**وزارة التعليم العالي والبحث العلمي**

**جامعة الجزائر 2 (ابو القاسم سعدالله)**

**كلية العلوم الإنسانية**

**قسم الفلسفة**

تقرير بالعمل النهائي ديسمبر 2018

فرقة بحث رقم: W06120140007

أعضاء الفرقة

أ. د.اشريف زيتوني رئيسا

د. نعيمة بن صالح عضوا

د. طيبي سيد أحمد عضوا

أ. بوراراش عبد النور عضوا

د. سعدي نادية عضوا

د. هرباجي حميدة عضوا

**الموضوع:**

# التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

**(نصر حامد أبو زيد نموذجا)**

## تمهيـــــــــــد

بتاريخ 30/ 11/ 2018م، أنهي أعضاء فرقة البحث عملهم البحثي الذي تمحور حول إشكالية التأويل في الفكر العربي الاسلامي المعاصر (نصر حامد أبوزيد نموذجا)، وهي إشكالية دار حولها جدلا كبيرا، في فضاء الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، خاصة حول المسار الفلسفي التأويلي للخطاب الديني عند حامد نصر أبو زيد، الذي عمل أداته التأويلية في النص الديني ( القرآن) والخطاب الديني في العالم العربي الإسلامي، مما أثار عدة مواقف حول رؤيته التأويلية بين مؤيد، وناقد ومصنف لتأويلية نصر حامد أبو زيد ضمن التأويليات التي تنهل في فلسفات التأويل الغربية الأمر الذي جعله يخرج عن النص الديني، وفي هذا السياق تندرج أطروحة هذا البحث، الذي حاول أعضاءه أن يجيبوا عن إشكالية التأويل في فكر حامد ابو زيد، من خلال ستة محاور أساسية وهي:

- مدخل تاريخي حول نصر حامد أبوزيد (سيرته ومرجعايته الفكرية)
- السياق التاريخي لإشكالية التأويل
- التأويل الغربي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر
- التأويل بين التأصيل والتوطين
- التراث والقراءة التأويلية عند نصر حامد أبو زيد
- تأويل النصوص الدينية فكر حامد أبو زيد

لينتهي أعضاء فرقة البحث إلى نتيجة تقييمية نقدية، مفادها أن الجهد الذي قام به نصر حامد ابو زيد في مجال التأويل، هو جهد بشري، قد يكون مرضا للخطأ، لكن صوابيته العقلانية أنها ساهمت في نقديا في تقييم التراث الديني أو الخطاب الديني الذي كثيرا ما يحمل مثالب إنسانية، لا تنويرية، والكشف عن ذلك لا يكون إلا بإعمال العقل النقدي كأداة تفيد في الخروج من متاهة الانغلاق الفكري إلى الانفتاح على عوامل الحضارة والتجدد.

## المحور الأول

## مدخل تاريخي حول نصر حامد أبو زيد (سيرته ومرجعياته الفكرية)

يعتبر "نصر حامد أبو زيد" مفكّرا و باحث جامعي معاصر، اختصّ في الدّراسات الإسلامية. ولد في قرية قحافة طنطا محافظة الغربية في مصر في 1943/07/10م. حفظ القرآن الكريم في مرحلة طفولته، وانظمّ إلى جامعة الإخوان المسلمين عام 1954م، واتّصل بالمتصوفة و تأثّر بهم في الفترة نفسها. تحصّل على دبلوم المدارس الثانوية الصّناعية قسم اللاّسلكي عام 1960، ليواصل دراسته بعد ذلك للّغة العربية و آدابها في كلّية الآداب جامعة القاهرة عام 1967م، ومنها تحصّل على شهادة الليسانس عام 1972م، وشهادة الماجستير عام 1976، وشهادة الدكتوراه عام 1979 في الدّراسات الإسلامية.[1]

هذا، وقد عمل مدرّسا في جامعات القاهرة، وبني سويف، و الخرطوم، وذلك في رتب عديدة(معيد، مدرّس مساعد، أستاذ مساعد، أستاذ)، فأستاذا زائرا في جامعة أوساكا في اليابان خلال الفترة الممتدّة (1985-1989). وأستاذا زائرا بجامعة ليدن بهولندا بدءا من شهر أكتوبر 1995م. وعن الأوسمة والجوائز الّتي كرّم بها، فقد كانت من طرف مؤسّسات أكاديمية و بحثية ودول اعترافا منها بمنزلته العلمية وتقديرا لأعماله التّجديدية، نوجزها في الأهمّ منها:-

**1**/ جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية، جامعة القاهرة .1982

**2**/ وسام الاستحقاق الثقافي، الجمهورية التونسية 1993م.

**3**/ جائزة اتّحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان 1996م.

[1] مجموعة من المؤلفين، **أعلام تجديد الفكر العربي**، ج1، إشراف بسام الجمل، ( مؤمنون بلا حدود للنشر و التوزيع، ط1، 2016)، ص-ص.96،95

**4**/ ميدالية حرية العبادة، مؤسّسة إليانور و تيودور روزفلت، 2002م

**5**/ جائزة مؤسّسة ابن رشد للفكر الحر، معهد فان غوته، برلين، ألمانيا، 2005م.[1]

هذه الأوسمة والجوائز التي كرّم بها المفكّر تعكس التقديرات العلمية له بعد طول محنة وأزمة تعرّض لها على مستوى جامعة القاهرة خاصة والمجتمع المصري عامة، ويمكننا أن نضيف على مستوى المجتمع العربي. ففي سنة 1993م، قدّم بحثا جامعيا بعنوان: **نقد الخطاب الديني** للحصول على درجة الأستاذية من جامعة القاهرة، بيد أنّ رئيس اللجنة العلمية "عبد الصبور شاهين" ( 1929-2010) اتّهم في تقريره الباحث بالكفر وبالإلحاد والردة عن الإسلام، ثم تحوّلت المسألة إلى قضية رأي عام، عندما تمت إحالة نصر حامد أبو زيد إلى القضاء للتفريق بينه و بين زوجته عملا بمبدأ الحسبة، الذي أقرّه الفقه الحنفي المعمول به في محكمة الأحوال الشخصية في مصر، في 14 جويلية 1995م، أصدرت محكمة استئناف القاهرة حكم التفريق، بحجة أنه لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم، ليغادر نصر حامد و زوجه إلى اسبانيا فهولاندا، التي تولّى فيها تدريس الفكر الإسلامي في جامعة ليدن منذ 1995م. [2]

هذا، ويمكن إيجاز الاتهامات الموجّهة إليه في النقاط التالية:-

- العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسّنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.
- الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتّهام عثمان بن عفان بأنّه وحّد قراءات القرآن التي كانت متعدّدة في قراءة قريش وحدها، وذلك استمرارا لمؤامرة " السقيفة" لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.
- الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلاهي، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلي القديم في اللوح المحفوظ.

---

[1] **المرجع نفسه**، ص.97

[2]- **أعلام تجديد الفكر العربي**، ج1، إشراف بسام الجمل، المرجع السابق، ص.96

- إنكار أنّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى و إنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.

- الدفاع عن الماركسية والعلمانية، ونفي صفة الإلحاد عنهما.

- الدفاع عن سلمان رشدي و روايته "آيات شيطانية". [1]

وعن وفاته، فقد توفّي نصر حامد أبو زيد عن عمر ناهز السابعة والستين، و هذا في 05 جويلية 2010، بعد إصابته بفيروس غير معروف فقد معه الوعي أياما قبل وفاته. توفّي بعد أن تعرّض لمحنة صعبة لا مبرّر لها، أدت إلى غربته وانتقاله من منفاه داخل بلده إلى منفاه خارجها ليعيش بعيدا عن وطنه وعن أهله، يقـــــول "صادق جلال العظم" في ذلك:" **رحل النقدي الأول وترك غيابه ثقبا أسود في ثقافتنا النقدية المعاصرة وفي نفوس أصدقائه وزملائه ومحبّيه وفي نفوس المعجبين بشجاعته وجرأته و المتأثرين بفكره الحداثي وحسّـــه النقدي الراقي ومواقفه المتقدّمة والمستنيرة دوما**". [2]

كما تجب الإشارة في هذا الإطار الخاص بالسّيرة الفكرية لشخصية أبي زيد، الحديث عن أهمّ أعماله، فقد أصدر عددا من الكتب والمقالات والمحاضرات تخصّ الدّراسات الإسلامية، نشير إلى بعضها:-

- الإتّجاه العقلي في التّفسير(دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة).

- فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي).

- مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن (1990).

- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية(1992م)

[1] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سبق ذكره، ص.28

[2] - صادق جلال العظم، **النقدي الأول**، القاهرة، دبي الإثنين 05 يوليو 2010م- موقع إلكتروني-

- نقد الخطاب الدّيني(1992).
- التفكير في زمن التكفير(1995).
- النص السلطة والحقيقة(1995).
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل(1999).
- الخطاب والتأويل(أعيد طبعه سنة 2000).
- هكذا تكلّم ابن عربي(2002).
- المرأة في خطاب الأزمة.
- دوائر الخوف(قراءة في خطاب المرأة)-2004-.
- التجديد والتحريم والتأويل(نشر بعد وفاته عام 2010).
- و قد صدر للراحل مؤخرا كتابان لم يترجما بعد إلى اللغة العربية، و هما: إصلاح الفكر الإسلامي، و إعادة تمحيص القرآن.

إذا ما تأملنا كتب "نصر حامد أبو زيد" ، نجدها تتّصل بمحاور أربعة وهي قضية تكفيره، ومفهوم التراث، وآليات القراءة البناءة، وبنية الخطاب الديني، و المفاهيم التي تدور في فلكه مثل التأويل والنص[1]، ففي المحور الثاني مثلا، بيّن أنّ التراث اسم جامع لمجالات معرفية متعدّدة، وذلك ما دفعه إلى تنويع مجالات البحث في مؤلفاته، التي ارتبطت بقضايا اللّغة والنّقد و البلاغة والعلوم الدّينية. وقد تجلّى هذا في مؤلّفاته: الاتّجاه العقلي في التفسير، وهكذا تكلم ابن عربي.

[1]- مجموعة من المؤلّفين، **أعلام تجديد الفكر العربي**، ج1، إشراف بسام الجمل، **المرجع السابق**، ص.97

و في المحور الرابع، رسم المفكر آليات القراءة البناءة التي تحرّر النصوص والإنسان من سلطة الأوصياء، وهي إشكاليات متشابكة حلّلها في مؤلّفات: فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، إشكاليات القراءة وآليات التراث، النص السلطة والحقيقة-إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن- ، و الخطاب والتأويل[1].

كما كانت له عدة مقالات، نذكر منها: القرآن: التواصل بين الله والإنسان، التراث بين التأويل والتلوين، التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية، البحث عن أقنعة الإرهاب، النصوص الدينية بين الواقع والتاريخ، قراءة التراث وتراث القراءة. إلى جانب حوارات أجراها في التلفزيونات والقنوات الفضائية العربية والعالمية وما كتبه على شبكة الأنترنت

**ثانيا: فلسفته:**

تمثّل محاولة "نصر حامد أبو زيد" الفلسفية وصل الحلقة المفقودة من سلسلة العقلانية العربية الّتي انطلقت منذ عصر النّهضة العربية الحديثة، رغبة منه في كشف المسكوت عنه في دراسة التّراث الدّيني، فهو يمثّل مرحلة انتقالية جديدة للفكر العربي نحو التّحليل والنّقد والمراجعة وتحديد الهدف، ولهذا، فهو ينخرط في المعركة الدائرة على السّاحة المصرية مع العلمانيين في الصف المناوئ للجماعات الإسلامية، أي يقف مع من يسمّيهم بقوى "التقدم والعقل والحرية" ضد الخرافة والأسطورة وقتل العقل، يقول عنه "علي حرب":

**" مفكّر عربي يحاول اختراق أسوار العقل الدّيني، يتبنّى قيم العقلانية الحديثة، والإفادة من انجازات عصر التنوير، متابعا بذلك المحاولات التي بدأت مع انطلاقة عصر النهضة، كما تجلّت بشكل خاص مع أحمد لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق،**

[1]- **المرجع نفسه**، ص.98

**وسواهم من الذين انفتحوا على الثقافة الغربية، واستخدموا مكتسباتها العقلية والمنهجية"**[1].

هذا، ويعدّ "نصر حامد أبو زيد" من المفكّرين العرب المعاصرين الذين حاولوا الاستفادة من التراث العربي الإسلامي من جهة، ومن منتجات الحضارة الغربية في مناهجها ونظرياتها من جهة أخرى، للوصول إلى فهم مشكلات راهن الإنسان العربي، و تعرية أسباب التخلف التي يعانيها، من خلال تطبيق قراءة نقدية للتراث نازعة عنه أغلفة التقديس وهالة التبجيل التي ميّزته، والانخراط في تقويم ونقد هذا التراث عبر آلية التأويل، للكشف عن المخفي والمسكوت عنه، وبالتالي الكشف عن أسباب التخلف والجمود الفكري والحضاري الذي تعيشه الأمة والذي لا يجد تعليلاته إلا من خلال أزمة الوعي عند الإنسان ذاته.

إنّه يدعو إلى إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فيتبنى آليات تحليل الخطاب بعضها يعود إلى آليات ومرجعيات تراثية عربية إسلامية، وبعضها الآخر يرجع إلى آليات و مرجعيات فكرية غربية، فيتعامل مع النّصوص الدينية باعتبارها نصوصا منتجة للمعنى الكلّي. وفي هذا السياق، يرى ضرورة الوعي بأن جميع النصوص الأدبية منها والدينية، هي نصوص لغوية موصولة بالسّياقات الاجتماعية والثقافية التي تشكّلت فيها، و لكن هذا لا يعني بالضرورة أنّ:" **إشكاليات القراءة تتمثل في اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري ، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي... فكل قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات ...فطبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آلياتها"**[2].

---

[1]- علي حرب، **الاستلاب والارتداد**،- الإسلام بين روجيه غارورديه و نصر حامد أبو زيد-، (المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، لبنان، 1997)، ص.11

[2]- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة و آليات التأويل**، (المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005)، ص.06

من هذا المنطلق، اعتنى المشروع النّقدي "لنصر حامد أبو زيد" بطرق قراءة النّصوص الدّينية وبتفكيك بناها، وذلك بالاستناد إلى المكتسبات المعرفية المعاصرة المستمدّة من علوم عديدة، منها: اللّسانيات والسّيميولوجيا، وتحليل الخطاب وغيرها، على أنّ أهمّ مقاربة عوّل عليها في قراءة الموروث الدّيني هي **القراءة التأويلية** كما سيتّضح في العناصر التالية من البحث:-

## ثالثا: مرجعيات وأصول القراءة التأويلية للتراث:

في هذا الإطار، سنقف عند أبرز المفاهيم وأكثرها شيوعا وجدلا في الثقافة العربية الإسلامية وهو مفهوم التأويل كآلية قرائية سعى من خلالها "نصر حامد أبو زيد" إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي من منظور حداثي. ولهذه الآلية أهمية يتعامل من خلالها مع النصوص بمختلف تصنيفاتها، سواء في ذك الدينية منها أو الأدبية، على اعتبار أنّ التأويل مفتاح النص، **فماهي أهمّ الآليات المعرفية / القرائية الّتي شكّلت مشروعية التأويل في فكر "نصر حامد أبو زيد" كمفهوم وكممارسة؟**

إنّ القراءة التأويلية للتراث الديني تهدف إلى تأسيس وعي علمي بالتراث، يبحث لها المفكّر عن مشروعية من خلال ممارسة الأوائل من علماء الكلام ومن المتصوّفة وأهل العرفان وأهل البيان اللغوي، إلى جانب الخطاب الفلسفي، ليؤسّس لمشروعية قراءته التأويلية للتراث. فهو بذلك يؤسّس هذه المشروعية من خلال تأصيلها في ممارسة العقل العربي الإسلامي لمهمة القراءة والتأويل. إلى جانب توظيف مجموعة من الآليات والقواعد المنهجية التي ينظر من خلالها لتأويليته، و يتعلّق الأمر بالآليات الفكرية الغربية (النقد الأدبي، السّيميولوجيا والتاريخية).

### 1/ مرجعيات فكرية عربية إسلامية:

تتجلى مشروعية القراءة التأويلية للتراث، بالنظر إلى أصولها ومرجعياتها الفكرية العربية الإسلامية- من العقل العربي الإسلامي-، من خلال **المجاز** (و هو آلية لفهم الخطاب القرآني

و تجاوز الطابع الحرفي له) الذي يحمل ترسانة مفاهيمية وأدوات إجرائية: الاستعارة، التمثيل، الإخفاء والإظهار، و الكناية والإيضاح و غيرها...)، فكان الارتباط بين المجاز والتأويلية في الثقافة العربية الإسلامية. وهذه الترسانة من المفاهيم جعلته ينتقل إلى مستوى قراءة الخطاب الديني ممثلا في النّص القرآني، حيث أصبح العقل عند المعتزلة مثلا مصدرا أساسيا للحقيقة عامة وللحقيقة الدينية خاصة، بتوظيفهم المنهج البلاغي في فهم النص الديني. لقد قدّمت هاته الفرقة قراءة جديدة فاعلة للخطاب القرآني، تمثلت في **التأويل المجازي** لمقارعة كل ما يمكن أن يتناقض مع العقل في منطوق النص الديني. هذه المسألة اهتم بها "نصر حامد أبو زيد" كما تجلّت في مؤلّفه: "الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" ، حيث حلّل قضية المجاز في الخطاب القرآني عند المعتزلة، متّبعا في ذلك المسلك التاريخي للدلالة اللغوية وتطوّرها، وشروط المعرفة، ومفهوم المجاز، نشأته وتطوّره عند المعتزلة. لقد وجد "أبو زيد" في مبحث المجاز طريقة لولوج عالم التأويل وليستند لمبرّرات المعتزلة في القول بالتأويل، من خلال رفع ذلك التعارض بين صوت العقل وكلام الخطاب القرآني.

هذا، وبالإضافة إلى المجاز، تتمثل مشروعية التأصيل من التراث من خلال النظام اللغوي **للبلاغة** و**النحو**، حيث يعتمد "أبو زيد" على آراء عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ) الذي اهتمّ بهذين المبحثين المعرفيين وكان على وعي بأهمية الكشف عن مجموعة القوانين والآليات التي تعمل على تنظيم الخطاب اللغوي للوصول إلى إحداث تواصل بين المرسل والمتلقي. كما اعتمد على آراء "سيبويه" الذي أرسى معالم لنظرية عربية في تأويل النصوص بما في ذلك النص الديني، إنّ اجتهاداته من خلال "الكتاب" هي في تصوّر "نصر حامد أبو زيد" إضافة نوعية إلى جهود التأويل التي عكفت على نقل العلامات اللغوية إلى معان وسّعت من دائرة الفهم، وبخاصّة للخطاب القرآني الذي يمثل النظام اللّغوي تمثيلا دقيقا[1].

[1]- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مصدر سابق، ص.191

كما يؤصّل "أبو زيد" لمشروعته التأويلية للتراث من خلال **العرفان الصوفي**، حيث استعان في قراءته التأويلية للتراث الديني، – بعد التجربة الاعتزالية واللغوية بالتجربة الصوفية من خلال نموذجها الأكبر "ابن عربي"(ت638هـ) الذي فتحت تأويلاته آفاقا للنص روحيا وأخلاقيا وفارسيا. لقد أجمع هذا المتصوّف في فلسفته الجوانب الوجودية والمعرفية، متناولا الخطاب القرآني في دراسته بلغة ذات مستويات متعدّدة، تسعى إلى الكشف عن هذه العلاقة بين الذات الإلاهية من جهة، و العالم والوجود من جهة أخرى. إنّ المتصوّفة على العموم يؤوّلون الخطاب القرآني **"لاكتشاف وحدة الدّلالة بين النص والعالم، و لإدراك علاقات الإحالة الدّلالية بينهما"**[1]، و هم يجعلون من الذوق بديلا عن العقل الاعتزالي وسبيلا للكشف عن الحقيقة.

و لا نستثن من حيث التّأصيل لمشروعية القراءة التأويلية عند "أبي زيد" من التراث، مرجعية **البرهان الفلسفي**، فهو يستدعي الخطاب الفلسفي كمبرّر لتأصيل أفكاره حول القراءة التأويلية. ومن أبرز الخطابات الفلسفية التي يركن إليها، الخطاب الرّشدي، نسبة إلى ابن رشد(ت595هـ)الذي اقترح التأويل حلا، إذا خالف النظر البرهاني الظاهر الذي نطقت به الشريعة. والتراث في تصوّره هو ضرورة عقلية ملحة، فهو العاصم من وجود تعارض بين الخطاب القرآني من جهة والخطاب البرهاني من جهة أخرى.

إنّ الحديث عن القراءة التأويلية للخطاب الديني عند "أبي زيد"، يستدعي الكشف عن المناهج والآليات التي يتعامل بها هذا الخطاب، على اعتبار أنّ قراءة هذا الأخير تتأسّس من خلال :" **زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدّث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السّوسيولوجي، لوضع النصوص في سياقها، من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السّياق التاريخي، وبالطبع السّياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية، زاوية السياق الاجتماعي والثقافي**

[1]– نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص.264

**الراهن، الذي يمثّل دافع التوجه إلى التأويل، أو بالأحرى إعادة تأويل تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية، وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدّلالة.** [1]. يظهر إذن أنّ آليات القراءة التأويلية عند "أبي زيد" تتحرّك على مستويين: هما النّقد الأدبي، وعلم العلامات (السيميولويا)، فكيف استفاد من هذه الآليات في تأصيل قراءته التأويلية للتراث، والتأسيس لمفهوم التأويل؟.

## 2/ مرجعيات فكرية غربية:

يرى **"أبو زيد"** أنّ التّعامل العلمي مع الخطاب القرآني والخطاب الديني(النص الأصلي والنّصوص التي أنتجت حوله) يقتضي أن يتمّ من خلال تأويل هذا الخطاب في سياق تشكّله التاريخي والاجتماعي، إذ تصوّر الخطاب القرآني على أنّه منتج ثقافي، بمعنى أنّه تشكّل في الواقع والثقافة. وهذا الأمر يبرّر التّعامل مع النص وفق منهج **النقد الأدبي**، باعتبار أنّه نص لغوي، فهو خاضع لآليات النقد والتحليل اللغوي.

في هذا السّياق المنهجي، يميّز "نصر حامد بين "المعنى" و "المغزى"، فالأول يميّزه الطابع التاريخي الذي يتحقّق من خلال معرفة دقيقة بالسياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية. أما الثاني فهو الذي يمتلك طابعا معاصرا، لكونه محصّلة لقراءة عصر مغاير لعصر النص في حدّ ذاته. يصبح المغزى في هذه الحالة هو المقاصد الكلّية كما حدّدها الفقهاء، بل هو نتاج قياس الحركة التي أحدثها النّص في بنية اللغة، ومن ثمة في الثقافة والواقع،" **ولابد من قياس الحركة وتحديد اتّجاهاتها، فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة، وتقوم من ثمّة بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتدّ في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكرّرة إياه، مرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء.**" [2].

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني** (-ط3- 2007)، ص.120

[2]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**(-ط3- 2007) ص- ص.232،233

ويعتمد "نصر حامد أبو زيد" في قراءته التأويلية للنصوص الدينية منها والأدبية على **السيميولوجيا**/علم العلامات، محاولا بذلك تبيئتها كمنهجية غربية في العقل العربي، وهذا لبناء وعي علمي بالتراث وتحقيق راهن وضعنا الثقافي المأزوم. إلى جانب اعتماده على **التاريخية** منهجا وآلية لفهم النص الديني، محاولا تجاوز هالة القداسة التي تحيط به. وينطلق ليؤسّس للقول بتاريخية النصوص الدينية، خاصة وأنّ الطّبيعة اللّغوية لهذه النصوص ترتبط في تشكّلها ببنية ثقافية محدّدة، ساهمت في تشكلها عبر قوانينها، الأمر الذي يعطي لهذه القوانين ميزة التاريخية، وبالتالي تصبح كلّ قراءة لمثل هذه النصوص مرتبطة بشكل أساسي بقوانين تلك البيئة الثقافية التي أنتجتها.

وهذه التاريخية التي يقصدها " أبو زيد" لا تتعلّق بعلوم القرآن من قبيل أسباب النزول أو الناسخ والمنسوخ، بل تتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها. وهي تاريخية ترتبط باللغة وبتطوّرها التاريخي، و ما يمكن أن تعكسه باعتبارها مادّة النص والقالب الذي نزل فيه. وهذه القراءة التأويلية للنص الديني، يسمّيها ب:"الوعي التاريخي بالنصوص الدينية". وهو وعي يرتبط بالواقع الركن الأساسي في القول بتاريخية النصوص، **ف"الواقع إذن هو الأصل، و لا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، و من خلال حركته بفعالية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة، يحوّل كليهما إلى أسطورة"**[1]

[1]- **المصدر نفسه**، ص.106

## المحور الثاني

## السياق التاريخي و الفلسفي لإشكالية التأويل

**تمهيد**

كانت الهرمينوطيقا قبل العصر الحديث تدل على علم التأويل، الذي يتضمن مبادئ التفسير النصي للكتاب المقدس إذ بقيت تدور في حقل اللاهوت، لتتطور بعد ذلك لتدل على ميتودولوجيا فقه اللغة العام. لكن في العصر الحديث والمعاصر عرفت تطورات أخرى حيث أصبحت علما للفهم مع شلايرماخر ، ثم أساسا منهجيا للعلوم الروحية مع دلتاي، و فينومينولوجيا الوجود مع هيدغر" كان لنشأة المذهب العقلي متزامنا معه ظهور فقه اللغة الكلاسيكي في القرن الثامن عشر، أثر عميق على تأويل الكتاب المقدس، حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت ، و أكدت المدرسة اللغوية و المدرسة التاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب ، و أن المعنى اللفظي في الكتاب المقدس يجب أن يتحدد بنفس الطريقة التي يتحدد بها في بقية الكتب"[1] .

عرفت الهرمينوطيقا في القرن الثامن عشر نقلة نوعية واسعة ، حيث انتقلت من مستوى الإيمان إلى مستوى الشك و ذلك بعد اللجوء إلى الاعتماد على العقل و التعليل و ممارسته على النص الديني . فعل الفهم هذا الذي يتم من خلاله تأويل النصوص ليس حديثا ، فقد كان معروفا منذ القديم لدى اليونان إذ خصص لفهم الدلالات الغامضة و المخفية، و الخاصة بالنصوص الدينية، و النصوص الأجنبية والنصوص القديمة الغابرة بغية تقريبها بتقريب المسافة

[1] عادل مصطفى ، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير** ،الطبعة الأولى ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2007 ، صفحة ،69 .

الزمنية و المكانية التي تفصل القارئ عنها. في هذا القرن- القرن الثامن عشر- يظهر من جديد هذا الاختصاص ويتحدد انطلاقا من ثلاثة مباحث هي :

1) إخضاع نص الإنجيل للدراسة الفيلولوجية.

2)مبحث الدراسات التاريخية التي تطرح السؤال حول التاريخ و موقعه بين العلوم الأخرى.

3)المبحث الخاص بمفهوم الفهم و موقعه بالنظر إلى التفسير المعتمد في العلوم الطبيعية. [1]

يضم هذا الاختصاص مصطلحات و طرق منهجية واعتبارات ثقافية مرتبطة بقراءة الغرب لكتاب الإنجيل التي تساعد على الفهم المعمق للنصوص الدينية و الأدبية ، بطريقة أكاديمية تأمل في الكشف عن علاقة الإنسان بالله و علاقته بذاته، و تفيد في فهم طبيعة النصوص و تفسيرها و كيفية حصول قبولها كنصوص ذات سلطة. تمثل الهرمينوطيقا العلم الذي يقوم بتحديد المعاني الأساسية لتأويل النصوص و فهمها و ما يتبع ذلك من شرح و تفسير في عمق الدلالات قصد إخراج ما تتضمنه من معان خفية "فالنص الذي يشكل المادة الأولية لمبحث الهيرمينوطيقا منذ شلايرماخر و دلتاي مرورا بغادامير و ريكور و غرايش هو في النهاية لغة منتظمة داخل صيغ و أنظمة متداخلة منها اللغوي ، ومنها النحوي، ومنها المنطقي، تشكل مجتمعة البنية الأولية للهيرمينوطيقا"[2] .

## تأسيس الهيرمينوطيقا العامة عند شلاير ماخر

كان شلايرماخر (1768-1834) Friedrich Schleiermacher Daniel Ernst لاهوتيا وفيلسوفا ، إذ اهتم بمسائل معرفية و أخرى لاهوتية ، حيث كانت

[1] Paul Ricœur , Herméneutique, cours professes à l'Institut Supérieur de l'Université Catholique de Louvain 1971- 1972, éditions électronique établie par Daniel Frey et Marc –Antoine Vallé , 2013 , p ,08 .

[2] جان غراندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ،ترجمة و تقديم ، عمر مهيبل ،الدار العربية للعلوم- ناشرون ، منشورات الإختلاف ، الطبعة الأولى 2007 ، صفحة 14.

