربية
- الحداثيون العرب من التنوير إلى التثوير
- معركة قراءة النصوص الدينية

الحداثة الغربية:

بغية فهم مصطلح الحداثة و إيضاح ماهيته و وضعه في إطاره التاريخي، فإنّه يتحتم علينا الرجوع إلى الأصل و المنبت الذي زرعت فيه؛ فبذور الحداثة غربية و جذورها أوربية.

الإطار المفهومي للحداثة الغربية:

-معجميا:

في معجم لالاند الفلسفي: «الصفة "حديث Moderne" أقدم من المصدر "حداثة Modernity"، و ازداد استعمال اللفظ "حديث" منذ القرن العاشر (ق 10م) في الميدانين الفلسفي و الديني، و يكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني للدلالة على الانفتاح و الحرية الفكرية وحب التعبير[1]»، فقد ارتبطت صفة "حديث" بمعاني التحرر، أما لفظ "حداثة" فقد بدأ بالتداول منذ سنة 1850م على يد كل من **جيرار دي نيرفال** G. de Nerval، و **شارل بودلير** C. Beaudlaire، حيث نظرا للحداثة باعتبارها تكثيفا لمجموعة من الدلالات العائمة[2].

-اصطلاحا:

يعتبر مصطلح الحداثة من المفاهيم الفلسفية التي يصعب تحديد مفهومها كمعنى منضبط ونهائي فهي من «المفاهيم التي تولّد بحد ذاتها اختلاف التفكير و تنوع وجهات النظر، بسبب طبيعتها الإشكالية مما يولّد نصوصا لا نهائية حولها[3]»، فالحداثة عند **ألان تورين** Alan)

1- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، باريس- فرنسا-، منشورات عويدات، ط: 02، 2001، ج: 02، ص: 822.

2- ينظر : الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نورالدين أفاية، بيروت، الدار البيضاء، دار النشر:افريقيا الشرق، ط: 02، (د.ت)، ص: 150.

3- خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة و الأسئلة، عبد الرحمن الحاج و آخرون، دمشق- سوريا- دارالفكر، ط: 01، 2004، ص: 42.

(Turain هي: «الصفحة البيضاء[1]» لأنها تمحو كل ما قبلها، و تقطع علاقتها بكل ما هو تقليدي؛ فهي «تتحدى جميع الأشكال الأكثر تقليدية في الفن و الفكر ... هي حركة قلقة لا يقرّ لها قرار ... تُعرف غالبا بما تعلن القطيعة معه أكثر مما تعرف بما تتوجه إليه»[2].

فيما يصفها **بيتركروبر**(Peter Krouper) بأنها ثورة على التراث تعيش على «التمرد على كل ما هو معياري ويعد هذا التمرد طريقة من طرق تحديد مقاييس كل من الفضيلة والمنفعة ويقيم هذا الوعي الفني علاقة جدلية بين السرية و الافتضاح، و يفتنه الهلع الذي يصاحب عملية انتهاك حرمة المقدسات»[3]، فهو يرى أن الحداثة زوبعة تطيح بكل الأنظمة السائدة لكنها لا تقدم حلولا نافعة بقدر ما تنجذب إلى كل ما يتعارض مع ما هو معياري وتقليدي.

أما المفكر الفرنسي **جان بودبار**(Jean Baudiallrd) فهو يعطي للحداثة مفهوما أكثر شمولية و يرى أنها ليست «مفهوما سوسيولوجيا، و لا مفهوما سياسيا، و ليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها، على أنها شيء واحد متجانس يشعّ عالميا انطلاقا من الغرب»[4].

يقدم جان بوديار رؤية ملمة ومحيطة بمفهوم الحداثة؛ فهو لا يربط مفهومها بمجال دون آخر، فهي عنده نمط حضاري ثائر على النمطية والمعيارية قائم على التمرد على كل ما هو

1- طرائق الحداثة، رايموند ويليامز، تر: فاروق عبد القادر، الكويت، عالم المعرفة، (د.ط)، يونيو 1999م، ص: 17.

2- نقد الحداثة، آلان تورين، تر: أنور مغيث، ج.م.ع، القاهرة، منشورات :المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، 1997م، ص: 68.

3- الحداثة و ما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علوب، الإمارات- أبو ظبي-، منشورات المجتمع الثقافي، ط: 01، 1995م، ص: 202.

4- الحداثة، جان بوديار، تر: محمد سبيلا، مجلة الكرمل، العدد: 36، 1990م، نقلا عن: خطاب الحداثة في الأدب: الأصول و المرجعية، جمال شحيد، وليد قصاب، سوريا، دمشق،: دار الفكر، (د.ط)، 2005، ص: 19.

تقليدي، كما يؤكد من جهة أخرى على خصوصية الحداثة من حيث أنها مرتبطة بالتاريخ الأوروبي .

هذه بعض مفاهيم الحداثة في الفكر الغربي و كلها تجتمع في اعتبار الحداثة مفهوما قائما على المغايرة و التمرد و معارضة الثقافات التقليدية السابقة عليه.

– الإطار التاريخي للحداثة الغربية:

استطاعت الحداثة الغربية أن تتبلور و تكتمل و تأخذ شكلها النهائي في فترة امتدت عبر ثلاثة قرون، و يمكن أن نقسم مراحل تشكلها إلى مرحلتين:

– عصر النهضة:

شهدت هذه المرحلة الكثير من التحولات و الثورات على مختلف الأصعدة السياسية الاجتماعية و الثقافية، ففي القرن الخامس عشر (ق15م) تمّ اكتشاف القارة الأمريكية (1492م) و سقوط القسطنطينية (سنة 1453م) إضافة إلى الثورة الكبرنيكية مع كوبرنيكوس (Koprinikos)(1483م-1546م) و إفادته بمركزية الشمس و تقويضه لنظرية بطليموس الذي اعتبر أن الأرض مركز الكون و الكواكب تدور حولها[1].

قيام حركة الإصلاح الديني التي قادها **مارتن لوثر**(Martin Luther)(**1483م-1456م**) حيث دعا إلى إنكار سلطة الكنيسة و رجالاتها كوسطاء بينهم و بين الله، و كذا إنكاره لصكوك الغفران و دعوته إلى حرية تأويل النصوص المقدسة[2] ونتج عن ثورة مارتن لوثر كينج ضد الكنيسة الكاثوليكية المتشددة نشأة المذهب البروتستانتي.

1- ينظر: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، الكويت، عالم المعرفة، مطابع الرسالة، (د.ط) يوليو، 1987م، ص: 22.

2- ينظر: الخالدون في العالم مئة: أعظمهم محمد (صلى الله عليه و سلّم)، مايكل هارت، تر: أنيس منصور،مادة مارتن لوثر جمهورية مصر العربية –القاهرة–، الزهراء للإعلام العربي، ط: 07، 1987م، ص: 96.

مميزات عصر النهضة:

ظهور أفكار و معتقدات تشكل في مجموعها نزعة جديدة، أطلق عليها **النزعة الإنسانية** لتمجيدها الإنسان[1]، حيث دعا أصحابها إلى تحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وتعزيز مفهوم الفردية القائم على ارتباط الإنسان بعالمه الدنيوي وانفصاله عن العالم الماورائي الذي يرتبط بالدين ورجال الكنيسة، وارتبط لقب الإنسانيين Humanités بمفكري عصر النهضة،هذا اللقب «أطلق من حيث المبدأ على مثقفي عصر النهضة المتخصصين في الآداب اليونانية، ثم تطور المصطلح في الفلسفة ليدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيار المعرفة الحقيقية و مركز الفكر و غاية العقل»[2]، من أهم رواد هذه النزعة رينيه ديكارت(1596-1650) إضافة إلى سبينوزا وجان جاك روسو.

هذه النزعة الممجدة للإنسان هي دعوة للانتقال من مركزية المتعالي (اللاهوت) إلى مركزية العقل (الإنسان)، فبعد سيطرة دور الكنيسة والإقطاع على حياة الفرد الأوروبي، شهدت الساحة الفكرية والفلسفية الأوروبية انتفاضة يشحنها رغبة التحرر من أسر الكنيسة والانتقال إلى ساحة جديدة ومنبر أرحب هو منبر العلم الذي يخضع لسلطة العقل فقط.

إنّ أفكار جيل عصر النهضة، هي تمهيد لفلسفة أعمّ ودخول إلى مرحلة أهمّ هي عصر التنوير الذي شهد بحق تأسيس المرتكزات الرئيسية للحداثة الغربية.

عصر التنوير:

1- ينظر: الحداثة في فكر محمد أركون، فارح مسرحي، بيروت- الجزائر، الدار العربية للعلوم، دار الاختلاف ط: 01، 2006م، ص: 27-28.

2- معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، ص: 22.

تاريخ الحداثة الأوربية سلسلة متكاملة، يعتبر التنوير أحد أهم حلقاتها ظهرت معالمه مع عصر النهضة، و تُحدّد بداياته و نهاياته بالفترة الواقعة بين الربع الأخير من القرن السابع عشر (ق 17م) و الربع الأخير من القرن الثامن عشر (ق18م) و شمل كافة المستويات السياسية الاقتصادية، و الاجتماعية و الثقافية[1].

شهد هذا العصر أعنف ما وصل إليه الصراع الكنسي...آنذاك وهو ما عرف باسم"معركة القدامى والمعاصرين quelles des anciens et des modernes، حيث بدأ الفلاسفة برفض الحلول اللاهوتية والسلطة التقليدية المتوارثة وراحوا يراجعون المفاهيم الأساسية المتعلقة بمصير الإنسان وتنظيم المجتمع إيمانا بالتقدم العلمي ومنجزاته.

كانت نظرية الشك الديكارتية هي نقطة الانطلاق التي اعتمد عليها الفلاسفة لرفض أية سلطة أخرى سوى سلطة العقل، كما أدّى أدب الرحلات والاكتشافات الجغرافية والاتصال بالحضارات غير الأوربية إلى تولّد النظرية النسبية، التي ساعدت هؤلاء الفلاسفة على إعادة تقويم الأفكار المسبقة حول الملكية والعدل والحرية وخاصة حول الدين المسيحي وبالتالي انعكاسها على نسبية القيم والأخلاق...

وبدأت عملية مراجعة واسعة للنصوص الإنجيلية[2]...حيث راحوا يدرسون هذه النصوص ويفسرونها تفسيرا علميا بغية تخليصها مما بها من أخطاء وأفكار مسبقة وأساطير.

و يعتبر **فرانسس بيكون** (Francis Bichon)(**1567م-1626م**) من أوائل المنظرين لهذا العصر، ففي كتابه (الأرغانون الجديد) أو (الأداة الجديدة)، يعلن **بيكون** انتصار العقل التجريبي، اعتمادا على المنهج الاستقرائي؛ الذي يستند إلى الوقائع المادية والحسية لتحصيل المعرفة

1- ينظر : دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ميجان الرويلي، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط: 03، 2002م، ص: 127.

2- ينظر : هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة-الحداثة والأصولية-، زينب عبد العزيز، دمشق-القاهرة، دار الكتاب العربي، ط:1، 2004، ص: 12.

بالاستعانة بالتجربة و ملاحظة الوقائع الجزئية بغية الوصول إلى الكليات[1]، و يعتبر **بيكون** من الرافضين لتدخل السلطة الدينية في تحصيل المعرفة[2]، وكانت أفكاره إعلانا مبكرا لفلسفة التنوير.

فلسفة التنوير:

أطلقت فلسفة التنوير –أو فلسفة الأنوار– على الفكر المناهض لفكر العصر القروسطي* الظلامي أي «الفكر الشبيه بالنور الذي يبدّد الجهل الشبيه بالظلام»[3]، يعرفها **ماكس هوركهايمر** (Max Horkheimer) **وتيودور أدورنو** (T.Adorno)في كتابهما (جدل التنوير) بأنها «في معناها الأوسع فكر في تقدم» [4]، فهي حركة فلسفية ازدهرت في أوربا أثناء القرن الثامن عشر (ق 18م)تميزت ببروز فكرة التقدم و بتحدي التقليد و السلطة والدعوة للإيمان بالعقل والحكم ذاتيا على الأمور[5]، فهي فلسفة رافضة لتجاوز الكنيسة حدودها التي رسمها الإنجيل مدافعة عن النزعة الدنيوية... داعية إلى العقل الذي استبعدته الكنيسة، و الرأي الذي قهره اللاهوت، منادية بالتحرر من سلطة التقاليد الكنسية.

انتصرت هذه الفلسفة للعقل، و لحرية الفرد و انعتاقه من السلطة الدينية ليبقى الصراع بين الفلاسفة والمفكرين مع الكنيسة أهم ما يميز هذه الفلسفات.

1- ينظر : معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة ،ص: 22.

2- ينظر : أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة، ج.م.ع، القاهرة، دار الشرق الأوسط للنشر، (د.ط)، (د.ت)، ص: 22.

*- القروسطي: القرون الوسطى.

3- فكر حركة الاستنارة و تناقضاته، عبد الوهاب المسيري، ج.م.ع، القاهرة، دار النهضة، ط: 01، 1998م، ص:09.

4- ينظر : جدل التنوير، ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، تر: جورج كتوره، الجماهيرية العظمى، طرابلس، الكتاب الجديد، ط: 01، 2002م، ص: 21.

5- ينظر : موسوعة لالاند الفلسفية،اندريه لالاند ، ص: 759.

من أهم التنويريين الغرب الفيلسوف الهولندي **باروخ اسبينوزا** (Baruch Spinoza) (**1622-1677م**) فلسفته رافضة للأديان السماوية، و هو من النقاد الأوائل للكتب المقدسة[1].

ومن أبرز تنويريي القرن الثامن عشر (ق18م) **جان جاك روسو**(J.J. Rousseau) **مونتسكيو** (Montesquieu)(**1689-1755م**)، **فرانسوا فولتير** (François Voltaire)(**1694-1785م**) الذي دعا إلى تمجيد العقل، وشنّ حملة ضد الكنيسة، بإنكاره عالم الغيب والبعث والجزاء الأخروي[2].

إذا كان عصر النهضة قد شهد بروز النزعة الإنسانية، فإن أهم ما ميّز عصر التنوير ظهور **النزعة العقلانية**، وهي مذهب فكري جعل من الاستدلال العقلي طريقا للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود عن طريق الاستدلال العقلي دون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية .

ويحاول هذا المذهب إثبات وجود الأفكار في عقل الإنسان قبل أن يستمدها من التجربة الحياتية أي أنّ الإدراك العقلي المجرد سابق على الإدراك المادي المجسّد[3].

ويعتبر **رينيه ديكارت** (Renie Di cartes)(**1596-1650م**) هو من أرسى قواعد المنهج العقلاني.

أما **جون لوك** (Jean Luk) (**1632-1704م**)، **و دافيد هيوم** (David hum)(**1711-1776م**) فقد تبنّيا المنهج التجريبي، «فقد تميّزت الحداثة بتطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة العلمية والتقنية[4]».

1- ينظر : دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي ،ميجان الرويلي ، ص: 133.

2- ينظر : فجوة الحداثة، محمود نسيم، د. بلد، دار الحرير، أكاديمية الفنون، (د.ط)، 2005م، ص: 72.

3- ينظر : الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب و الأحزاب المعاصرة، مانع بن حمّاد الجهني،(دار الندوة العالمية،د.بلد)، ط:04، ج:02، ص:1138.

4- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة ، ص: 23.

شهد هذا القرن ظهور الفلسفة الوضعية la philosophe de positive كردّ فعل مضاد للتيار العقلاني، و استمرارٍ للنظرية التجريبية الحسية في المعرفة[1]، تزعّمها **أوغست كانط** (O.Cant) هذه الفلسفة تعتبر الدين و الميتافيزيقا* «أوهاما تجاوزتها الإنسانية»[2]، و هي فلسفة تتجنب البحث عن أسباب الأشياء و عللها، و تتجه إلى استنباط القوانين التي تحكم هذه العلاقات بينها، أهم مرتكزاتها **النسبية** التي تعارض الميتافيزيقا و كل ما هو مطلق، أعلنت النظرية النسبية سنة 1848م و هي نظرية تفسر الظواهر في العلوم الطبيعية من الواقع، ابتعدت عن النزعة التأملية المنطقية لتقترب من الحقيقة و التاريخ[3].

مميزات فلسفة التنوير:

– جعلت فلسفة الأنوار من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد و رفعها شعار محاربة اللاهوت، و الخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوربي[4]،أهمّ ميزاتها هو تمجيدها للعقل.

– قيام المنهج التجريبي كتيار مضاد للمنهج العقلاني واختيار المعرفة الحسية بديلا عن المعرفة التأملية.

– تميزت فلسفة التنوير بنزعتها الدنيوية،التي تهدف لفصل الإنسان الأوربي و تحريره من السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة.

1– ينظر : من الإيديولوجيا إلى الفلسفة و الدين، أحمد حيدر، سوريا–اللاذقية–، دار الحوار، ط: 01، 2002م، ص: 109–110.

*- الميتافيزيقا: تعود هذه الكلمة إلى القرن الأول قبل الميلاد، دلالة على المبحث الأرسطي، الذي يتناول المبادئ العليا، الميتافيزيقا غير قابلة للإدراك الحسي، و في القرون الوسطى، أصبحت هذه الكلمة وثيقة الارتباط باللاهوت أما في المفهوم الحداثي فهي كل ما ليس وضعيا، نقد العقل الوضعي، عاطف طنطاوي، مجلة دراسات أدبية لبنان– بيروت–، دار الطليعة، العدد: أكتوبر 1979م، ص: 46.

2-نقد العقل الوضعي، عاطف طنطاوي، ص: 42.

3 ينظر : الفكر الإسلامي و المجتمع المعاصر، محمد البهي، لبنان– بيروت–، دار الكتاب اللبناني، ط: 01، 1982م، ص: 164–165.

4– ينظر : الحداثة و التواصل، نور الدين أفاية ، ص: 29.

– تحرير الذات الفردية، بوصف الإنسان قادرا على التحكم في أنظمة الكون والطبيعة خاصة بعد الثورة العلمية التكنولوجية، و اكتشافه الكهرباء، و تطور الصناعات (السفن القطارات...)، لتصبح الآلة التي تسير في البر و البحر مقدسة، و تتحول ثقة الإنسان الأوربي من إله الكنيسة إلى العلم التجريبي[1].

– ساهمت فلسفة التنوير بتكوين رؤية جديدة للعالم و الكون، و تعزّزت بظهور أربع نظريات علمية* في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (ق19م).

– قيام الثورة الفرنسية عام (1798م) التي تعتبر ثمرة من ثمار عصر التنوير[2]، و ما تلاها من احتلال الدول الأوربية لجلّ بلدان القارات الأخرى.

التوسع الأوربي و حملاته الاستعمارية يعتبر الإرهاصات الأولى لنقل التجربة الغربية إلى البيئة العربية.

ويمكن تلخيص خصائص الحداثة الغربية في نقاط أهمها:

– الحداثة هي وريثة الفلسفة الغربية لا تفهم إلاّ في السياق الذي ظهرت فيه.
– الحداثة نمط حضاري غربي يؤكّد خصوصية التاريخ الأوربي.
– مفهوم الحداثة يرتبط بمعاني التحدي والمغايرة ومعارضة النمط التقليدي .

1– ينظر : الفكر الإسلامي و المجتمع المعاصر، محمد عمارة ، ص: 139.

*– النظريات الأربع هي:

أ. نظرية داروين: (أصل الأنواع) في علم الحياة.
ب. نظرية كارل ماركس: (الماركسية) في علم الاقتصاد.
ج. نظرية اينشتاين(النظرية النسبية) في علم الفيزياء و الطبيعيات.
د. نظرية فرويد: في علم الإناسة أوالأثنولوجيا(الأثنولوجيا: الأثنية كلمة مأخوذة من البونانية "اثنوس" بمعنى "قوم"أو "جماعة" لها صفات مشتركة بالسلالات و الأعراف) العلمانية الشاملة و العلمانية الجزئية، عبد الوهاب المسيري، ج.م.ع، القاهرة، دار الشروق، ط: 02، 2005م، ج: 02، ص: 354.).

2– ينظر : فكر حركة الاستنارة و تناقضاته، عبد الوهاب المسيري ،ص: 11.

– الرغبة في التحرر أيّدتها ثورة فلاسفة التنوير على قيود الكنيسة والانتقال إلى ميدان العلم التجريبي، واعتماد العقل فاعلا والابتعاد عن النزعة التأملية والرؤية اللاهوتية وتبني العلوم التجريبية للتأكيد على الحضور الدنيوي والإنساني.

الحداثة: النسخة العربية

توطئة:

آثرت هذه الدراسة التأصيل لمصطلح الحداثة كمفهوم، و البحث عن جذوره التاريخية انطلاقا من الغرب الأوربي؛ لأنّ «الحداثة بضاعة مستوردة، ليس لها أصول تاريخية، أو جذور معرفية خصوصية تطورية ذاتية داخل التربة العربية الإسلامية، إنما هي عبارة عن نبتة جلبت من أرضها ومناخها الخاص»[1]، ضمن شروط و ظروف خاصة، و أُريد استنباتها ثانية في أرض ومناخ مغايرين.

في انتقالنا إلى الحداثة العربية سنقف عند إشكاليات محددة:

- ما هي رؤى المفكرين العرب للحداثة؟
- كيف انتقلت الحداثة الأوربية إلى الفكر العربي؟
- ما موقف الحداثيين العرب من التراث العربي الإسلامي؟
- لِـــمَ العودة إلى التراث و إعادة قراءته؟

المفهوم العربي للحداثة:

1– الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، سوريا–دمشق–، دار النهضـــة، ط: 01، 2006م، ص: 20.

أ. لغة:

الحداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر ح-د-ث و«حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة فهو محدث و حديث، و حدث الأمر أي وقع و حصل و أحدث الشيء أوجده والمحدث من الأمور هو الجديد من الأشياء»[1]، فالحداثة في التراث العربي تعني الطارئ والجديد من الأمور.

ب. اصطلاحا:

تركز هذه الدراسة على رؤية الحداثيين أنفسهم لمفهوم الحداثة؛ فأ**دونيس** يرى أن الحداثة :«انشقاق و هدم، من حيث أنها تنشأ عن طرق معرفية لم تؤلف... إنّ الانشقاق جزء عضوي من الوحدة لا يجوز أن نخاف منه، و الهدم وجه آخر للبناء، و تتضمن الحداثة الرفض والتمرّد من حيث أنها تتخلّى عن التقليد و مفهومات الأصول و الأمس والجذور و المعايير الثابتة[2]».

رؤية أدونيس للحداثة لا تخرج عن مفاهيم المفكرين الغربيين، فهي تمرّد على كل المعايير الثابتة و التقاليد السائدة، و هو ما تؤيّده **خيرة حمر العين** في كتابها "جدل الحداثة"، فهي ترى أنّ المعنى المركزي لمصطلح الحداثة يقوم على «مفهوم المغايرة و تعارض الصيغ الحديثة، مع كل ما هو تقليدي و نمطي نتيجة عجز البني القديمة في حل مشكلات تفتح الوعي»[3]، هكذا نلحظ تكرار ألفاظ: التحرر، التمرد، الانعتاق من قيد البنى القديمة.

في حين يرى **هامي العبدولي** أنّ الحداثة قد أقرّت «أولوية الذات الإنسانية على ما سواها وهذه الذات هي التي تقدم رؤيتها للعالم، و تمكنت من صياغة رؤية جديدة معوضة للرؤية القديمة، و أرست العقلانية، حيث لا توجد الأشياء بـــ "كن فيكون"، بل لكل شيء سبب

1- لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، مادة: حدث ،إعداد و تصنيف: يوسف الخياط، لبنان- بيروت، دار لسان العرب، ج: 03، ص: 907.

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

3- جدل الحداثة، خيرة حمر العين، سوريا-دمشق- منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، 1996م، ص:25.

معقول، و لا توجد حقائق إلا في أنساق العلم، و جاءت نظرتها موضوعية لا علاقة لها إلا بالواقع التجريبي الممكن[1]».

يلخص العبدولي في هذا التعريف الأسس والمبادئ التي انبنت عليها الحداثة في الغرب معطيا الأولوية للإنسان الفرد داعيا إلى بسط سلطة العقل في ضوء حقائق العلم التجريبي.

الحداثة في نسختها العربية ومن وجهة نظر هؤلاء الحداثيين ترمي إلى تحرير الذات العربية وتمردها على قيود الماضي والدعوة إلى نقل تجربة الآخر لأن: «الآخر [الغرب] يبدو وكأنّه خلاص للذات، فالآخر ليس ماضيا بل مستقبل، و ليس مرآة، و هو لا يعيد الذات إلى الطفولة إنّه بالأحرى يحرّكها في اتجاه المجهول، في اتجاه ما هو غريب عنها وعليها»[2].

شكّل الماضي -المرتبط بمفهومات الهوية والانتماء وسلطة التراث- عند الحداثيين قيدا يعيد الذات العربية إلى الوراء لتبقى دوما في طور الطفولة، لكنّ الطموح والرغبة في التطور والتقدم إلى الأمام والانفتاح على المستقبل كان في خيار الحداثة والتوجه نحو الآخر صوب الحضارة والفكر الغربيين،فكيف انتقلت الحداثة إلى الضفة العربية؟

الإطار التاريخي للحداثة العربية:

قُسّم هذا المبحث وفقا لمراحل التطور التاريخي للحداثة عند الغرب.

عصر النهضة:

في الوقت الذي شهدت فيه أوربا و الغرب نقلة حضارية قياسية، كان الواقع العربي يعيش مشهدا آخر، تعكسه صور التخلف، على كل المستويات السياسية، الاقتصادية الاجتماعية والثقافية، مما مهّد و سهّل في التوسّع الأوربي نحو الشرق، بقدوم «**نابليون بونابرت** الذي جاء

1- أزمة المعرفة الدينية، تهامي العبدولي، سوريا -دمشق-، دار البلد، ط: 01، 2004م، ص: 141.
2- النص القرآني و آفاق الكتابة، أدونيس ، ص: 15.

إلى مصر برسالة "تنويرية" أواخر القرن الثامن عشر (ق18م) [1]»،حاملاً معه أفكار و نتائج التنوير الفرنسي في محاولة لوضع مصر و الشرق في رِكاب المتغيرات الثقافية الفرنسية و الأوربية تسهيلا للسيطرة عليها.

يذهب **أدونيس** إلى أنّ البذور الثقافية لاتصال العرب بالغرب تاريخيا، تتمثل في ظاهرتين:

-الحضور الفرنسي إلى القاهرة بين 1798م و 1805م.

- إصلاحات **محمد علي** الذي قام بإرسال بعثاته إلى أوربا بدءا من سنة 1826م مع **رفعت رفاعة الطهطاوي (1801م-1873م)** كإمام للبعثة[2]، حيث قام بتأليف كتابين:

- "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أو "الديوان النفيس بإيوان باريس" صدر عام 1839م.

- كتاب "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية" صدر عام 1870م.

يحيلنا الطهطاوي في كتابه "الديوان النفيس"* إلى مؤلفات **فولتير، كانط، ج.ج. روسو**[4]أما في كتابه الثاني "مناهج الألباب المصرية" يؤكّد الطهطاوي على ضرورة دراسة العلوم الحديثة، محاولة للإجابة عن سؤال: كيف يمكن للمسلم أن يتبنّى حضارة العالم الأوربي الحديث دون أن يتخلى عن دينه؟[5].

1- دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي ، ص: 136.

2- ينظر: الثابت و المتحول: صدمة الحداثة، أدونيس، لبنان- بيروت-، دار العودة، ط: 02، 1979م، ج: 03، ص: 114.

3- ينظر : إشكالية التيارات و التأثيرات الأدبية في الوطن العربي، سعيد علوش، بيروت- الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي، ط: 01، 1986م، ص: 141.

4- ينظر : الثابت و المتحول: صدمة الحداثة، أدونيس ، ص: 115.

5- ينظر : المرجع نفسه، ص: 115.

إضافة إلى جهود خير الدين التونسي (1810-1890) في مؤلّفه "أقوم المسالك في معرفة الممالك" داعيا إلى اقتباس التجربة الأوربية للإفادة منها[1]، باستعارة مصادر قوتها من علم و معرفة.

تعتبر جهود كل من الطهطاوي و التونسي الأرضية الممهّدة للتنوير الفكري[2].

يُعدّ **محمد عبده (1849-1905م)** زعيم الإصلاح الديني، حيث قاده في محاولة لإعطاء رؤية جديدة للقرآن الكريم بوصفه "كتاب هداية و إصلاح" و اعتماده العقل كأداة للتمييز بين الصحيح و غير الصحيح «إلا أنّ محمّد عبده ظلّ متأرجحا بين الإيمان و العقل، و قد جاء إصلاحه وسطا بين الموقفين»[3].

هذه أهم ملامح عصر النهضة العربية، و مما يجدر الإشارة إليه أنّ دعوة الطهطاوي لدراسة العلوم الغربية كان ضرورة* لإيقاظ الأمّة و محاولة لحاقها بركب الحضارة، كذلك دعوة محمد عبده إلى الإصلاح؛ فهي نهضة تنبع من صلب الشريعة الإسلامية مستفيدة من العلوم الحديثة وهي تدخل في **حركة الإحياء و التجديد**[4]، أي نقل علوم الغرب مع إسلامية الدعوة؛ فالمشروع التجديدي لا يقيم قطيعة مع التراث إنما يتجاوز المتخلّف منه، حبث يطلق عليها **محمد عمارة** «حركة تجديدية عقلانية إسلامية مستنيرة[5]».

1- ينظر: معالم تحديث الفكر العربي، معن زيادة ، ص: 201.

2- ينظر : البحث عن منهج في النقد الأدبي الحديث، سيد البحراوي ج.م.ع، القاهرة، دار الشرقيات، ط: 01، 1993م، ص: 50.

3- معالم تحديث الفكر العربي، معن زيادة، ص: 231.

*- يعدّ الطهطاوي من الأوائل الذين قاموا بنقل كشوفات الغرب العلمية (كروية الأرض، مركزية الشمس) و أهم ما توصّل إليه الغرب من معارف، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 70.

4- ينظر : الإسلام بين التنوير و التزوير، محمد عمارة، ج. م. ع، القاهرة، دار الشروق، ط: 02، 2002م، ص: 221.

5- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة، ص: 72-83.

من أهم مميزات النهضة العربية بروز التيار الإصلاحي ممثلا في شخص محمد عبده، لكن هذا التيار انقسم إلى قسمين نتيجة لموقف محمد عبده المتأرجح بين النقل و العقل-هذا الانشقاق هو بداية للصراع الإيديولوجي بين تيارين متناقضين – حيث انقسمت المدرسة الإصلاحية إلي : **التيار السلفي**: قاده محمد رشيد رضا (1865م-1935م)، الذي أنهى ما بدأه محمد عبده في تفسير المنار.

– **التيار التنويري**: يطلق عليه البعض "التيار التغريبي"[1]، برز أيضا مع تلامذة محمد عبده ومن أبرز ممثليه **قاسم أمين** (1863م-1908م)، الذي نادي بتحرير المرأة ،علي عبد الرزاق (1887-1966م)، سلامة موسى (1888-1958م)، وهؤلاء هم الأوائل الذين مهدوا لعصر التنوير.

– **عصر التنوير**: يمكن التأريخ لبداياته مع الثورة العرابية سنة 1919م أو مع سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م.

ظهر التيار التنويري داعيا إلى الحداثة الأوربية كحلٍّ بديل للتخلف الفكري و النظام السائد و قد عرف أصحابه بالانبهار الشديد بالحكمة الغربية و رأوا أنّ «العقل الذي صنع هذه الحكمة هو الكفيل وحده بترشيد الحياة[2]». فالسبيل إلى التطور و مواكبة الحداثة عند التنويريين «واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج و لا التواء، و هي واحدة فذّة ليس فيها تعدّد، و هي أن نسير سيرة الأوربيين، و نسلك طريقهم، لنكون أندادا، و لنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها و شرها وحلوها و مرّها، ما يحب منها و ما يكره، ما يُحمد منها و ما يُعاب»[3].

1- مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، عبد المجيد النجار، لبنان- بيروت-، دار المغرب الإسلامي، ط: 01، 1992م، ص: 191.

2- مباحث في جدلية النص و العقل و الواقع، عبد المجيد النجار، و. م. أ، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 02، 1993، ص: 33.

3- مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ج. مصر. ع، دار المعارف، (د.ط)، (د.ت)، ص: 28.

دعا أصحاب التيار التنويري إلى استقبال حداثة الغرب في محاولة لمواكبة ركب الحضارة لذلك نادوا باتباع نهج الأوربيين والسير حذوهم، وإذا كانت حركة الإصلاح قد دعت إلى مواكبة التطور الذي تشهده حضارة الغرب بنقل هذه العلوم لكن مع إحياء التراث العربي والتمسك بالشريعة الإسلامية، فإنّ التيار التنويري العربي اتجه إلى القبلة الأوربية دون الالتفات إلى الماضي و الخصوصية العربية، لقد وجدوا في الحداثة الغربية بإيجابياتها وسلبياتها وخلفياتها الملاذ الوحيد لطرق أبواب الحضارة.

الحداثيون العرب: من التنوير إلى التثوير

التنويريون الأوائل و دعوات التثوير:

إذا كان مفهوم الحداثة في الفكر الغربي مبنيا على الثورة، التمرّد، التحرر، مبنيا على المغايرة فإنّ انتقاله إلى البيئة العربية أكسبه نفس الحمولات الدلالية. فقد نادى التنويريون العرب بأفكار جديدة، تدعو إلى دينامية الفكر لا جموده، تدعو إلى تحريره، و إلى تثويره.

في سنة 1925م، صدر كتاب "الإسلام و أصول الحكم" لـــ"علي عبد الرزاق"، حيث أفصح فيه عن إعجابه الشديد بقوانين و أنظمة الغرب المستنبطة من حكمة العقل، يقول: «لاشيء يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع و السياسة كلها، و أن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له، و استكانوا إليه، و أن يبنوا قواعد ملكهم و نظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، و أمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[1].

1- الإسلام و أصول الحكم، علي عبد الرزاق، ج. م. ع، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتـــاب، (د.ط)، (د.ت)، ص: 103.

اعتبر علي عبد الرزاق الخلافة نكبة على المسلمين، مطالبا بفصل الدين عن الدولة؛ لأنّ الرسول صلى الله عليه و سلّم –كما يرى عبد الرزاق– ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك و لا حكومة، و أنّه –عليه الصلاة و السلام– لم يقم بتأسيس دولة، إنما كانت «ولايته على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم[1]»، ليخلص في كتابه إلى أنّ الإسلام عامة و القرآن خاصة رسالة روحية.

أحدث كتاب "الإسلام و أصول الحكم" ثورة كبيرة حرّكت الأزهر و الجامعات، انتهت بفصل علي عبد الرزاق من منصبه كقاضٍ شرعي، و أعقبه ردود كثيرة ما بين مؤيّد و معارض ردّ عليه «عبد الرزاق السنهوري، محمد عمارة...» [2].

ما كادت هذه الضجة تنتهي، حتى أعقبتها ثورة أخرى مع صدور كتاب "في الشعر الجاهلي" لـــ"طه حسين (1889-1973م)" الذي صدر أواخر مارس سنة 1926م، ففي طبعته الأولى تناول طه حسين علاقة الإسلام بملّة إبراهيم الحنيفية، وقصة بناء الكعبة ورفع قواعدها[3]، مطبِّقًا في كتابه منهج الشك الديكارتي.

أثار هذا الكتاب ردود فعل واسعة اتُهِم فيها طه حسين، أنّ شكّه في صحة رواية الشعر الجاهلي يتعدّاه إلى المتن القرآني، مما جعله يتراجع عن آرائه ليصدر الكتاب في طبعاته اللاحقة وقد حذفت منه الأسطر التي أثارت بلبلة و جدلا واسعا.

1- المرجع نفسه، ص: 48.

2- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح ، ص: 25.

3- ينظر : أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة ، ص: 96.

في سنة 1947م تقدّم **محمد أحمد خلف الله** بأطروحته "الفن القصصي في القرآن الكريم" تحت إشراف **أمين الخولي**، عبّر خلف الله في مقدمة رسالته عن مدى إعجابه الشديد بمناهج النقد الغربي مطبقا "المنهج الأدبي" الذي تدارسه على يد أستاذه الخولي[1].

ليخلص في رسالته إلى أنّ القرآن الكريم، يحوي ثلاثة أنواع من القصص:

أ. **القصص التاريخي**: و هي قصص حصلت حقيقةً، و موثقة في التاريخ الإنساني.
ب. **القصص التمثيلي**: و هي موجودة في القرآن على سبيل ضرب الأمثال.
ج. **القصص الأسطوري**: و هي قصص غير موجودة في التاريخ، لا أساس لها، تدخل في نطاق الخرافات والأساطير، كقصة هاروت و ماروت[2].

