جامعة وهران2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

النص الديني والمنهج التأويلي في الفكر الاسلامي المعاصر

"قراءة في كتابات نصر حامد ابو زيد"

إعداد الطالب:حاجي رشيد

إشراف الأستاذ الدكتور:الزاوي الحسين

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوشيبة محمد	استاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
الزاوي الحسين	استاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بوكرلدة زواوي	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة وهران 2
بن علي محمد	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة غليزان
قسول ثابت	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
بلبولة مصطفى	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الشلف

الموسم الجامعي:2025/2024

جامعة وهران2

كلية العلوم الإنسانية الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

النص الديني والمنهج التأويلي في الفكر الاسلامي المعاصر

"قراءة في كتابات نصر حامد ابو زيد"

إعداد الطالب: حاجي رشيد

إشراف الأستاذ الدكتور: الزاوي الحسين

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوشيبة محمد	استاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
الزاوي الحسين	استاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بوكرلدة زواوي	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة وهران 2
بن علي محمد	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة غليزان
قسول ثابت	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
بلبولة مصطفى	استاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الشلف

الموسم الجامعي:2025/2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

الشكر والحمد لله سبحانه وتعالى الذي بفضله تتم الصالحات.

والشكر الجزيل للأستاذ الفاضل – **الزاوي الحسين** – الذي تفضل بالإشراف

على هذا العمل وكان صبورًا مَعِي موجها لي.

كَمَا أتقدم بالشكر والامتنان لجميع أعضاء لجنة المناقشة نظير قبولهم قراءة هذه

الأطروحة ومناقشتها.

والشكر موصول كذلك إلى كل من مد لنا يد المساعدة

في انجاز هذا العمل المتواضع.

إهداء

إلى روح من جمع لقبي المجاهد والشهيد أبي رحمة الله عليه الذي حضر معي مناقشة رسالة الماجستير و غيبة الأجل عن حضور مناقشة أطروحة الدكتوراه

إلى أمي الغالية أطال الله في عمرهـا، إلى زوجتي العزيزة الفاضلة

إلى زينة الحياة الدنيا أبنائي:أشواق،محمد خير الدين وسعيد

إلى روح الأستاذ – البخاري حمّانة – رحمة الله عليه المشرف على رسالتي في الماجستير

إلى جميع أفراد العائلة وأبنائهم، وجميع الأهل والأقارب

إلى زملائي الأساتذة على تعاونهم ونصائحهم: بلعربي منور، أيلاس محمد ، سيفي يوسف، مصطفاوي مصطفى ، رفاس نورالدين ، بن صافي حبيب و بديار محمود

الى كل هؤلاء اهدي عملي المتواضع هذا...

مقدمة

مقدمة :

إن المتأمل اليوم لمختلف التصورات والمشاريع الفكرية المطروحة على مستوى العديد من الموضوعات الراهنة والمتمثلة على وجه الخصوص في اللحظة الحداثية التي يمر بها الفكر الإسلامي ويسعى البعض إليها وبرغم هذه المساعي و المراجعات والمحاولات إلا أننا نجد هذا الفكر محتجزا بمعوقات عدة تمنع حداثويته، لهاذا يعتقد البعض ان السبيل للوصول إلى نهضة تنموية تجعل العقل الإسلامي يتجه نحو التقدم والصحوة، هي ضرورة مرور تراثنا بالتجربة الأوروبية الغربية التي تجاوزت عصور الظلام، وانفتحت على عصر الأنوار والتقدم وذلك عبر الإصلاحات المختلفة وعلى جميع الأصعدة، وخصوصا على الصعيد الديني الذي يعتقد البعض أنه العائق الأول لكل فكر أو تقدم، هذا الإصلاح الذي دعى إليه العديد من المفكرين ومن بينهم مارتن لوثر (1483-1546) الذي قام بثورة على رجال الكنيسة ونفى أن تكون هناك وساطة بين الإنسان والله دعى إلى حرية تأويل النصوص الدينية.

إن مثل هذا الطرح يضعنا وجها لوجه أمام معطى محدد ودقيق حول النص الديني أو بالأحرى حول سؤال بات يفرض نفسه باستمرار وهو كيف نقترب ونتعامل منهجيا مع هذا النص الديني بما له من خصوصيات ومميزات؟

وتنشأ المجازفة في هذا النوع من البحث حين نقارب النص القرآني وفق آليات منهجية تتسم بالتوتر والنسبية ولا تقر بأي لون من ألوان الثبات. وهذا النمط من الدراسات لا تستسيغه الأطر التقليدية السائدة في فهم النص إذ ترى في مجمل الأطروحات الحداثية على اختلاف أنظارها نوعا من تعمد سوء الفهم القائم على أساس من القطيعة مع التراث، وتنم عن سعي حثيث نحو إيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص من خارجه. ويتم ذلك عادة في حقل اللسانيات الذي يشهد نشاطا خصبا على مستوى الدراسات اللغوية والعلمية المعاصرة، وهو نشاط تأويلي قائم على الرمزية ومهووس بطابع الانزياح الدلالي الذي من شأنه أن يحرر القارئ من عقال وحرفية النص بما يجعله على المحك في علاقته بالنص الديني، ذلك النص الذي ينبغي أن يتسم دوما بدرجة ما من الثبات والوضوح. وبالإضافة إلى إن اللسانيات تعتمد المناهج الغربية الحديثة في دراستها للنص الديني وبشكل أساسي على المنهج التاريخي.

هذا من جهة ومن جهة ثانية لا يزال موضوع تأويل النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر الإسلامي وإلى وقتنا هذا. وأصبح التساؤل في هذا الوقت حول النص وكيفية التعامل معه تساؤلاً مركزياً في خطاب النهضة ، وقد تنوعت المشارب في الجواب عن هذا التساؤل تبعاً لتنوع الاتجاهات الحاضرة والمشكّلة للفكر الإسلامي المعاصر.

وترجع أسباب ظهور المنهج التأويلي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر إلى بدايات الاحتكاك الثقافي العربي بالحضارة الغربية بداية من حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، ومروراً بالبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا والتي كان من بين أفرادها الشيخ رفاعة طهطاوي ، وهو من سجل إعجابه بهذه البعثات. كما أدت الإرساليات التبشيرية في سوريا ولبنان دوراً بارزاً في فتح قناة التواصل الثقافي مع الفكر الغربي، إضافة إلى الحركة الاستشراقية التي نشطت في تلك الفترة.

هذه المرحلة مهدت لمرحلة التأسيس الفعلي لاستقبال المناهج الغربية على يد عدد من الكتاب مثل أحمد ضيف وطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم.ثم تأتي مرحلة البناء حيث كتبت في تلك المرحلة كتابات عديدة حول المدارس الأدبية النقدية.

وفي مرحلة السبعينيات من القرن الميلادي الماضي بدأت مرحلة الانطلاقة والتي استقبلت المدارس النقدية استقبالا منقطع النظير على يد مجموعة من الكتاب مثل كمال أبو ديب وعبد الكريم الخطيب وعبد الله الغذّامي وجابر عصفور وغيرهم.

كذلك من بين الأسباب التي أدت إلى بروز ظاهرة التأويل الحديث، بالإضافة إلى ما سبق من إرادة لإعادة بناء النقد وتوسيع المجال النقدي هنالك سبب آخر أدّى لظهور هذه الظاهرة وهو الابتعاد عن التراث والنظر إليه على أنه من تسبب في التخلف الحاصل للعالم العربي والإسلامي.

مقدمة: .

وفي لحظة انبهار بالعالم الغربي يتحول المفهوم إلى حركة قصدت التجديد لهذا التراث ، فانطلقت بعض الدعوات الساعية إلى التجديد لحاقاً بالنموذج الغربي ، ووفقاً لمنطلقاته في التجديد .

وعن ذلك بدأت البحوث التي تدعو إلى إعادة قراءة التراث ، مما ساهم في تشكل ظاهرة التأويل الحديثة ، فقد صدر مشروع الطيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة" ، وأخرج أدونيس كتابه " الثابت والمتحول" ، وأصدر الجابري رباعيته في "نقد العقل العربي" ، وحسن حنفي خماسيته "من العقيدة إلى الثورة."وهي مشاريع رغم تنوع منطلقاتها إلا أنها تصب في مصب واحد وهو نبذ القراءة التقليدية للتراث وتدشين قراءة حداثية أخرى .

وقد تكون أهم المشاريع الرامية إلى نقد التراث وإعادة بعث العقل العربي من أجل أن يأخذ دوره في التأسيس للحداثة وما بعد الحداثة وأن يأخذ دوره في الخروج بالإنسان العربي من الأزمة التي تحدّ من تقدمه وتطوره[1] :

- مشروع نصر حامد ابو زيد.
- مشروع حسن حنفي .
- مشروع محمد اركون .

[1] – نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008 ، ص120 .

- مشروع محمد شحرور

وقد أسست هذه المشاريع على خلفية افتراض تاريخية النص، حيث ربطت فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد شكلته الظروف الخاصة المحيطة بهذا بالنص. وترتبط جذورها النظرية بعدد من المدارس الفلسفية كالوجودية ، والماركسية وحركة اللسانيات الحديثة ، والتي ترجع إلى أصول الخلاف الحاصل حول مسالة خلق القرآن، وكذلك حول بعض المفاهيم الخاصة بعلوم القرآن كأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، معتبرة تلك المفاهيم خادمة للنظرية التاريخية التي يطرحها هذا الفكر.

وقد تفرع عن هذه النظرية مفاهيم أخرى من أهمها نظرية الأنسنة والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره ، وتؤكد هذه النظرية على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي ، فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها إلا أنها متحركة في مفهومها تبعاً لتغير الزمان والمكان .وتنتهي هذه النظرية التاريخية وما تفرع عنها من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص .

كما اعتمدت في إعادة دراستها للنص على مصطلح المقاصد مجرداً من بُناه الأساسية والمنجزة في مباحث أصول الفقه ، مستشهدة في ذلك على ما كتبه الشاطبي في هذا المجال وأهم الأسس التي انطلق منها لتأسيس المقاصد مثل تأسيس المقاصد على المصالح ، ومركزية النص ، والاستقراء والتكامل ، وثبات مقاصد الشريعة.

وبهذا يمكن إجمال الإفتراضات التي تقوم عليها معظم الدراسات الهادفة إلى نقد التراث وإعادة بعثه بأثواب جديدة ملائمة لمتطلبات الحداثة [1] على :

-التشكيك في موثوقية النص الديني.

-أسبقية العقل على النص .

-سلطة الواقع .

- نزع القداسة عن النصوص الشرعية.

وقد قامت هذه القراءة التأويلية الحديثة بنقل الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وبين طريقة عصر الأنوار ، نقلت ذلك كله إلى الساحة الإسلامية ، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي .

ومن زاوية أخرى فإنها تبنت في ذلك المناهج العلمية والفلسفية التي اعتمدها الغرب لنقد تراثه القرووسطي وتأسيسه لعصر الأنوار من أجل أن تقوم بنقد التراث الإسلامي الممتد من العصر الحديث إلى البدايات الأولى لظهور أو نزعة تجديدية تعتمد على سلطة العقل على النقل والتي تؤرخ عادة بظهور فكر المعتزلة .

ولعل من أبرز هذه المشاريع التي أثارت ضجة علمية وإعلامية كبيرة، والتي كانت جريئة إلى حد تخطي المحظور، مشروع المفكر نصر حامد ابو زيد وهو الأكثر شهرة

[1] – الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية – دارسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون– دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا (د.ط)، 2009، ص75 .

على هذا الصعيد، حيث كان صاحبه عرضة لانتقادات لاذعة جعلت منه مشروعا مرفوضا على الأرض العربية الإسلامية علاوة على التشكيك في نوايا صاحبه وأغراضه التي نعتت من طرف معارضيه بالمغرضة والمبيتة.

ان الاقتراب من المشكلات الراهنة في مجال التراث خصوصا في جانبه الديني، يؤسس اهتماما بمجمل المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، ومن بين ما استوقفنا وجلب انتباهنا موضوع النص الديني وعلاقته بالمناهج العلمية واللغوية الحديثة والمعاصرة، ففكرة إمكانية تطبيق هذه المناهج على دراسة النص الديني خاصة في ظل ما يعرفه الخطاب الإسلامي من تجديد على مستوى الرؤية والتصور والمقصد، جعلت هذا الموضوع يحضى بأولوية خاصة لحساسيته وأهميته فيما يخص الفكر الديني عامة والإسلامي خاصة، ومن أبرز المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة والتحليل المفكر و الفيلسوف نصر حامد ابو زيد، صاحب أحد المشاريع الفكرية والمعرفية ذات الطرح المتميز والتي انتقدت العقل الإسلامي وحاولت جاهدة أن تفسر الأسباب الموضوعية لتراجع وتخلف هذا العقل عن المسيرة الحضارية وقصوره عن تحقيق الإسهامات العلمية التي توصل إليها نظيره الغربي .وفي هذا السياق وقع اختيارنا على الموضوع الموسوم بـ : "النص الديني والمنهج التأويلي في الفكر الاسلامي المعاصر " وكنموذج لهذا الموضوع نتطرق في الاطروحة إلى مشروع نصر حامد ابو زيد .

دواعي اختيار الموضوع :

يعود اختيارنا لهذا الموضوع لأسباب منها تنامي مسالة التأويل الديني بمختلف أشكاله، فالقرآن الكريم وما يحتويه من آيات ضنّية الدلالة تستوجب التأويل والرجوع إلى المعنى الخفي المرجوح وترك المعنى الظاهر الراجح، هذه المسألة التي شغلت المسلمين منذ القرون الأولى للإسلام جعلت من النص الديني موضوعا للتأويل من طرف عديد العلماء خاصة المسلمين منهم وهذا بغية فهم المقصود منه كما أراده الله عز وجل، غير أنه لا يكون مطلقا وبدون ضوابط فيسيء إلى المعنى ويخل بالمقصود، وبهذا كان هذا الموضوع حكرا على أهل الدراية من أصحاب الشريعة، غير أنه قد أصبح مجالا مفتوحا لمن يعلم ولمن لا يعلم لمن له دراية بالشريعة ولمن لا دراية له بها .أضف إلى ذلك اصطدام الفقه الإسلامي بالتشريعات الوضعية، والاصطدام الحضاري في مقابل محاولات التقارب والحوار بين الحضارات، ومشكلة السلطة وعلاقتها بالإسلام السياسي، في ظل تراجع الفكر العربي الإسلامي وتقدم وازدهار الفكر الغربي، الأمر الذي يقتضي الاهتمام بالقضايا اللاّمفكر فيها والمسكوت عنها في الفكر الإسلامي كما أن الانتقادات الموجهة للمفكر نصر حامد ابو زيد نتيجة موقفه من النص الديني قد جعلت من طرحه موضوعا راهنا هذا ما دفع بنا إلى أن نغتنم الفرصة لتسليط الضوء عليه كمفكر له إسهام في الفكر الاسلامي فرحيله في صمت قد جسد فقدان أحد أهم مرجعيات الفكر الإسلامي المعاصر.

تاريخية وراهنيه الموضوع:

يعد موضوع النص الديني من بين المواضيع التي وإن طرحت من قبل خاصة على مستوى الفكر الغربي إلا أن طرح هذا الموضوع على مستوى الفكر الإسلامي وخاصة في علاقته بالمنهج التأويلي يعدّ طرحا حديثا وراهنا جديدا ، واليوم مازال عصرنا يطرح وبإلحاح مثل هذه المشكلات وخاصة الراهن العربي الإسلامي، ويعد نصر حامد ابو زيد من بين أهم المفكرين الذين حاولوا طرح هذه المشكلة من منطلق أنها مشكلة أمة ومجتمع يعاني التراجع والتخلف ويبحث عن عوامل التحضر والتقدم.انطلاقا من هذا فلا قيمة علمية لأي بحث إذا لم يعالج المشكلات الراهنة التي تساعد المجتمع على التخلص من همومه الاجتماعية وتخليص الأمة من إحباطها النفسي وتراجعها الفكري، ويعد مشروع نصر حامد ابو زيد محاولة للإجابة عن الأسئلة الراهنة التي تطرحها المجتمعات الإسلامية، سعيا إلى تجديد وتنشيط هذا الفكر وجعله مسايرا لما يقتضيه العصر من حداثة فكرية، وإخراجه مما يعانيه من انقطاع عن ماضيه الإبداعي والتعدّدي من هذا المنطلق يبدو من الضروري الاهتمام دائما بكل ما من شأنه تحرير الفكر الإسلامي من وضعه الراهن .

الإشكالية:

وفي هذا السياق فإن الإشكالية التي ننطلق منها في هذه الاطروحة هي:هل النص الديني الإسلامي عند نصر حامد ابو زيد يمثل نصا كغيره من النصوص والخطابات الدينية الأخرى ويمكن إخضاعه للمنهج التأويلي؟

فرضية البحث:

إن الفرضية التي ننطلق منها لدحض أو تصديق الإشكالية المطروحة أعلاه هي :

إن النص الديني الإسلامي عند نصر حامد ابو زيد يمثل نصا كغيره من النصوص والخطابات الدينية الأخرى ويمكن إخضاعه للمنهج التأويلي.

المنهج المتبع:

ولتناول الإشكالية السالفة الذكر والفرضية المترتبة عنها فإنه وبعد العودة إلى استنطاق النصوص والوقوف عند الدراسات المختلفة ذات الصلة بالموضوع، كان المنهج المتبع هو المنهج التحليلي المستند إلى المفاهيم والأسس التي يقوم عليها تصور نصر حامد ابو زيد للنص الديني، وذلك لتوافق هذا المنهج مع طبيعة الموضوع قيد الدراسة وتناسبه مع الإشكالية المطروحة ، كونه منهجا يقف عند المضامين التي يستند عليها البحث بأبعادها التاريخية والإبستيمولوجية المعرفية ، ولا نقصد بالتحليل هنا ما يكون منصبا على أهداف أو غايات مسطرة قبليا بقدر ما نقصد به ذلك المنهج الذي ينأى عن

أي اعتبار إيديولوجي ذاتي منصبا كليا على فهم المنطلقات والأسس والأنساق والأفكار التي يرتكز عليها البحث مقيما في الوقت ذاته درجة التناسق والتجانس في الطرح والعلمية في التوجه، ومؤديا في نهاية سيرورته إلى تحليل قائم على الموضوعية لاستيفاء الجوانب المختلفة لهذا الموضوع.

آفاق البحث:

إن هذه الدراسة تحاول أن تسهم في محاولة فهم الفكر العربي الإسلامي بجوانبه المتسعة كما أنه يؤصل لمرحلة حرجة يمر بها هذا الفكر ، والذي أثار استخدام المناهج العلمية والفلسفية خصوصا المنهج التأويلي فيه مشكلا مطروحا بين تيارات فكرية مختلفة المشارب، ويعد طرح ابو زيد أحد أهم الآراء التي حاولت حل هذا المشكل وسبر أغواره ، وإن مناقشة الطرح بأبعاده المنهجية والفلسفية من شأنه أن يفتح آفاقا واسعة ومجالات أكثر تفتحا على المستقبل وملائمة للواقع الحداثي والمقاربات الدراسية الراهنة.

الدراسات السابقة :

انطلاقاً من كون النص القرآني يحمل دلالات عدة، ووجوه للتأويل متشعبة ، بحيث غدا نصاً متشظي الدلالات ، متسع المعنى ، مفتوحاً لطرق الاستنباط والتأويل الموضوعيين المرتبطين بطبيعة النص القرآني من حيث بنيته وأنظمته ورؤاه ومستودعه المعرفي والإنساني، وانطلاقاً من هذا كله اجتهد بعض المفكرين لتقديم قراءات للنص

مقدمة: .

القرآني، تحمل في طياتها آفاق التعامل مع هذا النص، مستفيدة من منجزات المناهج العلمية والتقدم الفكري والمعرفي الحاصلين في عصر العلم والتكنولوجيا ، والثورة المعلوماتية الهائلة بمختلف جوانبها، وحسبنا أن نذكر بعض المشاريع التي قدمت بل منحت لنفسها حق اللجوء إلى التأويل وآلياته لاستنباط الدلالات التي قد تكاد مختفية وراء السطور والكلمات من النص القرآني ومن أهمها مشروع الدكتور محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن" و مشروع الدكتور خليل أحمد خليل في كتابه " جدلية القرآن" حيث اتسم كل مشروع بخطوات جريئة ميزته عن غيره ، فالدكتور خليل أحمد خليل فسر بعض نصوص القرآن الكريم وفق الصراع الجدلي بين ثنائيات عدة منها : جدل الوعي والوحي، جدل الغيب والأنبياء ، جدلية الخلق و النشور ، جدلية الطبيعة والإنسان ، جدلية الانقياد والصراع، جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية، جدلية المجتمع والأمة والدولة وأما مشروع الدكتور محمد شحرور فيؤكد من خلاله إيمانه بالثوابت الأساسية للإسلام خاصة بالوحي الذي نزل على محمد وبالنبوة وبالرسالة لكنه يميز بينهما، كما يميز بين مصطلحي القرآن والكتاب ويجعل لكل منهما محتواه المختلف عن الآخر، فيجد أن "القرآن" اشتمل على الصورة الكونية وثوابت العقيدة فيما يرى أن مصطلح "الكتاب" إنما يشتمل على الأحكام. وفيما تكون آيات "القرآن" من المتشابهات فإن آيات "الكتاب " والآيات المحكمات هن "أم الكتاب"، وهذا ما كان أكده القرآن أيضاً، كما يميز الدكتور شحرور بين مصطلحات أخرى وردت في التنزيل، فيميّز بين الإنزال والتنزيل ويجعل لذلك

آلية يتصورها بهدف التمييز بين ما هو في علم الله وما هو في علم الناس .ويحاول الدكتور شحرور أن يعطي معاني جديدة لمصطلحات مثل "السبع المثاني" و "الفرقان" و"الكتاب المكنون . "يتجاوز محمد أحمد خلف الله التصور التقليدي في التعامل مع النص القرآني واعتباره نصا ثابتا متضمنا لكل الحقائق بصفة مطلقة إلى تصور حداثي، أي فهم هذا النص في سياقه الراهن، فللقرآن أن يقول ما يشاء وأن يستغل الأحداث كما يشاء دون أن يلزمنا ذلك بشئ لأننا مؤمنون بوجداننا ثم باحثون بعقلنا " . أما جورج طرابيشي فمشروعه يتعامل مع الإسلام ذاته، كدين، ومع التراث الإسلامي بكافة جوانبه الفقهية والكلامية والفلسفية والعلمية باعتبارهما تراث الذات العربية. والمنطلق الفكري الأساسي الذي ينطلق منه في هذا الموقف هو مفهومه عن علمانية الإسلام أن الإسلام ليس فيه تقديس سوى للقرآن الكريم، وأن كافة الممارسات لمجتمعية "الإسلامية" الأولى، أي في صدر الدولة الإسلامية، كانت ممارسات علمانية .ليس هذا فقط وإنما هو يؤسس لموقفه هذا اعتمادا على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وممارسات المسلمين الأوائل ويميل الدكتور محمد عابد الجابري إلى تقديم المعقول على المنقول، مثنيا على نتاج ابن رشد الفلسفي في هذا المضمار، يقول: إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الابستيمولوجية والتعامل النقدي، ان تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية .وقد كانت معالجات الجابري الدالة على قدر من الانتقائية والاحتكام إلى الإيديولوجيا المسبقة

وبحثه في مرجعية الأخلاق إذ يذهب فيه الجابري إلى أن العقل الأساس في الحكم ، لا الشرع، والمفارقة تكمن في طريقة تعامله مع النصوص الشرعية التي يريدها دليلا على مذهبه هو. وفي الأخير يمكن تلخيص الدراسات والمقاربات السابقة التي تناولت النص الديني قراءة وتأويلاً وعلاقته بالمناهج المختلفة والتي جاءت نتيجة التحديات التي تواجه الأمة العربية والإسلامية والتي يمكن إجمالها ضمن ثلاث مقاربات منهجية هي:

أولاً : الإصلاح من داخل المرجعية الإسلاميّة، باستثمار مقاصد النَّص ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه من خلال تجديد أدوات وآليات قراءته وتأويله؛ كقراءة طه عبد الرحمن، ورضوان السيد، وطارق رمضان، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا، وغيرهم .

ثانيا: ضرورة معالجة النص الإسلامي، داخل التقليد الكتابي الذي ينتمي إليه، أي التقليد اليهودي – المسيحي، مما يعني عمليا إخضاع هذا النص لمناهج النقد والتأويل التي طبقت على العهدين القديم والجديد، لغرضين مترابطين اثنين هما من جهة تبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعي ومن جهة أخرى كسر قداسته، وتقويض بنيته الوثوقية، لفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثية التي هي شرط الانتماء للعصر، والاندماج في المنظومة الكونية كقراءة طيب تيزيني وحسين مروة وعبد الله العروي، وغيرهم.

ثالثا : تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وفلسفات التأويل الحديثة على هذا النص، من حيث هو خطاب لغوي يستجيب فيما وراء طابعه المقدس الذي يقر به

المؤمنون لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص، بما فيها النصوص ذات الطبيعة الميثولوجية؛ كقراءات عبد المجيد الشرفي، ويوسف صديق وغيرهم .

محتويات الرسالة :

تتكون الرسالة من مقدمة تاريخية ومنهجية واربعة فصول تتضمن ما يلي :الفصل الأول : ويتناول المقاربة المفاهيمية لإشكالية الدين وما قاربها من مفاهيم متعلقة بالبحث اما في الفصل الثاني فقد تناولنا موقف نصر حامد ابو زيد من التراث وفي الفصل الثالث تعرضنا لإشكالية الخطاب الديني وفي الفصل الرابع تناولنا استراتيجية التأويل عند نصر حامد ابوزيد. واخيرا خاتمة واستخلاص النتائج.

الفصل الأول

مقاربة مفاهيمية لإشكالية الخطاب الديني عند نصر حامد ابو زيد

- ✓المبحث الأول:مفهوم النص.
- ✓المبحث الثاني:مفهوم المنهج.
- ✓المبحث الثالث:مفهوم التأويل.

المبحث الأول:مفهوم النص

المبحث الأول: مفهوم النص

نحاول في هذا المبحث توضيح مدى أهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم والألفاظ في زيادة الفهم والوضوح من جهة، وتحسين سبل التواصل المعرفي المفاهيمي ، إذ من أهم مقدمات هذا التواصل هو فهم المرتكزات التي يقوم عليها كل بحث ، لكون المصطلحات مفاتيح البحوث والمعارف والأفكار، خاصة إذا استحضرنا كون المفهوم هو المعنى الذي يحمل إلى الذهن بواسطة مصطلح معين، مما يجعله، من ثمة، خزانا لمجموعة من المقولات الأساسية التي توظفها النظرية في خطابها العام والخاص، مع العلم أن الضرورة تقتضي فهم هذه المسألة من زاوية النظر إلى علاقة المفهوم، أو المصطلح، بالواقع والمحيط وبتعدد الحقب والمراحل التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفيا للعصر والمرحلة[1].

مفهـــوم النص:

من الضروري ونحن بصدد تعريف النص من البدء بالمفهوم اللغوي لهذا المصطلح، وهو يفتح لنا المجال للفهم من أجل الوصول إلى تعريف النص على المستوى الإصلاحي وهذا ما يضمن لنا تكوين فكرة شاملة وعامة عنه.

[1]– مصطفى الحسن، النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2012، ص88.

إن كلمة نص في المفاهيم اللغوية، ذات دلالات متعددة ومتغيرة من مفسر إلى آخر ومن شارح إلى آخر، فالنص بالفتح والتشديد هو الكلام الذي يغلب على النص فهم معناه من غير قطع وذلك لأن النص في اللغة هو الظهور، والعرب تقول نصت الضبية إذا رفعت رأسها وأظهرته، وقبل وهو الأوجه والأشهر أنه المعنى الذي يفهم من الكلام ولا يتطرق إليه احتمال، كالخمسة فإن لفظ نص في معناه لا يحتمل شيء آخر وعلى ذلك يقال، نص عليه إذا عنيه، والنص من ثم عرف في عرف الأصوليين يطلق على الكلام المفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو حقيقة أو مجازا عاما أو خاصا، اعتبارا فهم للغالب، لأن عامة ما ورد صاحب الشرع نصوص[1].

وأيضا النص في "لسان العرب" هو أقصى الشيء وغايته، ومنه نص الناقة أي استخراج أقصى سيرتها ونص الشيء منها [2]

وفي "أساس البلاغة" فهو يفيد الرفع، فالنص رفع الشيء نص الحديث ينصه نصا: رفعه[3]

وفي القاموس المحيط، المنتهى والاكتمال، حيث يعلق الفيروز أبادي على ابن أبي طالب كرم الله وجهه " إذا بلغ النساء نصف الحقائق أو الحقائق فالعصبية أولى " إذا بلغت الغاية التي عقلناها فيها على الحقائق وهو الخصام أو الحوق فيهن والمدلول نفسه

[1]–الزمخشري، أساس البلاغة تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعارف، بيروت، 1982، مادة (نصص).

[2]– ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف بمصر، د/.ت، ج6–مادة نصص، 444.

[3]– الزمخشري، أساس البلاغة تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعارف، بيروت، 1982، مادة (نصص).

يعطيه ابن منظور لقول علي ابن أبي طالب بحيث يشرحه كما يلي: " إذا بلغت غاية الصغر إلى أن تدخل في الكبر، فالعصبية أولى بها من الأم [1].

وهو يقصد بذلك الإدراك والفهم[2].

ويرى محمد الصغير بناني بأن النص أي نص الحقائق هو المنتهى الى الاكتمال والقدرة والنضج [3].

والشيء الذي نستنتجه من كل هذا أن هذه الكلمة تدل لغويا على الظهور والوضوح...، فهذا المعنى نجده محتوى في كتب التفسير " ما لا يحتمل إلا معنى واحدا أو ما لا يحتمل التأويل" [4].

وبالتالي إذا اختلف عما سبق ذكره، فيمكن ألا يعد نصا.

لقد تطرقنا للمفهوم اللغوي وبالضرورة يجب أن نتطرف إلى المفهوم الإصلاحي للنص بحيث ان تفسير هذه الكلمة يختلف اختلافا جذريا عما قلناه في المفهوم اللغوي، فمصطلح أو لفظ نص هو مفهوم حديث في الفكر العربي المعاصر، فهو ليس ابن أو وليد هذا الفكر، فهو مثله مثل العديد من المصطلحات مستورد من الحضارة الغربية وهذا ما يجعل البحث عن هذا المصطلح في التراث العربي ضربا من الخيال، أو بالأحرى بحث لا فائدة

[1] – الفيروز أبادي، مجد الدين محمد ،القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل، المجلد الثاني، ص 331.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، ج6، سبق ذكره، ص 444.

[3]– بناني محمد الصغير، مفهوم النص عند المنظرين القدماء، محكمة لبنان، 1978، ص 260.

[4]– بناني محمد الصغير، المقدمة الاصولية، دار الكتب العلمية ص24

منه حيث يقول عبد المالك مرتاض " وقد حاولنا أن نعثر على ذكر اللفظ في التراث العربي النقدي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلى شيء، إلا ما ذكر أبو عثمان الجاحظ في مقدمة كتابه – الحيوان– من أمر الكتابة بمفهوم التسجيل والتقييد، والتدوين والتخليد لا بالمفهوم الحديث للنص " [1].

إن هذا التضارب أو نقول التناقض هو جزء صغير من الحيرة التي هي موجودة في ذهن اللغويين والنقاد العرب، هذه الحيرة هي وليدة المفهوم المعجمي لأنهم لم يجدوا رابطة أو صلة بين المفهوم الإصلاحي والمفهوم المعجمي وهذا القول يبين نوعا ما ما قلناه " لكن لا بد من القول أن انتقاله إلى حيز الدراسات الأدبية وشيوعه في أثر النظريات الفلسفية والأدبية والنقدية الحديثة، قد وضع المتلقي العربي اليوم في حالة اضطراب يعيشها جراء قراءاته أو سماعه بهذا المصطلح وهو يتردد في جميع الدراسات النقدية ، وذلك لعدم مقدرته على الربط بين المفهوم المعجمي العربي الذي يعرفه وبين ما اثبتته الحقول المعرفية في المصطلح من مفاهيم جديدة" [2].

وحال هذه القضية، كغيرها من القضايا الأخرى ونقصد من الاختلاف بين المفكرين، الأدباء وحتى النقاد غيروا البعض أن هذا الإخفاق لا يعود إلى بحد ذاته وإنما يعود إلى

---

[1]– نور الدين مفلاح، في مفهوم النص، وقائع الملتقى القومي المنظم بصفقاس (أفريل 1988)، قراءة النص بين النظرية والتطبيق، تونس منشورات المعهد القومي لعلوم التربية 1990، ص 38.

[2] نهلة الاحمد، ما هو النص؟ المعرفة، مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، العدد 451، ص 88.

أن هؤلاء الدارسين،يذهبون إلى النسخة المزحزحة أو ينظرون إلى التراث الفكري العربي من خلال الرؤية الغربية أي المقولات الغربية، وهذا ما يثير الحيرة ويشوه القراءة للتراث، ويخفي أمور كثيرة تتعلق بعدة مواضيع ومصطلحات وغيرها.

إن النص بالرؤية أو المفهوم الغربي يدل على:

أن كلمة نص " Textus" اللاتينية مشتقة من فعل " نص " Texére وهو بالعربية نسج، وبالتالي معنى النص هو " النسيج" وكما يقوم النسج بتشابك مجموعة من الخيوط لكي نكون قطعة متينة وهذا ما ينطبق على النص " فهو نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض ،هذه الخيوط تجمع العناصر المختلفة والمتباعدة في كل واحد هو ما نطلق عليه مصطلح نص " [1] .

نفس التعريف تقريبا نجده في معجم لا روس العالمي، حيث جاء فيه أن كلمة" نص" أتت من فعل نص Texére ومعناها نسج وهذا ما يعني أن النص هو النسج لما فيه من تسلسل في الأفكار وتوال للكلمات[2] .

ما نستنتجه من هذا ان النص في تجانسه وتشابكه من تشابك النسيج، وما ينجر عنه من بذل جهد كبير وذلك من أجل تنظيمه وتسلسله ليكون جاهزا ومنسجما.

[1] محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2008، ص 19

[2] نفس المرجع، ص 20.

أما بخصوص مفهوم النص من جانب اللسانيات فنجدهم يسمون النص مجموع الملفوظات اللغوية التي يمكن إخضاعها للتحليل لذلك نجد لويس هيلمسليف (L.H.jelmslev) يعرف اللغة بانها نظام رمزي ويأخذ كلمة نص ويشملها في معنى واسع " يشير بها إلى أي ملفوظ، منطوق كان أو مكتوبا طويلا أو مختصرا جديدا أو قديما، فكلمة " قف(Stop) تعد نصا مثلها مثل " رواية الوردة " le Roman de la rose" [1] .

من خلال هذه التعاريف ألقينا الضوء على مفهوم النص وذلك من اجل الإيضاح وإبراز المعنى، ومن أجل الوصول إلى المبتغى ولقد استخلصنا مقومات جوهرية أساسية للنص هي كالتالي:

- مدونة كلامية يعني أنه مؤلف من الكلام وليس صورة فوتوغرافية أو رسما

أو عمارة...وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضائها وهندستها في التحليل.

- حدث إن كل نص هو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفس إعادة

مطبقة مثله في ذلك كمثل الحدث التاريخي حيث أن كل النصوص لا تعدو أن تكون امتدادا للظاهرة الثقافية الخاصة بكل منظومة دينية أو ثقافية[2].

[1] محمد الأخضر الصبيحي، مرجع سبق ذكره، ص 20.

[2] مجموعة من الباحثين، أعلام تجديد الفكر الديني، الجزء الأول، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2016، ص 106.

- تواصلي يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب إلى المتلقي.
- تفاعلي: على أن الوظيفة التواصلية–في اللغة– ليست هي كل شيء فهناك

وظائف أخرى للنص اللغوي، أهمها الوظيفة التفاعلية التي تقيم علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها.

- مغلق ونقصد انغلاق سمته الكتابية الأيقونة التي لها بداية ونهاية، ولكنه من

الناحية المعنوية هو:

- توالدي اي ان الحدث اللغوي ليس منبثقا من عدم وإنما هو متولد من أحداث

تاريخية ونفسانية ولغوية...وتتناسل من أحداث لغوية أخرى لا حقة له [1]

[1] محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1992، ص 120.

المبحث الثاني: مفهوم المنهج

المبحث الثاني: مفهوم المنهج

مفهوم المنهج:

لغة: لفظه منهج مأخوذ من نهج، وهو الوضوح والإستبانة والاستقامة في الطريق.

تقول نهج الطريق فعل لازم بمعنى استقام ووضح واستبان[1]، وهو عام في كل مسلك وليس خاصا بالطريق المؤدي، ويظهر لفظ المنهج في قوله تعالى:﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾[2].

اصطلاحا:استخدمت اللفظة للدلالة على الخطة المرسومة أو المسلوكة في الدراسة والعلم، فقيل منهج الدراسة ومنهاج التعلم، ومنهج البحث العلمي، وقيل: " الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تمهد سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[3].

ويرى عبد المنعم الحفني ان المنهج هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين والنهج العلمي هو الطريقة العلمية المخططة التي تقوم على أسس علمية خالصة، ومنهج العمل يرادف برنامج العمل والمنهج الدراسي هو مواد الدراسة وخطة دراستها، ومناهج البحث فرع من المنطق يبحث في مناهج العلوم[4]ويتماشى رأي

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مرجع سبق ذكره، مادة (نهج)

[2] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 48.

[3]حلمي صابر، مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، الجامعة الامريكية المفتوحة ، د/ط 1421-2000.

[4]عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 805.

جميل صليبا في معنى المنهج مع الآراء والتفاسير سابقة الذكر فهو يرى أن "المنهج" أو المناهج هو الطريق الواضح، وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الاسم تشير إلى أن معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسبيل المستقيم [1] .

لفظ المنهج، هو ترجمة للكلمة الفرنسية la méthode او الإنجليزية the method وهما مشتقان من كلمة يونانية هي Methoodes وتعني عند أفلاطون: البحث، النظر، المعرفة، كما أنها غالبا ما تعني عند أرسطو: البحث، ونستنتج من معناها الأصلي اليوناني معنى اشتقاقي هو الطريق المتبع للوصول إلى الهدف المنشود رغم الموانع والصعاب.

أما علم المنهج Methodology فهو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة لذلك يعتبر فرعا من فروع الإبستيمولوجيا ويمكن لعلم المنهج أن يتضمن:

- دراسة مجموعة من نظريات مصطلحات وأفكار
- دراسة مقارنة للطرق المختلفة والمقاربات اليقينية
- نقد للطرق المستخدمة والمناهج [2].

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان، ج2.

[2] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع عمان، ط1، 2009، ص 337.

المبحث الثالث:مفهوم التأويل

المبحث الثالث:مفهوم التأويل

مفهوم التأويل:

من أهم المشكلات التي ظهرت قديما ولازالت الى حد الان مصطلح التأويل فهو من المفاهيم المعرفية التي نسجت ضمنها عدة مجالات سواءا فلسفية أو نظرية وحتى علمية، والتأويل من المرتكزات الأساسية التي تعتمد في قراءة النص، وخاصة النص الديني، وبالطبع لا يوجد تحديد واحد لمفهوم التأويل فقد اختلف مع اختلاف العصور ولكي نزيل بعض الغموض في المصطلح نبدأ بالتعريف اللغوي له ونبحث فيما يليه أي الاصطلاحي الاستقصائي للكلمة.

التأويل لغة:

التأويل في اللغة مأخوذ من الأول وهو الرجوع ومعنى قولهم ما تأويل هذا الكلام؟ إلآمَ تؤول العاقبة في المراد به (...) ويقال آل الأمر إليه أي صار له[1].

وحدده ابن رشد في كتابه فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة بأنه "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان

1- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، د/ت، ص 291-292.

العرب في التجوز فتسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تحرّي أصناف الكلام المجازي"[1].

وقول الراغب الأصفهاني: التأويل، من الأول، أي الرجوع الى الأصل ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو فعلا، ففي العلم نحو قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [2].

أما بالنسبة لنصر حامد أبو زيد فهو يحدد الدلالة اللغوية للتأويل في بعدين، الأول فإنه "يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (أل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع ، ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى علمها الأول وأسبابها الأصلية. أما البعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية- غاية الشيء بالرعاية والسياسة- والإصلاح: وألة ماله إيالة: إذا أصلحه وساسه: الإصلاح والسياسة"[3].

التأويل اصطلاحا:

التأويلّ أو الهيرمينوطيقا كانت مرتبطة بتأويل النصوص المقدسة التي تحتاج الى ابراز فهم وتفسير ثم تطورت أو انتقلت الى تأويل النصوص التاريخية، "يشمل التأويل

1- كيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون، دار الأمان الرباط، ط1، 2011، ص97.
2- القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 53.
3- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص140.

كذلك كل ما يتعلق بتفسير النصوص الفلسفية والدينية على نحو تستخرج فيه الدلالة المجازية من الدلالة الحقيقية"[1] إن العمل التأويلي ارتبط ويرتبط بالنصوص التاريخية لأنها تحتاج الى فهم أو تعمق في مكنونات هذا النص لإبراز اللبس المتعلق به، فهو مرتبط ببنية النص والذات البشرية أو بين الموضوع وذات المؤول.

وعرف التأويل كذلك على أنه كل تفكير فلسفي حول الرموز الدينية والأساطير بشكل عام، ولكل أشكال التعبير الإنساني[2] فالتأويل لا يرتبط بجانب واحد من جوانب النص بل تطورت وارتبطت عبر التاريخ بالفهم البشري، فكانت النصوص الدينية المقدسة المليئة بالدلالات والمعاني هي ما أثارت العقل البشري وخاصة في العصر الوسيط، أراد هذا العقل أن ينزلها الى مرتبة الفهم الذاتي، حيث "ارتبط فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة مما دفع أحد اللوثريين الى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس ليقترح أولية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص[3] وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري" .

1- عبدو الحلو، "معجم المصطلحات الفلسفية"، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط1، 1994، ص75.

2- تلوين مصطفى، التأويل والعلوم الإنسانية عند غادامير ضمن مؤلف جماعي تحت عنوان "التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير"، ص97.

3- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2002، ص30.

إن الاعتقاد المسيحي بأن النص الديني المقدس مليء بالتعاليم الدينية وخصوصا الامور الغيبية الميتافيزيقية المتعلقة بمصير الإنسان في العالم الأخر، ولكن مع التطور التاريخي لهذه الديانة أدى إلى سوء فهمها وحتى تفسيرها ودخلت مستوى التحريف وترجيح المصلحة الخاصة على المصلحة العامة وهنا يظهر الاختلاف الذي مس الديانة المسيحية، فلم يكن يراد منه تطبيق تعاليم النص الديني بل هذا الاختلاف كان في النص ذاته، وهذا ما برر التناقض البارز بين المفكرين وخصوصا رجال الدين المسيحية.

❖ **مفهوم التأويل عبر العصور:**

إن التأويل أو الهيرمينوطيقا في بداياتها لم تكن كما نعرفها اليوم مرتكزة على إشكاليات فلسفية محضة، بل تطورت واتخذت لها مرجعية في كل مرحلة من المراحل حيث أن "مفهوم الهيرمينوطيقا كما نعرفه اليوم بوصفه إشكالية فلسفية خالصة لم يكن كذلك في العصور السابقة، بل تطور عبر مراحل واتخذ في كل مرحلة دلالات ومعان تعبر كل منها على لحظة هامة من لحظات التأويل"[1].

وسنقف عند معنى كلمة هرمينوطيقا وأصلها لنزيل بعض اللبس عن المفهوم وتاريخيته، إن كلمة "Herméneutique" بالفرنسية أصلها من الكلمة اليونانية "Hermenus" وتعني الشارح أو المفسر، وارتبطت بـ "هرمس" الاله المجنح وهو ما أورده هوميروس في الياذته بأن هذا الإله هو المعبرُ الوحيد بين الآلهة والبشر فكان جسر

1- عشام معافة، التأويلية والفن، دار العربية ناشرون، د ط، د ت، ص20.

بينهما لينقل لهما في لغة واضحة ما تعنيه الآلهة حيث كان "هرمس" رسول الآلهة وكان عمله نقل رسائل وأسرار الآلهة 'أوليمبوسOlympus' حيث كان يربط الفجوة بين العالم الإلاهي والعالم البشري بإزالة الغموض والالتباس من خلال بناء جسر التفاهم بين العالمين"[1].

إن الحديث عن التأويل أو الهيرمينوطيقا لا يمكن أن نحصره في بضعة أسطر ولكن يجب علينا أن نتطرق إليه لإزالة بعض الغموض، وليساعدنا في البحث بصورة منطقية لإبراز أهم الخصائص التي وجدت في كل مرحلة من تطور التأويل أو الهيرمينوطيقا أهمها:

- **عند اليونان:**

إن ما كان يميز هذه الفترة هو التفسير، وهذا ما يعرف على الفلسفة اليونانية بطابعها العقلاني والمثالي أو الروحاني، وهذا ناتج عن الأساطير والشعر والفلسفة، فكانت وليدة تساؤلات نتجت عن ثقافتها من أجل تقريب الفهم وإشباع الذات البشرية حول التساؤلات خاصة عن الكون وكيف نشأ، "...وما الفلسفة الأولى إلا محاولات للإجابة على التساؤلات التي أثارته عن أصل الكون ونشأته"[2] وظهرت عدة محاولات من أجل

1- دافيد جاسبير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص21.

2- عشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سبق ذكره، ص 21.

تغلب الفكر العقلي على الفكر الأسطوري وخاصة النزعة التشبيهية وخاصة تشبيه البشر بالآلهة حيث قال "أكسينوفان": "إن الناس تتصور الآلهة على شاكلته"[1].

أما بالنسبة لأفلاطون فلم يربط على حسب "غادامير" معنى التأويل بالتعبير عن الأفكار وإنما بمعرفة الآلهة وما تريد توصيله ، فقد استخدم التأويل كأنه ترجمة وتفسير لكلمات الآلهة ونرى هنا أن فلسفة أفلاطون كانت ولا زالت تستهوي الكثير من المفكرين لأنه جمع بين العقل Logos والمثالية.

- **في العصور الوسطى:**

بالنسبة لهذا العصر فقد ارتبطت كلمة الهيرمينوطيقا باللاهوت وكانت تدل على ترجمة أو تأويل الكتاب المقدس ويعد القديس أوغسطين augustin354-430 من المؤولين الكبار للإنجيل لأنه كان مطلعا على الفلسفة اليونانية والأفلاطونية بصفة خاصة، ولقد قدم تفسيرات رمزية للإنجيل وقام بتطوير قراءات متعددة لنصوصه، وساهم في نظرية فن التفسير الحرفي والرمزي ووضع مبادئ واضحة وكل هذا في كتابه "العقيدة المسيحية" التي يرى فيها أن كل قراءة يجب أن نتعمق ونحلل من خلالها لغة هذا النص معبرا عن ذلك بقوله: "الانسان الذي يسند حياته برسوخ الايمان والأمل والحب لا يحتاج الى النص الديني إلا ليعلم الآخرين"[2] من خلال قوله هذا يجب على القارئ أن يفسر

1-عشام معافة، المرجع السابق، ص 21.

2- دافيد جاسبير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، مرجع سيق ذكره، ص ص 64-65.