لديه أعمال على شكل محاضرات بالإضافة إلى اهتمامه بالتفكير في كيفية تحصيل المعرفة ، و هو يصنف ضمن أعظم هيرمينوطيقي العصر الحديث، حتى أنه لقب بأب الهيرمينوطيقا الحديثة، أو هو مؤسس الهيرمينوطيقا العامة بوصفها فن الفهم ، بعدما كانت عبارة عن كثرة من الأفرع المنفصلة ( لاهوتية ، تشريعية و أدبية) وبذلك يكون قد سعى إلى تطويرها لأن تكون علما ،تجعل منها مشروعا ضخما. تقدم هذه الهيرمينوطيقا العامة قواعد تأويل النصوص أيا كانت ، تقف وراء ما بينها من اختلافات لتأسيسها كلها في وحدة أصيلة ، إذ تظهر كلها في جسد لغوي واحد ، تتطلب بذل جهد للكشف عن معاني عباراتها . هذه المعاني تتفاعل مع البنية اللغوية لتكون المعنى و لذلك من الواجب صياغة مبادئ كل فهم لغوي.

التأويل حسب شلايرماخر هو فن الإصغاء و هذا هو المجال الحقيقي للهيرمينوطيقا التي تسعى إلى بلوغ الفهم بإعادة معايشة العمليات الذهنية لمؤلف النص ، فالمستمع أو القارئ عليه أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة وداخل بناء الفكرة ، إذ هناك تفاعل بين لحظتين : هما اللحظة اللغوية و اللحظة السيكولوجية ، وهذا ما يجعل الفهم عملية دائرية ، فالمعنى ينهض داخل هذه الدائرة فالجملة وحدة كلية نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة، و الجملة بدورها يعتمد معناها على معنى كلماتها المفردة "كانت جهود شلايرماخر التأويلية ترمي إلى تحويل الفهم إلى عمل منظم . و ذلك بتنظيم الملاحظات المتفرقة في وحدة متماسكة منهجيا . فالفهم في رأيه يجري وفقا لقوانين يمكن اكتشافها والتصريح بها ، ولم يقتصر طموح شلايرماخر على وضع مجموعة من القواعد كما كان الحال في مبحث التأويل القديم بل يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم ، و تحويل مبحث الفهم برمته إلى علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من نص ما"[1].

[1]- عادل مصطفى، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير** ، مرجع سابق ،صفحة 107 .

يصر شلايرماخر على ضرورة التفكير في آليات القراءة، التي تعتبر فعلا إبداعيا يهدف إلى فهم النص فالكاتب يسعى لأن يُفهم ما يكتبه ،و القارئ يسعى إلى فهم ما يقرؤه " المفاوضات التي تحصل بين النص و القارئ هي نتيجة نابعة من قلقين أو توقين أولهما القلق في أن نُفهم ( و هو الذي لأجله نكتب) ، وثانيهما القلق في أن نفهم (و هو الذي لأجله نقرأ ) .و على القارئ ، لأجل مواجهة القلق الثاني ،أن يتحلى خلال عملية القراءة بالانضباط و أن يكون صاحب مزاج و حدس فنيين"[1] .

هذا الانضباط لا يجعل من عملية القراءة عملية نهائية حيث لا يمكن الوصول إلى استنتاجات مريحة بل يجب على العكس من ذلك أن تظل مفتوحة ، لتحث على رؤى جديدة انطلاقا من محادثات جديدة "كما لو كنا نتسلق جبلا ، وحين نظن أننا وصلنا إلى القمة ، ندرك فقط هناك ، أن هنالك قمة أخرى أعلى وراءها ، تختبئ وراء شعورنا المؤقت بالنصر . لقد ضاعت الهيرميمينوطيقا النهائية في الغيوم إلى الأبد ."[2] هذا ما يجعل هدف الهيرمينوطيقا لم ولن ينجز بشكل نهائي. لكن هذا لا يمنع من أن تكون للهيرمينوطيقا مبادئ مشروعة تنطبق على كل النصوص تتأسس على التفسير النفسي الذي يهتم بالتفاعل بين القارئ و النص من جهة و التفسير القواعدي الذي يتطلب الفحص الألسني و النحوي لبنية النص و لغته من جهة أخرى ، و هنا يتضح لنا كيف يجعل شلايرماخر من عملية القراءة عملية علمية تسعى إلى فحص المتطلبات اللغوية للنص، لكي لا تبقى مجرد استنتاجات ذاتية ناتجة عن انطباعات شخصية رغم أهمية هذه الأخيرة .كل هذا يجعل القارئ يفهم النص بشكل أفضل من مؤلفه بطريقة تفاعلية تتفاعل فيها أجزاء النص من أجل بناء صورة كلية عنه .و لقد عمل هذا المفكر اللاهوتي على تأسيس نظرية عامة في التأويل تساعد على فك غموض النصوص و ذلك أثناء المحاضرات التي كان يلقيها بجامعة برلين ما بين 1805- 1832 " يُعزى إلى شلايرماخر أنه

[1] - دافيد جاسبير ، **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، ترجمة : وجيه قانصو ،الطبعة الأولى ،الدار العربة للعلوم- ناشرون ، منشورات الآختلاف ، 2007 ،ص ص119- 120 .

[2] - **المرجع نفسه** ، ص ،120.

أعاد تصور الهيرمينوطيقا على أنها "علم" الفهم أو "فن" الفهم . يتضمن مثل هذا المفهوم نقدا جذريا لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية) ، لأنه يسعى إلى تجاوز مفهوم الهيرمينوطيقا على أنها مجموع قواعد و جعلها مترابطة نسقيا، أي جعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان . كانت ثمرة هذا السعي لا مجرد هرمينوطيقا فيلولوجية بل هرمينوطيقا عامة يمكن لمبادئها أن تقدم أساسا لتأويل النصوص بجميع أنواعها"[1] .

لكن إذا كان شلاير ماخر قد وضع أسسا لهيرمينوطيقا عامة ، باعتبار أن اللغة هي الوحدة الجامعة للحقول المعرفية الأخرى، فهو يعتبرها كذلك بمثابة منطلق لتأسيس هيرمينوطيقا خاصة تراعي خصوصيات النصوص و طرق استخدامها لهذه للغة. و بذلك يكون قد فتح النص الديني على التأويل خارج الحدود التي تفرضها السلطة الدينية، مما يجعل معناه يتجاوز المعنى الحرفي الأحادي من حيث إنه نص مكتوب من طرف أناس و موجه نحو أناس آخرين، و إذن فإن تأويله يجب أن يخضع للمبادئ عينها التي يخضع لها أي نص آخر. و من هذا المنطلق يكون شلايرماخر قد أحدث تحولا في العمل التأويلي من خلال البحث عن تقنية للفهم تعبر عن جوهر مشروعه الهرمينوطيقي، فقد سعى إلى الوقوف عند مختلف الخطابات و خصوصيات الأفراد الذين قاموا بإبداعها تجنبا لسوء فهم المقاصد الذي تفرضه المسافة الزمنية التي تفصل بين الكاتب و القارئ.و عليه فإن الحاجة إلى الفهم تفرض ضرورة التفكير في طريقة تمكننا من فهم النص في سياقه و فهم مقاصد مؤلفه و الظروف التي أحاطت بإبداعه ليخرج كعمل يحمل خصوصيته رغم اعتماده على لغة مشتركة تمثل الإطار الذي نفكر من داخله[2]. بهذا المشروع يتم تجاوز الدراسات السابقة التي بقيت فيلولوجية تدور في حقل اللاهوت ،و بذلك تتحدد مهمة الهرمينوطيقا بوصفها منهجية تهدف إلى التأسيس لعملية الفهم عن طريق التأويل النحوي من خلال دراسة أبنية اللغة من جهة و التأويل النفسي من خلال دراسة ذاتية المبدع

[1] عادل مصطفى ، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا** ، مرجع سابق ، صفحة 72 .

[2] Schleiermacher Friedrich , l'Herméneutique , traduit de l'allemand par Christian Berner , Paris, Editions Cerf, 1987,p74 .

و ظروفه من جهة أخرى " إن الهرمينوطيقا باعتبارها فن التأويل لم تتحقق بعد في شكلها الكامل بل كانت هناك نظريات تأويلية خاصة"[1].توفر هذين الشرطين كفيل بالوصول إلى مستوى من الفهم يتجاوز فيه القارئ فهم الكاتب لنفسه يسميه شلايرماخر بالفهم الكامل يسعى فيه القارئ إلى إعادة تركيب الإنتاج الفكري[2]. يمكن أن تسمى الهرمينوطيقا بفن تجنب سوء الفهم الذي يمكن توقع حصوله في كل لحظة، لذلك يجب تجاوز ذلك بتطوير عملية الفهم بوضع مجموعة من القواعد اللغوية و النفسية.

تسعى هذه المساءلة المنهجية إلى فهم حقائق غير يقينية تثير الشك و لا يمكن الإيمان بقطعيتها ، فهي مفتوحة ، تتطلب باستمرار إعادة تأويلها و السعي إلى إبراز ما بقي متسترا فيها قصد بلوغ مقاصدها . يمثل هذا العمل نمطا من التفكير يسأل في التأويل، هذه الممارسة قديمة لكنها عرفت تطورات بإسهامات كل من شلاير ماخر هيدغر ، دلتاي ، غدامير و ريكور .

## التأويل عند دلتاي و اشكالية المنهج في علوم الروح

في القرن التاسع عشر يظهر دلتاي[3] ( 1833- 1911 م )Wilhelm Dilthey الذي خلص الفهم من التصور السيكولوجي أي من التصور الناتج عن الشعور الساذج، ليجعل منه منهجا لدراسة الظواهر الإنسانية سعيا منه نحو بلوغ باطن النصوص المكتوبة و الخطابات الشفوية و مختلف الأفعال. لقد وسع هذا المفهوم ليكون أرغانون هذه العلوم و جعل من موضوعه كل ما يمكن للحياة أن تعبر من خلاله عن نفسها . و بذلك يصبح الفهم اقتضاء منهجي أكاديمي من خلال تبنيه مناهج في التعامل مع النصوص. و هكذا ترتقي

[1] Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, p 99.

[2] عبد الغني بارة، **الهرمينوطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تاويلي**، ط1 ،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ،2008،ص ص180- 181

[3]- فيلسوف ألماني من أهم كتبه: مدخل إلى العلوم الإنسانية، العالم الروحي، المعنى في التاريخ

الهرمينوطيقا إلى مبحث مركزي يقدم الأساس الذي تقوم عليه العلوم الروحية أو الإنسانية التي تسعى إلى فهم أفعال الإنسان و كتاباته ، ومختلف تعبيرات الحياة الإنسانية و تجارب الأشخاص الآخرين بعيدا عن الروابط السببية و التفسير الكمي، الذي تعتمده علوم الطبيعة ، بل اعتمادا على منهج الفهم الذي يحاول النفوذ إلى باطن الإنسان و انتاجاته من خلال شبكة المعاني التي تعبر عنها .

تناول دلتاي موضوع الهرمينوطيقا أو فن تفسير الأعمال المكتوبة و الذي نشأ في أحضان علوم اللغة الذي يبحث في المعنى انطلاقا من الجزئيات، أي الوصول إلى المعنى اعتمادا على تتابع الكلمات التي تتضمن مجالا من المعاني ، فالأجزاء المفردة لها علاقة بالكل. هذا الفن يتقيد بقواعد و قد عرف عدة مدارس ،بدء من اليونان و الآباء المسيحيين الذين سعوا إلى فك غموض النص الإنجيلي وصولا إلى شلايرماخر"حقا إن الهرمينوتيك هو الذي يمد بالإطار المنظم في نظرية دلتاي الخاصة بعلم النفس و الدراسات الإنسانية ..."[1] .

ارتبط اسم دلتاي بتيار فلسفة الحياة حيث يمثل موضوع الحياة موضوعا محوريا بالنسبة إليه، بوصفه نقطة البداية بالنسبة إلى الدراسات الإنسانية قصد فهم الحياة في حالتها الخام باعتبارها الواقعة الأساسية التي يجب أن تكون نقطة البداية لكل فلسفة ، لأن الفلسفة يجب أن ترتبط بمعرفة الحياة، التي تتكون من التفاعلات بين الناس .و قد تناول هذه المسألة بشكل مباشر لاكتشافها في بعدها التاريخي أي في العالم الإنساني. و كما نجد اسمه حاضرا أيضا في فلسفة التاريخ و فلسفة الفهم ، فهو يرى أن الحياة تاريخية و التاريخ هو الحياة ذاتها ،حيث صرح بأن المشكلة الرئيسية هي مشكلة الفهم و معرفة الحقيقة التاريخية و الاجتماعية للتوصل إلى فهم الإنسان و البحث في جذور المعرفة للكشف عن أساسها و مبادئها "نواجه في البداية هذه الحقيقة التي لا يمكن أن تكون نقطة بدايتنا بالنسبة للدراسات الإنسانية فحسب، و لكن

[1]– محمود سيد أحمد ، **دلتاي و فلسفة الحياة** ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2008 ، ص 41.

بالنسبة للفلسفة ككل[1] وهذا دون الحاجة إلى الرجوع إلى الميتافيزيقا التقليدية و لا للنظريات العلمية بل بالرجوع إلى الحياة كما هي محصورة في الزمان و المكان ،أي حياة الناس دون أن نسعى لتقديم نسق أو مذهب ،بل فهم الحياة عن طريق الحياة ذاتها . تشكل الحياة محور الدراسات الإنسانية التي تشمل القانون و علم النفس و الدين و الأدب و تقوم بوصفها و تكوين مفاهيم عنها. تعني الحياة التجربة الإنسانية في كل أبعادها وتجلياتها و إبداعاتها و التي تتجاوز المستوى البيولوجي، . و تتم معرفتها عن طريق تعميمات تتزايد باستمرار و التي تتمثل في العقائد المشتركة و التي هي تقريرات عن أحكام القيمة و قواعد السلوك التي هي نتاج الحياة المشتركة للأفراد و المجتمعات .

تأثر دلتاي بشلايرماخر الذي أثار مشكلة فهم النصوص و طريقة النفاذ إلى الفكرة التي تحملها و الشخصية التي صدرت عنها كاشفا عن مبادئ هذا الفن ،و الشروط التي تجعله ممكنا مع تأكيده على عظمة الفرد في التاريخ مع ذلك تمكن من فرض تميزه بتوجهه نحو دراسة الفهم دراسة علمية "لكن لعل ما يميز دلتاي عن غيره هو أنه أول من ينحي التساؤلات التأملية جانبا و يدرس عملية الفهم دراسة علمية، فهو يؤكد على ضرورة إيجاد أساس للفهم في التجربة الحية...كما نعيشها بالفعل ...إن موضوع بحثه الإنسان ببنائه الجسمي و العقلي المركب بمجموعة غرائزه"[2]. لا يمكن إدراك الوجود البشري عن طريق العلوم الطبيعية كما تدرك الوقائع الفيزيائية بل هو موضوع للدراسات الإنسانية، التي يجب أن تتوصل إلى فهمه و معرفته عن طريق فهم التبادل الذي يتم بين الناس و فهم الاتصال يبعضهم البعض " فإنني أستطيع أن أفهم لماذا يمشي جون في الحجرة لكن لا أستطيع أن أفهم لماذا تنمو هذه الشجرة"[3] .

---

[1] Deltey . W, **Introduction à l'étude des sciences humaines**, trad : Louis Souzin , P. U . F , 1942 ; p 25.

[2] د / محمود سيد أحمد ، **دلتاي و فلسفة الحياة** ، ص 27

[3] Dilthey , W , **Le monde Historique** ,traduction M. Rémy, Aubier- Montaigne, 1992 , P , 30.

يدل الفهم على النظر في عمل العقل البشري و معرفة الآخر عن طريق الشعور بتجربته و إعادة معايشتها ،و عن طريق نقل حياتنا الخاصة إلى الموضوع أي فهم الحياة الداخلية للأشخاص، و التي تشبه حياتنا فنحن نكتشف ذاتنا في الآخر، فالفهم هو رؤية داخلية لمختلف الدوافع و هو يعتمد على ما يسميه دلتاي بالتعبيرات التي تتمثل في مختلف الأفعال الصادرة عن الآخرين، و تؤثر فينا نحن الذين نتلقاها عن طريق الحواس، فالفهم يتم انطلاقا من هذه الإشارة الحسية . تعبر هذه التعبيرات عن مضمون عقلي لتجعله مفهوما حيث نستعين بها من أجل وصف و تصنيف الأحداث النفسية و العقول الأخرى التي تنقل إلينا عن طريق هذه التعبيرات من أجل فهمها [1].

تشمل هذه التعبيرات الأفكار التي تخضع لمعايير منطقية يتفق حولها الجميع بما فيها الشخص الذي وضعها و الشخص الذي يسعى إلى فهمها كمفاهيم ،كما تشمل أيضا الأفعال الإنسانية و التي هي غائية في أساسها لذا ينبغي التوصل إلى معرفة هذه الغايات ، بالإضافة إلى التعبيرات العاطفية الطبيعية في الإنسان كالضحك مثلا . هدف دلتاي هو تحليل المعطى و الانطلاق من الحياة الواقعية للحياة بعيدا عن الفرضيات الميتافيزيقية و هو يؤكد على ضرورة العودة إلى العادات و القوانين و الدين و الفن و كل ما أوجدته الموجودات البشرية ،وتجسد في مشاعرهم و مقاصدهم وعليه يجب وضع التعبيرات الفردية في سياق هذا الجانب الموضوعي المشترك و الذي يستمده الفرد من المحيط الأسري و المجتمعي ، لتسهيل عملية فهمها فالفرد يعمل و يفكر في مجال مشترك وهو يفهم في هذا المجال العام الذي يتضمن كل ما يتمسك به الأفراد .

و لفهم هذه التعبيرات يميز دلتاي بين الفهم الأولي الذي يدل على العلاقة بين التعبير و ما يعبر عنه، و كشف العلاقة التي تربط بينهما من الناحية المنطقية دون النظر في علاقتها بالحياة بل النظر في المضمون العقلي. أما الفهم الخاص بالصور العليا فهو يتناول التعبيرات في السياق

[1] Ibid , p , 45.

الكلي للحياة للحكم على شخصيات الأفراد باختبار ما يعايشونه ،هذا ما يسميه دلتاي بالتعاطف نحن حتى نستطيع أن نفهم فردا ما ، يجب أن تكون لدينا تجارب مماثلة لتجربته فنحن لا يمكننا أن نفهم شعورا لم نعايشه ، حيث تنعدم هنا المشاركة الوجدانية .[1]

يتم الاقتراب من الحياة و فهمها عن طريق مجموعة من المقولات مختلفة عن تلك الخاصة بالطبيعة ، التي تساعد على معرفة العالم الفيزيائي. والمقولات التي يحددها دلتاي تمثل صورا عامة للفهم أو المفاهيم التي تدل على المحمولات التي تطلق على الموضوعات المختلفة ، وتساعد على فهم معنى الحياة الإنسانية و أهدافها و الوسائل التي تستخدمها من أجل تحقيق ذلك، و هي لا يمكن عدها نظرا لتجددها المستمر و من أهم هذه المقولات نجد :

مقولة الزمانية و هي تدل على مدى ارتباط الحياة الإنسانية بالزمان، فالحياة كلها عملية زمانية وكل معنى مرتبط بالزماني كمعطى في الحاضر، أي كتجربة حاضرة و الزمان هو مجرى الحياة ، و هو أي دلتاي لا يتحدث هنا عن الزمان الفيزيائي الذي يتألف من وحدات و إنما عن الزمان الذي نعايشه ونعيه كتعاقب بين الحاضر و الماضي والمستقبل ، يتصف بالتقدم نحو الحاضر الذي يعني الامتلاء بالواقع أو بالتجربة الحاضرة التي نعيشها و بشكل مستمر فالحياة الإنسانية في تطور ما دام الإنسان يتذكر الماضي و يتخيل المستقبل .كما نجد مقولة الداخلي و الخارجي فالحياة تتضمن حالات داخلية تجد تعبيرات خارجية عنها متفق عليها ، تربط بينهما علاقة منظمة ، و حتى المؤسسات تحمل مضمون يظهر في شكل قيم و أهداف .بالإضافة إلى مقولة المعنى و التي تمثل مقولة أساسية في فلسفة دلتاي كونها ملازمة للحياة ، و هي تدل على كل ما هو هام و ذا مغزى، و الحياة حسبه لا تتضمن معنى واحدا يتخذ كنمط أو كمعيار للبشرية يوصف على أنه يقيني ، و إنما يرى أن المعنى قابل لأن يتغير و هو يشير به إلى العلاقة التي تربط بين الأجزاء و الكل ،كالعلاقة بين الكلمات و الجملة إذ هناك تفاعلا بين الجملة و الكلمات التي تؤلف معنى الجملة. يتحدد المعنى الكلي انطلاقا من الماضي الذي

[1] محمود سيد أحمد ، **دلتاي و فلسفة الحياة** ، ص ص 27- 28.

نتذكره و المستقبل الذي نتخيله و نتنبأ به. تترابط التجارب فيما بينها لتعطي معنى الحياة فالأجزاء يربطها معنى عام ، إلا أنه لا يمكن الوصول إلى هذا المعنى بشكل كامل حيث يبقى الفهم تقريبيا ، لأن الحياة تستمر و لا تعرف الثبات مفتوحة دائما على الإمكانيات المستقبلية والإنسان يواجه مواقف جديدة بحرية خلاقة، و عليه يجب فهم الحياة من الداخل مثلها مثل التاريخ الذي هو ليس عملية آلية ثابتة و إنما هو يجسد قصة الكفاح المبدع للإنسان ، و هذا الاتجاه نحو المستقبل هو من أجل تحقيق قيم تمثل الهدف الأسمى الذي يجمع الأهداف الفردية، فالحياة تحمل قيما و هناك تداخل بين مقولة القيمة و معنى الحياة.

اتجه دلتاي نحو نقد العقل التاريخي، و نقد وضعية أوغست كونت الذي دعا إلى ضرورة التزام العلوم الإنسانية بالمنهج التجريبي، لكي تنهض بنفسها أمام العلوم الطبيعية التي حققت نجاحا باهرا في القرن التاسع عشر. يرى دلتاي أنه يجب التمييز في العلوم الروحية بين التفسير الذي تتبناه العلوم الطبيعية و الفهم الذي يجب أن تتبناه العلوم الروحية و على رأسها التاريخ ، حيث يقوم الفهم على الانخراط في تجربة الحياة المعاشة للوصول إلى فهم الآخر بالاعتماد على التعبيرات المذكورة و تأويلها تلك هي المهمة التي تقع على عاتق الهرمينوطيقا التي يعتبرها فن التأويل[1].

في أواخر القرن التاسع عشر بدأ دلتاي يرى في الهرمينوطيقا أساسا للعلوم الروحية، بعدما تراجعت بعد شلايرماخر لتدخل مرة أخرى مجال التخصصات الضيقة، و تصبح تأويلا للفيلولوجيا و القانون والدين عوض أن تبقى هرمينوطيقا عامة كما أرادها شلايرماخر . إلا أن دلتاي أراد تجاوز النزعة السيكولوجية التي طبعت أعمال هذا الأخير "كان هدف دلتاي هو تشييد مناهج للوصول إلى تأويلات صائبة موضوعيا لتعبيرات الحياة الداخلية"[2]، تساءل عن المنهج الصحيح لدراسة الإنسان أي عن أساس منهجي للعلوم الروحية بعد اقتناعه بعجز

[1] Dilthey . W , **Introduction à l'etude des sciences humaines** , p 95.

[2] عادل مصطفى ، فهم الفهم ، **مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير** ، ص 116.

المنهج الوضعي عن الإيفاء بهذه المهمة ، حيث وضع في كتابه "نقد العقل التاريخي" الأسس الإبستمولوجية للدراسات الإنسانية و رأى أن المقولات الكانطية السكونية و المجردة لا تصلح لفهم الحياة البشرية، رافضا أيضا التفسير السببي، لأن الإرادة لا يمكن إخضاعها للعلية، أما فهم الحياة فلا يجب أن يتم بمقولات خارج الحياة بل على مقولات نابعة من الحياة ذاتها أي الحياة التي يجري في عروقها الدم الذي يتمثل في الشعور و الإرادة ،و الحياة هي الخبرة الإنسانية في واقعها التاريخي .

تحتاج الظواهر الإنسانية لأن تؤول بناء على المقولات المذكورة من أجل النفاذ إلى العالم الإنساني الداخلي من خلال تأويل تعبيرات الحياة و فهمها، إذن هناك فارق في المضمون و في المنهج بين العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية " وإذا كانت مهمة العلوم أن تفسر الطبيعة فإن مهمة الدراسات الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة . بوسع الفهم أن يلم بالكيان المفرد"[1] . الدراسات الإنسانية ممكنة في حدود ما توفره من إمكانية إقامة العلاقة بين الحياة والتعبير والفهم أي فهم مكونات الخبرة . الفهم ليس عملية معرفية خالصة بل هو فهم الحياة والإنسان، و عالم الأفراد ليس مجرد عمل فكري بل هو إعادة معايشة الخبرة المعاشة قصد اكتشاف الذات في الآخر . يتحدث دلتاي عن الدائرة التأويلية و التي تعني أن الكل يأخذ معناه من الأجزاء و أن الأجزاء تستمد معناها من الكل من أجل الوصول إلى المعنى .

وبذلك يكون دلتاي قد وسع من الهرمينوطيقا بتأكيده على ضرورة إخضاع الظواهر الإنسانية للتأويل و الفهم ويكون قد وضع موضوعا ثابتا لها حيث قام بتجديدها و ساهم في تقدمها وممهدا لظهور الفكر التأويلي لدى هيدغر و غدامير ، و معلنا عن نهاية التفكير الميتافزيقي التقليدي .

[1] عادل مصطفى ، **فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير**، ص ص127-128.

## الهيرمونيطيقا و الأنطولوجيا الهيدغرية

يشكل موضوع الوجود العمود الفقري لفلسفة مارتن هيدغر Martin Heidegger ( 1889- 1976) على أساس أنه المسألة الجوهرية التي كان على الفلاسفة الاهتمام بها . لكن تاريخ الفلسفة يبين كيف تم تناسي هذا الموضوع ليدخل جراء ذلك في دائرة اللامفكر فيه. لذلك يلجأ هيدغر إلى نقد الموروث الفلسفي الميتافيزيقي الغربي و التأسيس لمسلك فلسفي جديد يتناول الكائن الذي يتساءل عن معنى وجوده، و إقامة نظرية حول انطولوجيا تدرس وتحلل الكائن . و الخطأ الذي وقعت فيه الميتافزيقا الغربية هو أنها تناولت هذا الموضوع بشكل إيديولوجي ، و لم تميز بين الوجود Etre و الموجود Etant و لم تنتبه إلى الاختلاف الآنطولوجي القائم بينهما ، لذلك كان من اللازم تقويضها ، فهي لم تطرح مسألة الوجود الخاص بالإنسان أو طريقته في الوجود ، ما يسميه بالدازاين الذي يدل على طريقة الإنسان في الوجود.[1] و الذي يحلله انطلاقا من الزمانية و الأصالة و الموت بينما تم تناوله من قبل في أشكال مقولاتية و تحديدات تيولوجية عرفت الإنسان كحيوان عاقل أو ككائن مخلوق، من طرف الله لكنها تبقى تعريفات سطحية .

يتأمل هيدغر هذا الشيء الذي يشكل ما هو خاص في الإنسان، أما فلسفة الموجود، فإنها أغلقت السبيل نحو الوجود، لذلك يقاطعها ، فهي لا تسمح للتجربة أن تصل إلى الأساس الذي انطلاقا منه يكشف تاريخ الوجود ماهيته، و هي تمثل قدر لنسيان الكينونة. لهذا السبب يدعو إلى الابتعاد عن هذه الدغمائية التي تقدم تعريفا محددا للوجود الإنساني " إذا كان من الواجب إقصاء هذه التحديدات التيولوجية و الدوغمائية الأساسية في تأمل فلسفي جذري للكينونة الإنسانية ، فيجب إذن أن نبتعد عن كل توجيه متضمن أو مستتر لفكرة محددة

[1] Martin Heidegger, **Etre et Temps**, traduit de l'allemand par François Vezin , Gallimard , 1986 ,P 241.

للكينونة الإنسانية"[1] و منه فإن هدف هيدغر هو توجيه الاتجاه نحو الظاهرة الحقيقية أي الدازاين و الذي يعني الوجود_ هنا و دراسة الخصائص الخاصة به . تتمثل البنية الأنطولوجية للدازاين في التخارج يستخدم هيدغر مصطلح الدازاين، الذي يعني الوجود –هنا و هو الذي يشكل ما هو خاص في الإنسان، بمعنى أنه منفتح على العالم، بمعنى التخارج ex-sister عن نفسه و الاتجاه نحو الخارج أي ما هو خارج عنه، هذا ما لا يجعله كذات منغلقة على حياتها الداخلية و على التفكير " يقوم وجود الدازاين خارج ذاته"[2].

