جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

إشكالية التأويل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر(نصر حامد أبوزيد أنموذجا

من اعداد الطالب(ة):

بن فريحة قدور

اشراف :

أ.د : أحمد ملاح

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
زاوي عمار	أستاذالتعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران *2*
ملاح أحمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
براهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
بلعالية دومة ميلود	أستاذالتعليم العالي	مناقشا	جامعة الشلف
بلحمام نجاة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
بن سعيد محمد	أستاذ محاضر أ	مناقشا	المركز الجامعي البيض

الموسم الجامعي
2019/2018

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان الى استاذي الفاضل الدكتور احمد ملاح (اطال الله في عمره ووفقه)، والذي تفضل بالاشراف على هذا العمل ورعايته ، وكان بالاضافة الى ذلك رحب الصدر معي طيلة فترة انجاز هذا العمل ، والشكر موصول ايضا الى كل من قدم يد المساعدة من قريب ومن بعيد وبالخصوص محمد عزيزو .

أسأل الله القدير التوفيق والسداد للجميع

الاهداء

الى من لهم فضل علي...
والداي
الى من ارى فيها الصفاء
والامل... زوجتي
الى من شاركني الاهتمام...
عزيزو ، عمور ، المبارك ،
بكيري ، فتاحين ، حدبي ،
سفيان
الى هؤلاء جميعا... اهدي هذا
العمل

" **Résumé :** Cette recherche porte sur la pensée interprétative de Nasr Hamed Abu Zeid, en particulier sur son aspect pratique. Nasr Hamed Abu Zeid a souligné que le Coran dans son ensemble est un produit culturel, et son discours est une différence entre le sens et la signification. Il a donné des exemples concrets à cet égard. Cependant, en suivant ses différentes opinions, nous avons constaté qu'il n'avait pas réussi. Ses points de vue sur le thème de la femme ou de l'héritage sont controversés. Ceci, à notre avis, a montré le dilemme de ses prémisses intellectuelles. Nous estimons que le renouvellement devrait s'inscrire dans le cadre de réserves au caractère sacré du texte et des dispositions relatives au caractère sacré de ce que l'on sait que la réalité est en train de changer.

Mots clés *:*
L'herméneutique ; Le Coran ; Le renouvellement ; La réalité ; La signification ; le sens

Abstract : This research focuses on the interpretive thinking of Nasr Hamed Abu Zeid, particularly in its practical aspect. Nasr Hamed Abu Zeid stressed that the Koran as a whole is a cultural product and a difference between meaning and significance . He gave practical examples in this regard, However, by following his various opinions, we saw that he did not succeed. His views on the subject of women or inheritance are controversial, This, in our view, has demonstrated the dilemma of its intellectual premises. Our view is that the renewal should be within the frameworks of reservations to the sanctity of the text and the provisions of the sanctity of what is known that the reality is very changing.

Key words *: Hermeneutics; The Koran ; The renewal ;* The *reality ; The meaning ; The significance*

ملخص:
يتناول هذا البحث مسألة التأويل عند نصر حامد أبو زيد، وهو إذ يتناولها يتناولها بالتحديد في علاقتها بالجانب العملي من فكره. لقد عمد ابو زيد الى بلورة رؤية تأويلية، من خلال الإهتمام بالنص القرآني في اطاره اللّغوي والتّاريخي، فكان من ذلك قوله بتاريخية احكامه وبكلّية معانيه، أو كما قال مجملا هو منتج ثقافي. لكن وبما أنّه من خلال هذا الموقف قد ارتأى أن لاينظر الى النّص من خلال دلالات السّياق الّذي تشكّل فيه، بل من خلال المغزى الممكن له في الزّمن المعيش، وأن ذلك هو مقصود التّجديد الّذي لابدّ منه في رأيه، وضرب لذلك امثلة تطبيقية تعكس هذا التّوجّه، فقد رأينا أن نقف على هذا الجانب وماتضمّنه. ولقد كان من رأينا، بعد أن عرضنا إلى مختلف المباني والتّفصيلات، أنّ نصر حامد ابو زيد لم يقدم كثيرا في الجانب العملي، وان اعطى اهمية كبرى للتجديد، وأنّ ما قدّمه ليس دونه الاعتراضات المختلفة التي في الواقع إن دلّت على شيئ، فإنما قد دلّت على صعوبة المضيّ كثيرا في الطرح الّذي تبنّاه. والرأي عندنا هو أن يكون التجديد

في إطار ضوابط تحفظ للنص قدسيته وللأحكام قدسيتها؛ لماهو معروف أن الواقع شديد التغير.

كلمات مفتاحية

الهيرمينوطيقا ؛ التأويل ؛ القرآن ؛ التجديد؛ الواقع ؛ المعنى ؛ المغزى

مقدمة

المقدمة

من المؤكد أن الإتجاه إلى التغيير سواء كان على المستوى الفردي أو الجماعي يمرّ بطريق تغيير الوعي، وتغيير الوعي لاشك ممّا يتطلب إستراتجية فكرية محددة تقف على مكامن الخلل، وإذا كان هذا واضحا، فإنّ ذلك مايمكن ملاحظته من سعي البعض إلى ممارسة الفعل القرائي بطريقة مختلفة لقضايا ومسائل المجال الدّيني، كما هو الشّأن بالنسبة إلى قضايا ومسائل مجالات أخرى، وإذا أشرنا تحديدا إلى المجال الديني، فذلك لأنّ هذا المجال على علاقة ببنية تفكير الناس وشعورهم، وعلى علاقة بتجاذبات الواقع السياسي والإيديولوجي العربي الاسلامي، حيث ثمة توجهات متباينة في التعامل مع الدين إما بالتّوسّع أو التّضييق، فمن التّيارات من تذهب إلى رؤية الإسلام رؤية حياتية حضارية، بعيدا عن مجرّد القيّم الرّوحية والأخلاقية أو المظهر الشعائري، ومن التيارات من تذهب إلى أقل من ذلك إلى رؤيته في حدود طبيعته الهدائية، القائمة على مجرّد القناعة الإيمانية وتبعاتها من مظاهر التعبد والسلوك الشّخصية، أي أنّه بناء على هذا التّباين نحن أمام مواقف قرائية في النّظر إلى الإسلام، ولمّا كان المنظور القرائي ممّا يكشف في الأصل عن الطّابع التّأويلي لفعل القراءة، فإنّه لمن الواضح أن التّأويل هو أحد تجليات هذا المشهد، خاصة وأن هذا الظّهور يتقوّى بالنسبة إلى كلّ طرف بإستحضار وسائل الدّعم من الماضي و الحاضر.

ولايخفى أنّ هذا إذا كانت تعكسه التّوجهات الفكرية للتيارات السائدة أو تمثله أنواع الخطابات القائمة، فإنّ وجوده في الواقع هو من وجود من يحركه عند هذا المفكّر أو ذاك، فالمسألة عموما لاتخرج عن إطار الفضاء الفكري المعيش وما يقتضيه من رؤى و تحولات، يساهم فيها هؤلاء كلّ من جهته، في هذا الشّأن يمكن أن نشير إلى أحد من خاضوا في السجال الفكري الدائر بين تيارات الفكر العربي المعاصر، من زاوية الموقف من التيار الدّيني وخطابه، وأعني به هنا تحديدا شخص نصر "حامد أبو زيد" .

إنّ هذا المفكّر قد إشتهر خاصّة بنقد الخطاب الدّيني، ودعوى نقد الخطاب الدّيني في الواقع ليست دعوة جديدة حتّى تكون شهرة "أبو زيد" متفرّدة بها، إنّها دعوى يمكن الوقوف عليها أيضا عند أنصار التّيار الدّيني من خلال مايسمّى الإصلاح والتّجديد، وثمّة أسماء عديدة في هذا، ولكن أهمّية الدّعوة النّقدية للخطاب الدّيني عند "أبي زيد" أنّها تأتي من أهمّية المجال المعرفي الّذي ينطلق منه، وهو مجال الفكر التأويلي المعاصر، إنّ هذا الفكر

وهو يقوم على قراءة النّص وإستثمار إمكاناته تبعا للمنجز المعرفي الرّاهن، ينحاز أكثر إلى دور القارئ وحاجاته الطّارئة، وعلى هذا، إذا كان الفعل القرائي من هذه الزّاوية يكشف عن إختلاف، فهو الإختلاف الّذي يقوم على طريقة التّعامل مع النّصّ، فإذا كان التّعامل الّذي يؤسّس له الإتّجاه الدّيني هو تعامل رؤية النّص في إطار سلطة مرجعية معيّنة، وبالتّالي تعامل سلطة التّراث المتعلّق به، فإنّ التّعامل عند "أبي زيد" هو في إتجاه آخر، هو إتجاه الواقع والحداثة، ومن هنا يمكن إدراك الفرق في معنى التّجديد المقصود، الّذي ربّما يضلّله ظاهر اللّفظ، أقصد أنّنا مع "أبي زيد" أمام تجديد في إطار معرفي وحضاري مباين، يؤكّد بوضوح على متطلّبات المرحلة المعيشة وتحدّياتها. من المسلّم به أنّ النّصّ المقدّس (أي القرآن) هو نصّ مرجعي لكلّ مسلم، وهذا مايدركه "أبو زيد" بدون شكّ، ولكن المسألة الملحّة في نظره ليست في هذا الأمر المتّفق عليه، وإنّما في نوع العلاقة به، إنّها مسألة شكل ومضمون القراءة والفهم، أو بعبارة أخرى إنها مسألة نوع التّعاطي مع القرآن المقدّس، في إطار الأرضية المعرفية والحضارية المعاصرة، فإذا كان الحاصل أنّ النّص لاينطق وحده، وإنّما يُنطق به، وذلك ماكان بالنّسبة إلى القرآن من وجود الأراء التّفسيريّة والتّأويلية الّتي ضمّنها مابات يعرف بالتّراث، فإنّ الأمر المهم أن هذا يقع في التاريخ، والتّاريخ مسار بقدر مايتّصف بالتّواصل الزّمني، فهو يتّصف بالإختلاف المعرفي والمادّي الّذي يصنعه الإنسان بوعيه وعلاقاته. فإذا كانت مسألة التّأويل تفرض نفسها، فهي تفرض نفسها من هذا الباب، وتفرض نفسها بشكل ملحّ في ظلّ خصوصيّة الوضعية العربيّة المتأزّمة؛ حيث تبدو العلاقة مع النّصّ والواقع علاقة ملتبسة بثقل الفهم التّقليدي وجاذبية ماضيه.

لاشكّ أنّ هذه العلاقة علاقة معرقلة تستدعي نظر، وبما أنّ "أبا زيد" قد إستوقفته وخاض فيها بأراء مختلفة، من خلال الفكر التّأويلي الّذي تبنّاه، فإنّ لنا أن نذكر، ونحن بصدد فحص ومناقشة هذا الفكر، في إطار العنوان الّذي إخترناه، أنّ فكر "أبي زيد" له أهمّيته المعرفية من وجوه ثلاثة؛ الوجه الأوّل، أنّ هذا الفكر يؤسّس للفعل التّأويلي إنطلاقا من تجديد النّظر إلى النّص المقدّس ذاته، بمعنى أنّه ينظر إلى النّص في إطار مكانته كنصّ له مكوّناته الخاصّة الموصولة بالفعل القرائي، بصفته هكذا فعلا قرائيّا، والوجه الثّاني أنّ ذلك الفكر يؤسّس للعمل التّأويلي بناء على إجرائية تغيير، أي إجرائية جعل النّص قابلا في معناه للحضور المستمر، أمّا الوجه الآخر فإنّ هذا الفكر يؤسّس لبناء مختلف، البناء المنسجم مع روح العصر، وإذا شئنا بعبارة أخرى البناء الّذي يراعي قيم النّص في علاقتها بقيم العصر ومتطلّباته.

وعلى هذا النحو، فنحن إذ ننظر في هذا الفكر لاننظر فيه لمجرّد أنّه مطبوع بالطّابع التّأويلي، فنحن نقدّر أنّ قراءة النّص قراءة راهنية تحتمل شيئا من التّأويل أو شيئا من المجهود العقلي، ولكنّنا ننظر فيه من جهة مقدّماته الّتي أُريد لها أن تكون مقدّمات علمية وتؤدّي إلى فهم علمي، سواء من خلال القول بالأنسنة أو التّاريخية أو نحو ذلك، فهذه المقدّمات مادامت في إطار العلمية وتستهدف بالتّأويل والإختلاف عن القديم في قضايا ومسائل دينية مختلفة، فإنّه يهمّنا من خلال ذلك أن نقف على جانبها العملي، أي أنّنا نريد النّظر في علاقة المقدّمات النّظريّة بالتّوجّه العملي للتّأويل، كما ينعكس تمثيلا في مواقف بعينها إجتماعية كانت أو إقتصادية أو سياسية، فالممارسة التّأويلية كما هو معلوم ليست ترفا فكريا وإنّما هي ممارسة من أجل التّغيير، تغيير الفهم والمواقف، وطبعا هذا فضلا عن تقدير مآلات ذلك التّوجّه منهجيا ومعرفيا؛ لأنّه في إعتقادنا أنّ توجّها كهذا وهو يبتغيّ العلمية، ويطرح نفسه بصفة البديل المطلوب لابدّ من إدراك حدوده.

وعلى العموم، إذا كنّا قد ألزمنا أنفسنا بالبحث في هذا الموضوع، وإرتأينا الخوض في مضمونه المنهجي والمعرفي، فذلك من وجود أسباب خاصّة، وهذه الأسباب إذا كان لنا أن نحدّدها، فهي ثلاثة: أوّلها، أنّنا ميّالون على المستوى الشّخصي إلى الإهتمام بقضايا ومسائل النّص ومنها قضيّة القراءة والمسائل المتعلّقة بها. وثانيا أنّ الفكر التّأويلي عند "أبي زيد" هو فكر مثير للجدل، ليس من باب الإثارة ذاتها، وإنما من باب أنه يتجه إلى تلك الإثارة في طريق المنزع العلمي. أما ثالثا، فإن الفكر التأويلي عند "أبي زيد" يأتي في سياق تجاذبات وتحوّلات سياسية ومعرفية لها مابعدها.

ولئن كانت الدّوافع إلى البحث في الأصل مؤدّية إلى الإهتمام، وكان الإهتمام لاينفكّ عن تساؤلات معيّنة، فإنه يجب القول أن إهتمامنا بمسألة التّأويل عند "أبي زيد" هو إهتمام قائم على وضع تلك المسألة في إطارها العملي؛ حيث يتجلى الهدف العلمي عنده مع هدف التغيير، إذ إنّنا نرى أن الأمر في هذه المسألة يستبطن الكثير من نقاط الظّل التّي تحتاج إلى نظر، ونحن بما أنّنا معنيون بالإضاءة عليها نرى أن تكون إضاءتُنا عليها في إطار الإشكالية التالية: كيف ينظر نصر حامد أبو زيد إلى التّأويل؟ وكيف يعامل النّص القرآني في إطاره؟ وماهي نظرته إلى قضايا النّصّ القرآني تبعا لذلك؟ وما إنعكاس تلك النّظرة على مسائل الحياة العملية للإنسان المسلم؟ وإلى أي حدّ يتحقّق الطابع العلمي في طرحه؟ أو إلى أي حدّ يمكن أن يُسعف طرحه في هدف تحقيق التّجديد؟

وعلى أيّة حال فنحن إذ نسعى إلى النّظر في هذه الإشكالية، نفترض أنّ "نصر حامد أبو زيد" يطرح رؤية تأويلية تصبّ في هدف التّجديد، بالنّظر إلى أنّ الممارسة التّأويلية

القديمة قد ظلّت تراوح مكانها في إطار التّأويل والتّأويل المضاد، غير أنّنا نفترض أيضا أنّ التأويل عند "أبي زيد"، إذا كان يقع ضد مأزق التّأويل القديم، فهو لايقلّ عنه مأزقا، وهو ينطلق من مقدّمات هي مقدّمات إشكالية في ذاتها؛ ولذلك فنحن نفترض في المقابل أنّ الإمكانية الّتي يتيحها التّأويل القديم هي إمكانية قادرة مبدئيّا على تجاوز عوائقها بتفعيلها التفعيل السليم، الجامع بين الشروط الإيمانية للنّص والشروط الموضوعية لمتطلّبات الواقع.

وإذ نأخذ بعين الإعتبار هذه الرّؤية الإفتراضية، فقد رأينا أن تكون معالجة الإشكالية في إطارها أساسا، وفي إطار إختيار المنهج التحليلي النّقدي، ولكن أيضا في إطار إستحضار المنهج التّاريخي، وإنّما جاء إختيارنا المنهجي على هذا النّحو، فلأنّ غايتنا كما حدّدناها هي غاية متابعة وتشخيص، والشّأن في مثل هذه الحالة أن يكون التّطرّق إلى الأفكار على قدر من المتابعة والتّعمّق، أقصد على قدر من متابعة الأفكار في أصولها وتحولاتها، وفي تركيبها المضموني، فنحن مادمنا نرى أفكار "أبي زيد" لاتأخذ التّأويل بطرف، بل تأخذه لتجعل منه ممارسة نقدية وبنائية، فإنّه من نافل القول أن ذلك كما يستلزم معرفتها يستلزم الموقف منها أخذا وردّا.

وتماشيا مع هذه الوجهة، فقد إرتأينا معالجة هذا الموضوع في إطار خطّة عمل تضمّ أربعة فصول. الفصل الأوّل عنوناه بـ: الهرمنيوطيقا "الأصل والتطورات"، وفيه رأينا أن نقف على مفهوم الهيرمينوطيقا وتطوّرها، إذ إنّنا نرى أنّ هذا المفهوم، بالرّغم من أنه محدّد أساسا بالبحث في المعنى والمعنى الباطن خاصّة إلاّ أنه يتبع بدرجة أو أخرى نوع الثقافة التي يكون فيها أو يتبع الخلفية الفكرية الّتي ينتسب إليها المفكّرون.

أمّا الفصل الثّاني الّذي عنوناه بـ: الهيرمنيوطيقا ومنهجية القراءات "عند نصر حامد أبو زيد" فقد رأينا أن نتكلّم فيه تحديدا عن بعض المقدمات الأساسية في منهجه من مثل: التّأويل، اللّغة، النّصّ، التاريخية. فهذه المقدّمات كما بدا لنا ممّا تعكس على العموم صورة التّأويل الذي يريده "أبو زيد".

أمّا الفصل الثّالث الّذي عنوناه بـ: الهيرمنيوطيقا وإشكالية التأويل الديني عند "نصر حامد أبو زيد"، فقد رأينا أن نتكلّم فيه بشكل أساسي عن بعض المسائل الّتي أثارها "أبو زيد"، من مثل مسألة مفهوم الوحي ومسألتي المحكم والمتشابه وغيرهم من المسائل الّتي تعلّق بها تكوين النّص القرآني، فمع أنّ هذه المسائل قد تمّ النّظر فيها قديما إلاّ أنّ النظر فيها من إستتبعات فضاء فكري ومعرفي قديم؛ ولذا فإنّ وجود النظرة الجديدة إلى النّصّ عند "أبي زيد" هي من النتائج الإستلزامية لهذا المفهوم.

أما الفصل الرّابع الأخير، فقد جاء بعنوان: من التأويل النظري إلى التأويل التطبيقي،

وإنّما أردناه بهذا العنوان، فمن غاية منهجية وهي أنّ التأويل ليس فقط كلاما في المعنى أو بحثا في الدّلالة، وإنّما هو ومن خلال ذلك، على علاقة بغايات وأهداف عملية لإحداث التّغيير، تغيير التّشبّث بنظرات معيّنة، خاصّة وأنّ التّراث الدّيني على علاقة بوجود النّظرة التّشريعية أو وجود الفقه. وطبعا، فنحن إذ حدّدنا مهمّتنا في الوقوف على هذا، فقد رأينا أيضا أن نقف على المآلات النّاتجة عن المواقف المتّخذة. أي تلك التي أظهرها "أبو زيد"؛ وذلك لأنه إذا كنّا نقدر العمل الإجتهادي بصفة عامة، فنحن نرى أنّ قيمة العمل الإجتهادي هي في إنسجامه وليس فقط فيما يثيره.

وبما أن هذا الموضوع الّذي نطرقه هو في سياق قضايا وإشكالات الفكر العربي والإسلامي، وهي القضايا الّتي لايتخلّف الدّارسون عن النّظر فيها بين كلّ حين وآخر، فإنّ لنا أن نقول أنّ دراستنا هذه في فكر "أبي زيد" لاتنطلق من فراغ بل تنطلق من وجود عدّة دراسات، نقدّر قيمتها المعرفيّة، ولكن نرى أنّ عملنا هذا يختلف عنها؛ من حيث هو يتّجه أكثر إلى الإهتمام بالجانب التّطبيقي، فما رأيناه أنّ أغلب تلك الدّراسات قد إنشغلت بالشّقّ المفهومي والإبيستمولوجي للتّأويل، ولم تتّجه كثيرا إلى مساءلة القضايا والمسائل العملية المقصودة ضمنا بالتّأويل، وهي الّتي عليها في الواقع مدار إتّجاه التّأويل وقيمته الإجتهادية والتّجديدية، وبالنّسبة إلينا، فذلك يعني أنّها قد سارت في مسار المعالجة الجزئية وليس في مسار المعالجة الكلية المطلوبة. وعلى كلّ حال، فهذه الدّراسات التي تختلف إلى مقالات منفصلة أو كتابات جامعة يمكن الإشارة إليها في الآتي:

دراسة حيدر حب الله الدرس القرآني وتجاذبات المناهج قراءة في علوم القرآن عند الدكتور نصر حامد أبو زيد. دراسة رشيد بن زين نصر حامد أبو زيد التفسير القرآني من النقل إلى التأويل. دراسة أسماء بن حديد في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد. دراسة فريدة زمرد أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد. دراسة علي حرب نصر حامد ابو زيد: خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها. دراسة محمد يوسف الشربجي مفهوم النص عند "نصر حامد أبو زيد" عرض ونقد.

وعلى هذا نقول، أنّ موضوعنا إذا كان مختلفا، فلأنه يريد أن يكون متّصفا بالكلية، ومتّصفا بتتبع آثار الطرح التأويلي "لأبي زيد" عمليا، خاصة وأنّ موقفه في الأصل هو موقف مناهض للمنظومة التفسيرية والفقهية، وما يتمثل فيها من أحكام وفتاوى.

أما عن مصادر بحثنا فقد إعتمدنا بالدرجة الأولى على أغلب مؤلفات "نصر حامد أبو زيد" من مثل: " مفهوم النص"، " إشكالية القراءة وآليات التأويل"، " النص السلطة والحقيقة"، " نقد الخطاب الديني"، " دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة"، " الشافعي

وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام"، " الخطاب والتأويل".

أما بالنسبة إلى الصّعوبات التي واجهتنا، فيمكننا القول أنّها صعوبات متعلّقة بالدّرجة الأولى بضيق مجال البحث في الجانب العملي الّذي كنّا نستهدفه أساسا؛ وذلك كنتيجة لمحدودية إنتاج "نصر حامد أبو زيد" فيه، فبالرّغم من الإشارات المختلفة إليه إلاّ أنها لم تكن بالسّعة المطلوبة، فالطّابع العام هو غلبت الجانب التّنظيري، وربّما هذا ممّا يكشف عن الصّورة غير المكتملة للفكر التّأويلي عنده. وعلى كلّ حال، فنحن قد بذلنا جهدنا للإضاءة على هذا الجانب؛ لعلمنا أن الجانب النّظري ليس دونه الجانب العملي بل هما يسيران معا، ويعكسان في الآن نفسه قيمة الفكر ومستواه.

ومهما يكن، فإن جلّ ما نأمله أن تكون هذه الدراسة إضافة في طريق الإضاءة على إشكالية التأويل عند "أبي زيد"، كما ونرجو أن تكون هذه الإضافة في إتجاه فتح المجال أمام أسئلة جديدة وتصورات مختلفة.

الفصـــل الأول

الهرمنيوطيقا: الأصول والتطورات

- مفهوم الهرمنيوطيقا قديما
- الهرمنيوطيقا في العصر الحديث

تمهيد :

يسعى الإنسان دائما إلى فهم ما يحيط به، أي فهم الوجود وفهم العالم؛ حيث أن هذا العالم يتضمن رموزا وأسرارا محتجبة، فالعالم غني بالمعاني والدلالات المحمولة بالكلمات والرموز، لذا سعى الإنسان جاهدا إلى الكشف عن المعنى الكامن وراء المعنى الظاهر، وإستجلاء هذه المعاني المستترة لا يكون إلا من خلال فعل القراءة، أي قراءة ما كتبه المؤلف وفهم معانيه، وهذا الفهم وهذه القراءة هي ما تضعنا أمام مفهوم مايسمى بالتأويل أو الهرمنيوطيقا.

ومفهوم الهرمنيوطيقا تحديدا مفهوم قديم، تطور عبر العصور والأزمنة، وأصبح له دلالات مختلفة ومتعددة، فالهرمنيوطيقا بصورة عامة متجذرة في تراث خصب تفجر عند "الألمان" ولكنه ضارب في الحضارات القديمة منها الحضارة اليونانية، ولقد توسع هذا المفهوم كثيرا، وتم إستخدامه وتوظيفه في موضوعات متعددة منها الدراسات اللاهوتية، ثم توغل هذا المفهوم في مشارب العلوم الإنسانية، والتاريخ والأدب وكذا الفلسفة، فتجاوزت بذلك في دراستها النصوص المقدسة متجهة إلى النصوص البشرية، فوضع هذا المفهوم لنفسه مجالات متعددة ومتنوعة، وأصبح دوره هو صياغة أسس جديدة ومفيدة تحكم عملية الفهم وتوجه التأويل، وقبل الخوض في مدى صلاحية هذا المنهج لابد من بيان معنى الهرمنيوطيقا، و كيفية نشأتها وتطورها وكذا سياقات إستعمالها.

المبحث الأول: مفهوم الهرمينوطيقا قديما

شغلت الهرمينوطيقا في في القديم أهمية كبيرة، حيث إهتم بهذا المفهوم العديد من المفكرين والفلاسفة، خاصة من حيث تطبيقاته ومجالاته، فبحثوا في مفهومه ودلالاته، وقد فرض هذا المفهوم "الهرمينوطيقا" نفسه على جميع الميادين المعرفية، "كالعلوم الإجتماعية، النقد الأدبي، اللاهوت، الفلسفة"...الخ، وقبل الحديث عن التطور الذي شهده هذا المفهوم لابد من البحث في جذوره.

أولا- الهرمنيوطيقا في العصر اليوناني:

إذا ما نظرنا إلى هذا المفهوم أي "الهرمنيوطيقا " نجده يعود إلى اللغة اليونانية، فالهرمنيوطيقا "hermeneuti" في نظر بعض المفكرين والفلاسفة مشتق من الفعل اليوناني "hermeneuvien " مؤنثة "hermeneia"، غيرأن هناك من يرى أن مصطلح الهرمنيوطيقا مأخوذ من "hermeuttikikos"، بمعنى إزالة الغموض والإبهام من الموضوع[1]، ولقد إختارها "أرسطو" عنوانا لرسالته حول منطق القضايا، وقد سمى إحدى رسائله "peri- hermenicas" أو (في باب التفسير)[2]

كما نجد هذا المفهوم "hermeuttikikos" ، له صلة قرابة ب"هرمس"* رسول الآلهة عند الإغريق، وجدير بالذكر أن إسم "هرمس" مرتبط بوظيفة محددة وهي"ترجمة" ما يجاوز الفهم الإنساني، إلى شكل يمكن للعقل الإنساني إدراكه[3] ،ولقد كان "هرمس" في القديم يمثل رسول الآلهة، فقد كان يحمل الرسائل من الآلهة إلى البشر، أي يمثل نفسه وسيطا بين البشر والإله، فهو يقوم بمهمة الشرح، والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به4 أي أن "هرمس" يقوم بتفسير وشرح رسائل الآلهة التي كانت أعلى مستوى، وجعلها بسيطة للناس، وإزالة الغموض عنها.

ولقد كان هذا الشرح والتفسير له ثلاثة دلالات :

1- النص أو الرسالة أو العلامة اللسانية تتطلب الفهم والتفسير.
2- المفسر أو الشارح للرسالة وهو "هرمس" يمثل وسيطا.
3- إيصال معاني النص إلى الناس[5] .

---

1 - معتصم السيد أحمد ، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، ط1: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، -2009، ص 19.

2 - أحمد واعظي ، ماهية الهرمنيوطيقا: تعريب، حيدر نجف، المحجة،ع6 سنة 2003،ص 13

* هرمس عند اليونانيين هورمز الحكمة، وهو يطابق عن المصريين إله طوط، ويسميه العرب طاطس، و هو عند العرب إله القمر . انظر: اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية تر خليل أحمد خليل، ط2؛ بيروت:منشورات عويدات سنة 2001 .

3 - صفاء عبد السلام علي جعفر ، هرمنيوطيقا الأصل في العمل الفني" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، ط1، القاهرة: منشأة المعارف، 2000 ، ص 23.

4 - معتصم السيد أحمد ،الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، ص 20.

5 - المرجع السابق نفسه، ص 15.

إن الهرمنيوطيقا بصفة عامة تقوم على التوضيح والكشف عن العلامات و الرموز والمعاني الكامنة، فهي دائما تحاول فهم المجهول من المعلوم[6] و تبحث خلف ما هو ظاهر، من التعبيرات، وقد إنشغلت لفترة طويلة بتحليل النصوص وإستظهار الدلالات المختبئة فيها، لكن هناك من جعل المصطلح أكثر تقنينا وأعطى له دلالة جديدة خاصة في العصر الحديث، أمثال المفكر "نصر حامد أبو زيد" الذي إعتقد أن الهرمنيوطيقا إنصب إهتمامها على تأويل النصوص الدينية، واللاهوتية، فهي " تشير إلى مجموع القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس"، فالهرمنيوطيقا في هذا الجانب تختلف عن التفسير، كون هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير"[7]. وإذا كان مصطلح "الهرمنيوطيقا" قد إقتصر في بداياته الأولى على علم اللاهوت، فإن هذا المفهوم قد إتسعت تطبيقاته، إذ شمل كافة العلوم الإنسانية كالفلسفة والنقد الأدبي، والأنثربولوجيا، والتاريخ، وعلم الإجتماع..الخ[8].

ثانيا - الهرمنيوطيقا في التراث الديني اليهودي:

لقد كان مفهوم الهرمنيوطيقا لدى فلاسفة اليونان يقوم على كشف المعاني الخفية، أي فهم المجهول والرموز الكامنة وراء النص، لكن هذا المفهوم قد إنتقل إلى الفكر اليهودي والمسيحي، وأصبح متداولا عندهم، فأصبحت وظيفته قائمة على تفسير وفهم النصوص المقدسة، والعمل على فك طلاسمها لاسيما المعاني الكامنة خلفها، وهذا العمل لا يتم إلا بواسطة القراءة والتي لا تتحدد إلا بالتأويل، لكن كيف تم توظيف هذا المفهوم في فهم التراث الديني ؟ وما هي القواعد والآليات المنتهجة في فهم ومعرفة المعاني الكامنة وراء النص المقدس ؟

---

6 - محمد شوقي الزين ، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، ع 16، السنة 1999، ص 75.
http://www.aljabriabed.net/n16_07azinl.

7 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 4 ؛ الدار البيضاء، بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1966، ص 13.

8 - المصدر نفسه ، ص 13.

مفهوم الهرمنيوطيقا ينتمي في جذوره إلى الفكر اليوناني، فقد عني في البداية بتحليل النصوص وفهمها، ولكنه إنتقل إلى الفكر اللاهوتي المسيحي واليهودي، فأصبح مجاله تفسير وفهم الإنجيل والتوراة[9]، فالهرمنيوطيقا تعمل على إعادة القراءة للنصوص القديمة وتأويلها وذلك بجعلها أكثر جلاء، ووضوحا بالكشف عن رموزها وتفكيكها، فيصبح الإيمان بهذا الشكل ليس صرخة ولكنه فهم[10].

إن نشأة التأويل في الفكر الديني اليهودي، كان من أجل معرفة باطن النص وليس الوقوف على ظاهره "ولقد كانت دواعي التأويل – الذي يتجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، ويتعدى حقيقة معناه إلى المجاز" ولعل هذا المفهوم الذي وظف في الفكر الغربي، في تأويل النصوص وفهمها يكون من خلال معرفة المغزى الذي يحمله النص وليس المعنى[11]، ولتفسير هذه النصوص المقدسة يجب الإعتماد على جملة من القواعد، بواسطتها يمكن إزالة الغموض والإلتباسات الكامنة فيها، وهنا يتطلب عملية البحث والحفر، فالباحث أو المؤول دائما يعمل على إجلاء النص والكشف عن معانيه الملتبسة الغامضة، فالحفر في المعاني التي يحملها النص كان من أجل البحث عن المعنى المجازي / الرمزي كممارسة تأويلية تتطلب البحث في المعنى الحرفي وتجاوزه[12] وهذا النوع من التأويل قد تطرق إليه كل من "أفلاطون" و"أرسطو"، وكذا "الرواقيين" الذين كانوا السابقين إلى ذلك، لأن التأويل الرمزي يقوم على الكشف عن المعنى الحقيقي، ولكن هذا المعنى عسير، لأنه يتطلب نوع من الذكاء والفراسة، وهذا لا نجده عند عامة الناس بل فئة قليلة يمكنها أن تكشف مدلولات

9 - قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ط1؛ الدار البيضاء: منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية 2010، ص 256.

10 - بول ريكور ، صراع التأويلات تر منذر عياشي ،ط1؛ بروت: دار الكتاب الجديد، 2005 ، ص 440.

11 - محمد عمارة ، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي ط1؛ القاهرة: مكتبة الشروق،2006 ص8

12 - عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي ط1؛ الجزائر منشورات الإختلاف 2008ص 161.

النص وخباياه، بمعنى الكشف عما هو غير مصرح به، لأن النص يحمل مدلولاته التي لم تفصح عنها في العبارة[13].

لقد أصبح مفهوم الهرمنيوطيقا أو التأويل ضرورة ملحة، لأن النصوص المقدسة قد حملت خطابات أسطورية وخرافية، فكان التأويل الرمزي هو الوسيلة الوحيدة الذي يقوم بتطهير هذه الخطابات من شوائبها الأسطورية المفارقة[14].

وقد بدأت عملية تأويل النصوص المقدسة دينيا مع "فيلون الإسكندري"*(13 ق.م، 54 م) حيث عمل على وضع نظرية لتأويل الخطاب المجازي الرمزي من أجل الكشف وإستجلاء معانيه ودلالاته وشرح عباراته، وبهذا يصبح "فيلون الاسكندري" ضمن الأوائل الذين أسسوا هذا المنهج، فالنص حسب رأيه يحمل أسرارا عديدة وخفية وكذا باطنية، والتأويل الرمزي حسبه هو القادر على الكشف عن هذه الأسرار، فهو منهج مناسب وضروري[15].

بالإضافة إلى هذا فقد رفض "فيلون" القراءة الحرفية للنص لأنه يحمل قراءات و تأويلات لا نهائية، وبهذا فحسب "فيلون" " فإن المؤلف / الرب للتوراة يتعهد نصه بأن يشيع فيه ويبث عديد الإمارات / المؤشرات إذا ما كان يأمل أن يؤول مجازيا"[16].

إذا كان النص حسب "فيلون" يحمل قراءات وتأويلات متعددة معناه عدم الإكتفاء على المعنى الحرفي الذي يحمله النص، بل بالعكس يجب الإتجاه و الوقوف على المعنى المجازي / الرمزي، وقد دعا " فيلون" إلى تجاوز الرؤية القديمة التي تحاول الوقوف على

---

13 - محمد شوقي الزين، مدخل إلى تاريخ التأويل ، (الهرمنيوطيقا) ملاحظات اولية حول الفكر التاويلي، مجلة التسامح عُمان، سنة2004، ص 142.

14 - المرجع نفسه ، ص 142.

* فيلسوف يوناني ، أطلق عليه الكثيرون فيلون اليهودي، ولد في الإسكندرية، ينحدر من أسرة يهودية، إتصف بالتأمل والصوفية، وقد قامت فلسفته في المقام الأول على المزج والتوفيق بين العقائد اللاهوتية اليهودية بالفلسفة اليونانية، وقد برع فيلون في التأمل الرمزي. أنظر : رحيم أبو رغيف الموسوي ، الدليل الفلسفي الشامل. ط1؛ بيروت: دار المحجة 2013. ج1، ص 430

15 - عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا و الفلسفة ،ص 162.

16 - المرجع نفسه، ص 163.

الظاهر فقط، فهو بهذا يحاول أن يفتح للقارئ (المؤول) أفاقا واسعة وجديدة تمكنه من معرفة خفايا النص الغير مصرح بها .

لكن القول بوجود قراءات متعددة داخل النص من شأنه أن يوقعنا في فوضى القراءات، فيكون بذلك "تجاهل اللوغوس الحرفي/ الظاهر وإرادة التعبير، فيتحطم المستوى التعبيري الخطي وتتشتت المعاني والدلالات فاقدة تواؤمها الأصلي، وتدخل عليها دلالات جديدة إلى ما لانهاية"[17].

إن إعتماد الفكر الديني اليهودي في تفسير النصوص المقدسة على التأويل / الهرمنيوطيقا إنما من أجل الكشف عن الحقائق الكامنة وراءها؛ لأن الوقوف عند ظاهر النص فقط معناه جعله ثابتا وخاليا من الدلالات والرموز التي يحملها، ومن أجل هذا بدأ المفكرون اليهود يؤمنون بأن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل، ولأن الإعتماد على المنهج التأويلي في قراءة النصوص حتى نجعلها أكثر عقلانية[18]، وقد وضعت مجموعة من القواعد والآليات التي من خلالها يتم تفسير هذه النصوص، حيث عمل "فيلون الاسكندري" في كل أثره على ترقية وتطوير التأويل الرمزي في سبيل إنارة وتوضيح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النص المقدس، فهناك علامات متوارية في نسيج هذا النص تسمح بتأويل عباراته والإتفاق حول مضامنيها ودلالاتها"[19].

لقد اعتبر المفسر "فيلون" من الذين قرأوا الإنجيل واعتمدوا على المنهج التأويلي، وقد كان متأثرا بالفلاسفة اليونان، وإعتبر أن حقيقة النص ليست واحدة، بل متعددة، فهو يحمل معاني كثيرة، وهذه المعاني لا نفهمها إلا باستعمال التأويل الرمزي، فهو يرفض القراءة الحرفية للنص، لأن هذا من شأنه أن يوقع القارئ في الأخطاء، ونتيجة لهذا عمل "فيلون" على وضع الدلالة الحرفية للنص جانبا لصالح الدلالة الرمزية"[20] لأن النص المقدس لا يمكن فهم مضامينه على مستوى الظاهر فقط، فقد يكتنفه الغموض والإبهام، لذا رفض

17 - المرجع السابق نفسه ،ص 163.

18 - محمد عمارة، قراءة النص الديني، بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص 9.

19 - محمد شوقي الزين ،مدخل إلى تاريخ التأويل ،ص 142.

20 - دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تروجيه قانصو، ط1 ؛ الجزائر: منشورات الإختلاف، 2007، ص 60.

"فيلون" الطريقة القديمة التي كان اليهود يتبعها في عملية التفسير وهي القراءة الحرفية، فرأى أن "المقاربة الرمزية" هي الطريقة الوحيدة التي من خلالها يمكن فهم المعاني الخفية والمختبئة وراء النصوص الظاهرة[21]، وهكذا تبلور عندهم منهج خاص وهو "التأويل الباطني" الذي لا يقف أمامه المؤول عند ألفاظ النص أو ظاهره بل يتعداهما بحثا عن الدلالة وقد يتطلب من المؤول مهارات وتقنيات لغوية، من أجل الكشف عن المقاصد الحقيقية التي تحملها المعاني، وتسمح أيضا بالكشف عن المسائل المبهمة والملغزة[22].

إن الإعتماد على المنهج الرمزي والمجازي بهذا الشكل، يجعلنا نقول أن النصوص المقدسة لها جانبين: جانب ظاهري وهي التي تعتمد على القراءة الحرفية للنص وجانب مجازي وهو المنهج الذي تبناه العديد من المؤلفين أمثال "فيلون"، فهذا المنهج في القراءة هو الذي يجعل النصوص حية ومتجددة حسب معطيات النص، فالإعتماد على المعنى الحرفي يقتل النص، أما الطريقة المجازية فهي التي تحييه، وهذا قد يحيلنا إلى القول بتعدد القراءات، وعدم الوقوف على المعنى الواحد للنص، بل بوجود تعدد في المعاني والدلالات التي يقف عندها المؤول[23]، وبهذا يكون التأويل/ الهرمينوطيقا في نظر "فيلون" هو الإنتقال من ظاهر النص إلى معناه الحقيقي و الباطني، وإستكناه مكنوناته، ورأى أن هذا التأويل بالباطن هو الإنتقال من جسم النص إلى روحه وحقيقته"[24]، وهذه الفكرة التي تبناها "فيلون" إنتقلت في القرن (18) وتبلورت، حيث أصبح ينظرالى النص من خلال معانيه. وهنا يدخل دور القارئ بعد إعلان عن "موت المؤلف"، أي إحلال القارئ محل "الكاتب" وتدخل هنا عملية الفهم، أي فهم القارئ للنص عكس المعنى الذي قصده المؤلف، فتتعدد الدلالات عندما تتعدد القراءات للنص، "ولقد طبقت الهرمينوطيقا هذا المنهج في قراءة النصوص على كل

---

21 - المرجع السابق نفسه، ص 62.

22 - هانز جورج غادمير ، فلسفة التأويل .الأصول .المبادئ. الأهداف تر محمد شوقي الزين، ط2؛ الجزائر منشورات الإختلاف، 2006، ص 62.

23 - عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 162.

24 - محمد عمارة ، قراءة النص الديني، ص 9.

ألوان النصوص الدينية منها والبشرية، ولم يتميز في النص المؤول بين "ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من هذا الإجتياح الهرمينوطيقي لمعاني النصوص"[25].

إن القول بتعدد القراءات معناه التحرر من قيود النصوص المقدسة وتأويلها بإكتشاف رموزها، وقد إعتبر اليهودي "فيلون الإسكندري" مؤسسا للمجاز/ الرمزي، من خلال ماقام به من تطبيقات على كتابات العهد القديم ووضع القطيعة بين المعاني الحرفية والمعاني المجازية، والعمل على تجاوز كل ما هو ظاهري، وإستجلاء هذه النصوص بالكشف عن دلالاتها، فاليهود بناء على ذلك قد فتحوا آفاقا جديدة في قراءة نصوصهم المقدسة، بتجاوز كل الشوائب والأساطير والخرافات التي لحقت بهذه النصوص، وهذه الطريقة المنهجية التي إتبعها اليهود في قراءتهم للتوراة قد كان لها أثرها الكبير على الفكر المسيحي في طابعه التأويلي، فقد أخذ المسيحيون هذه الطريقة في فهم العقيدة المسيحية.

ثالثا - الهرمينوطيقا في التراث الديني المسيحي:

لقد عمل الفكر الديني اليهودي على فهم النص المقدس بإعتماد المنهج التأويلي، وقد توصل اليهود في إطار هذا الفهم إلى وجود مستويين: مستوى القراءة السطحية القائمة على ظاهر النص، حيث هذه القراءة لا تخرج عن دائرة حدود النص، والوقوف عند الكلمات الظاهرة فيه، وقراءة أخرى مهمة وهي القراءة الرمزية/ المجازية، القراءة التي تتجاوز القراءة الأولى إلى الكشف عما هو مخفي أو مسكوت عنه، وقد كانت الدلالة من ذلك أن تحول النص من نص ثابت في المعاني إلى نص قابل للإمتلاء وتعدد القراءات، وهذا المنهج أو القراءة التي تبناها الفكر الديني وعلى رأسهم "فيلون الإسكندري" لم يكن في الواقع دونها التأثير على الفكر المسيحي أو الديانة المسيحية.

هذه النقطة جوهرية - سعى المسيحيون إلى بلورتها، وفي هذا الشأن ظهرت مدرستين لديهم : المدرسة الأولى التي نشأت في الإسكندرية وهي مدرسة إهتمت بقراءة النص من خلال تجاوز مفهومه أو حرفيته إلى القراءة المجازية أو الرمزية، بينما ظهرت مدرسة ثانية

25 - محمد عمارة، قراءة النص الديني ، ص 14.

في أنطاكيا إهتمت في قراءتها للنص من خلال الوقوف على ظاهره[26]، ويعد "أوريجانوس" (185-254م) من أبرزالمسيحيين في المدرسة الإسكندرية؛ حيث تبنى القراءة الرمزية للإنجيل، وقد إنطلق من فكرة " أن الكون مليء بالرموز، وأن كل الأشياء لها جانبان، واحد ظاهر وواقعي وهو متوفر لدينا جميعا، والآخر روحي وعرفاني معروف فقط للشخص الكامل"[27].

لقد حاول "أوريجانوس" من خلال مذهبه اللاهوتي البحث عن منهج خاص، لقراءة النص الديني وقد إعتبر من الأوائل الذين تأثروا كثيرا بمذهب "فيلون الاسكندري"، لأنه إتبع طريقته المتمثلة في البحث في باطن النص وإتباع القراءة الرمزية، لأن النص حسب رأيه يكتنفه الغموض، والإعتماد على الطريقة الحرفية في نظره من شأنه أن يجعل النصوص مبهمة، لذا فان "المقاربة الرمزية فقط هي المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص"[28].

غير أن الطريقة التي إتبعتها المدرسة الأولى قد لقيت معارضة من طرف مدرسة أنطاكيا، حيث إعتمدوا في الطريقة التأويلية على القراءة الظاهرة أو الحرفية للإنجيل، ومن أبرز الشخصيات التي تبنت هذه الطريقة "ثيودور القورشي" (428-350 م)، الذي رفض التأويل الرمزي/ المجازي، كما رفض فكرة أن النص غامض ومبهم ويحمل المعاني المختبئة وراء النص[29]، غير أن "أوريجانوس" أقر بأن النصوص لو تقرأ حرفيا فإن الكثير منها يصبح غير معقول، وقد قسم "أوريجانوس" القراءة إلى ثلاث مستويات وهي بدورها مقسمة حسبه الى ثلاث فئات من الناس.

- الفئة الأولى : تقرأ النص قراءة سطحية، وهذه الفئة بسيطة تنظر إلى النص في ظاهره فقط.

-

26 - دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص 60.
27 - المرجع نفسه ،ص 63.
28 - المرجع نفسه، ص 62.
29 - المرجع نفسه ، ص62

- الفئة الثانية : تقرأ النص قراءة روحية، وهذه الفئة متقدمة في الفهم.

- الفئة الأخيرة : هي الفئة التي لا تنتفع بما هو ظاهري في النص أي لا تنتفع بالمعنى الجسدي للكتاب المقدس، بل هي فئة تفهم النص بالناموس النفساني الذي يمكنه الإطلاع على الغيب[30].

من خلال هذه التقسميات الثلاث التي قدمها "أوريجانوس"، تبين أن فهم النص، من إختصاص الفئة الأخيرة التي لها القدرة على الفهم والإستيعاب.

ولعل هذا التقسيم الذي قدمه، يشبه التقسيم الذي قام به فيما بعد الفلاسفة المسلمون أمثال الفيلسوف "إبن رشد"، حيث قسم الناس إلى فئات و ذلك حسب مراتبهم في قراءة النص القرآني وهم "الجمهور" أو "الخطابيون، "الجدليون"، و"البرهانيون"، وجعل الفئة الأخيرة لها الحق في التأمل والتدبر في النصوص القرآنية.

لقد أسس "أوريجانوس" رؤية جديدة في قراءة النصوص المقدسة وفهمها، بإتباع أربعة معاني تؤسس لفهم هذا المقدس وهذه المعاني وهي: "المعنى الحرفي أوالقراءة السطحية، والمعنى المجازي ويترجم تعاليم الكنيسة وقواعد الإعتقاد المسيحي، المعنى الأخلاقي فهو مخصص لتوجيه المؤمن المسيحي وتهذيب سلوكه، وأخيرا المعنى الباطني الذي يفتح للمسيحي باب الولوج إلى العالم الأخروي"[31].

إن هذا التعدد للمعاني قد يثبت جوانب متعددة من القراءات، و التأويلات وهذا التعدد يكون حسب مستويات القراءة "للنص"، الأمر الذي يحيلنا إلى القول أن مفهوم التأويل/ الهيرمينوطيقي في الفكر المسيحي قد تبلور بشكل كبير، خاصة مع "أوريجانوس" الذي لم يلتزم بالقراءة الحرفية للنص، وتبيان معانيه، بل عمل على إستخدام طريقة جديدة تمكنه من الكشف عما هو خفي أو مسكوت عنه.

---

30 - محمد عمارة ، قراءة النص الديني ، ص 10.

31 - عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 167.

ولقد كانت قراءة النص عند المسيحيين نوعان أيضا: قراءة حرفية والتي ركزت على ظاهر النص، وقراءة أخرى مجازية تبحث في بواطن النص، والكشف عن حقيقة ألفاظه، ورمزيته، فالنص يصبح ملكا للقارئ، وهنا حكمت هذه القراءة بموت "المؤلف أو الإله".

- تطور مفهوم الهرمنيوطيقا في العصر الوسيط

إذا كانت الديانة المسيحية قد أعطت للتأويل أهمية كبيرة، في قراءة النص الديني من خلال الكشف عن المعاني الرمزية، فإن هذا المفهوم كان له أهمية قصوى خاصة في القرون الوسطى وقد إستعمله العديد من رجال الدين في تأويل المقدس ومن أبرزهم "القديس أوغسطين"* و يعد "أوغسطين" أحد أهم الدارسين والمنظرين في مجال "الهرمنيوطيقا"، فقد وضع نظريته في التأويل التي تختلف عن سابقيه.

لقد ظهر"أوغسطين" في فترة كانت حافلة بالصراع بين مدرسة أنطاكيا والإسكندرية، أي بين قراءتين: قراءة حرفية للنص وأخرى قراءة رمزية، وفي ظل هذا الصراع وضع أوغسطين نظريته في التأويل القائمة على "التفسير"، أي التفسير الحرفي والتفسير الرمزي معا[32]، و قد إعتبر "أوغسطين" أن النص يحمل المعنى واللفظ معا وهما يمثلان شيئا واحدا، وكان الهدف من وراء نظرية "أوغسطين" التأويلية هي إستجلاء بعض النصوص المبهمة، فهو بهذه الطريقة يختلف عما جاء به "أوريجانوس" وهو أن النص يفهم من خلال الرمز/ المجاز[33]، "فأوغسطين" يعتمد على طريقة التفسير بدلا من الطريقة الرمزية، وقد إعتقد أن المقاطع الغامضة والمبهمة في النص هي بحاجة إلى تفسير، وجعلها واضحة للمتلقي، لأن النص المقدس في نظره هو نص غير مبهم كما يتوقع العديد، ولا يحتاج إلى قراءة رمزية لأنه نص واضح بذاته.

---

* أشهر آباء الكنيسة، اللاتينية، ولد في طاجسطا (354م) وتوفي سنة (430)م، كان أبوه وثنيا، وأمه نصرانية، فهو يبقى الرائد المؤسس والمحرك للفكر الكاثوليكي وللفلسفة المسيحية، أنظر : جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3 ؛ بيروت:دار الطليعة2006 ، ص117

32 - دافيد جاسير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص 62-63.

33 - محمد شوقي الزين، مدخل إلى تاريخ التأويل، ص 143-144.

لقد إعتمد "أوغسطين" في طريقته التأويلية على "التفسير" وهذا لكي يحل المشكلة التي كانت قائمة حول تأويل النص المقدس، فنظريته كانت تشمل كل من المدرستين، التي مثلت التفسير الحرفي والرمزي للنص. وفي مؤلفه "العقيدة المسيحية" نجده قد وضع جملة من المبادئ التي من خلالها يتم فهم وتفسير بعض المقاطع الواردة في النص، فالمشروع الذي وضعه كان هدفه " رسم الحدود الرئيسية التي بها يتم مواجهة المقاطع المعتمة"[34]، وقد ركز في نظريته التأويلية هذه على اللغة وإعتبر أنها تدخل ضمن النقاط الأساسية التي من خلالها نفهم النص، ففي نظرية الإشارات عنده يلح في عملية القراءة بالإلتزام بتحليل حذر وشامل للغة النص، وبنيته النحوية، وهذا من أجل منع أية إستنتاجات غريبة لا أساس لها، فالكلمات عبارة عن دوال أو "علامات" بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه"[35].

إن مسألة فهم النص الديني في نظر "أوغسطين" هو مدى قدرة المؤول على فهم لغة النص، فاللغة بهذا الشكل أصبحت أكثر من ضرورة، لأن النص يحمل دلالات أو علامات يمكن الوصول إليها إنطلاقا من فهم الألفاظ أو الكلمات، بالإضافة إلى ربط النص بسياقه، حتى يتم إستجلاء النصوص المبهمة وجعلها في متناول الجميع، وبهذا فالمشروع التأويلي هو مشروع يدور حول إعادة قراءة النص المقدس، وهذه القراءة هدفها تجاوز كل الصعوبات والمقاطع الغامضة، بإكتشاف المعاني الخفية والمبهمة وذلك عن طريق الفهم والتفسير[36].

وقد كان لهذا المشروع الذي تبناه "أوغسطين" أثر كبير على العديد من رجال الدين خاصة في مسألة الفهم، ومن أبرزهم "مارتن لوثر"* Martin luther(1483-1546م).

34 - عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 170.

35 - دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص 65.

36 - المرجع نفسه ، ص 66.

* مصلح ديني ألماني، ومؤسس البروتستانتية، ولد عام (1483)م، وتوفي عام (1546)م، يعتبر من أبرز الذين هاجموا الإستبداد الروحي الذي كان يخنق كل فكر حر وصحيح، ولقد حدد بنفسه حدود الحرية المسيحية التي إتخذها أساسا للتجديد الديني. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 590

فـ"مارتن لوثر" يعدّ ضمن رجال الإصلاح الذين إهتموا بمسألة التأويل وفي فهم المقدس، وإعتبرت مواقفه حول مسألة الفهم تكملة لما جاء به "أوغسطين"، ويعود الفضل إلى "لوثر" الذي وضع أسس جديدة "للهيرمينوطيقا" متجاوزا بذلك "الكنيسة" التي أعطت لنفسها الحق في الوصول إلى فهم الحقيقة من جهة وإحتكار الفهم من جهة أخرى، وأيضا إعتمادها على القراءة المجازية/ الرمزية للنص المقدس، وبهذا فقد أعطى "لوثر" موقفا مخالفا، لذلك إعتبرمن الذين أحدثوا ثورة على الأفكار القديمة خاصة في مسألة التفسير والفهم، فدعا إلى إعادة طرح مسألة تأويل "النص" وفهم نصوصه فهما جديدا[37]، وقد تجاوز "لوثر" مسألة فهم النص من خلال المعنى المجازي له، بل من الضروري أن نفهمه من خلال حرفيته، وهذه هي الفرضية التي وضعها، فهي تقوم على أن الكتاب المقدس هو مؤول نفسه، فنحن لا نحتاج إلى التراث لتحقيق فهم مناسب للكتاب المقدس، ولا نحتاج إلى فن التأويل بالأسلوب الذي كان يتبعه المبدأ القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ولكن الكتاب المقدس ينطوي على معنى أحادي يمكن أن يكتشف من النص هو المعنى الحرفي"[38]، ومن هذا المعنى يمكن فهم النص المقدس فهما مباشرا دون النظر إليه على أنه غامض ويحمل معاني أخرى مجازية[39].

إن الطريقة التي تبناها "لوثر" في فهم المقدس هي طريقة مخالفة للإتجاهات القديمة خاصة السلطة الكنسية التي إدعت إحتكار الفهم والحقيقة، فمسألة فهم النص هو فهم معانيه الكامنة فيه، ولكن هذا الفهم ينطلق من معرفة أجزائه أو فقراته الفردية، أي لمعرفة النص في جانبه الكلي قد ينطلق من فهم هذه الأجزاء[40]، غير أن هذه النظرة التي تبناها لقيت رفضا دائما من طرف الكنيسة، لأنها تشكل عائقا في وجه فهم النص المقدس وتعتبر نفسها المرجعية الأولى للوصول إلى الفهم والحقيقة له، وبهذه الممارسة وبهذا الإحتكار من طرف الكنيسة، ظهر الجدل بينهم وبين رجال الإصلاح حول كيفية فهم المقدس، حيث إعتبر رجال

37 - عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 171.

38 - هانز جورج غادمير ، الحقيقة والمنهج، ترحسن ناظم وعلي حاكم صالح ، ط 1 ؛ ليبيا: دار أويا للطباعة، 2007، ص 258-259.

39 - عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 171.

40 - هانز جورج غادمير ، الحقيقة و المنهج ، ص 259.

الإصلاح أن الطريقة المثلى لقراءة النص لا يكون إلا بقراءته قراءة حرفية وهذه الطريقة مارسها الإصطلاحيون البروتستانت[41]، لأنهم إعتبروا النص المقدس واضحا ولا يكتنفه أي غموض عكس ما كانت تؤمن به الكنيسة، وهذا الإيمان لدى رجال الإصلاح، حول القول بحرفية النص هو نفسه الموقف الذي تبناه زعيم هذه المدرسة وهو "لوثر"، غير أن هذا لا يعني أن "لوثر" بقي متمسكا بفكرة المعنى الواحد في النص، وهو المعنى الحرفي، فهو يقر بتعدد المعاني، وما يدل على ذلك أنه كان يدعوا كل قارئ أو كل مسيحي بأن يقرأ النص المقدس وفق طريقته الخاصة[42]، فتصبح القراءة بهذا الشكل قراءة فردية، فالقارئ عندما يتعامل مع النص عليه أن يبتعد عن قراءة الكنيسة له، فهو يواجه النص وحده من دون تدخل هذه السلطة، يقول لوثر "أن الفرد يجب أن يعيش "التجربة" وإعتبرها المفتاح لفهم المعاني، فهي أي "التجربة "ضرورية لفهم الكلمة، التي لا تحصل بمجرد تكرارها أو معرفتها ولكن بأن تعاش أو تتحسس"[43].

إن الوصول إلى الحقيقة أو اليقين إذن هو على الفرد أن يعيش التجربة الإيمانية من خلال تفاعله مع النص، وبهذا يعتبر "لوثر" من أبرز رجال الإصلاح الذين كانت لديهم رؤية جديدة لفهم "النص" وهذه الرؤية التي تبناها تعكس مدى معارضته الشديدة لرجال الكنيسة، التي إحتكرت الحقيقة والفهم معا، معتبرا أن عملية الفهم يفسر نفسه بنفسه، وهنا تصبح العملية التأويلية في نظره عملية مفتوحة على كل الجوانب رافضا بذلك الحدود والضوابط .

وإذا كان هذا المفهوم "الهرمينوطيقا" قد لعب دورا في العصر الوسيط على يد "أوغسطين" "ولوثر" وغيرهما، وكان إستعماله يدور حول فهم النص المقدس، فإنه قد إنتقل إلى الساحة العربية والاسلامية وكانت إستعمالاته تدور حول النصوص القرآنية بإستخراج دلالاتها ومعانيها الكامنة فيها، وقد مثل هذه الطريقة العديد من الفلاسفة المسلمون أمثال "الوليد ابن رشد"و" أبو حامد الغزالي" وغيرهما.

41 - المرجع السابق نفسه ، ص 65.

42 - عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 172.

43 - دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمنيوطيقا ، ص 87-88.

رابعا - الهرمنيوطيقا و تطبيقاتها عند العرب والمسلمون :

لقد إهتم المسلمون منذ القديم بالقرآن الكريم، فلجأوا إلى البحث في معانيه وعكفوا على دراسته، وذلك من أجل فهمه وإستنباط أحكامه، وإذا كان فهم النصوص القرآنية تثير أحيانا صعوبات متعلقة بالفهم الدقيق للآيات وتحديد معانيها ودلائلها، وخطورة هذا الفهم على الصعيد الفقهي والسياسي فإن هذا الأمرقد أدى إلى ظهور "علم التأويل"، وإعمال العقل فيه، وإذا كانت حاجتنا لفهم النصوص القرآنية وإظهار ما خفي فيها، أي البحث عن مقاصد الشارع، فإنه تطلب الإعتماد على وسيلة فعالة عند رجال الدين والعلماء، فأضحى "التأويل" الطريقة المُثلى عندهم وأصبح إستخدامه أكثر من ضرورة في النصوص القرآنية وإستنباط الأحكام منها، فإستخدمه أصحاب الفرق الدينية وكذا المتكلمون والصوفية والباطنية، كل واحد له تأويله الخاص، يساير حالاتهم، ولكن قبل الحديث عن أهمية التأويل ودوره في فهم النص القرآني نرى أولا أهمية الكشف عن مفهومه اللغوي والإصطلاحي عند المفكرين العرب و المسلمين، ثم نتحدث عن دوره في إكتشاف مدلولات النص .

التأويل قراءة في المفهوم والمصطلح:

1: معنى التأويل في اللغة والاصطلاح

أ- المعنى اللغوي: هو التفسير والتدبر والتقدير، ومآل الشيء الذي يصير إليه[44]، و يعني أيضا "الأول"، الرجوع، إلى الشيئ يؤول ومآلا رجع، وأول إليه الشيئ : رجعه، وآلت عن الشيئ، إرتددت، يقال طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع..."[45] وأما في الشرع فله معنيان: أولهما حقيقة الشيء وما يؤول إليه الأمر، أما المعنى الثاني فهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء[46]، كما يدل أيضا على معنى التغيير أو تحول الشيء من حال

44 - ابن منظور ، لسان العرب،ط1؛ بيروت: دار صادر، ج 11، 1301ه، ص 32.

45 - ابن منظور، لسان العرب، ط3؛ بيروت: دار صادر 1994، مادة أول ج 1 ، ص 130

46 - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، ج 2 دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 ، 1998 ص9

إلى أخرى، كالقول آل اللبن يؤول أولا، وقد آلته، أي صبت بعضه على بعض حتى آل وطاب وختر[47]، وكلمة تأويل أيضا معناها الوصول إلى الهدف والغاية[48].

وكذلك ما أورده "إبن فارس" وهو من أئمة اللغة في القرن "الرابع الهجري" عندما وضع تعريف للتأويل فقال: "وإن التأويل آخرالأمر، وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخره وعقباه"[49]. إن المعنى الجامع الأصلي للتأويل هو الرد والرجوع إلى الأصل، وبذلك يكون معنى (تأويل الكلام) رد معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه ويجب أن تنتهي إليه[50]

وإنطلاقا من هذا يرى "أبوزيد" أن معنى التأويل "هو العودة إلى أصل الشيئ، سواء كان فعلا أو حديثا وذلك لإكتشاف دلالته ومغزاه، وهكذا أول العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعللها الحقيقية، إذ لكل حدث أو فعل أوحديث (ظاهرا وباطنا) والباطن لا ينكشف إلا بالتأويل الذي يرد الظاهر إلى أصوله وأسبابه الحقيقية"[51]

ب - التعريف الاصطلاحي: للتأويل تعريفات عدة مع تباينها، نظرا لتباين في الرؤى، خاصة عند المفسرين والمحدثين والفقهاء، وقد عرف أهل السلف التأويل على أنه تفسير الكلام وبيان معناه سواء كان موافقا للظاهر أو مخالفا له، وبهذا يصبح التأويل والتفسير مترادفين[52] وقد عرّفه "ابن حزم الظاهري"* (المتوفي 456هـ) بقوله، "التأويل نقل اللفظ عما إقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان

---

47 - أبو نصر إسماعيل الجوهري ، تاج اللغة وصحاح العربية، ط1 تح إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي، ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية 1999، ص 75

48 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي 2008، ص 32.

49 - ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ط1، القاهرة : دار الكتب العلمية 1997 ، ص 164.

50 - صلاح عبد الفتاح الخالدي ، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ط3؛ دمشق: دار القلم 2008 ، ص 26

51 - نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص، ص 229

52 - ابن تيمية ، دقائق التفسير، تح محمد السيد الجليند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن 1404ه، ج1، ص 329.

* أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، عالم وفيلسوف عربي، من الأندلس، ولد عام(384)ه وتوفي عام (456)ه، من أهم مؤلفاته : الفضل في الملل والأهواء والنحل، الإحكام في أصول الأحكام، مسائل أصول الفقه ... الخ . أنظر : روني إيلي الفا ، موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب) ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية1992، ج1 ، ص 1412.

وإن كان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل"[53].

أما عند المتأخرين من المتكلمين والأصوليين، فهو " صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، وما يخالف ظاهره "، ولقد كان "لإبن رشد" أيضا نظرة حول مفهوم التأويل حيث يقول "التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه"[54]

وإذا كان النص الديني يحتوي على ظاهر وباطن، فإن العملية التأويلية تقوم على الكشف عن دلالته الباطنية، أي الكشف عن المعاني الخفية الموجودة في النص، وهذه العملية يقوم بها أهل البرهان، فالتأويل إذن يقوم برفع التعارض بين ظاهر النص وباطنه[55]. وبالإضافة إلى ذلك، نجد أن التأويل لا يقتصر على النص الديني بل يشمل مجالات أخرى من العلوم، فقد نجده في الشعر والأدب وفي الفلسفة.....الخ[56].

وقد عرفه الغزالي بقوله " التأويل عبارة عن إحتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر..."[57] أما "الراغب الأصفهاني" فقد ذهب إلى القول أن التفسير أعم وأشمل من التأويل أي جعل العملية التأويلية لها مجالا محدودا، يقول "الأصفهاني" والتفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني...فالتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل"[58].

---

53 - إبن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام تح، أحمد محمد شاكر،ج1، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ص42 .

54 - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، ط2 ؛ بيروت: دار المشرق 1910 ، ص68.

55 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب1982 ، ج1.ص 234

56 - جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس: دار الجنوب للنشر2004، ص 90

57 - أبي حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، إعداد محمد يوسف نجم، دار صادر بيروت، لبنان ج1،ط2،2010 ص292

58 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح، فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، 1999 ص 427

هذا التعريف الذي قدمه "راغب الأصفهاني" يحاول فيه القول أن التأويل يخالف التفسير، وهذا الأخير أعم من الأول، فالتفسير يقوم دائما بعملية التحليل، ليأتي فيما بعد التأويل لإكمال هذا التحليل بعد التفسير. وقد عرفه "محمود يعقوبي" في معجمه الفلسفي بالقول بأنه " صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله على سبيل الترجيح بغية التوصل إلى أمر مرغوب فيه، أو مرغوب عنه"[59]

ومن خلال هذه التعريفات فإن التأويل قد إرتبط بظهور القرآن الكريم، إذ بدأ العلماء يقومون بقراءته محاولين في ذلك فهم بواطنه، لأنهم أدركوا أن الشرع له ظاهر وباطن، فالكتب الإلهية المنزلة تحمل ألفاظا مسموعة، لكن في نفس الوقت تحمل تأويلات خفية وباطنة وهي المعاني[60]، فالتأويل إذن يحاول دائما إدراك المعنى الذي يحمله النص، وذلك بالوقوف على مختلف أبعاده، كما أن العملية التأويلية يمكن إستعمالها كأداة لفهم النص، بالإضافة إلى ذلك فالتأويل يرتبط بالمجاز، فيصبح له صلة بالمعنى، بل المعنى هو مدار إنشغال التأويل، فيكون في هذه الحالة على صلة بالمجاز[61]، وقد عرفه إبن رشد(توفي 595هـ) في فصل المقال بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ...."[62]، وهنا نجده يجعل المجاز الوسيلة والطريقة التي من خلالها يتم فهم النص الديني، لأن بواسطته يتضح المعنى، فيصبح إذن المجاز له صلة كبيرة بالتأويل، لكن على المؤول أن تكون لديه معارف واسعة بمفردات الألفاظ ودلالاتها، أي معرفة المجاز معرفة جيدة بعيدة عن الأخطاء؛ لأن الوقوع في الخطأ من شأنه أن يؤدي ذلك إلى الخطأ في التأويل، وقد رأى في هذا الشأن "أبو حامد الغزالي" بأن المجاز يساعد التأويل، لأن هذا الأخير يصرف النظر عن الحقيقة إلى المجاز بحثا عن المعنى المراد[63].

---

59 - محمود يعقوبي، المعجم الفلسفي، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية 1979 ، ج1، ص 20

60 - السيد أحمد عبد الغفار، النص القرآني بين التفسير والتأويل، ط1؛ القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2009، ص 63.

61 - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1؛ بيروت: منشورات ضفاف 2012 ، ص 96.

62 - أبو عبيدة : معمر بن المثنى: مجاز القرآن، مطبعة السعادة تح ، ط1، القاهرة، 1904. ص 83

63 - أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وإبن رشد، ، ط1؛الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ص 32.

كما أن كلمة التأويل قد تكررت في القرآن الكريم وفي سور كثيرة، بل تكررت في بعض السور أكثر من مرة[64] من ذلك قوله تعالى **" بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فأنظر كيف كان عاقبة الظالمين"** وقوله أيضا **" هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق[65]**

ولقد كان للتأويل حسب "أبي زيد" وظيفة يؤديها وهي إكتشاف المعنى الباطن للنص القرآني، أي مايقابل المغزى لديه حيث يقول " يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا تلك الدلالة"[66]

من خلال كل هذا يمكننا القول أنه :

1- بالرغم من تعدد التعريفات حول مفهوم التأويل إلا أن هناك قاسم مشترك بين هؤلاء المفكرين في تحديد المفهوم والذي يتمثل في أن التأويل عبارة عن صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

2- مصطلح التأويل ظهر على يد العديد من العلماء وهدفهم فهم النصوص الدينية.

3- لجأ مفكروا الإسلام إلى إستعمال التأويل، وتناولهم له بما يتفق ودواعي الإستعمال في كل بيئة، وهذا بالضرورة يوضح أهمية التأويل والدور الذي لعبه في تلك البيئات المختلفة.

وإذا كان هدف التأويل هو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ فكيف كانت نظرة العلماء المسلمين قديما وحديثا من هذه الإشكالية؟ وما هي مواقفهم وآرائهم الفكرية؟

64- محمد أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، ط1؛ دار إبن عفان دار ابن القيم : القاهرة الرياض : 1997، ص3

65- سورة يونس الآية 39

66 - نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 140

2: موقف الفلاسفة المسلمين من التأويل: تعدّ إشكالية التأويل إحدى القضايا الهامة في مجال الدراسات الفلسفية والدينية، حيث إرتبط هذا المفهوم بالقضايا الإلهية، والشائكة في النصوص الدينية، وقد لعب التأويل دورا خطيرا بين المذاهب والفرق الإسلامية المتعددة، وقد إستخدم العلماء التأويل كمنهج عقلي، من أجل إستجلاء المعاني الكامنة خلف النصوص الدينية، ولعل أهم الفلاسفة الذين إشتغلوا بمسألة التأويل نجد "أبا حامد الغزالي"، و"إبن رشد"، و يعتبر هذا الأخير من أهم الفلاسفة الذين لعبوا دورا هاما في التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد إتخذ منهجه التوفيقي بإستخدام النظرالبرهاني والأسس العقلية، وإذا كان "ابن رشد" قد إستخدم التأويل كمنهج لفهم النصوص الدينية، فما هي الطريقة المثلى التي إنتهجها في ذلك؟ وكيف كانت نظرته التوفيقية؟

موقف إبن رشد من التأويل:

أ- **إشكالية التأويل بين الفلسفة والدين**: لقد دعا "إبن رشد إلى التأويل، وقد إتبع منهجا معينا يعتمد على "البرهان"، فالتأويل الرشدي هو إنفتاح العقل على النقل، لأن العقل عنده هو الأداة التي من خلالها نستخرج المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس العقلي عنده[67]، لأن الشريعة الإسلامية تحوي على ظاهر وباطن، وهنا لزم العمل على إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية وذلك عن طريق التأويل، فالتأويل هو الذي يجعلنا نستخرج المعاني الخفية الموجودة في النص، وهذه العملية عنده لايقوم بها إلا أهل البرهان، لأنها الفئة الوحيدة التي بإمكانها رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها[68]. ويعد كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال" الكتاب الأهم الذي عالج هذه المسألة، وإذا كان "ابن رشد" قد حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فذلك لأنه أراد أن يبرهن بأن الشريعة تدعوا إلى التفلسف، بالإعتماد على العقل، لكن مهمة التأويل تقتصرعلى الخاصة فقط، فهو يقصد هنا إبعاد "الجمهور"، خشية كما يقول إفساده[69]، فأهل

67 - أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، ص 213

68 - عصام غصن عبود، الأخلاق الدينية ومسألة التأويل عند إبن رشد، مجلة جامعة دمشق ، مج 20، ع(1+2)، 2004، ص 05.

69 - المرجع السابق نفسه ، ص 18.

ب- البرهان هي الفئة الوحيدة التي تقوم بالنظر في الدين، وهنا يطرح إشكالية التأويلات على أسس عقلية، ومن أجل مسألة التوفيق هذه نجده يطرح السؤل التالي: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟

للإجابة على هذا السؤال نجده يدافع عن الفلسفة، فالدين يأمرنا بالنظر العقلي إلى الموجودات وإتخاذها دليلا على صانعها، وفي ذلك يقول " إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات، إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم "[70].

فالشرع حسب رأيه قد دعانا إلى التفلسف، لمعرفة الموجودات من خلال النظر الفلسفي، والتأمل في الموجودات أو المصنوعات تدل على صانعها، وقد إستدل على صحة كلامه هذا من خلال أن الشرع نفسه يأمرنا بذلك، أي أن الشرع يدعونا إلى إعتبارالموجودات، وذلك بإستعمال العقل والتدبر في هذه الموجودات، وأخذ العبر منها، ولكي يبرر موقفه هذا، إستدل بآيات قرآنية تثبت أن الشرع لا يخالف العقل بل يدعوا إلى إستعماله لقوله تعالى: **"فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَار "**[71]، وهذا نص صريح على وجوب توظيف أو إعمال العقل، وكذلك في قوله تعالى: **"** أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ **"**[72]، وهذا أيضا نص صريح يحثنا على وجود صانع قد أحسن صنعتها، فالدين أو الشرع لم يدع كما يقول "ابن رشد" الناس إلى دراسة الكائنات فقط، وإنما يدعونا أيضا إلى الإهتمام بهذه الدراسة وهي التدبر.