عندما عرضت هذه الرسالة على اللجنة العلمية، تم رفضها و حُرم المشرف من تأطير الرسائل ذات التخصص الديني، وأثارت هذه الرسالة جدلا و ردود فعل بين مؤيّد ومعارض.

إنّ هذه النماذج التي عُرضت آنفا، لا يمكن تصنيفها في إطار زمني واحد و لا إطار موضوعاتي واحد "فالإسلام و أصول الحكم" كتاب يندرج في إطار الشريعة و القانون، أما كتاب "في الشعر الجاهلي" فهو دراسة في الشعر، و الكتاب الأخير "الفن القصصي في القرآن الكريم"، هو بحث و دراسة في القصص القرآني و يفصل بين دراستي خلف الله و طه حسين ودراسة عبد الرزاق عقدين من الزمن، و ما يجمع بين هذه الدراسات، أنها تندرج ضمن التيار الحداثي التنويري، و هي بحق البدايات الأولى «[ل]معركة قراءة النصوص الدينية»[3]، و أصحابها من الأوائل الذين نادوا بإعادة قراءة النص القرآني.

التراث بعيون حداثية:

1- ينظر:الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد خلف الله، ج. م. ع، القاهرة، سينا للنشر، ط:04، 1999م، ص:38.

2- ينظر: الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد خلف الله، ص: 64.

3- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ج. م. ع، سينا للنشر، ط: 02، 1994م، ص: 62.

تبنّى الفكر التنويري العربي الحداثة الغربية استجابة للتحدي الحضاري و تلقيه لصدمة الحداثة ومنتجاتها، و قد نادى أصحاب الفكر التنويري بمفاهيم و دعوات شكّلت ثورة في الساحة الفكرية، لأنها تحمل رؤية جديدة للعالم.

اتجه السؤال نحو المرجعية المحددة **بالتراث العربي الإسلامي**؛ فهو الذي «يشكل البنية المعرفية التي يتأسّس عليها العقل العربي الإسلامي، و أصبحت داخل دائرة المساءلة و غدت مدار السجال و بؤرة الصراع الفكري[1]».والإشكالية التي تطرح ها هنا :

- ما موقف الحداثيين من التراث؟ و لماذا اتجهوا إليه في دراساتهم؟

إنّ مواقف الحداثيين اتجاه التراث «تتلوّن و تتباين بحسب الزاوية التي ينظر منها الداعي الحداثي إلى التراث[2]»، و حسب الإستراتيجية التي يتبعها .

الموقف الأول:

يرى عاطف العراقي أنّ الفكر العربي «في أمسّ الحاجة إلى التنوير الثقافي القائم على الانفتاح... التنوير القائم على تقديس العقل و الإيمان؛ لأنّ الثقافة الخالدة هي التي تحرّرت من العادات و التقاليد الرجعية، التنوير [-تكرار لفظ "التنوير" لحماسه الشديد لمشروع التنوير!-] هو المنفذ لكل التيارات الأدبية و الفكرية و لا وجود لمبرر الحساسية من الثقافات الأخرى[3]».

1- خطاب التجديد الإسلامي، رضوان جودت زيادة و آخرون، ص: 21.

2- ينظر : الحداثيون العرب: في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح ، ص: 68.

3- ثورة النقد في عالم الأدب و الفلسفة و السياسة- القسم الأول: القضايا و المشكلات من منظور الثورة النقدية- عاطف العراقي، ج. م. ع، الاسكندرية، دار الوفاء، (د.ط)، (د.ت)، ص: 49-50.

يدعو عاطف العراقي إلى ضرورة «الامتزاج و الاقتران السعيد بين الثقافة الداخلية والثقافة الوافدة، لننطلق إلى الحديث و المعاصر، بغية الانفتاح على كل تيارات الفكر الغربي»[1].

الغرض من التنوير و الانفتاح عند العراقي هو «أن نسعى بكل قوتنا إلى نشر الأفكار الأوربية»[2].

إنّ الحماس الشديد لمشروع التنوير الغربي واستقبال تباشير الثقافة الوافدة من الضفة الأخرى جعلت من العراقي يتحول إلى داعية لنشر الأفكار الأوربية وثائر على التراث ورافض له.

فأهمّ عقبة تعترض طريق "التنوير"-عند العراقي- هي« قيود الماضي و أسر التقاليد التي تكبلنا، و سبيل التحرير هو تجاوز التراث و الانطلاق إلى الحداثة[3]».

رؤية عاطف العراقي في كتابه "ثورة النقد ..." تنويرية بحتة تطالب بوصل جسور التواصل مع الفكر التنويري الغربي الحي، و تجاوز التراث العربي الرجعي الميت حسب رأيه.

- فهل الحماس الشديد لمشروع الحداثة يجعلنا نلغي تاريخنا ونصفه بالعائق والمطبّ؟

فالعراقي يرى أنّ طريق الخلاص «تتمثل في إحياء النزعة الإنسانية العقلية التنويرية لأنّ هذه النزعة تقيم الجسور بيننا و بين الدول المتقدمة فكريا... و لا يمكن أن نعيش عصر تقديس العقل عصر التنوير إلا بإزالة الحواجز و المطيات و العوائق، حتى ندكّ أرض التقليد و الرجعية دكّا بحيث نصعد إلى الفكر الحي لا الميت»[4].

1- المرجع نفسه، ص: 60.

2- المرجع نفسه، ص: 107.

3- المرجع نفسه، ص: 114.

4- ثورة النقد في عالم الادب و الفلسفة والسياسة ، عاطف العراقي ، ص: 121.

يصف العراقي التراث والماضي بأنه حاجز وعائق يسد طريق التقدم لذا فهو يختار ركوب موجة الحداثة سابحا مع تياراتها الفكرية مطالبا بدكّ أرض التقليد وإحياء النزعة الإنسانية وسيادة سلطة العقل.

يسانده في هذه الرؤية **عبد الله العروي** يقول : «من يدعو إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم بعد مرور أكثر من قرن على النهضة و عجز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار و النظريات الغربية يفوه بكلام فارغ، كلام لا معنى له إطلاقا لا يعود بشيء ملموس ومستحيل منطقيا و تاريخيا و اختياريا؛ لأنّ رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا و في جميع الميادين»[1].

يرى العروي أنّ علاقتنا بالتراث منتهية و لا مجال أمامنا إلا الحداثة الغربية بأفكارها وتياراتها و فلسفاتها، و من يرى غير ذلك فهو على ضلال، و هو لا يختلف مع محمد عزام الذي يرى أنه «لابد من التخلص من عقدة استيراد ما نأخذه من الغرب... لأنّ هذا الأخذ حق إنساني مشروع، و علينا ألا نسميه استيرادا بل تفاعلا و مشاركة»[2].

وهو ما يذهب إليه الفيلسوف الجزائري محمد عزيز الحبابي، حيث يدعو إلى «علم كلام جديد منفتح، مبني على نظريات كما يفعل الكاثوليك و يفعل البروتستانت و يواصل متسائلا: لماذا نأتي بالنظريات الأجنبية، نقول لهم: تأتي بها لأنّ هناك فراغا صادف قلبا خاليا فتمكنا... يجب ألا نتغنّى بالماضي فحسب...» [3].

1- العرب و الفكر التاريخي، عبد الله العروي، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 05، 2006م ص: 82.

2- الاتجاهات الفكرية المعاصرة: من السلفية إلى الحداثة، محمد عزام، سوريا- دمشق- منشورات وزارة الثقافة، ط: 01، 2004م.

3- محاضرات و مناقشات الملتقى الثامن الفكر الإسلامي، مجموعة مفكرين، الجزائر، منشورات وزارة التعليم الأصلي، و الشؤون الدينية، (د.ط)، 1974م، المجلد الثالث، ص: 1110.

تحوّل الماضي عند الحبابي أي التراث إلى أطلال وجب ألاّ نقف عندها، لذا فهو يدعو إلى علم كلام -لم يأخذ من علم الكلام العربي إلا الاسم- جديد، قياسا على النظريات الغربية لنواصل حركة الإصلاح اللوثرية.

هذا هو الموقف الأول للفكر الحداثي اتجاه الموروث العربي الإسلامي؛ حيث يتّسم بالاندفاع الشديد اتجاه حضارة الغرب والحماس لتبني مشروع الحداثة بكل تياراتها تحت مسميات الحق المشروع والتفاعل والمشاركة مطالبين بمدّ جسور التواصل مع الفكر الغربي بحكم أنّ علاقتنا مع التراث منتهية، وتحوّل التراث العربي عندهم من إرث ثقافي حي إلى فكر رجعي ميت.

الموقف الثاني:

هذا الاتجاه لا يقيم قطيعة مع التراث ؛حيث قام أنصار هذا الاتجاه بتوظيف التراث لكن خدمة للحداثة حيث يدعو **محمد عابد الجابري** إلى الالتفات على هذا التراث و انتزاع ما يمكن أن يكون خادما للحداثة بكل أبعادها التحررية.

يقول: «و الحق أنّ اهتمامي بالتراث، لم يكن من قبل و ليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلّع إليها، حداثة نابعة من صميم حياتنا معبرة عن مقوّمات شخصيتنا، هناك سبيلان لطلب الحداثة، سبيل يبحث عنها أينما كانت دون الانشغال بضرورة غرسها في تربته، و سبيل ينظر إلى الحداثة كنتاج تاريخي، و إلى الحداثة المعاصرة كمرحلة من مراحل تاريخ أوربا، و هذه سبيلي ... فهم الحداثة في إطار تاريخها الأوربي، و البحث في تاريخ الجهة التي يراد نقلها إليها بهدف تهيئة التربة لها، و طبعها بخصوصية هذه الجهة»[1]، يرى الجابري أن هناك تيارين للحداثة:

- تيار يتبنّى الحداثة و ينشغل بها دون التفكير في تهجينها في التربة العربية.

1- المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري، لبنان- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ط: 01، 1994م، ص: 250.

– تيار آخر– هو أحد المنظمين إليه– هدفه زرع الحداثة الأوربية في البيئة العربية انطلاقا من مساءلة التراث، بهدف إظهار تهافته و عدم تناسقه و فتح الطريق أمام الحداثة.

لقد اختار الجابري نقل التجربة الغربية واستنباتها في التربة العربية، ورغم أنّه يعترف بأن الحداثة مرحلة مهمة من مراحل التاريخ الأوربي الغربي لكنّه يدعو إلى تبنيها بهدف بعث حداثة من صميم حياتنا ومعبرة عن مقومات شخصيتنا العربية.

لا يجد الحداثي العربي حرجا في استعارة المفتاح الذي يمتلكه "الفكر –الآخر" في حالة فقدان الذات مفتاحها بغية فتح ما انغلق وتيسير ما تعسّر، كما يجد أنّه من غير اللائق اتهام القراءات التأويلية لهذا التراث على أنها إسقاطات تعسفية أو تلفيقات هجينة[1] .

سنقف عند إحدى الذوات التي فقدت مفتاحها، لرؤية قراءتها للتراث وكيفية مساءلتها له باستخدام مفاتيح" الفكر – الآخر".

رؤية أنصار هذا الموقف تتبدّى جليا في مُؤلَّف **حسن حنفي** "من العقيدة إلى الثورة" وهو مجلد من عدة أجزاء، و مشروع فكري ضخم تتجلّى فيه نظرة حسن حنفي للتراث فالعقيدة في مفهومه هي التراث، و الثورة هي التجديد –بمعناها الحداثي لا الإحيائي–.

يقوم حنفي «بإعادة قراءة للإسلام بنصوصه و أحداثه و مؤسساته من أجل إعادة البناء و التأسيس... و هو يقف موقف الفيلسوف من التراث و يتناوله تناولا نقديا يعيد من خلاله النظر ليس في المناهج و المذاهب فحسب، بل أيضا في الأصول و المؤسسات... إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الأسس و المسلمات»[2].

1– ينظر: تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، شوقي الزين، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 2002م، ص: 28.

2– نقد النص، علي حرب ،الدار البيضاء ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ط : 2 ،1995 ، ص: 28.

يكفي الاطلاع على مقدمة المشروع النظرية "التراث و التجديد"[1]، لمعرفة أهم المفاهيم الثورية التي يدعو إليها:

– يرى حسن حنفي أنّ مادة "تراث": «لابد أن تسقط من الحساب، و نستبدل بها مادة أخرى جديدة من واقعنا المعاصر[2]».

– المهمة التي نذرها في مشروعه هي: «التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، و لا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا من الخوف و الرهبة و الطاعة للسلطة، سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول[3]».

– سبب رغبته التحرّرية، هي «سيطرة اللغة التقليدية القديمة على علوم التراث و هذا يعود إلى سيطرة المصطلحات الدينية (الله، الرسول، الجنة، النار، الثواب، العقاب...) لأنّها تتجاوز الحس و المشاهدة و تشير إلى مقولات غير إنسانية[4]».

– نشأ التراث من مركز واحد (القرآن و السنة) ما أدّى إلى تقديسهما، و هو ما يرفضه[5]؛ فهو يهدف إلى نزع صفة القداسة عن القرآن و السنة.

– «الانتقال من التمركز حول الله، إلى التمركز حول الإنسان»[6].

– حذف المصطلحات الدينية و استبدالها بمصطلحات حداثية، حيث يذهب إلى أنّ لفظ الله– عز وجل– يحتوي –حسبه– على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره معنًا مطلق يراد التعبير به بلفظ محدود، و هو تعبير أدبي أكثر منه وصف للواقع، و تعبير إنشائي أكثر منه وصف خبري، فهو تارة صرخات تعبر عن الألم و تارة صرخات تعبر عن الفرح.

1– التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، لبنان– بيروت–، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط: 05، 2002م.

2– التراث و التجديد، حسن حنفي ، ص: 173.

3– نقد النص، علي حرب، ص: 28.

4– المرجع السابق، ص: 109–110.

5– ينظر: التراث و التجديد، حسن حنفي، ص: 154.

6– المرجع نفسه، ص: 22.

– مفهوم الله عنده: الأرض، الخبز، الحرية، العدل، القوة...، و مسايرة للتطوّر الحضاري لابد أن يتغيّر اللفظ من الله إلى الإنسان الكامل، لأنّ صفات الله: العلم، القدرة، الحياة، كلها صفات الإنسان الكامل. أما أسماء الله الحسنى فهي آمال الإنسان و غاياته التي يصبو إليها، يخلص في الأخير إلى أنّ الإنسان الكامل أكثر تعبيرا من الله[1].

يسعى مشروع حسن حنفي إلى إعادة بناء العلوم، أن يوضع كل شيء موضع تساؤل أي الانتقال إلى المسلمات، فمن أين يبدأ؟

«إنّ الوحي هو نقطة البداية و مهمة التراث و التجديد: تحويل الوحي إلى إيديولوجية وارتباط الإيديولوجية بالواقع[2]».

– إجمالا مشروع حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" مشروع تثويري تنويري، يسعى إلى زعزعة المفاهيم الراسخة، و رؤيته و إن كانت تنطلق من التراث، لكن ليس بغرض إحيائه إنما بغية نسفه.

هذا المشروع تطغى عليه إيديولوجية* الكاتب؛ فهو يريد استبدال لفظ التراث بمادة معاصرة والتحرّر من سلطة الماضي بغية سيادة العقل، لكن خطورة رؤيته تتمثل في رغبته التحررية من سلطة المصطلحات الدينية (الثواب، العقاب، الجنة، النار) ليدعو إلى استبدال مصطلح ولفظ الجلالة "الله عز وجلّ" بمصطلح "الإنسان الكامل"، داعيا إلى اعتبار أسماء الله الحسنى آمالا للإنسان وغاياته، وانتقال التمركز من الله إلى الإنسان؛ فالدعوة إلى حذف المصطلحات الدينية وحذف لفظ الله وتحويل الوحي إلى إيديولوجية كلها أفكار مشبّعة بالفلسفة الغربية ومتأثرة

1- ينظر: المرجع نفسه، ص: 112-113، ينظر أيضا: 121-122-123-124.

2- المرجع نفسه، ص: 151-152-175.

*- الإيديولوجية: مصطلح لاتيني الأصل استخدمه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي **دي تراسي** مطلع القرن التاسع عشر بمعنى "علم الأفكار" بصفته مقابلا للمحسوس، عرّفها بعض الباحثين بأنها ما يذهب إليه الدين في شؤون الحياة والوجود والكون والإنسان، تطوّر مفهوم المصطلح على أيدي علماء الاجتماع إلاّ أنّه يمكن تعريف الإيديولوجية على أساس أنّها : نتاج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد، مما يحدد **موقفا فكريا معينا لمعتنق هذا النسق**، ينظر: : الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب و الأحزاب المعاصرة، مانع بن حمّاد الجهني، ص: 980.

بالنزعة الإنسانية، التي تؤمن بالعقل وتحرر الذات وسيادة الفرد، وهي أفكار خطيرة تهدّد كيان منظومة الفكر الإسلامي.

بعرض هذه النماذج نخلُص- على لسان أحد التنويريين- إلى أنّ المنهجية التي يتبعها الحداثيون هي: «التموضع على أرضية الأصوليين نفسها... بتفكيك مقولاتهم المتحجّرة بشكل علمي و تاريخي دقيق سعيًا لطريق التحرير للوصول في نهاية المطاف إلى التأويل العقلاني للدين اقتداءً بفلاسفة التنوير في أوربا عندما دخلوا في صراع مع الأصوليين المسيحيين و تصورهم الغيبي اللاعقلاني القائم على الخرافات و المعجزات بشكل أساسي»[1].

هذه هي أهم مواقف الحداثيين اتجاه التراث و كلها تصبّ في مجرى واحد فإذا كان الاتجاه الأول يدعو للقطيعة مع التراث، و الثاني توظيف التراث على أسس تنويرية غربية فهذا لهدف واحد: نجاح مشروع الحداثة و التنوير و مدّ جسور التواصل مع ثقافة الغرب، فقد رأوا فيه القدوة و الحل لانفتاح الفكر العربي.

لكن أهم ما يُؤخذ على رؤية الحداثيين هي الاندفاع الشديد صوب الفلسفات الغربية والحماس الشديد لنقل الأفكار الغربية وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي دون مراعاة لخصوصية الثقافة واختلاف الحضارة.

هذه المشاريع التنويرية – إضافة إلى مشاريع أخرى- في إعادة قراءتها للتراث العربي الإسلامي، هي مشاريع **على ضفاف النص الديني**، و هي وإن لم تتعرض للنص الديني بالتصريح فقد تعرضت له بالتعريض، و هي خطوة أولى تلتها خطوات أهم في اتجاه إعادة قراءة النص الديني.

معركة قراءة النصوص الدينية:

1- الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ هاشم صالح، لبنان- بيروت- دار الساقي، ط: 01، 2007م، ص: 45.

قامت المشاريع التنويرية بثورة فكرية مطالبة بالدعوى إلى التغيير الذي يبدأ من مساءلة التراث و إعادة قراءته، لكن هذا التراث نفسه مؤسّس و مبني على المرجع الأول و الأساس في تشكيل العقل العربي و هو النص القرآني، لذا فإنّ رواد الفكر التنويري دعوا إلى الانطلاق من القرآن نفسه، يقول **الطّيب تيزيني**: «مشروع النهضة العربية يرتبط بالتنوير... و هذا بالتعامل مع النص الديني... كنص مُحفّز للمشروع النهضوي التنويري»[1].

كما يدعو **محمد أركون**- وهو من أبرز الحداثيين العرب- إلى إعادة قراءة النصوص الدينية وهذا «بفسح المجال لصوت جديد ووسائل أحدث بغية تحرير أفقنا الفكري من شيخوخة الفرضيات اللاهوتية[2]».

النص القرآني من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاءً لها، فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي وكل قراءة له هي اكتشاف جديد لأنّها تستكشف بُعدًا مجهولا من أبعاد النص، أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية[3].

فلماذا **قراءة** النصوص الدينية وليس **تفسير** النصوص الدينية؟

يُبحر **علي حرب** في أعماق مفهوم " القراءة" ويوغل في سبر خفاياه، فالقراءة عنده نشاط فكري لغوي مولّد للتباين منتج للاختلاف...إذ لا تتطابق في الأصل بين القارئ والمقروء...وكل قراءة في نص ما هي حَرْف لألفاظه وإزاحة لمعانيه[4]

1- بيان في النهضة و التنوير، الطيب تيزيني، دار الفارابي، لبنان- بيروت- ط: 01، 2005م، ص: 103-104.

2- Mohamed Arkoun, Préface de la traduction" coran" traduit de l'arabe: kasimirski- ed: Flammarion, paris, 1974, p: 24.

3- ينظر: نقد الحقيقة، علي حرب، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 01999م، ص: 07.

4- نقد الحقيقة، علي حرب، ص:09،07.

إذا كان مصطلح التفسير يحيلنا مباشرة إلى التفاسير* القديمة، فإنّ مصطلح قراءة يشير إلى مصادر منهجية معاصرة هي مناهج النقد الأدبي و اللسانيات الحديثة.

هذه المناهج والنظريات هي القاعدة التي انطلق منها الحداثيون في تطبيقاتهم على النص القرآني، متجاوزين آليات التفسير التقليدية، و التطبيق الفعلي لهذه النظريات بوادره كانت مع أربعينيات القرن المنصرم مع مدرسة الأمناء "أمين الخولي، محمد أحمد خلف الله...".

أسباب انتشار القراءة الحداثية :

شهد النصف الثاني من القرن العشرين انتشارا واسعا لهذه القراءات، لأسباب عدة أهمها:

- هزيمة المشروعات العلمانية التحديثية في المنطقة مع هزيمة التجربة الناصرية قوميا واقتصاديا (الوحدة العربية).
- هزيمة 1967، و ما تبعها من تداعيات على الساحة العربية؟.
- صعود التيار الإسلامي و هيمنته أفقيا على مفاصل المجتمع و ظهوره منقذا بديلا[1].

*-مصطلح تفسير ارتبط في العصر الحديث بما يسمى ظاهرة (التفسير العصري)، و يجدر بنا أن نفرق بينه و بين القراءة الحداثية، هذا التفسير ولد بتأثير من نتائج المعرفة الغربية، لكن دون الاستفادة من المسألة المنهجية، و يدخل في نطاق هذه التفاسير، تفسير المنار لـ محمد عبده، تفسير الجواهر لـ: طنطاوي جوهري، كتاب الهداية و العرفان في تفسير القرآن بالقرآن لـ: أبو زيد الدمنهوري، ثم كتاب: القرآن محاولة لفهم عصري لـ: إبراهيم محمود، من أهم خصائصه:

- التفسير العصري لا يخرج عن نطاق التفاسير الأصولية ذات المرجعية الإسلامية لأنّ آلياته موصولة بمناهج التفسير التقليدية، لكن الاختلاف في تصوّر و رؤية المفسّر و رغبته في مسايرة العصر.

التأويل المعاصر لا يتم إلا في الآيات المتعلقة بالإشكالات الفكرية المعاصرة أو التي يشتبه بها في استنطاق الاكتشافات الحديثة و نظرا لاحتكام التفسير في هذه المرحلة إلى المناهج التقليدية في التفسير، ظل مصطلح التفسير مهيمنا، و هذا ما يجعل البون شاسعا بين التفسير العصري، و القراءة الحداثية التي يُركَّز عليها في طيات هذا البحث. أنظر: خطاب التجديد الإسلامي، عبد الرحمن الحاج و آخرون، ص: 270-271.

1- ينظر: الحداثيون العرب و القرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، ص: 57-58-59. و للاطلاع أكثر على تفاصيل الظروف التاريخية و السياسية التي صاحبت تصاعد القراءة الحداثية، الرجوع إلى الفصل الثاني من نفس الكتاب: الإطار التاريخي للتفسير الحداثي، ص: 19-67.

أدّى نمو التمسألة الدين، فقد تبيّن لأنصاره أنّ المعتقدات الدينية هي أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العريار الديني و صعوده إلى تقلّص دور التيار الحداثي، مما اضطرّ هذا الأخير إلى إعادة النظر في بي[1]، لذا وجب على التيار الحداثي أن «يقدّم الفهم الصحيح للدين»[2]، لأنّ التيار الديني-حسب رأيهم- «لم يفهم روح الإسلام و لم يفهم معنى التطوّر الإنساني[3]»، و ما من سبيل إلاّ الحداثة لتصنع الفكر العربي من جديد[4].

اتجه التيار التنويري إلى دراسة و تفسير و تحليل ظاهرة الإحياء الإسلامي التي برزت في الربع الأخير من القرن الماضي واتجهت كتاباتهم النقدية إلى تفكيك بنية الخطاب الإسلامي بشقّيه التراثي و المعاصر انطلاقا من المرجعية الأصل و هي النص القرآني.

الحداثيون العرب والنص القرآني :

يمكن اعتبار البداية الحقيقية لهذه القراءات سنة 1979م، مع أبو القاسم حاج حمد في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية"، اعتمد الحاج حمَد في مؤلَّفه على مزيج من المقولات اللسانية والفلسفية، و أثارت أطروحته نقدا واسعا في تضمنها «لرؤية ابستمولوجية تؤسّس للتعامل مع المعرفة الغربية ومنهجياتها، بحكم انتمائه إلى عصر التكنولوجيا المتطورة و الثورة المعلوماتية عصر العالمية الثانية[5]، و تجاوزه للمنهجية التقليدية التي أصبحت تنتمي إلى العالمية الأولى[6]».

1- ينظر: المرجع نفسه، ص: 67.

2- المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربي، لبنان-بيروت- ط: 01، 1994م، ص: 366.

3- المرجع نفسه، ص: 337.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص: 229.

5- ينظر: العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم الحاج حمد، دار ابن حزم لبنان- بيروت- ط: 02، 1996م، ج: 02، ص: 487.

6- خطاب التجديد الإسلامي، عبد الرحمن الحاج و آخرون، هامش ص: 54.

وفي بداية الثمانينات بدأ مشروع محمد أركون، في قراءة النص القرآني مع كتاب (قراءات في القرآن)[1]، سنة 1982م لتتواصل مؤلفاته في مشروع متكامل.

و يعتبر أركون أكثر من توسع في استخدام المناهج الحديثة، و قراءته للقرآن هي مزيج للعديد من المناهج (الألسنية، التاريخية، الأنثروبولوجية، التفكيكية...) ، فرغم أنّ علماء الأصول قد تدارسوا القرآن والحديث «لكن يبقى كم هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة [2]».

فقد اشتغل أركون على النص القرآني والتراث العربي الإسلامي بتطبيقه لكمٍّ هائل من الآليات و المنهجيات الحديثة من ألسنيات وسيمياء وأركيولوجيا وتفكيك و أنثروبولوجيا، ويعلّق الناقد **علي حرب** على استخدامات أركون للمناهج الغربية فيقول:« لا يتوقف أركون عن حشد أكبر عدد ممكن من المفهومات والأدوات والإحالة إلى أهم أعلام الفكر المعاصر ومراجعه... إنّه يعتد بعدته العلمية الحديثة في مواجهة غيره أو خصومه من دارسي التراث... ولكن ما يعتّد به أركون وما يعتبره ميزة قراءته أو مصدر مشروعيتها قد يكون هو الشيء الذي يُؤخَذ عليه، ذلك أنّ قارئ أركون يكاد لا يتبين خطابه المستقل الذي يتميز به بين الخطابات الأخرى لكثرة اللغات التي يتحدث بها والمناهج التي يستخدمها والأعلام الذين يتقمصهم [3]».

إنّ أهم الإشكالات التي تطرحها النظريات المعاصرة في واقع الثقافة العربية الراهن هو غياب الإبداع والابتكار مقابل حضور التقليد والمحاكاة، فهذه المناهج والآليات التي أبدع الحداثيون العرب في ترجمتها وشرحها في مؤلفاتهم النقدية أصبحت هي البديل لدراسة ومساءلة النص

1- Lectures du coran, mohamed arkoun, maisonneure et larose (France: paris, 1980).
ترجم هذا الكتاب إلى العربية الشارح و المعلق لأغلب كتب و مؤلفات أركون و هو هاشم صالح و ترجم هذا الكتاب، إلى: الفكر الإسلامي (نقد و اجتهاد)د.ط، د.ت.

2- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي)، بيروت، ط: 02، 1996، ص: 22.

3- نقد النص، علي حرب، ص: 62.

القرآني من قبل عديد المفكرين العرب التي يضاف إليها مجهودات نصر حامد أبي زيد في عديد مؤلفاته، ولعل أشهرها كتاب (مفهوم النص) [1] سنة 1990م، و في نفس العام صدر كتاب ومؤلف محمد شحرور (الكتاب و القرآن) [2] الذي أثار ضجة واسعة.

قائمة الحداثيين تضم كثيرا من الأسماء، و أبرز ممثلي تيار القراءة الحداثية:

- عبد المجيد الشرفي في كتابه : في قراءة النص الديني[3].
- محمد عابد الجابري في كتابه: مدخل إلى فهم القرآن الكريم[4].
- الطيب تيزيني في كتابه: النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة[5].
- تركي علي الربيعو في مؤلفه: العنف و المقدس و الجنس في الميثولوجيا الإسلامية[6].
- رشيد الخيون في مؤلفه: جدل التنزيل[7].
- صادق جلال العظم في كتابه: نقد الفكر الديني[8].
- سيد محمود القمني في كتابه: الأسطورة و التراث[9].

في قراءتنا الأولى لعناوين هذه الكتب، نجد أنّ الخاصية الجامعة لهذه المؤلفات على اختلاف مؤلفيها اختيار مصطلحات، مثل: قراءة معاصرة، فهم ومفهوم النص، إشكالية البنية والقراءة، جدل التنزيل، نقد الفكر الديني، قراءة النص الديني...

1- مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي (المغرب: الدار البيضاء/ لبنان، بيروت، ط: 06، 2005).

2- الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة ،محمد شحرور ، دمشق ،الأهالي للطباعة والنشر ، ط:1 ،1994 .

3- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي و آخرون، الدار التونسية للنشر (تونس، ط: 02، 1990م.

4- مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان، بيروت، ط: 01، 2006، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن).

5- النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع (سوريا: دمشق، د.ط، 1997م).

6- العنف و المقدس و الجنس في الميثولوجيا الإسلامية، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي (المغرب: الدار البيضاء/ لبنان، بيروت، ط: 02، 1995م).

7- جدل التنزيل، رشيد الخيون، منشورات الجمل (ألمانيا: كولونيا، د.ط، 2000م).

8- نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد (لبنان: بيروت، ط: 01، 1990م).

9- الأسطورة و التراث، سيد محمود القمني، سينا للنشر (جمهورية مصر العربية، القاهرة، ، ط: 02، 1993م).

أي أنّ المحاور الأساسية التي ركّز عليها الحداثيون هي قراءة ونقد النص الديني بفهم عصري وبما أنّ «النقد هو اتخاذ موقف فلسفي أو موقف ينتهض على خلفية فلسفية أو خلفية إيديولوجية من كتابة ما[1]»، لم يعد الغرض من قراءة النص القرآني تحصيل اعتقاد ديني بغية بسط دلالات شرعية تعزّز الجانب الإيماني وتبرز لفتاته الإعجازية لكن المهم في نقد النص القرآني «كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله...تستوي كل النصوص ويمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي»؛ فأهم خصائص القراءة الحداثية مساواة النص القرآني ببقية النصوص الإنسانية بحكم أنّ الجامع بينها هو أنّها نصوص لغوية.

هذا الفهم الحداثي لا يرتكز أو يرجع لقراءات المفسرين من اللغويين العرب المتقدمين إنما يستمد قراءاته من الفكر الغربي.

اعتبر الحداثيون العرب أن اللغويين القدامى وقفوا عند حدود المستوى الأولي لدلالة النص حيث أنهم لم يتجاوزوا في دراستهم للنص القرآني حدود الجملة، بحكم أن استخدام آليات النحو والصرف والبلاغة، والانطلاق من معاجم اللغة سيجعل اللغة تنمو خطيا مما لا يسمح بوجود تأويل و قراءة حقيقية للنص؛ لذا اتجهوا إلى المستوى الثاني للدلالة، هذا المستوى الذي ينظر للنص على أنه فضاء متعدد الأبعاد؛ حيث المعنى الكلي للجملة لا يساوي مجموع مفرداتها والمعنى الكلي للنص لا يساوي مجموع جمله ، وعلى هذا المستوى تكون القراءة و التأويل[2] .

هكذا لم يقف الحداثيون عند الآليات اللغوية المستعملة في التراث اللغوي العربي متجاوزينها إلى الآليات اللغوية الغربية بتبني مناهجها ونظرياتها كحل بديل وتطبيقها على النص القرآني.

تتلخص خصائص الحداثة في نسختها العربية في عناصر أهمها:

1- نظرية القراءة، عبد الملك مرتاض، الجزائر، وهران، (دار الغرب، د.ط، د.ت)، ص: 38.

2- خطاب التجديد الإسلامي، الحاج عبد الرحمن، ص: 274.

1. مفهوم الحداثة في الفكر العربي لا يخرج عن معناه الأصلي عند الغـــرب، القـــائم علـــى المغايرة والتمرد على التقاليد.
2. بروز دعوات تثويرية في بداية القرن العشرين، نادى أصحابها بإعادة قراءة النص القرآني .
3. تباين مواقف الحداثيين اتجاه التراث بين موقف يدعو للقطيعة معه، وموقف آثر الرجـــوع إليه لتدارسه.
4. رجوع الحداثيين العرب للنص القرآني بغية إنجاح مشروع التنوير وتقديم فهم جديد للفكر العربي.
5. تتميز القراءة الحداثية بصبغة انتقادية فهي لا تسعى إلى تحصيل اعتقاد[1].

1- روح الحداثة، طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 2006م، ص: 174.

الفصل الثاني
المادية التاريخية و قراءة النص القرآني

- مـ
  فهوم المادية التاريخية
- أسس المادية التاريخية
- أهم انجازات المنهج المادي التاريخي
- مقارنة بين منهجين و موازنة بين قارئين

-سورة العلق أنموذجا –

توطئة:

يتعرّض الجيلالي مفتاح في الفصل الرابع من كتابه "الحداثيون العرب و النص القرآني" إلى الحديث عن أهم المناهج التي طبقها الحداثيون العرب، من خلال «وصف هذه المناهج وفق تصورات الحداثي العربي لها سواء توافقت مع أصولها الغربية أم لم تتوافق، باعتبار أن العبرة بالفرع لا بالأصل، كما يقدمها الحداثي العربي، لا كما هي عند أصحابها»[1]، غير أنّ هذا الفصل سيتعرض لدراسة المناهج انطلاقا من الأصل لا الفرع، أي تحديد مفاهيم هذه المناهج من خلال تعريفات المنظرين الأصليين لها: لأنّ إعطاء وصف و شرح لهذه المناهج من خلال المنظومة المعرفية المستقاة منها يجعل الدارس على وعي تام بالحيّز النظري الذي يؤصّل و يحدّد أسسها.

لأنّ من غايات هذا البحث دراسة هذه المناهج انطلاقا من أصولها المعرفية لمعرفة الأسس التي قامت عليها كنظريات ظهرت في الغرب، و تطبيقاتها على النص القرآني من قبل الباحثين الحداثيين العرب ، وهي أهم إشكاليات البحث المطروحة للمناقشة.

منهج المادية التاريخية matérialisme historique

مفهوم المادية التاريخية(الماركسية):

هي« مفهوم مادي للتاريخ البشري، ومحاولة لتفسيره انطلاقا من قوانين المادية الجدلية، المادة عندهم تسبق الوعي، ولا يمكن للوعي أن يسبق المادة[2]».

المادية التاريخية مفهوم ابتكره فريدريك أنجلز (f.engles)(1820-1895م) للدلالة على مذهب كارل ماركس (karl marx)(1818-1883م) القائل إنّ الوقائع الاقتصادية هي القاعدة والعلّة المحددة لكل الظواهر التاريخية والاجتماعية، و اعتبار البنية الاقتصادية للمجتمع هي الركيزة الفعلية التي تنهض عليها البنية الفوقية الحقوقية و السياسية، و التي تقابلها صور محددة من الوعي الاجتماعي ... فطريقة إنتاج المادية تشترط مجمل مسارات الحياة كلها الاجتماعية و السياسية والروحية.

المادية التاريخية أو النقد الماركسي هو في البدء نظرية في الاقتصاد السياسي وضعها كارل ماركس، بمشاركة فريدريك أنجلز منتصف القرن التاسع عشر، مضمونها أنّ أفراد المجتمع يدخلون في

1 -الحداثيون العرب و النص القرآني، الجيلالي مفتاح، ص: 115.

2 - ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج: 02، ص: 768.

علاقات إنتاجية حيث يتحكّم نمط الإنتاج في الحياة المادية ... الحياة الاجتماعية و الحياة السياسية والفكرية[1].