و يتوقف هيدغر عند مسألة الثرثرة التي تعمل على تشتيت الدازاين ، و هذا ما يدعوه بالهم أو الوجود اللاأصيل الزائف، يفقد فيه الفردية ما يجعل منه دازاين ساقط في الثرثرة أو الوجود مع الآخر، الذي يحجب أصالة الوجود في العالم من خلال الفضول و الالتباس ، حيث يشارك الآخر في ذلك معتمدا لغة غامضة و مشتركة . الثرثرة تفتقد إلى الفهم لا تساعد على الانفتاح و كشف الحقيقة ، تدل على الانشغال باليومي المشترك و التطلع إلى الآخرين فهو إمكانية زائفة و تائهة . و هنا يتشتت الدازاين و يتيه و يفقد المستقر ، يسجن في الحاضر و يعجز عن التمييز بين الحقيقة و اللاحقيقة ،فيقع في الالتباس الذي يشكل السقوط.

كما يحلل هيدغر القلق الذي يتعلق بالوجود في العالم و هو أسلوب لوجود الدازاين يعبر عن أصالته ، أو هو طريقة معينة في الوجود ، ففي القلق ينفتح الوجود ، له وظيفة بنائية لتحقيق الدازاين في وجوده الحقيقي حيث يجعله متفردا لكنه يكشف عن نفسه نادرا ، و هو هنا لا يتحدث عن القلق اليومي الروتيني الذي يتعلق بالموجود و الذي يمنع القلق الأصيل من الظهور . القلق هو القدرة على الوجود في العالم كإمكانية أصيلة للوجود في العالم يكشف عن العدم، إذ فيه ينكشف العدم لنا ، فالقلق يشير إلى حقيقة العدم فالدزاين يقلق من العدم و بذلك فهو التجلي الذي يظهر من خلاله الدازاين : البنية الأساسية للدزاين هو القلق.

[1] مارتن هيدغر، **الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية** ، ترجمة و تقديم عمارة الناصر، ط : 1 ، منشورات الجمل ، 2015 ، ص 65.

[2] Martin Heidegger, **Etre et Temps**, P 42.

كما يحمل الموت رغم مساواة الجميع أمامه خصوصية و فردانية ، و هو يتأرجح بين اليقين أي حتمية حدوثه ، و اللايقين من جهة الجهل بزمن حدوثه، و بين الاثنين يستمر القلق ، يمثل الموت أقصى درجات العدم ، الموت متضمن في صميم كينونته ، و هو الكائن الوحيد الذي يدرك ذلك ،خاصية وجودنا هي أننا موجودات متناهية–الوجود ممتد بين الولادة و الموت ، الموت هو نهاية الدازاين .

يجب علاوة على ذلك التعرف على أن الموجود الإنساني له علاقة خاصة جدا بالزمان الذي يمكن ابتداء منه فهم ما هو عليه الدازاين. فهو ليس إذن في الزمان، كما هي الأشياء الطبيعية، إنه في أساسه زماني، إنه زمان[1]. الزمانية هي النحن، والزمان ليس كائنا، ويجب طرح الزمان زمانيا وتفادي إعطائه هوية تنكر ميزته الزمانية. سؤال الزمان يقود إلى سؤال الكائن الذي نكونه أي الدزاين.

غير أن فلسفة هيدغر تعرضت لتحول عميق ، هذا التغير نلمسه في كتاباته ما بعد 1930، و هذا يظهر على مستوى الشكل إذ لا نعثر على نفس الأسلوب و اللغة و الفلسفة، حيث تخلى عن كل ذلك لصالح الشعر، حيث غابت الوحدة، التي ميزت –الوجود و الزمان – وأصبح يعرض أفكاره على شكل محاضرات ، مقالات، رسائل، حوارات و قصائد شعرية، حيث أخذت كتاباته طابعا شعريا. هذا التحول مس حتى المحتوى الخاص بفلسفته، كونه تخلى عن إشكالية تحليل الدازاين التي جعلها الركيزة الأساسية للأنطولوجيا من منطلق فلسفي، فلم تعد المسألة هي مسألة فينومينولوجية و لا أنطولوجية، تلك هي المحاور الرئيسية لكتابه العمدة، التي طرحها سعيا منه لتحديد طريق و موضوع و هدف التفكير الفلسفي.[2]

[1] – فرانسواز داستور؛ **هيدغر والسؤال عن الزمان**، تر : سامي أدهم ، ط : 2 مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2002 ، ص 23.

[2] Jean Grondin, **le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger**, PUF , 1987 ,p 09-10.

كل هذا دفع الكثير من الدارسين إلى الحديث عن هيدغر الأول و هيدغر الثاني ، هذا يدل على وجود حركية في فلسفته، هذا ما يعترف به هو شخصيا. الوجود يصبح هو موضوع المنعطف ، كونه ينسحب، حيث يفر حين نسعى للعثور عليه حين ينسحب إلى النسيان هذا الانسحاب قد تم نسيانه[1].

يرجع هيدغر سبب الاهتمام بالموجود بدل الوجود، إلى كونه قابل للحساب من طرف الإنسان، و هنا تم اختزال الوجود إلى العدم.[2]و الخطر هو نسيان الوجود في انسحابه، فهو يدير ظهره لنا، فهو الغائب، هذا النسيان الذي يشكل مضمون الميتافيزيقا لا يسعى هيدغر إلى تصحيحه ، و هذا ما يتوقعه قارئ "الوجود و الزمان،" فهو لا يعتبره خطأ، و لا خطيئة أصلية ارتكبها فلاسفة الميتافيزيقا ، لأن الوجود ذاته هو الذي يقدم نفسه كنسيان وانسحاب. الذازاين الهيدغري هو دائما في العالم ،كوجود هنا لا يقوم على القصد ، بل هو سابق لكل تأسيس معرفي ، هنا يتهم هوسرل بالسقوط في الذات المتعالية ، التي تمنع المعنى و تؤسس الحقيقة. العلو يبرر فعالية الذات المفكرة و بذلك يقول أن هوسرل لم يبتعد عن الفلسفة الذاتية باعتباره أن التفكير يتم داخل الوعي، بينما تعتبر فلسفة هيدغر هي تفكير في علاقة الدزاين بالوجود لذلك يسعى إلى مجاوزة الفينومينولوجيا و التأسيس لأنطولوجيا هيرمينوطيقية .

تجاهلت الميتافيزيقا انتماء الإنسان والوجود لبعضهما البعض، حيث تحوّل الإنسان في العصور الحديثة إلى موضوع، كما اختفى سؤال المصير، وعليه يجب القبض على الصلة المتبادلة بين الإنسان والوجود عن طريق التصدي لهذه الميتافيزيقا، لتحقيق مصالحة انطولوجية تعيد الوجود إلى وضعه الطبيعي، ذلك لأن الإنسان الغربي صناع بين انجازات التقنية.

يعتبر هيدغر اللغة الحل البديل الذي يجب الرجوع إليه بعد الإنهاء الميتافيزيقي، فهي التي يمكنها بأن تقود الوجود إلى الانكشاف. كما أنه يؤكد على ضرورة تقويض أبنية اللغة، التي

[1]Ibid., p 95.

[2] Ibid. , p 102.

احتجزت التفكير في معنى الوجود واختزلته إلى تحديدات ودلالات محددة، اللغة التي يتحدث عنها هيدغر هي اللغة التي تحقق انفتاح الوجود وهي التي تمنح الاتصال بما يمكن الإنصات إليه والتفكير فيه.

فاللغة تتعدى حدود التواصل والتفسير إلى التأويل، فهي مسكن الوجود، والفن الذي يقيم الحقيقة في العمل الفني هو الشعر. والشاعر يفكر بعمق يستدعي ما هو غائب، ويدعوه إلى الحضور، فهو الذي يفكر في الاحتجاب والانكشاف، وعليه فإنّ مصالحة الأنطولوجية بين الإنسان والوجود تتحقق بعمل الشاعر المفكر، فالشاعر يستخدم اللغة للتفكير في حقيقة الوجود.

والفلسفة ضلت الطريق حين بقيت حبيسة لغة المقولات التي فرضها العلم والتقنية، ولذا فإن الشاعر يفكر فيما لم تفكر فيه الفلسفة التي حادت عن مقاصدها، كونها لم تهتم بسؤال الوجود، والفكر هو الذي ينقل الوجود إلى الكلام، والكلمة هي التي تحفظ حقيقته، وهو يرى أنه من الضروري أن يكون هناك تماثل بين ما ينصت إليه ونية ما يقال.

إن المدارس التي طرحت سؤال الموجود ، بقيت في حقول العمل العلمي و التقني ، الذي يكتفي بعملية جمع المعلومات ,لكنه ليست طريقة للمعرفة ،بل تبقى قريبة من متطلبات الحياة ، لا ترقي إلى مرتبة المعرفة " و لأن قدر اللغة و ببساطة ، يتجذر في علاقة أي أمة من الأمم مع الوجود ، فإن سؤال الوجود سوف يجعلنا ننغمس و نخوض بعمق في سؤال اللغة "[1] .

هيدغر يتناول الوجود على المستوى المنهجي بوصفه جملة من الظواهر دون أن تصير ماهيات في الوعي ، في فينومينولوجيا هوسرل ضاع الوجود لصالح الوعي " وجد هيدغر في الفينومينولوجيا حاجة إلى أن يعاد النظر فيها على أساس نقدي، بمعنى أن فينومينولوجيا هوسرل بوصفها ماهي عليه تفتقر بسب نزعتها نحو الذاتية المتعالية إلى التأسيس الأنطولوجي اللازم و

[1] مارتن هيدغر ، **مدخل إلى الميتافيزيقا** ، تر : عماد نبيل ، ط : 1 ، دار الفارابي ، 2015 ،ص 272.

ذلك لضرورة عدم انفكاك المنهج الفينومينولوجي عن أن يعني بسؤال الوجود ، فكان لابد من إيجاد طريقة تسهم في تفعيل المنهج الفينومينولوجي بما يفضي إلى معالجة مشكلة الوجود على نحو ملائم"[1].

هدف هيدغر هو تأسيس انطولوجيا فينومينولوجية ، هذا المنهج الظاهري يفقد علم الوجود كل مضمون ميتافيزيقي و تحرير الانطولوجيا من الموروث الفلسفي الميتافيزيقي .

الفينومينولوجيا هي التي قامت بإستدعاء المنعرج الهيرمينوطيقي ، و يظهر هذا المنعرج كضرورة انطلاقا من الأرضية التي أرساها الأباء الأوائل للفينومينولوجيا، حيث تحدث هيدغر عن ضرورة أن تكون الفينومينولوجيا هرمينوطبقية "ينبغي النظر الى هيدغر بما هو المهندس الأول . و صانع المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا"[2].

بحث هيدغر طيلة مشواره عن اللغة الملائمة للإفصاح عن مكنونات الكائن و عن تجربة الكينونة، حيث اعتبرها الأفق الوحيد لكل فهم يتعلق بالكائن، بما هي بيت الكائن ، بشرط أن لا يتحول هذا البيت إلى سجن يمنع الكائن من التجلي. اكتشاف هيدغر لهذه اللغة المغايرة هو الذي يدفع بعملية التجذير الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا قدما إلى الأمام . طرح هيدغر الوضع الأداتي لأفق اللغة في مجال الفينومينولوجيا من داخل هذا الأفق يخرج المنعرج الهيرمينوطيقي للفينو مينولوجيا " فإذا كان الكائن غير باد للعيان فلأنه يوجد مموها ، مخبأ ، مخفيا و محرفا"[3] .

يقترح هيدغر حوارا مع هذا العصر الذي يعكس وضعا ميتافزيقيا قائما على التقنية و على سيادة العقل الحسابي، و يضع في الشعر السبيل الوحيد لإنقاذ العصر الذي لا يستجيب

---

[1] علي محمد اسبر ، **مارتن هيدغر أو الفشل المنهجي** ، ط : 1 دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، 2015 ،ص 72.

[2] جان غراندان ، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا** ، ترجمة وتقديم ، عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط : 1، 2007 ،ص 23.

[3] جان غراندن ، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينلوجيا، ص 90** .

لحاجات واقعية و يتجاوز إرادة الإنسان و إنقاذه من التأويل التقني و الرجوع إلى المنبع الأول للفكر . اللغة ليست تعبيرا صوتيا و لغويا عما ينبغي تبليغه وإنما تحمل الموجود بوصفه موجودا إلى المنفتح ،في الشجر و النبات لا توجد لغة ، و لا يوجد انفتاح الموجود " عندما تسمى اللغة الموجود لأول مرة ، فإن تسمية من هذا النوع تحمل الموجود إلى القول و الظهور"[1] ، هذا القول هو تصميم النور ، هو تحرير ، قذف ، القول المصمم هو الشعر : قول العالم و الأرض ، وقول مجال صراعهما هو حكاية كشف الموجود ، ليست اللغة شعرا ، إلا لأنها تحفظ الشعر.

وعليه نقول إن الهرمينوطيقا امتداد لأنطولوجيا هيدغر فهو يسعى إلى بناء أنطولوجيا هيرمنوطيقية و تقويض الأنطولوجيا التقليدية ، و هذا كشرط لتحليلية الدزاين و الكشف عن المعنى الأول للوجود ، و الذي و هو يسعى إلى وصف ظاهرة الوجود و علاقتها بظاهرة الموجود خارج الميتافيزيقا التقليدية و التي تتمثل في ميتافيزيقا الحضور. الهيرمينوطيقا تتخذ من الدزاين الخاص موضوعا لها لتسائله في خاصية كينونته وبنياته الظاهراتية «إن الدزاين الخاص هو ما يوجد فقط وبشكل دقيق في أل " هنا " التي في كل مرة هي له». الدازاين خارج ذاته فهو ملقى في العالم هو ما ليس هو فهو إمكانية كمشروع و انفتاح لا يمكن تحديده بشكل نهائي يتصف باللاتحديد البنية الأنطولوجية للدازاين هي الوجود في العالم .

**التأويلية الجدلية عند هانز جيورج غدامير**

تتمثل المحاور الأساسية التي تشكل المشروع الهيرمينوطيقي عند غدامير Hans-Georg Gadamer(1900- 2002 ) في مساءلة كل من الوعي الجمالي والوعي التاريخي و قضية المنهج ، بالإضافة إلى تناوله لمسائل متعلقة بالفلسفة و العلوم الإنسانية و انطولوجيا اللغة. و بذلك يكون قد أسس لهيرمينوطيقا جديدة تتجاوز التصور القديم الذي يضعها في سياق المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية " هكذا مع ظهور" الحقيقة و المنهج " نجد أن

[1] مارتن هيدغر ، **أصل العمل الفني** ، ترجمة أبو العيد دودو ،ط : 1 ،منشورات الجمل ،2002،ص 146 .

النظرية التأويلية قد دخلت مرحلة جديدة و هامة ...و نجد التصور القديم للهرمينوطيقا بوصفها المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية قد أهمل و ضرب عنه صفح، بل نجد فكرة "المنهج" قد حوكمت و مكانة " المنهج" نفسه قد اهتزت"[1] . في مقاربته هذه يسعى غدامير إلى تعرية الواقع الذي صنعته العلوم ، التي تسعى بشكل دائم نحو اكتساب منهج صارم" ما يمكن قوله حول مشروع غدامير هو أنه شك في شمولية الفكرة القائلة بأن المنهج هو السبيل الوحيد نحو بلوغ الحقيقة"[2].

يريد غدامير بلوغ حقيقة تتجاوز العلم و تحديداته المنهجية و تقويض النزعة العلمية ، و تحرير الهرمينوطيقا من فكرة المنهج ، و هو يريد أن يدرس الحقيقة خارج الإطار المنهجي المسطر من طرف العقل الحداثي، إذ هناك حقائق لا علاقة لها بذلك. و هو أي غدامير لا ينظر الى الهرمينوطيقا بوصفها منهجا يقدم تقنيات الفهم، فالفهم حسبه ليس مسالة منهجية أو ابستيمولوجية بل هو مسالة نفاذ إلى العمق الذي يشكل الأرضية محاولا في ذلك تجاوز تأويلية سابقيه أي شلايرماخر و دلتاي و هيدغر " فإذا كان الفهم مع هيدغر هو نمط وجود، فإنه مع غدامير، بالإضافة إلى ذلك، بحث في قوانين تشكل هذا الفهم، على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده هي قضية الفهم ، و التساؤل حول كيفية تحققه ؟ و كيف يعتبر علامة تميز الكائن الإنساني عن غيره ...فهم بقدر ما يبتعد عن الصرامة المنهجية أو المنهاجوية methodologisme يقترب من التجربة العامة التي يقوم بها الإنسان في هذا العالم"[3].يرى غدامير أن الفهم ليس عملية ذاتية تمارس من طرف شخص إزاء موضوع ماثل أمامه، بل يعتبره أسلوب وجود الإنسان و هو يسعى إلى تفسير الفهم ذاته أي فهم ظاهرة الفهم بوصفها مسألة أولية ،دون البحث عن مبادئ التأويل كما فعل شلايرماخر. و هو هنا

[1] عادل مصطفى، **فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير** ،مرجع سابق ،ص 276.

[2] Jean Grondin , **Introduction à Hans – Georg Gadamer**, Editions Cerf , Paris, 1999, p10.

[3] عبد الغني بارة ، **الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تاويلي** ، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، 2008، ص ص 265- 266

يتساءل كيف يكون الفهم ممكنا في سياق خبرة الإنسان بالعالم ، ما يجعل من هذه العملية عالمية و شاملة ،تتجاوز حدود الذاتية التي يرسمه كل من مبدع النص و قارئه على السواء. ينتقد غدامير الفلسفة الذاتية التي صنعت الخطاب التقني و يعود إلى فلاسفة اليونان الذين يعتبرون أن نقطة البداية ليست الذات بل الوجود ، ليؤسس لهرمينوطيقا جدلية لا يهمها بلوغ اليقين و المعرفة المطلقة ،داخل نسق محكم من المقولات العقلية تحدد رؤية الشخص نحو الأشياء و تؤطرها الذات التي تتحكم في الموضوع . و هو يعود إلى فلاسفة اليونان الذين يعتبرون أن نقطة البداية تتمثل في الوجود حيث أن الموضوع هو الذي يلقي أسئلته، و التأويل لا يجب أن يعمل على القبض على الموضوع بل الموضوع هو الذي يستجوب الذات بشكل مستمر و هذا هو الجدل المبني على السلب بين السائل و التراث ، و بهذه الطريقة يفصح الموضوع عما لديه أي عن وجوده الخاص. إن مشروع غدامير يهدف إلى نقد و تجاوز هيرمنوطيقا شلايرماخر ودلتاي التي بقيت مرتبطة بفكرة المنهج ما يسمح له بتوسيع من مجال الهيرمينوطيقا لتكون أكثر شمولية، تحقق الفهم أي فهم الحقيقة.

تساءل غدامير عن طبيعة الفهم و كيفية توسيعه لتحقيق التواصل و التفاهم خارج التصور المطلق لضرورة المنهج ،و لكن في إطار اللغة و في إطار التأويل ،و بذلك ،فهو يمنح للفهم بعدا فلسفيا يبقيه مفتوحا على اختلاف التفسيرات و تواصلها إذ لا وجود لحقيقة مطلقة .و هو لا يفصل بين الفهم و التفسير كما يفعل دلتاي، فالتفسير هو الذي يحقق الفهم باعتباره الوسيط في هذه العملية.كما أنه لا يفصل بين ثلاثة جوانب هي الفهم و التفسير و التطبيق فكلها مجتمعة تحقق الفهم و من ثم تطبيق ما تم فهمه على الحاضر، فالفهم في جوهره عملي ما يدل على تأثره بشلايرماخر الذي لا يقبل بأي نظرية لا تأتي من التطبيق " بودي أن

أبدي بعض الملاحظات بخصوص العلاقة الأصلية الموجودة بين النظرية و التطبيق"[1] غدامير يرفض إقامة أي تمييز بينهما .

يتوقف غدامير عند اغتراب الوعي الجمالي و يتناول مشكلة الفن من زاوية ما يعانيه هذا الأخير في هذا العصر حيث طاله التجريد و الاغتراب و فقدان المعنى ،محاولا من وراء ذلك فهم الأسباب التي أدت إلى هذا التحول و الوصول في الأخير إلى تجاوزه. خصص لهذا الموضوع الجزء الأول من كتابه" الحقيقة و المنهج " و هو بذلك يريد تحديد العلاقة بين الحقيقة و الفن و تبريرها ، بحكم تعرضها للهجوم من طرف فلاسفة آخرين مثل أفلاطون الذي لا يرى في الفن إلا مجرد محاكاة للواقع ، و بالتالي لا يصلح لأن يكون مصدرا للحقيقة بل هو معارض لها" إن الفن يحتل مكانة هامة في تأويلية غادامير، بوصفه أكثر الموضوعات حميمية و ألفة لدينا ، حتى أننا نفترض دائما بأنه ليس ثمة أي مسافة تفصلنا عنه، و يمثل نموذجا للحقيقة يتخطى نطاق المعرفة العلمية. و لهذا سيكون الفن مدخلا خصبا لفهم هيرمينوطيقاه و نقطة الانطلاق الكبرى في "الحقيقة و المنهج" "[2] . يرى غدامير أن الفن معرفة و فيه يستطيع الإنسان فهم ذاته كما أنه يمثل نموذجا للحقيقة التي لا تنفصل عن السياق التاريخي لعالم الإنسان ، و مرتبط بمجتمعه و بذلك فان الظاهرة الجمالية تحتاج إلى تفسير و فهم يتعدى مجرد اعتبارها موضوعا للمتعة و يتعدى كذلك الجانب الشكلي بما فيه من أشكال و ألوان، ذلك لأنها لديها ما تقوله، و لهذا على الهيرمينوطيقا أن تفسر ما عجزنا عن فهمه سابقا باعتماد لغة مفهومة تزيل الغموض و توضح ما كان غريبا "و هذا ما جعل غادامير يؤكد على أننا نكون دائما إزاء حدث لغوي. فكل خبرتنا بالعالم يمكن فهمها و تفسيرها بوصفها حدثا لغويا، أي أن العالم

[1] H.G.Gadamer , **Esquisses Herméneutique**, **essais et conférences** ,traduction ,Jean Grondin , J.Vrin,2004, p,17 .

[2] هشام معافة ، **التأويلية و الفن عند هانس جيورج غادامير** ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2010،ص35

يكشف ذاته من خلال اللغة أو من خلال الفهم و التفسير"[1]. و عليه فإن العمل الفني هو عبارة عن خبرة لغوية مادام يقول شيئا.و هو له صدى ينتقل عبر الأجيال. و من أجل رؤية ما يحمله من حقيقة و معرفة يجب أولا إزاحة كل ما يمنعه من الظهور أي هدم ما يحويه الوعي الجمالي المغترب و المجرد الذي يجرد الأعمال الفنية من مضمونها الحقيقي، و الذي هو ليس إلا نتيجة الإيمان بأهمية المنهج القطعية المتولد عن النزعة الموضوعية .كما يرفض غدامير فصل الوعي الجمالي عن الخبرة غير الجمالية ، و يرفض كذلك ربطه بالجانب الشكلي و اختزاله إلى مجرد إدراك حسي للشكل يثير المتعة مع إهمال المضمون و كل صلة بالعالم .و هو يرى أن الفن يفتح عالما و يضيء الأشياء لتبدو في صورة جديدة. يُفهم الفن في صلته بأنفسنا و بالعالم الذي نحيا فيه و بخبراتنا " ومن ثم فمشروعية الفن لا تأتي من أنه يقدم لذة جمالية بل من انه يكشف النقاب عن الوجود. و فهم الفن لا يأتي من خلال تقطيعه و تقسيمه منهجيا بوصفه موضوعا و لا من خلال فصل الشكل عن المضمون، و إنما يأتي من خلال الانفتاح على الوجود، و من خلال الإصغاء إلى السؤال الذي يلقيه علينا العمل الفني"[2]. و معنى ذلك أن العمل الفني يلقي علينا بسؤاله و يدعونا إلى معرفة ما يقوله من حقيقة .

يهتم غدامير في مشروعه التأويلي بالبعد التاريخي، حيث يربط الفهم بشروط تاريخية خاصة بالنص و بمؤلفه في نفس الوقت، و يقوم بتحليل ما يسميه بالوعي التاريخي و يتوقف عند ما يسميه بالبنية المسبقة للفهم، التي تتحدد من الموقف الذي نتخذه من النص بشكل مبدئي، و الذي يحدد طريقة قراءة النص .هذا و يشير غدامير إلى تأثير الماضي على الحاضر، حيث يفهم هذا الأخير من خلال تصورات ماضية فنحن نوجد في الماضي و من خلاله و نشارك فيه، فعنصر التاريخ يؤثر في فهم التراث ،و معنى ذلك هو أن التاريخ يحدد الوعي التاريخي.يرى غدامير أن التاريخ يفهم بالإشارة إلى الحاضر ذلك لأن الوعي موجود فيه، و هو يؤكد كذلك

[1] **المرجع نفسه** ،ص39

[2] عادل مصطفى ، **فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى** غدامير ،مرجع سابق، ص 286

على دور الماضي في فهم الحاضر حيث يتم فهمه من خلال تصورات مسبقة مستوحاة من الماضي، الذي لا يمكن اعتباره مجرد وقائع تشكل موضوع الوعي، بل هو عبارة عن تيار نتحرك فيه و نشارك فيه أيضا ،فالتراث ليس ماثلا أمامنا كموضوع ،بل نحن نقف فيه. هذه الأحكام المسبقة تعبر عن الواقع التاريخي و هي ضرورية لفهم التاريخ، لأن عملية الفهم عبارة عن تراكم تاريخي مصدرها التراث ،و لا وجود لتفسير ثابت مادام ينشأ عن الموقف التأويلي [1] . تتم تصفية هذه الأحكام من خلال المسافة الزمنية التي تفصل بين الماضي و الحاضر، حيث تحصل عملية إقصاء للإبقاء على المعنى الذي يؤدي إلى الفهم الصحيح " وحده مرور الزمن ما يمكن لنا أن نقبض على ذلك الذي يقوله النص، وشيئا فشيئا ، و بالتدرج فقط تبزغ الدلالة التاريخية الحقيقية للنص، و تشرع في مخاطبة الحاضر"[2].

يظهر تاثر غدامير بهيدغر في تناوله لمسألة اللغة و بشكل واضح ،و ذلك في رفض اعتباره هذه الأخيرة مجرد علامات و إشارات و رموز تشير إلى أشياء خارجية منفصلة عن التفكير، تحددها مقتضيات العلم الحديث ، هذا الموقف يسلبها قوتها الأصلية و يختزلها إلى أداة للذات تقف في مقابل الموضوع الذي تدل عليه، أي على موجود محدد و هنا تختفي قوة التسمية وقدرتها على كشف الوجود. الكلمة حسبه هي الموضوع نفسه و نحن نختار الكلمات المناسبة حسب مقتضيات الخبرة ، و هي تنطلق من طبيعة الشيء و تتجه نحو الذات و يتم تعلمها من التراث .

لا يغفل غدامير عن طرح مسألة العلوم الإنسانية التي تسعى إلى تبني المناهج العلمية مبديا نقده لهذا التوجه، و يدعو إلى تحرير الهرمينوطيقا من كل نزعة منهجية، تلك التي يعتمدها العلم الطبيعي للوصول إلى حقيقة مطلقة ،لا تأخذ بعين الاعتبار واقع الإنسان و عالمه . و بذلك فهو لا يتناولها من زاوية المنهج بل المراد هو تحقيق نوع من المعرفة و نوع من الحقيقة التي

[1] **المرجع نفسه**، ص ص307 – 308.

[2] **المرجع نفسه**، ص 312.

تتطلب فهما مشتركا لتحقيق التفاهم باعتماد الحوار" فالظاهرة الهرمينوطيقية ليست في الأصل قضية منهج على الإطلاق، لأن الأمر هنا ، أي في العلوم الإنسانية، لا يتعلق بمنهج فهم علمي يسعى ، فيما يسعى إليه، إلى بناء معرفة قارة تستجيب لكمال المنهجية العلمية. مع أن الأمر، هاهنا، تحديدا، يتعلق بالمعرفة و الحقيقة"[1].

ما يمكن استنتاجه من خلال هذا التحليل، هو أن غدامير يلح على ضرورة تعميق عملية الفهم التي يعتبرها من درجة عالية من الأهمية ، كونها تسعى إلى اظهار الأشياء حتى لا تبقى في زاوية مظلمة و الأخص في وقتنا الحالي الذي تعتريه تحولات سريعة .جعل من دراسة الخبرة الجمالية و دراسة التاريخ صميم و جوهر ظاهرة التأويل في كل أبعادها " تهدف هذه الدراسات إلى الانطلاق من خبرة الفن و من نقل الماضي من خلال التاريخ من أجل إظهار الظاهرة التأويلية في كل أبعادها"[2]. و بذلك يكون غدامير قد قدم إسهاما لا يستهان به في مجال الدراسات التأويلية و في سياق ما يجري من حديث حولها ،كونه يتساءل حول المقاربات الجمالية التقليدية و حول الخصائص الجمالية للشكل و بعده الأنطيقي هذا ما يمنح الدلالة للعمل الفني و يجعله يتكلم . و هو يريد العثور على الوساطة بين ما هو انطيقي و ما هو انطولوجي حتى يتمكن من تجاوز فينومينولوجية هيدغر [3]. و طرحه لقضية المنهج و الذاتية يجعل منه مفكرا ما بعد حداثيا على حد تعبير جون غراندان ،كونه قد طرح و تساءل عما يشكل صرح الفكر الحداثي[4].