ب -الشرع ظاهر وباطن: لقد جمع "ابن رشد" بين الحكمة والدين، وأعطى للعقل أهمية كبرى، فالنص الديني له معنى ظاهر و باطن، وهنا يدخل دور المؤول في البحث عن المعنى الحقيقي الكامن وراء النص، وفي حالة وجود إختلاف بين ظاهر النص وباطنه لزم إستخدام التأويل لوضع حد لهذا الإختلاف، "فإبن رشد" يدعو إلى إستخراج دلالة اللفظ من

70 - ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، ص 11.

71 - سورة الحشر : الآية: 02.

72 - سورة الأعراف، الآية: 185.

الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، ولكن السؤال الذي يجب طرحه هو: إذا كان الشرع قد أوجب إستعمال العقل وبالتالي الدعوة إلى التأويل، فمن يقوم إذا بهذه المهمة؟

يرى "ابن رشد" أن الناس ليسوا ذوي فطرة واحدة، بل مختلفين في العلم، و قد تسنى له أن يقسم الناس إلى ثلاثة أصناف[73] وهم(البرهانيون، الجدليون، الخطابيون).

-البرهانيون: يرى "إبن رشد" أن الشرع يدعو إلى التفلسف، وهنا يحاول تطويع النص القرآني على أساس عقلي، لكن هذه العملية لا يقوم بها كل الناس، بل تقتصرعلى فئة معينة التي تملك الموهبة، وهذه الفئة قصرها فيلسوف قرطبة على الفلاسفة فقط، فهي الوحيدة التي تملك القدرة على الخوض في هذه المسائل، فالتعمق في النصوص الدينية لا يكون إلا بوجود الإنسان الذي يملك المواهب الخاصة والقدرات العقلية التي تمكنه من ذلك، وهنا حظر التأويل على الجمهور وإعتبره مفسدة المفاسد[74]، وقد وظف بعض الآيات القرآنية لتبرير موقفه، لقوله تعالى: **"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"**[75]، من خلال هذه الآية الكريمة، نجد "إبن رشد" يقر بالعلاقة الإيجابية بين التأويل والراسخون في العلم، فالتأويل عنده من إختصاص أهل العلم، وهذه هي الفئة التي يدافع عنها.

ولقد رد أيضا على "الحشوية" التي رفضت إستخدام القياس العقلي، والإعتماد على ظاهر النص، بالإضافة إلى ذلك رد على المذهب "الظاهري" الذي رفض أيضا الإعتماد على القياس، وإستخدام العقل في تأويل النصوص الدينية، وإعتبروا التأويل بدعة[76]، وهنا واجههم بالأدلة العقلية والنقلية، وإعتبر العقل آلة ضرورية، به يمكن إكتشاف المجهول من

73 - ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال ، ص 118.

74 - عصام غصن عبود ، الأخلاق الدينية ومسألة التأويل عند إبن رشد، ص 18.

75 - سورة آل عمران : الآية: 7.

76 - أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ص 313.

المعلوم، وهذا هو القياس، "فإبن رشد" قد وقف في وجه معترضيه من أصحاب الفكر الجامد، والذي لا يسمح بأي تأويل عقلي، بالرغم من أن الله دعا إلى إستخدامه في التأمل[77].

يتضح أن "إبن رشد" قد واجه مواقف الفقهاء وأهل الظاهر، بإستخدامه المنهج العقلي، والدعوة إلى التأويل، من خلال دعوته إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وجعل النص الديني يتفق مع الحقيقة العقلية، فالتأويل عنده إذا هو" إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"[78].

لقد دعا "ابن رشد" إلى التوفيق بين النقل والعقل، حيث إعتبر أن كل منهما يهدفان إلى الحقيقة، وإعتبر دور الفلسفة "العقل" هو فهم الدين، فالتوفيق بين الدين والفلسفة يكون من منظور تأويل الظاهر والإعتماد على القياس، وفي هذا الصدد يقول " إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات وإعتبارها، وكان الإعتبار ليس شيئا أكثر من إستنباط المجهول من المعلوم وإستخراجه منه وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[79]، وهذا يعني أن فيلسوف قرطبة أراد أن يبين بأن الشرع بحاجة إلى التأويل لأن الشرع قسمان : صريح لا يحتاج إدراكه إلى برهان، وعلى العوام الأخذ به على ظاهره، ومتشابه لا يدرك إلا بالبرهان اليقيني وعلى الخواص تأويله، لأن هذه الفئة لها القدرة على ملاحظة الرموز وتضاد بعض الآيات القرآنية، ولها القدرة على حلها، فهم بذلك يتجاوزون التصديقات الجدلية والخطابية، وصولا إلى البرهان، وهذا الصنف لا يمكن الإستغناء عنه، و يمكن أن ندعوه بأهل الحكمة[80]، وقد إستعان "إبن رشد" ذلك بالقرآن الكريم " **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ** "[81].

77 - المرجع السابق نفسه ، ص 316.
78 - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، ص 18.
79 - المصدر السابق نفسه ، ص 87.
80 - أحمد عبد المهيمن ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي وإبن رشد ، ص 354.
81 - سورة النحل ، الآية: 125.

-الجدليون: وهذه الفئة حسب رأيه لا ترقى إلى مستوى اليقين فهي تلاحظ التضاد في بعض الآيات القرآنية لكنها لا تجيد فهم هذا التضاد بالبرهان اليقيني، وهذه الفئة تصل إلى نتائج، لكن ليس بنفس النتائج التي توصل إليها البرهانيون، فهم أقل مرتبة من الفلاسفة، وسماهم بالمتكلمين وبالخصوص الأشاعرة، فهؤلاء عالجوا مسائل عديدة في الدين تصعب على فهم الجمهور، ولا تقنع أهل البرهان[82]، يقول "إبن رشد" " إن الطرائق المتهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه، ليست طرائق نظرية يقينية، ولا طرائق شرعية يقينية، والثاني أن تكون بسيطة وغير مركبة، أعني قليلة المقدمات تكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى"[83]، فالجدليون نتائجهم هنا إحتمالية، بالإضافة إلى ذلك ليس لهم الحق في العملية التأويلية لأن ذلك من إختصاص البرهانيين وهم الفلاسفة.

-الجمهور هذه الفئة أيضا ليس لها حق التأويل لأنها تمثل عوام الناس، فالقرآن نزل على جميع الناس، وهو بحاجة إلى أدلة عقلية لكي تقنع الناس جميعا على إختلاف مراتبهم وتفاوتهم[84].

من هذه الأصناف الثلاث نجد "إبن رشد" قد تجاوز الصنفين الأخيرين (الجمهور- وأهل الجدل) معترفا بذلك بالبرهانيين، لأنها الفئة الوحيدة التي لها القدرة على التأمل الفلسفي ولعل هذا هو الصنف الذي أمر الله نبيه أن يدعوهم بالحكمة، فهذه الفئة وحدها القادرة على التدبر والتأمل، بالإضافة إلى ذلك هي وحدها التي تستخدم طريقة الإستنباط أي إستنباط المعلوم من المجهول، وهذا هو القياس في نظر "ابن رشد".

موقف الغزالي من العملية التأويلية:

لقد عاش "أبو حامد الغزالي" في فترة شهدت فيها إضطرابات فكرية، خاصة بين الفرق الدينية التي عرفت بإستقلالية العقل وحريته، الأمر الذي أدى إلى إزدهار المناهج الفلسفية، وما أحدثته من آثار في نفوس المسلمين، وكذلك بعد ما لاحظه من خطر الباطنية التي كانت

82 - أحمد عبد المهيمن ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي وإبن رشد ، ص 355.

83 - ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة تح مصطفى حنفي، ط1؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1998، ص 148.

84 - أحمد عبد المهيمن ،إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وإبن رشد، ص 355.

تأويلاتهم فاسدة، حيث أرادوا من خلالها إضعاف وتحطيم أركان العقيدة، ونتيجة لهذه التيارات الفكرية والعقائدية شعر "الغزالي" بنحو من الشك في داخله، وكان من نتائج شكه رفضه القاطع لهذه الإتجاهات، لذا لجأ إلى نقدها، لأن تأويلاتهم مازالت بعيدة كل البعد عن الحقيقة، ولقد أعطى "الغزالي" موقفه من التأويل حيث عرفه بقوله "التأويل عبارة عن إحتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[85]. فالتأويل عنده هو صرف اللفظ إلى معناه الحقيقي من المعنى المجازي، أي إثبات معناه الحقيقي، والإبتعاد عن الإحتمال، لأنه قد يؤدي بنا إلى التأويل الفاسد والإبتعاد عن التأويل الصحيح، ولقد ثبت أن وضعه وحقيقته للإستغراق، فهو مجاز في الإقتصار على البعض، ولكن أحيانا نجد أن الإحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغا في القوة، والدليل أيضا قد يكون قرينة أو قياسا، ورب تأويل لا ينقدح إلا بتقدير قرينة وإن لم تنقل القرينة كقوله صلى الله عليه وسلم **"إنما الربا في النسيئة"[86]**، فالمعنى الذي يرجع هو حمله على مختلفي الجنس، حيث كان تقدير المعنى بقرينة تتمثل في إعتضاد بنص وهو قوله "صلى الله عليه وسلم": **الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو إستزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء"[87]**، فهذا الحديث ينص على إثبات ربا الفضل[88]، وفي قوله **"إنما الربا في النسيئة"** فهنا حصر الربا في النسيئة ونفى ربا الفضل، فالجمع بالتأويل البعيد- الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص.

أ- شروط قبول التأويل:

لقد وضع "الغزالي" شروطا لكي يكون التأويل مقبولا، أهمها أن يكون موافقا لوضع اللغة، وكذلك ما يقصده الشارع، ومثال ذلك قوله عليه السلام- لفيروز الديلمي[89]- حين أسلم

85 - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول: تح: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة : شركة المدينة(د.ط،ود.ت)، ج3. ص 93

86 - ابن ماجه ، سنن الحافظ بن عبد الله بن محمد بن زيد القزويني، ج2 رقم الحديث 2257، ص. :759

87 - صحيح مسلم ، باب المساقات والمزارعة، دار طيبة رقم الحديث (1584/ ج2 السنة 2006)ص745

88 - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول تح حمزة بن زهير حافظ ، ج3، ص 94

89 - أبوحامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1971ص 313

على أختين "أمسك إحداهما وفارق الأخرى" فظاهر هذا الخطاب هو دوام النكاح لأننا لو سمعنا هذا الخطاب والذي جاء موافقا للوضع اللغوي، فإن السابق إلى أذهاننا هوفراق إحداهما وهذه أول ملاحظة، أما الملاحظة الثانية أنه قابل لفظة "أمسك" بـ "فارق"، فالمخاطب هنا حر في إختياره بين الإمساك والمفارقة، أما الملاحظة الثالثة في معرفة المؤول، أن الشارع لو زاد إبتداء النكاح لذكر شروطه، ولم يؤخر بيان النكاح عن وقت الحاجة، لأن المخاطب حديث العهد بالإسلام فهو أحوج إلى معرفة شروط النكاح، ورابع ملاحظة، أن لفظة "الإمساك" أمره وظاهره الإيجاب، فكيف أوجب عليه ما لم يجب، ولعله أراد أن لا ينكح- أصلا- وخامس ملاحظة ربما يريد "الشارع" أن لا ينكحهن بعد أن قضى وطرا، وبالتالي فلابد أن يكون خطابه بأن يقول "أنكح أربعا ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيات، فإنهن كسائر نساء العالم"[90]. فهاته القرائن تسهم في بيان التأويل، الذي يحتمل أكثر من معنى، وهنا على المخاطب أن يجعل الخطاب مقيد بالسياق والقرائن التي تساعد في بيان المعنى المراد من المخاطب.

ب-**دور العقل في عملية التأويل**: يقول "أبو حامد الغزالي" كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل"[91]، وهذه إشارة إلى عدم الإعتماد على ظاهر النص، بل يتوقف على حكم العقل، ورفع مكانته، فإستحالة ظاهر النص الديني يتوقف على حكم العقل.

إن الذي يجب ملاحظته هو أن "الغزالي" لا يعمد إلى إبطال ظاهر النص الديني بتدخل العقل فيه، بل كان يهدف إلى الجمع بين الدليل العقلي، والمراد الحقيقي والنهائي من مدلول النص الديني، ومن هنا حاول الجمع بين محاولة الوصول إلى مراد النص وباطنه، كما ورد به الشرع، وبين الإعتقاد في معنى النص بما يدل عليه العقل رغبة منه في التقديس، ونفي المماثلة أو التشبيه[92].

و لقد إعتقد أن الحق في التأويل هو الأخذ بظاهر النصوص فيما لا حاجة إلى تغيرها، وهنا لا داعي لتأويلها، لأن العقل لا يقضي بإستحالتها، أما تلك النصوص التي يقضي العقل

90 - أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول تح حمزة بن زهير حافظ ، ص 93.
91 - المصدر نفسه ، ص 97.
92 - أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ص 232.

بإستحالتها فيجب تأويلها، وهنا إتبع "الغزالي" منهجا خاصا في التأويل بتوظيف العقل، فهو يذهب إلى تأويل المصطلحات الدينية بإستخدام المصطلحات الفلسفية، وجعلها تقترب من النصوص القرآنية[93]، كما ذهب "الغزالي" إلى تقرير مذهب "السلف" في المتشابهات، حيث نجد أصحاب "السلف" قد رفضوا وإمتنعوا عن تأويل المتشابهات، وقالوا بظاهر النص لا باطنه، وقد قام مذهبهم في ذلك على مبادئ أهمها:

1- الإعتراف بالعجز.

2- كف الباطن عن البحث[94].

يرى "أبو حامد الغزالي" أن النصوص الدينية لها حقائق متعددة، وهذه الحقائق فيها الظاهر، وفيها الباطن، أما الظاهر فهو مقتصر على عوام الناس، بينما الباطن فهو من إختصاص الخاصة، كما يقول "ابن رشد"، ولقد رفض "الغزالي" الوقوف على ظاهر النص، لأن هذا قد يحجب عنا الفهم، فالوصول إلى الحقائق وجعلها أكثر جلاء هو الإستغراق الروحي والإلهام، وهو المعتمد عنده على المكاشفات[95]، وهنا كانت رؤيته للتأويل رؤية صوفية أيضا، فمنهجه في التأويل قد تأثر بإتجاهين "إتجاه عقلي" و"إتجاه صوفي"، هنا حاول الجمع بين الأدلة العقلية والصوفية، وكان المقصد من وراء ذلك هو الوصول إلى باطن النص بما يدل عليه العقل رغبة منه في التقديس ونفي المماثلة والتشبيه.

ج ـ منهج الغزالي في تأويل الكتاب والسنة: لقد وقف "أبو حامد الغزالي" موقف الوسط بين الحشوية، الذين إتبعوا التقليد، والوقوف على ظاهر النص، وبين غلاة المعتزلة الذين أفرطوا في إستعمال العقل والإسراف في التأويل، فهاتين الفئتين في نظره قد قصرتا في فهم منهج التأويل، وبذلك فبراهينهما عنده مرفوضة وغير مقبولة، وهنا أخذ بمنهج الوسطية في التأويل، فإذا كان للأول موقفا سلبيا أمام الظاهر، فإن الثاني يسرف في تأويل ذلك الظاهر، فيخرج به عن حقيقته، وكلا الموقفين قصور بحق النص الديني، فالتأويل الصحيح عنده هو

93 - المرجع السابق نفسه ، ص 232.

94 - المرجع نفسه، ص 210.

95 - المرجع نفسه، ص 211.

الذي يكون فيه الفهم الصحيح، فمنهجه إذا الوسطية والإبتعاد عن الإسراف في التأويل، وقد رأى أن التأويل لا يقوم به إلا الراسخون في العلم، لذا نجده قد رفض تأويلات الفلاسفة لأنهم أفرطوا في إستعمال العقل، وكذلك كان رفضه شديدا لتأويلات الباطنية، كما أن التأويل إذا أسند لغير أهله فإن ذلك سيجعله بعيدا عن الحقيقة، فهو يرى أن الناس يتفاوتون في فهم النص الديني لأنهم يختلفون في الفهم، ففي كتاب الغزالي (قانون التأويل) نجده يحاول التوفيق بينهما، وقد قسم فرق الباحثين في التأويل إلى خمس فرق[96]:

الفئة الأولى: ليس لها الحق في التأويل، لأنها تقف عند ظاهر النص فقط، أي تعتمد على المنقول، فهي في نظر "الغزالي" صدّقوا بما جاء به النقل، وقد قال عنهم "إنهم إذا شهدوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول، وكلفوا تأويلا إمتنعوا وقالوا: إن الله قادر على كل شيء، فإذا قيل لهم مثلا كيف يرى شخص الشيطان في حالة واحدة في مكانين، وعلى صورتين مختلفتين؟ قالوا: إن ذلك ليس عجبا في قدرة الله، فإن الله قادر على كل شيء، وربما لم يتحاشوا أن يقولوا: أن كون الشخص الواحد في مكانين في حالة واحدة مقدور لله تعالى"[97].

الفئة الثانية: هي التي غالت كثيرا في الإعتماد على النظر، فهي كذلك بعيدة عن التأويل، لأنها بالغت في إستعمال العقل، دون الإكتراث بالنقل، فهم إن وجدوا ما يوافق عقولهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم رفضوه، وهذه الفئة لا تختلف عن الفئة الأولى، فلا فرق بين الممنوعات من التأويل، وأولئك المسرفين في إستخدامه[98]، وهذه الفئة يقول عنها "الغزالي" أنها إذا رأت ما يوافقها قبلوه وما يخالفها رفضوه[99].

الفئة الثالثة: أعطت قيمة كبرى للعقل، وأضعفت المنقول، وهذه الفئة تجحد كل من يخالفها "أي كل ما يخالف المعقول"، وقد أنكرو رواة الأحاديث الصحيحة التي لا تتماشى معهم، وقد حذرنا الغزالي من هذه الفئة لأنها خطيرة .

---

96 - أبو حامد الغزالي ، قانون التأويل تح محمود بيجو، ط1؛ (د.م.ن) و(د.د.ن) 1993، ص 15.

97 - المصدر نفسه ، ص 16.

98 - أحمد عبد المهيمن ، إشكالية التأويل بين كل من الغزالى و إبن رشد ، ص 223.

99 - أبو حامد الغزالي ، قانون التأويل، ص 16.

الفئة الرابعة: قد أولت عنايتها بالمنقول وأهملت المعقول أي إبتعدت عن المجالات العقلية، وأخذت النصوص كما هي، أي النظر في ظاهرها فقط.

الفئة الخامسة: وهي الفئة الناجحة، حيث أنها تتوسط بين المنقول والمعقول، كما وفقت بين النقل والعقل، وألغت التعارض الموجود بينهما، وهذه الفئة تبنت الإتجاه الوسطي في التأويل، وهنا "الغزالي" إعترض على هؤلاء الذين إعتمدوا على العقل وحده وعلى الدين وحده(النقل) في قراءتهم للآيات القرآنية[100]، فكلاهما مهم.

لقد ركز "أبا حامد الغزالي" من خلال هذا التقسيم على الفئة التي تبنت الوسطية، فهو يرفض الأخذ بالنقل دون العقل والعقل دون النقل، بل بهما معا، "فالغزالي" قد جعل الفئة الخاصة لها الحق في التأويل وهم الراسخون في العلم، عكس المعتزلة والفلاسفة الذين غالوا كثيرا بإستخدام العقل وأسرفوا فيه.

وبهذا يمكن القول "أن الغزالي رفض تأويلات المعتزلة والفلاسفة الذين أسرفوا في الإعتماد على العقل والفلسفة ، فهؤولاء جعلوا الفلسفة أصلا والدين تابعا.."[101].

لقد أصبح التأويل في نظر"الغزالى" من إختصاص فئة معينة هم أرباب الألباب، وقد إقتصر هذا الأمر على الأنبياء وكذا على من يملك البصيرة، والقدرة على فهم ومعرفة المعاني الخفية وراء الظواهر، فالأنبياء مثلا لهم القدرة على مشاهدة المعاني وراء الصور وهذا ما نجده عند "النبي صلى الله عليه وسلم"، حيث كان يدرك الأمور ببصره، وتتجلى له الأنوار والأسرار، بالإضافة إلى هذه الفئة هناك فئة أخرى وهم الأولياء الذين يملكون أيضا قوة البصيرة، فهم يملكون القدرة أيضا في الكشف عن الحقائق[102]، فنفوس الأولياء عند "الغزالي" ترتفع إلى علم الحقائق حيث "لابد للإنسان في إرادة الوصول إلى عالم الحقائق أن يرتفع بقدرة روحية يبصر بها الغيب، وما يكون في المستقبل"[103]

100 - أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالى و إبن رشد ، ص 227.
101 - المرجع نفسه ، ص 221.
102 - أبو حامد الغزالي ، قانون التأويل، ص 20.
103 - المصدر نفسه ، ص 17.

من خلال ما قدمه "الغزالي" في هذا المجال، فإنه يتبين أنه يراعي مستوى الفهم عند الناس، لأن كل إنسان له قدرة معينة من الفهم، فالناس حسب رأيه فئتان: الفئة الأولى ليس لها القدرة على فهم أسرار النص الديني، بينما الفئة الثانية هي التي تنظر إلى النصوص بالبصيرة، كما أن لها القدرة على معرفة بواطن النص، فهم الواقفون على اللب، وهم المتحيزون إلى غمار أرباب الألباب[104]. وكنتيجة لما سبق يمكن القول أن "أبا حامد الغزالي" أراد البحث عن الحقيقة فوقع في الشك، فإنتقد مناهج التأويل عند الفرق المختلفة، بالإضافة إلى ذلك قام منهجه على الجمع بين كل من العقل والشرع في العملية التأويلية، حيث أنكر "الغزالي" تعارض كل منهما، كما دعا أيضا إلى استخدام الوسطية في التأويل فلا إفراط ولا تفريط، لذا قسم الناس إلى فئات، ورأى أن الفئة الحقيقية والناجية هي الفئة المتوسطة، وهذه الفئة تملك البصيرة مثل الأنبياء والأولياء، وهذا الإتجاه الذي أخذ به " الغزالي" هو إتجاه صوفي بحت.

إن النظرة التي قدمها المفكرن والفلاسفة القدماء أمثال "الغزالي" و"إبن رشد"، حول التأويل كانت عبارة عن تصورات وآراء خاصة بهم، لكن النظرية التأويلية هذه قد تطورت كثيرا خاصة في العصر الحديث حيث إتسع مجال الهرمنيوطيقا كثيرا ولم يبق هذا المفهوم حكرا في قراءة النص الديني فقط، بل إتسع مجاله أكثر خاصة في الفن و الأدب و العلوم الإنسانية...الخ، وهذا ما سنكشفه في المبحث الثاني .

المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا في العصر الحديث:

أولا : شلاير ماخر و التأسيس لمسألة الفهم

إن التطور الدلالي الذي شهدته "الهرمنيوطيقا" أدى إلى إتساع مفهومها، فبعدما كان مجالها قائما على فهم النصوص الدينية، إتسعت إلى نصوص أخرى، فأصبحت "الهرمنيوطيقا" تأخذ طابعا أعما، وهذا ما إنعكس على مفهومها في العصر الحديث، وقد

104 - المصدر السابق نفسه، ص 18.

تبلورهذا المفهوم كثيرا، وأصبح يغلب عليه الطابع "الميتودولوجي" وقد مثل هذا المفهوم العديد من المفكرين أمثال "شلايرماخر"*[105] و(فيلهلهم دالتاي)**[106].

- شلايرماخر: يعود الفضل كثيرا إلى المفكر الألماني "شلايرماخر" (1834م) في نقل مصطلح "الهرمنيوطيقا" من الإستخدام اللاهوتي ليكون "علما" أو"فنا" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، ولقد وضع " شلايرماخر" أسس "هيرمنيوطيقا" عامة بدل أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس لنظرية "الفهم" الصحيح، أي عملية التفسير[107].

أ- نظرية الفهم: لقد جعل "شلايرماخر" فكرة "الفهم"* مركزالممارسة "الهرمنيوطيقية"، والفهم عنده لا يقتصر على النص الديني فحسب، وإنما النص بكل أبعاده (الإجتماعية والسياسية والقانونية والأدبية والفلسفية والتاريخية)[108]،" فحسب "شلايرماخر" فقد "... تخلت الهرمنيوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى، لتصب جل

---

105 - *شلايرماخر : لاهوتي رومنسي وفيلسوف، ولد في (فردكلاف- سيليزيا) عام (1767) وتوفي عام (1834) عمل سنوات مبشرا وراعيا للمذهب البروتستانتي، تقوم أفكاره على خليط من آراء "كانط و فختة" ، وقد عد "شلاير ماخر" الممثل للروح الدينية للفلسفة الألمانية ، وقد تركت آراؤه الفلسفية الدينية الأثر البالغ في المذهب البروتستانتي : أنظر رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل ص 143 . وانظر: محمد أحمد منصور ، موسوعة أعلام الفلسفة، ط1؛ عمان : دار أسامة الأردن، 2001، ج1 ، ص 2105

106 - **دلتاي : فيلسوف تاريخ وحضارة ومؤرخ للفسفة ألماني، ولد عام (1833)م وتوفي عام (1911)م كان أبوه قسيسا على مذهب الكنيسة البروتستانتية، تقوم فلسفته على إيجاد ثورة كوبرنيكية وذلك بتأسيس علم تجريبي للظواهر الروحية ، كما سعى إلى تأمين إستقلال منهجي لعلوم الإنسان أو علوم الروح. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر1984ص (477- 476). وانظر : جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة، ص 304.

107 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة أوراق، القاهرة، العدد 10 سنة 2004 ص 11-12.

* مصطلح فلسفي، يمثل مجمل السمات المنتسبة إلى (مفهوم)، فلفظ فهم هو تصور المعنى من لفظ المخاطب، وبمعنى آخر فالفهم يمثل مجموع السمات المكونة لتعريف (المفهوم)، وقد عرفه الجرجاني" هو تصورالمعنى ، فهو مرادف "للإدراك"، و "القوة في الذهن"، فالفهم هو تحقيق الأشياء في الذهن والسيطرة عليها . انظر: رحيم أبورغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل،ج2 ، ص 479 .

108 - معتصم السيد أحمد ، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، ص 24.

إهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيا كانت هذه النصوص في تحققها الملموس"[109].

وقد إعتبر"الهرمنيوطيقا" على أنها "فن الفهم والإستيعاب" وكان يركزدائما على قضية أساسية مفادها سوء "الفهم"، حيث إعتقد أن النصوص في تفسيرها تكون دائما عرضة لسوء الفهم، ومن أجل عدم الوقوع في المخاطر علينا إستخدام "الهرمنيوطيقا" بإعتبارها مجموعة من القواعد الممنهجة لفهم جميع النصوص، لأنه من دون هذا لا يحصل الفهم[110]. لقد كرس "شلايرماخر" كل مجهوداته من أجل إرساء قواعد وأسس عامة لتفسير النصوص، هذه القواعد والأسس هي التي بموجبها تُحررنا من سوء الفهم والوصول إلى الفهم الصحيح"[111].

ب- التأويل اللغوي والتأويل السيكولوجي: يرى "شلايرماخر" أن عملية الفهم لا تكون إلا بالوقوف على الجوانب العقلية والنفسية لمؤلف النص، أي معرفة الدوافع الذاتية، وقد ميز بين نوعين من التأويل:

1- **التأويل اللغوي:** وهو البحث في القواعد التي تحدد الأطر، أي تحديد القوانين الأساسية التي بواسطتها تمكننا من الوصول إلى المعنى.

2- **التأويل السيكولوجي:** وهوالتأويل الإيجابي لأنه يركز على ذاتية المؤلف، وذلك بالبحث في الشروط الفكرية التي تقف خلف النص.

أما الهدف من التأويل فهو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص، لأن الفهم عنده هو إعادة بناء التفكير الخاص بالمؤلف[112]، فهو إذن يحاول وضع قواعد الفهم من خلال الإعتماد على الجانب اللغوي والنفسي، لأن "الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي، لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة

---

109 - شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1؛ بيروت الجزائر: الدار العربية للعلوم ، منشورات الإختلاف2007، ص 25.

110 - أحمد واعظي ، ماهية الهرمنيوطيقا، ص 12.

111 - دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص 29.

112 - عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمنيوطيقا،ط1 بيروت دار النهضة 2003 ص 70-71.

البشرية لا تكفي، لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لابد من الإعتماد على الجانبين، ولا يوجد قواعد لكيفية تحقيق ذلك"[113]، فالتأويل اللغوي دوره إذن هو تحديد المعنى، وهو جانب موضوعي يجعل عملية الفهم ممكنة، فهي الوسيلة الأساسية التي تجعل المؤلف يعبر عن فكره، يقول"شلايرماخر" "إنني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة، فهو- من جانب- يقدم في إستعماله للغة أشياء جديدة ويحتفظ - من جانب آخر- ببعض خصائص اللغة التي يكررها وينقلها"[114].

لقد أعطى"شلايرماخر" أهمية كبرى "للغة"، وإعتبرها ليست أداة تواصل الأفراد فيما بينهم، ولكن هي كواقع ذهني خاص يحدد الفرد، ثم يذهب إلى القول أن اللغة ليست هي الوحيدة التي تنتج الخطاب، بل هذا الأخير ينتجه الإنسان أيضا، لذا فالفن التأويلي من حيث إعتباره هو الفهم، ينطلق من هذين المظهرين (اللغة والنشاط الذهني للفرد)[115].

لاشك وأن كلا الجانبين الموضوعي والذاتي ضروري وهام، فكلاهما في نظر "شلايرماخر" في تفاعل مستمر، فهما يمثلان القواعد الأساسية، حيث بهما يمكن أن نتجنب "سوء الفهم".

لقد رأى" شلايرماخر" أن فهم النص ينطلق من فهمنا لعناصره الجزئية، بمعنى أن فهم النص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر المكونة له، وهذا بطبيعة الحال يستند إلى معرفتنا للغة معرفة كاملة، وكذا بخصائص النص[116]. من هنا يتضح جليا أن العملية التأويلية كما ينظر إليها "شلايرماخر" هي إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص، وإعادة معايشة ما عايشه المؤلف[117].

من خلال كل هذا نفهم أن "شلايرماخر" حاول أن يضع مجموعة من المعايير والقواعد العامة، الأساسية والضرورية من أجل تجنب سوء الفهم، إلا أنه من جانب آخر

113 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 12.
114- المصدر نفسه ، ص 12.
115 - نبيهة قارة ، فلسفة التأويل، ط1 ؛ بيروت: دار الطليعة 1998، ص 46.
116 - نصر حامد أبوزيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 13.
117 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ص 71.

يرى أن نظرية التأويل لم تر النور بعد- أي مازالت بعيدة على أن تكون فنا مكتملا، لكن رغم هذا فهو حاول وضع معايير لعملية الفهم، أي قواعد من أجل تفسير النصوص وفهمها وتأويلها تأويلا صحيحا، ولكي يجعل المفسر يبتعد عن سوء الفهم فإننا نجده يطالبه بالإبتعاد عن ذاتيته، ويعمل على فهم النص فهما موضوعيا، فهو يحاول أن يجعل المؤلف والمفسر كلا واحدا، أي يجعل المفسر يساوي نفسه بالمؤلف، وقد إعتبر "شلايرماخر" هذا أساسيا وضروريا لعملية الفهم الصحيح رغم إستحالة هذه المساواة[118]وهي الفكرة نفسها التي ذهب إليها "ويلهلهم دلتاي" (w.dilthouy(1911-1833م) حيث رأى هو الآخر أن مهمة "الهرمنيوطيقا" هي " إكتشاف قوانين الفهم ومبادئه"[119]، وبهذا فإن "شلايرماخر" كان من الذين مهدوا الطريق لظهور مفكرين آخرين، أمثال "دلتاي"، إذ بدأ هذا الأخير مما إنتهى إليه" شلايرماخر" وهو البحث عن فهم صحيح في مجال " العلوم الإنسانية"[120].

إن القواعد التي وضعها " شلايرماخر" في عملية الفهم " للنص" جعلت "دلتاي" ينظر إليها نظرة أكثر إتساعا من "شلايرماخر"، لأن هذا الأخير جعل الفهم "الهرمنيوطيقي" يقتصر على النص لكن " دلتاي" أخرج "الهرمنيوطيقا" من مجال الفهم الضيق إلى مجال آخر يتسع لكل علوم الفكر[121].

وفي الأخير يمكن القول أن "شلاير ماخر" يعتبر أبا "للهرمنيوطيقا الحديثة"، وقد كان له أثر كبير على الذين جاؤوا بعده، وأنه قد وضع بصمته على العديد من النظريات التي كانت في عصره وعلى رأسها نظرية " دلتاي".

ثانيا- دلتاي و تأسيس منهج للعلوم الإنسانية.

إن الأسس التي وضعها " شلايرماخر" في عملية "الفهم الهرمنيوطيقي"، قد جعلت العديد من المفكرين يتجهون في هذا المسار لكن بطريقة أكثر شمولية أمثال الفيلسوف

118 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 14.
119 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، ص 75.
120 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 14.
121 - معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، ص 24.

"ويلهلهم ديلتاي" الذي جعل منها أساسا للعلوم الإنسانية، وبذلك فإن "دلتاي" قد وضع مفارقة بين هذه العلوم، والعلوم الطبيعية خاصة من حيث المنهج[122]، فالمحاولة الأولى التي قام بها "دالتاي" قد تركزت في البداية حول التفرقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.

وقد رد "دلتاي" على النزعة الوضعية، التي وحدت بين العلمين من حيث المنهج أمثال "جون ستوارت مل"[123]، حيث يرى الوضعيون أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعيا للوصول إلى قوانين كلية يقينية"[124]، ولكن مع "دلتاي" فهو على عكس فلاسفة الوضعية الذين وحدوا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، لأن هناك إختلاف جوهري بينهما، ومن هذا الإختلاف جعل "دلتاي" يبحث عن منهج آخر يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، لأن العلوم الطبيعية في حاجة إلى "تفسير"، أما العلوم الإنسانية بحاجة إلى "فهم" أو تأويل" و قد ميز "دلتاي" بين "التفسير و التأويل" لأن الأول هو المنهج العلمي المناسب للعلوم الطبيعية، بينما الثاني هو المنهج العلمي الذي يناسب علوم الفكر[125]، يقول نصر حامد أبو زيد " إن الفارق بين العلوم الإجتماعية والطبيعية يكمن عنده في أن مادة العلوم الإجتماعية وهي العقول البشرية- مادة معطاة وليست مشتقة من أي شيء خارجها- مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة"[126].

لقد وضع "دالتاي" فرقا بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من خلال جعل هذه الأخيرة تعتمد على الوصف بينما العلوم الإنسانية تعتمد على الفهم.

لقد كان هدف "ويلهلهم دلتاي" هو إيجاد منهج جديد خاص للعلوم الروحية، وقد رأى أن تفسير الظاهرة الإنسانية لا يكون بالإعتماد على العلوم الطبيعية فهي عاجزة للقيام بهذه

122 - المرجع السابق نفسه ، ص 25.
123 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 14.
124 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 14.
125 - عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 32.
126 - نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 14.

المهمة، و غير كفيلة لفهم الحياة الباطنية للإنسان، ولكن كيف يمكن لنا أن نفهم حقيقة الإنسان أو أن نفهم أنفسنا؟ هنا يجيب "دلتاي" فيقول أن النزعة الطبيعية عاجزة عن فهم الحياة الداخلية للإنسان، ولأن هذا الأخير أي الإنسان مركب من الإرادة والشعور وهذا التركيب معنوي، يستحيل إخضاعه لمعايير العلية، لذا فإن موضوع العلوم الإنسانية وفهمها لا يخرج عن إطارها، أي أن فهم الحياة الإنسانية لا يكون إلا من خبرة الحياة ذاتها، فالحياة هي "الخبرة الإنسانية إذ تعرف من الداخل"[127]، وبهذا فإن المعرفة كما يرى "دلتاي" أساسها التجربة الذاتية التي نعيشها ونحياها، ومادام هناك تشابها بين البشر فإن "دلتاي" يعتقد أن التجربة هي التي تصبح الأساس للإدراك الموضوعي، القائم خارج الذات "إذ هذا الموضوعي- في العلوم الإنسانية- إنساني، يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه "دالتاي" بإعادة إكتشاف(الأنا) في (الأنت)، وعلى أساس هذا الإسقاط أو النفاذ تنشأ أعلى أشكال الفهم في الحياة العقلية ونعني بها الحياة مرة أخرى في الموضوع أو الشخص"[128].

1- **الصيغة التأويلية عند دلتاي**: لقد وضع" ولهلهم دالتاي" في فلسفته التأويلية ثلاث صيغ أساسية والتي من خلالها تتم عملية الفهم، وهذه الصيغ كما يقول ليست واضحة بذاتها، لأن كل عنصر من هذه العناصر له معنى خاص، لذا يمكن أن نقف عند كل عنصر قصد إكتشافه بالتفصيل، وهذه العناصر هي (الخبرة، التعبير، الفهم)[129].

أ- **الخبرة (Experience):** لقد إستعمل "فيهلهم دالتاي" مصطلح الخبرة أو التجربة المعيشة في وصف العلوم الإنسانية، أو علوم الفكر، وهذه الكلمة أي" الخبرة" تعني هنا وحدة متقومة مدمجة، فهي ليست موضوعا للوعي بقدر ما هي فعلا للوعي، أي إن الخبرة ليست معطى من معطيات الوعي، فهي إذن توجد قبل إنفصال" الذات- الموضوع"، فهي دائما تمثل ذلك الإتصال المباشر بالحياة، تتجه دائما إلى ما يجول بداخلنا، مما يسمح لنا بفهم المظاهر الخارجية.

---

127 - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 81-82.

128 -نصر حامد أبوزيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ، ص 16.

129 - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 88.

لقد رأى "دالتاي" أن فهم الآخرين لا يكون إلا بإسقاط ذواتنا عليهم، لذا رأى " أن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة، وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة، إذ تصبح هي الأساس لإدراك الموضوع القائم خارج الذات"[130]، فالخبرة هنا عند "دالتاي" ليست شيئا ثابتا بقدر ما هي متحركة، فهي تميل دائما إلى أن نعيش الماضي من جديد ونتوقع المستقبل في السياق الكلي للمعنى، وقد رأى أيضا أن معنى الخبرة لا يدخل في سياق الوعي، أي ليست شيئا يفرضه الوعي كما هو عند "الكانطيين"، وإنما هو شيء كامن في الخبرة ذاتها كما هي مقدمة لنا، فالإنسان هو كائن تاريخي فهو دائما يفهم نفسه، لا بالإعتماد على تأمله العقلي، ولكن بالإعتماد على التجارب الحية التي عاشها، فالخبرة إذن زمانية، أي تاريخية بالدرجة الأولى، والتاريخية هنا لا تعني أننا نقف عند الماضي فقط، ولكن تعني أننا يستحيل فهم الحاضر إلا بواسطة الماضي والمستقبل، وهذا الأمر لا يعتمد على الوعي والتأمل، بل هي متأصلة في بنية الخبرة ذاتها. يقول "دالتاي" واصفا محاولته الخاصة في هذا الجانب "ماذا يحدث عندما تصبح الخبرة هي موضوع تأملي؟ إنني على سبيل المثال ـ أرقد صاحيا بالليل، يؤرقني إحتمال ألا أكمل في شيخوختي العمل- الذي كنت بدأته، وأفكر في ماذا أفعل، ثمة في هذه "الخبرة" مجموعة بنائية من العلاقات: يشكل الفهم الموضوعي للموقف أساسا لها، وفوق هذا الأساس يقوم توجه هو القلق حول الواقعة المدركة موضوعيا... غير أن كل ما قمت بطرحه هنا هو في حقيقة الأمر كامن سلفا في الخبرة ذاتها وما فعلت، غير أن سلطت عليه الضوء في هذا الفعل التأملي"[131].

من خلال هذا نجد أن "دالتاي" يعتمد في عملية الفهم على الخبرة المعيشة لأنها تمثل دائما ذلك الإتصال المباشر بالحياة.

ب- التعبير: Expression : لقد إستعمل "فيلهلهم دالتاي" هذا المصطلح وذلك من أجل التعبير (Ausdruck)، فهو لا يشير إلى تدفق ولا شعور، بل إلى شيء أعم وأشمل، فهو لا

130 - عامر عبد زيد ، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ط1؛ الجزائر: إبن النديم للنشر والتوزيع2012 ، ص 118.

131 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، ص92-93.

ت- يقتصر على مشاعر شخص واحد، بل هو" التعبير عن الحياة " بأكملها وتحويل ما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي وذلك بالإعتماد على التعبير، وهذا الجانب الموضوعي هو الذي من شأنه أن يجعل العلوم الإنسانية علوما موضوعية، ولقد جعل "دلتاي" العوامل النفسية صعبة الفحص والتحليل، لذا يجب الإستعانة بالتعبير، فهذا الأخير يمثل الوسيط الذي من خلاله نعرف الآخرين، ولقد قسم "دلتاي" التعبيرات إلى :(إصطلاحية، إنسانية، أعمال فنية). فالإصطلاحية هي أكثر التعبيرات دقة كالأحكام والرموز الرياضية، أما الأفعال الإنسانية فهي تعبر عن الخبرة المعيشة، وهي أصعب في التأويل، لأن كل فعل مرتبط بقصده- وفي الأخير الأعمال الفنية، حيث أن العمل الفني قد يشير إلى الحياة ذاتها، وقد رأى "دالتاي" أن المبدع قد يتجاوز ذاتيته من خلال إعتماده على أداة أكثر موضوعية وهي "اللغة"، لأن هذه الأخيرة تعبر عن تجربتنا المعيشة، التي تبدو تجربة داخلية إلى تجربة لا يمكن ترجمتها إلا بواسطة اللغة، وهنا "دالتاي" يجعل التعبير له أهمية كبيرة في العملية التأويلية، وجعل من اللغة الدور الأساسي في هذه العملية[132].

ولقد كان "لنصر حامد أبو زيد" رؤية حول هذه المسألة و هي مسألة التعبير حيث أن معنى التعبير هو ما يعطي للتجربة موضوعيتها، فهو يحوّل التجربة الداخلية الذاتية إلى حالة موضوعية يمكن المشاركة فيها، "فأبو زيد" هنا يجعل النص هو المعبر عن ما هو موضوعي، وليس عن الحياة كما عاشها المؤلف، لكن على خلاف ذلك نجد "دلتاي" يعمل دائما على جعل المؤول يتخلى عن تجربته لصالح تجربة جديدة[133]، ولقد جعل " دالتاي" الأعمال الفنية (كالأدب) هي من أعظم الموضوعات التي لها القدرة على الكشف عن الحياة الباطنية للإنسان، لأنها تتخذ اللغة أداة لها، ويؤكد دلتاي أن مبادئ "الهرمنيوطيقا" يمكن أن تنير لنا السبيل إلى نظرية عامة في الفهم، لأن إدراكنا للحياة الداخلية، لا يكون إلا بتفسير الأعمال الأدبية، وبهذا تصبح "الهرمنيوطيقا" غير مقتصرة على تفسير النصوص بل

132 - عامر عبد زيد ، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ص 122-123.

133 - اليامين تومي ، مرجعيات القراءة والتأويل نصر حامد أبوزيد،ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف 2011، ص 127.

تنصب على معنى أوسع، إنها تدل على الكشف وفهم التجربة كما يفصح عنها، أي نظرية في كيف تكشف الحياة عن ذاتها وتعبر عن نفسها في الأعمال[134].

ج-الفهم: لقد إستعمل" دلتاي" كلمة الفهم في نظريته، و هذه الكلمة لا تعني فهم التصورات والمفاهيم العقلية كالرياضيات والمنطق مثلا، ولكن هو يستخدم هذا المفهوم أي "الفهم" لكي يسمي بها تلك العملية التي فيها يقوم العقل بفهم عقل شخص آخر، فإدراكنا للإنسانية لا يكون إلا بالفهم، فهو نشاط ذهني أو عمليات فكرية محضة، ومن خلالها نفهم معنى الحياة، والإتصال بها، فالفهم عند "دلتاي" إذن هو إعادة معايشتنا للعالم، كما هو موجود عند شخص آخر في الخبرة المعيشة[135]، فهي تهدف إلى إعادة بناء وإحياء التجارب الحية كما عاشها الآخر، والعمل على فهم المؤلف فهما جيدا، أكثر مما فهم نفسه، لأن الذوات عند "دلتاي" متماثلة ومتطابقة فيما بينها، فالفهم إذن يتأسس ضمن المجتمع الذي دائما يربط بين الذي يفهم النص وبين الذي يعبرعنه[136]، يقول دلتاي" أن الفهم يرتكز على وحدة مشتركة تربط الذي يعبر داخلها عن نفسه بالذي يفهم(...) فإن فهومات دلتاي عن الحياة والعقل تنزع إلى محور الغرابة الذي سيتعدى التأويلية(...) لا يفهم العقل(الروح) إلا ما خلقه هو بنفسه، فكل ما خلقه العقل قابل للفهم.."[137]

إن مسألة الفهم عند "دالتاي" هي مسألة إرتكزت دائما على التسرب إلى الحياة النفسية، أي معرفة الحياة الحميمية التي تختفي وراء المظهر الباطني للمؤلف الخاص ولمجموع المؤلفات، ونفهم من هذا أن "دالتاي" يسعى دائما إلى الإهتمام بالحياة الداخلية والباطنية لمعرفة حقيقة المؤلف[138]، فنظرية الفهم إذن تأخذنا إلى الجانب السيكولوجي للفهم كما هو عند "شلايرماخر"، حيث حصرها "دلتاي" كما قلنا آنفا في معرفة نفسية المبدع، ويصعب معرفة هذا الإبداع إلا من خلال معرفة تلك النفسية التي أوجدته، فالفهم إذن ليس

134 - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، ص 97.
135 - المرجع السابق نفسه، ص 97-98.
136 - عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 33-34.
137 - اليامين بن تومي ، مرجعيات القراءة والتأويل ، ص 127.
138 - نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل، ص 57-58.

عملية تأملية بل هي تفكير يتم من خلاله إلى معرفة دخيلة الشخص الآخر، ولقد رأى "دلتاي" أن الإنسان هو كائن تاريخي والتاريخية عنده تعني أمرين:

أولا: الإنسان يفهم نفسه لا بالإستبطان بل من خلال موضعة الحياة.

ثانيا: الإنسان ماهيته متغيرة وليست ثابتة فهو يسعى دائما إلى فهم نفسه وفقا لتأويل ميراث وعالم مشترك تسلمه من الماضي[139].

ثالثا - هيدغر و غادمير و التأويل الأنطولوجي

- مارتن هيدغر(1889- 1976م)

لاشك أن الصراع الذي كان قائما بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، كان له الأثر الكبير في تطور مفهوم "الهرمنيوطيقا"، بإعتبارها منهجا لفهم العلوم الإنسانية، وهذا ما كان يهدف إليه " دلتاي" حيث وضع مشروعا للهرمنيوطيقا العامة، وإذا كان "دلتاي" قد ركز في فلسفته على تجربة الحياة وعلى دور المفسر في عملية الفهم، فإن هذا كان له أثر كبير على مفكرين آخرين أمثال "غادامير"و" هيدجر"، وإن إختلفا معا في بعض النقاط، فعلى أي أساس بنى كل واحد منهما نظريته في الهرمنيوطيقا؟

لقد قام "مارتن هيدغر" "الهرمنيوطيقا" على أساس "فينومينولوجي"*، وقد كان تصوره لها يختلف عن تصور أستاذه الذي رأى أن كليهما له منهج، حيث أن أحدهما يهدف إلى فهم النص بينما الثاني يهدف إلى فهم العالم، وإذا كان هذا العالم لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال "اللغة"، فإن تأويل وفهمنا للنص هو تأويل وفهم للوجود، ومهمة تفسير النصوص هي مهمة الوعي بالوجود، وهذا ما جعل مبحث اللغة يرتبط بالمبحث الأنطولوجي، لأن اللغة

---

139 - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، ص 100- 101.

* علم وصف الظواهر، وقد ورد هذا اللفظ عند "لمبرت" للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية، وعند "هيقل" للدلالة على المراحل التي يمر بها الإنسان حتى يصل إلى الوعي بالروح، ويعد هوسرل أول من أطلق هذا اللفظ على فلسفة بأكملها، تصف الظواهر بدقة وترتبها بكل إحكام من أجل توضيحها، وحينئذ تكون معرفتنا واقعةعلى"ماهيات" بخصائصها الثابتة، فتكون كفيلة بتأسيس علم بمعنى الكلمة . مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة ، 2007 ، ص 477 .

هي التي تحمل الوجود الإنساني، وبهذا نجد قراءتنا وتفسيرنا للنصوص هي قراءة للغة الوجود[140].

وعلى ضوء هذا يقول "هيدجر" إن اللغة ليست أداة للتواصل إخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، ولكن اللغة تعبر عن المعنوي القائم فعلا في الأشياء، فالإنسان لا يستخدم اللغة بل اللغة تتكلم خلاله والعالم ينفتح من خلال اللغة ويفهم من خلالها"[141].

لقد جعل "هيدجر" للغة دورا هاما في فهم الوجود، وجعل التأويل مرتبطا باللغة، وذلك إنطلاقا من أن فهمنا للوجود لا يكون إلا من خلال اللغة، ومنه يبدو أن التأويل هو المرحلة اللغوية للفهم[142].

لقد وجد هيدجر* في فينومينولوجيا "هوسرل" المنهج الحقيقي الذي من خلاله يجعلنا نكشف عن حقيقة الوجود الإنساني وكينونته، وكشف النقاب عن الوجود ذاته، وبهذا نجد الفينومولوجيا قد لعبت دورا فعالا في فهم الظواهر وفهم العالم، و أن العالم يكشف نفسه للإنسان وذلك بالإعتماد على اللغة، فهي التجلي الوجودي للعالم، وهنا فإن "هيدجر" قد ربط بين اللغة والوجود حتى أنه جعل الوجود ذاته لغويا، فتصبح اللغة هنا عنده "بيت الوجود"[143].

---

140 - منى طلبة، الهرمنيوطيقا" المصطلح والمفهوم"، مجلة أوراق فلسفية، ع 10سنة 2004، ص 137.

141 - عامر عبد زيد ، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ص 128.

142 - عمارة ناصر ، اللغة والتأويل،مقاربات في الهرمنيوطيقيا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1؛ الجزائر: منشورات الإختلاف2007، ص 23.

* فيلسوف ألماني، ولد عام 1859 م. لأبوين يهوديين، لكنه إعتنق النصرانية بعد ذلك، توفي عام 1938م، شرع بتأسيس معقولية جديدة لاتدين بشيئ للعلوم الدقيقة بدون أن تكون من جراء ذلك أقل دقة وصرامة من معقولية فلسفية خالصة، من أهم مؤلفاته (مباحث منطقية، المدخل إلى الفينومينولوجيا....الخ) .انظر: محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، ص 373.

143 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 162.

أ-الفهم عند هيدجر:

لقد رأى "هيدجر" أن حقيقة الوجود يتجاوز الوعي الذاتي، فهو دائما يعمل على فهمه فهما مستمرا، وبالنسبة إلى "الهرمنيوطيقا"- عند "هيدجر" لم ترد في جل أعمال "هوسرل"- وهي الظاهرية بكل أبعادها- ولقد كان هدف "هيدجر" هو إقامة "هرمنيوطيقا للوجود" "Hermeneutic of dasein". ولقد أعاد "هيدجر" الظاهراتية إلى الأصل اليوناني"Phenomonolog"،وهي كلمة مقسمة إلى قسمين"Phainomenon" و"Logos"* أما الكلمة الأولى فهي تعني "مجموعة ما هو معرض إلى ضوء النهار" أو" ما يمكن أن يظهر في الضوء" وأما كلمة "Logos" هو ترك الشيء يظهر- ومن هنا فإن "للوغوس" وظيفة وهي الكشف، ومن خلال هذا فإننا نجد أن الكلمة المركبة "فينومينولوجيا" تعني جعل الأشياء تكشف لنا عن نفسها، وبهذا فإن عملية الفهم عنده هي الإسترشاد بقوة الشيء على أن يظهر نفسه، وهذا الكلام نفسه الذي قال به معلمه "هوسرل". فعملية التأويل بهذا الشكل قائمة على إنكشاف الأشياء[144]، ولكن هذه الأشياء كيف تكشف عن نفسها؟ هنا يجيبنا "هيدجر" أن هذا الكشف لا يكون إلا من خلال لغة " الكلام"، وكما يقول أن وظيفتها أي اللغة ليست وسيلة للتعبير وضعها الإنسان من أجل فهم الآخرين، فاللغة هنا كما يقول تعبرعن المعنوية(Maining fullnes) القائمة بالفعل بين الأشياء، فاللغة هي التجلي الوجودي للعالم[145]، فهي إذن مسكن الكينونة، وأن عملية الفهم تقوم على إدراكنا التام للكينونة، فالوجود الذي يتحدث عنه "هيدجر" يقوم على فهم الأنا، بإعتبارها مصدرا كليا للكينونة الموجودة في العالم، وبهذا الشكل فإن "هيدجر" هنا لا يفرق بين كينونة الأنا وكينونة العالم، وكل هذا تؤطره اللغة بإعتبارها كاشفا لهما، فاللغة دائما هي

---

*لوغوس : تعني الكلمة الإلهية، وقد إستخدمها الفيلسوف اليوناني "هيرقليطس" بمعنى القانون الكلي للكون، وأما "فيلون" اليهودي فقد ذهب إلى أن "اللوغوس" هو أول القوى الصادرة عن الله، وأنه محل الصور والمثال الأعلى لكل المثل، وفي العهد الجديد جاءت الكلمة بمعنى المسيح .انظر: مصطفى حسيبة ، المعجم الفلسفي ، ص 546 .

144 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 153-154.

145 - نصر حامد أبو زيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 22

كشف للوجود، وهذا ما جعل "هيدجر" يرى أن هناك خاصيتان أساسيتان في تعاملنا مع النص.

ـ الخاصية الأولى أن النص هو الذي يكشف عن الوجود وينطوي على حقيقة يتجاوز إطار بنيته الشك

ـ الخاصية الثانية هي أن فهمنا للنص هو تجاوز إطار الذاتية والموضوعية معا وهاتان الخاصيتان كما يقول "هيدجر" خاصيتان للغة ذاتها، ومعنى هذا كله أن فهمنا للنص لا يكون إلا من خلال فهم طبيعة اللغة[146].

إن نظرة "مارتن هيدجر" لمسألة الفهم تختلف عن نظرة كل من "شلايرماخر" و "دلتاي". لقد كان الفهم عند " شلايرماخر" يقوم على معرفة الجوانب العقلية والنفسية لمؤلف النص، وإعادة بناء التفكير الخاص بهذا المؤلف، أما عند " دلتاي" فإنه ينظر إلى الفهم على أنه الكشف عن المستوى الأعمق من الإدراك، ومعرفة الحياة النفسية والباطنية لحقيقة المؤلف أي "معرفة نفسية المبدع"، لكن عند " هيدجر" فله نظرة خاصة حول هذا المفهوم، فالفهم عنده ليس معناه شعورنا بموقف شخص آخر، ولا هو إدراك أو معرفة الحياة ذاتها بشكل أعمق، بل هو عنصر مكون من عناصر "الوجود في العالم"، فهو الذي يقوم عليه التفسير أي يكشف عن ممكنات الوجود، فالفهم عنده أيضا ليس له طابعا ميتافيزيقيا، أي أنه لا ينفصل عن الإنسان، فهو ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء " نكوّنه"، وبهذا نجد عملية الفهم عند "هيدجر" لا تنفصل عن العالم، بل تدخل في إطاره.

فالفهم عند "هيدجر" أصبح " أنطولوجيا"*[147]، "فهيدجر" يدعو إلى إدراكنا للوجود وفهمه، وذلك من خلال إدراكنا للوجود الإنساني، الذي يتميز عن بقية الموجودات بالوعي الوجودي، وبحسب تعبيره هي كائنات تمتلك الكينونة لكنها لا تعي ذلك، وحده الإنسان يعي

146 - عامر عبد زيد ، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ص 130.

147 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 155-156.

* الأنطولوجيا أحد بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاث، وهو يشمل النظر في الوجود بإطلاق، مجردا من كل تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سمي بمبحث الميتافيزيقا العام، ويترك البحث في الوجود من نواحيه المختلفة للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية . انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ، ج1 ، ص26.

كينونته بتجاوز كينونته نحو وجوده"[148]، ولقد رأى "هيدجر" أن الإنسان يعيش في هذا العالم وبالتالي فهو لا يستطيع أن يدرك إلا من خلاله، بمعنى أن الإنسان يدرك العالم إلا من خلال إدراك وجوده الذاتي، وظهور العالم والكشف عنه لا يكون إلا بواسطة اللغة.

من خلال هذه النظرة يرى" هيدجر" أن النص الأدبي لا يمكن النظر إليه على أنه يطغى عليه الطابع الذاتي أو الموضوعي، بل هو (مشاركة في الحياة) وتجربة وجودية، والنص إذا أردنا فهمه ومعرفته لا ننطلق من العدم، بل نبدأ كما يقول- كما في فهم الوجود- وذلك مثلا من معرفتنا لطبيعة النص ونوعه[149]، وهذا ما يمثل لدينا الأساس الوجودي لفهم النص، فيصبح فهم النصوص عملية "هرمنيوطيقية" تدورفي دائرتها، تتسق مع التصور "الهرمنيوطيقي" للوجود عند "هيدجر"...[150]، وبهذا يصبح النص الأدبي والعمل الإبداعي هو الذي يكشف عن الوجود ويعبر عنه، فالفنان هنا ليس هو المولد لتلك المعرفة، وإنما هو ذات منفعلة بتلك الحقيقة الوجودية، فيصبح النص عنده هو تجربة وجودية تتجاوز الإطار الذاتي والموضوعي.

ب-نظرية التأويل: لقد ترك "هيدجر" في كتابه (الوجود و الزمان) أثرا كبيرا في نظريته للتأويل، وأصبح مفهوم "الهرمنيوطيقا" عنده مفهوما واسعا، وأعطى نظرته لمسألة الفهم نظرة خاصة تختلف عن نظرة المفكرين السابقين لها أمثال "شلايرماخر"، و"دلتاي" "فالهرمنيوطيقا" عنده(طريقة وجود)، كما أنه جعل مسألة الفهم ليست مسألة عقل بل هي عملية وجودية، وكذلك ليست دراسات نفسية باطنية كما تصورها سابقوه، وإنما هي "إنكشاف الحقيقة للإنسان وإظهارها وتجليها"، بالإضافة إلى ذلك نجد "هيدجر" يعطي لمسألة الفهم بعدا أعمق، حيث يشير إلى فعل تأسيس الواقع وكشفه، والذي يراد به الوجود

148 - أحمد إبراهيم ، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ط1؛ بيروت الجزائر: الدار العربية للعلوم ، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2006، ص 71.

149 -نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ،ص 23.

150 - نصر حامد أبو زيد ،إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص 36.

* كلمة ألمانية تعني الوجود الحاضر، أوالوجود المقابل للاوجود، وقد إستخدمها هيدجر للدلالة على كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيره وعدم إستقرارهّ، وهذا يعني أن الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث أنه ينجز كونه، فماهية الإنسان إذن وجوده وحقيقة نزوعه إلى مايريد أن يكون، فهو يصنع ذاته بذاته، وتجاوزه بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم .انظر: جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ص 556.

نفسه[151]، كما أنه قد عني بالعملية التأويلية والتي من خلالها يمكن أن نفهم الوجود، وقد كان مدخله إلى ذلك في(الوجود والزمان) هو فينومينولوجيا الآنية(الدزاين)*. ورغم إهتمامه بقضايا عديدة التي حاول إستكشافها إلا أنه يبقى " الوجود" المسألة الجوهرية أو الموضوع الدائم عنده، حيث سعى دائما إلى العمل على إظهاره. من خلال هذا نجد" هيدجر" من أكثر الفلاسفة الذين إهتموا بتأويل النصوص، و بنظرية التأويل، حيث عمل دائما على معرفة المعنى الباطني أو الخفي للنص[152]، فالنص لا يمكن النظر إليه على أنه يعد تعبيرا ذاتيا، أو تعبيرا موضوعيا، بل هو (تجربة وجودية) متجاوزة كل من الذاتية والموضوعية، وفهمنا للنص وتفسيره لا يكون إلا بمثل فهمنا للوجود، ولكن السؤال الذي طرحه "هيدجر" هو: كيف يتجاوز النص الأدبي خاصة والعمل الفني عامة- إطار الذاتية والموضوعية؟.

في الإجابة عن هذا السؤال نجد "هيدجر" في البداية يرفض أن يكون العمل الفني على غير علاقة بالعالم، وفي الوقت نفسه أعطى للعمل الفني إستقلاليته، وعندما أراد "هيدجر" فهم البنية الوجودية للعمل الفني إستخدم مفهوما يقابله ألا وهو "الأرض"، وإذا كان العمل الفني يعني الظهور، فإن الأرض تعني الخفاء، والعمل الفني قائم على هذه الثنائية المتعارضة " الظهور والخفاء أو الإنكشاف". يقول هيدجر "وإنه من الوجهة الوجودية يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماما الذي يفصح عن نفسه للإنسان من خلال تعارضات الوجود والعدم[153]. الإنكشاف والإفصاح، والإختفاء والغموض جانبان كلاهما موجود في العمل الفني... ، إن العمل الفني لا يشير إلى معنى خارجه عند المبدع أو في العصر، إنه يمثل نفسه في وجوده الخاص"[154].

151 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 168.
152 - المرجع السابق نفسه، ص 169.
153 - نصر حامد أبو زيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 24.
154 - نصر حامد أبو زيد ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 34.

- غادامير ومسألة الفهم

لقد شهدت الهيرمنيوطيقيا الحديثة تطورا كبيرا خاصة عام (1960)، بعد صدور كتاب "الحقيقة والمنهج" لمؤلفه "هانزجورج غادمير"؛ حيث شمل هذا الكتاب فهم وتفسير كل ما يكون قابلا للفهم والتعقل، و إن كانت الأفكار التي جاء بها "غادمير" ليست تكرارا لهيرمنيوطيقا "هيدغر" فإنه يمكن القول أنها إمتداد لما جاء به هذا الأخير، وتوسيعا أكثر لأفكاره، بالإضافة إلى ذلك فإن أفكار"غادمير" تختلف عن أفكار "شلايرماخر" الذي كان يدعوا إلى وضع القواعد التي تجنبنا من سوء الفهم. إن أفكاره تتجاوز منهج "شلايرماخر و دلتاي" في البحث عن منهج للعلوم الإنسانية لتتجه نحو تجربتنا الكلية في الفلسفة والتاريخ والفن.

1- **الفلسفة:** إن فلسفة "غادمير" تتلخص في نقطة أساسية هي مسألة الفهم أو تحليل الفهم[155]، فتشكيل "غادمير" لمفهوم الفهم أكد أنه من الضروري أن نخلص مسألة الفهم النفسي التي جاءت بها (رومانطقية) "دلتاي" و"شلايرماخر"، وقد رأى "غادمير" أن فلسفة "دلتاي" إرتكزت على نظرية المعرفة القديمة، وجعل الذات هي المركز، وهنا جعل مسألة الذاتية هي الدائرة التي تشتغل عليها فلسفة "دلتاي"[156].

إن"الهيرمينوطيقيا" عند "غادمير" لا تهتم بذلك التصور القديم "للهيرمنيوطيقا" التي تبحث عن المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية التي قال بها "دلتاي"، فهو لا يهدف إلى صياغة المبادئ الصحيحة للتأويل، بل نجده يركز ويهتم بمسألة الفهم نفسها، وهذا لا يعني أنه يرفض صياغة هذه المبادئ في العملية التأويلية، وإنما ينطلق من سؤال مهم وأكثر قيمة: كيف يكون الفهم ممكنا؟ وعند هذه النقطة نجد "غادمير" يعطي تعريفا "للهرمينوطيقيا" في كتابة (الحقيقة والمنهج) " إنه يشير إلى الحركة الأساسية للوجود الإنساني، والتي تتألف من تناهيه وتاريخيته، وتستغرق بالتالي كل خبرته للعالم...إن حركة الفهم شاملة وعالمية"[157].

155 - عامر عبد زيد ، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ص 132.
156 - اليامين بن تومي ، مرجعيات القراءة وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد، ص 133 .
157 - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 195.

إن "هيرمنيوطيقا" "غادمير" تتجاوز مسألة البحث عن المنهج للإنسانيات ولكنها محاولة لفهم العلوم الإنسانية بغض النظر عن المنهج، ولفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم، إن "هيرمنيوطيقا" "غادمير" تهدف إلى تحليل عملية الفهم نفسها متجاوزة المنهج، أي منهج "شلايرماخر" و" دلتاي" في البحث عن منهج للعلوم الإنسانية، وبهذا نجد نظرة "غادمير" و تصوره لعملية الفهم قائمة في الأساس على تصور الوجود.

لقد كان "غادمير" وفيا للتصور الذي قدمه" هيدجر"، و قد ظل وفيا أيضا للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه "هيدجر" والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي، و لقد أصبح التأويل عند كل من "هيدجر"، و"غادمير" مقتصرا على الوجود وليس في المعرفة، فمسألة الفهم عنده معضلة وجودية.

من هذا المنطلق يمكن القول أن "الهيرمنيوطيقا" ليست من الفروع المساعدة للدراسات الإنسانية، بل هي دراسة وعمل فلسفي يقوم على تفسير الفهم على أنه أنطولوجية في الإنسان.

2- **الفن:** لقد كانت نظرة "غادمير" للفن نظرة خاصة به، فالفن حسب رأيه لا يهدف إلى المتعة الجمالية، بل الغاية منه أو القصد من منشئه أن تتلقى على أساس ما يقوله أو تمثله من معان، الأمر الذي جعل "غادمير" يعطي للوعي الجمالي مكانة ثانوية التي تحتلها الحقيقة التي تنبع من العمل الفني نفسه، فالعمل الفني نحكم عليه على أساس وعينا الجمالي وحده، وهنا نحن نغترب عنه لكوننا ننكر دائما الحقيقة الكامنة فيه[158].

إن الفن دائما لا يهدف إلى تحقيق المتعة الجمالية فقط، و لكن يبقى حاملا للمعرفة، فعملية الفهم ليس فقط تحقيق متعة جمالية خالصة، بل ستكون على وجه العموم مشاركة في المعرفة التي يحملها النص[159]، فالفن عنده يتضمن داخل إطاره حقيقة معينة إنه (المعنى)، فهو بهذا يرد على الذين يرون أن الفن لا يخرج عن إطارالمتعة الجمالية، فهو بالعكس كما يرى لا يختلف عن الفلسفة والتاريخ، فهو أيضا يتضمن داخله حقيقة معينة.

158 - نصر حامد أبو زيد ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 38.

159 - عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص 37.

كما نجد أيضا نظرة" غادمير" تختلف عن نظرة "هيدجر" فهو لا يعني الفن عنده (الأنغام، الألوان...)، بل يعني تلك الحقيقة الوجودية التي يشكلها الفنان في العمل الفني، فعند تلقينا للعمل الفني لا نواجه عالما جديدا ننفصل فيه عن أنفسنا خارج الزمن، لكن على العكس من ذلك فنحن دائما نكون أكثر حضورا، مما يجعلنا نحقق فهما أعمق لأنفسنا حين ندخل- من خلال العمل الفني- فنحن عندما نفهم عملا ما فإننا دائما نلجأ إلى تجاربنا الماضية، أي نستحضر ما سبق أن جربناه في حياتنا أو يتوازن- من ثم- فهمنا لأنفسنا[160].

3- **التاريخ:** يرى "غادمير" أن التاريخ ليس مستقلا عن تجاربنا الحاضرة، وفي الوقت نفسه فإن الحاضر أو الوعي الراهن هو أيضا غير مستقل عن التقاليد التي وصلت إلينا عبر التاريخ، فالإنسان هو في حقيقته تاريخي ومعاصر، فالماضي الذي إنتقل إلينا كما يقول "غادمير" هو المحيط الذي نعيش فيه، وبالتالي يصبح الإنسان يعيش في إطار التاريخية "Historicality"؛ حيث يصبح الماضي يؤثر بشكل كبير على الحاضر، ومن هنا نجد التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه تماما كالماء الذي يعيش فيه السمك لأنه غير مرئي بالنسبة إليه، أما الحاضر كما يقول فإنه لا يمكن الكشف عنه، ولا يمكن فهمه إلا من خلال تصورات مسبقة نابعة من الماضي[161]، فالماضي هو شيء نعيشه تماما ونقف فيه، و لكي يحقق الإنسان وجوده يجب عليه فهم التاريخ، والتاريخ مثله مثل العمل الفني بحاجة إلى فهم، وهذا لن يتأتى إلا في إطار اللغة، وهنا نجد "غادمير" و" هيدجر" يتفقان على أن اللغة تحمل هذا التراث و أن الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة[162]، وقد رأى "غادمير" أن أحكامنا المسبقة لها دور كبير في عملية التأويل لذا لا يجب الإستغناء عنها، فهي الأساس الذي من خلاله نفهم التاريخ، وبهذا "لا يمكن أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة، فلا النص الإنجيلي ولا الأدبي يتم تأويله بدون تصورات مسبقة، فما دام

160 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 29.

161 - المصدر السابق نفسه، ص 31.

162 -عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 211.

4- الفهم هو بنية أساسية متراكمة تاريخيا وعاملة تاريخيا فإنه يتبطن حتى التأويل العلمي..."[163].

من خلال هذا فإن فهمنا لأي نص أدبي معناه فهم الوجود، ولكي تكون عملية الفهم ممكنة يتطلب ثبات النص، فالفهم يبقى دائما متغيرا حسب الآفاق والتجارب ولكن ثبات النص كشكل هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة، ومن هنا ينطلق"غادمير" من أسس "هيدجر" التي تقيم الوجود على أساس "هرمنيوطيقي" وتقيم "الهرمنيوطيقا" على أساس وجودي[164].

يركز"غادمير" من خلال كل هذا على تأسيس عملية الفهم على أساس وجودي، وجعل الوجود الإنساني بعيدا عن الميتافيزيقا، ولكن رغم هذا إلا أن ما نجده في هرمنيوطيقية "جادمير" أنها لا تهتم بالمنهج، فمثلا عند "شلايرماخر" نجده قد تعامل مع "الهرمنيوطيقا" بإعتبارها علما، أي جعلها علما لتفسير النصوص، وهذا ما أكد عليه مفكروا الهرمنيوطيقا المعاصرين أمثال " بيتي"* و" ريكور"** وأصبحت "الهرمنيوطيقا" في نظرهم غير قائمة على أساس فلسفي، وإنما جعلها علما من العلوم، التي من خلالها نفسر النصوص، وتعتمد على منهج متجاوزين بذلك عدم الموضوعية التي أكدها "غادمير"، وهنا تبقى مسألة الفهم عنده لا تبلغ حد اليقين، فالفهم دائما متواصل، فهو ليس له حدود بل يبقى مجاله مفتوحا، و أن تفسيراته غير متناهية. إن هرمنيوطيقية "غادمير" تقر بمبدأ التعدد في التأويلات للنص الواحد، فالشخص الذي يتلقى النص يسعى دائما إلى بناء فهمه لدلالات النص وليس تلقي تجربة المبدع، فنظرية التأويل عند "غادمير" قد إكتست أهمية كبيرة خاصة في نقده للإتجاه المنهجي الذي قال به "هيدجر"، بالإضافة إلى هذا يمكن القول أن تأسيس"غادمير" لفكر"هيرمنيوطيقي" حديث، مهد الطريق أمام مفكرين معاصرين، الذين رأوا أن أفكاره وآراءه كان من المفروض أن تكون قائمة على منهج ثابت، لذا تأسس إتجاه يحاول أن يجعل

163- المرجع السابق نفسه ، ص 217.

164 - نصر حامد أبوزيد ، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص ، ص 32.

* فيلسوف وشاعر اسكتلندي، ولد عام 1735م وتوفي عام 1805م من مؤلفاته. طبيعة الحقيقة وثباتها، علم الاخلاق ... انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 155.

من العملية التأويلية خاضعة لقوانين وأسس موضوعية، ومن أبرز الذين تبنوا هذا الاتجاه "بول ريكور"[165]

- بول ريكور

يعتبر المفكر"بول ريكور" من دعاة المنهج، حيث حاول إقامة نظرية (موضوعية) في تفسير النصوص، فهو يخالف نظرة "غادمير" في التأويل التي تركز على عدم الموضوعية، و تعد أفكاره غير قائمة على أساس فلسفي، وإنما أصبحت تسمى وتعرف بعلم تفسير النصوص، وقد تبنى هذه الفكرة أيضا علماء معاصرين أمثال "بيتي" و"هرش"

ـ اللغة الرمزية عند بول ريكور: لقد تأثرت "الهرمنيوطيقا" كثيرا خاصة مع التطور الملحوظ الذي شهدته الدراسات اللغوية، وبروز بعض المفاهيم الجديدة مثل (الشكل والبنية)، و قد أولى إهتماما كبيرا بالنصوص اللغوية وخاصة النصوص المكتوبة، والتي حاول دائما أن يفسر رموزها[166]، وللقيام بهذه العملية قسم الرمز إلى طريقتين:

الطريقة الأولى: وهي التعامل مع الرمز تعاملا حقيقيا حيث هو الذي يخبرنا عن معنى آخر يختفي وراءه، فهو بمثابة النافذة التي نطل منها إلى المعنى الحقيقي للنص، فالرمز هنا دائما يكشف عما وراءه.