يقدّم ستالين –و هو أحد زعمائها– تعريفا لها فيقول: «المادية الجدلية هي فلسفة الحزب الماركسي اللنيني، و سمّيت بالمادية الجدلية، لأنّها تعتمد في دراستها للظواهر الطبيعية و فهمها على المنهج الجدلي (Dialectique)، في حين أنها تعتمد في تصورها لهذه الظواهر و تفسيرها على المادية (Matérialisme)، و تعدّ المادية التاريخية، امتدادا لمبادئ المادية الجدلية، و تطبيقا لها على ظواهر الحياة الاجتماعية للمجتمع و تاريخه»[2].

هذه النظرية تعتبر أنّ «البنية الاقتصادية للمجتمع تشكل في كل لحظة الأساس الواقعي الذي ينبغي به تفسير البنية الفوقية للمؤسسات الحقوقية و السياسية في آخر المطاف و كذلك تفسير التصورات الدينية و الفلسفية و ما سواها، في كل حقبة تاريخية»[3].

انتقلت المادية التاريخية من نظرية في الاقتصاد إلى نظرية فلسفية تُطبَّق على النصوص الفلسفية، الأدبية و حتى الدينية، و بها تُفسَّر الظواهر.

تقوم الماركسية بتفسير ظواهر الحياة الاجتماعية و السياسية و الفكرية انطلاقا من تصور مادي بحت باعتماد المنهج الجدلي التاريخي.

الحداثيون العرب و الماركسية:

يعتبر تصاعد و بروز التيار الديني في الساحة الفكرية أحد أهم الأسباب المساعدة على بروز وانتشار التيار الحداثي.

الحداثيون العرب بالحس الثوري السائد في خطابهم الرامي إلى إحداث التغيير و التجديد للإطاحة بصرح التيار الإسلامي، رأوا في المنهج الماركسي، المادي، التاريخي، الحل الأمثل و «الإيديولوجية المحرّكة للصراع الاجتماعي في الوطن العربي»[4]، لقد رأى فيها بعض الحداثيين العقيدة القادرة على تغيير أوضاع

---

1 – ينظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ميجان الرويلي، ص: 323.

2 – نقلا عن: James thrower, Marxist-Leninist: scientific atheism and the study of religion, p 124. الحداثيون العرب و النص القرآني، الجيلالي مفتاح، ص: 140.

3 – موسوعة لالاند، أندري لالاند، هامش ص:768.

4 – وجهة نظر– نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر–محمد عابد الجابري ، (المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، لبنان– بيروت)، ط: 01، 1992م، ص: 156.

العرب للأحسن، فهي «العقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقية، في هذا المجتمع أكثر من غيرهـــا، العقيدة التي يمكن أن تتحوّل فيه إلى فعل تاريخي ... ليس هناك بَعدُ في هذا ما ينافس الماركسية»[1].

يميل الكثير من الحداثيين إلى اعتبار المادية التاريخية المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث ضـــمن حركيته التاريخية[2]، يقول حسين مروة: «إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر علـــى كشـــف تلـــك العلاقات و رؤية التراث في حركيته التاريخية»[3]، 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 الســـلفي المثـــالي الغـــيبي القدري[4].

دافع عن هذه النظرية كثير من الدارسين التنويريين فقد رأوا فيها النظرية المعبرة عن إيديولوجيـــة الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم[5].

مهمة رواد التيار الحداثي تنويرية ثورية، تهدف إلى إحداث التغيير و التجديد للإطاحـــة بالتيـــار الديني واستيعاب التراث، و تحقيق هذه المهمة يكون بتطبيق المنهج المادي التاريخي بغية قراءة التراث ضمن حركيته التاريخية.

في هذا المضمار جاء اختيار أحد الحداثيين الذين تبنَّوا المنهج الماركسي (المادي التاريخي) و هـــو نصر حامد أبو زيد*، و هو إذ لم يعلن أو يصرح باستخدامه، فهو واضح بيّن في طيّات دراساته وأسلوب تحليله و قراءته للنص القرآني.

---

1 – المرجع نفسه، ص: 159.

2 – ينظر: الحداثيون العرب و القرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، ص: 137.

3 – النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة، بيروت، دار الفارابي ،ط :5، 1985، ج1، ص: 06.

4 – ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص: 26–29.

5 – ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص: 31–39.

* – نصر حامد أبوزيد: باحث و ناقد مصري، من مواليد طنطا سنة 1943م، حاصل على دكتوراه من قسم اللغة العربية و آدابها جامعة القاهرة سنة 1972م، عين أستاذا في نفس الجامعة سنة 1975م، و من سنة 1985م حتى سنة 1989م، عين بجامعة أوساكا اليابانية أستاذا زائرا.

بعد صدور مؤلفه الشهير مفهوم النص سنة 1990م، لقي ردودا واسعة، أحدثت ضجة وصل صداها إلى المحاكم ليـــتهم بـــالردة، وتصدر ضده أحكاما منها التفريق بينه و بين زوجه، انتقل إلى هولندا للتدريس بجامعة ليدن.

أهم مؤلفاته: مفهوم النص، نقد الخطاب الديني، الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية، فلسفة التأويل، إشكاليات القـــراءة وآليات التأويل، التفكير في زمن التكفير... و غيرها من المؤلفات، وافته المنية في الخامس جويلية سنة 2010م.

التفسير الماركسي لنزول الوحي (نصر حامد أبو زيد أنموذجا):

تعتبر أعمال نصر حامد أبوزيد مشروعا متكاملا، يهدف من خلاله إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي، و بالاطلاع على كتابيه مفهوم النص و نقد الخطاب الديني فالسبيل لفهم نظرة أبي زيد للإسلام و قراءاته للقرآن هي «النظرية الماركسية، فهي المفتاح المادي لعلاقة الفكر بالواقع»[1].

يتطرّق أبو زيد إلى الظروف التي سبقت نزول الوحي، مصنفا العلاقات التي تحكم المجتمع الذي جاءه الوحي «إلى علاقات رأسية و أخرى أفقية؛ العلاقات الرأسية هي علاقات طبقية (أعلى/أدنى) و هي تسود القبيلة الواحدة، أما العلاقات الأفقية فتكون بين القبائل و هي علاقات قامت على الصراع على موارد الثورة و أدوات الإنتاج (الماء، الكلأ...) [2]»،ينطلق أبوزيد من الأساس الواقعي مُقسِّمًا بنية المجتمع إلى بنية فوقية و هي النمط السائد المسيطر و بنية تحتية و هي نمط القيم النقيض، و هذين النمطين ليسا إلا تعبيرا عن قوى اجتماعية و صراعات اقتصادية[3].

تعتمد قراءة أبي زيد في تحليله للظروف التي سبقت نزول الوحي على تحليل البنية الاقتصادية باعتبارها المُشكِّلة للأساس الواقعي للمجتمع.

ينتقل من ثمة إلى شرح علاقة الرسول صلى الله عليه و سلّم بالمجتمع القرشي انطلاقا من الواقع، يقول: «لقد كان محمد المستقبل الأول للنص و مُبلغه جزءًا من الواقع و المجتمع، كان ابن المجتمع و نتاجه و محمد حتى في انعزاله في غار حراء لم يكن انعزالا عن حركة الناس في الواقع إنما كان طقْسًا يمارسه آخرون، و هم الأحناف "ورقة بن نوفل، عبد الله بن جحش، عثمان بن الحويري، زيد بن عمرو بن النفيل"»[4].

كما يذهب إلى أنّ تبنِّي الأحناف للحنفية فيه سعيٌ للبحث عن "إيديولوجية" للتغيير، هذا البحث لا يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية و هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية و الاجتماعية البحث عن دين إبراهيم بحث عن "هوية" خاصة للعرب و هي هوية تهددها مخاطر عدة أهمها الخطر الاقتصادي

1 – التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة: دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 02، 2002م، ص: 37.
2 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 132.
3 – ينظر: مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 60.
4 – المرجع نفسه، ص،ص: 59،60.

النابع من ضيق الموارد الاقتصادية بسبب صراعات القبائل و تناحرها و هي حروب ذات جذور اقتصادية[1].

يرى أبوزيد أنّ تبني الأحناف لدين إبراهيم هو حفاظ على وسائل الإنتاج و على الموارد الاقتصادية، لأنّ هذا الدين-كما يرى أبوزيد- حقق للعرب هويتهم و أعاد تنظيم حياتهم على أسس جديدة، مقررّا أن الإسلام جاء ليحقق هذه الأهداف[2]، يقول: «ليس من قبيل التأويل الإيديولوجي أن الإسلام بهذه المثابة –و من حيث هو دين يرد نفسه للحنفية- كان تجاوبا مع الواقع و هي الحاجة التي عبّر عنها الأحناف، وكان محمد واحدا منهم، تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسانا لا يمثّل ذاتا مستقلّة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع و أحلام المستقبل»[3].

الإسلام كما هو واضح من كلام أبي زيد ليس دينا من عند الله، بل هو نتيجة حتمية لتراكمات الواقع و معاناة العرب الداخلية والخارجية، فعبارة أبي زيد الأخيرة تبيّن و بوضوح نزعته الماركسية؛ فهي تتضمن ألفاظا ومصطلحات تحيل مباشرة إلى التيار اليساري، فهو يبدأ من الواقع في تحليله لظروف نشأة الدين، وينتهي إلى أن الإسلام جاء تجاوبا مع الواقع، نفس الشيء في حديثه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو يركز على نقطة واحدة و هي اعتبار الرسول صلى الله عليه و سلّم ذاتا لا تنفصل عن المجتمع بل تذوب فيه، فهو ابن المجتمع و إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية.

استند أبوزيد إلى البعدين الاقتصادي و الاجتماعي كمدخل لتحليل و تفسير الظروف التي سبقت نزول الوحي، و استعماله لمصطلحات مثل: (البني الاقتصادية، البني الفوقية و التحتية وسائل الإنتاج...)، تبيّن نزعته الماركسية بدليل أن الدين تحوّل إلى إيديولوجية و العقيدة تحوّلت إلى هوية.

أسس الماركسية:

يرى شكري عياد أنّ الماركسية مذهب شامل تجمعه أوصاف ثلاثة فهو: مادي، جدلي، تاريخي[4]، الماركسية تقوم على هذه الأسس الثلاثة، تقف هذه الدراسة عند تحديد ماهية هذه المفاهيم وكيفية توظيفها من قبل نصر حامد أبوزيد.

---

1 – ينظر: مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 63.

2 – ينظر: المرجع نفسه، ص: 65.

3 – الحداثيون العرب و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح، ص: 81.

4 – ينظر: المذاهب الأدبية عند العرب و الغربيين، شكري عياد، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1993م، ص: 22.

1. المادية Matérialisme:

مذهب «يرد كل شيء إلى المادة، فهي أصل و مبدأ أول، به دون غيره تفسّر الموجودات[1] » ،هذا المذهب الفكري يعتقد بمادية العالم و واقعيته و أنّه علة نفسه، أي أنّ المادة هي الحقيقة النهائية والسبب الأوّل للظواهر الكونية، و أنّ كل ما لا يخضع لقوانين المادة و لا يقع في إطار الزمان والمكان والتجربة الحسّية مجرد وهم[2]، في هذه النظرية كلّ شيء نتاج المادة حتى الوعي و الفكر هما نتاجا المادة وتابعان لها، العالم المادي هو الوجود الوحيد و الحقيقة الثابتة[3].

يقول أبو زيد: «إنّ القرآن يصف نفسه بأنّه رسالة، و الرسالة تمثّل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، و لما 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، و ينتظم المستقبل الأول للنص و هو الرسول و الثقافة التي تتجسّد في اللغة، و بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة و الواقع بدءا بالحقائق الإمبريقية، و من تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»[4].

يبدأ أبوزيد اقترابه من النص القرآني بقلبه على رأسه، على خلاف التحليل و الفهم السائدين فأبوزيد لا يبدأ من قائل النصوص –الله تعالى– كنقطة انطلاق في فهم النص ... إنّما نقطة الانطلاق ومحور الاهتمام في فهم النص هي الواقع المادي؛ فهمه النص لا يكون إلا بالحقائق الإمبريقية أي الحقائق المادية الحسية التجريبية في الواقع.

---

1 – المعجم الفلسفي، محمود الخضيري وآخرون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، د.ط، 1983م، ص: 164.

2 – ينظر: آية الله مرتضى المطهري، الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي الشخيري، منظمة الإعلام الإسلامي (إيران – طهران–ط: 03، 1985م، ص: 16–17). نقلا عن الحداثيين العرب و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح، ص، 141.

3 – ينظر: الفلاسفة و الفكر الإسلامي، محمد أبوحمدان، دار الكتاب اللبناني/دار الكتاب المصري، جمهورية مصر العربية، القاهرة، لبنان–بيروت–، د.ط، 1978م، ص: 15.

4 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 24.

يحدد أبو زيد من البداية دراسته انطلاقا من الواقع كمدخل لدراسة النص، و بهذا فهو يغيب المرسل، قائل النص، بما له من صفات خاصة (الألوهية)، لأنّه يعتبر «الواقع ... هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص و من لغته و ثقافته صيغت مفاهيمه، و من خلال حركته بفاعلية البشر تتحدد دلالته، فالواقع أولا و الواقع ثانيا و الواقع أخيرا»[1]، بهذه العبارة يلخص أبو زيد منهجه، فهو يتناول النص القرآني اعتمادا على التفسير المادي، بحيث يرجع تكوّن النص إلى الواقع، و الواقع ببساطة هو الوجود العيني أي المادي، معتبرا أنّ هذا الوجود المادي هو الأساس الأول و الأخير في تشكّله والحقيقة الثابتة التي لاشك فيها .

2. الجدلية (الديالكتيكية) Dialectique:

هي «حركة دائمة تنطوي عليها الأشياء و الظواهر تقوم على التناقض و التضاد و تتجه هذه الحركة في تطورها من أسفل إلى أعلى و من البسيط إلى المعقد ... يتغلّب فيها الجديد على القديم[2]». يعتبر أبوزيد أن العلاقة بين النص و الثقافة علاقة جدلية معقّدة، و إذا كان الخطاب الديني في منهجه يعطي الأولية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن الله، ثمّ الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلّم، ثمّ الحديث عن الواقع تحت عناوين: أسباب النزول، المكي و المدني، الناسخ و المنسوخ، فهذا المنهج بالنسبة لأبي زيد منهج هابط يبدأ من المطلق و المثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، أما هو فينتهج في حركته اتجاها عكسيا باتباعه منهجا صاعدا من الأدنى إلى الأعلى، يبدأ من الحسي و العيني صعودا، يبدأ من الحقائق ليصل إلى المجهول[3].

نلاحظ أنه يتّبع منحا عكسيا في منهجه يناقض مسار الخطاب الديني؛ فأبوزيد يحدّد موقعه في سياق الجدل الثقافي و السياسي في مصر على الطرف النقيض من الخطاب الديني، كما أنه يرى أن العلاقة بين النص و الواقع علاقة جدلية، بحيث إذا كانت أولويات الخطاب الديني في مناقشة النصوص الدينية، هي الحديث عن الله ثمّ الحديث عن الواقع، فالمنهج الذي يتّبعه قائم أساسا على نقض منهجهم الهابط، باتباعه و انتهاجه لمنهج صاعد ينطلق من الواقع باتجاه المجهول من العالم باتجاه الله.

---

1 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص: 130.

2 – الإسلام في مواجهة الفكر الغربي، محمد على أبوريان، دار المعرفة الجامعية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، د.ط، 1985م، ص: 116–117. نقلا عن الحداثيين العرب و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح، ص: 146.

3 – ينظر: مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 25.

هذا المنهج الصاعد هو المنهج الجدلي اختاره أبوزيد سعيا لاكتشاف«العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة»[1]، لهذا فهو يركّز في كتابه (مفهوم النص)، و من خلال عنوانه الفرعي –مباحث في علوم القرآن– لاستغلال هذه المباحث التي ناقشها السلف و إعطائها دلالات جديدة بدءاً بمبحث (المكي والمدني)، باعتبار أن جدلية النص بالواقع تبدو واضحة جليّة من خلاله[2] إضافة إلى (علم أسباب النزول)، فهو «من العلوم الدالة و الكاشفة على علاقة النص بالواقع وجدله معه [3]»، كما يتطرّق إلى ظاهرة النسخ لأنها أبلغ دليل يوضح «جدلية العلاقة بين الوحي والواقع[4]».

جعل أبوزيد في دراسته لهذه المباحث و مناقشته لها نقاط تماس، مكرّسا إياها لإثبات جدلية النص بالواقع.

3. التاريخية Historité:

التاريخية «مصطلح تشكل ونحت مع الحركة الفكرية التي تطورت مع مشروع "الحداثة" و"ما بعد الحداثة"، اشتقت من مصطلح "التاريخ" الذي يحيل إلى الماضي والقبلي[5]»

التاريخية هي النظرة التي تتبع الصيرورة، و تعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها و الموجهة لها[6]، و هي تنظر إلى الإنسان على أنّه مركز الفعل في التطوّر التاريخي، من خلال الصراع الطبقي، و كل شيء عند أصحاب هذا المنهج نتاج الواقع[7].

إذا كان أبوزيد في الأساس الأول (المادية)، قد اختار الواقع منطلقا و نقطة بداية في قراءته للنص القرآني، و في الأساس الثاني (الجدلية) اتبع منهجا معاكسا لنظرة الإسلاميين مكرّسا مباحث علوم القرآن لمناقشة جدلية النص بالواقع، فإنّ الأساس الثالث (التاريخية) لم يعد وسيلة، أو آلية من آليات البحث، بل

---

1 – المرجع نفسه، ص: 28.

2 – ينظر: المرجع نفسه، ص: 74.

3 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 97.

4 – المرجع نفسه، ص: 117، يمكن العودة إلى الصفحات (24–34–59–117–134).

5 – ينظر: التأويل بين التراث والمعاصرة–نصر حامد أبو زيد أنموذجا–، كبريت علي،رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في النقد المعاصر، مقدمة بجامعة: الجيلالي اليابس بسيدي بلعباس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، إشراف الدكتور: صبار نور الدين، ص: 278.

6 – ينظر: التراث و الحداثة، محمد عابد الجابري، ص: 43.

7 – ينظر: الحداثيون العرب و القرآن الكريم، الجيلاني مفتاح، ص: 142.

أصبح غاية في حد ذاته، فالهدف الذي يسعى إليه أبو زيد هو إثبات تاريخية النص القرآني و ربطه بالواقع و الثقافة.

اعتمد على نقطتين في دراسته: 1- تراث المعتزلة ،2- مركزية اللغة

1. تراث المعتزلة:

يعتبر أبوزيد أنّ الفكر التراثي «جزء من نسيج الذاكرة، له تأثيره على الاقتصادي والاجتماعي من منظور أن البنى التحتية و الفوقية تتفاعل في جدلية معقدة بحيث تتجاوز أولية الاقتصادي والاجتماعي، الثقافي و الفكري... [1]»، و برغم أن المجتمعات العربية قد حدث فيها تحوّلات اقتصادية و اجتماعية ... فإنّ تلك التحوّلات لم تحدث قطيعة مع تلك الذهنية التي لا تزال ماثلة.

في هذه المقدمة، يقدم أبوزيد تحليلا ماركسيا لذهنية العقل العربي؛ فهو يرى أنها تحتفظ بكثير من الأفكار القديمة الراسخة ليس في أذهان العوام فقط، لكنها انتقلت و أثرت في المتخصّصين والنخبة، و هو ما ينذر بحسبه إلى كارثة حقيقية[2].

- فما هي الكارثة التي ينبّئ بها أبوزيد؟

يجيب أبو زيد فيقول: «من أخطر تلك الأفكار الراسخة و المهيمنة حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلّم من عند الله عز و جل نص قديم أزلي»[3]، هذا المعنى- كما يرى أبوزيد- تتبناه وتدافع عنه إحدى الفرق الكلامية الدينية و هو جزء من بنية فكرية تطرح رؤية للعالم و الطبيعة والإنسان تضعهم جميعا في علاقة مقارنة مباشرة مع الله، و هذه المقارنة تؤدي إلى تهميش النسبي والجزئي والحادث لحساب المطلق والكلّي و القديم، ليخلص إلى أنّ هذه الرؤية لم تكن في حقيقتها سوى تجذير لوضع اجتماعي يمثّل فيه الحاكم و الطبقة، مكان المطلق و الكلي و القديم في حين يحتل المحكومون مكان النسبي و الجزئي والحادث[4]، من أهم النقاط التي ركز عليها :

- أولوية البعد المادي (الاقتصادي و الاجتماعي) و تبعية المعرفي له.

---

1 - النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، لبنان- بيروت- ط: 04، 2000م، ص: 61.

2 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 67.

3 - المرجع نفسه، ص: 67.

4 - ينظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 202.

- رفضه للمذهب الأشعري القائل بقدم القرآن و أزليته في اللوح المحفوظ.

في النقطة الأولى يركّز أبوزيد على أولوية البعد المادي و تبعية المعرفي له، لذا فهو ينتهج منهجا واقعيا، باعتبار الواقع هو المدخل لفهم النص، لكن هاجسه الأيديولوجي بالتركيز على الواقع جعل عبارات مثل: أولوية الواقع و الثقافة، الانطلاق من الواقع، الواقع أولا و أخيرا... تتردد في بداية كل فقرة و نهايتها لتصبح لازمة، هذا ما جعله «يضحي بالنصوص من أجل الواقع،ما أدّى إلى إهداره لكينونة النص[1]».

في النقطة الثانية تحدث أبوزيد عن المذهب الأشعري القائل بقدم القرآن و أزليته رافضا مقولتهم بوصفها تضع الله في علاقة مقارنة مع العالم المطلق مقابل النسبي، لكن يلزم التنويه إلى أن العلاقة بين الله والإنسان ليست علاقة مقارنة و لا تضع الله في مقابل العالم، المسألة ليست مسألة مقارنة بين ماهيتين أو عالمين، العلاقة بين الله والإنسان من منظور إسلامي هي علاقة تواصلية والنص القرآني أبلغ دليل على ذلك حيث يدعو الله عباده إلى اتباع صراطه و الامتثال لأوامره، وتدبر قرآنه، و طاعته وطاعة رسوله وأولي الأمر، هذا من جهة الله، أما بالنسبة للإنسان فهي علاقة عبودية، حيث يتجه العبد بعباداته ومعاملاته تضرعا لله و خشية منه و حبا له .

لا يفوِّت أبو زيد في هذه الأطروحة فرصة الحديث عن النظام السائد و طبقة الحكم باعتبارها تمثل سلطة المطلق، متمثّلة في الحاكم، في حين يمثّل المحكومون معاني النسبي و الجزئي والحادث، و بحسب التحليل الماركسي الرامي إلى التغيير و إحداث الثورة فإن على المحكومين تغيير هذا الواقع، أي عليهم قلب المعادلة، و هذا يعني سيادة الجزئي و النسبي مكان المطلق...؟!.

إذ يعلن رفضه للتراث الأشعري القائل بقدم القرآن، فهو يتبنى رؤية تراثية أخرى هي رؤية المعتزلة، هذه الرؤية تنقض الموقف الأول و «قد سادت فترة ثمّ تمّ تهميشها، و هي ترى أن القرآن حادث ومخلوق، ارتبط إيجاده و إنزاله بحاجة البشر و تحقيقا لمصلحتهم... هذا المعنى النقيض كان جزءاً من بنية فكرية أخرى تطرح رؤية للعالم و الطبيعة و الإنسان تتّسم بالحيوية و الدينامية ... تلك الرؤية هي التي أبدعت و أنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أوربا[2]».

---

1 - نقد النص، علي حرب، ص: 215- 216.

2 - نقد الخطاب الديني، ص: 202.

يرفض أبوزيد معاني قِدَم القرآن و أزليته لأنها تُجمِّد النصوص الدينية و تُثبِّت المعنى الديني، و يرى أنّ معاني حدوث القرآن وخلقه و تاريخية الوحي هي التي تعيد للنصوص حيويتها و تطلق المعنى الديني- بالفهم والتأويل- من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الهموم البشرية في حركتها التاريخية[1].

لذا فهو يتبنى القول ببشرية النصوص الدينية: «... هذا التبني يكون استنادا إلى الموقف الاعتزالي[2]»، لأنّ المعتزلة اعتبروا «الوحي واقعة إنسانية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا المفهوم تحقيق لـ "مصالح" الإنسان على الأرض لأنّه خطاب الإنسان وبمواصلة التحليل الفلسفي-الذي لم ينتبه له المعتزلة- نصل إلى أنّ الخطاب الإلهي خطاب تاريخي معناه لا يتحقّق إلا من خلال التأويل الإنساني، الوحي لا يتضمن معنا مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"[3]».

بعيدا عن السجال القائم بين التيارين الأشعري و المعتزلي، تحاول هذه الدراسة فهم موقف أبي زيد من هذا التراث لماذا يرفض الأول و يتبنى الثاني؟

كما ذُكرسابقا التيار الأشعري القائل بقدم القرآن وأزليته، بهذه النظرة سيجعل من الوحي ظاهرة مفارقة ماورائية، و بالتالي ستتم بالقدسية و هو ما لا يخدم رأي أبي زيد، لذلك اختار الموقف الاعتزالي القائل بخلق القرآن و حدوثه، لكن بالعودة إلى سبب اختيار مقولة خلق القرآن عند المعتزلة ، فقد اختاروا هذه المقولة و دافعوا عنها «لدعم مفهومهم عن التوحيد و إثبات كمال الألوهية[4]»؛ فمنطلق المعتزلة في قولهم بخلق القرآن وحدوثه هو حرصهم على «نقاء التوحيد فدرجة تقديسهم لله و الخوف من شبهة تعدد القدماء[5]»، هي التي برورا بها حدوث القرآن،بينما أبوزيد يعيد إحياء التراث المعتزلي دعما لإيديولوجيته و إثبات تاريخية القرآن.

جل ما يريد إنجازه هو تعويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطّي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع و يشكل وثبا عليه و تجاوزا لقوانينه[6]، في مقابل

1 - ينظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 202.
2 - المرجع نفسه، ص: 206.
3 - النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 33.
4 - تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 01، 1997م، ص: 181.
5 - مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، رشيد بندر، دار النبوغ (لبنان -بيروت-، ط: 01، 1994م)، ص: 60.
6 - نقد النص، علي حرب، ص: 205.

سعيه إلى تكثيف حضور النسبي مقابل حضور المطلق أي تعظيم البعد الإنساني النسبي وتقليص حضور البعد الكلي الإطلاقي المفارق.

يحاول أبوزيد و بشتى الطُرق إثبات الوحي كواقعة تاريخية حادثة لا تعلو على التاريخ إنما هي نتاج الواقع وثمرة من ثماره.

مركزية اللغة:

الحضارة العربية و كما يعبر أبوزيد هي «حضارة النص»[1]، هذا النص بناؤه اللغة، و هي الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها أبوزيد في تأكيد تاريخية و إنسانية النص، معتبرا أن البُعد 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 و إنما عبر وعاء ضخم هو اللغة ومفاهيمها»[2].

يُعرِّف أبوزيد النصوص الدينية بأنها نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي، لذلك فهو يعرف القرآن بأنّه «نص لغوي»[3]، مستبعدا كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية، مثل: إلهي، قدسي، نبوي، لكن تعريفه للقرآن بأنه نص لغوي هو تعريف ينطبق على مختلف أنواع النصوص سواء كانت علمية أو أدبية دينية أو فلسفية، فهذه العبارة -كما يرى علي حرب -هي «عبارة ملتبسة[4]».

يركز أبوزيد على عبارة القرآن نص لغوي، حتى تكون دراسته كفيلة بتحقيق وعي علمي لذا فهو يتحرر من مفاهيم (القدسية، الغيبية) حتى يخضع القرآن للنقد و التحليل بأسلوب علمي غير أنّ هذا ما فعله القدامى استخدموا الأساليب العلمية و الأدوات العقلية في دراستهم للنص القرآني، بالرغم من إيمانهم بقدسية الوحي و مصدره الإلهي جاعلين من القراءة مادة للبحث العلمي و اللغوي، و هو ما أثمر هذا الزخم من الدراسات اللغوية (النحوية، البلاغية، الصرفية) فضلا عن المباحث الفقهية و الفلسفية والعرفانية.

---

1 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 09.

2 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 193.

3 - المرجع نفسه، ص: 09.

4 - نقد النص، علي حرب، ص: 207.

المفسرون و علماء اللغة القدامى في تفسيرهم للنص القرآني أسّسوا علوما و ابتكروا مصطلحات دقيقة واستخدموا أجهزة مفهومية فاعلة ضمن الإمكانات المتاحة لهم[1] .

-فما هي أهم إنجازات نصر حامد أبي زيد في استخداماته للمنهج المادي التاريخي؟

أهم إنجازات المنهج المادي التاريخي :

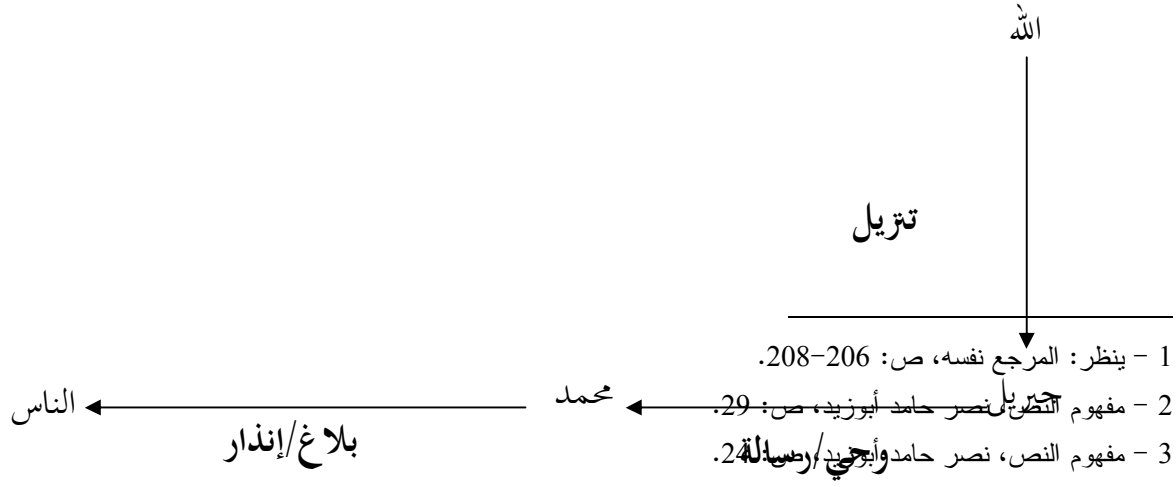
النص القرآني منتج ثقافي:

في كتابه مفهوم النص، يعنون أبوزيد الباب الأوّل بـ: "النص في الثقافة التشكّل والتشكيل"[2] وعبر فصول كتابه يشرح و بإسهاب رؤيته في أنّ النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي و «المقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاما، فهو قد تكوّن و اكتمل داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، و بهذا فهو ليس نصا مفارقا... و الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص... يطمس هذه الحقيقة البديهية و يعكر من ثمّة إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص[3]».

يقرّر أبو زيد بأنّ النص منتج ثقافي وفي هذا إلغاء للجانب الإلهي و البعد الغيبي للنص القرآني، فالقرآن رسالة سماوية وتنزيل من الله عز و جل إلى البشر عبر الملك و الروح جبريل عليه السلام، واعتبار النص استمدّ تكوينه و بناءه من الواقع و الثقافة، يعني ربط النص بالتاريخ، وربطه بالتاريخ يجعل من القرآن واقعة تاريخية، و هذا ما سيقيده في الفترة التي تشكل فيها ، ما نرمي إليه أنّ إثبات تاريخية القرآن فيه عواقب لا تقف على الدرس الأدبي و العلمي للنص إنما ستؤدي إلى إلغاء دوره الريادي كنص تشريعي، تستخلص منه الأحكام و القوانين فإثبات تاريخية القرآن سيعطّل نصوصه، و تعطيل النصوص هو تعطيل لأحكام ومقاصد الشريعة .

تاريخية النص القرآني :

يدعو أبوزيد إلى تاريخية النص القرآني، وهو ما يرجحه تحليله لهذه الخطاطة :



1 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 206-208.
2 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 29.
3 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 24.

(1)

«إن الناس هم هدف الوحي و غايته... النص كلّه لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين؛ حتى الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم، و انتماء النص إلى مجال هذه الثقافة يجعله –من هذه الوجهة– نصا ينحو ناحية المخاطب»[2].

الخطاطة بالرغم من أنها تبدأ من (المرسل) قائل النصوص –الله عز و جل–، لكن أبازيد يبدأ تحليله من (المتلقي) الناس ، باقتصاره على دور المتلقي و تركيزه عليه و اعتبار النص نصا ينحو ناحية المخاطب هو اختيار مسبق، يقوم على تصور محدد هو تأكيد البعد الإنساني و التاريخي و النسبي متجاهلا موقع المرسل، و ما له من صفات خاصة (الألوهية) .

يواصل تحليله موظفا أسلوب النداء، و ليؤكد أبوزيد على أن النص القرآني ينحو ناحية المخاطب، يقول: «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"... في مثل هذا التصور الذي يطرحه النص عن نفسه من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدار لطبيعة النص ذاته و إهدار لوظيفته في الواقع»[3].

يستند أبوزيد إلى آلية من آليات البناء اللغوي المستعملة في النص القرآني و هي أسلوب النداء، فهو يعتبر وجود أدوات النداء و تكرارها في النص يكثّف من حضور المخاطب و يقلل من هيمنة وسلطة مصدر النص باعتبار النداء موجها للمخاطبين (الناس، المؤمنين، الرسول ...) وهذا ما يخدم البعد الإنساني الواقعي على حساب البعد الإلهي المطلق.

---

1 – المرجع نفسه، ص: 57.

2 – المرجع نفسه، ص: 57.

3 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 57.

لنقرأ هذه الآيات الكريمة و التي تتضمن أسلوب النداء، يقول تعالى في خطابه للبشرية: ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ...**﴾[1]، و في خطابه لبني إسرائيل يقول تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي...**﴾ [2]، و قد يكون النداء للمؤمنين بقوله : ﴿**يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ**﴾[3]، أو بقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾[4]، و قد يكون النداء للرسول وحده، بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...**﴾ [5]،كما يشمل أسلوب النداء الناس كافة بقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...**﴾ [6]، وأحيانا يختص بالنداء أهل الكتاب، يناديهم فيقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آَمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ...**﴾ [7].

في هذه الشواهد القرآنية يستعمل الله عز وجل أسلوب النداء في خطابه لبني آدم، الناس المؤمنين...، أي أنّ النداء يتكرر و معه يتكرّر حضور المخاطب، لكن لِمَ يتوجه الله عز و جل بندائه للمخاطبين على تعدد مشاربهم؟ الإجابة تكمن في مواصلة قراءة الشواهد:

يا أيها الناس **اتقوا ربكم**.

يابني آدم **لا يفتننكم الشيطان**.

يأيها الذين آمنوا **اتقوا الله** حق تقاته، و **لا تموتن** إلا و أنتم مسلمون.

يركّز و يؤكد أبو زيد على حضور و تأكيد الشق الأول من الجمل المتعلق بالمنادى المتعلق بالمخاطب المتعلق بالناس و الواقع الإنساني، لكن بالتركيز على دراسة الشق الثاني المتعلّق بالأفعال الموجودة بعد كل نداء يتوجّه به الله إلى المنادى نلاحظ أنه :

- إذا كان النداء دعوة للامتثال لطاعته و اتباع أوامره يستخدم- عز وجل - فعل الأمر (اتقوا، اعبدوا، آمنوا...) و هي أفعال تحيل كلها إلى المتكلّم أي إلى قائل النصوص .

---

1 - الأعراف: 27.

2 - البقرة: 40.

3 - العنكبوت: 56.

4 - آل عمران: 102.

5 - المائدة: 67.

6 - النساء: 01.

7 - النساء: 47.

- أما إذا كان النداء نهيا عن المعاصي و اجتناب الآثام و الذنوب يستخدم الفعل المضارع المسبوق بـ "لا" الناهية.
- استعمال أسلوب النداء لا يكثف حضور المخاطب على حساب المتكلم لأنّ «النص الديني يحيل دوما إلى الغائب لأنّ الغائب هو المبتدى و الأصل هو المآل والمرجع»[1].

إن الغاية التي يسعى إليها أبو زيد من خلال تحليله للنص القرآني هي إثبات البعد الإنساني على حساب المصدر الإلهي للنص؛ ففي هذا الطرح الماركسي يتحيز للمخاطب (المتلقي)، على حساب القائل (المرسل) و هذا بمساندة التصور المادي الذي ينطلق منه ، إضافة إلى المنهج الواقعي القائم على جدل النص والثقافة، كلها آليات وظّفت لإثبات تاريخية النص و تأكيد حدوثه وانتمائه إلى ثقافة البشر.