## نظرية التأويل عند بول ريكور

[1] عبد الغني بارة ، **الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي**، مرجع سابق ، ص 266.

[2] Hans-Georg Gadamer, **Esthétique et herméneutique**, **Etudes Germaniques** , numéro 02, avril – juin2007 , centre universitaire Malesshebes , p 13.

[3] Franck Delannoy, **l'actualité de l'herméneutique gadamérienne**, revue Etudes germaniques, numéro 02, avril – juin ,2007, centre universitaire Malesherbes, , p 275.

[4] Jean Grondin, **Introduction à Hans– Georg Gadamer**, **opcit** , p 13.

إن أهم ما يميز مشروع بول ريكور Paul Ricœur ( 1913-2005 م)التأويلي هو محاولته احتواء مختلف التيارات المتصارعة في مختلف حقول المعرفة ، و فتح حوار معها هذا ما يرفر امكانية استمرار التفلسف حسبه "لعل هذا ما جعله ينظر من خلال أبرز كتبه ، صراع التأويلات إلى أن النص لا يتكلم إلا من صراع تأويلاته وتنافر دلالاته ، بل إن صراع التأويلات بما هو مفهوم وجودي يعم كل شيء، يتجاوز النصوص المكتوبة إلى ما يقف وراءها من مؤسسات تأويلية توجه التأويل"[1]. لذلك نجده يفتح الحوار مع فلسفة هوسرل وهيدغر و دلتاي وغدامير ومدرسة التحليل النفسي. محاولا من خلال هذا البحث القيام بعمل ابستمولوجي، يستهدف تحليل أنطولوجيا الفهم أو التأسيس لابستمولوجيا التأويل. باعتبار أن الحقيقة متعدد النظر إليها، و لا وجود لفهم مطلق و تأويل شامل من شأنه احتجاز الحقيقة من طرف سلطة تتدعي امتلاكها لها ، بينما هي تبقى في جوهرها ابستمولوجية ، تتعدد بتعدد أبعاد الوجود الإنساني ، فالعالم هو أفق متفتح لا يمكن لأي معنى محدد أن يستنفذ كل معانيه، فهو محل صراع التأويلات.

لا يطرح ريكور موضوع التأويل داخل حدود الميتودولوجيا، و هو يقيم الفرق بين الكلمتين : التأويل والهيرمينوطيقا، إذ تدل الكلمة الأولى على عملية إرجاع معنى ظاهر و مجازي إلى معنى باطن أو حقيقي ، بينما تدل الثانية على معنى فلسفي حيث تسعى إلى القبض على الكائن من خلال تأويل كل ما يقوم به من أجل الوجود، وهذا يعني أن الهدف هو الوصول إلى تحقيق غاية أنطولوجية من خلال عمل إبستمولوجي.

وأي عمل في سياق المشاريع التأويلية لا يمكنه أن ينفصل عما قدمه هيدغر في هذا المجال ، لذلك نجد ريكور يبدي موقفه منه ، و يقول بأنه لا يعارض فكرة أنطولوجيا الفهم الهايدغرية ، فهو يأخذ بها أي أنطولوجيا الموجود أو الكائن و يعتبر الفهم كنمط وجود و يركز على الوجود – في العالم ، إلا أنه يشك في إمكانية تأسيس أنطولوجيا بمعزل عن كل ضرورة

[1] عبد الغاني بارة ،**الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي**، ص 346.

منهجية، و بعيدا عما تم تحقيقه من طرف الدراسات التأويلية بشكل عام، حيث أن هيدغر يريد إقامة التأويل ضمن أنطولوجيا الفهم و وضع نظرية له متجاهلا هذه الدراسات السابقة و المتنوعة. أما ريكور، فهو يعمد إلى القيام بعمل إبستمولوجي ، لتأسيس التأويل و المقصود من ذلك هو وضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات و رسم حدودها و استيعاب ما تم اكتشافه حول الوجود.[1]

و في حديثه عن الدراسات التأويلية السابقة ،يعود ريكور إلى دلتاي و هو معلوم عنه أنه يميز بين التفسير و الفهم أو التفسير و التأويل، هذه الثنائية التي إبتكرها ، تقوم على الاقصاء ، حيث يقصي حسبه أحد الحدين الحد الآخر، فإما أننا نفسر على طريقة العالم الطبيعي أو أننا نؤول على طريقة المؤرخ ، إلا أن ريكور بحث عن تكامل و تبادل بين التفسير و التأويل، حيث يوضح أن التعارض بين المصطلحين عند دلتاي ،لم يكن قائما بالضبط في البداية بين التفسير و التأويل، و إنما كان قائما بين التفسير و الفهم لكون أن التأويل يشكل ناحية خاصة للفهم.

يستند هذا الفصل بين التفسير و الفهم عند دلتاي إلى مجالين من الواقع، ما يفرض الفصل بين هذين المجالين و هما مجالي علوم الطبيعة و علوم الروح، الأول هو ميدان المواضيع القابلة للملاحظة العلمية الخاضعة للتكميم الرياضي، و لقوانين المنطق الإستقرائي، أما ميدان الروح فهو ميدان دراسة الأفراد من الناحية النفسية و محاولة فهم فرادتها و غرابتها.لذلك يكون التساؤل عما إذا كان من الممكن أن توجد علوم الروح هو التساؤل عما إذا كانت المعرفة العلمية للأفراد ممكنة، و عما إذا كان في استطاعة هذا الإدراك لما هو فردي أن يكون موضوعيا بطريقته الخاصة، و عما إذا كان في إمكانه الحصول على شرعية شمولية. يجيب دلتاي: لأن الباطن يفصح عن ذاته في العلامات الخارجية التي يمكن إدراكها و فهمها من حيث هي

[1]–حسن بن حسن، **النظرية التأويلية عند بول ريكور**، ط1، منشورات الاختلاف، 1992 ، ص 15.

علامات حياة نفسية غريبة.[1] يسمي دلتاي الفهم بأنه ذلك المسار الذي بواسطته نعرف شيئا ما ذا طابع روحي بمساعدة العلامات المحسوسة التي تعبر عنه.

هذا هو الفهم الذي يشكل التأويل أحد حقوله الخاصة، و نجد ضمن علامات الحياة النفسية الغريبة التجليات التي تم تثبيتها بشكل دائم، و الشهادات الإنسانية التي تم الحفاظ عليها بواسطة الكتابة و المآثر المكتوبة. هكذا يكون التأويل هو فن الفهم المطبق على تلك التجليات و على تلك الشهادات، و على تلك المآثر التي تشكل الكتابة طابعها المميز.

لكن بول ريكور يدرج مهمة الهيرمينوطيقا انطلاقا من سياق التفسير الديني و هذا الاستنتاج مبني عنده على سببين: الأول حرصه على استبعاد الطابع النفسي لتأويل النصوص، أي استبعاد فهم ذاتية الكاتب باعتبار أن المؤمن الذي يقرأ النص الديني لو يذهب ذهنه إلى محاولة معرفة ذاتية صاحب النص (الله) لتعذر ذلك عليه، بل يركز على فهم مضمون النص ويسعى إلى تطبيقه. و الثاني: حرصه على الربط بين الطابع الأنطولوجي و الطابع الإبستمولوجي لتأويل النص، أي بين فهم الذات لوجودها من خلال النص و إضفاء كينونتها عليه من جهة، و استخدامها لقواعد منهجية في تحليله من جهة أخرى، أي بين الحقيقة و المنهج، بين مشاركة النص أفكاره و الأخذ بالمسافة التي تفصلنا عنه.[2] لذلك يعرف الهيرمينوطيقا في هذا السياق بأنها نظرية عمليات الفهم في علاقتها بتأويل النصوص[3]. وهذا ما يفسر رفضه في فلسفة دلتاي و شلا برماخر إمكانية فهم الكاتب أكثر مما فهم نفسه عن طريق إعادة بناء صيرورة الإبداع التي مر بها، فمثل هذا الحدس المباشر لذات أخرى غير ممكن،

---

[1]-W.Dilthey. **Origine et développement de l'herméneutique** (1900). In le Monde de l'Esprit. P 320.

[2] – لزهر عقيبي، **جدلية الفهم و التفسير في فلسفة بول ريكور**، ط1، الرباط، دار الأمان منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، 2012، ص 26.

[3] – بول ريكور، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**: تر: محمد برادة، حسان بورقبة، ط1، الإسكندرية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، 2001،ص 58.

إذ تبقى دائما الرموز والنصوص و العلامات هي الوسائط التي تمكن الذات من أن تفهم و التي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصناف:

1/**الوساطة بالرموز**: و نقصد بها التعبيرات ذات المعنى المزدوج و التي طبعتها الثقافات القديمة بتسميتها لعناصر الكون مثل: الماء أو أبعاده مثل الطول أو الآفاق مثل: النور.

2/**الوساطة بالعلامات**: تؤكد الشرط اللغوي لكل تجربة إنسانية حيث الإدراك مثلا: يقال، الرغبة تقال، حتى الرغبات و الانفعالات المكبوتة تنتهي إلى التعبير عنها بأشكال مختلفة من التعبير عند "فرويد" فأفق كل هذه التجارب هي العلامات.

3/**الوساطة بالنصوص**: تظهر محدودة بما هو مكتوب، في حين تتجاوز الوساطة بالرموز و الوساطة بالعلامات ما هو مكتوب إلى ما هو شفوي، إلا أن الكتابة تفتح أبواب الفهم على كل خطاب مهما كان شكله بهذا نفهم لماذا يثمن ريكور لجوء دلتاي إلى الآثار المكتوبة في تفسير الحياة التاريخية و الفردية، و محاولته توسيع مفهوم الهيرمينوطيقا إلى مجال العلوم الإنسانية، إلا أن اشتراط علم النفس كأساس للعلوم الإنسانية لا يدل إلا على تأثره بالتفسير النفسي للمعرفة عند التجريبيين و عدم قدرته على تجاوز تأثير فلسفة الحياة عليه.[1] يقول في كتابه "من النص إلى الفعل": لا يوجد فهم للذات دون أن يكون موسطا بعلامات أو رموز أو نصوص، و يتطابق فهم الذات مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسيطة، ذلك أن الانتقال من إحداها إلى الأخرى يجعل الهيرمينوطيقا تتحرر تدريجيا من مثالية هوسرل.[2]

ينتقد ريكور المبدأ المتعالي الذي تقوم عليه فلسفة هوسرل فالتأويل لا يبدع العالم ، لذلك يرفض هذه المثالية على الرغم من اعتناقه للفينومينولوجيا حيث يعتقد بأنه لا يمكن

[1] – لزهر عقيبي، **جدلية الفهم و التفسير في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق** ، ص 27.

[2] –بول ريكور، **من النص إلى الفعل، مصدر سابق** ، ص 22.

تجاوزها، فقد ذكر أن الهيرمينوطيقا التي انتهى إليها ليست إلا شكلا مختلفا من أشكال الفينومينولوجيا و هي الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية. إن ما رفضه في فينومنيولوجيا هوسرل هو طابعها المثالي الذي يقوم على ادعاء الأنموذج العلمي، و ما يعاب على الفينومينولوجيا الهوسرلية هو عدم توافقها مع الاكتشاف الهام الذي هو مفهوم القصدية حيث تنتهي الذات الخالصة إلى الارتباط الجوهري بموضوع معطى جوهريا إليها ،مما يعطي العلاقة بينهما طابعا مثاليا، فأعطى الأولوية لفعل الوعي على حساب موضوعه، غير أن ريكور يؤكد حاجة الهيرمينوطيقا للفينومينولوجيا و العكس صحيح، فما تحتاجه الهيرمينوطيقا من الفينومنيولوجيا هو أنها توجهها إلى أن أي دراسة لأي موجود هي دراسة لمعنى هذا الموجود، أي الأخذ بمفهوم القصدية التي تتجه إلى معنى الموضوع و لا ترتبط بأي ذاتية متعالية، فاختيار البحث عن المعنى هو الافتراض الشامل لكل فلسفة هرمينوطيقية[1]، كما لا يمكن للظاهراتية من جهتها أن تؤسس نفسها دون افتراض هرمينوطيقي. يتحدث ريكور في هذا السياق عما يسميه بتطعيم المشكل الهرمينوطيقي بالمنهج الظاهراتي للوصول لمعنى مفهوم الوجود و بذلك فهو يسعى إلى تجديد الظاهراتية بوساطة الهرمينوطيقا ، و معنى ذلك أنه يريد إرساء أسس الهرمينوطيقا في الذاهراتية بالمرور من أنطولوجيا الفهم عند هيدغر ، التي تقطع الصلة مع مناقشات المنهج و تضع نفسها على مخطط أنطولوجيا الكائن المتناهي، حيث يصبح الفهم هو نمط وجود و ليس درجة من درجات المعرفة بل درجة للكينونة [2]،أي أن الهرمينوطيقا تقوم بتحليل الكائن – هنا الذي يوجد و يفهم وجوده. يعتبر ريكور أن أهم افتراض ظاهراتي مسبق لفلسفة تأويل ما هو إلآ أن كل سؤال ينصب على موجود معين، هو سؤال حول معنى هذا الموجود [3] حيث يقول: أعني بالإفتراض التأويلي المسبق جوهريا حاجة الظاهراتية لإدراك مناهجها كتبين،

[1]–لزهر عقيبي، **جدلية الفهم و التفسير في فلسفة بول ريكور**، ص 30.

[2] بول ريكور، **صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية** ، ترجمة منذر عياشي و مراجعة جورج زيناتي ، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005 ،ص ص 33- 34.

[3]– بول ريكور ، **من النص إلى الفعل** ،**المصدر نفسه**، ص 44.

تفسير، شرح و تأويل.[1] انطلاقا من هذا يتضح كيف ترتبط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا ارتباطا عضويا و وظيفيا، و هنا يظهر تأثره بهيدجر الذي يعتبر هو الآخر بأن المنهج الفينومينولوجي هرمينوطيقا، فالمعنى ليس شيئا يمنحه شخص ما لموضوع ما، بل هو ما يمنحه الموضوع للشخص من خلال إمداده بالإمكان الأنطولوجي للكلمات و اللغة ، إذن ارتبطت الهيرمينوطيقا بالفهم، الشرح، اللغة، الترجمة، حيث إن إشكالية التأويل قد ولدت عمليا مع إشكالية الترجمة مادام أن مسألة الاعتماد على الفيلولوجيا في ترجمة النصوص تطرح مشكلة الإختلال في المعنى، فقد لاحظ "غريش" أنه بغياب نظرية عامة للترجمة فإنه لا يمكن الحصول على نظرية عامة لتأويل النصوص الفلسفية و منه فإن التأويل ليس منهجا نظريا، و ليس قانونا علميا للحصول على نتائج منطقية[2]. كما أنه لا يمكن اعتبار التأويل منهجية للعلوم الإنسانية، إنما هو محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة، و ما يربطها بكلية تجربتنا في العالم، ففهم العالم و تأويله من خلال اللغة التي تتحمله يستند إلى ذات واعية بوجودها الساكن في هذا العالم نفسه. و هذا ما يشير إليه "دلتاي" الذي يرى أنه لكي يؤول أي تعبير عظيم للحياة الإنسانية، يلزمنا فعل من الفهم التاريخي، و هي عملية تختلف اختلافا جوهريا عن الفهم العلمي التكميمي للعالم الطبيعي، ذلك أن ما نقوم به في هذه العملية من الفهم التاريخي هو معرفة شخصية بما يعنيه كائن إنساني آخر.[3] و بناء على ذلك يمكن القول بأن لهيرمينوطيقا، تتمثل في تلك الدائرة التي ينشئها الجدل القائم بين الكتابة و القراءة حيث يعمل التأويل داخلها. و التأويل إذ يكتشف الفن كمكان للحقيقة، فهي الطريقة التي يستدرج بها العالم إلى الكتابة، ثم يحرر الكتابة من قيودها و يخلص المعنى من رتابته بفعل القراءة، حينها ينتشر عالم النص، و يتم الإمساك بالوجود، و يطلق على مجموعة أفعال التأويل هذه "الهيرمينوطيقا".

---

[1]-**المصدر نفسه**، ص 49.

[2] عمارة ناصر، **اللغة و التأويل، مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي**، ط1، بيروت، لبنان، دار الفارابي، 2007،
ص 30

[3]-عادل مصطفى، **فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير**، ص 34.

يعود ريكور إلى البنيوية و هذا في كتابه : صراع التأويلات ، حيث يؤكد أن التأويلية يجب أن لا تستبعد مرحلة الفهم الموضوعي البنيوي و إنما يجب أن تضعها في حدودها الطبيعية أي كمرحلة في طريق الفهم و التأويل ومن الضروري دفع التحليل البنيوي إلى درجة من العمق ينكشف معها معناه العميق، و بهذا المعنى، فإن الأشياء التي يقولها النص لا تنكشف عبر قراءة ساذجة و إنما عبر سبر أغوار انبنائه و انتظاماته و إذا كان الأمر كذلك، فإن الحقيقة و المنهج ليسا طرفا ثنائية كما يقول غادامير و إنما هما عنصري تقابل جدلي.[1]

لم يكن هدف ريكور إذن هو انشاء فلسفة تأويل أصيلة و فريدة ، بل كان يهدف إلى تقديم نظرة ابستمولوجية تبحث في مسارات الهرمينوطيقا التي ميزها الصراع بين الذات التي تؤول و الموضوع المؤول، أي الصراع بين الإبستمولوجيا و الأنطولوجيا ، و هذا عن طريق فتح الحوار مع هذه المسارات التي مرت بها الفلسفة التأويلية، ما يجعل من الهرمينوطيقا جدلية تستوعب كل هذه الصراعات و تؤسس لهرمينوطيقا النصوص[2].يتخذ هذا الفهم اللغة كوسيط لفهم النص الذي يتم تثبيته بفعل الكتابة التي تؤطر هذه الوساطة، كون النص عبارة عن رموز غامضة متعددة الدلالات،تقترب من الذات من خلال فعلي الكتابة و القراءة .

[1] –حسن بن حسن، **النظرية التأويلية عند بول ريكور**، مرجع سابق، ص 48.

[2] عبد الغاني بارة، **الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي**، مرجع سابق ،ص 361.

## المحور الثالث

## ألتأويل الغربي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

### المبحث الأول:

### مفهوم التأويل قديما و حديثا (أو التأويل و جذوره الفلسفية):

ينبثق مفهوم التأويل من جملة التطورات التي حصلت في التيارات الفكرية و النقدية مسايرا تطوراتها المعرفية باعتباره جهدا عقليا يحاول الوقوف على النصوص في انفتاحها اللانهائي لاكتشاف الدلالة التي تربطه بمفهوم القراءة، و من ثم تصبح العلاقة بين القراءة و التأويل جدلية تقوم على التفاعل المتبادل بين النص و المؤثر فيه القارئ الذي يجدد آليات القراءة وإجراءاتها المنهجية.[1]

و مصطلح الهيرمنيوطيقا التأويلية مصطلح قديم بدأ استخدامه في الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، فيما يعرف بالتفسير التوراتي و الهيرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح (Exgesis)على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول (الهيرمينوطيقا ) إلى نظرية التفسير.[2]

[1]-مهيدي منصور، **مفهوم التأويلية و أصولها الفلسفية**، 2011/09/03.

[2]-نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة و آليات التأويل**، ط7، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005، ص.13

فكلمة هيرمينوطيقا تعني في الأصل فن أو علم التأويل، و هي أقدم الاتجاهات اهتماما بفن فهم النصوص، و يعود أول استخدام لها للدلالة على هذا المعنى عام 1654، أما فيما يخص نشأتها الأولى و ممارستها فهي كما سبق أن ذكرنا ليست مشكلة حديثة إنما موغلة في القدم، فقد اقترن ظهورها عند اليونانيين في العصر الكلاسيكي بوصفها إجراء أو طريقة في قراءة النصوص الأدبية و فهمها و يتعلق الأمر بتأويل النص الهوميري، فهي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية (Hermeneus) (هرمس) و تعني المفسر أو الشارح و في موضع من كتابات أفلاطون وصف الشعراء بأنهم مفسري الله، و في الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة يتميز بسرعته و رشاقته و كان عمله هو أن ينقل إلى الناس رسائل وأسرار آلهة (أولمبوس) فقد كان يصوغ بكلمات مفهومة الغموض الكامن وراء القدرة البشرية على التعبير.[1]

فهرمس هو المراسل فيما بين الآلهة و البشر و الأصل اليوناني للفظة الهيرمينوطيقا يوحي بعملية الإفهام و خاصة حينما تشمل هذه العملية اللغة، فهذه الأخيرة هي الوسيط الأساسي و هذا الإفهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة لمعنى الهيرمنيوطيقا في الاستخدام القديم (التعبير، الشرح و الترجمة).[2]

[1]–دايفيد جاسير، **مقدمة في الهيرمنيوطيقا**، تر: وجيه قانصو، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم، 2007، ص21

[2]–عادل مصطفى، **فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، ط1، القاهرة، 2007، ص34.

إذن يكتسب مصطلح الهيرمنيوطيقا ثلاث معاني مختلفة باختلاف اتجاهات التفكير، فتارة يحمل المصطلح معنا إجرائيا و منهجيا غايته البحث عن الأدوات التي تعين على التفكير، و تارة أخرى يحمل معنا منهجيا باعتباره طريقة أو أسلوب معالجة النص، و تارة ثالثة يحمل معنا غائيا، أي أن غاية الهيرمنيوطيقا في نهاية المطاف تفسير النصوص، سواء كانت فلسفية أو دينية.

بالرغم من هذه الاختلافات البسيطة، إلا أن الشيء الذي يكاد يتفق حوله الباحثون أن الهيرمنيوطيقا بنيت على أساس اعتبارات و مسوغات دينية بحثه ألا و هي فهم الدين المسيحي.[1]

تعد الفيلولوجيا عاملا مهما في نشأة الهيرمنيوطيقا، إذ أن التباعد اللغوي و معنى الكلمة في أصل موضعها، و ما كانت تشير إليه في حقبة زمنية ما، بالإضافة إلى الاعتقاد بوجود معنى مضمر وراء المعنى الظاهري الذي يحمله النص و انعدام الثقة في القراءة الواحدة أي التفسير الواحد للنص.

و مع ذلك، نستطيع إرجاع جذور الهيرمنيوطيقا في الفكر الغربي إلى زمن أبعد وتحديدا في الفكر اليوناني القديم، حيث ظهرت تأويلات مختلفة في النصوص الكلاسيكية (نصوص هرمس)، و قد اكتسبت الهيرمنيوطيقا ثلاث معاني:

[1]-سامي عطا، **بحث في معنى التأويل**، الحوار المتمدن، 2014/01/18.

1-الهيرمنيوطيقا بوصفها ترجمة أو نقل "تعويض ألفاظ أو استبدالها"، فقد كان التأويل و الترجمة إغريقيا يحملان نفس المعنى تقريبا بسبب الاعتقاد السائد بأن الترجمة ليست إلا استبدال ألفاظ و منطوقات من لغة ما إلى لغة أخرى، أي أنها تأويل المضامين و إيضاح المعاني، فالمترجم يؤدي كلمة الموضح و يقوم بدور الكاشف للمعنى.

2-الهيرمنيوطيقا بوصفها تعبيرا، إن بداية ظهور التعبير الرمزي في الفكر الأسطوري و محاولة إظهار معانيه و دلالاته يعد تأسيسا أوليا للهيرمنيوطيقا منذ أن وجد النص الأسطوري الذي كان يخفي خلف سطوره دلالات رمزية مبهمة، الأمر الذي أفضى في نهاية المطاف إلى ضرورة تأسيس فن لاكتشاف تلك المعاني و مع الوقت أخذ ذلك الفن

تأصيل نشوئه و تطور أدواته.

إن تقنيات و أدوات هذا الفن عبرت عن نفسها في مجمل منطق أرسطو

(322.384 ق.م) في مجموعة كتبه المنطقية (الأورغانون)، فقد جعل من العبارة مادة للفكر و صورة له، فقد كتب مبحثا خاصا في التأويل أقر فيه أن علم الدلالة هو قول شيء ما بخصوص شيء ما، هو بالمعنى الكامل للكلمة تأويل [1] (عنوان المبحث Périhermeniers

[1]-سامي عطا، **بحث في معنى التأويل، مرجع سبق ذكره.**

و يمكننا أن نرجع التأويل الفلسفي أيضا إلى أواخر القرن 5 ق.م و تحديدا إلى أفلاطون، حينما ميزبينمدلولين في العبارة، المدلول الباطني و المدلول الظاهري لأنه بواسطته يستطيع إظهار إشكالية تجسيد الإلهام و الإيحاء من هنا حول أفلاطون التأويل مبكرا من سمته الأسطورية و الرمزية إلى خاصية فلسفية عقلية خالصة، و عليه أخذت الهيرمنيوطيقا تكتسب معنا فلسفيا مجردا.

تطور مفهوم الهيرمنيوطيقا ليصبح معناه في علم اللاهوت أو الثيولوجيا هو فن تأويل و ترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) فهو مشروع قديم أنشاه و أداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق و على وجه الخصوص (أوغسطين) في كتابه (العقيدة المسيحية)، فنشاط العقيدة المسحية قد أملاه التوتر الذي كان بين التاريخ الخاص للشعب اليهودي و الذي أوله العهد القديم على أساس أنه تاريخ الخلاص، و بين الإعلان الخلاصي للسيد المسيح في العهد الجديد، فقد استعمل في هذه الفترة التفكير المنهجي قصد إيجاد الحلول لهذه المسائل استلهاما من تعاليم الأفلاطونية المحدثة يبين أوغسطين كيف أن الروح (الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاق ليبلغ المعنى الروحي و بهذا فقد حل من وجهة نظر توحيدية المشكلة العقائدية بتلخيصه لتراث الهيرمينوطيقا القديم.[1]

[1]–هانس عيورغغادامير، **فلسفة التأويل، الأصول، المباديء، الأهداف**، تر: محمد شوقي الزين، ط1، الدار العربية للعلوم، 2006، ص 63-64.

و تجدر الإشارة إلى أن تداخل اللفظتين هيرمينوطيقا(Herméneutique) وتأويل(Interprétation) و تشعبهما أوجب التفريق بينهما، فالكلمة تأويل تعني الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر و مجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين أن هيرمنيوطيقا ذات وزن فلسفي بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود.[1]

و تطلق كلمة هيرمنيوطيقا عادة على اتجاهات مختلفة يعتنقها بعض الفلاسفة والمفكرين الذين يولون اهتماما خاصا لمشكلات الفهم و التأويل أو التفسير، فنجد بعض السيميائيين الغربيين قد توقفوا عند المفاهيم الكبرى للتأويل امثال: غادامير، ريكور، إيكو، فتعاريفهم لها كانت متباينة، فهي طورا لديهم العلم الذي موضوعه تأويل النصوص الفلسفية والدينية، و هي طورا تستعمل من أجل تحديد مجموعة قضايا للقراءة و فهمها، كما أنها تصطنع كذلك من أجل تأويل كل الإبداعات الفنية و الحكايات الأسطورية و الأشكال المختلفة للأدب و اللغة.[2]

يقول بول ريكور: الهيرمنيوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب لنص.[3]

---

[1]–حسن بن حسن، **النظرية التأويلية عند بول ريكور**، ط2، الجزائر، منشورات الإختلاف، 2003، ص 14.

[2]–مهيدي منصور، **مفهوم التأويلية و أصولها الفلسفية**، 2011/09/03.

[3]– ول ريكور، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، تر: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، الإسكندرية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية ، 2001، ص 58.

## المبحث الثاني: التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

بالنسبة لاستعمال مصطلح هيرمينوطيقا، نجد من يعترض على استعمال هذا المصطلح في اللغة العربية، فهو أقبح ما ينطق به الناطق في اللغة العربية، و نحن لا نقبل هذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل[1] ومقابل ذلك، هناك من يرى أن استعمال صيغة هيرمنيوطيقا هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها، فهناك دوما كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته، و تعتقد أن هذا الاختلاف يطرح إشكالية غياب تأصيل المفاهيم و المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة و الخطاب الفلسفي بالتحديد، و لذلك تتعدد الترجمات للمفهوم الغربي الواحد، مما يجعل الرؤية غامضة، و المفهوم غير مستقر، و ذلك بسبب غياب الإلمام بالأطر المعرفية و التحولات التاريخية التي تتحكم بنشأة المصطلح في فضائه المعرفي الخاص به.[2]

و لذلك سنتابع نشأة مفهوم الهيرمينوطيقا في الثقافة الغربية و ظهور التأويل في الثقافة العربية لضبط مظاهر تطور المفهومين لأن المسألة تتجاوز قضية المصطلح في حدذاته إلى قضية أشمل وأعمق تتصل ببنية كل ثقافة و متانة أنظمتها و أنساقها النظرية و المعرفية.

و قد تطرقنا من قبل إلى التأويل في الفكر الغربي و رأينا أن كلمة هيرمنيوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح و التفسير لما هو غامض و مبهم، أي شرح ما

[1] –عبد المالك مرتاض، **التأويلية بين المقدس و المدنس**، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29، عدد 1، 2000، ص 263.