الطريقة الثانية: هي أننا نتعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة مظللة، وبالتالي لا يجب الوثوق بها، لذا يجب على القارئ والمفسر أن يزيل الرمز ويقوم بتحطيمه ليصل في الأخير إلى المعنى المختبئ وراءه[167]، وهذه النظرة هي التي نادى بها كل من "كارل ماركس" و "نيتشه" و "فرويد".

---

*جيمس بيتي، فيلسوف وشاعر اسكتلندي، ولد عام 1735م وتوفي عام 1803م من أهم مؤلفاته : (محاولة في الحقيقة)، انظر: جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، ص 219

** - فيلسوف فرنسي ولد سنة 1913م، درس في جامعة ستراسبورغ والسوربون، ثم في جامعة شيكاغو، أولى دراسات ريكور كانت متعلقة بالمفكرين(إدموند هوسرل) و(مارتن هايدجر) و(كارل جاسبرز) من خلال تأليفه فلسفة الإرادة (la philosophie de la volonté) ألف سنة 1960 م كتابه (la symbolique du mal) الذي عالج فيه كثيرا من قضايا الهرمنيوطيقا المستوحاة من الموروث الفكري الديني والفلسفي وله أيضا le conflit des interprétations -

166 - محمد بن أحمد جهلان ، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، (ط1: دار صفحات للدراسات والنشر، سنة 2008)، ص، 189-190.

167 - نصر حامد أبو زيد ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 44.

فنظرة هؤلاء للرمز تختلف عن نظرة "بول ريكور" له حيث أن مفهوم الرمز عند هؤلاء كان ينظر له في إطاره العام "الاجتماعي" و "النفسي" و "اللغوي" إلا أن "ريكور يركزعلى الرمز اللغوي فقط، وذلك بجعل البنية اللغوية للرمز تحيل إلى ما هو أعمق أكثر مما هو ظاهر[168].

لقد حاول"بول ريكور" في نظريته التأويلية تفسير النص إنطلاقا من إهتمامه بالمعنى، وبالتالي خلافه مع "جادمير" الذي رفض فكرة المنهج وإعتبر عملية الفهم "الهرمينوطيقا" مسألة تتجاوز إطار المنهج[169].

تقوم فلسفة "بول ريكور"على تأسيس نظرية تعمل على ضبط عملية فهم النصوص وتفسيرها، والعمل على نقده للبنيوية- حيث ركز على المعنى وليس على البنية، لأن المعنى يلعب دورا في تشيكله للنص بفعل العلاقة التي تربط القارئ بالنص- وفي هذا يقول أنه لدينا مخططا وجيزا لتأويلية جديدة تتوجه إلى مشكلة الزمان والسرد، وتكون فيها العلاقة التي تربط القارئ بالنص، هي العلاقة التي تربط عالم حياة القارئ بعالم النص[170]،

وهنا قد أولى "ريكور" إهتمامه بالعلاقة التي تربط عالم القارئ بالنص، وإستقلالية المعنى، وقد إنعكس هذا على إغفال دور المفسر وعلاقته بالنص وإعتبر أن مهمة التفسير لا تخرج عن إطار النفاذ إلى مستويات الدلالة في النص بإستعمال أدوات التحليل اللغوي وآلياته، كما أغفل أيضا دور المؤلف ومبدع النص في تشكيل الدلالة[171].

لقد عمل "بول ريكور" على ربط النص بالكاتب وفي نفس الوقت ركز على إستقلالية المعنى في النص، وهنا يصبح دور المفسر هو التعامل مع النص من خلال النفاذ في معانيه، أي التركيز على المعنى المباشر وغير المباشر وكذا في الظاهر والباطن، وهنا نجد "بول ريكور" يساوي من الناحية "الهرمينوطيقية" بين الأساطير والنصوص الأدبية وحتى

168 - محمد بن أحمد جهلان ، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص191

169 - نصر حامد أبوزيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، ص 36، .

170 - بول ريكور ، الوجود والزمان والسرد، تر سعيد الغانمي، ط1؛، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999 ، ص 171.

171 - محمد بن أحمد جهلان ، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص 192.

الأحلام لأنها كلها تجسدت في شكل لغوي، الأمر الذي جعله ينتقد البنائية، لأن هذه الأخيرة في تفسيرها للنص تركز على البنية وتغفل المعاني الكامنة وراء الأساطير.

وهنا قدم لنا مثالا على ذلك من خلال التراث "التلمودي العبري" حيث يقول أن المنهج البنائي لا يستطيع أن يكشف عن المعاني الكامنة في هذا التراث، بينما "الهرمينوطيقا" وحدها تكشف عن هذه المعاني، وبهذا أصبحت "الهرمينوطيقا" ببساطة علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير[172].

من خلال ما تقدم في هذا المبحث يمكن أن نستنتج بأن مفهوم "الهرمينوطيقا" قد إتخذ أشكالا متعددة، وقد تطور هذا المفهوم عبر الأزمنة، حيث إنتقل هذا المفهوم من علم اللاهوت وفهم النصوص القديمة إلى مجالات أكثر إتساعا لتشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الإجتماع وفلسفة الجمال،...الخ.

وإذا كان هذا المفهوم قد اتخذ إتساعا في مجالاته وتطبيقاته، فإنه من الصعب الإلمام بكل جوانبه، لذا كانت دراستنا مقتصرة فقط على تبيين الخطوط العامة لتطور هذا العلم، وقد جعل منا الإقتصار فقط والتركيز على بعض المنظرين الذين أحدثوا قفزة نوعية، وعلى رأسهم المفكر الألماني "شلايرماخر" حيث يعود إليه الفضل في نقل هذا المصطلح من الإستخدام اللاهوتي إلى جعله (علما أو وفنا)، أي نجد "شلايرماخر" قد جعل من "الهرمينوطيقا" علما يقوم على قوانين تعصمنا من الفهم، والعمل على البحث عن القوانين والمعايير والأسس التي تعصم القارئ والمفسر من الوقوع في الخطأ، وتوصله إلى التفسير الصحيح، وهكذا نجد " شلايرماخر" جعل من التأويلية لا تقتصر فقط على خدمة علم خاص بل جعلها تهتم بمجالات عديدة، وقد كان "شلايرماخر" ممهدا لمن جاؤوا بعده وبالخصوص

172 - نصر حامد أبو زيد ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 47.

"دالتاي"، حيث بدأ هذا الأخير بالبحث عن تفسير للعلوم الإنسانية، فقام بالتفرقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وجعل كل منهما له منهج خاص به، وجعل للعلوم الإنسانية منهجا خاصا بها يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، كما جعل كل معرفة قائمة على التجربة، أي التجربة المعيشة، وبهذا فالتجربة الذاتية هي أساس المعرفة، وقد أكد" دلتاي" أن مبادئ "الهرمينوطيقا" يمكن أن تنير لنا السبيل إلى نظرية عامة في الفهم، لأن إدراك بناء الحياة الداخلية يقوم على تفسير الأعمال الأدبية، ومن ذلك تصبح الهرمينوطيقا عنده لها بعد جديد، إنها تدل على فهم التجربة كما يفصح عنها بشكل كامل(العمل الأدبي).

وبهذا نجد (دلتاي) بتركيزه في النص على التجربة الحية المعيشة، ولعملية الفهم، قد وضع بذورا لمن جاؤوا بعده خاصة "هيدجر" و "غادمير"، وقد نجد مفهوم "الهرمينوطيقا" عند "هيدجر" كونها إرتبطت بماهية ظواهر الوجود الإنساني، حيث تحولت الهرمينوطيقا بوصفها (نظرية الفهم) إلى نظرية في الكشف الأنطولوجي، تعمل في الأخير من أجل فهم الوجود.

إن "الهرمينوطيقا" حسب "هيدجر" قد تعمل على فك رموز الوجود وقد تجعل مسألة الفهم عنصرا مكونا من عناصر الوجود في العالم، وأساسا لكل تفسير، وبالتالي تصبح "الهرمينوطيقا" عنده هي بحث عميق وتصورا شاملا للوجود الإنساني عبر الكشف الأنطولوجي، ولقد إنطلق "هيدجر" من مفهوم فلسفي وهو الإطار نفسه الذي إنطلق منه "جدامير" وقد ركز هذا الأخير على فهم النص، لذا إرتبطت هرمينوطيقته على فهم النص لا فهم المؤلف، وكذلك البحث عن الشروط الأساسية والضرورية التي تتيح الفهم(تحديد شروط الفهم ومن ثم شروط التأويل)، والبحث أيضا عن تجربة الحقيقة التي تتجاوز إطار المنهج العلمي، والتي تتجلى في التاريخ والفلسفة والفن، وبهذا "فالهرمينوطيقا" عنده لا تبحث عن المنهج ولكنها تسعى لفهم العلوم الإنسانية، لتصبح "الهرمينوطيقا" عند "غادمير" خالية من الموضوعية، الأمر الذي أدى في الأخير إلى ظهور بعض المفكرين المعاصرين أمثال "بول ريكور"، حيث سعى إلى وضع "هرمينوطيقا" جديدة وجعلها علما لتفسير النصوص، وتكون هذه "الهرمينوطيقا" قائمة على منهج، لتصبح بذلك نظرة "بول ريكور"

نظرة مخالفة لما جاء به "غادمير"، حيث لم تعد قائمة على مفهوم فلسفي ولكنها أصبحت نظرية في التفسير (تفسير الرموز) في النصوص اللغوية، فيصبح عمل المفسر هو حل المعنى الحقيقي الكامن في النص.

من خلال هذا الإستنتاج العام حول تطور مفهوم "الهرمينوطيقا" خاصة عند الغربيين، فإن هذا المفهوم إهتم به أيضا الفلاسفة المسلمون، حيث كانت لهم رؤية حوله، حيث يعول الخطاب التأويلي العربي كثيرا على "الهرمينوطيقا" في قراءتهم للنصوص القرآنية.

إن النظرة التي قدمها المفكرون والفلاسفة القدماء خاصة مع الغزالي وإبن رشد، حول التأويل كانت عبارة عن تصورات وآراء خاصة بهم، لكن مفهوم التأويل وتطبيقاته قد تطور كثيرا خاصة مع المفكرين المحدثين أمثال المفكر "محمد أركون" .

رابعا - مفهوم التأويل في الفكر العربي (أركون نموذجا)

يعتبر "محمد أركون" من أبرز المفكرين العرب الذين تعاملوا مع النص القرآني بطريقة نقدية، بهدف الكشف عن آلياته، ولقد أراد "أركون" أن يخلق فكرا تأويليا جديدا للظاهرة الدينية ككل، بالرغم من وعيه بأهم الصعوبات التي تواجهه مثل قيام الفكر على أسس دوغمائية وكذا رفض فكرة إزالة التقديس، لكن رغم هذه العوائق إلا أنه عمل جاهدا على أن يتحرر من كل أشكال التخلف التي طبعت هذا الفكر، ولعل هذا التخلف قائم بالدرجة الأولى في جوانبه المعرفية والمنهجية، فهو يدعو إلى تأسيس طريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة، والإبتعاد عن كل ما هو تقديسي تبجيلي، ومن أجل الوصول إلى الهدف إعتمد المفكر "أركون" على طريقة خاصة في إعادة قراءته للنص القرآني متجاوزا القراءات التقليدية السابقة التي حجبته على الوقوف عن الحقيقة، وحتى يمكن تجاوز ذلك، قدم أدوات منهجية ومعرفية حديثة ومعاصرة، فما هي هذه المفاهيم المتداولة التي إستخدمها "أركون" في قراءته للنص القراني؟ وما هو المنهج الذي إتبعه في العملية التأويلية؟ وكيف مارس الطريقة النقدية على الظاهرة القرآنية

1- فلسفة المفاهيم وآليات التأويل عند أركون

إن أول ما قام به المفكر "محمد أركون" في دراسته للتراث الإسلامي بصفة عامة و للخطاب القرآني بصفة خاصة هو توظيفه لجملة من المفاهيم، وتطبيقه لمنهجيات العلوم الإنسانية، والإجتماعية المعاصرة، متجاوزا في ذلك كل الأدوات والمناهج التقليدية، التي أصبحت غير صالحة وفاعلة، لذا فقد حاول "أركون" قراءة القرآن وفق مناهج العلم الحديث والمعاصر، وفي هذا الجانب رأى أن النص القرآني هو نص تأويلي مفتوح على كل الجوانب[173]، فالنص القرآني يحمل علامات ورموز ويقبل عدة تأويلات وتفسيرات، فهو كما يقول لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يستنفذ بشكل نهائي، فهو لا يقبل بوجود قراءات معينة تغلق القول فيه وتنهي قراءاته وتفسيراته، فالقرآن يتسع لأكثر من تفسير، وقراءاته تكون مختلفة ومتعددة، فهو يسعى إلى العمل على إخضاع القرآن والسنة للأدوات النقدية من أجل زحزحت قناعات المسلم، وإزالة فكرة التقديس على النصوص، وقد وظف في هذا بعض المناهج الغربية في قراءته للفكر الإسلامي والنصوص القرآنية أهمها المنهجية "السيميائية" والطريقة "الأنثربولوجية"، وكذلك المنهجية "التاريخية"، فقد وظفها على الطقوس الدينية[174]، فمثلا في توظيفه "للتاريخية" كان يستهدف ممارسة النقد على المقدس، مثل نقده قصة تشكل المصحف، ونقد الحديث والسيرة النبوية، بالإضافة إلى توظيف مناهج أخرى مثل الأنثربولوجيا، لأن المجتمعات الإنسانية حسب رأيه لا تستطيع أن تعيش بدون المقدس، بالإضافة إلى ذلك إستخدم القراءة الفلسفية، حيث تدخل الفلسفة ضمن هذه القراءات كوظيفة نقدية، فهي تنقد الخطابات التي تدعي الحقيقة، بالإضافة إلى نقدها لكل النزاعات الدوغمائية[175].

لقد ساهم محمد "أركون" من خلال توظيفه لهذه المناهج والأدوات المعرفية، أن يقرأ الظاهرة الدينية قراءة تأويلية، وإعطاء فهم آخر للنصوص القرآنية تختلف عن سابقيها، أي

---

173 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر هاشم صالح، ط3؛ بيروت: مركز الانماء القومي المركز الثقافي العربي 1998،ص 145.

174 - كيحل مصطفى ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1؛ بيروت الرباط: الدار العربية للعلوم، دار الأمان، الرباط، 2011، ص 243.

175 - المرجع نفسه، ص245.

تجاوز القراءات والدراسات القديمة وتحرير العقل الإسلامي من إنغلاقاته الدوغمائية المزمنة، فالمناهج التي وظفها إنما هي من أجل إحداث قراءة جديدة وفهم مرحلة النبوة وكيفية تشكل المصحف، لذا فهو يحدث قطيعة مع التأويلات الإيديولوجية المسيسة للإسلام[176].

2 - آليات التأويل: لقد وظف "محمد أركون" في قراءته للنص الديني جملة من المفاهيم تعتبر آليات يمكن الإعتماد عليها في العملية التأويلية، أهمها (المجاز).

أ- المجاز: يمثل المجاز عند "أركون" أحد الآليات الضرورية، فهو كما يقول سلاح التأويل، لأن القرآن الكريم غني بالمجازات و بالإستعارات والتشبيهات وضرب الأمثال، لذا نجده يحاول تجاوز الأرثوذكسي للمجاز، التي تكتفي بالدلالات الحرفية فقط[177].

إن المجاز حسب "محمد أركون" هو أداة التأويل، وفي هذا الإطار ذهب "أبو زيد" إلى القول بأن: الدراسات الحديثة تكاد تجمع على أن مفهوم المجاز قد نشأ ونضج من خلال سعي علماء الكلام المسلمين- خاصة المعتزلة- لتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية[178].

ويذهب "أركون" أيضا إلى أن المجاز له صلة باللغة التي بواسطتها يجعلنا نفهم كل دلالات النص القرآني، فالمجاز لا يمكن النظر إليه على أنه أداة جمالية فقط وإنما ينظر إلى المجازعلى أنه أداة لغوية تستخدم من أجل تأويل النص بما يتناسب ومصالحها الإيديولوجية والسياسية، والكشف عن الوظيفة الأساسية التي تؤديها اللغة، وهنا نجده يستخدم المنهج "الإيبستمولوجي" لكي يكشف عن الإستخدامات المختلفة للمجاز، وقد رفض التصورات القديمة التي كانت تنظر إلى المجاز على أنه وظيفة تزيينية وأن الاستعارة لا تأتي بالجديد، وفي هذا السياق نجد "بول ريكور" يقول عن الإستعارة أنها " ليست تزويقا لفظيا للخطاب، بل لها أكثر من قيمة إنفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة وبإيجاز تخبرنا الإستعارة شيئا

176 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد تر هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1993، ص 231.

177 - مصطفى كيحل ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 132.

178 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 121.

جديدا عن الواقع"[179]، فالقرآن غني بالمجاز مما يحيلنا ذلك إلى تأويل معانيه، بإخضاعها للعقل، وقد لعب هذا العقل دوره خاصة في العصور الوسطى مع الفلسفة الأرسطاليسية، حيث تم إسقاط هذه العقلانية على القرآن، فكانت مواقفهم ونظراتهم للقرآن على أنه خال من أي معرفة خيالية أو قصصية، لكن الدراسات أثبتت أن القرآن مليء بالمجازات الرائعة[180].

ب ـ الأسطورة: تعتبر الأسطورة* ضمن المفاهيم التي إستعملها "محمد أركون" في قراءته للنصوص الدينية، فهي بدورها تلعب دورا في تشكيل البنية العقلية والإجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي[181]، لكن مصطلح الأسطورة وبالرغم من أهميته إلا أنه ظل مدة طويلة عديم الفعالية، لأنه كان مرتبطا بمفهوم (الوهم) أو (الخرافة)، لكن قد أعيد له الإعتبار، من قبل المفكرين خاصة مع "أركون"، الذي جعله ضمن الآليات الوظيفية.

يرى "أركون" أن مفهوم الأسطورة (الميث) ليس مفهوما حيا في الثقافة العربية الإسلامية، عكس ما نجده في الثقافة الغربية، لذا فقد دعا إلى إعادة الإعتبار لهذا المفهوم، لأنه يلعب دورا كبيرا في تشكيل البنية العقلية والإجتماعية للفرد والمجتمع، فالأسطورة، قد تلعب دورها على مستوى التغيير الرمزي الذي يقدمه الأنبياء والشعراء للحالات المحدودة للوضع البشري كالموت والحياة والخلود[182]، فهي تبقى دائما في علاقة بالوضع الثقافي للجماعة التي أبدعته، وهنا يحاول "أركون" المزج بين الطريقة العقلانية والطريقة الأسطورية، فهي تعمل على فهم الثقافات، يقول أركون " إن مفهوم الميث (الأسطورة) قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة إلى الوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة، التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا إلى العمل التاريخي، وهذا هو تعريف الأسطورة..."[183].

---

179 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79.

180 - المرجع السابق نفسه ، ص 293.

*تعرف الأسطورة بأنها قصة أو معتقدات خرافية، وهي تصور شامل عن العالم وعن مكانة الإنسان في الطبيعة، وقد كانت في المجتمعات البدائية واقعية مقدسة .انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي ، ص 59.

181 - كيحل مصطفى ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 136.

182 - محمد أركون ، الإسلام أصالة وممارسة تر أحمد خليل و مارسيل شاريونييه، ط1؛ (د.م.ط) 1986 ، ص 120.

183 - المرجع نفسه ، ص 136.

إن توظيف مفهوم الأسطورة حسب "أركون" كان من أجل إنعاش قراءة النص الديني، لأن الأسطورة والحكايات التراثية هما اللذان يؤسسان ويشكلان البنية العقلية والإجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي، فالأسطورة لها وظيفة إيجابية فهي ترمز إلى أشياء كثيرة.

ج - المتخيل: يرى "محمد أركون" أن "المتخيل" هو مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب (ما) أو فئة إجتماعية (ما) إتجاه آخر أو شعب آخر"[184]، ومسألة الخيال عنده لم تحظ بإهتمام العلماء، لذا يرى "أركون" أنه يجب إعادة الإعتبار لهذا المفهوم وإعطائه قيمته ومكانته، لأنه يلعب دورا في بلورة التصورات والأفكار[185]، فالمتخيل عنده إذن يحمل مدلولات كثيرة، ومن بين هذه المدلولات إظهار وتبيان دور الخيال وأهميته داخل المجتمع .

إن الخيال يبقى دائما في علاقة مع الواقع، ويستحيل الفصل بينهما- فالخيال دائما يساهم في وضع صور ذهنية أو تصورات معينة للوجود، ولقد خالف "أركون" النظرة الرافضة للخيال، لأن العقل لا يستطيع أن يبرز مكانته ونشاطه خارج الخيال نفسه، فالخيال إذن هو الذي ينتج المعاني لدى جماعة بشرية معينة، كما لا يمكن أن ننظر إليه على أنه وهم وخرافة بقدر ما يمكن إعتباره وسيلة للتصور وإبراز المفاهيم، وقد قسم أركون المتخيل إلى قسمين[186]

المتخيل الديني: المتمثل في جملة العقائد التي يمكن إعتبارها حقائق ملموسة يجب الإيمان بها، وقد يأتي دور العقل في قبولها وعدم رفضها، وهكذا يقدم المتخيل الديني بصفته مجمل العقائد التي يجب أن نجعلها كأنها حقائق، فهي لا تقبل النقاش والرفض أو النقد[187].

184 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ص 40.

185 - يحدد العلماء الخيال عموما كما يلي: إنه ملكة إستحضار صورة شيء(ما) إنه ملكة خلق صور الأشياء غير واقعية أو لم تر أبدا في السياق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا ولكن بطريقة جديدة، إنه ملكة الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات، وأخيرا هو عبارة عن العقائد الخاصة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة العقل : محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت:دار النهضة العربية ، مشورات الانماء القومي 1990 ، ص 09.

186 - كيحل مصطفى ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 144.

187 - محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 10.

إن الخيال أو المتخيل كما يعتبره "أركون" إذن هو التصورات، والأفكار، أما القرآن أو النص القرآني فهو مليء بهذه التصورات، والمطلوب هنا في نظر "أركون" هوإعادة النظر في هذا المفهوم، لأنه يحمل قيمة دينية، سياسية وإجتماعية[188].

المتخيل الإجتماعي: فالمتخيل الإجتماعي حسب رأيه هو مجمل المفاهيم والتصورات التي فرضت نفسها في مجتمع من المجتمعات، وبواسطته يمكننا فهم هذا المجتمع، فالخيال عنده له دور فعال لمعرفة حركية المجتمعات، فهو يمثل مجموعة المفاهيم التي نجدها في وعي الإنسان، أو بالأحرى نجدها في الوعي الجماعي، فإذا كان المتخيل له دور ووظائف دينية يؤديها فهو أيضا له وظيفة إجتماعية، لذا "فالمتخيل بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعب ما، وتحدد موقفه تجاه الشعب الآخر..وعليه، فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الأنثربولوجية للمخيال الديني والجتماعي، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية والإجتماعية التي أنتجته بإعتباره وعاء من الصور وقوة إجتماعية ضخمه تكون مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة..."[189].

لقد أراد "أركون" إبرازمفهوم المتخيل كأحد آليات التأويل، وذلك لبيان مسار المجتمعات وعلاقاتها، وهذه العملية تقوم بها العلوم الإنسانية، لأنها وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني وإبراز الثقل الإجتماعي والتاريخي له.

3 - القراءة التاريخية وأنسنة النص:

- القراءة التاريخية: يعتبر المفكر "محمد أركون" من أكثر الباحثين في التعامل مع النصوص القرآنية، موظفا الطريقة النقدية، لذا لجأ إلى إدخال "التاريخية" و"النقد التاريخي"، وهذه الطريقة التي إستخدمها هي نفسها الطريقة التي وظفها أصحاب النقد التاريخي في الأناجيل والكتابات المقدسة عموما في أوروبا[190].

188 - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني تر هاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار الطليعة 2005 ، ص 29 .

189 - كيحل مصطفى ، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 147.

190 - المرجع نفسه، ص 257.

يرى "أركون" أن ممارسة النقد التاريخي للنصوص القرآنية معناه إخضاعها للتاريخ، وهنا وظف الطريقة التفكيكية، غيرأن تطبيق هذا المفهوم على المقدس ليس بالأمر الهين، لأن المسلمين كما يقول "أركون" يرفضون أي فهم تاريخي للإسلام، لأن التاريخية تدرس ما هو بشري، أما في حالة الإسلام فالقرآن الكريم يرجع كل شيء إلى الله[191]، لذا رأى "أركون" أن الباحثين لم يهتموا بالنقد التاريخي للنص المقدس، فهذا المنهج في نظره غير حاضر داخل الثقافة العربية الإسلامية، لأن المفكرين لم تكن لديهم محاولات وإسهامات حول تطبيق الدراسة النقدية للدين.

يرى "أركون" أن النص القرآني يقبل التفكيك فهو ليس نهائيا ومطلقا ومتعاليا كما يقول البعض، فالنص يقبل دائما التأويل المستمر فهو مفتوح ويمكن للمؤول أن يكشف معانيه المتعددة والغير مستقرة[192]، وهنا يصبح النص القرآني له دلالات متعددة أو بلغة "أركون" القراءة المتشردة المتسكعة في كل الإتجاهات التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، فالنص بهذا الشكل لا يحمل معنى واحد، بل هو يسير سيرورة لا تتوقف[193].

-أنسنة النص: يعتبر المفكر "أركون" من الأعلام الذين تعاملوا مع النص القرآني بطريقة نقدية، وإذا كان النص هو المؤسس للحضارة العربية، فإن أركون أراد أن يتعامل معه من خلال خلع طابع التقديس، وإعادة النظر فيه، وذلك من خلال معرفة مراحل تشكله وتاريخ تكونه، وبهذا أراد أن يجعل من النص ومعانيه محايثة، فهو يرفض طابع التجريد والتعالي والمفارقة، والدعوة إلى خلع فكرة التعالي عن الكثير من المعاني والتصورات التي هي ممارسات بشرية إنسانية محايدة، وأهم ما قام به "أركون" هو إعادة النظر في الكثير من المفاهيم وإزالة عنها اللبس، ومن أبرزهذه المفاهيم (الوحي، القرآن، المصحف،...)الخ. كذلك هناك مفاهيم أخرى أراد أن يتصدى لها وإزالة اللبس عنها، وهي :

191 - مصطفى الحسن ، الدين والنص والحقيقة دراسة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر 2012 ، ص 82.

192 - كيحل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، ص 253

193 - المرجع نفسه ، ص 254.

أ- **الكلام المطلق والكلام النسبي:** يرى "أركون" أن القرآن هو كلام الله الذي أنزل على البشر بواسطة الرسل، فهو كلام مطلق لأن مصدره الله، لكنه في الوقت نفسه هو جزئي عندما نزل على البشر وبلغة معينة هي اللغة العربية (لغة بشرية)، وهنا يصبح القرآن مرتبطا بوقائع وحوادث عايشها الناس، وهنا يجب أن نفرق بين الجزئي واللانهائي، فهذا الأخير هو كلام الله محفوظ في أم الكتاب، لكن عندما نزل عن طريق الوحي أصبح جزئيا مرئيا، والمعبر عنه بلغة بشرية، فهو إذن جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله[194]، وإذا كان الكلام الجزئي الموحى على الرسول صلى الله عليه وسلم ومنطوق بلسان عربي فهو إذن خطاب عربي[195].

لقد أراد "أركون" بكلامه هذا أنسنة "الوحي"، فهو عندما يتحدث عن الكلام المطلق والكلام النسبي فقد جعل كلام الله اللانهائي يصبح جزئيا ومرئيا بمجرد نزوله إلى العالم الدنيوي عن طريق الوحي، فالوحي بهذا الشكل له علاقة بالواقع، وإذا كان كلام الله له علاقة بالبشر، فيجب خلعه من صفة القداسة و تعريته ودراسته.

ب- **بين الكتاب المقدس والكتاب المادي:** يعتقد "أركون" أن الكتاب المقدس هو ذلك الكتاب المادي الذي نلمسه باليد، وقد خضع هذا الكتاب إلى السلطة السياسية وكذا رجال الدين، فبعد ظهورالكتاب المقدس، والذي يمكن أن نسميه أيضا بالكتاب المادي إنتقل عبر الأزمنة، لكن هذا التقديس وهو كلام الله إنتقل إلى الكتاب العادي وهو الكتاب الذي بين أيدينا أي الكتاب المتداول بين البشر، فالتقديس إذن إنتقل من أم الكتاب(الكتاب المقدس) إلى الكتاب ذاته(الكتاب المادي) عن طريق العمل التأويلي للثيولوجيين[196]، وقد رأى "أركون" أن الكتاب المقدس يحمل مظاهر سياسية، إجتماعية، ثقافية وكذا لغوية، لأنه أنزل بلغة بشرية وهي اللغة العربية، لذا يجب إخضاع هذا الكتاب إلى مشروطيته التاريخية، أي

194 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22.

195 - كيحل مصطفى ، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 162.

196 - محمد أركون ،الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ترهاشم صالح ، ط1 ؛ بيروت: دار الساقي 1995، ص 21.

الإنتقال بهذا الكتاب من المتعالي إلى البشري، بمعنى رفع فكرة التقديس عنه، لأن هذه الفكرة وضعها العلماء ورجال الدين الذين كانوا يشرفون على تسيير شؤون التقديس[197].

يرى "أركون" أن هناك كتاب سماوي وهذا الكتاب يتضمن كلام الله الذي نسميه بالكلام المطلق اللانهائي، أما الكتاب العادي فهو الكتاب الأرضي الذي نحمله والمتداول عند الناس، وهو الكتاب الذي ندخل عليه مفهوم التاريخية، وقد كان هذا ضمن المهام التي أراد "أركون" تطبيقها من خلال ممارسة النقد التاريخي. .

ج - من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب: من بين المهام التي قام بها "أركون" هو عملية التمييز بين الخطاب الشفوي والنص المكتوب، ووضع فوارق بينهما، فهو في هذه الحالة أراد أن يبين بأن القرآن هو ذلك الخطاب الشفهي، الذي أنزل على "الرسول صلى الله عليه وسلم" ثم قام بتبليغه على الذين عاصروه لكن بعد وفاة "النبي" ، تم جمعه وتدوينه وترتيبه وهذا ما نسميه بالنص المكتوب، وقد إختلف الصحابة أنفسهم حول مشروعية الجمع الذي لم يقم به "الرسول صلى الله عليه وسلم"، ومن هنا قد يتبادر في أذهاننا السؤال التالي : ما الفرق بين الحالة الشفهية والحالة المكتوبة؟ للإجابة على هذا السؤال يجعلنا نقول أن الخطاب الشفهي نطق به "الرسول صلى الله عليه وسلم" طيلة 20 عاما[198]، ثم انتهت هذه المرحلة بعد وفاة النبي وكذا الصحابة الذين أخذوا منه " الكلام"، و بعدها تم تدوين الخطاب باللغة العربية وفي بيئة معينة وهي الجزيرة العربية، ثم إستقبله فئة من البشر وهم قريش في مكة[199]، وهنا نجد "أركون" يشكك في عملية الإنتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى المرحلة الثانية وهي المرحلة المكتوبة، وهو ما نسميه "بالنص" فهو كما يقول "لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والإنتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، ونقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف "ابن مسعود" مثلا، وذلك

197 - كيحل مصطفى ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 164.

198 - المرجع السابق نفسه، ص 169.

199 - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني تر هاشم صالح ،ط1؛ بيروت: دار الطليعة 1998، ص 186.

لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من النزاع على السلطة والمشروعية"[200]، فهناك الكثير من التنكر وعدم وجود مطابقة بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب.

لقد شكك "محمد أركون" في النصوص القرآنية وإتهم أطرافا بحذف البعض من آياتها، لكن "أركون" يتناسى أن مصدره هو الخالق، فرغم أنه نزل بلغة البشر إلا أن هذا "[201] لايلغي عنه صفة التقديس والإطلاقية، فهومحفوظ من طرف قائله لقوله تعالى **" إن نزلنا الذكر وإن له لحافظون"**

ومن خلال هذه التحديدات الثلاث التي ذكرناها آنفا يمكن القول أن "أركون" أراد تبيان أن المقدس بمجرد نزوله إلى الأرض يفقد الكثير من سماته المطلقة، فالكلام المطلق مثلا هو كلام الله في كليته، ولا يمكن أن نعرفه كلية، وما نعرفه هو الكلام الذي أنزله على الأنبياء والرسل فقط، أي معرفة الجزئي الأرضي ولا نعرف كلام الله في مطلقيته، كما أن الخطاب الشفهي هو خطاب تم تدوينه وتعويضه "بالمصحف" ولا يوجد تطابق بينهما[202].

مما سبق ذكره يمكن القول أن "أركون" يدعوا الى "أنسنة النص" وإخضاعه للطريقة النقدية، بإستخدام المنهج النقد التاريخي الذي يراه وحده الكفيل بتجاوز الصعوبات التي تواجهنا من أجل إعادة كتابة التاريخ وهذا ما نراه فيما بعد.

4 - الممارسة النقدية عند أركون: إن توظيف "محمد أركون" للطريقة النقدية كان بهدف زحزحة قناعات المسلم بخصوص النص القرآني، ولقد كانت لديه قراءات معاصرة، وحديثة حول القضايا الدينية والعمل على مناقشتها.

بخصوص القرآن: أول ما قام به هو مناقشة مسألة تدوين المصحف، وقد إعتبر في البداية أن القرآن الذي أنزل على "النبي صلى الله عليه وسلم" عن طريق الوحي ليس هو القرآن المدون في المصحف، ففي البداية نجد القرآن مجموعة من العبارات الشفهية، تم تدوينها،

---

200 - المرجع السابق نفسه ، ص 188.

201 الحجر الآية 9

202 - كيحل مصطفى ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 176.

على الورق، وعظام الأكتاف كما يقول تاريخ القرآن الكريم، فالقرآن الذي إنتقل من الشفهي إلى المدون لم يكن أمينا، هنا ركز على الشفهي أكثر منه من الكتابي، فإعتماد التدوين على حافظة الحفاظ ملك غير أمين[203]، فيصبح تدوين المصحف فيه لبس، ويرجع أسباب ذلك قلة المصادر الموثوقة وكذا مشكلة الإنتقال من الشفوي إلى الكتابي ما دامت هذه العملية لم تتم في عهد "النبي صلى الله عليه وسلم"، ولكن كانت بعد وفاته، بالإضافة إلى ذلك أن تدوين المصحف لم يعتمد على كل النسخ، حيث هناك البعض منها قد أهملت[204]، كذلك يرى "أركون" مشكلة ترتيب الآيات، فهو يعتقد أنه ترتيب غير صحيح حيث يقول "لا تخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي"[205].

من خلال ما جاء به "أركون" يمكن القول أنه أراد النظر في مثل هذه القضايا أو الإلمام بالنص القرآني من جديد، فهوأراد وضع طريقة جديدة في القراءة وهي القراءة الحرة وجعل العملية التأويلية لا تحكمها حدود، فلجأ في البداية إلى رفع التقديس على النصوص القرآنية والوصول إلى معانيه بحرية. ولكن أفكاره هذه مخالفة تماما للشرع وثوابته خاصة عندما شكك في النصوص الدينية التي هي كلام الله المنزهة من كل الأباطيل.

بخصوص السنة: إن أفضل طريقة لإستخدام النقد على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية هو توظيف "النقد التاريخي" فهو وحده الذي من خلاله نستطيع أن نتجاوز كل العراقيل من أجل إعادة كتابة القرآن، وإذا كان "أركون" بتوظيفه هذا المنهج على القرآن الكريم، فقد مارس الطريقة نفسها على الأحاديث النبوية الشريفة، لأنها تمثل النصوص الثانية بعد القرآن الكريم، والسبب الذي جعل "أركون" يمارس هذه الطريقة هو ما تعرضت له الأحاديث النبوية، من حذف وإنتقاء تعسفي التي فرضت في المرحلة التاريخية الماضية (الأموية والعباسية)، حيث في تلك الفترة شكلت ما يسمى بالمجموعات النصية، وهنا تمت عملية الإنتقاء هذه، وذلك لظروف وأسباب معينة[206]، بالإضافة إلى هذا نجد "أركون" قد

---

203 - محمد أركون ،الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ص 81-82.

204 - محمد أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل تر هاشم صالح ،ط1؛ بيروت: دار الساقي 1999، ص 45.

205 - محمد أركون ،الفكر الإسلامي: نقد وإجتهاد، ص 86.

206 - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 146.

إنتقد خطاب السيرة النبوية التي شكلها "إبن إسحاق" (185هـ))704-767(لقد دون "ابن إسحاق" الأحاديث النبوية وسيرة النبي وكان ذلك في ظل التأثير والضغط الذي كان قائما وهو تأثير الحكايات الشعبية للوعاظ، فقد إستخدمت الصور المثالية والمبالغات الشعبية، كذلك يقر أركون أنه عندما قام بتحليل القصة أو السيرة وجد التلاعب(la manipulation)، ومصطلح التلاعب عنده هو تلك الطريقة المثلى القائمة على الإقناع، والكفاءة، أي المقدرة على الإختراع والكينونة و"الإستخدام"، أي تحويل الأوضاع من حالة إلى أخرى والإقرار والتصديق، أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكايات السردية في مرحلتها الأولى البدائية"[207].

إن السنة النبوية الشريفة كانت المصدر الثاني بعد القرآن بفضل الإمام "الشافعي"، وقد أصبحت السنة هي الأخرى مصدرا من مصادر التشريع الذي يجب أن نضفي عليه صفة التقديس، وهذا ما ينفيه أركون، فالسنة على حد قوله ليست نصا "مقدسا" وإنما أضيفت عليها القداسة، وهذا بفضل "الشافعي"[208].

ولقد أنكر أن تكون السنة النبوية شيئا مقدسا، فهو يحاول إزالة وزحزحة هذه الفكرة، لذا دعا إلى إعادة النظر في هذا النص، حيث رأى أن علماء الحديث، لم يكونوا على دراية تامة بكل الأحاديث النبوية الشريفة، فمعرفتهم لم تكن موضوعية على الإطلاق[209].

لقد شكك "أركون" في شهادة الصحابة ورواياتهم، فقال "فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة، إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل، ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة،

---

207 - مصطفى كيحل ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، ص 265.

208 - محمد أركون ،الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر هاشم صالح ،ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1996 ص22

209 - المرجع نفسه ، ص 94.

فالنظرية الثيولوجية، المزعومة فرضت بالقوة فكرة أن الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم"[210].

بعد عرضنا لفلسفة "محمد أركون" وموقفه من الكتاب والسنة نجد قراءته تنطلق من إلغاء صفة القداسة، وإخضاع النصوص للعملية التأويلية النقدية، بتوظيف المنهج النقدي التاريخي وهو المنهج السليم في رأيه لهذه الدراسة، وأولى القراءة التي يجب القيام بها هو إعادة كتابة قصة شكل النص، بفرض القراءة التاريخية له، بإعادة كتابة السيرة النبوية ضمن منظور تحليلي أنثربولوجي لكل الثقافات الشفوية والمكتوبة، لأن الطريقة السابقة بدائية ولا قيمة لها.

إذا كان المفكر "محمد أركون" من المعاصرين الذي إهتموا بالمنهج التأويلي، فإن هناك مفكرين بارزين لا يقلون أهمية، ومن أبرزهم المفكر المصري "نصر حامد أبو زيد" الذي سيكون فكره موضوع بحثنا في فصولنا القادمة، محاولين من خلال ذلك الكشف عن قراءته التأويلية للنص القرآني، وموقفه النقدي من المسائل الدينية والآليات المنهجية التي وظفها في دراسته.

210 - المرجع السابق نفسه، ص 174.

الفصل الثاني

منهج التأويل وآلياته في النظرة إلى القضايا الدينية

ـ اللغة والتأويل

ـ التاريخية والنص

المبحث الأول: اللغة والتأويل

يعدّ "نصر حامد أبو زيد" من أبرز المفكرين المهتمين بدراسة القرآن دراسة حديثة إنطلاقا من إعتبارها ظاهرة ، وفي قراءته هذه إعتمد على بعض المناهج التي إستفادها بداية من المعتزلة والمتصوفة، بالإضافة إلى ما إستفاده من بعض المناهج والمفاهيم الغربية، مثل "الهرمنيوطيقا" و "السيميولوجيا"*.

إن الطريقة التي إتبعها "نصر حامد أبو زيد" في قراءته للنصوص القرآنية هي الإعتماد على النظرة الشكية، و العمل على إعادة النظر والمراجعة وليس الإيمان بما هو مطلق ويقيني، ولقد إعتمد في هذه القراءة على بعض الآليات وإعتبرها أحد أهم الوظائف في النظر إلى القضايا الدينية، فكيف كانت قراءة أبوزيد للنصوص القرانية؟ وكيف وظّف الآليات و المناهج في سبيل تحقيق مشروعه التأويلي ؟

أولا - حقيقة اللغة:

لقد نظر "نصر حامد أبو زيد" إلى النصوص الدينية على أنها رسالة ذات دلالة لغوية، قابلة للدراسة والمراجعة، موظفا بعض المناهج، مثل منهج التحليل اللغوي، وقد عمل على إستثمار جملة من الآليات في القراءة، خاصة ما كشفت عنه الحداثة الغربية المعاصرة، ومن أبرز ماوظّفه "أبو زيد" في قراءته للنصوص القرآنية، "المنهج السيميولوجي" أو مايسمى بعلم "العلامات"، والسيميولوجيا التي تعتبر ضمن العلوم الجديدة ومن أبرز ماوظّفه

---

*تعد السيميولوجيا واحدة من العلوم الجديدة التي نشأت بفعل التعامل مع النصوص والخطابات الأدبية، إذ تهتم في المقام الأول بالإنسان إنطلاقا من العلامات، أي من خلال مايتم إبداعه على مستوى هذا الإنسان لفهم نفسه وواقعه، فهي تهتم بالبحث فالعبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها وتطورها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات انظر : مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، ص 35

"أبـو زيـد" فـي قراءتـه للنصـوص القرآنيـة، "المـنهج السـيميولوجي" أو مايسـمى بعلـم "العلامـات"، والسـيميولوجيا تعتبـر ضـمن العلـوم الجديـدة اللغويـة، وقـد عمـل علـى إسـتثمار جملة من الآليات في القراءة، خاصة ما كشفت عنـه الحداثـة الغربيـة المعاصـرة، ومـن أبـرز ماوظّفه "أبو زيد" فـي قراءتـه للنصـوص القرآنيـة، "المـنهج السـيميولوجي" أو مايسـمى بعلـم "العلامات"، والسيميولوجيا تعتبر ضمن العلوم الجديدة هدفها البحث فـي العبـارات اللفظيـة مـن حيـث تركيبهـا وتطورهـا، فهـوعلم مسـتقل لـه كيانـه، وقـد ظهـرت بدايتـه علـى يـد "دو سوسير"، فتوظيف (السيميولوجيا) حسب "أبـو زيـد" كـان بهـدف فهـم التـراث العربـي وبناء وعي علمي به، وإذا كانت اللغة هي القلب النابض "للسيميولوجيا" فـان وظيفتهـا عنـده هو البناء والتواصل ونقل الخبرات بين الأفراد داخل المجتمع الواحد، بالإضـافة إلـى ذلـك فإنه بواسطة اللغة يقوم الإنسان بتكوين جملة من التصورات للعالم، ليست خاصـة بـالتراث العربـي الإسـلامي وحـده، بـل هـي نظـرة إرتبطـت بـوعي الإنسـان بذاتـه فـي كـل الثقافـات والحضـــارات، ولقـــد "ميـــز الله الإنســـان بالعقـــل علـــى بقيـــة الحيوانـــات، ومكنـــه بالقـــدرة والإستطاعة، من خوض غمار الحياة وممارستها، ومنحه اللغـة كـأداة لنقل المعرفـة مـع بنـي جنسه"[211].

لقد قام "نصر حامد أبو زيد" في تحليله للنصوص القرآنيـة بالإعتمـاد مـن جهـة أخـرى على "السيميوطيقا"*وقد وضع فرق بينهـا وبـين "العلامـات اللغويـة" ذلـك "أن الأسـاس فـي العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون الأمر كـذلك فـي العلامـات السـيميوطيقية "[212] فالسـمطقة حسـبه هـو تحويـل اللغـة مـن مجـال (المواضعة) إلى مجال الإستدلال العقلي، الذي ليس لـه علاقـة بالعلامـات اللغويـة، ولقد أكد "أبو زيد" أن في (بنية النص) علامات (آيات) تعبـرعن حقيقـة معينـة بطـرق مختلفـة، فاللغـة التي هي عبارة عن نظام من العلامات المتكون من (الدال والمدلول) إنمـا تعبـرعن الحقيقـة الواحدة المطلقة،

---

211 - نصر حامد أبو زيد ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 53-54.

*تنقسم الى ثلاثة أقسام : براجماطيقا، وتبحث في مدلولات الألفاظ. وسيمانيطيقا، وهي بحث في مدلولات المعاني. وسنتاطيقا، وهي بحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها . انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي ، ص 304

212 - نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ،الحقيقة ،ط1 ؛ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء السنة 1995، ص 217.

فالتراث اللغوي الذي يمثل الدال يمكن تحويله إلى علامات سيميوطيقية، داخل نظام آخر، يطلق عليه إسم (السمطقة)، وإذا أردنا فهمها بسهولة يجب الرجوع إلى ما جاء به "عبد القاهر الجرجاني"[213] في الأنماط البلاغية كالإستعارة مثلا، حيث أن إنتاج الدلالة الكلية التي نتجت عن طريق علاقات التركيب في الأنماط البلاغية إلى علامات كلية، تحيل إلى دلالة أخرى، هي أشبه (بالأيقونة)* ينقلب من خلالها من المعنى الظاهر إلى معنى آخر ينشأ من خلال المعنى الأول، وبهذا تتمثل كما قلنا سابقا اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الإستدلال العقلي[214].

وقد إستدل "نصر حامد أبو زيد" في ذلك إنطلاقا من القارئ المسلم للقرآن، حيث أنه لا يتوقف عند "العلامة" بل إلى ما تدل عليه من (معقول)، وهنا في نظره ليست العلامة هي الضرورية ولكن ما هو أهم (الدلالة) التي يمثلها القارئ فهي محور الإهتمام ونقطة التركيز[215]، إلا أن مفهوم العلامة في القرآن يكون متعددا، فهو كما يقول قد يتجاوز "الكون" و"التاريخ"، وهذا الأمر جعل العلامة متعددة تستوعب نظام اللغة، و يقوم بالدمج بين (النص) والأحكام و (العالم)، وهذا يكون في إطار مرجعية واحدة وهي النص القرآني، وهكذا تزول الفروق بين القراءة والتأمل وبين الفهم والتعبد، كما إنمحى ما بين العالم والنص وبين النص والأحكام[216]،

ومن خلال هذا الدمج إستند "نصر حامد أبو زيد" في موقفه هذا ببعض الشواهد القرآنية التي تثبت أن الوجود كله كلاما إلهيا، مستدلا بقوله تعالى " **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا**

213 - المصدر السابق نفسه، ص217.

* هي أحد أقسام العلامات بالنسبة الى الموضوع ويقابلها الشاهد والرمز، "فالأيقونة" حسب "بيرس" هي علامة تدل على موضوعها من حيث أنها ترسمه أو تحاكيه، وبالتالي يشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص : انظر: عادل فاخوري، الموسوعة الفلسفية العربية،ط1؛ بيروت: معهد الإنماء العربي ج1، 1986، ص 168

214 - المصدر نفسه ، ص 217.

215 - المصدر نفسه ،ص 218.

216[216] - المصدر نفسه ، ص 219 .

لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا "[217]، وقوله أيضا " **وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا "**[218].

لقد إتبع المفكر "نصر حامد أبو زيد" في قراءته للنصوص القرآنية منهج معين والذي من خلاله يستطيع أن يفك رموز النص القرآني وهذا المنهج الذي إعتمده هو(المنهج اللغوي)، فلجأ إلى دراسة قوانين الكلام و المتمثل في (الشعر) و (الأدب) على الخصوص، وهذه الطريقة إعتمدها "الجرجاني"* في حديثه عن الإعجاز القرآني[219]، ولقد وظف "أبو زيد" المناهج الحديثة، كمنهج السيميوطيقا، وذلك من أجل كشف التفاسير الأيديولوجية وتخليص النصوص منها، فهي من العلوم الحديثة، هدفها البحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها وتطورها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات آنية[220]، و كان "أبو زيد" يرى أن دور السيميوطيقا المعاصرة هو التعامل مع اللغة في جعلها نظاما من العلامات تدل على شيء ما، وأن هذه العلامات تقابلها مفهوم الدلالة، وبهذا نجد أن اللغة لا يمكن النظر إليها بمعزل عن الدلالة، وقد تصبح الدلالة اللغوية مدخلا للمنطق الذي هو ميزان التفكير العقلي[221]، هذه الدلالة حسب "نصر حامد أبو زيد" قد أشار إليها العديد من المفكرين أمثال المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة[222].

---

217 - سورة الكهف الآية 109.

218 - سورة الإسراء الآية 89.

* عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، واضع أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة، توفي عام 471ه، من كتبه أسرار البلاغة و دلائل الاعجاز والجمل في النحو، انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ، ط5؛ دار العلم للملايين بيروت 2002، ج 4 ، ص49

219 - نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي ، 2005،ص 261-262.

220 - مراد وهبة ، المعجم الفلسفي، ص 354 .

221 - نصر حامد أبو زيد ،اشكالية القراءة وآليات التأويل ، ص 56.

222 - المصدر نفسه ، ص 57.

لقد وظّف "نصر حامد أبو زيد" منهجا للعلامات وذلك من أجل حماية النص، والكشف عن مغزاه الحقيقي، وهو ضمن المناهج الغربية، فالسيميوطيقا "العلامات" هي في الحقيقة الرابط الكامن بين اللغة والعلامة، أي الرابط بين الدال والمدلول.

وقد وضح هذا الأمر"الباقلاني"* نقلا عن "الحارث المحاسبي"، حيث رأى أن الأدلة إما "عيان ظاهر" أو "خبر قاهر"، وقسمها هذا الأخير إلى دلالة سمعية شرعية ودلالة لغوية، أما العيان الظاهر فقد كشف فيه علاقة الدال بالمدلول، وهذه الأدلة السمعية الشرعية والأدلة اللغوية من تواضع الناس، أي إصطلاحية[223]، ولقد وظف "أبو زيد" "السيميوطيقا" أيضا من أجل الكشف عن حقيقة التراث، ولكي نبين ذلك نحاول الآن أن نوضح كيف ربط "أبو زيد" بين "السيميوطيقا" و"اللغة"، وجعل للغة دور كبير تساعده في عملية التأويل؟

إن اللغة حسبه هي عبارة عن أصوات يستخدمها مجمع ما أو قوم من الأقوام من أجل تحقيق أغراضهم الخاصة، ووظيفة اللغة أيضا هي البيان والإنباء والإخبار، ويعني هذا القدرة على التواصل من أجل نقل الخبرة والمعرفة بين الأجيال سواء داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات، وهذه اللغة هي ميزة إنسانية تمكن الإنسان من بناء تصورات ومفاهيم للعالم، فالإنسان إذن هو مخلوق إستخلفه الله في هذا الكون وأعطى له كل الإمكانيات لتحقيق غاية معينة، كما وهب له العقل الذي هو ملكة إنسانية، فجعله يختلف عن الحيوان بهذه الميزة، ومكنه من خوض غمار الحياة وممارستها.

وإذا كانت الإستطاعة هي الشرط الأساسي للمعرفة، فإن اللغة هي الأداة لنقل هذه المعرفة إلى الآخرين[224]، لهذا لجأ "نصر حامد أبو زيد" للإستدلال بذلك بأخذ كلام "للجاحظ" في كتابه (الحيوان)، حيث رأى أن اللغة قد إرتبطت بالإنسان وأن الله لم يرض للبشر من البيان بصنف واحد، أي أن الله منح أربعة أصناف في آلة البيان التي بها

---

* قاض ومتكلم أشعري، ولد في البصرة عام 338 ه، وتوفي عام 403 ه له في علم الكلام كتاب التمهيد وهو أول محاولة لإعطاء الأشعرية مذهبا، وفيه يعارض المعتزلة في خلق القرآن ويدافع عن إعجازه مبنى ومعنى. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ، ص 145

223 - نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ، ص 60.

224 - المصدر نفسه ، ص 53،54.

يستطيعون معرفة معانيهم وهذه العناصر الأربعة هي (اللفظ، الخط، الإشارة، العقد)[225]، وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة لها مدلولاتها وعلامة تدل عليها، فمثلا يقصد الجاحظ "بالإشارة" هي مجموعة الإيماءات والإشارة الجسدية، ترتبط دلالتها بدلالة الملفوظ اللغوي، أما (العقد) فمعناه الإتفاق والموافقة، وقد يتم ذلك بأصابع اليد، وهنا نجد أن "الجاحظ" لم يقف طويلا أمام هذه الفروقات بل يجعل هذا الربط بين وظيفة اللغة وبين المعرفة العقلية، كما بين المعرفة العقلية وبين الإستطاعة، بمثابة مقدمة مهدت الطريق للذين جاؤوا بعد "الجاحظ" لكي يظهروا مدى هذا الترابط ويجعلونه أكثر عمقا، ولكي يمنحوا للغة وظيفة خاصة في إطار نظرية المعرفة، وكذا تصورهم حقيقة الإنسان والوجود.

ولقد كان أيضا "لأرسطو" موقفا من اللغة، لكنه إنطلق من مصطلح العلامة، حيث جعل اللغة أداة لها، والرمز عنده لا يعني الأداة البلاغية للتعبير، ولكنه يعني الحالات النفسية التي ترمز لها العلامات، علامات للأشياء موجودة خارج العقل، فالعلامة حسبه هي عدم وجود تطابقا بينها وما ترمز إليه، أما في العصر الحديث فقد رأى بعض المفكرين أمثال "بيرس" أن العلامة بإعتبارها شيئا يمثل بالنسبة لشخص ما شيئا في جوانبه أو صفاته[226]،

وهنا نجد أن تعريفه للعلامة يدل على عدم وجود مطابقة بينها وما تشير إليه، ثم بعد ذلك أصبحت دراسة "العلامات" علما مستقلا على يد العالم "دوسوسير"* في العصر الحديث، وقد حدد هذا الأخير للعلامة معالم معينة وهي:

1- يمكن إعتبار العلامة ذات وحدة يمثل الأول الدال ويمثل الثاني المدلول.

2- العلامة إعتباطية أي من تواضع الناس والدليل على ذلك تعدد اللغات.

---

225 - الجاحظ، الحيوان تح عبد السلام محمد هارون، ط2، بيروت مصطفى البابي الحلبي ج1 ، 1965، ص45.

226 ـ عبد العزيز حمودة ، المرايا المحدبة، ، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون 1998م ص266

*فريدينان دي سوسير : ولد في جونيف عام (1857 وتوفي عام 19) عالم لغويات سويسري، يعتبر المؤسس الحقيقي لمدرسة البنيوية في اللسانيات، يدرس الإشارات الصوتية ويعرف حاليا بالسيميوتيك أو علم الإشارات من مؤلفاته مبادئ اللسانيات الحديثة وعلم العلامات.

3- علم اللغة يدرس العلامات في اللغة Langue وليس في الكلام : Parole[227]

لقد أكد "نصر حامد أبو زيد " أن العقل هو الوسيلة الوحيدة الذي يتعرف به الإنسان على الكون، ورأى أن المعتزلة تقر بالتكليف العقلي وتراه الأسبق، ومن خلاله نفهم الشرع، وهذا ما عبر عنه بعض الفلاسفة بأسبقية العقل عن النقل، هذا ما يجعلنا في النهاية نقول أنه لا وجود للتعارض بينهما، أي بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية، لأن الشرع أو القرآن يتوافق مع العقل، وقد بين لنا ذلك "نصر حامد أبو زيد" نقلا عن "المغني" في قوله "ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقل ويوافقها أما على جهة الحقيقة أو على المجاز لكان أقرب" [228].

هنا نجد "أبا زيد" يحاول أن يجعل مفهوم العلامة يقابلها مفهوم الدلالة في تراثنا العربي، فاللغة بهذا الشكل هي نظام من الدلالات، وقد إتفق جل العلماء على ذلك، وفي هذا يقول "ولعل في كل ذلك ما يبرر لنا القول بأن وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية، كما يثني بأن العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى، ولسنا نذهب من وراء ذلك إلى القول بأسبقية العقل العربي في ذلك للعقل الأوروبي، بل شأن العقل العربي في ذلك شأن الفكر اليوناني الذي تعامل مع الدلالة اللغوية.....هذه النظرة للغة بوصفها نظاما من الدلالات نجدها عند كل المفكرين المسلمين على إختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنة كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة، ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوفة[229]، وهنا إشارة إلى أن اللغة قائمة على المواضعة، وهذا ما نجده أيضا عند "القاضي عبد الجبار" حيث يشير أن فكرة المواضعة قائمة في تلك العلاقة بين "الدال والمدلول" التي تكون على مستوى (الألفاظ)، بينما مصطلح (القصد) فقد يشير ذلك إلى العلاقة بين الدال والمدلول على (الجملة) مهما كان نوعها، وفي هذا السياق يقول "عبد الجبار" أن دلالة الألفاظ هي دلالة مبنية على التواضع، أما دلالة العبارة أو التركيب اللغوي

227 ـ المرجع السابق نفسه، ص 268 269

228 - نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 56.

229 - المصدر نفسه ، ص 57.

مبنية على القصد، ومن هذا القبيل فإن الشرع متضمن في الدلالة اللغوية[230]، لأن من شروط الدلالة المواضعة والقصد، فالمواضعة شرط لدلالة الألفاظ، أما القصد فهو شرط لدلالة التركيب.

من خلال هذا نجد "أبا زيد" يبين مدى إتفاق المفكرين والفلاسفة حول علاقة الألفاظ بمعانيها أي علاقة (الدال بالمدلول) بإعتبار هذه العلاقة مبنية على المواضعة، لكن من جهة أخرى يحاول أن ينبه مدى الخلاف بينهم حول فيما إذا كانت هذه المواضعة من الله أم هي من صنع البشرية ؟.

هنا ظهر الخلاف حول هذه المسألة حيث هناك إتجاه يعتقد أن الألفاظ إما تدل على المعاني بذواتها وإما هي من الله وإما هي من وضع الإنسان، وهذا الخلاف قد نجده عند كل من "عباد بن سليمان" أولا و"الشيخ أبو الحسن الأشعري" ثانيا .

أما الإتجاه الأول وهو إتجاه "عباد بن سليمان" فقد إعتبر الألفاظ تدل على معانيها بذواتها، أما الاتجاه الثاني فهو يرى أن العلاقة بين الدال والمدلول أو الألفاظ أو معانيها هي علاقة وضعية، وهذا الإتجاه يتفق معه "نصر حامد أبو زيد" حيث يقول "إتفق علماء المسلمين على أن العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة – علاقة الألفاظ بمعانيها – علاقة وضعية إصطلاحية وإختلفوا وراء ذلك في أصل المواضعة، هل هي من الله إبتداء أم أن المواضعة أساسها بشري إنساني... وتجد لها تجليات كثيرة ومظاهر متعددة فهي تظهر في خلافهم حول قضية خلق القرآن وقدمه، وتمتد إلى مشكلة الصفات الإلهية هل هي عين الذات أم هي زائدة على الذات، ونجد جذورها العميق في قضية التوحيد ونفي مشابهة الله تعالى للبشر"[231]

إن الذي يهمّنا هو الاتجاه الذي يرى أن المواضعة من البشر، وقد إستدلوا في ذلك حينما إعتبروا أن اللغة ترتبط دلالتها بالإشارات الحسية وإيماءات الجسد وهذا ما نجده عند (إبن جني)* حيث جعل الألفاظ تقترن بالإشارة الحسية، وهذا التصور نجده عند العديد من المفكرين المسلمين الذين جعلوا الإسم يدل على الإشارة، فالإشارة اللفظية يمكن إستبدالها

230 - المصدر السابق نفسه، ص 64.

231 - المصدر نفسه ، ص 69.

*عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح (327 ه - 392 ه)، من أئمة الأدب والنحو ، من تصانيفه رسالة في "شرح ديوان

بالإشارة الحسية، فمثلا هناك أسماء تدل على أشياء موجودة في الواقع الحسي، بينما هناك أشياء لا نجدها في المحسوسات (كالفناء) مثلا، وهنا يجب أن نعطي لها أسماءها أي يستلزم المواضعة للدلالة على شيء ما، "فأبو زيد" يرى أن شرط المواضعة يعد شرطا أساسيا في الدلالة[232].

يرى "أبو زيد" أنه يجب التوحيد بين دلالة الصوت ودلالة الإشارة، وهذه الوحدة الموجودة بينهما أي (الصوت والإشارة)هي التي جعلت الأشاعرة والمعتزلة يتفقون على وضع هذه العلاقة، حيث جعلوا اللغة نظاما دالا في النسق المعرفي للوجود الإنساني، بالإضافة إلى ذلك إتفاقهم على التسوية بين دلالة الأصوات والإشارات والحركات بشرط سبق المواضعة فيها جميعا[233].

وقد إتفق "أبو زيد" مع "عبد القاهر الجرجاني" على أن الألفاظ تجري مجرى العلامات والسمات، ولامعنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه"[234]، أي أن العلامات لها دائما وظيفتها الدلالية.

إن العلاقة بين الدال والمدلول إذن هي دائما علاقة تواضعية وإعتباطية، لأنه يمكن إستبدال علامة بعلامة للدلالة على نفس المعنى، فالألفاظ من حيث هي علامات لا تعتبر من المدلول ولا تضيف إليه شيئا، وبهذا المعنى نجد "الجرجاني" يحاول أن يبين لنا مدى الترابط القائم بين الألفاظ ومعانيها، وجعل أسبقية المعاني الذهنية في مقابل الدلالات الصوتية، أي جعل المعاني هي التي نعرفها أولا ثم بعد ذلك يتواضع أهل اللغة على الأصوات للدلالة على هذه المعاني[235]، فالعلامات اللغوية قد نشير عليها بالمواضعة، لأن المعاني هي التي تدرك أولا ثم توضع الأصوات ثانيا وهذا ما يذهب إليه "حازم القرطاجي"* الذي أكد أن الصور التي

المتنبي" و "المحتسب" في "شواذ القرآن " .انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ، ج 4 ص 204

232 - المصدر السابق نفسه ، ص 73.

233 - المصدر نفسه ، ص 75.

234 - أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني تح محمود شاكر،ط1 القاهرة، مكتبة الخانجي، 1991م، ج2،ص280، وانظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، ص 76.

235 - المصدر السابق نفسه ، ص 77.

*حازم بن محمد بن حسن ، أديب و عالم ، من أصل قرطاجة بشرقي الأندلس ولد عام 607 ه وتوفي عام 684 ه من أهم مؤلفاته : منهاج البلغاء ، سراج الأدباء في البلاغة :انظر: خير الدين الزركلي الاعلام ، ج2 ص 159

توجد في أذهاننا، ما هي إلا نتاج العالم الواقعي (الحسي) وفي هذا يقول "أن الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان"[236]،

بهذا نفهم دور العالم الواقعي والحسي الذي يتحول في الذهن إلى مجموعة من الصور والمفاهيم، ثم بعد ذلك تتحول هذه المفاهيم الذهنية إلى دلالات صوتية ثم في الأخير إلى رموز كتابية[237]، وبهذا المعنى نجد هناك ترابط حقيقي، بين العبارات الصوتية والرموز الكتابية المعبرة عن هذه الأصوات، وهنا أكد "نصر حامد أبو زيد" أن ما يطرحه "حازم" في هذا النص أنه يقيم علاقة بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية على أساس من الترابط الدلالي، حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ – الصورة السمعية عند "دي سوسير" - في الأفهام. فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام إستدعت – بطريقة الدلالة الإشارية- الصور الذهنية، والصور الذهنية بدورها تشير إلى المدرك العيني الخارجي. وهكذا نجد أنفسنا في علاقات دلالية قائمة على الترابط بين كل طرفين"[238]، وبهذا يكون المعتزلة ضمن التيارات التي تقرّ بوجود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإعتبار اللفظ مجرد صوت سواء كان سمعي أو كتابي، وما يدل على ذلك هو وجود علاقة ترابطية بينهما هو (اللفظ و المعنى)[239].

وعلى العموم، فإن العلامات اللغوية بصفة عامة تمثل تلك التصورات والمفاهيم الذهنية التي تحملها جماعة معينة في جميع تجلياتها سواء كانت في الأعراف أوالتقاليد، أو الأنماط والسلوك أو الإحتفالات والشعائر الدينية أو الفنون، فهي تمثل عنصرا أساسيا نعبر بواسطتها عن كل المظاهر الثقافية[240]، وقد عبر "نصر حامد أبو زيد" عن ذلك فيما جاء به علماء "السيميوطيقا" من أن الثقافة هي عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع

236 - أبو حازم القرطاجي ، منهج البلغاء وسراج الأدباء، تونس: الدار العربية للكتاب، ج2،2008 ص159.
237 - نصر حامد أبوزيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 79.
238 - المصدر نفسه ، ص 80.
239 -نصر حامد ابو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة، ص 78.
240 - المصدر نفسه ، ص 80.

في قلب المركز منها "نظام العلامات اللغوية" لأنه هو "النظام" الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين"[241].

من خلال كل هذا نجد "نصر حامد أبو زيد" قد بين إتجاه وموقف المتكلمين والبلاغيين حول مفهوم الدلالة اللغوية، و لجعل ذلك أكثر وضوحا نجده يحاول أن يبين إتجاه المتصوفة أيضا الذين كان لهم موقفا مغايرا، حيث جعلوا الوجود يقوم على كونه تجليات ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة، هي الحقيقة الإلهية، ومن الذين أولوا إهتماما كبيرا في هذا المجال نجد "إبن عربي"*، حيث تعامل هذا الأخير بحروف اللغة كما يتعامل مع كل الموجودات، ورأى أن للوجود مراتب توجهت على إيجادها الأسماء الإلهية، وكل مرتبة ترتبط بحرف من حروف اللغة، وهذه الحروف ترتبط بالأسماء الإلهية، ومن هنا فهذه اللغة تأتي من هذه الحروف البسيطة أي حروف اللغة البشرية، هي مجرد الظاهر لتلك الحروف الباطنة، ولتوضيح ذلك أكثر يقول "إبن عربي" " للكلام الإلهي مستويات مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني"[242].

لقد جعل الفكر الصوفي كل الموجودات هو كلام الله، وقد إستدل ذلك ببعض الآيات القرآنية لقوله تعالى: " **وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** "[243]. وهناك آيات كثيرة تبين أن العالم كله في القرآن يتحول إلى علامات قد تدل على قدرة الله عز وجل ووحدانيته[244]، وتصبح الدلالة العرفية الظاهرة للغة البشر إنما هي في الحقيقة من الله، فالله هو المتحدث وهو الأصل، وبهذا يجعلنا نكشف دلالتين، دلالة ذاتية وهي (الباطن) تمثل الأصل، ودلالة عرفية خادعة تمثل (الفرع) وهي (الظاهر)، وهنا يأتي دور المتصوف الذي هو الوحيد القادر لأن

---

241 - المصدر السابق نفسه ، ص81.

*أبو بكر محمد بن العربي ولد عام (638 / 560) من أعظم مشايخ الصوفية، وقد إحتل التأويل المنزلة الأرفع عنده، فلم يكن عند ابن عربي مجرد تفسير لغوي لفظي، بل كان يتسم بمغزى أنطولوجي، انظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي ، ص 21،22

242 - نصر حامد أبو زيد ،.إشكالية القراءة واليات التأويل ، .ص 83.

243 سورة لقمان الآية 27.

244 -نصر حامد ابو زيد ، النص ،السلطة ، الحقيقة ، ص 83.

يدرك الحقائق ويقرأ الوجود ويضع العلاقة الترابطية بين الدلالة الذاتية والدلالة العرفية أي بين الظاهر والباطن[245]، فالمتصوفة بربطهم بين الوجود واللغة فقد يجعلون منطلقهم ونظرتهم (للغة) نظرة (سيميوطيقية) يتناسب مع معتقداتهم ونظرتهم الدينية، وبهذا تكون المتصوفة لها نظرة خاصة حولت كل الوجود إلى (نص) ويتجلى هذا الأخير في كل المظاهر التي تعد اللغة ضمن هذه المظاهر[246]،

لقد حاول "أبو زيد" أن يوضح حقيقة اللغة وجعلها نظام من العلامات في مقابل الدلالة، وبذلك تصبح للغة قوانين خاصة إستعملها لكي تعينه في عملية التأويل وهذا ما يبين حقيقة إرتباط اللغة بالتأويل.

يرى "نصر حامد أبو زيد" أن المتقدمين أمثال "عبد القاهر الجرجاني" قد توصلوا إلى إستدلال عقلي وهو جعل المتلقي طرفا في صنع (النص) عن طريق التأويل، وهذا هو السبيل الوحيد الذي أدى به إلى ربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية، يقول "أبو زيد" إن العلاقة بين الدال والمدلول في العبارة المجازية كما يفهمها "الجرجاني" يمكن أن ترسم على النحو التالي:

العبارة اللغوية (دال) : المعنى (المعنى الأول) مدلول.

المعنى الأول (دال): المعنى الثاني (معنى المعنى) مدلول[247].

هذه العلاقة التي وضعها "عبد القاهر الجرجاني" هي في الحقيقة جاء بها العالم السويسري "دي سوسير" في كتابه المهم (محاضرات في علم اللغة) حيث ذهب الى أن العلاقة بين (اللفظ والمعنى)أو(الدال والمدلول)علاقة إصطلاح، ولقد عمل "دي سوسير" على إستبدال (مفهوم اللفظ والمعنى) بمفهوم (الدال والمدلول) فالعالم "دي سوسير" حسب "أبي زيد" قد إستخدم مصطلحي (اللفظ والمعنى) ليحل محلهما مصطلحي (الدال والمدلول) لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية، والدال والمدلول يمثلان

245 - نصر حامد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 85.
246 - المصدر نفسه ، ص 86.
247 - المصدر نفسه، ص 113.

جانبي العلامة اللغوية، أو الوحدة اللغوية، التي لا تدل على "شيء" بل تحيل إلى مفهوم "ذهني" هو بمثابة "المدلول" دون الشيء، وكذلك "الدال" ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل هو "الصورة السمعية".....تصور الصوت في الذهن"[248].

وبهذا تصبح (العلامة اللغوية) في نظر "دي سوسير" هي كنتيجة عبارة عن وحدة وترابط بين (المفهوم والصورة السمعية) بحيث أن وجود واحد منهما يتطلب وجود الأخر، وهذه النظرة التي قدمها "دي سوسير" قد ألغت تلك التصورات القديمة التي كانت تدور حول (علاقة اللغة بالعالم)، وذلك بجعلها تعبيرا عن هذا العالم، لكن فيما بعد أصبحت هذه العلاقة أي علاقة (اللغة بالعالم) محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية[249]، وقد إستدل "أبو زيد" بذلك حيث رأى بأن هناك إرتباط الدلالة اللغوية بغيرها من الدلالات الوجودية، وهنا أكد أن هذه الأفكارهي عبارة عن تراث ومداخله، وطرائق التفكير فيه متعددة سواء على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أوعلى مستوى النظر الفلسفي والكلامي أو على مستوى التجربة الصوفية[250].

إن إهتمام "نصر حامد أبو زيد" باللغة أو علم الدلالات كان هدفه من ذلك هو دراسة النصوص الدينية، وتحليل النص القرآني، هذا الأخير الذي تعرض إلى نوع من الجمود في التفسير، والشروح، وإعتمادهم على الإعادة والتكرار، وأي محاولة للتجديد وقراءة النص قراءة حديثة إلا وقد أثار ذلك إعتراضا شديدا، لذا نجد أن الدراسة التي يحاول "أبو زيد" القيام بها هو إتباعه لمنهج التحليل، وقد عمل على النقد الحرفي للغة القرآن وتحليل النص القرآني[251]، كما إنتقد التوسع إلى حد التجاوز في فهم دلالة النص من خلال ما حصل من تطور دلالي، والعمل على إسقاط بعض الدلالات على لغة النص وتطبيق ما يسمى (بعموم الدلالة) على النص، وللتوضيح أكثر فإن "أبا زيد" قد أقر بأن النصوص القرآنية قد أحدثت تغييرا، حيث عمل على نقل بعض الألفاظ من دلالتها اللغوية الإصطلاحية إلى دلالات

248 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ، الحقيقة، ص 79.
249 - المصدر نفسه، ص 80.
250 - نصر حامد أبو زيد ، اشكالية القراءة وآليات التأويل ، ص 116.
251 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة ، ص 214.

أخرى تسمى بالدلالة الشرعية[252]، بالإضافة إلى هذا فإن "أبا زيد" يرى أيضا أن نظام النص القرآني لا يقف عند نقله لبعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الإصطلاح الشرعي، بل قد يتجاوز ذلك إلى تشكيل (أجروميتها) الخاصة التي تبدأ بالصوتي، فالصرفي فالعجمي، وفي الأخير تشكيل نسق نحوي ودلالي خاص، وكل هذا يدخل في إطار(النظام اللغوي) حيث عمل "عبد القاهر الجرجاني" في كتابه الأساسي (دلائل الإعجاز) عندما ربط بين قوانين اللغة وبنية النص، بل لقد حاول جعل اللغة (الأم) الذي هو (اللسان) فرعا من فروع بنية اللغة الدينية، وقد يحدث عبر تحويل اللغة في مجملها من كونها نظاما من العلامات دالا إلى أن تكون هي ذاتها "علامة في النظام الدال للغة الدينية"[253].

لقد فرق "عبد القاهرالجرجاني" بين (المعنى) و(معنى المعنى) فالمعنى هو تلك الصورة الذهنية التي تتحول إلى (علامة) ثم تحيل إلى مستوى آخرهو(معنى المعنى)، هذا الأمر يمكن أن نجده في النص القرآني، حيث يمكن أن نتعامل مع اللغة تعاملا بلاغيا، فتتحول من وظيفتها الدلالية إلى علامات ثم إلى معاني معقولة، وهنا يمكن القول أن لغة النص في سياق هذا التحويل إلى تحفيز المتلقي على التعقل وهذا ما يؤكد طريقة التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السيموطيقي. أما من ناحية (التلقي) فان القارئ للقرآن أو الآيات قد لا يقف عند العلامات ولكن إلى دلالة النص أي ما تدل عليه (من معقول)[254].