ويؤول ويفك رموز النصوص لينزل الى مستوى الفهم البشري[1] لتكون هناك علاقة بين النص الديني والفهم البشري ومع هذا التأويل الذي كان مقتصرا على جماعة من الناس فقط المرتبطين بالكهنوتية لا على كل من أراد ذلك، ليتطور هذا أيضا وأصبح هذا التأويل أو التفسيرات اللاهوتية منفصلة عن الكتاب المقدس أو الانجيل، وأصبح في عصور الظلام النص المقدس هو الكمال والحقيقة الشاملة، وكل من يخالف هذا معرض لتهمة الهرطقة والموت الأكيد... ومع هذا التدرج في التأويل أصبحت القراءات الرمزية للنص تختفي خصوصا مع القديس "توما الأكويني" فرأى أن القراءة مرتبطة بالتفكير العقلي ولكن ليس كما كان سابقا وأنها يجب أن تتطابق مع كلمات الله فالنص من عند الله والكلمات متمركزة حول الله لا على الانسان وعلى العقل البشري أن يقرأ النص الديني على أنه قانون يجب تطبيقه دون التفكير أو التمعن فيه... والحركة الجدلية الموجودة في كل فكر نجد أن هناك تحرر مما جاء به العهد الكنسي خاصة "توما الأكويني" وهذا مع الاصلاح البروتستانتي بزعامة "مارتن لوثر"، فانطلقت الهرمينوطيقا مجددا، حيث كانت اهتمامات لوثر مرتبطة أولا بالتحرر من قيود الكنيسة التي فرضتها على قارئ النص الديني ثم الاهتمام بمعاني ودلالات الانجيل الحرفية، فيجب فهم الانجيل من خلال ظاهره، فالقراءة الحرفية بالتركيز خاصة على الكلمات توصلنا الى فهم النص وبالتالي تبيان كلمة الله إذن كما رأى لوثر أن نمهد لقراءتنا بالصلاة ونستمر في النظر بعيون الايمان وعنها فقط

[1] – عشام معافة، التأويلية والفن، ص 21.

يتعزز إيماننا بالقراءة[1] وبهذا يمكننا القول أن الهيرمينوطيقا أخذت منعرجا أخر ولكن لم تخرج من حيز أو دائرة التأويل كفن غير متعمق فيه.

- **في عصر الأنوار:**

بدأت تغيرات جذرية في عصر الأنوار وخصوصا مع فلسفة الشك "أنا أفكر إذن أنا موجود" فصاحب هذه العبارة ديكارت قد أحدث ثورة عارمة في كل المجالات، فعلينا أن نشكك في هذا العالم وفي وجودنا باستقلالية عن الله وأن لا نؤمن بشكل مطلق في كل شيء، وكان لديكارت الأثر الكبير في هرمينوطيقا "كلادينوس" فغرض القراءة في نظره هو بلوغ فهم كامل بواسطة الذهن العقلاني والحس المشترك فحسب وعلى المرء أن لا يسلم بصحة أي شيء يستند الى الايمان، بل ينبغي أن يشك في كل الأشياء ولو مرة واحدة وهكذا وبفضله أصبحت القراءة علما، يقارب بطرف علمية وعقلية من أجل بلوغ نتائج واضحة[2] وعلى رغم كل هذه التحولات إلا أن "كلادينوس" لم يبرز دلالات واضحة وتبيان فهم واضح للنص الديني الإنجيلي مقارنة بالنصوص الأخرى وذلك خوفا ورغبتا منه أن لا تسبب النظريات العقلية للقراءة تشويها للإنجيل أو النص الديني...

كانت كل هذه المحاولات الأولى مجرد بداية ملثمة ولكن التحول الجذري قد جاء مع "شلايرماخر"، وذلك بمصطلح الفهم أي فهم المفكر أو المؤلف وليس فهم الكلمات،

1- دافيد جاسبير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، مرجع سبق ذكره، ص90.

2-دافيد جاسبير، المرجع السابق، ص ص 95-96.

حيث أنه حرر الهيرمينوطيقا على أنها فن الفهم إلى نقد جذري للاتجاه الفسيولوجي، إن الهيرمينوطيقا لم تعد مجرد مجموعة من القواعد، بل أصبحت علما يصنف الشروط اللازمة للفهم[1] وبالتالي نقول أن شلايرماخر قد حقق قفزة نوعية من حيث محتوى الهيرمينوطيقا حيث نجد أن تأويلية شلايرماخر قامت على أساس أن "النص عبارة عن وسيط لغوي، ينقل فكر المؤلف الى القارئ وبالتالي فهو يشير –في جانبه اللغوي– الى اللغة بكاملها، ويشير في جانبه النفسي الى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين هي علاقة جدلية في فكر شلايرماخر وبعد أن أكد على هذه العلاقة وحاجتها الى التأويلية،فإنه ينطلق وفي حسبانه تصور معين لجانبي النص اللغوي والنفسي ليضع قواعد الفهم من خلال ذلك التصور، وهذه هي الهيرمينوطيقا الرومانسية إذ احتلت عند شلايرماخر حيزا مهما في فكره حتى عرفت به حيث إنه يعد ممثلا لها[2].

ومن هرمينوطيقا شلاير ماخر اتخذ دلتاي منطلقه ورسم لنفسه نهجا ليميزه عن المفكرين والفلاسفة الأخرين فقد رأى أن طرق التفكير المرتبطة بالعلوم الطبيعية لا يمكن أن نطبقها على العلوم الانسانية فلا يمكن أن نفسر نموذج خاص بالعلوم الانسانية بنفس طريقة تفسير العلوم الطبيعية حيث بين ذلك من خلال نقده للنظرة التي ترى طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية النموذج الامثل، الذي ينبغي أن تبنى على أساسه العلوم

1– عادل مصطفى، مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية النشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص97.

2– خالد براده، فهم النصوص في نظرية فريدريك شلايرماخر، مجلة فكر ثقافية، نشر 11–02–2018.

الانسانية، وهي علوم لا يمكن تفسيرها في رأيه بمنهاج العلوم الطبيعية إذ تتناول ظواهر من ابداع البشر التي تأخذ الأسباب الموضوعية[1].

إن شلايرماخر ودلتاي قاما بتحولات جذرية وقد ساعدهم في ذلك الفينومينولوجيا الهيجلية، حيث أرادوا أن يأسسوا ويطوروا تأويل أو هرمينوطيقا عامة من أجل دراسة كل النصوص لارتباطها فقط بالنصوص الدينية المقدسة (...حيث عمل على تخليص التأويل من قبضة اللاهوتيين ليلتحق بحقل الفلسفة، بعد أن بذل في سبيل ذلك جهودا كبيرة ليأتي بعد ذلك ويلهامديلتاي، ليطور ويكمل تلك الجهود التي أفتتحها شلايرماخر جاعلا من الهرمينوطيقا منهجا للعلوم الانسانية وعلوم الروح[2].

وكذلك نجد الفينومينولوجيا أو علم الظواهر عند هوسرل قد ساهمت كثيرا في تطور الهرمينوطيقا الفلسفية بإتباعها وتأسيسها للمنهج الظواهري أو الفينومينولوجي، حيث اعتبر من الكثيرين على أنه القاعدة التي تبنى عليها التأويلية المعاصرة – أراد هوسرل أن يغير ظاهريا عن الذين سبقوه غير أن فلسفته هي مجرد تركيب بارع أو مزيج من الديكارتية والكانطية وغيرها بلباس معقد. حيث استعمل في منهجه خطوات أمدت للتأويل قواعد من أجل فهم النص دون استعمال ونقصد بهذا الإيبوخيا أو المرحلة الايبوخية*

1- عشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سبق ذكره، ص 25.

2- مؤلف جماعي، فلسفة التأويل من شلايرماخر الى ديلتاي، مؤلف جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة مقاربات لأليات الفهم والتفسير، مرجع سبق ذكره، ص175- ص176.

*الايبوخية: وتعني في المنهج الفينومينولوجي مرحلة سجن الاحكام او التوقف عن الحكم وأن نضع بين أقواس العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والمتتابع في الزمان.

حيث أراد أن يقرأ النص دون أحكام مسبقة، لأن الهرمينوطيقا على الرغم من كل هذا هي مجرد ارتباط وثيق أو علاقة بين ذات المفكر وبين النص.

وتمتد خارطة الطريق الهرمينوطيقية مع تلامذة هوسرل نعني هيدغر وغادامير، فقد أقام هيدغر الهرمينوطيقا على أساس فلسفي والفلسفة إلى أساس هرمينوطيقي وكلاهما صحيح، كما يرى نصر حامد أبو زيد أن الفلسفة هي فهم الوجود، والفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود[1]وأراد أن يجعل من الهرمينوطيقا وسيلة لاكتشاف الوجود الإنساني في هذا الكون، لا حصرها بتأويل النصوص أو ارتباطها وجعلها كمنهج للعلوم الإنسانية، وهكذا فقد عمق هيدغر من مفهوم الهرمينوطيقا وأصبحت معه ذات صلة وثيقة بأنطولوجيا الفهم[2] الهرمينوطيقا هي في حد ذاتها تعتبر نشاط عام وأن المفكر أو المؤول مربوط بالزمان، فالتأويل يرتبط بالفهم في بعده الانطولوجي، ونجد أن غادامير رأى أن مهمة الهرمينوطيقا مرتبطة بالفهم عن طريق لغة مشتركة تتركز على الاتفاق ومن ثم إدراجها في الموضوعية أو فهم موضوعي ولكن كل هذا لا يعني نزع ذاتية المؤول فهي المجال الأول للهرمينوطيقا، ان أفكار هيدغر التأويلية قد تطورت مع مجيء غادامير حيث اتخذت شكل منظم في الهرمينوطيقا الفلسفية حيث نجد في كتابه الحقيقة والمنهج ينتقد فكرة الحقيقة المنظمة في العلوم الطبيعية أو الدقيقة، وبعبارة أخرى يمكن أن نصادف

1- عشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سبق ذكره، ص26.

2- عادل مصطفى، مدخل الى الهيرمينوطيقا، مرجع سبق ذكره، ص51.

حقائق أخرى مغايرة في تلك التي نصادفها في العلوم الدقيقة وهي حقيقة الفن والمعرفة التاريخية[1].

ان غادامير بكتابه "الحقيقة والمنهج" أراد أن يبرز فيه الهرمينوطيقا ومحاولته لربطها بعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي، وأراد أن يربطها ان صح القول بالمرحلة اللغوية، وهذا ما يبينه في قوله "الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة"[2].

لقد ساهم غادامير كثيرا في تخليص التأويلية من النظرة الميتافيزيقية والنزاعات الدوغمائية وغيّر انصبابها فقط على النصوص الدينية اللاهوتية وأخرجها الى كل نص سواء تاريخي أو غيره، والشيء الذي ساهم فيه هو ربطها باللغة التي تعتبر كلية وشاملة.

ولم تتوقف الهرمينوطيقا عند غادامير بل اتسعت حيث نجد الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور هو أيضا قد أبدع ان صح القول فهو من الأوائل بعد غادامير الذي جعل التأويل أو النظرية التأويلية كمنهج فلسفي فالتأويل عند بول ريكور متوقف بين التفسير والفهم وهناك علاقة ترابطية بينهما ويجب فهمها خصوصا بعد كثرة المناهج والمذاهب فكل يؤول كما يريد حيث يقول "إذا كان الخطوة الأولى للسير فيه ينبغي أن تكون خطوة حاسمة، إذ يجب أن نعبر العتبة التي تقف ورائها اللغة بوصفها خطابا"[3].

1- عشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سبق ذكره، ص26.

2- عشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سبق ذكره، ص27.

3- بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى- تر سعيد الغدّامي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص22.

إن بول ريكور بدراسته للجانب التاريخي للتأويل وكيف درس واصطدم بتوجهات فلسفية مختلفة جعله يدخله في حيز النقد، ورأى أن التأويل لا يجب أن نخرجه من جانب التفسير اللاهوتي فقط وإنما وغيها كما فعلت التأويلات الحديثة التي ذكرناها بشكل مقتضب، وانما يجب أن ترتبط بجانبها وبعدها اللغوي.

ويتبين لنا ان رحلة التأويل لها تاريخ طويل من البدايات الأولى التي اكتسبت طابعا لاهوتيا دينيا الى أخذ التأويل وربطه مع المناهج العلمية الى أن أخذ ذروته مع غادامير وبول ريكور التي أخذت طابع فلسفي، مرتبط بالتواصل أو بالأحرى بالجانب اللغوي.

الهرمينوطيقا في الفكر الاسلامي:

الهرمينوطيقا كما أحدثت ضجة في الفكر الغربي نجدها كذلك في الفكر الاسلامي، وعلى الرغم من ذلك سنقف عند دلالات تساعدنا على فهم ما نريد طرحه، حيث كان المجتمع العربي قديما قائما على القبيلة أي الحكم القبلي هو السائد وهذا ما أحدث توترا كبيرا حيث كانت الصراعات تقوم على أتفه الأسباب، وبمجيء الرسول صلى الله عليه وسلم نجد أنه بدأ بتنظيم هذا المجتمع ان صح القول وذلك بالمصدر الأول للتشريع وهو القرآن الكريم والمصدر الثاني وهو السنة النبوية الشريفة ولكن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم دخلت الأمة الإسلامية العربية بالخصوص في متاهة التشريع وكان أول متاهات ذلك مشكلة الخلافة وهذا ما أحدث شرحا في المجتمع الاسلامي وهذا ما

جعل البحث عن بديل لكي يخدم رجال السياسة مرتبطين برجال الدين وغير ذلك فيمكننا القول أنه ظهر التأويل وانقسم الى اتجاهات فنجد التأويل الصوفي أو الباطني الذي وجد عند المتصوفين، والتأويل السياسي لخدمة رجال السياسة والتأويل الفلسفي لخدمة فكر الفرد أو المفكر.

1. مفهوم القرآن(التأويل في القرآن):

القرآن الكريم: وهو كلام الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ونجد في معظم لسان العرب لان منظور القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها، وقوله تعالى ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾[1] أي جمعه وقراءته، ﴿فإذا قرآناه فاتبع قرآنه﴾[2]أي قراءته، وقيل القرآن مصدر من قرأ يقرأ، بمعنى تلا، فيكون من باب إطلاق المصدر وإرادة مفعوله فالقرآن بمعنى مقروء أي متلو، وبالتالي القرآن يرتبط بالبشرية وهنا يلتزم عليه الفهم والتفسير واذا أخذنا مقاربة بين "الكتاب المقدس Bibles المحتوية على التراث اليهودي–المسيحي، والمشيرة الى فكرة المكتوب في صحف، بينما القرآن يشير الى ما هو شفوي "يتلى"... "[3] وهناك من يرى بأن كلمة قرآن وخصوصا المستشرقين المختصين في اللغة ذات أصل سرياني وليس عربي فهي كلمة سريانية تأتي من "قريونا"

---

[1]- القرآن الكريم،سورة القيامة، الآية 17.

[2]- القرآن الكريم،سورة القيامة، الآية18.

3– هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ط1 1999، ط2 2000، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص17.

أي معناها كتاب التذكير بالصلوات، حيث أن الفكرة تكمن في التلاوة والمطابقة للخطاب المسموع لا المقروء[1] ولكن هذه المقاربة مرتبطة بالمعنى الاصطلاحي فقط فالقرآن الكريم وحي نزل على الرسول وكتاب مثبت، أي نقول أن هناك جانب باطني وجانب ظاهري، فالقرآن مختلف كل الاختلاف عن النصوص التي يمكن للبشر بكتابتها فهو يتميز بدلالات ومعاني ورموز مركبة تركيبا مختلفا عن غيرها من النصوص، فالقرآن هو الأثر الإلاهي الذي انطبع في الصيرورة الانسانية[2].

وبعد تدوين القرآن تباينت اهتمامات المسلمين لدراسته وظهر الجدل حول المثير من الأمور وخصوصا قدم القرآن، وبالتالي فإن الفكر البشري الاسلامي ارتبط بمعنى الوحي وما ينتج من وراءه من إدراك وتجلي للمواضيع المطروحة في القرآن "إن الوحي هو ما يأتي بعد التجلي الذي هو إدراك من جهة وانكشاف من جهة أخرى، وحدث فقناعة ويتخذ الوحي شكل الخطاب والمعنى، وتعبر اللغات الأوروبية عن الظاهرتين المتعاقبتين بالكلمة نفسها، بينما سير من التعاقب واضحا في سورة النجم ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى...فَأَوحَى اِلَى عَبدِهِ مَا أَوحَى﴾[3] واذا كان من الضروري أن نعي هذا التمايز بين تكشف الوحي وبصفة أخرى بين الوحي ومتنه (القرآن)، فلا حرج من البحث عن الظاهرتين معا لما بينهما من تقارب... ولكل هذا أهمية قصوى بالنسبة للمسلم بالنسبة للقدسي في فهم الدين، وبالنسبة

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص73.

2- هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سبق ذكره، ص22.

3- القرآن الكريم، سورة النجم، الآية 9.

لتاريخ العالم عامة"[1] فللقرآن أهمية قصوى في ابراز قوانين العالم واكتشاف الطبيعة الانسانية فالتأويل ضرورة حتمية لفهم هذا الناموس المعجزة.

ومع كل هذا ظهرت ما تسمى بعلوم القرآن* حيث يعرفها الزرقاني بقوله "إنها مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترجمته وجمعه وكتابته وقرأته وإعجازه وناسخه ومنسوخه ودفع الشبه عنه ونحو ذلك"[2].

تختلف علوم القرآن عن القرآن نفسه، فهو كلام الله المنزل المنزه من الأخطاء أما علوم القرآن كما عرفناها سابقا يرتكز دارسيها على السنة النبوية والسيرة الشريفة وترتبط علوم القرآن بالاجتهاد في فهم النص القرآني، فالنص القرآني في متناول التأويل والتفسير، على الرغم من تطور التأويل أو الهرمينوطيقا عبر العصور التاريخية كما رأينا سابقا ولكن باستناده بالسنة النبوية* جعل ذلك ممكنا باعتبارها ثاني قانون تشريعي أو نص ديني بعد

1- المرجع نفسه، ص 22-23.

*علوم القرآن: هي العلوم المتعلقة بالقرآن من حيث نزوله ترتيبه وجمعه وكتابته وقراءته وتجويده، وعلوم التفسير ومعرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وإعجازه وإعرابه ورسمه، وعلم غريب القرآن وغير ذلك من العلوم المتعلقة بالقرآن، أنظر وراجع كتاب الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب البغا، فصل: مدخل تمهيدي، ص01.

2- حنان قرقوتي، في الحضارة الإسلامية، حول تدوين القرآن الكريم والسنة الشريفة ونظام الحكم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص45.

*السنة لغة: المنهج والطريقة والسبيل، ويتساوى في ذلك الطريقة المحمودة والمذمومة (أنظر مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية (ط1)، مصر، مطابع دار الصفوة، ص275ن جزء 25 بتصرف).

أما اصطلاحا: فيعرفها علماء الحديث بأنها: كل ما فعله النبي عليه الصلاة والسلام ولم يدل على وجوبه دليل (نفس المرجع السابق، نفس الصفحة).

القرآن الكريم فقد فسر الرسول صلى الله عليه وسلم الكثير من الأمور وبين ذلك في العديد من الأحاديث .

وما ربط السنة النبوية بالقرآن الكريم وتفسيره هو الوحي بمعنى أن أي اشارة أو دلالة أو رمزية كلها مرتبطة بالوحي أي تجلي معاني القرآن في السنة النبوية. ومن هنا نتخذ ع العلاقة بين الله، وبين محمد الإنسان وكإنسان أهمية قصوى في عمقه الميتافيزيقي والتاريخي هذه هي لحظة التجلي[1].

فالوحي هو أداة التواصل أي بواسطته يتم تنزيل القرآن الكريم كنص أو خطاب موجه للبشرية برمزية قدسية حيث نجد ذلك في قوله سبحانه وتعالى:﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾[2].

فالقرآن يتحدث عن نفسه فبآياته أعطى لنا الله سببا للنص من عند نفسه، ولكن يكشف ويوضح ويزيل الغموض عن المعاني والألفاظ حتى يتضح ما أراده الله تعالى منها.

وبالتالي فإن القرآن يتكلم الكثير عن ذاته ويدقق هويته ويتكلم عن الوحي، كما يكشف لنا لحظة التجلي، وهو يسلط أضواء قوية وقاطعة، فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية

1- هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سبق ذكره، ص27.

2- القرآن الكريم، سورة القيامة، الآيات:17،19.

بالنسبة للمؤرخ، والكلام المقدس الحق بالنسبة للمؤمن بل هو ما يجب أن ينصت إليه في الأساسي والجوهري[1].

إن الحديث عن القرآن وربطه بالإسلام والمسلمين يجعلنا نفكر قليلا فيما قبل الإسلام أي ارتباط البشر بعادات وتقاليد خرافية اعتباطية ليس عند العرب فقط بل في مجتمعات أخرى وحضارات كالزرادشتية والبوذية وغيرها التي كرست الهرطقات، وأدمجت الآلهة القديمة وأعرضت عن التوحيد وبالتالي فالتراث النبوي قد نظف إن صح القول وصفى أذهان المجتمعات وربطها بالقانون الإلاهي "...لولا القرآن ولولا محمد صلى الله عليه وسلم وبناؤه للدولة الإسلامية وتشجيعه الضمني للفتوحات، وبالتالي بناء الإمبراطورية ودخول السياسة وأهوائها في اللعبة لما وجدت هذه الأهواء والفرق"[2] فالنص القرآني وارتباطه بالسنة كتشريع ثان ساهم في تطوير الفكر البشري، فلا يمكن أن يكون بعيد كل البعد فمعظم القوانين والتعليمات الموجودة في النص الديني المقدس سواء القرآن أو المسيحية مرتبط كل الارتباط بالبشر وبسلوكياتهم وكيفية ممارسة واقعهم البشري "... فالتراثيات الكتابية المقدسة والخاصة بأديان الكتاب فرضت مفهوم مجتمعات الكتاب والممارسة التاريخية، وقد تشكلت السلطات والدول في مجال المسيحية كما في مجال الإسلام"[3] فالنص القرآني إذا لم يكن داخل المجتمعات البشرية في حياتهم على اختلافها

1- هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سبق ذكره، ص27.

2- هشام جعيط، نفس المرجع، مرجع سبق ذكره، ص9.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص103.

فلا فائدة منه، فالتعاليم الموجودة فيه والنواهي والأوامر التي ترتبط بتسيير الواقع البشري على الرغم من التغييرات التي تحدث داخله سواء اجتماعية أو تاريخية وغيرها وذلك لارتباطها بطبيعة البشر ومقارنته بالنص القرآني الثابت إلا أنه يراعي لهاته التغيرات ونجد

هذا بارزا في قول الله تعالى:﴿إِنّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشّرُ الْمؤْمِنِينَ الّذِينَ يَعْمَلُونَ الصّالِحَاتِ أَنّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً﴾[1]، إن القرآن الكريم يعد مصدر أساسي نرجع إليه في كل الأمور فرض نفسه كنص- إن الصيغة التأكيدية الحامية في القرآن واعتباره ككتاب الله المنزل بكليته خلافا للكتب الأخرى والحفاظ عليه من الشوائب، واصرار النبي محمد صلى الله عليه وسلم في حياته على حقيقة الوحي، إن كل هذا أعطى الإسلام قوة داخلية كبيرة، كما أن احتواء القرآن على قانون وأخلاقية أكسبه قوة وعمقا و تأثيرا عظيما ومعنى مطلقا[2].

ومن الذي ذهبوا في نفس هذا الاتجاه نجد محمد أركون حيث قال بأن القرآن يعد أول مصدر أساسي لمن يدعي بالإسلام كدين، ولتحديد أدق لمفهوم النص الإسلامي، "الحديث والسنة" باعتباره الكلام الذي تلفظ به النبي بصفته قائدا لجماعة المؤمنين وليس بصفته كأداة للإرادة الإلهية وناقل لكلام الله، فإن ما يقوله كإنسان يتمتع دائما بالضمانة

1- القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 09.

2- هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سبق ذكره، ص10.

الأنطولوجية وبالتالي فقد أصغى المسلمون الأوائل لكلامه ولقوله بخشوع وورع ثم نقل من قبل الصحابة والتابعين[1].

وهنا يبرز لنا أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد وصلت لنا كما كانت عند الصحابة والتابعين وذلك لقدسية القرآن وربانيته والتزامهم بحقيقة الوحي وإيمانهم المطلق به حيث أنهم نقلوه ودونوه للمحافظة عليه من كل الشوائب والتحريفات على عكس الكتب السماوية الأخرى التي تعرضت للتحريف وذلك بسبب اختلاف الإيديولوجيات التي كانت عند الناقلين وطغيان غاياتهم على المبدأ الأسمى وهو المنزل أو المقدس فالقرآن الكريم حفظ في معانيه ودلالاته من الخطأ والزلل.

إن النص القرآني يتضمن دلالات لغوية وبالتالي يطبق عليه التأويل فالله سبحانه وتعالى أراد أن نتأمل وتتدبر في آياته أي حثنا على التفسير والتأويل وكل هذا اختلف مع ايديولوجيات المفكرين والفلاسفة فمنهم من رأى أن تفسير الآيات غير تأويلها فلقد ربطوا التأويل بالتحريف، ولكن لكل مقام مقال.

فالدين التوحيدي ليس فلسفة أو حكمة أو فنا أو أدبا بل نواته الأساسية هي تجليه الله ليس بالبرهان وإنما الوحي[2] فلا يمكن أن نساوي النص الفلسفي التاريخي بالنص

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص97.

2- هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سبق ذكره، ص12.

القرآني وذلك لقوله تعالى:﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[1].

ان الحديث عن مسالة التأويل في التاريخ الاسلامي يلزمنا ضرورة العودة الى أبرز الفرق الكلامية وموقفها من هذه المسالة وهذا على النحو الاتي:

1-المعتزلة:

هي فرقة اسلامية تميزت بتقديم العقل على النقل أو للتطرق أو معرفة التأويل عندها يجب الرجوع الى أسباب وعوامل ظهورها، فلقد برزت لحل المشاكل والخلافات التي وجدت بين المسلمين سواء اجتماعية أو اقتصادية وحتى سياسية، ويمكن أن نربط الجانب السياسي بظهورها، فلقد كانت مشكلة الخلافة لها دور بارز في تكوين الفكر الاعتزالي وهذا بالنسبة للعوامل الداخلية أما العامل الخارجي فنقول إنها تأثرت بالفلسفة اليونانية وانتاجاتها العقلية ونجد أن الفكر الاعتزالي يقوم على خمسة مبادئ:

- مبدأ التوحيد.
- مبدأ العدل.
- مبدأ الوعد والوعيد.
- مبدأ المنزلة بين المنزلتين.
- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

1- القرآن الكريم، سورة النجم، الآية 3-4.

ويرجع سبب حصر مبادئ المعتزلة في نقاط خمسة كما يرى القاضي عبد الجبار إلى الاختلاف مع خصومها "ألا ترى خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد وخلاف المجبرة بأسرها دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الإمامة دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1].

إن وحدة المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مثالية وذلك بسبب وجود نبي هو المربي والمرشد والمصلح وهو الممثل الوحيد للوحي أي أن أي مشكلة تظهر كان يمكنه حلها بعد وفاته ظهر الخلاف والاختلاف خصوصا فيمن يخلفه فكان تزكية أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله، لكن بعض الصحابة لم يبايعوه كسعد بن عبادة وعلي بن أبي طالب[2]، ولكن على الرغم أنهم لم يبايعوه إلا أنه وقع التنصيب، وهنا ظهر الإشكال، بأن غير المبايعين مقصيين من الخلافة، والأصح أنه غير ذلك.

ويمكننا أن نحصر مبادئ المعتزلة في مبدأين هما التوحيد والعدل وتجدر الإشارة عن كل هذا أن واصل بن عطاء خالف شيخه الحسن البصري بسبب القول بمبدأ المنزلة بين المنزلتين وأسباب هذا الاختلاف ترجع الى الفتنة التي تسببت في مقتل الخليفة عثمان

1- فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ط1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2008، ص245.

2- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق ومراجعة وتعليق نخبة من العلماء، ط5، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص220.

بن عفان ومن هنا ظهور وبداية صراع متجذر سياسي وعسكري ودعمته الفرق الدينية وغذته الطوائف السياسية التي كانت تريد الخلافة بأي ثمن[1].

ان السياسة التي انتهجها عثمان بن عفان قد نتج عنها قوتين قوة مساندة له وقوة أخرى معارضة له، فقد انتهج الخليفة عثمان بن عفان سياسة الموالاة لأقاربه وهذا ما جعل الصحابة يعارضونه فقد سمح لكبار وأعلام قريش أن "يتملكوا الضياع ويشيدوا القصور في الولايات الإسلامية المفتوحة كالعراق والشام ومصر، كما سمح لهم أن يستبدلوا أملاكهم في الحجاز أملاكا في تلك الأمصار"[2].

السياسة التي انتهجها عثمان بن عفان أنشأت طبقية في المجتمع الإسلامي فظهرت الأرستقراطية وطبقة الفقراء وهذا ما تمخض عنه السخط من طرف المسلمين في الكوفة-البصرة ومصر "وقد كان من شأن سياسته الاقتصادية المتساهلة وتهاونه مع أقاربه، أن تكونت طبقة من الأرستقراطية الدينية والقريشية في مقابل أهل الأمصار والفقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة عثمان وحكامه"[3] وحوصلة هذا الحكم أنتج فرق أو قوى ضد عثمان بن عفان.

1- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، الجزء الأول، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1960، ص106.

2- حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1963، ص357.

3- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة ف قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2003، ص13.

قوى مساندة	قوى معارضة
أهل الشام قوى مساندة لعثمان (معاوية بن أبي سفيان)	أهل البصرة يريدون تولية الزبير أهل الكوفة يريدون تولية طلحة أهل مصر يريدون ويسعون لتولية علي بن أبي طالب وعلى رأسهم (عبد الله ابن سبأ)

ومن البديهية أن الاختلاف والانقسام سينتج عنه الحروب والمناوشات وهذا ما جرى فعلا فقد دخلت هذه القوى في حرب ضد عثمان بن عفان والتي من خلالها قتل الخليفة عثمان، واستمرت الحرب حتى بعد مقتل الخليفة بين قوات عبد الله بن سبأ وطلحة والزبير، ونرى أن معاوية بن أبي سفيان أخذ موقف المتفرج في الأول أي قبل مقتل عثمان وبعد مقتله بقي في موقفه الحيادي وبهذا، فرض علي بن أبي طالب للخلافة بدون مبايعة، وهذا ما أنتج عنه تفكك المسلمين وردهم الى قبل مجيء الرسول وذلك بتحريكهم للضغائن القديمة، وبالتالي الخلافة ولدت المنازعات والمفارقات فالذي كان يحارب ويسابق من أجل إعلاء كلمة الله أصبح سباقا للفوز بالخلافة، وعلى الرغم من خلافة علي بن أبي طالب إلا أن الخلاف قد تعمق أكثر فأكثر وذلك بسبب تعدد الأعراف والجنسيات بسبب الفتوحات والتعدد العرقي والعقائدي وبالتالي تشوهت صورة الانسجام الذي كان في المجتمع الإسلامي الذي أسسه النبي، وعدم فهم حديثي الإسلام أي الذين اعتنقوا الإسلام

حديثا في تلك الفترة فهمهم للدين ويروى أن علياً رضي الله عنه، سأله رجل "ما بال المسلمين اختلفوا عليك، ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر فقال لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلي، وأنا اليوم والٍ على مثلك، يشير الى الوازع الديني"[1] وبعد تولي علي للخلافة تحرك الذي كان في الموقف الحيادي من أجل الخلافة هو أيضا ونقصد معاوية بن أبي سفيان متحججا بدم الخليفة المقتول عثمان.

وفي هذا الزخم من المناوشات والحروب نجد أن هناك من الصحابة أو القوى لم تشارك مثل سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وآخرون الذين جعلوا من قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة على موقفهم هذا "ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي إليها، إلا إذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلتحق بإبله، ومن كان له غنم فليلتحق بغنمه ومن كان له أرض فليلحق بأرضه"[2] وبهذا أيضا ظهرت انقسامات أخرى فالتي اعتزلت الحرب سميت بالمرجئة ثم ظهرت قوى أخرى:

- العلويين.
- الأمويين.
- القاعدون (المعتزلة)

1- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش جويدي، المكتبة المصرية، بيروت، 2001، ص196.

2- أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، 1963، ص333.

ثم انقسمت القوة المساندة لعلي بين (الخوارج والشيعة)، هذا الانقسام الذي ظهر في القوى العسكرية نتج عنه حسم الأمر لمعاوية يقول نصر حامد أبو زيد: "وكان من شأن هذا الانقسام بمستوييه العسكري والفكري أن ينتهي الى انتصار الأمويين، واستيلائهم على السلطة وانفرادهم بها، وتنازل الحسن بن علي لمعاوية عن حقه في الخلافة، وتنازل بالتالي عن حقوق كل القوى التي كانت تقف خلف أبيه وتسانده، وكان هذا الاستسلام من جانب الزعامة الأساسية يعني التسليم بسلطان الأمويين المطلق في كافة الولايات الإسلامية"[1] إن هذا الاستسلام الذي قم به الحسن بن علي ساهم في رجوع أمور كانت قبل البعثة وأهمها الأرستقراطية التي حاربها وكافحها النبي صلى الله عليه وسلم، ولقد اعتبر المسلمون –فيما يقول نيكلسون– "انتصار بين أمية وعلى رأسهم معاوية انتصار للأرستقراطية الوثنية التي ناصبت الرسول وأصحابه العداء والتي جاهدها رسول الله حتى قضى عليها وصبر معه المسلمون على جهادها ومقاومتها حتى نصرهم الله، فقضوا عليها وأقاموا على أنقاضها دعائم الإسلام..."[2].

بقي الخوارج والشيعة في صراعهم سواء سياسي أو عسكري ضد الحكم الأموي وكل هذا في خط مستوي مع الأفكار المرجئة التي كانت تبرر المواقف مستندة على الفكر الديني الذي يلتزم بالنص القرآني وارتبط كل هذا بالمصالح السياسية فكان التأويل هو

1– نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سبق ذكره، ص15.

2– نفس المصدر، ص16.

الحل المثالي في نظرهم للوصول إلى مساعيهم، وجعل رمزية النص الديني تبرر مواقفهم، فكانت الفرق الدينية لرجال السياسة تمتلك العلماء في مجال التأويل الديني، جعل مهمتهم الأولى فرض قوانين حوصلتها إثبات الخلافة لفلان وإنكارها لغيره حيث يقول أبو الحسن الأشعري "والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبي بكر وعمر، وينكرون إمامة عثمان –رضوان الله عليهم– في وقت الأحداث التي نقم عليه من أجلها، ويقولون بإمامة علي قبل أن يحكم، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم، ويكفرون معاوية وعمر بن العاص وأبا موسى الأشعري، ويرون أن الإمامة في قريش وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك، ولا يرون إمامة الجائر"[1].

امتدت الصراعات وخاصة الخوارج ضد بني أمية وقد استقطبت الأفكار السياسية الثورية للخوارج الطبقات المعدمة حيث انظموا لهم لأفكارهم المناهضة لظلم الحكام للمحكومين حيث أن "الطبقات المعدمة الرقيقة الحال في المجتمع الإسلامي، التي راقتها كثيرا ميول الخوارج الديمقراطية واحتجاجهم على مظالم الحكام وولاتهم[2]، واستمرت الصراعات إلى عقود طويلة واعتمدت في مناهضة الأمويين أشكالا مختلفة منها اعتمادهم على التأويل، ولقد كان لبني أمية أيضا علمائها حيث نجد المرجئة أو المعتزلة تعمل لحسابهم ويعتمدون على التأويل حيث أنهم لما يتفقون مع الخوارج في مسألة التكفير أي

1– الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1970، ص204.

2– نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سبق ذكره، ص16.

تكفير معاوية، من الأمور التي شغلت تفكير وتأويل المرجئة مسألة أو قضية الإيمان والكفر وتأويل آيات الوعيد، إن هذه الفرقة جعلت قوانين تستند عليها حيث جعلت فارقا بين الإيمان والتصديق بالله والعمل، أي أن الإيمان والتصديق بوجود الله لا يرتبط بالعمل، فيكفي في تأويلهم أن الحاكم مؤمنا حتى ولو كان ظالما جائرا وهذا ما جعلهم الرقم واحد في نظر الأمويين وبالتالي "هذا التأويل برر كل أعمال الظلم التي كانت سائدة في حكم الأمويين وبالتالي "هذا التعريف للإيمان من شأنه أن يحكم على الحاكم الجائر بأنه مؤمن، لا كافر كما حكمت الخوارج، وذلك تأسيسا على أن التصديق بالقلب والإقرار باللسان كافيان للحكم على الإيمان، ومادام الحاكم ومهما اشتد ظلمه- مؤمنا فلا يحق لأحد الخروج عليه"[1].

ومن الأمور التي خاضت فيها أيضا فرقة المرجئة تأويل آيات الوعد والوعيد حيث أنهم أجمعوا على أن "تأويل آيات الوعيد الواردة في القرآن الكريم على أساس أن فيها استثناء مضمر، أو أنها خاص وردت مورد العام، وهو مسلك تبريري يفتح الباب على مصراعيه للمظالم والمفاسد مادام الإيمان هو التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل ومادام باب الغفران مفتوحا بلا حدود ولا ضوابط"[2].

1- نصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص17.

2- المصدر نفسه، ص17.

هذه الفرقة الدينية المرجئة قد أطلقت العنان بتأويلاتها للحكم الأموي في مواصلة استبدادهم وظلمهم وجورهم على الرعية، فصمت هذه الفرقة الدينية كانت قوة للحكم الأموي في تبرير أفعالهم، إن صمت المرجئة ليس دليلا على قبولهم انتهاكات بني أمية ولكن واقع الخلفاء الأمويين وطريقة عملهم وحكمهم منع مفكريهم من الخوض في قضية الإمامة، لأنها ستكون خاسرة في كل الأحوال وبالتالي رفضوا الخوض فيها وبالتالي واجهوا كل هذه الانتهاكات بالصمت، وأرجعوها بأن كل شيء في هذا الكون خاضع لإرادة الله، وبالتالي أرجع الأمويون أن حكمهم كان بمشيئة الله وإرادته فلا يمكن أن تطعن فيه الإرادة الإنسانية فقد كانوا يأخذون التأويلات التي تخدم مصالحهم وهذا الأمر ما نجده عند تأويلات القدرية والجبرية والتي ترى أن "الله قد حكم أزلا أن تصل هذه الأسرة الى الحكم وأن ما يعملون ليس إلا أثرا أو نتيجة لقدر إلهي محكم"[1].

على الرغم من الموالاة التي ساندت الحكم الأموي من عند الجبرية إلا أنه استمر في طغيانه وحكمه الجبروتي وظلمه لرعاياه، هذا ما جعل عجلة الموالاة تتغير فكان لزاما على المرجئة أن تغير في كل ما كانت تعتمد عليها في فكرها فتوجهت من السلبية إلى الإيجابية في أفكارها، ووصل بهم الامر إلى المشاركة في الثورة على بني أمية والتغيير طرأ على أفكارهم حيث قال البغدادي "المرجئة ثلاثة أصناف، صنف منهم قال بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية المعتزلة، كغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب

1- جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري، القاهرة، د ط، 1942، ص86.

البصري...وصنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان، وبالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، فهم إذا من جملة الجهمية، والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية والقدرية"[1].

- تحدثنا سابقا باختصار عن عبد الله بن سبأ في الثورة التي كانت قائمة ضد عثمان بسبب عدائه لمعاوية والدعوة لخلافة عليه في الكوفة والبصرة ومصر، والملفت للانتباه أنه بسبب مطامعه جعله يتحدث عن أمور خارجة عن المنطق فذهب إلى تأويل بعض آيات القرآن الكريم، متأثرا في ذلك بمعتقداته اليهودية، في أول تأويله قال بوصاية علي، وبرجوع الرسول صلى الله عليه وسلم وقال في ذلك "إني لأعجب ممن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد"[2] وقد قال الله عزوجل "إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ"[3].

إن الأفكار التي تبناها عبد الله ابن سبأ نجد فيها تأثيرا غير مباشر للفكر اليهودي والمسيحي، وخاصة تلك المتعلقة بالبعث والتأليه التي كانت موجودة في الجزيرة العربية قبل البعثة النبوية "فعند اليهود والنصارى أن النبي إيليا قد رفع الى السماء، وأنه لا بد أن يعود الى الأرض في أخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل، ولا شك أن إيليا هو

1- البغدادي، أبو منصور عبد القادر بن طاهر التميمي، الفرق بين الفرق، تر محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، د ط، دون سنة، ص202.

2-نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سبق ذكره، ص23.

3- القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 85.

الأنموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين، الذين يحيون لا يراهم أحد، والذين سيعودون يوما كمهديين منقذين للعالم"[1].

هذه الافكار اليهودية والمسيحية دعمت الأفكار الشيعية وقد أثرت وساهمت في تدمير وتفكيك الروابط الاجتماعية بين المسلمين، وبذلك زعزعت كيان وأركان هذه المجتمعات من أجل ضرب الإسلام في جذوره وأصوله وتكذيب أو بالأحرى التشكيك في صدق النبوة، وما يبدو هنا واضحا أن الصراع قد خرج من المحتوى السياسي والعسكري وتحول الى صراع تأويلي بين أئمة الشيعة والمرجئة والخوارج هذا التأويل الذي تغذى من الأفكار السياسية والاقتصادية وأسقطها كأفعال وممارسات على المجتمعات التي كانت تمارس التأويل.

كما ذكرنا سابقا فيما يخص استسلام الحسن بن علي لصالح الحزب الأموي، نجد أن الشيعة قد توقفت عن مناهضة معاوية بسبب شرط الذي قال به أي أن يجعل المر بعده شورى للمسلمين ولكن هذا السكون للشيعة لم يستمر طويلا بسبب محاولة معاوية أخذ البيعة لابنه، وفي المقابل لم يصمت أيضا الأمويين ووجهت ضربات عنيفة للشيعة مثال على ذلك مذبحة كربلاء ليحتدم الصراع وتنقسم الشيعة كذلك إلى ثلاثة فرق: الغالية، الإمامية والزيدية.

1- جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر محمد يوسف موسى وآخرين، مرجع سبق ذكره، ص192.

- فتنتسب الغالية الى مؤسسها عبد الله بن سبأ وسميت هكذا لأنه غالى في تقديس علي حتى جعله إلاها.
- الامامية ومؤسسها هو المختار بن عبيد "الذي خرج وطالب بدم الحسين بن علي ودعا الى محمد بن الحنيفة" (الكيسائية).
- الزيدية وتنتسب الى زيد بن علي زين العابدين[1].

من هذه الفرق الثلاث نجد نوع من الاتفاق أو بالأحرى توافق بين الشيعة الزيدية والمعتزلة لأن الزيدية عرفت بنوع من الثبات أو بالاتزان على عكس السبئية المغالية والكيسائية، وهذا ما جعله أحد أسباب التوافق بينهما أي بين الزيدية والمعتزلة ومن الأسباب الأخرى الظلم الذي كان سائدا في عصر الملك بن مروان الذي عرف بحكمه الجائر الظالم على الكل حيث يقول نصر حامد أبو زيد "يعد عصر عبد الملك بن مروان (65هـ-86هـ) عصر العواصف التي ملأت كل مدة خلافته تقريبا" ففي عصره كثر القتل والظلم وفرض الضرائب التي أثقلت كاهل الناس، وعزز العصبيات القبلية وغيرها من المفاسد والمظالم، فولد هذا الاتفاق بين الزيدية والمعتزلة ليحارب ما أنتجه هذا الخليفة من ظلم وتعسف ولإزالة الجبر والقدر وبانقلاب المعتزلة وثورتهم ضد الأمويين فقدوا تلك القوة التي كانوا يستمدون منها أساليبهم الوحشية فرمزية النص التي كان يصنعها تأويل المرجئة أو المعتزلة فصلت عن الأمويين.

1- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سبق ذكره، ص 26-27.

إن المنهج الذي كان متبعا سابقا بين رجال الدين ورجال السياسة قول أنه يشبه ذلك الذي كان بين رجال السياسة وأباء الكنيسة الذي عرف في أوروبا، كل ما ذكر سابقا كان هو القاعدة التي ساهمت في ظهور الفكر الاعتزالي، ومن الشخصيات التي يمكن اعتبارها أساس في ظهور الفكر الاعتزالي نجد الحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، من بين المسائل التي شغلت فكر المعتزلة داخل الصراعات السياسية والعسكرية هي مسألة القدر والجبر التي انتهجها الأمويين في حكمهم وتحججوا بها من أجل تغطية أساليبهم الوحشية في السلطة، ومن أجل تبرير معاصيهم، ومن الأمور التي عدل فيها البصري مسألة القدر والجبر حينما قال "كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي"[1] وهذا التغيير أو الصياغة يدل على أن الله سبحانه وتعالى القادر على كل شيء وكل شيء ينسب إليه إلا المعاصي.

فصفة الظلم أو الشر من صنع العبد وحده، وتنفى عن الله فعل الشر، فهذا التعديل الجديد يبين أن العقاب لابد منه للذين يخطئون وبالتالي فتأويلات الأولى التي كان يتحجج بها الأمويون ضربت عرض الحائط وجعلت من الأفراد مسؤولين عن أفعالهم، لأن هذا التعديل يجعل من العقاب ضرورة لا مفر منها ويعد ركناً أساسيا في العقيدة الدينية وقد اعتمد البصري في هذا التعديل على آيات القرآن الكريم حيث قال: "من زعم أن المعاصي من الله عزوجل جاء يوم القيامة مسودا وجهه، ثم قرأ " وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ

1- عبد الجبار القاضي، أبو الحسن الأسد آبادي، فرق وطبقات المعتزلة، تح: علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، مصر، د ط، 1972، ص24.

تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ " [1]، فلم يكن صعبا على الحسن أن يستدل من النص القرآني ما يثبت صحة مذهبه[2]، يقول نصر حامد أبو زيد "وننتهي من ذلك كله الى أن القول بالقدر وبمسؤولية الإنسان عن فعله كان سلاحا فكريا وعقائديا ضد تستر الأمويين وراء مبدأ الجبر لتبرير أعمالهم وقد رفع لواء هذا المبدأ مفكرون دفعوا حياتهم ثمنا له، وتحرّج متأخروا الصحابة والتابعون من القول به لما يوهمه من انتقاص للقدرة الإلاهية وظل الأمر كذلك حتى عدل الحسن البصري من صياغة هذا المبدأ بما يجعله يتلاءم مع الإيمان المطلق بقدرة الله ومشيئته اللانهائية وكان الذي دفع الحسن الى ذلك هو انكشاف البعد السياسي لمقولة "الجبر" في عهد عبد الملك ابن مروان[3]، وبالتالي نقول أن الحسن البصري ارجع حقوق الأفراد في العصر الأموي التي استبعدت من طرف الحكماء آنذاك الذين أولوا نصوص القرآن على حسب مصالحهم، وبالتالي الفكر الاعتزالي كان أولى بوادر، مرتبط بالظروف الداخلية سواء كانت اجتماعية أو سياسية لونت بطابع ديني، أما الظرف الخارجي الذي لا يمكن انكاره وهو اصطدام بثقافات أخرى أو بالأحرى ظروف خارجية ترتبط بالفلسفة اليونانية وما أنتجته من ابراز العقل وتوظيفه، وهذا ما نَماَ أفكار المعتزلة وجعلها ترتكز على مبادئ العقل، فكما ذكرنا سابقا أن المعتزلة كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا مع النص المقدس سواء من القرآن أو الحديث النبوي، فتأثرها

1- القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 60.

2-نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سابق، ص31.

3- المصدرالسابق، ص32.