[2] –مصطفى كيحل، **الأنسنة و التأويل في فكرأركون مقاربات فكرية**، ط1 الرباط دار الأمان 2011 ص85 -

يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه، سواء في الملاحم اليونانية القديمة أو بإعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة و الإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي.[1]

إن الدارس لتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام يدرك أن الموضوع الرئيسي الذي دارت حوله مباحث المسلمين مسألة العلاقة بين النص الديني و العقل، و هذه الأخيرة بدورها تتفرع منها عدة قضايا أهمها مسألة التأويل الذي تدور حوله عدة تساؤلات تتعلق بمفهومه، منهجه، قيمته، و بمجرد الحديث عنه يجد الباحث نفسه محاطا بأفكار عديدة تصل إلى حد التناقض والصراع و المواجهة في بعض الأحيان، حسب ما تحمله المسألة من حساسية و خطورة في مجتمعاتنا التي مازالت تنفر من هذا المصطلح و تحرم الحديث عنه قبل معرفة حقيقته لا سيما في الفترة الراهنة لذلك حاول بعض الفلاسفة و المتكلمين و الفقهاء رد الاعتبار إلى مفهوم التأويل و بيان حقيقته من بينهم الشيخ محي الدين ابن عربي (560هـ-1165م/637هـ1242م) الذي اعتبرالبعض تأويله الصوفي مجرد تهويل يعكر صفو الدين الحقيقي، هذا الرأي مازال سائدا حتى يومنا هذا، و هذا ما يجعل مسألة التأويل عند ابن عربي بغض النظر عن الدراسات التي تطرقت لها كما هو الحال عند المفكر المصري نصر حامد أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي الذي يعتبر من أهم الدراسات التي يمكن الاعتماد عليها في دراسة هذه المسألة، أهم القضايا التي يجب فهمها في مختلف عصور التفكير.[2]

[1]-مصطفى كيحل، **الأنسنة و التأويل في فكر أركون** ، ص .87

[1]-حمادي هواري، **التأويل و التصوف عند ابن عربي**، جامعة معسكر، قسم الفلسفة، التأويل و الترجمة، مقاربات لآليات الفهم و التفسير، تأليف جماعي، إشراف إبراهيم أحمد ط1 منشورات الاختلاف 2009ص68

فقد ذكر ابن عربي بأننا في حاجة ماسة إلى فهم منصف للتراث من أجل استثماره في حل مشاكل الحاضر و استشرافه في مواجهة التحديات المستقبلية بإدراك و فهم مسائل عدة أهمها التأويل بأنواعه المختلفة لا سيما التأويل الصوفي.

فلا بد من الإشارة إلى أن التأويل من المصطلحات المعقدة التي تختلف مدلولاتها و علينا تصحيح اعتقاد الناس يصدده بأنه خروج عن الدين و تصرف يضفي معاني تعسفية لم ترد في النصوص الأصلية، بل تخالفها و تناقضها أحيانا، حيث يتداخل مع كلمات أخرى كالتفسير، فقد ورد في عدة آيات من القرآن الكريم و الأحاديث النبوية الشريفة و اختلف الباحثون حول المراد منه في مختلف الآيات، و هو ما يعكس أهميته إلى جانب التفسير الذي دعا البعض إلى الاكتفاء به و رفضوا العمل بالتأويل.[1]

مثال ذلك عندما يعرف الجرجاني التأويل في قوله: التأويل في الشرع صرف ظاهر اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان هذا المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة مثل قوله تعالى: يخرج الحي من الميت....". إن أراد إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، و إن أراد إخراج المؤمن من الكفر أو العالم من الجاهل كان تأويلا".[2]

بمعنى أن التأويل هو استخراج المعاني التي تحتملها النصوص القرآنية و التي يمكن أن تستخرج من مضامين ألفاظ الآيات حسب المؤول، لم يحدد ابن عربي مفهوما خاصا للتأويل

[1]- مادي هواري، **التأويل و التصوف عند ابن ابن عربي**، ص 68.

[2]- شري الجر-جان- **التعريفات**، ط1، مؤسسة الحسني، ص-49-

كما حدده ابن رشد مثلا، و لكن من خلال الدراسات المختلفة له و الاطلاع على كيفية تعامله مع الآيات و الأحاديث في مختلف المناسبات التي يوظفها فيها يمكن أن نعرف التأويل عند ابن عربي كما يلي:

-هو فهم خاص للنص المؤول يعتمد على جانبين في دراسته هما: الظاهر و الباطن.

-الظاهر هو فهم النص من ظاهر الألفاظ و استخراج المعنى منه أو الحكم الشرعي بشرح المسألة الفقهية وفق ما حدده أهل الظاهر أو الفقهاء.

-الباطن هو التعقيب على المسألة الفقهية ببيان أثرها في القلب و معناها الباطن و ذلك باستخراج المعنى الباطني للآيات أو الأحاديث على حد سواء، يتماشى و مذهبه في وحدة الوجود. و يمكن أن نبين ذلك وفق نظرة ابن عربي للمعنى المراد من قوله (ص): "لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر". إشارة إلى أن وجود الدهر هو وجود الله، ووجب تنزيهه تعالى عن الشرك و الند و الكفؤ بالقول بوجود شيء غيره.[1]

إذن: اختلف الفلاسفة في تحديد مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي، حيث حدده ابن رشد في كتابه فصل المقال بأنه إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية

[1]-محي الدين ابن عربي، **الرسالة الوجودية**، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2004، ص 38.

من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب من التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو بملاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.[1]

و في عرضنا لمفهوم التأويل و ضرورته في الفكر العربي الإسلامي نسلط الضوء على كل من نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، علي حربباعتبارهم أهم باحثين عرب معاصرين بحثوا في التأويل، فقد كانوا أهم من اطلع على تراث الفلسفة التأويلية الغربية و مباحث السيميولوجيا و النقد الأدبي، و تعددت قراءاتهم التأويلية بتعدد و اختلافمرجعياتهم خاصة أن قيمة الممارسة التأويلية تنبع من الأسئلة التي تطرحها كسؤال الحقيقة، الذات، المعنى.

فإذا عدنا إلى نصر حامد أبو زيد نجد بأنه قد حدد الدلالة اللغوية للتأويل في بعدين:

1-دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) أي العودة و الرجوع، فيكون معنى التأويل عنده إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدراسة إلى عللها الأولى و أسبابها الأصلية، و هكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمة تأويل الأحاديث اكتشاف المعنى الأولى و الدلالة الأصلية للحدث قبل أن يتشكل في صور حملية، و في سورة الكهف كان التأويل شرحا لدلالة الأحداث و الوقائع و شرحا لعللها و أسبابها الأصلية.

[1]-إبن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال**، دراسة و تحقيق محمد عمارة، ط2، مصر، دار المعارف، ص32.

2-البعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية (آل) هو معنى الوصول إلى الغاية غاية الشيء بالرعاية و السياسة و الإصلاح، و آل مآله إيالة أي أصلحه وساسه و الائتيال الإصلاح و السياسة.[1]

و من الباحثين العرب المعاصرين الذين بحثوا في التأويل نذكر: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، علي حرب، مطاع صفدي.... و هم الذين اطلعوا على تراث الفلسفة التأويلية الغربية و مباحث السميولوجيا و النقد الأدبي، و تعددت قراءاتهم التأويلية بتعدد و اختلاف مرجعياتهم خاصة و أن قيمة الممارسة التأويلية تنبع من الأسئلة التي تطرحها مثل سؤال الحقيقة و سؤال المعنى و سؤال الذات و التاريخ....

و في هذا السياق يفرق نصر حامد أبو زيد (جويلية 1943-2010) بين الهيرمنيوطيقا و التفسير، فالأولى مصطلح قديم بدأ استخدامه في دائرة الدراسات اللاهوتية، يشير إلى مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (أي الكتاب المقدس)، و هي بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير.[2]

كما نميز في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير:

[1]-نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ط3، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995، ص 140.

[2]-نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة و آليات التأويل**، ط6، بيروت، المركز الثقافي العربي المغرب، 2001، ص 13.

التفسير بالمأثور و التفسير بالرأي (أي التأويل).

أما التفسير بالمأثور فيهدف الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية و اللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص و تفهمها الجماعة، أما التفسير بالتأويل فهو غير موضوعي، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية و المعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف.[1] بمعنى أن التفسير الموضوعي هو الذي شيد إلى الحقائق اللغوية و التاريخية التي حكمت ظهور النص، أما التأويل فهو عبارة عن جهد عقلي من أجل تملك النص و إخضاعه لمفاهيم و تصورات القارئ.

و عن تاريخ التأويل و التفسير في التراث العربي الإسلامي يذهب أبو زيد إلى القول بأن مصطلح التأويل كان هو السائد و المستخدم دون حساسية للدلالة على شرح و تفسير القرآن الكريم، في حين أن مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدريج و يفقد دلالته المحايدة و يكتب دلالة سلبية، و ذلك في سياق عمليات التطور و النمو الاجتماعيين و ما يصاحبها عادة من صراع فكري و سياسي، و يبرر ذلك بأن كلمة تفسير لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة بينما وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، كما أن كلمة تفسير تعني في الغالب معنى الترجمة داخل النظام اللغوي نفسه، و لكن العلماء المسلمون ما عدا الشيعة و المتصوفة و المعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التفسير على

[1]-**المصدر نفسه**، ص 15.

مصطلح التأويل و ألحقوا دلالة التعريف بدلالة التأويل، الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على القراءة الموضوعية.[1]

أما التأويلية في العصر الحديث حسب نصر حامد أبو زيد فهي جوهر نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة. أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية، فلسفية، أدبية، سياسية و اقتصادية بوصفها بناء معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات و الموضوع و السياق و نسق العلامات و الرسالة و هي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يفضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاء كاملا.

و يتفق أبو زيد مع أركون في كون الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا كبيرا في الثقافة العربية المعاصرة رغم الدعوة المتكررة منذ عدة عقود مضت إلى ضرورتها، فهو عندما يتحدث عن التيارات التأويلية الكبرى، سواء منها التي تركز على فعالية الذات القارئة إلى درجة رغم موت المؤلف و الوجود الوهمي للنص لحساب القارئ أو المؤول، أو تلك التي تركز على القراءة الموضوعية المحايدة و تبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي و الأصلي للنص، يقول: من الصعب أن نزعم أن تطورا مثل هذا قد حدث في مفاهيم التأويل، و التأويل في ثقافتنا العربية الحديثة و المعاصرة [2] الأمر نفسه يذهب إليه أركون عندما يقول: "إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة و القيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعد إلى

[1]-نصر حامد أبو زيد، **الخطاب و التأويل**، ص 175.
[2]-نصر حامد أبو زيد، **الخطاب و التأويل**، ص 177.

الساحة العربية الإسلامية، إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة و لكن المجبرة على التزام الحيطة و الحذر المستمرين.

و إلى جانب أبو زيد نذكر إسهامات علي حرب الذي عرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربي المعاصر و لعل أهم كتبه في هذا المجال كتابه التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، حيث يربط التأويل بالتعدد و الاختلاف، فيقول: إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة و أن كل تأويل هو إعادة تأول، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة، و في مطلق الأحوال فإن التأويل ينبني على الفرق و التعدد و يفترض الاتساع في اللفظ و فيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب أو يكون التأويل نهائيا.[1]

فالحقيقة من المنظور التأويلي لا يمكن القبض عليها نهائيا، فهي متحولة باستمرار ومتعددة الجوانب و الوجوه، و بالتالي فالتأويل هو إحالة من دلالة إلى أخرى، و إعادة بناء الفهم بالمعاني السابقة و النص لا يمكن استعاده فهو منتج للمعنى باستمرار، أي لا يمكن تجميده و حصره في قراءة واحدة، كما لا يمكن اكتشاف كل حقيقته و مكنوناته، و هذا ما يصدق على النصوص المقدسة و النصوص الإبداعية بشكل عام، و بالتالي فإن الجهد التأويلي

[1]-علي حرب، **التأويل و الحقيقة**: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط2، لبنان، دار التنوير للطباعة و النشر، 1995، ص 17.

جهد مستمر و منفتح لا يمكن رسم حدوده و استباق نهايته خاصة عندما يكون موضوع هذا الجهد هو اللغة.

و ميز علي حرب بين التفسير و التفكيك و التأويل، و يوضح الاختلافات بينها، فيعرف التفسير بأنه يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف و معنى الخطاب، و غالبا ما يستعمله السلفيون و دعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة، و مشروعية الانتماء و هو لا يقتصر على المذاهب و الديانات،، بل يشمل أيضا أصحاب الإيديولوجيات الحديثة، فالماركسيون يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح و التفسير و لهذا يشكل التفسير استراتيجيةللمماهاة و المحافظة، لكن مأزقه أن الكلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره.[1]

و بالتالي : فإن التفسير يهمه قصد المؤلف أو نواياه و غرضه التطابق بين ما يفهمه القارىء المفسر و ما قصد إليه المؤلف، كما أن التفسير يقوم على افتراض وجود معنى محدد وثابت للنص، و المطلوب هو إظهار هذا المعنى و التفسير هو أداة للمدافعين عن المعنى و حرا من الحقيقة.

أما التأويل، فيعرفه بأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص و خروج بالدلالة، و لهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف و المغايرة و به يكون الإبداع و

[1]-علي حرب، **الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة**، ط2، بيروت، الدار البيضاء، 2000، ص 21.

التحديد، أو الاستئناف و إعادة التأسيس، و مأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه.[1]

و يمكن القول أن التأويل هو البحث عن معنى محتمل من معاني متعددة و عدم ربط النص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، و هذا ما يجعل النص يتحمل عدة معاني أو قراءات، و مأزقه في نظر علي حرب هو عدم التمييز بين استعمال النص بلغة "أمبرتو إيكو" أي التأويل السيء و المغلوط للنص، و بين تأويله أي قراءة النص انطلاقا من سياقه و من خلال البحث عن الدلالات المحدودة التي ضمنها المؤلف نصه و التي تندرج في فضاء إيحاءات النص.

أما التفكيك فإنه يقطع الصلة مع المؤلف و مراده، و مع المعنى و احتمالاته، به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل / أو على علامات تنبئ، بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة و المعنى، و لهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه و لا يقوله، إلى ما يستبعده و يتناساه، إنه نبش للأصول و تعرية للأسس و فضح للبداهات، من هنا يشكل التفكيك استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص و إمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة، و كل الذين يمارسون علاقاتهم بهويتهم و انتمائهم بطريقة مفتوحة توضع خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد و مأزقه أو منطوقه قد يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه، بل بالمسكوت عنه.[2]

---

[1]-**المرجع نفسه**، ص 22.

[2]-علي حرب، **الممنوع و الممتنع**، ص 22.

و من ثم فإن التفكيك عند علي حرب أعمق درجة من التأويل، لأنه لا يهتم بما تقوله النصوص بقدر ما يبحث فيما تسكت عنه، لأنه لا يوجد خطاب يقول كل شيء، فكل خطاب يضمر أشياء و يظهر أشياء، أي أنه مخادع، مراوغ، و المطلوب هو تفكيكه بمعنى كشف أدوات خداعه و آليات مراوغته و / بالتالي فإن استراتيجية "علي حرب" في قراءة النصوص هي استراتيجية تجمع بين نظرية التفسير و نظرية التأويل و نظرية التفكيك، و في ذلك يقول: "قد أقرأ أعلام الفكر فأعجب بهم و أتناهى معهم بقدر ما يستحوذ علي كلامهم، و قد أخرج عليهم لكي أمارس اختلافي و مغايرتي، و ربما أتعدى ذلك لكي أقرأ في نصوصهم ما يستبعده القول و يسكت عنه الخطاب.[1]

أي أن هناك ثلاثة مستويات في التعامل مع النص، و كل مستوى يشكل وعيا معينا بدلالات و مضامين النص، و إن كان كل مستوى يتضمن عوائقه. كان منطلق المشاريع الفكرية الموسومة بالتحديثية من أجل تغيير واقع المجتمعات الإسلامية هو قراءة ما بشكل هذا الواقع من تراث و نص ديني، و لعل أبرز المشاريع الفكرية التي نمت على ضرورة التحديث من خلال قراءتها للتراث و النص الديني مشروع محمد أركون (1928-2010) الذي يعتقد أن التراث الإسلامي —منذ انبثاقه في لحظاته التأسيسية الأولى- لم يعالج ضمن إطار التحليل و الفهم النقدي و الذي من شأنه أن يرفع الستار عن المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي و تشكل بنيته، و كل ما أنتج في فترة ما يسميه أركون بالعصر التدشيني قد انصب على النص الديني، ففي

[1]-**المرجع نفسه** ، ص 23.[1]

هذه الفترة ظهرت علوم الفقه و علوم الشريعة... و دخلت الفلسفة إلى البيئة الإسلامية وحاول الفلاسفة الجمع بين العقل الديني و العقل الفلسفي عبر تأويل النص الديني.[1]

و إن اعتبرنا النص الديني جزءا من التراث، فهذا يعني أن قراءة النص الديني تندرج داخل قراءة أخرى أعم من قراءة التراث، و إذا كان الأمر كذلك، فإنه في موازاة ذلك يضع أركون صفة القداسة التي وصف بها النص الديني (يضعها) جانبا ليبرز حقيقته التاريخية و هو يدرك أنه ما أمكنه ذلك إلا إذا قام بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني لأن المسلمات اللاهوتية تؤدي إلى أسطرة القرآن برفع عباراته إلى التعالي المقدس، فتفقد صفتها التاريخية و علاقاتها بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها، فهي تجعل النص الديني يحتوي على الأجوبة و الحلول النهائية للأسئلة التي يطرحونها في كل زمان و مكان و تعتبره كلاما يتعالى على التاريخ و يحتوي على الحقيقة المطلقة في مقابل هذه المسلمات اللاهوتية، تسعى القراءة الأركونية النقدية للنص الديني إلى تجاوز طابع التقديس عن النص القرآني و ربطه بشروطه التاريخية و اللغوية و الثقافية و أخذ بعين الاعتبار الواقع و متغيراته وتطبق العلوم الاجتماعية و الإنسانية و علم الأديان المقارن و الأنثروبولوجيا الدينية كمناهج علمية.

إن تعامل أركون مع النص القرآني يقوم على إعادة النظر في قداسته و الكشف عن آليات تعاليه من خلال البحث في طبيعته اللغوية و مشروطيته التاريخية و كيفية تكونه ومراحلها

[1]-محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986، ص 21.

و استقراره على ما هو عليه الآن. فما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي و إنما يهمهالخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسدة في لغة بشرية شفوية في البداية ثم مكتوبة بعد ذلك.[1]

يعتقد أركون بأنه ليس بإمكاننا تكوين معرفة علمية تجاه التراث الإسلامي إلا إذا طبقنا المناهج التي ظهرت في حقل علوم الإنسان و المجتمع فهي تساعدنا على تسليط الضوء على منهجية نقدية تفكيكيةقادرة على تعريف التراث الإسلامي في جميع مستوياته.

يتوخى أركون من تطبيقه المنهجية النقدية دراسة الظاهرة القرآنية في شموليتها من خلال تطبيق التحليل الألسني و التحليل السيميائي الدلالي و التحليل الاجتماعي و التحليل الأنثروبولوجي و التحليل النفسي و بهذا انفتح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية لكن دون عزلها عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي—التاريخي الكلي.[2]

صحيح أن أركون يلح على ضرورة الاستفادة من مجال علوم الإنسان و المجتمع إلا أنه يريد أن يفكر في التراث و يبتعد عن كل قراءة تراثية له، إلا أن هذا أمر صعب لأننا نصطدم هنا بمواقع دوغماتية تشكل الهيكل الصعب لكل فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينا و نظاما من العقائد، و قد طرح أركون هذه الصعوبات ليحللها و يحدد منطق تفكيرها من أجل تجاوز نمط التفكير المهيمن في الثقافة الإسلامية الذي يشكل عائقا أمام إطلاق مشروع تحديث

[1]–محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر هشم صالح ط2 بيروت دار الطليعة 2005 ص 21.
[2]–محمد أركون، **القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 70.

الفكر الإسلامي، ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا بتفكيك الأطر الدوغماتية الخاصة بتراثه.

و نجد أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي يميز بين ما يسميه الحالة التأويلية والدائرة التأويلية، حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية، و الفرق بين الحالتين هو الفرق بين المعرفة الدينية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأورتوذكسية و بين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

ففي الحالة التأويلية، نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحى يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله، إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع و لكنها ترتد حتما في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع و رؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس و التعرف و التبصر.[1]

فالحالة التأويلية بهذا المعنى هي خاصية كل فكر يفتقد إلى الأدوات المفهومة و المنهجية الفعالة القادرة على نقد المعرفة الدينية نتيجة ظروف تاريخية تكون الأطر الاجتماعية للمعرفة فيها لا تستجيب لإلحاح الروح الموضوعية و الرؤية النقدية، أو بصيغة أخرى الحالة التأويلية هي الحالة التي يسبق فيها الإيمان الفهم و سيتجه عكس الدائرة التأويلية التي تجمع بين الفهم و الإيمان، حيث يقول: "نحن نعلم أن الاعتقاد و الفهم هما اللذان يشكلان جدلية

[1]-محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط2، بيروت، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، 1996، ص 134.

الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن و أن نؤمن لكي نفهم، في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح. [1] فالدائرة التأويلية أو الهيرمنيوطيقية هي صيغة أخرى للقول بلا محدودية التأويل، و تعني حسب "أبو زيد" أنه لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لابد أولا من فهم النص في كليته، و هذا الأخير لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له، و معنى ذلك – فيما يرى شلاير ماخر أننا ندور في دائرة لا نهائية هي ما يطلق عليه الدائرة الهيرمنيوطيقية.[2]

فعملية فهم النص ليست بالسهلة، بل هي معقدة، يبدأ المؤول فيها من أي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يفسر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيل معانيه، أي أنه ليس هناك سبب يدعونا إلى افتراض أن الدائرة الهيرمنيوطيقية هي دائرة مفرغة إن الدخول إلى الدائرة الهيرمنيوطيقية يحدوه أمل تكشف الحقيقة في فضاء الاختلاف الذي تنتجه فعاليات تأويلية.[3]

و يخلص التأويليون المعاصرون إلى أن هناك حاجة ماسة للتأويل و تأويل النص الديني خصوصا و النصوص التأسيسية في التراث عموما من خلال اقتراح تقنيات في القراءة و أدوات في فهم النص، لكشف التوصيفات الإيديولوجية و الوثوقية للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة و إبراز الفرق بين التأويل و النص و القراءة و اللغة، فالتأويل مغاير للنص، و القراءة مختلفة عن اللغة، فالنص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني و استنباط الدلالات، و لا

[1]–محمد أركون، **الفكر الأصولي و استحالة التأصيل**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 280.
[2]–نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة و آليات التأويل**، ص 22.
[3]–مصطفى كيحل، **الأنسنة في فكر أركون**، ص 104.

مجال لأحد أن يقضي على حقيقته و مآل ذلك أن الأصول و المراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل و لا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغه في نسق منطقي صارم، أو ضبط معانيها و حصر دلالتها[1]. و عليه فإن التأويلية تبحث في أزمة المعنى، و تريد الوصول إلى معنى المعنى خاصة و أنها تقر أن المعنى لا يكتمل، و أن له عدة وجوه و مستويات، أي لا يمكن القبض عليه، فالمعنى متعدد و مختلف و ذلك ردا على كل إرادة تستهدف توحيد المعنى و استهلاكه، فالمعنى لا يعد يحمل إسدال الإطلاق و التعالي والقداسة ، فالفكر الغربي يتجه قبل كل شيء إلى – زحزحة الأصول و نقض التأسيس، فالثقافة الغربية المعاصرة تتجه نحو جعل التأصيل مستحيلا، فلا نهائية التأويل تتضمن إرادة تفكيك المعنى و تشييئه، بدل تأسيسه و بنائه، و هذا ما يجعل إمكانية التأويل النهائي للحقيقة عملية غير ممكنة، فالحقيقة هي جملة من التأويلات المستمرة.

يقود هذا إلى القول بأن التأويل غير محدود، و لا يمكن اختصاره في دلالة بعينها، و كل محاولة للوصول إلى دلالة قد نتوهم أنها نهائية لن يقود إلا إلى الانحدار إلى متاهات لا حصر لها.

إن هذه المتاهة الممتدة الجذور في التاريخ الفلسفي و التقليد الهيرمنيوطيقي و الحركات الصوفية تجد ضالتها الآن فيما تقدمه التفكيكية من نماذج تأويلية و تصورات نظرية.

[1]–علي حرب، **الحقيقة و التأويل**، ص .71

## تأويل النّص الدّيني عند "محمد عابد الجابري":

كانت دراسة "**الجابري**" التأويلية للنّص الدّيني من خلال كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم" و"فهم القرآن الحكيم" -بأجزائه الثلاثة- الذي أطلق عليه "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، اعتمد فيه على منهجية جديدة في التعامل مع آيات الكتاب وشرحها في إطار لحظتها الزمنية. وهو يريد بهذه القراءة الحداثية والتأويلية للقرآن، تقديم رؤية جديدة له، تختلف عن كلّ التّفسيرات السابقة وما أنتجته من شروح للنص اعتمادا على الأحاديث النّبوية والقراءات التّوضيحية أو التّأويلات(الظاهرة والباطنة) أو المناهج(الاستقراء والاستنباط)أو النسخ، أو الأخذ بوحدة القرآن. وهو يستند في مشروعه النقدي هذا إلى مرجعية عربية أصيلة، حيث يعتمد على تفاسير من التراث. كما يستند إلى مرجعية فلسفية غربية، يحاول من خلالها تقديم قراءة حداثية جديدة للنص تقوم على منهجية التأويل، وتحاول ربط النص بسياقه التاريخي والاجتماعي(توظيف المنهج التاريخي)، وتحاول عقلنة النص الديني(توظيف المنهج البنيوي). إنّها دراسة تستند إلى مناهج بعضها يعود إلى أصول عربية وأخرى غربية، فهي تستند على أساس أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا، مع مراعاة الظروف التاريخية لزمان نزول القرآن والحالة الاجتماعية لمكان النزول، إنّه **المنهج التاريخي في قراءة النص**، وهذه المنهجية تحاول "جعل المقروء معاصرا لنفسه ولنا"، أي أنه يحاول قراءة القرآن قراءة تاريخية(ظروف معيّنة)، وقراءة معاصرة حداثية، محاولا بذلك أن يتجاوز كلّ القراءات الحرفية والإيديولوجية والسّياسية للنص. والهدف من ذلك، هو تجديد الدّين عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا المستقبلية. بناء على هذا، تكون إشكالية المبحث: **كيف قرأ "الجابري" بمنهجية التّفسير والتّأويل النص القرآني قراءة تراثية وحداثية بالاعتماد على مرجعيات عربية وغربية، تجاوزا للتّفسيرات الإيديولوجية له؟**

لقد انتهت مسيرة "**الجابري**" الفكرية في نقطة البدء التي تشعّبت منها مختلف العلوم الإسلامية العقلية والنّقلية، وهو القرآن، فكان له كتاب: "فهم القرآن الحكيم" الذي أطلق عليه "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، اعتمد فيه على منهجية جديدة في التعامل مع آيات الكتاب وشرحها في إطار لحظتها الزمنية. فهو يرى: "أنّ تسلسل سوره يباطنه تسلسل منطقي

ما جعله يكتشف من خلال مراجعة السّيرة وجود نوع من التطابق مع تسلسل وقائع الدّعوة."[1]

لقد طبّق **"الجابري"** المنهج التاريخي والمنهج البنيوي في قراءته العلمية المعاصرة للنّص الديني، المصدر المؤسّس للعلوم التراثية من فقه وتفسير وعلم الكلام وفلسفة إسلامية. إلى جانب توظيفه لمناهج أصيلة من التراث وهو يقرأ النص في أواخر مسيرته الفكرية من خلال مؤلّفيه: فهم القرآن الحكيم،ومدخل إلى القرآن الكريم، **فما هو تصوّره للقرآن، وما هي النتائج المترتبة عن هذه القراءة التأويلية له؟**

**أوّلا: طبيعة القرآن.**

يميّزفي قراءته للنص بين القرآن والتراث، فالأوّل ليس الثاني، حيث يقول: **"لقد أكّدنا مرارا أنّنا لا نعتبر القرآن جزءا من التّراث، وهذا شيء نؤكّده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نؤكّد أيضا ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أنّنا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن ... هي كلّها تراث"** [2]، فهو يميّز بين القرآن (وهو الوحي الإلهي المنزّل على محمد-ص-بلغة القوم) والتراث (باعتباره منتوجا بشريا).