ما يمكن قوله في الأخير أن "نصر حامد أبو زيد" قد حاول أن يكشف لنا آليات التأويل من خلال الإعتماد على اللغة وإعتبارها نظاما من العلامات وكذا العمل على تبيان الكيفية التي يتعامل بها النص مع اللغة، ونقلها من المعنى المباشر والحرفي إلى (معنى المعنى) وهو العقلي أي بنقلها من نظام علامات اللغة إلى نظام علامات السيميوطيقية، وبهذا فان اللغة الدينية قد سيطرت على اللغة فأصبحت تخدمها، ففهم النص الديني لا يكون إلا باللغة، لأنها عبارة عن نظام من العلامات، فتصبح في الأخير اللغة وعلم الدلالة دورهما كبير وليس دورا ثانويا.

252 - المصدر السابق نفسه ، ص 215.
253 - المصدر نفسه ، ص 216.
254 - المصدر نفسه ، ص 218.

هذا التصور يؤكده القارئ من خلال عمليات تمثل هذه العلامات اللغوية، فمثلا عند القارئ المسلم للقرآن، فقد لا يتوقف عند العلامة اللغوية ولكن إلى ما تدل عليه من معقول، وهنا تصبح العلامة عند "أبي زيد" ليست هي المهمة ولكن ما هو أهم هو الدلالة، وفي هذا يقول " ليس الأهم في ذلك كلمة العلامة بل إن الدلالة هي محور التركيز والإهتمام"[255] لدى المتلقي، وهذه العلامات عنده قد تكون أشمل من التاريخ والكون لأنها تشير إلى وحدات النص القرآني، أي بمفرداته بما في ذلك الحدود والأحكام الشرعية وهنا يعمل على دمج عمليات متعددة بين النص والأحكام والعالم تدخل كلها في إطار مرجعية واحدة هي النص القرآني، فتزول الفروق بينهما كما زالت بين العالم والنص وكذا بين النص والأحكام.

ومن خلال ما جاء به "أبو زيد" تبين أن هناك مشكلة جوهرية طرحت وما زالت مطروحة تمثلت في (المعنى وعلاقته بظاهر الكلام).

لقد أصبح التعامل مع النص الديني لا يكون إلا في إطار ثلاثة أبعاد بعد عقلي وبعد آخر يمثل ظاهر النص، وفي الأخير قصد المتكلم، ومن خلال هذه الأبعاد يمكننا فهم النصوص الدينية، والعمل على وضع مناهج معينة تساعده في القيام بهذه العملية.

وإذا كان القصد بفهم المعنى ينطلق من معرفة قصد المتكلم فإن هذا الفهم لا يكون إلا بوجود عاملين: العامل الأول: وهو فهم النص القرآني من خلال منطوقه أي الإكتفاء بظاهرالنص، أما العامل الثاني: فيكون بالإعتماد على العقل وإعطاءه الأولوية للكشف عن معنى النص، لا يدل عليه ظاهره ولكن يفهم من خلاله.

إن أهم النقاط الجوهرية أو المسائل الأساسية التي تصدى لها "أبو زيد" هي (ظاهر النص) وهذه المسألة لها علاقة مباشرة بمفهوم (المواضعة) ونعني بالمواضعة هنا هو مدى إتفاق مجموعة من الأفراد على لفظ معين لإسم معين في اللغة، وهنا للتوضيح أكثر فإن "أبا زيد" قد إستعان بالمعتزلة، وبأهم أفكارهم التي تناولوها حول هذه القضية خاصة حول مسألة خلق القرآن حيث إستعانوا بها من أجل نفيهم التعدد عن الله، ونفي أي صفة زائدة

255 - نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز القرآني عند المعتزلة ، ط 6: بيروت: المركز الثقافي العربي 2007،ص 70،

قديمة عن الذات الإلهية، أما الهدف الذي كان يسعى إليه هو إعتماده على مذهب الفكر الإعتزالي في مسألة المواضعة.

وقد رأى المعتزلة أن (الكلام) عندهم صفة حادثة، فيصبح كلام الله إذن غير قديم بل هو محدث له علاقة بطرف ثاني يخاطبه الله[256].

يقول "أبو زيد" أن أهم ما في المواضعة هو التفرقة بين العلم الضروري والعلم الإكتسابي، وقد رأى أن شرط المواضعة هو الإشارات الحسية، بمعنى أن العلم الضروري يقع حين يرتبط نطقه بالإشارة الحسية، أي أن المعرفة الضرورية هي نتيجة للإشارات الحسية وقد تكون معرفة إدراكية، وقد تبين أن المواضعة لا تجوز على الله لإستحالة الإشارة إليه، فنحن لا يمكن أن نعرف قصد الله تعالى بإضطرار لأن هذه المعرفة لا تجوز في حال التكليف كما لا نعلم ذاته بإضطرار في حال التكليف"[257].

إن مسألة المواضعة هي مسألة هامة عند المعتزلة ولا شك أن هذه القضية كلية تدور حول الآية الكريمة التي قام الجاحظ بالعمل على تأويلها في قوله تعالى: **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** "[258]

عند تأويل هذه الآية تبين أن الله في نظر "الجاحظ" لا يجوز ولا يصح أن يعلم آدم الإسم ويدع له المعنى، لأن المكلف هنا لابد له من مواضعة متقدمة على لغة واحدة من أجل أن يفهم بها الذات الأخرى وفي هذا يقول " إذا صح بما ذكرناه هذا دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصح إلا على الوجه الذي قدمناه (يعني تقدم المواضعة) وجب تخصيص قوله "الأسماء كلها والقطع على أنه لابد من لغة عرفها إما بمواضعة بينه وبين حواء أو الملائكة، أو على جهة الإتباع للغتهم ثم علمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأخرى....."[259].

256 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، ص 70.
257 - المصدر السابق نفسه ، ص 73.
258 سورة البقرة الآية 31.
259 - المصدر نفسه ، ص 75.

ومثل هذا يذكره "القاضي عبد الجبار" إلا أنه يستخدم لفظ (القصد) حيث ربطه "نصر حامد أبو زيد" بذلك الإتفاق الجماعي من خلال المواضعة، وهنا يصبح مفهوم القصد لا يكون فرديا وإنما مرتبطا بالجملة وإلا لما فهم القصد ولأصبحت الدلالة اللغوية غائبة عن المتلقي. يقول "أبو زيد" إن إصرار المعتزلة على فكرة القصد، من جانب المتكلم تؤكد أن المواضعة وحدها في التركيب لا تكفي، فالكلام قد يحصل من غير قصد فلا يدل ومع القصد فيدل ويفيد. فكما أن المواضعة لابد منها فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا للمواضعة[260].

ومن خلال كل هذا نفهم سبب إشتراط المعتزلة معرفة قصد المتكلم قبل الإستدلال بكلامه، وهنا نجد أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الشرعية وتعود الدلالة اللغوية عند المعتزلة تابعة للدلالة العقلية ومترتبة عليها.

إن المسألة التي طرحها "نصر حامد أبو زيد" هو التأسيس لقصدية المتكلم إلا أنه أهمل هذا الأخير لصالح المتلقي / القارئ. واذا كانت اللغة هي نظام من العلامات فإنها تعتبر كأحد آليات القراءة قد ساهمت في فهم النص، وهنا يعتبر النص في نظر "أبو زيد" بناء "لغوي" لأنه تشكل من خلال الواقع و اللغة وهذا ما سوف نوضحه في ثنايا هذا البحث .

ثانيا - مفهوم النص

تعتبر قراءة "نصر حامد أبو زيد" للنص القرآني من أهم القراءات التي ظهرت في العصر الحديث وكان منشؤها البيئة الثقافية العربية، وقد إستطاع أن يضع مشروعه هذا من خلال تلك القراءة، وقد رأى أن مصلحي النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أخفقوا في إحداث نقلة نوعية في تجديد وفهم للإسلام، ونظرا لهذا الإخفاق جاء "نصر حامد أبو زيد" بمشروعه هذا الذي ينطلق من الإصلاح الديني ويكون هذا الإصلاح داخل النص نفسه وذلك بإعادة قراءته (النص) قراءة تاريخية، لذا رأى أن الطريقة الوحيدة للإصلاح لا يكون إلا في فهم تاريخي للقرآن، فهو يشير إلى أن النص القرآني عبارة عن

260 - المصدر السابق نفسه، ص 86 .

خطـاب حيـوي ولـيس جامـدا ولا يحتـوي علـى تشـريعات جـاهزة وصـالحة لكـل الأزمنـة والأمكنة.

النص بناء لغوي ومنتج ثقافي:

لقد إدعـى "نصـر حامـد أبـو زيـد " فـي قراءتـه التأويليـة أن الـنص القرآنـي نـص لغـوي ومنـتج ثقـافي، لأنـه ظهـر فـي بيئـة معينـة، هـي البيئـة الثقافيـة العربيـة التـي تشـكلت فـي إطارها[261]، وبهذا يصبح النص القرآني متساويا مع النص البشري، من حيث البناء وقوانين التكون وإنتـاج الدلالـة، كمـا يستمد مرجعيتـه مـن اللغـة، يقـول "أبـو زيـد" "أن القـرآن منـتج ثقافي" لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو "منتج" يتشكل لكنه في الوقت نفسه- من خـلال إسـتثمار قـوانين إنتـاج الدلالـة- يسـاهم فـي التغييـر وإعـادة التشـكيل فـي مجـال الثقافـة واللغة أيضا"[262]، و إذا كان النص القرآني منتجا ثقافيا فهذا لأنـه محكوم بـالقوانين الداخليـة البنيوية و الدلالية للثقافة التي ينتمي إليها، كونها غير مفارقة للثقافة التـي تشكلت فيهـا، فهـي إذا نصـوص لغوية إرتبطت بالزمان والمكان. وإذا كان الـنص القرآنـي صـادرا مـن عنـد الله، فهذا لا يمنع من كونه قابلا للنقد والتحليل، لأنه خطاب لغوي تجسد بواسطة لغـة إنسـانية أو بشرية، لذا يمكن الإجتهـاد فيـه[263]، يقول "أبـو زيـد" " إن الـنص فـي حقيقتـه وجـوهره منـتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عامـا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فان الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعـود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي للنص» [3]

يرى "نصر حامد أبو زيد" أن النص القرآنـي هو الموضـوع الـذي يجـب أن نخضـعه للدراسة، وللقيام بهذه العمليـة يجـب تحديـد مفهـوم الـنص أولا، وهـذا غيـر موجـود فـي تراثنـا العربي، لذا فالكشف عن مفهوم النص هو أكثر من ضروري والنص الـذي يتكلم عنـه "أبـو زيـد" هـو الـنص بمفهومـه اللسـاني السيموطيقي الحـديث، لأنـه نـص لغـوي مثلـه مثـل سـائر النصـوص الأخرى، ويمكن إعادة النظر فيه، وإذا كان "أبـو زيـد" يحـاول التعامـل مـع الـنص

261 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 09.

262 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة، ص 87.

263 - المصدر نفسه ، ص 92.

القرآني بطريقة نقدية، فإنه سعى جاهدا إلى الإعتماد على المناهج الحديثة التي لا تميز بين النصوص بل تتعامل معها بطريقة متساوية[264]. وهنا جعل النص شأنه في ذلك شأن النصوص الأخرى التي لا يمكن دراستها إلا كنصوص لغوية، يقول "أبو زيد" فيما يخص النص القرآني "إنه نص لغوي شأنه شأن غيره من النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن إكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها"[265]، فاللغة التي تحدث عنها "أبو زيد" هي اللغة المستمدة من الثقافة، وهذه اللغة لها قوانينها المعرفية، تنتقل من الصوتي إلى الدلالي. وإذا كان النص القرآني نص لغوي فذلك لأن لغته مستمدة من الثقافة أو البيئة الإجتماعية[266].

لقد إدعى "أبو زيد" أن النص القرآني ليس وحيا من عند الله، كما أنكر سابقة وجوده في اللوح المحفوظ، بل ظهر في بيئة "الرسول صلى الله عليه وسلم" فهو مستمد من هذه البيئة وصادر عنها، وبهذا فلا وحي ولا قداسة، يقول "أبو زيد" "إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات، لكن القول بأن النص"منتج" ثقافي يمثل بالنسبة إلى القرآن مرحلة التكوين والإكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها "منتجا" للثقافة....إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين إستمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتعبيره لها"[267]

من خلال هذا نجد أن الفهم العلمي للنص لم يكن صادرا من عند الله ولا عن طريق الوحي وإنما هو مستمد من الثقافة، بالإضافة إلى السنة النبوية التي ظهرت في نفس البيئة، والدليل على ذلك أن النص القرآني والسنة النبوية قد إستغرقتا وقتا زمنيا معينا وهي الفترة التي عاشها "الرسول صلى الله عليه وسلم" واذا كان النص القرآني منتجا ثقافيا وبناء لغويا، فإنه في هذه الحالة قد ينتمي إلى مجال الدراسات الأدبية والنقدية، فيصبح بذلك "موضوعا للدرس اللغوي" بالإضافة إلى هذا، فإنه يقر أيضا أن النص القرآني إذا كان ينتمي إلى

264 - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ط1، الرباط: دار الأمان، 2012م ص 181،182.
265 - نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة ،الحقيقة، ص 95.
266 - مرزوق العمري : إشكالية تاريخية النص الديني ،ص 186.
267 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 23،24.

الدراسات اللغوية فهو أيضا مفهوم أساسي في العلوم الإنسانية، بل في كل الثقافة، لذا لجأ "أبو زيد" إلى القول أنه يجب دراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر[268]

النص القرآني له علاقة باللغة وهذه الأخيرة لا تنفصل عن الثقافة، فيصبح النص لا ينفصل عن الثقافة والواقع، فهو عبارة عن رسالة وهذه الرسالة في علاقة بين مرسل ومرسل إليه بواسطة اللغة "ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة"[269].

إن النص القرآني وبالرغم من مصدره الله وينسب إلى قائله، إلا أنه يخضع لقوانين الثقافة الإنسانية، وهذا ماجعل "أبوزيد" يرفع عنه القدسية، أي خلع نعوت الإجلال والإكبار على القرآن، أي أنسنة النص[270]

إن القول بأنسنة النص حسب "نصر حامد أبوزيد" قد يؤول إلى نقض مفهوم الوحي، ونفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة، فهو بهذا الشكل يجعل النصوص القرآنية متغيرة، خاصة وأن "أبا زيد" لايفرق بين النصوص القرآنية والنصوص الأدبية مما يفقد النص مصداقيته وقيمته وقدسيته، فهو كلام الله المنزه، بالإضافة إلى هذا، فإن "أبا زيد" أراد تطبيق الممارسة النقدية والدرس العلمي على النصوص القرآنية وهذه المناهج خاصة بالنصوص الأدبية، ولا يمكن تطبيقها على نصوص إلهية مفارقة للبشر، خاصة وأن "أبا زيد" قد أقر بأن النصوص القرآنية تحكمها جملة من القوانين الثابتة والمصدر الإلهي حسبه قد لا يخرجها عن هذه القوانين ما دامت قد تجسدت في التاريخ واللغة وموجهة إلى البشر في فترة زمنية معينة. أي أن القرآن في نظره هو الرسالة التي تشتمل على مرسل ومتلقي عبر اللغة التي تعتبر هي الشفرة، ولما كان هناك تعذر في جعل المرسل هدفا للدراسة

---

268 - المصدر السابق نفسه، ص 23.

269 - المصدر السابق نفسه، ص 24.

270 - د. قطب الريسوني : النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ، ط1؛ المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، 2010 ،ص 270-271.

العلمية كان من الطبيعي أن يجري التحليل العلمي للنص القرآني عبر واقعه وثقافته، فهو يخضع للمناهج الحديثة، منها "الهرمنيوطيقا" و"السيميوطيقا" وغيرها من المناهج العلمية الأخرى.

إن القول بأن النص القرآني نص لغوي ونص ثقافي حسب "أبي زيد" إنما من أجل فهمه من الداخل، بتوظيف المنهج التأويلي، لاسيما المنهج الأدبي، فهو منهج يقوم على التحليل اللغوي في فهم النص، وهو ملائم جدا مع هذه الدراسة، التي حاول "أبو زيد" القيام بها، وقد تبدأ من تلك الحقائق التي ولدتها الثقافة العربية حول النص، وأيضا ما يطرحه النص نفسه من مفاهيم، كما يرى أيضا أنه لا يوجد فصل بين النص القرآني وما يطرحه، وكذا بين ما أنتجته الثقافة. وإذا كان هناك فصل بينهما فهو فصل تعسفي[271]، لذا فان العلاقة بين النص والثقافة هي علاقة جدلية معقدة، كما أن بإتباعه للمنهج التأويلي سعى إلى إلغاء فكرة التسليم الوجودي لعالم الغيب في تشكيل النص القرآني لأنه يمثل أحد العوائق التي تقف أمام دراسته التأويلية وجعلنا نفهم النص فهما علميا. ذلك "أن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثمة إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[272].

إن المنهج الذي إتبعه "نصر حامد أبو زيد" في قراءته للنصوص القرآنية والبحث عن آليات تكونها وتشكيلها في الثقافة، هو المنهج اللغوي، الذي يعتبر نظام من العلامات، فاللغة لها وظيفة أساسية تؤديها، وهي الوظيفة الإتصالية، وهنا وظف "أبو زيد" المنهج اللغوي البنيوي الذي تأسس على يد المفكر "رومان جاكسبون" حيث بين هذا الأخير بأن العملية التواصلية لا تكون إلا من خلال وجود مرسل الذي يقدم الرسالة إلى المرسل إليه، والرسالة لها مغزى معين يستطيع المرسل إليه أن يدركها وهذا هو معنى التواصل عنده[273]، يقول "أبو زيد" " لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة، تلك هي وظيفتها

271 - الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، ط1، بيروت: المعهد العالمي للفكر الاسلامي 2012، ص 367.

272 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24.

273 - جاكسبون، رومان، قضايا الشعرية ترمحمد الولي ومبارك حنون، ، ط1 : الدار البيضاء: دار توبقال1988، ص 27.

الإتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب، وبين مرسل ومستقبل، وإذا كانت الوظيفة الإعلامية الإتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية، فإن وظيفة النص في الثقافة – وهي وظيفة إعلامية بوصف النص رسالة- لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه، ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع"[274]،

من خلال هذا نستنتج أن "أبا زيد" قد أقر بأن النصوص القرآنية تستمد مرجعيتها من الثقافة والواقع وإعتبر اللغة أساس تكوينها وبنائها، وإذا كان الله تعالى هو القائل وأن "الرسول صلى الله عليه وسلم" هو المستقبل، وأن الله عزوجل قد إختار اللغة وهي اللغة العربية التي تشكلت في الواقع والثقافة، فيصبح النص أيضا غير مفارق لهما (ما دام النص القرآني جاء بلغة معينة وفي بيئة هي البيئة العربية). فالنصوص القرآنية وإن كان مصدرها إلهي، فإن هذا لا يمنع ولا ينفي إنتمائها للبشر، غير أن ربط النصوص القرآنية بالواقع وبالبشر ومن ثمة إخضاعها للدراسة والنقد قد يفقد هذه النصوص قيمتها، لأن النصوص القرآنية مصدرها الله، كما سيؤدي إلى تسرب الأباطيل وإنتشار الكذب، وهذا مخالف لحكمة الله، بالإضافة إلى هذا قد يصبح الواقع هو المصدر والمحور، ويبقى النص تابع للتغيرات والتقلبات الثقافية والإجتماعية وهذا غير صحيح.

ثالثا - التأويل بين المعنى والمغزى

لقد أقر"أبو زيد" أن النصوص القرآنية تحمل دلالتان. دلالة مذكورة في الخطاب ودلالة أخرى مضمرة، وقد أكد أن الخطابات التقليدية تؤمن بوجود دلالة واحدة، أي ماهو موجود في الخطاب فقط وهو ظاهر النص أوالمعنى الثابت، غير أنه من جهة أخرى فإن قراءة "نصر حامد أبوزيد" تذهب الى أبعد من ذلك للكشف عن المسكوت عنه أو مايسميه "بالمغزى". فالنص إذا حسبه ينقسم إلى "معنى" و"مغزى" وهذه التفرقة بين المصطلحين أخذها من الناقد الأمريكي "هيرش" حيث يرى أن داخل النص الأدبي "مغزى"وهو متغير. وغاية الناقد أو القارئ هو الوصول إليه، من خلال تحليل النصوص، فالنص قد يتغير معناه

274 -نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 25.

ولكن حسب القارئ له[275]، وإذا قلنا أن المعنى قد تغير فالمقصود هنا هو "المغزى" وليس "المعنى" لأن المعنى ثابت، وقد قام "هيرش" بالتركيز على معنى النص، ويمكن الكشف عنه من خلال الفحص والدراسة، وكان هذا من إختصاص الهرمنيوطيقا[276]، التي تركز على معنى النص والتفسير الموضوعي له.

لقد طبق "نصر حامد أبو زيد" هذا التمييز بين المفهومين على النصوص القرآنية بعدما كانت مطبقة على النصوص الأدبية من قبل الناقد "هيرش" وقد أرجع الدور الكبير للمفسر في الكشف عما يحمله النص من معاني وذلك بتطبيق النظريات الأدبية على التراث الديني من قبل المفسرمتأثرا في ذلك بهرمنيوطيقا "غادمير"، يقول"أبو زيد" "...وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادمير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف إختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الإتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات- في النص الديني والنص الأدبي معا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان إدعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك، فالنصوص القرآنية قابلة للتأويل لأنها تحمل دلالات متعددة فهي متغيرة، حسب الزمان والمكان، وهذا هو معنى "التاريخية" عنده.

وإذا كان النص القرآني نص تاريخي فهو متغير في الدلالة، وهنا يدخل دور المؤول للوصول إلى المغزى الحقيقي الذي يحمله النص، وقد تمثل الدلالة الطريق الوحيد للوصول إلى هذا الهدف[277] " لأن التأويل حركة متكررة بين بعدي "الأصل" و "الغاية" أو بين "الدلالة" و "المغزى" حركة بندولية وليست حركة في إتجاه واحد، إنها حركة تبدأ من

275 - اليامين تومي ، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، ط1 ؛ الرباط: دار الأمان2011 ص 139.
276 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص 48.
277 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ،ص 144.

الواقع / المغزى، لإكتشاف دلالة النص/ الماضي..... وبدون الحركة البندولية بين المغزى والدلالة يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين"[278].

لقد أكد "أبوزيد" أن "مغزى" النص قابل للتعديل والتغيير، فهو لا يقبل الثبات، لأن جعل المغزى ثابتا من شأنه أن يعيق كل قراءة تسعى إلى الإنتاج والتجديد، ومن الضروري هنا التأكيد أن المغزى الذي يمثل نقطة البدء في القراءة مغزى إفتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقا لما تنتجه القراءة من دلالة، أما المغزى الثابت المحدد سلفا بطريقة قطعية جامدة، فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة...."[279]، فالمعنى حسبه قد ظهر في مرحلة تاريخية معينة أي مرحلة التكون والنشأة، لكن المغزى هو الذي يحمل طابع التغيير ويمكن أن نجعله معاصر لنا[280]، وللتوضيح أكثر نجده يضرب لنا بعض الأمثلة في نظريته هذه، متجاوزا بذلك "المعنى" ووصولا إلى "المغزى" الذي يمكن أن يتجدد حسب القراءة التي يقوم بها المؤول.

ومن أبرزالأمثلة التي قدمها مسألة توريث المرأة، حيث لم يكن لها حقوق ولكن بعد مجيء الإسلام أعطى للمرأة حقها من الميراث وهو نصف الرجل، والمغزى من الآية التي أعطت للمرأة نصف الرجل هو إنصافها، بالإضافة إلى ذلك أن الرجل نصيبه أكثر من المرأة لأن الرجال قوامون على النساء، لكن أصبحت المرأة تنافس الرجل اليوم في جميع المجالات، وهنا زالت فكرة القوامة وإذا زالت القوامة فيجب أن يزول ما يترتب عليها[281].

من خلال هذا المثال يدعو "أبو زيد" إلى تجاوز الحكم الذي أقره النص محاولين البحث عن مغزاه، وهنا تتعدد القراءات والتأويلات، فيصبح النص يختلف من عصر إلى عصر ومن قارئ إلى قارئ، وهذا يقودنا إلى القول أن معنى النص ليس هو نفسه مغزاه، لأن هذا الأخير يقبل التجديد حسب الزمن والواقع والظروف المعيشية للإنسان يقول "أبو زيد" "إن

278.- المصدر السابق نفسه ، ص 144.

279 - المصدر نفسه ، ص 144.

280 - أحمد محمد الفاضل ، الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ط1؛ دمشق: مركز الناقد الثقافي 2008، ص 539.

281 - المرجع نفسه ص.534

معنى النص يتغير من قارئ إلى قارئ، ومن عصر إلى عصر، فالمقصود هو المغزى، بينما المعنى لا يتغير لأن المؤلف قد تحول إلى قارئ جديد لعمله، وقراءته تشحن النص بدلالات جديدة، ومن ثم تتغير علاقته بالنص"[282].

إن القول بتغير "المغزى" معناه رفع قدسية النص، لأن التسليم بالقدسية من شأنه أن يعيق عملية البحث، ويعيق عمل المؤول، وفي هذا الإطار ينتقد "أبو زيد" الفكر الرجعي الذي يتمسك بقدسية النص ويجعله مفارقا للواقع لأن مصدره الله، وهنا سعى جاهدا إلى التحرر من هذه النظرة كونها تعيق عملية فهم النص فهما علميا، وإذا سلمنا معه برفع فكرة القدسية فهذا معناه أن النصوص القرآنية نصوصا تاريخية و بشرية، وفي هذا يقول " إننا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية ...وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم إنتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية.... وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة ليست ساكنة ثابتة بل تتحرك وتتطور اللغة ويعود ليحرك دلالة النصوص، وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز..."[283]، "فأبو زيد" يحاول أن يبين في نظريته هذه تجاوز المعنى، والبحث عن المغزى الحقيقي للنصوص القرآنية، فالمعنى قد يكون له دلالة تاريخية، لأنه مرتبط بأسباب النزول، ولكن يمكن تجاوزه بحثا عن مغزاه، وهذا يحيلنا إلى القراءات المتجددة حسب الوضع، فالنص يبقى دائما مفتوح على العديد من التأويلات اللانهائية، لأنه غني بالدلالات والمعاني[284].

---

282 - نصر حامد أبو زيد ، اشكالية القراءة وآليات التأويل ، ص 48.

283 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 197

284 - د. قطب الريسوني ، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ، ص 263.

لقد ربط "أبو زيد" "معنى النص" بالتاريخية وذلك من خلال ربطه بواقع النزول، أما المغزى فيمكن التلاعب به خاصة عندما يرتبط بالمتلقي، لأنه ظاهرة إنسانية، وتحرير النص من سلطة المؤلف وربطه بالقارئ، فيصبح هذا الأخير هو الأصل، وهذا ما تبنته النزعة "التفكيكية"* التي جعلت القارئ هو الذي يملك السلطة على النص، و تحريره من صاحبه وربطه بالقارئ الذي يتلقى النص، فيصبح المؤول هو السيد، والمرجعية[285]، فهي تقر "بموت المؤلف"** و "تأليه المتلقي" وهذا من شأنه أن يفسح المجال للمتلقي بأن يجعل النص أفقه مفتوح، فربط النص القرآني بالقارئ معناه التجرد من قدسيته والتخلص من عوائق البحث والفهم، وخلق فضاءات تأويلية، لأنه عبارة عن وعاء قابل للإمتلاء، يقول "أبو زيد" "في التعامل مع النصوص ينتهي التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صورا فارغة قابلة للإمتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي...."[286].

إن المنطلق الذي إنطلق منه "أبو زيد" في القراءة هو البحث عن الحقيقة، وهنا وضع تمايز بين ظاهرالنص، والباطن الكامن فيه، وهنا يتدخل القارئ أولا إلى إكتشاف دلالات النص في سياقها التاريخي، الثقافي، الفكري ثم العمل ثانيا في البحث عن "مغزاه" وهذا هو الهدف، يقول "أبو زيد" " لكن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود إكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى (المغزى) المعاصر للنص التراثي...."[287].

---

* التفكيكية إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحو إلى القول بإستحالة الوصول إلى فهم متكامل، أو على الأقل متماسك للنص، فالتفكيكية فلسفة تهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية و تحاول إثبات أن النظم الفلسفية تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل حقائق متناثرة، ورائد هذه الفكرة جاك دريدا . انظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 144.

** نادى بهذه النظرية "رولان بارت" ليكون محط النظر للنص دون إعتبار لقائله، أنظر: ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي،. ص 114.

285 - نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني، ص 265.

286 - المصدر نفسه، ص 181

287 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 06.

فتعدد المستويات الدلالية هي التي جعلت "أبو زيد" يقول بعدم ثبات النص، لذا كان هدفه من القراءة التأويلية، هو السعي للكشف عنها داخل النص القرآني، وهذه هي نفس الفكرة التي عالجها "عبد القاهر"، فأول ما إشتغل به ليس المعنى الظاهر على السطح بل إشتغل في البحث عن المغزى وهذا هو الهدف، وهنا نجد "عبد القاهرالجرجاني" قد تعامل مع النصوص بوصفها رموزا وإشارات بحاجة إلى تفسيرات وتوضيحات.

لقد أراد "عبد القاهر" البحث عن ما هو خفي في النصوص وهذه هي أحد أبرز منطلقاته، حيث طرح مفاهيمه وعمل على نفي ومعارضة سابقيه في تصوراتهم المناقضة، وقد إستعمل في ذلك طريقتين هما (الهدم والبناء) أو (الإثبات والنفي) حيث نفى أفكار سابقيه المنافية لتصوراته، وألح على فرض مفاهيمه عن طريق تأويل بعض النصوص التي قدمها السابقون، وقد ثبت ذلك بواسطة العملية التأويلية وهذا ما يسميه بالبناء أو ينفي آرائهم وهذا هو معناه الهدم[288]، تلك هي إحدى المتطلبات التي إتخذها "نصر حامد أبو زيد" في عمليته التأويلية.

ولقد حاول "أبو زيد" الكشف عن الدلالات الحقيقية للنصوص القرآنية، و رأى في ذلك نوعين من الدلالات داخل النصوص، الدلالة القطعية التي لا تقبل التأويل، ودلالة غير قطعية وهي النصوص التي تقبل التأويل و الإجتهاد.

من خلال كل هذا يمكن القول أن "نصر حامد أبو زيد" في مشروعه الحداثي والتجديدي ينطلق من الفكرة القائلة بثبات المعنى وفي نفس الوقت التسليم بتعدد المستويات الدلالية للنص، والعمل على التمييز بين "المعنى" الذي يمثل الظاهر داخل النص، وبين "المغزى" الموجود في النص، وإعتبار المغزى متغيرا ومتطورا حسب القراءات، بالإضافة إلى هذا، فإن قراءات "أبي زيد" في هذا المجال تنطلق من رفع القداسة وربط النص بالبشر، لأنه ظهر في واقع إجتماعي معين وبيئة ثقافية معينة، ولقد فرق "أبو زيد" بين "المعنى" و"المغزى" في بعدين هما:

288 - المصدر السابق نفسه ، ص 154.

1- بعد القول أن المعنى ذو طابع تاريخي حيث لايمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الإجتماعي الخارجي، بينما المغزى وإن كان لا ينفك عن المعنى فهو ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص.

2- بعد القول أن المعنى يتضح بقدر من الثبات النسبي، والمغزى متحرك مع تغير أفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها.

يحاول "أبو زيد" من خلال قراءاته في قواعد السياق والدلالة، أن يبين بأن إجتهاده موصول بإجتهادات الفقهاء وتنظيراتهم في علم الأصول، لذا حرص على أن يتمسك بالموضوعية التي ينشدها علماء الأصول في إستنباط الأحكام الشرعية، أما بالنسبة للتقسيم الذي وضعه "أبوزيد" بين المعنى والمغزى داخل النص وهو تقسيم إستقاه من "هيرش". لكن لا يوجد في الحقيقة تطابق بين المعنى والمغزى مع ما عرضه "هيرش" فالمعنى حسب هذا الأخير قد يتعين حسب نية وقصد المؤلف، وهو أمر ثابت غير متغيرا، أما مع "أبوزيد" فليس هناك أدنى إرتباط بين المعنى وقصد المؤلف، بحيث يعطي الأولوية في فهم المعنى للواقع والثقافة، فالمعنى يبقى خاضع في تغيراته إلى تغيرات الواقع وهنا نقع في التعدد، فنسقط في فوضى المعاني.

المبحث الثاني: التاريخية والنص

لقد إنطلق "أبو زيد" في مشروعه التجديدي على فهم الخطاب القرآني ثم نقده وتحليله، ولفهم هذا الخطاب ربطه بالواقع، لأنه يستمد مرجعيته منه، وفي نفس الوقت إنتقد كل الذين حاولوا تغييب الواقع، وأضفوا القداسة على اللغة التي تحمل هذه الآيات بالرغم من كونها لغة بشرية صرفة، واذا كانت النصوص إلهية المصدر فهذا ليس معناه غلق كل أبواب البحث والتحليل، لأن الإيمان بالقداسة وربط النصوص بالذات الإلهية سيجعل النصوص عبارة عن شفرة إلهية لا تحلها سوى القوة الربانية، لكن هذه الفكرة لم تلق قبولا عند "أبي زيد" الذي جعلها قابلة للدراسة وتخضع للمناهج الحديثة.

إن المنهج الذي أسسه "أبوزيد" كان يهدف إلى الهروب من الإطار الغيبي الذي يحيط بالنص وهو المنهج "التاريخي" أو "التاريخية" ولذا رأيناه يذهب في هذا الإتجاه لكن يبدو أنه لم يكن موفقا في ذلك.

أولا - النظرة إلى التاريخية

أ-التاريخية:

إذا أردنا تحديد مفهوم التاريخية لغة: فهي كل ما ينسب إلى ما هو تاريخي، وهذا المفهوم يقابله باللغة الفرنسية كلمة (historique) وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ، بالإضافة إلى ذلك فهي تبويب صرفي حديث إرتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، لكن مصطلح التاريخية قد تغير من حيث دلالته، حيث أصبحت العبارة تدل على المعنى المجرد، وجعل حدوث الشيء مرتبطا بأسبابه وهذا الإرتباط يكون في زمان ومكان معينين[289].

أما التاريخية في الإستعمالات المعاصرة فقد كانت في أوربا وبالخصوص في القرن(19)، حيث شهد فيه التطور والتقدم الأوروبي فصار هذا المفهوم مرتبطا بالحضارة المادية[290]، ولكن إذا كان هذا المفهوم مرتبطا بما هو مادي فهناك من جعله مرتبطا بما هو أنطولوجي، "فأ بوزيد" مثلا يعرفها في قوله "أن التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة إفتتاح الزمن وإبتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي – الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزماني، وإذا كان الفعل الإلهي الأول – فعل إيجاد العالم- هو فعل إفتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الإفتتاحي تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ"[291]، بمعنى أن الأحداث وقعت في زمن ومكان معينين بما فيه كلام الله، "فمفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم- أو بالأحرى لعملية إيجاده- سواء كان هذا الوجود "خلق"من عدم أم كان

289 - عباس أبو السعود ، أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، تح محمود تيمور، ط2؛ القاهرة : دار المعارف 1970، ص 309.

290 - محمد أركون ، الإسلام والتاريخية والتقدم، مجلة الأصالة الجزائر،ع 50/49 سنة 1977، ص 17.

291 - نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ،الحقيقة، ص 71.

"صنعا" من مادة قديمة"[292] فالتاريخية تعني التفريق بين الغيبي والواقعي، وإعطاء الأسبقية للجانب المادي على حساب الغيبي، فهي تعني الزمنية والواقعية ويقابلها ما هو خيالي وما هو مقدس، وقد عرفها المفكر"محمد أركون" بأنها " أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"[293]، وفي مجال النص القرآني نجد " أركون" يقر بتاريخيته، فالتاريخية بهذا الشكل تحيلنا إلى القول بدنيوية المقدس، وقد عرفها "عزيز العظمة" في قوله التاريخية " هي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه"[294]. كما عرفها "آلان تورين" بقوله " التاريخية هي المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج الحقل الإجتماعي والثقافي الخاص به، وبواسطة التاريخي التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على نفسها بالذات، وذلك بواسطة مجموعة من التوجهات الثقافية والإجتماعية "[295]

من خلال هذه التعريفات نفهم أن النص القرآني هو كلام الله، ولكن أنتجه الواقع في مرحلة زمنية معينة، وقد أقر "أبو زيد" من خلال هذا أن التاريخية تعني الفصل بين ما هو متعالي وبين ما هو مشروط في الزمن كظاهرة الكون مثلا هي فعل من أفعال الله، لأنها ظهرت في الزمن، فهي مثل كل الأفعال بما فيها النص القرآني، لأنها أفعال محايثة تدخل في دائرة الفعل الزماني، الفعل في التاريخ[296]. وهذا هو الموقف الذي دافع عنه "أبو زيد" وهو القول بتاريخية النصوص القرآنية، ولكي يبرر موقفه هذا إستعان "أبو زيد" ببعض الآراء التاريخية التي إستفادها من التراث العربي الإسلامي وهي "الفرقة الإعتزالية"

لقد أعطى "أبوزيد" موقفه من القرآن وإعتبره محدثا، لأنه ظهر في زمن تاريخي معين، فهو ضمن الأفعال وليس من الصفات، وهذا هو معنى التاريخية، ولتبرير موقفه إستند إلى بعض الآيات القرآنية في قوله تعالى:" **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** "[297]

---

292 - المصدر السابق نفسه ، ص 71.

293 - محمد أركون ، الإسلام والتاريخية والتقدم، ص 15.

294 - عزيز العظمة ، دنيا الدين في حاضر العرب،ط1 ؛ بيروت: دار الطليعة 1996 ، ص 94.

295 محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ص 116

296 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة ، الحقيقة ، ص 74.

297 سورة يس : الآية (82).

، هنا يجب أن نفهم الأمر الإلهي التكويني "كن" فهما مجازيا مثل فهمنا لفكرة "اللوح المحفوظ" فهما مجازيا، لذا يمكن القول أن الله تعالى عندما أوجد الوجود كان بفعل الأمر "كن"، وأن الله إذا أراد شيئا أن يكون فيقول له "كن"، وهنا يجعل الكلام يدخل في دائرة "الأفعال" وليس في الصفات الأزلية[298]، أي في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي. فجميع الصفات الإلهية هي صفات أفعال وليس ذات، وهذا ما بينه في الأمر التكويني "كن" وهذه مغالطة يمكن الكشف عنها، لأن كلمة "كن" هي كلمة إلهية وهي سابقة للخلق.

لقد أعطى "أبوزيد" الأولوية لما هو مادي على حساب ما هو غيبي، ولكي يدافع عن موقفه بتاريخية القرآن طرح بعض المسائل الأساسية، منها القدرة الإلهية والفعل الإلهي، فالقدرة الإلهية حسبه تختلف عن الأفعال، لأن الأفعال لها علاقة "بالعالم" وبالتالي فهي متناهية رغم أن مصدرها كامنا في القدرة الإلهية المطلقة، وهذه القدرة هي غير متناهية مادامت مطلقة، وبهذا نجد هناك قدرة إلهية غير متناهية لإرتباطها بالعلم الممكن الذي له علاقة بالتاريخ، فالأفعال ليست مطلقة بل هي نسبية، فهي تاريخية مرتبطة بالعالم المحدث الذي ظهر في زمن معين وهو "خلق العالم" فهو يعدو واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه "حدثا" غير مسبوق إلا في "الفعل الإلهي" على هيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعا أن العالم "محدث" ولا خلاف حول مسألة "حدوثه" التي لا تعني شيئا سوى زمانيته وتاريخيته"[299]، أما المسألة الأخرى التي ركز عليها "أبو زيد" وهو أن العالم إذا كان محدثا فإن القرآن أيضا محدث وبالتالي إنكاره لأزلية القرآن، وقد رأى "أبو زيد" أن هناك من إعتقد بقدم القرآن وأزليته، لأنه كلام الله، وهذا الكلام يدخل في إطار الصفة الذاتية وليس الفعل، وقد إستدلوا بأزليته من الأمر التكويني " كن" وكلمة كن ملازمة للإرادة الإلهية، غير أن "أبا زيد" يعتقد أن الأمر التكويني لكلمة "كن" يجب أن تفهم على سبيل "المجاز" كما هو الشأن لمسألة "اللوح المحفوظ"، لذا فإن القول الإلهي "كن" هو فعل من الأفعال التي تدخل ضمن التاريخ، وفي هذا الشأن يطرح علينا السؤال التالي : إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعد فعلا، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام

298 - نصر حامد أبو زيد ،النص ،السلطة ،الحقيقة ، ص 73.

299 - المصدر نفسه ص71.

الإلهي قديما وأزليا؟" يجيب "أبوزيد" فيقول أنه ظهر خلط بين ما نسميه صفة" العلم" وصفة " الكلام" لأن العلم صفة مطلقة، أما الكلام فهو الفعل الذي يظهر في العلم وهنا يبدو أن " العلم" و" الكلام" غير متطابقان، فالكلام وهو القرآن هو ظاهرة تاريخية، لأن كل العالم مخلوق محدث، والأفعال وجدت في العالم، إذن فهذه ظاهرة تاريخية، لأن كل الأفعال الإلهية أفعال "في العالم" المخلوق المحدث، أي التاريخي و"القرآن الكريم" كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي.."[300] فالكلام الإلهي يتطلب وجود المخاطب الذي يتوجه إليه بالكلام.

يرى "نصر حامد أبو زيد" أن هناك من كانت لديهم إعتراضات حول مسألة خلق القرآن وحول إلغاء قدسيته، فهؤلاء حسبه قتلوا الفكر، ولقد إدعى العديد منهم أن مفهوم التاريخية هو في الحقيقة يقضي على (قدسية) النص، ولكن من أجل إنتصار "أبي زيد" لفكرته هذه قام بالإستناد إلى المعتزلة، وفي نفس الوقت يعترض على أفكار الأشاعرة في دمج القرآن- والذي هو الكلام الإلهي في الصفات الإلهية، وما دامت هذه الصفات قديمة فإن القرآن قديم على حدّ قولهم[301]، وقد إعتبر الكلام الإلهي ليس صفة من صفات الذات الإلهية، لأن الكلام هو عبارة عن رسالة قد يتطلب وجود مستقبل للرسالة، وإذا كان "أبو زيد" هنا يستدل بموقفه على توظيف المعتزلة إلا أنه يعتقد أن موقف المعتزلة لا يؤسس وحده، وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية[302] لذلك لجأ "أبو زيد" إلى الإعتماد على مسألة أسباب النزول للدفاع عن القول بالتاريخية، لأن النصوص القرآنية لها أسبابها الواقعية، (الثقافية، والإجتماعية والتاريخية). فالنص القرآني حسب رأيه في شكل "ديالتيك صاعد" وهذا معناه من الواقع تشكل النص، وهنا ربط النصوص بالأحداث التي كانت سببا لنزولها، وقد حاول أيضا أن يجعل مفهوم التاريخية يحل محل أسباب النزول وهذا ما بينته من خلال ما جاء به المحققون لمعنى سبب النزول فيقول "علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعنى الفقهي في المرويات التراثية وما أسميه السياق التاريخي للوحي، هذا السياق لا

300 - المصدر السابق نفسه، ص 75.

301 - المصدر نفسه، ص 74.

302 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 209.

يمكنه أن يتجاهل مفهوم أسباب النزول في المعنى الفقهي، لكن لا يتعامل معه تعاملا نقديا، لأن بعض هذه الأسباب متناقض، يأتي تبريرا لمعنى معين يريد المفسر أن يفرضه، كما يجب عدم الإكتفاء بأسباب النزول لأنها كما ذكرت قليلة"[303] فمفهوم التاريخية إذا أشمل وأوسع، لأنه يستوعب مالا تستوعبه أسباب النزول.

إن توظيف "أبي زيد" للتاريخية، كان بهدف جعل الحقائق تتطور مع التاريخ، وبالتالي فهي متعلقة بالنص الديني، لذا كان من خصائصها إلغاء المقدس، وهذه الرؤية الحداثية التي ألغت المقدس عملت على أن تسوي بين الكلام الإلهي والكلام البشري، فالمقدس هو أحد المفاهيم العقدية التي تخالفها التاريخية[304]. لأن التاريخية تجعل القارئ في علاقة دائمة مع النص وتجعل الواقع هو الأصل والمحور.

لقد لقي "أبوزيد" إعتراضات كثيرة خاصة الخطابات الدينة التقليدية، مثل رفعه للقدسية، لأن القرآن هو كلام الله، و ليس كلام بشر، فالنص القرآني يخالف الرؤية التاريخية التي تعتبر المقدس ما تقدس في التاريخ، لذا لا يمكن إلغاء أو نزع صفة التقديس، لأن كلام الله نابع من الوجود الإلهي الذي هو أزلي، وهذا ما ينفيه "أبو زيد" .

عندما لجأ "أبو زيد" لفكرة التاريخية، فإنه كان يتحدث عن تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص، أي من خلال منطوقها، فهو يرى أن البعد التاريخي أو التاريخية ليس معناه علم أسباب النزول- وعلم الناسخ والمنسوخ... ولكن التاريخية تتعلق بالمفاهيم التي لها أبعاد إجتماعية، لأن فهم النصوص خارج هذه الأطرالإجتماعية تصبح دلالتها غير سليمة، لذا فالنصوص القرآنية حسب رأيه هو إعادة إنتاج دلالتها، لأنها ظهرت في الزمن، مما يجعلها قابلة للتجديد، أي تجديد في المفاهيم، والتجديد هنا يكون في النصوص التشريعية وليس في العقائدية، الأمر الذي جعلها صالحة لكل زمان ومكان، يقول "أبو زيد" "إن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها،

303 - محمد علي الأتاسي ، "القرآن نص تاريخي وثقافي" ملحق جريدة النهار الثقافي" دمشق، ع 14 اكتوبر 2002م https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/02/06/

304 - مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص،.ص 96

وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[305]، وبهذا فإن توظيف مفهوم التاريخية عند "أبي زيد" يحيلنا إلى القول أن النصوص القرآنية قد تكون ثابتة في منطوقها ومتغيرة في مفهومها "ذلك أن النصوص الدينية.. تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في "المفهوم"[306]. فالنص القرآني ثابت في منطوقه، لأنه كلام الله الموجه إلى البشر، ولكنه تشكل في بيئة ثقافية معينة، فهو حبيس هذا السياق التاريخي، ولكن من حيث المفهوم فإنه متغير حسب تغير العصور، وهو قابل للإجتهاد والتأويلات.

إن توظيف فكرة "الديالكتيك* الصاعد" حسب "أبي زيد" كان من أجل تثبيت الفكرة القائلة ببشرية النص، وفي نفس الوقت من أجل تجاوز المواقف القديمة التي كانت تعتقد أن النصوص هي نقطة الإنطلاق و البدء، ولكن يمثل الإنسان بكل ما يحيط به من بعد إجتماعي وتاريخي نقطة البدء والمعاد للنص القرآني[307]،

لذا إنتقد كل الإتجاهات التي غيبت الواقع، هذا الواقع بما يحمله من ثقافة، هو الذي من خلاله ظهرت الآيات القرآنية، فالنصوص القرآنية جاءت لتخبر عن بعض الأحداث، أو تجيب عن بعض القضايا التي كانت مطروحة آنذاك، وهذا هو معنى "الأنسنة" كونها تجسدت في التاريخ واللغة.

لقد واجه "نصر حامد أبو زيد" عدة تيارات، مثل التيارات التي آمنت بإطلاقية النصوص، وأنكرت النسبية والتغير في الأحكام المتعلقة، بالإضافة إلى هذا، فإن إستخدام المنهج التاريخي في رأيه لا يختلف تماما أو كثيرا عن التيارات التي يعمل على إنتقادها،

---

305 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 118.

306 - المصدر نفسه ، ص 118.

*الديالكتيك هو فن البرهان، لكن هذا المصطلح قد أستعمل بعد ذلك بصورة مغايرة خاصة في العصر الحديث، فمثلا إعتبر هيقل الديالكتيك كل منهج يؤدي الى قضية تحتوي على نقيضها، وتظل هذه الأخيرة دائما في صراع ليتألف منها نقيض ثالث وهذا النقيض الثالث يظهر له نقيض رابع ويستمر بينهما الصراع ليتألف منهما نقيضا اخر وهكذا الى ما لانهاية . انظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي ص 145.

307 - نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 200.

فمثلا عندما يولي الأهمية للمتلقي وأفق المفسر المرتبط بالواقع والمتغير، فلابد من أن يكون حاملا للأفكار المسبقة في ذهنه، فلا يمكن أن يتجه مباشرة نحو النص إلا بعدما يكون حاملا لجملة من الأحكام والثقافة، فالتصرف في النصوص يكون وفقا لمؤثرات معينة، وهو الواقع والأفكارالمسبقة التي يعتقدها، فيلجأ الباحث إلى الهروب من النص ليتجه إلى الواقع، وهذا يجعل من أفكار "أبي زيد" أفكار غامضة وغير مؤسسة.

إن تأسيس "أبي زيد" لمفهوم التاريخية كان بهدف إعادة القراءة، فالنص القرآني في نظره أصبح عند العديد غير قابل للدراسة والبحث، لذا لجأ إلى توظيف الفكر الإعتزالي خاصة في مسألة خلق القرآن، وذلك من أجل إزالة الفكرة القائلة أن القرآن حقيقة ثابتة مطلقة، ولا يقبل النقد والتحليل[308]، فهو عندما إختار موقف "المعتزلة" كان من أجل أن يبرر موقفه الذي كان يدافع عنه وهو أن النص القرآني قابل للتأويل والإجتهاد والقراءة. يقول "أبو زيد" " وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني- بالفهم والتأويل[309]- فهو وإن كان يدافع عن الرأي القائل بخلق القرآن الذي يثبته المعتزلة فذلك من أجل التأسيس لمسألة الوحي كونه واقعة تاريخية، لأن الوحي هو خطاب موجه للإنسان وبواسطة لغة معينة، وبهذا يصبح الخطاب الإلهي خطابا تاريخيا يقبل التأويل، يقول "أبو زيد" "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم إنتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءا منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن"[310] فالوحي بهذا الشكل يصبح له علاقة بالإنسان، فهو غير متعلق بالله فقط، وهنا يصبح كلام الله خطابا تاريخيا له علاقة بالتاريخ، وبهذا المعنى يصبح القرآن خطابا تاريخيا لأنه نزل بواسطة اللغة، فيصبح القرآن بهذا الشكل "نصا لغويا

308 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة، ص 06.

309 - نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني، ص 203.

310 - المصدر نفسه ، ص 206.

وثقافيا"، مثله مثل النصوص الأخرى القابلة للدراسة والنقد، ولقد أعطى "أبو زيد" للغة دورا كبيرا، فهي تعبر عن كل المظاهر الثقافية، فاللغة بهذا الشكل هي نظام من العلامات، وإذا كانت "الثقافة" هي مجموعة التصورات حول العالم لدى فئة بشرية معينة فإن اللغة قد تعبر عن هذه التصورات، وإذا كان القرآن الكريم، قد نزل نتيجة ثقافة معينة، وبلغة معينة فإنه يستمد مرجعيته من اللغة "إنه كلام في اللغة التي يمكن تغييرها، وإذا كان القرآن منتج ثقافي" فهو منتج قادر على الإنتاج"[311].

في الأخير يمكن القول أن النصوص القرآنية نصوص لغوية، بمعنى نتجت وفق قوانين الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي، الأمر الذي جعل "أبا زيد " يقر بأنها نصوص تاريخية ويمكن قراءتها وفق العصر الذي تنتمي إليه، وكذا وفق القوانين التي تتناسب مع بنيتها الثقافية. فالتاريخية تعني أن القرآن نزل في التاريخ وهو يتفاعل معه تفاعلا حرا وذلك وفقا لإيمانه بموقف المعتزلة حول خلق القرآن وحول إعتقاده بالصحة المطلقة لنظرية "دوسوسير" القائلة بتاريخية اللغة[312]

غير أن إدعاءه بتاريخية النص القرآني تتنافى مع فكرة الخلود للمعاني القرآنية كما يقول الدكتور محمد عمارة " بمعنى الحفظ الإلهي لهذا القرآن ...فالقرآن ألفاظ ونظم ودلالات، ولن تكون هناك قيمة فكرية إذا وقف الحفظ عند حدود الألفاظ مع إهدار المعاني وتجاوزها فعندما يقول الله عز وجل " **إن نحن نزلنا الذكر وإن له لحافظون** "[313] فهذا معناه أن النصوص القرآنية تظل ثابتة وخالدة من حيث ألفاظها ونظمها"[314]

وإذا كان "أبوزيد" يحاول أن يتحصن بالتراث من خلال إعتماده على المعتزلة في خلق القرآن فإنه يمكن القول أن موقفهم أي المعتزلة يختلف عن موقف "أبي زيد" خاصة حول مسألة المعاني التي تقول المعتزلة بثباتها من خلال تعريفهم للنص بوضع شروط له من

311 -نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة ، ص 87.

312 المصدر السابق نفسه ، ص 79 - 89

313 سورة الحجر الآية 09

314 محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، ط2 ؛ القاهرة : دار الشروق 2002 ، ص61

أهمها : أن لا يتناول إلا ماهو نص فيه وكون إفادته ظاهرة غير محتملة، وفي هذا المجال يصرح "أبو الحسن البصري" فيقول أن تعريف المعتزلة للنص دليل على موقفهم الواضح وهو ثبات المعاني القرآنية وعدم قابليتها للتغيير كما يدعي "أبوزيد" بتاريخيتها ومن ثم بتغيرها[315]

كما أن موقفه هذا هو دعوة إلى علمنة الاسلام بحجة تاريخية الأحكام التي يمكن تجاوزها، لأنها تبقى صالحة لفترة نزولها فقط، أي صلاحيتها مرتبطة بالزمن الذي ظهرت فيه[316]

ثانيا - التاريخية والدلالة:

يعد مفهوم التاريخية من المفاهيم التي إستعملها "أبوزيد" في فهم النص ومعرفة مدلولاته، أي فهمه في سياقه التاريخي وحصر دلالته، وإذا كان "أبو زيد" قد وظف المفهوم، فهذا ليس هدما للنص، ولكن من أجل أن يجعله في ديمومة، وليواكب تطورات العصر، كما أنه عندما قصد مفهوم التاريخية، كان من أجل التعامل مع النص بوصفه منتجا ثقافيا، فهو لا يخرج عن إطاره الواقعي ولا يخرج عن بيئته الثقافية، فالنص عبارة عن خطاب تاريخي، يحمل دلالات أخرى غير الدلالات التي كانت تخدم العصر الذي ظهر فيه النص، وإذا كان النص غني بهذه الدلالات، فإنه يتيح فرصة للبحث والدراسة من مختلف جوانبه.

لقد جعل "أبو زيد" القرآن ظاهرة تاريخية، وقابلا لأن يخدم العصرغير العصر الذي نزل فيه، فهو ينفي فكرة أن النص ظهر في وقت وزمن معينيين، وبالتالي لا يتواصل دلاليا إلا في ظروف محددة، وهذه الظروف ليست هي نفسها العصر الذي نعيش فيه، فالنص القرآني هو نص غير منقطع الدلالة، أي يمكنه أن يتواصل ولا ينقطع مع العصر، فهو دائم ومستمر في دلالاته.

---

[315] أبو الحسين محمد بن على بن الطيب ، المعتمد في أصول الفقة دمشق، المعتمد في أصول الفقه تح محمد حميد الله ، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ج1 ، 1964 ، ص 295

[316] محمد عمارة ، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، ط1 ، القاهرة:الشروق 2003 ، ص 60

ولتوضيح هذه الفكرة نجد "أبا زيد" كما ذكرنا في السابق يفرق بين نوعين من الدلالة، دلالة قطعية وأخرى ظنية، أي بين الدلالة الثابتة والدلالة المتغيرة، فالنصوص القرآنية حسبه هي نصوص تتعدى الأحكام، لتتجه إلى العقائد والشؤون الإقتصادية والإجتماعية والأخلاقية، فالنصوص قطعية الدلالة مثلا التي لا تحتمل أي تأويل ولا مجال لفهم معنى غيره منه[317]، لقوله تعالى:" **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** "[318].
فهذه الآية الكريمة قطعية الدلالة، وهو أن حد الزنا مائة جلدة، وهذا حكم ثابت لا يقبل الزيادة أو النقصان.

أما النصوص الظنية الدلالة فهي النصوص التي تحتمل التأويل، وقد تدل على معاني معينة ولكن هذه المعاني تحمل معاني أخرى باطنية[319]، مثلا قوله تعالى:" « **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** »[320] .

".. فهذه الآية تقبل عدة تأويلات، فمثلا كلمة "قروء" قد يطلق عليها في اللغة أحيانا "الطهارة"، ويطلق عليها أيضا "الحيض"، وفي الآية السابقة نجدها قد نصت على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فهنا قد تحمل كلمة "الطهر" أي ثلاثة أطهار، وقد تحمل أيضا ثلاث "حيضات"، وهذا مانجد العلماء قديما قد إختلفوا فيه على عدة أقوال.

من خلال هذا المثال فإن النصوص القرآنية نوعان نصوص قابلة للتأويل وإعادة النظرفيها، في حين هناك نصوص أخرى لا تقبل التأويل وهي قطعية كما أثبتنا ذلك، وهناك نصوص أخرى تبقى كعبرة ، كالنصوص المتعلقة "بالرق" مثلا حيث نجدها قد إرتبطت بزمن وواقع، ويبدو أن مثل هذه الأمور غير موجودة في واقعنا اليوم، ولكن تبقى كآيات نتخذ منها العبر فقط، وهي آيات غير فاعلة في نظره، أما النصوص "العامة" فهي

317 -نصر حامد أبوزيد ، النص ، السلطة ،الحقيقة ، ص 75
318 سورة النور : الآية (02)
319 - محمد عمارة ، النص الإسلامي بين التاريخية والإجتهاد والجمود،ط1؛ القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 2007، ص 20.
320 سورة البقرة : الآية (228)

النصوص المتغيرة والتي تقبل الإجتهاد والتأويل، وهي مسألة ضرورية، حيث هناك علاقة وطيدة بينهما، والنصوص التي تقبل الإجتهاد يمكن حصرها فيما يلي:

أ- أن يكون النص القرآني نصا ظنيا في ثبوته يجوز الإجتهاد فيه[321].

ب- أن تكون النصوص القرآنية ظنية في دلالتها تقبل التأويل والإجتهاد فيها والعمل على إثبات دلالاتها.

ج -أن تكون النصوص القرآنية ظنية في دلالاتها وثبوتها وهي نصوص تقبل الإجتهاد

إن النصوص القرآنية الظنية الدلالة هي النصوص التي تقبل الإجتهاد، لكن بعض النصوص التي تبقى كشواهد دلالية فقط وهذه النصوص كما ذكرنا آنفا قد لا يكون لها صلة مع العصور والأزمنة اللاحقة، مثل الآيات القرآنية التي تكلمت عن العبودية، وهذه الأخيرة قد تجاوزها الزمن، ولكن من جهة أخرى هناك نصوص يمكن أن نتعامل معها بطريقة الإجتهاد فيها والعمل على تأويلها، ووضع هذه النصوص في سياقها الحقيقي حتى نكتشف دلالاته، والمقصود بالسياق هنا السياق التاريخي، وهناك سياق آخر وهو السياق الثقافي والإجتماعي، يقول "أبو زيد" "إن التعامل مع النصوص أو تأويلها يجب أن ينطلق من زاويتين لا تستغنى إحداهما عن الأخرى...الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل إكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص، والزاوية الثانية زاوية السياق الإجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التأويل لتلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين(المغزى) الذي يمكن إستنباطه من تلك الدلالة"[322]

نفهم من كلام "أبي زيد"، أن هناك نصوص تكون عبارة عن شواهد تاريخية، وهناك دلالات أخرى هي القابلة للتأويل، وهي دلالات تمثل المغزى الحقيقي، وفي هذا الجانب يفصل بين حقيقتين، الحقيقة الأولى هي العملية التأويلية، بينما الحقيقة الثانية هي الحقيقة التاريخية، وهنا يصبح النص القرآني، إما معبرا عن حوادث وشواهد تاريخية فقط، لها

321 - عبد الوهاب خلاف،علم أصول الفقه، ط8؛ القاهرة مكتبة الدعوة، دار القلم، 1972، ص 35.

322 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 142.

علاقة بواقع وزمن معين لا تخدم الواقع المعاصر الجديد، في حين هناك نصوص أخرى، وهي التي تقبل الإجتهاد والتأويل، خاصة النصوص القرآنية التي تحمل (مغزى و دلالة) .

لقد إعتقد "أبو زيد" أن علاقة المغزى بالدلالة هي علاقة وطيدة جدا، حيث يمثل المغزى الغاية الحقيقية التي يحاول المؤول الوصول إليها، ولكن هذه الغاية يصعب الوصول إلى تحقيقها ما لم يتم الكشف عن الدلالة، "فإكتشاف الدلالة يمثل العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة"[323].

إن التمييز الذي وضعه "نصر حامد أبو زيد" بين النصوص القطعية والظنية، هو من أجل إبراز الدلالات والمعاني التاريخية، والقول بتاريخية الدلالة معناه نفي فكرة الثبات داخل النص، لأنه يمكن إنتاج دلالات جديدة، بل إن " أبا زيد" يرى أن هذه النصوص وإن كانت تاريخية يمكن تفريغها من معانيها التي تمثل الأصل، وإخضاعها للتأويل وفق القانون المجازي، فمعنى تاريخية الدلالة ليست معناه جعل المعاني ساكنة وثابتة لا تقبل التجديد بل بالعكس من ذلك، فالدلالة هنا هي دلالة متحركة ومتطورة، يقول أبو زيد "إن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها.. فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة- بالمعنى التاريخي الإجتماعي- جوهرها الذي تكشفه في النص.. ينطبق هذا على النصوص التشريعية، وعلى نصوص العقائد والقصص- إن النصوص الدينية قد " تأنسست" منذ تجسدت في التاريخ واللغة... وهي محكومة بجدلية الثبات والتغير فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة في المفهوم"[324]، وبهذا تصبح النصوص القرآنية الثابتة في معانيها هي نصوص تاريخية، قابلة للتغيير والتجديد والتحديث في معانيها، بعد تفريغها، فهي بهذا الشكل عبارة عن وعاء يقبل الإمتلاء، وهنا يأتي دور القارئ ليقوم بملئه بالمعاني التي يراها أكثر تطورا أي المعاني التي من خلالها تلعب دور كبير في العصر الذي نعيش فيه[325].

323 - المصدر السابق نفسه، ص 144.

324 -المصدر نفسه ، ص 189.

325 - مفلاح بن عبد الله ، الخطاب القرآني وقضايا التأويل، الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، 2011 ، ص 163.

إن ماجاء به "نصر حامد أبو زيد" حول مفهوم الدلالة وحول إكتشاف الحقائق الكامنة وراء النص جعلته يسعى إلى تطبيق هذه المقولات لتتحول من جوانبها النظرية إلى جوانبها التطبيقية، ومن الأمثلة على ذلك الآيات التي نصت على المواريث أي نصيب المرأة وهي نصف الرجل، "فأبو زيد" يرفض أن نقف عند معنى الآية، فنظرته هنا تتجه إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، لأن العبرة التي كانت في الماضي هي رفع الظلم عن المرأة.

إن النصوص القرآنية مثلا التي صدرت حول "الميراث" هي نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وهذه النصوص في رأي علماء الدين يمنع الإجتهاد فيها، إنطلاقا من فكرة (لا إجتهاد مع نص) لكن "أبازيد" يخالف هذه النظرة، لأن هذه النصوص مرتبطة بالواقع و التاريخ لها دلالاتها، ويمكن إستخراجها بما يتماشى والواقع المعاصر، فتاريخية النصوص يعني البحث عن الدلالات الكامنة وراء هذه النصوص، لأنها مكونة من علامات، تقبل التجديد والتحديث، فالتجديد إذا يكون على مستوى الدلالة[326]، وهنا يأتي دور القارئ، الذي يبحث في العلامات لتجديد دلالتها مع كل قراءة[327]، فالنصوص بحاجة إلى القراءة، وذلك من أجل الكشف عن عناصرها الخفية[328].

ما يمكن أن نستخلصه هو أن "نصر حامد أبو زيد" أراد أن يجعل من النصوص القرآنية نصوصا متغيرة، فهي تحمل دلالات واسعة يمكن الكشف عنها من خلال إخضاع النصوص القرآنية للمراجعات والتأويلات المتعددة و في هذه الحالة ولكي يبرز "أبو زيد" موقفه، ربط هذه النصوص بسياقها وظروفها، أي ربطها بسياقها الثقافي، وبالتالي ربطها بالبشر، فتصبح هذه النصوص غير مفارقة للثقافة والواقع التي تشكلت في إطارهما، وإذا كانت هذه النصوص لا تخرج عن هذا السياق فإنها قابلة للتفكيك والنقد وإعادة البناء، كما سعى أيضا من خلال قوله بتاريخية النص القرآني إلى رفع القداسة و ممارسة نشاط الفكر وإفساح الحرية داخله، للقيام بنقد التراث بصفة عامة والنص القرآني بصفة خاصة، لأن

326 -نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 68.
327 - المصدر نفسه، ص 145.
328 - المصدر نفسه ، ص 118.

إلغاء القداسة على النص من شأنه أن يجعل رجال التنوير يتجاوزون تلك الخطوط الحمراء التي أقامها الإتجاه السلفي أو الديني.

ولكن المعضلة الكبرى التي وقع فيها "مفكرنا" هي أن النص القرآني "ثابت" أما الواقع الإجتماعي فهو "متغير" وهذه هي المصادمة التي وقع في كنفها "أبو زيد"، فهو إما أن يتمسك بموقفه، أي إيمانه المطلق بالتاريخية ومن ثمة رفضه لمسألة الوحي، وكذا رفض كل ما هو غيبي، وبالتالي فتح الباب أمام القراءات المتعددة والتأويلات المختلفة حول النص، وإما أنه يتراجع عن فكرته هاته، كما أن تمسكه بفكرة التغيرفي الدلالات وعدم استقرارها كون الواقع هو المنتج للدلالة يجعل النص فارغ في مضمونه طالما أن الواقع هو المنتج للدلالات، وهنا تكون الدلالات متغيرة بتغير الواقع فيصبح النص صوري في حقيقته والواقع هو الذي يضخ إليه المضمون ويحدد له الدلالة بشكل أو آخر لأن الواقع هو المنتج للنص التأويلي من هذا النص الرمزي[329]

ثالثا - بين الخطاب والنص:

لقد أعطى "نصر حامد أبو زيد" في آرائه السابقة موقفه من "النص القرآني" وإعتبره منتجا ثقافيا، غير أنه حاول أن يعطي لهذا النص بعدا آخر حتى لايجعله محدودا، كما أراد مفكرنا الإبتعاد عن التأويلات الإيديولوجية التي حصرت القرآن في مجال ضيق، بل أراد أن يفتح أمامنا مساحات أوسع في التعامل مع القرآن الكريم، لذا يجب التعامل مع القرآن كونه "خطابا"* أو بالأحرى" خطابات" لكل منها سياقه الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به"[330].
ولقد إعتقد "أبو زيد" وآخرون أن الوحي هو "خطاب" ولكنه تحول إلى "نص"، ففي البداية كانت الظاهرة القرآنية عبارة عن "خطاب شفوي" ثم تحول إلى "مصحف"، وبعد تدوينه أصبح نصا مغلقا، وهنا حدث ذلك التحول من "الخطاب" إلى "النص" وهذا التحول

---

329 - حسين درويش العادلي ، حرب المصطلحات ، ط 2 ؛ بغداد: دار المرتضى 2006 ، ص 58

*يشير الخطاب الى أحداث ترتبط من الناحية الزمنية بفعل الكلام، كما تشير الكلمة في علم اللغة إلى تحليل المنطوقات على مستوى أعلى من مستوى الجملة، وبتوسيعها الى الأبعاد البلاغية للغة . أنظر: ميجان الرويلي، دليل الناقد ، ص 155

330 - نصر أبو زيد ، التجديد والتحريم والتأويل، ط1؛ بيروت:المركز الثقافي العربي 2010 ، ص 213.

أصبح متداولا لدى العديد من المفكرين، فبدأو يتعاملون مع القرآن بجعله نصا، وليس بوصفه خطابا، وكانت هذه النظرة حتى لدى علماء العصر الحديث، ذلك "أن التعامل مع القرآن من هذا المنظور يشجع إمكانيات التفسير والتفسير المضاد، كما يسمح بالمثل بإمكانية التلاعب الدلالي ليس بالمعاني فقط بل بالمبنى القرآني نفسه، وذلك كما حدث في التأويلات السجالية التي أنجزها المتكلمون في الماضي[331]

أراد "أبوزيد" أن يبين ظاهرة القرآن كخطاب، وفي الوقت نفسه وضع فرقا بين هذا "الخطاب" و"النص". أما كونه خطابا معناه جعله مفتوحا، وله قابلية التأويل الحي والتحليل والتعديل، ولكن عندما نتعامل مع القرآن بوصفه"نصا" يصبح كتابا مغلقا، ومن أبرز من تعاملوا مع النص بوصفه خطابا المفكر "محمد أركون" حيث إستخدم لفظ الخطاب القرآني بدل النص القرآني، لأن القرآن في نظره كان في مرحلته الأولى شفهيا، تلفظ به "الرسول صلى الله عليه وسلم"، وهذا خطاب، فالخطاب القرآني حسب "أبي زيد" هو "مجموعة من العبارات الشفهية، التي كان يتلفظ بها "الرسول صلى الله عليه وسلم" زمن النزول في ضوء حيثيات لفت خطابه، ولم تنقل إلينا بحذافيرها"[332].

إن جعل القرآن خطابا معناه جعله يتميز عن "النص"، فالخطاب القرآني بهذه الكيفية بحاجة إلى دراسة علمية موضوعية، وهذه الدراسة تكون بالإعتماد على المناهج والعلوم الحديثة منها (علم السيميائية)، لأن الإعتماد على هذه العلوم من شأنه أن يتيح لنا عدة قراءات وتأويلات التي لا تقف عند الدلالة الواحدة، بل أكثر من ذلك وهو إقتفاء أثر الدلالة[333]، ولكن : هل يمكن القول أن كل نظرية في التأويل تتعامل مع النص القرآني بوصفه خطابا؟ وبالتالي تجاهل حقيقة أن القرآن ليس فقط مجرد" نص"؟.

331 - المصدر السابق نفسه ، ص 214

332 - محمد أركون ،الفكر الإسلامي نقد و إجتهادات تر هاشم صالح ، ط 4 ؛ بيروت: دار الساقي 2007 ، ص112.

333 - محمد كنفودي ،القراءات الجديدة للقرآن الكريم (قراءة محمد أركون) ، ط1؛ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2015، ص 112.

إن القرآن حسب "أبي زيد" له فعالية كبيرة في الوعي العام، فهو "خطاب" وليس "نصا"، لأن جعله نصا من شأنه أن يفقد حيويته، ولا يمكن أن يلعب دوره داخل المجتمعات والثقافات، كما أن التعامل مع القرآن بوصفه "نصا" جعل منه مسرحا للنزاعات والصراعات "الإيديولوجية"، وهذا الأمر كان واضحا لدى كل من المتكلمين الذين تبنوا منهج (المحكم والمتشابه)، وكذا الفقهاء في مسألة (الناسخ والمنسوخ)، كل هذا أدى إلى إضفاء الطابع "الإيديولوجي"، لذا رأى مفكرنا أن جعل القرآن "نصا" هو الذي فسح المجال لظهورالصراعات، و"أبو زيد" هنا يحاول أن يقدم لنا حلولا، حيث وضع في دراسته منهج معين وهو التعامل مع القرآن بكونه "خطابا" لا " نصا"[334].

لقد أقر "أبو زيد" بوجود فرق بين "الخطاب" "والنص"، فالخطاب يشكل نوعا من التعقيد، إذا ما قارناه بالنص، لأنه لا يوجد خطاب واحد بل خطابات متعددة، أي هناك وحدة في السورة الواحدة، ولكنها تتضمن عددا من الخطابات لذا رأى أن الكشف عن هذه الخطابات داخل السورة الواحدة ليس أمرا هينا بل يحمل جملة من الصعوبات والغموض[335]. وقد سعى في هذه الحالة إلى الكشف عن ذلك التعدد الموجود في الكلام، وهذا ليس معناه وجود تعدد في المؤلفين، فمثلا معرفته من الذي يتكلم؟ وهنا قد تتعدد الأصوات فيكون المتحدث أحيانا هو الله عز وجل، فقد يتكلم بصيغة (ضميرالمتكلم) "أنا" مثلا في قوله عز وجل: " **إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي** "[336]، وأحيانا يكون الله عز وجل يتحدث بصيغة الغائب وهذا ما نجده مثلا في سورة الإخلاص في قوله: "قل هو الله أحد"، هنا المخاطب هو "النبي صلى الله عليه وسلم"، فالله يمثل (المتحدث) بأنه أحد صمد

334 - نصر حامد أبوزيد ، التجديد والتحريم، والتأويل ، ص 216.

335 - حوار نشر في جريدة اليوم المصرية بتاريخ 2002/04/10 أنظر : إبراهيم بن محمد أبوهادي، نصر أبوزيد ومنهجه في التعامل مع التراث ، ص 311

336 سورة طه الآية 14.

لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد، وكذلك فإن المتحدث أحيانا يكون حديثه بصيغة الجمع، لقوله تعالى: " **قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ**" [337].