أو احتكاكها بالفلسفة اليونانية جعلها تتسع في منهاج أفكارها وتتميز بالعمق والشمول النظري، فكان على المعتزلة أن يفرقوا بين أدلة العقل وأدلة الشرع التي تجعل من الخصم الرضوخ والتسليم بها، ويرجع المؤرخون الفضل في استخدام المعتزلة للمبدأ العقلي والاستفادة من المناهج العقلية اليونانية إلى أبي الهذيل العلاف وتلميذه ابراهيم بن سيار النظام، ولكن لا يمكننا أن ننكر أن الإسلام هو أولا من رفع قيمة العقل فكثير من الآيات القرآنية تتضمن مصطلحات مثل لا يعقلون لا يفقهون...الخ، ويمكننا أن نرجع احتكاك المعتزلة بالفكر الفلسفي اليوناني إلى تلك الأفكار التي كانت تنسب إلى العرب بأنهم شعب بدوي همجي وتعني هنا الأفكار الفارسية، فأرادت المعتزلة أن تثبت أن الشعوب ليست بالأعراف وإنما بالعقول وذلك ردا لتلك العصبية البغيضة التي بدأت في أواخر العصر الأموي ووصلت إلى الذروة في العصر العباسي "فقد كانت القومية الفارسية تعتبر نفسها ندا للقومية العربية منذ أخر عهد الأمويين، مما مهد لنصرها بقيام الخلافة العباسية على أكتافها"[1]، فالعقل هو المستدل به على كل شيء على عكس الأنساب والوراثة والعرق...الخ، فتجميد العقل عند المعتزلة كان بهذه الأسباب.

- ويمكننا أن نذكر بشكل مختصر الأفكار والقضايا التي خاضت فيها المعتزلة وأولها:
- أن أفعال الإنسان ليست قضاء وقدر وهي ما جاءت به الجبرية التي تقول بأن أفعال الإنسان كلها ترتبط بالقضاء والقدر، فجاءت المعتزلة لتنفي هذه الأفكار، فمن الأمور

1- عبد المنعم ماجد، العصر العباسي الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973، د ط، ص67.

غير المجذبة في هذه الأفكار أنها تنفي صفة العدل على الله تعالى ويتصف سبحانه بالظلم، ففي هذا أراد النظام أن ينفي عن الله سبحانه وتعالى كل الصفات المذمومة وسائر القبائح، وتطرقت المعتزلة لهذا انطلاقا من مبدأ التوحيد والعدل، فالإيمان بالله يقتضي معرفته ويستلزم بالضرورة فعل التوحيد حيث يقول النظار "أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة "فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو أفة"[1]، والذي كان يرمي إليه النظار من خلال هذا القول هو خيرية الله المطلقة وأن الإنسان هو الذي يتصف بالخير وبالشر وما ذهب إليه النظار تطرق له أيضا الجاحظ حيث اعتبر أن المعرفة التي تصدر عن العقل الإنساني تحدد له الضروريات التي يحتاجها كالطفل مثلا حيث أنه يحكي على لسان أحد الحكماء "وقيل لأحد الحكماء: متى عقلت؟ قال ساعة ولدت، فلما رأى انكارهم لكلامه قال: أما أنا فقد بكيت حين خفت، وطلبت الكل حين جعت، وطلبت الثدي حين احتجت وسكت حين أعطيت..."[2]، أي أن العقل من الضروريات الملحة التي ولدت مع الإنسان فيها يميز ما يحتاجه وما لا يريده أي يستطيع أن يميز بين الضار والنافع، ومن هنا يسلك طريقه أو بالأحرى يختاره أي أنه

1- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الانتصار في الرد على ابن الراوندي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ط، 1957، ص28.

2- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سابق، ص50.

ينتقل أو يرتقي"[1] من معرفة الحواس الى معرفة العقول، ومن معرفة الرؤية من غاية الى غاية، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ونجاه من العقاب الدائم" ما نستنتجه من هذا القول أن الجاحظ أعطى مكانة للعقل فهو الذي يختار بين الخطأ والصواب.

- ما ترسخت عند المعتزلة أيضا وهو أن العقل أسبق من الشرع على عكس ما ذهب إليه الأشاعرة فنجد المعتزلة ترى أن العقل يلعب دور أساسي وسابق عن الشرع، فجعلوا الدليل السمعي تابع للدليل العقلي ومنجرا أو مترتبا عليه، أي أنهم جعلوا الأدلة العقلية هي الأصل والأدلة الشرعية هي الفرع وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار أن "كلامه تعالى لا يدل على العقليات، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأن ذلك يتناقض"[2]، وإذا نظرنا إلى القول بأن أسبقت العقل على الشرع لا يوجد بينهما تنافر وتعارض وإنما اتفاق وتكامل حيث "ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب[3]"، إن المعتزلة في احتكامها للعقل له أسباب ذكرناها سابقا، بالإضافة الى ذلك اعتبروه أي العقل أساسا في

1- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1943، ص116.

2- عبد الجبار المغني، في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق طه وابراهيم مذكور، وزارة الثقافة والارشاد القومي، مصر، ج12، د ط، 1920، ص354.

3- عبد الجبار المغني، في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق طه وابراهيم مذكور، مرجع سابق، ج16، ص403.

فهم الشريعة، حيث أن الله عز وجل قد أنزل القرآن وربطه بقدرة الفهم والاستيعاب لدى الفرد أو الإنسان، فلا يكلف الله نفس إلاّ وسعها، أي أنه لا يمكن أن يكلفه بأشياء خارج عن مجال تفكيره وقدرته، فلإدراك العقلي للإنسان له فاعلية خاصة في توحيد الله وعدله وربوبيته "إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول، فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءاً فمحال"[1] ولكي يبرر المعتزلة هذا الاتفاق بين العقل والنقل كان لا بد لهم من تحديد ماهية العقل ومعرفة الطرق والوسائل للوصول الى المعرفة اليقينية وتتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بارتباطها بحسب وظيفته وحاجة الإنسان الملحة والضرورية له، فهذا التمييز الذي أعطى للإنسان لا لشيء إلا من أجل وظيفة معينة وتكليف نفعي له، فهذا العقل زود بالقدرة التي تستطيع لها مزاولة الفعل أو الامتناع عنه أي الاختبار ما ينفعه وما يضره وهنا يرتبط بالثواب والعقاب والمسؤولية، كما خلق هذا العقل للإدراك وبالتالي إدراك الحقائق الموجودة في هذا الكون وهنا يدخل مبدأ التقوى والإيمان وتعظيم خالقه وهذا الإدراك كعملية تحصل فيه مجموعة من العلوم سواء كانت ضرورية أي يخلق الله في العبد أو مكتسبة وتكون الضرورية كمقدمة لعلوم المكتسبة، وبالتالي فالعقل ضروري للمكلف حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به وبالتالي عرف العقل بناءا على ما سبق على أنه "عبارة عن حملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به"[2].

1- نفس المرجع، ص 174-175.

2- عبد الجبار المغني، في أبواب التوحيد والعدل، تحق طه وابراهيم مذكور، مرجع سابق، ج11، ص375.

❖ ما تطرقت إليه المعتزلة أيضا هو الكلام حيث يعتبر من أعقد المسائل التي خاضت فيها، فيقوم المعتزلة بعملية فصل بين صفات الذات وصفات الفعل حيث اقتصرت الصفات الذاتية عندهم على العلم والقدرة والحياة والقدم وبالتالي هي صفات لا تنفصل عن الذات بل هي هو، فالله عند أبو الهذيل العلاف "عالم بعلم هو، وقادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو"[1] فالمعتزلة تعتبر الكلام منصفات الفعل، وهنا خرجت فكرة أو كان السبب الأساسي في قولهم بخلق القرآن، من أجل نفي صفة الأزل عن الكلام، وحتى لا يكون الكلام صفة مشتركة من صفات الله، ونجد أنهم استدلوا على فكرتهم هذه على الآية القرآنية " وَجَعَلْنَاهُ قُرْآنًا "[2]، فكلمة جعلناه ربطوها بمعنى خلق، والقول بغير هذا يخل بمبدأ التوحيد وبالتالي فكلام صفة فعل وليست صفة ذات، وصفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل فهي صفة محدثة مع وجود الحاجة للكلام، وإذا أخذنا بهذا، فإن كلام الله ليس قديما، وإنما هو محدث وذلك لارتباطه بمن يخاطبه أو وجود من يخاطبه الله من الملائكة أو البشر وهذا القول يستلزم بأن وجود المخاطب هو وجود محدث ومن ناحية أخرى فالكلام الإلهي يجب أن يكون مفيدا، فإن لم يكن كذلك دخل في العبثية التي يتنزه الله عنها وذلك لأن أفعاله مرتبطة كلها في دائرة الحكمة والصواب، وبالتالي ما قالت به المعتزلة أن الكلام محدث يدلي بأنه ليس بقديم ولا يشارك الله في صفة الزل والخلود، إن الفكرة التي قالت بها المعتزلة أي الإصلاح في اللغة ضرورية وذلك لنفي مشابهة الله

1- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، مصدر سابق، ص70.

2- القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية 3.

للبشر وكل ما تقول به المعتزلة هو من أجل مبدأ التوحيد، والمواضعة على اللغة يجب أن تسبق كلام الله لأنها تحتاج لإشارة المادية الحسية حيث يقول ابن جني: "والقديم سبحانه لا يوجز أن يوصف بأن يواضع أحدا من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة، نحو الموصى إليه والمشار اليه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه"[1].

نجد أن المعتزلة قد أسست مبادئ ودافعت عنها بشدّة لإيمانها بهم وقد خاضت في العديد من القضايا المتعلقة بمبادئها، ونجد المعتزلة قد تبنوا وعملوا بالتأويل على الرغم من عدم معرفة أو درايتهم بشروطه وعلى الرغم من كل ذلك اشتغلوا مخلصين لرفع التناقض الموجود بين العقل والشرع من جهة وبين النصوص المتعارضة ظاهريا في القرآن من جهة أخرى، ويرى بعض المفكرين والباحثين أن تأويل آيات القرآن من طرف المعتزلة كان مرتبطا وقائما على افتراضات تخدم الهداف الفكرية التي كان يناضل من أجلها، ومن المسائل الخطيرة التي أدت الى ظهور المشاكل والفتن الدامية مسألة خلق القرآن التي كانت من الأسباب التي أجلت في القضاء على أفكارهم، إن جهود المعتزلة قد خدمت وساهمت في عدة مجالات وفي تغيير الحياة بصفة جذرية "ومن هنا كان من الطبيعي أن تتأثر مظاهر الحياة في القرن الخامس للهجرة الذي تجمعت فيه كل التيارات

1- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مطبعة الهلال، مصر، ج1، د ط، 1913، ص43.

ولتقت فيه كل الثقافات أكثر من غيره من القرون الماضية، أن تؤدي تلك الصراعات التي ولدتها مشكلة الإمامة ومشكلة العلاقة بين العقل والنقل إلى فتن حامية بين الباطنية وأهل السنة من جهة وبين هؤلاء الفلاسفة والمتصرفة والمتكلمين من جهة أخرى"[1].

2-التأويل عند ابن عربي:

يعتبر ابن عربي من أقطاب الصوفية فقد اشتغل على التأويل الباطني الصوفي، ويرى المفكرون والباحثون أنه أي ابن عربي قد خاض تجربة مهمة في التأويل حيث وصل إلى درجة النضج العرفاني حيث يقول نصر حامد أبو زيد: "ترجع أهمية ابن عربي إلى أنه يمثل قمة نضج الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وتصوف، هذا أفضل عن علوم "تفسير القرآن" وعلوم "الحديث النبوي" وعلوم اللغة والبلاغة يمثل الشيخ الاكبري محي الدين ابن عربي همزة وصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي"[2]، إن نظرة الايجابية للقطب الأكبر وشيخ المتصوفة والفيلسوف الإسلامي ليست نفسها بالنسبة للفكر السلفي إذا وضعنا ابن عربي مع ابن تيمية نجد الاختلاف واضحا وتأويل مرفوض من قبلهم، حيث أن ابن عربي هو نفسه، قمة الوعي التأويلي...

محي الدين ابن عربي هو الصوفي الكبير الإمام محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، لقبه الشيخ الأكبر، وله مذهب خاص اسمه

1- حمانة، البخاري، التعليم عند الغزالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1987، ص ص 22-23.
2- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 2002، ص24.

الأكبرية، ولد ابن عربي في مرسية في الأندلس، عام 588هـ ما يوافق 1164م، أحد أكبر المتصوفين في التاريخ وأشهرهم توفي سنة 638هـ ما يوافق 1240م ودفن بسفج جبل قاسيون من أهم مؤلفاته "الفتوحات الملكية"، تفسير القرآن"، "فصوص الحكم"، "ترجمان الأشواق" وغيرها من المؤلفات.

يعتبر ابن عربي في التأويل نابغة عصره، ففهم تأويله في حد ذاته يعتبر معضلة بين مؤيد ومعارض ففكره قد احتوى على منهج فلسفي كامل لا يقتصر على النص فقط أو الوجود فقط بل كلاهما معا حيث يقول نصر حامد أبو زيد "... التأويل عند ابن عربي ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينظم الوجود والنص معا..."[1].

لقد كان ابن عربي كالجسر بين التراث الصوفي والفكر الفلسفي، وهذا ما ميزه عن سابقيه أو لاحقيه فهو قد بلور الكثير من المفاهيم خاصة المتعلقة بالمتصوفة.

لم يكن ابن عربي في أفكاره وكتاباته فقط على التراث الإسلامي فقط وإنما تأثر به أيضا الغرب وهذا ما نجده عند "أسين بلا سيوس" الذي أظهر في الكثير من أبحاثه التأثر البارز بفكر "مثل تأثيره في ريمون لول ودانتي البجيري مؤلف الكوميديا الإلهية، حيث أثر

1- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014، ص18.

في الأول بمفهومه عن الأسماء الإلهية وحضراتها، وأثر في الثاني بمفهومه الجنة والنار ومراتبهما المختلفة"[1].

إن الحديث عن ابن عربي لا يمكن أن يحصر في بعض الاسطر ولكن يجب علينا أن نموضعه في إطار بحثنا وبالتالي نقول إن ابن عربي هو نابغة عصره وما وراء عصره وعلى الرغم من ذلك فقد اختلفوا بين مؤيدين ومعارضين "...فبعضهم اعتبره قديسا عارفا وليا تناسب دوره مع اسمه، فهو محي الدين حقا، والبعض الاخر اعتبره كافرا ملحدا زنديقا "مميتا للدين"[2].

إن فكر ابن عربي أكبر من أن نتطرق له نحن وعلى الرغم من صعوبة فكره إلا أننا نحاول أن نبسط بعضا من أفكاره فابن عربي يرى أن الإنسان كوجود يبنى على ازدواجية الظاهر والباطن وهنا تكمن المشكلة المعرفية أي أن باطن الفرد أو الإنسان يرتبط وتقوم عليه علاقته استلزامية مع الحقائق الألوهية، والظاهر يكمن في حقائق هذا الوجود أو بالأحرى الكون، حيث أن الظاهر يستر الباطن والعكس صحيح أي أنهما حجاب لكليهما، ولكن المشكلة في تفريقهما أي أن الإنسان إذا نظر إليها معرفيا رأى أن الباطن والظاهر في

1-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، ص20.

2- نفس المصدر، ص20 (أو البحث في كتاب برهان الدين البقاعي "تنبيه العنبي الى تكفير ابن عربي ، ص 19-70).

اتجاهين مختلفين، أي أنه إذا نظر الى باطنه مسه نوع من الغرور والتكبر وهذا ما يسقطه في متلازمة ادعاء الألوهية، ولم يسقط في هذا الادعاء أي من خلق الله غير الإنسان وهذا ما نجده في قول الله تعالى: ﴿فَقَال أنا رَبُّكُم الأعْلى﴾[1]ويقصد من وراء هذه الاية فرعون[2].

إن معضلة الألوهية عند الإنسان سببها انفصال الباطن عن الظاهر كما يراه ابن عربي فوصف الإنسان نفسه بالإله فيه كذب وزندقة ولهذا جاءت قوانين الشريعة والوحي للرد ومجابهة هذا الرأي بمواقف وحلول ترد الإنسان إلى طبيعته الأولى التي خلق عليها حيث أن لكل داء دواء ودواء التكبر والغطرسة وادعاء الألوهية كله موجود في كتاب الله العزيز "...ولما علم سبحانه أن سر الألوهية في الإنسان داء عضال كثرت الأدوية، فما زال ينبهك في كتابه العزيز على أدويتك لهذا الداء لتستعملها فتبرأ منه، فقال ﴿أَوَلاَ يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[3] فهذه حقيقة، وفي هذه الحقيقة لم تزل الملائكة، وقال تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[4]فالضعف الأول بحكم التحقيق لا بحكم التفسير، خلقه إياك على فطرة العالم كله، والقوة نفخة سر الجمعية العامة الكبريائية فيك

---

[1]– القرآن الكريم، سورة النازعات، الآية24.

2– محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مجلد 2، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر 1329 هـ، ص206.

[3]– القرآن الكريم، سورة مريم، الآية 67.

[4]– القرآن الكريم، سورة الروم، الآية 54.

بعد تسويتك، والضعف الثاني والشيبة هو ما حصل لك من شرب دواء المعرفة الذي أعطاك فاستعملته وبهذا تقع الفائدة فلست من نمط العالم في شيء، ولا تتميز معهم البتة، فإنك انفصلت عنهم بسر الألوهية، فإن استعملته ولم تشرب من هذه الدوية شيئا خرجت مع فرعون والنمرود وكل من ادعى الربوبية على قدره"[1].

من خلال هذا القول نجد أن الشريعة قد توسطت طرفا الإنسان أي الطرف الوجودي والطرف المعرفي، فالآية الأولى تبرز طبيعة الإنسان وولادته على فطرة الوجود والعالم فمراحل الإنسان تنقسم الى ثلاث ضعف قوة ثم ضعف، ففي مرحلة القوة نجد أن الإنسان يتكبر ويدعي أمور الألوهية وهنا يكمن الداء، فنرجع الى الشريعة أو القرآن وهنا ما أطلق عليه ابن عربي بالدواء ويكون الطرف المعرفي وارجاع الإنسان الى منصبه الذي خلق لجله وهو العبودية وهنا يرجع الإنسان الى ضعفه من جديد وارتكازه على أصل وجوده فالشريعة هي حلقة الوصل بين الجانب الوجودي والجانب المعرفي أو بين الظاهر والباطن فلا يمكن فصل أحدهما عن الأخر فابن عربي يرى "أن الشريعة أيضا لها جانبان: ظاهر وباطن، ومحكم ومتشابه، وتنزيه وتشبيه، ولا يجب أن نفهم أحد الجانبين بمعزل عن الأخر، فالنظر إلى جانب منهما دون الآخر يؤدي بدوره إلى واحديه المعرفة ولا يؤدي الى المعرفة الكاملة"[2]، فلو نظر الإنسان مثلا إلى جانبه الظاهري فقط ونسي

1- محي الدين بن عربي، روح القدس في مناصحة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق، 1384هـ / 1964م، ص 102-103.

2- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص197.

جانبه الباطني قد وقع في دوامة الحاجات المادية المرتبطة بالجسد وينسى الغرض من خلقه أي سر الألوهية فيه المرتبط بعبادة الخالق وهذا ما نجده في قوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[1]، وهنا التأويل يكون بارتباط الإنسان في بداية خلقه بجانبه الباطني ثم يستغرق بجانبه الظاهري المرتبط بالجسد، وهذا لا يعني أن نفصل الجانب المادي عن الجانب الروحي للإنسان أو الجانب الباطني عن الجانب الظاهري وإنما علينا أن نعرف كيف نسيرهما معا، فإذا نجح الإنسان في هذا أي عدم تجرد جانب عن الأخر فلا ينسى الجانب الظاهري ويرتبط بالباطني ويدعي الألوهية ولا ينسى سر الألوهية ويتمسك بالجنب الظاهري المادي، "وإذا كان الظاهر والباطن، أو الروح والجسد، ليسا متعارضين في الحقيقة، لأن حقائق الكون ليست سوى حقائق الألوهة، فعلى الإنسان أن يعي حقيقته الروحية حالة تلبسه بالمادة... وإذا نجح الإنسان في هذا التجرد المعرفي في حالة تلبسه بالمادة فهو في أحسن تقويم، وإذا فشل في هذا التجرد واستغرقه اللباس المادي عن حقيقته الروحية فهو في أسفل سافلين"[2]، من خلال هذا كله فالإنسان جانبين ظاهري وباطني، فيكون في أحسن تقويم إذا قوم بالوسط أي بالشريعة ليهذب الجانب الثاني وهو الظاهري فلا تكبر أي الارتباط والتأثر بالجانب الظاهري فقط. وهذا ما نجده في قول ابن عربي "إن الإنسان حالتين: حالة عقلية نفسية مجردة عن المادة، وحالة عقلية نفسية مدبرة للمادة، فإذا كان في حال تجريده عن نفسه، وإن كان

1- القرآن الكريم، سورة التين، الآيتان:4،5.

2- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص 197.

متلبسا بها حسبا، فهو على حالته في أحسن تقويم وإذا كان في حال لباسه المادة في نفسه كما هو في حسه فهو على حالته في خسر لا ربح في تجارته فيه"[1].

1- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مجلد 2، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. وهي مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر 1329 هـ، ص616.

الفصل الثانـي

نصر حامد أبو زيد وموقفه من التراث الديني

- ✓المبحث الأول:نصر حامد أبو زيد السيرة والمسار.
- ✓المبحث الثاني:الدين قراءة في المفهوم والتاريخ
- ✓المبحث الثالث:الموقف من التراث في نظر نصر حامد أبو زيد.
- ✓المبحث الرابع:التراث الوسطي وموقف نصر حامد أبو زيد منه.

المبحث الأول:

نصر حامد أبو زيد السيرة والمسار

المبحث الأول: نصر حامد أبو زيد – السيرة والمسار

نصر حامد ابو زيد أديب فيلسوف مفكر أو بالأحرى مفكّر في المحظور أو المقدس الذي لا يمس " **القرآن الكريم** "

كان دائما على قرب من المنطقة المحرمة أو اللاّمفكر فيه ، أراد حامد نصر ابو زيد أن يتخطى العقبات أو أن يمشي مع ركب الغرب وما أحدثه من تغيرات في جميع المجالات سواء سياسية أو اقتصادية أو الاجتماعية أراد هذا المفكر اللغز أن يدخل من فوهة المدفع ليدرس اللاّمفكر فيه ، أن ينتهج مناهج تطور العقل كما تطور العقل الغربي ، أراد أن يحدث تغييرا جذريا و أدخل المقدس في ذلك ، أدخل المنزل في دائرة التفكير ليطبق عليه الحداثة ....

النص الديني كان اهتماما لجميع المفكرين والفلاسفة قبل نصر حامد ابو زيد، عند الأشاعرة ،المعتزلة ، الجبرية .

عرف علماء الكلام وغيرهم المفكر الذي اتهم بالرّدة و الكفر و أراد التحرّر من الأصولية العربية و العقل الاستبدادي تجاوز كل العقبات التي واجهته في هذه الدراسة و قبل بالنفي و رفض اللجوء السياسي و لم يتنازل عن فكرة تحرير الفكر العربي أو التفكير في المقدس .

من هو نصر حامد ابو زيد ؟

هو إنسان متأمل أراد الهروب من قدره ... من أسرة ريفية و لد سنة 1943 ، لم يكن يدري أين تأخذه سفينة القدر فقد كان من الممكن أن يكون شيخا أزهريا أو متخصصا فنيا لا سلكيا أو شاعر عامية أو ناقدا أدبيا و انقضى به الأمر إلى باحث في الظاهرة الدينية و الفكر الإسلامي [1] ، متحصل على شهادة الليسانس (1968 – 1972) و خمس سنوات للماجستير بعد السنة التمهيدية (1973 – 1977) و أربع سنوات للدكتوراه (1977 – 1981).[2]

التحق نصر حامد أبو زيد بكلية الآداب لدراسة الفلسفة و لكن احبط من أول محاضرة و انتقل بإحباطه إلى قسم اللغة العربية و في نظري كان سندا له في ما وصل إليه من تفكير أراد أن يتفوق ليكون أستاذا ، و بالنسبة لقراءته الدينية فقد كانت لا بأس بها لأنه كان متأثرا بفكر الإخوان المسلمين بكتابات السيد قطب و محمد قطب بصفة خاصة ، قرأ نصر حامد أبو زيد العديد من الكتب " كنت قارئا نظما للعقاد و طه حسين و نجيب محفوظ "[3].

لقد واجه نصر حامد أبو زيد عدة كتابات أعطته الإلهام أو بالأحرى الشجاعة ليدخل في خضم المعركة الفكرية فقد قرأ عن أزمة " محمد أحمد خلف الله الذي كانت

1- الرياحي كمال ، نصر حامد أبو زيد . التفكير في وجه التكفير، منشورات كارم الشرق ، ط 1 ، 2014 ، ص17.
2- المرجع نفسه ، ص 20 .
3- المرجع نفسه ، ص 21.

دراساته عن الفن القصصي في القرآن الكريم ، وكيف واجها مشاكل هو و أستاذه أي أن هذا الأخير فصل من عمله و أستاذه منع منعا باتا عن الإشراف في كل الدراسات المتعلقة بالقرآن الكريم .

العجيب في الأمر أن نصر حامد أبو زيد قد تخوَّف قليلا في الولوج إلى الدراسات الإسلامية ولكن كما قال مجلس اللغة العربية هو الذي أعادني في الاتجاه الأول : أعني دراسة القرآن من مدخل الأدب[1] .

ولقد المفكر مخاوفه في الدراسات الإسلامية أي خوفه من تعرضه لنفس المضايقات التي تعرض لها سابقوه و يقول هنا وجدت تطمينات من مجلس القسم ، ضنا منهم أنه إذا درس هذا المجال من أجل الدراسة و التدريس فقط ، ولكن هو كان يريد أن يدخل في خضم معركة البحث العلمي .[2]

إن دراسة أو تأويل القرآن عند نصر حامد أبو زيد هو امتداد للدراسة التي قام بها في رسالة الماجستير حول قضية المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة كانت قفزة نوعية أو بداية وعي فكري و تحرري لدخول تأويل القرآن ...

[1] – الرياحي كمال ،المرجع السابق، ص 21.

[2] – الرياحي كمال ،المرجع السابق، ص 21.

إن ما يشدد عليه هؤلاء المتعصبين إذ أحسن القول هو أن التأويل يكون في حالات ذاتية أي بين المؤوِّل والمؤوَّل أي يقع في نظرهم إلى أن المؤوِّل يقو في جدلية ذاتية بين النص ونفسه ويفسرها بمحض ذاتيه[1] .

استمر التطور التحرري لنصر حامد أبو زيد من الدراسة في موضوع الماجستير إلى أطروحة الدكتوراه والتي تعرض فيها إلى فلسفة التأويل والتي خاضها في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي وكانت تساؤلاته تتمحور حول أن منهج تأويل النص الديني يعتمد على مقاربة موضوعية أو أنه عصارة للواقع الاجتماعي والسياسي أكثر ....

إن الحوصلة التي خرج بها من بحثه الأول ، دفعته إلى اكتشاف شيء آخر وهو الاتجاه الصوفي (أي فكر روحي محض) و هذا ما كان يوجد في كتابات محي الدين بن عربي ... و لكن على الرغم من ذلك كانت النتائج واحدة مثل البحث الأول ويعني بالنتائج واحدة ليس في تفكيره أو تأويله و لكن ارتباطها بالواقع الفكري المرتبط بالأصولية أو لاوعي المفكر أو المفسر و بالتالي ظهرت في فكر نصر حامد أبو زيد أن الواقع سواء كان سياسيا أو اجتماعيا يؤثر في التحرر الفكري و الوعي سواء ا كان صوفيا أو روحيا أو منطقيا عقليا ...

[1] - النشار مصطفى ، مفهوم الدين وتصنيف الأديان، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت ، لبنان ، ع 13 ، 2018 ، ص

على الرغم من المخاطر التي كانت ستواجه المفكر إلا أنه أراد أن يستمر ويعرف طبيعة النص الديني ، فنتائج أبحاثه كلها أوصلت إلى أن تاريخ التأويل في بعديه اللاهوتي والصوفي ، هي نتائج كشف عمليات التلاعب الدلالي في انتاج المعنى.[1]

هذا الهيرمونطيقي الذي أثارت أبحاثه الجدل وواجه المناخ المصري الذي كان يسوده الركود الفكري أصبح عقبة عند البعض ولغمة صائغة عند البعض الآخر كعبد الصبور شاهين الذي اتهمه بكل ما يثبت ردته أوصله الأمر بإلقاء خطبة بمسجد عمرو بن العاص ليعلنه مرتدا و تبع خطاه الكثير ... و من ثم رفضت ترقيته لمنصب أستاذ جامعي، وبذلك رفعت قضية ضده على حسب قوله " تقدم المحامي الإسلامي محمد صميدة عبد الصمد مع ستة من زملائه يرفع قضية ضدي أمام الأحوال الشخصية بمحكمة الجيزة في 10 يونيو 1993 للتفريق بيني وبين زوجتي د ابتهال يونس ، أستاذة اللغة الفرنسية المساعدة بجامعة القاهرة ، على خلفية ارتدادي عن الإسلام ".[2]

إن نفي نصر حامد أبو زيد أطلق العنان لتفكيره وواصل مشروعه وكتاباته بكل جدارة .

1 – الرياحي كمال ،المرجع السابق، 27 .

2– استر نيلسون ، نصر حامد أبو زيد صوت المنفي ، تأملات في الإسلام ، تر : نهى هندي ، كتب خان للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2015 ، ص 19 .

رحل عن مصر إلى هولندا عام 1995 ومنذ ذلك التاريخ أصبح أستاذا للغة العربية والدراسات الإسلامية. [1]

أدين هذا الفيلسوف العقلاني بما وجه له من اتهامات وقال" في الخامس من أغسطس عام 1996 أبدت المحكمة العليا قرارها بتاريخ 14 يونيو 1995 وذكرت أسباب إدانتي كالتالي :

1 – أنكر أن الله ذو العرش العظيم .

2 – وصف القرآن بأنه منتج ثقافي،وعليه ينكر سابقة وجوده في اللوح المحفوظ .

3 – وصف القرآن بأنه نص لغوي (وهو يتضمن تكذيب النبي محمد في تلقيه للوحي من الله).

4 – وصف علوم القرآن بأنها تراث رجعي وهاجم تطبيق الشريعة ونعت ذلك بالتخلف والرجعية ،زاعما أن الشريعة هي السبب في تخلف المسلمين وانحطاطهم .

5 – الإيمان بوجود ميتافيزيقي ينم عن عقل غارق في الخرافة .

6 – وصف الإسلام بأنه دين عربي ،نافيا عن عالميته وأنه للخلق أجمع .

7 – القول بأن تثبيت القرآن في قراءة قريش كان لتحقيق السيادة القريشية التي سعى إليها الإسلام (النبي محمد كان قريشيا).

1 – استر نيلسون، المرجع السابق، ص 11 .

8- إنكار حجية السنة النبوية .

9 – الدعوة للتحرر من النصوص الشرعية بزعم أنه ليس فيها عناصر جوهرية ثابتة،وأنها لا تعبر إلا عن مرحلة تاريخية ولت .

10 – وصف أتباع النصوص الشرعية بأحد أشكال العبودية .[1]

ومن خلال هذا أصبح بنظر المجتمع كافرا مرتدا و أسماه بعض المصريين بأنه يوم أسود في تاريخ مصر حيث وصف متحدث باسم منظمة حقوق الإنسان الحكم قائلا بأنه " صدمة كبيرة لنا ، ضربة قاصمة لمصر و صفعة موجهة للمجتمع المدني و حد لحرية الرأي و الاعتقاد و رخصة شرعية بالقتل ."[2]

توفي المفكر الفيلسوف في الساعة التاسعة من صباح يوم الاثنين 5 جويلية 2010 بمستشفى الشيخ زايد بمدينة السادس من أكتوبر غربي القاهرة إثر إصابته بفيروس مجهول خلال زيارة له لإندونيسيا .[3]

له عدة منح وجوائز نذكر اهمها :

منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1978-1980 كرسي للدراسات الإنسانية كرسي فى القانون والمسؤولية وحرية الرأي

[1] – استر نيلسون ، المرجع السابق، ص ، ص 24 – 25 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 25 .

[3] – كمال الرياحي ، نصر حامد أبو زيد التفكير في وجه التكفير ، مرجع سابق ، ص 129.

والعقيدة بجامعة لندن بدءا من سبتمبر 2000 تقلد أبو زيد في عام2002 ميدالية مؤسسة فرانكلين واليانور روزفلت لحرية العبادة [1]وما أثار فضولي في الكلمة التى ألقاها بمناسبة منحه جائزة حرية العبادة ابراز أنه مسلم وليس مرتدا كما أنه في بلده حيث قال " أشعر كمسلم و باحث بالدراسات الإسلامية بل و أول مسلم يحوز مثل هذا الشرف و يتقلد هذه الميدالية ، بضرورة أن أبين ما اعتقده الرسالة المزدوجة التي يتضمنها هذا التكريم ، إنها رسالة أتوجه بها للعالم الغربي و الإسلامي على حد سواء ، إن الإسلام ليس دينا ثابتا جامدا أو مجموعة من الأوامر المحددة ، إنه ليس دينا عنيفا أو إرهابيا بطبيعته ،و أي دين يمكن إساءة استخدامه ، تسييسه و التلاعب به لصالح خدمة إيديولوجية معينة .[2]

كل هذا وذاك عن المفكر الفيلسوف سنتطرق إليه في أطروحتنا...

وسنذكر بعض مؤلفاته من كتب ومقالات :

الكتب :

1 – الاتجاه العقلي في التفسير ؛ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة .

فلسفة التأويل ؛ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي.

2–أنظمة العلامات في اللغة والادب والثقافة مدخل الى السيمنطيقا.

3–مفهوم النص ,دراسة في علوم القرآن.

[1] – استر نيلسون ، نصر حامد أبو زيد ، صوت من المنفى تأملات في الإسلام ، مرجع سابق، ص 309.

[2] – المرجع نفسه ،ص 308.

4-اشكاليات القراءة وآليات التأويل.

5-الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجية الوسطية .

6-نقد الخطاب الديني. [1]

7-المرأة في خطاب الأزمة.

8-التفكير في زمن التفكير .

9-الخلافة و سلطة الأمة .

10-النص ، السلطة ، الحقيقة .

11-دوائر الخوف ، دراسة في خطاب المرأة

12-الخطاب و التأويل.[2]

المقالات بالإنجليزية

AL_ Ghazali's Theory of Interfretation, jornel of Osaka university of foreignstndies.

The perfect man in the our 'm :textualanalysis ,jornal of Osaka university of foreignstudies .

1- كمال الرياحي ، نصر حامد أبو زيد ، التفكير في وجه التكفير ، مرجع سابق ، ص 131.
2- المرجع نفسه ، ص 132.

The case of abu _ zaidledex on censorsthip.

Linguistic exposition of god in the qur'an ,fundamentalismus.

المبحث الثاني: مفهوم الدين

المبحث الثاني: مفهوم الدين

يشكل الدين عنصرا مهما في موضوع رسالتنا تأويل النص الديني عند ناصر حامد أبو زيد ولما كان الدين يشكل موضوعا بالنسبة للمؤوّل ونظرا لأن الفلسفة تستوجب تحديد المفاهيم كما قال بذلك جيل دولوز فإننا سنقف في هذا المبحث عند التحديد المفاهيمي لموضوع الدين وهذا على النحو التالي :

أ – الدين في اللغة :

جاءت لفظة الدين عند العرب في المعجم الوجيز تحت معنى التدين وهو جمع لكلمة أديان ومن هنا فإن المعنى الحرفي لكلمة " دين " فإنها جاءت في لغة العرب بمعنى دانه دينا أي جازاه وهذا مصداقا لقوله تعالى " إن لمدينون " ومنه الديان وهو من صفات الله تعالى والدين أيضا الجزاء والحساب كما جاء في قوله تعالى " مَالِكِ يَوْم الدِّيـــنْ ".[1]

وقيل في المعاجم العربية أيضا الديان بمعنى القهار وهو على وزن فعال وجاء بمعنى دان الناس أي قهرهم على الطاعة و يقال كذلك دينتهم فدانوا أي قهرتهم فطاعوا. [2]

وعلى أساس ما تم ذكره فإن الدين يحمل في معانيه أحكام الطاعة والانقياد والخضوع إلى قوة أعلى يلتجأ إليها ذلك المطيع حين تشتد به وقت الشدائد واستكمالا

[1] – النشار مصطفى ، مفهوم الدين وتصنيف الأديان، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت ، لبنان ، ع 13 ، 2018 ، ص 155 .

2– جرادي شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004 ،ص 38.

لمعاني اللفظ فإن الفيروز آبادي في قاموسه يرى بأن الدين هو ماله أجل كالدِّينة بكسر الداء أودين وديون و دينته وأدينته أي أعطيته إلى أجل وأقرضته و دان هو أخذه ورجل دائن ومدين و مدان والدين بكسر الداء يعني الجزاء و قد جاء الدين عند فخر الدين الرازي بمعنى العادة و الشأن و يقال دانه دينا أي أذله فاستبعده فدان و الدين كذلك الجزاء و المكافأة و لذلك يقال دان يدينه دينا أي جزاه و من ذلك يقال كما تدين تدان أي كما تجزى تجازى .[1]

لأجل ما سبق ذكره نستشف من خلال التعريفات التي حملها لفظ الدين في اللغة العربية و التي تم اختزلها في معاني مثل الخضوع و الاستسلام و الانقياد و الطاعة و العادة كلها معاني توحي بأن الدين فعل طقوسي يتم الخضوع له و الانقياد له عندما تشتد الشدائد و الأزمات هذا من جهة و من جهة ثانية يبقى المدان الذي يلتجأ إلى الدين بانتظار الجزاء جراء ممارسته في الدنيا و ذلك كمكافأة لأفعاله ، و جاءت لفظة الدين في اللغات الأجنبية خصوصا الفرنسية و الإنجليزية بمعنى "**Religion** "

وهي مشتقة من الجذر اللاتيني "**Religio** " وتعني ذلك الإحساس المصحوب بالخوف وتأديب الضمير بواجب ما اتجاه الآلهة ."[2]بعد عرض مفهوم الدين في اللغات اللاتينية نلاحظ وجود تقارب في الدلالة اللغوية للكلمة رغم تعدد الألسن وعادات وتقاليد

[1]-النشار مصطفى ، مفهوم الدين و تصنيف الأديان ، مجلة الاستغراب ، مرجع سابق ، ص 155.

[2]- أندري لالاند ، الموسوعة الفلسفية ، تر : خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2001 ،ص، 1203 – 1204.

المجتمعات فإن الدين ممارسة مرتبطة بالإنسان منذ الأزل وقد حمل معاني الخضوع والحساب والتضرع في أوقات الضراء .

ب – المعنى الاصطلاحي:

في الأصل اللغوي لكلمة الدين ذكرنا آنفا أنه يمثل ممارسة طقسية يراد بها غفرانا و رضا من كائن أعلى ، إلا أن تعدد الديانات و الطقوس الدينية حسب طبيعة المجتمعات قد يجعل من وضع تعريف شامل و ثابت للدين بالشكل المطلق أمر عسير نسبيا و ذلك يعود لطبيعة إدراكنا و فهمنا للكلمة في حد ذاته ،فقد كان مثلا في زمن القرون الأولى أن فرعون طغى و قال أنا ربكم الأعلى و بالتالي كانت الطقوس الدينية موجهة اتجاه فرعون الذي ادعى الربوبية و هذا يعطينا أن معنى الدين يكون في شكل فعل طقسي لكائن يملك القوة مرئي ، و بالطبع للكلمة مفاهيم أخرى حسب تطور المجتمعات فنجد مثلا في العصر المعاصر أين سيطرت التكنولوجيا و الثورة العملية فجاء ما يسمى بالدين العلماني و وفق لذلك سنحاول أن نقدم مفهوما للدين وفق مقاربات الديانات السماوية الثلاث ، حيث تكون ملفوظة الدين على أساس هذه الديانات مجموعة من الطقوس و الشعائر الدين اتجاه المعبود أو الخالق و هو الله تعالى أو اتجاه الناس[1] ممن لهم سلطة التملك أو الذين تسلطوا و ادعوا صفة الربوبية و القرآن الكريم ذكر لنا من

[1]– القرضاوي يوسف ، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات ، إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وهيئة آل مكتوم الخيرية ، دبلن ، د ط ، 2007 ، ص 11 .

بين القصص فرعون، على ذلك فإن ما حملت عليه لفظة الدين في اشتقاقها اللغوي فإن هناك تقارب في التعريف الاصطلاحي حيث ذكرنا في المفهوم الاصطلاحي أن الدين يمثل طقوسا وشعائر تمارس اتجاه كائن أعلى له صفة التعالي و التسلط أي نكون إزاء هذه الممارسات خاضعين و متبعين له .

ذلك كان وضع الدين وفق الديانات السماوية الثلاث و أما الدين عند المفكرين والفلاسفة فإننا لا نجده كذلك إلا امتدادا لما سبق ذكره ، حيث نجده عند قدامى فلاسفة الإسلام باعتباره وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير و اجتناب الشر و هناك تداخل بين الدين و الملة و المذهب فمن حيث أن الشريعة وضع يخضع له المعبود بفعل الطاعة يسمى دينا و إذا كانت جامعة لجمع من المؤيدين نحو طقوس و شعائر دينية معينة تسمى ملة في حين أن هذه المعتقدات و إن اختلفت في فروعها دون الأصول و يتم اللجوء لها كمرجعيات للتوافق بين الأصول و الفروع تسمى مذهبا[1]، وعلى أساس ذلك فإن الدين دائما ينسب إلى قوة أعلى غيبية أو تملك سلطة القوة مثل فرعون والملة تنسب إلى الرسل و أما المذهب ينسب إلى المجتهد . ما يمكننا قوله عن الدين أيضا من خلال ما سبق ذكره أنه مجموعة اعتقادات والادراكات تحصل في النفس الإنسانية و التي تتأتى آثارها جراء الطاعة و الخضوع لله تعالى حتى يشاع لنا مثلا أن

[1]– صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، المجلد الأول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ص 572.

نصف إنسانا من شدة خضوعه و انقياده لأوامر الشرع أو الدين بالقول أنه إنسان متدين ملتزم... إلخ من الصفات التي تطلق .

كان ذلك عن الدين في وضعه الاصطلاحي ، أما الدين كما ينظر له المفكر أو الفيلسوف فإن ذلك حتما لن نجد له وضعية ثابتة لأن الذي يتحكم في التعريف هو الخلفيات و التوجهات الفكرية و الإيديولوجية لدى كل فيلسوف أو مفكر ، فها هو ذا الفيلسوف و عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم ينظر إلى الدين على اعتباره مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس و المدنس و لها جانبان الأول روحي مؤلف من العقائد و الشعائر الوجدانية و الجانب الثاني مادي مؤلف من الطقوس والعادات،[1] يتضح من هنا أن إيميل يذهب بنا إلى أن الدين و تعاليمه ما هي في الأصل إلى قيم وعادات و شعائر ذات بعد اجتماعي .

وبالتالي فإن المجتمع هو الذي أسس لها لذلك جاء في اعتباره أن الدين مؤسسة اجتماعية .

يأتي الدين أيضا بالنسبة لوايتهايد بقوله " عيان لشيء يقوم في ما وراء المجرى العابر للأشياء أو خلف هذا المجرى أو في باطنه شيء حقيقي و لكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة ، و لكنه في نفس الوقت أعظم الحقائق الراهنة شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول

[1] – صليبا جميل، المرجع السابق، ص 573.

ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال شيء هو المثل الأعلى النهائي و لكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه."[1]

جدير بالذكر هنا أن نظرة وايتهايد للدين إنما صادرة من النزعة الصوفية التي تبناها وايتهايد في تفسيره للدين ليكون بذلك الدين تعبير عن التجلي و البلوغ النهائي للخير الأسمى الذي يبحث عنه الإنسان الذي يسعى دائما لتحقيقه مع أنه صعب المنال إلا أنه يبقى يجاهد النفس لبلوغ الحقيقة المثلى و ذلك ديدن المتصوفين فهم يناشدون التعالي و الخير الأقصى لأنه غاية الدين في حد ذاته ، و تبعا لذلك و في نفس السياق فإن ولتر ستيس يرى بأن الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل إلى ما هو بعيد المنال إلى ما يفوق التصور و الدين ينشد المتناهي و اللامتناهي بحكم تعريفه بالمستحيل أو بعيد المنال فهو إذن ما لا سبيل إلى بلوغه و الدين أيضا ينشد النور ولكنه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان أو أي زمان و يضيف أن الدين هو قطع العلائق مع الكينونة و الوجود معا أو الرغبة في التحرر من أغلال الكينونة[2]، ولأجل ما كتب آنفا يمكننا القول بأن الدين و بالرغم من تعدده عبر الأزمنة واختلافه من مجتمع لأخر وكذا تنوع ممارساته الطقوسية و شعائره إلا أن الغاية واحدة

[1] – النشار مصطفى ، مفهوم الدين وتصنيف الأديان ، مجلة الاستغراب ، مرجع سابق ، ص 157 .

[2] – وولترستيس ، الزمن والأزل مقال في فلسفة الدين ، تر : زكريا ابراهيم ، منشورات الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، 2013 ، ص37 – 39 .

ثابتة وهي البحث المستمر عن الأمان و الخلاص من الشرور و مجانبة الكمال و الطمأنينة والدين هو الملاذ الوحيد لذلك فمن خلاله يحاول الإنسان التكفير عن خطاياه من خلال الطقوس الممارسة كما يحاول الوصول إلى بلوغ اللامتناهي و هو الحقيقة الثابتة التي ينشدها أي دين مهما كان في أي زمان و مكان .

كان ذلك الدين من وجهة نظر الفيلسوف والدين من زاوية علم الاجتماع فهو مجموعة الأفكار المجردة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة ولذلك فهو رؤية لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال والمعتقد الديني يرتبط عادة بالطبيعة والوجود وعبادة إله واحد أو آلهة وإشراك الكون في الآلهة والحياة البشرية وقد يتعلق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات[1].

إن الدين من زاوية علماء الاجتماع و إن اختلف في النظرة له فإن الهدف الأسمى و الاثر باقي و هذا سبنسر يؤكد حجتنا في ذلك إذ يراه بأنه الاعتراف بحقيقة مفادها أن جميع الموجودات تجليات لقوة أسمى من علومنا و معارفنا و يعني ذلك أن الوجود العام بما فيه الإنسان و ما يتميز به من تفكير إنما في الأخير هو انعكاس لقوة غيبية يتجلى حضورها في الدين أي الدين يمثل حضور سلوك الطاعة و الانقياد لتلك القوة ، و بعد سبنسر نجد شلاير ماخر غير مبتعد كثيرا عن مواطنه سبنسر حيث ينظر إلى

[1] - النشار مصطفى ، مفهوم الدين و تصنيف الأديان ، مجلة الاستغراب ، مرجع سابق ، ص ، 158 .

الدين بأنه تجلي لإحساسنا بالتبعية المطلقة و الشعور بالتناهي أمام اللاّمتناهي وهو القاسم المشترك بين جميع الديانات[1]، و من هنا فإن الدين سواء عند الفلاسفة أو علماء الاجتماع غير بعيد عن الاشتقاقات اللغوية للمصطلح و الاصطلاحية فهو دائما يروم الإنسان من خلاله ممارساته الطقوسية إلى طاعته و خضوعه لقوة عليا لا متناهية تحمل صفة الكمال المطلق و التي بيدها صفة الخلاص من الشرور و الآلام التي يعيشها الإنسان خاصة و الموجودات عموما داخل هذا الكون .