يقدّم **"الجابري"** في مقدّمة كتابه:مدخل إلى القرآن الكريم، صورة جديدة عن القرآن، صورة يطرح فيها مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها، معتمدا في ذلك على تعريف القرآن نفسه بنفسه، فهو يستند إلى بعض التعريفات النصية[3]، مثل قوله تعالى:**"وإنّه لتنزيل رب العالمين، نزل به الرّوح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين، وإنه لفي زبر الأوّلين"**[4] ، وقوله أيضا:**"نزّل عليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه وأنزل**

---

1- وليد نويهض، **"محمد عابد الجابلري ...مفسّرا**

**/www-alwasatnews.com/writors/writer-2html http:**

[2]- الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج7، في التعريف بالقرآن، ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006م، ص 19.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- قرآن كريم، سورة الشعراء، الآيات 192-196.

**التّوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان"**[1]. من خلال هذه الآيات التي تقدّم لنا تعريفا للقرآن في القرآن، يحاول **"الجابري"** طرح أسئلة الكون والتكوين لما يسمّيه ب:الظاهرة القرآنية. فعن مسار كون وتكوين القرآن، يرى أنّه نزل منجّما، أي خرج إلى مجال الوجود البشري بصورة متدرّجة، ومن هنا طريقة أخرى في التعريف به، تبدأ ليس انطلاقا من وضعه الحالي كنص بين دفتي المصحف، بل من محاولة فهم المراحل التي قطعها منذ بداية نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف،**"إنّ هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرّف على كيان النص، وذلك من خلال رصد عملية نموّه الداخلي من جهة، ومن خلال تتبّع الكيفية أو الكيفيات التي تمّ التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنص نهائي مصون عن الزيادة والنقصان".**[2]

هذا، وينظر**"الجابري"** إلى الخطاب القرآني على طبيعتين: النصية الإلهية ولسانية"عربية اللسان"، فهو يميّز بذلك بين النص الديني في حد ذاته كنص إلهي واللغة التي نطق بها النص وهي التي تنتمي إلى مجال التداول العربي وإلى البيئة الثقافية والاجتماعية للعرب. وللظاهرة القرآنية في تصوّره، بالنظر إلى الآية النصية:**"وإنه لتنزيل رب العالمين"**بدايتين:بداية زمنية تاريخية تشير إليها الآية:**"بلسان عربي مبين"**، وبداية أزلية لازمانية تشير إليها الآية: **"وإنه لفي زبر الأوّلين"**، والزّبر هي الكتب.

إنّ القرآن في تصوّره هو وحي من الله، حمله جبريل إلى محمد –ص–بلغة العرب، وهو من جنس الوحي الذي في كتب الرسل الأوّلين. هذا يعني أنّه ليس جديدا كلّ الجدة، بل هو استمرار للخطاب الإلاهي إلى البشر، يقول تعالى:**"والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدّقا لما بين يديه"**[3]، أي التوراة والإنجيل. كما يعني من جهة أخرى تجربة روحية تتلخص في تلقّي الوحي**"نزل به الروح الأمين عى قلبك"**، وأنّه من جهة ثالثة رسالة تجعل حاملها **"من المنذرين"**، المبيّنين للناس ماهو حق وما هو باطل، وتجعله بالتالي في مواجهة معهم. وهكذا

---

[1]– قرآن كريم، سورة آل عمران، 3–4.

[2]– الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، المصدر السابق نفسه، ص 20.

[3]**قرآن كريم**، "سورة فاطر"، الآية:31

تنضاف إلى التجربة الروحية (تجربة تلقّي الوحي) تجربة اجتماعية إرشادية دعوية[1]هناك إذن أبعاد ثلاثة في الظاهرة القرآنية، بعد لازمني يتمثّل في علاقتها بالرسالات السماوية، وبعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي، ثم بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتّب على ذلك من ردود الفعل.

إنّ طبيعة القرآن عند **"الجابري"**، هي الظاهرة القرآنية مثل الظواهر الثقافية الأخرى. وهذه الظاهرة "وإن كانت في جوهرها تجربة روحية نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تماما عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي" [2]بهذا يوظّف **"الجابري"** منهجية النقد الأدبي التي تتأسّس على نظرية التلقي في قراءته للنص الديني. إنّه لابدّ من الانطلاق في فهم الظاهرة القرآنية من منطلق أنّها نزلت بلغة العرب وفي إطار معهودهم الاجتماعي والثقافي، على أنّ اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمر ضروري لنا لجعل القرآن "معاصرا لنفسه" تماما مثلما أنّ تعاملنا مع هذا المعهود بكلّ ما نستطيع من الحياد والموضوعية، هو الطريق السليم – في نظر **الجابري**– لجعل القرآن معاصرا لنا أيضا، لا على صعيد التجربة الدينية فحسب فذلك ماهو قائم دوما، بصورة ما، بل أيضا على صعيد الفهم والمعقولية.[3]

وما يقصده **"الجابري"** بالتعريف بالقرآن ليس التعرّف على القرآن، بل هو كيف نعرف القرآن؟، أو المعرفة بالقرآن. والمعرفة هي أعمق من التعريف، أي معرفة القرآن كما هو في تاريخيته وفي مضمونه، في كلّ ما يمكن التعرّف عليه. وهو يتعرّف على القرآن باعتباره ظاهرة ثقافية، يطرح **مسألة الزيادة والنقصان** فيه بالمنظور التاريخي، إذ يرى أنّ جميع علماء الإسلام ورواة حديث وغيرهم، يعترفون بأن ثمّة آيات، وربما سورا قد"سقطت"أو "رفعت"و لم تدرج في المصحف، وأنّ القرآن وقع فيه التحريف، حتى أنّه نقل رواية عن أم المؤمنين تقول: "إن شاة أكلت بعض آيات من القرآن كانت تحت سريرها". وزاد بأن المسلمين يقرؤون القرآن بالمقلوب، أي حسب جمعه في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وليس حسب ترتيب نزوله

[1] – الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق ، ص.24

[2] – **المرجع نفسه**، ص.27

[3] – **المرجع نفسه**، ص.27

على الرسول –ص–، وهو ما أوقع مفسّري القرآن في أخطاء كثيرة، لأنهم فسّروا الآيات بمعزل عن ظروف نزولها".[1]

فهو يقرّ بتحريف القرآن وزيادته ونقصانه، حيث يقول: **"ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولّوا هذه المهمّة لم يكونوا معصومين، وقد تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا، وهذا لا يتعارض مع قوله: "إنا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون"، فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ"**...ثم قال أخيرا: **"ومع أنّ لنا رأيا خاصا في معنى الآية في بعض هذه الآيات، فإنّ جملتها تؤكّد حصول التغيّر في القرآن، وأنّ ذلك حدث بعلمه ومشيئته"** [2].ونفى الأمّية عن الرسول التي يثبت بها المفسّرون أنّ القرآن معجزة لأنه جاء من نبي أميّ لا يعرف القراءة والكتابة. بمقابل ذلك، يرى بأن معنى الأميّ أنه لا ينتمي إلى أهل الكتاب. وهنا يستند إلى مرجعية عربية دينية، إنّه القرآن في حدّ ذاته الذي أكّد بشارة النبي الأميّ، المكتوب في التوراة والإنجيل، مثل قوله تعالى:"**الذين يتّبعون الرسول النبي الأميّ الذي يجيدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل**".[3]، فهذه الآية تبشّر بقدوم النبي الأميّ، أي من غير اليهود.

## ثانيا: المنهج في قراءة القرآن.

يحاول **"الجابري"** عقلنة النّص الديني بتطبيقه مناهج تراثية وأخرى مناهج العلوم الإنسانية في قراءته لهذا النّص. حيث اعتمد في دراسته هاته على مراجع من التراث منها: "التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب من القرآن الكريم" لفخر الدين الرازي، و"الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل "لأبي القاسم الزمخشري"، و"الإتقان في علوم القرآن" و"الدّر المنثور في التفسير المنقول" و"لباب النقول في أسباب النزول" لجلال الدين السيوطي، و"تفسير مقاتل بن سليمان" لأبي الحسن مقاتل بن سليمان.

---

[1] حوار،الجابري، **المسلمون يقرأون القرآن بالمقلوب"**، حاوره الدكتور حسن عبد الله، **http /www.oujdacity.net/regiona: -article7695-ar/regional-article-ar-html**

[2] – **الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص.232

[3] – **قرآن كريم**، "سورة الأعراف"، الآية: 157

[*]– مثل إشكال الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، العام والخاص، أسباب النزول...

هذا عن مرجعية التراث، أما عن مرجعية المناهج الفلسفية الغربية، فقد اختار **المنهج التاريخي** في قراءة القرآن، والهدف من هذه **القراءة التاريخية** هو محاولة إقامة التطابق بين نزول القرآن والسيرة النّبوية، لأنّ حياة الرسول والقرآن متّسقان، فهو يؤكّد في مقدّمة كتابه: مدخل إلى القرآن الكريم على أنّه لن يأتي بجديد في علوم القرآن، بل يحرص على إعادة الأسئلة القديمة(*) وما دار حولها في الكتب التراثية التي اختصت بكتب القرآن(علومه)، وما يترتّب على هذه الدّراسة من طرح لتساؤلات أخرى معاصرة، الهدف منها "**جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا**" [1]، وهو المنهج التاريخي الذي وظّفه في قراءة التراث من خلال كتابه: نحن والتراث.

إنّ القراءة المعاصرة للقرآن الكريم هي محاولة فهم النص القرآني من خلال دراسة الظروف التاريخية له، وأثرها على واقع النص، وبالتالي إعادة تحديد المكانة اللغوية والأنثروبولوجية للنّص. إنها محاولة فهم المراحل التي قطعها النص القرآني منذ بداية نزوله حتى أصبح على ما هو عليه الآن في المصحف. فالقرآن في تصوّر "**الجابري**" نزل في مدة 23 عاما، وخلال هذه السنوات كان ينزل مرة آية أو آيات ومرة سورة، وفي الغالب كانت هناك "أسباب النزول"، أو "مناسبات للنزول"، وهي وقائع اجتماعية حياتية، الشيء الذي يجعل نزول القرآن متساوقا مع تطوّر الدعوة المحمدية ووقائع السّيرة النبوية، بمعنى أنّ الواحد منها يشرح الآخر. ومن هنا ارتأى "**الجابري**" أنّ الطريق إلى معرفة القرآن هو التعامل معه على أساس ترتيب النزول لسوره. أما المفسّرون فقد انساقوا في تفاسيرهم مع ترتيب المصحف، فيبدؤون من البقرة (بعد الفاتحة) ليفسّروا ما تلاها في المصحف. هذا، بينما واقع الحال أنّ البقرة هي تتويج للقرآن، إنها قراءة تاريخية يقدّمها "**الجابري**" عن القرآن، الغرض منها محاولة إقامة تطابق بين نزول القرآن والسّيرة النبوية، لأنّ حياة الرسول–ص– ونزول القرآن متّسقان. وهذا التساوق غفل عنه كبار المفسّرين حين يفسّرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة عن سياقها التاريخي. وإذا تكلّموا عن الأسباب، تكلّموا عن واقعة معيّنة مقطوعة عن سياقها التاريخي.

1- **الجابري**،**مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص.16

2-محمد كنفودي،**القراءات الجديدة للقرآن**-قراءة محمد عابد الجابري-(ط1: مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016)، ص.84

في هذا السّياق المنهجي، يقسّم **"الجابري"** النص القرآني إلى عدة مراحل، حسب ترتيب النزول، فقد قسّم القرآن المكي بوصفه "قرآن دعوة" إلى ستة مراحل، أما القرآن المدني، بوصفه "قرآن دولة" فهو مرحلة واحدة. وكل مرحلة من تلك المراحل تفتتح باستهلال على شكل تمهيد تأطيري، يذكر فيه **"الجابري"** الموضوعات التي تتحدّث عنها، فضلا عن ذكر أغلب السّور التي تنتمي إليها، وتختتم باستطراد يتعلق بالموضوع الذي ركّزت عليه السورة، والذي كثر فيه الاختلاف بين أرباب الرأي.[1] وكل سورة من سور أية مرحلة يتم تناولها من طرف **"الجابري"**، في ضوء ثلاثة عناصر:

**أ–تقديم**: وهو عبارة عن عرض مختصر للسورة، بالتركيز على ذكر أسباب النزول، فضلا عمّا يقوله بعض المفسّرين المعتمّدين من قبل "الجابري".

ب–**الهوامش**: وهي عبارة عن إيراد فهم خاص بمفسّر ما، أو ملاحظات يوردها "الجابري" حسب فهمه وترجيحه.

ج–**التّعليق**: وهو عبارة عن خلاصات مركّزة يسطّرها المتن "الجابري" في ضوء ما سلف.[2]

ما نلاحظه أنّ المنهج الجابري في فهم نص القرآن هو "منهج تساوقي" الذي يشترط ضرورة العودة إلى النص القرآني بعيدا عن كل ما نشأ في ظلاله، لفهمه على أساس ترتيب النزول، و ليس على أساس ترتيب المصحف/التلاوة، كما فعل مجمل المفسّرين الذين تعاملوا مع كتاب الله "بشكل مقلوب"، فتوصّلوا إلى دلالات مخالفة لمنطق القرآن، وهذا راجع إلى التعامل معه على أساس ترتيب المصحف/التلاوة. وهويرى نفسه بأنه **"انفرد ببناء فهم جديد على أساس ترتيب النزول"**[3]، لأنّ فهمه على هذا الأساس، يمكّن من عرض القرآن وفهمه بشكل متّصل، مع استحضار منهج المساوقة/المطابقة بين مسار التنزيل، ومسار السّيرة النبوية، فهو يعتمد على **"مراعاة السياق بنوعيه، مراعاة التساوق بين مسار التنزيل ومسار السيرة،**

---

1- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الأول،(ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008)، ص.14

2-المرجع نفسه ، القسم الثاني،(ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008)، ص.82

3- **المرجع نفسه** ، ص.383،384

4- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، -في التعريف بالقرآن-،مصدر سبق ذكره، ص.15

**مراعاة وحدة السورة، وأخيرا مراعاة التقسيم المرحلي لمسار التنزيل"**[1]، إنها القراءة التاريخية والبنيوية للنص.

هذا المنهج التّساوقي الذي يطبقه "**الجابري**" في قراءة القرآن، يهدف من خلاله إلى تحقيق:-

-قراءة القرآن بالسّيرة، وقراءة السّيرة بالقرآن، لجعل القرآن معاصرا لنفسه ومعصرا لنا، بغية رصد التموّج الداخلي لبنية الأفكار والمضوعات القرآنية بعيدا عن أي مسبقات.[2]

-القرآن الحكيم يشرح بعضه بعضا، ذلك أنّ نص القرآن مجموعة من الأقاويل، إلا أنها تنتظم في معنى كلي، تستقي منه الأجزاء نسب معانيها، بمعنى أنّ الكلي يحتوي الأجزاء ويتركب منها، في حين أن الجزئي يفهم موضوعيا في ضوء الأمر الكلي، والرابط بين المعنى الكلي والمعنى الجزئي على مستوى الفهم، هو السياق، بوصفه فضاء يجمع آيات متفرّقة داخل السورة، أو عدة سور في نسق وحدوي [3]. إنه **المنهج البنيوي** في قراءة القرآن، مع مراعاة الظروف التاريخية لزمان نزول القرآن والحالة الاجتماعية لمكان النزول.

إنّ "**الجابري**" وهو يحاول إعطاء تفسير واضح للقرآن يميّز في تسلسل سوره حسب ترتيب النزول بين مراحل، مراعيا فيها التطابق النسبي على الأقل، بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، ومع أنّ القرآن نزل منجّما وخلال أزيد من عشرين سنة، فإنّ تسلسل سوره-حسب ترتيب النزول-يباطنه تسلسل منطقي سرعان ما نكتشفه عندما ننتبه إلى الموضوع الذي تركّز عليه هذه المجموعة من السور أو تلك في تسلسلها، وبالرجوع إلى وقائع السيرة يكتشف أنّ ذلك المنطق الذي يباطن تسلسل السّور داخل كل مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل هذه الوقائع، الشيء الذي نتبيّن منه بوضوح أنّ مسار التنزيل مساوق فعلا لمسيرة الدعوة ([4])، إنّها محاولة

---

1-محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثاني، المصدر السابق نفسه، ص.183

2- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الأوّل، مصدر سابق، ص.15

3-**المرجع نفسه**،الصفحة نفسها.

4- محمد كنفودي،**القراءات الجديدة للقرآن**-قراءة محمد عابد الجابري-، مرجع سابق، ص.84،85

قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن، وهي قراءة تاريخية للنص. وهذه القراءة فيها جزآن:الأول خاص بالقرآن المكّي ومحوره العقيدة والأخلاق، والثاني في القرآن المدني ومحوره الأحكام والتّشريع للدولة.

وهو يميّز في مسار التنزيل ومسيرة الدعوة خلال العهد المكي بين ستّة مراحل:1/في النبوة والرّبوبية والألوهية. 2/ في البعث والجزاء ومشاهد القيامة.3/ وفي إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام. هذه المراحل تشكّل محتوى القسم الأول الذي يضمّ اثنتين وخمسين سورة: من سورة العلق (اقرأ بسم ربك، وهي أوّل سورة نزلت) إلى سورة يوسف التي ختم بها هذا القسم. أما السّور الأخرى الباقية من القرآن المكي فتضمّها المراحل: الرابعة والخامسة والسادسة، وهي موضوع القسم الثاني من الكتاب. أما القرآن المدني، فسيستقلّ به القسم الثالث.[1]

إنّ القرآن المكّي حسب تصوّر **"الجابري"** يتضمن ستة مراحل هي على الشكل التالي مع سورها:أ- مرحلة النبوة والربوبية والألوهية، وتحتوي على مطلع سورة العلق إلى سورة قريش، وتضم سبعة وعشرين سورة.ب-مرحلة البعث والجزاء ومشاهد القيامة، وتحتوي على سورة القارعة إلى سورة القمر، وتضم اثنتا عشرة سورة.ج- مرحلة إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام، وتحتوي على سورة ص إلى سورة يوسف، وتضم خمسة عشرة سورة.د- مرحلة الصدع بالأمر والاتّصال بالقبائل، وتحتوي على سورة الحجر إلى سورة سبأ، وتضم خمسة سور.هـ- مرحلة حصار الرسول (ص) وأهله في شعاب أبي طالب، وهجرة المسلمين إلى الحبشة، وتحتوي على سورة الزمر إلى سورة الأحقاف، وتضم ثمانية سور. و- ومرحلة مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة، وتحتوي على سورة نوح إلى سورة الحج، وتضم خمسة وعشرين سورة [2].أما القرآن المدني فمرحلة واحدة، ويحتوي على سورة البقرة إلى سورة النصر، وتضم أربعة وعشرين سورة. ويكون بذلك عدد السور القرآنية مائة وأربعة عشر سورة. هذا، ويميّز **"الجابري"** بين القرآن المدني والقرآن المكي، فاعتبر أنّ المكي بمراحله هو "قرآن دعوة"، في حين المدني "قرآن دولة وتشريع". فضلا عن أنّ القرآن المكي مبني على "وحدة السورة". أما المدني، فيتأسّس على "تجزئة السورة". [3]

---

[1] - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الكريم، اقسم الأول، مصدر سابق. ص15.

[2] - المصدر نفسه، ص 372.

[3] - المصدر نفسه، ص 93.

**ثالثا:مسألة النّسخ في القرآن.**

للدّلالة على تاريخية النص الديني وارتباطه بأسباب النزول، يعرض **"الجابري"** موضوع الناسخ والمنسوخ في القرآن، حيث يرى أنّ هذا الموضوع هو موضوع للخلاف والاختلاف بامتياز في الثقافة الفقهية، إذ يقول:**"إنّه يشكّل مجالا خصبا لتنوّع الآراء والاجتهادات، فهو فضاء للاختلاف وللخلاف بامتياز".**[1]

و يورد **"الجابري"** هذه المسألة في سياق تحليلي نقدي، حيث يعرض مواقف بعض المفسّرين والفقهاء من هذه المسألة بين مثبت وناف لها بدلائلهم النصية سواء من الكتاب أو السّنة[2]، و ينتقد هذه المواقف على اختلاف رؤاها، على اعتبار أنها لم تراع السياق التاريخي للنص، ولم تنظر إليه على أساس الوحدة والتكامل بين آياته وسوره. فبعد أن يورد منكري النسخ ومثبتيه بدلائلهم، منها الآية النصية:**"ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير"**[3]، يؤكّد هو:**"أما في الواقع فمسألة الناسخ والمنسوخ تكتسب مشروعيتها من القرآن نفسه، من كونه نزل منجّما ولمناسبات معيّنة تختلف زمانا ومكانا"**[4]. وإنّ حل مشكلة النسخ "لا يكون نهائيا ما لم ينطق من القرآن نفسه، فإذا نحن استطعنا إثبات أنّ لا دليل في القرآن على وقوع النسخ في نصوصه، صار بإمكاننا حل المشكل من أساسه". [5]

لقد انتقد **"الجابري"**القائلين بالنسخ في آيات الله، فالآية في نظره ليست قطعة مفصولة عن سياقها، وهي تعني العلامة(المعجزة)، والنسخ يكون مثلا لعلامة سابقة وإحلال بديل عنها العلامة اللاحقة(مثل معجزة عيسى عليه السلام "الكلام في المهد" تحلّ معجزة موسى عليه

---

[1]–حمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثالث، مصدر سابق،ص 372

**26 اللرجع فسه**، ص.93

[2]– أنظر بالتفصيل: **المرجع نفسه**، ص95–98

[3]– **قرآن كريم**: "سورة البقرة"، الآية:106

[4]–محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثالث، المصدر السابق نفسه، ص.96

[5]–**المرجع نفسه**، ص.99

السلام"جعل العصا حية")، لينتهي في الأخير إلى نفي النسخ في القرآن الذي لابدّ من قراءته وفق سياقه التاريخي من جهة ووفق الرؤية الكلية للنص من جهة أخرى. إنّ نص القرآن في تصوّره ليس موضوعا لا للتبديل ولا للنسخ ولا للمحو. وهو يربط مسألة النسخ في القرآن مع مسار الدعوة المحمدية إلى سيرورتها الفعلية المقرّرة في محكم الكتاب، فالآية التي يعتمدها القائلون بالنسخ في القرآن: **"ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية، وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب"** [1]، من الواضح من السياق أنها جواب على ما ورد في آية سابقة تحكي تحدّي قريش للنبي عليه السلام أن يأتيهم بمعجزة، كأن ينزل عليه كنز أو يأتي معه ملك، ذلك قوله:**"ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربّه"**(الرعد-7)، ويأتيهم الجواب في الآية نفسها:**"إنّما أنت منذر ولكلّ قوم هاد"**. ثم تأتي الآيتان المذكورتان أعلاه(38-39) لتقرّر أن الله أرسل رسلا قبل محمد(ص)، وأنهم لم يكونوا ملائكة ولا أناسا خارقين للعادة، بل كانوا كجميع البشر لهم أزواج وذرية، ولم يكن في مقدور أيّ منهم أن يأتي بمعجزة أو ما في معناها إلا بإذن الله وفي وقت محدّد سلفا، وهذه الآيات/المعجزات التي يأتي بها الأنبياء لإقناع أقوامهم، منها ما أثبته الله وقصّه في رسالته اللاحقة (كالقرآن) ومنها ما لم يثبته، وهو يعلم هذا الصنف كما يعلم ذلك، لأنّ الكل مسجّل في"أم الكتاب" وهو اللّوح المحفوظ[2]. وهكذا يتّضح أن قوله: **"يمحو"** لا علاقة له بالقرآن ولا بكون بعض آياته تنسخ الأخرى، وليس هناك في السياق ما يسمح بإقامة مثل هذه العلاقة.

وإذا كان مثبتو النّسخ في القرآن يستندون في تبريراتهم إلى قوله تعالى:**"ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها"**، فإنّ **"الجابري"** يؤوّلها حسب سياقها التاريخي، فالمقصود بالآية موضوع النسخ هنا، هي حسب هذا السياق، النبوة في اليهود(التوراة)، أما قوله:**"أو ننسها"** فهو-في نظره-إشارة إلى النبوات التي ظهرت لدى "أهل القرى"، كعاد وثمود، والتي صارت منسية لطول العهد بها. وأما:**"نأت بخير منها أو مثلها"**، فالمقصود به نبوة نبيّ

---

[1]- **قرآن كريم**: "سورة الرعد، الآية:38،39

[2]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثالث، المصدر السابق، ص.105

[3]- **المرجع نفسه**، ص.107،108

الإسلام. وهذا ما تشرحه آية أخرى ورد فيها أنّ النبي محمدا عليه السلام جاء بكتاب مصدّق لما بين يديه من النّبوات فهو مثله، وفي نفس الوقت هو خير منها، ذلك قوله تعالى:"**وأنزلنا إليك الكتاب**(القرآن) **بالحق مصدّقا لما بين يديه من الكتاب**(التوراة)، **ومهيمنا عليه**"(**المائدة 48**)، نبوّة محمد عليه السلام خير من النّبوات السابقة فهي مهيمنة عليها، ناسخة لها.([1])

وبالعودة إلى تتمّة آية "**ماننسخ...**" وهو قوله تعالى:"**ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير، ألم تعلم أنّ الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولانصير**"(البقرة 106-107)، ليشير إلى ربط عملية النسخ بقدرة الله الخ، يناسب ليس "الآيات الكلام" فحسب، بل الأفعال والحوادث، وهذا هو المقصود، لأنّ المعنى لا يستقيم مع صرف معنى النسخ إلى "حروف الآية"، بل يحتّم السياق صرفه إلى قدرته تعالى على الإتيان بشرائع وعلامات ودلائل وحجج... جديدة تحلّ محلّ القديمة.([2])

ما نستنتجه من السّابق ذكره، أنه إذا كان الهدف من القراءات المعاصرة للنص الديني هو "تجديد الصلة بالنص الشرعي لإثراء الفكر والوجود الإسلامي والإنساني معا". فإنّ "**الجابري**" حاول تقديم فهم جديد للقرآن على ضوء إعادة ترتيب النص القرآني حسب النزول، بناء على مرويات أسباب النزول ونقد بعض التفسيرات الإيديولوجية. وهو ينكر مسألة النسخ في القرآن، على عكس ما أثبته الموروث التفسيري. وهو يشترط أثناء قراءة النص مراعاة واحترام خصوصية النص القرآني والطابع المهيمن عليه وهو الطابع العقلي، إذ لا وجود لما هو إيديولوجي في تفسيره. لذلك نجده يوظّف **المنهج التاريخي** ومعه **المنهج البنيوي** في قراءة النص. إلى جانب بعض المفاهيم في هذه القراءة، مثل:فهم النص، زمن النزول، زمن التأويل أو التنزيل، الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول، اللسان العربي، السياق النصي، المحكم والمتشابه...، يحاول من خلالها تقديم فهم جديد للتنزيل الحكيم حسب ترتيب النزول الذي اختاره، وهو بذلك يسعى لأن يكون موضوعيا/ داخليا من خلال مراعاة السياق وترتيب النزول، وإلى إعطاء فهم موضوعي عقلاني للنص الشرعي وفق رؤية تاريخية وكلية له. ولكن استعانته بما هو

---

1-محمد عابد الجابري فهم القران الكريم ص.108

خارجي كمراعاة المعهود العربي بنوعيه، وكذا للموروث السابق على نزول القرآن يجعله فهما خارجيا /إسقاطيا، وهذا خلل منهجي يقع فيه "**الجابري**".

وهو يوظّف المنهجية التّساوقية في قراءة القرآن، قراءة القرآن بالسّيرة، وقراءة السّيرة بالقرآن بوصفهما متداخلين تداخلا عضويا، هذه المنهجية تعدّ آلية من عدة آليات أخرى سعى من خلالها "**الجابري**" إلى تقديم فهم موضوعي "من الداخل" بعيدا عما هو خارجي. ولكن "السّيرة النبوية" التي عدّها وسيلة لكشف مكنونات وأركان النص القرآني لم تدوّن بالتزامن مع تدوين القرآن، وقد خضعت لقانون التضخم مع استمرار الزمن، فضلا عن أنها في جزء منها ارتبطت بما هو تاريخي مرحلي.

وقد حاول قراءة النص بتوظيف منهجية السّياق النصي: توالي الآيات داخل السّور، وتوالي السّور داخل المصحف، من زاوية ترتيب النزول لا من زاوية ترتيب المصحف. وبهذا، فإنّ القرآن عنده كنص يعدّ وحدة نصّية منسجمة ومتداخلة، كالكلمة الواحدة تماما. ولكن كتب علوم القرآن تجمع على أنّ ترتيب الآيات داخل السّور هو توقيفي صادر عن الوحي، عكس ترتيب السّور الذي هو توفيقي اجتهادي، إلا أنّ الاجتهاد "**الجابري**" يصمّم على إعادة النظر فيما هو توقيفي، صادر عن الله.

و كخاتمة لهذا البحث، يمكننا القول أن الهيرمنيوطيقا هي قضية قديمة و حديثة في الوقت نفسه و هي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم و الحديث على السواء، و ينبغي أن نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه – بأننا في حالة حوار جدلي و أننا يجب أن لا نكتفي بالاستيراد و التبني بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخي و المعاصر

من هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته و ديناميته.