هذه الأمثلة تبين وجود تعدد الأصوات داخل النص القرآني مما يحيلنا إلى القول بأن النص القرآني يجب أن نتعامل معه بوصفه مجموعة من الخطابات، أي هناك أنماط مختلفة ومتعددة ومتداولة، وهذا التداول قد نجده عندما نزل القرآن الكريم، لأن في البداية كان التعامل معه بإعتباره نصا "شفهيا" له سياقات متعددة، ولكن عندما نتعامل مع هذا القرآن "كنص" فإن الفاعلية والحيوية ستفتقد ولن يكون هناك أي مجال للفهم والتفسير، لذا يرى "أبو زيد" أنه يجب التعامل مع القرآن لا بوصفه خطابا فقط وإنما خطابات متعددة، فالنص غني بالرموز والحوار والسجال... الخ، يجب كشفها، بالإضافة إلى ذلك العمل على إكتشاف المعنى في سياقه التاريخي، ومعرفة مدى قدرة هذا المعنى على مخاطبة العصر الذي نعيش فيه من عدمها[338].

لقد جعل "أبو زيد" القرآن "خطابا" وجعله أيضا نصا "تاريخيا"، لأنه نزل في واقع وزمن معينين، وهذا ما يجعله قابلا للتجديد، وإعادة النظر، ولقد ذهب العديد من الباحثين إلى أن "الخطاب" صار من أبرز الظواهر التي يعتمد عليها في تحديد طرق الإتصال، وضبط بنية التعبير وهو بذلك يخرج الدراسة ويبعدها عن مستوى الإنطباع إلى مستوى التفكيك"[339]. ولعل من أبرز الباحثين الذين تناولوا مسألة الخطاب القرآني "محمد عابد الجابري" حيث جعل الخطاب يحمل جانبين هما (الكاتب والقارئ) أي المتكلم والمستمع، وكل منهما له دور في تشكيله، فالمتكلم عندما يوجه فكرة معينة، فهو بهذا يضع "خطابا" وفي الوقت نفسه نجد المستمع أو القارئ عندما يتلقى هذه الفكرة من المتكلم، يعمل على إنجاز تأويل وهذا التأويل هو في حد ذاته خطابا، وبهذا فالخطاب هو ما يقوله الكاتب أولا

337 سورة الأنبياء الآية 69.

338 - " جمال عمر" عقل نصر- أبو زيد في عقد ونصف"(1) ، موقع رواق نصر- أبو زيد ،23 / 3 /2008/ rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/03/23

339 - مرزوق العمري ،إشكالية تاريخية النص، ص 76.

وما يقرؤه القارئ ثانيا[340]، لذا فالقرآن نابع من متكلم وهو "الله"، وهذا الكلام موجه إلى المستمع أو القارئ، فهو الذي يتلقى كلام الله، وهذا الكلام هو القرآن الذي له دلالات متعددة، فهو قابل للتجديد، وفي الوقت نفسه يمكن أن نجدد في أدواته المعرفية، فالنص القرآني إذن يحمل معاني غير متناهية تكون مضمرة ومسكوت عنها في الخطاب، فالقرآن أحكامه متعددة و يحمل أفقا واسعا، وهذا عكس ما كان يتصوره الفقهاء وهوالوصول إلى حكم واحد فقط[341].

إن معنى "الخطاب" الذي تكلم عنه "أبو زيد" لا يختلف عن فكرة (الحدث الشفهي) التي طرحها "محمد أركون"، لأن "أركون" يفرق بين الكلام والنص، لأن القرآن قبل أن يكون نصا كان كلاما، فالنص القرآني حسب رأيه عندما كان شفهيا إختلف من حيث الدلالة عندما أصبح مكتوبا، لأنه تعرض إلى جملة من التلاعبات الحاصلة به زيادة ونقصانا، وهنا "أركون" عندما يضع هذا الفرق بين النص المكتوب والغير المكتوب إنما بهدف خلق حرية تأويلية على النص القرآني المكتوب، لأن النص في مرحلته الشفهية كان حيويا ولكن في المرحلة اللاحقة وهي مرحلة الكتابة خلق نوعا من عدم التطابق[342]، وهنا يحاول "محمد أركون" تسليط الضوء على هذا الأمر من أجل الكشف عن الحقيقة، فحاول إرجاع القرآن الذي هو "نص مكتوب إلى المرحلة الشفهية كخطاب"[343]، وهذا ماجعل "أبا زيد" يحاول أن يخلص أو يحمي القرآن من كل أنواع الإيديولوجيا، فعمل على ربط النصوص القرآنية ببنيتها وسياقها التاريخي، ولكن إذا كان النص القرآني هو "خطاب" فهل هو قادر على مخاطبة العصر الذي نعيش فيه؟

إن الفرق الذي وضعه "أبو زيد" بين "النص" و"الخطاب" إنما يهدف إلى تخليص القرآن من كل الجوانب الإيديولوجية، وفي الوقت نفسه تجديد "الدين" وجعله يتماشى مع

340 - محمد عابد الجابري الخطاب العربي المعاصر،ط 6؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1991 ، ص 10.
341 - نصر حامد أبو زيد ، التجديد والتحريم والتاويل، ص 227.
342 - محمد كنفودي ،القراءات الجديدة للقران الحكيم، قراءة محمد أركون ، ص 110.
343 - المرجع نفسه ، ص 110.

العصر، كما ربط "أبو زيد" في قراءته هاته أيضا بين "الخطاب" و "اللغة" لأن الخطاب له جانب تداولي أي تداول اللغة في الإستعمال، وهنا نجده يحصرالخطاب في الجانب اللغوي، فالخطاب والذي هو كلام الله يعتبر لغة يمارسها المتكلم، فهو إذا مرتبط "باللغة" و "الكلام"، لأن اللغة عبارة عن نظام من الرموزيعبر بها الكاتب أو المتكلم على ما يريده، والكلام هو إنجاز لغوي موجه من طرف المتكلم إلى القارئ، فالخطاب إذا يعني به الكلام أو المقول الذي يفرض وجود متكلما ومستمعا[344]، وهذا دليل على واقعية النص وأنسنته، فهو كلام الله من حيث مصدره، ولكنه خطاب موجه إلى البشر، يحمل قراءات لانهائية .

إن المتكلم قد يعبر عن فكرة معينة، وهذه الفكرة عبارة عن "خطاب" بينما المستمع قد يخرج هو الآخر "بخطاب"، فهو حسب "الجابري" نظام من الفكر قائم على الإستدلال والبرهنة، فهو بهذا يبعد كل الجوانب النفسية والوجدانية، فهو "بناء من الأفكار تم بطريقة إستدلالية، فيشكل بذلك مقول الكاتب البعيد في المعاني الذاتية والمصوغ في بناء إستدلالي[345]. وهذا المنحى من التفكير يعكس رؤية فكرية للكاتب، أو رؤية فكرية تأويلية للقارئ، "فالجابري" أراد أن يربط "الخطاب" بالمستوى "الفكري"، فالخطاب هو قراءة لأن الكاتب عندما يكتب فهو يعبر عن واقع معين، فهو يعبر عنه بمستوى الخطاب، أما القارئ فهو أيضا يقرؤها من زاويته الخاصة وتتأطر رؤيته من منحى تأويلي، وبالتالي تصبح كل قراءة هي خطاب تأويلي، أي كل قراءة يمكن أن نصفها بالتأويل.

إن الخطاب هو رسالة موجهة إلى مرسل أي متلقي والمتلقي هنا قد يفهم هذه الرسالة من خلال خلفياته أيضا، لأن متلقي الرسالة بهذا الشكل قد يعيش في بيئة معينة، فهو يفسر الرسالة حسب فهمه الخاص، فالرسالة لا ترتبط بالزمن الذي يعيش فيه القارئ فيصبح القارئ له تأويل خاص، وإذا كان "أبو زيد" يربط الخطاب باللغة، ويجعل اللغة متداولة، فهذا يعني أن لغة الخطاب مفتوحة على الرؤى، وهذه اللغة أي لغة النص القرآني متنوعة من حيث آلياتها، وبالتالي يفتح مجال لتأويلات متعددة من شأنها أن تجيب على المشكلات العصرية وتجيب على العديد من الأسئلة وقضايا العصر، يقول "أبو زيد" إن إختلاف الناس

344 - مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص، ص 75.

345 - محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص 84.

حول النص يرتد في جانب منه إلى (إختلاف) النص ذاته.. إنه إختلاف قد يرتد في جزء منه إلى طبيعة اللغة فهو إختلاف طبيعي مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص، أو لنقل للغة معاصرة، إختلاف مردود إلى آلية النص في تحديد طبيعته الخاصة، وهذه الآلية الخاصة... هي التي تجعل فعل القراءة والتأويل، من ثم - جزء من آليات النص"[346]

فالنص القرآني بهذا الشكل يبقى مفتوحا، وقد يتماشى مع روح العصر، لأن الخطاب له آليات متعددة ومخالفة وهذه الآليات أي آليات القراءة قد تتجدد مع تغير الظروف.

رابعا - حركة التأويل بين الواقع والنص:

لقد رأينا سلفا كيف أسس "نصر حامد أبو زيد" لقراءته التأويلية بجعل القرآن "خطابا" وليس "نصا"، فهو ظاهرة تاريخية تخدم الواقع، لأنه يحمل خطابات متعددة وألفاظا لغوية متداولة، فهو غني بالمعاني والرموز يمكن فكها والكشف عن أسرارها، وإذا كان النص القرآني قابلا للتأويل فهذا لأنه نص تاريخي، فكيف نجعله يخدم الواقع ؟ وماطبيعة العلاقة بين هذا النص والواقع ؟

يذهب "نصر حامد أبو زيد" إلى أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة متميزة والذي يميزها هو النص لأن القرآن لعب الدور الكبير في تشكيل هذه الحضارة، من هنا فإن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص، وإذا كان النص القرآني يعتبر محور الحضارة وأسسها، فهذا يعني أن التأويل هو الوجه الآخر للنص، وقد إعتبره "أبو زيد" ضمن آليات الثقافة، فالنص القرآني بهذا الشكل لا يبقى حبيسا لأراء قديمة، لأن تفسيراته وتأويلاته متعددة، يقول "أبو زيد" "إذا كانت الحضارة تتركز حول نص بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن التأويل وهو الوجه الأخر للنص"[347]. فالنص حسبه يستمد حيويته من خلال التأويل، وبدون هذه العملية قد يفقد وجوده وفعاليته.

السابق

346 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ص 186-187.

347 - المصدر نفسه، ص 09.

يعتقد "أبوزيد" أن مفهوم النص لم "يحظ" بالإهتمام الكبير خاصة في مجال التأويل، لأن الوعي العلمي بالتراث كانت تعرقله توجهات أيديولوجية وقوى ساهمت على عدم تحقيق الوعي العلمي للتراث، لذا فإن النص القرآني بحاجة اليوم إلى أن يتحرر من هذه الإيديولوجيات، وهنا ربطه "أبوزيد" بالواقع الثقافي، ومن هذا المنطلق فإن الدراسة المحورية هو ربط النص بالبشر، فهو في علائق متشابكة ومعقدة مع كل من الواقع والثقافة، فهو عبارة عن رسالة " ليست مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي..."[348].

لقد ربط "نصر حامد أبو زيد" النص بالواقع، وإعتبره منتجا ثقافيا يقول "أبو زيد" "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما"[349]، أما الواقع عنده فهو حركة البشر حيث نزل القرآن من أجلهم، ففهم النص في نظره لا يكون إلا بالعودة إلى الواقع وكذا الثقافة، وفهمه فهما علميا لا يكون إلا بفهم هذه الثقافة والواقع التي من خلالهما تشكل النص، فالواقع حسب "أبوزيد" دائما في حركة وتغير دائمين أما النص فهو تاريخي، وأن الظاهرة التاريخية أساسا متولدة من التاريخ، وإذا سلمنا بحركية الواقع فيجب أن نسلم بتاريخيته، فالواقع هو الذي من خلاله تكوّن وتشكّل النص، وهذا ما يسميه "أبو زيد" بالظاهرة القرآنية، لذا نجد " أن الظاهرة القرآنية متولدة أساسا من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواما، وتلك الدلالات هي التي إنبنت عليها الظاهرة الإسلامية"[350]، بالإضافة إلى اللغة المجازية للقرآن التي تجعل من النص قابلا للإنفتاح والتأويل، لأن التأويل قد يبعدنا من تلك النظرات السلبية التي لحقت بالنص، وهي النظرة الجامدة التي جعلت النص غيبيا لا صلة له بالبشر.

إن إرجاع النصوص القرآنية لحيويتها في نظر "أبو زيد" هو بلورة لمفهوم "المجاز" الذي ذكرناه آنفا، لأن القرآن قد أحدث تجديدا معنويا – سيمانيتيا- وذلك عندما وظّف "المجاز" لأنه عن طريق "إستخدام المجاز وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة

348 - المصدر السابق نفسه ، ص 56.
349 - نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص ،ص 24.
350 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل ، ص 117.

الدينية رمزيتها القابلة دوما للانفتاح من خلال دائرة "التأويل"[351]. ولجعل النص أكثر حيوية إستخدم فكرة المجاز، فهو دليل على أن النص غني بالدلالات و الإشارات، بالإضافة إلى هذا فإن الظاهرة القرآنية هي ظاهرة لغوية، و فهم النص يقتضي تحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع، والعمل على تطبيق منهج تحليل النصوص اللغوية لا يفرض منهجا يتعارض مع طبيعتها، لأن النص القرآني هو نص لغوي، وهذه اللغة غير مفارقة للواقع وللثقافة ومن ثمة لا يمكن الحديث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا، فالنص بهذا الشكل غني بالرموز ويتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى ورفضه لكل إدعاء بأن النص القرآني قد إستنفذ محتواه[352]

لقد سعى "أبوزيد" في نظريته التأويلية إلى وضع قراءة جديدة بإستخدام مناهج حديثة وعصرية، ومن جهة أخرى، ربط الواقع بالنص وإعتبر الواقع فاعلا في النص، غير أن هذا الأخير قد ساهم هو الآخر في عملية تشكيل الواقع، أي يعيد إنتاج علاقاته من جديد، فالنص في هذه الحالة يصبح فاعلا بعدما كان منفعلا[353].

ولقد فسر "أبو زيد" علاقة النص بالواقع من خلال توظيفه للغة، لأن النص القرآني ما هو إلا نص لغوي، لأنه تشكّل في بيئة ثقافية معينة و تعتبر اللغة نظامها الدلالي[354]، فاللغة في نظره هي المعبرة عن الجماعة وأداة لها تساهم بشكل كبير في الإطلاع على العالم، واذا كان النص القرآني له علاقة بالواقع و بالثقافة فإنه يصبح في هذه الحالة حاملا لطابع النسبية، فقد يحمل صفة الثبات في منطوقه، ولكن بمجرد تعامل الإنسان معه يصبح نسبيا[355]، فالواقع الإجتماعي يمثل الأصل، يقول "أبو زيد" "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال

351 - المصدر السابق نفسه ، ص 118.

352 - المصدر السابق نفسه، ص 263..

353 - سلطان حمزة جابر ورياض سلمان محمد ، الخلفية التاريخية في تأويلية نصر حامد أبوزيد ، مجلة آداب الكوفة العراق مج1، ع 15 ، سنة 2013، ص222

354 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 193 .

355 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 93.

حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة"[356].

إن التأويل هو الذي يجعل النص أكثر حيوية، ولكي يوضح حقيقة تعدد القراءات وتغير المعاني بتغيرالسياقات فيه تناول(أسباب النزول) وهي من المسائل التي أبرزها لتدعيم فكرته في تعدد القراءات للنصوص القرآنية وعلاقة هذه الأخيرة بالواقع، يقول "أبو زيد" "يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه"[357] فأسباب النزول ومعرفتها بهذا الشكل تمكننا من فهم النصوص القرآنية أي أن المفسر وقدرته في معرفة دلالات النص لا يكون إلا بمعرفة أسباب نزول هذه الآيات، لأن الأحداث تمثل الإطار الواقعي الذي من خلاله يجعلنا نفهم النصوص ومدلولاتها، وهنا "أدرك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي يمكن فهم الآية أو الآيات من خلاله"[358]، وهذا يدلّ على مدى علاقة النص بالواقع، أي أن فهم النص مرتبط بفهم واقعه (الواقع الذي أنتج هذا النص).

وإذا كان مفهوم النص مفهوما أساسيا في علوم القرآن، فهو أيضا له علاقة بالدراسات الأدبية[359]، واللغوية ما دام (منتجا ثقافيا بإمتياز)، لأن فهم القرآن معناه إكتشاف دلالاته الحقيقية، فهو يحاول من هذه الدراسة تطبيق الممارسة النقدية للنص القرآني يقول "أبو زيد" "إن دراسة النص من حيث كونه نصا لغويا، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته، وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا إنتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر"[360]، فالنص القرآني وإن كان مصدره (الله) فإنه يظل نصا لغويا ينتمي إلى ثقافة معينة وواقع خاص، يكون قابلا للدراسة، وقد يستمد حيويته من خلال إختلاف

356 - المصدر السابق نفسه ،ص 99، .
357 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 97.
358 - المصدر نفسه، ص 97 .
359 - الحسان شهيد ،الخطاب النقدي الأصولي ، ط1 ؛ بيروت: المعهد العالي للفكر الإسلامي ، 2012، ص 362.
360 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 18

المفسرين حوله أوإلى إختلاف (النص) ذاته، وهذا الإختلاف سببه طبيعة اللغة، فالإختلاف في نظره لا يؤدي إلى وجود التناقض، و لإزالة توهم التناقض حسبه يجب أن تكون القراءة للنص قراءة (معقولة). كما أن التناقض والإختلاف بين الناس حول الظاهرة القرآنية لا تعني التناقض والتعارض بقدر ما تعني التنوع، وبهذا التنوع يكون النص قابلا للتأويلات البعيدة عن كل ما هو إيديولوجي[361]. يقول "أبو زيد" "وإذا كانت الآراء الإيديولوجية تختلف فإن (المعقول) الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد إختلافا بتغيّر العصر وتقدّم الزمان وتطور المجتمعات، ويظل النص من خلال آليات الإختلاف نصا قابلا للقراءة والتفسير والتأويل"[362]، وإذا كان النص يقبل الدراسة فذلك لأنه مفارق لمصدره الإلهي، كون الواقع هو الذي فرضه فيصبح النص في هذه الحالة مثله مثل النصوص الأخرى يخضع للمناهج العلمية المتطورة "كالسيميوطيقا" مثلا لأن القرآن لا يخرج عن إطار اللغة.

لقد أعطى "أبو زيد" للواقع والثقافة دورا كبيرا في تشكيل النصوص القرآنية وهذه النصوص لم تتكون في لحظة واحدة، لأن لها أسبابها التي نزلت من خلالها، وقد إستخدم مصطلح "الشكل" وكان يعني به وجود هذه النصوص في الواقع والثقافة، لذا يصبح (القرآن والسنة) عبارة عن نصوص لغوية تاريخية لها إمتدادها في الزمن، وغير مفارقة للثقافة والواقع[363].

في هذا السياق نفهم بأن "أبازيد" قد أعطى دورا للثقافة والواقع في تشكيل النص القرآني لذا وضع فرقا بين المنهج الذي يدرس مثل هذه القضايا، وبين المناهج الأخرى التي

361 - المصدر السابق نفسه ، ص 187

362 - المصدر نفسه ، ص 187.

363 - عمر حسن القيام، أدبية النص القرآني، ط1؛ فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي2011، ص 163.

تعطي الأولوية لقائل النص والذي هو الله عز وجل، والذي يمثل المرسل ثم المرسل إليه وهو النبي "صلى الله عليه وسلم" ثم الواقع، ونعني به الأسباب التي أدت إلى نزول هذه الآيات و"الناسخ والمنسوخ"، وهذه الطريقة تسمى"بالديالكتيك الهابط"، ولكن توجه "أبو زيد" معاكس تماما خاصة عندما وظّف بعض المفاهيم والمصطلحات الغربية منها المصطلحات "الماركسية" التي تجعل الواقع هو المنطلق، وهنا إستعمل "الديالكتيك الصاعد"، وبهذا الشكل فإن توجهه هو توجه ماركسي .

إن "النص" حسب "أبي زيد" ينطلق من الإستعمال العكسي وهو "الديالكتيك الصاعد"، فالأول ينطلق من المطلق إلى الحسي والعيني، بينما المنهج الذي وظفه "أبو زيد" هو الإنطلاق من الواقع أي يبدأ من العيني والحسي صعودا، أي من الواقع إلى المجهول[364].

بهذا يمكن القول أن منهج هذه الدراسة عنده هو جدل "صاعد" على عكس المنهج الآخر "النازل" لأنه إعتقد أن هذا "المنهج يعتمد على التأمل، ويكون عرضة للإنغماس في الأقاويل الخطابية، وبذلك يتحول الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج، ويخرج عن مهمته الحقيقية ليؤدي مهمة أخرى، هي مهمة الوعظ والإرشاد"[365]

إن قول "أبوزيد" بفكرة "الجدل الصاعد" لدليل على تأثره بالمادية الماركسية التي تقول بأن الواقع أساس الأفكار، ويترتب على هذا أن كل معرفة هي جزئية ونسبية ومحدودة تاريخيا طالما أن الواقع متغير[366]، وهذا غير صحيح لأن الدين هو كلام الله المطلق، وأن الوحي هو إنجاز عالم الغيب لعالم الشهادة، فلا يمكن محاكمة المطلق (كلام الله) بما هو نسبي ومتغير وهو الواقع والثقافة .

لقد إعتمد "أبو زيد" على هذا المنهج، وجعل للواقع مفهوما واسعا يشمل جميع الجوانب سواء كانت (إجتماعية، إقتصادية، سياسية وثقافية). وإذا كان النص سواء "القرآن أوالحديث

364 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 26.

365 - المصدر نفسه، ص 26.

366 - محمد عمارة ، التفسير الماركسي للإسلام ، ط 2 ؛ القاهرة : دار الشروق2002، ص 44

النبوي" نصوصا لها علاقة بالواقع، فإنه يمكن تطبيق بعض المناهج منها منهج تحليل النصوص لأن النص القرآني هو عبارة عن رسالة موجهة إلى مرسل، لكن هذه النقطة بالذات لقيت إعتراضا كبيرا، حيث هناك من طرح عدة تساؤلات منها : كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية، على النص القرآني؟

يرى الإتجاه التقليدي أنه يستحيل تطبيق المناهج العلمية على نص قرآني يكون مصدره ثابتا وهو "الله"، فالله ليس موضوعا للدراسة، لكن مع "أبي زيد" فإن الدراسة العلمية، تكون مركزة على (الكلام) الإلهي فقط، وذلك بتحليله وفق معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، وهدفه من توظيف هذا المنهج هو فهم الرسالة وفهم الإسلام[367].

إن القراءة التأويلية التي قدّمها "أبو زيد" هي قراءة علمية بحتة تعتمد على منهج معين، فالنص القرآني باعتباره عبارة لغوية فهو مرتبط بالواقع، وهذا الواقع هو الأساس وهو الأصل الذي يبنى عليه النص، وهنا تكون العلاقة صاعدة وليست نازلة[368]، ولعل الدكتور "حسن حنفي" هو الأخر كان له موقف من العلاقة بين النص والواقع ورأى أنها علاقة صاعدة، وهذا الواقع هو الذي فرض النص، فالوحي فقط يؤكد ما جاء به الواقع وهذا ما نسميه بأسباب النزول[369]. فالنص لا يخرج عن البيئة التي أنتجته وتكون اللغة نظامه الدلالي، يقول "أبو زيد" "إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخيرسوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[370] ولعل هذه الفكرة هي نفسها التي عبر عنها الأستاذ "حسن حنفي" حيث سار مع "أبي زيد" في الدرب نفسه بكون القرآن من إنتاج الواقع والثقافة، وأن النصوص القرآنية جاءت لحل مشكلات الحياة اليومية التي يعيشها الفرد أو الجماعة، والدليل على ذلك هو أن القرآن لم ينزل مرة واحدة، وإنما نزل حسب كل حادثة أو واقعة[371]، وهذه النظرة هي نفسها التي تبناها "أبو زيد"، غير أنه من جهة أخرى يقر

367 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 27.

368 - سعيد النكر ، قراءة النص القرآني ط1؛ اربد الاردن: عالم الكتب الحديث 2014، ص 54.

369 - حسن حنفي ، التراث والتجديد، ط4 ؛ بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1992، ص 57-58.

370 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 193.

371 - حسن حنفي ، التراث والتجديد ، ص 157-158.

بدور النص وفاعليته رغم إرتباطه بالواقع، فالنص القرآني بعد إكتماله أصبح فاعلا في الثقافة العربية بعدما كان منفعلا، فبعد فترة معينة من الزمن صار النص القرآني له تأثير كبير على الثقافات، وهنا يمكن توظيف الديالكتيك "النازل" بعدما كان "صاعدا"[372]

أما السؤال الخطير الذي طرحه "نصر حامد أبو زيد" هو: إذا كان الواقع فاعلا في النص فهل هذا معناه نفي صفة الأزلية فيه؟ وإذا كان كذلك فكيف نتعامل مع القرآن؟

للإجابة على هذين السؤالين نجد "أبا زيد" يوظف نظرة "المعتزلة" وموقفها حول مسألة خلق القرآن، حيث يرى المعتزلة أن القرآن مخلوق، وهذه الفكرة قد آمن بها "نصر حامد أبو زيد" لكي يثبت أن الكلام هو فعل وليس صفة، وعندما نقول فعلا فمعناه أنه وقع في زمن معين، يقول "أبو زيد" "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن (اللوح المحفوظ) يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا مثل (الكرسي) و(العرش) ....الخ، وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء ومدونا في اللوح المحفوظ بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين به....."[373].

إن الطرح الذي قدمه "نصر حامد أبو زيد" حول موقف المعتزلة من (خلق القرآن) كان من أجل أن يؤسس مذهبه التأويلي الهرمنيوطيقي، ويبدو أنه ليس "أبو زيد" هو الذي وظف الفكر المعتزلي فقط؛ حيث تبين أن كل من حاول دراسة النص القرآني وجعله نصا بشريا لابد له أن يدخل من بوابة الإعتزال لكي يمرر مشروعه التأويلي.

فتوظيف "أبي زيد" للفكر المعتزلي كان بهدف الإستفادة منه في مشروعه الذي قدمه، فإستفادته من التراث الإسلامي إنما هو للدفاع عن مشروعه التأويلي؛ لذا فإن "مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، والوحي في هذا الفهم تحقيقا لمصالح الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا أمضينا في التحليل الفلسفي

372 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 27.

373 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة ، ص 69.

إلى غايته، التي ربما غابت عن المعتزلة- نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي، فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني....."[374].

ولجعل القرآن أيضا مخلوقا، وبواقعيته ذهب "أبو زيد" إلى القول بحدوثية "اللغة"، وكان هذا أيضا موقف الفكر الإعتزالي، لأن النظر إلى اللغة من منظور القدم يجعل النص لا صلة له بالثقافة التي ينتمي إليها.

إن الإتجاه الإعتزالي الذي وظفه المفكر"أبو زيد" كان من أجل ربط النص القرآني بالواقع والثقافة، وهنا يصل إلى تطبيق منهج تحليل "النصوص اللغوية والأدبية"، لأن النص القرآني بهذا الشكل هو نص لغوي مثله مثل بقية النصوص الأخرى، يقول "أبو زيد" ".... النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة"[375]. فالنص القرآني مثل بقية النصوص الأخرى، قابل للتحليل والنقد، وإبعاد الفكرة القائلة بأن النص القرآني له خطوط حمراء لا يجب تجاوزها، ورفض هذه الفكرة يجعلنا نتناول الموضوع بكل حرية ودون قيد، ولكن رغم توظيفه للمعتزلة في حدوث القرآن إلا أن المعتزلة كان هدفهم من هذا الكلام هو تنزيه الله، لأن القول بأن القرآن ليس مخلوقا هو الحكم عليه بالقدم وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء، فلجأوا إلى القول بخلق القرآن من أجل التنزيه أي تنزيه الله وتقديسه، وفي الوقت نفسه، فهم لا يرفعون عن النص قدسيته، كما أنهم لا يضعون النص القرآني في مرتبة واحدة مع النصوص الأخرى.

وكنتيجة لماسبق يمكننا القول أن "أبازيد" عالج بعض القضايا التي يمكن أن نصفها بالخطيرة، مثل إخضاع النص القرآني إلى النقد، وتحويله من نص ثابت إلى نص متغير في دلالته، فهو يخالف ما جاء به القرآن الكريم في قوله تعالى " **وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا**

374 - المصدر السابق نفسه ، ص 33.

375 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ،ص 147.

عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ"[376].

وقد حاول "أبو زيد" تسويق نظرته التاريخية للنص القرآني من داخل التراث وذلك بالإتكاء على القول بخلق القرآن عند المعتزلة، فالقول بتاريخية النص القرآني نوع من النظر إلى الأفعال الإلهية وفعلها بالعالم المخلوق المحدث، ولهذا فالقرآن (ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي)[377]، وهذا الصنع أوقع "أبا زيد" في مغالطة معرفية، فالمعتزلة قالوا بخلق القرآن مبالغة منهم في تنزيه الله، لأن الحكم له بالقدم يؤدي إلى تعدد القدماء فلجؤوا إلى القول بخلقه لتنزيه الله وتقديسه، وفي الوقت نفسه ينسبون القرآن لله على جهة الخلق ونصوصه لها قدسيتها، فرؤية "أبي زيد" مضادة لتلك الرؤية تماما التي قدمها المعتزلة، فقوله في محصلته النهائية التسوية بينه وبين كلام البشر، ذلك أن المنهج الذي يطرحه لقراءة النص الديني يؤدي – من وجهة نظرنا- إلى أمرين أحدهما نزع القداسة عنه وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد، والأمر الثاني نزع ثبوت الدلالة عن النص نهائيا وتأويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ، وإذا كنا نقف معه أن ثمة نصوصا متغيرة الدلالة فإنها تقبل في محصلتها النهائية إلى نسخ الدين مع تعدد القراءات وتغيرالوقائع التاريخية والدينية بصفة لا ينفك عن صفة الثبات في أصوله وفي كثير من تعاليمه وأحكامه[378]، لكن "أبا زيد" يلح في أكثر من مرة على فكرة التغير مادامت بنية النص غنية بالدلالات، لأنه يتمتع بالخصوبة، ولكن هذا النص أحيانا قد يستنفد طاقته المعرفية ويفقد فاعليته، ويبقى حيا عندما نعيد إنتاجه من جديد، فالنص الديني كما يقول "أبو زيد" قد يكون معرضا للموت عندما يغيب القارئ، وعلى العكس من ذلك فقد يحيا من جديد متى ماكان هناك إقبال من طرف القراء، وهذا يعني حيوية النص، وفاعليته لا تكون إلا بواسطة التأويل، و المؤولين وهذا ما حدث بالفعل مع المعتزلة وإستخدامهم لمفهوم المجاز التي كانت طريقة ناجحة في إستعادة وإثراء المعاني

376 - سورة الأنعام الآية 38.

377 - نصر حامد أبو أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة، ص 75.

378 - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين تح، محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية 1990 ، ج1، ص 225 .

والدلالات التي كانت تهدده بالجمود[379]. فالنص القرآني إذن مثله مثل النصوص الأخرى يكون معرضا للموت، إذا لم نجد "قراء" وهذا يقودنا إلى القول أن ما جاء به "أبو زيد" هو الذي يبين مقولة (رولان بارت)* "موت الكاتب" هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة"[380]،

ومعنى موت المؤلف** جعل النص منعزلا عن قائله وجعل القارئ هو الذات التي تعمل على إحياء الدلالات أو إماتتها، وإثراء المعنى أو قتله[381]، وهنا يعطي للقارئ دورا كبيرا في مساهمته في العملية التأويلية، وهذا الأمر قد يجعلنا نقول (لانهائية المعنى)، و هذه الفكرة تبناها (جاك دريدا) رائد "المنهج التفكيكي" الذي أسس لنظرية (المعنى)، "فأبو زيد" يركز على القارئ ودوره في إنتاج المعنى أي معنى النص، ذلك "أن تجديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في (الظاهر) أو (المؤول) تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله، وتحديد المحذوف المضمر في دلالة (الإقتضاء) يحتاج كذلك إلى قارئ، فإذا إنتقلنا من دلالة "المنطوق" إلى مستويات دلالة "المفهوم" كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل، وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة- ومن ثم التأويل- لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ- قبل ذلك- من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"[382]. فالنص القرآني يحتاج دائما إلى من يؤوله ما دام غني بالدلالات والمعاني.

في ضوء ما سلف يمكن أن نؤكد حسب "أبي زيد" أن هناك علاقة جدلية بين النص الإلهي والواقع الثقافي الإجتماعي، وما دام النص منتجا ثقافيا فقد يبقى له صلة بالواقع على الرغم من ألوهية مصدره، وبهذا الشكل فلا يمكن أن تقتصر دراستنا على الوقوف عند علاقة النص بمرسله

---

379 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل ، ص 264.

*رولان بارت فيلسوف فرنسي وناقد أدبي ومنظر إجتماعي، ولد عام 1915م وتوفي عام 1980م ، كان له تأثير كبير في تطور العديد من المدارس أمثال البنيوية والماركسية والوجودية، بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة، يعتبر رولان بارت من الأعلام الكبار في التيار الفكري المسمى ما بعد الحداثة . نقلا عن إبراهيم بن محمد أبوهادي، نصر حامد أبوزيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ، ص 146

**موت المؤلف : نادى بهذه النظرية رولان بارت ليكون محط نظر النص، دون إعتبار لقائله، ومبدأ النظرية بنيوي : انظر: ميجان الرميلي، دليل الناقد الأدبي، ص 114

380 - رولان بارت ، هسهسة اللغة تر منذر عياشي، ط1، حلب : مركز الإنماء الحضاري 1999 ص 83 .

381 - قطب الريسوني ، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ، ص 294.

382 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 182.

فقط، ولكن يتطلب فهمه من حيث علاقته بالواقع، أي الواقع الذي من خلاله تشكل هذا النص، فيصبح الواقع الثقافي هو الأصل في تشكل النص القرآني، فهو المبدأ الجوهري في تحديد ماهيته، وهذه من المغالطات التي وقع فيها "أبوزيد" حيث أخضع النص لأثر الظروف المرحلية، وللتفسير التاريخي، وإقامة مجتمع أسسه ونظمه من الخالق عز وجل إلى إقامة مجتمع تكون نظمه وأسسه وفق شروط تمليها حركة التاريخ، وبمعنى آخر إختراع إسلام إجتماعي تنتجه العلاقات الإجتماعية في كل زمن وفي كل عصر من العصور[383]

[383] - محمد صياح المعراوي : الماركسلامية والقرآن ط1؛ بيروت: المكتب الاسلامي 2000، ص 990

الفصل الثالث

الأداء التأويلي في المسائل الدينية

ـ الموقف من الوحي

ـ الإجتهاد والتجديد

المبحث الأول : الموقف من الوحي :

مفهوم (الوحي) من المفاهيم الأساسية للنص، وقد يشير هذا المفهوم إلى أسماء متعددة مثل "القرآن"، "الذكر"، "الكتاب"، "الرسالة"، "البلاغ"، "النص"، وكل هذه الكلمات والمصطلحات تعبر عن معنى واحد هو "القرآن الكريم" الذي أنزله الله عز وجل على نبيه محمد "صلى الله عليه وسلم"، فمفهوم الوحي له دلالة واسعة، فهو يشمل هذه المصطلحات وأيضا يشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، ولتوضيح هذه الفكرة أكثر أي معنى "الوحي" يجب تحديد حقيقته وتعاليه، وعلاقة ذلك بالواقع والكشف أيضا عن مضمونه الحقيقي.

أولا - في مفهوم الوحي و الواقع:

لقد حاول "نصر حامد أبو زيد" أن يستعرض موقفه من الوحي عندما إعتبر حقيقته و جوهره "منتجا ثقافيا"[384]، فالنص القرآني قد تشكل في الواقع والثقافة وهنا يكمن التداخل بين النص والواقع، فالنص تشكل من خلال الواقع وبواسطة اللغة التي لا تنفصل عن الواقع وعن الثقافة، فالله عز وجل حين أوحى "لرسوله صلى الله عليه وسلم" بكتابه الكريم فقد كان ذلك بإستعمال لغة معينة هي اللغة العربية التي تعتبر مركز الثقافة والبيئة التي ينتميان إليهما الإنسان، لذا فإن "النصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثل الواقع والكشف عنه بفعالية عامة، لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة، تلك هي وظيفتها الإتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل...."[385]، لأن نزول القرآن أو الوحي تطلب وجود المُرسل وهو "جبريل" ومستقبل وهو "النبي صلى الله عليه وسلم"، فيصبح القرآن كلام الله المنزل إلى الرسول ولكن هذا الكلام لا ينفصل عن الواقع وعن البيئة الثقافية، وإذا قلنا غير منفصل فهذا معناه أن "أبا زيد" يرفض فكرة الأزلية وفكرة اللوح المحفوظ التي وردت في القرآن، فما ورد في القرآن الكريم عن اللوح

384[384] - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 24.

385 - المصدر نفسه ، ص 25.

المحفوظ يجب أن يفهم على سبيل المجاز (كما يقول)، لأن حفظ الله للقرآن ليس معناه حفظه وتدوينه في اللوح- المحفوظ، ولكن المقصود بذلك هو حفظه في القلوب[386].

إن الحديث عن القرآن معناه الحديث عن مصدرية تشكله، فهو عبارة عن "وحي" هذا الوحي الذي يتطلب وجود إتصال بين طرفين ووجود رسالة معينة، وهذه الرسالة يسميها "أبو زيد" (بالشيفرة) "المستخدمة في عملية الإتصال والإعلام، شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال / الوحي"[387]. فالنص حسبه عبارة عن وحي ولكنه إنطلق من حدود مفاهيم الواقع، فهو رسالة والرسالة تطلبت وجود وسيطين (الملك) و (النبي صلى الله عليه وسلم) " إنها رسالة السماء إلى الأرض وكلها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي"[388]. فهو كلام الله الموجه في الأخير إلى الناس الذين ينتمون إلى واقع معين وبيئة ثقافية معينة هي الثقافة الإسلامية، وأيضا ينتمون إلى نظام لغوي، فالنص إذا هو رسالة لغوية أما المتلقي فإن مهمته هو تبليغ هذه الرسالة للناس وهنا نجد تلك العلاقة الموجودة بين "الوحي والواقع" وهي علاقة جدلية، فالوحي في هذه الحالة غير مفارق لحركة الواقع وتطوره، فالوحي نزل "بناء على نداء الواقع وإكتمل بناءه على تطوره وإعتبرت صياغاته طبقا لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، وهي عملية جدلية بين الفكر والواقع....."[389]

لقد أعطى "أبو زيد" الأولوية للواقع على حساب الوحي، فالواقع هو الأصل ومن الواقع تكون وتشكل النص فهوالأول والأخير[390]، وبهذا فالنصوص الدينية هي نصوص بشرية، لأن القول بإلهية المصدر يحيلنا إلى أن البشر يصبحون عاجزين على فهم هذه النصوص ما لم تتدخل القدرة الإلهية، وهو نفس الكلام الذي أشارت إليه المتصوفة، لأن النصوص تتحول إلى شفرة إلهية لا يمكن فهم ألغازها إلا الله وهنا يصعب أو يستحيل فهم (مقصد الوحي وغاياته)، ولكي يدافع عن هذه الفكرة التي تقول أن النصوص الدينية نصوصا

386 - المصدر السابق نفسه، ص 26.
387 - المصدر نفسه ، ص 32.
388 - المصدر نفسه ، ص56.
389 - نصر حامد أبو زيد ،نقد الخطاب الديني، ص 188.
390 - المصدر نفسه، ص 106.

بشرية يستدعي الموقف الإعتزالي كما قلنا سالفا، ذلك أن "الموقف الإعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير و إرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي لا الشاهد التاريخي، وهو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية"[391]، فالنص القرآني إذا تأنسن منذ تجسد في التاريخ ووجد بلغة معينة وموجه إلى البشر[392]، فالقرآن الكريم نص ديني ثابت من حيث منطوقه ولكن من حيث مفهومه نص متحرك له دلالات متعددة لأن ما هو ثابت له علاقة بالله وما هو متغير له علاقة بالإنسان وهذا هو معنى (الأنسنة).

إن القول بأنسنة النص معناه أن الوحي ظاهرة تاريخية، فقد أنتجته ظروف معينة، ويمكن إعادة قراءته قراءة جديدة، وقابل لأن يعالج العديد من المشاكل، وهذه القراءة يمكن أن تجيب عن العديد من التساؤلات التي طرحها الإنسان المعاصر، وللقيام بهذا الغرض دعا "أبو زيد" إلى التخلي عن المناهج القديمة التي إعتبرها مناهج فاشلة لأنها لا تقدم حلولا تخدم العصر، لذا لجأ إلى المناهج الغربية، لأنها تتلائم مع الواقع الجديد[393]، فهو يحاول من خلال هذه القراءة البحث في النصوص عن دلالات جديدة، لأن المعاني القرآنية معاني متغيرة وغير ثابتة، فهي قابلة للتجديد والتحديث وجعلها تخدم واقعنا المعاصر[394].

إن القول بأن النص القرآني نص إلهي قد يجعل كما قلنا في السابق غير قابل للتفسيروالفهم، فقد يستلزم ألا نتعامل معه وفق مناهج بشرية، وبالتالي يستحيل فك رموزه ودلالاته إلا بواسطة أشخاص ميزهم الله، ووهبهم القدرة على التحليل والتفسير، وهذا غير ممكن في نظر "أبي زيد".

إن الدراسة التي إنتهجها "أبوزيد" هي دراسة لغة القرآن وتحليلها، وهنا يفرق بين القرآن ولغة القرآن، لأن القرآن مجاله التقديس، أما اللغة التي تكلم من خلالها النص فهي لغة الواقع والثقافة، فالقرآن من حيث صدقه ومصدره ثابت لا يمكن الطعن فيه، لأن " القرآن قبل كل شيء وبعد كل شيء هو المصدر الوحيد الذي لا يتطرق إليه شك كمصدر تاريخي

391 - المصدر السابق نفسه ، ص 206.
392 - المصدر نفسه ،ص 89.
393 - د- مفلاح بن عبد الله ، الخطاب القرآني ،ص 161.
394 - المرجع نفسه ، ص 163.

لعصر النبوة بشقيه المكي والمدني"[395]، فالقرآن رغم أنه نص لغوي إلا أننا لا يجوز أن نشكك في منطوقه، ويبقى دائما ثابتا، أما الدراسة التي نقوم بها هنا هي اللغة، لأن النص القرآني قد نزل باللغة العربية وهي لغة بشرية، فالدراسة هنا هو الكلام الإلهي والقيام بهذه الدراسة لا يكون إلا بواسطة توظيف منهج تحليل النصوص يقول "أبو زيد" "وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله"[396]، فالوحي إذن هو ظاهرة ثقافية، وليس تواصل مع الغيب، فهو في علاقة بما هو واقعي، أي من خلال الحوادث التي تقع، فيصبح الوحي في هذه الحالة إستجابة للواقع، وهذا ما سمي بأسباب النزول[397]، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا، ولكن إذا كان الأمر كذلك فكيف حدث هذا الإتصال بين النظامين المختلفين؟ يمثل النظام الأول وهو الله بينما يمثل الثاني الإنسان وهو النبي "صلى الله عليه وسلم"؟.

هنا يحاول "نصر حامد أبو زيد" أن يجيبنا على هذا السؤال، وذلك من خلال تحديد الطريقة التي تم من خلالها هذا الإتصال، وقد كانت طرق متعددة للإتصال بين الله والبشر وهذه الطرق قد حددها النص القرآني وعبر عنها، ومن هذه الطرق التي سماها العلماء ب(الإلهام) مثلا الوحي إلى الملائكة وإلى النحل وإلى أم موسى، وهناك طرق أخرى مثل كلام الله لموسى من وراء حجاب، وكذا كلامه من وراء الجبل والنار والشجرة، وذلك مصداقا لقوله تعالى " **فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى. إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى . إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**"[398] وقوله تعالى أيضا " **فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** "[399].

---

395 - نصر حامد أبوزيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، ص 142.

396 -نصر حامد أبو زيد ،مفهوم النص ، ص 27.

397 - مرزوق العمري ، اشكالية تاريخية النص الديني، ص 400.

398 - سورة طه، الآيات 11-13.

399 - سورة القصص آية 30.

ففي الحالة الأولى فإن الوحي هنا هو كلام يغيب فيه اللغة، أما الحالة الثانية فهي تدل على وجود الكلام أو اللغة والتي عبر عنها القرآن بالنداء وهذه اللغة يمكن أن يستوعبها موسى، وهنا نميز بين الحالتين الأولى القائمة على "الوحي" والتي تغيب فيها اللغة الطبيعية وبين الحالة الثانية وهي إستحضار هذه "اللغة". لكن هناك طريقة أخرى ثالثة يتم من خلالها عملية الإتصال أو الكلام (كلام الله للبشر) وذلك عن طريق الملك جبريل، والذي يمثل الوسيط بين الله و"الرسول صلى الله عليه وسلم"، وهذه الطريقة هي المعروفة والتي تم بها نزول القرآن الكريم، ولكن قد يتبادر في أذهاننا أسئلة أخرى : كيف يحدث هذا الاتصال؟ وما هي اللغة المستعملة في هذه العملية؟ وإذا كان هناك إختلاف جذري في المراتب فكيف يتم هذا الاتصال؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة نجد "أبو زيد" يستعرض بعض المواقف التي جاء بها العلماء لحل هذه المشكلة وتبيين الشيفرة المستخدمة في هذا الآتصال بين الملك جبريل والله وبين الملك والرسول.

يقول "أبو زيد" عندما عالج العلماء هذه المشكلة تساءلوا : ما الذي نزل به جبريل عليه السلام على "النبي صلى الله عليه وسلم" ؟ هل هو اللفظ أم المعنى ؟ أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ؟ ثم قام الرسول بصياغة ذلك ؟. أو بعبارة أخرى كيف حصل هذا الإتصال بين الملك جبريل والرسول، فهل كان إلهاما أم قولا ؟.

يعتقد "نصر حامد أبو زيد" أن الوحي الذي أنزله الله على سيدنا محمد "صلى الله عليه وسلم" كان بواسطة الملك جبريل فهو موجه إلى البشرية عامة و الذين ينتمون إلى واقع ثقافي معين، فيصبح النص القرآني بهذه الطريقة لا يخرج عن قوانين الواقع، أما الرسالة الموجهة من الله والمنزلة على الملك جبريل ثم إلى الرسول هي رسالة منزهة لأنها نابعة من الله وهو المطلق ولكنها في نفس الوقت غير مفارقة للواقع بل تحددت وفق هذا الواقع يقول أبو زيد " إن مفهوم التنزيل هنا لابد أن يفهم بوصفه تنزيلا إلى الناس عبر وسيطين الأول الملك والوسيط الثاني محمد البشر، إنها رسالة السماء إلى الأرض، لأنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي،

إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر" تنزيل" إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي"[400]، فالنص القرآني من حيث المصدر هو كلام الله ولكن يبقى دائما ينتمي إلى مجال الثقافة ونظامها اللغوي، فالشرط المادي الإجتماعي هنا أصبح ضروريا وأساسيا في قبول فكرة الوحي، فالوحي إذن هو ظاهرة ثقافية يخضع لقوانين الواقع، إنه ظاهرة إجتماعية[401].

أخيرا يمكن القول أن "أبا زيد" قد تعامل مع الوحي تعاملا واقعيا، فهو يلغي فكرة أزلية النص وكذا فكرة اللوح المحفوظ، وهذه النظرة تخالف أهل السلف، فموقفه من الوحي هو موقف "مادي" بعيد عما هو "إيماني"، لأنه إعتمد على المنهج الواقعي، لذا فان الدراسة العلمية للنصوص القرآنية يجب ألاّ تغفل الواقع، بل يجب أن تنطلق منه، الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص، ويكون المنطلق في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة البدء بالحقائق الإمبريقية " الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتحدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا"[402]، وهنا أراد "أبو زيد" تحويل الوحي من عقيدة إيمانية إلى جعله ظاهرة إجتماعية، والنتيجة هي أن النص القرآني منتج ثقافي.

إن حضور مصطلح "الله" والملك "جبريل" في فلسفة "أبوزيد" المتعلقة بالوحي هو حضور وجودي ومادي وواقعي، فهو بهذه الحالة يلغي فكرة اللوح المحفوظ وفكرة الأزلية للنصوص، لأنه ربط الوحي بما هو واقعي وإجتماعي، وهنا فإن الخطاب الذي قدمه "نصر حامد أبوزيد" لا ينتمي إلى عالم الغيب بل إلى ميدان الدراسات العلمية والإمبريقية، في حين أن مسألة الوحي لها علاقة بما هو غيبي وخفي، ثم ماذا سيبقى من الوحي إذا جردناه من هذا الجانب؟ هنا نجد " أبوزيد" يضع قطيعة بين العالم الأخروي والعالم الدنيوي، عالم السماء اللامتناهي وعالم الأرض المادي،

400 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 56.
401 - المصدر نفسه ، ص 59.
402 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 68.

ثانيا - الألوهية وإلغاء المقدس

إن أهم سمة يتميز بها كتاب الله عز وجل هي صفة القدسية، وحين نتحدث عن قدسية القرآن، فإننا نعني بذلك أنه الكتاب المنزه، لأن مصدره الله تعالى، و ليس البشر، والتخلي عن صفة القدسية قد يفقد النص قيمته، فالقدسية بهذا الشكل معناه مفارقة البشري للعيني ومفارقة الإلهي للبشري، وهنا يصبح الكلام الإلهي ليس مشابها للكلام البشري، غير أن فكرة التقديس هذه لقيت إعتراضا من طرف بعض الإتجاهات الحداثية الآخذة بمفهوم التاريخية، وقد كرست إلغاء المقدس وإزالته عن الوحي أو عن النص الديني، وهذا ما كان يسعى إليه "نصر حامد أبو زيد" حيث أراد تجريد الوحي القرآني من قدسيته لأنه نص تاريخي، لكن كيف وظف أبو زيد هذا المفهوم في الموقف من المقدس؟ وماذا تعني لديه فكرة رفع المقدس؟

إن الحديث عن المقدس هو الحديث عن الألوهية، وقد لجأ "أبو زيد" إلى الإقرار بخلع فكرة الإجلال والتقديس على النص القرآني والنزوع إلى أنسنته، فهو يسعى دائما إلى أن يتحرر من هذه النظرة التقديسية للوحي[403]، و إعتبر إلغاء فكرة القدسية على النص القرآني معناه "أن هذا الأخير مرتبط بالواقع وبالثقافة، فلا يمكن ربط هذا النص بقائله، حيث يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدارا لطبيعة النص ذاته، وإهدارا لوظيفته في الواقع..."[404]، وهذا الإهدار للواقع في نظر "أبي زيد" سببه أن الكثيرين كانوا ينظرون إلى النص بأنه مدون في اللوح المحفوظ، فظهر لديهم تصور ميتافيزيقي للنص، وقد يجعله هذا بغير علاقة بالواقع الذي أنتجه أو قد يجعل النص معطى سابقا كاملا مكتملا فُرض على الواقع بقوة إلهية لا من قبل البشر[405] وهنا أدخل "أبوزيد" فكرة الأنسنة على النص، لأنه قابل للتأويل والإجتهاد، والقول بربانية النص أو الوحي معناه جعل النص ثابتا لا يقبل النظر فيه، ورفض فكرة أن النص منفتح على فضاءات تأويلية غير متناهية[406].

403 - قطب الريسوني ، النص القرآني ، ص 273.
404 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 57.
405 - المصدر السابق نفسه ، ص 67.
406 - قطب الريسوني ، النص القرآني، ص 271.

لقد رفض "نصر حامد أبو زيد" أن يكون النص، نصا إلهيا، فهو يحمل عدة دلالات ويمكن الوقوف عليها، فهو يؤكد أكثر من مرة أن القول بإلهية المصدر لهذه النصوص لا يمنع من كونها نصوصا بشرية، يقول أبو زيد "إن القول بإلهية النصوص والإصرارعلى طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم[407].

إن الرؤية التي إنطلق منها هي رؤية حداثية، فهو عندما يلغي فكرة القداسة على النص الديني، فهذا معناه الإقرار بتاريخيته، وبالتالي رفضه وإنكاره لكل ما هو ميتافيزيقي أو غيبي، أما ما يبرر إلغاءه لهذا البعد وهو التقديس لأنه يعرقل كل محاولة أو كل قراءة علمية لهذا النص، ذلك لأن "الإيمان بوجود ميتافيزيقي للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقية البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[408]، لذا، فحسبه ، النص من نتاج الواقع والثقافة، فهو لا يخرج عن هذين النظامين لأن لكليهما دورا في تشكيله[409]، فهو يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، إجتماعية ثقافية لغوية بالدرجة الأولى[410].

قام "أبو زيد" بتعرية هذا النص من قدسيته، حتى يتسنى له قراءته قراءة علمية وإخضاعه لمنهج التحليل اللغوي[411]، وإعتبار النص إلهيا، لا يعني بالضرورة التعامل معه كنص جوهري ثابت له إطلاقية المطلق وقداسة الإله، لأن هذا من شأنه أن يجعل هذه النصوص مغلقة، وتصبح غير قابلة للتأويل ولا تحتمل على دلالات متعددة، بل تصبح هذه النصوص عبارة عن شفرة إلهية لا يعرفها إلا الله، فالوحي حسب أبي زيد موجه إلى البشر وبلغتهم، ولتحليل هذه اللغة أي الكلام الإلهي، فإنه يجب ربطه بسياقه الإجتماعي، وبتوظيف المناهج العلمية[412].

---

407 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 206.
408 -نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 24.
409 - المصدر نفسه، ص 26.
410 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة ، الحقيقة ، ص 97.
411 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 25.
412 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 206.

ان التجريد من القدسية للنص هو نقل الآيات القرآنية وهو كلام الله، إلى البشر وإعتبارهذا الكلام (القرآن) غير مفارق لبنية الثقافة واللغة، فيصبح النص القرآني لا يخرج عن دائرة هذه اللغة، وأن تأتى الحديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجنّبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأساطير[413]، لذا يمكن إخضاع هذه اللغة للدراسة، والمقصود هنا هو (الكلام) الذي أنزله الله على البشر، وذلك بتحليل معطياته بالدراسة والتحليل العلمي[414].

يقر "أبو زيد" في البداية أن النص القرآني مصدره الله وهذا معناه أنه مقدس، ولكن من جهة أخرى يدافع عن موقفه وهو أن النص القرآني هو نص بشري، وهنا قد وقع في تناقض أو مشكلة يصعب الخروج منها، فإذا كان النص في رأيه هو نص تاريخي، فهذا معناه تجريده من قدسيته وعدم ربط النص بمصدريته الذي هو الله، لكن "أبا زيد" يقر بمرجعية النص، فالمشكلة الأخرى التي وقع فيها مفكرنا عندما تبني المصطلحات والمناهج الغربية، التي لا تمت صلة بواقعنا العربي الإسلامي، وأراد تطبيقها على واقعنا، فعمل صاحبنا على إزالة القداسة من النص وجعل هذا مفتاحا للتعامل مع النص بطريقة علمية، لذا غرس "أبو زيد" القرآن في التاريخية وعمل على إبراز واقعية الوحي، وهنا نجده قد وقع في المادية ورفض كل ما هو ميتافيزيقي، فهو بهذا ينفي فكرة الخلود والإطلاق للنصوص القرآنية، مادام الوحي السماوي- بشري صنعه الواقع في "ديالكتيك صاعد"- وليس "ديالكيتيك هابط"، وبصفة عامة لقد جعل "أبو زيد" الشريعة الإسلامية ككل من صنع الواقع وليست صنعا إلهيا وتنزيلا سماويا.

ثالثا - مسائل الوحي ومضمونه:

أ-المحكم والمتشابه كأساس للتأويل:

لجأ "نصر حامد أبو زيد" في قراءته التأويلية إلى الإستعانة بمسألة "المحكم" و"المتشابه" وهي من الأسس والقواعد التي تضبط أو تحكم العملية التأويلية، وإذا كان "أبو

413 - نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة، الحقيقة ، ص 92.

414 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 27.

زيد" قد إستعان بهما، فهذا لكي يضفي على المجاز سلطة تمكنه من النصوص، وإنطلاقا من هذا يميز بين ماهو واضح و ما هو غامض داخل القرآن، فالواضح نسميه بالمحكم، أما الغامض فهو المتشابه وهو الذي ينصبّ عليه التأويل "فالمحكمات ما يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما تعددت أوجه تأويله"[415]، فالمحكم إذن ما كانت دلالته راجحة، وهو النص والظاهر، أما المتشابه ما كانت دلالته غير راجحة وهو المجمل والمؤول، وهذا الأخير يحتاج للتأمل والنظر "أما على مستوى اللغة العادية – كلام البشر- فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهره هو الدليل الواضح، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره، وإنما يحتاج لإضافة القرينة حتى يدلّ، وكل ذلك يتساوى في النهاية، أي يتساوى مفهوم المحكم والمتشابه مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه"[416].

لقد لجأ "نصر حامد أبو زيد" في قراءته للنص القرآني إلى المعتزلة؛ لأنها ترى أن المجاز هو الطريق الوحيدة لإخراج النص عن ما هو ظاهر، وقد أيدهم "أبوزيد" في إستدلالهم بالأدلة العقلية عندما يكون العجز عن تأويل هذه النصوص إستنادا إلى تركيبه اللغوي الظاهر[417].

لقد جعلت المعتزلة فكرتي المحكم والمتشابه من الوسائل التي تساعد في تأويل النصوص القرآنية، ورأوا أن المحكمات واضحة، فمثلا الخلاف الذي حصل بين "المعتزلة" و"الأشاعرة" حول رؤية (الله). فالمعتزلة تنفي رؤيته، وهناك آيات متعددة تدل على ذلك في قوله تعالى " **لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ** "[418] فهذه الآية حسب المعتزلة ضمن "المحكمات" أما الآيات التي تدخل في إطار "المتشابهات" فهي تلك الآيات التي تحتاج إلى تأويل، لذا لجأوا إلى المجاز الذي إعتبروه الوسيلة أو الأداة الذي

415 - عبد العظيم الزرقاوي ، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط4 ؛ بيروت:دار النفائس 2003، ص 215.
416 -نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير، ص 183.
417 - المصدر السابق نفسه ، ص 245.
418 سورة الأنعام الآية (103)

يقوم بتأويل هذه "المتشابهات"، وقد يلجأ المعتزلة إلى الأدلة العقلية أحيانا حين يعجز التحليل اللغوي عن بيان أوجه التجاوز في العبارة[419]، وهذه المسألة عالجها أيضا "القاضي عبد الجبار" حيث إعتقد أن المحكم يتشابه مع المعرفة الضرورية من ناحية الوضوح، فهو لا يحتاج إلى أي إستدلال أو توضيح، أما المتشابه فهو على العكس من ذلك فهو بحاجة إلى التأمل والتأويل، وهو يشبه أيضا العلوم النظرية التي لا تكتفي إلا بالبحث والنظر، ومن هنا يقول أن أساس العلوم النظرية هو العلوم الضرورية، فكذلك نجد أن فهمنا للمتشابه أساسه المحكم[420].

لقد قام "أبو زيد" في توضيح معنى "المحكم والمتشابه" توضيحا ضروريا إنطلاقا من الآية الكريمة **"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"**[421].

من خلال الآية الكريمة نجد "أبا زيد" يقول أن القدماء لم يفهموا معناها، لذا حاول أن يقدم معناها الحقيقي، حيث "رأى أن الغاية من إتباع المتشابه إيقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته"[422]، وهنا يوضح لنا أن الآية بينت بأن هناك تأويل منهي عنه وآخر مقبول أما المنهي عنه وهو التأويل الذي يخلق الفتنة، أما التأويل الذي لا يعلمه الا الله، فهو الغاية والهدف[423]، فالباحثين أو العلماء كما يقول بإستطاعتهم أن يفهموا ما هو غامض ومتشابه في النص، وهؤلاء هم الراسخون في العلم، حيث بإمكانهم تأويل المتشابه لأن الله عز وجل هو الذي يعلم تأويله ولكن قد يهب هذا العلم لمن يشاء من عباده وهؤلاء هم الراسخون في العلم، كما أن الآية السابقة لا تنفي من العمل بالمتشابه وإنما تحرم المتشابه بقصد الفتنة والتأويل.

---

419 - المصدر السابق نفسه ،ص 245.

420 - نصر حامد أبوزيد ، الإتجاه العقلي في التفسير، ص 189.

421- سورة آل عمران : الآية 07.

422 - أحمد محمد فاضل ،الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص 475.

423 -نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 231.

إن إهتمام "نصر حامد أبو زيد" بالمحكم والمتشابه إنما الهدف منه الكشف عن وجود محكم متقن، وبين، في حين هناك متشابه يكون في اللفظ ولكن يختلف في المعنى، وبالتالي يحتاج إلى دليل، فالمتشابه يحمل معان متعددة، وهنا يفتح "أبوزيد" الأبواب على مصراعيها للعملية التأويلية لمثل هذه النصوص، وقد إهتم أيضا في قراءته لهذه النصوص بمعرفة باطنها دون الوقوف على ظاهرها بالإعتماد على القرينة اللفظية والقرينة العقلية، وإعتبر هذه الأخيرة هي أساس العملية التأويلية، وهذا نفس الإتجاه الذي ذهب إليه "المعتزلة"، أما القرينة اللفظية فهي تبقى قاصرة وغير كافية بالرغم من أنه رأى أحيانا أنه يمكن العودة إليها لفهم النص القرآني كالشعر العربي واللغة مثلا[424]، و"أبو زيد" في قراءته للنصوص القرآنية، يرفض القراءة السطحية، فهو يركز على القراءة التي تعتمد على التأمل والتفكير، لأن الإعتماد على هذا الجانب يجعله يصل إلى المعاني الحقيقية للآيات، هذا من جهة ومن جهة أخرى يفتح المجال لتعدد الفهم وإنتاج المعنى.

وبهذا يصبح للنص قراءات متعددة ومتنوعة، وهي تعتمد على القرينة العقلية، فيصبح التعدد لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ومصدريته، كما أن الإختلاف الذي يحصل بين العلماء حول النص هو إختلاف بين أجزائه، ولكن هذا الإختلاف لا يؤدي إلى التناقض، فالإختلاف قد يرجع أحيانا إلى طبيعة اللغة، ولإزالة هذا الإختلاف يقول "أبو زيد" يجب أن تتم القراءة من خلال (المعقول)، فهو الذي يزيل توهم التناقض، وهنا يصبح الإختلاف نوعا من التنوع، ولإزالة هذا التناقض طرح العلماء مسألة "المحكم" و"المتشابه"، يقول "أبو زيد" "وإذا كان " الاختلاف" حين يقرأ من خلال "المعقول" يزيل توهم "التناقض" فإن الإختلاف يصبح نوعا من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص، ووحدة مصدره، وإذا كانت الآراء والإيديولوجيات تختلف فإن " المعقول" الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد إختلافا بتغير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات، ويظل النص من خلال آليات الإختلاف نصا قابلا للقراءة والتفسير

424 - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير، ص 136.

والتأويل"[425]. فتعدد الرؤى حوله لدليل على القراءات المتعددة، لكن الإنطلاقة تكون من الواقع لفهم دلالاته، فيصبح الوحي بهذا الشكل له علاقة بالإنسان والواقع، ومصدره الإلهي لا ينفي واقعيته، الأمر الذي يجعلنا نتعامل معه كأي نص آخر بالتحليل والنقد والدراسة، وهنا يمكن أن نرفع هذه النصوص من الجمود إلى الحيوية، فهو إذن يرفض الوقوف على ظاهر النص وحرفيته، ولعل المجاز سوى دليل يثبت عدم الإنصراف عن الواقع، أي الواقع هو الذي يجعلنا نفهم الدلالة الحقيقية له، فالمجاز هو الذي يؤسس للمفاهيم العقلية، فمثلا قوله تعالى: " **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** "[426]، في هذه الآية إنما المقصود هو أهل القرية وعمل الفعل في القرية، فالمجاز في القرآن هو الذي يحمل معنى آخر غير المعنى الظاهري.

إن مهمة المؤول حسب "أبي زيد" هو الوصول إلى مبتغاه فهو يسعى دائما للخروج من ظاهر النص والإعلاء من شأنه، يقول "أبو زيد" "إن مقاربة النص وإكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثم تثنى بالقراءة التحليلية، فتكشف من خلالها "مفاتيح" النص ومرتكزاته الدلالية، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤول بعض أسرار النص، ويظل النص قابلا للقراءة الجديدة[427]، وهنا "فأبو زيد" يرفض القراءات السطحية، ويدعو إلى التمعن والتدبر في معانيها.

ب- الناسخ والمنسوخ: لعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل النصوص القرآنية هما اللذان يمثلان النقطة الأساسية التي ركز عليها "نصر حامد أبو زيد"، فالعلاقة بينهما علاقة جدلية، ولإبراز هذه العلاقة ركز على ظاهرة "الناسخ" التي أثبتها العلماء والفقهاء وأقرّوها في النصوص القرآنية، ولقد إعتبر "أبو زيد" أن "الناسخ والمنسوخ" أكبر دليل على وجود علاقة النص بالواقع، ومن ثمة القول بتاريخية القرآن.

لقد إعتقد "نصر حامد أبو زيد" أن الإقرار بالنسخ لدليل على أن النصوص القرآنية لم تكن أزلية وإنما هي نصوص مستمدة من واقع معين ومن بيئة وثقافة معينة، "فالنسخ" هو

---

425 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 187.

426 - سورة يوسف، الآية: 82.

427 - نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 239.

في الحقيقة وجود نص على نص أي وجود تغيير وتدرج في النص، أي وجود نص قرآني والذي هو عبارة عن حكم لكي يبطل الحكم الأول، ولعل وجود الآيات التي تنسخ الأخرى، كان من أجل مراعاة الواقع، وإذا كانت النصوص المنسوخة قد نزلت في البداية مراعية للواقع فإن النصوص القرآنية التي نسخت الأولى هي الأخرى نزلت من أجل مراعاة هذا الواقع، فالنسخ إذن عملية تغيير وتدرج في النص القرآني، ولكن هذا لا يعني أن الواقع دائما يفرض نفسه على النص وإعتبار أن الله لا يجوز عليه التغيير[428]. لأن التغيير الذي يحصل من خلال الآيات، ليس معناه أن الله متغير في علمه، وفي ذاته، وليس معناه أن الله يصدر أمرا من الأمور، ثم بعد ذلك يتراجع في حكمه، ولكن إصدار وتقرير الأمور لا تكون إلا وفق مراعاة الواقع، هذا الواقع هو دائما متغير ومتطور عبر الأزمنة، فالواقع دائما في حركته "ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور"[429].

ولقد أثار "أبو زيد" في هذه المسألة بعض التساؤلات وهي : لماذا بقيت النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة؟ وأن النسخ هو عملية تغيير وتدرج في النص تبعا للواقع؟ هنا يجيبنا "أبو زيد" في هذه المسألة، وهو أن الواقع ليس ساكنا بل هو متغير، وبالتالي الآية المنسوخة قد تعود عندما ترجع الظروف الموافقة لها مرة أخرى[430]، فالواقع الجديد من شأنه أن يعيد الآية المنسوخة، فوجود الآيات المنسوخة إلى جانب الآيات الناسخة أصبح أكثر من ضرورة.

إن وظيفة النسخ في الآيات القرآنية كما قلنا سابقا هي التدرج في التشريع، والتبديل نص بنص آخر، ولكن هذا التبديل والتغيير لا يحصل في النصوص القرآنية ولكن يكون في إطار الأحكام، فالله عز وجل عندما ينسخ آية من آياته ليس معناه تغير في علمه، وهذا معنى قوله تعالي:" **يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** "[431] فهذه الآية الكريمة تبين أن الله عز

428 - المصدر السابق نفسه، ص 120.
429 - المصدر السابق نفسه ، ص 121.
430 - المصدر نفسه ، ص122
431 سورة الرعد الآية (39)

وجل له القدرة في أن يغير في أحكامه وهذا التغيير إنما لحكمة يريدها ويعلمها هو، وعلمه لا يتغير ولا يتبدل، إنما التغيير في المعلوم لا في العلم[432]، بدليل قوله تعالى:" **وعنده أم الكتاب**"[433]، من هذه الآية، نجد أن الله عز وجل عندما يحدث تغييرا ما ويثبت أمرا أو حكما فهذا يكون بإرادته.

فالنسخ إذن هو التغيير الذي يحصل بإلغاء ما هو قديم، أي إلغاء الأحكام لا النصوص، وهذه الأحكام، تتغير وتتبدل حسب الظروف الإجتماعية والوقائع، وهذا الأمر هو مبرر حقيقي الذي يؤكد بتاريخية النصوص القرآنية.

إن القول بالنسخ إذا هو أكبر دليل على جدلية العلاقة بين "النص والواقع"، وإذا كان النسخ كما ذكرنا آنفا هو إلغاء الحكم وإستبداله بحكم آخر، فإن هذا سيطرح بعض الإشكاليات ومن أهمها: كيف يمكن أن نوفق بين أحكام النسخ وما يترتب عليها بالتعديل والتغيير للنص، وفي الوقت نفسه القول بأزلية النص وإستقراره في اللوح المحفوظ؟

من خلال هذه الإشكالية حاول "أبوزيد" أن ينفي فكرة الأزلية وفكرة الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ، حيث يقول في هذا الشأن "فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهما غير حرفي، ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معا..."[434] فمسألة نسخ القرآن عنده قد يجعلنا نستحضر فكرة أزلية النص القرآني، هذه الفكرة التي رسخت في الوعي الديني وأصبحت عقيدة لا تقبل النقاش[435]، وهي الفكرة التي كذبها "أبو زيد" وإعتبر كلام الله ظاهرة تاريخية" لأن كل الأفعال الإلهية "في العالم" المخلوق المحدث، أي التاريخي، و" القرآن الكريم" كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي..."[436]، وإذا كان القرآن ظاهرة تاريخية فهذا يجعلنا نشكك

---

432 - أحمد محمد الفاضل ، الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ، ص 338.

433 سورة آل عمران الآية (07)

434 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 131.

435 - نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة ، الحقيقة، ، ص 5.

436 - المصدر نفسه ،ص 75.

في أزليته ولقد أثبت "أبوزيد" هذا الأمر في فكرة الناسخ والمنسوخ من خلال الصيغ الثلاث التي طرحها العلماء وهي كالتالي:

- ما نسخ تلاوة وحكما معا.

- ما نسخ حكما وبقي تلاوة.

- ما نسخ تلاوة وبقي حكما[437]

فهذه التصنيفات التي حددها العلماء حول قضية "الناسخ والمنسوخ"، تجعلنا نشكك في أزلية النص، وهو نفس الحكم الذي أقر به "أبوزيد"، وهنا لا يمكن التوفيق بين فكرة النسخ ومسألة الأزلية وكذلك فكرة اللوح المحفوظ، فالقول بالأزلية يوقع في التناقض مع مسألة "النسخ " يقول "أبو زيد" "والذي لا شك فيه أيضا أن فهم قضية النسخ عند القدماء، لا يؤدي فقط إلى معارضة تصورهم الأسطوري للوجود الخطي الأزلي للنص، بل يؤدي أيضا إلى القضاء على مفهوم النص ذاته"[438].

وكخلاصة لما قدمناه يمكن القول أن "أبا زيد" ولكي يقول بتاريخية النص القرآني وأيضا القول بأن النص القرآني نص بشري بامتياز، وأن آياته مرتبطة بالواقع، ركز على مسألة "الناسخ والمنسوخ"، وإعتبرهما كدليل على وجود هذه العلاقة الجدلية، فالنسخ هو وجود تدرج في النص، أما الآيات التي نسخت الأولى فهي الآيات التي نزلت من أجل مراعاة الواقع.

ج- المجمل: إن فكرة "المجمل" هي فكرة تدخل في إطار الأفكار التي عوّل عليها المفسرون في فهم النص القرآني، والمجمل هو ما لم تتضح دلالته بعد، وبعبارة أخرى، هو الشيء الذي يحتاج إلى توضيح ورفع الإبهام والغموض، وهذا ما أكد عليه "أبو زيد"، حيث إعتبر فكرة المجمل في القرآن فكرة تحيلنا إلى وجود ماهو مبهم ، فالمجمل هو اللفظ الذي

437 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 125.

438 - المصدر نفسه ،ص 134.

يحمل معنى آخر، يحتاج الى توضيح، أي يحتاج الى تأويلات متعددة[439]، فمثلا قوله تعالى" **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ** "[440] فهذه الأية الكريمة تحتمل عدة قراءات، وقد عدّدها العلماء إلى أشكال أخرى، وقد فسرها البعض على أنها الصلاة التي تكون بين صلاتين، فهل هي الظهر أو العصر أو المغرب[441]، هنا تتعدد التفسيرات بين المفسرين، وهذا قد يحيلنا إلى القول أن النص القرآني هو نص "حي"، وقد يحمل المعاني والأسرار الغامضة التي تحتاج إلى التأويل، فالقرآن الكريم وما يحمله من معاني متعددة هو الذي فتح الباب على التنوع و القراءات، فهو يحمل دلالات غير منطوقة، ذلك "أن المنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ ولكن المفهوم من الألفاظ قد يدل على معنى آخر وراءه"[442].