بعد القراءة لوضع الدين من عدة زاويا و جوانب مختلفة نخلص إلى أن الدين في بعده الفلسفي العام يعني المطلق العام الذي يعزوا من خلاله الإنسان الاتباع والخضوع وعليه فإن كل الديانات سواء كانت سماوية أو أرضية فإنها تتفق و تتصف بمجموعة من الصفات الثابتة المشتركة من بينها نذكر على نحو ممارسة شعائر وطقوس معينة والاعتقاد الجازم في وجود قوة و قيمة مطلقة أعلى هذا الوجود خارقة لا تعادلها أي قيمة أخرى ، فضلا عن ذلك ارتباط الفرد بقوة روحية عليا و التي قد تكون مرتبطة بالكثرة إذا تكلمنا عن تعدد الآلهة و فردية في حالة الإله الواحد[2]، تبدو هذه الصفات متوازية مع التواضع اللغوي و الاصطلاحي للدين حيث أن كل من يعتنق جازما أي ديانة مهما كانت طبيعتها و زمانها فإن لتلك الصفات خاصة التلازم لمن يعتنق فكل دين له شعائر و طقوس خاصة و ثابتة و هذه الطقوس تمارس لأجل غاية و هدف معين وهو

[1] – النشار مصطفى ، المرجع السابق، ص 159 .

[2] – المرجع نفسه ، ص ، 160 .

اتجاه قوى أو قوة روحية لها كل الصفات المطلقة و وراء ذلك فإن هذه الصفات تنبثق منها وجود خصائص لهذه الأديان و التي منها الإيمان بوجود إله أو كائنات ميتافيزيقية و هذه صفة مشتركة ثابتة في كـــل الديانات و من وراء ذلك ينجر عن الاعتقاد الجازم بوجود إليه فإن ذلك يقودنا إلى التمييز بين عالمين روحاني ومادي[1]، وبين العالمين هناك تمييز بينها في القيمة و الأهمية حيث أن القيمة تعطى للعالم الروحي و تتجلى منابت تلك القيمة في تلك الطقوس و الشعائر التي تمارس حيث أنها توجه للقوة الروحانية التي تملك مقومات المطلق و القوة و الكمال ، و هذه الممارسات و الطقوس والتي عادة ما تكون في شكل قيم و ممارسات أخـــلاقـــية يقصد منها التقرب إلى الله أو تلك القوى الغيبية و زيادة على ذلك هناك شعيرة مقدسة تشترك فيها كل الديانات و إن كان الاختلاف في ممارستها حسب كل ديانة و هي الصـــــلاة و هي بمثابة همزة الوصـــل أو الصـــلة التي تصل بين الإنسان و الآلـــهة أو الإلـــه و من خـــلال كل هذه الطقوس و الممارســات تتكون لدى الإنسان رؤية شاملة حــول الكــون و ان اختلف هذه الرؤية حسب كل ديانة و من خلال تلك الرؤية الشاملة تنبثق رؤية تفصيلية فيها توضيح و تبيان للكيفية التي خلق بها العالم و السموات و الأرض و الغاية من هذا الخلق ، بعد الرؤية الكونية الشاملة و التفصيلية و التي ينجم عنها الوقوف على مجموعــة حقائق يتصف بها دين و من بين هذه الديانات و لعل أولى هذه الحقائق والتــي نذكـــــر منهـا أن أي ديـن مـن هـذه الـديانات يهـدف مـن وراء تلـك الطقـوس

[1]– النشار مصطفى ، المرجع السابق، ص ، 161 .

والشعائـــر إلى التوصـــل إلى رؤية شاملة حـول الكـون و طبيعته اجمالا و من ثـمة تكوين رؤية عامة حول الإنـــسان[1] و حين تكتمل تلك الرؤية حول الإنسان فإن ما يطرأ عليه من تحولات و تغيرات في الحياة و لكي تسهل عليه مسايرة ذلك دون آلام وشرور فإن كل دين له قواعد و التزامات خاصة مطالب الإنسان باتباعها و التقيد بها و ما نراه من خروقات قيمية في بعض السلوكيات إنما ذلك ناتج عن التمرد عن التعليمات الدينية.

إن هذه القواعد نجدها ثابتة مطلقة في ديانة و نلتمس حضورها في تلك العبادات الدينية و التي تتمثل أساسا في تلك السلوكيات و الشعائر الرمزية و التي من بينها الصـــلاة و الحج و الصوم و غير ذلك من الطقوس[2]، و تمثل هذه الطقوس المذكورة آنفا الحجر الأساس و الرابطة العلائقية لفعل التدين لدى الإنسان على أساس أن من يلتزم إلى حد الالتزام المطلق بتلك الطقوس يقال عنه متدين و تلك هي المرحلة القصوى في الديـن و استنادا على تلك الطقوس يتم تقسيم الديـــن إلى الأخـلاق الدينية و العقائد الدينية و العبادات الدينية[3] ، و فيقصد بالأولى أن كل ديانة لها مجموعـة قيم و عادات تضبط سلوك الفرد و الجـماعة و نسـميها الأخـــلاق ، و الثانية و تعني أن لكـل ديانة لها عقيدته الخـاصة و التي تـختلف من دين إلى آخر و نذكـــر على سبيل المـثال لا الحصـــر عـقيدة التوحيد عند المسلمين و عـقيدة التثليث عن المسيح و أما

[1]– النشار مصطفى ، المرجع السابق، ص ، 162 .

[2] – المرجع نفسه ، ص ، 163 .

[3]– المرجع نفسه ، ص ، 165

القسم الثـالث و هو العبادات و مـفادها أن اتباع الإنسان و اعتناقه لديانـة معينـة يتجلى في ممارســة طقوسها و التي تتمثل في العبادات .

بــعد كل مـا سبق نقف عند مجموعـــة من الثــوابت التـي تتصـف بهـا جـميع الديانات و التــي منهـا مؤسـس الديانـة و هـو الشـخصـية التـي أسسـت العـقيدة و حـددت الثوابت و نظمتها و أول من بشـرت بهـا ، و من الثـوابت أيضـا الاسم الخـاص بالديانـة والذي يطلق حسب المعتقد أو حول مكان المنشأ كما أن الديانات يجب أن تتـوفر على الكتاب المقدس و الذي يؤسسه منشأ الديـانة و فيه السلوكيات و القواعد والطقوس التـي يجب علـى معتنقي تلك الديانـة اتباعها ، و زيـادة علـى ذلك نـجد التـقويم حيث أنـه لابد لاحتواء أي ديانة إلـى تـقويم خـلاله تضبط المواعيد و الأعياد الدينية كالصـيام و الحج من ذلك التقويم الهجري عن المسلمين و الميلادي عند المسيح و التقويم عادة ينسب إلـى بداية نشأة الدين[1].

وعليه فقولنا بالشخصية و اعتبارها أولى الثوابت و في العادة ينسب إلـى من حمل الرسالة الخاصـة بالـدين إلـى النـاس كمـا هو الحـال عند الكتب السماوية حيث تنسب الديانات حسب الرسل و أخرها الرسالة المحمدية و هو دين الله الذي يعتنقه المسلمون وأما إذا تحدثنا عن الديانات الأرضية فنستحضر الديانة البوذية نسبة إلى بوذا والزرادشتية نسبة إلى زرادتشت و بالنسبة لقولنا اسم الديانـة والذي يقصد بها الاسم الخاص بالديانـة

[1]– النشار مصطفى ، المرجع نفسه ، ص ،166.

كالإسلام و المسيحية و اليهودية أين يسمى الدين حسب طبيعة المعتقد كالديانات الثلاثة أو حسب المكان أو الشخصية التي أسست لذلك الدين كقولنا الديانة البوذية في الهند نسبة إلى بلد المنشأ و عن حديثنا عن التقويم و هو من الثوابت الرئيسية في أي ديانة إذ أن لكل ديانة لها تقويمها الخاص و الذي من خلالها تقام الشعائر و الطقوس و التقويم يؤسس وفق أحداث و قضايا حدثت في ذلك الدين كمثال عن ذلك فإن التقويم الهجري الذي نسب إلى الديانة الإسلامية فإنه كان وفق حدث هجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة ، و من بين الثوابت أيضا مسألة اللغة و هي تختلف حسب الديانات و هي التي على أساسها تقام الشعائر والطقوس الخاصة و الذي قد يكون نسبة إلى اللغة التي نزلت بها تلك الديانة [1]، و من ذلك فالقرآن الكريم و هو الكتاب المقدس للديانة الإسلامية والذي أنزل بلسان عربي على اللسان القرشي نسبة إلى قوم قريش .

على ضوء ما ذكر نستنتج أن الدين كمجوعة شعائر و قواعد وضعت للإنسان من طرف الخالق إذا تكلمنا عنه من زاوية الإسلام (القرآن الكريم و هو وحي من الله) ، و من زاوية أخرى فهو ظاهرة اجتماعية ملازمة للبشر من الأزل فمنذ الإنسان الأول بعد خطيئة آدم الذي وضع على الأرض أصبح الإنسان يستند إلى الدين للتخلص من الآلام و الشرور التي يتعرض لها معتقدا بفكرة الخلاص و هنا اختلفت الديانات

[1] – النشار مصطفى ، المرجع السابق، ص ، 167 .

وطقوسها الممارســـة حسب كل دين إلا أن الغاية و الهدف واحد و هو مناشدة قوة عليا خارقة تقربا لها للخلاص و طلب الرضا .

ت – تصنيف الأديان :

بعد معضلة المفهوم فإن تصنيف الأديـــان لا يقل أهمية و قيمة و قد كان من بين العوامل التي ساهمت في زيادة و غزارة التأليف حول الدراســات الدينية ، و مع ذلك مازال الغموض موجودا و ذلك يعود لتعدد الديانات حيث عرفت البشرية العديد من الديانات منها ما لم يسجله التاريخ زيادة على ذلك فإن البشرية عبر هذا المسار الطويل عرفت عدة تصنيفات و لكن مع تعدد الزوايا و الحقول المعرفية المتعلقة بالظاهرة الدينية و التي منها الفلسفية و الاجتماعية و النفسية و الأنثروبولوجية مما جعل من غياب الموضوعية و الدقـــة لهذه التصانيف و لكن مع تطور المناهج في العلوم النظرية والتي تتمثل أساسا في تلك المتعلقة بالإنسان و التي وصلت من خلال هذه المناهج إلى قليل من الدقة و الموضوعية في الدراسات الإنسانية و الاجتماعية و عطفا على ذلك توصلت الدراسات المعاصـــرة في علم الأديان خاصة باستعمال منهج المقارنة و المنهج الحفري إلى تبلور عديد من التصانيف و التي منها التصنيف غير علمي و فيها تصنف الأديان إلى طبيعية و غير طبيعية و ذلك من حيث الطقوس و الممارسات فهناك الديانات التي تستمد طقوسها و معتقداتها من رحم الطبيعة وغير الطبيعة و التي تكون عكس ذلك

أي أن معتقداتها و طقوسها وفق الاعتبارات الغيبية الميتافيزيقية ،[1] بين الطبيعية التي تعتمد في طقوسها على الموجودات الطبيعية و من بينها الديانات الكونفيشيوسية والبوذية فهي طبيعية خالصة كل ممارساتها طبيعية و ذكرت الدراسات الفلسفية الحديثة الدين الطبيعي الذي قال به كانط في حين الديات غير الطبيعة و التي تنطلق من الاعتقاد في الغيبيات أي أنها تنسب النواميس و التغيرات التي تحدث في الطبيعة إلى قوى غيبية غير مرئية و التاريخ من خلال ذلك يذكر لنا الفكر اليوناني و تعدد الآلهة الغيبية و قبله صدر الفلسفة اليونانية في مرحلتها قبل السقراطية و التي بنت تفسيرها للوجود إلى قوى عليا خارقة ، ومن التصانيف أيضا نذكر تصنيف الديانات إلى حية و ميتة و ينطلق هذا وفق تصور يقوم على أن الدين الذي له أتباع يؤمنون به و يمارسون طقوسهم عليه و أما الدين الذي ماتت أفكاره و لم يعد له وجود فهو ميت ،[2] ينبني هذا التصنيف إذن على معيار عدد الأتباع و المريدين فمن له اتباع و مريدين يؤمنون بطقوسه و يدافعون عنه فهو دين حي و عندنا ذكرنا لأمثلة عن ذلك نذكر الديانات السماوية الثلاث فالإسلام مثلا له اتباع و مريدين يؤمنون به على غرار الديانات المسيحية و اليهودية وأما الديانات الميتة و التي لم يعد لها وجود بسبب انقراض الاتباع و المؤمنين به وأمثلتنا في ذلك نذكر الديانة الكونفوشيوسية رغم أن تعاليمه الأخلاقية مازالت قائمة بالإضافة إلى الديانة الفرعونية التي انقرض اتباعها و لم يعد لها وجود، على هذا المقاس نجكم

[1]– النشار مصطفى، المرجع السابق، ص 168 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 169 .

ونصنف الديانات و قد يبدو أقرب إلى الحقيقة بالرغم من عدم علميته إلا أن الأخذ بمعيار الكثرة المتبعة و المؤمنة به قد يجعل من ذلك الدين حقيقة و قد خلف التصنيف السابق تصنيفا آخر و هو الذي يستند على قيمتي الحق و الباطل أي أننا نصنف الديانات وفق معيار الحقيقة و الباطل و هذا المعيار غير علمي لأنه مبني على فعل الذاتية فهو تصنيف يخضع للتمذهب و الانحياز لتيار أو مذهب واحد بعينه إذ يعتمد فيه على ضمير الأنا فيقال هذا ديني أنا أمارس شعائره و طقوسه فهو حقيقي و أما غير ذلك فهو باطل و بعدها يتبعه التصنيف الإحصائي حيث يعتمد على إحصاء عدد المؤمنين أو المعتنقين لأي ديانة من الديانات و بعدها الاعتراف بحقيقة هذا الدين من خلال عدد المؤمنين في كل ديانة ،[1] على عكس التصنيف الذي يعتمد على ديانات حقيقية و باطلة انطلاقا من الأنا و الذاتية و الاعتزاز هذا يبدو غير موضوعي لأنه يستند إلى حد ما بالتشبث و الاعتزاز بالديانة المعتنقة و ممارسات شعائره و طقوسه ، فإن التصنيف الإحصائي يعتمد على عدد المؤمنين الذين يمارسون طقوس و شعائر هذا الدين هو تصنيف شبيه بالتصنيف الذي يعتمد على تصنيف الديانات إلى حية و ميتة وهو نفسه ينطلق على أساس عدد المعتنقين له .

وعليه فإن التصنيفات غير العلمية تبقى غير ثابتة وغير دقيقة و الدليل في ذلك أن نعتمد مثلا على تصنيف وفق معيار عدد المؤمنين بهذا الدين أو ذاك أو على أساس

[1] – النشار مصطفى ، المرجع السابق، ص 170 .

الحق و الباطل و كل هذه متغيرة و ليست ثابتة فمكان اليوم مسيحيا أو يهوديا قد يعتنق الإسـلام أو قد يرتد و يصير ملحدا لا دين له و بالتالي فإن هذه التصنيفات و إن كانت تحمل جزءا من الحقيقة و لكنها ليست كافية .

ث – التصنيف العلمي للديانات :

إن تطور الدراسات المتخصصة في مجال الديانات و تاريخها و تصنيفها و اتباع مناهج معينة تلتزم الشروط المعرفية المطلوبة لهو أحد اهم الانجازات في التاريخ البشري لما له من أثـر بالغ في تحديد دقيق للديانات و تاريخها و أولى هذه التصنيفات نذكـر التـصنيف الجـغرافي للأديـان و الـذي يعتمـد فـي التـصنيف علـى التوزيـع الجـغرافي للديانات و الاعتماد على الأطلس الجغرافي وذلك لتحديد انتشـار الأديـان عبر العالم كما أنه يهتم بدراسـة العوامل البيئية و عـلاقتها بالطقـوس و العادات الدينية .[1]

إن هذا التقسيم يعتمد علـى جـغرافية المكان فـي تـحديد طـبيعة الديانات و الذي علـى أسـاسه نستنتج وجـود فوارق فـي الديانات و طقوسها حيث أن جهات الشرق تكون أكثـر تدينا من الغرب و يكون الاختلاف كذلك من حيث الطقـوس و الشـعائر و بعد جغرافية المـكان هناك تصنيف يعتمد على المنهج التاريخي في تـصنيف الديانات وترتيبها حيث يعتمد هذا التصنيف انطلاقا من تـاريخ الظهور و يتم التقسيم وفق ديانـات قديمة

[1]– حسن خليفة محمد ، تاريخ الأديـان دراسـة وصفية مقارنة ، د/ ط ، د / ت ، ص 40 – 47 .

وأخرى وسيطية و ديانات حديثة أو ديانات بدائية و أخــرى حضــارية .[1] رغم كـل هذه الغزارة حـول الدراســات الدينيـة و مـا تعلق بـها إلا أنها لازالت تحتـاج إلـى الكثير من الدقـة و الموضـوعية و هـذا لكون موضــوعة الدين في حد ذاتها متشعبة و تتداخل فيها عدة حقول معرفية متباينة و بالتالي يبقى ما ذكر حـول تصنيف الأديان صحيح إلى حد مـا و إذا أخـذنا بالتحديـد الموضـوعي الـذي أقـره الـدين الإســلامي فإننـا يمكـن تصـنيف الديانات إلى سماوية و التي أنزلت من الخالق تعالى من خـلال الكتب التـي حملها الرسل إلى النـاس لتوحيد الله و عباده دون النظر إلـى تحريف جزء منها ، و الديانات الأرضــية و التي ابتدعها أشخاص لهم من السلطة و قـوة التسلط و الجاه و هنا يذكــر لنا التاريخ شخصيات مثـل فرعون و النمرود اللذان ادعـى الربوبيـة و كـذلك هنـاك شخصيات بـارزة كانت دياناتها في شكل تعاليم و قـواعــد أخلاقية من مثل كونفيشيوس و زرادشت و بوذا هؤلاء كان لـهم اتبـاع يؤمنون بتعاليمهم .

ج – الديـــــن عوامل النشأة والظهــور :

انطلاقا من المثـل اليوناني لا شيء يأتي من لا شـيء و القول نفسه يمكننا حمله على ظاهرة الدين حيث أنـه استنادا إلـى جميع الظواهر الملازمـة للبشر و التـي يمكن أن نطلق عليها ظواهر اجتماعية أو بشرية فإن طبيعة ظهورها و نشأتها الأولـى أنما كــانت لهـا عــوامل و ظـروف متعـددة و متباينـة حيـث عنهـا وفق الدراسـات المعمقـة فـي الشـأن

[1] – النشار مصطفى ، مجلة الاستغراب ،العدد 13 ، مرجع سابق ، ص 172 .

الديني سجلنا ظهور عدة نظريات أو قراءات تحاول أن تستنتج الظروف التي ساهمت في ظهور الدين على هذا الشكل إذ أنه من الحقول المعرفية نستحضر القراءات الفلسفية ذات الارتباط الوثيق مع كل القضايا و الموجودات الكونية و كذا المرتبط بالإنسان و الدين احدى أهم القضايا المرتبط بالإنسان و ما خلفه من إفرازات من شأنها جعل الظاهرة أكثر خصوبة و مجالا مفتوحا لإثارة النقاش و الدراسة لدرجة أن أصبح من بين فروع الفلسفة اليوم فلسفة الدين و الذي يسلط الضوء على الظاهرة الدينية و دراسة تأثيرها على الإنسان من الجوانب النفسية و الاجتماعية و لعل من بين الإشكاليات التي طرحت مسألة النشأة الظهور و هنا تجيب الفلسفة قائلة بأن طبيعة الإنسان الأولى التي وضع عليها جعلته متدينا و مرتبطا بالدين لأن الحيرة و الدهشة التي يقع فيها الإنسان أمام عظمة الموجودات تجعله يطرح سؤالا جوهريا و هو ما وراء الوجود المدهش؟[1] وهنا سيلجأ الإنسان إلى وضع تفسير غيبي خارق للطبيعة يملك كل مقومات القوة و الكمال و قادر على مواجهة التغيرات و الآلام التي تعترض حياة الإنسان و انطلاقا من فكرة الآلام و الشرور و البحث عن الخلاص تمخضت أولى إرهاصات التدين التي تحاول التقرب إلى الخالق الخارق بطقوس و شعائر للتخلص من الآلام .

بعد الرؤية الفلسفية هنالك أيضا الرؤية الاجتماعية.

[1] – النشار مصطفى ، المرجع السابق، ص ، 163 .

ح – الرؤيـة الاجتـماعـية :

من بين العوامل التي كان لها الدور البالغ في نشأة و ظهور الدين توجد الرؤية الاجتماعية و التي تتخذ من الوقائع الاجتماعية موضوعا لها ، و نظرا للارتباط الوثيق بين الدين و المجتمع فإن الأول يعتبر من أخصب الظواهر الاجتماعية اهتماما خاصة في الفترة المعاصرة ، إذ أنه من خلال علم الاجتماع العام الذي يهتم بعلم الوقائع الاجتماعية ظهر فرع من فروع علم الاجتماع و هو علم الاجتماع الدين و تتمحور اهتماماته بدراسة الدين من حيث اعتباره ظاهرة اجتماعية و علاقته بالمجتمع و مدى تأثيره على بنية المجتمعات و على أساس ذلك فإن الفيلسوف و عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم ينطلق من خلال تفسيره للدين وفق الرؤية الاجتماعية و ذلك على أساس اعتباره ظاهرة اجتماعية تختلف باختلاف الظروف التي تعيشها المجتمعات من الحياة البدائية إلى الحياة المتحضرة .[1]

استنادا على ما سبق فإن الدين كظاهرة اجتماعية ليس ثابتا فهو يختلف من مجتمع لأخر و مرتبط بالعادات و التقاليد التي يتميز بها كل مجتمع عبر التاريخ و ذلك ما وضحه دوركايم من خلال المجتمعات البدائية حيث كان الدين فيها يأخذ قدرا كبيرا من التأثير على القيم و العادات و عند المجتمعات المتحضرة المعاصرة و خاصة مع التطور العلمي و التكنولوجي فإن الدين لم يعد كثير الاهتمام و تم ترجيح الكفة لصالح

1 – النشار مصطفى ، عن مجلة الاستغراب ع 13 ، ص 162 .

الدين العلماني تحت تأثير التقنية و من هنا يمكن القول أن الدين كظاهرة زاد الاهتمام به من طرف المشتغلين و المهتمين به داخل هذه الحقول المعرفية ، هذا و قد أعطى دوركايم لتبريراته مجموعة من الأسس و نذكر منها التجانس المطلق و الاطراد الدائم في الظواهر الطبيعية فلا يوجد دين إلا و قد أخذ عن سلفه من الديانات الأخرى ، من الأسس أيضا استقلالية الحقائق الدينية وموضوعيتها باعتبارها مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد قائمة بذاتها و هناك أيضا جبرية الحقائق الدينية و هي حقائق آمرة مسيطرة تضع التكاليف و هي في جميع صورها آمرة لأنها لا تنبثق من المجموع و تعود إليه .[1]

وعليه فإن الرؤية الاجتماعية للدين من بين الرؤى التي فسرت نشأت وظهور الدين انطلاقا من الأحداث والوقائع التي تعترض المجتمعات سواء كانت طبيعية أو اجتماعية ، أين تلجأ هذه المجتمعات إلى الدين من أجل الخلاص من هذه الوقائع إلى الدين إذا كانت سلبية ومن أجل التبرك والزيادة فيها إذا كانت تلك الوقائع نافعة وكل ذلك عن طريق طقوس وممارسات دينية تختلف باختلاف المجتمعات والحيز الجغرافي من ذلك كانالدين من بين أهم الظواهر الاجتماعية التي استلهمت المشتغلين بالحقل السوسيولوجي.

[1] - النشار مصطفى، المرجع السابق، ص 163 .

المبحث الثالث

الموقف من التراث في نظر نصر حامد ابو زيد

المبحث الثالث: الموقف من التراث في نظر نصر حامد ابو زيد

من أهم ما أثّر في التكوين المعرفي والعلمي لفكر نصر حامد أبو زيد هو طبيعة المعرفة التي تلقاها عن التراث كما انه دعم هاته المعرفة من خلال استفادته من المناهج العلمية المعرفية الحديثة التي توصل اليها الغرب .

وأهم ما ميز التكوين المعرفي لنصر حامد أبو زيد طريقة تحليله للتراث الإسلامي وخاصة قضية التأويل التي يصبح فيها " .... ذاتا ـ خطابا متضمنا لطبقاته المعرفية وحاملا لرسالته المتخنة التي تحيل إليه ... لم تكتفي الذات بحدودها كفعل في الخطاب بل تبنت الخطاب ككل ، وهو ردة فعل لوظيفة التبني التي نتج عنها حاصل التمجيد كقيمة بلاغية مهمة عندما يبلغ الممثل حدودا يصبح فيها مركزا تدور حوله أفلاك الخطاب " [1] فيصبح حامد أبو زيد هو التأويل في النص الديني بعدما كان يحمل أصناف من الطبقات المعرفية التي أهلته أن يكون البارع في التحليل " وذلك أن التأمل في تحليلات أبو زيد للتراث الإسلامي فيما يخص قضية التأويل إنما يبين ولا شك ذلك التنوع التي تتشكل فيه مصادر التأويل في التراث كما يبين تحليله لآراء ومواقف المدارس الكلامية المختلفة كالمعتزلة وغيرها[2] ولا يتوقف الأمر هنا و انما يتوسع لتظهر أفكاره

[1] – الياميـن بن تومي، "مرجعية القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد"، دار الاختلاف، ط1، 2011، ص51

[2]– لقد أظهر قدماء المعتزلة ميلا الى الاعتماد على العقل ويبدوا أن واصل ابن عطاء كان أول من ذهب الى أن الحقيقة تعرف بحجة عقل وأن تمامة ابن أشرس كان أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة السمعية"، 1–

وآرائه متضمنة في بنية الخطاب مستمدة من ترجمات الصوفية وأراء الفقهاء ليصبح تأويله يحمل ركاما معرفيا وتأويليا متعددا فينال من فكره مركز الجمع علم التأويل عبر مرور الزمن ومكمن التجديد الذي عمده أبو زيد لا يقتصر على قراءات التراث الإسلامي أو قراءة النص الديني الإسلامي فحسب و انما يبحث في قضية المنهج فيكون من بين أكثر المفكرين الذين يدافعون في قضية المنهج في قراءة النص الديني الإسلامي وخاصة القرآن بشقيه الخطابي والنصي "...يتوسل أبو زيد في قراءته للتراث بعدد من المناهج المستعملة في تحليل الخطاب... لذلك يعتمد تحليل الخطاب على الإستفادة من السميولوجيا و الهرمينوطيقا بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية والأسلوبية وعلم السرد"[1].

على غرار هذا التعدد في المناهج يقر أبو زيد بمعرفة جديدة في قراءة التراث إذ من غير الممكن الأخذ بالنص الديني الإسلامي من خلال أحادية المنهج وهذا راجع لاختلاف القضايا التي يطرحها التراث ذاته في شكل الخطاب والنص الديني المتنوع والمختلف من حيث البناء اللغوي الذي يؤثر مفهومه في السياق العام لفهم التراث ، هذا ما يوضح بأن التجديد لا يتقيد على بعد محدد وانما يتسع ويشمل كل الأبعاد التي تحتويها المناهج المختلفة ، وهذا ما كان يهدف إليه أبو زيد الذي نادى بالموائمة بين تغير المناهج

[1]– حسني زينهوا، "العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1987، ص19

وتعـددها و تنـوع اسـتقبال وفهـم إشـكاليات التـراث التـي لهـا علاقـة بالخطـاب الـديني الإسلامي، وعلى إثر هذا يحدد حامد أبو زيد قاعدتين أساسيتين لمنهجية تحليل الخطاب وهما " القاعدة الأولى مفادها أن الخطابات التي تنتج في فترة معرفية أو في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات مغلقة أو مستقلة عن بعضها البعض ...القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من واحد منها أن يزعم الحقيقة".

تبين القاعدة الأولى أن التراث الخاص بالخطابات التابعة للنص الديني المنسوبة لفترة معرفية معينة والمنتمية إلى سياق حضاري تاريخي معين هي تختص وتستقل بمفهومها عن خطاب آخر فهي خطابات تنفتح على آفاق التأويل نتيجة اتساع المعنى والافهام وتعدد المناهج ؛ أما بالنسبة للقاعدة الثانية أن كل الخطابات هي على حد السواء من حيث نسبية الحقيقة ؛ أنها خطابات لا تملك الحقيقة المطلقة التي يقف عندها الفهم وبالتالي يصبح هدف الخطاب هو تجسيد التحاور وتوصيل الأفكار وتبيين الاختلاف بقدر ما تسعى إلى بلوغ اليقين[1].

كانت ثقافة نصر حامد أبو زيد واسعة وأكثر ما أخذ من الثقافة الغربية الحديثة ومناهجها ما ترك أثر بالغا فيه ما فتح أمامه الأبواب للرجوع إلى قراءة الخطابات التراثية للنص الديني الإسلامي لينتج عنه نقد أو انتاج أو إعادة الإنتاج ، فتشكلت لحظات

[1] - استر نيلسون ، نصر حامد أبو زيد صوت المنفي ، تأملات في الإسلام ، تر : نهى هندي ، كتب خان للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2015 ، ص 19 .

ابستيمية متعددة وصولا إلى صعوبة وتحديد وتقدير درجات الفهم بسبب الوقوف على العديد من المتناقضات التراثية الإسلامية وعليه يظهر الخطاب التأويلي الذي يحاول استرجاع والاحتفاظ بقدر من الفهم من خلال ممارسة النقد ، ونصر حامد أبو زيد يحافظ على القدر نفسه من خلال موضوع التأويل في التراث من خلال الخطاب في النص الديني عامة والقرآن خاصة ، إلا أن تقمصه للمناهج الجديدة المتعددة كانت كعامل لتوجيه النقد لكثير من الخطابات التراثية التي أظهرت نتائج جديدة في الرجوع إلى قراءة وتأويل التراث الإسلامي في صورة النص الديني ليبقى بين التراث وتأويل الخطاب وعليه يمكن طرح السؤال التالي :

ما الذي يمكن استعادته من التراث والاحتفاظ به ، وما الذي يمكن تجاوزه ؟ .

إن العمق الذي أخذه وتوغل فيه نصر حامد أبو زيد من خلال تحليلات التراث الإسلامي هي دفعة نوعية ونفعية في أنموذج الخطاب الصوفي الذي أخذ به كحل لمشكلة تعاني منها البشرية حاضرا هي مشكلة دين العولمة الجديد . ومنه فان الرجوع إلى الدين الذي أساسه الحب هو أجدر وانفع[1] ؛ فابن عربي يعتبره الحد الفاصل للخلاص من متاهات العولمة المعاصرة ، وبالرجوع إلى ابن رشد الذي يعتبر الأنموذج المهم في التراث الإسلامي الخاص بالتأويل ويؤكد هذا من خلال كتابه (الخطاب والتأويل) فيأخذ بمركزية الغزالي والاعتماد عليه وهامشية ابن رشد الذي يقوم على التبرير لسيادة الصراع

[1] - اليامين بن تومي، "مرجعية القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد"، دار الاختلاف، ط1، 2011، ص51

الإيديولوجي السياسي ،وهذا من خلال ما جاء في قوله : " .... خاصة وان استدعاء ابن رشد فكريا وثقافيا يبدوا لي في بعض جوانبه على الأقل محاولة لممارسة صراع إيديولوجي ضد تيار فكري سياسي يدعي ممثلوه أنه التيار الوحيد الممثل للإسلام" [1]. وهذا ما يوضح بأن استحواذ فلسفة الغزالي على التراث الإسلامي ما جعل فلسفة ابن رشد تحيد عن مركزها ومركز الثقافة الإسلامية الذي كانت لامعة فيه وهذا ما ذهب إليه حامد أبو زيد انه لا حاجة لوجود أو عودة فلسفة ابن رشد في الثقافة التأويلية الإسلامية المعاصرة كما انه حذر من رجوعها وهي عودة بضاعة لنا استهلكت وردت إلينا حيث انه قال : "...هذه البضاعة التي كانت تنتمي تاريخيا لسياق الحضارة العربية الإسلامية هي البضاعة الغير النافقة...كان ابن رشد يمثل ثقافة الهامش بعد أن احتل الغزالي في القرن الهجري مركز هذه الثقافة على كل المستويات اللاّهوت والفلسفة وعلم أصول الفقه والتصوف. وبين المركز والهامش دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود حيث وجد مناف قابلا له إيجابا وسلبا، وفي ذلك المناخ صار ابن رشد يعرف بأي صار غربيا"[2]، وتبين من خلال فلسفة ابن رشد ان فلسفة الغزالي متقدمة تاريخيا وانه متمركزة على الفكر الإسلامي الكلاسيكي في المنطق و فلسفة العلوم ما يبين ان فلسفة ابن رشد جاءت في حقبة لاحقة تحمل الكثير من الانتقادات والاعتراضات وهذا ما جعلها لا تتماشى والثقافة الإسلامية المعاصرة حتى أصبح في نظر أبو زيد أنه قفز من المركز إلى

[1]– نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل،المركز الثقافي العربي، المغرب،ط2،2005، ص21.

[2]– المصدر نفسه، ص 22.

الهامش ليصبح فكره خارج عن دائرة الفلسفة ، وبالتالي لا مكانة لها في التجديد و هو الأمر الذي يقودنا إلى الاعتماد والحاجة إلى فلسفة الغزالي . فيعلق قائلا : "...إنما قصد أن خطاب الفيلسوف/العقل هو خطاب هامشي يستقر عند الحاشية عن طريق الحجز والنبذ فكلما احتكم المثقف إلى السلطة كلما ذاع خطابه وشاع، وكذلك اكتسبت السلطة القداسة على أفعالها بفعل التمجيد الذي يلحقه بها المثقف، وكلما ابتعد عنها كلما لحقه الوبال والإقصاء، بل والتعذيب وهذا ما تعرض له ابن رشد وهو تغييب في اتجاهين:

-تغييب ثقافي باستبعاد خطابه عن العامة

-تغييب اجتماعي سياسي[1]

ان فلسفة ابن رشد تعرضت لانتقادات واعتراضات من خلال تحليل ابن رشد لهذه المضامين إلا أن هذا لا ينقص من قيمة ابن رشد لأنه قام بأعمال وابحاث كثيرة وذات أهمية قد يعتمد عليها في الفكر العربي المعاصر وهذا ما جعل حامد أبو زيد في حد ذاته ذكر إيجابيات ومحاسن هذه الفلسفة رغم كل الانتقادات والاعتراضات التي وجهها له

[1] – اليامين بن تومي، "مرجعية القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد"، ص77 .

*إن هناك الكثير من الاعتراضات التي لاحظها الدارسون في فكر نصر حامد أبوزيد بخصوص موقفه من الفلسفة الرشدية لأن التساؤل الذي طرحه قد أفضى به إلى الانتصار لتصوف الغزالي ضد عقلانية ابن رشد، ولكنه لم يميز في فكر وفلسفة ابن رشد ذاته بين ابن رشد الفقيه وابن رشد الفيلسوف. وبالتالي ويصبح السؤال أيهما تستدعي لمناقشة قضايانا المعاصرة، هل هو ابن رشد أم هو ابن رشد الفيلسوف؟ أيهما انخراط في مشاكلنا اليوم الفقيه المولد لقيم الماضي والمستحضر لأنساق التوليد النصي أساسا على عقلية الاسترجاع أم الفيلسوف المتجاوز بالحقيقة إلى الحقيقة... لمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: اليامين بن تومي مرجعية القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد"، ص 77.

حيث يقول : "...ولا شك أننا نحتاج إلى ابن رشد لاجتياز أزمتنا الثقافية والفكرية وللعمل على المشاركة في صنع الحضارة الإنسانية، نحن بحاجة لاسترداد ابن رشد ليس على طريق هذه بضاعتنا ردت إلينا. بل بمنطق استرداده مع ما اكتسبه في سيرورته التاريخية وتحولاته وبمنهج مغاير للمنهج الذي أدى إلى تهميشه أولا ثم طرده"[1]من خلال هذا يرى حامد أبو زيد ان المشكل الذي واجه فلسفة ابن رشد هو مشكل يتمثل في فهم هذه الفلسفة وإرجاعها لسياقها التاريخي حسب الزمن الذي عاشت فيه، فهي لقيت تهميشا ونبدأ بما كان يدور من ثقافة في ذلك الزمان وبالمقابل تلقاها واستقبلها الفكر الغربي ليستفيد من أفكارها ، وعليه يوضح أبو زيد بأن استرجاع فلسفة ابن رشد إلى معالي الثقافة الإسلامية المعاصرة هو ليس الأخذ بالثقافة التي أخذها منه الغرب وإنما الفلسفة التي يمكن الأخذ منها كثقافة إسلامية معاصرة ، والاستفادة منها والأخذ بالجوانب المهمة والمفيدة منها عوض البقاء عند الاعتراض والانتقاد والصراع الإيديولوجي الذي عم في زمانه وهذا ما يوضحه نصر حامد أبو زيد : "...وإذا كان لا بد لنا من استدعاء ابن رشد فليكن استدعاءنا له ليس من أجل الصراع الإيديولوجي بل من أجل فهمنا لأنفسنا ولتراثنا ولواقعنا في نفس الوقت"[2] لفلسفة ابن رشد مكانة تاريخية يعترف بها الغرب ولا يمكن تجاهل ما جاء به على أنه إعادة تحيين آخر يدخل في تاريخها وهذا ما دعى اليه نصر

[1] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 26، ص27.

[2]– المصدر نفسه، ص57.

حامد أبو زيد ، واثبت بأن ما جاء به ابن رشد لم يكن بعيدا عن الإيديولوجية كما أن العودة إليه ينقذ البلاد التي انطلق منها فأخذ منها يتماشى معه وتخلى على ما يعاكسه .

إن قراءة مضمون الرجوع إلى التراث بأتباع منهج العلوم الحديثة هي قضية تهم الكل وهذا ما ذهب إليه وأكده نصر حامد أبو زيد الذي يرى أن نقد الخطاب التراثي من خلال المناهج الحديثة هو في حد ذاته تجديدا لدراسة التراث وهذا من خلال القاعدتين التاليتين: " تكمن القاعد الأولى في النظر إلى الخطابات التي تنتج في فترة زمنية ما وفي سياق ثقافي وحضاري خاص على أنها ليست خطابات مغلقة ومستقلة عن بعضها البعض، والقاعدة الثانية هي أنه لا يوجد هناك ثمة فوارق جوهرية بين الخطابات التي تملك كل واحدة منها الحقيقة "[1].

ونقد التراث هو نقد للبناء المعرفي واختبار للقدرة المعرفية للتراث الإسلامي وليس من اجل البحث عن الحقيقة حيث يقول نصر حامد أبو زيد : " يقترح أركون علينا مشروعا فكريا ذا منحى منهجي متعدد لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة والنصوص المفسرة الكبرى كتفسير الطبري وتفسير فخر الدين الرازي وغيرهما"[2]

[1] – نصر حامد أبوزيد ،نقد الخطاب الديني، ص159.

[2]– عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص29.

يؤكد أبو زيد على العمل على منهجية تحليل وتفتيت البناء الثقافي الذي بنيت به معارف التراث في الإسلام المبني على أسس العقل الديني الذي لا يمكنه حمل كل المعارف الممكنة ثم إعادة بناءه بأسس العقل المعتمد على أسس ومنهجية علمية او كما يسميه بالعقل العلمي من خلال نقد التمظهرات الاجتماعية والتاريخية للعقل الإسلامي أو ما يسميه نصر حامد أبو زيد انتاج وعي علمي بالتراث[1] .

يعتمد التأويل على المناهج الغربية ومنجزات العلوم الحديثة مثل الالسنية ، والسيميائية و الأنثربولوجيا وغيرها مع اختلاف في تطبيقها في قراءات التراث الإسلامي من حيث النسق الفكري والمعرفي لكل واحد من الحداثيين ، حيث يستعمل البعض النقد كخطة فكرية للبحث في العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة وهي أهم العناصر التي تبحث فيها الفلسفة ؛ والرجوع إلى التراث عند أبو زيد هو استعمال العقل بمنهج علمي يعتمد فيه على المعرفة والفهم والتأويل المتجدد الذي يرفع الإنسانية والمجتمعات بما يخضع إليه من تغيرات الظروف والأزمنة والأمكنة وتدرج التاريخ ، وهذا ما ميز فكر أبو زيد في التأويل ، فهو لا يتقيد بحدود ما جاء في النص وانما يتعامل مع مركزه التاريخي ، والعمل على الربط الشديد بين التراث والمجال الزمني حتى قيل عنه :

[1]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014، ص17.

"عقد محمد أركون موعدا معرفيا مع تراث الإسلام في لحظة مبكرة من منتصف القرن المنصرم وما كان موعدا سريعا وعابرا موعده، وإنما امتد وأزمن حتى تولد منه اقتران لم ينفصم بين الرجل وموضوعه فتكاد لا تذكر الواحد منهما من دون قرينه"[1]إن البحوث التي تطرق إليها محمد أركون كانت لها الأهمية الكبرى والجزء الأوفر للتراث الإسلامي التي من خلال ما قدمه من نقد توصل إلى نزع الستار عن كثير من الحقائق الخاصة بالتراث الإسلامي أو كما يسمى اللاّمفكر فيه " من يعرف محمد أركون يعرف أنه لا يملك أن يتجاهل حقائق التاريخ والاجتماع والثقافة ويقفز عليها بدعوى الكونية، ذلك أن الكونية عنده ليست محوا للتاريخ والاجتماع والخاص وإنما إدراجا لها في الدورة العالمية بما هي لحظة مختلفة فيها"[2] إن طرق البحث عند الغرب تهتم بعلوم الإنسان والمجتمع والتاريخ وتأثر ابو زيد بها ما جعله يركز عليها في دراسة التراث والنص الديني الإسلامي وهذا ليس نقصا في أدوات البحث العربية ومناهجها وإنما البحث عن ما هو أكثر ثراء وخصوبة حيث يعبر عنها عبد الإله بلقزيز بأن: "أما عدة العمل من أدوات ومناهج ومفاهيم فغنية بما يتجاوز المتداول في البحث العلمي في البلاد العربية المعاصرة، وهو إذ يستعيرها من الفكر الغربي يعيد اختيار جرائيتها وكونيتها ويخضعها لتجربة اختبار جديدة في حقل جديد عليها وتخرج منها أكثر ثراء وخصوبة، هكذا هي

[1]– عبد الإله بلقزيز، "قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية"، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص 11.

[2] – عبد الإله بلقزيز، "قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية"،ص 12.

قراءته التي أطلقت في وعينا أسئلة جديدة وفتحت أمام البحث في الإسلاميات آفاقا أرحب"[1] وهذا العمل القصد منه الوصول إلى حقائق يقينية بعيد عن الذاتية أو انعكاساته الدينية وهذا ما يؤكده القول : " محمد أركون – ثانيا– يتحرك في مجاله الطبيعي إذ يتناول الإسلام بالدرس والنظر، وليس القصد من ذلك أنه مسلم أو ينتمي إلى تدين غالبيته بالاسلام، وإنما القصد أنه يملك معرفة موسوعية به: عقيدة وحضارة وتاريخا ثقافيا"[2]وهذا لا يكون إلا لمفكر له مكاسب ثقافية واسعة تؤهله من الولوج في عمق التراث الإسلامي والعربي والتنقيب في مشكلاته الفكرية والثقافية والسياسية وهو ما جاء على لسان عبد الاله بلقزيز : " لكن قراءات محمد أركون أتت مختلفة كثيرا عما سبقها وعاصرها من قراءات: في الموضوعات (thèmes) والفرضيات والأدوات، فهو لم ينح في الدرس والقراءة منحى العموم أو التعميم، وإنما اختار من الموضوعات ما يقبل السيطرة عليه واستشكاله وما يسمح بانتقال علمي سلس وغير منفعل، من الجزئي إلى الكلي، من الحالة المفردة إلى البنية الجامعة "[3] إن أسلوبه في الدراسة يبدأ بتحليل وتفتيت مشكلة من التراث الإسلامي ليتمكن من الوصول إلى النقد مستعملا تقنيات ومناهج بحث حديثة متجددة ويدرس كل وحدة من الوحدات التي تم تفكيكها حتى يتمكن من الحصول على كل الخصائص والمميزات ليعيد ربطها من جديد بوحدة أخرى عن طريق المقارنة من

[1]– المرجع نفسه، ص14.

[2] – عبد الإله بلقزيز، المرجع السابق، ص 12– 13.

[3]– المرجع نفسه، ص 14.

جوانب شتى ؛ من منهجية ومعرفة وما ترتب عن الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما سبق الإعلان عنه .

أن دراسة التراث الإسلامي لا يمكن حصر دراسته على الشعوب الإسلامية والعربية فقط ولا يمكن فصلها عن الشعوب الأخرى الغير مسلمة: "إذا كان الإسلام لا يعني غير المسلمين فهو يعني المسلمين ويعني الذين يعيشون في مجتمعاتهم، بل هو يعينهم أكثر لأن الإسلام يمارس أعلى درجات التأثير في حياة الإنسان في تلك المجتمعات، ولأن ثمة من يريد الاستيلاء عليه واحتكار تأويله ورواياته"[1] إن ابو زيد كما تم التطرق إليه يظهر بالانتقاد القاسي للموروث الذي يصدق به ويتبع دون دراسة علمية باتباع المناهج العلمية الخاصة وبالأخص المواضيع والنصوص التي لها مرجعية لاهوتية عند المجتمعات الإسلامية الحديثة وهذا ما يؤكد فطانة وبعد نظر هذه المقاربة وجعلها تواجه الاستغلال الإيديولوجي للدين ويعاكس كل توجه يعمل على احتكار تأويل النص الديني على حسب نزعتهم واستغلالهم للدين والدليل على ذلك ما يلي:" القراءة عندما تتوجه بالنقد للخطاب الموروث فهي تحاول تفكيكه موظفة عدة مناهج مترامية الأطراف من معين العلوم الإنسانية والاجتماعية هدفها تكسير الدوغمائي العقلي المغلق الذي كانوراء تحجيم النص الديني وحجب مقصديته المنفتحة على الكون والإنسان " [2]، إن

[1]–عبد الإله بلقزيز، المرجع السابق، ص 12.

[2]– عبد المجيد خليقي، "قراءة النص الديني عند محمد أركون"، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2010. ص17.

نصر حامد ابو زيد يواجه ويقاوم كل الإيديولوجيات الدينية التي يدعمها و يسيطر عليها العقل الدوغمائي التي تنادي بالتفسيرات والتأويلات البعيدة عن المنهج العلمي الحديث للعلوم الإنسانية والاجتماعية ومقاومته تتمثل في تأسيس منهج قائم على العقل المنبعث أو العقل المستنير الذي من خلاله يتم الوقوف على الحقائق الاجتماعية والتاريخية للنصوص الدينية ؛ يوضح هذا محمد حمزة في قوله: " تكمن أهمية مقاربته على الرغم من المآخذ المنهجية العديدة التي يسوقها النقاد في شأنها والتناقضات التي لاحظوها أنها تسعى إلى رفع القداسة والأسطرة عن النصوص التي اكتسبت في الضمير الديني مكانة مخصوصة"[1] ان ابو زيد يواجه كل المواقف السابقة التي انحصر فيه الخطاب الديني الإسلامي على العقل الدوغمائي الذي ليس له علم ولا معرفة حول منهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغة والتاريخ وهذه المواجهة ليست تحييدا للنص الديني عن المضمون الاجتماعي والتاريخي ولكنه تجسيد وتأكيد له ضمن التاريخ الحقيقي وضمن جوانبه الإنسانية والاجتماعية .

[1]– محمد حمزة، "إسلام المجددين"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى2007، ص 94.