## المحور الرابع

## التأويل بين التأصيل والتوطين

يعد محتوى هذا المبحث الذي يتناول "تأويلية نصر حامد أبو زيد بين التأصيل والتوطين" فحصا للأداة المنهجية التي اعتمدها، واستقصاءا لمنابعها بهدف إدراك المرجعية التي تعود إليها هذه الأداة. وهو أمرٌ ضروري في نظرنا يحضى بأهمية توازي الكيفية التي استعملها في قراءته للتراث الديني. من حيث أن أول ما يتناوله النقاد في هكذا مسائل هو توافق الأداة مع الموضوع المدروس، بمعنى هل هي من صلب موضوعها تنتمي الى بنية النص التاريخية والمعرفية أم أنها مستوردة موطنة غريبة تفتح المجال للبحث عن شرعيتها أولا ثم نتائجها بالنظر الى ما تفرضه قسرا على النص التراثي. من هنا تكون الإشكالية التي نتناولها هنا ممثلة في ما يلي: هل المنهج التأويلي الذي يعتمده حامد ناصر أبو زيد يجد ما يبرره تاريخيا في التراث الفكري العربي الإسلامي أم أنها تدخل في سياق التوطين للمناهج الحديثة التي ظهرت في الفكر الغربي بدأ من نهاية القرن 19؟ وبعبارات أخرى هل يستمد أبو زيد مقومات منهجه في القراءة من ممارسات سلف المفكرين العرب والمسلمين في شكل استعادة وإحياء، أم أنه استرق النظر الى الممارسات الغربية التي اعتمدت التأويلية، فأعجب بما حققته من مكاسب فكرية فسعى الى تجريب ذلك على النص التراثي أملاً في ابراز ما تمنحه هذه الممارسة من أفاق تسهم في تسليط الضوء على ما لم يظهر وفق القراءات الأخرى سواء كانت كلاسيكية أو حديثة؟

إن هذه المساءلة مثلما أشرنا يجب أن تحضى بالكثير من الاهتمام لعدة أسباب:

أولا: من أجل فحص الأداة، ونحن نعلم أن ذلك ليس من النوافل، إذ غالبا ما كانت الأداة هي من تمنح لنا رؤية عن طبيعة الممارسة النقدية وعن الغايات التي يسعى إليها أي مفكر.

ثانيا: أن ذلك هو من يجعلنا ننظر الى جهود ناصر حامد أبو زيد نظرة موضوعية حيادية ومتميزة، وليس نظرة إيديولوجية تعظيمية أو تقزيمية.

ثالثا: وهي نقطة هامة مفادها أن البحث في أصول المنهج التأويلي عند ناصر حامد أبو زيد هو مطالبة لتبرير المقاربة التي يقارب بها التراث، وبغض النظر عن كونها ايجابية أم لا ، فهي من تفتح لنا الطريق المثلى لإدراك حدود نقديته وفق ما تمليه قواعد الممارسة الايبستيمولوجية.

يرى نصر حامد أبو زيد أن "القضية الأساسية التي تتناولها "الهرمنيوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها، من ثم هي أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر... بالنص. هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة التأويل. ولفهم هذا الأمر على ضوء إشكاليتنا، لابد من العودة الى ما قدمه "ناصر حامد أبو زيد" من تبريرات وتحديدات بخصوص هذا الأمر، أضف الى ذلك العودة الى نصوص تاريخ اعتماده في الفكر الإسلامي في شطريه الفلسفي والفقهي. إضافة الى العودة الى الممارسة الغربية للتأويلية مع فلاسفة عرفوا بتأسيسهم لهذا المنحى، وأخيرا التدقيق في الحملات النقدية (وهي كثيرة) التي سعى أصحابها الى التقليل من مشروع القراءة التي مارسها أبو زيد على النص الديني بخاصة والنص التراثي عامة. وبرأينا فهذا السجال الذي وقع بين المفكر وخصومه والذي يصفه لنا في كتابه " التفكير في زمن التكفير" وصل الى حد التشفي والتكفير والاتهام بإنكار ما ورد في الشرع وتزييفه وكذلك الخلط بين النصوص وشهادات المفكرين، ووقوعه في التلفيق التاريخي، وهي ربما من تكشف لنا عن أولى العلامات التي يمكن أن نستدل بها على إشكالية المنهج التأويلي عند ناصر حامد أبو زيد.

معضلة المنهج هذه عند نصر حامد أبو زيد تفرض نفسها بإلحاح، لأنها من تسمح بالوقوف على صميم العمل النقدي الذي باشره، ويظهر لنا أن أبا زيد قد انتبه الى هذا الأمر الذي قد يطرح، لهذا سعى ومن البداية الى توضيح أن ما أورده ليس بالأمر الغريب عن الفكر الإسلامي، فعاد الى الموروث الفكري الإسلامي مؤكدا لأصالته عبر مباشرته البحث في هذا

المنحى الفكري منذ أعماله الأكاديمية الأولى ساعيا الى استلهام المنهج من دراسات الموروث الفكري الإسلامي، ورسالته في الماجستير التي قدمها حول "قضية المجاز عند المعتزلة" كانت ضمن هذا السياق، حيث الهدف منها ابراز تاريخية القراءة العقلانية في الفكر الإسلامي، فلهذه الفرقة موقف متميّز في التراث الفكري الإسلامي، كأول مدرسة عقلانية ظهرت وتناولت مسائل وقضايا لم يجرؤ أحد على تخطيها مثل قضية خلق القرآن، وهي لم تزل من القضايا التي حاول أبو زيد التعرض إليها، لما تمثله من أزليات النص، دون تفرقة بين النصوص. فالمعتزلة مثلوا الفكر التنويري في الإسلام، لأنهم حاولوا تلبية الحاجات الجديدة التي نشأت عن الابتعاد زمنيا عن لحظة صدور الوحي، والإجابة على التساؤلات الناجمة عن علاقة الوحي بالواقع المستجد، وبالتالي أسسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني في ظروف تاريخية متغيرة، فأقاموا النقل على أساس العقل وأنجزوا بذلك عقلنة الوحي، تلك المهمة التي كان على أوربا أن تنتظر حتى القرن الثامن عشر لتحقيقها. وقد تعرض أبو زيد الى اشتغال السلف المعتزلي بالمجاز والتأويل وأورد أمثلة عديدة لدى ابن عباس ومجاهد، ولدى الحسن البصري والجاحظ ومقاتل بن سليمان وأبي عبيدة والفراء بالإضافة الى ابن قتيبة والإمام يحي بن الحسين والقاضي عبد الجبار وذهب الى أن "المحكم والمتشابه" كان أساس هذا الاشتغال. يقول نصر حامد عن المعتزلة: « بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها ، ولقد وجدوا في "المحكم والمتشابه" – هذه المشكلة القديمة – منفذا لإرساء ضوابط للتأويل.».

بالإضافة الى المعتزلة فصّل أبو زيد في مواقف "ابن عربي" الكثير من الأمور للدلالة على أصالة هذا المنهج في التراث العربي الإسلامي وقد عاد إليه حسبه للعديد من الأسباب أهمها أنه يثير بشكل واسع معضلة التأويل مثلما تنعكس كمعضلة في التفسيرات المختلفة والمتعارضة، التي طرحت حول فكر ابن عربي وقيمته. وفي ذلك يرى أبو زيد أن ابن عربي ليس مجرد وسيلة

في مواجهة النص، بل هو من أسس نهجا فلسفيا كاملا ينتظم وفقه الوجود والنص معا. كما أن تناول ابن عربي للتأويل تساعد لا محالة في الكشف عن الجوانب المتشابهة في فكر غيره، سواء السابقين عليه أو التالين له، وفي هذا ما يحقق بعض خطوات الطموح الى الحذو بحسب وصفاته في إقامة منهج يعتني بالنص. وهذا كله تدليل الى مدى تأثره بالتراث، ومدى جذوره بالنسبة لتأويلية نصر أبو زيد، خاصة وان هناك تراثاً يوحي بذلك.

وينطلق الباحث المصري (الشريف منجود) من بحثه المعنون بـ (تأويل النص وتشكيل العقل عند نصر أبو زيد) من تطبيق أبو زيد علم الهرمينوطيقا ـ رغم قِدمه ـ إلا انه حاول فيه أن يكشف عن معايير جديدة للنهضة تستوعب داخلها التراث بمفاهيمه وقيمه، كما تستوعب الحداثة الأوروبية بعقلها، إضافة إلى تجاوزه التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل، ليعود إلى التوحيد بينهما وهو ما قدمه في (مفهوم النص وفلسفة التأويل وآلياته)، كما أن التأويل ينطلق لديه من البلاغة والمجاز في التراث الأدبي إلى النص الديني، ويعتمد على مستوى المعنى الباطني الذي يقوده إلى مفهوم الدلالة اللغوية. ومن هنا يصبح التأكيد على التفاعل المستمر بين النص والواقع، وان القرآن نزل مستجيبا لحاجات الواقع وحركته المتطورة خلال فترة زادت عن العشرين عاما. ومع تغير حركة الواقع وتطوره ـ بعد انقطاع الوحي ـ تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع.

هذا التأكيد الذي يشير الى أن مسألة المنهج عند أبو زيد تتصل تاريخيا ومعرفيا بتأسيسات سابقة في تراث الفكر الإسلامي، أمر لم يتقبله الكثير من النقاد الذي اتهموا من خلال أطروحاتهم مسألة المنهج لدى المفكر وكذلك التطبيق والنتائج المتوصل إليها في أبحاثه، وان كنا لن نستشكل هذا الأمر الا بشكل بسيط فانه يمكن القول أن حملات النقد التي نالت من صاحب التأويلية هنا يملؤها الاستنكار من المنهج والطريقة التي ناول بها النص الديني لتحديثه، وهذا الاستنكار دال على غرابة الاستعمال، وكأن هذا المنهج المتبع أمر عارض في تاريخ الفكر

الإسلامي، مستحدث لم يعرفه السلف وبذلك أصبح طعنا في صميم عقائد المسلمين وفي قراءة قرآنهم. هذا الرأي أسس له الكثير من النقاد منهم "محمد عمارة" الذي دشن قراءة عدائية صنفت تأويلية أبو زيد داخل حدود الإيديولوجية الغربية واختزله في الفلسفة الماركسية أو المادية التاريخية. بالإضافة الى هذا فقد ظهرت رؤى أخرى ترى في منهجه وتطبيقه له على النص التراثي والقرآني بالخصوص مجرد تلفيق منهجي، ما أدى الى إسقاطات غير مبررة وهو رأي برز في أعمال علي حرب في "النص والحقيقة". كما ذهب الأستاذ "مجدي عز الدين حسن" أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة النيلين بالخرطوم في بحثه "المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد" الى أن أبو زيد من خلال مشروعه التأويلي سعى إلى تحرير الوعي الإسلامي ليس من سلطة النصوص وحدها وإنما من كل سلطة تعيق تطور وتقدم الإنسان، لذلك كان من الضروري تأسيس خطاب ديني جديد يعتمد على أحدث المناهج وما تمدنا به معاجم العلوم الاجتماعية والإنسانية من أجهزة مفاهيمية ويوظف آليات التفكير التحليلي النقدي ضمن مناهجه في دراسته للفكر الديني الإسلامي. وهو الذي يسمح فقط بإثارة التساؤلات التي ظلت غائبة في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويتطلب التفكير فيما لم يفكر فيه بعد داخل التراث الديني الإسلامي. وبالتالي فإعمال النقد للخطاب الديني المعاصر، خاصة من جهة قراءة هذا الخطاب الإسلامي، ومن جهة انغلاقه وتعاطيه السلبي عن الإمكان الغني والثري. وفي نفس السياق وسعيا للإجابة على تساؤل مفاده: ما الجذور التراثية لتأويلية نصر حامد أبو زيد؟ هل تأثر بالتراثيات وهو يصوغ تأويليته أم أنه بَحَثَ عن أصداء التأويلية في التراث؟ أجاب الباحث عبد الباسط سلامة هيكل، أن التأويل ليس بأمر دخيل على التراث العربي، إذ عرفته الدراسات القرآنية واللغوية والنقدية، وان كانت التأويلية اكتسبت أبعادا جديدة من الهيرمينوطيقا في نسختها الغربية، فتأويلية نصر حامد أبو زيد لا تخلو من حضور قوى الهيرمينوطيقا في بعض جوانبها عند ديلتاي وهيتش، فهي إحدى منطلقات نصر حامد نحو استحداث منهج عقلي جديد للعقل العربي في التعامل مع التراث والتغلب على معضلة فهم

النص، فلا يمكن لقارئ أن يفهم تأويلية نصر حامد دون التعرف على مفاهيم النص واللغة وعملية الفهم والتفسير والتجربة والتاريخ وجدلية الثابت والمتغير، وعلاقة الجزء بالكل في التأويلية الغربية، اذ أنها عناصر اختمرت في نفس وفكر نصر منجزا تأويليته في نسختها العربية، ما يعني أنه دشن تأويليته منطلقا من حوار جدلي مع النظرية في بيئتها الغربية عند أبرز كتابها.

## المحور الرابع

## التراث والقراءة التأويلية عند "نصر حامد أبو زيد"

### المبحث الأول: تصوّر التأويل وحدوده عند نصر حامد أبو زيد

1- تصوّر التأويل / (ضبط المفهوم لغة واصطلاحا)

2- تصوّر التفسير / (ضبط المفهوم لغة واصطلاحا)

3- العلاقة بين التفسير والتأويل

### 1-تصوّر التأويل/ ضبط المفهوم (لغة واصطلاحا):

إن من بين المحاولات المعاصرة المثيرة للجدل التي سعت إلى تأويل الخطاب الديني تأويلا جديدا يواكب معطيات المناهج العلمية الغربية، كتابات **نصر حامد أبوزيد** التي أقدمت على إعادة قراءة النصوص الدينية بمنهجية تأويلية بهدف دراستها وتحليلها ونقدها وفق المناهج التاريخية واللغوية والفلسفية والإنسانية الجديدة، وما يستتبع هذا الجهد الفكري من رفع القداسة عن النصوص والتعامل معها كنص يمثل أساس المعرفة ومصدر إنتاج الوعي الثقافي في المجتمع.

ومن هنا يكون من الأجدر قبل عرض أسس التأويل وقواعده ومزاياه وحدوده عند هذا المفكر العربي المعاصر، بسط معنى التأويل لغة واصطلاحا، ثم محاولة التمييز بينه وبين مصطلح التفسير الذي يعدّ أكثر المسائل جلبا للاختلاف والسجال سواء من حيث الدلالة اللغوية أو المقاربة الاصطلاحية، وذلك في فضاء الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر.

**أ-التأويل لغة:** جاء في "لسان العرب" لابن منظور تحت مادة "أوّل" ما نصه: "الأوّل: الرجوع: آل الشيء يؤول أولا ومآلا رجع، وأوّل إليه الشيء رجعه وآلت عن الشيء ارتددت .... وأوّل الكلام وتأوّله، دبّره وقدّره وأوّله وتأوّله فسّره .... قال ابن الأثير هو من آل الشيء

يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".[1]

أما ابن فارس في معجم "مقاييس اللغة" فقال عن هذا عاقبته وما يؤول إليه.

وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي يحدد معنى التأويل بقوله[2]: "آل إليه أولا ومآلا رجع وعند ارتد .... أوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره وأوّله وتأوّله: فسّره".[3]

وورد لفظ التأويل أيضا لدى الراغب الأصفهاني (502هـ) في مؤلّفه "مفردات ألفاظ القرآن" ما نصّه: "التأويل من الأوّل أي الرجوع إلى الأصل ومنه: المؤيّل للموضوع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا، ففي العلم نحو: "**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**" (آل عمران/ الآية 07)، وفي الفعل كقول الشاعر: واللنوى قبل يوم تأويل".[4]

فالذي يبدو لنا من المعنى اللغوي للسان العربي للتأويل أنه مأخوذ من الأول أي الرجوع أو الترجيع كما أشار إلى ذلك الجرجاني في مؤلفه "التعريفات".[5]

وأيضا مما يظهر لنا أنه تصرّف في المعاني يقوم على التدبير والتقدير من أجل رد الشيء إلى الغاية المرادة منه.

**ب–التأويل اصطلاحا**:لقد عرّفه الجرجاني بقوله: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافق، للكتاب والسّنة، مثل قوله تعالى: "**يخرج الحي من**

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد 01، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ص 33-34.

[2] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد 03، دار الجيل، بيروت، ط01، 1991،ص 158.

[3] الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، ط01، د.ت، الجزء الثالث، ص 341.

[4] الراغب الاصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط05، 2011م، ص 99.

[5] الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق ومراجعة نصر الدين تونسي، القاهرة، ط1، 2007، ص 90.

وفي الحديث عن أسماء بنت يزيد قالت: كنّا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فأتى بإناء فترشب ثم أمرهم فشربوا ..... الإناءعلى قوم فقال رجل منهم إني صائم فقال رجل من القوم: إنه يصوم كل يوم ولا يفطر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صام وآل من صام الأبد أي ولا رجع إلى خير.

**الميت**" (الأنعام الآية 95)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة، كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا ".[1]

أما الغزالي (505هـ) فعرّفه بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر".[2]

وعرّفه الآمدي (631هـ)في مؤلفه "الإحكام في أصول الأحكام" بأنه: حمل اللفظ على مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعقده، .... وإنما قلنا (حمل اللفظ مدلوله( احترازا عن حمله على نفس مدلوله، وقولنا (الظّاهر منه) احترازا عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلا مالا يحتمله، فإنه لا يكون تأويلا صحيحا .... وعلى هذا فالتأويل لا يتطرّق إلى النص ولا إلى المجمل وإنما يتطرّق إلى ما كان ظاهرا".[3]

أما في اصطلاح الأصوليين، فإنّ التأويل يقصد به كما ورد في "الموسوعة الفقهية" أنه" صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الظاهر".[4]

أما ابن رشد (595 هـ) فقد حدّد معنى التأويل في كتابه "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال"، بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهة أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي".[5] المجازي".[5]

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، المرجع السابق نفسه، ص 90.

[2] الغزالي، **المستصفى في علم أصول الفقه**، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، 2007، ص 196.

[3] الأمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، الجزء الثالث، 1404هـ، ص ص59-60.

[4] **الموسوعة الفقهية**، الجزء 10، ص 43.

[5] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تقديم وتعليق د/ أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982، ص 34.

ويحدّد جميل صليبا الدلالة اللغوية للتأويل في أنه مشتق من الأوّل، وهو في اللغة الترجيح مجاريا في ذلك الجرجاني، وحسب قوله أيضا فإن علماء اللاهوت يعنون بالتأويل أنه تفسير للكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا لكشف معانيها الخفية، وعند ليبنتز فهو مرادف للاستقراء أي البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله، ولذلك فإنّ ما يسمّيه الفيلسوف استقراء، يسميه اللاهوتي تأويلا، لأن الغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء. [1]

أما عند **نصر حامد أو زيد**، فإنّ معنى التأويل عنده يتخذ بعدين: الأول:" يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع ومن هذه الدلالة نفهم أنّ التأويل هو إرجاع لاشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية .... أما البعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية، غاية الشيء بالرعاية والسّياسة والإصلاح: وآل مآله إياله إذا أصلحه وساسهوالإئتيال: الإصلاح والسياسة. [2]

ومن ثم نلاحظ أنّ لفظ التأويل ارتبط في اللغة العربية بأوّل وبفكرة الرجوع إلى الأصل والتدبير والإصلاح، أما من حيث المقاربة الإصلاحية فيكاد الاتّفاق حاصلا على معنى واحد من هذه التعريفات وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله أو "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوع لدليل يقترن به".[3]

ولابدّ هنا من إبراز الدليل الذي أوجب صرف اللغة عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، وإلا كان تأويلا فاسدا، وفي هذا يقول السبكي: "التأويل حمل الظاهر على المحتمل

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الجزء1 ،1979م، ص 234.

[2] نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص 140.

[3] ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1410هـ، ص 188.

المرجوح، فإن حمل عليه لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا في الواقع ففاسد أو لا لشيء، فلعب لا تأويل".[1]

هنا، وإنّ الدلالة اللغوية للتأويل في المنظور الغربي فهو مصطلح "الهرمينوطيقا" herméneutique الذي يرجع اشتقاقه اللغوي إلى الفعل اليوناني herménein الذي يترجم عادة بالفعل يفسّر.[2]

وأيضا، فإنّ الكلمة اليونانية hérmeinos تشير إلى كاهنة معبد دلفي، كما يشير الاسم هرمينياHerminia إلى الآلة المجنح "هرمس" الذي يشير إلى وظيفة محددة هي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، مما يعني أنّ الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف الخارج عن نطاق الفهم إلى مجال الفهم.[3]

ومن هنا نلاحظ أنّ كلمة هيرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير لما هو غامض ومبهم أي شرح ما يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه سواء في الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر ميلادي.[4]

هذا، ولا يبتعد اندريه لالاند عن هذا التعريف، إذ نجده في معجمه الفلسفي يشرح لفظ التأويل أو الهيرمينوطيقا أنه: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) وتقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي".[5]

---

[1] السبكي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق عبد المنعم خليل ابراهيم،دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص 93.

[2] عادل مصطفى، **مدخل إلى الهرمينوطيقا،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير**،دارالنهضة،بيروت، ط1، 2003م، ص17.

[3] صفاء عبد السلام علي جعفر، **هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل التقني، دراية في الأنطولوجيا المعاصرة**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000، ص 23.

[4] كيحل مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص 87.

[5] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تقريب خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 555.

بيد أنّ إشكالية قراءة الكتابات المقدّسة والنصوص الدينية قد أفرزت مشكلات تأويلية واجهتها الكنيسة في أول الأمر، وهو الأمر الذي شكّل المنطلق في ظهور التأويل المعاصر الذي تأسّس من اجتماع ثلاثة فنون في التأويل وهي فن تفسير النصوص المقدّسة، والتأويل القانوني (التشريعي) وفقه اللغة أو الفيللوجيا. [1]

وبذلك أضحى التأويل أو الهيرمينوطيقا في عصرنا الراهن بحسب "علي حرب" يتشكّل استيراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون الإبداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تحمل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. [2]

الحاصل من كل هذا، أنّ مصطلح التأويل ليس دخيلا في التراث العربي الإسلامي، فلقد عرف العرب هذا اللفظ وتعاملوا معه ووظّفوه فيما يخص المنقول الديني من قرآن كريم وعلم أصول الفقه، غير أن استعمال صيغة هرمينوطيقا لا يزال قلقا وغير مستقر وذلك بسب غياب الإلمام بالأطر المعرفية والتحولات التاريخية التي تؤطر نشأة المصطلح في فضائه المعرفي الخاص به، وهنا يمكن أن نشير إلى ما قاله **نصر حامد أبو زيد**، من أنّ مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحوّل إلى مصطلح "مكروه" لحساب مصطلح "التفسير"، فإنّ وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. [3]

ومن أجل التأكّد من صحة هذا الطرح، يجدر بنا أن نحدد الدلالة اللغوية والمقاربة الاصطلاحية لمصطلح "التفسير".

## 2-تصوّر التفسير (ضبط المفهوم لغة واصطلاحا):

---

[1] كيحل مصطفى، **الأنسسة والتأويل في فكر محمد أركون**، المرجع السابق نفسه، ص 88.

[2] علي حرب، **الممنوع والمتمتع،نقد الذات المفكرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995م، ص 21.

[3] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي في العربي، الدار البيضاء، ط7، 2008، ص 219.

**أ–التفسير لغة:** جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس أنّ " الفسر كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه، نقول فسّرت الشيء وفسّرته. [1]

وقال ابن منظور " الفسر البيان، يقال فسر الشيء وفسره، أي أبانه والفسر كشف المغطى، والتفسير البيان وهو كشف المراد عن اللفظ المشكل". [2]

أما الفيروز آبادي في القاموس المحيط فيذهب إلى أن الفسر الإبانة وكشف المغطى كالتفسير والفعل، ونظر الطبيب إلى الماء كالتفسرة أو هي البول (كما يستبدل به على المرض، والتفسير والتأويل واحد أو هو كشف المراد عن المشكل والتأويل رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر". [3]

أما الراغب الأصفهاني فقد أشار في "المفردات" إلى أنّ "الفيسر لإظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبئ عنه البول: تفسيرت، وسمي بها قارورة الماء، والتفسير في المبالغة كالفسر، والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها". [4]

وفي تعريفات الجرجاني، نجد أن التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار. [5]

يتبين لنا مما تقدم أن علماء اللغة اتفقوا في الأغلب على أن معنى التفسير هو الكشف والإظهار والبيان والفسر وهنا يحدد الراغب الاصفهاني مقالا في مقدمة "جامع التفسير" ما نصه: "الفسر والسفر يتقرب معناها كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، ومنه قيل ما ينبئ عن البول تفسرة .... وجعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل سفرت المرأة عن وجهها، وأسفر الصبح، وسفرت البيت إذا كنسته". [6]

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، المرجع السابق، الجزء 4، ص 504.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، المرجع السابق، ص 264.

[3] الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، المرجع السابق، ج2، ص 114.

[4] الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان، عدنان داوودي، المرجع السابق، ص 636.

[5] الجرجاني، **التعريفات**، المرجع السابق، ص 109.

[6] الراغب الاصفهاني، **مقدمة في التفسير**، نقلا عن صلاح الدين بن عبد اللطيف الناهي، الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، دار عمان ، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987، ص 92.

**ب–التفسير اصطلاحا:** لقد عرّف الجرجاني التفسير في الشرع أنه "توضيح معنى الآية، ونشأتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة".[1]

أما أبو حيان، فيعرّفه بقوله: "هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحتملها[2]". وأيضا الزركشي بقوله: "هو علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزّل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ".[3]

أما جميل صليبا في معجمه الفلسفي، فيرى أنّ التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار وهو أن يكون في كلام لبس وخفاء، فيؤتي بما يزيله أو يفسّره، ويكون أكثر استعمال هذا المصطلح في الألفاظ ومفرداتها. [4]

ويحدّد أندريه لالاند معنى فسر ويرى أنها تحتمل ثلاث درجات:

أ– بالمعنى الأشمل بسط أو وصف وضع حدا واضحا لما كان مجهولا غامضا أو ملتبسا مثلا: فسّر معنى كلمة، فسّر النهج الواجب إتباعه في مسألة.

ب–بنحو أخص فسّر موضوعا معرفيا يعني بين أنه متضمن في حقيقة أو عدة حقائق مسلم لها من قبل.

ج– بالمعنى القوي، بين أن ما يجري تفسيره متضمن ليس فقط في مبادئ مسلّم بها، بل واضحة أيضا بكلام آخر، أظهر أنه يتعلق لزوما بأحكام لزومية. [5]

أما **نصر حامد أبوزيد،** فيذهب في مؤلفه "مفهوم النص" إلى أنّ التفريقة بين التفسير والتأويل ورفع مكانة التفسير على حساب التأويل تعد جزءا من هذا الخطأ في فهم أهل السّنة

---

[1] أبو حيان، **البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج1، ص 10.

[2] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، ج1، ص 13.

[3] الجرجاني، **التعريفات**، المرجع السابق نفسه، ص 109.

[4] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء 1، المرجع السابق، ص 314.

[5] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المرجع السابق، ص ص 394-395

في موقفهم الفكري قديما وحديثا، وليس هذا إلا توجيه إيديولوجي يهدف إلى تثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء. [1]

سيكون علينا إذن في المبحث القادم، مناقشة العلاقة بين التفسير والتأويل في التراث العربي الإسلامي قبل أن ندرس موقف **نصر حامد أبوزيد** من هذه الإشكالية وطبيعة الإجابات المقدمة وتقييمها.

## 3-العلاقة بين التّفسير والتّأويل:

لقد اهتمّ العلماء قديما وحديثا ببيان الفرق بين التفسير والتأويل وكثرت الآراء فيما بينهم، وخلاصة الخلاف في هذا الموضوع أنّ من العلماء من يرى أن التفسير هو التأويل ولا يمكن التمييز بينهما، ومنهم من يرى أن هناك فرقا بينهما، وبعد هذا، يمكن حصر هذا الاختلاف في العناصر التالية منهم:

1- هناك من لا يميّز بين التفسير والتأويل، في هذا السياق يقول "أبو عبيدة" التفسير والتأويل بمعنى واحد، فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدّمين من علماء التفسير[2].ومن ذلك أيضا قول الإمام الطبري في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى (....) يريد التفسير. [3]

2-وهناك من يرى أنّ هناك فرقا بينهما، ولدينا هنا نماذج من أهمها: أنّ الراغب الأصفهاني يرى أنّ هذا الاختلاف بالعموم والخصوص، حيث يقول: "والتفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره في الجمل"[4]، فالذي يبدو من المعنىالذي يطلقه الراغب عن التأويل.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص 223.

[2] محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، دار الفكر، بيروت، د.ت، الجزء 1، ص 19.

[3] الطبري محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971م، ص 276.

[4] الراغب الاصفهاني، **مقدمة في التفسير**، المرجع السابق، ص 92.