2-النص القرآني مخلوق بشري:

يقوم أبوزيد في كتابه "نقد الخطاب الديني" بعَقْد مقارنة بين القرآن و السيد المسيح من حيث «طبيعة "نزول" الأول و طبيعة"ميلاد" الثاني، للكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكليهما[2]»، يواصل فيقول: «القرآن كلام الله و كذلك عيسى عليه السلام ﴿...**رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ**...﴾[3]، و إذا كان القرآن قولا ألقي إلى محمد فإنّ عيسى بالمثل كلمة الله "ألقاها" ﴿...**إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ**...﴾[4]، أي أنّ محمد= مريم، و الوسيط في الحالتين واحد هو الملك جبريل و في الحالتين يمكن أن يقال إنّ الله قد تجسّد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسّد في المسيحية مخلوقا بشريا هو المسيح، و تجسّد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية في كلا الحالتين صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي[5]».

يستند أبوزيد في مقارنته بين القرآن و المسيح إلى المعطيات التالية:

أ. القرآن كلام الله، و المسيح كلمة الله.

ب. القرآن قول ألقي إلى محمد و المسيح كلمة الله ألقاها إلى مريم.

---

1 - نقد النص، علي حرب، ص: 211. استندنا في هذه الدراسة إلى ردود و انتقادات علي حرب لأبي زيد ليكون الرد من نفس المعين، متحفظين من بعض مقولاته كقوله إن القرآن نص ذو بنية أسطورية، ينظر: نقد النص، علي حرب، ص: 211.

2 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص: 205.

3 - النساء: 171.

4 - النساء: 171.

5 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ، ص: 205.

ج. محمد = مريم.

د. الوسيط واحد هو جبريل.

ه. كلام الله تجسّد في شكل ملموس، في المسيحية تجسد مخلوقا بشريا هو المسيح، و في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية.

أ. **القرآن كلام الله و المسيح كلمة الله:** يقارن أبوزيد بين المسيح و القرآن ويرى أنّ وجه الشبه هو أنّ المسيح كلمة الله و القرآن كلام الله، بقرينة دالة للفظة "كلام"- بمنطق ورؤية أبي زيد-.

مبدئيا لفظتي (كلمة و كلام) اشتقاقهما اللغوي من الجذر اللغوي للفعل الرباعي كلّم وعلى هذا الأساس يبني أبو زيد رأيه: «إنهما ليستا بنيتين بل بنية واحدة»[1].

لننتقل إلى الاستعمال القرآني لمصطلح: "كلمة"، يقول تعالى: ﴿...**إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...**﴾[2]، كلمة في تعريفات الجرجاني، هي دلالة و إشارة إلى قوله عز وجل: كن، و التي تعني صورة الإرادة الكلّية[3]، و هذا ما تبيّنه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آَدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[4].

و في هذه الآية شبّه الله عز وجل عيسى عليه السلام بآدم عليه السلام، من حيث الطبيعة البشرية لأنّ سيدينا عيسى و آدم عليهما السلام كليهما مخلوقان بشريان، خلقا من تراب.

كلام الله: هو الوحي الذي يعرّف بأنه «رسالة سماوية يكلّف بها نبي مختار من عباد الله»[5]،أي هو تنزيل سماوي، و هو ما تبيّنه آيات عديدة من القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[6].

---

1 - المرجع نفسه، ص: 205.

2 - آل عمران: 44.

3 - التعريفات: الشريف علي بن محمد الجرجاني، دارالكتب العلمية، لبنان- بيروت، 1416هـ/1995م، ص: 185.

4 - آل عمران: 59.

5 - الفكر الإسلامي بين العقل و الوحي، عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 01، 1983م، ص: 18.

6 - الشعراء: 192-195.

- و الإشكالية المطروحة: هل تمّ توظيف لفظ "كلمة" في السياق القرآن بنفس المعنى الذي يجعلها من مرادفات لفظ : "كلام"؟

بالاعتماد على نظرية "الحقول الدلالية"[1] ،بغية فهم دلالة كلا من المصطلحين (كلمة/كلام) من خلال توظيفهما في السياق القرآني و هذا بحصر المعاني التي تدخل في دلالة كليهما.

كلام الله: تنزيل سماوي، وحي إلهي، قرآن، بلاغ، هدى، رسالة، كتاب، بيان، هذه الدلالات تدخل ضمن صفات الله الأزلية القديمة.

كلمة الله: تكوين، خلق، بشر، إنسان، تراب، و هي دلالات تدخل ضمن أفعال الله الحادثة في العالم.

مما سبق يرَجَّح أن يكون توظيف "كلمة الله "في السياق القرآني توظيفا دلاليا بعيدا عن المجال الدلالي الذي تنتمي إليه عبارة "كلام الله".

يكون التشبيه بين بشرين مثلا: آدم و عيسى عليهما السلام، أو بين كتابين: القرآن و الإنجيل لكن عقد تشبيه يساوي بين أزلية القرآن و بشرية المسيح، فهذا-والعلم عند الله- لا يستوي، بل يؤكد أنّ عقد هذه المقارنة كان للوصول إلى هدف مسبق و محدد قبلا هو وصوله لهذه النتيجة: «في كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا أو تأنسن الإلهي»[2]، فهو يريد أن يؤكد أنّ بشرية المسيح و إنسانيته تنسحب على القرآن، وبالتالي يتحول هذا النص القرآني من وحي إلهي مفارق إلى مخلوق بشري حادث ينتمي إلى المجال الإنساني، و هي غاية مغرضة، لأنّ فيها تغييب كامل للبعد الإلهي المفارق الذي يتضمّنه النص القرآني.

ب. **القرآن قول ألقي إلى محمد و المسيح كلمة الله ألقاها إلى مريم:** يساوي أبوزيد بين لفظ (قول) و (كلمة الله) استنادا إلى استعمال فعل الإلقاء.

- إذا طبقنا النظرية السابقة-نظرية الحقول الدلالية- نجد مصطلح (قول) يدخل في المجال الدلالي الذي يضم معاني: التنزيل، البلاغ، الوحي...، أما مصطلح (كلمة) فيحتوي معاني: التكوين،

---

1 - **نظرية الحقول الدلالية**:تبلورت هذه النظرية بفضل دي سوسير، الحقل الدلالي أو الحقل المعجمي هو مجموعة الكلمات التي ترتبط دلالتها وتوضع تحت لفظ يشملها، وهناك مبادئ يتفق عليها أصحاب نظرية الحقول الدلالية أهمها: عدم إهمال السياق التي ترد فيه الكلمة، تجسدت جهود العرب في هذا المضمار في المعاجم اللغوية، ينظر:مناهج البحث اللغوي، نور الهدى لوشن،دار الفتح،الاسكندرية، د.ط، 2008، ص:373،372،267.

2 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 205.

الخلق...،يمكن أن ينطبق ما رجح سابقا عن "كلمة الله ،كلام الله" حيث يحتمل أن يكون مصطلحي "كلمة وقول" من مجالين دلاليين مختلفين .

- كما تقدم آنفا، ساوي أبوزيد بين القول و كلمة الله استنادا إلى فعل الإلقاء لكن أبازيد نفسه يقول: القرآن قول **أُلقي** إلى محمد، و المسيح كلمة الله **ألقاها** إلى مريم.
- فعل الإلقاء الخاص بتنزيل القرآن مبني للمجهول أي يدخل ضمن المجال الغيبي المفارق.
- فعل الإلقاء الخاص بميلاد المسيح هو فعل ماضي حدث و تجسّد من خلال قول كلمة: كن فيكون، و إذا كان الإلقاء الخاص بنزول الوحي من الله إلى الرسول عبر الوسيط جبريل قد تم مرات عديدة بأشكال مختلفة، منها ما هو معلوم و منها ما هو مجهول بحكم أن عملية الاتصال بين الله و جبريل و بين جبريل و الرسول محمد صلى الله عليه و سلّم هي عملية معقّدة وقد اختلف حولها الدارسون فهذا احتمال ثان بأن يكون فعل الإلقاء الخاص بنزول القرآن لا يشبه أو ينطبق على كلمة الله التي ألقاها إلى مريم لأنّ هذا الإلقاء تمّ مرّة واحدة و بشكل معلوم وهو تمثل الروح جبريل للسيدة مريم بشرا سويا.

ج. محمد = مريم :

نعم، هما متساويان من حيث الطبيعة البشرية، فهما بشران خلقا من تراب، لكن محمد صلى الله عليه و سلّم هو رسول الله موكل و مكلّف بإبلاغ رسالته (القرآن) إلى البشرية، العلاقة بين محمد صلى الله عليه و سلّم و القرآن هي علاقة رسول مكلّف بإبلاغ رسالته.

أما السيدة مريم فهي أم المسيح عليه السلام، و العلاقة بين السيدة مريم و ابنها المسيح علاقة أم ترعى ابنها، فأين وجه الشبه؟ هل يمكن المساواة بين تكليف محمد بالرسالة و أمومة مريم للمسيح، أم المساواة بين بنوّة المسيح لمريم، و نزول القرآن وحيا على الرسول.

د. الوسيط واحد هو جبريل: يقول أبوزيد: «الوسيط في الحالتين واحد و هو الملك جبريل الذي تمثّل لمريم ﴿... **بَشَرًا سَوِيًّا**﴾[1]، و كان يتمثّل لمحمد في صورة أعرابي، و في كلتا الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس»[2].

---

1 – مريم: 17.

2 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 205.

يتجه أبوزيد دوما و دائما في تحليلاته و مقولاته إلى التركيز على بشرية كل من محمد و مـــريم، ثم بشرية المسيح، و في هذه العبارة السابقة، يؤكّد على بشرية الملك جبريل ،فقط ليصل إلى بشرية الـــنص القرآني.

تمثّل جبريل عليه السلام للرسول و لمريم بشرا سويّا، لكن هذا لا ينفي أنّه الروح، و الملك فهو مـــن ملك من الملائكة، مخلوق من نور لا نعرف صورته الحقيقية، حتى و إن نزل إلى الأرض بصورة بشـــرية، فهذا لا يعني أنّه تحوّل إلى بشر، بدليل أنّه جاء إلى الرسول بصورة أعرابي لكن عند مجيئه له في غار حراء جاءه في صورته الحقيقية، كما أنّه كان ينزل بالقرآن إلى الرسول صلى الله عليه و سلّم و هو بين أصحابه و أزواجه دون أن يراه من معه، حديث أبي زيد عن الملك جبريل كان لغرض يود الوصول إليه، و هو أن القرآن قد تجسّد في شكل ملموس و هي نتيجة يود الحصول عليها بكل السبل.

إنّ اختيار أبوزيد لآلياته في التحليل جعله يستعمل منهجا انتقائيا، بحيث يختار من الأحداث والآيات ما يتناسب و غرضه الذي يرمي إليه، فأن يجعل من تَجَسُّدِ المَلَك في صورة بشرية دليلا على بشرية المسيح و من ثمّة دليلا على بشرية القرآن فهذا استعمال إيديولوجي يرضي به هاجسه و غرضه الأوّل و الأخير، و هو أن النص منتج ثقافي تشكل في الواقع و الثقافة.

ه. كلام الله تجسّد في شكل ملموس في المسيحية مخلوقا بشريا و في الإسلام نصا لغويا في لغـــة بشرية: الاستنتاج الأخير الذي وصل إليه و هو المساواة بين بشرية المسيح و بشرية اللغة و من ثمّة، إعلانه مايلي «إننا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية ... الوحي في هذا المفهوم تحقيق لمصالح الإنســـان علـــى الأرض، لأنّه **خطاب الإنسان بلغته**...نصل إلى أنّ الخطاب الإلهي خطاب تاريخي لا يتحقّق إلا من خلال التأويل الإنساني الوحي لا يتضمّن وحيا مفارقا»[1].

تحول الخطاب الإلهي وفق رؤية أبوزيد إلى خطاب تاريخي أي أنه يدخل في صيرورة التـــاريخ لا يعلو عليه، إنما هو خطاب يتساوى و كل خطابات البشر هذه كلها قراءات ماركسية، مادية يرمي بهـــا للوصول إلى بشرية النصوص الدينية و بهذا تتحقق "مصالح" الإنسان على الأرض، لأنها خطاب الإنســـان بلغته، فبهذه القراءة و هذا التأويل يتحول النص القرآني من رسالة سماوية منزّلة من الله إلى البشر إلى نص مشكّل في الواقع الإنساني بغرض تحقيق مصالح الإنسان استنادا إلى **بشرية اللغة**.

1 – النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 33.

يقول تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[1].

الملاحَظ تكرار مصطلح (تنزيل) مرتين في هذه الآية، المرة الأولى ذكر اسما على وزن الصيغة: تفعيل، التي تحمل معاني التأكيد، مسبوقا بلام التوكيد، ثمّ تكرّر فعلا ماضيا حقّقه الروح الأمين، وهو الملك جبريل، دلالة التنزيل تؤكّد أن القرآن رسالة سماوية إلهية المصدر، كما أن هذا النزول تم و قام به ملك من الملائكة و هو عنصر آخر يؤكّد غيبية و إطلاقية النص القرآني.

هذا التنزيل السماوي من الله عبر الوسيط جبريل، نزل على قلب الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم أي أنّ الرسول دوره هو تلقي الرسالة، و إبلاغها للناس و البشرية جمعاء دون إضافة أو إنقاص، فالنص القرآني خطاب للبشرية لكنه خطاب إلهي غيبي مفارق تؤكّده كل العناصر السابقة و التي ساهمت في تشكيله، يبقى دور الثقافة أو الواقع و هو في قوله تعالى: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾[2].

كما تقدم سابقا: النص القرآني مصدره إلهي من السماء إلى الأرض عبر الملك جبريل نزل على قلب الرسول محمد ليبلغه بلسان عربي مبين، دور الرسول هو تلقي الرسالة و النطق بها بلسان عربي، وبهذا فاللغة العربية –و التي نطق بها القرآن الكريم– ليست سوى «حامل فكري، ولا تتعداه إلى السجن الثقافي»[3]، بتقييد النص في حدود الثقافة، العربية لأنّ نزول القرآن باللسان العربي واللغة العربية، لا يقيّده في حدود البيئة العربية لأنّه رسالة السماء إلى الأرض لكل البشرية، دون تقييد للمكان و لا للتاريخ.

يعتبر أبوزيد أن تبنيه لبشرية النصوص الدينية لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد و المسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ والمنهج الذي استند إليه أوصله إلى أنّ النص القرآني خطاب تاريخي و هذه الحقيقة توصل إليها من خلال التأويل الإنساني، فهو يخوض معركة في قراءته للنصوص الدينية مسلحا بآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة و الأسطورة[4].

فالمنهج المادي التاريخي و الرؤية الماركسية أوصلا أبوزيد إلى نتائج جديدة هي:

– القرآن منتج ثقافي.

---

1 – الشعراء: 192–195.

2 – الشعراء: 195.

3 – خطاب التجديد الإسلامي، عبد الرحمن الحاج، ص: 273.

4 – ينظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 62.

- القرآن مخلوق بشري.

هذه هي أهم النتائج التي توصل إليها نصر حامد أبوزيد باستعمال العقل و التأويل الإنسانيين، والحكم بصواب أو خطأ توظيف هذا المنهج على النص القرآني لا يكون إلا بعد المقارنة بين المنهج المادي التاريخي و منهج من المناهج التي تعود جذورها للتراث العربي الإسلامي أو ما يصفهم أبوزيد بالمناهج الغيبية الغارقة في الخرافة و الأسطورة من خلال قراءة سورة العلق.

مقارنة بين منهجين و موازنة بين قارئين(سورة العلق أُنموذجًا):

1. المنهج المادي التاريخي:

أ. قراءة أبوزيد لظروف نزول الآيات الأولى:

يعتبر أبوزيد أنّ الآيات الأولى من سورة العلق «تكشف لنا طبيعة الأسئلة التي كانت تحيّر محمّدا وتحرك أشواقه و تدفعه إلى الخلوة و التحنث... لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الإنسان أصله وغايته... الإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه، إنّ محمدا اليتيم لم يكن يملك مركز الصدارة ... و إذا كانت قد اجتمعت في ظروف محمد قسوة اليتم والفقر معا، فلا شك أن وعيه قد تشكّل بطريقة تثير أسئلة لا يُسمح في مثل هذا المجتمع بالإفصاح عنها، لذلك يمكن أن نتلمس هذه الأسئلة في تجاوب الوحي في الآيات الأولى من النص»[1]، هذه هي العبارة التي يفتتح بها قراءته لسورة العلق وهنا يطرح السؤال :

- ممّ انطلق أبوزيد في تحليله، و على ماذا ركّز؟ و إلى أي نتيجة توصّل؟

انطلق أبوزيد من وجهة نظر مادية، باتباع منهج جدلي، لإثبات واقعية و تاريخية النص القرآني، كل هذا وفق قراءة ماركسية .

أساس النظرية المادية أن تكون «المادة أولية يتفرّع عنها الوعي[2]»، و يبدأ أبوزيد من هذا الأساس من تصوّر مادي، فهناك أسئلة تحيّر محمد (ص) وتحرك أشواقه، أصل هذه الأسئلة و منبعها هو الإنسان، إنّه إنسان مجتمعه إضافة إلى الظروف المتردية، أي واقعه الذي يجمع بين اليتم و الفقر ،إذن واقع محمد (ص) المادي و إنسان مجتمعه هما اللذان شكلا وعيه بإثارة أسئلة لا يسمح المجتمع بالإفصاح عنها.

---

1 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 65.

2 - أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وجي، سي، موريس كافين، ترجمة: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت- صيدا-، ص: 142.

متبعًا منهجًا جدليًا، أصبح بحكمه محمد صلى الله عليه و سلم ممثلا عن طبقة الفقراء المستغَلّة (البنية التحتية)- بحكم أنّه ضحية لقسوة المجتمع بسبب فقره و يتمه- في مواجهة نظرة المجتمع (البنية الفوقية) الذي يعطي للعلاقات العصبية مركز الصدارة.

ليخلص إلى أنّ الوحي نزل تجاوبا مع أسئلة محمد (ص)، أي أنّ واقع محمد (ص) و ظروف مجتمعه هما اللّذان شكّلا الوحي.

جعل أبوزيد -بهذا التحليل- من الظروف الاقتصادية و الاجتماعية التي سبقت نزول الوحي هي الأساس في ظهور الإسلام، و من ثمّ النص القرآني، الإسلام كما هو واضح من كلام أبي زيد ليس دينا من عند الله بل هو نتيجة حتمية لتراكمات الواقع[1]، فهو القائل: «إنّ الإسلام ... كان تجاوبا مع حاجة الواقع»[2]، و من خلال قراءته لظروف الرسول التي سبقت نزول الآيات الأولى فيبدو أنّ أبا زيد، حاول الدخول إلى عقل الرسول صلى الله عليه و سلّم لمعرفة الأسئلة التي كانت تدور في مخيلته، ليصل إلى أنّ هذه الأسئلة كلها تتعلّق بالواقع و إنسان مجتمعه وهي تساؤلات تريد تغيير الواقع و ظروفه، تساؤلات هدفها إحداث ثورة تجديدية، و هذه الرؤية الزيدية هي أحد أهداف الماركسية، أليست فلسفة الطبقة الثائرة؟ «فلسفة الطبقة التي تقوم مصلحتها على فهم المجتمع للتخلّص من الاستغلال[3]».

جعل أبوزيد من الرسول صلى الله عليه و سلّم ممثِّلا عن الطبقة المستغلّة، مصلحته وهدفه فهم المجتمع بإثارته تساؤلات عدة، فجاء الوحي تجاوبا مع هذه التساؤلات.

لنلاحظ طبيعة الأسئلة التي افترض أبوزيد أنّها تدور في مخيلة الرسول صلى الله عليه و سلّم، كلها أسئلة مرتبطة بواقع محمد (ص) و ظروف محمد (ص)، و إنسان مجتمع محمد (ص)، و بهذا المنطق فالوحي نزل من السماء تجاوبا مع أسئلة محمد (ص) التي تدور حول: الظروف المتردية، التي يعيش فيها محمد الفقير واليتيم و من معه من الطبقة المستغلة، أسئلة الإنسان و مجتمعه.

بهذا يلغي أبوزيد تماما أسئلة أخرى أجاب عنها النص القرآني بلسان الرسول صلى الله عليه و سلّم متعلقة ببحثه عن خالق لهذا الكون.

- ألم يتزل الوحي إحياءً للقيم و إتماما لمكارم الأخلاق؟
- ألم يتزل الوحي إحياءً لعقيدة التوحيد و تدميرا لعبادة الأصنام؟

---

1 - ينظر: الحداثيون العرب و النص القرآني، الجيلاني مفتاح، ص: 81.

2 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 65.

3 - أصول الفلسفية الماركسية، تأليف: جورج بوليتزروجي سي مويس كافين، ص: 16.

- ألم يتزل الوحي ردّا على المشركين، ردّا على تثليث النصارى وردّا على اليهود؟
- ألم يتزل الوحي شفاءً للصدور، و رفضا للزنا و الخمور؟

كل هذه الأسئلة تمّ تغييبها و تجاهلها من قبل أبي زيد، رغم أنّ الرسول صلى الله عليه وسلّم، وكمّا تشير إليه السير، رفض الزنا و شرب الخمر، و عبادة الأصنام، و عقيدة اليهود والنصارى وكل ما كان متفشّيا في عصر الجاهلية من شرك و سحر و دجل، لاجئا إلى التدبُّر والتّأمّل في غار حراء حتى جاءه الوحي، فهل نزول آيات العلق الأولى كان متعلّقا بالأسئلة التي يزعم أبوزيد أنها كانت تدور في مخيّلة الرسول صلى الله عليه و سلّم.

يُرجَّح أنّ هذه الأسئلة كانت تدور في مخيّلة أبي زيد، و بتحليله و افتراضاته الماركسية أراد أن يجد جوابا لها ليثبت إيديولوجيته و هي أنّ: «الواقع... هو الأصل من الواقع تكوّن النص و من لغته و ثقافته صيغت مفاهيمه و من خلال حركته بفعالية البشر تتجدّد دلالته... فالواقع أوّلا و الواقع ثانيا و الواقع أخيرا... و إهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى و الدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني و التركيز على بعده الغيبي»[1].

كانت قراءته للظروف المحيطة بتزول آيات سورة العلق إثباتا لإيديولوجيته التي تنطلق من الواقع لتنتهي إليه ، منتهجا نهجا ماديا ،هاجسه الأصلي دوما الربط بين النص و الواقع، لذا اختار الواقع مدخلا لفهم النص، لكن «هاجسه جعل من النص مجرّد انعكاس للواقع، بينما النص القرآني هو في الحقيقة خطاب له وقائعيته الخاصة[2]».

يريد أبوزيد تكثيف حضور البعد الإنساني على حساب البعد الغيبي المفارق.

ب. قراءة أبوزيد الآيات الأولى لسورة العلق:

يقول تعالى:﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾[3].

في تحليله للآية الأولى من سورة العلق، يرى أبوزيد أنّ الأمر بالقراءة هو «أمر بالترديد و " **اقْرَأْ** " معناها "ردّد" خلافا للفهم الشائع و المستقر في المعاجم التراثية، القائل بأنّ معنى القراءة هو الجمع والضمّ[1]».

---

1 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 130.

2 - نقد النص، علي حرب ، ص: 212-214.

3 - سورة العلق: 01-05.

يرفض أبوزيد ما استقرّ في المعاجم اللغوية العربية التراثية، و التي ترى أنّ معنى القراءة هو الجمع والضمّ، بإعطائها معنا جديدا وهو الترديد باعتبار القراءة مرادفة للترتيل الذي يعني الترديد.

يبدأ أبوزيد تحليله سبب نزول آيات الوحي الأولى بقوله: "يبدأ هذا الخطاب بالتعريف بالمرسل وتحديد علاقته بالمتلقي الأوّل من جهة و بالناس–موضوع استفهام محمد– من جهة أخرى، إنّ المتحدّث إلى محمد ليس غريبا عنه، و إذا كان محمد قد نشأ يتيما فهناك من يربيه و يكون ربا له ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ**...﴾، و إسناد "**رَبٌّ** " إلى ضمير المخاطب –ضمير محمّد– يومئ إلى معنى التربية بكلّ ما فيها من ألفة... و حتى لا يكون "ربّك" مجرّد مربّ عادي يضيف النص "الذي خلق" و لا شكّ أنّ إحساس محمد ... بأنّ ربّه هو الذي خلق يتصاعد بذاته و بقيمته وأهميته و يداوي إحساس اليتم والفقر في أعماقه، ولأنّ محمّدا لا يعزل نفسه عن الواقع و عن إنسان مجتمعه فإنّ النص يكرّر الفعل "خلق" كاشفا لمحمّد عن تساؤلاته عن الإنسان»[2].

أهم ما يميّز قراءة أبوزيد للآيتين الأولتين، مايلي:

– اقتصاره في التحليل على إبراز دور المتلقي الأوّل (محمد) و تحيّزه الواضح للجانب الإنساني.

– اعتباره لفظ (الرب) يدخل في حيّز التربية و التعليم فقط؛ الله عز و جل مربّ غير عادي...؟!!.

– تجاهله تماما لمعاني الربوبية، التي تحيل إلى صفات الله وقدرته على الخلق ،خلْق الإنسان من علق.

– نزول هذه الآيات تجاوبا مع تساؤلات محمد عن الواقع و إنسان مجتمعه.

يواصل قراءته للآيات و تحليله لصفات الربّ، «فكون هذا الربّ يتمتّع بصفات (الخالق) و(الأكرم) فهذا من شأنه أن يكسب محمدا ثقة بنفسه، و بقيمته في المجتمع و الواقع، كما يتطرّق إلى قصة حليمة السعدية، و امتناع المراضع عن أخذ محمّد، فهو يتيم يعيش في مجتمع قائم على العصبية، و هذا ما جعله يعاني إحساسا طاغيا بالإهمال و الضياع، لذلك فوصف الربّ بالأكرم يهدف إلى تطييب نفس

---

1 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 66.

2 – المرجع نفسه، ص: 67.

محمّد، لأنّه ينتسب-رغم يتمه- إلى ربّ هو أكرم من كلّ الآباء والأرباب الذين يفخر بهم الأبناء، إنّه ربّ خالق[1]».

يقف أبوزيد عند صفات الله المرتبطة بالخلق و الكرم، من جهة أنّها أكسبت الرسول صلى الله عليه و سلّم ثقة بالنفس و قيمة في المجتمع و في الواقع، بعد إحساسه الطاغي بالإهمال والضياع مستندا إلى قصة حليمة السعدية و امتناع المراضع عن أخذه.

لا يفسّر أبوزيد في -هذا التحليل- صفات (الخلق) و (الأكرم) من جهة دلالتها عن المرسل (الله عز وجل) بل يقتصر على إبراز أثرها على المتلقي (محمد صلى الله عليه و سلّم)، متحاشيا تماما شرحه هذه الصفات؛ لأنّ في شرحه و تحليله لهما تكثيف للحضور الإلهي، و هو ما لا يخدم قراءته لذلك اكتفى بتوظيف صفة الربّ الخالق، في قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ لإبراز جانب المتلقي مركّزا على دور إسناد الربّ إلى ضمير المخاطب، مشيرا إلى أنّ هذا الإسناد يومئ إل معاني التربية و الألفة.

أمّا في قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ**﴾ فقد وظّف صفة (الربّ، الأكرم) لإبراز دورها في تطييب نفس محمّد (المتلقي).

استغلّ أبوزيد كلّ من صفتي (الخالق/الأكرم) لإبراز جانب المخاطب فقط مع تقليص حضور المتكلّم.

يواصل تحليله فيقول: «يمكن أن نلاحظ أن النص ببنائه و تركيبه يتجاوز هذا المستوى الدلالي إلى أفق أبعد»[2]. يقسّم النص إلى مستويين دلاليين، المستوى الأوّل هو مستوى أفقي خطّي تتشكّل فيه الدلالة وفقا لقوانين التركيب النحوي، الصرفي و المعجمي... ، أمّا المستوى الثاني، وهو ما قصده بـ: أفق أبعد؛ الدلالة فيه لا تنمو خطّيا وفق نظام الجمل والتراكيب حيث يصبح النص أفقا أوسع و فضاءً متعدد القراءات و التأويلات، معتبرا قراءاته تتمّ على أساس المستوى الثاني[3]، مقسّما ألفاظ الآيات إلى مجالين دلاليين مختلفين .

يقول: «فنلاحظ أنّ الآية الأولى تجمع بين هذين المجالين،تستخدم اللفظ "رب" وتصفه الذي "خلق"،فاللفظة الأولى تنتمي إلى مجال الأوصاف الإنسانية في اللغة كما نرى ...في قول عبد المطلب

1 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 67.
2 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 68.
3 - ينظر: المرجع نفسه، ص: 68.

لأبرهة الحبشي، حيث تعجّب من سؤاله عن إبله دون الكعبة (أنا ربّ الإبل، و للبيت رب يحميه)، ولكن جملة الصلة "خلق" تنقل المتلقي إلى مجال دلالي آخر»[1].

يُقسّم أبوزيد الألفاظ إلى مجالين دلاليين، يسمي المجال الأوّل: مجال الأوصاف الإنسانية، أما المجال الثاني فيسميه: مجال دلالي آخر،وفي هذا تحيّز للمجال الانساني؛ فهو لا يعطي أصلا اسما لهذا المجال، لماذا؟ لأنّ هذا المجال الدلالي يضمّ معاني تحيل إلى الله، الغيب، المفارقة؛أي تشير إلى ظواهر ميتافيزيقية، و منهجه المادي يجعله يأبى إعطاء اسم يوحي بمعاني المفارقة و الغيبية.

- يدخل أبوزيد لفظة "رب" إلى مجال الأوصاف الإنسانية، استنادا إلى قول عبد المطّلب: (أنا رب البيت، و للبيت ربّ يحميه)، فربّ الإبل يعني راعيها والمسؤول عنها، كما أننا نقول: ربّ البيت و أرباب العمل... دلالتها توحي إلى المسؤول و الحامي و الراعي، سواء كان في البيت أو العمل، لكن أبوزيد تجاهل الجزئية الثانية من مقولة عبد المطّلب و هي: و للبيت ربّ يحميه، فدلالة ربّ هنا: هل تشير إلى صفة إنسانية، هل تشير إلى عبد المطّلب أو أبرهة الحبشي أو أيّ إنسان آخر؟ دلالة: ربّ هنا تحيل إلى إله البيت بغضّ النظر إن كان صنما أو حجرا أو خشبا، إله البيت و ربّ البيت معناها: المعبود وسياق النص القرآني وظّف لفظه "ربّ" إشارة و دلالة عن الله الواحد الأحد، أي أنّ سياق النص يجعلها تنتمي إلى المجال الآخر –المجال الذي لم يطلق له اسما، أي المجال المفارق- دلالة اللفظة "ربّ" لا تحيل في النص القرآني إلى صفة إنسانية إنّما وظّفت دلالة على صفة الذات الألهية.

- في خاتمة عبارته يقول: «لكن جملة الصلة "خلق" تنقل المتلقي إلى مجال دلالي آخر»[2].

- بقي أبوزيد يدور في فضاء المتلقي مركّزا على إبراز دوره، دون أي إشارة إلى أنّ جملة الصلة تتعلّق بوصف ذات الله، أو التطرّق إلى حضوره في النص، لأنّه مغيب تماما من قبل قراءة أبي زيد، هذا ما يتبدّى جليّا في قراءته للآية الثالثة، يقول: «يعود النص في الآية الثالثة "اقرأ وربّك الأكرم" إلى المجال الدلالي الأوّل: و بكلمات أخرى نلاحظ أنّ مفردات "ربّ" و"كريم" مفردات تنتمي لمجال دلالي واحد، هو مجال الصفات الإنسانية»[3].

يواصل تحليله فيقول: "الخطاب الأوّل من النص متوجّه في الأساس الأوّل إلى محمّد مجيبا عن تساؤلاته".

---

1 - المرجع نفسه، ص: 68.

2 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 68.

3 - المرجع نفسه، ص: 68.

في رؤية مادية، وفق منهج جدلي يعتبر أبوزيد أنّ العلاقة بين المجالين الإنساني و المجال الآخر-يقصد الإلهي- هي علاقة متبادلة، أي علاقة جدلية بدليل أنّ لفظ "ربّ" ينتمي إلى المجال الإنساني لكن جملة الصلة تدخله إلى المجال الآخر-يقصد الإلهي-، كما أنّ صفتي "الرب" و"الأكرم" تنتميان إلى المجال الإنساني، لكن وصف الرب بأنّه الذي خلق، "خلق الإنسان من علق" ينقل هذه المفردات إلى المجال الجديد -يقصد الإلهي-.

كما يذهب إلى أنّ دلالة فعل الخلق في سورة العلق يمكن أن تنتمي إلى مجال الفعل الإنساني «حيث الخلق يعني تقدير الشيء و تصميمه قبل تحقيقه بدليل قول الشاعر:

فَلَأَنتَ تَفري ما خَلَقتَ وَبَعضُ القَومِ يَخلُقُ ثُمَّ لا يَفري» [1]

وفق هذا المنهج الجدلي و اعتمادا على الدلالة اللغوية للمفردات أصبحت ألفاظ: رب، أكرم، إضافة إلى فعل خلق، ألفاظا دالة على الصفات الإنسانية ليضمها إلى المجال الدلالي الإنساني.

ألفاظ (رب، أكرم، خلق) مفردات لغوية، يمكن استعمالها وتوظيفها ضمن صفات البشر الإنسانية كقولنا :-ربّ البيت، ربّة البيت، أرباب المال و الأعمال في استعمالنا للفظ ربّ، فهنا تحيل مباشرة إلى الإنسان.

- أكرم من حاتم الطائي، لفظ (أكرم) يدلّ على صفة إنسانية يتّصف بها حاتم الطائي.

- يقول تعالى على لسان المسيح: ﴿...**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ**...﴾ [2]، جاء الفعل "خلق" في السياق القرآني مرتبطا بفعل إنساني قام به سيدنا المسيح.

في كل هذه الاستعمالات دلّت هذه المفردات على صفات إنسانية، لكن و بانتقالنا إلى سورة العلق، يقول تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ(2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ**﴾ [3].

تشير معاني هذه الصفات (رب، أكرم) و الفعل (خلق)، و بما لا يدعُ للشك أنها استعملت في النص القرآني في سياق الدلالة على الله عز وجل، لأنّه الرب الخالق، و الرب الكريم، أي أنها وظّفت إشارة إلى صفات الذات الإلهية.

---

1 - المرجع نفسه، ص: 68.

2 - آل عمران: 49.

3 - العلق: 01-02-03.

لكن وفق المنهج المادي الجدلي الذي وظّفه أبوزيد في قراءته للنص القرآني، و بقدرة قادر أصبحت صفات (الربّ، الأكرم) صفات تنتمي إلى المجال الإنساني، و حتى فعل (خلق) الذي تكرّر في سورة العلق مرّتين "... **رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ**" و بشكل متتالي في جملة الصلة و في الجملة الفعلية، هذا التكرار دلالة على عظمة الخالق و قدرته على الإبداع و خلق الإنسان من علق وظّفه أبوزيد على أنّه يدلّ في هذا السياق القرآني عن فعل إنساني.

قراءة أبوزيد فيها نزعة مادية طاغية، هذه النزعة تحوّل الله و الديانة إلى ظاهرتين إنسانيتين بحيث يصبح العنصر الإلهي من إبداع الإنسان، و ليس الإنسان من إبداع الله، ففي قراءة أبوزيد أصبح النص القرآني منتجا ثقافيا تشكّل في الواقع المادي، و تحوّلت صفات الذات الإلهية إلى صفات تنتمي إلى المجال الإنساني.

ينتقل أبوزيد في قراءته إلى الآيتين الثالثة و الرابعة، يقول: «إذا كانت الآيتان الثالثة و الرابعة تعودان بمفرداتهما إلى المجال الدلالي الإنساني، فإنّ الآية الأخيرة في النص تنقل الفعل "علّم" من هذا المجال إلى المجال الجديد، و يتمّ ذلك عن طريق التكرار أولا»[1].

يعتبر أبوزيد أنّ مفردات الآيتين الثالثة و الرابعة تحيلان إلى المجال الإنساني ...!!، أما الآية الأخيرة "**عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** "، فهي «تنقل الفعل علّم إلى المجال الجديد-مجال الفعل الإلهي- باعتبار أنّ الفعل (علّم) يرتبط أصلا بالواقع الإنساني، لأنّ التعليم كان موجودا في واقع محمد، لكنّه تعليم شفاهي، وما جعله ينتقل إلى المجال الجديد-مجال الفعل الإلهي- هو أنّ ربّ محمّد يُعلّم بالقلّم[2]».

ما قيل عن مفردات (الخلق، الأكرم، الرب) ينسحب على صفة العلم أيضا، فهي صفة من صفات الله الأزلية لأنّ الله هو العليم .