المبحث الرابع:

موقف نصر حامد ابو زيد من رموز الإيديولوجيا الوسطية

المبحث الرابع:موقف نصر حامد ابو زيد من رموز الإيديولوجيا الوسطية.

قدَم نصر حامد أبو زيد قراءة تحليلية نقدية للتراث الإسلامي السابق محاولا الوصول بنا لفهم المنزع الإيديولوجي الذي انتهت له أشهر المذاهب الفقهية في الإسلام،ويطلق على تلك النزعة الأصولية التي صاغت وكيَفت بنية العقل الإسلامي مصطلح "الإيديولوجيا الوسطية " والتي من أبرز رموزها حسب رأيه ثلاثة: "...الشافعي وهو أهمهم وأبلغهم تأثيرا في مجرى الثقافة الإسلامية انطلاقا من سبقه في تأليف "الرسالة" كأول مؤلف يؤسس لعلم أصول الفقه و"الأشعري" في مجال العقيدة و"الغزالي" في مجال الفلسفة والفكر، ولقد سلك أبو الحسن الأشعري المسلك نفسه، فحارب عقلانية المعتزلة ورفض مبدأ التحسين والتقبيح بالعقل، مكرسا سلطة النقل، وأكمل أبو حامد الغزالي المسار ذاته، فنزع إلى تقويض الفلسفة وتكفير وتبديع المشتغلين بها، ودعم بشكل نهائي الرؤية الأشعرية للعالم مضيفا إليها "منظومة عرفانية غنوصية قائمة على الإلهام والوهب"[1]، فما يريده أبو زيد هو دحض القول بجوهرية هذه النزعة الوسطية التي من شأنها أن "...ترفع تيارا فكريا ذا سمات وملامح أيديولوجية– في سياقه التاريخي الاجتماعي – إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة، ولا يتأتى هذا

[1]– السيد ولد باه، التأويل والتنوير عند نصر حامد أبو زيد، ص 12.

الكشف إلا ببيان الطبيعة الإيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي أولا، حتى يتعرى من ثياب القداسة التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي"[1].

أولا – الشافعي:

نجد نصر حامد أبوزيد قد جعل من الإمام الشافعي محورا لتأملاته ونقده الابستمولوجي التأويلي[2]، حيث قام بمناقشة مختلف القضايا التي طرحها الإمام الشافعي في مجال العقيدة والشريعة مبينا أن تلك الوسطية لم تكن سوى قناع إيديولوجي تستر وراءه الشافعي من أجل تبرير نظرته الخاصة والذاتية في مجال العقيدة والشريعة القائمة على التوفيق بين الرأي والأثر.

إن أطروحة الشافعي كانت تتوسط ذلك الجدال الذي كان محتدما بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال الفقه والشريعة، حيث كان أهل الحديث يدافعون عن حاكمية النصوص متمثلة في إدراك المصالح المرسلة وفي الاستحسان والإصلاح، وأهل الرأي الداعين لإعمال العقل في فهم النص أو الاجتهاد العقلي القائم على قواعد المنطق السليم

[1]– السيد ولد باه، التأويل والتنوير عند نصر حامد أبو زيد، ص10.

[2]– يقف نصر حامد أبو زيد ضد الموقف الشائع القائل بالوسطية عند الإمام الشافعي معتبرا أن هاته الوسطية ليست وسطية جوهرية أو سمة من سمات الفكر الإسلامي والثقافة العربية وإنما هي وسطية إيديولوجية أسسها الشافعي في مجال الفقه والشريعة وأسسها الأشعري كذلك في مجال العقيدة أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر والفلسفة اعتمادا على تأسيس الشافعي والأشعري، ذلك أن الغزالي شافعي المذهب في الفقه أشعري المذهب في العقيدة...للمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1– 1992– ص5–6.

حالة العوز في الأثر[1] وقد أسس الشافعي هذه الإيديولوجية الوسطية التلفيقية في ظل الإشكالية الكبرى التي كانت تطرح دائما من خلال البحث عن المرجعية التي يتم العودة إليها من أجل صياغة الذاكرة الجمعية للأمة الإسلامية."... هل تتحول الذاكرة إلى ما يشبه القوة الحافظة والتي تعتمد على قانون الاستدعاء لم تعتمد على مرجعية العقل فتتحول الذاكرة على ما يشبه القوة المفكرة، التي تعتمد على فعالية قوة الاستنباط والاستدلال"[2].

إن الموقف الذي تبناه الشافعي من هذه الإشكالية بغض النظر عن ما خلص إليه أهل الحديث وأهل الرأي من نتائج يعد موقفا خطيرا في نظر أبوزيد لأن الشافعي قام بتأسيس الفقه وأصول الفقه على أربعة مرتكزات أساسية هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس حيث قال:"...ليس لأحد أبدا أن يقول لشيء : حلال ولا حرام إلّا من جهة العلم وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة الإجماع أو القياس..."[2] واعتبرها في نفس المرتبة الحجاجية والدلالية وربما التشريعية[3]، وأنه لم يقتصر في تأسيس السنة على الكتاب، بل اعتبرها جزءا عضويا حيث يقرر فيقول :"...فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه قبل

[1] – فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة الرياض الطبعة الثانية ،1983 ،ص38.39

[2]– المرجع نفسه، ص58.

[2] – محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة ،تحقيق أحمد محمد شاكر، ص 39.

[3]– وأما النص فهو كل خطاب يمكن أن يعرف المراد به، وحد الشافعي النص بأنه: كل خطاب علم ما أريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره وكان يسمى المجمل نصا"، أنظر سلسلة الندوات الإسلامية المسيحية3، "النص الديني ووظيفته في الحياة الروحية الشخصية والجماعية في المسيحية والإسلام"، معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية، بيروت، الطبعة الأولى2006، ص49.

عن رسول الله سننه ..."[1] في بناءه من الناحية الدلالية، ولم يكتفي الشافعي بهذا بل اعتبر الإجماع نصا تصريحيا يكتسب دلالته من النص الكتاب والسنة، بل أنه اعتبر بأن القياس والاجتهاد استنباط من النص المركب الكتاب والسنة والإجماع، وعلى سبيل المثال "...يضع الإمام الشافعي النص على رئس أنماط البيان ويعرفه بأنه المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل"[2]، إن الإشكالية هي في ذلك التأسيس الإيديولوجي الذي يوسع دائرة النص ويجعلها شاملة في مفهومها لنصوص قد تتعارض ولا تشكل نسقا مثلما هو الشأن في نصوص القرآن لتضيق في المحصلة دائرة الاجتهاد والقياس.

من بين أهم المشكلات التي عالجها الشافعي هي مشكلة الكتاب وتأصيل العروبة حيث قام الشافعي بالدفاع عن عروبة القرآن وإنكار أن تكون قد كتبت بألفاظ أجنبية فقال:"...والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب"[3]، لأن اللغة العربية تحمل أسرارا تبلغ آجالا واسعة من الشمولية لا يمكن استيعابها بسهولة وتبعا لذلك تكون لغة القرآن عسيرة على التفسير والفهم والتأويل، إن الذي جعل الشافعي يؤسس السنة كنص هو إمكانية فهم النص القرآني عن طريق نص الحديث باعتباره لغة ثانوية تساعد في فهم وتفسير لغة القرآن، لكن المشكل في نظر أبوزيد هو أن "...الشافعي لم يتوقف

[1] - محمد بن إدريس الشافعي ،الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ص 33.

[2] - نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة السلطة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1،2014، ص 151.

[3] - محمد بن إدريس الشافعي ،الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ص 42.

عند حد التأسيس الدلالي وإنما اعتبر بأن السنة، أي الحديث يساهم في تشكيل الدلالة القرآنية ذاتها"[1].

إن وسطية الشافعي فيما يخص مشكلة عروبة القرآن تتجلى في كونه توسط موقفين يذهب أحدهما إلى وجود ما هو أجنبي في القرآن من ألفاظ وعبارات وعلى رأسهم عبد الله بن عباس، الصحابي الذي عاصر النبي عليه الصلاة والسلام ودعا له بالفقه والدين وبعلم التأويل والموقف الثاني الذي أنكر وجود الأجنبي من الألفاظ والعبارات في القرآن لأنه يتناقض مع وصف النص لنفسه بأنه عربي كما تعلن الآية التي يقول الله فيها:﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2].

ولكن "...طريقة الشافعي التلفيقية تنتهي إلى هذه الألفاظ محل الخلاف هي من الألفاظ التي تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة، دون أن تكون قد انتقلت من لسان أمة إلى لسان أمة أخرى وتبدو التلفيقية واضحة في محاولة التوسط بين اتجاهين على غير أساس، وهي بذلك تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقة التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها"[3] مستدلا على ذلك بالدليل العقلي فقال:" ولعل من قال :إن في القرآن

[1]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1،2014 ص12.

[2]– قرآن كريم، سورة يوسف، آية2.

[3]– نصر حامد أبو زيد، نفس المصدر، ص13.

غير لسان العرب وقبل ذلك منه ذهب الى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب"[1].

حيث أن الشافعي حسب نصر حامد أبوزيد قد أنكر الدخيلة في القرآن ليس من وجهة نظر الذين أنكروا وجود ذلك في القرآن، وإنما إنكاره تلك الألفاظ التي يتفق فيها أكثر من لسان واعتبرها مجرد تشابه فقط دون وجود تأثير أو تأثر بين اللغات، وأن ما تشابه من ألفاظ وعبارات القرآن مع أخرى هو من قبيل التشابه اللفظي.

إن نصر حامد أبوزيد لا يتوقف في نقده للإيديولوجية الوسطية عند الشافعي على مستوى موقفه الوسط في مسألة عربية القرآن، بل هو يسعى إلى بيان الموقف الإيديولوجي الذي دفع الشافعي إلى تبني الموقف القائل بإنكار وجود دخيل على القرآن واعتباره عربي اللسان، وهو "...أن النص كان قد ثبتت قراءته بلسان قريش، الأمر الذي يسوّغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل لم يكن دفاع عن اللّسان العربي كله فحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش وتأكيدا لسيادتها وهيمنتها على لغة اللّسان العربي"[2]، إن هذا الموقف الذي يتبناه الشافعي يعتبر في نظر نصر حامد أبوزيد انتصار أيديولوجي للقرشية على سائر الناس كونه الوحيد من الأئمة الأربعة القرشي المولد والنسب.

1- محمد بن ادريس الشافعي ،الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص42

2- المرجع نفسه ، ص15.

وقد بين نصر حامد أبوزيد مظاهرها عند الشافعي في أكثر من موضع في آراءه الفقهية، حيث"...يصر الشافعي على أن قراءة الصورة الأولى من القرآن، الفاتحة أو أم الكتاب– شرط ضروري لصحة الصلاة، ويتجاهل الشافعي هنا موقف المسلمين من غير العرب والذين لم يتعلموا العربية بعد"[1]، إن دفاع الشافعي على عربية القرآن قد جعله يؤسس الكثير من القضايا الفقهية، والمثال السابق بين لنا كيف أن الشافعي على عكس الحنابلة والمالكية يتخذ موقفا خاصا. وقضية الصلاة في الإسلام ومقتضياتها، هل تتم باللغة العربية؟ وهذا يعني بأن الصلاة بالنسبة للفارسي وغيره باطلة، ولم يتوقف الشافعي عند هذا فقط، إنه في نظر أبوزيد قد اشترط البسملة قبل الصلاة واعتبر أن من نسيها فصلاته باطلة، "...تشدد الشافعي في اشتراطه مجموعة من الشروط لصحة القراءة ولمشروعية الصلاة... فلابد من البسملة... ولو أنمني المصلي أو سهى، فإن الصلاة تكون باطلة"[2]. إن التجديد الذي يأخذ به الشافعي هو على اعتبار اللغة العربية مرجعا مهما في تكوين بنية النص القرآني أي اللغة القرشية التي كان متداولا بها في عهد النبي عليه الصلاة والسلام.

إن موقف الشافعي لا يقتصر على مستوى الأمور الفقهية والعبادات كالصلاة وغيرها، بل هو يشمل كل أمور الدين في العقيدة والشريعة، فهو في نظر نصر حامد أبوزيد يقرر مبدأ في غاية الخطورة فحواه "...أن الكتاب يدل بطرق مختلفة كل حلول لكل المشكلات

[1]- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص18.

[2]- المصدر نفسه، ص20.

أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء"[1]حيث صرّح الشافعي بذلك فقال:"فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيها"[2]. وهذا المبدأ هو الذي عطل العقل وجعله مقتصرا على النص من دون اجتهاد أو تأويل. حيث اقتصرت فعاليته في اشتقاق الدلالات من النص والوقوف عندها، فإن كان النص حاملا لكل الحلول التي يحتاجها الإنسان ماضيا وحاضرا ومستقبلا فإن الحاجة إلى العقل تصبح ثانوية أي مجرد متلقي لا يتعدى حدود التفسير، ولكن العقل من جهة أخرى يعد الأداة التأويلية التي تفتح مغاليق النص، لأن الحلول التي يقترحها النص القرآني بجملة المشكلات والأزمات الإنسانية تحتاج إلى العقل والفهم من أجل فك شفرتها.

علاوة على ما وقع فيه الشافعي من خطأ حسب تحليلات نصر حامد أبوزيد هو أنه جعل من السنة لا مجرد شارح ومفسر للقرآن، بل جعل منها جزءا جوهريا في تحديد أنماط الدلالة التي يتميز بها النص القرآني، وترتبط السنة بالنص القرآني على ثلاثة أوجه يحصرها أبوزيد فيما يلي:"...الأول: التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني، والثاني: علاقة التفسير والبيان، كما في تخصيص العام وتفسير

[1]–نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المصدر السابق ، ص21.

[2]– محمد بن ادريس الشافعي ،الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر ص20.

المجمل: والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا، وإن كان يستمد حجيته النصية من دواب الكتاب"[1].

فيوسّع الشافعي بذلك مفهوم النص ليشمل القرآن والحديث كمصدر تشريعي يضاهي التشريع القرآني وهذا ما يرفضه نصر حامد أبوزيد جملة و تفصيلا، حيث يقول "...ليست السنة مصدرا للتشريع وليست وحيا، بل هي تفسيرا وبيانا لما أجمله الكتاب وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف على النص الأصلي شيئا لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة ولاشك أن ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود وهو اعتبار السنة وحيا من نمط مغاير عن وحي الكتاب"[2]، إن اعتراض نصر حامد أبوزيد على أن تكون السنة في مقام التشريع والوحي، لأن السنة لا ترقى إلى مستوى النص الأصلي أي القرآن، "...لكن توحيد الشافعي بين وحي القرآن و وحي السنة لا يستقيم له، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الالتزام، لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشارفة آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له"[3] ففي مسألة الوحي لا يمكن القول بأن السنة وحي، ولكن الوحي يختص بالقرآن، أي وحي الكتاب عن طريق جبريل، أما الوحي الإلهاميالبشري فإنه لا يعد

[1]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص38.

[2]– نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص39.

[3]– السيد ولد باه، "التأويل والتنوير عند نصر حامد أبو زيد"، ص 11.

قرآنا، بل يختص بالمجال البشري للنبي والمأزق الذي وضعنا فيه الشافعي هو أنه تجاهل بشرية الرسول "... يكاد الشافعي أن يتجاهل بشرية الرسول تجاهلا شبه تام، وتكاد تختفي من نسقه الفكري أنتم أعلم بشؤون دنياكم"[1].

إن الرسول لم ينفرد في الكثير من القضايا والمشكلات برأيه الخاص وإنما كان يستشير الصحابة في أمور دنياهم ويأخذ في بعض الأحيان بآرائهم وإن كانت تختلف عن رأيه ما دامت هذه الآراء أصح وأنسب وأحق[2]، ولذلك موقف الشافعي الذي جعل السنة في منزلة النص ووحد بين الإلهي والبشري،وهذا فيه اهدار بشرية الرسول كمبّلغ للوحي، حيث"... يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها لأقواله وأفعاله الشارحة، والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي"[3]وخاصة أن جمهور الشافعية قد ذهبوا الى أن للنبي (ص) ولغيره من الأنبياء أن يجتهدوا لقوله تعالى:﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ

[1]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجي الوسطية، ص40.

[2]– يرى الشافعي أن السنة وحي في قوله: "وما فرض رسول الله (ص) شيئا قط إلا بوحي فمن الوحي ما يتلى، ومنه من يكون وحيا إلى رسول الله (ص) فيستثنى به"، ووجه الاعتراض الذي يراه نصر حامد أبوزيد هنا هو أن الوحي بهذا المنظور يتجاوز بشرية الرسول، ويجعل كل تصرفاته وسلوكاته وأفعاله وحيا منزلا إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أن الرسول بشر كبقية البشر، وإنما خصه الله بالنبوة والرسالة دون سائر الخلق وهذا لا يلغي عنه الجانب الإنساني والبشري فيه، وبالتالي فأفعاله وتصرفاته العادية إنما هي بشرية ولا يمكنها أن ترقى إلى مستوى الوحي الذي أنزله الله بواسطة جبريل الأمين عليه.أنظر في هذا الصدد، نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجي الوسطية، ص45.

[3]– نصر حامد أبو زيد، "النص، السلطة، الحقيقة"، ص17.

شَاهِدِينَ) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾[1]بدليل أنه لو لم يكن اجتهاد الأنبياء سائغا وكانت جميع أحكامهم نصا لما أخطأ داوود ولا أصاب سليمان كما يمكن الاستناد على أن النبي قد اجتهد في اسرى بدر وفيمن اشترط رده في صلح الحديبية وما توقفه في اللعان وفي ميراث الخالة والعمة إلا ليعلم هل ينزل عليه نص فلا يجتهد أو يتأخر عنه فيجتهد[2].

يستقر نصر حامد أبوزيد على القول بأن أفعال الرسول وتصرفاته وسلوكاته هي سنة وليست نصا موحى به، وهو موقف يستند إلى قضية الناسخ والمنسوخ فلا يمكن للسنة أن تنسخ القرآن كما ينسخ القرآن السنة، "...لكن الإمام الشافعي لا يذهب هذا المذهب ويتمسك في قضية النسخ باستقلال كل من النصين...، وفي هذا يستند الشافعي إلى النص القرآني الذي يأمر النبي الذي يعلن أنه لا يجوز له تغيير شيء من الوحي من تلقاء نفسه، ولا يتنبه الشافعي إلى أن مثل هذا الاقتناء يعني أن السنة ليست وحيا وإنما هي اجتهادات النبي لفهم الوحي"[3].

إن التناقض الذي وقع فيه الشافعي وفق نظرة نصر حامد أبوزيد هو أنه كاد أن يوحد في البداية بين النصين، "القرآن والحديث" وجعلهما في مرتبة واحدة من حيث التشريع والوحي، وهذا يعني حسبه أن كلاهما ينسخ الأخر، لقد كان الشافعي واعيا بالإحراج الذي يمكن أن يواجهه، لأن النبي لا يجوز له تغيير شيء من الوحي، إن السنة ليست وحيا

[1] - القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 78.

[2] - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الامام الشافعي، ت: علي محمد معوض دار الكتب العلمية بيروت ط 1 ج16 ص 112.

[3] - نصر حامد أبو زيد، "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص47.

كما يدعي، بل هي اجتهادات سنها النبي لفهم النص القرآني، وهي لا تتناقض مع مضمون الوحي، بل جاءت مفسرة له، إنها نص شارح لا يستقل بالتشريع كما يرى ذلك المذهب الحنفي، ويقتصر دور السنة في تقرير ما أقره القرآن وبيان مجمله وتفصيله.

إن نتيجة موقف الشافعي في نظر أبوزيد هي انتصار لموقف إيديولوجي هو "...موقف العصبية العربية القرشية الذي كان حريصا على نزع الصفات البشرية عن محمد وإلباسه الصفات القدسية الإلهية لتجعل منه مشرعا"[1].

إن أبوزيد يضع الشافعي في خانة التلفيقيين الأيديولوجيين الذين لا يهمهم سوى الانتصار لمواقفهم وآرائهم الذاتية، وما اختلاف الشافعي مع المالكية والحنابلة في الكثير من المسائل الفقهية والعقائدية إلا دليل على هذا المنزع الأيديولوجي. إن مستوى الإيديولوجيا الذي يصف به نصر حامد أبوزيد فكر الشافعي لا يتوقف عند جعل السنة وحيا وتشريعا، بل إنه جعل السنة من الاتساع بحيث تشمل العادات والتقاليد والأعراف، "...ومعنى ذلك أن الشافعي يعتبر عمل الصحابة من السنن الواجبة الإتباع ولذلك يحاول جاهدا إزالة الاختلافات التي نقلت عنهم... ويروى عن الشافعي أنه كان يقول رأيهم رأي الصحابة، خير من رأينا لأنفسنا... فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وآرائهم لنا أحمد و أوحى ابنا من رأينا"[2]. يجعل الشافعي آراء الصحابة في مستوى التشريع ويعتبر

[1]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص56.

[2]– نصر حامد أبو زيد، "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، ص86.

اختلافهم بمثابة اختلاف السنن ويكون أتباع الصحابة من السنن الواجبة في الاتباع والأخذ بالإضافة إلى القرآن والسنة، وأن الخلافة والاختلاف لا يفسر أمر التشريع، إن توسيع الشافعي لمفهوم النص قد طال القرآن والسنة والإجماع لأنه "...يكاد أيضا يجعل الإجماع السنة واجبة الإتباع، كل الفارق بينها وبين السنن المروية عن النبي، أن الإجماع حكاية غير مسموعة لا تقل في حجيتها عن تلك المسموعة"[1].

وجعل الشافعي من الإجماع مصدرا آخر للتشريع ونصا غير مسموع يملك من الحجية ما يملكه النص القرآني والحديث، والإجماع هو ما اجتمع المسلمون عليه وحكموا من قبلهم الاجتماع عليه حتى وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنة، إن تحديد الإجماع وفق الشافعي على هذا النحو يجعل منه يحل محل السنة المجتمع عليها ليأخذ مأخذا من التشريع، ولأن الإجماع يندرج في مفهوم السنة الذي يعتبر بدوره أي مفهوم السنة، شاملا وواسعا لا يقتصر عن نص الحديث، "... وإن يتسع نطاق السنة يتسع مجال النصوص وتضييق نتيجة لذلك مساحة الاجتهاد"[2]، يقع الشافعي في موقف إيديولوجي ليقف في وجه العقل ويحد من حريته ويجعله متناهيا أمام النص، حيث كلما اتسع مجال ومفهوم النص ذاق مجال العقل والاجتهاد، يقول نصر حامد أبو زيد:"... وإذا كان الشافعي في مجال أصول الفقه قد وسع مفهوم الوحي بإدماج السنة في دلالة القرآن، وبتوسيع مفهوم السنة ذاته بإدخال الإجماع فيه، فإنه لم يترك لفعالية العقل إلا مجال القياس الذي اشترط له

[1]– المصدر نفسه، ص87.

[2]– المصدر نفسه، ص89.

شروطا تجعله نوعا من الاستنباط المقيد بحدود الأصل السابق... ومثل الشافعي ناهض أبو الحسن الأشعري نية المعتزلة وأسس بديلا عنها سلطة العقل ورفض مثل سلفه مبدأ المعتزلة في التحسين والتقبيح للعقل مؤكدا هيمنة الشرع"[1].

والشافعي كما يرى نصر حامد أبوزيد يستعمل العقل في وقوفه ضد العقل لأنه استعان بآليات التفكير العقلي للوقوف في وجه الاجتهاد وحرية العقل،ولأن مواقفه"...موقفا إيديولوجيا يتصدى لموقف آخر يجعل من الحر مرجعية اليقين، لكن تصدى الشافعي لم يكن دائما تصديا صريحا مباشرا، بل حاول استخدام بعض آليات التفكير العقلي ليبررنابالعقل"[2]، إن الشافعي جعل من القياس العقلي أداة أخرى إلى جانب القرآن والسنة والإجماع يمكن الاستعانة بها، ولكن مقصوده من القياس لا يعني الاجتهاد العقلي بالمفهوم المتداول، ولكنه يحصر نشاط وفعالية القياس في النص وليس فيما يبدعه ويكتشفه العقل من اجتهاده في النص.

[1]– نصر حامد أبو زيد، "النص، السلطة، الحقيقة"، ص18.

[2]– هذه الشمولية التي حرص الشافعي على سنها للنصوص الدينية – بعد أن وسع مجالها، فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/القياس بكل ما سبق ربطا محكما– تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته"– السيد ولد باه، "التأويل والتنوير عند نصر حامد أبو زيد"، ص12.

يقول نصر حامد أبو زيد: "....نرى الشافعي يحكم على أي اجتهاد يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحرفية بأنه استحسان، وقول بالرأي والتشهي، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعرفة التي يخوضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريسا لسلطة النصوص"[1].

ويظهر التوجه الأيديولوجي عند الشافعي في إقصاءه لدور العقل والاجتهاد في القياس الذي وإن كان المصدر الرابع بعد نص القرآن والحديث والإجماع لا يتميز بنفس الميزة التي تخص الإجماع والنص القرآني والسنة، يسعى نصر حامد أبوزيد إلى بيان أن تأسيس الشافعي للقياس يكون سوى في مستوى المنطوق والظاهر فقط، أما في المستوى الباطني فإنه يؤسس لسلطة النصوص، إن القياس مهما كانت فعاليته لا يتعدى مستوى النص، ولا يمكنه أن يضيف شيئا ويجتهد خارجه، وقد "...كانت الفلسفة وابن رشد خاصة هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث والاستناد لسلطة النصوص، وأكمل أبو حامد الغزالي ما بدأه الشافعي والأشعري، فهاجم الفلسفة وكشف عن تهافت الفلاسفة وصاغ العقائد بشكل نهائي وفقا للتصور الأشعري للعالم، التصور الذي ينكر العلاقات السببية في الطبيعة والواقع الإنساني على السواء، وقدم علاوة على ذلك كله منظومة عرفانية غنوصية"[2].

إن الشافعي بهذا المنظور قد ضيق من نشاط العقل في مجال الحياة الاجتماعية والمعرفية في الإسلام، وجعله مجرد متلقي للنص وعاملا بأوامره، وانطلاقا من هذا النقد

[1]– نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص100.

[2]– نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص19.

وبغض النظر عن موضوعيته أو عدم موضوعيته فإن أبوزيد يسعى إلى تحرير العقل من أي سلطة تقف في وجه الإنسان وحريته، حيث يعتبر بأن أولوية الأولويات هي في العمل على تحرير العقل من سلطة النص والسلف والتراث والتقاليد ليمارس مهمته التأويلية المنوطة به وهو المنطوق الصريح للنص القرآني ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لقَومٍ يَتفكَرُون﴾[1]﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴾[2]﴿أفَلاَ تَعقِلُون﴾[3].

ثانيا – الأشعري:

إن موقف نصر حامد أبوزيد من النزعة الوسطية عند الشافعي هو نفسه الموقف الذي يخلص إليه في نظرته للأشعري[4]، الذي يرجح الكثير أنه شافعي المذهب أو على الأقل الكثير من شيوخه من أعلام الشافعية أمثال: أبو اسحاق المروني، ابن سريج البغدادي وغيرهم...

أي أنه يرفض نزعة الأشعري التي كانت تعوّل على النص وترفض كل اجتهاد عقلي خارج عنه، لأن "...الأشعري يعوّل على الوحي المنزل في القرآن وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلا إلى معرفة الشؤون الإلهية ، ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ولكن العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله

[1]- القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية 3.

[2]- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 13.

[3]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 44.

[4]- هو أبو الحسن على ابن اسماعيل الأشعري، ولد عام 260هـ، وتوفي عام324هـ، كان معتزليا وتلميذا للجبائي ثم خرج على المعتزلة وخالف اغلب مواقفهم وأسس مذهبا مختلفا عنهم عرف بالمذهب الأشعري، وكان من أهم أتباعه أبو بكر البقلاني والشهرستاني.

فهو الوحي"[1]، وهو رأي يخالف ما ذهب إليه الماتردية بأن معرفة الله تجب بالعقل قبل ورود السمع قال أبو المعين النسفي :"من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذورا أم لا ؟ عندنا لا يكون معذورا ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا"[2].

وتظهر النزعة الوسطية للأشعري حينما لا يرى أية قيمة أو فضل للعقل خارج الوحي، إن المعرفة بالأمور الإلهية إنما هي من اختصاص الوحي، ويتأكد هذا في كون أن العقل لا يفرض شيئا من المعارف وإنما هو مجرد آلة تحصيل لها فقط.

من هنا نجد بأن الأشعري قد حدّ من دور العقل وإعمال الفلسفة في الشؤون الإلهية وهنا نجد بأن الأشعري يتمسك " بنظام أخلاقي مبني على الاعتقاد بالإرادة الإلهية المطلقة، فالخير هو ما أمر الله به والشر هو ما نهى عنه وانسجاما مع هذه المقدمة الإرادية نفوا أن يكون لذلك النوع من المعرفة العقلية أي فضل في إدراك كل الفعل الطبيعي"[3] إن تأكيد إرادة وهيمنة الله يخل بقدرة العقل الإنساني ويجعله متلق لا تحصل له المعرفة بالنص خارج ما يفرضه النص.

ولذلك يبدوا أنه "لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مبتكرا من أي وجه ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التي وصلت اليه والتوفيق بينها ولم يسلم في هذا من التناقض ولكن

[1]– ديبور،تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدا، دار النهضة العربية، 1956، ص102.

[2]– أبي المعين ميمون بن محمد النسفي، بحر الكلام ت: محمد السيد البرسيجي دار الفتح عمان الاردن ط:1 ص 140.

[3]– ماجد فخري، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1984، ص293.

النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون وفيما يتعلق بالإنسان والحياة الآخرة...كان يرضي عقول الناس حتى أهل الثقافة العالية منهم وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات"[1] إن عودة الأشعري إلى النقل أو النص القرآني باعتباره الأصل المطلق جعل كل تفسير أو تأويل للقرآن من خلال إعمال العقل مرتبط ضرورة به ولا يحق له أن يكون نظرا خالصا.

إن العقل لا يلزم شيئا يقره النص ويفرضه صراحة، وهنا نجد أن معرفة النص ترتبط بما يقره النص وأما العقل فلا يرجع له الفضل إلا باعتباره تابعا، إن هذا الموقف في حقيقته هو إنكار لموقف أخر كان قد انتهجته المعتزلة في تأكيدهم لدور العقل في المعرفة بالأمور الإلهية عن طريق النص، لذلك نجد أن أبوزيد يبين أن الموقف الأشعري في الوقت الذي أراد أن يؤسس المعرفة والحقائق الدينية في الإسلام، ظل بعيدا عنها بالمعنى الفلسفي الذي يتأسس عبر اجتهاد العقل وحريته في الكشف عن الحقائق التي يحتويها النص دونما إكراه أو فرض لسلطة النص المسبقة التي يصبح معها مجرد آلة فقط تعمل على تلقى المعارف من دون أي فعالية واجتهاد .

يبدو أن إقرار الأشعري بالسلطة المطلقة لله وقدرته الشاملة أدى إلى"..إنكار دور الإنسان الخلقي في عملية الاختيار والفعل، وإسناد المسؤولية عن أفعاله وقراراته إلى الله،

[1]– ديبور،تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص102.

ينطويان ضمنا على نفي العدالة الإلهية"[1] التي يعتبرها الشيعة الامامية من أساسيات مذهبهم، إن الأشعري في تأكيده لهيمنة الله المطلقة وبالتالي هيمنة النص يكون قد نسب كل ما هو خارج عن الله إلى الله وهو ما ينفي حرية الاختيار والفعل الإنساني وهذا ما يتناقض ضمنا مع عدالة الله، إن تركيز الأشعري على القدرة الإلهية المطلقة إنما هو إهدار لدور وقدرة الإنسان وفعاليته ما دام أن العقل لا يعرف ولا يمكنه أن يصل إلى حقائق خارج ما يقره الأشعري نفسه.

إن نصر حامد أبوزيد يضم الأشعري إلى خانة الشافعي في كونهم لم يمنحوا للعقل الإنساني مكانته التاريخية في فهم النص وإنما أخضعوا كل اجتهاد له إلى النص وبالتالي اعتبروه مجرد وعاء متلق لا يملك في ذاته أي دور أو فعالية خاصة.

ثالثا–الغزالي: يعدّ الغزالي واحدا من المتصوفة الأوائل الذين اشتغلوا بالرد على من سبقهم من الفلاسفة و المتكلمين الأوائل في الإسلام، و لذلك نجده يتخذ موقفا خاصا من الفلاسفة الذين يشتغلون على النص الديني بمنظور العقل و الاجتهاد حيث يبين في مؤلفه "المنقذ من الضلال" أصناف الفلاسفة و يصفهم بالكفر إذ يقول: "إعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، و الطبيعيون و الإلهيون"[2]، ويبين الغزالي من خلال تصنيفه هذا على أن الفلسفة الحق تتجاوز ذلك

[1]– ديبور"تاريخ الفلسفة للإسلام " ص 285

[2]– أبي حامد الغزالي، "المنقذ من الضلال"، و معه كيمياء السعادة و القواعد العشرة و الآداب في الدين، تعليق وتصحيح محمد محمد الجابر، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، دط، دس، ص18

الجدال الكلامي في أمور الدين من ذلك أن الفلاسفة الدهريين جحدوا قدرة الله و اعتبروا أن العالم موجود من قبل لذلك يسميهم بالزنادقة و هم الذين كفروا بالقرآن و جحدوا مصدره الإلهي،أما الطبيعيون فقد تمسكوا بهذا العالم الطبيعي و أنكروا ما بعده من حساب و عقاب و جنة ونار بينما الإلهيون منهم الفلاسفة المتأخرين أمثال سقراط و أفلاطون و طاليس وأتباعهم من الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا و الفارابي وغيرهما[1].

إن الذي أدى إلى تقهقر الفلسفة بمعناها العقلاني كما كان سائدا عند اليونان ومتفلسفة الإسلام الأوائل هو تركيز الغزالي على التصوف باعتباره العلم الحق والفلسفة الحقة، و لكن هذا أدى بدوره إلى غياب التنظير العقلاني في أمور الدين، لأن التجربة التي خاضها الغزالي من خلال ما يبين في مؤلفاته لا يمكن أن يستسيغها العقل مباشرة وبالتالي لا يمكن التعامل مع النص الديني خصوصا القرآن من خلال منظور الغزالي، وهنا نجد بأن الموقف الذي يتبناه نصر حامد أبوزيد من النص القرآني إنما يقف في قلب المواجهة و النقد لموقف الغزالي من الفلسفة و الفلاسفة لأن هذا الموقف يؤدي إلى تعطيل العقل ومنعه من كل اجتهاد علمي في النص الديني و هذا ما يرفضه أبوزيد حيث نجده يدرج الغزالي ضمن الخطاب الديني الذي عطل الاجتهاد و التأويل في النص فهو في نظره مثله مثل الأشعري و الشافعي.

[1]– يتبين من خلال موقف الغزالي من الفلاسفة و نقده لهم ووصفهم بالكفر موقفه الذي يدعوا إلى تجاوز التدبر والنظر العقلي الخالص في مسائل الدين لأن الإنسان في نظره ليس بمقدوره من خلال عقله أن يصل إلى الحقائق الإلهية وإنما من خلال رياضة نفسية و من خلال كشف باطني يتم عن طريق التخلص من الحواس ومن إكراهات العقل. أنظر المصدر نفسه ص21/20.

وعكس الفقهاء والمتكلمين الذين هاجموا التصوف والمتصوفة ورموهم بالمروق والضلال فإن الغزالي المتبني للمذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية والمناهض للمعتزلة وكل من احتكم للعقل قد مال الى التصوف " نظر الغزالي في علم الكلام فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة ... غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ووجد مجالا للشك الكثير من آراءهم و أحس في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية"[1]، و لكن ميل الغزالي إلى التصوف أدى به إلى نقد المتكلمين و اعتبار أن الحق يأتي من جهة واحدة باعتبار أن الذوق أرقى و أسمى من النظر العقلي ولكن الغزالي مارس النظر العقلي و إن كان منكرا له، إن موقفه هذا جلب إليه الكثير من المهتمين و المتأثرين من الصوفية بعده مما أدى إلى انحصار و تقهقر من النظر العقلي في الإسلام. "إن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظرة الفلسفية و قد انتفع بالآراء الفلسفية شعر بذلك أم لم يشعر"[2]، لأن الغزالي في إقناعه بقيمة و أهمية التصوف نجد أنه يستعمل النظر العقلي و إن كان منكرا له، و لا يعني هذا بأن الغزالي ينكر النظر العقلي إنكار مطلقا و إنما هو فقط يجعله في مرتبة أدنى من الذوق، و في قضية القرآن يبين بأن القرآن نافع لكل إنسان بينما المتكلمين من خلال كلامهم و آراءهم لا ينفعون إلا أنفسهم، "يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق و تجربة من جانب القلب و الروح، و ليس مجرد أحكام شرعية أو

[1]– ديبور، "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، مرجع سابق، ص268

[2]–المرجع نفسه، ص 276

عقائد تلقى، بل هو أكثر من ذلك هو شيء يحسه المتدين بروحه إحساسا حيا، "[1]و لكن ما يحسه الغزالي ليس بالضرورة أن يحسه كل الناس لأنه ليست هناك موضوعية تامة فيما يخص المعارف الوجدانية و الذوقية، ومن هنا نجد بأن الغزالي حكم على الفلسفة أن تتجه صوب اتجاه واحد في الإسلام هو الكشف و الذوق الصوفي و هذا ما يعد في نظر نصر حامد أبوزيد قتلا للعقل وإنكارا للاجتهاد و تعطيلا للتأويل.

إن دعوة أبوزيد إلى تحرير العقل الإسلامي المعاصر، فيه دعوة إلى ممارسة العقل الإسلامي المعاصر في مجال علوم الإنسان والمجتمع، من خلال تجاوز سلطة التراث والسلف التي تم إعتبارها سلطة نهائية لا يمكن تجاوزها، ويبين أن هناك قطيعة في علاقة المسلمين المعاصرين بالنصوص التراثية القديمة، كالنص القرآني ونصوص الحديث والتفاسير المتعددة ونصوص كبار الفقهاء ومؤسسي المذاهب كالشافعي وابن حنبل ومالك وأبى حنيفة... ونصوص كبار المتكلمين والفلاسفة. وإذا كان هناك علاقة بالنص القرآني فإنها تكون في الأغلب من منظور النص، وهذا ما يرفضه أبو زيد من خلال دعواه إلى استحداث نظرة علمية جديدة فيما يخص تأويل النص القرآني.

[1]– المرجع نفسه ص291

الفصل الثالث

الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد

- ✓المبحث الأول:التحليل الابستيمولوجي للخطاب الديني الإسلامي.
- ✓المبحث الثاني:الايديولوجيا السياسية وعلاقتها بالخطاب الديني.
- ✓المبحث الثالث:الخطاب الصوفي وعلاقته بتأويلية نصر حامد أبو زيد.

المبحث الأول:

التحليل الابستيمولوجي للخطاب الديني الإسلامي

المبحث الأول: التحليل الابستيمولوجي للخطاب الديني الاسلامي عند نصر حامد ابو زيد.

من الأعلام الذين تطرقوا إلى نقد الخطابات الدينية نصر حامد أبو زيد حتى أنه خص مؤلف له بعنوان " نقد الخطاب الديني " يهدف من خلاله إلى تحديد بنية الخطاب الديني و التعرف على الاسس التي يقوم عليها الخطاب فجاء فيه : " ...ويستخدم نصر حامد أبوزيد مقولة "الخطاب الديني " للتعبير عن مختلف الحسابات الفكرية والسياسية التي تنتمي للتيارات المعروفة تارة الإسلام السياسي أو الإسلام الاحتجاجي أو"الأصولية" حسب العبارة الشائعة"[1]؛ من خلال البحث على هذه الأسس و الدعائم الأساسية فإنه حدد خمس آليات قدم فيها النقد العلمي والمعرفي بالتفصيل .

إن أهم ما يرتكز عليه الخطاب الديني في الإسلام هو "آلية التوحيد بين الفكر و الدين"[2] التي مغزاها التوحيد هو إدراك العقل للنص على حسب ما تفرضه السيادة النصية ويبقى معرفة الإسلام مرتبط ارتباطا وثيقا على حسب ما يمليه الخطاب الديني ويصبح التوحيد هو الجمع بين الفكر والدين الذي يتكون كإثبات تاريخي يمزج فيها المعرفة الآنية المعاصرة مع نص ديني ماضي ، وهذا ما دأب عليه المهتمين بالدين من رجال الدين والفقهاء من توقيف حركة الابتكار والبحث والتجديد ما جعل الدين يبقى تحت وصاية

[1]– السيد ولد باه، التأويل والتنوير عند نصر حامد أبو زيد، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفسلفية المغربية العدد16، 2008، ص12.

[2]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص79.

معينة لأفراد معينين ينتسبون إلى الدين ويبقى الاجتهاد حبيس عندهم حسب ما تقتضيه سلطة ومشروعية النص فيكون الإسلام بنصوص تابثة ومقدسة لا يمكن المساس بها حتى تكاد تستحود على التاريخ وهذا ما يؤكده نصر حامد أبو زيد في قوله: "...إن الخطاب الديني المعاصر حين يتمسك بمبدأ الفقهي القديم لا اجتهاد فيم فيه نص، إنما يعتمد في الواقع على عملية مخادعة دلالية مغرضة، تتمثل هذه المخادعة في استخدام كلمة نص للدلالة على كل النصوص الدينية، القرآن الكريم والأحاديث النبوية بصرف النظر عن الوضوح والغموض"[1].

فالأمر الأساسي حسب نصر حامد أبوزيد ليس الاعتماد على الاجتهاد في الإسلام وانما في تعيين وتحديد الخطوط الأساسية للخطاب الديني الإسلامي المعاصر وإظهارها وهذا من خلال قوله : "...إن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته، بل شاغلنا الأساسي الكشف عن ذلك الاقتناع بامتلاك الحقيقة في الخطاب الديني، وهو الاقتناع الذي جعله يتخلى على كثير من فضائل الخطاب السلفي"[2].

فالابتكار والاجتهاد هو من حركية العقل إلا أن الخطاب الديني الإسلامي لم تقم له قائمة على العقل وكان النص الديني في معزل عن نشاطه وقدرته وأصبح العقل مكبل من حيث العلاقة مع النص الديني الإسلامي ما ترتب على هذا النوع من العلاقة هو

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الطبعة الأولى، 1995– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ص157.

[2]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص79.

تكبيل وتقييد وتظليل حقائق هامة و أمورا مهمة في حياة الإنسان وتدبير أموره من شتى الجوانب الإنسانية والاجتماعية والتاريخية وغيرها .

إن الحياة تتغير بتغير الأزمنة والواقع الإسلامي المعاصر كغيره تعرض لكثير من التغير والتطور والتجدد اجتماعيا وثقافيا... ما يتطلب إلزاما تجديد وتحديث فهم ومعرفة الإسلام ولا يليق على القائمين والمتمسكين بالخطاب الديني الإسلامي المعاصر الذي ينادي بتفرد وثبات الإسلام والإسرار على عدم التفكير بحركية فهم الدين إلا أن هذا قد يؤدي إلى ما هو أخطر على حسب رأي نصر حامد أبو زيد حيث يقول:"... النتيجة الأولى أن الإسلام معنى واحدا ثابتا لا تؤثر فيه حركة التاريخ ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلا عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد، النتيجة الثانية: إن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر، هم علماء الدين قطعا، وأن أعضاء هذه الجماعة هم مبرؤون من الأهواء والتغيرات الإنسانية الطبيعية"[1].

إن النص الديني الإسلامي له قداسته وسلطته وهذا يعترف به نصر حامد أبو زيد وما ينكره ويفند فيه هو طريقة عرض علماء الدين الإسلامي والمسلمين المعاصرين للإسلام وما طرحوه وحصروه لمفهوم الإسلام ونصبو أنفسهم أدعياء الإسلام وأهله وحدهم وهذا ما يعاكس بأن السلطة الإسلامية هي السلطة الالاهية وحدها ولا وجود لسلطة بشرية مقدسة تكون وصية على الإسلام ووصية على كيفية تقديمه للبشرية فهم

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص79.

يقرون بها من الناحية النظرية ويتكلمون بها ككلام ومعارف ؛ أما في الواقع ميدانيا فهم تجاوزوها وتخطو حدودها ووضعوا لها قوائم يقوم عليها الخطاب الإسلامي المعاصر.

"إن هذا التناقض في الخطاب الديني بين إنكار وجود كهنوت أو سلطة مقدسة في الإسلام على المستوى النظري والإجرائي وبين الإسرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها على المستوى التطبيقي والفعلي إنما يمثل تناقضا خطيرا ينسق من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب"[1].

إن الخطاب الديني الإسلامي يعيش تضارب ظاهر بين نفي واثبات ؛ نفي بأن لا وجود لسلطة تستحوذ على الخطاب ولا قدسية للإنسان في الإسلام في حين يقوم رجال الدين والقائمين على الإسلام المعاصر على تقمص هذا الخطاب وجعله شيء ثابت لا سبيل للمساس به أو التفكير في غير ما يأتي به ؛ وهذا ما يؤكده القول:"...الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش"[2] فيصبح الخطاب الديني مسلمة طبيعية واجتماعية لا يمكن التفكير في تغييرها وبالأحرى في مناقشتها، فكل تفكير يعد تكفيراومساسابالعقيدة وعندها يصبح العقل ليس له من الحركة والتفكير غير التسليم والاستسلام ، حينها يصبح

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني،ص80.

[2]– المصدر نفسه، ص81.

هذا العقل حبيس فكر ، مقيد الأطراف ، سلبت منه حريته وذاتيته وهو المسمى بالحاكمية الالاهية مقابل الحاكمية البشرية الذي أصبح كقواعد يعتمد عليه أنصار الخطاب الديني الإسلامي والذي يهمل كل فعالية اجتماعية أو تارخية أو إنسانية . أن هذه التضاربات التي باتت ظاهرة عند أهل الدين والمهتمين بالخطاب الديني جعلت نصر حامد أبو زيد يزيل الغطاء لتبيين هذه الاختلالات والتناقضات التي وقع فيها أهل الدين الذين جعلوا التراث والسلف مرجعية دينية مقدسة وظفوها في الخطاب؛ يقول نصر حامد أبو زيد: "...تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته"[1]. فمن غير الممكن ان يكون رجال الدين وما اكتسبوه من خطابات أن يصبح القائم الأساسي الذي لا يمكن التقرب منه أو المساس به في الدين أو الاعتماد عليه في كل قضايا الإسلام والمسلمين وفي جميع جوانبه الإنسانية والتاريخية والاجتماعية، وعليه لا يمكن التخلي عن المبادرات والاجتهاد لتتبع طبيعة المتغيرات التاريخية والاجتماعية والنفسية ولا يمكنها أن تحل محل النص الديني الإسلامي.

إن الخطاب لا يمكن أن يحل محل النص الديني ولا يمكنه أن يكون من الأسس التي تعوض النص الديني وعليه يميز نصر حامد أبو زيد بين الخطاب عند أعلام الدين البارعين أمثال : القرضاوي وفهمي هويدي وسيد قطب وغيرهم وبين النص الديني

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص84.

الواضح فيقول: " كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها، وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع"[1].