إن الهدف الذي كان "أبوزيد" يسعى للوصول إليه من خلال فكرة المجمل هو الغموض الذي يكتنف الآيات القرآنية والبحث في منطوقها، وهنا وجد العلماء صعوبة كبيرة في الكشف عن حقيقة المعاني، وهذا ما يسمونه عادة "بالمجمل" فهو بحاجة إلى تأويل لمعرفة الدلالات الحقيقية التي تحملها النصوص القرآنية[443]. وهنا يجب الغوص في أعماق النص والكشف عن حقائقه، أي إستجلاء معانيه التي تبدوا غامضة، ولعل من أهم مظاهر الغموض والوضوح في النصوص القرآنية هو ما بينه "أبو زيد" في مسألة "المحكم" و"المتشابه"، وقد أشار هذا الأمر في الآية الكريمة التي تقول: **"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"**[444]، فالآيات المتشابهة كما ذكرنا في السابق تحتاج إلى قراءة جديدة، فهي تدخل في إطار المجمل لأنها آيات غامضة،

439 - نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص، ص 182.

440 - سورة البقرة، الآية 238،239.

441 - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1؛ الجيزة مصر: دار هجر للطباعة والنشر 2001، ج2 ، ص750.

442 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 180.

443 - المصدر نفسه ، ص180.

444 - سورة آل عمران، الآية 07.

يقـول "أبـو زيـد" المتشـابه هـو الـذي يقبـل التأويـل، ويمكـن أن نسـميه فـي هـذه الحالـة "بالمجمل"وهو الذي يحمل دلالات متعددة[445]، فمثلا لو رجعنا للآية السابقة التي تقول: "والراسخون في العلم...." فهنا هل الواو هي واو العطف أو واو الإستئناف؟ فالراسخون في العلم معطوفا على إسم الجلالة، وذلك في قوله "وما يعلم تأويله إلا الله" فالراسخين في العلم هم الفئه التي بإمكانها فهم الدلالات الحقيقية التي يحملها النص القرآني" فمن التأويلات من يعرفها عامة العرب، ومنها من يعرفها الخاصة وهم الراسخون في العلم ومنها ما إستأثر الله بعلمه"[446].

إن مثل هذه النصوص القرآنية كما يرى "أبو زيد" هي التي تحتاج إلى تأويل لأنها آيات غامضة ومبهمة وتحتاج إلى بيان، فالألفاظ التي تحملها العديد من الآيات القرآنية تدخل في إطار ما نسميه بالمجمل يقول "أبو زيد" " إن بيان " المجمل" والكشف عن دلالة الغامض بالعودة إلى سياق النص في أجزاء أخرى أمرهام دون شك خاصة في مجال إستثمار الأحكام الشرعية الفقهية من النصوص، لكن كثيرا من أجزاء النص أيضا تظل تحتمل تعدد القراءات ومن ثم تعدد التأويلات خاصة على مستوى التركيب والأسلوب....."[447].

وفي الأخير يمكن القول أن المجمل يمثل المعاني التي يكتنفها الغموض والإبهام وهنا يأتي دور القارئ أو المؤول.

رابعا - النص الديني والإيديولوجيا:

لقد بدأ إهتمام "نصر حامد أبو زيد" في معظم قراءاته للنص القرآني بتوظيف القراءة النقدية، وقد إتجهت جلّ أعماله نحو تحقيق خطاب تحديثي وتجديدي مخالف ومناقض للخطابات الدينية الأخرى، لذا كانت معظم دراسات "أبو زيد" للتراث هي دراسات تدعوا إلى الثورة والرفض الكلي للقراءات السابقة التقليدية، التي بقيت مهيمنة، وهذا إنطلاقا من الإعتقاد بضرورة صياغة الوعي (العلمي) بالتراث.

445 - نصر حامد أبوزيد ،مفهوم النص، ص 178.

446 - السيد أحمد عبد الغفار : النص القرآني بين التفسير والتأويل ، ط2، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2009، ص 156.

447 - المرجع نفسه ، ص 184.

ولقد جعل "أبو زيد" الخطاب الديني ضمن الخطابات الأيديولوجية لا العلمية، وهذا التوجه الأيديولوجي في نظره هو توجه قديم وليس حديث، يعود بدايته مع عصر التدوين، وقد أعطى هذا العصر فهما معينا، وهذا الفهم بقي على حاله، ومن سلبياته جعل النص يبتعدعن سياقه الحقيقي وعن ظروفه الموضوعية التاريخية[448].

إن القطيعة التي حاول "أبوزيد" وضعها مع القراءات القديمة والنظريات الأيديولوجية إنما بهدف الوصول الى القراءة العلمية الجديدة، فقراءته قراءة علمية في إطار فهم محايد كما يرى[449]، ولتحقيق هذه الدراسة العلمية فقد وظف الدراسات الأدبية لأنها كما يرى هي التي تحقق لنا الوعي العلمي وتتجاوز التوجهات القديمة القائمة على الترديد والتكرار[450].

لقد أراد "نصر حامد أبو زيد" أن يتعاطى مع النص القرآني طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني، فهو يرفض القراءة القائمة على آليات العقل الغيبي الأسطوري، فهو إذن "يحاول أن يقرأ النص قراءة تاريخية ناسوتية لا قراءة لاهوتية أسطورية..."[451]، ولكي يحقق وعيا علميا، ويقرأ النص قراءة محايدة ربط النص بالواقع، أي بسياقه التاريخي والثقافي، وكل هذا من أجل تكوين "وعي علمي" بالتراث، رافضا كل القراءات السابقة التي تتسم بالرجعية والأدلجة لأنها بعيدة كل البعد عن الطابع العلمي لهذه القراءة، يقول أبو زيد: "وإذا كانت قوى التغيير والإصلاح في نضالها ضد الفساد الإجتماعي والفكري تحاول بدورها أن تنشدّ إلى التراث، فإنها أيضا تستند إليه بنفس الطريقة، طريقة "التوجيه الأيديولوجي" ولا شك أن المنتصر في معركة "التوجيه الأيديولوجي هذه هو الفكرالرجعي التثبيتي، وذلك لأن إستناده إلى التراث إستناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته"[452].

إن الفكر الرجعي الذي يتحدث عنه "أبو زيد" هو الفكر الذي كان سائدا وبقي مسيطرا ومهيمنا على التراث، وقد دعا إلى الثورة عليه لأن طابعها إيديولوجي بحت، وهذا التوجه

448 - نصر حامد أبو زيد، ، مفهوم النص ، ص 12.
449 - المصدر نفسه ، ص 10.
450 - المصدر نفسه ، ص 11.
451 - علي حرب ، نقد النص، ط2 بيروت : المركز الثقافي العربي 1995، ص 205.
452 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 10.

الأيديولوجي قد إنتبه إليه البعض من اللّبيراليين، لكن محاولاتهم في تخليص التراث باءت بالفشل، لأن هناك توجهات أيديولوجية ترفض مثل هذه المساعي الرامية إلى تحقيق الوعي العلمي للتراث ووضعه في سياقه التاريخي لأن هذا الأمر قد لا يخدم توجهاتهم[453].

كما وجه إتهاماته إلى "الخطاب الديني" وإعتبره خطابا إيديولوجيا أيضا وغير علمي، فإكتشف طابعه الحقيقي، فظاهر هذا الخطاب هو إبهاره بالعلم ولكن باطنيا يحمل عداءا شديدا له[454]، فخطاب النهضة في نظر "أبو زيد" هو خطاب يدور حول التلفيقية ومرجعية النافع، أي يجعل الحقيقة هي النافع في نوع من البراغماتية الفكرية، فيما النافع هو الحقيقة "لأن المنطلق الفكري المبني على آليات إنتاج المعرفة يقوم على أساس أن الحقيقة نافعة"[455].

لقد أراد "نصر حامد أبو زيد" من خلال دراساته وأبحاثه أن يخلص التراث، فهو يدعوا في الأخير إلى وعي علمي بالتراث، لأن فهمنا له ومعرفة العوامل التي ساهمت في حركته وتطوره، من شأنه أن يحمي ذواتنا من التبعية، فوعينا للتراث ومعرفة حقيقته يخلصنا من إختراق الآخر للأنا، ومن شأنه أيضا أن يساعدنا في التصدي ومواجهة الآخر وهنا "أبو زيد" يرفض فكرة التغني بالأمجاد لأننا لم نفهم حقيقة إنجازاتهم[456]. من هنا نجده يركز على علم " تحليل الخطاب" فهو ينظر إلى النص القرآني بإعتباره منتجا ثقافيا، ويحاول أن يتعامل مع هذا النص بواقعية، وإزاحة ما هو إيديولوجي، فالنص القرآني في رأيه لم يحظ بالإهتمام، ولقد كانت هناك بعض الدراسات التي عنيت بالعلوم الدينية ولكنها تجاهلت ما سواها، فالدراسات أو القراءات التي كانت سائدة كانت بعيدة عن العلم، لأن الوعي العلمي بالتراث كانت تعرقله توجهات معينة، لكن مع المجددون فقد سعوا إلى إعطاء أهمية للنص القرآني، حيث أرادوا البحث عن البعد المفقود فيه، متجاوزين بذلك كل التوجهات الأيديولوجية منها الفكر الرجعي[457]، وهذا هو الهدف الذي كان يسعى إلى تحقيقه، فهو

453 - المصدر السابق نفسه، ص 10.
454 - نصر حامد أبوزيد، النص ، السلطة ،الحقيقة، ص 146.
455 - المصدر نفسه، ص 54.
456 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 17.
457 - المصدر نفسه، ص 10.

ينطلق من النص، لأن هذا الأخير هو محل الدراسة، فبحث في ماهية القرآن ودرسه دراسة لغوية أدبية، كما سعى أيضا إلى الكشف عن "ماهيته" وإعتبره ضمن الخطوات الأساسية في تأسيس وعي علمي، لذا لجأ "أبو زيد" كما قلنا سابقا إلى الدراسات الأدبية التي تحقق هذا الوعي[458]، والمساهمة أيضا في تجديد الفهم للقرآن، ومن أجل الكشف عن ماهية القرآن ومفهومه الحقيقي نجده ينطلق من نقطة أساسية وهي:

ـ الواقع والثقافة: بالنسبة إليه هما المنطلق الأساسي الذي من خلاله يمكن أن نصل إلى فهم علمي للنص القرآني فالنص لا ينفصل عن الثقافة، لأن النص منتج ثقافي يقول "أبو زيد" "فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدراسة النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم فيه المُستقبل الأول للنص وهو الرسول والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص...."[459].

لقد جعل أبو زيد النص القرآني نصا بشريا و لغويا لأن الثقافة متجسدة في اللغة، أما الأمرالأساسي والمهم الذي جعله يدعو إلى إعادة قراءة النص القرآني قراءة جديدة هو وجود تحديات نعيشها اليوم، فالواقع اليوم يفرض علينا المواجهة والمجابهة وهذا العصر الذي نعيش فيه يختلف عن العصر القديم، حيث كان للماضي تحديات وكانوا يواجهونها وهي الحفاظ على الذاكرة وكانت مرجعية القدماء مثلا هو جمع ما كتبه "الزركشي" و"السيوطي"، في مجال علوم القرآن[460]. فالتحدي المطروح اليوم هو إنتاج وعي (علمي) بتراثنا ويكون منطلقه هو نقدهم "للخطاب الديني"، هذا الخطاب الذي رفض التجديد وبقي متمسكا بالتراث والإحتماء به، فالخطاب الديني في نظر "أبي زيد" يقف في وجه كل محاولات التطور والتقدم، ويبقى ينظر إلى التراث على أنه المرجعية التي لا يجب تجاوزه محاولا بذلك إلى ممارسة النقد، والعمل على تجديد هذا الفكر ورفض الترديد والتكرار

458 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة، ص 147، .

459 -نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 24.

460 - المصدر نفسه، ص 11.

للأفكار التراثية[461]، وهنا نجد "أبا زيد" يسعى جاهدا إلى البحث في مفهوم النص، وجعل النص يستمد مرجعيته من اللغة وهذا هو معنى التاريخية أي تاريخية النص القرآني، يقول أبو زيد "ان القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لاتحتاج لإثبات، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتها إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة"[462]، وبهذا فإن ربط النص بالثقافة الذي تشكل من خلالها معناه فهم الأصول التي كونته وكذا الملابسات المختلفة التي وجد في إطارها النص مثل أسباب النزول، وهذه تعتبر أحد العناصر الأساسية التي تساهم في تحقيق الوعي العلمي، غير أن تشكيل هذا الوعي في نظر "أبي زيد" ليس أمرا سهلا، فقد يتطلب عدة عوامل أهمها:

- وجود الشجاعة الكبيرة لدى الباحث في طرح الاسئلة.
- الجرأة الكبيرة في إيجاد أجوبة على هذه الأسئلة.
- رفض الباحث للأجوبة الجاهزة التي تقفز إلى الوعي، والوصول إلى إجابات تكون صحيحة وصادقة[463].

إن هذه الشروط يصعب تحقيقها لكي نصل إلى إنتاج وعي علمي بتراثنا، خاصة وأننا نتعامل مع النص القرآني أنه نص بشري وأننا نتعامل معه مثل بقية النصوص الأخرى، وإذا كنا نتعامل مع النص بهذه الطريقة فهذا معناه إلغاء فكرة المقدس والمطلق[464].

لقد إنتقد "أبو زيد" "الخطاب الديني المعاصر" لأنه تجاهل سياق النص القرآني، والملابسات الحقيقية التي وجد النص في إطارها، فالخطاب الديني خطاب غير علمي، لأنه أهدر مستويات السياق مثل أسباب النزول التي تعتبر مهمة في فهم النص القرآني، يقول أبو

461 - نصر أبو زيد : الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية في الإسلام، ط1 ؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2007، ص 09

462 - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة ، ص 87.

463 - نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 18/17.

464 - المصدر نفسه، ص 18.

زيد " لكن الخطاب الديني غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات، إن لم يتجاهلها جميعا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقا"[465].

إن الخطاب الديني في رأيه خطاب يتجاهل دائما مستويات السياق، وكيف أنه وقع في الأيديولوجيا، ومن أجل تأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية نجد "أبا زيد" يلح على ضرورة الكشف عن هذا السياق في بناء النص القرآني، وللسياق مستويات منها السياق الثقافي والإجتماعي، وسياق اللغة وأخيرا سياق التأويل[466]، وهنا عندما ربط النص القرآني بسياقه فهذا لأن النص غير مفارق للواقع وللبنية الثقافية، وهنا يبقى السياق ضروري لتأسيس الوعي العلمي، ولكن الخطاب الديني المعاصر قد عمد إلى إهدار سياق النص الديني لأسباب معينة ، يقول "أبو زيد" "فالذي لاشك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة وهذا هو الملمح الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذا لوعينا العام من الإنعزال عن حركة التاريخ، والتقوقع داخل أسوار الماضي الذي مهما بلغ بهاؤه وضياؤه فقد مضى وإنتهى"[467]. وعدم ربط النص القرآني باللغة وبالثقافة التي من خلالهما تشكل النص يعتبر إهدارا له، لأنه لا يمكن أن نفهمه إلا وفق تلك اللغة وقوانينها، وقد إعتبر "عبد القاهرالجرجاني" أن فهم قوانين اللغة ومنها قوانين النحو من شأنه أن يساهم في إنتاج وعي علمي ومن شأنه أن يبعدنا من السقوط في الإيديولوجيا "إن الوعي بقوانين إنتاج اللغة، هذه القوانين التي تستمد من الثقافة هي الكفيلة بإعادة الإعتبار للسياق النصي، والوعي بهذه القوانين أيضا هو أساس الوعي العلمي وهو الأداة التي تعصم الباحث من الإنخراط في إنتاج الأيديولوجيا وتجعله مؤهلا لإنتاج خطاب علمي"[468]، فالقوانين اللغوية هنا التي تحدّث عنها "أبو زيد" هي القوانين التي تكون مرجعيتها الثقافة، ولكن إهدار السياق وتجاهله راجع إلى عدم الوعي بالقوانين التي تشكل النصوص، وهذا الأمر هو الذي

465 -نصر حامد أبو زيد : النص السلطة ،الحقيقة ، ص 91.
466 -المصدر نفسه : ص 96.
467 -المصدر نفسه : ص 91.
468 - المصدر نفسه ، ص 96.

إكتشفه "أبو زيد" في الخطاب الديني، وقد أدانهم حيث ما زال هذا الخطاب يعيش التقليد، ويرى أن هذا التقليد الذي ما زال قائما هو من أسباب إهدار السياق الثقافي للنص.

إن ربط النص بالواقع والثقافة في نظره هو جعل النص لا يخرج عن سياقه الحقيقي لأن فهم النص يقتضي تحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع والثقافة اللتان تشكّل النص من خلالهما[469].

من خلال هذا يمكن القول أن "نصر حامد أبو زيد" ومن كل محاولاته وإسهاماته أراد أن ينتج قراءة جديدة لعلوم القرآن متجاوزا بذلك مواقف القدماء وأرائهم التي تقوم على التكرار والتي لا تضيف أشياء جديدة، لذا حاول في مواقفه هاته فهم علوم القرآن فهما جديدا وذلك بتطبيق منهجه العلمي الغير المؤدلج، فإتجه مباشرة إلى نقد "الخطاب الديني" الذي تحكمه الأيديولوجيا وهو خطاب يبتعد عن المنهج العلمي الحقيقي، بالإضافة إلى هذا حاول أن يحقق وعيا علميا متجاوزا بذلك فكرة جمع التراث وترديده وتكراره، ومن أجل تجاوز كل ما هو أيديولوجي عمل "أبو زيد" على قراءة النص قراءة علمية، فربطه بالواقع وبالثقافة وإعتبرهما أساسيان لتشكيل وعي علمي، فوظف في هذا الشأن بعض المناهج العلمية منها منها "تحليل النصوص"و"المناهج السيميائية" و"الأركيولوجية" ومنهج النقد التاريخي" كل هذا من أجل إنتاج وعي علمي بالتراث.

ان الطريقة النقدية التي قدّمها "نصرحامد أبو زيد" للخطاب الديني والمنهج السلفي هو من أجل بناء مشروع جديد يمكن من خلاله تجاوز أزمتنا، أي صياغة أفكار تتلاءم مع عصرنا، فهو من أبرز المجددين ومن أهل التنوير، ولبيان أهم آراءه ومواقفه حول فكرة "التجديد" و"التغيير" فإننا سنتناول ذلك في المبحث الثاني من موضوعنا لنبين كيف كانت نظرته حول التجديد الديني ؟ وما مدى توفيقه في ذلك ؟

469 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ، ص 26.

المبحث الثاني: الإجتهاد والتجديد

لاشك أن أول ما يميز واقع الإجتهاد والتجديد هو بحثهما عن موقع داخل التراث العربي الإسلامي، أي البحث في التراث والتعامل مع مكوناته، والمراد بالتجديد هو تجديد الدين وبيان حقيقته، وذلك بإستعمال القراءات الحداثية العربية وتطبيق العقلانية والعلمية في ممارستها التأويلية للنص الديني والقرآني، وذلك كوسيلة للخروج من التيه وأخذ مكان لائق في سلم التطور والرقي العلمي والثقافي، ولأن "أبازيد" قد إهتم بالتجديد، فإنه يجب القول أن منهجيته التي قدمها ليست منهجية ممارسة الهدم، أي هدم أفكار السابقين وما قدموه من إجتهادات حول المسائل الدينية، وإنما قام صاحبنا بإعطاء بدائل وأفكار جديدة، تختلف عن كل ما جاء به المفكرون العرب، لذا فقد كانت أفكاره هاته تصب في قالب تجديدي عن طريق ما أسماه الإجتهاد، والتجديد الذي مارسه على التراث ليس معناه رفضه كلية وإنما الدعوة إلى إعادة صياغة التراث والوقوف أمام جوانبه الإيجابية، التي يمكن أن نصوغها بلغة مناسبة لعصرنا وهذه الطريقة التي يسعى إليها "أبو زيد" إنما هي من أجل تجاوز كل الأزمات والمشاكل التي نتخبط فيها، فالتجديد ينطلق من الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهنا يمكن أن نطرح التساؤل التالي: كيف كانت نظرة "أبو زيد" إلى مسألة الإجتهاد والتجديد؟ وما موقفه من التراث الإجتهادي القديم؟ وكيف تجاوزه؟ وما أسس منهج التجديد وأهدافه[470]؟.

أولا - الموقف من التراث الاجتهادي:

لقد إنطلق "نصر حامد أبو زيد" في دراساته وقراءاته التجديدية إلى نقده للإتجاهات والتيارات القديمة، ومن أبرز هذه الإتجاهات التيارالسلفي وما يحمله من توجهات، في المسائل الدينية، لذا نجد "أبو زيد" في مسألته الإجتهادية والتجديدية قد ركزعلى منهجه التاريخي، وإعتبره المنهج الملائم في فهمه للنص الديني والكشف عن دلالاته[471].

470 - تاريخية أبو زيد غير هدامة لديها البديل الناجح لديمومة النص ومواكبته لتطورات العصر.

471 - أبو زيد يصنف عمله كنوع من الاجتهاد الإسلامي، أي انه لا يقع خارج الإسلام وضده، بل هو نوع من التطوير والتجديد في بنية العلوم الإسلامية ، فهو امتداد لفكرة النهضة وللتراث العقلاني، وهذه السمة مهمة جدا في تقييم تطبيقاته الإجتهادية التي طرحها كنموذج للاجتهاد البديل والرؤية الجديدة المتسلحة بالمناهج العصرية في فهم التراث الديني.

- **موقفه من إجتهادات السلف:**

لقد كانت نظرة " نصرحامد أبو زيد" للمذهب السلفي، والمفسرين القدماء نظرة مخالفة تماما وهذا راجع إلى نظرتهم القديمة في قراءتهم للنص القرآني، لأنهم أقصوا كل محاولة للتأويل وإكتفوا فقط بالتفسير، خاصة من أهل السنة، الذين إتبعوا نهج الصحابة، وإلتزموا بالنص القرآني والحديث النبوي الشريف، بإعتبارهما المرجعية الوحيدة، رافضين بذلك إعمال العقل، وهذا أدى إلى غياب الفهم الكلي لحقيقة النص، لأنه يحمل دلالات وهذه الدلالات بحاجة إلى إعمال العقل وحركة الذهن، لكن مع الإتجاهات الرجعية جعلت التفسير بالرأي تفسيرا "باطلا" و"مذموما" وجعلوا معيار التفسير الصحيح هو الذي نقل عن "الرسول صلى الله عليه وسلم" وعن الصحابة رضوان الله عنهم، وهنا نجد الفرق بين التفسير والتأويل، بإعتبار أن التفسير يعتمد على النقل وليس الإستدلال[472]. يقول "أبو زيد" أن التأويل "يرتبط بالإستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالاته، وليس دور القارئ أو المؤول هنا دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعا للنص لأهواء الذات، بل لابد أن يعتمد "التأويل" على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص..."[473]، وبهذا يصبح هناك فرق بين التفسير والتأويل، بإعتبار أن المفسر هو الناقل فقط، أما المؤول فهو المستنبط، أي إستنباط الأحكام من النص القرآني وإكتشاف دلالته الحقيقية، غير أن المؤول حسب رأي "أبي زيد" يجب أن يعتمد على التفسير لأن المؤول عندما ينفذ إلى النص القرآني قصد الكشف عن بواطنه ودلائله الخفية لابد عليه من الإنطلاق من مقدمات وهو اللجوء إلى التفسير.

إن تفسير النصوص القرآنية كما يقول "أبو زيد" يتطلب من المفسر أن يكون متخصصا حيث يجب عليه أن يكون ملما بعلوم القرآن، منها علوم اللغة، كعلم الدلالة، والصرف، والنحو وعلوم البلاغة، وإلى غير ذلك من فروع اللغة، ولكن رغم هذا فإن المفسر يبقى عاجزا في فهم حقائق النص القرآني، أي يبقى عاجزا في فهم أبعاده من خلال عدم قدرته

472 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 220.

473 - المصدر نفسه، ص 234.

على الكشف عن الدلالات الخفية للنص، لذا فالمفسربحاجة إلى حركة (الذهن) أو "العقل"، وهنا فإن معرفة حقيقة النصوص القرآنية وبواطنها يتطلب هذه الحركة لإكتشاف أبعاد النص، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه "بالتأويل"، فالمؤول هو الذي يبحث في أعماق النصوص، وإستخراج أحكامها، عكس المفسر الذي يبقى في مستوى الشرح والنقل فقط[474].

إن الفرق بين المفسر والمؤول في نظر "نصر حامد أبو زيد" هو أن المؤول يسعى إلى الكشف عن الدلالات التي يحملها النص، فالمؤول هو الذي ينفذ في أغوار وبواطن النص وذلك بالإعتماد على فعالية العقل، لإكتشاف الأحكام الفقهية وهذا يرجع إلى دور المؤول وليس المفسر، فالتأويل قد يمس كل جوانب النص ولا يقف عند جانب دون الآخر[475]، لأن المؤول لا يترك أي جانب من جوانبه، ولما كان هدفه هو إكتشاف دلالات النص، لأنه لا توجد قراءة واحدة بل توجد قراءات متعددة، فالنص قابل للقراءات الجديدة كما يقول "أبو زيد"، وقد قسم مفكرنا التأويل إلى قسمين تأويل حقيقي الذي يقوم على عملية الإستغراق في عالم النص، وهناك تأويل مكروه والذي يعتمد على القراءات السطحية، وقد رأى "أبو زيد" أن القدماء كانت تأويلاتهم تدور في إطار هذا التأويل الثاني وهو التأويل السطحي (التأويل المكروه)، وقد إعتبر تأويلاتهم هذه يطغى عليها الطابع الإيديولوجي، لأن هدفه تحقيق مصالح فئة معينة يقول "أبوزيد" "إن هذا التوجيه الإيديولوجي لم يتوقف عن مفاهيم " التفسير" و " التأويل" بل أن سلوك علماء الدين الرسميين في شرح النص يتجاوز إطار "التفسير" إلى مجال "التأويل"، ولكنه التأويل المكروه الذي ينطلق من أهواء ومصالح الأقلية التي يعملون في خدمتها، والإعلام الديني أكبر دليل على ذلك"[476]، فالتأول عنده هو التأويل الذي يعالج النص من جوانبه الكلية، فمثلا يجب ألا يقتصر على النصوص الفرعية دون النصوص الأصلية، فما كان سائدا عند القدماء هو إهتمامهم فقط على هذه النصوص، فأصبحت النصوص الثانوية هي الأصلية، لأن عملية التفسير والإجتهاد بقي مقتصرا على

474 - المصدر السابق نفسه ، ص 237.

475 - المصدر نفسه ، ص 237.

476 - نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص، ص 239.

ما هو ثانوي فقط، الأمر الذي أدى إلى إهمال النصوص الأصلية وهو "القرآن الكريم"، وكان في الأخير أن النص القرآني يفتقر إلى فعاليته[477].

لقد وجّه "نصر حامد أبو زيد"إنتقادات لأهل السنة، لأن هؤلاء رفضوا فكرة التأويل والإلتزام فقط بما جاء به الكتاب والسنة، وقد إعتبروا التأويل فاسدا، وإكتفوا بظاهر النص فالنصوص القرآنية، كما يرى هذا الإتجاه لم تأتي لأجل فئة معينة من الناس التي تقوم بتأويل الآيات القرآنية ولكن النص القرآني نزل إلى عامة الناس ويمكن فهمه من خلال ظاهره فقط[478]، فالإتجاه السلفي بهذا المعنى قد أصبح يؤمن بظاهر النص فقط، وإيمانه (باللفظ) "والمقصود باللفظ القرآني باعتباره قطعي الثبوت، يفوضون إليه- تعالى- معناه خاصة فيما يتعلق بألفاظ العقيدة والصفات"[479]، وبهذا ظل الإتجاه السلفي ضمن الإتجاهات التي حاربت التأويل وإعتبرته مفسدة العقيدة الدينية، ولكن "أبا زيد" يقف موقف المعارض وإعتبر التأويل هو أكثر من ضرورة.

يرى "نصر حامد أبو زيد" أن على المؤول أن يوسع من دائرة تأويله، فهو يعتمد على العقل لإستخراج الدلالات والمعاني من النص القرآني وعليه أن يدرك جيدا أن هذه الدلالات التي يستخرجها تكون مسايرة لحركة الواقع، ذلك بالإعتماد على الإجتهاد والقياس، لأن عدم الإعتماد على هذين العاملين قد يجعل النص خاليا من كل معنى، كما أن على المؤول في نظر "أبو زيد" أن يراعي مصالح الناس وليس مصالح الأقلية، لأن المجتهد اليوم أصبح يخدم فئة معينة، فهو لا يراعي مصالح العباد بل أصبحت الأهواء هي المسيطرة، وهنا يدعوا "أبوزيد" إلى إعادة النظر في مفهوم "الإجماع" فلا يكون إجماع "أهل الحل والعقد" هو الإجماع الذي يعمل به، وإنما الإجماع الذي يجب أن يعتد به في"تأويل" النصوص الدينية فهو الذي يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار"الإجماع" هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار "مصالح الأمة" هو

477 - نصر حامد أبوزيد ،الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص 23.
478 - أحمد عبد الغفار ،النص القرآني بين التفسير والتأويل، ص 141.
479 - المرجع نفسه، ص 143.

معيار مصلحة الأغلبية"[480]، وقد إتهم "نصرحامد أبو زيد" بعض الأطراف والتي إعتبر تأويلاتهم إيديولوجية، لذا عمل على تجاوزها، كما كان له موقف إتجاه الخطاب الديني الرسمي الذي إعتبره هو الآخر خطاب في خدمة فئة معينة فقط[481].

إن من أبرز الإتجاهات التي ألقى عليها "أبو زيد" اللوم، هم المتأخرون من أهل السنة الذين ضيقوا باب الإجتهاد، وقد أنحى باللائمة على الإمام "محمد بن إدريس الشافعي"* الذي ضيق في رأيه على الإجتهاد، وأعطى المرجعية للنص والسنة، بل جعل السنة من المصادر التي لا تقل أهمية من النص القرآني[482]، فالشافعي من منظور "أبو زيد"، قد جعل الكتاب هو المصدر الأول ثم تأتي السنة النبوية الشريفة، أما بالنسبة للإجتهاد فقد كبل ولم يعد له معنى عند "الشافعي"*، وإذا كان الشافعي قد ألغى باب الإجتهاد وضيقه فإننا نجده أيضا يرفض(الإستحسان)، لأن هذا الأخير مبني على الإختلاف، فالشافعي حسب "أبو زيد" يقبح الإستحسان، ويقبل القياس، ويفضله عليه، فإذا كان الإستحسان مبني على الإختلاف فإن هذا هو المبرر الذي جعل الشافعي يرفضه، أما بالنسبة للقياس فهو مقبول لأنه لا يخرج عن إطار الكتاب والسنة[483].

إذا كان الشافعي يرفض الإستحسان ويقبل القياس بدافع أن الأول يفضي إلى الإختلاف والتعدد ألا يمكن القول أن القياس أيضا يؤدي إلى الإختلاف والتعددية؟

ينتقد الشافعي الإستحسان، ويفضل عليه القياس الذي لا يخرج عن إطار الكتاب والسنة، لأن الإستحسان يؤدي في رأيه إلى الإختلاف[484]، فإنتقاده للإستحسان على حساب القياس،

---

480 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ، ص 241.

481 - المصدر نفسه ، ص241.

* أبو عبد الله محمد إبن إدريس فقيه وإمام (150 ه - 204) أحد مؤسسي المذاهب الأربعة في الإسلام، ولقد أسس علم الأصول، وجعل للشريعة أربعة مصادر (القرآن، الحديث، الإجماع ، القياس) انظر : معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، ص 387

482 - نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسطية ، ص 153.

483 - المصدر نفسه، ص 49.

484 - المصدر نفسه، ص 50.

معناه عند "أبي زيد" تكبيل الإجتهاد ورفض إعمال العقل الحر" ذلك أن القياس "مشدود دائما إلى (المثال السابق) الذي لا يكاد يفارقه"[485].

لقد قام الشافعي بجعل السنة مصدرا بعد القرآن الكريم، وقد أكد على الإجماع أيضا، ولم يترك المجال للإجتهاد إلا للقياس فقط الذي يقبله الشافعي، وهذا تقييد بالمصادر الأولى (الكتاب والسنة)، يقول "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، فانه لم يترك لفاعلية "العقل" إلا مجال" القياس" الذي إشترط له شروطا تجعله نوعا من "الإستنباط" المقيد بحدود "الأصل السابق"[486]، فالشافعي في نظر "أبو زيد" قد ناهض سلطة العقل وأعطى بديلا عنه وهو(النقل).

إن الثقافة العربية في نظر "أبي زيد" يحكمها النص، لأن للنص سلطة في إنتاج المعرفة، أما العقل فمجاله محدودا، وكان النص هو المرجعية والمركز داخل الثقافة، ثم بعد ذلك تولّدت السنة التي تحولت إلى مصدر مع الشافعي، ومن النص والسنة ظهر الإجماع ثم جاء القياس ليقنن عملية "توليد النصوص"[487] وهكذا كانت الإجتهادات تعتمد على الشرح والتفسير وأصبحت مؤلفات هؤلاء عبارة عن شرح المتون لا غير، وكان هذا الأمر لا يقتصر على الفقه بل إتسع مجاله في علوم البلاغة والنحو، وعلوم القرآن...الخ، أما العقل فقد إقتصرت مهمته على الشروحات والتكرار القديم، وكان من نتائجها أن تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أولية، هذا الأمر قد إنعكس على الواقع العربي بالسلب فجعل الثقافة العربية ثقافة راكدة[488].

لقد أضاف الشافعي إلى الكتاب والسنة "القياس" ،غير أن القياس يبقى محصورا داخل النصوص، وهنا يصبح القياس قياسا ضيقا ومحدودا، " وهكذا ينتهي الشافعي إلى أن

* الاجماع في اللغة هو العزم والاتفاق وله في اصطلاح القديم معنيان : أحدهما عزم أهل الحل على أمر معين، واخر اتفاق المجتهدين في عصر على أمر ديني وهو أحد الحجج الشرعية : انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ج1، ص 40

485 - ، المصدر نفسه ، ص 49.

486 - نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة، ،الحقيقة، ص 18.

487 - المصدر نفسه، ص 19.

488 - المصدر نفسه ، ص 20.

المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الإجتهاد برأيه هو القياس وحده، وذلك لتكون الجلالة من النص بالحكم فهو لا يرى معتمدا في الشرع الأعلى للنص، فحجة العلم في الفقه هو النص القرآني أو النبوي بألفاظه، أو بالحمل على القياس، ومن قال بلا خير لازم، ولا قياس على الخبر، كان أقرب للإثم"[489]، فالشافعي هنا يعتبر ضمن التيارات التي كبلت العقل في عملية الإجتهاد لأنه ركز على المصادر، من قرآن وسنة، فقط، ولكي يحصر مجاله ويحدّ من حدوده لا يخرج الإجتهاد من هذه الدائرة المحدودة، فالشافعي في هذه الحالة عندما يرجع الأمور إلى القرآن والسنة فهذا معناه أنه لا يرفع النص من قدسيته، ويصبح النص بدلا من الواقع الذي أنتجه يصبح هو الذي ينتج الواقع والثقافة، وهنا لا يتفق "أبو زيد" مع "الشافعي" في جعل القياس إجتهادا، خاصة عندما حصر مجاله وإشترط له شروطا، "فأبوزيد" يرفض فكرة الإنغلاق في دائرة النص القرآني، لأن الإجتهاد في إطار النص القرآني يجعل فكرة (الإجتهاد فيما فيه نص) فكرة حقيقية يجب التقيد بها، لكن هذه الفكرة باطلة مع "أبي زيد"، فالإجتهاد هو الوجه الآخر للنص وبدونه يصبح النص خاليا من أي دور.

إن الفكرالتقليدي في رأي "أبي زيد" يتناقض مع الحداثة وما بعد الحداثة، فالفكر الحداثي يدعوا إلى التعدد في التأويلات، بينما الفكر الأصولي يرفض هذا التعدد، كما أن الفكرالحداثي يعتمد على منهجية معينة وهو المنهج العقلي[490]، غير أن العقل أصبح مكبلا ومقيدا مع الأصوليين، وجعلوه دوما محكوما بما هو "أصل"، أي لا يخرج عن إطار النص والإجماع والقياس يقول "محمد عابد الجابري" "إن عملية التفكير في هذا العقل محكومة دوما بـ (أصل)، وبعبارة أخرى إن العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا إنطلاقا من أصل معطى: نص، أو مستفاد من أصل معطى: ما ثبت بالإجماع أو القياس"[491]، وهذا إقرار في تضييق مجالات الإجتهاد، وتكريس شمولية النصوص وتقديس الماضي، وبهذا ظل العربي يعتمد على سلطة النصوص إستنادا إلى الآيات

489 - نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي وتأسيس الإيدولوجيا الوسطية، ص 189.

490 - محمد بن حجر القربي، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الإستدلال في الإسلام ، ط1؛ الرياض : مجلة البيان مركز البحوث و الدراسات 2012م ، ص 401.

491 - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ط1 ؛ يروت: المركز الثقافي العربي، 1991 ص 113.

الكريمة، في قوله تعالى: **" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"**[492]، وقوله أيضا : **" وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا"**[493]، فمن خلال هاتين الآيتين نجد هناك تكريس لسلطة النص الديني والأحاديث النبوية الشريفة وهنا خالف "أبوزيد" الإجتهادات القديمة التي ترفض مبدأ(تعدد التأويلات) وإستنباط الأحكام الشرعية من النصوص، وهذا هو الإجتهاد الحقيقي الذي يدعوا إليه، فهو يتبنى مشروع علمي وحداثي خاص من أجل حل الأزمة، وهنا أدرك "أبوزيد" مدى سلطة النصوص الدينية على حساب فعالية العقل وفعالية المؤول، لذا على المؤول أن يتجاوز هذه السلطة وهي سلطة النص[494]، التي أقرها الشافعي لأن "الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية، بعد أن وسّع مجالها فحوّل النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الإجتهاد / القياس بكل ما سبق ربطا محكما، نعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته"[495].

لقد رفض "أبوزيد" أن تكون السنة أحد المصادر، لأنها في نظره قد تعرضت إلى الكثير من التزييف، لأن "الأحاديث ... لم تدون إلا متأخرة وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الذي يقر بها إلى مجال النصوص التفسيرية، من حيث أنها رويت بالمعنى لا باللفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه، نصوصا تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنة، فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون

492 - النساء، الآية 59.

493 - النساء ، الآية 83.

494 - نصر حامد أبو زيد ، الإمام الشافعي وتأسيس الإيدولوجيا الوسطية، ص 189.

495 - المصدر نفسه ، ص 189،190.

في حقيقتها تفسير للتفسير"[496]، فالحديث النبوي لا يمكن إعتباره من النصوص الأصلية بل يكمن دوره فقط في تفسير ما جاء به القرآن وليس مجرد تشريع.

إن المتتبع للمواقف التي تطرقت إليها الإجتهادات القديمة، بينت أوجه الخلاف بينها وبين ما جاء به "أبو زيد"، فقد شكك في نزاهة القدماء، وعمل على هدم الفكر الأصولي متجاوزا بذلك المطلق الديني إلى المطلق الإنساني، ورفض سيادة النزعة النصية التي تقف ضد مبدأ الإجتهاد، فالنص حسب "أبي زيد" قد يجهل تأويلات متعددة، ودلالاتها ليست واحدة يقول "أبو زيد" "التعددية إذن تلك القائمة في طباع البشر وفي إختلاف عاداتهم ومرجعياتهم أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها، ولم تسع الشرائع لإلغاء التعددية أو للقضاء عليها"[497].

وأخيرا نجد المفكر"نصرحامد أبوزيد" قد خالف الإجتهادات القديمة، متجاوزا بذلك كل إجتهاداتهم والدعوة إلى مبدأ (تعدد التأويلات)، وإستنباط الأحكام الشرعية من النصوص، وهذا هو الإجتهاد الحقيقي الذي يدعوا إليه، إنه الإجتهاد بمفهومه المعاصر.

ثانيا - أسس منهج التجديد:

إن المشروع التجديدي الذي تبناه "نصر حامد أبو زيد" هو مشروع يرمي إلى إعادة النظرفي النص وحقيقته وجوهره، وقد كانت له رؤية نقدية جديدة بإعتماد المنهج العقلي والنقد التاريخي، ولاشك أن هذه القراءة الجديدة للنصوص القرآنية التي تبناها كان بسبب الجمود والتقليد اللذان حكما النص منذ قرون طويلة وغياب القراءة الصحيحة له، وهذا ما جعله يسعى إلى وضع تشريع جديد، وقراءة جديدة تؤسس للفهم الحقيقي للدين، وهنا وضع في منهجه التجديدي مجموعة من الأسس نذكر منها:

496 - نصر أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 100

497 - المصدر نفسه ، ص 60.

1- ربط النص القرآني بسياقه: ويكون ذلك بالتمييز بين مستويين أساسيين من مستويات السياق:

أ- مستوى النزول الكلي: وقد حصرها في (القرن السابع الميلادي)، وهذا المستوى يشكل السياقات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، والفكرية، والثقافية والدينية.

ب-مستوى النزول التدريجي: وهذا المستوى مرتبط ومتعلق بالمنشأ التاريخي لبنية "النص" وفي التعامل مع المستويات الجزئية التي يتضمنها هذا المستوى الكلي الثاني يجب على الباحث أن يضع في إعتباره أن الترتيب الحالي لأجزاء النص، ترتيب التلاوة، قد ساهم إلى حد كبير في " تغييب" إن لم يكن في "محو" بعض المستويات الجزئية لهذا السياق، لذلك يتطلب الأمر من الباحث إعادة قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بأسباب النزول،أو بالناسخ والمنسوخ، قراءة نقدية تاريخية تحميه من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي..."[498].

وهنا يدعوا "أبو زيد" الباحثين إلى مراعاة السياق التاريخي للنص مثل ترتيب التلاوة وأسباب النزول، وهذه تعتبر من الأمور المهمة في فهم النص القرآني.

2- إعادة قراءته للمقاصد الكلية للشريعة، قراءة جديدة، متجاوزا بذلك القراءة التقليدية، لأن القراءة التي يدعوا إليها "أبو زيد" تهدف إلى حل ومواجهة المشاكل والأزمات الراهنة، فالمقاصد التي سعى إلى إعادة قراءتها هي مقاصد تتقاطع مع ما صاغه الشاطبي، ولكنه إعتبرهذه المقاصد ضمن القراءات التقليدية، وفي هذا يقول: "لقد شغلت القراءة السابقة بفحص الدلالات اللغوية أساسا ولذلك تركز إهتماماتها في الكشف عن آليات هذه الدلالات في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديين، وكان إنشغالها منصبا أساسا على الكليات المستنبطة من الجزئيات، دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كلتيهما"[499]، بمعنى أن القراءة التي تبناها "نصر حامد أبو زيد" هي قراءة تتناول النص في جانبه العام والكلي عكس القراءات السابقة التي جزأت

498 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 258،259 .

499 - المصدر نفسه ، ص 202.

العلوم الدينية، لذا نجده يحاول ربط النص الإسلامي في جانبه المعرفي بالنصوص الأخرى التي كانت لها أثر وفاعلية في سياق اللحظة التاريخية للوحي[500]. فالقراءة الجديدة التي يسعى إليها "أبو زيد" هي القراءة التي تتناول النص القرآني في جانبه الكلي والشامل، وهذه المبادئ في نظره تمثل الكليات: وهي "العقلانية" و"العدل" و "الحرية"، وهي مبادئ تستوعب "المقاصد الكلية" الخمسة التي إستنبطها القدماء[501].

فالمقاصد الكلية هي مقاصد جزئية، وقد سماها بالمبادئ التي تدخل في إطار المبادئ الثلاث التي ذكرناها سابقا، فهي تستوعب جميع القواعد الإجتهادية التي وضعها الفقهاء، فمثلا قاعدة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" فهذه القاعدة لو نظرنا إليها نظرة نقدية وفي سياقها التاريخي لوجدناها تعبر عن حالة التمزق الذي لحق بالمجتمع العربي الإسلامي، ولكن هذه القاعدة لا تتماشى اليوم مع التقدم والتطور- بل قد تتعارض مع المبادئ الثلاث، خاصة مبدأ العقل، يقول "أبو زيد" إن دراسة النصوص الدينية وفهمها وتأويلها، من خلال تلك المبادئ الكلية الثلاث يمكن أن يكون هاديا لصقل مزيد من آليات الإجتهاد التي وصلت إلينا من تراثنا الفكري، ولا خوف على عقائدنا وديننا من تلك المنهجية وإجراءات تحليلها، وإنما الخوف من "الجمود" و"التقليد" اللذين يمثلان حصون الدفاع في المؤسسات التقليدية[502].

إن الهدف الأساسي من هذه المبادئ هي أنها تستوعب جميع الإجتهادات: فهذه المبادئ في رأيه تستوعب جميع القواعد الإجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة (الإستحسان) و(المصالح المرسلة) و(إستصحاب الأصل).

فالمبادئ الثلاث التي جعلها "أبو زيد" شاملة للمقاصد الخمسة ما هي في الحقيقة إلا مبادئ لا تخرج عن هذه المقاصد التشريعية الكلية، وهنا نجده قد وقع في التكرار[503].

---

500 - المصدر السابق نفسه ، ص 202.

501 - المصدر نفسه ، ص 203.

502 -نصر حامد أبو زيد ، الخطاب و التاويل ، ص 208.

503 - المصدر نفسه ،ص 207.

3- إعادة النظر في مفهوم الإجماع: حيث يعتبر "أبو زيد" هذا المفهوم مهما لدى المؤول، فالفقيه حسبه هو الذي يضع مصالح الأغلبية في أولى إهتماماته، ولا ينظر إلى مصالح الأقلية، لأن المؤول الذي يشغل فقط بالأقلية هو الجدير بالرفض، وقد رأى أن الإجماع الحقيقي الذي يخدم الأمة هو الذي يراعي المصلحة العامة[504]، ولقد رفض "أبو زيد" إجماع أهل "الحل والعقد" ذلك أن أهل "الحل والعقد" في عصر سيطرت وسائل الإعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلين لهم معبرين عن مصالحهم"[505]، ولتحقيق مفهوم الإجماع الذي يعبر عن الأغلبية ويراعي المصالح العامة إقترح "أبو زيد" المسلك الديمقراطي، "بحيث يكون معيارالإجماع"، هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار "مصالح الأمة"، هو معيار مصلحة الأغلبية"[506].

إن الفقيه الحقيقي في نظره هو الفقيه الذي يبتعد عن كل الصراعات، والمصالح الضيقة، فهو الذي يتجاوز التأويل الإيديولوجي، ويتجاوز بذلك حتى الخطاب الديني الذي يعبر عن المصالح الخاصة، ويكون المؤول متسلحا بجميع العلوم التي تساهم في فهم حقيقة الواقع وربط النص القرآني بسياقه التاريخي، وبعده الثقافي.

4- توظيف المناهج والأدوات العلمية منها المنهج الأدبي: حيث نجد "أبا زيد" في قراءته العلمية والنقدية يطبق هذا المنهج بوجه خاص، وهنا يختلف عن المفكرين الحداثيين لأن في قراءتهم التأويلية إعتمدوا على مناهج متعددة أمثال المفكر "محمد أركون" الذي إعتمد على المنهج "الأركيولوجي" و"الفيلولوجي" و"النقد التاريخي" والمنهج "اللغوي السيميائي"، أما "أبو زيد" فقد إتبع المنهج "التحليلي اللغوي الأدبي"، ورغم أن هذا المنهج يتعلق بالنصوص الأدبية إلا أنه يرى أهمية هذا المنهج ولايرى أنه يتنافي وألوهية المصدر الإلهي للقرآن الكريم[507].

504 - الحسان الشهيد، الخطاب النقدي الأصولي ، ص 369.
505 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 241.
506 - المصدر نفسه، ص 241.
507 - سعيد النكر ، قراءة النص القرآني (الإيدولوجيا والمنهج)، ص 103-105.

لقد جعل "نصر حامد أبو زيد" "المنهج اللغوي" منهجا أساسيا رغم توظيفه لمناهج أخرى كالمنهج الجدلي والمنهج التاريخي، بهدف قراءته للنص القرآني قراءة نقدية، فهو ينظر إليه على أنه نص لغوي نقرأه كما نقرأ النصوص الأخرى، لأنه غني بالمحسنات البلاغية، والآليات البيانية، لذا يصعب علينا فهمه إذا لم نفهم هذه اللغة التي صيغت من خلاله... وذلك أن الله سبحانه وتعالى شاءت حكمته أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فلا يبق بذلك أمام الدراسة النقدية التي تدعي القراءة العلمية للنص القرآني سوى دراسة (الكلام) من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، وبهذا تكون قراءته علمية أدبية لغوية مع الأخذ بعين الإعتبار وقائعيته ومؤثرات الواقع في تكوينه وتأسيسه[508].

لقد أكد "نصر حامد أبو زيد" في قراءته النقدية على إستعمال المنهج الأدبي، أو منهج التحليل اللغوي، وقد سمى هذا المنهج أيضا بـ (تحليل الخطاب)، وفي توظيفه لهذا الجانب كان حريصا من أجل أن يحقق وحدة المنهج وأيضا وحدة الموضوع، فالمنهج العلمي الذي سعى جاهدا إلى تطبيقه كان بهدف الكشف عن بنية النص، وفهم مضامينه، فالنص يحمل المنطوق والمفهوم، لذا لجأ إلى البحث عن دلالاته، أي الكشف عن منطوقه ومفهومه، يقول أبو زيد" والمنهج هنا- في كليته- ينطلق من حقيقة أن قراءة "التراث" وقراءة "النص الديني" تتجلى في شكل "خطابات" تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة- وكذلك المضمرة- في الخطاب، سواء على مستوى "المنطوق" أو على مستوى "المفهوم"، وصولا إلى تحليل "بنية" الخطاب أسلوبيا وسرديا"[509].

إن القراءة التي سعى "نصر حامد أبو زيد" إلى القيام بها هي قراءة علمية، ولقد إنتقد القراءات السابقة التي كانت تدور في إطار المستوى الإيديولوجي، والبعيدة عن العلمية- وهنا وظف علم تحليل الخطاب لفهم النص فهما علميا، وهذا هو الهدف الذي كان يسعى إليه، وهو الكشف عن مفهوم النص الذي يعد خطوة أساسية في تأسيس وعي علمي

508 - المرجع السابق نفسه، ص 107.

509 - نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة، الحقيقة، ص 08.

بالتراث[510]، ولكن هل يمكن القول أن توظيف منهج علم تحليل الخطاب يتعارض ويتنافى مع قدسية النص؟

هنا يجيبنا "أبو زيد" أن كلامه أي (كلام الله عز وجل) نزل بلغة البشر، وذلك من خلال نظامهم الثقافي، فكان الهدف من هذا المنهج هو تحليل كلام الله، أي تحليل معطياته، فلا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي- منهج تحليل النصوص- على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي[511].

من خلال كل هذا يتبين لنا أن المفكر "نصر حامد أبو زيد" في قراءته العلمية للنص القرآني إعتمد على منهج أساسي وإعتبره المنهج الوحيد لهذه القراءة ولكن في الحقيقية، أن هذا المنهج لا يستطيع أن يستوعب القراءة العلمية للنص القرآني خاصة وأن هذا الأخير هو نص واسع وله مجالات متعددة، الأمر الذي جعل العديد من المفكرين الحداثيين أمثال "محمد أركون" يرى أن المنهج اللغوي ليس كفيلا وحده لدراسة النص القرآني، فإستعمل في ذلك المنهج السيميائي والمنهج الأركيولوجي، والسوسيولوجي..الخ، وهذا التعدد لهذه المناهج لدليل على أن النص القرآني مجاله خصب- ومن أجل الكشف عن حقائقه فإنه يتطلب التعدد في المناهج عكس ما قدمه "أبو زيد"، وهو وحدة المنهج.

بالإضافة إلى هذا عندما وظف المنهج الأدبي في قراءته للنص القرآني فهذا معناه جعل النص نصا بشريا، غير أن موقفه هذا قد لقي إعتراضات كثيرة من قبل العديد من الإتجاهات الدينية التي إعتبرت أن (الله) هو محور الإهتمام في النصوص الدينية، ورفضوا أن يكون الإنسان هو المحور، فهم قد أعطوا للنص صبغة ميتافيزيقية ورفضوا أن يكون النص له علاقة بالبشر، لأن له قدسيته ولا يمكن تطبيق عليه منهج تحليل النصوص وبالتالي رفض فكرة "الديالكتيك الصاعد" التي أقرها "أبو زيد" وإعتبار النص هو إنعكاس لمحددات إجتماعية.

510 - مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص، ص 181.

511 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 28.

5- تكريس القيم الحديثة منها المساواة والحرية والتسامح: ولقد أصبحت هذه القيم مطلبا ملحا، ففي فكرة الحرية مثلا نجده يدعوا إلى فسح المجال للكتابة والتعبير، ورفض كل القيود الفكرية، فالمسلم المعاصر في نظره في حاجة ماسة إلى مثل هذه الحريات، فهي تمثل شرط من شروط التجديد، ولقد إنتقد "أبو زيد" التيارات الدينية السابقة وحملها المسؤولية، حيث تسببت في ظهور نوع من التحجر، لأنها وضعت حصار على العقل، لذا سعى الى ضرورة النقد والنقاش والتساؤل، فالتجديد إذن يجب أن ينطلق من فسح المجال للفكر والإبداع لا بتقييدهما، والتسامح مع الطرف الآخر أي الآراء المناقضة "حتى وإن أخذ بها الجموح أو صوره البعض على أنه شذوذ وخروج على الإجماع"[512].

إن التجديد والتطور حسب "نصرحامد أبوزيد" هو ممارسة الطريقة النقدية وفسح المجال لحرية الفكر- والتحصن ضد الجمود، وهو بهذا يرفض الإتجاهات المحافظة التي تقول بأن التجديد ليس إبداعا ولكن هو إبتداع[513]، ومع ظهور المفكرين الجدد كانت نظرتهم للتجديد نظرة مخالفة للقدماء، و"هذه الفئات تنافس الفئات القديمة في قراءة النص وتدعوا إلى أن يكون لها الحق في نحت شروط جديدة تستجيب لأفق تاريخي جديد"[514].

هكذا يرى "نصرحامد أبوزيد" أن المجتهد يجب أن يتمتع بحرية كاملة في العملية التأويلية أي يتمتع بحق الإجتهاد، بدون تضييق وأيضا إعتماد مبدأ التسامح في التعامل مع الرأي المخالف، وبذلك يكون "أبو زيد" ضمن المفكرين المجددين الذين حاولوا أن يكرسوا مبدأ الحرية الفكرية، وإحترام آراء الآخرين، أي رفع الحصار عن العقل لأن التجديد والتغيير ينطلق من هذه الأسس.

غير أن "أبا زيد" وهو يدعوا في منهجه التأويلي إلى إعطاء الحرية للأفراد في التعبيروالنقد والمناقشة، وكذا إعتماد مبدأ التسامح مع الآراء المخالفة والمعارضة إلا أننا نجده غير متقيد بهذا المبدأ أو لعل خير دليل على ذلك هو الانتقادات اللاذعة ومعارضته الشديدة للخطاب الديني، الذي يدعوا "أبو زيد" إلى إقصائه وإزاحته وهذا هو التناقض الذي وقع فيه.

---

512 - محمد حمزة ، إسلام المجددين، ط1 ؛ بيروت: دار الطليعة 2007، ص 112

513 - المرجع نفسه ، ص 113

514 - المرجع نفسه ، ص122.

6- ربط النص بسياقه التاريخي والثقافي: لأن الكشف عن دلالاتها الحقيقية يتطلب معرفة سياقها، أي الموضوعية والتاريخية، ولقد إنتقد "أبو زيد" الإتجاهات الفكرية الرجعية، التي عزلت النص عن ظروفه الحقيقية، وحولت هذا النص من كونه نصا لغويا إلى نص له قداسته، أي تحويل النص القرآني من كتاب قابل للقراءة والتأويل إلى شيء أو مصحف أو أداة للزينة، وهنا تغيرت الوظيفة الحقيقية للقرآن الكريم، بإعتباره نصا له دلالاته إلى مجرد شيء[515]. وهكذا توصل "نصرحامد أبو زيد" إلى أن النص القرآني قد فقد كل فعالياته، خاصة عندما تم إهدار سياقه وغياب الظروف والملابسات التي نزل النص متزامنا معها، لذا نجده يدعوا إلى عدم عزل النص عن حركة الواقع، يقول "أبو زيد" "وكان هذا الهزال له تأثير على "النص" الديني بعزله عن حركة الواقع فيما أطلق عليه "إقفال باب الإجتهاد"، ومع هزال الثقافة الرسمية كانت الثقافة الشعبية تزدهر وتنمو فإنتقلت بالنص من مجال التفسير والتأويل إلى مجال الفنون البصرية والتشكيلية والموسيقية.."[516].

إن فهم النص القرآني إذا حسب "أبي زيد" يتطلب معرفة مستويات السياق مثل معرفة أسباب النزول وهذه المستويات في نظره مهمة جدا، لأن المؤول أو المجتهد يجب عليه معرفة أسباب النزول، كما أن المنهج الذي سلكه في قراءته للنص القرآني هو العودة للسياق الإجتماعي الخارجي "السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلا هاديا لا لفهم الأحكام فقط، بل ينتج باب الإجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"[517]، ومادامت مراعاة مستويات السياق ضرورية، في قراءتنا للنص فإننا نجد"أبا زيد" قد عارض الخطاب الديني في جميع تصوراته وأفكاره، فالتأويل في رأيه هو البحث عن الدلالات الحقيقية الكامنة وراء النص، وهذا يكون بمعرفة مستويات السياق إلا أن الخطاب الديني قد أهدر وتجاهل هذه المستويات، مستوى السياق التاريخي وسياق أسباب النزول، وكذا إهدار السياق السردي اللغوي للنصوص موضوع التأويل[518]. لأن التأويل الحقيقي ينطلق من كشف تلك العلاقة الموجودة بين الخطاب القرآني وواقعه

515 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 12.
516 - المصدر السابق نفسه ، ص 13.
517 - نصر حامد أبو زيد ، النص، السلطة ، الحقيقة، ص 139.
518 - المصدر نفسه ، ص 92.

الخارجي وكذا في بنائه الداخلي، لأن النص محكوم بسياقين رئيسيين (السياق المقامي) و(السياق اللغوي)، أما السياق المقامي فقد حددها العلماء في الإحاطة ومعرفة أسباب النزول أي معرفة الواقعة التي أنتجته، وهذه المعرفة شرط من شروط العملية التأويلية، لأن فهم النص في غياب المعرفة عن الأسباب التي نزل فيها ضرب من الوهم "إذ أن المفسر قد ينجر إلى تأويل بعيد، ورأي متكلف، بسبب الغفلة عن الواقعة التي أنتجت النص، وهي العلامة الهادية إلى سياقه ومراده، فلابد إذن أن ينطلق التفسير من خارج النص إلى داخله، أي: من سياقه الإجتماعي والثقافي إلى بنيته الداخلية"[519]. ولعل تنجيم القرءان الكريم، يعتبر شاهدا على وجود تلك العلاقة بين النص القرآني والسياق الخارجي، حيث أن القرآن لم يأتي جملة واحدة وإنما نزل بالتدريج وهذا راجع إلى مدى إرتباط النص بسياقه[520]، وهنا نجد "أبازيد" في مشروعه التأويلي يوضح إحدى الآليات المنهجية للقراءة التاريخية للنصوص القرآنية، وهذه القراءة لا تكون إلا في إطار السياق الثقافي والإجتماعي، وغياب مثل هذه القراءة سيؤدي حتما إلى جعل هذه القراءة إيديولوجية.

إن ربط النصوص القرآنية بسياقها قد يحيلنا إلى فهم المعنى الذي يحمله النص ومن خلال هذا المعنى يمكن الكشف عن المغزى، فالمعنى يبقى دائما مرتبطا بالسياق الإجتماعي والتاريخي وهو ثابت بينما المغزى هو المتغير، وقد يبقى مختبئا وراء المعنى، فيصبح المغزى هو الدلالة الحقيقية التي يحاول "أبوزيد" الكشف عنها، وهنا يضع تمييزا بين المعنى والمغزى، وهذا الأخير قد يتولد من المعنى، وبهذا "فإن القراءة السياقية تضع تمييزا بين "المعاني" والدلالات التاريخية المستقبلة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الإجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التغيير هام جدا بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به إرتباطا وثيقا مثل إرتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تغييرا عن هوى المفسر ووثبا على "المعنى" أو إسقاطا عليه"[521].

519 - قطب الريسوني ، من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ، ص 86.
520 - المرجع السابق نفسه ، ص 87.
521 - نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة ، الحقيقة، ص 203.

وربط النص القرآني بسياقه الإجتماعي معناه أن النص القرآني هو نص تاريخي، ، فالنص القرآني حسب "أبي زيد" يبقى من حيث المعنى ثابتا غير متغير ومن حيث المغزى متغيرا بتغير العصور والأمكنة، فهو عبارة عن وعاء قابل للإمتلاء وفضاء واسع من التأويلات الجديدة، لأن النص القرآني ثابت في منطوقه متغير في مفهومه وهذا يشبه ما ذهب إليه المفكر الأمريكي "هيرش".

ثالثا - نظرتة إلى التجديد وما يقوم عليه:

لاشك أن الحياة التي يعيشها الإنسان قد يطرأ عليها التغيير، فتصبح بذلك حياته غير ثابتة، بل متطورة ومتجددة، وقد سعى العلماء المسلمين، إلى التفاعل مع هذه المتغيرات ومع الأحداث التي تطرأ على المجتمع المسلم، وإعتبروا النص القرآني هو مرجعهم ومصدرا أساسيا في تشريعاتهم، وقد لزم عليهم التكيف مع هذه المتغيرات بواسطة إجتهاداتهم الغير متناهية، قصد إيجاد حلول لمشكلات الحياة، خاصة في المسائل التي لا يوجد فيها نص، ولقد ظهرت العديد من التيارات الإسلامية منها التيار السلفي الذي سعى إلى إستنباط الأحكام الشرعية من الأصول المقدسة (الكتاب والسنة)، ولكن في العصر الحديث ظهرت إجتهادات أخرى تتماشى مع التطورات والتغيرات التي تشهدها المجتمعات الإسلامية خاصة في وقتنا المعاصر، فظهرت دعوات جديدة تدعوا إلى قراءة جديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وتخضع الأحكام الشرعية إلى العقل، وهذه الدعوة للقراءة الجديدة إنما بحجة الجمود الذي طرأ على النص، لذا لزم في نظرهم هذه القراءة للانسجام مع الواقع الذي نعيشه، فالقراءة الجديدة للنصوص الدينية كانت تعني أن النص القرآني قد يحمل معان متعددة، وأن الهدف من القراءة هو معرفة مراد المتكلم.

ولعل من أبرز الدارسين للتراث الإسلامي ومن رواد التجديد والمجددين نجد مفكرنا "نصرحامد أبو زيد"، الذي يعتبر ضمن التيار التجديدي الحداثي، وقد قدم مشروعه هذا من أجل التأسيس لفهم جديد يكون منطلقه النص القرآني، وقد إستخدم مناهج حديثة تختلف تماما عن المناهج والأساليب السلفية، لذا كانت قراءته قراءة نقدية وتأويلية لهذه النصوص من أجل حل للمشاكل والأزمات التي تعيشها المجتمعات اليوم، فهو يعتبرمن أبرز الشخصيات

التي قدمت قراءة علمية وموضوعية للقرآن وأيضا قراءة فاعلة وواعية له، ولعل الطريقة الإجتهادية التي إتبعها تختلف عن الإجتهادات السابقة خاصة التي قدمها "الخطاب الديني"، لأن التعامل مع النصوص الدينية لم تكن صحيحة خاصة من حيث المنهج المتبع، بالإضافة إلى ذلك مخالفته للإجتهادات التي تحمل الطابع الإيديولوجي، وكذا رفضه للإجتهادات التقليدية التي إعتبرها "أبو زيد" محصورة وضيقة ولا تخدم واقعنا المعاصر.

إن التجديد الذي يدعو إليه قد ينطلق من الفهم الحقيقي للنص أي الفهم العلمي له، خاصة وأن "أبازيد" يربط النص بالواقع، غير أنه لقي إعتراضا من قبل الدارسين، كون النص القرآني مصدره هو الله، ولا يمكن أن يخضع للتحليل والدراسة، لكن "أبازيد" يقر بألوهية النصوص من حيث مصدرها ولكن هذا لا يمنع من كونها نصوصا بشرية[522]، وكذا نصوصا تاريخية، لأن القول بتاريخية النصوص وتاريخية فهم النص هما قطب الوحي في نظرية التجديد التي تبناها الفكر النقدي الجديد وعلى رأسهم المفكر "نصرحامد أبوزيد"[523]، والطريقة التي تبناها مفكرنا هي النسبية لذا رفض الفكرة التي تدعي الحقيقة المطلقة والوحيدة للنص[524]، وفي هذا الجانب يقول: "لقد إنقضى زمن التأويل اليقيني وصار التأويل الصحيح اليوم هو موضوع شك غدا، وهذا يعني في نهاية المطاف أن كل التأويلات من دون إستثناء منخرطة في تاريخ بشري هو تاريخ أصحابها، وسواء عبرت عن وجهة نظر لاهوتية أو إجتماعية أو بيانية أو إصلاحية أو غيرها فهي تكشف عن جانب من حقيقة النص في سياق ومقام مخصوص[525].

لقد أصبحت النصوص القرآنية حسب "أبي زيد" غارقة في الأيديولوجيا وخاضعة للسلطة السياسية " ولا خلاص من تلك الوضعية، إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الإجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع

522 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 21.
523 - محمد حمزة ، إسلام المجددين ، ص 56.
524 - المرجع نفسه ، ص 61.
525 - المرجع نفسه ، ص 62.

الغيب والمستور فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته"[526].

إن التجديد الذي يدعو إليه "نصرحامد أبو زيد" هو إعادة قراءة النص القرآني، بعيدا عن كل الجوانب الإيديولوجية[527]، وقد وضع "أبو زيد" في نظريته التجديدية هذه، مشروعه الرامي إلى تحقيق إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية، وهذا المشروع الذي تبناه "أبو زيد" يندرج ضمن التيار التنويري النهضوي[528]، فمشروعه التجديدي يختلف ويتناقض مع الخطاب الديني كون أن "أبازيد" يصنف ضمن التيار التجديدي للتراث، وقد كان هدفه من التجديد هو من أجل الحفاظ على الكيان الثقافي، والتصدي والصمود أمام الآخر ومقاومته، وحين وصف مهمة التجديد حددها قائلا: "إن كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث أو نسقطه جانبا فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غنى عنه إذا كنّا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة ويربط الوافد والموروث"[529].

إن العودة لتراثنا ليس معناه إعادة إحيائه كما هو، فهو "يرفض التقليد والعودة إلى الماضي، وإنما إدراك مشكلات الحاضر، وهنا يصبح الماضي أكثر من ضرورة، لذا فالبحث عن حلول الحاضر يكون إنطلاقا من وعينا للماضي، وهنا يكمن تأثير الحاضر في الماضي، لأن معظم الدراسات التي توجهت في الماضي كان الهدف منها إيجاد حلول لمشكلات الحاضر"[530].

ففي مجال النص القرآني مثلا نجده يدعوا إلى ربط النص بواقعه وثقافته والأسباب التي من خلالها نزلت الآيات القرآنية، فالتجديد هنا ينطلق من رفض الإجتهادات السابقة التي

526- نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص 134.
527 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 17.
528 - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 08.
529 - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 16.
530 - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص 231.

كانت تدور في التكرار والترديد فقط، يقول "أبوزيد": "وهكذا تنبع الحاجة إلى التجديد من سياق تاريخي إجتماعي، وسياسي فكري، فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك... التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة، ما ليس تجديدا في مجال الفكر فهو (ترديد) وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا الترديد من الفكر في شيء"[531]، فالمشروع التجديدي هنا هو المشروع الذي يضع القطيعة مع كل ما هو قديم وكل ما هو تقليدي، فهو يسعى إلى صياغة نظرية تأويلية جديدة للنصوص القرآنية، ونقده لكل القراءات السابقة التي قال عنها أنها مجرد ترديد، وقد صنف عمله هذا كنوع من الإجتهاد الإسلامي، فهو قد طرح نموذجا جديدا ورؤى جديدة متسلحة بالمناهج العصرية في قراءته للنص القرآني، وتكمن قراءته التجديدية هذه عندما حكم على النص القرآني أنه نص تاريخي، غير مفارق للثقافة"[532].

إن الحديث عن التجديد الذي يسعى إليه "نصرحامد أبو زيد" قد ينطلق من صياغة منهج جديد، في التعامل مع النصوص القرآنية وهو منهج التحليل اللغوي، وإعتبره المنهج الملائم الذي من خلاله يتم الكشف عن الدلالات الخفية التي تحملها النصوص، يقول أبو زيد:" إن إختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس إختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول: أنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"[533]، فالمنهج الذي إتبعه كان من أجل وضع مشروعه الإجتهادي، وهي المنهجية العلمية التي لا تنطلق من دوافع إيديولوجية، كما ربط مشروعه التجديدي بمسألة الفهم العلمي للقرآن، وإذا كان النص القرآني يخضع للتحليل العلمي فهذا لا ينفي مصدره الإلهي، يقول أبو زيد:" ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم إنتماءه إلى ثقافة البشر"[534]. كما تشكل اللغة أيضا أحد أبرز العوامل التي تساهم في فهم النص القرآني قصد تجديده، خاصة وأن القرآن الكريم يتكون من

531 - المصدر السابق نفسه، ص 231- 232.
532 - نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة، ص 95.
533 - نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 25.
534 - المصدر نفسه، ص 21.

(رسالة) والرسالة تتطلب وجود مرسل ومتقبل لها، وذلك من خلال شيفرة أو نظام لغوي، " فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة"[535].

إن المنهج العلمي الذي إعتمده "نصرحامد أبوزيد" في قراءته التجديدية للنص القرآني ينطلق من فهم الواقع[536]، ومن اللغة التي هي الإطار المعبر عن الثقافة، ومن خلالها يمكن فهم النص القرآني لأنه نص لغوي بحت[537]، ولقد أصبح الإجتهاد اليوم أكثر من ضرورة، بإعمال الرأي والتفكير في كل مجالات الحياة بعيدا عن مصادر التشريع، ولعل الحديث عن الإجتهاد اليوم كان بسبب غلقه في العالم العربي الإسلامي منذ سنين طويلة، وقد أوقعنا هذا في التخبط في مشاكل عديدة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية...الخ، فالتجديد حسب المفكر "محمد أركون": قد "يؤدي إلى زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وألفة، وإلى تصحيح العادات الأكثر رسوخا، وإلى مراجعة العقائد الأكثر قدما، إن الإجتهاد وهو عمل من أعمال الحضارة وجهدا من جهودنا"[538]، ولقد إعترض "نصرحامد أبوزيد" على الفكر الأصولي وإعتبر إجتهاداتهم هذه قد لا تخدم هذا العصر، بل تشكل عائقا كبيرا، لأن إجتهاداتهم مرتبطة دائما بالدلالات الحرفية للقرآن والسنة، لأن "الإجتهاد يجابه تراثا طويلا ممتدا من الحرص على الدلالات الحرفية للنصوص، بل من التمسك بالمغزى الناتج عن مثل تلك الدلالات الحرفية، وليس يشترط في تلك النصوص أن تكون نصوصا قرآنية، بل يمكن أن تكون أقوالا تنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم" قالها في سياق يصعب أن يكون تشريعا"[539].

---

535 - المصدر السابق نفسه : ص 25.

536 - الحسان الشهيد ، الخطاب النقدي الأصولي، ص 366.

537 - مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص ، ص 190-191.

538 - محمد أركون ، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 107

539 - نصر أبو زيد ، دوائر الخوف، ط3، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004، ص 301.

ما يمكن أن نستخلصه، هو أن "نصرحامد أبو زيد" يعتبر من المجددين الذين وضعوا قراءات جديدة للنصوص الدينية، وقد كانت إجتهاداته هذه تختلف عن الإجتهاد الأصولي، حيث أراد أن يحمل النص أكثر من معناه، لأنه يحمل دلالات واسعة يمكن الكشف عنها خدمة للواقع، فالنص له معان متعددة ومتضادة، وهذا ما أراد "أبو زيد" أن يكشفه، أي معرفة مراد المتكلم (قرآنا وسنة)، لهذا فالقراءة التي يدعوا إليها هي قراءة فاعلة، متجاوزة للقراءات الضيقة، ولقد إتبع في قراءته منهجا تجديديا معينا يختلف عن المناهج السابقة، ولعل مشروعه التجديدي الذي قدمه سيتضح أكثر من خلال مجموعة من الأسس التي قدمها في قراءته للنص القرآني، ومن خلال أيضا منهجه التأويلي.

الفصل الرابع

التطبيق التأويلي قضاياه ومآلاته

- في علاقة التأويل بالواقع والتغيير

- التأويل التطبيقي قضاياه ومآلاته

- المبحث الأول : في علاقة التأويل بالواقع والتغيير .

يعيش العالم العربي الإسلامي اليوم مشكلات إجتماعية، سياسية، إقتصادية، أخلاقية..الخ ويعتبر النهوض بالعالم العربي من خلال الشعور بهذه المشكلات التي جعلت من الفكر الإسلامي الحديث فكرا متأزما، حيث فشلت كل التيارات الفكرية في إنتاج فكر عربي حديث ومعاصر، ولتجاوز هذه الأزمة ظهر بعض المفكرين ورجال التنوير أمثال "نصر حامد أبو زيد" برؤية جديدة تدعوا إلى تغيير الواقع، فأحاط بجوانبه السلبية من أجل تجاوزها، فكان منهجه و مشروعه هو تغيير الواقع، وهذا يكون من خلال فهم المشكلات. لقد إنطلق "نصر حامد أبو زيد" في مشروعه التغييري بالرجوع إلى الإسلام والرجوع إلى نصوصه القرآنية الثابتة وإعادة قراءتها من جديد وإخضاع هذه النصوص للمنهج التأويلي، وجعل من هذه النصوص تتماشى مع مقتضيات الواقع ومتغيراته، وإذا كان "نصر حامد أبو زيد" في فلسفته التأويلية قد قدم هذا المنهج لحل المشكلات فإنه إنطلق من ربط الجانب الفكري بالجانب الواقعي أو التطبيقي، أي ربط التأويل بالواقع والتغيير.