يستكمل تحليله لهذه الآية فيقول: «و يجعل "الإنسان" بألف ولام الجنس هو المفعول الأوّل و ما مع صلتها المنفية، التي تفيد الاستغراق هي المفعول الثاني تنتقل الدلالة في النص من مجال إلى مجال.... »[3]

يستخدم أبوزيد في قراءته لهذه الآية دلالة النحو؛ فبعد حديثه عن الفعل الماضي "علّم" حيث اعتبره قد انتقل إلى المجال الجديد-مجال الفعل الإلهي- رغم أنّه كان ينتمي إلى مجال الفعل الإنساني، لكن

1 - أصول الفلسفة الماركسية،جورج بوليتز، و ج. كافين، ص: 165.
2 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 67.
3 - المرجع نفسه، ص: 68.

بحكم العلاقة الجدلية المتبادلة بين المجالين تمت عملية الانتقال، ثمّ يقفز مباشرة إلى دلالة (الإنسان) من ناحية أنّه مفعول أوّل و (ما) مع صلتها المنفية الدالة على الاستغراق هي المفعول الثاني.

- ما الذي يسكت عنه أبوزيد؟

لا ينسى أبوزيد توظيفه الإيديولوجي، مركّزا على أنّ مفردة الإنسان-بشحناتها المفهومية المتصلة بالواقع المادي البشري- هي المفعول الأول، و (ما) مع صلتها المنفية (لم يعلم)-التي تحيل إلى العالم المفارق الغيبي- هي المفعول الثاني، لاغيا أصلا إعراب أو وجود الفاعل، همّه في هذه القراءة تأكيد تقدّم المفعول الأوّل (إنسان) على المفعول الثاني (ما لم يعلم)، ليدلل على أولوية البعد الإنساني النسبي مقابل البعد الإطلاقي الغيبي.

فهو يوظّف الدلالة النحوية توظيفا انتقائيا؛ بحيث اختار ما يفيد قراءته فقط.

و الردُّ على رأي أبوزيد هو إعراب هذه الآية إعرابا كاملا:

علّم: فعل ماض مبني على الفتح، و الفاعل ضمير مستتر تقديره لفظ الجلالة (الله).

الإنسان: مفعول به أوّل منصوب.

ما: اسم موصول، مبني على السكون في محل نصب مفعول به ثان.

لم: آداة نفي و جزم.

يعلم: فعل مضارع مجزوم بـــ: لم، و الفاعل ضمير مستتر تقديره هو (الإنسان).

و الجملة (ما لم يعلم)في محل نصب مفعول به ثان.

هذه الجملة من الفعل الأوّل (علّم) إلى الفعل الأخير (لم يعلم) تحيل إلى مجال الفعل الإلهي لأنّ الله هو الذي علّم الإنسان، علّمه ما لم يعلم، دور الإنسان في هذه الجملة أنّه مفعول به كما أنّه لا يعلم، الله هو الذي يعلمه ما لم يعلم، من أفضاله عليه: أنه خلقه، و علّمه بدليل قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ(4)**﴾ [1]، الله، الرحمن هو الذي خلق الإنسان و علّمه البيان، هذه الأفعال الإلهية (خلق، علّم) هي التي جعلت من الإنسان مخلوقا، متعلّما.

يواصل قراءته، لكن هذه المرة على مستوى الأزمنة، فيقول: «والنص على مستوى آخر –مجال أزمنة الأفعال- يجعل من فعل الأمر "اقرأ" فاصلا بين مستويين في النص؛ المستوى الأول: مستوى الحضور و الغياب، و يكون هذا المستوى معبّرا عنه بصيغة المضارع في الفعل من جهة و بضمير المخاطب في

1 - الرحمن: 01-04.

"ربّك" من جهة أخرى، في الآيتين الأولى و الثالثة، و المستوى الثاني: مستوى الغياب المعبّر عنه بالأفعال الماضية من جهة أخرى»[1].

نُذكّر أنّ أبا زيد رفض الدلالة اللغوية للفعل (اقرأ) الواردة في معاجم التراث قاصرا دلالتها على معنى الفعل (ردّد) رافضا معاني الجمع و الضمّ، كما أنّه لا يشرح وظيفة هذا الفعل في هذه الآيات، مقتصرا على دوره المتمثّل كأداة فصل بين مستويين في النص:

المستوى الأوّل: مستوى الحضور و الغياب، قاصدا بهذا المستوى الحضور الإنساني المتمثّل في ضميري المخاطب، و في الفعل المضارع المجزوم.

المستوى الثاني:مستوى الغياب، يحيل هذا المستوى إلى الغائب و هو الله عز و جل، حيث حصر المواقع التي تدل على حضوره في سياق الآيات و هي: في الفعلين الماضيين، و في ضمير الغائب.

قسّم أبوزيد النص إلى مستويين مستوى حضور الإنسان، مستوى حضور الله (الغائب)، حتى في تقسيمه هذا نجده يعطي الأولوية و الأولية للمستوى الإنساني جاعلا منه المستوى الأول على حساب المستوى الثاني و هو المستوى الإلهي.

و رغم أنّ أبازيد في قراءته لهذه الآيات، و بكل الآليات –المنهج المادي الجدلي، دلالة النحو وأزمنة الأفعال– يحاول أن يُؤكّد و يُرجّح كفة الحضور الإنساني إضافة إلى تحويله صفات (الرب، الخلق، الكرم) إلى المجال الإنساني بحكم أنّها صفات إنسانية علّها تثقل كفته و تحجّم من الحضور الإلهي، فإن القيام بعملية حسابية بسيطة على مستوى أزمنة الأفعال التي حصرها أبوزيد في تقسيمه لمستويي النص نصل إلى أن:

على **مستوى الغياب**: تكرّرت الدلالات المشيرة و المُحيلة إلى الغائب (الله عز وجل) ثمان مرات :

- في الأفعال الماضية (خلق، علّم) التي تكرّرت مرّتين.
- و في ضمائر الغائب المستترة و المقدّرة بعد كلّ فعل ماض.

مستوى الحضور: تكرّرت دلالات حضور الإنسان في هذه الآيات أربع مرّات:

- مرّتين في ضمير المخاطب في الآية الأولى، و الآية الثالثة.
- و في الفعل المضارع المجزوم (لم يعلم) و الضمير الغائب المستتر المحيل إلى الإنسان.

1 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 69.

و بهذه العملية مستوى الحضور الإلهي في هذه الآيات كان ضعف مستوى الحضور الإنساني و هو ما ينقض قراءة أبوزيد من أساسها، هذه القراءة التي سعت لإبراز دور المتلقي على حساب المرسل وحضوره في النص.

التفسير الموضوعي:

تعود جذوره إلى الجاحظ عندما كتب عن النار في القرآن ، إلا أنّ التفسير الموضوعي لم يكن واضحا في جهود القدامى لدرجة التقعيد له، لكن البلورة العلمية لهذا المنهج كانت مع الشيخ محمد حجازي، في موضوع رسالته "الوحدة الموضوعية في القرآن" سنة 1967، لتتواصل الدراسات و تتزايد حول هذا التفسير.

مفهومه : هو جمع الآيات القرآنية التي تتناول قضية واحدة وتفسيرها مجتمعة واستنباط الحكم المشترك منها و مقاصد القرآن فيها ، وجد هذا التفسير في صور متعددة عند السلف منها : تفسير القرآن بالقرآن ،تفسير آيات الأحكام ،الأشباه والنظائر .

أنواعه :

1-أن يتتبَّع الباحث كلمة من كلمات القرآن ويجمع الآيات التي وردت فيها هذه الكلمة أو مشتقاتها من مادتها اللغوية ثم يقوم بتفسيرها واستنباط دلالاتها و استعمالاتها في القرآن الكريم .

2-جمع الآيات القرآنية التي تتناول قضية واحدة بأساليب مختلفة عرضا وتحليلا ومناقشة .

3- تحديد الموضوع التي تتناوله سورة قرآنية واحدة ثم دراسة هذا الموضوع من خلال تلك السورة وحدها ، التفسير الموضوعي يعتمد أساسا على ما يسمى الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم[1].

يسعى التفسير الموضوعي إلى تتبّع موضوع ما، في جميع القرآن، أو اكتشاف موضوع يشكّل رابطا لكل سورة بمفردها، و في هذا النوع من الدراسة إدراك لأهمية النظرة الكلّية للقرآن و اكتشاف المعنى من مجمله لا من أجزائه؛ فمعنى أي آية لن يستقيم أو يتّضح، ما لم تقرأ في سياقها و موقعها وذلك بإدراك سائر العلاقات بين الآية و القرآن كلّه[2].

---

1 – ينظر : بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد الرومي، مكتبة التوبة ،،ط4 ،1417 ،ص: 62-67.

2 – ينظر: مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، سوريا، دار القلم، ط1، 1410هـ، ص: 22.

قراءة عبد الرحمن الحللي* لسورة العلق:

ينطلق عبد الرحمن حللي في قراءته لهاته السورة، بتفسيره للجذر اللغوي للفظ "اقرأ".

- القراءة: المعنى اللغوي:

القراءة، و الاقتراء و القارئ و القرآن، و الأصل في هذه اللفظة الجمع، و كلّ شيء جمعته فقد قرأته يورد الراغب الأصفهاني تعريفا للقراءة، يقول: «والقراءة ضمّ الحروف و الكلمات بعضها إلى بعض في التّرتيل، و ليس يقال ذلك لكلّ جمع، لا يقال: قرأت القوم إذا جمعتهم، و يدل ذلك على أنّه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوّه به قراءة»[1].

جذر (ق.ر.أ) أصل دال على الجمع و الاجتماع و الضم و هي معان تفيد القوة، فالأصل اللغوي للقراءة معناها اللغوي الذي ورد في المعاجم التراثية يتعلّق بجمع الحروف عن وعي و تدبّر،« روعي في تسميته قرآن كونه متلوا بالألسن، و روعي في تسميته كتابا كونه مدوّنا بالأقلام... و ثمّة اشتراك في المعنى بين لفظ الكتاب و القرآن لغوّيا، فمادتا كتب و قرأ تدوران على معنى الجمع، والضم مطلقا»[2].

القرآن على وزن فُعلان: صيغة صرفية ترتبط بالصيغ التي تدلّ على القوة: طغيان، سلطان، فرقان أي أنّ القرآن ذو بنية قويّة[3].

ينطلق الحللي في قراءته من معاجم اللغة شارحا لفظ "قرأ" عند التراثيين، مقارنا بين فعل قرأ وكتب، ليصل إلى أنهما مترادفين، معناهما لا يخرج عن معاني الجمع و الضم، لينتقل إلى صيغة (قرآن) الدالة على معاني القوّة.

مصطلح القراءة في القرآن:

يسّر الله عز وجل القرآن للناس، و علمه للرسول و البشر ﴿**الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ**﴾[4]، وهو الذي تكفّل بجمع القرآن في صدر النبي ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى**﴾[5]، و أن يقدر على إقرائه ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ**

---

* -عبد الرحمن الحللي باحث سوري متخصص في الدراسات الأدبية، وقع الاختيار على قراءته لسورة العلق رغم وجودها على صفحات الأنترنت لعدة أسباب منها: عدم توفر مؤلفاته المطبوعة ، إضافة إلى نقص القراءات التي تنتهج التفسير الموضوعي لجِدّته في ساحة الفكر العربي الحديث .

1 - الراغب الأصفهاني، معجم ألفاظ القرآن، ص: 668.

2 - النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، عبد الله دراز، الكويت، دار القلم، ط 2، 1970م، ص:97.

3 - بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net

4 - الرحمن: 01-02.

5 - الأعلى: 06.

لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾[1]، و أرشد الله المؤمنين إلى التحصّن مما يصرف عن إتقان القراءة و الفهم، و ذلك بالاستعاذة: ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾[2]، و إذا شرع الإنسان بالقراءة ينبغي أن تلقى حقّها من الانتباه[3] ﴿**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[4].

انطلق الحللي في قراءته لسورة العلق من المفردة اللغوية (القراءة) باحثا عن معناها اللغوي وهو الضم و الجمع، لينتقل إلى القرآن الكريم لإحصاء الآيات التي ذكر فيها هذا اللفظ حاصرا المعاني التي تدلّ عليها، فهو يتبع منهجا وفق نظرة كلّية للقرآن لاكتشاف المعنى، انطلق من مجمل القرآن ليصل إلى هذا المعنى الجزئي؛ فمن خلال السياقات القرآنية يصل الحللي إلى أنّ القراءة هنا «ليست مجرّد حركة صوتية إنما هي تحصيل للمعنى من خلال استجماع ما في الحروف والكلمات من معان تدلّ عليها سواء بالنظر فيها أو بنطقها[5]».

قراءة الحللي لسورة العلق:

يقول تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)** ﴾[6].

يبدأ الحللي قراءته لهذه الآيات انطلاقا من تناول المفسّرين لها من حيث طبيعة الأمر والمأمور به، فذكروا أنّ الأمر بالقراءة يقتضي المقروء قطعا، و حيث لم يعيّن وجب أن يكون ذلك ما يتّصل بالأمر حتما، فالمراد من قوله: "اقرأ" أي ما يوحي إليك، أي اقرأ القرآن، مفعول اقرأ محذوف، والمعنى: اقرأ ما أنزل عليك من القرآن مفتتحا باسم ربك... أي مبتدئا، ثم كرّر الأمر بقوله تعالى: "اقرأ" أي افعل ما أمرت به تأكيدا للإيجاب، و تمهيدا لما يعقبه قوله[7].

---

1 - الإسراء: 106.

2 - النحل: 98.

3 - بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net

4 - الأعراف: 204.

5 - بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net

6 - العلق: 01- 05.

7 - البحر المحيط ، أبوحيان بن محمد ،- تفسير البحر المحيط، أبوحيان محمد بن يوسف بن حيان (ت:745)، جمهورية مصر العربية، القاهرة، مطبعة السعادة، ط: 01، 1328هـ ،ج:10،ص:500.

يعتبر الحللي أنّ هذا التفسير التراثي خاص بظاهر القول،باعتماده التفسير اللفظي، و هكذا جاء معنى القراءة دالا على النطق بكلام محفوظ أو مكتوب، لذا يقول: «سياق النص يشير إلى معان أعمق يمكن لحظ تكرار الأمر، ليس مجرّد توكيد لأمر واحد، فما أعقب كلّ أمر يشير إلى معنى مختلف»[1]، لم يقف الحللي عند التفسير التراثي، بل يقدم في قراءته معنا مختلفا لدلالة فعل الأمر، حيث يعتبر أنّ التكرار كان لأمرين، الأمر الأول: أعقبه ذكر أوصاف الخالق، و هذا الأمر يرتبط بالإنسان و تكوينه فيما الأمر الثاني يرتبط بماله صلة بالقراءة و العلم، و يخلص الحللي إلى أنّ هناك قراءتين:

القراءة الأولى: قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر، هذه القراءة تأتي باسم الله (الخالق) المتفرد به.

القراءة الثانية: فتتم بمعونة الله و تتجه إلى ماله صلة بالقلم، و هو الوحي المنزّل المقروء والمكتوب، فقد علّمه الله للإنسان "**الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ** "بعد أن جمعه لنبيّه ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾[2].

– في القراءة الأولى، جاء الأمر بتفعيل ملكة الإنسان في معرفة الأشياء وفهم سننها وقوانينها مستحضرا قدرة الله عزّ وجل (الخالق)، فحتى خلقه للإنسان هو جمع في الرحم.

في هذه القراءة تفكّر في عالم الكون المخلوق، و منه عالم الإنسان المجموع خلقه في بطن أمّه فهي قراءة للكون اقترنت باستحضار اسم الله نظرا لاحتمال الغفلة عن الله في قراءة هذا الكون.

– أما الأمر في القراءة الثانية فهو يرتبط بما جمعه الله و علّمه بالقلم، و هي قراءة الوحي المنزل الذي تكرّم الله بإنزاله و جمعه و تعليمه، و القراءة هنا تتجاوز التلفّظ والأداء لترتقي إلى الفهم و الجمع الذهني للمعاني، كما بجمع اللسان الألفاظ[3].

يعتبر الحللي أنّ القرآن يفرّق بين مرتبتين عند قراءة الغير للقرآن ﴿**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[4]، المرتبة الأولى، هي الاستماع الصوتي الذي يوصل الكلمات للأذن والثانية هي الإنصات و هي التي تمكن المتلقي من تدبّر المعنى و الوعي به.

---

1 – بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net

2 – القيامة: 17–18.

3 – بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net

4 – الأعراف: 204.

يصل الحُللي في تحليله إلى معنى و مفهوم عام للقراءة حيث تصبح دالة على مدلولين: فالقراءة هي جمع المتفرقات مع الوعي بها، و هذا الجمع يتجه إلى الكون، و يتّجه إلى الوحي فيكون فهما لمعانيه فالكون كتاب معمور و القرآن كتاب مسطور و الأمر المتّجه إليهما واحد، لفظ الكتاب يدلّ على الجمع بانتظام، و الأمر بالقراءة يدل على استحضار هذا الجمع و الوعي به[1].

الأمر بالقراءة تدبر بالنظام الذي يربط بين المخلوقات و ينظم سيرها، و تدبّر بالنظام الموجود بين أجزائه (فهم بنيته).

انتهج الحللي في قراءته التفسير الموضوعي خطوات هي:

1. انطلاقا من مفردة القراءة حيث تتبع معناها اللغوي في معاجم التراث العربي، ليصل إلى أنّ معناها هو جمع الحروف و الكلمات مع استحضار معانيها أي جمع مع التدبّر.
2. انتقل إلى ورودها في سياق النص القرآني بحكم أنّ للقرآن معجمه الخاص.
3. بعد شرح معاني القراءة، انتقل إلى تفسير القدامى للآيات الأولى من سورة العلق وإذا كان الزركشي قد توقّف عند شرح دلالة تكرار فعل الأمر؛ حيث اعتبر أن تكرار الأمر كان للتأكيد فالحللي لم يرفض هذا التفسير بل اعتبره تفسيرا لظاهر النص، بهذا انتقل لإبراز دلالات أعمق :

الدلالة الأولى: دلالة كونية تشير إليها صفة الخالق، جاءت دلالة فعل الأمر استحضارا لقدرة الله على خلق الإنسان و جمعه في رحم أمّه.

الدلالة الثانية: دلالة الوحي المترّل تشير إليها معاني (العلم، القلم)، دلالة الفعل الأمر ترتقي إلى الفهم و الجمع الذهني لمعاني الوحي المترل.

بهذه القراءة توصل الحُللي لمعان جديدة لمفردة القراءة، هذه المعاني كثّفت دلالتها اللغوية؛ حيث أصبح الجمع و الضمّ لا يربط الحروف بالكلمات ؛ حيث أسقط دلالتي الجمع و الضم على دلالات الكون، لتصبح مفردة القراءة دالة على الجمع و الضم في الرحم.

- استعماله للتفسير الموضوعي يتّضح باختياره لمفردة تشكل محورا أساسيا في بنية الآيات فهي مفردة مفتاحية تشكّل رابطا لكل الآيات الأولى لسورة العلق هذه المفردة هي "إقرأ".

1 - بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net

– انطلق في قراءته من مجمل القرآن بحيث تتبع ورود هذه اللفظة باشتقاقاتها في القرآن حتى يتّضح معناها.

– استطاع الحللي بهذه القراءة أن يقدّم الجديد، ويمكن القول إن قراءته لم تكن تكرارا أو اجترارا لتفاسير القدامى،رغم انطلاقه من التراث لكنّه لم يقف عنده.

– نتائج المقارنة بين المنهجين :

و بالمقارنة بين المنهجين: المنهج المادي و التفسير الموضوعي، نجد مايلي:

المنهج المادي: ينطلق أساسا من وجهة ورؤية مادية بحتة، هذه الرؤية جعلت المدخل العلمي للنص القرآني هو الواقع المادي أي الانطلاق من الحقائق الإمبريقية (الحسّية) باتباع منهج جدلي يركّز على العلاقة الجدلية بين النص و الواقع، هذا المدخل المادي إضافة إلى المنهج الجدلي ،كان أهم نتائجه:أنّ القرآن أصبح منتجا ثقافيا ومخلوقا بشريا، أي إثبات أنّ النص تاريخي لا يخرج عن التاريخ البشري و لغة البشر ومفاهيم البشر.

استخدام المنهج الجدلي أدّى إلى:

– التركيز على المتلقي على حساب المؤلف.

– التحيز الواضح للجانب الإنساني البشري على حساب الجانب الإلهي الإطلاقي، الغيبي.

– إثبات تاريخية النص و نفي مفارقته.

– إلغاء قدسية النص القرآني.

كل هذه النتائج التي وصل إليها توظيف المنهج الجدلي على النص القرآني تصنفه من المناهج التي تمس بخصائص النص القرآني في حال توظيفه، إضافة إلى آلياته المنهجية المطبقة عليه ، فأساسه المادي الوضعي فيه تهديد على قدسية النص و مصدر النص، فأول أساس يقوم عليه هذا المنهج و ينبني عليه هو دراسة العالم والظواهر كما هي، مع رفض ونقض أي وجود قوة فوق العالم حسب هذه الرؤية الله أكبر خرافة والدين أفيون الشعوب، و النص القرآني هو دستور و شريعة الدين الإسلامي التي منّ الله بها على عباده.

كما أن استخدام الجدلية و الأساس التاريخي يربط النص بالتاريخ الإنساني.

التفسير الموضوعي: انطلق أساسا من البنية الداخلية للنص القرآني انطلاقا من مجمله لفهم أجزائه باتباع منهج يبدأ من فهم ظاهر النص للوصول إلى أعماقه و باطنه.

أهم نتائجه:

- توسيع دلالات المفردات القرآنية.
- أعطت قراءته الجديد الذي يضاف إلى التفاسير السابقة للنص القرآني.
- استخدام التفسير الموضوعي لا يلغي قداسة النص القرآني كما يراعي خصوصيته.

رغم أنّ مفهوم التفسير الموضوعي و آلياته لم تتبلور بشكل كامل، و مع هذا فهو منهج علمي بعيد عن الخرافة و الأسطورة إضافة إلى تراثية أصوله و إسلامية آلياته لكنّه يتّبع آليات مفهومية علمية تبدأ من بنية النص لتصل إلى فهم علمي لهذه البنية.

الموازنة بين القارئين :

بالموازنة بين القارئين أبوزيد و الحللي نجد مايلي:

أبوزيد:

- رفض الدلالات اللغوية لمفردة القراءة الواردة في معاجم التراث، و أعطاها معنى الترديد لكن هذا المعنى الجديد الذي أضافه، و هذا الرفض للمفهوم التراثي للمفردة لم يكن له في المقابل بديل يؤكّد سلامة وصحة ما خطّأه في أقوال اللغويين المتقدمين.
- انطلق من الواقع كمدخل علمي لدراسة النص لكنّه في الأخير وصل إلى إلغاء النص بسبب هاجسه الذي يركّز على الواقع فقط.
- توظيف إيديولوجي لتراث المعتزلة و لمركزية اللغة للوصول إلى هدفه و هو إثبات تاريخية القرآن، فقد تبنى الموقف الاعتزالي ليدعم رؤيته بأنّ القرآن حادث تاريخي، إضافة إلى تركيزه على أنّ النص القرآني لغوي ناطق بلغة عربية بشرية ليصل إلى أنّ القرآن بشري إنساني.
- اختياره المنهج الجدلي يوافق تصوره المادي، و ساعده على إثبات جدلية الواقع بالنص أي أنّه تشكّل في الواقع و الثقافة ليساهم فيما بعد في تشكيل هذه الثقافة وفق علاقة متبادلة.
- قراءة أبوزيد قراءة إيديولوجية انتقائية، أيّدها باستخدامه للمنهج الماركسي إضافة إلى انتقائية مصادره من التراث واختيار النماذج من القرآن (سورة العلق مثلا).
- قراءته فيها تحيّز واضح لإظهار البعد الإنساني على حساب البعد الإلهي بتركيزه على المتلقي وواقع المتلقي نافيا البعد الإطلاقي و مغيّبا حضور المرسل.

الحُللي:

- انطلق من المعاجم اللغوية مؤيّدا ما ورد في التراث.
- انطلق من النص القرآني مبتدئا تفسيره بما تقدّم به العلماء القدامى.
- لم يرفض التفاسير القديمة لكنه لم يجترها بل أضاف لها الجديد.
- وصوله في قراءته إلى نتائج مثمرة في حقل التفاسير.
- اختياره للتفسير الموضوعي جعل من قراءته قراءة موضوعية غير مؤدلجة.
- في قراءته لا يوجد تحيز لأي من الجانبين (الإلهي و الواقع الإنساني) بدليل أنّ النتائج التي وصل إليها نتائج توازن بين الحضور الإلهي و الحضور الإنساني في النص.

تنويـــــــــه:

1. رفض المنهج المادي التاريخي هو رفض لتطبيقه على النص القرآني لأنّ أساسه المادي الوضعي الرافض للأديان و وجود الله هو رفض للنص بحكم مصدره الإلهي و قدسيته، وبهذا فإنّ تطبيقه على النص فيه تهديد لقدسية و خصوصية النص القرآني، لكن هذا المنهج يبقى صالحا للتطبيق على كل النصوص البشرية الأخرى، خاصة أنّه شهد نجاحا في تطبيقه كنظرية في الاقتصاد والسياسة لعقود من الزمن، ليصبح بعدها نظرية فلسفية قابلة للتطبيق على نصوص اللغة سواء كانت نثرية أو شعرية.

2. القول إنّ قراءة أبي زيد قراءة إيديولوجية، لا يعني رفض أبحاثه و أعماله و قراءاته لأنّه باحث و ناقد ضليع في شؤون اللغة، ما نرفضه هو توظيفه هذه القراءات لصالح إيديولوجيته التي يسعى إلى إثباتها ما أدى إلى توظيفه للتراث و المنهج المادي و حتى النص القرآني في قراءته ،خدمة لتحقيق الإيديولوجية الماركسية.

اختيار المنهج الموضوعي في التفسير لم يكن اعتباطا، إنما لمحاولة تبيين الفروقات بين منهج مادي وقراءة إيديولوجية طغت فيها ذاتية الباحث على الموضوع و البحث، و منهج يعتمد الموضوعية* في التفسير.

* – ليس المقصود بالموضوعية هنا: وحدة الموضوع و إنما الحياد في استعمال آليات القراءة

الفصل الثالث

القراءة الهيرمنيوطيقية و فهم القرآن

- منهج الهيرمنيوطيقا
- عناصر الهيرمنيوطيقا
- تطبيقات الهيرمنيوطيقا على النص القرآني
- مبادئ الهيرمنيوطيقا بين مرجعية الأصل و تأثّر النقل
- النص القرآني بين القراءة و إعادة القراءة

الهيرمنيوطيقا herméneutique:

المفهوم اللغوي القديم:

الهيرمنيوطيقا مصطلح من أصل يوناني و تعني التعريف بالشيء و الإبانة عنه، و نقله وترجمته أو ترجمة معانيه[1]، تكتب بالإغريقية herméneutiké تتضمن في اشتقاقها كلمة tekné أي التقنية، فهي تدل على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، حيث يتخذ الفن دلالة التفسير والتأويل[2].

و في اشتقاقاتها الأصلية جاءت من لفظ hermenia من هرمس hermes الإله الوسيط بين الآلهة و الناس يفسّر لهم و يشرح المرمّز و يفك الطلاسم[3].

تاريخها يضرب جذوره في التأويلات الرمزية Allegory[4]، التي خضعت لها أشعار هومر في القرن السادس قبل الميلاد (ق06، م)، و في تأويلات الكتب "المقدسة عند اليهود النصارى"[5].

أول ما ظهرت كلمة "الهيرمنيوطيقا" كان ذلك في عنوان إحدى كتب التيولوجي[6]، الستراسبورغي دالهاور سنة 1654م، تدل الهيرمنيوطيقا في علم اللاهوت على فن التأويل و ترجمة

---

1 – ينظر: نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياه، حسن مصطفى سحنون، دمشق اتحاد كتاب العرب، مكتبة الأسد الوطنية، د.ط، 2001م، ص:69.

2 – ينظر: فلسفة التأويل، هانس جورج غادامير، تر: شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط: 02، 2006م ص:61.

3 – ينظر: الفهم و النص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخروديلتاي، بومدين بوزيد، لبنان، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط: 01، 2008م، ص: 13.

4 – Allegory: أرموز (حكاية رمزية)، يطلق اسم المعنى الراموزي للكتاب المقدس على إحدى المعاني الأربعة التي تعبّر عن المذاهب الدينية و بالأخص التوافق بين العهد القديم (التوارة) و العهد الجديد (الإنجيل)، و المعاني الثلاثة الأخرى هي: المعنى الحرفي، المعني الأخلاقي، المعنى التأويلي. ينظر: موسوعة دلالاند الفلسفية، أندري لالاند، ج: 01، ص: 44-45.

5 – ينظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ميجان الرويلي، ص: 88.

6 – تيولوجي: من التيولوجيا و هي علم اللاهوت.

الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة)[1]، و يضم في حقله الدلالي معاني: التعريف، الشرح، الترجمة، التأويل و التعبير[2].

المفهوم الاصطلاحي الحديث:

ولدت الهيرمنيوطيقا—أو بعثت- في القرن التاسع عشر مع الألماني فريدريك شلايرماخر f.schler macher الذي أخرجها من دائرة اللاهوت نتيجة لانصهار تفسير التوراة بفقه اللغة الكلاسيكي و بأحكام القضاء[3]، ويرجع إليه الفضل في تمكين الهيرمنيوطيقا أن تتصدر أهم النظريات المهتمة بفن التأويل، التي تعنى بالنصوص الفلسفية، الأدبية و القانونية، إضافة إلى النصوص الدينية، تبنّاها أيضا فيلهم ديلثيwilhem dilthy (1833-1911)، حيث قدم الهيرمنيوطيقا على أنها أساس تأويل أشكال الكتابة في "العلوم الإنسانية"، أما العلوم الطبيعية فهي تهدف إلى شرح الظاهرة، وتوصل إلى مفهوم الدائرة الهيرمنيوطيقية[4].

عاد الاهتمام بنظرية الهيرمنيوطيقا أواخر الخمسينات من القرن الماضي، مع ظهور الاهتمام الفلسفي بقضايا المعنى و اللغة، تمحورت هذه القضايا حول إمكانية تحديد المعنى و ثباته أو تغيره وموضوعية التأويل أو ذاتيته، و طبيعة الفهم و أجزائه، اهتم بهذه القضايا كل من ايمليو بتي E.Betty، بارك دونالد هيرش P. D. Heirch هايدغرHeideger، هانس جيورج غادامير H. G.gadamer و بول ريكور Paul ricours.

---

1 – ينظر: هيرمينوطيقا "الأصل في العمل الفني"، صفاء عبد السلام علي جعفر، الإسكندرية، منشأة المعارف،د.ط، 2000م، ص28، ينظر أيضا: موسوعة لالاند الفلسفية، أندري لالاند، ص: 555. ينظر: Grand herméneutique: (dictionnaire de la langue française)Robert:. ، ينظر : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،عبد الوهاب المسيري ،القاهرة ،دار الشروق،ط1 ،1999 ،ص :88

2 – ينظر: نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، فرناند هانين و آخرون، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، سوريا (اللاذقية، دار الحوار، ط: 01، 2003م)، ص: 85.

3 – **الدائرة الهيرمنيوطيقية**، بغية فهم أجزاء الوحدة اللغوية لابد 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: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ص: 90

4 – ينظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ميجان الرويلي، ص: 90-91.

انتقلت هذه النظرية إلى الفكر العربي مع بداية الثمانينات و تبناها الكثير من الحداثيين أهمهم محمد أركون، شوقي الزين، علي حرب، محمد مفتاح و نصر حامد أبوزيد، و ترجم مصطلح Herméneutique الأجنبي إلى الهيرمنيوطيقا أي بدلالته الغربية قياسا على علوم: الأنثروبولوجيا، البيولوجيا، البيداغوجية... في حين استبدلها بعض النقاد بفن التأويل أو التأويلية[1]، أو علم تحليل النصوص.

نصر حامد أبوزيد والقراءة الهيرمنيوطيقية:

يشير أبوزيد في كتابه : "النص، السلطة، الحقيقة" إلى أنّه يوظف "منهج تحليل الخطاب"[2] Discourse analysis، هذا المنهج الذي يفيد من آليات إجرائية عدة أهمها الهيرمنيوطيقا ويشرح أبوزيد في مؤلف آخر مفهوم الهيرمنيوطيقا، فيقول: «القضية الأساسية التي تتناولها "الهيرمنيوطيقا" بالدرس، هي معضلة تفسير النص بشكل عام سواء كان النص تاريخيا أم نصا دينيا»[3].

و قد وظّف هذا المنهج في قراءته للتراث بغية تأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن، وهمومه بحكم أنه يمثل إحدى الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر[4]، متخذا من هيرمنيوطيقا غادامير «نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص[5]»، و إعادة النظر في قضايا تفسير النص القرآني قديما و حديثا.

---

1 – يرفض مرتاض ترجمة النقاد لمصطلح Herméneutique بـ "هيرمنيوطيقا" و اعتبرها من أسوأ الاستعمالات اللفظية نطقا و سمعا في اللغة العربية المعاصرة، و أشدّها إزعاجا للسمع، عكس مصطلح "التأويلية" لأنه أجمل وقعا وأدل دلالة، و أعذب صوتا (ينظر: نظرية القراءة، عبد الملك مرتاض، ص: 182).

2 –تحليل الخطاب: تسير مدلولات هذا المصطلح في النقد الغربي المعاصر في خطين رئيسيين، أولهما: المبحث اللغوي الأسلوبي 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 علم السرد 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، ط: 02،2000، ص:88–89.

3 – إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 05، 1999م، ص: 13.

4 – ينظر: الخطاب و التأويل، نصر حامد أبوزيد، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 2000م، ص: 173.

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

عناصر الهيرمنيوطيقا:

1.المعنى والمغزى :

ينطلق أبوزيد من قراءة «تضع تمييزا بين المعاني و الدلالات التاريخية المستنبطة من جهة و بين المغزى الذي يدل عليه المعنى من جهة أخرى و هذا التمييز هام جدا بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى و مرتبطا به»[1]، و يؤكد أبوزيد على التمييز بين المعنى كظاهرة تاريخية و بين المغـــزى، فهو ينطلق من رؤية كل من بتي و هيرش ، حيث يدعوان إلى «الفصل بين المعنى كظاهرة تاريخيـــة وبين القضية الأخرى التي تختلف اختلافا تاما عن الأولى و هي قضية الأهمية (المغزى) وارتباطهـــا بالحقب التاريخية المتعاقبة باعتبار أن المعنى التاريخي قابل للتحديد، بينما المغزى يتغيّر باستمرار[2]».

لا يقف أبوزيد في هذا التمييز عند حدود علم البلاغة التقليدي، بل يوظّـــف أدوات علـــم تحليل الخطاب و علم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة، لأنّه في هذا التوظيف يصل إلى الكشف عن مستويات أكثر عمقا و تركيبا في الخطاب الإلهي[3]؛ فهو يسعى إلى «فك المعنى المختبـــئ في المعنى الظاهر ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعـــنى الحـــرفي[4]» اعتمـــادا علـــى الهيرمنيوطيقا (علم تحليل النصوص)، فهي من وجهة نظره من أكثر المناهج مناسبة لبنيـــة الـــنص القرآني بحكم أنها ظهرت أساسا لقراءة النصوص الدينية في الغرب.

2.المنطوق و المسكوت عنه:

يُفصّل الحديث عن آلياتها الإجرائية، فيقول: «هناك مستويات للتحليل تبـــدأ مـــن دلالـــة المنطوق لنصل إلى المفهوم ... لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف "المفهـــوم" مـــن خلال "المنطوق" بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه "فحوى" القول أو لحن الخطاب، و هـــو مـــا يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب، اسم "المسكوت عنه"، هذا المستوى الأخير يمثـــل

1 – قضايا و حوارات، سربست بني، ص: 129.

2 –دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ميجان الرويلي، ط:2 ،2000 ، ص: 49.

3 – ينظر: قضايا و حوارات، سربست نبي، ص: 130.

4 –صراع التأويلات"دراسة هيرمنيوطيقية"، بول ريكور،ترجمة: منذر العياشي،الجماهيرية العظمى، دار الكتاب الجديد،ط:01، 2005، ص44.

الدلالة المستنبطة من مفهوم القول»[1]، يرتكز تحليله على استقراء دلالة المنطوق للوصول إلى المفهوم ليتجاوز هذا الأخير للكشف عن دلالة المسكوت عنه في الخطاب، و يفسر دور هذا الأخير فيقول: «إنّه ليس ضربا من التفتيش عن دلالة غائبة تماما عن سياق القول، كما أنه ليس ضربا من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة و الخفية داخل بنية الخطاب أو القول، و ذلك من خلال تحليل "المفهوم"، فهو ينطلق من المنطوق أو ظاهر النص لاكتشاف الدلالات الضمنية بتحليل المفهوم و الوصول إلى فحوى القول أو المسكوت عنه»[2].