إن هذا التفريق بين الخطاب والنص الديني هو ليس طعنا في الدين و انما هو توضيح للمرجعيات الدينية التي أخذت من سلطة التراث والسلف أساسا لها ؛ فإنها عملت على تكبيل العقل وتقليص مهامه قد يسوق الإنسانية إلى التخلف والانهيار عوض أن يبحث هذا الخطاب في حل الصعوبات التي تعترض البشرية داخل السياق التاريخي الواقعي بواسطة حركية وابتكار العقل للحلول ، وهذا من خلال معرفة وادراك وتوظيف النص الإسلامي وهذا ما يؤكده من خلال قوله :"...وهكذا فالخطاب الديني حين يزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفصيل، وهنا يبدو اتساعه واتساع صبره واضحا ومثيرا للعجاب، يتسع للتشدد والتطلع، بل والتطرف ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتمى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع وهنا يذوب الغشاء الوهمي الذي يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتداء والتطرف"[2]فالنتائج

[1]– نصر حامد أبو زيد، "التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة ،1995، ص82.

[2]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص95.

واضحة من الاعتماد على الخطاب الذي لا يترك حركية ولا مناقشة ولا ابداء الرأي إلا في الجزئيات والهوامش أو الغلاف الخارجي ؛ فهذا قد يعسر الأمور ولا يصدر عنه إلا تشدد وتطرف وزيادة التسلط بينما إذا تليّن الخطاب وفتح باب المناقشة والتضارب ليبحث في أعماق الحقائق والتحقق منها والبحث عن اليقين فهذا يقطع كل تشكيك وكل سلطة للتراث وحينها يكون الخطاب الديني يستمد سلطته من أساس صلب ، عوض ان تكون زمام الحقيقة على يد عناصر محصورة دون غيرها موظفة أفكارها لأغراض معينة مستعملة ايديولوجيات خاصة بها لتقديم معارف على الإسلام على حسب مصالح وأهداف.

إن من الأسباب الرئيسة في تراجع وتقهقر المجتمعات الإسلامية هي السلطة التي تقمصها القائمين على الدين الإسلامي والحاملين للخطاب على عاتقهم وتقديسه وركوبهم منصات الإصلاح الذي نتج عنه تقييد نشاط العقل وحرمانه من حريته وحركيته ، حيث جاء في تحليل نصر حامد أبو زيد :"...ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك، بل يوحّد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات " الفكر" والموضوع " النصوص الدينية" فقط بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص"[1].

[1]– نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، ص 81.

إن الخطاب الديني بقي حبيس الماضي في حين أنها تظهر مشكلات الحاضر التي تحل بما يقابلها في الماضي فيرى نصر حامد أبو زيد أن هذا اقتحام لحق من حقوق التاريخ وفشل أو عدم القدرة على الوصول إلى ابتكار حلول تقدر على حل مشكلات الحاضر وبالتالي تأكيد لعرقلة عمل العقل الذي يرى أن مسائل الحاضر لا يمكنها أن تحل بحلول مشكلات الماضي وإذا لم يعمل العقل على هذا بقي حبيس الماضي: "... إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية، بل وكل الأزمات البشرية إلى البعد عن منهج الله هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقائها في دائرة المطلق والغيبي، والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأييد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه، والوقوف جنبا إلى جنب مع التخلف ضد كل قوى التقدم"[1].

إن المجتمعات الإسلامية في تخلف ولا يرجع هذا لابتعادهم عن الدين وكفى ولكن يعود كذلك إلى تراجعهم عن الواقع وعدم القدرة على مسايرة الحاضر وتحديث أو إنتاج حلول لمشكلات الحاضر، والاعتماد على حلول أعتمد عليها في الماضي وهذا ما يراه نصر حامد أبو زيد هروبا من واقع آني حاضر بالرجوع إلى واقع ماض يسير على غير ماهو عليه الحاضر، وكذلك من عوامل التخلف هو توقيف العمل العقلي عن التشغيل والبحث في حقائق الأمور.

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص95.

إن العمل الفكري الذي قام به نصر حامد أبو زيد يشمل تبيين الخطابات التراثية الإسلامية وأعمال التأويل التي قامت بها ومن جانب آخر العمل على نقد هذه الخطابات حول إظهار معالم الإسلام، وتوضيح ما وقع في القائمين على الدين من هفوات وأغلاط في حق المجتمع الإسلامي.

إن هذا العمل الذي قام به نصر حامد أبو زيد المتمثل في تعيين الركائز التي يقوم عليها الخطاب الدين في الإسلام والتي تمثلت في التعالي والتهافت للخطابات فقد كشف عن العمل السلبي والطرق الملتوية في تبيين وتفسير قضايا الدين والعقيدة وتوقيف الجانب العقلي عن نشاطه وحريته وهذا ما نتج عنه سيطرة الخطابات الدينية ومسيريها على المرجعيات الدينية دون استعمال العقل في حل المشكلات الإنسانية والإسلامية المعاصرة يوضح نصر حامد أبو زيد أن: "...العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل في الفكر والثقافة، وذلك من خلال ما يدعو إليه الخطاب الديني المعاصر من تحكيم النصوص"[1] إن الإسلام في حقيقته يحمل قوة عظمى لا تضاهى إلا أنه تراجع وأصبح يعاني التقهقر والتراجع من جوانب عدة وعليه ، يجب العودة للإسلام الحق بالعودة إلى النصوص الشرعية والوقوف على حدوده ، وتأسيس ذاته من الداخل ، وجعله يتماشى مع متطلبات الواقع مع الحفاظ على قيمة وقداسة النصوص الإلهية والتنازل والتنزه عن الخطأ الذي وقع فيه الخطاب الدين الذي استعمل النصوص دون استعمال

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص103.

العقل وتحكيمه وإذا كان الأمر كذلك فحتما يجر معه مشكلات لها علاقة مباشرة مع العقل الذي اختص به الإنسان و مكلف بالنص و الشرع ؛ وعليه الرجوع إلى النص الشرعي لا يكون إلا باستعمال العقل وفسح المجال للتحرر من قيده والرجوع إلى حركيته.

إن رؤى نصر حامد أبو زيد في توضيح مفهوم الحاكمية كأساس للخطاب الديني الإسلامي المعاصر لم تكن من واقع الخيال وإنما كانت مجسدة في كتابات أعلام الدين منها كتابات السيد قطب الذي يعد من أهم مفكري جماعة الإخوان المسلمين خلال سنوات الخمسين والستين من القرن الماضي هذه الخطابات التي تحمل بين طياتها مجموعة من الأسس حصرها نصر حامد أبو زيد في قوله : "... وضع النظام الإسلامي في علاقة تعارض قامت مع الثقافة الغربية، ومثل نعي الانفصام الذي وقع في الغرب بين الكنيسة والعلم، والهجوم على ممثلي الدعوة إلى التحرر الفكري والعقلي خاصة سلامة موسى وطه حسين. لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث الفلسفي العقلي في الثقافة الإسلامية"[1].

إن رفض التراث الفلسفي و النشاط العقلي من طرف السيد قطب هو أحد القوائم التي تأسس عليها الخطاب الديني الإسلامي الجديد ليثبت سلطة التراث ويتهرب من الواقع المعاصر فهو ينحى منحى ما كانت عليه الثقافة الغربية أثناء تعارض الدين والعلم؛ وهو الأمر الذي وصل إليه المجتمع الإسلامي من خلال سيرته الخطابات فأصبح التعارض بين الدين والعقل الذي يمثل العلم ، كما أصبح هذا التعارض يفصل بين الثقافات ومنها

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص107.

الغربية ليحرم الإنسانية من الاستفادة من بعضها البعض وفتح أبواب الحوار ، فرؤى سيد قطب في الثقافة الغربية أنها مادية وهو التعارض بين الفكر الإسلامي والثقافة الغربية لا يكون بالضرورة القصوى أن الثقافة الغربية تقف بشكل مطلق ضد مبادئ الإسلام وبالتالي لا يكون هذا التعارض في محله فهو يوسع الهوة بين الثقافات وبين العقل الإنساني والنص الإسلامي و يؤكد سلطة وحاكمية النص ، وعندها يصبح الخطاب الديني يحمل مجموعة من السلبيات لا تقف عند مستوى العقل فحسب وإنما تتعدى ذلك إلى جوانب أخرى منها الاجتماعي والسياسي وغيرها ، فهي تنقل الحاكمية الإلهية إلى حاكمية البشر والنص الديني الإسلامي الحقيقي ينص على أنه لا حاكمية للبشر من غير الله ويؤكده نصر حامد أبو زيد بقوله : "... أن النظام الذي يقوم على حاكمية البشر، وهي كل الأنظمة السياسة والاجتماعية القائمة، يؤدي إلى استبعاد بعضهم البعض الآخر باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق"[1]. يوضح هذا أنه إذا ولي الأمر أو الحكم إلى البشر وهذايؤدي إلى صراع جديد يعمل على الاحتكار واستبعاد الغير في حق التشريع والتنظيم وهو الأمر الذي لا يمكن أن يكون لأحد إلا لمن خلق البشرية جمعاء.

إن تجاوز الخطاب الديني إلى حاكمية البشر هو تجاوز يخالف العقيدة الإسلامية و يتعداها ، فالخطاب الديني عوض أن يجتهد في فهم وتفهيم عبادة الفرد لربه وعلاقته به

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص107.

كانسان مخلوق لعبادة الله ونفي حاكمية البشر أسست حاكمية البشر لفئة معينة من رجال الدين والقائمين عليه فأسسوا لهذا الخطاب ليصبحوا أوصياء على بقية الناس بصفة مباشرة ما يوضحه نصر حامد أبو زيد في مايلي: "....إذا كان الخطاب الديني يستهدف بمفهوم الحاكمية القضاء على تحكيم البشر واستبعادهم لبعضهم البعض، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتغيير والتأويل، وأنهم هم وحدهم الناقلون على الله"[1].

لقد خطى نصر حامد أبو زيد خطوة من خلال عرضه ونقده لما أسس عليه الخطاب الديني ولما جاء به رجال الدين وما هرعوا إليه من تشريع وتهافت في قضايا الدين فنصبوا أنفسهم حكما في قضايا الدين والشريعة بجميع جوانبها الإنسانية والاجتماعية والسياسية و جعلوا للفقه والفتوى قوائم على حسب فهمهم الخاص وأهدافهم الذاتية وبمستوى معرفي محدود فتكون حلول كل المشكلات الإسلامية تسير بنص الخطاب وسلطة التراث والسلف ومن منظورهم الخاص فكانت هذه الأسس كلها في غير محلها واجتهادهم يسير في الاتجاه العكسي فقدموا ما لا يحتاجه العالم الإسلامي وحرموه مما يحتاج من اجتهاد وفهم الدين على أساس استعمال العقل بحرية ونشاط واجتهاد ليكون التوقف عند حدود النص .

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص107، ص116.

إن ما تطرق له نصر حامد أبو زيد من مبادئ الخطاب الديني في الإسلام والكيفية التي تأسس عليها يتماشى مع ما نادى به الكثير من الحداثيين حين تطرقوا إلى نقد العقل الإسلامي والأسس التي يبنى عليها تحليل وتأويل النص القرآني ؛ إن الخطاب الديني الإسلامي كما يظهره نصر حامد أبو زيد أنه عمل توجيهي إرشادي تقمصه القائمين على الدين من فقهاء وأئمة وساسة الشعوب الإسلامية المعاصرة و استعمالهم للنص القرآني مع توضيحه بالطرق التي يرون أنها تخدمهم وتحافظ على مراكزهم وحكمهم بدون معرفة أو تفقه في العلم ومعرفة مستجدات الثقافة العالمية ، وهو الأمر الذي أكد عليه ابو زيد من منظوره الذي يرى من خلاله بأن العقل الإسلامي المعاصر يسير تحت أسس الخطابات الدينية، التي حصرته وضيقت في مجال نشاطه إلى أن صار عقل دوغمائي مغلق وعلى هذا الأساس فإن الإسلام المعاصر في منظوره عليه أن يستقي من علوم ومعارف الغرب التي توصل إليها في تأويل النصوص حديثا ، فلا يمكن الوقوف والتوقف عند التحليلات الكلاسيكية التي بنيت على التراث واستخدمت في عصر مغاير لعصرنا الذي تغيرت فيه جل الأمور الإنسانية والاجتماعية ، كما بينا أن الاكتفاء بالتراث وتحكيمه بدون تحرر العقل لا يمكنه مسايرة الواقع كما أن التأويل العلمي والمعرفي للنص القرآني يجب أن يستفيد من المناهج التأويلية الغربية لأن العقل الإسلامي المعاصر يحتاج إلى تحيين لذاته وهذا يكون بواسطة النقد والتعارض الدائم لنشاط العقل وإلا بقي يعاني نوع من التجويف والفراغ الداخلي لمحتويات علمية معرفية حقيقية[1].

[1]-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل،المركز الثقافي العربي، المغرب،ط2005،2، ص21.

المبحث الثاني:

الايديولوجيا السياسية وعلاقتها بالخطاب الديني

في فكر نصر حامد أبو زيد

المبحث الثاني: الايديولوجيا السياسية وعلاقتها بالخطاب الديني في فكر نصر حامد أبو زيد:

يشير نصر حامد أبوزيد الى أن سيطرة إيديولوجيا السياسي ساهم بقوة في توسع أزمة الفكر الإسلامي المعاصر واستفحالها من خلال استخدام سلطة الدين لتمرير مصالح سياسية لخدمة الدولة والاعتماد على تأويل النص الديني كآلية لإنجاح مساعي السلطة السياسية وتكريسها. حيث أن كل تأويل للنص الديني يظهر في إيديولوجيا السياسي يؤدي إلى غياب الفهم العلمي الصحيح للنص الديني الإسلامي. فكلما سيطرت النزعة السياسية والإيديولوجية ضعفت النزعة العلمية والمعرفية. هذا ما ساهم في عدم الفهم الصحيح المرتبط بتأويل النص الديني وإلى ظهور مشكلة التأويل من خلال الاهتمام بالجوانب الإيديولوجية على حساب النص الديني الإسلامي.

وفي نفس السياق يوضح أبوزيد أن التاريخ الإسلامي يشهد على أن هناك تكاتف بين تأويل النص الديني والسلطة السياسية، حيث أشار في احد كتاباته"إذ الشق الأشعري في خطاب الغزالي المتكلم والفقيه هو الشق الذي يساند السلطة السياسية ويبرر سيطرتها وهيمنتها الديكتاتورية إيديولوجيا. ويقدم الشق الصوفي– ببعده السني والغنوصي المتلازمين للعامة والخاصة على السواء "عزاء" تجابه به سطوة السلطة"[1]. ويظهر من خلال هذا الطرح أن رجال السياسة كانوا يحتمون برجال الدين كذريعة لبلوغ المرامي

[1] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويلص28.

السياسية وتحقيق الاهداف الذاتية التي تصب في صالح الدولة،وأشار بالتحديد إلى خطابات الغزالي الفقيه والمتكلم والمفكر الذي كان يحوي في شقيه مساندة السلطة السياسية وتدعيم سيطرتها وتحكمها في مقاليد الحكم، والدفاع عن ايديولوجيتها وتعزيز دورها في مختلف جوانب الحياة باستخدام تأويلية النص الديني بما يخدم ذلك، حيث أن تصدي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفا فكريا بقدر ما كان إسهاما سياسيا للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة والذب عن استقرار الوضع السياسي الذي يهدده "التطرف" الشيعي"[1]،.أما الشق الثاني يبرز موقف الصوفية عند الغزالي التي تؤكد في مجملها على عدم استخدام النص الديني في الطرح الإيديولوجي واعتباره وسيلة تبرر بها الطموحات السياسية للسلطة، وبعبارة أخرى لا تقتضي الممارسة السياسية الاستعانة بالنص الديني لتحقيق مآربها الإيديولوجية.

يكشف نصر أبو زيد أن "الجمع بين "البيان" و"البرهان" و"العرفان" في مشروع الغزالي الفكري يستهدف الدفاع عن المذهب الأشعري في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه والرد على المذاهب الأخرى، وساعده على ذلك نوعان من التقارب، حدث أحدهما بين العرفان المتمثل في التصوف والبيان خاصة بعد أن تحول التصوف إلى مؤسسات دينية اجتماعية يديرها شيوخ، وترعاها الدولة لتلتمس السند الشعبي منها و

[1]– المصدر نفسه، ص 35.

بواسطتها"[1]. إن طرح الغزالي وما أثارته أفكاره من تفسير وتأويل يشير إلى أن التصوف تحول من اعتباره تجربة ذاتية وشخصية إلى مؤسسة اجتماعية تدير مصالح المجتمع من خلال تفعيل دور المشايخ المتصوفة الذين أنشأوا الزوايا والطرق التي تشرف عليها الدولة وتسهر على الحفاظ على سلطتها وهيبتها. وكون التصوف شكّل المؤسسات الدينية في الإسلام أصبحت هذه الأخيرة محطّة تدار فيها قضايا الدين والمعتقدات التي يشرف عليها المشايخ و يطرح من خلالها أمور الدّين التي يسلّم بها المسلمين ويشعرون بإلزاميتها كاعتقاد روحي لا يمكن رفضه أو مناقشته لأنه يعبّر عن سلطة الأعراف والتقاليد الاجتماعية، وهذا ما فسح المجال للسّلطة السياسية وسيادة الدولة للتّحكم والسيطرة على الأفراد والجماعات عن طريق توظيف الجانب الروحي للتّأثير فيهم، وهذا ما يعكس العلاقة القائمة بين رجال الدين المتصوّفة والسّلطة السياسية عبر التاريخ الإسلامي.

إنّ الإسلام يرفض الوساطة، حيث أنّ النّص الدّيني لا يقبل الوساطة، غير أنّ الخطابات الدّينية المتصوّفة اشتملت على عدة صور مختلفة. ويظهر التّأمّل في الخطابات الصوفية أنّ هناك مثل هذا التّصوّر في مفهوم الولاية التي تعبّر عن اعتقاد أنّ هناك أولياء الله في الأرض يفوّض إليهم دون غيرهم التّواصل مع الله، فهم عباد مفضّلون ومختارون على غيرهم في تأويل وفهم النّصّ الدّيني، حيث يقول أبو زيد : "من المهم هنا أن نشير إلى أن مسألة الولاية وما يحيط بها من دلالات في التراث الصوفي تستمد بعض

[1]– نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص39– 40.

جذورها من التراث الشيعي، وهو تراث تعتمد مشروعيته السياسية والفكرية على "ميراث" العلم النبوي بانتقاله في أبناء "فاطمة" التي يمثلون "الأئمة"[1]، إنّ أصل العديد من المفاهيم التي تتأسس عليها الخطابات الدّينية ليس له تأصيل ديني، أيّ ليس له مرجعية دينية بل هو عبارة عن تأويل معيّن لا يعبّر عن التّأويل الأصلي والمطلق.

يقول نصر أبو زيد "من رحم هذا الوحي بالتوظيف السياسي للدين في تاريخنا القديم والحديث أصبح "نقد الخطاب الديني" مطلبا معرفيا ملحا بالنسبة للباحثين، بدءا بالدراسة النقدية للتاريخ في تجلياته الأدبية والثقافية والسياسية"[2]، يظهر اختلاف كبير بين الدّين وسلطة الدّين، حيث أنّ الدّين هو الإيمان والاعتقاد الذي يؤمن به الفرد انطلاقا من النّصّ الدّيني، في حين سلطة الدّين هو كلّ استخدام إيديولوجي له من الأفراد للسّيطرة على الأفراد أمثالهم عن طريق إظلالهم وإيهامهم بأحقّيتهم لتفسير وفهم فحوى النّصّ الدّيني دون غيرهم وأضحى مفهوم الإجماع في الإسلام تكاتف السلطة السياسية مع سلطة الدّين، أمّا سلطة العقل فلا أساس لها وتعتبر ثانوية.

إنّ التّحالف القائم بين الدّين والسلطة السياسية كان السّبب الرّئيس في تقييد الاجتهاد المبني على تفعيل دور العقل في العملية التأويلية، حيث أصبح الدّين تمارسه فئة معينة من الرّجال الذّين يُظهرون ولائهم للسلطة السياسية، وقد أثّر هذا الولاء سلبا

[1]– نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص59.

[2]– نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1 ، 2014، ص83.

على الفكر الدّيني، فصارت كل حرّية أو استخدام للعقل مرفوضا إلاّ في حدود ما تسمح به السلطة السياسية ويزكيه رجال الدّين. ومن هذا المنطلق أصبح لاجتهاد العقل دور ضيّق جدا وبالتالي تراجع تأويل النّص القرآني في مواطن معينة دون غيرها، إذ "أصبح تأويل النص الديني شأنا من شؤون الدولة، وصار عالم الدين موظفا في بلاط الخلافة، فأصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير لكل القوى الاجتماعية والسياسية، من ناحية أخرى ظلت عين المفكر والمؤول على اتجاه السلطة السياسية سواء كان مؤيدا أو معارضا، فأصبح النشاط العقلي تبريرا وحينما يضاف إليها الانتماء إلى إيديولوجيا السلطة تصبح نوعا من التواطؤ"[1].

وهكذا استفحلت وتزايدت ممارسة السلطة السياسية بعد توظيفها للدّين لخدمة المصالح السياسية والسياسيين أنفسهم، "وهكذا صار الدين في خدمة السياسة، أي صار محلا للنزاع حول تحديد معناه تحديدا ينحوا إلى تحقيق أغراض سياسية نفعية مباشرة، وانخرط الفكر في هذا السباق فأصبح من الصعب تجاهل تلك العلاقة المعقدة بين الديني من جهة والسياسي الفكري من جهة أخرى"[2]،وفي إطار هذه العلاقة بين لدّين وسلطة السياسيين انحصر دور العقل وأصبح مجرد تابع ومقيد من الاجتهاد والتّأويل، حيث كلّ اجتهاد وفهم من العقل يُعتبر مرفوضا من طرف سلطة الدولة، وعليه فالنصّ الدّيني لا يمكن فهمه على حقيقته بل يصير خاضع لتأثير آخر وخطاب معيّن. وبالتّالي أضحى

[1] – جمال عمر، أنا نصر حامد أبو زيد، ص113.

[2]– نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص81.

المسلم لا يأخذ قضايا ومعطيات الدّين من النّص الدّيني، بل يبقى خاضعا لنصوص تمّت صياغتها من طرف البشر. ويأخذ النّص البشري قوته وسطوته من خلال الممارسة السياسية ورجالها التي ترسم خططها بما يخدم مصالحها وأغراضها الإيديولوجية، "وهكذ اصار الدين في خدمة السياسة، أي صار محلا للنزاع حول تحديد معناه تحديدا ينحوا إلى تحقيق أغراض سياسية نفعية مباشرة، وانخرط الفكر في هذا السباق فأصبح من الصعب تجاهل تلك العلاقة المعقدة بين الديني من جهة والسياسي الفكري من جهة أخرى"[1]،ومن باب التّصدّي يُقرّ نصر أبو زيد رفضه القاطع لكل خطاب ديني يحمل في طياته إيديولوجية السياسي، فالأحكام الفقهية والفتوى التي يقدّمها الرّجل الأصولي والفقيه الإسلامي المعاصر تستدعي المراجعة من منظور العقل ووفق المناهج المعرفية المختلفة.

يقول نصر أبو زيد "الحياة بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية هي المفسرة للخلافات الفكرية وبالأخص الدينية"[2]،يعتبر أي خلاف قائم حول تأويل أو تفسير النّصوص الدّينية ناتج بالأساس عن خلافات سياسية واجتماعية، حيث أنّ المصالح الإيديولوجية تلعب دورا أساسيا في التّفسير والفهم للأفراد ولا توجد نزعة سليمة وبريئة في التصرف مع النّص الدّيني في الإسلام، فدعاة الخطاب القرآني جعلوا من النّص الدّيني موضع الخطاب، وأسّسوا فهماً حوله وظنّوا أنّ الفهم الصّحيح والمطلق لا يأخذ بالعلل العلمية والمنهجية التي تفسّر مشروعية الخطاب الذي يتشكّل حوله النّص

[1]– نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، ص81.

[2] – جمال عمر، "أنا نصر حامد أبو زيد"، ص123.

القرآني. إذ "حين يتبنى السياسي مشروعا فكريا ويطلب من المفكر معاونته في تحقيقه على أرض الواقع عادة ما يبرر المفكر الغايات النفعية المباشرة للسياسي في الحالة الأولى، ويبرر السياسي الوسائل والغايات في الحالة الثانية، وهذه آفة النهضة، لأن المشروع الفكري ولد في رحم المشروع السياسي"[1]،يسعى نصر أبو زيد أن يقارب النصّ الدّيني بمعزل عن الخطابات السياسية، حيث يعمل السياسي على إدراج وإدخال النصّ الدّيني في خطاباته، مما يغلب البعد السياسي في كل طرح ديني، وهذا ما أدى إلى غموض والتباس في تفسير وتأويل النصّ الدّيني نفسه، وهنا يظهر موقف أبو زيد اتجاه دعاة النهضة والإصلاح في العصر الحديث حينما رجعوا إلى المقاربة الدّينية بخلفية سياسية، الأمر الذي عرقل تأسيس التأويل العلمي والمعرفي حول النصوص الدّينية. فالمشروع الإصلاحي يُبنى تحت مبدأ الإصلاح السياسي بمرجعية دينية محضة، وعليه طغت الإيديولوجية السياسية وأصبحت تمسّ نظرتهم للنصّ القرآني ذاته. فمن غير الممكن أن يحيد موقفهم السياسي عن فهم وتفسير وتأويل النصوص القرآنية، وبالتالي تجلّت نظرتهم التأويلية والتفسيرية في إيديولوجية معينة.

وهنا تتضح رؤية نصر أبو زيد في نقده لدعاة الخطابات الدينية، فالخطاب الديني سار نحو إعلاء سلطة السياسة على حساب سلطة الدّين، وعليه رأى أن كل تفسير وتأويل للنصّ القرآني استوجب مراجعته ونقده وتعديله وتقويمه باعتبار أن الخطابات

[1]– جمال عمر، أنا نصر حامد أبو زيد، ص133.

الدينية هي أساس الفكر الإسلامي المعاصر، ويُعتبر المرجعية الأصلية للأمّة الإسلامية قاطبة والتي ليس بمقدورها إلاّ التنفيذ والتطبيق بناءً على المفاهيم والإدراكات التي تحتاج إعادة النظر فيها، إذ يجب أن تؤخذ تعاليم الدّين الإسلامي من النصوص الإسلامية ذاتها وليس مما يتشكل حوله من الخطاب الدّيني.

يؤكد نصر حامد أبو زيد في طرحه حول الاستخدام السياسي للنصّ الدّيني في الإسلام المعاصر، حيث أن التأويل السياسي لهذا النصّ إنما هو حياده عن سياقه القدسي واللاّهوتي وتوجهه نحو التّوظيف الإنساني، ويتجلى ذلك في الممارسة التّعسّفية للسّلطة السياسية في معظم الدّول الإسلامية من خلال احتمائها بالنصّ الدّيني لأجل فرض سطوتها وغلبتها في مختلف مناح الحياة وعلى وجه الخصوص الجوانب الاجتماعية والتاريخية.

ويظهر أن استغلال السّياسي للنصّ الديني ليس وليد الفكر الإسلامي المعاصر بل حدث عبر المسارات التاريخية التي تشكّل وتأسّس فيها حتى بلغ إلى ما هو عليه الآن، لأن الدّين الإسلامي تعرّض لهذا الاستخدام عند بروزه، فكل سلطة آنذاك سعت إلى بناء وتأسيس شرعيتها بلجوئها إلى النصّ الدّيني حتى تحتمي به ضد كل اعتراض أو نفور. وهنا تظهر فائدة النّقد الذي يقدمه أبو زيد حول توظيف واستخدام الإيديولوجي والسياسي في تأويل النصّ الدّيني.

المبحث الثالث:

الخطاب الصوفي وعلاقته بتأويلية نصر حامد أبو زيد

المبحث الثالث:الخطاب الصوفي وعلاقته بتأويلية نصر حامد أبو زيد

يعتمد التوجه الفكري لنصر حامد أبوزيد على النظرة الشمولية للتراث الإسلامي مع التأكيد على الأصل التأويلي الذي ساد عند التوجهات الفكرية السالفة، ويَعتبر أبوزيد التصوف من القضايا ذات المكانة الخاصة في تحليلاته. ويتجلى ذلك من خلال مؤلفه الخاص الذي خصصه لابن عربي والذي يحتوي على تحليلاته لمضامين التأويل عند ابن عربي، حيث أن الخطابات الصوفية أبدلت الجدال الكلامي السائد آنذاك بتصورات جديدة في تفسير وفهم المعاني القرآنية ومختلف الدلالات والألفاظ انطلاقاً من تصور دور ومكانة الإنسان في النصوص القرآنية، وفي نفس السياق استدل أبوزيد بالعديد من النصوص القرآنية التي يعتقد الصوفيون وعلى رأسهم ابن عربي فيما يتعلق بالخطابات القرآنية الموجهة للإنسان، فخطاب المتصوف يقود إلى إبراز مكانة الإنسان ودوره مع حقيقة استخلافه في الأرض. من أن "...التأويل الصوفي يقرر أفضلية آدم على الملائكة، ولكن من زاوية تختلف اختلافا جوهريا عن تلك التي تناول المتكلمون الموضوع من خلالها، يمثل آدم على المستوى الوجودي التجلي الأكمل والأشمل لكل من الطبيعي الإلهي. وذلك بسبب ظهور الأسماء الإلهية وحقائق الكون في صورته"[1]، وقد اتجه التأويل الصوفي وعلى وجه الخصوص عند ابن عربي نحو التركيز على الجانب الوجودي لمفهوم وجود الإنسان، حيث أن هذا الأخير يعتبر صورة رمزية تعبر عن العلاقة الموجودة

[1]– نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة4 ، 2007، ص151.

بالكمال الإلهي، باعتبار أن هناك مستويات في الوجود تتحدد بناءً على نوع العلاقة بين الخالق والمخلوق (الله والانسان) والتي تُعتبر المحور الأساسي الذي يدور حوله الفكر الصوفي.

حسب تقدير نصر أبوزيد فإن ابن عربي في حد ذاته أشار إلى أن هذه العلاقة تتم وتنتج من خلال المعرفة الإنسانية، "... أي الذي تحقق بالمعرفة التامة الكاملة بنفسه وبالوجود وبالألوهة، هذا الإنسان هو ميزان الحقيقة، لأنه هو الكمال بعينه وهو الإنسان المحتفى به، ...أما الإنسان الغير العارف ...فلا شأن له في ذلك النسق المعرفي"[1] . وعلى هذا الأساس يتبيّن بأن الخطابات الصوفية تعتمد على الإيمان بالمعرفة الإنسانية واستطاعتها في بلوغ الكمال من خلال تحقيق المعرفة الإلهية. وعليه فإنّ قصور المعرفة الإنسانية يُعتبر أيضا قصور ونقص في الوجود. وبالتالي الخطابات الصوفية توضح مستويات ومراتب المعرفة استناداً على مستويات الوجود، باعتبار أنّ المعرفة تزوّد الوجود وحقيقته. لأنّ الإنسان الذي لا يعلم حقيقة وجوده ويجهلها لا يستطيع أن يربط العلاقة بينه وبين الله ولا أن يتعرف على ملكوت الألوهية. وعلى هذا الأساس يتخذ التأويل الصوفي من المعرفة دليلاً وحقيقةً يجب بلوغها كما يظهر جليا في النص الصوفي عند ابن عربي*.

[1]– نصر حامد أبو زيد، المصدر السابق، ص 152.

*– يبدو أن الوجود عند ابن عربي بناء منطقي متماسك يحتل فيه الإنسان مكان الصدارة لأنه يختلف بطبيعته عن طبيعة الموجودات، وابن عربي ذاته يرى بأن العارف بالله يمكنه أن يدرك حقيقة هذه المسألة لأن مكامن الحقيقةتتجلى

بناءً على ما سبق يمكن طرح تساؤل وجيه حول سبب اهتمام نصر حامد أبوزيد بفكر ابن عربي فيما يتعلق بنظريته في التأويل. إن اهتمام أبوزيد بأفكار ابن عربي لم يكن محل صدفة بل جاء نتيجة لملأ انشغالاته الفكرية وفضوله المعرفي المرتبط بالأساس بفلسفته في التأويل. وعلى وجه الخصوص رؤية حامد أبو زيد لفكر ابن عربي كنموذج لبناء تصور تأويلي معاصر للنصوص القرآنية من خلال قراءته لفكره الذي يُؤسس لطرح جديد في التأويل المعاصر، وهذا ما جعل أبو زيد يعود لمراجعة أفكار محي الدين ابن عربي في التأويل الصوفي حيث يقول سؤاله الشهير "وكان السؤال الذي يتردد دائما في ذهني: هل ما زال ابن عربي قادرا على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر؟"[1]. وكردّ على هذا التساؤل أفرد أبوزيد لابن عربي مؤلفين هامين عنون المؤلف الأول بـ : فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، والثاني بعنوان: هكذا تكلم ابن عربي.

إنّ اهتمام أبو زيد بالفكر التأويلي لابن عربي يكمن في الفهم الذي طرحه حول أصل العلاقة بين الخالق والمخلوق في شكل جديد يقوم على الحب الذي تتأسس عنه العلاقة البشرية بكل ما هو إلهي ومن ثمة تتحقق المعرفة والكمال. وبهذا الطرح يختلف الأمر عن الطرح الصوفي الذي ينادي بالحب العقلي لله وفق نسق الفيلسوف " سبينوزا"،

في الوجود الإنساني لأنه هو الكمال في الموجودات. ومنه فالإنسان هو تجلي الكامل أي عالم الألوهة الذي يعد تجليا لصفات الله في الأرض وهو بهذا يتميز عن الملائكة لأن معرفتهم بالحق أي بالله معرفة خاصة ...للمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: نصر حامد أبو زيد،"دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة"، ص 152، ص 153.

[1]– نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص14.

وأيضا عن مختلف المتصوفين في التراث الإسلامي وهذا ما جعل ابن عربي يرتقي إلى مكانة لائقة في فكر حامد أبوزيد،"...ذلك أن الأصل الذي تستند إليه كل الأديان والمعتقدات هو أصل العلاقة بين الحق الخالق والحق المخلوق، وهي علاقة الحب، في البدء كان الحب، هكذا يتصور ابن عربي الحقيقة، كان الله ولا شيء معه، كان كنزا مخيفا فأحب أن يعرف فخلق العالم ليعرفه هكذا تتحدد الحقيقة استنادا إلى التراث الإسلامي مشروحا شرحا عرفانيا"[1]، إنّ تنوع التيارات الفكرية في التراث الإسلامي والعربي يشهد دون محالة على تنوع وتعدد التصورات والتوجهات الإيديولوجية وكذا مختلف التأثيرات الذي تمارسه النصوص الدينية متضمنة القرآن الكريم تصورات وادراكات ورؤى العقل الإنساني حينذاك. فالمعتزلة يرون أنّ العلاقة القائمة بين ما هو إنساني وما هو إلهي في اطار مستويات العقل على خلاف المتصوفون الذين يتذوقون هذه العلاقة في اطارها الوجداني والشعوري. وعليه فإن ابن عربي على وجه التحديد فهم هذه العلاقة في اطار ما يُصطلح عليه دين الحب "الذي يتسع لكل العقائد من الوثنية إلى الإسلام محتضنا اليهودية والمسيحية معا على وجه الخصوص"[2].

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص15.

[2]– المصدر نفسه،ص 14.

*تتمثل التجربة الصوفية التي خاضها ابن عربي في نظر نصر حامد أبوزيد تعبيرا عن قمة ما وصل إليه الذوق والوجدان والتأويل والعرفان للعلاقة بالحق أو الخالق بتوسط النص الديني القرآني الذي يرتقي بالروح إلى أعلى مراتب الوجود كمالا. وهذا ما يتحقق عن طريق التواصل الدائم والمستمر في علاقة الحب التي تنشأ بين الخالق والمخلوق. من ذلك الأبيات الشعرية التي تبين طبيعة هذه العلاقة في النظم الذي قاله ابن عربي فيما يلي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

إن الممارسة الصوفية تشير إلى التأسيس الفارقي في العقيدة والإيمان، من حيث أن المتدين يرحل بروحه ووجدانه في علاقاته التواصلية مع الخالق، فيندمج بوجوده في الكمال وينخرط في دائرة التأويل، حيث يصبح هنا التأويل انعكاسا للوجدان وما تحويه الروح في اتصالها المباشر مع الحق أو الخالق وهذه هي الحالة التي عايشها شخصيا ابن عربي وكابدها حينما أشار إليها في مختلف مؤلفاته.

إن مختلف الصعوبات والمعوقات التي تجاوزها ابن عربي في تأويله الصوفي يعتبر حجر الزاوية ونقطة البداية بالنسبة لنصر حامد أبو زيد وخير مثال على ذلك ما اشتملت عليه أطروحته للدكتوراه والتي كانت حول تأويلية ابن عربي. رغم أنّ كل تلك الأسباب المرتبطة بالأساس بطبيعة الفكر الصوفي لابن عربي إلاّ أنّ السبب الأساس الذي وجّه أبو زيد إلى تناول تأويلية ابن عربي في تجليات الفكر المعاصر هو ما عثر عليه أبو زيد في قرارة نفسه من خلال استثارته للواقع وما يحوي من تناقضات واختلافات مسّت مختلف جوانب الحياة الإنسانية وعلى وجه التحديد في العالم الإسلامي والعربي المعاصر. واستطاعت التغيرات التي طالت مختلف مجالات الفكر والحضارة والثقافة والسياسة أن تبُيح للدّين الجديد في ممارسته بشكل صوري رمزي يفوق الديانات السابقة أو ما أشار إليه حامد أبو زيد بدين العولمة. حيث حلّت العولمة محلّ الدّين وبات البشر يهرولون وراء حاجاتهم ورغباتهم من أجل تحقيقها، الأمر الذي استدعى الرجوع إلى الدّين

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

...للمزيد من الإطلاع أنظر: نصر حامد أبو زيد، "هكذا تكلم ابن عربي"، ص 14.

الرّسمي، وهذا ما يفسّر ويبرّر عودة نصر أبو زيد إلى فكر ابن عربي الذي يحاول أن يخلّص المجتمع العربي والإسلامي من دين العولمة واعتناق دين الحب، وقد أشار أبو زيد إلى مساوئ دين العولمة:"...أليس من الطبيعي وقد صارت العولمة دينا أن يسعى البشر لمقاومة هذا الدين الجديد والتصدي للاهوته المضمر باستدعاء الدين في كل الثقافات بلا استثناء حتى داخل المجتمعات التي صنعت الحداثة؟ أليست الأديان التي جربتها البشرية خيرا ألف مرة من هذا الدين الجديد، دين العولمة؟"[1]، ويتضح هنا أنّ العولمة تُمارس أفعال قهرية على البشرية مما يستدعي لمقاومة هذا الدين الجديد من خلال الرجوع إلى الدين الرسمي أو الدين الطبيعي للبشرية، حيث تُظهر النتائج السلبية التي حلت بالبشرية نتيجة التمسك بالعولمة والسعي وراءها مما يؤدي إلى اضطراب الايمان والاعتقاد ككل ووهن الروح والقدسية أمام حتمية السوق والاقتصاد والعلاقات التبادلية المبنية على أساس الغلبة والسطوة والقوة، وعليه تُعتبر العودة إلى الدين الملجأ الأساس والملاذ الروحي والمخرج من غَيَاهب العولمة وهذا ما أشار إليه أبو زيد في طرحه، كما لم يقتصر أبو زيد العودة إلى الدين بمعنى الرجوع إلى الدين الإسلامي كدين حتمي فحسب، بل العودة إلى مختلف الديانات السابقة فبتنوعها تختلف عن دين العولمة. وعليه فإنّ دين الحب الذي يجمع ويوحد ويربط بين الخالق والمخلوق كملجأ ومنقذ مما آلت إليه المجتمعات المعاصرة.

[1] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص21.

يتضح من خلال نقد أبو زيد لدعاة الخطابات الدينية المعاصرة في الدين الإسلامي من خلال الكشف عن تناقضاته وإشراكه في مختلف الإيديولوجيات السياسية والاجتماعية والسلطوية وغيرها إنما جاء نتيجة تأثره بالتجربة الصوفية. حيث أنّ التفكير الصوفي وعلى وجه الخصوص عند ابن عربي يتميز بمفاهيمه وأفكاره المناهضة للتوظيف الإيديولوجي للدين الإسلامي لتحقيق الأغراض السياسية والاجتماعية والاقتصادية إذ "...تمثل التجربة الصوفية في التراث الإسلامي في جانب منها على الأقل ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة"[1]، والملاحظ أن المجتمع الإسلامي المعاصر في شقه الرسمي والمؤسسي بات يوظف الدين في مختلف الخطابات ليبسط نفوذه وسطوته وسلطته، ويجعل الدين فارغا من محتواه القدسي والروحي، وأخذ يتجه نحو التوجه الإيديولوجي، بينما تعيد الممارسة الصوفية الدين في أعلى مستوياته الروحانية والقدسية ويتشكل في شكله الحقيقي النقي والبريء من الشوائب والتناقضات الإيديولوجية الموجهة والهدامة للدين، فالطرح الصوفي يُعبر عن الممارسة الدينية التي تؤسس العلاقة المباشرة بين الخالق والمخلوق والمتميزة بالقيم العالية والسامية من الصدق والوفاء والنية والوجدان. إنّ نظرة المتصوفة للعلاقة المباشر التي تربط بين الخالق والمخلوق أساس الممارسة الدينية التي تجمع بين الدين والتّدين .

[1] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص23 .

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الاختلافات الطائفية والمذهبية التي تسود الخطابات الدينية المعاصرة في الدين الإسلامي تتجاوز إلى حد الجدال الذي لا يرجى منه الفائدة إلا تأكيد الخلاف ذاته أما التصور الصوفي فيؤكد رمزية وصورية التدين الحق باعتباره اتصال روحاني قائم ومستمر بين الخالق والمخلوق لا يحتاج إلى الجدال والمِراء الذي يُبعد المسلم عن الحقيقة.

تظهر استفادة أبو زيد من أفكار ابن عربي في إيجاد المنفذ الحقيقي من التُرَّهات والمتاهات التي حلت بالواقع المعاصر وبالعالم الإسلامي على وجه الخصوص، حيث أنّ طرح ابن عربي المرتبط بالجانب الروحي من شانه تخليص المجتمعات الحبيسة تحت رحمة الأيديولوجية الانتهازية التي أفزتها العولمة، وعليه فإنّ المفهوم الروحي يعد خلاصاً ومنبع رباني لا ينضب لاعتباره يفتح مجال لممارسة الإنسانية في أعلى صورها وتذوق الفن الحضاري، وعليه يشير أبوزيد بأنّ "...استدعاء ابن عربي مع غيره من أعلام الروحانية في كل الثقافات يمثل مطلبا ملحا لعلنا نجد في تجربته وفي تجاربهم ما يمكنه أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا ... إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية، الموسيقى والأدب وكل الفنون السمعية والبصرية والحركية فهي الإطار والجامع للدين والفن"[1].

[1] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص26.

* يبيّن أبوزيد على أن ابن عربي يحتل المكانة الخاصة في التراث الإسلامي في خضم الجدال والسجالالذي كان آنذاك بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة حول أمور الدين حيث كان الشغل الشاغل قبل عصر ابن عربي بالنسبة إلىالفقهاء هو

إنّ الفكر الصوفي وفق رؤية نصر حامد أبو زيد والعودة إلى التصور الصوفي عند ابن عربي يُعتبر ذو أهمية بالغة رغم الانتقاد الذي يمكن أنّ تتعرض إليه أفكار أبو زيد باعتباره أسس لطرح جديد وفق مشروعه التأويلي ورد الاعتبار للصوفية رغم الجهود المبذولة لنزع الستار عن فكر ابن عربي، وأهمية طرح أبو زيد لفكر ابن عربي لا تكمن في صحته أو خطأه في العديد من القضايا والإشكالات فحسب، بل إلى أهمية الطرح وقيمة الفكر الذي تناوله مع تحرير الفكر الصوفي من الجدال الكلامي السائد آنذاك، وفتح مجال جديد لفكر إسلامي في قالب يرقى إلى مستوى هذا الدين وهذا ما سعى إليه نصر حامد أبو زيد في طرحه الفكري حيث يقول: "...هكذا ندرك أننا مع ابن عربي، ندور في دائرة، ننتهي فيها من حيث نبدأ لكننا لا نعود إلى نفس النقطة إذ يزيدنا الطواف في فلك ابن عربي والسباحة في محيطه وعيا يستحيل معه إن تتشابه البداية والنهاية رغم أنهما نقطة. إنها النقطة التي خرج منها الوجود وإليها يعود"[1].

يُشير نصر حامد ابو زيد إلى دور الخطابات الصوفية في تأويل النص الديني، حيث أن الفكر الصوفي يتميز بأهمية بالغة الأثر يجعل الطرح التأويلي يختلف عن التأويلات التي تعتمد تصورات مختلفة في العملية التأويلية للنص القرآني، إنّ التأويل عند الصوفية يفوق مستويات العقل أو تأويل العقل إلى الروح والوجدان، حيث أنّ للتأويل الصوفي تجربة

استنباط أحكام الحلال والحرام، أما المتكلمون فقد كان هاجسهم الأساسي تقديم شرح عقلاني للعقيدة. أما ابن عربي فقد كان يتناول هذه المشكلات والقضايا من منظور عرفاني صوفي مغاير ...للمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: المصدر نفسه ص23 – ص24.

[1]– المصدر نفسه، ص249.

خاصة بالنص القرآني، حيث يعتبر أبو زيد أنّ التأويل الصوفي لا يسد الفهم الذي وصل أو قد يصل إليه العقل الإسلامي المعاصر أو دعاة الخطابات الدينية في الإسلام من خلال الإقرار بصواب العقل الدوغمائي الذي يؤسس لتأويل معين وفي غالب الأحيان إيديولوجيا وسياسياً للنص الديني[11].

ولكن التأويلية الصوفية للنصوص الدينية تواجه طرحا مفارقاً، حيث تعتمد التجربة الصوفية على الروح والذوق والقداسة في العلاقة التواصلية بين الخالق والمخلوق في العملية التأويلية للنص القرآني. فكيف يمكن للتجربة الصوفية أن ترتقي إلى مستوى الموضوعية في تأويلية النص القرآني والتجرد من الجوانب الروحانية في الطرح الذي يقدمه الفكر الصوفي وهذه المفارقة يصعب هضمها من جانب المناهج التأويلية في شقها العلمي الغربي الذي يتبناه نصر حامد أبو زيد .

[1] - نصر حامد أبو زيد، "التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة ،1995، ص82.

الفصل الرابع:

إستراتيجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد

- ✓المبحث الأول:النص القرآني بين التأويل اللاّهوتي والتّأويل العلمي.
- ✓المبحث الثاني:النص القرآني وتعدد التأويلات.
- ✓المبحث الثالث:تأويل النص القرآني من المعنى إلى المغزى.

المبحث الأول:

النص القرآني بين التأويل اللاّهوتي والتأويل العلمي

المبحث الأول: النص القرآني بين التأويل اللاّهوتي والتأويل العلمي:

يعتمد نصر حامد أبوزيد في تأويله للنصوص الإسلامية خاصة والنصوص الدينية عامة على مبادئ "أرنولد توينبي" Arnold TWINBY في تفسير حركية المجتمعات التاريخية، ويُعرف هذا المبدأ بمبدأ التحدي والاستجابة، يقول: "يعتبر قانون التحدي والاستجابة القانون الذي يمكن أن يفسر لنا إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر"[1]، بسبب أن هناك فعل يتمثل في التحدي وردة فعل تتمثل في الاستجابة، تتعلق بفهم العلاقة بين التأويلات المختلفة للنصوص الإسلامية – القرآن والحديث – يفترض أن التحدي ينبع من الذات المؤوّلة التي تقوم بتفسير النص، بينما تكمن الاستجابة في النص نفسه الذي يواجه باستمرار تحديات متعددة تفرضها الذات المؤوّلة. وهنا تنبثق العلاقة الجدلية التي أشار إليها أبو زيد،" ...في الاستجابة الفعل تكون عملية التفسير والتأويل محكومة في الغالب بسياقين: أولهما السياق المعرفي الموضوعي الذي يكون ما يمكن أن نطلق عليه الأفق المعرفي للمفسر وهو أفق ذاتي سوسيو–تاريخي في نفس الوقت، والسياق الثاني: هو سياق النص موضوع التأويل، سواء كان النص هو القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف"[2].