إن الفكر الإسلامي عبر التاريخ لم يضع فكرة التغيير كمشكلة منهجية تقتضي البحث، وهذا راجع إلى جعل النصوص القرآنية لها قدسيتها، الأمر الذي جعل هذه النصوص لا تواكب العصر، وقد ظهرت تيارات لها مناهج معينة خارج التغيير، مناهج تأويلية للنصوص الشرعية تتوافق وأهدافهم الخاصة، وهنا كثرت المناهج والمدارس، منها مدرسة الفقه الإسلامي(مدرسة الحديث) ومدرسة (الرأي)، وهذه التيارات لم تكن تيارات تغييريه للمجتمع، حيث ركزت على النصوص القرآنية وأهملت الواقع الذي يتطلب التغيير، هذا الواقع الذي يحمل هموم العالم العربي، لذا جاء "نصر حامد أبو زيد" بفلسفته هذه التي تهدف إلى تغيير الواقع من خلال القراءة الجديدة للنصوص القرآنية، لأنه ليس من الممكن فهم النص القرآني وجعله مجردا من مدلولاته الإجتماعية، بل العكس من ذلك، وهو ربط النص بالواقع .

أولا - المفهوم العملي للتأويل

لقد ربط "نصر حامد أبو زيد" نظرياته في التأويل بالواقع، فهو بهذا يسعى إلى ربط التأويل بالحياة العملية، وذلك من أجل حل العديد من القضايا التي مازالت مطروحة، وهنا يدعو "أبو زيد" إلى قراءة النصوص القرآنية بالعودة إلى سياقها الإجتماعي الخارجي، وبفهم هذا السياق" نستطيع فتح باب الإجتهاد والوصول إلى تأويل حقيقي يكون من خلاله تغيير الواقع، يقول أبو زيد: "وفي تقديرنا أن العودة للسياق الإجتماعي الخارجي، السياق

المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلا هاما لا لفهم الأحكام فقط، بل بفتح باب الإجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"[540]، والتأويل المنتج هنا لا يكون إلا بالفهم العميق لبنية النصوص.

لقد إتبع "نصر حامد أبو زيد" في قراءته التأويلية ما يسميه بالقراءة السياقية، وهو منهج وظفه وطبقه على النصوص القرآنية، وهذا المنهج له دور في تطوير مناهج علم أصول الفقه، وإذا كانت الأصول حسب "أبي زيد" هي إستخراج الأحكام من القرآن بالإعتماد على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، فإن القراءة السياقية هي أوسع من هذا، إنها مجمل السياق التاريخي والإجتماعي والذي من خلاله نستطيع أن نحدد الأحكام والتشريعات". [541]

إن معرفة وفهم السياق التاريخي والإجتماعي للنصوص القرآنية في نظر "أبي زيد" هو الذي من شأنه أن يساعدنا على إستنباط الأحكام، وهذا يعتبر من الأهداف التي أراد الوصول إليها، أي معرفة الدلالات الموجودة داخل النص القرآني وهذه الدلالات حسب رأيه هي في شكل مستويات وهي : مستوى الدلالات التي تعتبر كشواهد فقط ولا تقبل التأويل، ومستوى آخر القابل للإتساع على أسس (المغزى)، وهذا الأخير نستطيع الكشف عنه من خلال فهم السياق الإجتماعي، الذي يحمله النص القرآني، وهنا يمكن أن نميز بين مستويين، مستوى السمعي ومستوى آخر هو المغزى، فالمعنى يبقى ثابتا له علاقة بما هو تاريخي وإجتماعي، أي بسياقه[542]، فهو " يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه"[543]

لقد حاول "نصر حامد أبو زيد" من خلال وضع هذا التمييز بين (المعنى) و (المغزى) تبيان أن النصوص القرآنية لها (مغزى) والمغزى له علاقة بالمعنى بل هو متولد منه، لأن الإبقاء أو الوقوف عند المعنى فقط معناه جعل النص جامدا لا يقبل التأويلات، فالمغزى هو الدلالة الحقيقية التي يقف عندها كل مؤوّل، أما المعنى "فهو ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الإجتماعي الخارجي، والمغزى- وإن كان لا ينفك عن المعنى بل لا يلامسه وينطلق منه- ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص". [544]

---

[540] - نصر حامد أبو زيد ، النص ،السلطة ،الحقيقة ، ص 139.
[541] - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف، ص 202.

[543] - نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 210
[544] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 221.

لقد حاول "نصر حامد أبو زيد" في منهجه التأويلي ربط نظريته بالواقع وبالحياة العملية، لذا حاول أن يخرج من دائرة النص متجاوزا بذلك الحدود المرسومة داخله باحثا عن ما هو خفيّ فيه وهو المغزى الذي يحمله النص، وهنا ربط القراءة لهذه النصوص بسياقها لأن " القراءة السياقية تضع تمييزا بين "المعاني" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الإجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز الهام جدا يشترط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به إرتباطا وثيقا"[545]، فالمعنى حسب "أبي زيد" لا يمكن فهمه إلا بمعرفة السياق الثقافي والإجتماعي له، أما المغزى فهو متعلق بما هو معاصر أي بما يخدم متطلبات العصر، فهو دائما في حركة ونسبية، فالمعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة[546].

إن القول بوجود معنى ومغزى داخل النص معناه أن "أبا زيد" أراد أن يفتح الباب أمام القارئ للوصول إلى تأويلات لا نهائية لها، فالمعنى بهذا الشكل يحمل قراءات متعددة ومتناقضة، خاصة وأن "أبا زيد" لم يضع حدودا وقواعد تضبط هذه العملية التأويلية، ثم أن موقفه هذا يحمل الكثير من الضبابية والغموض، فكيف يمكن أن يلتقي المغزى وهو المتغير والمتحرك بالمعنى وهو الثابت والساكن؟ كيف يصدر المتغير من الثابت؟ لأن "أبا زيد" نفسه يقر بأن المغزى مرتبط بالمعنى ومتولدا منه[547].

كما أن في إنتاج المعنى والدلالات ميّز "نصر حامد أبو زيد"بين ثلاث مستويات سياقية، كلها تساهم في إنتاج المعنى. المستوى الأول، وهو المرتبط بالسياق التاريخي، أما المستوى الثاني فمتعلق بسياق القارئ والذي يساهم في إنتاج المعنى وفق السياق التاريخي والإجتماعي، وفي الأخير نصل إلى المستوى الثالث والذي هو نتاج المستويين السابقين، أي بتفاعلهما يستخرج المغزى، وهذه هي الضبابية التي وقع فيها "نصر حامد أبو زيد"؛ لأنه يقر بلانهائية المعنى، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى تعدد التأويلات دون ضوابط، فيقع في فوضى التأويلات[548].

لقد أراد "نصر حامد أبو زيد" من خلال هذا أن يجعل النص حيا، ويكون دائما قابلا للتأويل، ويتضمن فكرة هي "أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من

---

[545] - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف، ص 203.

[546] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 221.

[547] - إبراهيم بن محمد أبوهادي ، نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ص 372

[548] - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل ، ص 263.

الخصوبة والغنى وتنفي إمكانية الإدعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص قد إستنفذ محتواه أو تمت الإحاطة به معرفيا"[549].

إن الدراسة التي حاول "نصر حامد أبو زيد" القيام بها في الدائرة القرآنية هي دراسة متحررة، فهي تتطلب عقلا متحررا من الجمود والتقليد، ومتفتحا على العالم وعلى العصر، وقد كان مشروعه هو مشروع تجديدي يتفاعل فيه المؤول مع النص من خلال إعادة إكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، ووفقا للسياقات التاريخية والإجتماعية؛ لأن "الحديث عن حقائق التجديد ودواعيه ومرجعيته ومناطاته وخصائصه لابد من أن يسبقه بيان ما نريده من المفهوم الحقيقي للتجديد ويجب إبتداء أن لا يكون وعي هذا المفهوم مجردا أو منفصلا عن حقائق الدين نفسها بل وعيا دينيا يرتبط بالأصول الشرعية الثابتة، بإعتباره إطارا لقضية دينية"[550]، فالتجديد الذي يسعى "أبو زيد" إلى تحقيقه لا يخرج عن إطار المعنى الذي يحمله النص، فهو لا ينطلق من فراغ بل وفق المرجعية الدينية الثابتة، فهو ينطلق من "المعنى" لإعادة إكتشافه وتطويره بما يتناسب حاجات الإنسان المعاصر، فهو يسعى إلى توظيف النص لخدمة الواقع وإستنباط النظريات والأفكار الجديدة وبناء فكر قرآني يستوعب الحاجات المعاصرة للفرد والمجتمع والدولة[551]، وهذه العملية في نظره يقوم بها المؤول وليس المفسر، لأن هذا الأخير يغلب عليه النقل والرواية ، فالمفسر لا يذهب إلى أبعد الحدود، أي الأبعاد الدلالية العميقة الموجودة في النص، لأن هذه الأبعاد تحتاج إلى حركة "التأويل" وأن المجتهد أو المؤول هو الذي يكشف عن الدلائل الخفية؛ لأنه قد "تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة (الذهن) أو (العقل) إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة (التأويل) بعد أن يستنفذ المفسر، بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن إكتشافها بواسطة هذه العلوم، وهي الدلالة التي ينطلق منها (المؤول) للغوص في أعماق النص من خلال حركة (الذهن) أو الاجتهاد"[552].

إن المجتهد الحقيقي هنا حسب "نصر حامد أبو زيد" هو المؤول الذي ينفذ إلى أعماق النص محاولا إكتشاف هذه الدلائل، وإستخراج الأحكام الواردة في النصوص القرآنية، بواسطة ملكة العقل أو حركة الذهن، فالإجتهاد الذي يمارسه هنا "أبو زيد" يمس الأصول خاصة في النصوص العقائدية، فهو بهذا يرفض كل الإجتهادات السابقة، ويدعوا إلى الإجتهادات التي تخدم الواقع، وهنا يربط "أبو زيد" النص بالواقع ويجعل كل التأويلات عملية تمس القضايا التي يعيشها الإنسان في العصر الحديث والتي تتناسب مع واقعه المعيش. وهنا يدخل دور المجتمع الذي يعمل على فهم تلك النصوص وتأويلها، وإستخراج

---

[549] - المصدر السابق نفسه ، ص 263.

[550] - علي المؤمن، الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي في إطار دعوات التجديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ،ع4 سنة 1998، ص 382.

[551] - المرجع نفسه ، ص 384

[552] - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 237.

دلالاتها، ومن الطبيعي أن يختلف الإجتهاد من عصر إلى عصر، ومن الطبيعي أيضا أن يختلف من بيئة إلى بيئة أخرى، وأن تتعدد الإجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة، فهو يجعل من النصوص القرآنية نصوصا تقبل التعدد في تأويلاتها رغم ثبات معانيها، وهذا ما قد يجعل النص يفقد قيمته وقدسيته، فهو من جهة ينطلق من النصوص القرآنية وهي نصوص ثابتة، ومن جهة أخرى يرى بأن هذه النصوص تقبل التعدد والتنوع في تأويلاتها، وهنا نجد أن هذه الفكرة التي دافع عنها "أبو زيد" هي فكرة متناقضة خاصة عندما يضع العلاقة بين المعنى والمغزى، بين ما هو ثابت وما هو متغير.

ثانيا - **تشخيص الواقع عند أبي زيد**

يؤدي الواقع ببعديه التاريخي والإجتماعي دورا فاعلا في بناء الوعي العلمي والمنتج للمعرفة الإنسانية، فالواقع هو دائما في حركة وتطور مستمرين، فهو ذلك الفضاء المتحرك الذي بموجب سيرورته الفاعلة تتفاعل الأفكار وتتطور، وفي نفس الوقت تتغير بتغير المجتمع وظروفه، فالواقع يمثل الركيزة الأساسية التي من خلالها تتطور المعرفة الإنسانية وتبنى الأفكار، وإذا كان الواقع دائما في سيرورة وتغير، فهو دائما في علاقة جدلية بينه وبين النص القرآني، وهذه العلاقة هي التي تنتج الثقافة، فالنص دائما هو في تفاعل مع هذا الواقع من خلال الكشف عن حقيقة البناء اللغوي والدلالي لهذا النص، وهنا تصبح دلالاته متغيرة ومتطورة بحسب تطور وتغير الواقع، فإذا كان النص القرآني في علاقة جدلية مع الواقع فهذا لأنه ينتمي إلى الثقافة، وهنا ينتفي وجود نص خارج الثقافة وخارج التاريخ، وإذا كان الواقع والثقافة متغيرين فهذا يعني أن النص يقدم تفسيرات لذلك الواقع، فهو يقدم تفسيره في زمانه ثم بعد إنقضاء هذا الزمن تعاد إليه الحياة من جديد (النص) لنجعله مرة أخرى فاعلا في الواقع، وهنا ومن خلال هذه العلاقة الجدلية بين الواقع والنص، فكيف وظفها "نصر حامد أبو زيد" في فهمه للتراث؟ وكيف كانت قراءاته التأويلية؟ وما مدى تفاعل هذه القراءة مع الواقع والثقافة ؟

إن القراءة التأويلية التي حاول "أبو زيد" التطرق إليها هي القراءة المفتوحة على النص، لأن الواقع متغير وأن الثقافة اليوم ليست هي الثقافة نفسها غدا، مما يجعل النص يتماشى مع مستجدات الواقع، فالنص حسب "نصر حامد أبو زيد" نص مفتوح، يقول "أبو زيد" " مع حركة الواقع وتطوره – بعد إنقطاع الوحي- تظل العلاقة بين الوحي والواقع

علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتحدد بتغير معطيات الواقع[553]، فالتغير هنا حسب "أبي زيد" هو التغير في المعنى وهذا التغير يحصل مع التغير الذي يطرأ على الواقع، وهنا يصبح النص دائما مستجيبا لمتطلبات العصر، فهو دائما " حي" و"مفتوح"، وهنا يصبح وجود النص القرآني ليس وجودا مستقلا عن الواقع المتغير، وإذا كان الواقع " حيا" ومتطلباته متجددة، فإن "النص" قد يكون مستجيبا لذلك، وعليه فلن يكون للنص " وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي إذا هي مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته"[554].

لقد جعل "نصر حامد أبو زيد" النصوص القرآنية نصوصا حية، وإذا كانت ثابتة، فإن ثباتها يكون في" المنطوق" ولكن عندما يتعرض العقل لها تصبح (مفهوما)، وهنا تفقد النصوص فكرة الثبات، فيتحرك العقل للكشف عن الدلالات التي تحملها هذه النصوص؛ لأن النصوص القرآنية مجرد سلسلة من العلامات، وهذه العلامات هي عبارة عن مدلولات تشكلت في الزمان والمكان، ويمكن النفاذ إليها، وهنا لاتصبح النصوص القرآنية بأفق محدود بل بأفق واسع، وقد تخدم العصور، ولكن حسب معرفة القارئ لها، فعلاماتها قابلة للتجديد يقول أبو زيد: " يمكن الفصل بين نمطين من العلامات تؤسس إحداهما الدلالة وتؤسس الأخرى المغزى..... ويأتي بعد ذلك دور القراءة التركيبية التأويلية التي ترى الدلالة مستوى من مستويات النص هو المستوى الظاهر، وهو مستوى يدل من داخله لا من خارجه على مستوى آخر أعمق هو مستوى الباطن أو المغزى"[555]، فالكشف عن الدلالة حسب "أبي زيد" لا يتم إلا من خلال ربط النص بالأوضاع والظروف التي أنتجته، أي ربطه بسياقه الكلي.

لقد جعل "نصر حامد أبو زيد" علاقة الدلالة بالمغزى وجهان لعملة واحدة؛ لأن الكشف عن المغزى حسب رأيه هو الهدف المرجوا من القراءة التأويلية، ولكن لا يمكن الوصول إليها إلا بمعرفة الدلالة والكشف عنها[556]، وهنا يجب وضع النصوص القرآنية في سياقها التاريخي من أجل الكشف عن الدلالة الأصلية التي يحملها النص القرآني، ثم ربط هذا النص بالسياق الإجتماعي والثقافي الراهن الذي يعتبر الدافع إلى العملية التأويلية، وهنا يمكن التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين (المغزى) الذي يمكن إستنباطه من تلك الدلالة[557] وهذا المغزى عند "نصر حامد أبو زيد" هو جوهر القراءة التأويلية وهو متغير بتغير الأحوال والظروف، أي حسب الواقع، وهنا يعتبر الواقع ببعديه التاريخي والمجتمعي

---

[553] - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط4؛ بيروت الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ص 16.

[554] - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 16.

[555] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 145.

[556] - المصدر نفسه ، ص 144.

[557] - المصدر نفسه ، ص 141.

هو الفاعل، ثم يتقدم النص ليعالج هموم ذلك الواقع، لأن الواقع يحمل قضايا عديدة تحتاج إلى تأويلات تكون هذه التأويلات لها وظيفة فاعلة تؤديها، ولعل من أبرز القضايا التي تناولها "نصر حامد أبو زيد" (مقاصد الشريعة الإسلامية). فهو يسعى إلى تحقيق قراءة حديثة لها مجاوزا القراءات التقليدية والنهج القديم الذي سار عليه علماء الأصول الذين عالجوا العديد من القضايا المتعلقة بالشريعة.

من خلال قراءته هذه حاول "أبوزيد" تجاوز حدود الدلالة اللغوية و أيضا مسألة التعقيد في المقاصد، ولوضع القطيعة مع الآلية الأساسية في تأليف الأحكام الشرعية، فإنه لايكون إلا من خلال النظر إلى ما هو جزئي عبر ما هو كلي في القراءة الحديثة التي حاول "أبو زيد" أن يتبناها، فقد تجاوز هذه العلاقة الموجودة بينهما " وذلك للبحث عن الدلالات الكلية التي لا تفصل بين التشريعي والعقدي من ناحية وبين الدلالات المستنبطة من القصص القرآني..."[558].

لقد وضع "نصر حامد أبو زيد" مجموعة من المبادئ تستوعب شتات الجزئيات وقد سماها بالمقاصد وهي:

أ- العقلانية : تعتبر العقلانية أحد المقاصد الأساسية وأبرزها، فالعقلانية أو العقل هو ضد الجهل، ولقد جاء الإسلام ليحارب الجهل وكل ما يناقض العقل، فالإسلام قد أسس كل ما هو عقلاني سواء تعلق الأمر بالعلاقات الإنسانية أو في مجال السلوك.

لقد ركز القرآن على " العقل" " والفكر" ومخاطبته دائما للذين يعقلون ويتفكرون، فبالعقل يمكن محاربة كل أشكال الجهل والتعصب والإختلافات العرقية، فالإسلام بهذا الشكل ليس ضد العقل بل يعتبر هذا الأخير أحد الركائز الأساسية التي يقوم عليها الإسلام . وهكذا يمكن القول إن الإسلام يعتمد على مبدأ كلي أساسي هو " العقل" نقيضا للجهل، وبهذا يدين كل ممارسات " الجاهلية" في الفكر والسلوك داعيا إلى تحكيم "العقل" والإحتكام إلى " اللب" و " الفؤاد"[559].

ب- الحرية: الحرية هي ثاني مبدأ، بعد العقل، فالحرية هي نقيض العبودية، وهنا يصبح هذا المبدأ له علاقة وصلة بالعقل؛لأن الإنسان الحر هو بالضرورة إنسان عاقل، ولقد جعل الإسلام الفرد حرا ومستقلا من كل الأهواء ومتحررا من كل القيود؛ لأن الإنسان المقيد قد يمارس سلوكيات خارجية، فتمنعه من ممارسة فعاليته الحرة، وهذا هو المعنى الحقيقي لمفهوم العبودية، لأن العبودية قد تقضي على أحد مقومات الإنسان وقد يفقد الإنسان إنسانيته عندما يفقد عقله.

---

[558] - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص 203.

[559] - المصدر نفسه، ص 204.

لقد جعل "نصر حامد أبو زيد" " الحرية" لها صلة بالمبدأ الكلي الأول وهو "العقل"، وقد نبه إلى أن الأولين جعلوا التكليف مبني على العقل، والتكليف هو العمل بالأوامر الشرعية، ولكن على المكلف هنا أن يتمتع بقدر من الحرية، وبهذا الشكل يصبح الإسلام حسب " أبي زيد " قائما أساسا على مبدأ الحرية، وأن إختيار الإنسان المسلم للإسلام لا يعني القضاء على حريته تلك " إن دخول الإنسان الإسلام حرا طائعا مختارا راضيا لا يحوله إلى " عبد" مجرد من حريته وإختياره الأصليين....."[560].

ج- مبدأ الاختيار: يعتبر مبدأ الإختيار أحد المبادئ التي أقرها "نصر حامد أبو زيد" وهذا المبدأ حسب رأيه له صلة بالحرية، فهو مبدأ ثالث يتأسس من خلاله الخطاب الشرعي ومبدأ الإختيار حسب رأيه أيضا يقوم على فكرة العدل الإلهي " وهي الصفة التي لا تقف دلالتها عند حدود الظلم فقط بل تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ " العدل" مبدأ كليا للوجود الإنساني"[561].

إن المبادئ الثلاث التي ذكرها "نصر حامد أبو زيد" تمثل مبادئ عامة ، قد تستوعب المقاصد الكلية الخمسة، وهذه المبادئ الثلاث هي مبادئ كلية تندرج داخلها المبادئ الجزئية الخمس التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى، وهي (الحفاظ على النفس، العقل، الدين، العرض، المال).

لقد قام "نصر حامد أبو زيد" بإعادة صياغة المقاصد الشرعية صياغة جديدة تخدم الواقع، كما عمل على ترتيب هذه المقاصد الكلية، وهو يقوم بهذه العملية، فإنه يحيا بتجربة مزدوجة بين تراثنا وبين الفكر الغربي الحديث، أي بين مقاصد الشريعة ومبادئ الحداثة الغربية، وهي "العقل، الحرية، العدل"، هكذا يضع " أبو زيد" الإسلام داخل إطار الحداثة الغربية.

ولكن هذه المبادئ الثلاث التي صاغها "نصر حامد أبو زيد" هي مبادئ غامضة، فكان لزاما على "أبي زيد" أن يحدد لنا طبيعة هذه المبادئ التي صاغها وما هي حدودها، ثم إن القول بأن هذه القراءة التي صاغها هي قراءة حديثة معاصرة تخدم واقعنا العربي الإسلامي غير صحيح، لأن قراءته هاته بعيدة كل البعد عن الإسلام لأنها لا تخدم علم أصول الفقه خاصة عندما أهمل الصلة بين العلم والعمل اللذان أقرتهما مقاصد الشريعة الإسلامية.

إن النظرة التي أقرها "نصر حامد أبو زيد" هي نظرة تجديدية إجتهادية، خاصة عندما وظف بعض المفاهيم الحديثة الغربية، فهو بهذا يحاول إعادة النظر في المبادئ العامة التي أقرتها مقاصد الشريعة الإسلامية، فنظرته التجديدية هي نظرة واقعية تنطلق من فهم النصوص القرآنية وتأويلها من خلال المبادئ الثلاث التي أقرها " أبو زيد" وهي (العقل،

---

[560] - المصدر السابق نفسه ، ص 205.

[561] - المصدر نفسه ، ص 206.

الحرية، مبدأ الاختيار) وهذه المنهجية التي أقرها تضاف إلى آليات الإجتهاد التي جاءتنا من تراثنا الفكري، وهذا قد يزيد من آليات الإجتهاد، فالإقرار بهذه المبادئ حسب رأيه لا يضر بالدين بقدر ما يزيده ثراءا خاصة في الجوانب الإجتهادية، فهو بهذا يقدم لنا قراءة عصرية للإجتهاد في مجال الشرائع والمقاصد رافضا الجمود والتقليد الذي أقرته الخطابات الدينية التي تصر على التمسك بدلالاتها الحرفية، ولكن العصور ليست واحدة وأن الأحكام والتشريعات هي جزء من بنية الواقع الإجتماعي، وقد تتغير بتغير الواقع، وأن الدلالات ليست واحدة بل تتحدد وفق ما يمليه الواقع، لذا فإن الدراسات المعاصرة التي أقرها "أبو زيد" هي دراسات تدخل في إطار النظرة الإجتهادية، رافضة بذلك إحتكار الفهم لدى النظرة التقليدية.

ثالثا: **مفهوم التغيير عند نصر حامد أبو زيد**

يعتبر "نصر حامد أبو زيد" من المفكرين المجددين الذين حاولوا من خلال أفكارهم أن يغيروا مجتمعاتهم، وقد كانت له رؤية جديدة للحياة، فالتغيير الذي يسعى إليه "أبو زيد" ينطلق من النص القرآني ووفق منهج معين، وإذا كان "أبو زيد" يدعوا إلى التغيير فهذا لأن النصوص القرآنية لا تختلف عن نصوص البشر بالرغم من مصدرها الإلهي، ولقد إنتقد المنهج السلفي وقدم طرحا بديلا ليصبح من المفكرين القلائل الذين يمكن أن تندرج اعمالهم في اطار المشروع، فهو لم يقف في دراساته هذه على النقد والتحليل فقط، ولكن راح يسعى جاهدا إلى أن يغير الواقع من خلال إجتهاداته ومن خلال طرحه للعديد من القضايا وسعى إلى تجديدها وفق متطلبات العصر، وحين تبنى مشروعه التجديدي ربطه بين النص والواقع، وإعتبر النص غير مطلق بل هو متغير من خلال فهم دلالاته واستخراجها : فكيف وظف "أبو زيد" منهجه هذا من أجل التغيير؟ وما حقيقة التغييرعنده وما طبيعته؟

يعتبر "نصر حامد أبو زيد" من ضمن المفكرين الحداثيين الأوائل الذين كانت لهم قراءات جديدة ساعين من خلالها الى تغيير الأحوال الإجتماعية، معتقدين أن التغيير يكون من خلال قراءة النصوص القرآنية واستنباط أحكامها، وهذه الأحكام تمثل " المتغير" وهي التي تخدم الواقع الإجتماعي، وفي هذا السياق يقول أبو زيد:" من هنا لابد من التفرقة بين "الجوهري" و " العرضي" بين " الثابت" و " المتغير" في دلالة تلك النصوص[562]. وهنا فالتغيير حسب رأيه ينطلق من النص القرآني، فهو نص محوري داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهنا لا يمكن أن نتجاهل دور النص في بناء الحضارة، لكن ليس وحده يقوم ببنائها، يقول أبو زيد: " وليس معنى ذلك أن " النص" بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة، إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة

[562] - نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف، ص 69.

جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى"[563]، "فأبو زيد" يجعل من "النص" محورا ضروريا.

وإذا كانت الحضارة تتركز حول " نص" بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن "التأويل" وهو الوجه الأخر للنص يمثل آلية من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة"[564] وأن التأويل حسب "نصر حامد أبو زيد" يمثل عنصرا أساسيا في صنع الواقع وتغييره، فالتأويل في هذه الحالة يمثل الوجه الآخر للنص، يجب فهمه فهما موضوعيا ولا يجب إقصاءه.

لقد أصبح التجديد والتغيير داخل مجتمعاتنا ضرورة ملحة، وإذا كان التأويل أحد الركائز الأساسية للتغيير والتجديد فإن "أبا زيد" يعطي للتجديد مفهوم أوسعا، فهو يدعوا إلى تجديد الفكر أولا وجعله حرا، وهنا ينتقد الخطابات الدينية ويدعوا إلى آفاق الحرية، أي حرية الفكر، "فأبو زيد" وهو يهاجم الخطابات الدينية فذلك لأنها لم ترفع الحصار على العقل، لأن تقييد العقل ورفض كل جوانب النقاش والنقد من شأنه أن يؤدي إلى الإخفاق، لأنه من شروط التجديد والتغيير الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، الذي يمارس سلطة رقابية على الفكر، وفي هذا السياق يقول أبو زيد: " وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الدعوة لتجديد الخطاب الديني في إطار الدعوة لفتح أفاق " الحرية" التي دونها لا يزدهر "فكر" ودون "الفكر الحر" لا نجاح لأي مشروع..."[565]، فالخطاب الديني والذي يعتبر جزءا من الخطاب العام يمثل ضرورة يجب إعادة النظر فيها، لأن التغيير والتجديد قد أصبح اليوم مطلب الشعوب العربية لحل الأزمة التي مست كل الجوانب الفكرية والسياسية والإجتماعية، غير أن التجديد في إطار الفكر الديني " إكتسب طابعا أكثر إلحاحا بسبب أن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيرا دينيا"[566]، وهنا نجد "أبا زيد" يلح على ضرورة العودة إلى النصوص القرآنية بحرية لأننا اليوم بحاجة ملحة لحرية البحث في تراثنا الديني، لأنه يمثل أحد الشروط الأساسية للتجديد والتغيير، والعمل على تجاوز كل الخطابات الدينية، لأن هذه الخطابات حسب "أبي زيد" لا تفرق بين الفكر الديني والدين، أي لا تفرق بين ما نسميه بتأويل النصوص واستخراج مدلولاتها وبين النصوص في حد ذاتها، لأن فهمنا للنصوص فهما موضوعيا وتأويل آياتها ليس معناه إلغاء للنصوص، ولكن من أجل أن نجعل هذه النصوص حية نظرا لما تحمله من ثراء وغنى في مدلولاتها[567]، وهنا تبرز نظرة "نصر حامد أبو زيد" ودعوته إلى تحرير هذه النصوص من

---

[563] - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 9.

[564] - المصدر نفسه ، ص 9.

[565] - نصر حامد ابو زيد، هل ثمة امل في تحقيق الإصلاح رغم ضغوط الإحتلال والإستنزاف، مجلة المعرفة السورية ، ع 485 سنة 2004 ص 181.

[566] - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص 227.

[567] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 21.

السلطة الدينية أو الخطاب الديني، أي التحرر " من عبودية القراءة النصية الحرفية وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمة والأحوال ومناهج التفكير"[568].

لقد أصبح التجديد والتغيير في نظر " أبي زيد" ضرورة ملحة، لأن التقليد أصبح يسيطر على أفكارنا وسلوكياتنا، فنحن نعيش الترديد والتكرار وهذا قد أثر على واقعنا الإجتماعي؛ لأن في هذه الحالة ينفصل الفكر عن الواقع أو عن حركية الحياة المتغيرة بإستمرار.

ومن هنا؛ فإن التغيير داخل المجتمع لا يكون بفهم النص خارج الواقع، كما كان الحال في الفكر التقليدي الذي كان فكرا إجتهاديا لا يعير أهمية لحركة المجتمع وسيرورته، فهذا الفكر قد إتجه إلى النص وأهمل الواقع[569] في حين أن علاقة النص بالواقع علاقة جدلية، لأن من الواقع تشكل النص وهنا يكون الواقع والثقافة فاعلا في النص، ولكن النص قد يتحول لكي يصبح هو الفاعل والثقافة مفعولا به، يقول أبو زيد " أن التدرج في الخطاب الديني يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين : الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة / اللغة فاعلا والنص مفعولا به وهذا ما يردنا إلى قضية أسباب النزول التي تشير إلى السياق الإجتماعي للنص الديني، أما الجانب الثاني فهو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلا والثقافة واللغة مفعولا به"[570]، وإذا كان النص فاعلا فهذا لأنه محكوم بجدلية الثبات والتغيير فهو نص ثابت في منطوقه ولكن من حيث المفهوم هو متغير وهذا التغيير يكون حسب القارئ له[571]، غير أن فكرة التغيير والحركة داخل النص غير مقبولة في نظر الخطاب الديني، حتى أنه يرفض الإجتهاد في بعض المسائل التي نصوصها قطعية الثبات، مستندين في ذلك إلى القاعدة "لا إجتهاد في مورد نص" فهذه النصوص حسبهم محضورة ولا توجد قراءة حديثة لها في إنتاج دلالاتها حسب الخطاب الديني، وهذا ما أدى إلى تجميد دلالة النصوص وغياب الفهم للغة.

لقد رأى الخطاب الديني أن النصوص القرآنية هي نصوص واضحة تعبر عن نفسها ولا مجال إلى تأويلها؛ لأن التأويل يخلق التعدد والإختلاف حول مسألة من المسائل دون نتيجة، غير أن النصوص القرآنية ليست بنية بذاتها كما يدعي الخطاب الديني، وهنا قد يتدخل القارئ لكي يفك ويحل أسرار اللغة ويفهمها، ومن ثم إنتاج دلالته، ولقد إستدل "أبو زيد" ذلك من التراث الإسلامي حينما يستدعي قول الإمام علي **" القرآن حمال أوجه"** أو

---

[568] - محمود أمين العالم ، في الثقافة العربية، مجلة القاهرة، ع 127 سنة 1993 ص 14.

[569] - علي بودربالة ، منهج التغيير الإجتماعي في الفكر الإسلامي، دار قرطبة للنشر والتوزيع ، ط1، 2005، ص 47.

[570] - نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، ص 99.

[571] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 119.

في قوله **" القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال"**، فهنا نجد الخطاب الديني قد أخفى هذه الجوانب من تراثنا الفكري "هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظل مستمرا حتى توارى هذا الفهم مفسحا المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة"[572].

لقد شكل الخطاب الديني عائقا أمام فهم النصوص القرآنية، فهو بهذا الشكل يجمد كل الدلالات التي تحملها النصوص القرآنية، فالخطاب الديني المعاصر حسب " نصر خامد أبو زيد" هو خطاب مخالف تماما لما جاء به التراث الإسلامي، وإذا كان هذا الخطاب يرفض التأويل والإجتهاد " فيما فيه النص" فإن ما تعنيه هذه القاعدة مخالف تماما لما يعنيه الخطاب الديني[573].

إن التجديد والتغيير اللذان يسعى إليهما "نصر حامد أبو زيد" قد ينطلق من نقده للخطابات الدينية التي عطلت العقل وجمدت النص، لذا كانت دعوته إلى قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية، فهو يعتبر من أصحاب التغيير والتجديد، فقد قدم مشروعه النقدي هذا كخطوة أساسية وضرورية للتغيير، فهو يسعى إلى أن يقدم قراءة فاعلة وواعية للقرآن الكريم، ولكن هذه القراءة لا تدخل ضمن منظومة أصحاب الخطابات الدينية، لأن هذه الإتجاهات كانت قراءاتها للنصوص قراءة خاطئة وقراءة لا تخدم الواقع، بل بقيت تدور في قالب الترديد والتكرار القديمين، فمنهجه النقدي هذا مخالف ومتجاوز لطريقة الفهم الذي كان عند التيارات الدينية التقليدية التي حصرت الإجتهاد ووضعته في مجال ضيق مما أدى هذا إلى ركود كلي للعقل وتجميد الدلالات التي تحملها النصوص القرآنية، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: " آن الأوان أن ينهض المثقفون بمناقشة كل القضايا التي أصبحت حكرا على خطاب الإسلاميين، لأن مزيدا من الخوف والترقب والإنتظار ليس في مصلحة أحد وليس في مصلحة الإسلاميين أنفسهم، إن عدم الحوار جدير بإشاعة جو من " التعفن" الفكري والركود العقلي"[574]، فالخطاب الإسلامي التقليدي حسب "أبي زيد" قد عطل العقل، وجعل النص هو " المحور"، وهنا يجعلنا نعيش في أزمة وهي أزمة النص، فقد أصبح هذا الأخير هو المسيطر، لذا فدعوة "أبي زيد" هي دعوة من أجل أن نتحرر من سلطة النص، هذا النص الذي هو في علاقة جدلية دائمة مع الواقع الإجتماعي والإنساني ويتفاعل معها[575]، ومن أجل فهم الواقع يجب العودة إلى القرآن والذي لابد أن يقرأ وكأنه أنزل الآن " فإذا كان القرآن هو المصدر والمنشئ للفكر والمعرفة والحضارة والأحكام الشرعية وتنظيم سائر

---

572 - المصدر السابق نفسه ، ص 121.

573 - المصدر نفسه، ص 121.

574 - نصر حامد أبو زيد ، الخطاب والتأويل، ص 89.

575 - المصدر نفسه ،ص 124.

العلاقات فإن السنة النبوية المطهرة هي المصدر المبين الملزم للقرآن العظيم، فيعني القرآن تبيان لكل شيء وفي السنة بيان لكيفية ربط قيم القرآن بالواقع وكيفية تنزيل النص على الواقع"[576]، وهكذا تنبع الحاجة إلى التجديد من خلال ربط النصوص القرآنية بالواقع بعيدا عن كل ما هو أيديولوجي وذاتي أو من رغبة شخصية.

إن "أبا زيد" في مشروعه التجديدي يبحث عن الإجتهاد الذي ينفصل عن المادة الأولى التي يبنى عليها التشريع، أعني النص القرآني والحديث النبوي، ويريد أن يقطع الصلة بين التفسير الجديد في صورته المعاصرة وبين كل ما له علاقة بالتراث الإسلامي.

وهذا يعتبر ضرورة مهمة للتغيير والتجديد، "فأبو زيد" وهو يحاول أن يضفي الشرعية على قراءته التأويلية التجديدية للنص القرآني كما يدعي، فإنه ينتقد القراءات السابقة التي أهدرت الواقع، حيث ركزت هذه القراءات على ما هو عيني على حساب ما هو إنساني فهذه الخطابات قد ركزت على ثبات المعنى والدلالة داخل النصوص القرآنية، وهذا من شأنه أن يبطل أي مشروع يحاول التجديد والتغيير، وبعبارة أخرى إن الخطابات الدينية خطابات تؤسس لمفهوم " الحاكمية" أي حاكمية النص من أجل تبرير موقفها بثبات "النص" وهذا من شأنه أن يجعلنا ندور في دائرة مغلقة كما يقول "أبو زيد" والدائرة المغلقة حسب رأيه هي تأسيس سلطة النص إعتمادا على النص[577].

وللتخلص من هذه الوضعية دعا إلى تحرير العقل وإلغاء سلطة النص لحساب سلطة العقل وجعل الآلية لها فاعلية يمكن من خلالها فهم " النصوص" يقول أبو زيد: " والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية إجتماعية تاريخية متحركة....والأهمية من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا، لأنها سلطة إجتماعية تاريخية، فهي ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائما للإكتشاف والفحص والتأويل"[578] وإن إعطاء للعقل السلطة الكاملة معناه إعطاء للقارئ حرية التصرف في النص تماشيا ومقتضيات الواقع، وهنا يصبح النص قابلا للنقد والتحوير والنقض أيضا حتى يتماشى مع الواقع، وهذه القراءة التي يدعوا إليها "أبو زيد" هي قراءة يرفضها الخطاب الديني، "فأبو زيد" وهو يدعوا إلى التغيير جعل النصوص القرآنية نصوصا خاضعة للقراءات المتجددة، فهو بهذا الشكل قد يفقد " النص" تعاليه وقيمته عندما تتعدد القراءات، لأن النصوص القرآنية معاييرها تصبح متغيرة مع تغير الثقافة فلا وجود لشيء ثابت إذ كل شيء متحول، فما نقبله اليوم قد نرفضه

---

[576] - د. طه جابر العلواني ، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط1 ؛ بيروت: دار الهادي 2003، ص 196.

[577] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 130.

[578] - المصدر نفسه ، ص 131.

في المستقبل، ما دام النص القرآني يؤول حسب متطلبات الواقع، فهذه نتيجة توصل إليها "أبو زيد" غير أن حقيقة النص هي حقيقة ثابتة توجه نحو الله وتكيف الواقع حسب متطلبات النص، "فأبو زيد" ومن خلال إعتقاده هذا قد يجعل النص يتأثر بالواقع وليس العكس أي يجعل الواقع هو المحور وفاعلا وهذا غير صحيح.

المبحث الثاني : التطبيق التأويلي قضاياه ومآلاته.

إن المنهج التأويلي الذي طبقه "نصر حاصد أبو زيد" على القرآن كان من أجل فتح باب الإجتهاد داخل النصوص الدينية، فالآليات الجديدة التي وظفها كان لأجل إبراز الدلالات الكامنة وراء النص، ولقد فتح "أبو زيد" من خلال منهجه في الإجتهاد إلى طرح العديد من المسائل في واقعنا المعاصر، فهو لم يبق حبيس، الجوانب النظرية بل عمل على دراسة النص القرآني وفق متطلبات العصر، فهو بهذا يحاول إعطاء أشياء جديدة تخدم واقعنا المعاصر من خلال التأويلات التي قام بها، ولقد ولج "أبو زيد" في مشروعه التأويلي من بوابة التاريخية من أجل إنتاج أحكام وقوانين داخل المجتمع وداخل الثقافة، لذا طرح بعض المسائل التي لها علاقة بالواقع ومن أبرز هذه المسائل والقضايا التي تدخل في صلب التأويل عنده نجد ما هو متعلق بالأحوال الشخصية كحقوق المرأة مثلا.

أولا: القضايا الإجتماعية والأسرية: (توريث المرأة).

لقد وضع "نصر حامد أبو زيد" منهجا خاصا يقوم على التحليل والنقد، ولقد طرح بعض القضايا المتوقفة على هذا الجانب أي الدراسة النقدية والتحليلية، ومن أبرز القضايا التي عالجها ما تعلق (بحقوق المرأة)، خاصة في جانب الميراث؛ حيث قدم "أبو زيد" بعض الإجتهادات التي من خلالها يثبت أن النص القرآني فاعل وحي، ففي قضية حقوق المرأة في الميراث يرى أن معرفة موقف ورأي الإسلام في هذه المسألة "لا بد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع "حقوق المرأة" قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام وبين "ما قبل" الإسلام و"ما بعد" الإسلام، منطقة مشتركة تمثل منطقة "الإلتقاء" بين القديم والجديد وهي المنطقة " الجسر" أو "المعبر" التي عليها ومن خلالها يؤسس "الجديد" قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي، هذا التحليل للفروق بين "جديد" الرسالة وبين منطقة العبور الوسيطة هو ما يسمى بعملية " إستعادة المعنى الأصلي " للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرنا حتى توهم الناس أن كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع و ما هو بتشريع"[579].

[579]- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف

يرى "نصر حامد أبو زيد" أن الآيات القرآنية التي لها علاقة بالمواريث والتي تعطي للمرأة نصف الرجل هي آيات منطوقة، غير أنها تحمل مغزى وهو تحقيق المساواة بينهما. فمثلا قوله تعالى **"يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين "**[580] فهذه الآية يكون منطوقها دائما في تغير وهي دلالاته، بعبارة أخرى "إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها وهي الدلالة التي لا يثير كثير خلاف، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي.."[581]، وهنا لكي لا يبق النص جامدا وقابلا للتأويل يطرح "أبو زيد" فكرة المغزى، أو المسكوت عنه داخل النص، فمثلا في قضية نصيب المرأة في الميراث، فقد كانت الأحكام الخاصة بها غير ظاهرة في مدلولها وهذا ناتج عن وجود "المعنى في غياب المغزى"، فالمرأة قبل الإسلام كانت وضعيتها سيئة وأنها كانت تعامل بوصفها كائنا فاقد للأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي كانت تخضع له، وبالنسبة لحقوقها في الميراث كان منعدما والسبب كان إقتصاديا صرفا غير أن بعد مجيئ الإسلام حاول القرآن أن يشارك المرأة في هذا الميراث مع الرجل وهو إعطاءها نصف ما يملكه الرجل[582]، هذه الفكرة تبناها أيضا المفكر "محمد عابد الجابري"، ففي تحليله للآية الكريمة **"للذكر مثل حظ الأنثيين"** يقول الجابري أنه يجب قراءتها إنطلاقا من سياقها، فهو ينطلق من السؤال الآتي : كيف نجعل النص معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت نفسه؟ هنا يجيب الجابري فيقول : لكي يكون النص معاصرا لنفسه يجب قراءته في سياقه الإجتماعي الذي ظهر فيه، أي بنية المجتمع القائم على النظام القبلي، الذي كان يعطي للمرأة جزء قليل من الميراث، لأن المرأة كانت تجلب مشكلة كبيرة لدى القبائل حيث بعد زواجها كان ينتقل الميراث إلى قبيلة أخرى، بالإضافة إلى محدودية المال المتداول عندهم، وتفاديا لهذه المشكلة كان نصيب المرأة غير مساو للرجل، "ولكن عندما جاء الإسلام، ووجد الأوضاع على هذه الحالة، تبنى حلا وسطا يتناسب مع المرحلة الجديدة، فأعطى البنت نصف نصيب الرجل بدلا من حرمانها، وفي الوقت نفسه حافظ على التوازن داخل مجتمع لازالت تتحكم فيه القبيلة"[583] وهنا تصبح الآية الكريمة التي نصت على عدم مساواة المرأة بالرجل إنما إستجابة لمتطلبات المجتمع، الذي خاطبه أول مرة[584] ، فالمرأة بعد ما لم يكن لديها حق في الميراث أصبحت تملك النصف وهذا الحق يصبح ذا مغزى وهو تجاوز الوضع المتردي الذي كانت تعيشه، فالمغزى هنا قد

---

[580]سورة النساء الآية 11

[581]- نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني،

[582]- المصدر نفسهن ص 224

[583] – الجيلاني مفتاح ، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية، ط1؛ دمشق: دار النهضة للطباعة والنشر 2006، ص 233

[584] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة، ط1 بيروت، مركز الدراسات للوحدة العربية، 1991ص 54 ، 56

يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص، وكان الغرض دائما هو تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة[585]

وهنا تصبح الأحكام الشرعية غير مطلقة و ثابتة، بل متغيرة ونسبية، وهذه الأحكام خاضعة للشروط التاريخية والإجتماعية، تتغير بتغير هذه الشروط، وهنا يصبح الواقع أساس الأحكام الشرعية وليس النص، فمثلا "إن تصريح النصف للبنت بنصف ما للولد، لا يعد حكما ثابتا نهائيا، بل هو حكم خاص بظروفه وبيئته، وعليه فإن النتيجة المنطقية لهذه القاعدة، هي أنه إذا أردنا أن يكون الحكم معاصرا لنا ومتماشيا مع المواثيق الدولية فإنه لابد من مساواة المرأة بالرجل في الميراث"586

غير أن هذه الفكرة أثارت الكثير من الشكوك والإعتراضات خاصة الخطاب الديني الذي يصر على التمسك بالمعنى الذي يحمله النص مهدرا "المغزى"، لكن هذا الأمر حسب "أبي زيد" من شأنه أن يخلق الجمود " داخل النص ويجعل دلالاته ثابتة لأنه يفصل الآيات القرآنية عن سياقها الحقيقي مما يؤدي الى إهدار المسكوت عنه المدلول عليه[587]

إن المسألة الإجتهادية التي أقرها "نصر حامد أبو زيد" هي مسألة تقوم على وجود تلك الثنائية داخل النص وهي (المعنى)- الثابت- مع (المغزى)-المتغير- فالنص بهذا الشكل يحمل دلالتان: دلالة ظاهرة وهو الخطاب أو كلام الله- وهو المنطوق، ودلالة أخرى وهو الجانب المسكوت عنه، وفي هذا السياق يقول أبو زيد: "والمسكوت عنه في الخطاب يمثل أحد آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية، وقد يكون المسكوت عنه مدلولا عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولا عليه بالسياق الخارجي.... فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عموما وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصا..."

إن المنطلقات الأساسية التي إنطلق منها "أبو زيد" خاصة في مسألة المواريث هو إعطاء المرأة حقوق متساوية مع الرجل، ولتبرير موقفه حول هذه المسألة هو ما كانت المرأة تعيشه في المجتمع الجاهلي من إضطهاد وظلم، ولكن ظهرت نصوصا في حقها تعطي للمرأة نصف الرجل وهذا يعتبر ظاهر النص، أما ما هو مضمر أو مسكوت عنه هو تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة خاصة في عصرنا هذا، لأنه عصر الحريات للمرأة، وبهذا نكون قد طورنا النص تبعا لتطور الواقع[588]، يقول أبو زيد: "والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة- بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر-

---

[585]- المرجع السابق نفسه، ص 224

[586] الجيلاني مفتاح ، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص 234

[587]- المرجع نفسه، ص 225

[588]- إبراهيم محمد أبو هادي، نصر حامد أبوزيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ص 379

ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد إتجاهها، إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في إتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت"[589].

يعتبر "نصر حامد أبو زيد" من المعارضين الذين يقفون عند المعاني التي تحملها النصوص فقط، ولكي يجعل النصوص حية وقابلة للتأويل والتجديد لجأ "أبو زيد" إلى قراءة هذه النصوص قراءة عصرية حاكما على التاريخ بالتغير وعلى دلالات النصوص بالتجدد.

إن المنهج الإجتهادي الذي مارسه "نصر حامد أبو زيد" هو تأويله للنصوص القرآنية لحل بعض القضايا الإجتماعية، فلجأ إلى الربط بين المعنى والمغزى، ولكن وإن كان "أبو زيد" يحاول الربط بينهما فهو في هذه يجعل المغزى متناقضا تماما مع المعنى. فإذا كانت الآية القرآنية مثلا تقول بإعطاء نصف ما يأخذه الرجل راح "أبو زيد" يضاد ويعاكس معنى الآية ليقدم حقوقا متساوية بين الرجل والمرأة، فالمغزى أصبح مضادا للمعنى، وهنا فالإجتهادات التي قدمها "أبو زيد" عبارة عن تصورات ذاتية ومعادية لكل ما هو مقدس وما هو غيبي، فأفكاره بهذا الشكل بدلا من أن تخدم النص تصبح معادية ومخالفة له تسعى إلى التحرر من عبودية الله ومن سلطة النصوص، فتأويله لآية الميراث تأويلا باطلا، إذ إدعى أن في الآية معنى مضمرا يدل على مساواة المرأة بالرجل في الميراث.

إن المشروع الذي قدمه "نصر حامد أبو زيد" حول مسألة ميراث المرأة هو مشروع مخالف للعقيدة الدينية ومخالف لأوامر الشرع، لأن النصوص التي وردت حوله واضحة وصريحة ولا يمكن مخالفة ما أورده الشرع من خلال الحديث عن وجود مغزى لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، فمشروعه هذا لا يمكن قبوله لأسباب أهمها:

أولا: لو كان ما يقوله "أبو زيد" حقا لقرره القرآن لأن الله لا يستحي من الحق، ولو كانت المشكلة عدم الصدام مع المجتمع والواقع لما قرر القرآن بطلان عبادة الأصنام، لأنه بذلك سيصطدم حتما مع مجتمع يقدس الوثن.

ثانيا: لو كان قصد القرآن في التوريث تحريك الواقع جزئيا لحركه فعلا تدريجيا وإنتهي إلى النص على مساواة المرأة بالرجل كما حدث في الخمر وغيره.

ثالثا: لا خلاف أن أول أهداف الشرع الإسلامي تحقيق العدالة والمساواة ولا شك أن الله أعلم بها منا وأعلم بخلقه من خلقه " **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** "[590] فحكمه حكم رباني يجب تقبله، ثم هو تفضيل مبني على العلم المحيط بمصالح العباد وما يستحقون من

---

[589]- نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص224

[590]- سورة الملك الآية 14.

إرث وما يحتاجون إليه من أموال[591].لذا نقرر أن مساواة المرأة بالرجل في الميراث هو عين الظلم للرجل، خاصة إذا علمنا مسؤوليات كل منهما، فالحقوق والواجبات مختلفة والرجل دائما هو المسؤول عن المرأة سواء كان أبا قبل تزويج ابنته أو كان زوجا بعد تزويجها.

رابعا: من قال أن المرأة لها نصف الرجل قاعدة في الميراث هذا غير صحيح، إنها قاعدة في توريث الأولاد فقط **"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"**[592] ولهذا نرى المرأة في كثير من مسائل الميراث قد تتساوى مع الرجل مثل أولاد الأم، ومثل الأبوين لكل واحد منهما الثلث، وقد تزيد عن الرجل مثل البنت إذا إنفردت أو الأخت....إلخ. ومن هنا فالقاعدة الدينية في التوريث هي تحقيق العدالة، هذه العدالة قد تتحقق بالنصف أو بالمساواة أو بالزيادة حسب طبيعة المسألة، وهذا يدل على قصور علمه بقضية المواريث"[593].كذلك دعواه أن المرأة كانت في الجاهلية فاقدة للأهلية غير صحيح، لأن في ذلك العصر كانت المرأة لها دور كبير في القيادة، حيث كان الأولاد لاينتسبون للأب بل للأم، وهذا دليل على أن المرأة في الجاهلية كانت لها مكانتها داخل المجتمع، وهذا ما أكده برهان الدين دلو : في قوله " وقد سبقت أسرة الأبوة التي كانت ماثلة في مجتمع الجاهلية عند ظهور الإسلام أسرة الأمومة يوم كانت المرأة محور الحياة الإجتماعية، ولها الدور القيادي في الإقتصاد، وفي الهيئة الإجتماعية، وحيث كان الأولاد ينتسبون إلى أمهم، كما كانت من القبائل تنتسب إلى أمها دون أبيها"[594] ثم إن للقرآن مقاصده الخاصة ذلك أن الله عز وجل عندما أعطى للرجل أكثر من المرأة فذلك لإعتبارات لها علاقة بالأسرة، فالإسلام قد جعل الرجل المسؤول عن أسرته خاصة من حيث النفقة عليهم، فالمرأة لا تتحمل أي مسؤولية مالية حين تكون في بيت زوجها، بل الرجل مكلف بالإنفاق عليها، وحتى على أقاربه من لا يملكون المال، كما أن الرجل مثلا مكلف بدفع مهرها، بينما هي أعفيت من كل هذه المسؤوليات[595] وهذه كانت من الأسباب الحقيقية التي جعلت المرأة تأخذ نصف الرجل في الميراث وهذا ما أقره ابن

---

[591] - محمد التاويل ، دعوى المساواة في الإرث، فاس : منشورات مطبعة انفو (د.ت) ص50

[592] - سورة النساء الآية 11.

[593]- يحى ربيع ، مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة (نصر أبو زيد نموذجا) وانظر: ابراهيم بن محمد أبوهادي، نصرحامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ص 379

[594] - برهان الدين دلو ، جزيرة العرب قبل الاسلام، ط 3 ؛بيروت: دار الفارابي 2007، ص 187

[595] عبد الله علي عباس الحديدي، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبوزيد،(رسالة دكتوراه)الجامعة الإسلامية بغداد 2010 ص202

رشد في قوله: " أجمع المسلمون على أن ميراث الولد من والدهم ووالدتهم إن كانوا ذكورا أو إناثا معا هو أن للذكر مثل حظ الأنثيين"[596]

إن النصوص القرآنية التي وردت حول نصيب المرأة هي نصوص قرآنية صريحة ودلالتها قطعية لا تحتمل أي تاويل[597] وقد كانت المرأة في أول الإسلام تتمنى لو يكون نصيبها مساويا للرجل فأنزل الله هذه الآية الكريمة "ولا **تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما إكتسبن وسئلوا الله من فضله إن الله كان بكل شيئ عليما** "[598]

إن المطالبة بالإجتهاد في النصوص التي لها علاقة بالمواريث وإعادة قراءتها قراءة جديدة وعصرية على ضوء الظروف المستجدة وهي إعطاء حقوق متساوية بين الرجل والمرأة إنما هو دليل على جهلهم الفادح للأحكام الشرعية والقواعد الفقهية، لأن قضية الميراث تعتبر من القضايا المعلومة من الدين بالضرورة، لا تقبل أي قراءة أو إجتهاد[599] فما قاله الله لايغيره إلا هو، يقول تعالى **" وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا آئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن أتبع الى ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم"**[600] فهذه الآية الكريمة تؤسس لقاعدة تشريعية أصولية عظيمة، فأحكامها ثابتة لا يحق لأحد أن يغيرها بحجة تغير الواقع ومستجداته[601]

وكنتيجة لكل ماسبق يمكن القول أن "نصر حامد أبو زيد" من خلال مشروعه هذا فتح الباب أمام المجتهد لمعرفة ما يحمله النص ، فهو بهذا الشكل لا يقف عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وعدم الوقوف على آراء العلماء القدماء، بل أراد أن يفتح المجال للإجتهادات المعاصرة من خلال التحرر من سلطة النص، فهو بهذا لا يمنع مطلقا من تطوير أو تغيير أو تبديل هذه المعاني التي تحملها النصوص تبعا لتطور الواقع، وهذا ما جعل تأويلاته باطلة وإدعاءات غير مقبولة.

ثانيا : القضايا العامة

إن المنهج الذي أراد أن يطبقه "نصر حامد أبو زيد" في قراءته للنصوص القرآنية هو منهج "نقدي"، فالقراءة التي تبناها هي قراءة حرة وعقلانية لا تقيد النصوص في صورتها

---

[596] " ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ط1 ؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي بيروت، 1996ج337 ص2 .

[597] - محمد التاويل، دعوى المساواة في الارث، ص48

[598] - سورة النساء الآية 32

[599] - محمد التاويل، دعوى المساواة في الإرث، ص 67

[600] - سورة يونس الآية 15

[601] - محمد التاويل، دعوى المساواة في الارث، ص 68

الجامدة، خاصة وأن هذه النصوص تعرضت إلى نوع من الجمود والتقليد، بسبب إضفاء القداسة عليها، لذلك نادى "أبو زيد" بنزع هذه القداسة لأنها تشكل عائقا أمام الفهم الصحيح للنصوص القرآنية، فتصبح النصوص خالية من العناصر الجوهرية الثابتة وتفاسيرها غير مطلقة، لأن الذي يحدد معانيها هو "الواقع" و" الثقافة" وهنا تصبح هذه المعاني التي تحكمها النصوص القرآنية قابلة للتغيير والتبديل، تبعا لتطور الواقع، لأن هذا الأخير يشكل المحور الأساسي، فمن الواقع تتحدد دلالات ومعاني النصوص، وهنا تصبح لكل قراءة مغايرة للقراءة الأخرى تبعا للواقع وتغيراته.

وإذا كانت النصوص القرآنية متغيرة في معانيها حسب الواقع في نظر "أبو زيد"، فإن الواقع الذي نعيش فيه والذي يخضع إلى متغيرات بحاجة إلى قراءة جديدة، لذا طرح مفكرنا بعض القضايا الأساسية والهامة التي تحتاج إلى إعادة النظر والبحث فيها : فما هي أبرز هذه القضايا التي طرحها أبو زيد؟ وهل كانت تأويلاته لا تتعارض مع النصوص القرآنية الثابتة؟

أ ـ الجزية: تعد الجزية من المسائل التي حازت على قدر كبير من الإهتمام، إذ وضعت لها تشريعات خاصة، تنظم عملها وآلياتها، لكن هذا المفهوم أصبحت له رؤية مغايرة خاصة مع "أبوزيد" ولكن قبل الحديث عن رؤيته وموقفه من هذه القضية يجب علينا تحديد هذا المفهوم وما معناه ثم التركيز عن الإتجاهات الدينية والفكرية التي تناولته.

تعريف الجزية

لغة : هي الغناء والكفاية، ويقال جازيت فلانا أي كافأته، والجزاء من القضاء، وهي من أجزأني الشيئ إذا كفاني أو ناب عني[602]

إصطلاحا : ما فرض من مال على رؤوس أهل الذمة الذين دخلوا في حوزة المسلمين من أهل الكتاب والمجوس، أو هي ما أخذ منهم على مقامهم في بلاد الإسلام[603]

من خلال التعريف الإصطلاحي نفهم أن الجزية فرضت على أهل الذمة شرعا مقابل تحقيق لهم الأمن والإستقرار، فهي مشروطة بتحقيق للذمي الأمن العام على نفسه وأهله وماله كما ذكر إبن القيم الجوزية[604] فالذمي حسبه يتمتع بالحماية والإقامة ويشترك مع كل المسلمين في الإنتفاع بخيرات الدولة وممارسة حرياتهم مثل حرية العقيدة .

---

602 ـ ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، تح محمود فخوري وعبد الحميد مختار، ط1 ؛ بيروت: دار الكتاب العربي 1979 ص81

603 ـ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ، الخراج ، دار المعرفة بيروت لبنان 1979 ، ص 203

604 -محمد بن أبي بكر القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة تح صبحي الصالح، دمشق: مطبعة جامعة دمشق 1961 ص90

مسألة الجزية من المسائل التي أقرها الإسلام، وقد ثبت ذلك من الكتاب والسنة، كما ثبتت أيضا بالإجماع، ففي الكتاب نجد قوله تعالى **"قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"**[605]

من خلال هذه الآية الكريمة نجد أن حكم الجزية ظاهر الأداء على غير المسلمين، لكن "نصر حامد أبو زيد" يخالف هذا، ويعتبرها من الشواهد التاريخية لا غير، إنطلاقا من فكرة أن العديد من الأحكام قد ألغاها التطور التاريخي، ولكي يستدل على هذه الآية يقول "أبو زيد" "ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية، مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية "أخذ الجزية" و"الخضوع" بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ "المساواة" والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوي من حيث "المواطنة"، ومن المؤكد أن الإستناد إلى دلالة النص الحرفية يقوي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلا أو تأويلا لتلك النصوص"[606]

يعتقد "نصر حامد أبو زيد" أن "الجزية" في الحقيقة هي ضريبة كانت تفرض في الحرب على الذين يمتنعون من المشاركة في الحروب وقتال "الأعداء"، وهذه الضريبة كانت مقتصرة فقط على المسلمين دون غيرهم[607].

إن مسألة الجزية حسب "نصر حامد أبو زيد" قد أسقطها التطور التاريخي، وقد ظهرت هذه الجزية من أجل مصلحة الأمة أنذاك حيث فرضت أيضا على الذين لم يدخلوا الإسلام، وكانت هذه مرحلة تاريخية مضت، يقول أبو زيد "وكان الدافع وراء الإجتهاد مصلحة الأمة التي كانت ستصاب بالضرر دون شك لو تم إرتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات كانت المصلحة بحسب واقعهم الإجتماعي/ التاريخي وبحسب رؤية فقهية لهذا الواقع هي أخذ الجزية، والآن وقد إستقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية" [608]

إن المجتمعات اليوم حسب "نصر حامد أبو زيد" قد تغيرت، حيث ظهر مبدأ المساواة بين الناس رغم الإختلاف في ديانتهم وأجناسهم، وهنا لا يجب التمسك بهذه الشواهد التاريخية مثل (فرض الجزية) وهنا "فأبو زيد" يقر بعدم الوقوع عند الدلالات الحرفية للنصوص لأن هذه النصوص قد خدمت واقع معين غير واقعنا ولكن اليوم هذه النصوص

---

[605]- سورة التوبة، الآية (29)

[606]- نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص211

[607]- نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف في خطاب المرأة ، ص130

[608]- نصر حامد أبو زيد ، نفد الخطاب الديني ، ص211

القرآنية هي شواهد فقط، وبهذا يمكن الإستغناء عن الجزية إن تطلب الأمر، وهنا نجد "نصر حامد أبو زيد" من خلال كلامه هذا يخالف ما جاء به القرآن الكريم من آيات صريحة تفرض الجزية، وهو بهذا يجعل القرآن يحمل معاني ودلالات متغيرة حسب تغير الواقع، وإذا كانت مسألة الجزية فرضها واقع معين فهي مرحلة تجاوزها التاريخ خاصة وأن المجتمعات اليوم مبنية على العدالة والمساواة يختلف عما كان عليه في السابق.

إن إلغاء الجزية حسب "نصر حامد أبو زيد" قد لا يتنافى مع الآية الصريحة من سورة التوبة، فهو بهذا الشكل قام بإلغاء الجزية كلية وهذا هو موقفه الصريح والنهائي لأن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ولكنه يضر بالكيان الوطني والقومي ضررا بالغا، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية[609]

لقد أقر "نصر حامد أبو زيد" من خلال ما تطرق إليه أن الجزية ليست مفروضة ولا يمكن الأخذ بما جاءت به النصوص القرآنية، وإذا سلمنا أن القرآن قد فرضها فهذا لأن الواقع فرضها أنذاك، ولكن العصور حسب رأيه قد تغيرت، فتصبح هذه الآيات عبارة عن شواهد لا غير.

غير أن تأويل "نصر أبو زيد" حول مسألة الجزية والطعن في الآيات القرآنية التي نزلت في حقها هو الإنتفاص من شريعة الله، فالآية ثابتة وصريحة حول وجوبها لكن "أبا زيد" يؤكد أن إجتهاده هذا سليم ومشروع إلى حد كبير[610]، لأن هذا الإلغاء لا يتنافي ولا يتناقض مع ما ورد في الآية القرآنية.[611]

والحق أن هذا الإجتهاد غير صحيح، لأن الجزية التي كانت تؤخذ أنذاك إنما كان للمصلحة العامة، وكان حتى غير المسلمين يستنفعون منها، وهذا قد يدخل في دائرة التكافل الإجتماعي، لأن التكافل الاجتماعي الإسلامي عام ولا يخص طائفة دون أخرى لأنها رحمة الله ورحمة الله تعم....وكان "عمر" مثلا ينفق على غير المسلمين من أموال الجزية، واليوم لا تفرض الجزية، فلم يبق إلا أن تفرض عليهم الزكاة مراعاة لقانون المساواة، وأن ما يؤخذ منهم يعود إليهم[612].

---

[609] - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف في خطاب المرأة، ص 131.

[1]- المصدر نفسه، ص131.

[611] عبد الله بن أحمد ابن محمود النسفي ، النهر الفائض شرح كنز الدقائق تح احمد عزو عناية ، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م. ج 3، ص248

[612]- محمد عبد الهادي المطودي ، عقد الذمة في التشريع الاسلامي، (ط1 دار الجماهيرية مصراته 1396ه 1987) م، ص 230 نقلا عن عبد الله علي عباس الحديدي ، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد ، ص 208.

إن أخذ الجزية له هدف نبيل وهو تحقيق المساواة بين الأفراد لأن الجزية هي عبارة عن أموال تدخل في إطار النفقات العامة للدولة وهذه النفقات تؤمن بها الدولة أفرادها.

ثم إن أخذ الجزية إنما هي مقابل تحقيق الأمن والحماية لأهل الذمة، وإعفائهم من الخدمة في الجيش، والتنعم في دار الإسلام، وحتى لايخطئ فهم تفسير قوله تعالى **"عن يد"** المذكورة في الآية آنفا فإن الإعطاء هنا يكون عن طيب نفس كما قال إبن حجر، أو عن غنى وقدرة منهم[613]

إن أخذ الجزية كما ذكر الماوردي عن الإمام الشافعي، يعني إمتثال أهل الذمة للخصائص العامة للأمة الإسلامية، بالإضافة إلى هذا فإن أخذ الجزية وفرضها في نظر العديد من الفقهاء، "كإبن حجر" هو دفع أهل الذمة إلى الإطلاع ومعرفة محاسن الإسلام وإعتناقه له وإن رفض فعليه دفع الجزية[614] وهذا ما ورد في صحيح مسلم عن سليمان بن بردة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث أميرا على سرية أو جيش، أوصاه بتقوى الله في نفسه وبمن معه من المسلمين خيرا، وقال له : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث، ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم، فإن أبو فادعهم إلى الجزية، فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا فإستعن بالله وقاتلهم"[615] فالحديث هنا دليل على أن فرض الجزية جائز على أهل الذمة من غير المسلمين في حال أبو الدخول في الإسلام، وهذا ليس معناه تفضيل المسلمين عن غيرهم، بدليل أنه إذا قبل الذمي بذلك كان له ما للمسلمين من حقوق في الإسلام وإذا رفض ذلك عرضت عليه الجزية وهي جزء قليل من المال يفرض على كل من له القدرة على حمل السلاح مقابل أن توفر لهم الدولة الحماية والتمتع بكل الحريات كحرية العقيدة[616]

---

[613] - سوري ياسين حسين ، انسانية وعدالة الجزية في الفكر والتطبيق الإقتصادي الإسلامي ، مجلة الجامعة العراقية، مج3، ع34، ص 129

[614] - المرجع نفسه، ص 130

[615] - صحيح مسلم بشرح النووي للإمام يحي بن شرف النووي، دار السلام، القاهرة، 1996 ص 399

[616] سوري ياسين حسين، انسانية وعدالة الجزية في الفكر والتطبيق الإقتصادي الإسلامي، مجلة الجامعة العراقية : مرجع سابق ص 131

لقد حددت الشريعة الإسلامية الذين تفرض عليهم الجزية وهم العرب من أصحاب الكتاب، لأنهم أقرب الناس إلى الدين الإسلامي، ولقد ذكر في هذا الشأن"أبو عبيدة" بقوله أن الجزية تقبل ممن كان من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب وذلك لأنهم منهم وإليهم"[617] وقد ذكر الكاساني " أن أهل الذمة تركوا بالذمة، وقبول الجزية منهم لا رغبة فيما يؤخذ منهم أوطمعا في ذلك، بل هي الدعوة إلى الإسلام ليختلطوا بالمسلمين فيتأملوا في محاسن الإسلام وشرائعه وقيمه، فيظفروا فيها، فيروها مؤسسة على ما تحمله العقول وتقبله، فيتأثروا بالإسلام، ويرغبوا فيه، لذا فإن عقد الذمة هو لرجاء الإسلام، وأن الجزية وسيلة لقبول الإسلام"[618]

إن الرؤية التي تبناها " نصر حامد أبوزيد" هي رؤية مخالفة تماما لما ورد في القرآن الكريم حول فرض الجزية، فهو بهذا قد أسقط العديد من الآيات القرآنية الثابتة والصريحة وأيضا الأحاديث النبوية الشريفة، وإعتبرها ضمن الشواهد التاريخية لا غير، وهذا الإقصاء في نظره كان له مبرر وهو القول بتاريخية النصوص وتغير المغزى داخل معناه وعدم ثباته.

ثانيا: في الربا

تعتبر الربا من القضايا الهامة التي تطرق إليها أيضا "نصر حامد أبو زيد"، فهي مسألة من المسائل التي حرمها الشرع وظهرت في حقها آيات قرآنية حرمت آكل الربا والتعامل بها، وهذا في قوله تعالى:" **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"**[619] وقوله أيضا " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "**[620].

من خلال هاتين الآيتين الكريمتين نجد أن الله عز وجل قد حرم التعامل بالربا، ولقد قسم العلماء الربا الى نوعين:

---

[617] - محمد حسين حسن الفلاحي، الجزية في الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي ، كلية التربية جامعة بابل مج 10 ، ع1 سنة 2005، ص38

[618] -المرجع نفسه، ص 38

[619]- سورة االبقرة الاية 275.

[620]- سورة البقرة الاية 278.

أ- ربا الفضل: وهو الزيادة في مبادلة مال ربوي بمال ربوي من جنسه[621] أو هي أن يباع درهما بدرهمين، أو دينارا بدينارين، أو رطلا من العسل برطلين[622].

ب - ربا النسيئة: هو تأخير القبض في بيع كل الجنسين إتفاقا في علة ربا الفضل[623].

لقد ظهرت ربا النسيئة قديما، حيث كان العرب آنذاك يتعاملون بها فقط دون غيرها حيث كانوا يعطون المال مقابل أخذ الفائدة، بالإضافة إلى هذا إذا حل الأجل طلب المدين بإعطاء المال كاملا وإذا عجز في دفع المال زادوا في الحق والأجل.

لقد أجمع المسلمون على أن الربا حرام شرعا لأنها إستغلال للمسلم، وقد قال الإمام النووي " أجمع المسلمون على تحريم الربا في الجملة، وإن إختلفوا في ضوابطه وتعريفه"[624]

واذا كان موضوع دراستنا هو الربا فان القروض التي ظهرت حديثا في التعاملات المصرفية تدخل في إطار المعاملات الربوية، إذ أنها تتعامل بالفوائد، وهذه المعاملات الربوية المصرفية ينظر إليها "نصر حامد أبو زيد" من خلال القول أن " من مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر إستدعاء كلمة "الربا"- وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الإستعمال لإختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الإقتصادية- للدلالة على نمط من التعامل الإقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه، ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول إن إستدعاء كلمة "الربا" للدلالة على ما يسمي في النظام الإقتصادي الحديث والمعقد بإسم "الأرباح" أو "الفوائد" إنما هو بمثابة الإصرار على إرتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين إرتداء الجلباب وإستدعاء كلمة الربا يتمان بإسم الصحوة الإسلامية إنه محاولة لإلباس الجديد والعصري بثياب القديم"[625].

إن إختفاء ظاهرة الربا راجع إلى التطورات التي شهدتها المجتمعات، حيث تشابكت العلاقات منها التجارية والإقتصادية، وأصبحت التعاملات قائمة على الأرباح بين المؤسسات والشركات ذات الشخصية المعنوية دون أن يتدخل الأفراد في هذه التعاملات، بل تعدت هذه التعاملات الدولة لتتسع في شتى أنحاء العالم، فتقع المعاملات بين الهيئات أو

---

[621]- عمر بن عبد العزيز المترك ، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية تح بكر ابو زيد، ط2؛ الرياض: دار العاصمة (د.س)، ص55.

[622] - محمد علي السايس ، تفسير آيات الأحكام ، ط1 بيروت: الدار النموذجية 2002 ص174.

[623]- عمر بن عبد العزيز المترك ، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، ص137.

[624] - شرح النووي على صحيح مسلم 09/11 أنظر : ابن قدامى، المغني تح عبد المحسن التركي، محمد الحلو،ط3؛ الرياض: دار عالم الكتب 1994 ج6 ، ص54-58.

[625] - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص213.

الشركات، فيصبح المال هو وحده أساس العلاقات وليس الأشخاص، فهو لا يمتد إلى شخص المدين[626] ولعل تشابك هذه العلاقات هي التي جعلت "نصر حامد أبوزيد" يقر بإختفاء الربا، " لأنه حلت القواعد القانونية محل العلاقات الشخصية"[627].

إن النظم الاقتصادية الحديثة التي تتعامل بالفوائد والأرباح هي نظم دخلت في خانة التحريم، وقد سماها أهل الإجتهاد بأنها نظم إقتصادية ربوية ولكن "نصر حامد أبو زيد" ينفي ذلك، لأن فكرة الأرباح والفوائد التي تأخذها البنوك والمؤسسات المالية ليست أحكاما فقهية موضوعية، يقول أبو زيد "إستخدام كلمة الربا للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي، والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا بل تمنح أرباحا للمودعين وتجني فوائد من المقرضين ولا علاقة بالنظم البنكية الحديثة وبين الربا الذي حرمه القرآن وشدد في النكير على آخذيه، وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنكير أو حتى باللوم للمحتاجين المضطرين"[628].