3. السياق :

تتم قراءة أبو زيد في زمن تالٍ لزمن النص، وهي تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف؛ «حيث أنها تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها، و تكشف 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 السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ويدخل في ذلك السياق التاريخي و السياق اللغوي الخاص بتلك النصوص.

الزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي و الثقافي في ذهن القارئ، الذي يمثّل دافع توجهه إلى تأويل تلك النصوص[3]».

أ. سياق النص التاريخي و سياق القارئ:

يتعامل أبوزيد مع النص القرآني و هذا بدراسته في سياقه التاريخي (القرن السابع ميلادي) إضافة إلى سياقه الراهن (زمن القارئ)، ملحا على «التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية و بين "المغزى" الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة... حتى لا تتميع الحدود بين الماضي و الحاضر من جهة، و حتى لا تخضع منهجية التأويل لإيديولوجية الباحث خضوعا تعسّفيا»[4].

1 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 27.
2 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 27.
3 – ص: 118-142-143.
4 – المرجع نفسه، ص: 143.

ب. السياق غير اللغوي و السياق اللغوي:

يعتمد أبوزيد في قراءته للنص القرآني على سياقات النص اللغوية و غير اللغوية، سياقات النص اللغوية هي آليات النص الداخلية المتمثّلة في علاقات الأجزاء و تراكيب الجمل، أما السياقات غير اللغوية فهي سياق النص التاريخي (أسباب النزول، المكي، المدني) ،و سياق القارئ (العصر الراهن)، للوصول إلى المغزى أو الغاية من قراءة النص.

النص القرآني بين الدلالة الحرفية و المغزى:

في الفصل الأخير من كتابه (نقد الخطاب الديني) الموسوم بـ: النصوص الدينية-دراسة استكشافية لأنماط الدلالة-[1]، ينطلق أبوزيد من النموذج السوسيري لثنائية (اللغة/الكلام) لتوضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص-خاصة النصوص الدينية- و بين النظام الثقافي الذي ينتهجها.

اللغة هي النظام الدلالي للجماعة في كليته و شموله و تعدد مستوياته الصوتية و الصرفية والنحوية و الدلالية، هي المخزون الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة الكلام؛ أما الكلام من حيث علاقته باللغة فهو يمثّل الجانب الجزئي العيني –أو شفرة خاصة- داخل النظام الكلي المخزون في ذاكرة الجماعة، العلاقة بينهما علاقة جدلية، و هذه التفرقة يستخدمها لتحديد طبيعة العلاقة بين النصوص و بين النظام الذي تُنتَج من خلاله؛ حيث أنّ النصوص ترتبط بواقعها اللغوي فتتشكل به من جهة، و تبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة و الثقافة من جهة أخرى[2].

من هذه الزاوية تمثّل اللغة و محيطها الثقافي مرجع التفسير و التأويل؛ حيث تدخل في مرجعية التفسير و التأويل كل علوم القرآن خاصة (المكي، المدني)، (الناسخ و المنسوخ)، أما النصوص فهي تمثّل الكلام في النموذج السوسيري لأنّ النصوص تساهم في تطوير اللغة و الثقافة، لكن بما أن اللغة –الإطار المرجعي للتفسير و التأويل- ليست ساكنة، ثابتة بل تتحرك مع الثقافة والواقع، فإن هذا

1 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد ، ص: 195 –225.

2 – ينظر: المرجع نفسه، ص: 203.

التطوّر يعود ليحرّك دلالة النصوص و ينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز[1]، يوضح وجهة رأيه بقراءته لبعض النصوص القرآنية.

دلالات السحر، الحسد، الشياطين، الجن:

يقول أبوزيد: «و من النصوص التي يجب أن نعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية، النصوص الخاصة بالسحر و الحسد و الجن و الشياطين ... السحر، الحسد و الجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني و قد حول النص الشياطين إلى قوى معوقة، و جعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[2] »[3].

يدعو أبوزيد إلى تجاوز الدلالات الحرفية لمفردات (السحر، الحسد، الجن، الشياطين) بحكم أنها تجاوزت الثقافة و التاريخ، و الانتقال إلى المجاز الذي يربط معاني النص بواقع القارئ المتطوّر والمتغيّر.

المجاز آلية من آليات البناء اللغوي التي استند إليها القدماء، و «هي طبيعة من طبائع اللسان العربي[4]»، و يرفض أبوزيد الإبقاء على دلالة حرفية معاني الآيات، و يُصرّ على المعنى المجازي وقد يكون لهذا الإصرار مبررات، منها تأييده للموقف الاعتزالي الذي نادي بالمجاز لنفي التجسيم عن الله و صفاته.

---

1 – ينظر: المرجع نفسه، ص: 206–207.

2 – البقرة: 102.

3 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 211–212.

4 – إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، أحمد عبد المهيمن، جمهورية مصر العربية، الإسكندرية، دار الوفاء، ط: 01، 2001م، ص: 31.

إنّ استخدام المجاز في قراءة النص القرآني لا يتنافى مع اللسان العربي؛ لأنّ أكثر كلام العرب مجاز، لكن الإشكالية التي نتطرّق إليها هاهنا: هل استخدام الدلالة المجازية فيه تجاوز للدلالة الحرفية، أي هل توظيف المجاز يخدم إيديولوجية القارئ، أم لاستقراء دلالات جديدة تخدم النص القرآني؟

يفصّل أبو زيد ما أجمله في مقولته السابقة دلالة كل من السحر، الحسد، الشياطين، الجن.

دلالة السحر:

يعتبر أبوزيد أنّ السحر من الدلالات التي ترتبط بمرحلة محددة؛ «و مما له دلالة أنّ كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهدا تاريخيا، و موقف النص منه هو موقف التجريم، كما هو واضح من سياق النص السابق و لا يصح الاستشهاد بما يروي من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر و يعتقد فيه، و إذا كنا ننطلق هنا من حقيقة، أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإنّ إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر و إلى ثقافة و إلى واقع لا تحتاج إلى إثبات»[1].

يخلص أبوزيد إلى أنّ ورود مفردة السحر في سياق النص القرآني كان من قبيل الشواهد التاريخية لأنها:

-موجودة في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من الوحي الإنساني.

-ورودها دائما في سياق القص التاريخي، بحكم أنها من الشواهد التاريخية التي جرّمها النص.

-عدم الاستشهاد بما حدث للرسول صلى الله عليه وسلّم من سحر من قبل اليهود، لأنّ هذه الحادثة ترتبط بواقع ثقافي يؤمن بالسحر و يعتقد به.

- توصل أبوزيد إلى هذه النتيجة بدراسته للآية السابقة في سياقها التاريخي و ربطه المعنى الحرفي لدلالة السحر بواقع الرسول في القرن السابع و قَصْر دلالة السحر في ذلك العصر وهو لا ينطبق مع الواقع، لأنّ الإيمان بالسحر و الاعتقاد به كان في عهد الرسول (ص) فقط.

1 - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 212.

نقف أولا عند الآية[1] التي استشهد بها أبوزيد في معرض حديثه عن السحر، هذه الآية تورد قصة المَلَكين هاروت و ماروت، و حدثت في عهد سيدنا سليمان، و هي نفس الآية التي وظّفها محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم"؛ -وهو أحد التنويريين الذين يحتفي بفكرهم أبوزيد- حيث عدّها من القصص الأسطورية في القرآن الكريم[2]، يستشهد أبوزيد بنفس الآية في حديثه عن السحر باعتباره ظاهرة حدثت في عصر مضى و توظيف النص لدلالته من باب الشواهد التاريخية، ولا يجدر الوقوف عند حرفية دلالته في القراءات الراهنة .

السحر: الشعوذة[3] هو أحد الموبقات السبع، و مظهر من مظاهر الشعوذة و الكهانة، يستخدمه البشر بتسخير و تجنيد خدم من عفاريت الجن و الشياطين.

يذهب أبوزيد إلى أن السحر وُجد في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من الوعي الإنساني لكنه لم يحدد لنا هذه المرحلة بالضبط، لكن على ماذا يدل تكرار ورود هذه الظاهرة عبر مراحل عدة؟ و هي زمن سيدنا سليمان و هو ما يؤكده سياق الآية السابقة الذكر، ثم زمن سيدنا موسى الذي بعثه الله بعد قرون من عهد سيدنا سليمان، و قد تكررت قصة سيدنا موسى مع سحرة فرعون أربع مرات في النص القرآني في سورة الأعراف[4]، سورة يونس[5]، سورة طه[6]، سورة الشعراء[7]، وقد وردت بشكل تفصيلي، و إذا كان نوع السحر في عهد سليمان يعتمد على خاصية التفريق بين المرء و زوجه، أي أنه سحر يؤثر تأثير نفسيا بزرع الفتنة بين الزوجين[8]، فإن نوع السحر في عهد موسى يؤثر تأثيرا عينيا[9]، بسحر أعين الناظرين، يقول تعالى: ﴿**قَالَ أَلْقُوا**

1 - البقرة: 102.
2 - الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، ص: 207.
3 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج:01، ص:630.
4 - الأعراف: 105- 126.
5 - يونس: 75-81.
6 - طه: 56- 74.
7 - الشعراء: 29-51.
8 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية، تونس، د.ط،1984، ج:01، ص: 633.
9 - ينظر:الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 01، 1998،ج:03،

فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[1]، فالله عز وجل في قصة سيدنا موسى و سحرة فرعون يصف هذا السحر بأنه سحر عظيم، لأنّه وقع فعلا و أثّر في الناس وأرهبهم[2].

و بالعودة إلى عهد الرسول صلى الله عليه و سلّم فبعد نزول الوحي عليه من السماء، وُصف عليه الصلاة و السلام بأوصاف باطلة، و ذهب المشركون إلى القول بأنه شاعر، مجنون و ساحر، و هو ما ذكر في القرآن في مواضع متفرّقة، كقوله تعالى: ﴿...**وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا**﴾[3]. و قوله تعالى: ﴿**وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ**﴾[4]، لقد وصف مشركوا مكة الرسول صلى الله عليه و سلم بهذه الصفات حتى يؤثروا على مسار الدعوة، و يبعدوا الناس عنها خوفا على آلهتهم التي هددها بدعوته إلى وحدانية إله واحد لا تدركه الأبصار، فقالوا هو ساحر، و ما جاء به سحر مبين[5]، يقول تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾[6]، لكن الله نصره عليهم وأظهر الحق ساطعا بدوام هذا النص الخالد.

تأكيدا لوجهة نظره، يرفض أبوزيد الرجوع إلى ما رُوي عن واقعة سحر الرسول صلى الله عليه وسلّم من قبل اليهود بحكم أنها حدثت في مجتمع يؤمن بهذه الظاهرة و في زمن غير زماننا، لكن قمين بالذكر أن نقول إن واقع الألفية الثالثة و مجتمعاتنا العربية لا يزال يؤمن بالسحر والشعوذة، و هي مظاهر تنتشر في القاهرة، و الجزائر و المغرب و جل البلدان العربية، هي ظاهرة

ص:485، ينظر أيضا: تفسير الفخر الرازي(المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، محمد الرازي فخر الدين، دار الفكر،، لبنان، 1981، ط:01، ج: 14، ص: 212.

1 -. الأعراف: 116

2 – ينظر: تفسير الفخر الرازي، محمد الرازي فخر الدين، ص:212.

3 – الفرقان: 08.

4 – ص: 04.

5 – ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، دار: عالم الفوائد، جدّة، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، ص: 314.

6 – الأحقاف: 07.

باقية ما بقي شياطين الإنس والجن، لأغراض شتى فمنهم من يهدف إلى التفريق بين المرء وزوجه، أو اتخاذها مهنة للاسترزاق.

ما يمكن استخلاصه هو أن دلالة مفردة (سحر) قديما هي نفسها دلالتها في واقعنا الراهن وورودها في سياق القصص القرآني لم يكن من باب عدّها شاهدا تاريخيا بل لتأكيد بطلان كيد السحر و السحرة و تجريم ما يأتون به من السحر ماضيا و حاضرا و مستقبلا، و قد تستعمل لفظة السحر مجازا كقوله صلى الله عليه و سلّم: (إنّ من البيان لسحرا) [1]، لأنّ من البيان ما يسلب العقل و يفتن القلب لبراعة التعبير و حسن النظم، لكن جل دلالتها في النص القرآني تتضمّن المعنى الحرفي و الأصلي لمفردة السحر.

دلالة الحسد:

يواصل أبوزيد فيقول: «و ما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة الحسد و ما يلابسها من ممارسات و طقوس كالرقي و التعاويذ و معتقدات كالإيمان بقول العين، و سحر اللغة ...إلخ، وليس ورود كلمة "الحسد" في النص الديني دليلا على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوما ذهنيا... و في اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة "العنقاء" ليس لها مدلول واقعي، والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر و الحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال و المدلول، و يقعون في التسوية التراثية بين مستويات الوجود العيني و الذهني واللغوي.

و مما له دلالته أن السورة التي تتحدث عن السحر والحسد حديثا تفصيليا سورة مكية هي سورة العلق، حيث تتضمن إشارة إلى "النفاثات في العقد" و إلى شر الحسد و الحاسد فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت في القرآن الكريم استخداما مجازيا، فقد وردت في سورة البقرة/109: ﴿**وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ**...﴾ ، و ترد في سياق مشابه و الدلالة المجازية نفسها في

---

1 – حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّهُ قَدِمَ رَجُلَانِ مِنْ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنْ الْبَيَانِ لَسِحْرًا أَوْ إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ. صحيح البخاري، الإمام البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، باب الطب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1987، ط:03ج: 18، ص: 61.

سورة النساء/54، و كذلك في سورة الفتح/15، تلك كل المواقع التي وردت فيها الكلمة في القرآن ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد و التصورات شبه الأسطورية القديمة»[1].

يتحدث أبوزيد في هذه الفقرة عن ما يسميه ظاهرة الحسد،و يلبسها المظاهر المرتبطة بالسحر الرقى، التعاون، الشعوذة وغيرها من المعتقدات.

يربط أبوزيد الحسد بالسحر و يطابق بينهما، لكن بالمقارنة بين المصطلحين نجد أنّ السحر: «قرين خباثة نفس، وفساد دين، وشرّ عمل، وإرعاب وتهويل على الناس[2]» لكنه يقترن بالعمل ولا يبقى معتملا في دواخل النفس، وهو ظاهرة وجدت في الماضي ومظاهرها منتشرة إلى اليوم؛ أي أنها ليست مفهوما ذهنيا مرتبطا بواقع محدد عفا عليه الزمن، إنما هي ظاهرة ملموسة تنتشر في مجتمعاتنا الراهنة.

أما الحسد فهو من المفاهيم المجردة، مثل: العقل، النفس، الروح، الإيمان، الحب، الصدق، الكذب، الكره، الغيرة، الشر، و فإذا قيل: إنسان ساحر هذا يعني أنّه يمارس طقوس السحر، أما إذا قيل: إنسان حسود و حاسد و حسّاد، فهو إنسان يخفي في بواطن نفسه و قلبه الضغينة والكره لامتلاك غيره نعمة يتمنى زوالها عنه، و يمكن إجمال مفهومه بأنّه مرض من أمراض القلوب والتي تميت قلب صاحبه كمدا، لأنّه يقتل صاحبه هما وحقدا، يقول تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ**﴾[3].

تحيل لفظة "العنقاء" إلى المعاني الأسطورية الخرافية المنتشرة في الثقافة العربية قبل ظهور الإسلام، وفي حضارات غابرة، و هي تنتمي إلى حقل دلالي يضم مفردات مثل: عشتروت آلهة الخصب عند السومريين، و إيزيس آلهة الحب عند اليونان ...إلخ، و هي من الألفاظ المجردة غير الموجودة في الواقع وتوظّف مجازا في استعمالات لغوية عدة في الشعر و النثر...إلخ، أما مفردتي السحر، و الحسد فهما معنيان موجودان يعكسان مظاهر تنطبق على الواقع الإنساني ماضيا وحاضرا.

---

1 – نقد الخطاب الديني، ص: 212– 213.

2 –تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 637.

3 – التوبة: 125.

ساوى أبوزيد بين دلالتي السحر و الحسد ليبرهن على صحة قراءته و فهمه للنص القـــرآني، لكن مفردة السحر تحيل إلى ممارسات و طقوس يقوم بها المشعوذون و الكهنة، أما مفردة الحســـد فهي مفهوم مجرّد يعبر عن دواخل النفس المضمرة لإذاية الغير.

يريد أبوزيد أن ينفي بشكل أو بآخر حرفية دلالتي (السحر و الحسد) في الاستعمال المعاصر بحكم أن التأويل الحرفي لدلالتهما يدخلهما،في نطاق الخرافة لا العقل، لكن كلمتي (سحر، حسد) مرتبطتين أساسا بمعتقدات غيبية، ويستشهد أبوزيد بالآيات الأربع التي ذكرت فيها مفردة حسد، و هو يرى أنها وظّفت في ثلاث آيات توظيفا مجازيا، و مرة واحدة وظّفت بدلالتها الحرفية، لـــذا يصل إلى ترجيح المجاز عن المعنى الحقيقي.

بالرجوع للآيات التي استشهد بها أبوزيد نجد أنّ :

1. في سورة الفلق يستشهد أبوزيد بالآية: ﴿**وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ**﴾[1]، لأنها تشرح تفصيليا ظاهرة السحر، لكن كما ذكر آنفا، تكرر ذكر السحر والسحرة باللفظ الصريح، مرات عدّة و في مواضع شتى في سور القرآن الكريم، و وظّفت بدلالتها الحرفية أيضا، و بقـــراءة هـــذه الآية، جاء في التحرير و التنوير: «النفاثات في العقد النساء الساحرات، وإنما جيء بصفة المؤنـــث لأنّ الغالب عند العرب أن يتعاطى السحر، النساء لأنّ نساءهم لا شغل لهن بعد تهيئة لوازم الطعام و الماء و النظافة، لذا يكثر انكبابهن على مثل هذه السفاسف من السحر و التكهن.

العقد: جمع عقدة، و هي ربط في خيط أو وتر يزعم السحرة أنه سحر معقود يســـتمر مـــا دامت تلك العقدة معقودة و لذلك يدفنونها أو يخبئونها في محل لا يهتدي إليه[2]».

كان سحرة فرعون في عهد سيدنا موسى رجالا، كما اشتهر السحر في عهد الرسول صلى الله عليه و سلّم في المدينة بين رجال اليهود، أما عند العرب في مكة، اشتهرت النســـاء بأفعـــال الشعوذة والسحر و أحد مظاهره ربطه و عقده في خيط أو وتر.

و في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ**﴾[3]، يقول الطـــاهر بـــن عاشـــور: «عطف شرّ الحاسد على شر الساحر المعطوف على شر الغاسق -[الغاسق هو الليل]- لمناسبة بينه

1 - الفلق: 04.

2 - تفسير التحرير و التنوير، الطاهر بن عاشور، ص: 436.

3 - الفلق: 05.

وبين المعطوف عليه مباشرة، و بينه و بين المعطوف عليه بواسطته، فإن مما يدعو الحاسد إلى أذى المحسود أن يتطلب حصول أذاه؛ لتوهمه أن السحر يزيل النعمة التي حسده عليها، و لأنّ ثوران الجسد يكثر في وقت الليل لأنّ الليل وقت الخلوة و خطورة الخواطر النفسية و التفكر في الأحوال الحافة بالحاسد و المحسود... الحسد إحساس نفساني مركب بين استحسان نعمة في الغير مع تمني زوالها عنه لأجل اختصاص الغير بتلك النعمة»[1]؛ فالحسد إحساس يعتمل في النفس بتمني زوال النعمة عند الغير، و الرغبة في أذيّة المحسود تدفعه لاستعمال أية وسيلة، و من هذه الأدوات السحر.

يتضح مما سبق أن دلالة الحسد في سورة الفلق هي دلالتها الحقيقية الحرفية، و هي الإحساس الداخلي المجرد الداعي إلى أذية الغير.

- فهل استعملت لفظة الحسد في باقي الآيات الثلاث مجازا أم حقيقة؟

2. يقول تعالى في سورة البقرة: ﴿**وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ**...﴾[2]، في هذه الآية استعملت لفظة "الحسد" في سياق التعبير عن الإحساس الذي يراود أهل الكتاب و هو تمنيهم أن يعود المؤمنون برسول الله و كتابه إلى الكفر و الضلال[3]، و الكفر بالله هو التهلكة الحقة، و حسد الكفار من عند أنفسهم أي من دواخل أنفسهم.

بقيت دلالة الحسد الحرفية إحساسا داخليا في نفس الحاسدين من أهل الكتاب[4]، فلا فرق بين معناها في سورة الفلق و المعنى الذي جاءت به في سورة البقرة، أما في قوله تعالى من سورة النساء: ﴿**أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا**﴾[5]، المراد بالناس النبي، و الفضل: النبوة أو النبي و المؤمنون،

1 - تفسير التحرير و التنوير، الطاهر بن عاشور، ج: 16، ص: 427.
2 - البقرة: 109.
3 - ينظر: الكشاف، الزمخشري، ج:01، ص،310.
4 - ينظر: التفسير الكبير، فخر الرازي: ص: 257-258.
5 - النساء: 54.

والفضل: الهدى والإيمان، وجاءت هذه الآية في سياق الحديث عن أهل الكتاب، خاصة اليهود منهم[1]، الذين كانوا يضمرون الحقد والكراهية و الحسد للرسول صلى الله عليه و سلم.

دلالة المصطلح "حسد" في سورة النساء تنطبق على ما سبقها من آيات و هو ما ينطبق أيضا على ورودها في سورة الفتح[2]، أي أنها وظّفت بمعناها الحقيقي و دلالتها الحرفية[3].

تأتي مفردة "حسد" مجازا بمعنى الغبطة كما جاءت في حديثه صلى الله عليه و سلّم «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه أناء الليل وآناء النهار»[4]، أي لا غبطة، و الغبطة: «تمني أن يكون للمرء خير مثل ما لمن يروق حاله في نظره[5]»، كأن تحسد شخصا لختمه القرآن مرات عدة في شهر رمضان.

يقول أبوزيد: «إن التحويل الدلالي الذي أحدثه النص في استخدام كلمة "حسد" له مغزاه دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة و نقلها من مرحلة الأسطورة إلى بوابات "العقل" و كل تأويل للنصوص الدينية في اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلا من داخل النص لا مفروضا عليه من الخارج، أما تثبيت المعنى الديني عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة فهو التأويل المفروض من خارج»[6]، يريد أبوزيد إثبات النتائج التي وصل إليها بتطبيقه لمنهج الهيرمنيوطيقا أي تحويل دلالات النص الحرفية الممثلة بالمعنى الحقيقي إلى الدلالات المجازية أو ما يسمى المغزى.

تعرّض أبوزيد إلى الآيات الواردة في سورة البقرة، النساء، الفتح، المتضمنة لمفردة "الحسد" ومن خلال قراءته الهيرمنيوطيقية توصل إلى أنّ توظيف دلالة الحسد في السياق كان مجازيا، لكن بالشرح والتحليل السابق يُرجّح أن ذكر الحسد في المرات الأربع في النص القرآني كان بالمعنى

---

1 – ينظر: الكشاف، الزمخشري، ص: 92.

2 – الفتح: 15.

3 – ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 169.

4 – حديث متفق عليه (البخاري225، مسلم 815)، صحيح رياض الصالحين، ابو زكرياء محي الدين يحي بن شرف النووي، تحقيق: مصطفى أبو المعاطي، دار الرشيد، الجزائر، ط:01، 2007، ص: 223.

5 –تفسير التحرير و التنوير، الطاهر بن عاشور، ص: .

6 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 213

الحرفي الحقيقي أي ما يضمره الإنسان من إحساس بتمني زوال نعمة الغير و تمني الأذية لهم، سواء سعى إلى ذلك فعلا أو أبطنه في نفسه.

دلالة الشيطان، الشياطين:

من المفردات التي يدعو أبوزيد إلى استعمالها مجازا مفردة الشياطين، بحكم أن دلالتها ترتبط بما مضى لا بواقعنا الراهن، و ذِكرُها كان من قَبيل الشواهد التاريخية.

تكرر ذكر الشيطان في مواقع كثيرة في النص القرآني بدلالتيه الحرفية و المجازية، وجدير بالذكر التنبيه إلى أنّ ذكر الشيطان بدلالته و معناه الحقيقين تكرّر أكثر من دلالته المجازية، بدءًا، بقصة إبليس –وهو من ألقاب و أوصاف الشيطان– التي ذكرت في سورة البقرة[1]، الأعراف[2]، الحجر[3]، الإسراء[4]، طه[5].

و بالرجوع إلى مفهومه فهو يدخل في علم الروحانيات و ينتمي إلى عالم الغيب المحجوب، ومما تدلُّ عليه القَصص في القرآن الكريم، أنه مخلوق من نار، جاء على لسانه في سورة الأعراف: ﴿...**قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾[6]، و يذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى أنه «مجرد خواطر مجردة تعتمل في النفس و تدخل في باب حديث الإنسان مع نفسه[7]»،

---

1 – البقرة: 33–38.

2 – الأعراف: 11–24.

3 – الحجر: 27–44.

4 – الإسراء: 61–65.

5 – طه: 116–123.

6 – الأعراف: 12.

7 – يذهب سيد محمود القمني في كتابه الأسطورة و التراث إلى اعتبار الشيطان أسطورة مسربة من العقائد البدائية، (ينظر: الأسطورة و التراث، سيد محمود القمني، ص: 31–32). أما صادق جلال العظم فيذهب إلى تخصيص فصل كامل من كتابه: نقد الفكر الديني، سماه: مأساة إبليس، معتبرا أن ورود مصطلح إبليس في القرآن مجرد رمز لا وجود له يقول: (طرد الله إبليس من الجنة، يجب ألا نظن بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون، لأن مغزى هذا الكلام و معناه يكمن في كونه رمزا لا في كونه وصفا لإحداث وقعت بالفعل، نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، مصدر سابق، ص: 59). و في هذه الرؤية ينطلق من التأويلية التي تستعمل الرمز آلية لنفي المعنى الحرفي و تقديم المغزى بديلا عنه و هو ما يدعو إليه بول ريكور في أغلب مؤلفاته. (ينظر: التأويل من النص إلى الفعل....) و يذهب المعاصرون لإثبات هذه الرؤية ردا على خصومهم الإسلاميين الغارقين حسبهم، في براثن الخرافة و الأسطورة لذا

ويستدلون بقوله تعالى: ﴿...**وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ...**﴾[1]، لكن هذه الرؤية يفندها قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآَتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾[2]، في هذه الآية يبين الله بأنّ الشيطان و فصيلته مخلوقات غيبية لا نعرف صفتها، و هي ترى الإنسان، أما البشر فهم محجوبون عن رؤيتهم[3]، ففي هذه الآيات ذُكر الشيطان بدلالته الحرفية، إنه عدو الإنسان حيث يسخّر كل قواه ليزيغه عن الصراط المستقيم، وهذه غايته إلى يوم الدين يقول تعالى على لسانه: ﴿**قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[4]، اتخذ إبليس من آدم عدوا لأنّ الله كرّمه وفضّله عليه، لذا وضع نصب عينيه إغواءه و تزيين الأعمال السيئة لبني آدم إلى يوم الدين[5]، يقول تعالى: ﴿**وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا**﴾[6].

استعملت مفردة الشيطان بدلالتها المجازية في النص القرآني لكن في مواضع قليلة، يقول تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...**﴾[7]، شبّه الله عزّ و جل الإنسان بالشيطان لقرينة المشابهة و هي عداوتهم للأنبياء فوظفها النص القرآني مجازا[8]؛ لتبيان سوء أعمال هؤلاء الناس الذين تصل أعمالهم لدرجة عمل الشيطان، لذلك يقال: فلان عمله شيطاني.

سعوا إلى نفي الغيبيات. (ينظر: الأسطورة و التراث ، سيد محمود القمني، ص: 20-23، و كتاب العظم عنوانه نقد الفكر الديني وهو أبلغ دليل على غايته بأنسنة القرآن و نفي الدلالات الحرفية لمعاني: الجن ،الشياطين.)

1 - المجادلة: 08.

2 - الأعراف: 27.

3 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص:78،79.

4 - الإسراء: 62.

5 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 151.

6 - الإسراء: 53.

7 - الأنعام: 112.

8 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 09،10.

النص القرآني و آليات السياق (السياق التاريخي، السياق اللغوي، و سياق القارئ):

اعتمادا على منهج الهيرمنيوطيقا يخلص أبوزيد إلى ضرورة استعمال الجن و الشياطين مجازا لا بحسب دلالتهم الحرفية، و ما تحدث عنه في مؤلفه: (نقد الخطاب الديني) إجمالا، عرض إليه تفصيلا في كتابيه (مفهوم النص) و (النص والسلطة و الحقيقة)، باستعماله لآليات السياق.

قسم أبوزيد أنواع السياقات إلى خمس:

- السياق الثقافي المعرفي: و هو ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي، وحدده بالظروف التي صاحبت نزول الوحي و مهدت لقبوله عند العرب (ظاهرة السجع و الكهانة).
- السياق الداخلي (سياق الأجزاء و النصوص).
- السياق اللغوي (تركيب الجمل و علاقات الجمل).
- سياق القراءة أو سياق التأويل يرتبط بزمن القارئ و مرجعيته الخاصة.

-سياق التخاطب، يُفصِّل الحديث عنه، فهو سياق يجمع بين مستويات ثنائية (القائل/المرسل)، (المتلقي/المستقبل)، و هي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم، نوعية النص من جهة و تحدد مرجعية التفسير و التأويل من جهة أخرى، و باعتماده على مخطط ياكبسون لطبيعة النصوص، وعلى أساس محور التركيز في النموذج الاتصالي؛حيث يكون التصنيف بتغليب عنصر على حساب العناصر الأخرى، و يذهب أبوزيد إلى أن المحدد لطبيعة النص يعتمد بشكل كبير على السياق الخارجي، سياق التخاطب؛ حيث عدّه أهم سياق في قراءة النص القرآني و محور التركيز فيه غالبا هو المتلقي[1].

في حديثه عن أسباب نزول الوحي تعرض إلى ظاهرة اتصال الجن بالبشر و هو ما تجسّد في انتشار ظاهرتي الشعر و الكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما في عالم آخر وراء عالمنا الحسي والمرئي هو عالم الجن ، حيث يذهب أبوزيد إلى أن «ارتباط ظاهرتي (الشعر و الكهانة) بالجن في

1 - ينظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 96-97-101.

العقل العربي، و ما ارتبط من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر و الجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني[1]».

يبيّن أبوزيد أهمية السياق الثقافي و الاجتماعي الذي مهّد لنزول الوحي وعدّه سببا في قبوله من قبل العقل العربي بحكم أسبقية تصديقهم لظاهرة اتصال البشر بعالم الجن، لينتقل إلى النص القرآني وعلاقته بسياق نزوله فيقول: «و لم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات، فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة و خصص سورة كاملة تنبئ عن تحوّل في طبيعة الجن و إيمانهم بالإسلام و القرآن بعد أن استمعوا له، و السورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرا في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء و من إمكانية اتصال بعض البشر بالجن ﴿**وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا (6) وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا (7) وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا (8) وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا (9)**﴾ [2].

و لكن علينا أن نلاحظ أن النص هنا و هو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تعيد تركيبه في نسق جديد[3]»، يدرس أبوزيد سياق النص الخارجي و علاقته بسياق النص، و في قراءته يذهب إلى أن النص القرآني صاغ الواقع بطريقته اللغوية الخاصة معيدا تركيب و تشكيل هذا الواقع.

يواصل فيقول: «و يكفي أن نلاحظ ذلك التداخل الدلالي في استخدام الضمائر، و إذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول صلى الله عليه و سلّم: "قل أوحي إليّ أنه..." فإن ما يلي ذلك يبدو في المستوى الظاهر حكاية لما قاله الجن بعد أن استمعوا إلى القرآن، و لكننا نلاحظ أن الآية الأولى في الاستشهاد السابق –و هي الآية الرابعة في السورة– تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلالة الضمائر، حيث يشير ضمير المتكلمين فيها، كلها إلى الجن، و ذلك على عكس الآيات التالية لها، الآيات (05)، (06)، (07) حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم (نا) و في (ظننا) من الضروري أن يكون دالا على متكلم آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على "التجريد"؛

1 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 32–33.

2 – الجن: 04–09.

3 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 33–34

حيث يجرّد المتكلم من نفسه شخصا آخر يشير إليه باسم أو بضمير الغائب، و لكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في "ظنوا" إشارة إلى الإنس و ضمير المخاطب في "ظننتم" إشارة إلى الجن في الآية رقم (07)"» [1].

يبدأ أبوزيد تحليله لسورة الجن بالإشارة إلى التداخل الدلالي الواقع في استخدام الضمائر، إذ الآية الأولى تخاطب الرسول صلى الله عليه و سلّم، وما يليها فهو على لسان الجن، وحدّد هذه الآيات، من الآية الأولى و تحديدا من قوله تعالى: ﴿...**فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا**﴾[2]، إلى الآية الرابعة، ليتوقف صوت الجن من جديد من الآية الخامسة حتى السابعة.

هذه الفرضية قابلة للنقض لأنّ الآيات الأولى، يتكرر فيها ضمير المتكلم (نا)، (فآمنا، بربنا، سفيهنا)، و هذا الضمير نفسه يتكرّر في الآية الخامسة: ﴿**وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا**﴾، و ما سبق من آيات بصوت الجن الذين سمعوا القرآن وصفوه بالعجب، و آمنوا به لأنّه يهدي إلى الرشد و يبعد عن الشرك عكس ما كان رائجا عندهم بأنّ له صاحبة و ولدا – تعالى عن ذلك علوا كبيرا– و هو ما كان يقوله سفيههم و «السفيه: اسم جنس لكل سفيه، وإبليس مقدّم السفهاء... (و أنا ظننا) أي كُنا حسَنّ الظن بالإنس و الجن، و اعتقدنا أن أحدا لا يجترئ على أن يكذب على الله فينسب إليه الصاحبة و الولد، فاعتقدنا صحة ما أغوانا به إبليس، حتى سمعنا القرآن فتبين كذبه»[3].

يُرجَّح أن تكون الآية الخامسة من كلام الجن لا من الكلام الموحى به[4]، و هو الذي تدخل فيه الآيتين السادسة و السابعة، حيث الخطاب موجه للرسول صلى الله عليه و سلّم ردا على المشركين في حين يذهب أبوزيد إلى أنّ (نا) (وظننا) في الآية الخامسة يدلان على متكلم آخر غير الجن، لكنه لا يوضح ماهية المتكلّم .

---

1 – المرجع نفسه، ص: 35.

2 – الجن: 01.

3 – تفسير البحر المحيط، أبوحيان محمد بن يوسف بن حيان (ت:745)، جمهورية مصر العربية، القاهرة، مطبعة السعادة، ط: 01، 1328هـ، ج: 10، ص: 355.

4 – ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج:29، ص:224 .

يواصل تحليله للآيات فيقول: «و معنى هذا التداخل الدلالي في استخدام الضمائر أن صوت الجن ليس صوتا مستقلا في النص، فإنّ صوت المتكلم الأصلي في النص يقطع هذا الصوت بين الحين و الآخر بحيث يكون حضور الجن مشروطا، هذا بالإضافة إلى أن بدء السورة بفعل الأمر "قل" و المخاطب بهذا الفعل (محمد) يجعل صوت الجن في مستوى تال لصوت المتكلم الأول (الله) من جهة صوت المخاطب (محمد) من جهة ثانية، و أخيرا يأتي في المرتبة الثالثة صوت الجن و في الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزا واضحا و لكن هذا صوت إسلامي، ثمّ يخفت ليفسح المجال لصوت المتكلم الأول.

وأنا منّا المسلمون و منا القاسطون، فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا و أما القاسطون فكانوا لجهنّم حطبا .

و هنا ينتهي صوت الجن تماما ليبرز الصوت الأول حتى نهاية السورة.

وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا، لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا [1]»[2].

يشير أبوزيد إلى أنّ حضور الجن في هذه السورة هو حضور مشروط و أنّ صوت الجن هو صوت تال لصوت المتكلم الأول (الله)، ثم صوت المخاطب (محمد صلى الله عليه و سلم)، يضيف فيقول: «إنّ النص هنا و إن كان يمثّل الواقع الذي ينتمي إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة،لقد صار الجن في النص جنا مؤمنا مسلما يُدين سلوكه السابق و يُدين البشر الذين كانوا يعوذون به...