[1]– نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، ص187.

[2]– المصدر نفسه، ص187.

إن استجابة الفعل تفرض نفسها في عملية التأويل بوصفها أفقًا تطرحه الذات المؤوّلة بناءً على معارفها وخبراتها السابقة، التي تشكلت في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية. فعملية التأويل هي في جوهرها عملية استجابة، أي تعبير عن العلاقة المتبادلة التي تنشأ بين طرفي التأويل ضمن إطار القصدية بمفهومها الفينومينولوجي، ما يؤدي إلى إنتاج عملية التأويل. وعلى هذا الأساس ينبع فعل التأويل أساسًا من استجابة المؤوِّل الذاتية، أي من العوامل الداخلية التي تؤثر فيه. غير أن النقطة المهمة التي يسعى نصر حامد أبو زيد إلى تسليط الضوء عليها هنا هي أن الاستجابة تأتي في شكل رد فعل، وليس على هيئة فعلٍ مستقل، لأن التحديات الخارجية تأتي في صورة رد فعل وليس فعلًا مباشرًا، ولأن هذه التحديات المفروضة على الذات المؤوِّلة من خارج وعيها التأويلي تدخل كعامل مؤثر في عملية التأويل. هذا هو التحدي الذي مارسه العالم الغربي الأوروبي على العالم الإسلامي. هذا التحدي ليس تحديًا طبيعيًا نابعًا من خصوصية العالم الإسلامي، بل هو تحدٍ غير طبيعي، خارج عن سياق ظروفه الموضوعية. إنه نتيجة للاستعمار الأوروبي الحديث والسيطرة الإمبريالية التي فرضت نفسها على العالم الإسلامي في العصر الحديث، "...أما في الاستجابة رد الفعل فإن عنصر التحدي الخارجي تتدخل أحيانا بطريقة قسرية تضفي إلى إحداث قدر من التشويه في بنية الوعي، الأمر الذي يؤدي إلى إرباك السياق الموضوعي اللازم لانضباط عملية التفسير كما يعوق نموها الطبيعي"[1]

[1]– نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، ص187.

إن الذات المؤوّلة في السياق الإسلامي المعاصر لا تستطيع أن تتناول موضوع تأويلها أي النص الإسلامي بشكل مباشر دون مواجهة العوائق التي تفرض نفسها ضمن إطار العلاقة التأويلية. فالتحديات التي أوجدتها الهيمنة الأوروبية جعلت عملية التأويل تبتعد عن الموضوعية. والسبب في ذلك هو أن ما يفصل بين الذات المؤوّلة وموضوع تأويلها هو عنصر خارجي يتجسد في اغتراب الوعي الإسلامي عن مقاصده وأهدافه الحقيقية، نتيجة السيطرة والنفوذ الذي فرضته الحضارة الغربية. إن الوعي الإسلامي المعاصر يعاني من الاغتراب والتشويه، إذ يجد نفسه في مواجهة تحديات بنيوية غير طبيعية، ويعاني من تأثيرات وعي مغاير يؤثر على فهمه لذاته. نتيجة لهذا، يصبح الوعي الإسلامي المعاصر محجوبًا عن ذاته الحقيقية، مما يخلق نوعًا من الوعي الزائف ويضعف عملية تأويل النصوص الدينية الإسلامية. لهاذا كيف يمكن لوعي أن يتعامل مع عملية التأويل بشكل صحيح إذا كان غارقًا في تأثيرات وعي آخر؟

النتيجة الطبيعية لعملية التأويل بالنسبة لهذا الوعي هي إنتاج تأويلات غير عقلانية وغير منطقية، تتسم بالكثير من التناقض والاضطراب في المعنى والفهم والهدف، وما إلى ذلك، إن "أهم عنصر التحدي التي فرضها المد الاستعماري الامبريالي في مجال الثقافة والفكر عنصر الدين، وهو العنصر الذي تم من خلاله اتهام الإسلام بأنه السبب الرئيسي والجوهري في تخلف العالم الإسلامي"[1]، تكمن أهمية هذا التحدي في أن تعاليم

[1]– نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، ص188.

الإسلام التي يتبناها العالم الإسلامي تُعتبر من منظور الاستعمار الأوروبي الحديث مصدرًا رجعيًا. إذ رأى العالم الغربي أن احتلاله للعالم الإسلامي وفرض السيطرة عليه هو هدف حضاري، حيث اعتبر أن التخلف الذي يعاني منه العالم الإسلامي ناشئ عن تمسكه بقيم ومبادئ ثابتة، والتي حالت دون إدراكه للتطورات الحضارية التي شهدها الغرب، حيث"...لم تستشيرنا الحداثة ولم تطلب رأينا قبل أن تدهس بابنا لأنها لم تسلك يوما وفق منطق الاستشارة والاختيار فهي أشبه بنهر هائج وكاسح لا يبقي ولا يذر يجرف كل شيء في طريقه"[1].

لقد فرض التحدي الموجه للعالم الإسلامي ضرورة وجود رد فعل من قِبَلِه. يمكن أن تتخذ هذه الاستجابة نمطين: الأول هو قبول العلاقة الشرطية بين الإسلام والتخلف، في حين أن الثاني هو تفسير هذه العلاقة بحيث يُعزى التخلف إلى المسلمين أنفسهم وليس إلى الإسلام، ولهذا "قامت حركة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي على أساس ربط التخلف بسوء فهم الإسلام من جانب المسلمين. نافية عن الإسلام من حيث هو دين منزل من الله مسؤولية تخلف المسلمين، من هنا تركز جهد الإصلاحيين في تقديم قراءة ذات طابع عقلاني مستنير للنصوص الدينية"[2].

[1]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2007، ص91.

[2]– نصر حامد أبو زيد، "سلطة السياسة وسلطة النص"، ص188.

في استجابتها للتحديات التي يفرضها العالم الغربي، لم تنكر الحركات الإسلامية المعاصرة أوضاعها الثقافية والحضارية المتنوعة في علاقتها بالإسلام. بدلاً من ذلك، برأت الإسلام كتعاليم دينية ونصوص ثابتة من كونه مصدرًا للتخلف. وبدلاً من ذلك، عزت المشكلة إلى ضعف الفهم والوعي الإسلامي، حيث أن العقل الإسلامي المعاصر لم يتمكن من تقديم تأويل علمي للنصوص الدينية الإسلامية ممثلة في القرآن والحديث.لأن الأزمات الحضارية والاجتماعية والسياسية التي يعاني منها العالم الإسلامي حالت دون القدرة على إيجاد صيغة فعالة للتوفيق بين النصوص الدينية والفعل، أو بين الدين الإسلامي والواقع الاجتماعي.

التحديات التي فرضها الغرب الأوروبي على العالم الإسلامي أدت إلى تقليص نطاق التأويل، حيث أصبحت القراءة محصورة في تفسير التراث دون التفاعل مع المناهج والتأويلات الحديثة ، حيث "... تبدأ الحداثة العربية في اللحظة التي أدرك فيها المفكر العربي أنه بات متأخرا ومتخلفا"[1].وحتى الاستجابات التي قدمها العالم الإسلامي، سواء من الفقهاء ورجال الدين أو من الحركة السلفية، لم تكن طبيعية بل كانت مفروضة. الوعي الذي نشأ عن هذه الاستجابات من قِبَل الحركات الإسلامية المعاصرة كان يتشكل خارج السياق الموضوعي الذي يربط العالم الإسلامي بالنصوص الدينية، يذكر نصر حامد أبو زيد في هذا الشأن :"...هكذا ابتلع الوعي الإسلامي طعم الخطاب الأوروبي في

[1]– مصطفى الحسن، النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ص17.

تفسير سبب تخلف العالم الإسلامي، وهكذا ارتبطت مفاهيم التخلف والتقدم بالدين ارتباطا وثيقا في بنية الوعي لدرجة أصبح مستحيلا معها تفكيك تلك العلاقة أو مناقشة أي من المشكلات الاجتماعية الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية الفكرية دون استدعاء الدين والاستناد إلى مرجعيته"[1]. إن تحول الفكر الإسلامي المعاصر إلى الاعتماد على المرجعية الدينية في تفسير كافة جوانب الحضارة أدى إلى تقليص فعالية تأويل النصوص الدينية في المجالات الاجتماعية والسياسية. وهذا هو مصدر الخلاف بين الحركات الدينية المعاصرة، التي اقتصر تأويلها على فهم النصوص دون البحث عن طرق تتيح إنتاج معانٍ جديدة من خلال تنوع الفهم، المعنى الناتج عن الانغلاق عند حدود النص يتسبب في إنتاج تأويل أو تفسير لا يواكب المتغيرات الحضارية المتجددة التي تفرض نفسها على العالم الإسلامي. فعلى الرغم من أن التيارات السلفية وتيارات الإصلاح الديني تستحضر المعنى الديني الثابت والنواة للنص، فإنها لا تتماشى بشكل كافٍ مع هذه المتغيرات، يعتقد نصر حامد أبو زيد أن هناك خطأ في تقدير المعنى والفهم الناتج عن عملية التأويل، حيث يرى أن هناك اختلافًا جوهريًا في كيفية التعامل مع النصوص وتفسيرها "بين إعادة تشكيل المعنى ليلائم التطور الحادث بالفعل بحكم حركة التاريخ وبين إعادة صياغة الواقع ليلائم نموذج المعنى الأزلي الثابت"[2]، إن التقديس والتبجيل الذي تحظى به الحركة السلفية وحركة الإصلاح الديني للنصوص الإسلامية (القرآن

[1]– نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، ص189.

[2]– المصدر نفسه، ص189.

والسنة) جعلهم يتجنبون تجديد معاني النصوص لتواكب تطورات التاريخ. بدلاً من ذلك، سعى هؤلاء إلى تعديل الواقع ليتوافق مع نموذج النص الإسلامي. وبالتالي، لم تكن عملية التأويل قائمة على تحديث المعنى ليتماشى مع متغيرات الواقع، بل تم التركيز على إعادة صياغة الواقع ليتوافق مع النصوص الثابتة والأزلية، إن الخطأ في منهجية التأويل التي تعتمدها هذه الحركات أدى إلى زيادة غموض النصوص وتعقيد الواقع. وبالتالي، فإن التأويل الذي تعتمد عليه الحركات الإسلامية المعاصرة بما في ذلك الاتجاهات السلفية والأصولية والإصلاحية قد أخطأ هدفه، حيث أصبح المعنى الناتج عن التأويل موجهًا لتفسير الواقع بدلاً من تفسير النصوص*.

يتبنى نصر حامد أبو زيد موقفًا من التأويلات الكلاسيكية للنص القرآني، حيث يشير في مؤلفاته إلى أن هذه التأويلات تفتقر إلى البعد المنهجي والمعرفي العميق في التعامل مع النصوص القرآنية. ويؤكد أن تأويل القرآن في المجتمعات الإسلامية المعاصرة يتطلب الاستفادة من العلوم والمعارف الإنسانية مثل علم الألسنيات، علم التاريخ، علوم القانون، وعلوم الإنسان والمجتمع.ولا يمكن الاستفادة الكاملة من النص القرآني في الواقع الإسلامي المعاصر دون تجديد النظرية التأويلية الخاصة بالقرآن لتتماشى مع المتطلبات

*– إن تشكيل المعنى المتجدد للنص الإسلامي يقتضي قوة الحجة والبرهان والدليل في فهمه أمام تغيير الواقع ليلاءم واقع آخر سابق تاريخيا فإنه يحتاج إلى قوة الفعل أي إلى فرض القوة من خلال السلطة أو قوة الإرهاب أو ما يكمن في الجانب السياسي الذي يخضع للاكراهات والسلطة. انظر في هذا الصدد: أبو زيد، المصدر نفسه ص189 190.

الإنسانية والاجتماعية للإنسان والمجتمع المعاصر. وهكذا، نجده يشدد على أهمية التأويلات العلمية المعاصرة للنص القرآني.

المبحث الثاني:

النص القرآني وتعدد التأويلات في نظر نصر حامد ابوزيد.

المبحث الثاني:النص القرآني وتعدد التأويلات في نظر نصر حامد ابوزيد.

يستعرض نصر حامد أبوزيد فكرة أن المعنى الأساسي لكلمة "نص" يتجلى في مفهوم الظهور والانكشاف. أما بالنسبة لتطور الدلالة التاريخية للكلمة، فإن أبوزيد يتتبع هذا التطور من المجال الحسي إلى المجال المعنوي على النحو التالي : " 1- الدلالة الحسية: نصت الضبية جيدها أي رفعته، 2- الإنتقال من الحس: النص والتنصيص- أي السرد الشديد، 3: الإنتقال إلى المعنوي: نص الرجل أي سأله عن شيء حتى يستقصينا عنده، 4: الدخول إلى الاصطلاح: النص بمعنى التوقيف والتعيين"[1].

تعتبر إشكالية النص من بين أبرز التحديات التي يواجهها التأويل في سياق الفهم البشري. وعندما يتعلق الأمر بالنص الديني، تكتسب هذه الإشكالية أهمية كبيرة، لأن العلاقة بين الفهم البشري والنص الديني تُعد علاقة تلازمية وضرورية لا يمكن الاستغناء عنها. بناءً على هذه الضرورة، يتناول نصر حامد أبوزيد علاقة العقل بالنص الديني الإسلامي من زاويته التأويلية الخاصة، مغايرًا بذلك لوجهات نظر أنصار الخطاب الديني الإسلامي، سواء أولئك الذين سبقوه أو عاصروه، والذين اعتبروا النص القرآني نموذجًا للقداسة والثبات، حيث يقول "...إن القرآن محور حديثنا حتى الآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته، عن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما **الإنساني**

[1]- نصر حامد أبو زيد، "النص السلطة، الحقيقة"، ص 150، ص 151.

فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني يستأنس"[1].

عند نزول النص القرآني على النبي صلى الله عليه وسلم، أصبح هذا النص في متناول الفهم الإنساني، أي أنه أصبح قابلًا للتفسير والتأويل بواسطة العقل البشري. على الرغم من أن بعض أنصار الخطاب الديني يظنون أن قدسية النص تتجاوز حدود الفهم والتأويل، فإن الغرض من النص القرآني هو تحقيق الفهم البشري من خلال التأويل والتفسير. نصر حامد أبو زيد يعترف بقدسية النص القرآني من حيث كونه كلامًا إلهيًا، لكنه يعارض فكرة ثباته المطلق وتجاوزه للإنسان والتاريخ. ويشير إلى أن هذا الموقف يتعارض مع المبدأ الأساسي للنص القرآني، وهو ضرورة الاجتهاد لربط تعاليم الدين بواقع الإنسان،وما يتطلبه من توجيه في علاقاته ومعاملاته سواء مع الله أو مع البشر؛لوجه الضرورة الذي برره نصر حامد أبو زيد بشأن تحول النص القرآني من المستوى الإلهي إلى المستوى البشري وتأنسه، وذلك لا يعني بالضرورة أنه أصبح نصًا إنسانيًا بالمفهوم الذي يتغير فيه مضمونه وقوله الأصلي. وما يتغير هو علاقة النص بالواقع الإنساني، حيث أصبح النص في مستوى نسبي. لذا، فإن المطلقية تتعلق فقط بجوهر النص وكينونته كمنطوق، بينما يظل النص في تفاعل مستمر مع التغيرات والنسبيات الإنسانية.

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص125.

إنّ القرآن، باعتباره نصًا إلهيًا، يتماشى تمامًا مع طبيعة الإنسان المتغيرة، مما يعني أنه يمكن اعتباره نصًا قابلًا للتجدد والتغيير، ولكن ليس في جوهره وماهيته. التغير يكون في فروعه وأحكامه وتعاليمه التي تتعلق بالوجود الإنساني المتغير والنسبي.إنّ وجهة نظر نصر حامد أبو زيد حول النص القرآني، باعتباره نصًا متغيرًا ومتحركًا، تنطبق أيضًا على نظرته للحديث النبوي. فكما هو الحال مع النص القرآني، يرى أبو زيد أن الحديث النبوي يتمتع بمرونة تجعله قابلًا للتجديد والتغيير وفقًا للتطورات الإنسانية المختلفة. هذا التغير يعكس التفاعل مع المتغيرات التي يشهدها الواقع البشري، لأن الحديث النبوي، على عكس النص القرآني، هو نص نبوّي يهدف إلى شرح وتفسير النص القرآن، ذلك أن "...الحديث نصه متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولا ورفضا بناء على معايير اجتهادية وإنسانية أي طبقا للفكر الإنساني المتطور بطبيعته ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشأه... فهو نص تكوّن ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصا إنسانيا"[1]، من هنا، تتضح الحاجة إلى العقل كأداة أساسية للفهم والتفسير والتأويل فيما يخص نص الحديث النبوي، حيث يصبح النص بذلك قابلًا للاجتهاد الإنساني. وبناءً على ذلك، لا يتمتع الحديث بتلك القدسية والثبات التي يخصه بها الخطاب الديني، بل يرتبط بشكل وثيق بمتغيرات الزمان والمكان، وكذلك بالمجتمع والتاريخ.

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص128.

يبدو جليًا أن نصر حامد أبو زيد يعارض الاعتقاد باستقلالية النصوص، سواء كانت قرآنية أو نبوية، عن المتغيرات في الواقع الإنساني. فهو يعتبر أن مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" ليس صحيحًا، ويؤكد أن النصوص تحتاج دائمًا إلى اجتهاد العقل للتعامل مع تطورات الواقع ومتغيراته"... فالاجتهاد هو الوجه الآخر للنصّ، الوجه الذي بدونه يتوقف عن أن يكون نصا لغويا دالا يتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك، وهو أمر واقع بالفعل في ثقافتنا، الاجتهاد، هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأول والقرآن وهو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى اكتساب النصوص الفرعية مشروعية الوجود ذاتها"[1].

نصر حامد أبو زيد يدافع هنا عن مشروعية الاجتهاد في الإسلام، مؤكدًا أن النصوص الإسلامية، بما في ذلك القرآن والسنة، تحتاج إلى اجتهاد لتلبية احتياجات تنظيم الحياة الإنسانية والاجتماعية. فهو يرى أن النصوص مرتبطة أساسًا بالاجتهاد ولا يمكن فهمها خارج هذا الإطار. يركز أبو زيد على ضرورة الاجتهاد في النص القرآني والحديث معًا، موجهًا انتقاده لأصحاب الخطاب الديني الذين يقتصرون على الاجتهاد في فروع الحديث دون الأصول، معتبرًا أن هذا النهج يتجاهل الواقع الإنساني الذي يتطلب ربطًا متكاملًا بالنص القرآني، لا يمكن تجاهل أهمية الواقع الإنساني وفصل العلاقة بينه وبين النص القرآني من خلال نفي الاجتهاد. فالنص القرآني نفسه جاء لتحفيز العقل البشري على فهم قضايا الإنسان والمجتمع والاقتصاد والسياسة. لذلك، من الطبيعي أن

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص129.

يؤكد نصر حامد أبو زيد على ضرورة شمولية الاجتهاد لكلا النصين، القرآن والحديث، ويدعو إلى أهمية هذا الاجتهاد في تلبية احتياجات الواقع الإسلامي، "... الواقع الذي هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا"[1].

يُبرز نصر حامد أبو زيد أهمية الواقع كمساحة لتطبيق اجتهاد العقل في النصوص الإسلامية، ويرفض التصور الذي يجعل النصوص، سواء كانت قرآنية أو نبوية، مفارقة للواقع. يؤكد أبو زيد أنه لا يمكن الإيمان بقدسية النصوص دون الاعتراف بدورها في سياق الواقع الإنساني، حيث أن هذا الواقع هو الأساس في وجود النصوص. كما يبرز أهمية الواقع في فعالية الإنسان الاجتماعية والتاريخية، مشددًا على أن قدسية النصوص ترتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الواقع، فهو يعتبر أن ".... الأصل والمبدأ هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، والعقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة هذه السلطة قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، وإلا هي من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص"[2].

تتمثل فعالية العقل في كونه السلطة التي تمتلك القدرة على فهم النصوص. من خلال العقل، تبدو النصوص حيوية ومتجددة، ولا تقتصر على الأحكام النهائية، لأن عملية فهم

[1]– المصدر نفسه،نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص130.

[2]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص131.

النص تعتمد على تأويله كعملية مستمرة ومشروعة. في المقابل، وقع أنصار الخطاب الديني في مغالطة إيديولوجية عندما دعموا النص والتراث على حساب فعالية العقل والاجتهاد العقلي. لقد أغفلوا دور العقل في تجديد النصوص ومواءمتها مع الواقع الطبيعي والاجتماعي، وعملوا على تقييد حرية وفعالية العقل بدلاً من الاستفادة منها في تطوير فهم النصوص وتطبيقها بشكل يتماشى مع التغيرات في المجتمع والواقع، "...لأن الخطاب الديني يدرك أن احتكام إلى هذه السلطة يفقده كل أسلحته ويكشف قناعه الايديويولجي فإنه يعجز عن الحوار على أرض الواقع ويلجأ في وجه محاولة تأسيسه في ثقافتنا، وهي محاولات تتعثر بحكم عوامل كثيرة إلى التكفير، وهو سلاح فعلا في واقع متخلف يعاني أغلبية أفراده من الأمية التعليمية، ويعاني أغلبية متعلميه من الأمية الثقافية"[1].

إن إغفال العقل كمرجع للتأويل يؤدي إلى سوء فهم النصوص، وهو ما يراه نصر حامد أبو زيد نتيجة للأفكار التي يتبناها أنصار الخطاب الديني. هؤلاء الأنصار ينتقدون حرية العقل والتأويل، معتبرين أن الاحتكام للعقل يُعد كفرًا. لكن أبو زيد يعتبر أن الاعتماد على العقل يعيد تأكيد مكانة النصوص من خلال دوره في الواقع. تأويل النصوص بواسطة العقل يُعد استراتيجية مهمة لأنها تتيح تفسير النصوص وفقًا للواقع الاجتماعي والتاريخي. حتى وإن كانت النصوص تحمل معاني محددة في التراث القديم،فإن مفاهيمها ومعانيها تتجدد في سياقات زمنية وتاريخية مختلفة. ما هو جوهري في النصوص ليس

[1]– المصدر نفسه، ص132.

مجرد دلالاتها الحرفية، بل القيمة التي يضيفها التأويل العقلي، مما يجعل النصوص حيوية وفعالة ومتجددة.

نصر حامد أبو زيد يشير في نقده لأنصار الخطاب الديني إلى أن هذا الخطاب أهدر الكثير من متطلبات التأويل الحقيقي. فهو يعزو ذلك إلى أن الخطاب الديني يعمل بشكل مسبق على البحث عن دلالات داخل النصوص دون النظر إلى المستويات الحقيقية للنص. بمعنى آخر، يتجاوز الخطاب الديني مستويات الفهم العميق والفعلي للنصوص، مما يعيق تحقيق التأويل الكامل والمتجدد الذي يتطلبه السياق الاجتماعي والتاريخي"... فالذي لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة"[1]، إن النصوص تحمل مستويات متعددة من الدلالات التي تحتاج إلى اجتهاد العقل لتفسيرها، ولا بد من تجاوز إطار النص نفسه للتعامل مع السياق التاريخي والاجتماعي الفعلي. على عكس أنصار الخطاب الديني، الذين يركزون على الدلالات النصية فقط، يبين نصر حامد أبو زيد أن النصوص ترتبط دائمًا بالمجال الثقافي والتاريخي. بدون فهم هذا السياق، لا يمكن أن تُدرك القداسة الحقيقية التي نُسبت إلى النصوص"...إذ ليست

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص91.

النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال"[1].

يتضح أن مسار تأويل النصوص والنسق الفكري لنصر حامد أبو زيد ينطلق من تأكيده الراسخ على أن النص الديني لا يمكن أن ينفصل عن المجال الثقافي والتاريخي الذي يتحرك ضمنه. بل إن الخصائص والميزات الجوهرية للنصوص تكمن في علاقتها بالتاريخ البشري."...فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية، لغوية في المحل الأول"[2]، تتجلى أهمية النص القرآني منذ اللحظة التي ظهر فيها التاريخ البشري وتعلق بالواقع، مما أوجب الحاجة إلى التأويل. ويتطلب هذا التأويل استخدام العقل لفهم النص وجعله متناسبًا مع مستوى الفهم الإنساني

مجال التأويل الحقيقي للنص القرآني يتطلب وعيًا بالمجالات التي يندرج ضمنها النص بوصفه نصًا دينيًا. بناءً على ذلك، يوجه نصر حامد أبو زيد نقدًا لاذعًا لأنصار التأويل العلمي للقرآن، الذين، في رأيه، أفرغوا النص القرآني من محتواه الديني واعتبروه نصًا علميًا بحتًا. في نظره، يعتبر هذا التوجه إهدارًا مباشرًا لقيمة النص القرآني ولأهميته الدينية[3].

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص92.

[2]– المصدر نفسه، ص97.

[3]– نقد نصر حامد أبو زيد لأنصار التأويل العلمي للقرآن يستهدف أولئك الذين أنزلوا القرآن من مستواه الديني الخاص إلى مستوى العلم الإنساني. تكمن المشكلة في أن هذا التوجه قد تحول إلى شكل مؤسسي، حيث ظهرت مراكز بحث

ولقد لخص أنصار الإعجاز العلمي في القرآن، وعلى رأسهم الدكتور صلاح الصاوي، مدير المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام أباد، وجهات نظرهم بشأن الإعجاز العلمي في القرآن إلى ثلاثة محاور رئيسية وفقًا لنصر حامد أبو زيد"... الأول شرعي، وذلك بالتأكيد من أننا أمام حقبة شرعية دل عليها النص بوجه من وجوه الدلالة المقبولة شرعا بغير تكلف أو تعسف... والثاني علمي من خلال التأكيد من أننا أمام حقيقة علمية أجمع المتخصصون على أنها قد ارتقت إلى مستوى الحقيقة العلمية... والثالث وجه الإعجاز ويتمثل في الربط بين الحقيقة الشرعية التي يتضمنها النص والحقيقة العلمية التي يشير إليها"[1].

يرى نصر حامد أبو زيد أن التحديدات التي يضعها أنصار الإعجاز العلمي في القرآن توفر مجالًا للنقد والمساءلة. ويعتقد أن محاولة ربط العلم بالدين تضر بكلا الطرفين؛ لأن العلم، بصفته ظاهرة إنسانية، يتغير بتغير الزمان، بينما يظل النص القرآني حقيقة ثابتة تختلف في جوهرها ومحتواها عن الحقيقة العلمية. يظن البعض أن دلالة النص القرآني هي الأساس في إثبات الإعجاز العلمي، وهو ما يشترك فيه الكثير من

علمية في السعودية وغيرها من المراكز الإسلامية التي تركز على الإعجاز القرآني. يرى أبو زيد أن هذه المراكز والأبحاث هي مجرد صورية ولا تكشف عن حقائق جديدة، بل هدفها الوحيد هو إثبات أن كل ما اكتشفه ويكتشفه العلم قد تم تضمينه مسبقًا في القرآن. هذا الأمر، في نظره، يمثل إهدارًا تامًا للجهود العلمية والمعرفية، حيث يتم توجيهها إلى مسارات غير مناسبة ولا تعكس الاستخدام الأمثل للعلم والمعرفة في الإسلام. للمزيد من الإطلاع أنظر: المصدر نفسه، ص122.

[1] –المصدر نفسه، ص123 .

المسلمين وجمهورهم. ومع ذلك، يرى أبو زيد أن الأمر عكس ذلك تماماً، وهو أن"الحقيقة العلمية هي الأساس، ودلالة النصوص يتم تطويعها لتنطق بالحقيقة العلمية"[1].

يستشهد نصر حامد أبو زيد بالعديد من الأمثلة التي تكشف عن زيف ادعاءات أنصار الإعجاز العلمي في القرآن وتهافت مواقفهم. ويشير إلى الإحراج الذي وقع فيه أنصار الخطاب الديني والإعجاز العلمي، مبيناً التناقضات التي تظهر في تفسير النصوص القرآنية. على سبيل المثال، يوضح أبو زيد التناقض بين دلالة النص القرآني في سورة لقمان وما يُقدَّم كإعجاز علمي في الآية التي تقول:﴿ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَاتَدْرِينَفْسٌمَّاذَاتَكْسِبُغَدًاوَمَاتَدْرِينَفْسٌبِأَيِّأَرْضٍتَمُوتُإِنَّاللَّهَعَلِيمٌخَبِيرٌ﴾[2]، ما توصل إليه العلم من حقائق في مجال الطب، مثل قدرة الأطباء على معرفة نوع الجنين قبل ولادته، يثير تساؤلات حول دقة النص القرآني القائل ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرحَام﴾[3]. هذه الحقيقة العلمية تتعارض مع ما جاء به النص القرآني، مما يطرح إشكالية كبيرة تتطلب حلاً من أنصار الخطاب الديني. يظهر هذا التناقض أن الحقيقة العلمية قد تكون متباينة مع ما يعتقده النص القرآني، مما يستدعي مواجهة هذه التعارضات بجدية[4]، المشكلة تكمن في الاعتقاد

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص 123.

2– القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية 34.

[3] - القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية 34.

[4] – لحل التناقض بين النص القرآني ونتائج العلم، يمكن الرجوع إلى الحديث النبوي الذي يفسر الآية "ويعلم ما في الأرحام". في الحديث الذي رواه البخاري، يقول النبي: "مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمها إلا الله، لا يعلم ما في غد إلا الله، لا يعلم ما تفيض به الأرحام إلا الله..."، ويشير هذا الحديث إلى أن الله وحده يعلم التفاصيل الدقيقة المتعلقة

بوجود تعارض بين النص القرآني والتقدم العلمي، وذلك من خلال تجاهل طبيعة النص الديني نفسه. يبرز نصر حامد أبو زيد ملاحظاته ويشير إلى أن هذا التوجه يعكس فهمًا غير دقيق لطبيعة النصوص الدينية، حيث"... توهم ناشئ عن إهدار لطبيعة النص ذاته، وتجاهل طبيعته الدينية والتعامل معه من منظور أنه كتاب في العلم، الملاحظة الثانية أن التأويل قد تباعد عن سياق الآية ودلالتها ليدخل في فهم حديث توهم المؤول أنه تفسير الآية... الملاحظة الثالثة أن تحديد الفيض لأنه مرحلة انغراس البويضة في جدار الرحم تحديد في حاجة لمراجعة...الملاحظة الرابعة والأخيرة أن المؤوّل استند في تأويله على تصورات غير علمية".[1]

يبيّن أبو زيد أن ما استند إليه أنصار الخطاب العلمي في القرآن، مثل الدكتور صلاح الصاوي، هو تأويل غير مناسب. هؤلاء يسعون بشكل متعسف لربط الحقائق العلمية بالنصوص القرآنية، مستندين إلى الأحاديث النبوية وتفسيرات علماء الدين، مما يخلق انطباعًا بأن القرآن نص علمي بامتياز. ومع ذلك، يعتقد أبو زيد أن هذا التأويل يهدر السياقات الضرورية التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند تفسير النصوص القرآنية، مما يؤدي إلى نتائج غير دقيقة و"... هكذا تستبين الطبيعة الإيديولوجية للتأويل العلمي

بالجنين خلال المرحلة الأولى من الحمل، والتي تشمل مرحلة الانغراس، حيث يتم إدخال البيضة الملقحة في جدار الرحم.فيما يخص المراحل التالية، يمكن للعلم تحديد نوع الجنين من خلال التصوير، لكن معرفة هذا النوع خلال مرحلة الانغراس تبقى مستحيلة للعلم. وقد أشار بعض المفسرين إلى أن الملك يدخل على الجنين في الرحم بأمر الله، ويسأل ربه عن جنسه، ثم يكتب ذلك بما شاء، مما يوضح أن المعرفة بهذا الشأن تتعلق بمراحل محددة يتفرد بها الغيب الإلهي...للمزيد من الإطلاع أنظر في هذا الصدد: نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص 124.

[1]– المصدر نفسه، ص125.

وتنكشف مستويات السياق التي يهدرها بدءا من إهدار طبيعة النص ذاته وانتهاء بإهدار السياق اللغوي، وهذا الإهدار للسياق يجذب الخطاب الديني إلى مهاوي التصورات الأسطورية"[1]. تكمن المشكلة في أن أنصار الإعجاز العلمي في القرآن قد أهملوا السياقات التأويلية الضرورية عند محاولة إثبات صحة دعواهم. فهم يسعون لربط الأحداث العلمية بالنصوص القرآنية بطريقة لا تعد تأويلاً حقيقياً للنص، بل هي مجرد محاولة ربط تعسفية قد تضر بقيمة كل من الحقيقة النصية القرآنية والحقيقة العلمية. ينكر أبو زيد أن يكون القرآن نصاً علمياً، ويشدد على أن الربط بين النصوص القرآنية والحقائق العلمية يجب أن يتم بشكل يحترم السياقات التأويلية ويجنب التعسف في التفسير، وذلك في قوله: "ولا إشكالية في الأمر إذا اعتمدنا على بديهية أن القرآن ليس نصا علميا يطرح مفاهيم نظرية علمية من أي نوع كان، إنما هو نص ديني له سياق منتج لدلالته، وإهدار هذا السياق المعرفي خاصة، فضلا عن إهدار مستويات أخرى من هذا السياق يجعل فهمنا للنص وتأويلنا له ملتبسا غاية الالتباس ومضطربا غاية الاضطراب"[2]، لهاذا يتبنى نصر حامد أبو زيد أفقًا تأويليًا يختلف عن التأويلات التي يستخدمها أنصار الخطاب الديني والإعجاز العلمي في القرآن و يعتقد أبو زيد أن تأويل النصوص القرآنية ينبغي أن يكون مستندًا إلى النص في سياق حركة التاريخ والمجتمع والإنسان، مع الأخذ في الاعتبار السياقات اللغوية والاجتماعية.

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص126.

[2] – المصدر نفسه، ص126.

يعتبر نصر حامد أبو زيد أن النصوص الدينية، بما فيها النص القرآني، جاءت متضمنة لأحكام وتشريعات تتعلق بالواقع الاجتماعي والتاريخي. يرى أبو زيد أن التمسك بحرفية النصوص يمكن أن يجعل منها نصوصًا جامدة وغير قابلة للتفاعل مع الواقع المتغير، مما يفقدها قدرتها على تقديم حلول ملائمة. لذا، ينظر أبو زيد إلى الأحكام والتشريعات التي يحتويها النص القرآني باعتبارها متصلة بالسياق الاجتماعي والتاريخي، ويشدد على ضرورة تفسيرها في إطار هذا السياق لضمان قدرتها على الاستجابة للتحديات المعاصرة فهي "جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها وتحدد دلالاتها ومن ثم واقع ما أضفته بالحذف أو الزيادة إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي توجهت إليه حركتها الدلالية الأولى"[1]، تحدد مقاربة النص للواقع الاجتماعي والتاريخي من خلال حركته الدلالية الأولى مستوى حركة الفكر في الاجتهاد بشأن الأحكام والتشريعات. إن أهمية اجتهاد العقل تكمن في فتح أفق النص على سياق التاريخ والمجتمع، مما يضفي حيوية على النص ويجعله ملائمًا للواقع والتاريخ المعاصر. وفقًا لنصر حامد أبو زيد، فإن تجاهل مثل هذه السياقات من قبل أنصار الخطاب الديني في قراءة وتأويل النص القرآني يؤدي إلى الوقوع في أزمة خانقة، لأن "... الحديث عن الأثر الفكري والاجتماعي لتجاهل الخطاب الديني لمستويات السياق في تأويله للنصوص الدينية يدخل بنا مباشرة لا فيأزمة

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص136.

الفكر العربي فحسب بل في أزمة الواقع العربي بمستوياته المختلفة"[1] إن إغفال السياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي عند قراءة النصوص الدينية يؤدي إلى نشوء مشكلات ثقافية واجتماعية. النص الديني، وبالأخص القرآن، يتطلب استراتيجية تأويلية خاصة لأنه لا يمكن الاكتفاء بحرفية النص عند تناول الأحكام والتشريعات. وعلى الرغم من أن النص قد يُعتبر، وفقًا لأنصار الخطاب الديني، ثابتًا وشاملًا، إلا أنه لا ينفصل عن حركة التاريخ والمجتمع. فمضمون النص ودلالاته تأتي محتويةً لمتغيرات الواقع، مما يستدعي فهم النص في ضوء التطورات والتغيرات الاجتماعية والثقافية.

يقف أبو زيد ضد أنصار الخطاب الديني والقراءة العصرية للنصوص الدينية، حيث يرى أن هذه القراءات، بدلاً من أن تساهم في حل أزمات الواقع والمجتمع، تساهم في خلق الغموض والإبهام في مضامينها وتحليلاتها. كما يشير إلى أن هذه القراءات تتعسف في ربط العديد من القضايا، مما يؤدي إلى فشل الخطاب الديني في تقديم حلول فعّالة للأزمات الثقافية والاجتماعية التي تواجه الواقع الإسلامي. وتستمر هذه الأزمة وتزداد تعقيدًا عبر التاريخ.

يخلص أبو زيد إلى تحديد أسباب الأزمة التي وقع فيها أنصار الخطاب الديني والقراءات العصرية، ويشير إلى أن هذه الأسباب تشمل : "لأنها أولا ورغم محاولتها التمييز بين الثابت والمتغير والأزلي والزماني ترسخ مفهوم شمولية النصوص وذلك عن

[1]– نصر حامد أبو زيد، "نقد الخطاب الديني"، ص140.

طريق قراءة تطورات الوعي الإنساني العلمي والفكري فيها، ولأنها ثانيا تولد لدى القارئ القناعة بامتلاك كتابة المقدس لكل ما وصل إليه أو يمكن أن يصل إليه الإنسان ماضيا وحاضرا ومستقبلا ولأنها ثالثا قراءة تصادر انجازات العقل البشري في جميع مجالات المعرفة وتختزلها في نص تمت صياغته منذ خمسة عشر قرنا هجرية... ولأنها أخيرا ترسخ نظر التفكير الغيبي الأسطوري في اللحظة التي ترفع فيها شعار العلمية"[1]، تلخص أسباب الأزمة التي يشير إليها نصر حامد أبو زيد في أن الخطاب الديني، على مستواه المعرفي والعلمي، قد انتصر لشمولية النص وحدد أولويته، مما أدى إلى تأكيد مطلقيته وشموليته التامة. وهذا التوجه، بحسب أبو زيد، أهدر فعالية وحيوية العقل البشري، وجعل من النص دليلاً شاملاً وعاماً دون مراعاة لتطورات المعرفة البشرية.

الخطر لا يكمن فقط في أن النص يتميز بالميزات المذكورة، مثل الشمولية والثبات، بل في أن رجال الدين وأنصار القراءة العصرية يعتبرون أنفسهم خبراء شاملي المعرفة الإنسانية انطلاقًا من فهمهم الخاص للنص الديني. هؤلاء يتجاوزون ما وصل إليه العقل الإنساني في مجالات المعرفة والعلم، معتقدين أن النص وحده كفيل بتحديد الحقيقة والوصول إلى اليقين.

من خلال تأويلاتهم الخاصة، يسقط هؤلاء العقل البشري كفاعلية اجتماعية وتاريخية، ويظهر هذا الإسقاط في أكثر من موضع، حيث لا يُعطى العقل دورًا أساسيًا في تحديد

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص142.

أنماط وأشكال المعرفة الثقافية والاجتماعية والسياسية. وبالتالي، تترتب حاكمية معرفية تؤدي إلى حاكمية ثقافية واجتماعية وسياسية. فإذا ما كانت المعرفة تُحدد فقط من خلال الدين وعلى يد فئة معينة، فإن المجتمع والثقافة والسياسة تُحدد وفقًا لرؤية هذه الفئة، مما يؤثر بشكل كبير على المعرفة والمجتمع والدولة والنظام بشكل عام، لأن "...بنية نظام الدولة القبلية السائدة بأنماطه وأشكاله المختلفة في الأقطار العربية والإسلامية تعد تجسيدا حيا لمبدأ الحاكمية من حيث أنها بنية تركز سلطة احتكار المعرفة، ومن ثمة اتخاذ القرار في يد شخص واحد"[1].

لقد انتقل مبدأ الحاكمية من كونه مجرد مفهوم ديني ينظم الحياة الاجتماعية والإنسانية إلى أنماط أخرى تتعلق بالثقافة والعلم والتاريخ، حيث فرض سيادته الكاملة على هذه المجالات. فقد جعل أنصار الخطاب الديني والنزعة العلمية في القرآن من مبدأ الحاكمية ذريعة لفرض نوع معين من الثقافة، كما رسخوا أنماطاً محددة من الحكم في المجال السياسي، وأيضاً في ميادين العلم والمعرفة. إن التمسك الحرفي بالنصوص قد يخل بالعديد من الجوانب المتعلقة بالحياة التاريخية والاجتماعية للإنسان، حيث يؤثر الفهم الحرفي سلباً على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي "...وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي والإسلامي، تتعدد أشكال النظم السياسية في عالمنا بين الملكي والجمهوري، نظام الحزب الواحد والتعددية الحزبية، نظم مدنية وأخرى عسكرية

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص144.

لكنها تتفق جميعا في طابعها الدكتاتوري التسلطي القاهر في عالمنا يتوحد شخص الحاكم بالوطن ويستوعبه داخله بحيث يضحى نقد الحاكم خيانة للوطن ويصبح الخلاف معه مروقا على الدين وهرطقة وإلحادا"[1]، يظهر التلفيق الذي حدث أن مبدأ الحاكمية قد قيد الإنسان كقيمة ثقافية واجتماعية، حيث عرقل حرية العقل في اجتهاد النصوص ووقفه عند طريق مسدود. بناءً على ذلك، يقدم أبو زيد في نقده للخطاب الديني رؤية جديدة تنطلق من النصوص الدينية عبر تعزيز دور العقل وقدرته على الاجتهاد والتأويل. وهذا يمثل المشروع الذي أعلن عنه في إطار فكره التأويلي.

يعتقد أبو زيد أن التأويل الذي قدمه الخطاب الديني الإسلامي المعاصر للنص القرآني يظل محصورًا ضمن إطار التأويل التراثي، لأنه لم يتجاوز النظرة الدوغمائية التي تعتمد على النص بشكل صارم. ويشير إلى أن العقل الفقهي والأصولي الإسلامي المعاصر لا يزال عقلًا دوغمائيًا، لم يتمكن من التحرر من هيمنة النص القرآني. ومن ثم، فإن تأويل النص القرآني في هذا السياق ما هو إلا استجابة وخضوع كاملين لمتطلبات التأويل التي استقر عليها الفهم الكلاسيكي للنصوص.

وفقًا لما يبينه نصر حامد ابو زيد، فإن التأويل الذي يتبناه الخطاب الديني الإسلامي هو نتاج توظيف لاهوتي للعقل دون الأخذ بعين الاعتبار السياقات العلمية والمعرفية. ويشير إلى وجود تمييز بين العقل اللاهوتي، الذي يعتمد على النص بشكل مطلق في كل

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص211.

عملية تأويل للنص القرآني، والذي يميز الخطابات الدينية المعاصرة في الإسلام، وبين العقل العلمي، الذي يتعامل مع تأويل النص القرآني من خلال منظور معرفي حديث يستفيد من علوم الإنسان والمجتمع. وهذا ما يشار إليه أيضًا في تأكيده على أهمية العقل العلمي في تأويل النصوص القرآنية.

المبحث الثالث:

تأويل النص القرآني من المعنى إلى المغزى

المبحث الثالث:تأويل النص القرآني من المعنى إلى المغزى.

إن التحديد الدقيق لدلالة مفهوم التأويل تستدعي الأخذ بعين الاعتبار ذلك الاتساع الدلالي وتعدد المجالات والتوظيفات التي مست التأويل في حد ذاته، فانتقل من مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن هذه الأخيرة إلى مجال "نظرية المعرفة" في الفلسفة، ومنها إلى النقد الأدبي و"السيميوطيقا".[1]

وهذا التطور والتغير بين مفاهيم التأويل أدى إلى نوع من الكثافة والتراكم بل حتى إلى نوع من الغموض مس هذا المفهوم. اذ ثمة تعريفات عدة مختلفة للهيرمينوطيقا كما تطورت في الأزمنة الحديثة. منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل خاصة مبادئ التفسير النصي القويم[2] ونظرا لهذه الكثافة والضبابية المحيطة بمفهوم التأويل يدعو نصر حامد ابو زيد إلى ضرورة العودة إلى التداول الأصلي لهذا المفهوم أي التأويل الذي يعني قراءة النصوص الدينية وتفسيرها في تراثنا العربي خاصة. مع ضرورة إضافة بعض التعديلات لمسايرة التطور المعرفي والتقدم على مستوى أفاق الوعي الذي عرفه الإنسان في مختلف المجالات العلمية والمعرفية والفلسفية وخصوصا في مجال العلوم الاجتماعية وعلوم اللغة.

[1]–نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، ط2 ، مكتبة مدبولي للنشر ، القاهرة 1995 ص 115.

[2]– عادل مصطفى ، فهم النص مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط 1 رؤية للنشر و التوزيع القاهرة، 2007 ، ص 66.

إن اثارة نصر حامد ابو زيد لموضوع القراءة المغرضة الغير بريئة للتراث جعلته يعود إلى قراءة اليسار الإسلامي لهذا التراث وبالأخص التراث الديني ليعتبرها قراءة غير موضوعية ومغرضة خادمة لأغراض شخصية فهي قراءة محايثة لهذا النص لا تسمح تماما بالاختلاف مع النص الأصلي فهي خطابات ترفض التجديد ولا تنتج أي جديد .هي قراءة إيديولوجية للتراث تفتقد للحس الإبستيمولوجي فهي في نظره تعديا على الحقيقة وتضحية بالإبستيمولوجي لحساب الإيديولوجي[1]. إن سيطرة الإيديولوجيا في عديد الخطابات السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي في توظيف سلطة الدين من أجل خدمة الأغراض السياسية قد امتد تأثيرها إلى تأويل النص الديني مما أنتج فهما سياسيا لهذا النص مستبعدا بذلك الآليات العلمية والمعرفية الضرورية لكل عملية فهم وتأويل سليم."إن الشق الأشعري في خطاب الغزالي المتكلم والفقيه هو الشق الذي يساند السلطة السياسية ويبرر هيمنتها الديكتاتورية إيديولوجيا".[2] وهذا ما ادى الى احتماء السلطة السياسية برجال الدين لأجل خدمة مصالحها ونفوذها وتبرير خطاباتها وتوجهاتها السياسية بالخطابات الفكرية لتعطي لنفسها المشروعية والشرعية.

يؤكد ابو زيد ان التعامل مع النصوص التراثية والاقتراب منها لا يجب أن يتم بطريقة عشوائية إنما من خلال الارتكاز على زاويتين لا يمكن الاستغناء عنهما لاجل

[1]– نصر حامد أبوزيد، مصدر سبق ذكره ، ص 143 .

[2]–نصر حامد أبوزيد ، الخطاب والتأويل ، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب ، 2005 ص 120.