إن الحكم بجواز النظم البنكية وأخذ الفوائد حسب "أبي زيد" هو أمر لا يمكن التسليم به، فتأويله تأويل باطل، فهو من خلال كلامه أراد أن يخلخل البنية الدلالية للآيات القرآنية التي حرمت التعامل بالفوائد لأنها ربوية، وهو بهذا أراد أن يفرق بين معنى الآية ومغزاها الذي تحمله هاته الآية سواء في الربا أو المواريث أو في أي جانب من الجوانب، هذه التفرقة التي ذكرناها في الفصول السابقة أخذها من أطروحة "هيرش" الذي فصل بين المعنيين وإعتبر المعني له طابع تاريخي، أما المغزى فهو معاصر لنا، فهو يتغير بتغير العصر، أي " أن المعني يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعني تضبط حركته وترشدها أو هكذا يجب أن تفعل"[629]. وهنا عبر "أبو زيد" أن النصوص القرآنية يجب أن تفسر وتؤول حسب قراءة وفهم القارئ لها بعد أن يخرج هذه المفاهيم مما هو ثابت إلى ما هو متغير.

وإذا كانت النصوص القرآنية حسب رأيه متغيرة في مغزاها، فهو بهذا يجعل هذه النصوص عبارة عن شواهد تاريخية، وإذا كانت بعض الآيات القرآنية قد حرمت الربا وهي آيات صريحة، فإنه مع "أبي زيد" ينفي أن تكون بعض المعاملات البنكية تدخل في

---

[626] - محمد سعيد العشماوي ، جوهر الإسلام، ط4؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1996، ص 65.

[627] - المرجع نفسه، ص 66

[628]:- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 213.

[629]- المصدر نفسه ، ص 221

إطار التحريم، لأن الهدف من البنوك هو أنها تعطي أرباحا للذين أودعوا أموالها فأين علة التحريم هنا حسب أبي زيد؟.

لقد نظر "أبو زيد" إلى هذه التعاملات على أنها لا تدخل في إطار المعاملات الربوية، ولكن في الحقيقة أنه يجهل لما لها من أضرار خاصة على"المدين" "فأبو زيد" ينظر إلى القروض الربوية على أنها ترفع الغبن على المقرض ولكن القرض الذي من وراءه زيادة فهو ليس من باب الإرفاق بالمدين بل هو إستغلال له والحصول على الكسب بغير "جهد" وهذا مالم يعترف به "أبو زيد"، فهو يجهل أن الربا تؤدي إلى إعسار المدين أو إفلاسه وإلى إسترقاقه، فالربا مهما كانت صيغها فهي مبنية على الإستغلال، غير أن "أبازيد" يعتقد أن هذه الظاهرة قد إختفت مع تطورالمجتمعات، فالبنوك مثلا أصبحت تتعامل بالمال دون الأشخاص، فتحريم الربا عنده هو منع إستغلال الدائن للمدين، وحيث ينتفي ذلك لايكون هناك ربا، لكن هذا إدعاء باطل، حيث يقول "على محمد السالوس" من خلال مجمع البحوث الإسلامية أن هذه الشبهة " ردتها الفتوى الجماعية التي صدرت عن المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية حيث جاء في الفتوى : الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرما لا فرق في ذلك ما يسمى بالقرض الإستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي، لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين[630]. كذلك نجد كل المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية التي عقدت هذا المؤتمر إنتهت الى ما إنتهى اليه المجمع .

وقد رد الإمام "محمد أبوزهرة" تحريم النصوص القرآنية للربا إلى سببين رئيسيين : أما السبب الأول : أن مصطلح الربا في مدلوله اللغوي كان مفهوما واضحا وجلي عند العرب، وهو الزيادة على الدين مقابل التأجيل، فالآيات التي نصت على تحريم هذا الأمر صريحة، أما السبب الثاني : وهو أن العلماء قد أجمعوا على أن الزيادة في الدين نظير الأجل هو محرم ولا يمكن أن ينكر أو يجحد ذلك أي عاقل، لأن التعامل بالربا تعتبر من الدين بالضرورة[631]

وقد جاء في رواية عن العباس وخالد بن الوليد أنهما كانا شريكين في الجاهلية، فقد كانت لهما أموال كثيرة من الربا فأنزل الله تعالى هذه الأية " **يا أيها الذين آمنوا ذرو ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين"** فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " **ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربا العباس، وكل دم من دم الجاهلية موضوع، وأول دم أضعه دم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب**[632] وقد وصف "محمد الصابوني"

---

[630] علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والإقتصاد الإسلامي، ط1 الدوحة: دار الثقافة 2006، ص 313

[631] - المرجع السابق نفسه، ص 314

[632] – رواه الواحدي عن السدي ، انظر:ابوعلي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، بيروت : دار المرتضى سنة 2000، ج2 ، ص 392 وزاد المسير ج1 ص 332

مخاطر الربا في قوله " أما ضرر الربا من الناحية الإقتصادية فهو ظاهر لكل الظهور، لأنه يقسم الناس إلى طبقتين، طبقة مترفة تعيش على النعيم والرفاهية، والتمتع بعرق جبين الآخرين، وطبقة معدمة تعيش على الفاقة والحاجة، والبؤس والحرمان، وبذلك ينشأ الصراع بين هاتين الطبقتين، وقد ثبت أن الربا أعظم عامل من عوامل تضخم الثروات وتكدسها في أيدي فئة قليلة من البشر"[633] وإفقار فئة أخرى وإفلاسها وإستعبادها، وهذه جريمة وأساس المفاسد والآثام[634]

إن ما تنتهجه البنوك اليوم هو التعامل بالفوائد وهذا هو الربا بعينه الذي حرمه الله عز وجل ونبيه "صلى الله عليه وسلم"، فالبنوك اليوم أصبحت تبرم صفقات مع أصحاب التجارة وأصحاب الحرف وحتى مع المحتاجين مقابل الفائدة أو الزيادة في القرض، حيث تأخذ هذه الفئات نسبة مئوية معينة وتزيد هذه النسب في حال التأخير، فيجتمع بذلك ربا الفضل وربا النسيئة[635] ومن سلبياتها أن تتركز في أيدي أصحابها الجانب الأكبر من المال المتداول في المجتمع حتى صارت له السيطرة الكبرى على إقتصاديات المجتمع ثم إمتدت هذه السيطرة على سياسة المجتمع داخليا وخارجيا، فلا ننسى أن المال الذي بين أيديهم أكثره مال المودعين الذي أودعوه في خزائنهم لآجال معينة، يحصلون في مقابلها على فائدة صغيرة ثم يقرض أصحاب البنوك أصحاب المشروعات الإنتاجية بفائدة أكبر ويستحلون هذا الفرق بين الفائدتين، فيتركز المال عند هذه الفئة دون بذل عناء أوجهد[636] وهذه البنوك الربوية قد إستفحلت كثيرا داخل المجتمعات المسلمة وغير المسلمة، وبدأت البشرية تتعامل معها بطريقة مباشرة، فهي بنوك مبنية على الفوائد والأرباح الربوية، وهي منهي عنها، وقد حذر المولى عز وجل كل من يخالف أمره في قوله " **فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم** "[637] ويقول أيضا " **وما اتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله وما اتيتم من زكاة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون**"[638] فهذه الآية الأخيرة تحرم التعامل بالربا، فالله عز وجل يحذرنا منها وفي نفس الوقت يدعون إلى تقديم الزكاة وإعطائها، فالآية تفيد التحريم وإن لم تكن صريحة .

---

[633] - محمد على الصابوني ، تفسير آيات الأحكام من القرآن ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية2004 ، ج 1، ص281

[634] - محمد على الصابوني ، روائع البيان في تفسير ايات الاحكام ، ط3 دمشق بيروت : مكتبة الغزالي مؤسسة المناهل 1980 ،ج1 ص 394

[635] - صالح بن فوزان الفوزان، الفرق بين البيع والربا في الشريعة الاسلامية، الرياض : دار القاسم (د.س)، ص 34

[636] - عبد الله علي عباس الحديدي ، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد ، ص216

[637] - سورة النور الآية 63

[638] - سورة الروم الآية 39

ثالثا: الحاكمية

يعد مفهوم الحاكمية وما يتفرع عنه من آرء وأطروحات من المفاهيم المحورية التي تشكل حقيقة التوجهات المختلفة للإسلام السياسي، ويتمحور حوله الكثير من أدبيات وإجتهادات مفكري الحركات الإسلامية، بمختلف مسمياتها وأحزابها، فهذا المفهوم يبدو شائكا ومتعدد المعاني، فهو في نظر التيار الأصولي السيادة المطلقة لله، فهو الحاكم الذي يحكم بين العباد، أما عند الإتجاهات الليبرالية والعلمانية، مفهوم يدعوا إلى تقويض الأنظمة القائمة والتي تفتقر إلى الشرعية، وفي ظل هذا الجدل القائم بين ماهو ديني وماهو سياسي نحاول إبراز أهم الإتجاهات الفكرية والدينية التي تناولته، من خلال عرض مواقفهم حول هذا المفهوم خاصة موقف "نصر حامد أبوزيد" والذي يمثل موضوع بحثنا : فهل كان طرحه هذا طرحا موضوعيا ؟ وماهو الجديد الذي جاء به "أبوزيد" في ظل الآراء المناقضة والرافضة لهذا الطرح ؟

مفهوم الحاكمية من المفاهيم التي عالجها "أبو زيد" وقد شاع هذا المفهوم منذ عصر النهضة الإسلامية الأولى، وقد نصت حوله العديد من الآيات القرآنية، لقوله تعالي: " **إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**"[639].وقوله أيضا " **وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** "[640] وقوله أيضا" **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**"[641] .

لقد فسر العديد من رجال الدين والفقهاء آيات الحاكمية، أمثال "أبو الأعلى المودودي" على أنها التسليم بحاكمية الله القانونية والخضوع له، وأن كل من يخالف ويعارض أحكامه يعد مناقضا للتشريع الاسلامي[642] فمفهوم الحاكمية حسبه يعني أن السلطة العليا والمطلقة تكون لله وحده والذي يجب طاعته، فهو الحاكم الأصلي[643] وليس للإنسان أي سلطة، لأنه لا يتمتع بالنزاهة ومايؤهله لأن يكون حاكما على الأفراد، فهو لايستطيع أن يتحمل هذه التبعية الثقيلة على كاهله[644]

---

[639]- سورة المائدة: الآية 44.

[640] - سورة المائدة الآية 47.

[641] - سورة المائدة الآية 45.

[642] - أبو الأعلى المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ط5؛ بيروت: مؤسسة الرسالة 1981 ، ص 23

[643] - أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور،(د.ط / د.م) 1967، ص 250

[644] - المرجع نفسه، ص 255

لقد بين الدين الإسلامي أن الحاكمية لله تعالى وحده، الذي لايقوم هذا الكون ولا تسيره شؤونه إلا على حاكميته الواقعية، فالله وحده له حق الحاكمية على عباده، فهو المسير لهذا الكون وكذا شؤون العباد، يقول تعالى **"إن الحكم إلا لله، أمر أن لاتعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"**[645] وهناك بعض الآيات الأخرى التي نصت على أن الذي يحكم بغير الله يعد إنحرافا وواقع في الكفر لقوله تعالى" **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"**[646] **. فموقف الإسلام من الحاكمية السياسية موقفا صريحا وهو "لله تعالى"**[647]

لقد أصبح مفهوم الحاكمية من المفاهيم الملتسبة، فهو عند بعض الباحثين المسلمين "الحكم" في الدولة أي الدعوة إلى تطبيق نظام حكم إسلامي في كل دولة ورفض كل نظام حكم غير "حاكمية الله" وإتهام كل من لم يلتزم بما تقتضيه الشريعة الإسلامية وما يقتضيه الدين، يقول "أبو الأعلى المودودي" " هذا وقد تبين لكم رأي الإسلام وحكمه الواضح الصريح في المسألة الدستورية المهمة وربما يسألني سائل "فلمن الحاكمية السياسية إذن؟" فالجواب الوحيد والصريح لهذا السؤال" إنها لله تعالي" ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر"[648] فالحاكمية السياسية حسب "المودودي" ترجع إلى الله لا غير وقد إعتبر منصب الحاكمية على أنه دستور المسلمين وأن القرآن قد أوضح هذا الأمر وبين أن الله هو الحاكم الحقيقي، ثم يقوم في سياق آخر "من ذا الذي يبوئه دستور الدولة الإسلامية منصب الحاكمية؟ فهذه مسألة يجيب عليها القرآن بجواب قاطع واضح كل الوضوح وهو أن الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالي وحده، فهو الحاكم الحقيقي في الواقع ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده"[649]، أما البشر فهم مستخلفون في الأرض فقط، فهم ينوبون عن الله في أرضه، ويحكمون بأوامره ونواهيه، وقد علق "عبد القادرعودة " على هذه المسألة حيث قال"ولا يعتبر الخليفة نائبا عن الله، بل شأنه إلا بقدر ما يعتبر أي فرد آخر على وجه الأرض، وإذا قيل إن الخليفة بنيابته عن الجماعة التي تنوب عن الله فإنه يرد على ذلك بأن نيابة الخليفة عن الله في هذا الوجه هي نيابة غير مباشرة"[650] فالخليفة بهذا الشكل يدير شؤون العامة وينيب عنهم، ولكن وفق شريعة الله وأوامره، أي في حدود ما أنزله الله، وهذه النيابة نجد سندها في القرآن والسنة وفي الإجماع أيضا[651]

---

[645] - سورة يوسف الآية 40.

[646] - سورة المائدة الآية 44

[647] - أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص 258

[648]- أبو الأعلى المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي، ص 24.

[649]- المرجع نفسه، ص 18.

[650] - عبد القادر عودة ، المال والحكم في الإسلام ،ط5 ، جدة : دار السعودية 1984، ص 123

[651] - منير حميد البياتي ، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ط4؛ الاردن: دار النفائس 2013 ، ص174

وقد علق الدكتور "محمد عمارة" على مفهوم الحاكمية فيقول أنها إشتقت من "الحكم" بمعني "القضاء" وليس "الحكم" بالمفهوم السياسي، وقد زعم البعض حسبه أن "مفهوم الحاكمية السياسية " قد ترجع لله وحده دون غيره، ولكن هذا المفهوم قد أسيئ إستخدامه حسب "محمد عمارة" لأن هذا المفهوم لا نعني به الحكم في النظم السياسية، "فالحكم" كمصطلح قرآني لا يعني "الحكم" بالمعنى الذي نستخدمه اليوم في الدراسات السياسية، ومن هنا فإن إشتقاق "حاكمية الله" بمعنى الحاكمية في النظم السياسية من هذا المصطلح إنما هو تأسيس على غير أساس"[652]. والدليل على ذلك أن الله عز وجل عندما خاطب نبيه "محمد صلى الله عليه وسلم" في قوله" **انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**"[653]، فمعنى الحكم في الآية ليس المقصود الحكم السياسي ولكن المقصود به القضاء والفصل في النزاعات، فهذا المصطلح لاعلاقة له بنظام الحكم[654] لقوله عز وجل "**وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل**"[655] بمعنى أن تحكموا بين الأفراد بالقسط والسوية، ولقد وردت آيات كثيرة في هذا الشأن، ونصت على أن هذا المفهوم لا علاقة له بالحكم ولا بالسياسة، مثل قوله تعالى" **أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ساء ما يحكمون**"[656] وقوله أيضا " **أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم، ساء ما يحكمون**" [657]. فالآيتين وغيرهما إستخدمت مصطلح "الحاكمية " والذي تعنيه "القضاء" أو الفصل وليس الحكم بالمفهوم السياسي المعاصر والحديث[658].

لكن بالرغم من هذه المواقف التي فسرت المفهوم وأعطت له صبغة سياسية، بإقرارها بحاكمية الله وتجريد الإنسان من أي سلطة، إلا أن مواقفهم هذه لا أساس لها حسب بعض المفسرين وكذا رجال الفكر، لأن هذه الآيات وغيرها يجب فهمها وفق سياقها الحقيقي "فلا مجال للشك في أن لنزولها سببا محددا، ومن ثم فلا بد لفهمها وفهم معنى (حكم الله) الذي يتردد فيها، من معرفة سبب النزول"[659]، ولعل الأسباب الحقيقية لورود هذه الآيات، في نظر علماء التفسير أنها نزلت في حق اليهود وأهل الكتاب، فلقد ذهب نفر من اليهود يحتكمون إلى الرسول في نزاع من نزاعاتهم- على خلاف في هذا النزاع هل هو حادثة زنا أم جريمة قتل- فنزلت هذه الآيات لتعالج لهم الأمر الذي ذهبوا من أجله إلى الرسول

---

[652]- محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية واالسلطة الدينية ،ط1؛ القاهرة: دار الشروق 1988 ص45.

[653] - سورة النساء الآية 105

[654] - محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 38

[655] - سورة النساء الآية 58

[656] - سورة العنكبوت الآية 4

[657] - سورة الجاثية الآية 21

[658] - محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ص40

[659] - أبو الحسن الواحدي النيسابوري ، أسباب النزول تح السيد احمد صقر، ط1؛ القاهرة : دار الكتاب الجديد 1968 ص131 ، 132

يتحاكمون"[660] فمن خلال سياق هذه الآيات فإن المراد بالحكم هو القضاء، فالآيات نصت على حادثة وقعت فإحتكم جمع من اليهود إلى "النبي صلى الله عليه وسلم" يدعونه إلى الفصل في قضيتهم فقضى لهم فيها وفق كتابهم، وهذا دليل على أن مصطلح الحكم الذي ورد في القرآن لا يعني الحكم الذي نستخدمه اليوم كمفهوم سياسي[661]

في ظل هذا التصورللحاكمية السياسية نجد كلاما آخر "لنصرحامد أبو زيد" حيث عالج هذه المشكلة من زاوية أخرى مختلفة نوعا ما مع سابقيه، حيث كانت نظرته نظرة تاريخية للأحكام الشرعية، ففي مسألة الحاكمية نجد "أبازيد" يعترض على فكرة "لا حكم إلا لله "، وقد ربط مفهوم الحاكمية، بمفهوم التاريخية، حيث ذهب "نصر حامد أبو زيد" إلى نقد هذا المفهوم، فرأى أنه طبقا لتأويل الخطاب الديني هو الحكم لله فقط، ولكن المقصود الحقيقي لهذا المفهوم هو الفصل بين شيئين مختلفين لقوله تعالي: " **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**"[662] فالحكم هنا حسب "نصر حامد أبو زيد" وحسب الآيات القرآنية ليس معناه الحكم وإنما هو الفصل بين المتنازعين، والآية الكريمة التي ذكرناها سابقا "حتى يحكموك" معناه يسألون رأيك في الحكم، أي الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والإجتماعي"[663]. فالحاكمية حسب "نصر حامد أبو زيد" في الحقيقة ترجع إلى حادثة التحكيم بكتاب الله من جانب الأمويين في موقعة "صفين" فجعلوها حيلة إيديولوجية إستطاعت أن تخترق بإسم قدسية النص صفوف الخصوم لتوقع بينهم خلافا أفضى في نهاية الصراع لصالح الأمويين"[664].

إن الصراع الذي كان قائما هو صراع "سياسي" ثم نقل إلى المجال الديني حيث لجأوا إلى تحكيم النصوص في ذلك الصراع والذي يحمل طابع سياسي.

إن النصوص القرآنية التي وردت حول مسألة الحاكمية حسب "أبي زيد" هي نصوص لا علاقة لها "بالحكم" على الإطلاق " والآيات الثلاث من سورة المائدة (44-45-47) تنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق وتنتزع الآيات كلها من سياق الإستخدام القرآني للدال اللغوي ومشتقاته ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعني الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والإجتماعي"[665].

إن ربط مفهوم الحاكمية "بالحكم" حسب "أبي زيد" هو إلغاء السياق الحقيقي الذي تحمله هذه الآيات وإهدار الدلالة لحساب الإيديولوجيا، فحقيقة النصوص القرآنية التي

---

[660] - محمد عمارة ، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 44

[661] - المرجع نفسه ، ص 45

[662] -سورة النساء الآية 65.

[663] - نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 219.

[664] - المصدر نفسه ،ص 63.

[665] أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 25

تحدثت عن الحكم هي نصوص خارج السياق وعند تثبيتها وربطها بما هو سياسي إنما لأهداف وأغراض إيديولوجية لا غير[666]، فربط المفهوم بالإحتكام إلى الله حسب "أبي زيد" هو خلق مجتمع مغلق وغير متفتح، مجتمع يخضع كلية لحكم "الله" ومن ثمه خضوعه للقيادات الدينية بدعوى أن كل من يخالف أوامر هذا "الفهم" فهو خارج عن حدود الشرع الديني ويمكن أن ينتسب إلى فئة الكافرين.

وهنا يمكن لهذه الايديولوجية أن تلغي كل دور يقوم به الإنسان في الحياة وإفراغ وعيه من كل إيجابياتها، بمعني أن مفهوم الحاكمية قد يلغي سلطة "العقل" والإعتماد على سلطة "الدين"، فالحاكمية معناها تأسيس لسلطة النص إعتمادا على سلطة النص[667]، وهذا ما يرفضه "نصر حامد أبو زيد"، وتخطي وتجاوز كل ما هو إيديولوجي، لأن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم إجتماعية / تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، وإنما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية[668]، بالإضافة إلى هذا إلغاء العقل، بل يصبح العقل تابعا للنص.

لقد كان لمفهوم الحاكمية حضور كبير في الأدبيات الإسلامية خاصة مع "المودودي والسيد قطب"* وقد أرجع "أبو زيد" هذا المفهوم إلى خلفيات بعيدة، أي إندفاع الإتجاه السلفي إلى محاولة شرعية تأويل النص الديني مما نجم عنه إلغاء العقل لحساب النص والقضاء على إستقلاله.

تقوم فكرة الحاكمية على محاربة العقل وإهداره ووضع الإنسان مقابل الإلهي وإستخدام الدين ورقة في الصراع على السلطة، أي نقل الصراع في جانبه السياسي إلى صراع ديني، وهذا ماحدث في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية.

كانت دعوة "نصر حامد أبو زيد" هي التحرر من سلطة النص فهو يقول " إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على إستقلال العقل لتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية إنه يرفض مبدأ تحكيم النص، لأنه قضى على حرية العقل وإستقلاله على مدار تاريخ الثقافة الإسلامية"[669] غير أن التصور الذي قدمه "أبوزيد" حول مفهوم الحاكمية مخالف لما ورد في الآيات

---

[666]- عبد الله علي عباس الحديدي ، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد ، ص223.

[667]- نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 131.

[668] - المصدر السابق نفسه، ص 133.

* مفكر إسلامي مصري من مواليد قرية (موشا) في أسيوط عام (1324)ه انظم الى الاخوان المسلمين وسجن معهم الى أن أصدر الأمر باعدامه، فأعدم عام (1387)ه، وكتبه كثيرة مطبوعة ومتداولة منها : النقد الأدبي أصوله ومناهجه، العدالة الاجتماعية في الاسلام، التصوير الفني في القران...الخ انظر:خير الدين الزركلي، الاعلام، ج3 ، ص 147 المصدر نفسه 219.

[669] - نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني، ص 120

القرآنية والتي جاءت صريحة حول حاكمية الله، فهذه الآيات تنص على إفراد الله في عبادته وتوحيده، فهو المدبر لشؤون الكون وتسييره ولم يكن له في ذلك شريك، فالحاكمية " هي إفراد الله - سبحانه- بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية...إفراده بها إعتقادا في الضمير، وعبادة في الشعائر، وشريعة في واقع الحياة "[670] فشؤون البشر في هذه الحالة متوقفة على الله فقط، فحياتهم كلها مبنية على قدرته، أما ما يتعلق بجانب الحكم والتشريع فلا يكون إلا بأمره، وهذا يدعونا إلى الثورة على حاكمية البشر في كل جوانبها، لأن جعل الحاكمية للبشر هو تأليه لهم، وجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله[671]

إن مفهوم الحاكمية بهذا الشكل يجعلنا نصل إلى أربع مبادئ أساسية وهي :

1 / السلطة والحكم لله وحده وليس للبشر، فالله هو الحاكم الحقيقي ولاحاكم سواه.

2 / يعتبر الله هو المشرع الأول، فهو الذي ينظم أحوال الناس ويحددها وفق مقاصد معينة.

3 / بناء الدولة الإسلامية يكون في إطار القوانين الإلهية وشرائع الله، أما الدولة التي تستند إلى القوانين الوضعية فلا تستحق طاعة الناس الذين يحكمونها بشرع غير شرع الله.

4 / قيام مملكة الله في الأرض ينطلق من إنتزاع الحكم والسلطة من أيدي البشر وردها إلى الله[672]

ومن خلال كل هذا نجد أن موقف "نصر حامد أبوزيد" من الحاكمية فيه عدة شبهات نذكر أهمها :

الشبهة الأولى : إذا كانت آيات الحاكمية قد نزلت في حق اليهود كما يزعم هؤلاء ولم تنزل في حق المسلمين، إلا أنها جاءت في صيغة العموم، وهنا يدخل فيها عامة المسلمين[673] وهذا نفس الموقف الذي نجده عند بعض المفسرين وهو أن هذه الآيات قد نزلت في حق أهل اليهود والنصارى ولكن خواتيم الآيات "ومن لم يحكم" جاءت في صيغة العموم، وقد تساءل القرضاوي عن الأسباب التي جعلت البعض يقتصر هذه الآيات على أهل التوراة والإنجيل دون غيرهم من المسلمين، وهنا يجيب فيقول " أن السبب يكمن في خوفهم من مسارعة بعض الناس إلى إتهام الأمراء والحكام بالكفر الأكبر بكل جور يحدث، ولو كان

---

[670] - سيد قطب، معالم في الطريق، ط6 ، القاهرة: دار الشروق ، 1979 ، ص 49

[671] - المرجع نفسه ص 59 ، 60

[672] - غيضان السيد علي، مفهوم الحاكمية عند السيد قطب بين جدل الديني والسياسي في الملف البحثي السيادة والحاكمية مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود https://www.mominoun.com بتاريخ 03 / 04 / 2015 ص 86 ، 87

[673] - عبد العزيز البدري ، الاسلام بين العلماء والحكماء، المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية 1965 ، ص39

سببه الهوى أو المحاباة، ونحو ذلك مما لا يكاد يسلم منه أمير أو حاكم، إلا إذا عصم ربك، وقليل ماهم "[674]

لقد أجمع العلماء على أن الحكم بما أنزل الله واجب، أما الذين يدعون بأن هذه الآيات ليست واجبة على المسلمين ولا تقتصرعليهم " فهذا غير متصور أن يصدر من مسلم عادي، ناهيك بفقيه أو مفسر لكتاب الله، فلماذا أنزل الله كتابه إذن، إن لم يكن الحكم بما تضمنه من شرائع وأحكام واجبا ملزما؟"[675] فلا يمكن القول مثلا أن الله يطلب من أهل التوراة والإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله ويستثني المسلمين، فأحكامه عامة وشريعته واحدة[676] وهنا يستحيل القول " أن من لم يحكم بما أنزل الله من اليهود والنصارى فهو كافر أو ظالم أوفاسق، وأما من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين فليس كافرا ولا ظالما ولا فاسقا، وهذا والله مما لا ينقضي منه العجب"[677]

إن العودة إلى أسباب نزول آيات المائدة و سياقها قد نجدها نزلت في حق أهل الكتاب، ولكن العبرة دائما بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذه الآيات رغم أنها قد نزلت في حقهم إلا أن ألفاظها عامة وشاملة تمس أيضا المسلمين[678]

أما الشبهة الثانية التي وقع فيها "نصر حامد أبوزيد" هو دعواه أن الحكم مقصور على الفصل بين المتنازعين ولا علاقة له بالسلطة أو النظام السياسي، فحكمه هذا باطل ولا أساس له من الصحة، فمن يقرأ آيات المائدة يجدها عامة، فهي تشمل القضاء والسياسة والحكم والتشريع....الخ، وهنا نجد أن معنى الآيات المذكورة سابقا لا تقف عند حدود ما أقره "أبوزيد" بل تتجاوز ذلك، يقول القرضاوي " وأما من قال : أن لفظ الحكم جاء في القرآن بمعنى القضاء والفصل بين الناس فيما يتنازعون فيه من قضايا ولا علاقة له بالجانب السياسي أو الإداري أو التشريعي، بدليل قوله "وان أحكم بينهم" ولم يقل : "وأن احكمهم" فهذا الإدعاء غير مسلم على إطلاقه القرض[679] لأن الحكم هنا أعم من الفصل بين المتخاصمين.

إن مفهوم الحاكمية له دلالات واسعة، وقد وظف لأغراض معينة، فالمفهوم قد يجعل الإنسان يرفض أي سلطة مهما كانت إلا سلطة الله، أي رفض حكم البشر والدعوة إلى

---

[674] - يوسف القرضاوي : فقه الدولة في الإسلام (ط3 دار الشروق القاهرة 2001)ص 105

[675] – المرجع نفسه ، ص111

[676] – المرجع نفسه ، ص 107

[677] - المرجع السابق نفسه ، ص 108

[678] – يوسف القرضاوي ، فقه الدولة في الإسلام، ص 109

[679] - المرجع نفسه ، ص 114

الثورة على الحاكم والتمرد عليه، ولما لا تكفيره ومحاربته، لأنه لا يحكم بما أمر به الله وهذا يؤدي في آخر المطاف إلى تقويض شرعية النظام وإضعاف مؤسساته[680]

وبعد هذا العرض يمكن القول أن مفهوم الحاكمية هو ضمن المفاهيم التي تناولها "أبو زيد" فرؤيته مخالفة لرؤية المدارس الفقهية الإسلامية، حيث كانت مفاهيمه وتصوراته عقلية معادية لكل ماهو مقدس وغيبي، فأفكاره هذه أفكار متحررة من حكم النص لدرجة تؤدي إلى مخالفة للنص ذاته ومخالفة لأحكام الله تعالى، أما معارضة الدكتور"محمد عمارة" وغيره لهذا المفهوم فكان إنتقاده لنظرية الحاكمية السياسية لله، وهو أيضا موقف يتنافى ويتعارض مع كتاب الله .

[680] - غيضان السيد على، مفهوم الحاكمية عند السيد قطب بين جدل الديني والسياسي ، ص 90

الخاتمة

بعد عرضنا لموضوع إشكالية التأويل في "فكر نصر حامد أبو زيد" آن لنا الآن أن نعرض إلى النتائج التي توصّلنا إليها، وهذه النّتائج يمكن الإشارة إليها محدّدة فيمايلي:

- إنّ التأويل كمفهوم وكممارسة لايرتبط فقط بالثقافة العربية الإسلامية، أو بثقافة بعينها إنه في الواقع مفهوم مصاحب للإنسان، إرتبط ظهوره بالسعي إلى معرفة الدلالة في المواقف المختلفة أو محاولة تفسير وفهم خفاء المعنى بطرق معينة.

- إن المشروع التأويلي عند "أبي زيد" متعدّد الخلفيات الفكرية، فهو يضم الرافد التراثي العقلي كما يضم الرافد العقلي والعلمي للثقافة الأروبية المعاصرة، وهذا ممّا يعكس أهمية المواقف التي يتبناها.

- إنّ إعتماد "أبي زيد"على منجزات العلوم اللغوية الحديثة (كالسميوطيقا وتحليل الخطاب)، قد سار في إطار علمي لكن من باب متابعة هذا العلم لا الوقوف منه موقف الناقد، أعني أنه تعامل مع المنجز العلمي في إطار منظور نموذجي قابل لأن يخضع له غيره بما في ذلك الآخر الديني المقدس على نحو ماهو عليه القرآن، وفي رأينا أن هذا قد قاده إلى موقف متعسف، بالرغم من أن الطابع اللغوي للقرآن لايمكن إنكاره، لكن المشكلة ليست في هذا الموقف، ولكن في توجيه هذا الموقف من خلال ذلك، وهو ما نعتقد أن "أبا زيد" قد وقع فيه من مدخل الرؤية البشرية للقرآن والحكم بتاريخية دلالته.

- إن القراءة التأويلية التي قدمها " نصر حامد أبو زيد" هي قراءة متجاوزة للقراءة التّقليدية، من حيث أنها تجعل الواقع محورا لها على حساب النص، و لقد كانت القراءة التقليدية تراعي الواقع من خلال الاشارة الى المصلحة أو مافي محلها من إستحسان وإستصحاب وتغير الفتوى، أي أنها كانت تتدرج في الإستدلال إلى مايوافق النص، لكنها لم تكن تقبل مسايرة الواقع لذاته مع حضور النص، هذا النص الذي كان يعني لها وجود القصد الإلهي وإحترامه وهذا مايعني أننا بازاء موقف في إتجاه الإنضباط وموقف في إتجاه الإنفلات، إذ الواقع يتطلب التبرير واللجوء إلى الحلول التأويلية المرغوبة، وهو ما نعتقد أن "أبا زيد" قد سقط فيه ضمنا بل وصراحة أحيانا، خاصة وهو قد قلّل من أهمية دليل سد الذرائع.

- إنّ إقرار " نصر حامد أبو زيد" بأن النصوص القرآنية تخلو من كل ممّا هو ثابت، وأن معانيها متحركة معناه أن "أبا زيد" يسير في إتجاه تغليب الدّلالة الظنيّة على النص والدلالة الظنية إذا كان وجودها ثابت فهو وجود يقدر في الحقيقة بقدره، بمعنى أن هذا الوجود له إطاره الذي يجب أن لايتعداه، فالثراء الدلالي لايغني في الواقع عن القصد الثابت أو وجود الظاهر والإجتهاد، ومواكبة الواقع يمكن أن يكون من خلال النص ذاته إذا كان معلوما أنه يحمل مقاصد تقتضي أن تتحقق بوجه دون وجه، أقصد القول أن "أبا زيد" من خلال موقفه المُغلّب للدلالة والمُنتصر لحيوية الدلالة يغفل عن أمر موجود في الفقه والفقه المقاصدي وهو فقه تنزيل الأحكام على واقع التنزيل الذي يراعي الظرف ولايعطل .

- إن التّاريخية التي وظفها "أبوزيد" في مشروعه التأويلي تعطي دورا متقدما للقارئ من خلال التّركيز على نسبية الدلالة وتغيرها، وهذه الرؤية ليست سليمة حتى في نطاق مفهوم القراءة المعاصرة، فإذا كان ثمة إتجاه إلى الإعلاء من دور القارئ فهناك إتجاه إلى تقييد دور القارئ، وبالنسبة إلينا إن عدم مراعاة هذا في الواقع قد يكشف إتجاه الإنتقائية والإسقاط والحق أن فعل التجديد لايكون من خلال العناية بتطلعات القارئ وظروفه لوحده بل يكون أيضا بمراعاة وجود النص، فالقارئ هو طرف له ماله وعليه ماعليه، بمعنى أنه يمكن السير في إتجاه مقتضى النص، كما يمكن السير في إتجاه مقتضى متطلبات الواقع وإمكانية الإجتهاد وحدوده هي في إطار إحترام هذه المزاوجة، وهذا مانعتقد أن القدماء قد أدركوه على خلاف "أبي زيد".

- إن تركيز "نصر حامد أبوزيد" على دور المجاز قد أدى به إلى مواقف تأويلية، من مثل تأويل اللوح المحفوظ، الكرسي، العرش....الخ . ومسألة التأويل في الواقع هي مسألة خلافية والنزوع إليها بإطلاق مما يدل على التوجه الإنتقائي .

- إن قول "أبي زيد" أن النص القرآني هو منتج ثقافي هكذا في نطاق ثقافي تاريخي قول يحمل مغالطة، إن حقيقة النص أنه على علاقة بالقارئ وبالواقع التاريخي لكن هذه العلاقة هي من لوازم إنفتاح النص على القارئ وليست بالضرورة إنعكاس له، فالنص له كيانه الذي يميزه والمفارقة أنّ "أبا زيد" يعترف أن علاقة التواصل هي علاقة طرف بطرف.

- إن القراءة التي قدمها " أبو زيد" للنصوص القرآنية محكومة بهدف تحقيق الوعي العلمي لكن الملاحظ أنه سار في إتجاه منهج أساسي هو المنهج "اللغوي"، في حين أن القراءة الجادة تتطلب أكثر من منهج، ولا يمكن إختصارها في منهج واحد، وهذا يدل أن القراءة التي تبناها غير متوازنة.

- إنّ ما إدّعاه " أبوزيد" من أن النصوص القرآنية قد نزلت وفقا للواقع ووفقا للأحداث، إدعاء مردود، إذ الحاصل أن جل الآيات القرآنية نزلت بدون مناسبة، وهذا بالنسبة إلينا ممّا يدحض حجّته أن نصوص القرآن غير مفارقة للواقع والتاريخ.

- لقد إدعى " أبو زيد" أن الدلالة القرآنية دلالة على قراءة القارئ ونحن نرى أن هذا الإدعاء قد يؤدي في آخر المطاف إلى إستحالة الوصول إلى المعنى الحقيقي والنهائي، مما يفقد هذه النصوص قيمتها.

- إن حشر "أبي زيد" نفسه مع الإتجاه العقلاني العلماني في إطار مواجهة أنصار الخطاب الديني التقليدي قد جعل الطابع العام لفكره طابعا سجالياً لاتخفى ملامحه الإيديولوجية، وهذا بالنسبة إلينا يعني أنّ دعواه العلمية مشوبة بشائبة عدم الحياد، ومن هنا نرى أن رأيه ليس إلا تدعيما لهذه الخلفية الإيديولوجية أو لنقل تبريرا لخيار تأويلي ينتهي إلى تلك الخلفية. فالعلمية لاتكون بالضرورة في إطار هذا التوجه .

- إنّ الموقف الذي تبناه "أبو زيد" من المنظومة الأصولية للشافعي موقف متعسف فالشافعي لم يكن يقصد التضييق على الإجتهاد أو إضعاف العقل وإنما فقط أراد تنظيم العمل الإجتهادي في إطار مقاصد الشرع، فهو عندما تحفّظ على الإستحسان مثلا قد تحفظ عليها من باب الخشية على التجاوز، لكن منظومته الأصولية تؤدي إلى الإجتهاد في إطار مايسمي المناسبة وهي مسألة متعلقة بالمصلحة.

- إن المسائل العملية التي عالجها "أبو زيد" في إطار مشروعه التأويلي كالقضايا الأسرية والإجتماعية قد كشفت في الواقع عن محدودية موقفه الإجتهادي، فهي لم تخرج عن صورة مابات معروفا، وهو مايعني أن موقفه التأويلي ليس سوى خيارا تبريريا لواقع يفرض نفسه.

- إن إجتهاد "أبي زيد" وفضلا عن الجانب التبريري الذي أشرنا إليه قد أدى إلى مجاوزة أحكام ظاهرها العلاقة بدلالة ثابتة وفي رأينا أنّ هذا لايخرج عن ما كان يقوله الأقدمون وهو التعطيل .

- إن مواقف "أبي زيد" في الكثير من الأحكام هي في محل الإعتراض، وقد كان للقدماء فيها مواقف، ومن هذه الجهة فهي من بعض الوجوه إحياء لما كان معروفا، ونستطيع القول أن موقف "أبي زيد" منها هو في إطار جدل تأويلي قديم / جديد

- إن المنظور القصدي الذي جعله "أبو زيد" منطلقا لموقفه التجديدي ليس كافيا لتحقيق ممارسة إجتهادية متكاملة ومنسجمة، كما أنه يكشف عن إضطراب وهو يتعامل مع الأحكام بعيدا عن صورتها الدلالية الثابتة والظاهرة، إذ يمكن المجادلة أن القراءة التجديدية هنا تعمل بحرية مفروضة وليست متاحة.

- إنّ الموقف التجديدي عند "أبي زيد" في إطار ذلك التعامل مع الأحكام يؤدّي إلى نتيجة وهي الخروج من مرجعية النص التشريعية الشاملة إلى مرجعية النص الهدائية أي إلى نتيجة التبنّي الضّمني للعلمانية حيث مجال إنحصار الإسلام في نطاق الإعتقاد الخاص بالقيم والمبادئ الروحية والأخلاقية. ومن هذه الزاوية لانرى أهمية لتجديد المُتكلم فيه، إذا كانت نهايته هي مواكبة الواقع وتقليص مرجعية الحضور النصي أمام الواقع.

- إن التجديد أمر ثابت دينيا وتراثيا وله أصوله وقواعده التي يجب مراعاتها، ونعتقد أن الإلتزام بالضوابط قد يُجنّبنا سوء المآلات التي وقعت فيها قراءة "أبي زيد" أو تقع فيها القراءة الحداثية عموما التي تجاري الواقع والمصلحة على حساب النص.

- إن الإستفادة من التطوّر المعرفي أمر لايمكن إنكاره ولاينبغي إنكاره، ولكن لايجب النظر إلى نتائجه كنتائج نموذجية لها سلطة على النص، فالأولوية للنص أولا وأخيرا، ويمكن هنا الإستفادة من التاريخ، حيث كانت الممارسة الإيمانية للصحابة وغيرهم تنطلق من ترتيب الأصول الإستدلالية في إطار التوافق مع النص وليس تجاوزه.

وبما أنّ موقف "أبي زيد" له مآلات غير منضبطة نحو القول بالدلالة الظنية وتعطيل الأحكام لصالح الواقع، وتفاديا لهذا الأمر غير المرغوب نوصي بما يلي:

- إنشاء هيئات علمية متخصصة في الشأن القرآني أو تفعيل ماهو قائم منها، فالعمل التجديدي والإجتهادي عمل ضخم وليس عملا يمكن أن يؤدّيه شخص بمفرده .

- الإبتعاد عن الموقف الإيديولوجي في التعامل مع القرآن، فأفكار الأنسنة و الأرخنة والعلمنة هي أفكار فرضت نفسها في إطار حالة مأزومة حالة التخلف، وليس لأن الواقع العربي الإسلامي فرضها فهي أمر طارئ وماهو طارئ هو فقط مجرد نتيجة لا أكثر.

- يجب التفكير في التجديد من باب التواصل وليس القطيعة أي ليس في إطار الطّارئ الذي أوجدته ظروف الآخر، أي التجديد في إطار خصوصية القرآن المختلف عن النصوص المقدسة الأخرى.

- دعم فكر المقاصد وفق متطلبات جديدة ووفق نظرة تأصيلية محكمة.

ونحن إذ نؤكد هذا نرى أنه مادامت مشروعية الإجتهاد قائمة، فإن ثمة مكسب يجب إستثماره بطريقة مناسبة وليس الإساءة إليه بطرق التبرير والإستسلام للواقع، ونأمل بعد هذا أن نكون قد فتحنا بابا للنقاش يؤدي إلى مزيد من التعمق في هذا الموضوع.

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الاحاديث
- فهرس الأعلام
- فهرس المصطلحات
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

الآية	السورة	الرقم	الصفحة
"بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتيهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فأنظر كيف كان عاقبة الظالمين"	يونس	39	20
"هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق"	الاعراف	53	20
"فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ"	الحشر	02	22
"أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ "	الأعراف	185	22
"أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ظل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين"	النحل	125	24
"ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"	النحل	125	33
"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"	الحجر	09	64
"قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"	الكهف	109	72
"وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا"	الإسراء	89	72
"وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"	لقمان	27	79
وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"	البقرة	31	84
"إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"	يس	82	98
"إن نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون "	الحجر	09	104

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"	النور	02	106
"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"	البقرة	228	106
"إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي"	طه	14	112
"قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ"	الأنبياء	69	113
"وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ"	الأنعام	38	125
"فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ. إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ . إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي"	طه	12-11	132
"فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"	القصص	30	132
"لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"	الأنعام	103	132
"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"	آل عمران	07	139

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ	يوسف	82	141
يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ	الرعد	39	142
حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ	البقرة	239-238	145
هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ	آل عمران	07	145
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا	النساء	59	160
وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا	النساء	83	160
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ	النساء	11	191
أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	الملك	14	193
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا	النساء	11	191
ولا تتمنو ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما مما إكتسبو وللنساء نصيب مما إكتسبن وسئلوا الله من فضله إن الله كان بكل شيئ عليما	النساء	32	195
وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا آئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن أتبع إلى ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم	يونس	15	195
قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ	التوبة	29	197

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	البقرة	275	200
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	البقرة	278	200
"فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم "	النور	63	204
وما أتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون	الروم	39	204
إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ	المائدة	44	205
وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	المائدة	47	205
وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ	المائدة	45	205
إن الحكم إلا لله، أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون	يوسف	40	206
ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون	المائدة	44	206
إن أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما	النساء	105	207
وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل	النساء	58	207
أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون	العنكبوت	04	207
أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون	الجاثية	21	207

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما "	النساء	65	208

فهرس الأحاديث

الرقم	الحديث	الصفحة
01	إنما الربا في النسيئة	26
02	الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالمح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو إستزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء	26
03	"ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربا العباس، وكل دم من دم الجاهلية موضوع، وأول دم أضعه دم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب "	203

فهرس الأعلام

الإسم	الصفحة
أرسطو	3- 5- 74
نصر حامد أبوزيد	-1-4-5-6-42-44-62-73-74- -75-76-77-78-80-81-82-83- -85-86-87-88-89-90-91-94- 95-96-97-98...208
أفلاطون	05
فيلون الإسكندري	6-7-8-9-10
أوريجانوس	10-11-12
ثيودور القورشي	10
أوغسطين	12-13-14-15
مارتن لوثر	13-14-15
ابن رشد	15-18-19-21-22-23-24-25- 28-31-55-194
أبوحامد الغزالي	15-19-21-25-26-27-28-29- 30-31-55
إبن فارس	17
إبن حازم الظاهري	17
الراغب الأصفهاني	18-19
محمود يعقوبي	19
فيروز الديلمي	26
شلاير ماخر	31-32-33-34-35-40-44-47- 48-50-53
فيلهلهم دلتاي	32-35-36-37-38-39-40-41- 47-48-54

جون ستوارت مل	**36**
هيدغر	41-42-43-44-45-46-48-49-54
غادمير	41-47-48-49-50-51-54-55-91
هوسرل	42
بيتي	50-51
بول ريكور	50-51-52-53-54-57
هرش	51-90-91-96-170-202
نيتشه	52
فرويد	52
أركون	55-56-57-58-59-60-61-62-63-64-65-66-67-98-114-164-166
إبن مسعود	63
إبن إسحاق	66
إدريس الشافعي	66-157-158-159-160-216
بيرس	74
دوسوسير	74-80-81
القاضي عبد الجبار	75-85-139
عباد بن سليمان	76
أبو الحسن الأشعري	76
إبن جني	76

عبد القاهر الجرجاني	95-82-80-77
حازم القرطاجي	78-77
إبن عربي	79
آلان تورين	98
عزيز العظمة	98
أبوالحسن البصري	-105
محمد عابد الجابري	191-159-115-113
حسن حنفي	122
رولان بارت	126
جاك دريدا	126
الزركشي	149
السيوطي	149
الشاطبي	162
برهان الدين دلو	194
إبن القيم الجوزية	196
إبن حجر	199
الكاساني	200
أبوعبيدة	200
النووي	201

علي محمد السالوس	203
أبو الأعلى المودودي	209-206-205
السيد قطب	209

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحة
الهرمنيوطيقا	2-3-4-5-6-7-8-9-11-13-15-31-32-33-35-39-45-47-48-50-51-53-54-55-69-87-89
النقد الأدبي	2-4
اللاهوت	2
هرمس	3
العلامة اللسانية	03
الأنثروبولوجيا	04-56
التأويل	4-8-12-16-17-18-19-20-21-22-23-26-28-29-30-36-41-42-55-57-95-107-108-111-115-136-138-139-141-145-151-154-155-156-168-171-177-178-179-180-186-187-188-189-190-191-193-214
الإنجيل	05
التوراة	05
الرواقيين	05
التأويل الرمزي	05
المنهج التأويلي	7-8
المقاربة الرمزية	8-10

التأويل الباطني	08
المنهج الرمزي	08
موت المؤلف	94-08
المجاز	12-19-57-93-99-117-125- 138-141
القراءة الرمزية	09
التفسير	16-18-19-32-36-103-111- 113-120-131-154-155- 168-169
النص المقدس	12-13-14-15
البروتستانت	15
الصوفية	16-28
الباطنية	16
الدلالة المجازية	18-19
المغزى	20-90-91-92-93-94-95-96- 169-107-108-170-178- 179-182-191-192-193-200
القياس العقلي	21-24
الحشوية	23
الحكمة	25
الخطاب	27-57-190
المنقول	30
المعقول	30

الفهم	32-33-34-35-37-40-43-44-45-46-48-49-54-113-131-136
التأويل اللغوي	34
نظرية التأويل	35-45-50
الفهم الهرمنيوطيقي	35
المفسر	35
الخبرة	37-38
التعبير	37-53
التأويل الأنطولوجي	41
فينومينولوجيا	41-42-43-46
المبحث الأنطولوجي	41
لوغوس	43
الدازين	46
الوجود	50
اللغة الرمزية	51
الدراسات اللغوية	51
البنية	51
البنيوية	52
نظرية التفسير	53-55
العمل الأدبي	54

الظاهرة الدينية	56-55
التقديس	65-61-56
السيميائية	56
التاريخية	-100-98-97-96-61-60-56 -105-104-103-102-101 214-190-150-107
الدوغمائية	57-56
المنهج الإيبستمولوجي	57
الأسطورة	119-59-58
الوهم	58
الخيال	60-59
المتخيل الإجتماعي	60
أنسنة النص	88-64-61-60
النقد التاريخي	65-60
التفكيك	61
الوحي	-121-110-103-88-64-62 -134-133-130-129-122 195-190-158-135
النظرية الثيولوجية	67
المنهج التأويلي	89-67
السيميولوجيا	70-69
التحليل اللغوي	69

المنهج السيميولوجي	70-69
العلامات اللغوية	81-79-70
السيميوطيقا	214-120-89-78-73-72-70
السمطقة	71
الأيقونة	71
المنهج اللغوي	89-72
الدلالة اللغوية	76
المعنى	178-96-95-93-92-90-82- 193-192-191
معنى المعنى	82
النص الأدبي	90
القراءة التأويلية	95
التفكيكية	113-109-94
الإجتهاد	153-109-107-103-102-95- 160-159-157-156-155- 185-181-177-174-163- 195-190-189-188-187- 216-198
المنهج التاريخي	102-97
الديالكتيك	102
الأنسنة	217-131-102
التراث	153-148-146-125-104- 166-165
الدلالة	111-108-107-106-105- 126-125

التجديد	108-109-113-114-131-152-153-161
الخطاب	112-113-114-115-151-167-188
علم السيميائية	111
الظاهرة القرآنية	117
المفسر	119
الدراسات الأدبية	119-149
الديالكتيك الهابط	121-137
الديالكتيك الصاعد	121-137-166
المادية الماركسية	121
التأويل الهرمنيوطيقي	123
موت الكاتب	126
المنهج التفكيكي	126
منهج التحليل اللغوي	136
المحكم	137-138-139-140-145
المتشابه	137-138-139-140-145-146
الناسخ	141-144-178
المنسوخ	141-144-178
المناهج السيميائية	152
الأركيولوجية	152

النقد التاريخي	152
القياس	160-159-158-157-156
الإجماع	206-158-156
المنهج الأركيولوجي	166-164
المنهج الفيلولوجي	164
النقد التاريخي	164
المنهج اللغوي السيميائي	215-166-164
التجديد	180-174-173-172-171-170
الخطاب الديني	202-201-197-192-189-188-187-186
الحاكمية	212-211-210-209-208-207-206-205-189
الجزية	200-199-198-197-196
الربا	204-203-202-201-200

قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم رواية (حفص)

أولا: كتب نصر حامد أبو زيد:

01 - أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط4؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1998

02 ـــــــــــــ، نقد الخطاب الديني،ط1؛ القاهرة: سينا للنشر 1992

03 ـــــــــــــ،النص السلطة والحقيقة، ط1؛ بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1995 .

04- ـــــــــــــ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط4، بيروت: المركز الثقافي العربي1966.

05 ـــــــــــــ، نقد الخطاب الديني، ط4؛ القاهرة: سينا للنشر 2003 .

06 ـــــــــــــ، دوائر الخوف ، ط3، بيروت : المركز الثقافي العربي، 2004

07 ـــــــــــــ، الخطاب والتأويل، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي 2005 .

08 ـــــــــــــ، الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ط1؛ بيروت :المركز الثقافي العربي 2007

09 ـــــــــــــ، الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز القرآني عند المعتزلة، ط6؛ بيروت: المركز الثقافي العربي2007

10 ـــــــــــــ، مفهوم النص، ط1؛ بيروت : المركز الثقافي العربي 2008

11ـــــــــــــ، التجديد و التحريم و التأويل، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 2010 .

ثانيا: مقالات نصر حامد ابو زيد

12- ابو زيد، نصر حامد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة ع10 ، سنة 2004

13- ـــــــــــــــــ، هل ثمة امل في تحقيق الاصلاح رغم ضغوط الاحتلال والاستنزاف، مجلة المعرفة السورية ، ع 485، سنة 2004

ثالثا:مصادر ومراجع تراثية وحديثة

(أ)

14- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب ، المعتمد في أصول الفقه تح محمد حميد الله ، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964 ، ج1

15- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ، الخراج، دار المعرفة بيروت 1979

16- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن مطبعة السعادة ط1 القاهرة 1904

17- ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد، جامع البيان في تأويل القرآن تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1؛ الجيزة مصر: دار هجر للطباعة والنشر ، 2001 ج2

18- ابن حزم أبو محمد علي ، الإحكام في أصول الأحكام، ط1؛ القاهرة: دار الحديث 1404

19- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج2 دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1، 1998

20- ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة تح صبحي الصالح، دمشق : مطبعة جامعة دمشق 1961

21- ابن قدامة، المغني تح عبد المحسن التركي و محمد الحلو، ، ط3؛ الرياض دار عالم الكتب، 1994 ج1

22- إبن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، ط2؛ دار المشرق : بيروت 1990

23- ـــــــــــــــــ ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط1 ؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي 1996

24- ـــــــــــــــــ، مناهج الأدلة في عقائد الملة تح مصطفى حنفي، ط1؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1998

25- ابن ماجة ، سنن ابن ماجة تح محمد فؤاد عبد الباقي القاهرة: دار احياء الكتب العربية ، د.د، د.ت، ج2

26- ابن تيمية ، دقائق التفسير تح محمد السيد الجليند ، دمشق :مؤسسة علوم القرآن 1404ه ، ج1

27 –اركون محمد ، الإسلام أصالة وممارسة تر أحمد خليل مارسيل شاربونييه، ط1؛ (د.م.ط) 1986

28- ـــــــــــــــ ، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر هاشم صالح، ط1 ؛ بيروت: دار النهضة العربية، منشورات الإنماء القومي، 1990

29- ـــــــــــــــ، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، تر هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993

30- ـــــــــــــــ،الإسلام، أوربا، الغرب تر هاشم صالح، ط1 ؛بيروت: دار الساقي 1995

31- ـــــــــــــــ، الفكر الإسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح ،ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1996

32- ـــــــــــــــ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر هاشم صالح ،ط3 ؛بيروت: المركز الثقافي العربي 1998

33- ـــــــــــــــ، قضايا في نقد العقل الديني، تر هاشم صالح ،ط1؛ بيروت: دار الطليعة 1998

34- -ـــــــــــــــ، الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل تر هاشم صالح، ط1 ؛بيروت دار الساقي، 1999

35- ـــــــــــــــ، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، تر هاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار الطليعة بيروت 2005

36- إبراهيم أحمد : إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ط1 ؛بيروت، الجزائر الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف 2006

(ب)

37- بارت رولان ،هسهسة اللغة، تر منذر عياشي، ط1، حلب : مركز الإنماء الحضاري 1999

38- بارة عبد الغني ، الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، ط1 ؛الجزائر: منشورات الإختلاف 2008

39- بودربالة علي، منهج التغيير الإجتماعي في الفكر الإسلامي، ط1؛ الجزائر: دار قرطبة للنشر 2005م

40– الاشعري أبو الحسن ، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين تح، محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت : المكتبة العصرية 1990 ،ج1

41- البدري عبد العزيز : الإسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة: منشورات المكتبة العلمية، 1965

42- البياتي منير حميد ، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ط4؛ عمان دار النفائس 2013

(ج)

43- جاكبسون رومان ، قضايا الشعرية ترمحمد الولي و مبارك حنون، ط1؛ الدار البيضاء: دار توقبال 1988

44- جاسير دافيد : مقدمة في الهرمنيوطيقا تر وجيه قانصو، ط 1؛ الجزائر:منشورات الإختلاف 2007

45- جهلان محمد بن احمد: فعاليات القراءة و إشكالية تحديد المعنى في النص القرآني ،ط1؛ بيروت: دار صفحات 2008.

46- الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة، ط1؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1991

47- ـــــــــــــــــ ،بنية العقل العربي، ط1؛ بيروت:المركز الثقافي العربي 1991

48- ـــــــــــــــــ، الخطاب العربي المعاصر ، ط6؛ بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية 1999

49- الجاحظ ، الحيوان تح عبد السلام محمد هارون ، ط2؛ القاهرة : مصطفى البابي الحلبي 1965، ج1

50- الجيلاني مفتاح ، الحداثيون العرب والقرآن الكريم ، ط1؛ دمشق: دار النهضة للطباعة والنشر 2006

51- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة تح محمود شاكر، ط1 ؛ القاهرة: مكتبة الخانجي1991 ، ج2

(د)

52- دلو برهان الدين، جزيرة العرب قبل الاسلام، ط 3 ؛بيروت: دار الفارابي 2007

(و)

53-الواحدي النيسابوري أبو الحسن تح السيد احمد صقر، أسباب نزول القران، ط1؛ القاهرة: دار الكتاب الجديد 1968

(ز)

54- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان ،ط4؛ بيروت: دار النفائس 2003

55- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن تح محمد ابو الفضل ابراهيم، ط3 ؛ القاهرة : مكتبة التراث(د.ت)،ج1،ج2

56- الزركلي خير الدين، الأعلام، ، ط5؛ دار العلم للملايين بيروت 2002، ج4

(ح)

57- حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيكية، ط1؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب 1998 م

58- حمزة محمد، إسلام المجددين، الإسلام واحدا ومتعددا ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2007.

59- حنفي حسن، التراث والتجديد، ط4؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر 1992

60- حرب علي ، نقد النص ، ط2؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1995

61- الحسن مصطفى، الدين و النص و الحقيقة دراسة تحليلية في فكر محمد أركون ، ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر 2012

(ي)

62- اليامين تومي، مرجعيات القراءة و التأويل عند نصر حامد أبو زيد، ،ط1؛ الرباط: دار الأمان 2011

(ك)

63- كيحل مصطفى؛ الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1 ؛بيروت، الرباط: الدار العربية للعلوم، دار الأمان 2011

64- كنفودي محمد، القراءات الجديدة للقرآن الكريم (قراءة محمد أركون) ، ط1 ؛الدار البيضاء: إفريقيا الشرق 2015

(ل)

65- لوح محمد أحمد ، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، ط1 ؛ دار إبن عفان دار ابن القيم : القاهرة الرياض : 1997

(م)

66- معتصم السيد أحمد ، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ونسبية المعرفة، ط1؛ بيروت: دار الهادي 2009

67-مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآني و قضايا التأويل، ط1؛ الجزائر: دار الخلدونية للنشر و التوزيع 2011

68- مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا ،ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية 2003

69- المودودي ابو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، (د.ط) (د.م)، 1967

70 - ـــــــــــــــــ ، تدوين الدستور الإسلامي، ط5؛ مؤسسة الرسالة 1981

71- المطرزي ناصر بن عبد السيد بن علي، المغرب في ترتيب المعرب، تح محمود فخوري وعبد الحميد مختار، ط1 ؛ بيروت: دار الكتاب العربي 1979

72- المعراوي محمد صياح، الماركسلامية والقرآن، ط1؛ بيروت: المكتب الاسلامي 2000

73- عمر بن عبد العزيز المترك ، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية تح بكر ابو زيد، ط2؛ الرياض: دار العاصمة (د.س)

(ن)

74- النكر سعيد ، قراءة النص القرآني، الإيديولوجيا والمنهج، ط1؛ اربد الاردن: عالم الكتب الحديث 2014

75- النسفي عبد الله بن أحمد ابن محمود، النهر الفائض شرح كنز الدقائق تح،أحمد عزو ، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002

(س)

76- السايس محمد علي ، تفسير آيات الأحكام ، ط1 ؛ بيروت: الدار النموذجية 2002

77- السالوس علي أحمد ، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والإقتصاد الإسلامي، ط1 ؛ الدوحة: دار الثقافة، 2006

(ع)

78- العمري مرزوق ، إشكالية تاريخية النص الدينى فى الخطاب الحداثى العربى المعاصر،ط1؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2012

79- عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، ط1؛

بيروت: دار النهضة العربية 2003

80 -عبد زيد عامر ، قراءات فى الخطاب الهرمنيوطيقى، ط1 ؛ الجزائر: إبن النديم للنشر والتوزيع2012

81- عبد المهيمن أحمد ، إشكالية التأويل بين كل من الغزالى وابن رشد، ط1 ؛الاسكندرية: دار الوفاء الطباعة والنشر، 2001

82- عبد الغفار السيد أحمد، النص القرآني بين التفسير والتأويل، ط2؛ الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية 2009

83- عودة عبد القادر، المال والحكم في الإسلام،ط5؛ جدة : الدار السعودية 1984

84-علي جعفر صفاء عبد السلام، هرمنيوطيقا " الأصل في العمل الفقهي" دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، ،ط1، القاهرة: منشأة المعارف، 2000

85 - عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1؛ الجزائر: منشورات الإختلاف 2007

86- عمارة محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية ، ط1؛ القاهرة: دار الشروق 1988

87- ـــــــــــــــــ، التفسير الماركسي للإسلام، ط2 ؛ القاهرة : دار الشروق القاهرة 2002

88- ـــــــــــــــــ، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ط1 ؛ القاهرة: درالشروق 2003

89- ـــــــــــــــــ، النص الإسلامي بين التاريخيةوالإجتهاد والجمود، ط1؛ القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007

90 -العادلي حسين درويش ، حرب المصطلحات، ط2 ؛ بغداد : دار المرتضى 2006

91- العلواني طه جابر ، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ،ط1 ؛ بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع 2003

92- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1؛ الرباط: دار الأمان 2012

93- العشماوي محمد سعيد ، ،جوهر الإسلام ،ط4 ؛ القاهرة: مكتبة مدبولي 1996

94- العظمة عزيز ، دنيا الدين في حاضر العرب ، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 1996

(ف)

95- الفاضل أحمد محمد ، الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة و نقد، ط1؛ دمشق: مركز الناقد الثقافي 2008

96- الفوزان صالح بن فوزان، الفرق بين البيع والربا في الشريعة الاسلامية، الرياض : دار القاسم (د.س)

(ص)

97- الصابوني محمد على ، روائع البيان في تفسير ايات الاحكام ، ط3 دمشق بيروت : مكتبة الغزالي مؤسة المناهل 1980 ،ج1

98- ـــــــــــــــــ ، تفسير آيات الأحكام من القرآن ، ط1 ؛بيروت: دار الكتب العلمية 2004

(ق)

99- قارة نبيهة ، فلسفة التأويل، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 1998

100- قطب سيد ، معالم في الطريق، ط6 ؛ القاهرة بيروت: دار الشروق 1979

101- القيام عمر حسن ، أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير، ط1؛ فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي2011

102- القرني محمد حجر حسن، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ط1؛ الرياض مجلة البيان مركز البحوث و الدراسات 2012م

103- القرضاوي يوسف ، فقه الدولة في الإسلام، ط3؛ القاهرة: دار الشروق 2001

104- القرطاجني أبو حازم، منهج البلغاء وسراج الأدباء، تونس: الدار العربية للكتاب،ج2 ، 2008

(ر)

105- ريكور بول ، الوجود والزمان والسرد تر سعيد الغانمي ط1، ؛بيروت: المركز الثقافي العربي1999

106- ـــــــــــــ، صراع التأويلات ترمنذر عياشي، ط1، بيروت: دار الكتاب الجديد 2005

107- الريسوني قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ط1؛ الدار البيضاء: منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 2010

(ش)

108- شهيد الحسان، الخطاب النقدي الأصولي، من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، ط1 ؛بيروت: المعهد العالمي للفكر الاسلامي 2011م

109- شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ط1 ؛ بيروت ، الجزائر :الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف 2007

(ت)

110- التاويل محمد، دعوى المساواة في الإرث، تح أمحمد العمراوي، فاس : منشورات مطبعة أنفو برانت (دت)

111- تومي اليامين ، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبوزيد ، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف 2011

(خ)

112- خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه ،ط8؛ القاهرة: مكتبة الدعوة، دار القلم، .1972

113- الخالدي صلاح عبد الفتاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ط3؛ دمشق: دار القلم 2008

(غ)

114-غادمير هانز جورج ، فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف تر، محمد شوقي الزين ، ط2؛ الجزائر منشورات الاختلاف، 2006

115- ـــــــــــــــ، الحقيقة والمنهج، تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1؛ طرابلس دار أويا للطباعة2007

116- الغزالي ابو حامد ، المستصفى من علم الأصول دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1971

117ـــــــــــــــ، المستصفى من علم الأصول تح حمزة بن زهير حافظ ، المدينة المنورة : شركة المدينة(د.ط،ود.ت)، ج.3

118- ـــــــــــــــ، قانون التأويل، تح محمود بيجو، ط1؛ (د.م.ن) و(د.د.ن) 1993.

رابعا: المقالات:

(أ)

119- أمين العالم محمود، في الثقافة العربية، مجلة القاهرة، ع 127 سنة 1993

120- أركون محمد ، الإسلام والتاريخية والتقدم، مجلة الأصالة الجزائرية ع 49 ، 50سبتمبر/ أكتوبر سنة 1977

(و)

121- واعظي احمد، ماهية الهرمنيوطيقا تر حيدر نجف، المحجةع6. سنة 2003

(ط)

122- طلبة منى ، الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق القاهرة، العدد 10 سنة 2004

(س)

123- سوري ياسين حسين ، إنسانية وعدالة الجزية في الفكر والتطبيق الإقتصادي الإسلامي، مجلة الجامعة العراقية مجلد 3 ع 34 سنة 2015

124- سلطان حمزة جابر ورياض سلمان محمد ، الخلفية التاريخية في تأويلية نصر حامد أبوزيد ، مجلة آداب الكوفة العراق مج1، ع 15 ، سنة 2013

(غ)

125- غصن عبود عصام، الأخلاق الدينية ومسألة التأويل عند إبن رشد، ، مجلة جامعة دمشق – دمشق – مج 20 ،ع (1-2) 2004

(ز)

126- الزين محمد شوقي ، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهرمنيوطيقا) ملاحظات اولية حول الفكر التاويلي، مجلة التسامح عُمان، سنة2004

(م)

127- المؤمن علي، الثابت و المتغير في الفكر الإسلامي في إطار دعوات التجديد، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع4 ، سنة 1998

(ف)

128- الفلاحي محمد حسين حسن ، الجزية في الفكر الإقتصادي الإسلامي، كلية العلوم جامعة بابل العراق مج 10، ع1 سنة 2005

خامسا: المعاجم:

(أ)

129- أبو السعود عباس، أزاهير الفصحى في دقائق اللغة تح محمود تيمور، ط2؛ القاهرة: دار المعارف مصر 1970

130- ابن منظور ، لسان العرب ، ط1؛ بيروت: دار صادر، 1301 ه ، ج11

ـــــــــــــ، لسان العرب، ط3؛ دار صادر: بيروت، سنة ج19

131- ابن فارس ، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ط1؛ القاهرة: دار الكتب العلمية 1997

(ج)

132-الجوهري أبونصر إسماعيل ، تاج اللغة وصحاح العربية تح إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي ، ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية 1999

(و)

133 - وهبة مراد ، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة ، 2007

(ح)

134- حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي،ط1؛ عمان :دار أسامة، 2009

(ط)

135- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 2006

(ي)

136- يعقوبي محمود ، المعجم الفلسفي، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، 1979، ج1

(م)

137- الموسوي أبورغيف رحيم، الدليل الفلسفي الشامل، ط1، بيروت: دار المحجة 2013،ج1، ج2

(س)

138- سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية ، تونس: دار الجنوب للنشر، 2004

(ص)

139- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، بيروت:دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة 1982، ج1.

(ر)

140- الرويلي ميجان، و البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، ط4؛ الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي ، 2005

سادسا: الموسوعات:

(أ)

141 - ايلي ألفا روني، موسوعة أعلام الفلسفة العرب و الأجانب تر جورج نخل، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1992 م، ج1

(ب)

142– بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر1984

(ز)

143 – زيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، ط1،بيروت: معهد الانماء العربي، 1986، ج1

(ل)

144–لالاند اندري، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، ط 2؛ بيروت: منشورات عويدات2001 ، مج1

(م)

145 – منصور محمد احمد ، موسوعة أعلام الفلسفة، ،ط1؛ عمان : دار أسامة الأردن، 2001

سابعا: رسائل جامعية:

146- أبوهادي محمد بن ابراهيم ، نصر حامد أبوزيد ومنهجه في التعامل مع التراث (رسالة دكتوراه)، كلية الدعوة واصول الدين جامعة ام القرى، العربية السعودية، سنة 2012/2011م

147- الحديدي عبدالله علي عباس، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد (رسالة دكتوراه) الجامعة الاسلامية بغداد سنة 2010

ثامنا: مواقع الانترنت:

(أ)

148- الأتاسي محمد علي ، القرآن نص تاريخي و ثقافي «ملحق جريدة النهار الثقافي» (دمشق) (عدد الخميس 14 أكتوبر 2002. الموقع /https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/02/06

(ز)

149-الزين محمد شوقي ، الفينومينولوجيا و فن التأويل، مجلة فكر و نقد، ع16، السنة 1999. http://www.aljabriabed.net/n16_07azinl.

(ع)

150- عمر جمال، عقل نصر حامد ابو زيد في عقد و نصف، موقع رواق نصر حامد أبو زيد على الشبكة العنكبوتية . الموقع https://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/2008/03/23

(ر)

151- ربيع يحى، مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة(نصرحامد أبوزيد نموذجا) http://ampei.ma/?p=6958 ديسمبر 2015

(غ)

152- غيضان السيد على، مفهوم الحاكمية عند السيد قطب بين جدل الديني والسياسي في الملف البحثي السيادة والحاكمية مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود https://www.mominoun.com في تاريخ 03 / 04 / 2015

فهرس

المـــحتويات	رقم الصفحة
المـــقدمة	أ - و
الفصل الأول : الهرمنيوطيقا، الأصول والتطورات	1- 67
المبحث الأول : مفهوم الهرمنيوطيقا قديما	2-31
أولا : الهرمنيوطيقا في العصر اليوناني	3-4
ثانيا : الهرمنيوطيقا في التراث الديني اليهودي	4-9
ثالثا : الهرمنيوطيقا في التراث الديني المسيحي	9-15
رابعا : الهرمنيوطيقا وتطبيقاتها عند العرب والمسلمين	16-31
المبحث الثاني : الهرمنيوطيقا في العصر الحديث	31-67
أولا : شلاير ماخر والتأسيس لمسألة الفهم	31-35
ثانيا : دلتاي وتأسيس منهج للعلوم الانسانية	35-41
ثالثا : هيدغر وغادمير والتأويل الأنطولوجي	41-55
رابعا : مفهوم التأويل في الفكر العربي (أركون أنموذجا)	55-67
الفصل الثاني :الفصل الثاني : الهرمنيوطيقا ومنهجية القراءة عند نصر حامد أبو زيد	68-127
المبحث الأول : اللغة والتأويل	69-96
أولا : حقيقة اللغة	69-85
ثانيا : مفهوم النص	85-90
ثالثا : التأويل بين المعنى والمغزى	90-96
المبحث الثاني : التاريخية والنص	96-127

أولا : النظرة الى التاريخية	105-97
ثانيا : التاريخية والدلالة	110-105
ثالثا : بين الخطاب والنص	116-110
رابعا : حركة التأويل بين الواقع والنص	127-116
الفصل الثالث: الفصل الثالث : الأداء التأويلي في المسائل الدينية	175-128
المبحث الأول : الموقف من الوحي	152-129
أولا : في مفهوم الوحي والواقع	134-129
ثانيا : الألوهية والغاء المقدس	137-135
ثالثا : مسائل الوحي ومضمونه	146-137
رابعا : النص الديني والإيديولوجيا.....	152-146
المبحث الثاني : الإجتهاد والتجديد	175-153
أولا : الموقف من التراث الإجتهادي	161-153
ثانيا : أسس منهج التجديد	170-161
ثالثا : نظرته إلى التجديد وما يقوم عليه	175-170
الفصل الرابع: الفصل الرابع : من التأويل النظري إلى التأويل التطبيقي	212-176
المبحث الأول : في علاقة التأويل بالواقع والتغيير	190-177
أولا : المفهوم العملي للتأويل	181-177
ثانيا : تشخيص الواقع عند أبي زيد	185-180
ثالثا : مفهوم التغيير عند نصر حامد أبوزيد	190-185
المبحث الثاني : التأويل التطبيقي قضاياه ومآلاته	212-190
أولا:القضايا الإجتماعية والأسرية (توريث المرأة).....	195-190
ثانيا : القضايا العامة	204-195
ثالثا : الحاكمية.....	212-205
الخاتمة :	217-213
الفهارس:	

ـ فهرس الآيات القرآنية ..... ـ فهرس الاحاديث ..... ـ فهرس الأعلام ..... ـ فهرس المصطلحات ..... ـ فهرس المصادر والمراجع ..... ـ فهرس الموضوعات.....	