و في سورة (الناس) نلاحظ تحوّل أحاديث الجن إلى وسوسة يستعاذ بالله منها، و يوصف هذا الجن "وسواس خناس"، فإذا عرفنا أنّ سورة (الناس) سابقة في ترتيب النزول على سورة "الجن" أمكننا أن نميّز بين هاتين الصورتين: صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ منه، وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين و كافرين، و لاشك أن الصورة الثانية تعد

1 - الجن: 14-17.

2 - مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد ، ص: 35

نوعا من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة و الهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى» [1].

اعتمادا على سياق القارئ في زمنه الراهن، يذهب أبوزيد في قراءته لسورة الجن إلى أن هناك تطوّر في سياق النص القرآني؛ حيث استشهد بسورة الناس مشيرا إلى أنّ الجن فيها كان موسوسا و خناسا، لكن التطوّر الذي أحدثه النص تجسّد في سورة الجن، أين تحول الجن من وسواس وخناس إلى جن منقسمين بين مؤمنين و كفار.

تدخل الوسوسة ضمن أعمال الشياطين، يقول تعالى: ﴿**فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ**...﴾[2]، وتُلقى هذه الوسوسة في صدور الناس و دواخلهم[3]؛ حيث يؤثر الشيطان في نفوس الناس.

و في سورة الناس ربط الله عز و جل الوسوسة بالجِنَّة و النّاس ، يقول تعالى: ﴿**الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ، مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ**﴾[4]، أي شياطين الإنس و الجن مجازا[5]؛ فقد تكون الوسوسة من إبليس كما حدث مع آدم و حواء، و قد تكون من قبل شياطين الإنس الذين يزينون الآثام في نفوس الآخرين، لذلك وجبت الاستعاذة منهم، أو من قبل الجن.

استعان أبوزيد بسورة الناس لتأكيد أنّ الجن كانوا كفارا و إيمانهم لم يثبت إلا في سورة الجن واعتبر أن النص هو الذي يسهم في هذا التحويل ، تطويرا لمعانيه و تماشيا مع السياق الثقافي وخدمة لمصلحة الإسلام، و بالعودة إلى سورة الأحقاف، يقول تعالى: ﴿**وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (29) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى**

1 - المرجع نفسه، ص: 35-36.

2 - طه: 120.

3 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص: 325.

4 - الناس: 05-06.

5 - ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص:635.

طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (30) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1].

لن نقف عند هؤلاء النفر من الجن هل هم أنفسهم في سورة نوح أم أنّهم نفر آخر، فهذه الآيات تؤكد أنّ الجن كانوا على اطلاع بالكتب السماوية المنزّلة قبل القرآن،وهو ما يؤكّده رجوعهم إلى قومهم منذرين، داعين للإيمان بهذا الكتاب تصديقا لما سبق و أن جاء به سيدنا موسى، وهو ما يثبت اطلاعهم على الرسالات السماوية السابقة و إيمانهم بها.

درس أبوزيد سورة الجن في كتابه "مفهوم النص" استنادا إلى قراءته لسياقات النص الخارجية والداخلية؛ السياق الخارجي و هو السياق المعرفي و الثقافي الذي نزل فيه النص، إضافة إلى السياق الداخلي بدراسته إلى مرجعية الضمائر و قضية التداخل الدلالي بين الآيات، إضافة إلى سياق القارئ وهو السياق الذي يحلل فيه النص طبقا لتطوّرات العصر و اختلاف آليات القراءة و توصل من خلال قراءته إلى أنّ النص القرآني يهدف إلى تطوير الثقافة تماشيا مع الواقع و تطويرا لمصلحة الإسلام، و مغزى هذه القراءة، لا يتّضح إلا بتحليله لنفس السورة في مُؤلَّف آخر استنادا لتحليل سياقات النص لكن بإضافة آليات إجرائية أكثر تلاؤما مع قراءته.

3. دلالة المنطوق و المسكوت عنه في سورة الجن :

يتحدث أبوزيد في كتابه (النص و السلطة و الحقيقة) عن مستويات السياق، مركّزا على السياق اللغوي، فإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد درس مستويات السياق اللغوي بدراسته لمعاني النحو و«بعض الظواهر الأسلوبية على مستوى الجملة –التقديم و التأخير و الحذف و الإضمار– وعلى مستوى العلاقات بين الجمل–الفصل و الوصل– و اكتفى على مستوى تغير الدلالة بالوقوف عند الكناية والاستعارة المجاز»[2].

لا يقف أبوزيد عند مستويات السياق اللغوية التي تقتصر على حدود عناصر الجملة أو عند حدود التجاوز في دلالة الصيغ و الأساليب، بل يمتد التحليل وراء ذلك لاكتشاف الدلالة "المسكوت عنها" في بنية الخطاب، و يذهب أبوزيد إلى أن "المسكوت عنه" الذي يسعى لاكتشافه

---

1 – الأحقاف: 29–31.

2 – النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 108.

هو «ليس ما أشار إليه علماء الأصول باسم "دلالة الفحوى" أو "لحن الخطاب" بل هو مستوى أعمق ينكشف من سياق علاقات التناص المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجا مع دلالة السياق اللغوي المنطوق[1]».

يتجاوز أبوزيد ما وقف عنده عبد القاهر الجرجاني في دراسته للنظم، مشيرا إلى أنّ تحليله وقراءته للنص القرآني سعيا لاكتشاف المغزى أو ما اصطلح عليه بالمسكوت عنه، و التي ذهب إلى أن معناها لا يشير إلى ما اصطلح عليه علماء الأصول باسم "دلالة الفحوى" أو "لحن الخطاب"، إنما تحيل إلى مستوى أعمق و هو مستوى تحليل الخطاب و فن التأويل الذي ينطلق من قراءة المنطوق (الحرفي) للوصول إلى المفهوم ،الذي يتجاوزه لاكتشاف ما يُخفى من ظاهر القول واستنباط دلالة المسكوت عنه، و هذا بدراسة علاقات التناصIntertextuality «بكل ما تتضمنه من مستويات و ما تنطوي عليه من استراتيجيات "تشابه، تضاد، تضمين"[2]»،لإدراك أسرار صياغة النص القرآني.

اعتمادا على ما سبق، يعود أبوزيد لقراءة سورة الجن مرة ثانية، فيقول: "يبدو من ظاهر السياق أن النص يتحدث عن ظاهرة "الجن" بوصفها ظاهرة لا تحتاج إلى إثبات، لكن وجودها في النص يمثل المعرفي الثقافي... من هذه الزاوية يبدو النص متجاوبا مع المعرفي الثقافي بدلالة المنطوق –و الملفوظ–لكنه على مستوى المسكوت عنه، الذي يبدأ من أنسنة الجن بتقسيمهم إلى مؤمنين وكافرين نتيجة استماعهم للقرآن (لاحظ كيف يحيل النص إلى ذاته في إحداث التقسيم)– يؤسس مغايرته– أو اختلافه– مع هذا المعرفي الثقافي، و بتحليل السياق اللغوي على مستوى مرجعية الضمائر ينكشف مستوى آخر من مستويات المسكوت عنه، و إذا أضفنا إلى ذلك قرار مصادرة حق الجن في الاستماع إلى أخبار السماء عن طريق محاصرتها بالشهب الحارقة الراصدة للجن، أمكننا القول إن النص يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي"[3].

1– المرجع نفسه، ص: 108–109.

2– قضايا و حوارات، سربست نبي، ص: 147.

3– النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 109

فيما سبق تناوله، يذهب أبوزيد إلى أنّ الدلالة الحرفية مرتبطة بالمعنى التاريخي والسياق المعرفي الذي نزلت فيه نصوص الوحي، في حين يذهب إلى أنّ المغزى يتغير بتغير الحقب التاريخية وهو يرتبط بسياق القارئ والمتلقي .

وهنا وفي مقولته السابقة يذهب إلى أنّ النص وانطلاقا من دلالة المنطوق- الملفوظ- يبدو متجاوبا مع السياق المعرفي والثقافي، لكن على مستوى المسكوت عنه يؤسس مغايرته واختلافه مع السياق المعرفي، لنلاحظ هذه الجمل:

الدلالة الحرفية ⟵ مرتبطة بالسياق المعرفي

المنطوق-الملفوظ- ⟵ متجاوب مع السياق المعرفي

المغـــــــزى ⟵ مرتبط بسياق القارئ

المسكوت عنـــه ⟵ يؤسس مغايرته واختلافه مع السياق المعرفي

من خلال ما سبق نجد أنّ دلالة المنطوق والمسكوت عنه تتقارب وربما تتطابق مع الدلالتين: (الحرفية و المغزى) .

وفي محاولة لفهم ما يرمي إليه نحاول استقراء مقولته السابقة:

يُقَسِّم أبوزيد دلالة النص إلى دلالة "المنطوق"، و دلالة المسكوت عنه، دلالة المنطوق هي الملفوظ أي ما ذكره النص و كانت دلالته حرفية، و على هذا المستوى يذهب إلى أن النص يبدي تجاوبا مع المعرفي الثقافي بدلالة المنطوق.

أما على مستوى "المسكوت عنه"، أي ما يخفيه النص و هو الأهم و استنادا إلى آلياته الإجرائية المطبّقة يتدرج في التحليل على مراحل:

- بدءًا، بأنسنة الجن و تقسيمهم إلى مؤمنين و كافرين نتيجة استماعهم إلى القرآن وهنا يتجاوز النص، السياق المعرفي الثقافي أي أنه قدم تطويرا دلاليا يختلف عن سياق واقعه الخارجي.

- مستوى السياق الداخلي و مرجعية الضمائر تكشف مستوى آخر من مستويات المسكوت عنه.

- إضافة إلى قرار مصادرة حق الجن في الاستماع إلى اخبار السماء بمحاصرتها بالشهب الحارقة و بهذه القراءة و اعتمادا على المستويات السابقة يصل أبوزيد إلى أن النص يلغي قرار وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي.

لم يلغ أبوزيد في قراءته الأولى لسورة الجن-في كتابه مفهوم النص- وجود الجن، كما لم يشر إلى حدوث تحوّل في طبيعتهم من الجنية إلى الإنسية، بل توقف عند وجود تطور دلالي في سورة الجن صاغه النص بتحويله الجن إلى جن منقسمين بين الإيمان و الكفر، لكنه في قراءته هذه يقدم تأويلا جديدا توصل إليه بآلياته التحليلية التي تقسم النص إلى منطوق و مسكوت عنه حيث توصل إلى نتيجة لم يسبقه إليها الأولون و هي أن النص ينفي و يلغي وجود الجن.

مستوى المنطوق:

ينطلق أبوزيد من علاقات التناص التي تتضمن استراتيجيات المشابهة أو التضاد أو التضمين حيث يطبق آلية التناص لدراسة النص القرآني و السياق المعرفي اللّذيْن يربط بينهما علاقة المشابهة على مستوى المنطوق، و قد سبق له أن شرح سبب استعماله لآلية التناص و هي سعيا "لإثبات أو نفي ما يبدو متخارجا مع دلالة السياق اللغوي المنطوق"[1]، و في قراءته يوظّف التناص لإثبات ما هو متخارج مع دلالة المنطوق أي الوصول إلى مغزى ينفصل عن دلالة المنطوق، إنه المسكوت عنه.

مستوى المسكوت عنه:

أنسنة الجن: إذا كان أبوزيد قد حاول بكل المناهج التي استخدمها في مؤلفاته إثبات إنسانية النص القرآني و بشريته، فلا عجب أن يؤنسن الجن بتقسيمهم إلى جن مؤمنين و كافرين.

ورد في النص مصطلح شياطين الإنس، و هذا لا يعني تحوّلا في طبيعة البشر إلى مخلوقات نارية بل كان هذا التشبيه على سبيل المجاز، و توظيف صفتي (الكفر و الإيمان) في سياق الحديث عن الجن لا يحوّلهما إلى الطبيعة الإنسانية، فقد استعملت لفظة الكفر مع الشياطين في قوله تعالى:

1- النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 109.

﴿...**وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا**...﴾[1]، صفة الكفر مرتبطة بالشيطان لشركه بالله و عصيانه لأوامره، وهي تنطبق على الجن، الشياطين، و البشر؛ أي كل من دخل في معصية الخالق رغم اختلاف جنس كل منهم، يقول تعالى: ﴿**خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ** ﴾[2]، واستماعهم للقرآن لا يحوّلهم إلى الطبيعة البشرية، و قد تكرّر في النص القرآني ذكر صفات الله: السميع، البصير لأنّه يسمع ويرى أفعالنا، و هذه الصفات رغم أنها تستعمل في التوظيف الإنساني لكنها لا تحوّل الله -تعالى عن ذلك علوا كبيرا- إلى الطبيعة الإنسانية.

الإيمان والكفر ليستا صفتين إنسانيتين بدليل أنّ أول كافر بالله هو إبليس وهو من الجن.

مرجعية الضمائر: وردت قصة نفر الجن في سورة الجن التي تحوي ثماني و عشرون آية، أما الآيات التي تشمل نفر الجن فهي الآيات الأربع عشرة الأولى، و بإحصاء الألفاظ التي تحيل إلى صوت الجن وحضوره و هي: «إنا، سمعنا، فآمنا، لن نشرك، بربنا، ربنا، سفيهنا، إنا، ظننا، إنا، لمسنا، وجدناها، إنا، كنا، نقعد، إنا، لا ندري، إنا، منا، منا، كنا، إنا، ظننا، لن نعجزه، إنا، سمعنا، آمنا، إنا، منا، منا». الضمير المتصل (نا) إضافة إلى الضمير المستتر المقدر بعد الأفعال المضارعة و الذي يعود إلى المتكلم في هذا الخطاب و هو نفر الجن تكرر حضوره و صوته أكثر من ثلاثين مرة ظاهرا و مقدرا، فأين هو المسكوت عنه الذي ينكشف على مستوى مرجعية الضمائر، فهناك حضور طاغ، و مهم، لصوت الجن رغم وجود ضمير الغياب في الآية الأولى و الآية السادسة، حيث يوجه الخطاب إلى الرسول و يدخل في الموحى به و يرجَّح القول فيه إلى الله عز وجل، أما باقي الخطاب فكله على لسان الجن في خطابهم لبعضهم البعض[3].

قرار مصادرة حق الجن في استماع أخبار السماء:

تحدّث النص القرآني عن حادثة استراق السمع من قبل الجن، الذين كانوا يقعدون للسمع لكن بعد نزول الوحي و بعث الرسول صلى الله عليه و سلّم، ملئت حرسا شديدا و كل من

1 -البقرة: 102.

2 - الرحمن: 14- 15.

3 -للتفصيل في مرجعية الضمائر في هذه الآيات، ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ص:220-236.

يحاول استراق السمع من الجن تحرقه الشهب، و أورد الله عز و جل هذه القصة على لسان الجن في حديثهم عن سماعهم للقرآن و إيمانهم بالرسول صلى الله عليه و سلم، و لكن صوت الجن لم يختف بمصادرته لحقهم في استماع أخبار السماء بل امتدّ صوت الجن بعد الحادثة و تواصل من الآية التاسعة إلى الآية الرابعة عشر من سورة الجن.

أخضع أبوزيد سورة الجن لقراءة ثانية، سعيا إلى فهم عميق لها، بغية «تحصيل وعي علمي لدلالة النص القرآني[1]»؛ حيث لجأ إلى إنطاق النص بما يسكت عنه لاكتشاف ما يخفيه بانتقاله من الملفوظ حرفيا إلى المسكوت عنه، بحكم أنه الأهم لأنه مغزى القول نفى ما صرّح به النص لإثبات ما هو متخارج مع دلالة المنطوق منه و السؤال المطروح: **هل فعلا (المعنى الحرفي و المغزى) أي (المنطوق/ المسكوت عنه)– منفصلان؟**

يجيب أبوزيد فيقول: «الزاويتين اللتين حدّدناهما للتعامل مع النصوص ليستا زاويتين منفصلتين، الفصل ضروري من زاوية المنهج، و ضرورة المنهج هي التي حتمت الفصل بين 'الدلالة'[الدلالة الحرفية] و المغزى في تأويل النصوص»[2]، فهو يقرّ بأنّ ضرورة المنهج حتّمت عليه الفصل بين الدلالة الحرفية و المغزى، برغم أنهما «وجهين لعملة واحدة، حيث المغزى يمثل "الغاية" و الهدف من فعل القراءة و هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر اكتشاف الدلالة»[3].

هذا الفصل بين الدلالة و المغزى جعل من معاني: السحر، الجن، الشياطين، الحسد، معانٍ حرفية جامدة لا قيمة لها بعد أن قصرها بالسياق التاريخي لنزول القرآن بحكم أنها مرتبطة بالواقع الثقافي المؤمن بهذه الاعتقادات، في حين دعا إلى تبني المعنى المجازي الذي يسكت عنه النص و هو يكتشف بتجاوز الدلالة الحرفية و في النص القرآني توصل أبوزيد إلى إلغاء الدلالة الأصلية لمعاني: الحسد، السحر، الجن والشياطين داعيا لفهمها فهما يتناسب وواقعنا الذي تتلاشى فيه كل الأساطير لأننا طرقنا بوابات العقل.

---

1 – النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 110.

2 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبويزد، ص: 144.

3 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبويزد، 144.

إنّ تطبيق هذا المنهج بآلياته الإجرائية السابقة فيه تهديد لحقائق جاء بها النص القرآني، هـــذه الحقائق نفتها آليات التأويل المستخدمة لسبب رئيسي هو إرغامات المنهج التي تستدعي الفصل بين الدلالتين (الحرفية – المجازية) مع تقديم الدلالة المجازية لأنها ترجح كفة المؤول بحكم أنها ترتبط بزمنه و واقعه، ولعل الوقوف عند بعض أسس النظرية الهيرمينوطيقية يكشف مكامن الخطورة.

مبادئ الهيرمنيوطيقا: بين مرجعية الأصل و تأثر النقل:

انطلقت الهيرمنيوطيقا أساسا كنظرية في الغرب للإجابة عن سؤال ملح هو: كيـــف يعـــيش النص في زمن القارئ و تستمر حيويته في الإفراز الدلالي؟ و ما العلاقات التي ينبغي أن تربط المعنى التاريخي بالمعنى الذاتي؟

المعنى التاريخي هو دلالة النص زمن نزوله، أما المعنى الذاتي فهو دلالة النص زمـــن قراءتـــه، وتكمن خطورة المعنى الأخير في جعل النص تابعا للمتلقي، حيث تنقلب عملية التبليـــغ إلى اتجـــاه معاكس، فبدل أن يتجه المعنى من النص إلى القارئ، فإنه يتجه من القارئ المزود برؤى قبلية ومعان جاهزة إلى النص الذي تنتهك بنيته التركيبية و الدلالية لتفصح عن معان غريبة عنه، و ربما متناقضة معه[1]،من أهم مبادئ الهيرمينوطيقا :

الاستقلال الدلالي:

يعدّ أحد أهم مبادئ الهيرمنيوطيقا، نادى به بول ريكـــور Paul Ricaurt، و هـــو ينشـــأ عن«فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للنص[2]»، و «فصل ما كان يعنيه المؤلف عما

1 – ينظر: النص القرآني و مشكل التأويل، المصطفى تاج الدين، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 14، 1998–1999م، ص:15.

2 – نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 2006م، ص: 61.

يعنيه النص[1]»، و «نقل وظيفة النص من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلفه، و يصير ما يعنيه النص مهما أكثر مما يعنيه المؤلف الذي كتبه[2]»، و يعد مفهوم الاستقلال الدلالي «ذو أهمية هائلة بالنسبة إلى التأويلية فبه يبدأ تفسير الكتب المقدسة: Exegesis»[3]، أي شرح معاني النصوص الدينية انطلاقا من دلالاتها المنطوقة لاكتشاف ما يخفيه النص لأنه الأهم.

وسّع مبدأ الاستقلال الدلالي، الهوّة بين المعنى الحرفي للنص و سياق التطورات و الأحداث، والمستفيد الأول من هذا التحول في الفكر الغربي هو المتلقي؛ حيث انتقل الاهتمام من النص إلى القارئ، و من الارتباط بالمعنى التاريخي إلى الإيمان بالمعنى الذاتي و نسبيته المطلقة، و «تم تحطيم المرجع الذي تحاكم إلى أساسه التأويلات و هو ما يسميه تودوروف Todorov بالعدمية[4]».

العدمية:

حيث لخصها فاتيمو بأن يصبح التأويل «قراءة لا تحط رحالها عند دلالة بليغة أو معنى يمكن القبض عليه أو واقع يسهل وصفه و التماهي معه، يتحول التأويل إلى تأويلات على سبيل التتابع (تأويل يؤول إلى تأويل)، و التساوق (تأويل يضاهي تأويل)، و التي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى و الحديث[5]».

فيما تلخصت العدمية عند نيتشه و هيدجر «بسقوط القيم العليا[6]».

---

1 – من النص إلى الفعل، بول ريكور، مرجع سابق، ص: 144.

2 – Exegesis: ترجم هذا المصطلح إلى العربية بـ مصطلح "تفسير"، و هو يقتصر في مفهومه الغربي على الشرح و التوضيح، و يستعمل أساسا في العلوم التجريبية، عكس مصطلح Interprétation و الذي يترجم إلى العربية إلى مصطلح تأويل، حيث يستعمل في دوائر العلوم الإنسانية (الأدب، الفلسفة، النصوص المقدسة)" (التفسير غير التأويل، هما مرحلتان في الشرح مختلفتان متكاملتان سابقة هي التفسير و لاحقة هي التأويل). ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير، (المنهج– التفسير– التأويل)، الهادي جطلاوي، الجمهورية التونسية، دار محمد علي، الحامي، ط: 01، 1998م، ص:27.

3 – نظرية التأويل، بول ريكور، ص: 61.

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

5 – تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، شوقي الزين، ص: 19.

6 – نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، جياني قاتيمو، تر: فاطمة الجيوشي، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998م، د.ط، ص: 25.

إذا كان المستفيد الأول في الفكر الغربي هو المتلقي، فهو نفسه المستفيد في الفكر العربي ويبقى المتضرر الأول من هذا التحول في الاهتمام هو مؤلف النص، نجد أبوزيد لا يعير اهتماما بقصد المؤلف ونيته بعد أن استقل النص عنه المهم عنده أنّ هذه الدلالات «تمارس تأثيرها على المتلقي، سواء كانت دلالات مقصودة أو غير مقصودة»[1]؛ فحين ينشأ فن التأويل (الهيرمنيوطيقا) تسقط أسطورة المؤلف وتستبدل قصدية المؤلف بأفق القارئ، لأنّ النص ليس ذلك الذي يقوله مؤلفه عنه، بل النص ما يقوله النص عن ذاته[2].

1. مبدأ الاستقلال الدلالي في قراءة أبي زيد:

يتبدّى تأثّر أبوزيد بهذا المبدأ بفصله للنص القرآني عن مصدره المتعالي، و ربطه كليا بالقارئ الإنساني بدعوى أنه لا سبيل إلى إدراك المعاني الحقيقية للمتكلم المتعالي لانقطاع صلته بنا و غيابه عنا، و كل ما يستطيع أن يستخلصه القارئ من النص القرآني إنما هو حصيلة الاستنطاق الذي يمارسه عليه من خلال مرجعيته الثقافية و خلفيته المعرفية[3].

إذا حاولنا تلمس استعماله و توظيفه لمبدأ الاستقلال الدلالي نلاحظ قراءته لنفس السورة – الجن– يقول: «يبدو النص متجاوبا مع المعرفي الثقافي بدلالة المنطوق–أو الملفوظ– لكنه على مستوى المسكوت عنه– الذي يبدأ من أنسنة الجن بتقسيمهم إلى مؤمنين و كافرين... (لاحظ كيف يحيل النص إلى ذاته في إحداث التقسيم)– يؤسس مغايرته أو اختلافه–...»[4].

جدير بالذكر التوقف عند ترجمة هذا الكتاب، فاطمة الجيوشي، تترجم العنوان إلى نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة في حين يترجمه شوقي الزين في كتابه تأويلات و تفكيكات، إلى: العدمية والهيرمنيوطيقا في ثقافة ما بعد الحداثة.

دلالة التفسير و التأويل مختلفة، و نحن لا نتحدث عن الفكر العربي حيث يقتصر التفسير على الرواية و التأويل على الدراية؛ إنما نتحدث عنهما في منبعها الأصلي الغربي، مصطلح التفسير في لغته الأصلية هو: exegesis أما الهيرمنيوطيقا في أصلها الغربي ترجمة بـ: Herméneutique؛ حيث يعتبر التفسير مرحلة من مراحل فن التأويل ويرجح أن تكون ترجمة الزين هي الأصح لأن التأويلية هي احدى نظريات ما بعد الحداثة .

1 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 27.

2 – ينظر: فوكو قارئا لديكارت، محسن صخري، سوريا – حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط: 01، 1997م ص: 13.

3 – ينظر: روح الحداثة، ص: 181.

4 – النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، ص: 109.

في هذا النص يَبرز و يتضح توظيفه لهذا المبدأ، فهو لا يشير إلى المرسل (المتكلم) نهائيا في قراءته الثانية لسورة الجن حيث يصبح النص متكلما عن نفسه، و عبارته (لاحظ كيف يحيل النص إلى ذاته ...)تبيّن أنه يقرأ النص القرآني و هو مستقل عن مؤلفه.

و هو ما يتبدى أيضا في تحليله لاستخدام دلالة المسكوت عنه في قراءته لسورة الجن، بأنه: «ليس من قبيل كشف النيات و الضمائر، لأنّ 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 و نيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد، علم تحليل الخطاب يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقي سواء كانت دلالات مقصودة أم غير مقصودة»[1].

يجعل أبوزيد من النص نظاما لغويا مستقلا عن إرادة المؤلف، و يصبح قصد المؤلف و نيته لا أهمية لهما، لأن الأهم هو فهم المتلقي للنص و استنباطه للدلالات التي تؤثر فيه سواء قصدها المؤلف أم لم يقصد.

2. تأثر أبوزيد بالفلسفة العدمية:

تأثّر أبو زيد بالفلسفة العدمية يظهر في قراءته لسورة الجن مرتين؛ حيث أخضعها للدرس في كتابه "مفهوم النص" ثم أعاد قراءتها في كتابه "النص و السلطة و الحقيقة"؛ حيث أن التأويل الأول يؤول إلى التأويل الثاني على سبيل التساوق (تأويل يضاهي تأويل)، بحيث يتغيّر المعنى في قراءة لا تحط رحالها لأن مغزى القراءة يتغير و يتطور.

3. تبنى أبوزيد منهج الهيرمنيوطيقا الذي زرع في أرضية الفلسفة الغربية بإعادة استنباته في الثقافة العربية و تطبيقه على النص القرآني، حيث عدّ الهيرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من منظور جدلي مادي،«نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن[2]».

1 – نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، ص: 27.

2 – إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، ص: 49.

يستخدم أبوزيد الهيرمنيوطيقا بعد تعديلها من منظور جدلي مادي، أي إضافة لكل مبادئها (الاستقلال الدلالي، العدمية) يعدّلها من منظور جدلي مادي أي رؤيته الماركسية، التي تعتبر المادة أساس الوعي و الوجود و لا تتقبل ما وراء العالم المادي مركّزا على علاقة المفسر بالنص باستفادته من فلسفة غادامير دون إشارة إلى دور المؤلف و قصده و نيته و وجوده أصلا في تحليل النصوص.

إنّ نقل هذه المناهج كما هي بمبادئها النظرية التي تعود إلى خلفياتها المرجعية« بدعوى أنّها نتاج علمي متجاوز لمؤثرات الإيديولوجية إلى غير ذلك من الحلول السهلة [هو].. قفز فوق حقائق الاختلاف وصعوبات التوطين[1]».

إنّ «جوهر النظرية الهيرمنيوطيقية قائم على حرية الفرد في قراءة النص و إعادة كتابته من قبل المتلقي لأنّ البحث الهيرمنيوطيقي يبدأ من دراسة العالم كما يتبدى للقارئ داخل حدود معرفته به أو إدراكه له[2]».

فمنهج الهيرمنيوطيقا بأصوله الفلسفية و آلياته الإجرائية يمسّ بالنص القرآني و قائله، لأنه يفصل بينهما فصلا يُغيّب المتكلم (الله) تماما و هذا باستخدام مبدأ الاستقلال الدلالي. أما من جهة النص فالهيرمنيوطيقا بآلياتها التي تفصل بين دلالة المنطوق (الحرفي) و دلالة المسكوت عنه (المغزى) المستنبطة، ألغت الدلالة الأصلية لمعاني النص مفضلة اكتشاف دلالات جديدة غريبة عن النص ومتناقضة معه.

النص القرآني بين القراءة وإعادة القراءة :

ممارسة القراءة هي «تفاعل بين فعل القول وفعل التلقي... أما الدلالة فهي ما يفهم القارئ من النص[3]»، وما يميز نصر حامد أبوزيد في قراءته للنص القرآني قراءة نفس السورة لكن بتغيير المنهج المتبع وباختلاف المنهج تتغير الدلالة.

1.قراءة تتجاوز قراءة :

1 – استقبال الآخر، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي(الدار البيضاء، بيروت)، ط:01، 2004، ص:17 .

2 – المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، الكويت، عالم المعرفة، مطابع الرسالة، د.ط، د.ت، ص: 152–329.

3 – السيمياء والتأويل، روبرت شولتز، ترجمة: سعيد الغانمي، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:01، 1994، ص:10.

- تتدثر مقصديات الناقد برداء المنهج مما يجعله محكوما بإرغامات المنهج الـــذي يفـــرض حقيقة المحايثة لخلفياته[1].

استعان أبوزيد بأنواع السياقات اللغوية و غير اللغوية في قراءته لسورة الجن الأولى وتوصل إلى أن النص القرآني قدّم تطويرا في هوية الجن الذي كان في البدء وسواسا لكن في سورة الجن انتقل إلى الإسلام، و انقسم الجن بين الإيمان و الكفر، لكن في قراءته الثانيـــة لســـورة الجـــن وباستعانته بدلالتي المنطوق و المسكوت عنه، و على مستوى المنطوق توصَّـــل إلى أن الـــنص القرآني يساير السياق المعرفي والثقافي الذي نزل فيه،لكن بالانتقال إلى مستوى المسكوت عنـــه يخلص أبوزيد إلى أن النص القرآني يلغي وجود الجن أساسا.

هكذا بتغير آليات التحليل تتعدد القراءات و تتعارض النتائج و هو شيء يتّضح أكثر بإعادة قراءته لسورة العلق.

قراءة تنقض قراءة:

وظّف نصر حامد أبوزيد منهج المادية التاريخية في قراءته للنص القرآني، و قد حاول تأصـــيل قراءته بتوظيف التراث الاعتزالي القائل بخلق القرآن و دعما لايديولوجيته التي يسعى إلى إثباتها من خلال القراءة، لكن بعد تقادم الإيديولوجية الماركسية و ظهور مذاهب أكثر حداثة عَـــدَلَ عـــن وجهة نظره، حيث يقول: «... لقد كان استدعاء المعتزلة في مرحلة الستينات و الســـبعينات... محاولة لتأصيل مرحلة التحوّل الإشتراكي و العدل الاجتماعي و إقامتها على أصول تراثية، و مـــن الواضح أن عملية التأصيل تلك لم تنجح»[2].

إنّ تراجع أبوزيد عن مقولاته على مستوى التنظير ساندتها قراءته التطبيقية للنص القرآني؛ ففي قراءته لسورة العلق، طبق أبوزيد منهج المادية التاريخية، و بدا واضحا تحيّـــزه لأســـس و مبـــادئ الماركسية، و لعل الضجة التي أحدثها كتابه (مفهوم النص) –قراءة سورة العلق ضمن طيّات هذا الكتاب– و ما ترتّب عن ذلك من عواقب و عقوبات جعلته يتراجع عن هذه القراءة، فقد أعـــاد قراءة نفس السورة في كتابه(النص والسلطة والحقيقة) لكن بتغيير المنهج و أسلوب التحليل.

---

1 – ينظر:التأويل في النقد العربي المعاصر، عبد اللطيف محفوظ، مجلة الموقف الأدبي، العدد: 425، 2006م، ص:15.

2 – الخطاب و التأويل، حامد أبوزيد، ص: 21.

فقد طبّق في قراءته الثانية المنهج السيميائي[1] متناولا آيات السورة بأسلوب مغـــاير تمامـــا لتحليله السابق للسورة يرجح تراجعه لكثير من مقولاته، ففي هذه القراءة لا يشير إلى قراءته الأولى ولا يتعرض إلى ما ناقشه في فصول كتابه (مفهوم النص) من أفكار ونتائج، و يمكن إجمال هـــذه الفروقات، كما يلي:

القراءة الأولى	القراءة الثانية

1 – المنهج السيميائي : علم العلامات من أهم المناهج اللسانية الحديثة يعتمد على تجزئة اللغة إلى أجزائها المكوّنة، أشهر أعلامها تشارلز، رولان بارت، غريماس، روما ياكبسون، جوليا كريستيفا. ينظر: نظرية التأويل، بول ريكور، ص: 91، و لمزيد من الإفادة. ينظر: دليل الناقد الأدبي، ، ط: 2، 2000م، ص: 106-115.

– توظيف السورة وفق ميولاته حيث أصبح النص صياغة لواقع جديد صياغة لايديولوجية طال البحث عنها[1].	– الابتعاد عن التوظيف الإيديولوجي الذي يرتكز على إلباس النص لمقولات تؤيد رؤية القارئ.
– تغييب المرسل و حضور مكثف للمتلقي بحكم أن النص القرآني ينحو نحو المخاطب و يدل على المتلقي.	-تأكيد حضور المرسل وعدم تغيبه و هو ما يتبدى جليا في آلياته الإجرائية.
-التركيز على الإنسان و أفعال الإنسان حتى في التوظيف النحوي (إنسان: بألف ولام الجنس هو المفعول الأول و "ما" مع صلتها النافية للاستغراق [تدخل في علم الغيب] هي المفعول الثاني)[2].	-تتعانق دلالتا "خلق" و "علم" في ختام النص عن طريق اشتراكهما في البنية النحوية حيث يقع ضمير "الرب" فاعلا لكل منهما كما يقع الدال "الإنسان" مفعولا لكل منهما[5].
– الفعل خلق ينتمي إلى مجال الأفعال الإنسانية.	– (الذي خلق) تؤكد هذه الجملة بُعد التنزيه حيث يقع الإنسان "مفعولا" للفعل على المستوى النحوي الذي يبرز مفارقة الخالق للمخلوق[6].
-مفردتي (الأكرم و رب) تنتميان إلى مجال الصفات الإنسانية[3].	– صفتا (الرب/الأكرم) يستعملان في التداول الإنساني لكن اللغة الدينية و بآلية التحريك الدلالي تجعلهما يمثلان بذرة التمايز بين طبيعة الله و طبيعة الإنسان[7].
– التأكيد على بشرية لغة القرآن و إنسانية معانيه و أنه منتج ثقافي[4].	– يرتقي النص باللغة من الاجتماعي والتاريخي إلى المطلق، من حدود اللغة العادية إلى آفاق اللغة الدينية "الذي خلق، خلق الإنسان من علق"[1]

1 – مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، ص: 69.
2 – المرجع نفسه، ص: 68.
3 – المرجع نفسه، ص: 69
4 – المرجع نفسه، ص: 24.
5– النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص: 228
6 – المرجع نفسه، ص: 230.
7 النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص: 225.

المقارنة بين القراءتين تبرز تراجع أبي زيد عن كثير من مقولاته، بعد أن استعان بمنهج مغـــاير وأدوات تحليلية مختلفة، حيث يتوصل إلى نتائج تنقض ما بناه في قراءته الأولى.

1- إنّ أهم ما يميز القراءات الحداثية إخضاع نصوص القرآن الكريم لسلطة القارئ الذي لا ينطلق من واقع النص، إنما يبدأ بموقعه الراهن محاولا إيجاد سند قوي لهذا الموقف في طيات الواقع[2].

2- أصبح النص القرآني حقلا خصبا لآليات تخضع لضرورات المنهج وبتطبيقها تتغير النتائج وقد تتناقض.

---

1 - المرجع نفسه، ص: 228.

2 - التأويلية"من الرواية إلى الدراية"، مختار لزعر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية،د.ط، 2007، ص:88.

الخاتمة

خـــاتمة

"قراءات الحداثيين العرب للنص القرآني" هي الإشكالية التي تناولها البحث و القضـــية الـــتي ناقشها و وضعها موضع المسائلة، بغية فهم هذه القراءات لمعرفة أصولها و آلياتها و الأهداف الـــتي تدعو إليها، و إذا كانت هذه الدراسة قد عرضت إلى تقديم نتائج جزئية على مســـتوى فصـــول الدراسة الثلاثة، فإن النقاط التي نقف عندها في خاتمة البحث ترتكز على بعدين:

البعد الأول: إبراز أهم خصائص القراءات الحداثية و الرد عليها.