تحقيق غاية هي التمييز والتفريق بين الدلالة الأصلية التاريخية للنص التراثي من جهة والتمييز كذلك بين المغزى الذي ينتج عن هذه الدلالة من جهة أخرى. يقول نصر حامد أبو زيد:" إن التعامل مع النصوص التراثية لا بد أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى خاصة إذا كنا نتحدث عن النصوص التراثية ، الزاوية الأولى زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها التاريخي واللغوي من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، بالطبع السياق اللغوي الخاص بتلك النصوص ، والزاوية الثانية هي ربط هذه النصوص بالسياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل النصوص. وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة.[1]

ولهذا كان تحصين وحماية منهجية التأويل من أي تدخل إيديولوجي من خلال تحديد الزوايا التي يجب أن ينطلق منها هذا التأويل مع تحديد الهدف الذي يجب أن تحققه كل زاوية من هذه الزوايا وهذا بغية ترسيخ فكرة أن النص أو التراث لا يمتلك حقيقة مطلقة واحدة ثابتة كما تعتقد بعض الخطابات الدينية بل أن هذه النصوص على تعددها واختلافها تحمل الكثير من الحقائق والتي تنتج تأويلات متعددة والتأويل السليم والحقيقي وحده القادر على كشف "هذا المحتمل والممكن من المعاني المتعددة"[2] الكامنة التي تعيش

[1]–نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، مصدر سبق ذكره ، ص 143.

[2]– مفتاح محمد ، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي ، ط1 ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1999 ص 28.

في النص بين كلماته وروح معانيه، ولا يتأتى التفريق بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى المستنبط من تلك الدلالة إلا بواسطة إدراك السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي واللغوي للنص. ويمكن لهذا الاحتكام إلى هذه الدلالتين ومراعات الزاويتين أن يوصلنا إلى القراءة المنتجة التي تختلف ولا تلتقي تماما من القراءة المحايثة التي لا تنتج إلا صورة طبق الأصل مع تلوينها بطلاء الإيديولوجيات السياسية والدينية وغيرها.

إن القراءة المنتجة للتراث خصوصا الديني منه تبنى على وعي حقيقي وعلمي وتهدف إلى التفكير في اللاّمفكر فيه مع العلم أن التفريق بين دلالة النص ومغزاه لا يعني الانفصال التام بينهما فالتفريق بينهما ضرورة منهجية لإعطاء نوع من الفعالية للتأويل وتحقيق صورة جديدة لنصوص جديدة انبثقت بعد تفجير البنيات المخفية التي ينطوي عليها النص أو تنطوي عليها الدلالة الأصلية. "ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بالدرجة نفسها التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة".[1] ومن اهداف هذه القراءة محاولة بلوغ المغزى الذي يتجلى وينكشف بانكشاف الدلالة التي تؤدي دورا كبيرا وحاسما في الكشف عن أبعاد القراءة والتأويل إذ أن النصوص التراثية ليست منغلقة على نفسها ولا تحمل معنى واحدا وثابتا بل لديها الكثير من المحاميل والمعاني والدلالات المختلفة "فالنص الأصيل نقديا من حيث بنيته ومتعددا يحتمل أكثر من قراءة"[2] وعلى هذا فالنص

[1]– نصر حامد أبوزيد نقد الخطاب الديني، مصدر سبق ذكره ص 122.

[2]–مجموعة من الأساتذة والباحثين، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد ،ط1 ،دار العين للنشر، القاهرة، 2015، ص 116.

يمكن أن يحمل الكثير من التأويلات والعديد من القراءات وهذا مايسمح بتجاوز تلك القراءات التي تدّعي الأحقية وتنفي غيرها من القراءات.

إن إعادة قراءة التراث وتأويله وفق هذا المنظور يسمح للقارئ بتوليد الدلالات والمعاني الجديدة أو ما يسمى بالتدفق الدلالي المستمر مما يسمح بفعل تأويلي ناضج وجديد وهذا على عكس الخطاب النهضوي الديني الذي غيب هذا البعد في مختلف قراءاته للتراث فالتلوين أو القراءة المغرضة للنصوص التراثية أُبعد فيها الوعي السليم بأولويات وشروط القراءة مما حولها إلى مجرد عبث بهذا التراث. "عندما يغيب وعي الباحث في فعل التأويل يتم الوثب من التأويل إلى التلوين، وهذا التلوين هو شكل من أشكال القراءات الإيديولوجية المغرضة والتعسفية للتراث".[1] لهذا عدد نصر حامد أبو زيد أسباب انغلاق الفكر الإسلامي وجموده مؤكدا أن عديد التيارات الدينية رغم اختلاف ألوانها مارست تلاعبا بالنص القرآني وبالنصوص المقدسة وهذا خدمة وولاءا منها للسلطة السياسية القائمة للمحافظة على مصالحها المشتركة وحدث نوع من التحالف بين السياسي والفقيه للإبقاء على هذه المصالح وتثبيتها وهذا سيتحول إلى عائق يحول دون إقامة قراءة بناءة ومتجددة للتراث ليبقى حبيسا ومقلدا رافضا متجاهلا للواقع المعيش"إن المقلد يرفض الانخراط في التاريخ. ويتجاهل قضايا الواقع المعيش بالانغلاق على الآفاق التي حددها

[1]– نصر حامد أبو زيد ، مصدر سبق ذره، ص 143.

القدامى"[1] هذا الانغلاق يتحول إلى مجرد قراءة تعسفية ومغرضة للتراث. "وهذه القراءة تؤسس لركود المجتمع وانحطاطه، وقد تؤول إلى خراب المعنى وانهياره"[2] لأنها تكتفي بالشرح وبالمعلومات الجاهزة والثابتة.

يعتبر مشروع النهضة العربي الإسلامي الذي أسسته العديد من الخطابات الفكرية مشروعا غير منسجم مع الواقع المتغير، كما أنه أهدر في قراءاته للنص الديني الكثير من الأمور المتعلقة بالتراث ومن أبرز إخفاقاته أنه حاول إخضاع هذا التراث لتأويلات لا أساس لها من العلمية بل وغير واضحة. يقول أبو زيد: "لكن خطاب النهضة كان يمارس فعاليته غالبا في إطار التراث الديني دون أن يقترب من مجال النصوص الدينية الأصيلة"[3].

إن الحداثة وما أنتجته من تغيرات ثقافية أدى إلى ظهور العديد من الدراسات والأبحاث وخاصة في العالم الإسلامي سعت إلى محاولة فهم أسباب التراجع والتأخر ومن أبرز ما طرحته هذه الدراسات مشكلة التراث . هذه المشكلة التي طرحت من زوايا متعددة ومختلفة إما باسم التمسك بالتراث وإما باسم تجاوزه وإما باسم إعادة خلخلته ومراجعته وفي إطار هذا التنوع في هذه المواقف الفكرية والفلسفية طرح نصر حامد أبو زيد سؤال التراث وفق

[1]– مجموعة من الباحثين ، أعلام تجديد الفكر الديني ، الجزء 1، ط1 ، مؤمنون بلاحدود للنشر والتوزيع المغرب، 2016، ص 106 .

[2]–علي حرب ، نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، المغرب ، 2005، ص 204.

[3]– نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق ذكره، ص114.

الأطروحة التالية: لماذا حين يذكر التراث يتبادر إلى الذهن "الدين" أو الفكر الديني بصفة عامة والإسلامي بصفة خاصة؟[1]

إذا كان التراث يمثل بالنسبة لأي امة من الأمم تاريخها الذي يمثل هويتها وشخصيتها الجماعية فإن للأمة الإسلامية تراثها الذي تقدسه و تمنع في العديد من الأحيان الاقتراب منه وخاصة إذا كان تراثا دينيا يقول نصر حامد أبو زيد: "لقد تحول التراث الذي تم اختزاله في الإسلام إلى هوية، يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع صار معبرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني في حين أصبح "التقدم" مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتديا غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا" [2]ويتضح من خلال هذا الكلام مدى تبجيلنا للتراث وتقديسنا له بالمقابل عدم استثمارنا الصحيح والسليم لتراث الآخر. لهذا يتجلى التراث في أسمى صورة كحلقة من حلقات البحث التي يعقدها أبو زيد على إعادة فهم التراث كشك وجودي مؤثر في سائر التشكيلات الخطابية التي أفرزتها الساحة الثقافية العربية والإسلامية.[3]

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة،ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب 2014 ، ص 25 و26

[2]– مصدر سبق ذكره ، الصفحة نفسها.

[3]– اليامين بن تومي ، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد ، ط1، منشورات الاختلاف ، الرباط المغرب،2011، ص 103.

إن مشكلة التراث تكمن في أننا حولنا هذا التراث خاصة أقوال السلف واجتهاداتهم إلى "نصوص" لا تقبل النقاش أو إعادة النظر والاجتهاد وحدث نوع في التوحيد بين "الفكر والدين" .إن هذا التمجيد للتراث قد منع التقدم بل و أدى إلى تخوين وحتى تكفير كل من يشتغل على إعادة قراءة وفهم هذا التراث رغم أن هذا التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية وهو المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره.[1] وعلى هذا مشكلة العالم الإسلامي تكمن في تلك الفوبيا التي يعاني منها مفكروه من جهة عند طرحهم لسؤال التراث ومن جهة ثانية في التفتح على الآخر وما حققه من إنجازات حضارية وعلمية وتقنية هذه الفوبيا أنتجت نوعا من الضبابية في نوع وطبيعة المشروع الإسلامي ومرتكزاته وخاصة أن هذا المشروع لازال حتى اليوم تغذية إيديولوجيات متنوعة وعديدة.

يؤكد أبو زيد أن هناك نص ديني ممثلا في القرآن الكريم وهو الوحي المنزل والذي له مجالاته الخاصة وأن هناك نصوص عقلية تعود لفاعلية العقل ولها مجالاتها الخاصة إلا أن الخطاب الديني المعاصر قد وحد بين الفهم العقلي والنص القرآني إلى درجة الحديث باسم الله وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر إنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة "الحديث باسم الله" [2] إن علاقة الدين بالتراث يشكل أحد أبرز إشكاليات

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سبق ذكره ، ص 39

[2] – حسن حنفي ، التراث والتجديد ،د/ط، مكتبة الجديدة تونس ، 1980، ص11.

النهضة في الخطابات الفكرية والدينية الإسلامية خاصة المعاصرة إذ يعني مفهوم الدين في القرآن الكريم الشريعة وقبل الإسلام كان مفهوم الدين يشير إلى طريقة الحياة وطريقة الحياة هي التي أراد القرآن الكريم تغييرها وتهذيبها فأصبح الإسلام هو قاعدة النجاح. يقول تعالى:﴿وَمَنْ يَبتَغ غَيْر الإسلاَم دِينًا فَلنْ يُقبَلَ منهُ وَهُو فِي الآخِرَة مِن الخَاسِرِين﴾[1] وفي هذا من جهة عدم قبول لغير الإسلام ومن جهة أخرى اعتباره معيارا للنجاح والنجاة وفي الآخرة.

إن الدين باعتباره تشريع وطريقة يتبعها البشر المتدينين في حياتهم لهذا أكد النص الديني القرآني في كثير من آياته أن هذا الدين هو بمثابة تشريع للحياة في ظل ظروف معينة وهذه الظروف مرتبطة بتلك الأحوال التي عرفها ذلك الزمان والمكان وهي ظروف كانت بمثابة أسباب مباشرة أو غير مباشرة لنزول الوحي القرآني هذا من جهة ومن جهة أخرى كان نزول القرآن بمثابة إعلان عن إلغاء ونبذ الديانات الوضعية والوثنية التي أسسها البشر من وحي خيالهم ويعد هذا في حد ذاته بمثابة إلغاء لتراث وتاريخ ومعتقدات تلك الشعوب يقول نصر حامد أبو زيد: "وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة عليه فينفيها مؤكدا حضوره هو بوصفه نصا شاملا لكن هذا النفي لا يصل إلى درجة نفي صفة "الدين" على تلك النصوص. اذ يشار إليها دائما بوصفها أديانا وإن كانت غير مرتضاة[2] وبهذا يعتبر الدين طريقة الناس في حياتهم وفي هذا يؤكد القرآن الكريم أن

[1] – القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 85.

[2] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مرجع سبق ذكره ، ص 42.

شريعة الإسلام هي الطريقة الأنسب والأصح والتي يعيشها هؤلاء الناس فعلا وفي حاضرهم ولعل هذا فيه نفي لتراث وماضي الشعوب.أما عن مفهوم التراث فإنه يشير في التداول القرآني إلى سنن الذين خلوا من قبل وهو كل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك وأعراف ...الخ[1] وعلى هذا فالتراث هو كل ما كان متداولا عند أقوام سابقة وقد جاء الدين الإسلامي لأجل الغائها ونفيها وتصحيحها وهذا ما تشير إليه عديد النصوص القرآنية كقوله تعالى:﴿لَكُمْ دِينُكُم وَلِي دِينِي﴾[2]

بعد الحديث عن مفهوم كل من الدين والتراث نستنتج أن التراث يشير إلى طريقة الحياة في الماضي ويشير الدين إلى طريقة الحياة في الحاضر إلا أن هذه التفرقة بينهما حسب نصر حامد أبو زيد لم تدم طويلا فقد أسس القرآن الكريم لعلاقة جديدة توحد بينهما أي بين الدين والتراث ليصبح القرآن دينا وتراثا في نفس الوقت[3]. ليتحول هذا التوحيد إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث بما فيه من اجتهادات بشرية فقهية وتحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أولية مركزية وتم اختزال التراث في الدين الإسلامي وتحولت مهمة العقل من الإبداع إلى مجرد التكرار والشرح والترديد مما أدى إلى ركود وجمود الواقع العربي الإسلامي وتراجعه.

[1]– نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة الحقيقة ، مصدر سبق ذكره ، ص 15 .

[2]– القرآن الكريم، سورة الكافرون، الآية 6 .

[3]– سورة الكافرون ، الآية 6 .

إن دعوة ناصر حامد أبو زيد إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي خصوصا النص القرآني لم تتوقف عند المستوى النظري بل انتقل بها إلى المستوى العملي و عمل على طرح عديد المسائل و إعادة تأويلها خاصة تلك المرتبطة بالواقع الإسلامي المعاصر و منها القضايا الاجتماعية و الأسرية و من بين هذه القضايا قضية توريث المرأة هذه المسألة التي لا بد عند دراستها و فهمها فهما دقيقا و سليما من اعتماد مقارنة تاريخية بين حقوق المرأة قبل الإسلام و ما بعده و كذلك الوقوف عند المنطقة المشتركة أي نقطة الالتقاء بين اللحظة القديمة و اللحظة الجديدة و على هذا يؤكد ناصر حامد أبو زيد أن النصوص القرآنية المرتبطة بمسألة الميراث و التي تمنح للمرأة من الميراث نصف ما يمنح للرجل هي آيات تحمل مغزى و هو تحقيق العدالة و المساواة بينهما و هذا قوله تعالى:﴿يُوصِيكُم اللَّه في أَولاَدِكُمْ للذَكَر مِثل حَظ الأُنْثَيين﴾[1]و لكن لا يبقى هذا النص القرآني جامدا و يطرح حامد أبو زيد فكرة المغزى أو المسكوت عنه في هذا النص و المسكوت عنه في الخطاب يمثل أحدى آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية و قد يكون المسكوت عنه مدلولا عليه في الخطاب بطريقة ضمنية و قد يكون مدلولا عليه بالسياق الخارجي[2] فالمرأة قبل الإسلام كانت وضعيتها سيئة فقد كانت تعامل على أنها كائن فاقد للأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل سواء كان أبا أو أخا أو زوجا و بذلك كان ليس لها الحق في الميراث و السبب كان اقتصاديا على وجه الخصوص و

[1]– القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 11.

[2]– نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة الحقيقة ، مصدر سبق ذكره ، مصدر سبق ذكره ، ص 18.

مع مجيء الإسلام أعطي الحق للمرأة في الميراث و هو نصف ما يملكه الرجل و هذا الحق الممنوح للمرأة يصبح ذا مغزى و من خـــلاله تم تجاوز الوضـــع المزري للمرأة الذي كانت تعيشه من قبل فالمغزى هنا قد يتحدد بمقياس طبيعة الحـركة التي أحـدثها النص و كان الهدف من وراء هذا تحقيق المساواة بين الرجل و المرأةو هـــذا التغيير يدل على أن الأحـكام الشرعية متغيرة و نسبية و ليست ثابتة مطلقة بل أن هذه الأحـكام مرتبطة بمختلف الشروط التاريخية و الاجـتماعية مما يجعل هذه الأحكام أساسها الواقــع وليس النص فجعل الميراث للبنت نصف ما للولد لا يعد حكما مطلقا و ثابتا و نهائيا بل حكم مرتبط بظروفه و بيئته و واقعه و بناءا على هذا فإنه من المنطقي و إن أردنا أن يـــكون الحكم مـعاصرا و غـير مناقض للواقع البشري العالمي و مختلف المواثيق و القوانين الدولية فإنه ينبغي مساواة المرأة بالرجل في الميراث إلا أن هذا التصور آثار الكثير من الانتقادات خـاصة من بعض دعاة الخطاب الديني الداعين إلى ضـــرورة التمسك بحرفية النص و المعنى الذي يحمله رافضين فكرة المغزى من هـــذا النص مما يجعل النص جامدا ثابتا في دلالته مما ينجم عنه حسب ناصر حامد أبو زيد أهدارا للمدلول المسكوت عنه[1].

لهذا يقر ناصر حامد أبو زيد أن الاجتهاد يقتضي مسألة هـامة و هي أن النص يحمل ثنائيـة و هـي المغـزى الثابـت و المغـزى المتغيـر و عندئـذ فـالنص مـرتبط بـدلالتين دلالـة

[1]– إبراهيم محمد أبو هادي ، نصر حامد أبو زيد و منهجه في التعامل مع التراث ، ص 379.

ظـــاهرة و هـــي الخطـــاب أو كـــــلام الله و هـــــو المنطـوق و دلالـــة أخـــرى و هـــــو المسكوت عنه أو مغزاه .

إن دعـــوة أبو زيد في خطابه الحداثي حـــــول مسألة المواريث مثالا وليس حصرا هـــو تأكيد منه على إعـــــطاء حقوق متساوية بين الرجل و المرأة و لتبرير هـــذا الرأي يستند إلى ما عرفه عصرنا المعاصـــر من تطور في للحريات و حـــرية المرأة خـــصوصا.

و لهذا ينبغي تطوير المغزى في النـــص تبعا لتطور هـذا الواقـــع[1] و الحال كذلك أن لا تـــكون المعـاني الـواردة فـي النـصوص عـن المـرأة بمـا فـي ذلـك توريثهـا نصـف نصـيب الذكـــر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحـــركة التي أحدثها النـــص و بتحديد اتجاهها ، إنها حـــركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة و تسير في اتجاه المساواة المضمرة و المدلول عليها في نفس الوقت[2].

ومـن خـلال هذا يؤكـد ناصـر حامـد أبـو زيـد أنـه ينبغـي تجـاوز ثبـات النصـوص التراثيـة عـامة والدينية خاصة وجعلها حـــية قابلة للتأويل والتجديد وقراءتها قراءة عصرية متغيرة ومتجددة.

[1]– الجيلاني مفتاح ، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص 225.

[2]– نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق، ص 224.

إنّ القضية الرئيسة بالنسبة إلى نصر حامد لا تتمثل في كيف نجدّد التراث بقدر ما تتجلّى في إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر[1]. ولتحقيق هذه الغاية يتبنّى آليات تحليل الخطاب فيتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها نصوصا منتجة للمعنى الكلي.

وفي هذا السياق شدّد على ضرورة الوعي بأنّ جميع النصوص بما في ذلك النصوص المقدّسة هي نصوص لغوية موصولة بالسياقات الاجتماعية والثقافية التي تشكّلت فيها، بيد أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ إشكاليات القراءة تتمثل في اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي فكل قراءة لا تبدأ من فراغ بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات ،فطبيعة الأسئلة تحدّد للقراءات آلياتها[2].

ومن هذا المنطلق اعتنى المشروع النقدي لنصر حامد بطرق قراءة النصوص الدينية بتفكيك بناها وتبيّن مقوّماتها. وذلك بالاستناد إلى المكتسبات المعرفية المعاصرة المُستمَدّة من علوم عديدة منها اللسانيات والسيمولوجيا وتحليل الخطاب... على أنّ أهم مقاربة عوّل عليها في قراءة الموروث الديني هي المقاربة التأويلية التي تُعدّ المقوّم الرئيس في مشروعه النقدي الساعي إلى تجاوز النظرة التقليدية للتراث من خلال إعادة النظر في المسلمات التي حوّلها الضمير الديني إلى حقائق متعالية عن التاريخ.

[1] - نصر حامد ابو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 7، الدار البيضاء المغرب، 2005، ص 6.

[2] - نصر حامد ابو زيد: نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط 3، الدار البيضاء المغرب، 2007، من ص 46 إلى ص 61.

وقد تنوّعت القراءات النقدية التي تناولت أعمال نصر حامد بالتحليل، وما ميّز تلك القراءات اختلافها في مستوى المسلمات وطرق النظر، فبحوث نصر حامد لقيت رفضا من المؤسسة الدينية القائمة في مصر، وهو ما أدّى إلى كثرة الدراسات والكتب التي هاجمت نصر حامد من منظور جدالي تقليدي، وفي المقابل سعت جماعة أخرى من الباحثين إلى الوقوف على خصائص مشروعه وتقييمه اعتمادا على حس نقدي علمي أكاديمي.

وبناء على ذلك فإنّ الدراسات الناقدة لمؤلّفات نصر حامد انطلقت – وما تزال – من مرجعيات فكرية متباعدة، ومن أهم القراءات النقدية التي سعت إلى إنصاف الباحث قراءة كل من "حسن حنفي" في "حوار الأجيال" وقراءة "علي حرب" الذي يُعدّ – في تقديرنا – أكثر النقّاد موضوعية في تقييم مشروع نصر حامد. وقد تطرق حرب إلى مشروع نصر حامد في أكثر من موضع ومن زوايا مختلفة، ونخصّ بالذكر الفصل الموسوم بـ "نصر حامد أبو زيد: خطاب يناهض الأصولية ولكنّه يقف على أرضها [1]"من كتاب النص والحقيقة (الجزء الأوّل): نقد النص والفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب "الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد"، ففي البحث الأوّل عمل علي حرب على تفكيك بنية الخطاب النقدي لنصر حامد. وقد أدّى النظر في هذا الخطاب النقدي إلى اكتشاف تناقضات عديدة تحكم فكر نصر حامد، ومن أهم مظاهر

[1]– نصر حامد ابو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب / بيروت لبنان، 2000، ص 264.

التناقض انطواء خطاب الباحث على تلفيق منهجي[1]تجلّى في "القول من جهة بأنّ الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي والقول من جهة ثانية بأنّ الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، وهو في رأي علي حرب اجترار لمواقف القدامى، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ مشروع نصر حامد قليل الجدّة والطرافة، فالبحث في مفهوم جديد للنص ادعاء معرفي لا وجود له، أمّا في مستوى مرجعيات الخطاب فثمّة استعمال لافت للانتباه للمعجم الماورائي الغيبي، وفي ذلك مفارقة عجيبة، ذلك أنّ نصر حامد ما انفكّ ينادي بتحرير الخطاب الديني من هذه اللغة، وبهذا المعنى كان نصر حامد أبو زيد أصوليا يسعى إلى التستّر عن حقيقة مواقفه، فهو أصولي في بنية التفكير علماني في مستوى المصرّح به أمّا في كتابه "الاستلاب والارتداد" فقد تتبّع حرب الطرق التي استعملها نصر حامد في تناول إشكاليات النص الديني وآليات اشتغال الخطاب الديني وأهم مصطلحاته، فانتهى إلى أنّ الباحث بدلا من الحفر في اسس الخطاب الديني راح يمارس " لاهوت التنوير" اللاهوت التقدمي العلماني لتحرير الإسلام وأهله من الاستبداد الكهنوتي وإرهاب العقل، وفي هذه القراءة سعى حرب إلى كشف البعد الأيديولوجي المتحكّم في فكر نصر حامد، وهي مفارقة من نوع خاص، ففي أغلب أعماله ما انفكّ يبيّن الخلفيات الأيديولوجية التي سيّرت الخطاب الديني، دون أن يتفطّن إلى أنّ المرجعية الأيديولوجية المتحكّمة في خطابه النقدي جعلته يتخذ مواقف

[1] -بن أبي طالب علي: نهج البلاغة، تقديم محمّد عبده، مراجعة وتحقيق علي أحمد حمّود، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، 2005، ج 2، ص 187. وهو قول مأثور استند إليه نصر حامد أبو زيد في أكثر من كتاب ومقال ليؤكد دور الإنسان في بناء معاني النص القرآني.

رجعية كنقد الزركشي الذي أدى في أغلب الأحيان إلى التضحية بالنص وإهدار كينونته ويضاف إلى ذلك أنّ النظر في إشكاليات الحرية، تمّ التعامل معها من منظور تقليدي لا يختلف في شيء كثير عن منطلقات التيارات الرجعية التي وجّه لها سهام نقده اللاذع. أمّا فيما يتصل بالمفاهيم والمصطلحات التي قام عليها مشروع نصر حامد النقدي فإنّ أغلب دارسي مؤلّفاته قد أشاروا إلى الالتباس الذي حفّ بأغلب المفاهيم التي اعتمدها، فمفهوم النص الذي يُعدّ المفهوم الرئيس اتخذ عنده دلالات مغايرة للمرجعيات التي انطلق منها لتحليل الخطاب وفي المقابل لاحظ "حسن حنفي" جمع نصر حامد بين تصوّرين مختلفين معرفيا (المنزع العقلي/ المنزع الصوفيَ)، وفي هذا الجمع دلالة واضحة – في تقدير حنفي – عن عجز الباحث عن "إيجاد الوَحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربي بين التراث القديم والتراث الغربي[1].

لقد أقام نصر حامد أبو زيد مشروعه النقدي على ثنائيات واضحة، وقد كان واعيا بما يفصل بينها، بيد أنّ إيمانه بأنّ الثقافة الإسلامية على اختلاف نظمها المعرفية ظلّت منظومة متداخلة الأبعاد هو ما شرّع له الاشتغال على مجالات تبدو في الظاهر متباعدة، ولكن المتأمّل في بعض مؤلّفاته يكتشف أنّ اهتمامه ببعض الحقول المعرفية لاسيما التصوّف يعود إلى أسباب شخصية (النشأة)، وفيما يتصل بهذه المسألة نتساءل عن الحدود التي وضعها نصر حامد للتمييز بين الذاتي والموضوعي في التعامل مع خطاب وجداني عطّل العقل وألغاه أو قلّل من شأنه.

[1] - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2007، ص91.

إنّ مواقف الباحث من تجربة محي الدين بن عربي تكشف عن إعجاب واضح بالتجربة الصوفية، تجلّى في تخصيص كتابين ومقال للنظر في تصوف ابن عربي، ونقدّر أنّ مأتى هذا الاهتمام ما كان للتصوف في نفس نصر حامد من منزلة تشكّلت أيام الطفولة في طنطا.

فإذا بالخطاب النقدي عنده ينطوي على أبعاد ذاتية عاجز – في تقدير بعض النقّاد – عن التحرر من مسلمات الفكر اليساري أثناء قراءة الخطاب الديني،فإذا به يقع في أدلجة الخطاب وهو ما حذّر منه واعتبره سمة مميزة للخطاب الديني المنغلق[1].

تعددت مجالات نقد مشروع نصر حامد فاتصلت بعض النقود بمسلمات الباحث وتعلقت أخرى بالمقاربات التي اعتمدها والمفاهيم التي وظّفها (النص، ...) وأهداف مشروعه، على أنّ ما يلفت الانتباه في جميع ما كُتب اختلاف الآراء في قيمة هذا المشروع فلئن كان عند البعض مشروعا نقديا جريئا فإنّ البعض الآخر رأى فيه مشروعا أصوليا لا يضيف شيئا. وأيا يكن الأمر فإنّ ما يُحسب لنصر حامد طرق أبواب مجالات بحثية ظلّت موصدة قبله بمقاربات جديدة قطعت مع السائد مقدّمة لتصور جديد لماهية الفكر الإسلامي والخطاب الديني بعيدا عن النزعة الدوغمائية.

يمكن أن نستخلص مما سبق أن دعوة نصر حامد أبو زيد الى فكرة إعادة قراءة التراث الإسلامي كانت دعوة واضحة وصريحة مؤكدا فيها على اعتماد عديد المناهج العلمية

[1] -محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2007، ص91.

خصوصا التأويلية منها القراءات التقليدية للتراث بأنها قراءات إيديولوجية بعيدة عن الموضوعية العلمية وهذا ما دفعه إلى مواجهة تلك التأويلات و التفسيرات البشرية للخطابات الدينية و تقديم تصور معرفي جديد يعمل على إعادة تأويل تلك الخطابات في سياق تشكلاتها التاريخية والاجتماعية مما يمكن في وضع النص القرآني في سياقه التاريخي للفاعلية الاجتماعية و البشرية التي يتوجه إليها بهذا يؤكد نصر حامد أبوزيد من خلاله نموذجه التأويلي للتراث الإسلامي أنه يسعى إلى نوع في الوعي العلمي لهذا التراث لأبعاده عن مختلف القراءة المغرضة و الملونة بألوان مذهبية أو سياسية أو إيديولوجية ، إلا أن هذا التوجه هو الأخر ، قد أدى إلى نوع من التعدد و الاختلاف في القراءة و الفهم الأمر الذي جعل النص الديني مفتوحا أمام تعدد التأويلات من جهة وآفاق المؤولين من جهة ثانية لنصبح أمام مأزق تأويلي يعقد المشكلة أكثر من أن يحلها[1].

[1] - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص73.

خاتمة

خاتمة:

لقد واجه الفكر العربي الإسلامي عبر مسيرته الطويلة عقبات عديدة، بدءا بمشكلة موائمة التشريع الديني ليكون صالحا لكل زمان ومكان، وانتهاءً بمواجهة المآزق التي قد تهدد مقوماته وثوابته اللازمة لتأسيسه كعقل إسلامي يختلف في منطلقاته وفي مقاصده عن غيره ، واليوم أصبحت ضرورة وتجاوز العقبات التي تعيق تحديث هذا العقل وإعادة بعثه ليساير متطلبات العصر ومقتضياته من أولى أولويات المفكرين العرب والمسلمين .ومهما تعددت المشاريع التي أرادت تشخيص الداء ووصف الدواء وسط هذه المآزق والعوائق المتعددة التي أصبحت تحول بيننا وبين الحداثة ، فإن مشروع نصرحامد ابو زيد كان الأكثر جدارة بالبحث والتمحيص، حيث اتجه صاحبه منحى جديدا وجريئا لفتح باب للنقاش هو مفيد في عمومياته وصحيح في خطوطه العريضة حتى وإن كان مؤلما وغير مريح في تفاصيله وإن هذا المشروع مهما قيل فيه مدحاً أو ذماً، قد تمكن من ان يستل الأقلام ويفتح الإضبارات ويقدح المواجهات ويسجل التحفظات، ويثير الحماسات ويوقع في الاحراجات. وهذه الدينامية والحركية التي يحفل بها هذا المشروع لا تتوافر إلا في المشاريع الفكرية الأصيلة . لذا اختلفت النعوت التي تطلق عليه. فهناك من يعتبره عقلانية رافضة أو ينتمي إلى تيار الرفض المطلق أو النقد السلبي. وهناك من يعتبره عقلانية كلامية كالجابري ، والأمر لا ينحصر هنا، بل يتعداه إلى اعتبار أفكار ابو زيد

افكار حداثية بامتياز، وهناك من لا يتوانى في نعت هذه الحداثة بالإسلامية (أسلمة الحداثة) فهي حداثة إسلامية عصرية، بل هناك من يربطها بالأصولية .

إن المتأمل في هذه الخرائطية التأويلية لا يسعه الا أن يندهش لهذه المحمولات المتعارضة مع بعضها، والتي تنم عن عواصة فهم هذه العقلانية وغناها وتعدد روافدها الا إن ما ينبغى أن نشدد عليه هنا هو أن هذه العقلانية لا يمكننا بحال من الأحوال تصنيفها لا في خانة العقلانيات الماضية، ولا الاسلاموية ولا حتى الرافضة بالمعنى السلبي للكلمة، وإنما هي عقلانية تنهل من منهل الحداثة، وتنتقد كل ما يعترض طريقها، فهي إذا كما قال البعض عقلانية نقدية، بل نذهب الى حد اعتبارها عقلانية استشكاليه تجعل همها هو استشكال كل القضايا التي تعالجها وجعلها محط تساؤل مستمر .إن إخضاع النص الديني لمنهج بحث تأويلي إنساني هو موضوع شائك ومتشعب ويثير الكثير من الجدل خاصة في الأوساط الإسلامية، فالشجاعة في طرح مواضيع كهذه لا يخلوا من المجازفة كما أنه قد يثير الكثير من الفتن والصراعات الفكرية والدينية لدى المجتمعات في الدول العربية والإسلامية، ولهذا فإن التعامل مع هكذا مواضيع يجب أن يتسم بالعلمية قدر الإمكان كما يجب أن يكون الطرح موضوعيا و لبقا جدا وبعيدا كل البعد عن الشبهات من قبيل إعادة بعث بعض الأفكار الإستشراقية التي كانت إمتهانا وتهجما على التراث الإسلامي أكثر منها دراسات غرضها الحقيقة، وبحوث نصر حامد أبو زيد في هذا المجال بما لاقته من نقد ورفض واسع لدى مفكري العالم العربي والإسلامي لم يكن

خاتمة:

غرضها علميا بحتا كما أرادها صاحبها وكما ارتجاها أتباعه، فهي كلام كثير حول فكرة واحدة موضوعها هو التراث الإسلامي بكل أشكاله خاصة نصوصه المؤسسة له، إلا أن طرحها كان متعددا متضاربا ربما لتخبط صاحبها بين المضي في تأصيل عميق يقلب هذه النصوص إلى نصوص ملفقة وغير منظمة وأسطورية في أخبارها طوباوية في تعاملها مع الواقع دوغمائية واستعلائية في تعاطيها مع العقل، هذا التأصيل الذي كان أبو زيد يدرك هو قبل الآخرين أنه مرفوض بشدة من منطلق شرعي إسلامي، وفي المقابل إيجاد منهج دقيق له مصطلحاته وآلياته التي تتعامل مع اللغة العربية لغة القرآن و مواكب للمناهج الغربية الحديثة متوافق معها على الأقل في المسلمات العلمية وفي الموضوعية والعقلانية المعتمدة فيها لكي يستعمله بشكل واسع على النص خاصة تلك النصوص التي تؤسس للفكر الإسلامي، وبهذا فنصر حامد أبو زيد ظل حاملا لمشروعه اليتيم الذي لم يجد له أبا من مناهج الغرب ولا سندا أو كافلا من الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر غير انه وفي سياق جهوده التي بذلها في سبيل إبراز فكرته وتبريرها وترجمتها إلى مشروع له مكانته في الواقع و الفكر العربي والإسلامي كان خطابه النقدي لاذعا ومحركا لجملة من الأسئلة الجوهرية التي ظلت لسنين طويلة حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم ،بل من الأمور المستحيل التفكير فيها هذه الأسئلة التي حتى وإن رفعها بعض المفكرين القلائل عبر التاريخ الإسلامي الطويل، إلا أن أصواتهم كانت مقموعة في حياتهم وحتى بعد مماتهم، والناظر إلى هذه الأسئلة بعين حداثية معاصرة لا يتهمها كما

خاتمة:

يفعل بعض المقدسين للتراث بل يراها ضرورية وهامة من أجل إعادة بعث العقل العربي والإسلامي من جديد هذا العقل الذي له شروطه التي تضمن أن يكون إسلامي وعربي بهوية خاصة لا أن يكون استنساخا لعقل غربي مازال يعاني من أزمة حضارية أنتجتها الحداثة.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

- **القرآن الكريم.**
- **المصادر:**

1. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995.
2. نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة واليات التأويل،المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 7 ،2005.
3. نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي ،المغرب ، ط1 ،2014 .
4. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القران،المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 ،2014 .
5. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي،المغرب، ط5، 2003.
6. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د/ ط، 2002.
7. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب ، ط1، 2014.

8. نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة إرادة المعرفة وإرادة ، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة1، 2014.

9. نصر حامد أبو زيد،الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية ، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة1، 2014.

10. نصر حامد أبو زيد،دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي،المغرب، الطبعة4 ، 2007

11. نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة ، 1995.

12. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2،2005 .

- المراجع:

13. إبراهيم محمد أبو هادي ، نصر حامد أبو زيد و منهجه في التعامل مع التراث.

14. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق نخبة من العلماء، ط5، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.

15. ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مطبعة الهلال ، مصر، ج1، د/ ط، 1913.

16. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش جويدي، المكتبة المصرية، بيروت، 2001.

17. ابو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د/ط، 1970.

18. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج16.

19. ابو الحسين الخياط، الانتصار في الرد على ابن الروندي، تحقيق نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1957.

20. أبو القاسم الحسين بن مفضل الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة الأنجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة.

21. أبي المعين ميمون بن محمد النسفي، بحر الكلام ت: محمد السيد البرسيجي دار الفتح عمان الاردن ط/1.

22. أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، و معه كيمياء السعادة و القواعد العشرة و الآداب في الدين، تعليق و تصحيح محمد محمد الجابر، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، د. ط، د.س.

23. أحمد أمين،فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، 1963.

24. استر نيلسون، نصر حامد أبو زيد: صوت من المنفي- تأملات في الإسلام- ترجمة نهى هندي، كتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015.

25. بن أبي طالب علي: نهج البلاغة، تقديم محمّد عبده، مراجعة وتحقيق علي أحمد حمّود، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، 2005، ج 2.

26. بناني محمد الصغير،المقدمة الاصولية،دار الكتب العلمية

27. بناني محمد الصغير، مفهوم النص عند المنظرين القدماء، محكمة لبنان، 1978.

28. بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.

29. تلوين مصطفى، التأويل والعلوم الإنسانية عند غادامير ،ضمن مؤلف جماعي بعنوان التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير.

30. الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1943.

31. جرادي شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004.

32. جمال عمر، أنا نصر حامد أبو زيد، دار العين للنشر،مصر،د/ط،2013

33. جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري، القاهرة، د ط، 1942.

34. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1963.

35. الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثة، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، د/ط، 2009.

36. حسن حنفي ، التراث و التجديد ،د/ط، مكتبة الجديدة تونس ، 1980.

37. حسن خليفة محمد ، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة ، د/ ط ، د / ت .

38. الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق طه وإبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

39. حُسني زينه، العقل عند المعتزلة. تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1987.

40. الجيلاني مفتاح ، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم.

41. حلمي صابر، مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، الجامعة الامريكية المفتوحة (دط) 1421-02-2018.

42. حمانة البخاري، التعليم عند الغزالي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ ط، 1987.

43. حنان قرقوتي، في الحضارة الإسلامية، ول تدوين القرآن الكريم والسنة الشريفة ونظام الحكم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.

44. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.

45. ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدا، دار النهضة العربية، 1956.

46. شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط1، 2004.

47. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، د.ت.

48. الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، الجزء الأول، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1960.

49. عادل مصطفى، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

50. عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

51. عبد الجبار القاضي، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، د/ط، 1972.

52. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، د/ط، د/ت.

53. عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

54. عبد المنعم ماجد، العصر العباسي الأول، مكتبة الأنجلو مصرية، 1973، د.ط.

55. عشام معافة، التأويلية والفن، دار العربية ناشرون، ط1،2010.

56. علي حرب ، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب ، ط/4 ، 2005.

57. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، الرياض، الطبعة الثانية، 1983.

58. فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2008.

59. القرضاوي يوسف ، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات ، إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هيئة آل المكتوم الخيرية ، دبلن ، د ط ، 2007 .

60. كمال الرياحي، نصر حامد أبو زيد التفكير في وجه التكفير، منشورات كارم الشريف،تونس، ط1، 2014.

61. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1984.

62. مجموعة من الأساتذة والباحثين، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد ،ط1 ،دار العين للنشر، القاهرة، 2015.

63. مجموعة من الباحثين ، أعلام تجديد الفكر الديني ، الجزء 1، ط1 ، مؤمنون بلاحدود للنشر والتوزيع المغرب، 2016 .

64. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

65. محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2008.

66. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر.

67. محمد حمزة، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

68. محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية.

69. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002.

70. محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط3. 1992.

71. محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مجلد 2، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

72. محي الدين بن عربي، روح القدس في مناصحة النفس، مؤسسة العلم للطباعة والنشر، دمشق، 1964.

73. مصطفى الحسن، النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد.

74. مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.

75. مفتاح محمد ، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي ، ط1 ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1999 .

76. مؤلف جماعي، فلسفة التأويل من شلايرماخر الى ديلتاي، مؤلف جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة مقاربات لآليات الفهم والتفسير.

77. مؤلف جماعي، فلسفة التأويل من شلايرماخر الى ديلتاي، مؤلف جماعي تحت عنوان التأويل والترجمة مقاربات لأليات الفهم والتفسير.

78. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

79. نور الدين مفلاح، في مفهوم النص، وقائع الملتقى القومي المنظم بصفقاس (أفريل 1988)، قراءة النص بين النظرية والتطبيق، تونس منشورات المعهد القومي لعلوم التربية 1990.

80. نور الدين مفلاح، في مفهوم النص، وقائع الملتقى القومي المنظم بصفقاس (أفريل 1988)، قراءة النص بين النظرية والتطبيق، تونس منشورات المعهد القومي لعلوم التربية 1990.

81. هشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ،2000.

82. وولتر ستيس ، الزمن والأزل مقال في فلسفة الدين ، تر : زكريا ابراهيم ، منشورات الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، 2013 .

83. اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، دار منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

المعاجم والقواميس

84. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف ، بمصر، ج6 .

85. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عوينات، بيروت، ط2، 2001 .

86. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1 .

87. الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعارف، بيروت، 1982.

88. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000.

89. عبدو الحلو، "معجم المصطلحات الفلسفية"، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط1،2000 .

90. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، المجلد الثاني.

91. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.

المجلات والدوريات

92. حسان القّاري، أنسنة الوحي (دراسة نقدية)،مجلة جامعة دمشق ،المجلد 26- العدد الثاني -2010

93. خالد برادة، "فهم النصوص في نظرية فريدريك شلايرماخر"، مجلة فكر ثقافية ،العدد 42،2018.

94. سيد ولد أباه، "التأويل والتنوير عند نصر حامد أبو زيد"، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية العدد 16، 2008

95. مصطفى النشار، مفهوم الدين وتصنيف الأديان، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد 13، 2018.

96. النشار مصطفى ، مفهوم الدين وتصنيف الأديان، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت ، لبنان ، ع 13 ، 2018 .

97. نهلة الأحمد، المعرفة، مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة السورية، العدد 451 .

الفهرس

الفهرس:

مقدمة تاريخية و منهجية .....أ

الفصل الأول 19

مقاربة مفاهيمية لاشكالية الخطاب الديني عند نصر حامد ابو زيد 19

المبحث الأول: مفهوم النص 21

مفهـــوم النص: 21

المبحث الثاني: مفهوم المنهج..... 29

مفهوم المنهج: 29

المبحث الثاث: مفهوم التأويل 32

مفهوم التأويل:..... 32

الهرمينوطيقا في الفكر الاسلامي: 44

1.مفهوم القرآن(التأويل في القرآن):..... 45

الفصل الثاني..... 79

نصر حامد أبو زيد و موقفه من التراث الديني 79

المبحث الأول: نصر حامد أبو زيد السيرة و المسار.....79

المبحث الثاني: الدينقراءة في المفهوم والتاريخ 79

المبحث الثالث: الموقف من التراث في نظر نصر حامد أبو زيد..... 79

المبحث الرابع: موقف نصر حامد ابو زيد من رموز الإيديولوجيا الوسطية :.... 127

الفصل الثالث..... 149

الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد..... 149

المبحث الأول: التحليل الابستيمولوجي للخطاب الديني الاسلامي عند نصر حامد ابو زيد. 151

المبحث الثاني: الايديولوجيا السياسية وعلاقتها بالخطاب الديني في فكر نصر حامد أبو زيد: 166

المبحث الثالث: الخطاب الصوفي وعلاقته بتأويلية نصر حامد أبو زيد 176

الفصل الرابع: 186

إستراتيجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد..... 186

المبحث الأول: النص القرآني بين التأويل اللاهوتي والتأويل العلمي..... 186

المبحث الثاني: النص القرآني وتعدد التأويلات..... 195

المبحث الثالث: تأويل النص القرآني من المعنى إلى المغزى..... 214

خاتمة..... 235

قائمة المصادر و المراجع 240

الملخص: 258

الملخص

الملخص:

نتناول في هذه الرسالة موضوع النص الديني الإسلامي ومحاولة إخضاعه للمنهج التأويلي وفق نظرة المفكر المصري نصر حامد أبو زيد والذي أكد في مشروعه المعاصر إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي عموما و الديني منه خصوصا وتجاوز القراءات و التأويلات الكلاسيكية التي وضعها رجال الدين الفقهاء و الأصليون فهي في نظره فاقدة للحس الابستيمولوجي بعيدة عن الموضوعية العلمية .ولأجل التأسيس لقراءة عقلانية وفهم جديد اعتمادا على المناهج العلمية واللغوية بغية فهم النص القرآني فهما سليما يراعي السياقات التاريخية والواقع وظروفه المستجدة الموصولة بالتغير الاجتماعي والثقافي ، مما يمكن من وضع هذا النص في أيطاره التاريخي البشري، وهذا ما يكرس الوعي العلمي بالتراث ويبعده عن مختلف القراءات الملونة بألوان مذهبية ذاتية.

الكلمات المفتاحية:التراث، الهيرمينوطيقا، القران، الدين،التأويل،المعنى، المغزى، التجديد، نصر حامد أبو زيد.

Résume:

Dans ce recherche, nous abordons le sujet du texte religieux islamique et la tentative de le soumettre à une approche interprétative selon la perspective du penseur égyptien Nasr Hamid Abu Zayd, qui a souligné dans son projet contemporain la nécessité de relire le patrimoine islamique en général et le patrimoine religieux en particulier, tout en dépassant les lectures et interprétations classiques établies par les hommes de religion, les juristes et les fondamentalistes. Pour lui, celles-ci manquent de sens épistémologique et sont éloignées de l'objectivité scientifique. Pour établir une lecture rationnelle et une nouvelle compréhension basée sur des méthodes scientifiques et linguistiques, afin de comprendre la victoire coranique de manière juste en tenant compte des contextes historiques et des réalités actuelles liées aux changements sociaux et culturels, ce qui permet de situer ce texte dans son cadre historique et humain. Cela consacre la conscience scientifique du patrimoine et l'éloigne des différentes lectures teintées de couleurs sectaires subjectives.

les mots-clés: Le patrimoine, l'herméneutique, le Coran, la religion, l'interprétation, le sens, la portée, le renouveau - Nasr Hamid Abu Zaid.

The summary

In this research, we address the topic of Islamic religious texts and the attempt to subject them to an interpretive approach according to the perspective of the Egyptian thinker Nasr Hamid Abu Zaid, who emphasized in his contemporary project the necessity of re-reading Islamic heritage in general and religious texts in particular. He advocates for moving beyond the classical readings and interpretations established by religious scholars, jurists, and fundamentalists, as he believes they lack epistemological sensitivity and are far from scientific objectivity. In order to establish a rational reading and a new understanding based on scientific and linguistic methodologies, with the aim of comprehending the Quranic victory in a way that considers historical contexts and the current realities linked to social and cultural changes, this allows for placing this text within its historical and human framework. This, in turn, reinforces scientific awareness of heritage and distances it from various interpretations colored by subjective sectarian biases.

Keywords: Heritage, hermeneutics, the Quran, religion, interpretation, meaning, significance, renewHamid Abuzaid