البعد الثاني: هو بعد تأسيسي يسعى إلى فتح آفاق جديدة للتعامل مع القراءات الحداثية.

إنّ الآفاق التي تنفتح عليها هذه الدراسة و تدعو إلى الانطلاق إليها هـــي دعـــوة للحداثـــة و التجديد والإحياء، خدمة للنص و الناقد و النقد العربي.

خصائص قراءات الحداثيين:

1- تطبيق مناهج غربية ذات أصول فلسفية، بدعوى عالمية الفكر والموروث الثقافي المشترك.

إنّ الحل لا يكون باستيراد و استعارة المناهج دون ضابط لأنّ مفهوم عالمية المنـــاهج يناقضـــه خصوصية الثقافات و اختلافات الهويات و المعتقدات، ترجمة المناهج الغربية و نقل آلياتها لا يعـــني أنّ هويتها عربية.

استعارة مفاتيح الغير لفتح مغاليق أبوابنا ينبئ عن واقع سقيم تشهده الثقافة العربيـــة وهـــذا يستلزم وقفة مع الذات قبل اللجوء إلى الآخر.

2- تتميز القراءة الحداثية بطابعها الانتقادي فهي لا تسعى إلى تحصيل دلالات شرعية جديدة أو إثبات معتقد ديني، فقد نادى أصحاب القراءات الحداثية بتطوير الفكر العربي و قراءته قـــراءة علمية وذلك بتوظيف الألسنية و السيميائية و الماركسية و التأويلية و التفكيكية.

لكن نقل هذه المناهج إلى البيئة العربية و تطبيقها على النص القرآني هو فعل إبدالي وليس بفعل إبداعي، لأنّ الناقد العربي ها هنا لا ينتج إنما يقلد، ولا يضيف إلى الإرث العربي إنما يحاكي الفكر الغربي.

إنّ الإبداع لا يكون في ترجمة كل جديد وتطبيقه على النصوص العربيـــة بشـــقيها الـــديني والأدبي فهذا ليس تجديدا، لأنّ التجديد يكون قائما على ربط الأصول بالفروع.

التجديد ينطلق من بعث وإحياء هياكل وركائز حضارتنا العربية، لأنّ الراهن العربي موصول بماضٍ عربي، ومهما استعرنا من نظريات غربية فلن تسهم في بناء وتشييد مناهج عربية عربية.

3- التجارب الحداثية لم تكن نتيجة بحوث محايثة لطبيعة النصوص العربية ســواء كانــت بشرية أو متعلقة بالنص القرآني الذي سُخّرت لأجله قواعد اللغة من بيان و نحو و بــديع يراعــي طبيعته.

4- استخدام آليات (المادية، الجدلية، التاريخية) على النص القرآني يــؤدي إلى إلغــاء دور المتكلم، وتكثيف الحضور الإنساني على حساب الحضور الإلهي.

كما أنّ ربط آليات المنهج المادي نجم عنه مايلي:

1- **المادية:** إلغاء دور المتكلم "الله"-عزّ وجل- وربط النص بالواقع الإنساني فقط.

2- **الجدلية:** تكثيف حضور معاني: النسبي، الحادث، الجزئي، الواقع، في محاولة لتغييب معاني: المطلق، القديم، الكلي، الغيبي.

3- **التاريخية:** تسعى هذه الآلية إلى زرع القرآن في صيرورة التاريخ، بحيث يصــبح مرتبطــا بمراحل تطور التاريخ الإنساني.

5- توظيف الهيرمنيوطيقا بعناصرها نتج عنه، مايلي:

1- استخدام دلالتي (المعنى"الحرفي"، المغزى"المجازي") ومحاولة الفصل بينهما مع تقديم المغزى وإبقاء الدلالة الحرفية المرتبطة بعصر التنزيل يلغي معانٍ أساسية جاء بها القرآن الكريم، نعــم يمكن قراءة الآيات مجازيا، لكن ليس بنفي دلالتها الحرفية؛ لأنّ في هذا نفي لحقائق جاءت في النص القرآني.

2- استعمال آليات السياق(السياق التاريخي، السياق اللغوي، وســياق القــارئ)- الحديث عن هذه الآلية مقصور على استعمالها كآلية موظفة في المنهج الهيرمنيــوطيقي، لايلــزم أو ينسحب على استخداماتها في مناهج وقراءات أخرى- تفرض تقديم فهْمٍ يخدم ســياق القــارئ، موظفا السياق اللغوي(التداخل الدلالي في استخدام الضمائر) لخدمة هدا الغرض.

3- توظيف دلالتي (المنطوق/ المسكوت عنه) لايخرج عن توظيفه للآليات السابقة في قراءته للنص القرآني؛ فتوظيفه لدلالة المنطوق تقصر معاني الآيات في زمن الوحي وتربطها في حدود القرن السابع(م) مما يجعل استخدامها حرفيا- في نظره- استخدام عقيم لا يتزامن مع واقعنا الراهن.

في حين نجد استخدامه لدلالة "المسكوت عنه" تجعله يصل إلى نتائج تخــدم زمــن القــارئ وسياق القارئ، ورؤية المتلقي.

خـــاتمة

هذه هي أهم الخصائص التي تمتاز بها القراءات الحداثية، و بناء على هذه الخصائص وركحا على ما تقدم من نتائج ذيّلنا بها فصول الدراسة وجب تقديم ضوابط تحكم التأويل و تؤطّر حيزا لحدود القراءة.

ضوابط التأويل و حدود القراءة:

1. الغاية من هذا البحث تنسيب النسبيات و التعامل مع النظريات الغربية بعد تحييد نزعتها الوضعية التي تتناقض مع أسس العقيدة الإسلامية.

2. رفض تطبيق المنهج المادي التاريخي على النص القرآني؛ لأنّ آلياته تهدّد قدسيته وتلغي حضور الله ومعاني الغيب، وتخدم فقط إيديولوجية المتلقي.

3. النص القرآني نصٌّ يعلو على التاريخ لأنّه نصٌّ قديم لا حادث، ونص سماوي لا إنساني، ونص ديني تشريعي وليس بوثيقة تاريخية .

4. استخدام منهج "الهيرمنيوطيقا" أو أي منهج آخر من المناهج الغربية، دون فصل مبادئه وخلفياته الفلسفية عن الاستعمال اللغوي في الثقافة العربية، يُشَكِّل هدْمًا لقيمنا وعزلاً لمبادئنا ورفضًا لخلفيات تراثنا العربي الإسلامي.

5. تطبيق المناهج الغربية دون عزل مبادئها الأصلية فيه مساس بقدسية النص القرآني وتهديد لحقائقه كنصٍّ تشريعي، معانيه صالحة لكل زمان ومكان.

6. تطبيق عدّة مناهج على نفس نصوص الوحي، والخروج بنتائج قد تختلف وتتناقض، تجعل من النص القرآني خاضعا لسلطة القارئ.

7. تفعيل المقصدية في قراءة النص القرآني، لأنها تجنّب القارئ من إنتاج تأويلات تصطدم بالمقاصد الربانية.

8. إلغاء المتكلم هو إلغاء لجزء معتبر من معمار النص، لابد من تفعيل قصد المتكلم وإشراكه في إنتاج المعنى.

9. مفاهيم المادية، التاريخية، الاستقلال الدلالي، العدمية، مفاهيم يرفضها العقل الإسلامي في مجال مساءلة النص.

10. مراعاة خصائص النص القرآني وتطويع تلك المناهج والأدوات لخصائصه كنص إلهي المصدر.

11. إحياء التراث والرجوع إلى كل العلوم والمعارف التي أحاطـــت بـــالوحي (علـــوم القرآن، أصول الفقه...).

...آفـــــــــــاق

*–تشهد ساحة الفكر العربي الراهن ، صراعا بين تيارين متناقضـــين، أحـــدهما يـــدعو إلى التمسك بالتراث و الوقوف عنده دون تجاوزه في قراءة النص القرآني ليبقى التفسير في حدود النقل والاجترار، أما ثانيهما فهو يدعو لتجاوز القراءات التراثية و إعلان القطيعة معها ليربـــط جســـور التواصل مع المناهج الغربية لنجد أنفسنا بين متناقضين، «...البعض يدعو باسم الأصـــالة باســـم الإنية، باسم التقاليد باسم المحافظة إلى إغلاق الأبواب، و هو شيء طبيعي، و النوافـــذ أيضـــا... وإغلاق جميع المنافذ، لكن فتح النوافذ بصفة دائمة يؤدي بنا إلى الاختناق... و الآخرون يدعوننا باسم التفتح، باسم التطور و التقدمية و غيرها من الشعارات الجوفاء إلى فتح الأبواب، و هذا شيء طبيعي جدا و فتح النوافذ أيضا و نحن ندعو إلى هذا معهم، و لكن إلى شيء أكبر من هذا، يدعون حتى إلى انتزاع السقوف و الرفوف...» [1]. و دعوتنا هي:

الأفق الأول:

تحديث قراءة النص القرآني و هذا يقتضي ممارسة القارئ المسلم نوعا من الإبداع الموصـــول بالتراث.

نحن ندعو إلى الحداثة لكننا ندعو لإحياء التراث أيضا، لابد من مسايرة ركب الحضارة، لكن لابد من حمل الزاد و العتاد، و تراثنا خير مَعين و مُعين في هذه الرحلة، نحن لا نرنو للاجترار إنمـــا لتدارس هذا التراث، التجديد يبدأ من منطلقاتنا و مسلماتنا و ركائزنا، لأنّ تأسيس فكـــر عـــربي على جسر غربي و بدون أرضية صلبة كمثل بناء على جرف هار.

1.إنّ غياب ردود الفعل النقدية في ساحة الفكر أَبدَله ردود فعل تنفيذية؛ فبدل أن تصـــدر مؤلفات نقدية تناقش أفكار الحداثيين غاب النقد.

2. إنّ عدم مناقشة الأفكار الحداثية و وضعها في خانة الممنوع دون تفعيـــل لـــدور النقـــد المشروع حتى يغربل هذه القراءات فيه من الخطورة بمكان، فكثرة اللغط حول هـــذه القـــراءات

---

1 – محاضرات و مناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، تعقيب مولود قاسم نايت بلقاسم، عنابة، (15–19يوليو 1976م)، المجلد الخامس، ص: 1226.

وردود الفعل المثارة حولها زاد من حضورها في واقع الثقافة العربية بدليل أنّ كتب التيار الحـــداثي من أكثر المؤلفات عددا من حيث الطبعات.

3. إنّ الخطر لا يقف هنا إنما في الدوائر التي تُسهم في انتشارها، و يكفي الاطـــلاع علـــى صفحات الإنترنت للتأكد من ذلك، فكل كتب الحداثيين الموجودة في هذا البحث—موافقة للطبع- مأخوذة من هذه المواقع:

مكتبة العقلانيين	www.rationalists.com
مكتبة العلمانيين	www.maktaba.3almani.org
منتدى التنويريين	www.atanweer.com
مكتبة الملحدين العرب	www.el7ad.com
مكتبة اللعنة على الله	www.alahblog.blogspot.com

الأفق الثاني:

نحن ندعو و نطالب بمحاكمة هذه الأفكار لكن محاكمة نقدية لا محاكمة قانونية حيث تكون المنابر الفكرية بديلا عن المحاكم التنفيذية، و الآراء النقدية في مقابل اغتيال الفكر.

هي دعوى إلى فتح باب الحوار بين التيارين الإسلامي و التنويري، لا للتراشـــق و تبـــادل الاتهامات حيث يخضع الفكر لإيديولوجية المفكّر إنما بإعطاء فسحة يتمّ فيها عرض أفكار التيارين لتقريب الفرقاء و الخروج بنتائج نزرعها في أرضية الفكر العربي لتنتج ثمـــار التطـــور والتجديـــد و الرقي.

خـــاتمة

هي دعوى لتجديد طبعات "ملتقيات الفكر الإسلامي" التي كانت ناشطة في سبعينات القرن المنصرم، هذه الملتقيات التي جمعت على منابرها بين الفقيه و الفيلسوف و بين السلفي و الحـــداثي وعلى منبرها ناقش محمد أركون مفهوم تاريخية القرآن حيث تلا مناقشته تعقيبات لا عقوبات.

قائمة
المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

1. الاتجاهات الفكرية المعاصرة: من السلفية إلى الحداثة، محمد عزام، سوريا- دمشق- منشورات وزارة الثقافة، ط: 01، 2004م.

2. أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة، ج.م.ع، القاهرة، دار الشرق الأوسط للنشر، (د.ط)، (د.ت).

3. أزمة المعرفة الدينية، هامي العبدولي، سوريا -دمشق-، دار البلد، ط: 01، 2004م.

4. استقبال الآخر، سعد البازعي، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 2004م.

5. الأسطورة و التراث، سيد محمود القمني، سينا للنشر (جمهورية مصر العربية، القاهرة، ، ط: 02، 1993م).

6. الإسلام بين التنوير و التزوير، محمد عمارة، ج. م. ع، القاهرة، دار الشروق، ط: 02، 2002م.

7. الإسلام و أصول الحكم، علي عبد الرزاق، ج. م. ع، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، (د.ت).

8. إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 05، 1999م.

9. إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، أحمد عبد المهيمن، جمهورية مصر العربية، الإسكندرية، دار الوفاء، ط: 01، 2001م.

10. إشكالية التيارات و التأثيرات الأدبية في الوطن العربي، سعيد علوش، بيروت- الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي، ط: 01، 1986م.

11. أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وجي سي موريس كافين، ترجمة: شعبان بركات ،منشورات المكتبة العصرية، بيروت- صيدا-(د.ط)،(د.ت).

12. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، دار: عالم الفوائد، جدّة، المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، ص: 314.

13. الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ هاشم صالح، لبنان- بيروت- دار الساقي، ط: 01، 2007م.

14. البحث عن منهج في النقد الأدبي الحديث،سيد بحراوي ،ج.م.ع، القاهرة، دار الشرقيات، ط: 01، 1993م.

15. بحث في جدلية النص و العقل و الواقع، عبد المجيد النجار، و. م. أ، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 02، 1993.

16. بحوث في أصول التفسير ومناهجه ، فهد الرومي ، مكتبة التوبة، (د.بلد)، ط4 ،1417 .
17. بيان في النهضة و التنوير، الطيب تيزيني، دار الفارابي، لبنان- بيروت- ط: 01، 2005م.
18. تاريخية الفكر العربي الإسلام، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي)، بيروت، ط:02، 1996.
19. تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، شوقي الزين، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 2002م، ص: 19.
20. التأويلية"من الرواية إلى الدراية"، مختار لزعر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط،2007.
21. التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، لبنان- بيروت-، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط: 05، 2002م.
22. تفسير البحر المحيط، أبوحيان محمد بن يوسف بن حيان (ت:745)، جمهورية مصر العربية، القاهرة، مطبعة السعادة، ط: 01، 1328هـ، ج: 10.
23. تفسير التحرير و التنوير، الطاهر بن عاشور، تونس، الدار التونسية، طرابلس، الدار الجماهيرية،، د.ت، ج: 16.
24. تفسير الفخر الرازي(المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، محمد الرازي فخر الدين، دار الفكر،، لبنان، 1981، ط:01، ج: 14، ص: 212.
25. التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة: دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 02، 2002م.
26. تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 01، 1997م.
27. الثابت و المتحول: صدمة الحداثة، أدونيس، لبنان- بيروت-، دار العودة، ط: 02، 1979م، ج: 03.
28. ثورة النقد في عالم الأدب و الفلسفة و السياسة- القسم الأول: القضايا و المشكلات من منظور الثورة النقدية- عاطف العراقي، ج. م. ع، الاسكندرية، دار الوفاء، (د.ط)، (د.ت).
29. جدل التنزيل، رشيد الخيون، منشورات الجمل (ألمانيا: كولونيا، د.ط، 2000م).
30. جدل التنوير، ماكس هوركهايمر ثيودور، أدورنو، تر: جورج كتوره، الجماهيرية العظمى، طرابلس، الكتاب الجديد، ط: 01، 2002م.
31. جدل الحداثة، خيرة حمر العين، سوريا-دمشق- منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، 1996م.
32. الحداثة في فكر محمد أركون، فارح مسرحي، بيروت- الجزائر، الدار العربية للعلوم، دار الاختلاف، ط: 01، 2006م.
33. الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نورالدين أفاية، بيروت، الدار البيضاء، دار النشر:افريقيا الشرق، ط: 02، (د.ت).

34.الحداثة و ما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: عبد الوهاب علوب، الإمارات- أبو ظبي-، منشورات المجتمع الثقافي، ط: 01، 1995م.
35.الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، سوريا-دمشق-، دار النهضة، ط: 01، 2006م.
36.الخالدون في العالم مئة: أعظمهم محمد (صلى الله عليه و سلّم)، مايكل هارت، تر: أنيس منصور،مادة مارتن لوثر جمهورية مصر العربية –القاهرة-، الزهراء للإعلام العربي، ط: 07، 1987م.
37.خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة و الأسئلة، عبد الرحمن الحاج و آخرون، دمشق- سوريا-، دار الفكر، ط: 01، 2004.
38.خطاب الحداثة في الأدب: الأصول و المرجعية، جمال شحيد، وليد قصاب، سوريا، دمشق،: دار الفكر، (د.ط)، 2005.
39.الخطاب و التأويل، نصر حامد أبوزيد، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 01، 2000م.
40.دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا، سعد البازعي، ميجان الرويلي، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 2000.
41.دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا ، سعد البازعي، ميجان الرويلي، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط: 03، 2002م.
42.روح الحداثة، طه عبد الرحمن،الدار البيضاء،بيروت،المركز الثقافي العربي، ط:1 ، 2006.
43.السيمياء والتأويل، روبرت شولتز، ترجمة: سعيد الغانمي، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:01، 1994.
44.صحيح البخاري، الإمام البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، باب الطب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1987، ط:03ج: 18، ص: 61.
45.صحيح رياض الصالحين، أبو زكرياء محي الدين يحي بن شرف النووي، تحقيق، مصطفى أبو المعاطي، دار الرشيد، الجزائر، ط:01، 2007.
46.صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية"، بول ريكور، ترجمة: منذر العياشي، الجماهيرية العظمى، دار الكتاب الجديد، ط:01، 2005.
47.طرائق الحداثة، رايموند ويليامز، تر: فاروق عبد القادر، الكويت، عالم المعرفة، (د.ط)، يونيو 1999م.
48.العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم الحاج حمد، دار ابن حزم لبنان- بيروت- ط: 02، 1996م، ج: 02.
49.العرب و الفكر التاريخي، عبد الله العروي، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 05، 2006م.

50.العلمانية الشاملة و العلمانية الجزئية، عبد الوهاب المسيري، ج.م.ع، القاهرة، دار الشـــروق، ط: 02، 2005م، ج: 02، ص: 354.).

51.العنف و المقدس و الجنس في الميثولوجيا الإسلامية، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي (المغـــرب: الدار البيضاء/ لبنان، بيروت، ط: 02، 1995م).

52.فجوة الحداثة، محمود نسيم، د. بلد، دار الحرير، أكاديمية الفنون، (د.ط)، 2005م.

53.الفكر الإسلامي بين العقل و الوحي، عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 01، 1983.

54.فكر حركة الاستنارة و تناقضاته، عبد الوهاب المســـيري، ج.م.ع، القـــاهرة، دار النهضـــة، ط: 01، 1998م.

55.الفلاسفة و الفكر الإسلامي، محمد أبوحمدان، دار الكتاب اللبناني/دار الكتاب المصري، جمهورية مصر العربية، القاهرة، لبنان-بيروت-، د.ط، 1978م.

56.فلسفة التأويل، هانس جورج غلامير، تر: شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط: 02، 2006م.

57.الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، ج. م. ع، القـــاهرة، ســـينا للنشـــر، ط: 04، 1999م.

58.الفهم و النص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخروديلتاي، بومدين بوزيد، لبنان، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط: 01، 2008م.

59.فوكو قارئا لديكارت، محسن صخري، سوريا – حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط: 01، 1997م.

60.في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي و آخرون، الدار التونسية للنشر (تونس، ط: 02، 1990م).

61.قضايا اللغة في كتب التفسير، (المنهج- التفسير- التأويل)، الهادي جطلاوي، الجمهورية التونســـية، دار محمد علي، الحامي، ط: 01، 1998م.

62.الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة ،محمد شحرور ، دمشق ،الأهالي للطباعة والنشر، ط:1، 1994.

63.الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 01، 1998،ج:03 .

64.مباحث في التفسير الموضوعي ، مصطفى مسلم ،سوريا ، دار القلم ، ط1 ،1410.

65.مباحث في منهجية الفكر الإسلامية، عبد المجيد النجار، لبنان- بيروت-، دار المغرب الإسلامي، ط: 01، 1992م.

66.مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان، بيروت، ط: 01، 2006، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن).
67.المذاهب الأدبية عند العرب و الغربيين، شكري عياد، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1993م.
68.مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، رشيد بندر، دار النبوغ (لبنان -بيروت-، ط: 01، 1994م).
69.المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، الكويت، عالم المعرفة، مطابع الرسالة، د.ط، د.ت.
70.المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربي، لبنان-بيروت- ط: 01، 1994م.
71.مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ج. مصر. ع، دار المعارف، (د.ط)، (د.ت).
72.معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، الكويت، عالم المعرفة، مطابع الرسالة، (د.ط)، يوليو، 1987م.
73.مفهوم النص، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي (المغرب: الدار البيضاء/ لبنان، بيروت، ط: 06، 2005).
74.من الإيديولوجيا إلى الفلسفة و الدين، أحمد حيدر، سوريا-اللاذقية-، دار الحوار، ط: 01، 2002م.
75.مناهج البحث اللغوي: نور الهدى لوشن، دار الفتح الإسكندرية، د.ط، 2008.
76.النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة، بيروت، دار الفارابي ،ط :5، 1985، ج1 .
77.النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع (سوريا: دمشق، د.ط، 1997م).
78.النص القرآني و آفاق الكتابة، أدونيس، لبنان-بيروت- دار الآداب، ط: 01، 1993م.
79.النص و السلطة و الحقيقة، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، لبنان-بيروت- ط: 04، 2000م.
80.نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، فرناند هانين و آخرون، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، سوريا (اللاذقية، دار الحوار، ط: 01، 2003م).
81.نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياه، حسن مصطفى سحنون، دمشق اتحاد كاب العرب، مكتبة الأسد الوطنية، د.ط، 2001م.
82.نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 2006م.
83.نظرية القراءة، عبد الملك مرتاض، الجزائر، وهران، دار الغرب، د.ط، د.ت.
84.نقد الحداثة، آلان تورين، تر: أنور مغيث، ج.م.ع، القاهرة، منشورات :المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، 1997م.
85.نقد الحقيقة، علي حرب، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 1999.
86.نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبوزيد، سينا للنشر، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط: 02، 1994م.

87.نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الفكر الجديد (لبنان: بيروت، ط: 01، 1990م).
88.نقد النص، علي حرب، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط: 02، 1995م.
89.نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، جياني قاتيمو، تر: فاطمة الجيوشي، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998م، د.ط.
90.هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة- الحداثة والأصولية- ، زينب عبد العزيز، دمشق- القاهرة، دار الكتاب العربي، ط:01، 2004.
91.هيرمينوطيقا" الأصل في العمل الفني"، صفاء عبد السلام علي جعفر، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ط،2000.
92.وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، محمد عابد الجابري، (المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، لبنان- بيروت)، ط: 01، 1992م.

الموسوعات و المعاجم:

1. التعريفات: الشريف علي بن محمد الجرجاني، درا الكتب العلمية، لبنان- بيروت، 1416هـ/1995م.
2. لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، إعداد و تصنيف: يوسف الخياط، لبنان- بيروت-، دار لسان العرب، ج: 03.
3. معجم ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني،
4. المعجم الفلسفي، مجموعة من الفلاسفة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، د.ط، 1983م.
5. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية،.بلد، ط: 04، ج:02
6. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،عبد الوهاب المسيري ،القاهرة ،دار الشروق،ط1 ،1999م.
7. موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، باريس- فرنسا-، منشورات عويدات، ط: 02، 2001، ج: 02.
8. النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، عبد الله دراز، الكويت، دار القلم، ط 2، 1970م.

الدوريات و الملتقيات:

1. التأويل في النقد العربي المعاصر،غبد اللطيف محفوظ،مجلة الموقف الأدبي:العدد:14، 2006.

2. محاضرات و مناقشات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي، مجموعة مفكرين، الجزائر، منشـــورات وزارة التعليم الأصلي، و الشؤون الدينية، (د.ط)، 1974م، المجلد الثالث.

3. النص القرآني و مشكل التأويل، المصطفى تاج الدين، المجلة الإسلامية للمعرفة، العـــدد: 14، 1999/1998م.

4. نقد العقل الوضعي، عاطف طنطاوي، مجلة دراسات أدبية لبنان- بـــيروت-، دار الطليعـــة، العدد: أكتوبر 1979م.

المخطوطات والرسائل الجامعية:

93.التأويل بين التراث والمعاصرة-نصر حامد أبو زيد أنموذجا-، كبريت علي،رسالة مقدمة لنيـــل شـــهادة دكتوراه علوم في النقد المعاصر،مقدمة بجامعة: الجيلالي اليابس بسيدي بلعبـــاس، كليـــة العلـــوم الإنســـانية والاجتماعية، إشراف الدكتور: صبار نور الدين.34

مواقع الانترنت:

1. بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمن الحللي، www.almultaka.net.

المراجع الأجنبية:

1. Grand Robert :(dictionnaire de la langue française) Robert.:

2. Lectures du coran, Mohamed Arcon, maisonneure et la rose (France: paris, 1980).

3. Préface de la traduction" coran", Mohamed Arkoun, traduit de l'arabe: kasimirski- ed: Flammarion, paris, 1974.

فهرس الآيات

فهرس الآيات

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي...﴾	40	48
البقرة	﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾	102	80
البقرة	﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ...﴾	109	87
آل عمران	﴿...إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾	44	51
آل عمران	﴿...أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ...﴾	49	62
آل عمران	﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	59	51
آل عمران	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾	102	48
النساء	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾	01	49
النساء	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ...﴾	47	49
النساء	﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾	54	87
النساء	﴿...إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾	171	50

المائدة	﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾	67	48
الأنعام	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...﴾	112	90
الأعراف	﴿...قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾	12	89
الأعراف	﴿يَا بَنِي آَدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ...﴾	27	48
الأعراف	﴿يَا بَنِي آَدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآَتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾	27	90
الأعراف	﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾	29-51	83
الأعراف	﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآَنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	204	67
التوبة	﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾	125	85
النحل	﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآَنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾	98	67
الإسراء	﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾	53	90
الإسراء	﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾	62	90
الإسراء	﴿وَقُرْآَنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾	106	67
مريم	﴿... بَشَرًا سَوِيًّا﴾	17	53
طه	﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ...﴾	120	95
الفرقان	﴿...وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾	08	83
الشعراء	﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	192-195	51
الشعراء	﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (**192**) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (**193**) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (**194**) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	192-195	54

الشعراء	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	195	54
العنكبوت	﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾	56	48
ص	﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾	04	83
الأحقاف	﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾	07	83
الأحقاف	﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (29) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (30) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾	31-29	95
الرحمن	﴿الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ(4)﴾	04-01	64
الرحمن	﴿الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾	02-01	67
الرحمن	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾	15-14	99
المجادلة	﴿...وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ...﴾	08	89
الجن	﴿...فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾	01	93
الجن	﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا (6) وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا (7) وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا (8) وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا (9)﴾	09-04	92
الجن	﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (15) وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا (16) لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا (17)﴾	17-14	94
القيامة	﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾	18-17	68
الأعلى	﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾	06	67

الفلق	﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾	04	86
الفلق	﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾	05	86
العلق	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْــرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3)﴾	-02-01 03	62
العلق	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْــرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾	05-01	58
الناس	﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ، مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾	06-05	95

فهرس المصطلحات

المصطلح	المفهوم	الصفحة
الاستقلال الدلالي	فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للـــنص، و فصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه النص، ونقل وظيفـــة النص من الأفق المحدود الذي مؤلفه؛بحيث يصير النص مهما أكثر مما يعنيه المؤلف الذي كتبه .	102
الإيديولوجية Idiologie	مصطلح لاتيني الأصل استخدمه لأول مـــرة الفيلســـوف الفرنسي **دي تراسي** مطلع القرن التاسع عشر بمعنى "علـــم الأفكار" بصفته مقابلا للمحسوس، عرّفها بعض البـــاحثين بأنها ما يذهب إليه الدين في شؤون الحياة والوجود والكون والإنسان، تطوّر مفهوم المصطلح علـــى أيـــدي علمـــاء الاجتماع إلاّ أنّه يمكن تعريف الإيديولوجية على أســـاس أنّها :نتاج عملية تكوين نسق فكري عام يفســـر الطبيعـــة والمجتمع والفرد، مما يحدد **موقفا فكريا معينا لمعتنـــق هـــذا النسق.**	26
التاريخية Historité	النظرة التي تتبع الصيرورة و تعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها و الموجهة لها، و هي تنظر إلى الإنسان على أنه مركز الفعل في التطور التاريخي.	42
التأويلات الأليغورية Allegory	تترجم Allegory إلى الأرموزة، يطلـــق اســـم المعـــنى الراموزي للكتابة المقدس، على إحدى المعاني الأربعة، التي تعبر عن المذاهب الدينية و بالأخص التوافق بـــين العهـــد القديم (التوراة) و العهد الجديد (الإنجيل).	74
تيولوجيا Teologie	علم اللّاهوت	74

الجدلية **Dialectique**	حركة دائمة تنطوي عليها الأشياء و الظواهر، تقوم على التناقض و التضاد و تتجه هذه الحركة في تطورها من أسفل إلى أعلى و من البسيط إلى المعقد	41
الحداثة **Modernity**	نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس يشعّ عالميا من الغرب	03
العدمية **Nihilisme**	عند نيتشه و هيدجر تتلخص في شروط القيم العليا فيمـــا، يذهب جياني قاتيمو إلى أنها قراءة لا تحط رحالها عند دلالة بليغة أو معنى يمكن القبض عليه أو واقع يسهل وصـــفه و التماهي معه، يتحول التأويل إلى تأويلات ... و التي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى و الحديث.	102
فلسفة التنوير La **Philosophie du** **La lumière**	حركة فلسفية ازدهرت في أوربا أثناء القرن الثامن عشر، تميزت ببروز فكرة التقدم، و بتحدي التقليد والسلطة و الدعوة للإيمان بالعقل و الحكم ذاتيا على الأمور.	07
المادية **Matérialisme**	مذهب يرد كل شيء إلى المادة، فهي أصل و مبدأ أول به دون غيره تفسّر الموجودات... المادة هي الحقيقة النهائية و السبب الأول للظواهر الكونية	40

المادية التاريخية **Matérialisme historique**	يطلق عليها النقد الماركسي ظهرت في البدء نظرية في الاقتصاد السياسي وضعها كارل ماركس، بمشاركة فريدريك أنجلز، منتصف القرن التاسع عشر، تعتبر أن البنية الاقتصادية للمجتمع تشكل في كل لحظة الأساس الواقعي، الذي ينبغي به تفسير البنية الفوقية للمؤسسات الحقوقية و السياسية ... و كذلك تفسير التصورات الدينية و الفلسفية و ما سواها، في كل حقبة تاريخية.	35
الميتافيزيقا **Métaphysique**	تعود هذه الكلمة إلى القرن الأول قبل الميلاد دلالة على المبحث الأرسطي الذي يتناول المبادئ العليا، الميتافيزيقا غير قابلة للإدراك الحسي و أصبحت هذه الكلمة في القرون الوسطى، وثيقة الارتباط باللاهوت أما في المفهوم الحداثي فهي كل ما ليس وضعيا.	09
النزعة الإنسانية **Humanisme**	تدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيار المعرفة الحقيقية و مركز الفكر و غاية العقل، أطلق لقب الإنسانيين Humanités، على مثقفي عصر النهضة في أوربا.	05
الهيرمنيوطيقا **Herméneutique**	مصطلح من أصل يوناني و تعني التعريف بالشيء و الإبانة عنه ونقله و ترجمته، تاريخها يضرب جذوره في التأويلات الأليغورية، التي وضعت لها أشعار هومر في (ق 06 ق.م)، و في تأويلات الكتب المقدسة عند اليهود و ترجمة معـــاني الأسفار المقدسة، بعثت الهيرمنيوطيقا مع الألماني فريـــدريك شلايرماخر لتتصدر أهم النظريات المهتمة بفـــن التأويـــل، حيث أخرجها شلايرماخر من دائـــرة اللاهـــوت لـــتعني بالنصوص الفلسفية، القانونية و الأدبية.	74

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء

مقدمة ..... أ

الفصل الأول: مفهوم الحداثة من التنوير الغربي إلى التثوير العربي

الحداثة الغربية 02

المفهوم الغربي للحداثة 02

- معجميا 02

- اصطلاحا..... 02

الإطار التاريخي للحداثة الغربية..... 04

عصر النهضة..... 04

مميزات عصر النهضة 05

عصر التنوير..... 05

فلسفة التنوير 07

مميزات فلسفة التنوير 09

الحداثة: النسخة العربية..... 11

توطئة 11

المفهوم العربي للحداثة 11

أ. لغة 11

ب. اصطلاحا 12

الإطار التاريخي للحداثة العربية..... 13

عصر النهضة..... 13

عصر التنوير 16

الحداثيون العرب: من التنوير إلى التثوير 17

التنويريون الأوائل و دعوات التثوير 17

التراث بعيون حداثية 19

الموقف الأول 20
الموقف الثاني 22
معركة قراءة النصوص الدينية 27
أسباب انتشار القراءة الحداثية 29
الحداثيون العرب و النص القرآني 30

الفصل الثاني: المادية التاريخية و قراءة النص القرآني

توطئة 35
منهج المادية التاريخية matérialisme historique 35
مفهوم المادية التاريخية(الماركسية) 35
الحداثيون العرب و الماركسية 36
التفسير الماركسي لنزول الوحي (نصر حامد أبو زيد أنموذجا) 38
أسس الماركسية 39
4. المادية Matérialisme 40
5. الجدلية (الديالكتيكية) Dialectique 41
6. التاريخية Historité 42
تراث المعتزلة 42
مركزية اللغة 45
أهم إنجازات المنهج المادي التاريخي 46
النص القرآني منتج ثقافي 46
تاريخية النص القرآني 47
النص القرآني مخلوق بشري 50
مقارنة بين منهجين و موازنة بين قارئين(سورة العلق أنموذجا) 55
2. المنهج المادي التاريخي 55
ت. قراءة أبوزيد لظروف نزول الآيات الأولى 55
ث. قراءة أبوزيد الآيات الأولى لسورة العلق 58

التفسير الموضوعي..... 65
مفهومه و أنواعه..... 65
قراءة عبد الرحمن حللي لسورة العلق 66
القراءة: المعنى اللغوي..... 66
مصطلح القراءة في القرآن..... 67
قراءة الحللي لسورة العلق 67
نتائج المقارنة بين المنهجين 70
المنهج المادي 70
التفسير الموضوعي 71
الموازنة بين القارئين 71
تنويـــه 72

الفصل الثالث: القراءة الهيرمنيوطيقية و فهم القرآن

الهيرمنيوطيقا herméneutique 74
المفهوم اللغوي القديم 74
المفهوم الاصطلاحي الحديث 75
نصر حامد أبوزيد والقراءة الهيرمنيوطيقية 76
عناصر الهيرمنيوطيقا 77
المعنى و المغزى..... 77
المنطوق و المسكوت عنه 77
السياق 78
النص القرآني بين الدلالة الحرفية و المغزى..... 79
دلالات السحر، الحسد، الشياطين، الجن 80
دلالة السحر 81

دلالة الحسد 84
دلالة الشيطان، الشياطين 89
النص القرآني و آليات السياق (السياق التاريخي، السياق اللغوي، و سياق القارئ) 90
دلالة المنطوق و المسكوت عنه في سورة الجن..... 96
مبادئ الهيرمنيوطيقا بين مرجعية الأصل و تأثر النقل..... 101
الاستقلال الدلالي 102
العدمية..... 102
مبدأ الاستقلال الدلالي في قراءة أبي زيد..... 103
تأثر أبوزيد بالفلسفة العدمية 104
النص القرآني بين القراءة و إعادة القراءة 105
قراءة تتجاوز قراءة 106
قراءة تنقض قراءة..... 106
خاتمة..... 111
قائمة المصادر و المراجع 118
فهرس الآيات..... 126
فهرس المصطلحات..... 131
فهرس الموضوعات 135