إنه يتميز عن التفسير مجالا وعموما وخصوصا، على اعتبار أنه بجميع صوره يتخذ مجاله في الأمور التي يلابسها غموض وإبهام كالمتشابه أو الوقائع والحوادث المستقبلية بخلاف التفسير الذي فيه معنى الكشف والبيان والتفصيل. [1]

ويمضي الراغب في التمييز بين المصطلحين بقوله أن "التفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة، أو في تبين وشرح كقوله " أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوّره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى" إنما النسيئ زيادة في الكفر"...وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري خاصة.." [2]

وقد ذكر السيوطي في "الإتقان في علوم القرآن" أن الماتريدي قال أنّ التفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع.

وقال الخازن في تفسيره، أنّ الفرق بين التفسير والتأويل هو أنّ التفسير يتوقف على النقل المسموع، والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح. [3]

وينقل حاجي خليفة في كشف الظنون عن أبي نصر القيشري أن "التفسير مقصور على الإتباع والسماع والاستنباط يتعلق بالتأويل. [4]

أما الزركشي، فيميّز بينهما على أساس أنّ المفسر ناقل والمؤوّل مستنبط، وذلك استنباط الأحكام وبيان المجمل وتخصيص العموم. [5]

والذي يبدو لنا في نهاية هذا التحليل، أنّ التمييز بين التفسير والتأويل لا يزال لحد الآن موضوع نقاش فكري وصراع إيديولوجي بين مختلف الاتجاهات الفكرية والسّياسية في العالم

---

[1] محمد يوسف الشريجي، **أصول التأويل بين الراغب الاصفهاني وعبد الحميد القراهي**، دراسة وموازنة، مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية، إصدار مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2006م، ص 33.

[2] الراغب الاصفهاني، **مقدمة في التفسير**، المرجع السابق نفسه، ص 92.

[3] الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، دار المعرفة، بيروت، ط1، د.ت، الجزء 1، ص 10.

[4] حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أساسي الكتب والفنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، الجزء الأول، ص 334.

[5] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، الجزء الثاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1977، ص 166.

الإسلامي، وهنا يرى **حامد أبو زيد** أن " قصر التفسير في الرواية" وإطلاق التأويل على الدراية يعطي للقارئ أو – المؤوّل– دورا نشطا في اكتشاف دلالة النص وهو دور لا يقتصر على حدود العلم بعلوم القرآن وعلوم اللغة فقط، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيع الدلالي.[1]

بيد أنّ هذا المفكر ينتقد دعاة الإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل في الخطاب الديني المعاصر، ويرى أن هذا يمثل توجّها إيديولوجيا يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى. [2]

ويضيف في نفس السياق أن سلوك علماء الدين الرسميين في شرح النص يتجاوز إطار التفسير إلى مجال التأويل، الذي وصفه بأنه مكروه يعبر عن مصالح وأهواء الأقلية، وهو الأمر الذي جعل من الخطاب الديني الرسمي أن يضفي على ذاته صفة القداسة والإطلاق، فوجد إذن لي إجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزا لتأويلاته الإيديولوجية المعاصرة. [3]

وهنا نراه بوجه الإتهام لأهل السنة كما ساهم قديما وحديثا بأنهم يقفون ضد التقدم والحركة ويعبّرون عن موقف إيديولوجي من الواقع، كونهم يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة تبدأ كما يقول بالأخذ عن الرسول ثم الأخذ بقول الصحابي ثم الرجوع إلى أقوال التابعين ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي.

وهذا يعني كما ينتهي إليه أنهم يرفعون بمكانة التفسير على حساب التأويل وهو خطأ في فهم أهل السّنة. [4]

بهذا نفهم أن نصر حامد أبو زيد يصل في نهاية تحليله إلى أنّ مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحوّل إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير الذي لا يزال يحظى

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص 236.

[2] **المصدر نفسه**، ص 239.

[3] **المصدر نفسه**، ص 241.

[4] **المصدر نفسه**، ص223.

بمكانة كبيرة، ولا تشكيك في مصداقيته يؤدي إلى تصنيف قائله فمن تحركات من يسعى إلى إثارة الفتنة والفوضى في المجتمع. [1]

لهذا، فإنه من الأصوب حسب نصر حامد أبو زيد أن يستعيد التأويل مكانته، ويتسع أقسام النص ولا يقف عند حدود ما هو غامض فقط، ومنه لا بد من تفرقة بين التأويل والتفسير، والإبتعاد عن كل خلفية إيديولوجية مغرضة توظف التأويل فقط لأغراض مصلحية بعيدا عن مقاصده العلمية الحقيقية.

الحاصل من كل هذا أن ما أشرنا إليه من تحديد بعض أوجه العلاقة بين التفسير والتأويل عند علماء المسلمين القدامى ما هو إلا تمهيد منهجي لمعرفة أسس التأويل وقواعده ومستوياته عند هذا المفكر العربي المعاصر ولعل من أبرز آليات هذا التأويل الذي يتبناه ويدافع عنه بقوة هو القراءة كونها المدخل الرئيسي لبسط مشروعه التأويلي، الأمر الذي يجعل من الضروري أن نخصص لها سببا يعطي لها حقها من الدراسة والتحليل وهو ما سنتثبت منه في الفصل القادم من هذا البحث.

## المبحث الثاني: نظرية القراءة ومفهومها عند نصر حامد أبو زيد

1- في ضبط مفهوم القراءة لغة واصطلاحا

2- مفهوم القراءة عند نصر حامد أبو زيد

أ- القراءة وأنواعها

ب- العلاقة بين القارئ والمقروء

### تمهيد:

لقد شاع استخدام مصطلح القراءة في عصرنا الراهن في كثير من الكتابات ذات الصبغة الأدبية أو الفلسفية أو التاريخية أو الاجتماعية أو غيرها، وهو ما يفسّر الأهمية التي

[1] **المصدر نفسه**، ص219.

يحتلها هذا الفصل الثقافي في التماس حقيقة النص وما يحيط به من مفاهيم فلسفية واتجاهات فكرية قد لا يتفطن إليها القارئ بمجرد نظرة بسيطة أو إعتباطية.

بناء على ذلك، أضحى هذا المصطلح لصيقا بالمناهج التأويلية المعاصرة، إن على صعيد الفكر الغربي أو على مستوى الفكر العربي الإسلامي وهو الأمر الذي حمل **نصر حامد أبو زيد** إلى التنبيه على ضرورة جعله أبرز أو أهم مستوى من مستويات التأويل وذلك حتى لا تفقد القراءة منهجيتها وصرامتها. وعليه فإنه يجدر بنا وقبل أن نسهب في تصوّر هذا المفكر لفعل القراءة في سياق مشروعه التأويلي، أن نقوم ببسط المعنى اللغوي والاصطلاحي وذلك بحسب المعاجم والقواميس والموسوعات الكلاسيكية والمعاصرة، ويمكننا بعد هذا أن نفصل في هذا الموضوع على النحو التالي:

## 1- في ضبط مفهوم القراءة لغة واصطلاحا

إنّ الغاية من كل ما نكتبه هو أن يقرأ من طرف الجمهور بغية التعرف على النص المكتوب وهو ما نقصده بالقراءة (La Lecture). في هذا السياق يبرز لنا المستوى اللغوي في المقام الأول، حيث جاء في لسان العرب لابن منظور ما نصه: هو من فعل قرأ: قرأه يقرأه، قرءا وقراءة وقرآنا فهو مقروء.

ويسمي كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه صلى الله عليه وسلم كتابا وقرآنا وفرقانا ومعنى القرآن الجمع وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها وقوله تعالى:" **إن علينا جمعه وقرآنه**" (سورة القيامة الآية 17)، أي جمعه وقراءته(...)، وقرأت الشيء قرآنا جمعته وضممت بعضه إلى بعض (...) ومعنى قرأت القرآن لفظت به أي ألقيته(...) وقارأه مقارأة وقراء بغيرها: درسه وإستقرأه طلب إليه أن يقرأ.

ورجل قراء حسن القراءة والقارئ والمتقرئ والقراء كله الناسك والقراء جمع قارئ وقال بعضهم قرأت تفقهت ويقال: أقرأت في الشعر وهذا الشعر على قرء أي طريقته ومثاله. [1]

[1] إبن منظور، **لسان العرب**، المرجع السابق، ص- ص 128-130.بتصرف

أما في أساس البلاغة للإمام الزمخشري (538هـ) فنجد المعنى اللغوي لفعل قرأ ما نصه قرأت الكتاب وأقرأته وأقرأته غيري وظل قارئ وقراء ناسك، عابد، وهو من القراء وقد تقرأ فلان: تنسك وأقرأ سلامي على فلان ولا يقال أقرته مني السلام، وأقرأت المرأة حاضت وإمرأة مقرئ واعتدت ثلاثة قروء وأقواء. [1]

أما الراغب الأصفهاني في مؤلفه مفردات ألفاظ القرآن لا يبتعد عن ما قاله إبن منظور والزمخشري، حيث يذهب إلى أنّ القراءة هي ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل وليس يقال ذلك لكل جمع لا يقال قرأت القوم إذا جمعتهم ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوّه به قراءة، والقرآن في الأصل مصدر نحو كفران ورجحان(...).

وقال بعض العلماء تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعا لثمرة كتبه، بل يجمعه ثمرة جميع العلوم (...) وقرأت تفهمت وقارأته: دراسته. [2]

هذا، وتشير كلمة القراءة (La Lecture) في اللسان الأجنبي إلى أنها فعل التعرف على الحروف وتجميعها بغية فهم العلاقة بين ما هو مكتوب ( ce qui est écrit ) وما بين ما هو منطوق (ce qui est dit)، ففي تعريف روبير دوترانس إن القراءة عملية يراد بها إيجاد الصلة بين لغة الكلام والرموز الكتابية.[3]

يفهم من هذا أن عملية القراءة ذات عناصر ثلاث هي المعنى الذهني واللفظ الذي يؤديه والرمز المكتوب، وهي أيضا إذاعة نص مكتوب بصوت مرتفع، ويتحدد هذا المستوى بوصفه أيضا فعل التتبع البصري لما هو مكتوب لمعرفة مضامينه ومحتوياته. [4]

---

[1] الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1427هـ-2006، ص499.

[2] الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم، دمشق، ط5، 1433هـ-2011، ص- ص 668-669.

[3] R-Galisson et D.Costé, **dictionnaire de didactique des langues**, hachettes librairie, 1976, P312.

[4] فاطمة الزهراء أمغار، "**إشكاليات القراءة**"، مجلة دراسات فلسلفية، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 02، العدد 14، 2017، ص47.

ويمكن بعد هذا الإشارة إلى تعريف لغوي آخر حدّدهت.تودوروف في مقالة له بعنوان القراءة كبناء وهو أن لفظ القراءة يعني الفهم والوعي لمكونات المقروء الذي يخرج من صيغته المكتوبة إلى صيغة مقروءة وهو ما يجعل من هذه القراءة مرتبطة بمصطلح النقد الذي يحصل من زوايا متعددة اجتماعية ونفسية وشكلانيةوسيميائية وفلسفية وهو ما يجعلها تنطوي على منهج منظّم. [1]

أما في المقام الثاني فيبرز لدينا المستوى الاصطلاحي للقراءة الذي تناوله الدارسون والباحثون من زوايا مختلفة بحسب المرجعيات الأدبية والفكرية والعقائدية، وهو الأمر الذي جعل من هذا الفعل ينطوي على طرح إشكالي أكثر عمقا واتساعا، وفي هذا السياق يذهب المفكر العربي على حرب إلى أن القراءة هي أشبه ما تكون بقراءة الفلاسفة للوجود، إنها فعل خلاق يقرب الرمز من الرمز ويضم العلاقة إلى العلامة، ويسير في دروب ملتوية من الدلالات نصادفها جنبا ونتوقعها حينا، فنختلقها إختلاقا، إنّ القارئ وهو يقرأ يخترع ويختلق ويتجاوز ذاته نفسها، مثلما يتجاوز المكتوب أمامه. [2]

ويوضّح محمد المتقن في مجلة عالم الفكر أن لفعل قرأ استعمالات كثيرة ومتنوعة كقولنا: قرأت النص واللوحة والمدنية ولغة الجسد وقرأت ما في عينه من الكلام. [3]

وهي بذلك ليست كما يقول أيضا هذا الباحث ذلك الفعل البسيط الذي نمرر فيه البصر على السطور، وليست كذلك قراءة تقبلية نكتفي فيها —عادة– بتلقي الخطاب تلقيا سلبيا وهي ليست مسحا بصريا للنص ولا تفسيرا معجميا صرفا لألفاظه واستنباطا لمعانيه المباشرة، بل هي غوص في كينونته وفهم لمراميه وأبعاده. [4]

---

[1] ت. دودروف، **القراءة كبناء**، ترجمة محمد أديوان، مجلة الفكر العربي المعاصر، سنة النشر 1989، ص106.

[2] علي حرب، **قراءة ما لم يقرأ،نقد القراءة** ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز إنماء الفكر العربي، بيروت، العدد 61/60، جانفي-فيفري، 1989، ص41.

[3] محمد المتقن، **في مفهومي القراءة والتأويل**، مجلة عالم الفكر، ص15.

[4] **المرجع نفسه**، ص31.

يفهم من هذا، أنّ القراءة المقصودة هنا هي القراءة المبدعة التي تقيد تشكيل النص وتسهم في تحديده.

فالنص في هذا الاعتبار لا يحيا إلا بالقراءة وعليه يشير أحد الباحثين وهو أحمد يوسف إلى أنّ فعل القراءة ضرب من ضروب الحوار المنتج والفعال بين النص وقارئه، هذا الأخير الذي يحاول أن يقيم فرضيات من أجل صوغ النسق لا من أجل استكشافه مع مراعاة شروط معينة في عملية الإدراك الجمالي، كما أن على القارئ الأخذ بعين الاعتبار مكانة المؤوّل والحرص على فهم الأثر الأدبي وامتلاك جوهره. [1]

ويحسب باحث آخر وهو محمد حمود فإن القراءة بوصفها نشاطا إنتاجيا لا يتحدد هدفه في الذهاب إلى النص إلى دلالته بقدر ما يستلزم وضع فرضيات حول دلالة ممكنة له حتى يغدو فهم المطلوب وصلا دؤوبا بما هو منفصل في النص، وكدا لجسور الدلالة على الفجوات باعتبارها جزءا من أدبية النص وتدخل في إطار جمالية الفراغ الباني وشعرية الغياب. [2]

أما عبد المالك مرتاض في مؤلفه في نظرية النقد فيعتبر القراءة كتابة أو ضرب من الكتابة على الأقل فكأن الكتابة والقراءة وجهان إثنان لعملة واحدة، فكأن القراءة مفتاح المعرفة الأول، فإن تكتب فإنما أنت تعبّر عما تقرأ في ضميرك وتترجم عما في جنانك، وتحوّل حمولة القريحة غير المرئية إلى مشحونات من السمات مرقونة في شكل أسطار ممتدة على قرطاس بتحولها إلى سمات مرئية. [3]

الحاصل من كل هذا، أن الاشتقاق اللغوي للفظ قرأ يأتي بمعنى الجمع والضم، وعليه فإن القراءة هي ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض، أما في الاصطلاح فقد اكتسى بعدا أساسيا في حقول المعارف الإنسانية المختلفة والمتعددة ينطلق من الفهم الواعي والدقيق لكل ما

---

[1] أحمد يوسف، **القراءة حول دلالة ممكنة البنية ووهم المحايثة**، الدار العربية للعلوم، الجزائر، 2007، ص556.

[2] محمد حمود، **مكونات القراءة المنهجية للنصوص، المرجعيات المقاطع،الآليات تقنيات التنشيط**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 198، ص47.

[3] عبد المالك مرتاض، **في فلسفة النقد**، دار هومة، الجزائر، ط1، 2010، ص05.

يقرأ، وعليه فإن هذا الفعل يمتاز بكونه سلوكا فكريا حضاريا جماليا بعيدا عن مجرد مسح بصري للنص.

هذا، وإن مصطلح القراءة في الأدبيات الغربية المعاصرة تكاد تجمع على أهمية القراءة ودورها في فرض المشاركة الفعالة بين النص الذي ألّفه المبدع والقارئ المتلقي الذي يخرج النص من حالته المجردة إلى حالته الملموسة باستيعابه وفهمه وتأويله. [1]

فها هو وولف غانج إيزر (Wilf Gang Iser) (1926-2007) يعرف القراءة بأنها عملية جدلية تبادلية مستمرة ذات اتجاهين من القارئ إلى النص ومن النص إلى القارئ، فالقارئ ليس مستهلكا للنص فقط، بل منتجا له أيضا. [2]

أما رولان بارت (1915-1985) فيرى من جهته أنه لا يوجد نص قبل عملية القراءة، فالنص يولد حديثا يقرؤه الآخر أي القارئ، فالنص فراغ بعض فوق بعض، والقارئ هو الذي يملأ هذا الفراغ إنه هو الذي يقيمه ينشئه وينتجه. [3]

ويميّز بارت بين نظامين للقراءة، قراءة كما يقول: تهتم بامتداد النص وتجهل ألعاب اللغة،(...) وثمة قراءة لا تعطي شيئا إنها تزن النص فتلتصق به وتقرؤه حرفيا وتلتقط في كل نقطة من نقاط النص ما حذف من أدوات الوصل التي تقطع اللغات. [4]

ولهذا فهو يعتبر أن نصوص القراءة هي نصوص البدايات المفتوحة إنها تكتب وتقرأ، ولكنها لن تبلغ كمالها كتابة ولا تمامها قراءة ولعل هذا هو السر في أنها كانت نصوص لذه. [5]

نفهم من كل ما سبق أن تعريف فعل القراءة اصطلاحيا ولغويا واجتماعيا وتاريخيا وغيرها ليس بالأمر البسيط لأنه يخضع بجملة من الاعتبارات الفلسفية والمرجعيات العقائدية، وبهذا تختلف القراءة في الزمان والمكان حسب طبيعة القرّاء ونوعيتهم وفي هذا يقول المفكر

---

([1]) فاطمة الزهراء أمغار، **إشكاليات القراءة**، المرجع السابق، ص49.

[2] Wolf Gang Iser, **l'acte de lecture**, 1976, P49.

[3] فاطمة الزهراء أمغار، **إشكاليات القراءة**، المرجع السابق، ص49.

[4] رولان بارت، **لذة النص**، ترجمة منذر عياشي، منتدى مكتبة الإسكندرية، ط1، 1992، ص ص 36-37.

[5] **المرجع نفسه**، ص11.

الإيطالي "أمبرتو إيكو" أن القراءة عبارة عن فن يخضع لموهبة الفرد وتجاربه[1]، بهذا ندرك المنزلة التي تحتلها القراءة بوصفها عملية مستمرة لإنتاج الإبداع وليست مجرد فعل بصري بسيط، إنها بكل بساطة إنتاج نص جديد أدبيا كان أم فلسفيا أم تاريخيا عن طريق الفهم والتحليل والنقد والتأويل والتفاعل الإيجابي السليم بين النص والقارئ.

## 2- مفهوم القراءة وأنواعها عند نصر حامد أبو زيد:

### تمهيد:

يعتبر **نصر حامد أبو زيد** من رواد التأويل في الخطاب العربي المعاصر، إذ احتفت كل أعماله بهذا البحث، والتي كانت تطالب بقراءة جديدة للنصوص وفق مستجدات العصر ومتغيراته، وعليه فإن القراءة تنطلق لديه من البحث عن مفهوم النص وهو في حقيقته بحث عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا، وهو ما يتطلب حسبه تجاوز التوجيه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا ولا يمكن أن يتم هذا الأمر إلا عبر إعادة قراءة علوم القرآن قراءة جديدة باحثة منقّبة وليس كما يقول موقف الترديد والتكرار.[2]

وهذا معناه أنّ القرآن نص لغوي يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا يتعين علينا قراءته بطريقة مغايرة وهادفة.

سيكون علينا إذن أن نوضح **موقف نصر حامد أبو زيد** في هذا الموضوع الشائك بأن نبرز نقده للقراءات المختلفة وكذا العلاقة بين القارئ والمقروء.

يجدر بنا أولا أن ندرك معنى النص عند **أبو زيد** وأهميته في مشروعه التأويلي، فنشير إلى التساؤل الأساسي الذي يتعلق به معظم إن لم يكن كل دراسات هذا المفكر يتمثل في الكيفية التي نفهم بها أو نقرأ بها النص الديني الإسلامي، وهو ما يوضحه في القول التالي:

---

[1] إمبرتو إيكو، **القارئ في الحكاية**،الغاضد التأويلي في النصوص الكتابية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي، الدار البيضاء، 1996، ص85.

[2] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2008، ص ص 10-11.

**"الحلم الذي يسعى الباحث إلى تحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسّر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السّواء، والآفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة ويمكن أن تضيء لنا كثيرا من الجوانب التي لا تزال مجهولة في التراث".** [1]

هذا يعني أنّ **نصر حامد أبو زيد** يريد بـ (النص) القرآن الكريم لأن "البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه لنا لغويا". [2]

نفهم من هذا أنّ دراسته للنص القرآني من منظور لغوي يتعاطى مع النص القرآني بوصفه نصا لغويا وباعتباره منتجا ثقافيا، وعليه فهو يدخل على النص في سبيل فهمه مدخلا لغويا من خلال الثقافة العربية ونظامها اللغوي [3].يقول في هذا السياق: **"إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن الكريم اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول، وليس اختيار اللغة اختيار لوعاء فارغ".وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع (...)، إنّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر".** [4]

نفهم من هذا إذن أن النص القرآني لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص11.

[2] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق نفسه، ص12.

[3] مجموعة من الأساتذة والباحثين، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، تقديم عماد أبو غازي، **مقالة المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد**، مجدي عز الدين حسن، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2015، ص127.

[4] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق نفسه، ص12.

هذا، ويصرّح باحث آخر في هذا السياق أن دراسة **أبو زيد** للنص تعتمد على منهج التحليل اللغوي الذي يراه المنهج الوحيد لدراسة النص القرآني، وذلك في قوله:" **إنّ اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته**". [1]

ولهذا، فإنّ مفهوم القراءة لديه ينبغي أن تأخذ مسارا جديدا بعيدا عن السياق الإيديولوجي المغلق، لأن أية قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات وطبيعة الأسئلة هي تحدّد للقراءة آلياتها.

ويكون الفارق بين السؤال المعلن والسؤال المضمر أنّ آليات القراءة الأولى تكون واعية بذاتها وقادرة على إستنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة، أما آليات القراءة في حالة السؤال المضمر فتكون آليات مضمرة بدورها تتظاهر غالبا بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الإيديولوجي النفعي، وتقع من ثم في أسر ضيّق النظرة والتحيز غير المشروع. [2]

وهكذا فإن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي والفكري، بل يتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي في أي مجال معرفي حتى يتحقق الوعي العلمي بالتراث بعيدا عن القراءات الإيديولوجية المغرضة. [3]

وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أنّ القراءة بما هي فعل إبداعي، فإنها تكشف عن العلاقة ما بين النص الأصلي وما بين النص الثانوي، لأن النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي هو

---

[1] مصطفى الحسن، **النص والتراث**، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص44.

[2] نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2005، ص06.

[3] يوسف بن عدي، **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص168.

القرآن الكريم، النص الذي يمثّل الواقعة الأولى في منظومة تنبعث منه وتراكمت حوله، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني وهو نص السّنة النبوية الشريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيان النص الأصلي الأول. [1]

بيد أنّ منهج علم تحليل الخطاب، قد جعل **أبو زيد** يكشف عن حقيقة أخرى مفادها أن النصوص الثانوية تحوّلت إلى نصوص أصلية، أي تحوّلت بفعل عوامل ومحددات اجتماعية وتاريخية إلى نصوص تمثل إطارا مرجعيا في ذاتها. [2]

ومن هنا يركز هذا المفكر على منهجية واضحة تميز بين مستويات ثلاثة من السياق:

فالمستوى الأول هو مستوى السياق التاريخي، ثم المستوى الثاني هو سياق القارئ أو الباحث المعاصر، المستوى الثالث وهو مستوى المغزى الناتج عن تفاعل السياقيين السابقين. [3]

ولكي تتأسس قراءة نقدية للتراث ينبغي أن نعتمد كما يركز على ذلك **نصر حامد أبو زيد** على الفتوحات المنهجية الغربية المعاصرة من الألسنية والأسلوبية وعلم السرد والسميولوجيا والهرمينوطيقا، على أنه لا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدّم والتي تطرح بذورا تسمح لها بتأسيس إنجازات العلوم الحديث تأسيسا ثقافيا عربيا. [4]

ولذلك، يرى هذا المفكر أن ثمة قاعدتان منهجيتان ينبغي الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب:

القاعدة الأولى مفادها أنّ الخطابات التي تنتج في فترة معرفية أو في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات مغلقة أو مستقلّة عن بعضها البعض لأن آليات الاستبعاد

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995، ص135.

[2] نصر حامد أبو زيد، ،**المصدر نفسه**، ص135.

[3] نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص263.

[4] نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، والحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص08.

والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني حضور هذا الخطاب الآخر بدرجات بنيوية متفاوتة.

القاعدة الثانية كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق واحد منها أن يزعم إمتلاكه للحقيقة، لأنه حيث يفعل ذلك يحكم على نفسه بأن خطاب زائف.[1]

ومنه يحدد **أبو زيد** أصول القراءة النقدية للتراث من خلال تأثره الواعي بعمليات القراءة الغربية والتي اختار لها الفكر النقدي الغربي في شكل إجراءات منهجية شبه قارة. [2]

ولهذا، فإن نصوص هذا المفكر إنما تدعو القارئ إلى تشكيل جهاز إصطلاحي يكون قادرا على اختراق النصوص ولا يكون هذا حسبه إلا بفض النزاع الذي نشب تاريخيا بين الأنا والآخر، حيث لا يمكن فك هذه الإشكالية المعقدة إلا بإدراك العمق التاريخي للتراث من جهة، هذا العمق الذي يفرض بعيدا قبل الأديان الثلاثة المعروفة، وبإدراك تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجّهات من جهة أخرى، بعبارة أخرى لا بد من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي ويدرك إنجازاته، ولا بد إلى جانب ذلك من إدراك تركيبه للآخر الوافد.[3]

وهذا معناه أنّ المشكلة الرئيسية عنده تتلخص في اختزال التراث في الإسلام، واختزال الحضارة الحديثة في الآخر القارئ المحتل، ومن هنا فإن ما يترتب عن هذا هو أنّ قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص أصبحت مهمة القفل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة، فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة، فقد تولد عنه نص (السّنة) الذي تم تحويله بفضل الشافعي كما سبقت الإشارة من نص شارح إلى نص مشرّع. [4]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، والحقيقة**، المصدر السابق، ص08.

[2] اليامين بن تومي، **مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد**، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص35.

[3] نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، والحقيقة**، المصدر السابق نفسه، ص14.

[4] **المصدر نفسه**، ص19.

وبعبارة أخرى أدى التوحيد بين الدين والتراث إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد، وقد أدى ذلك إلى ركود الثقافة التي عززت بدورها ركود الواقع العربي.[1]

مسألة أخرى يشير إليها **نصر حامد أبو زيد** هي أن تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعددة تتعدد مستويات القراءة يمكن أن تساعدنا إلى حد كبير في فهم أعمق وأكثر علمية للنصوص ويساعدنا في تبيان الطبيعة الإيديولوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الديني.[2]

وعليه، فإن القراءة التي تنفصل عن مراعاة مستويات السياق تمثل نموذج القراءة الإيديولوجية النفعية المغرضة وبالتالي فإن عملية القراءة هاته، كما يحددها هذا المفكر ليست مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص بل هي فعل متفق في بنية النص على اعتبار أنه حدث أو واقعة. [3]

وهكذا فإن تعدد مستويات القراءة منشأه تعدد أحوال القارئ الواحد، وتعدد القراء أيضا بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والإيديولوجية، فتعددت بذلك مرجعيات التفسير والتنظيم، الأمر الذي يؤدي حسبه إلى خلاف حول تأويل النصوص الدينية وفهمها، كما أن لسياق القراءة بعد آخر وهو الإستناد إلى سلطة النص في خوض معارك الخلاف السياسي والاجتماعي والفكري، مثل رفع الأمويين المصاحف على أسنة السيوف وهي أصول صياغة

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، والحقيقة**،المصدر السابق، ص20.

[2] **المصدر نفسه**، ص ص 109-110.

[3] **المصدرنفسه**، ص110.

إيديولوجية وهو ما يعرف في عصرنا الراهن بمبدأ الحاكمية التي تتبناه الجماعات الإسلامية في كافة أنحاء العالم الإسلامي. [1]

بعد هذا يخلص **أبو زيد** إلى أن الخطاب الديني يقع بين مطرقة القراءة الإيديولوجية المغرضة وسندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية، ففي القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة صلاحية النص دلاليا لكل زمان ومكان، بينما يعتصم في القراءة الحرفية بمقوله فهم الخطاب، كما فهمه المعاصرون لنزوله اعتمادا على عمق إيمان الجيل الأول، جيل الصحابة من جهة، وعلى صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى. [2]

والحقيقة حسب ما يعتقده هذا المفكر أننا أمام نمط واحد من القراءة تتّسم بإيديولوجية تختار آلياتها بطريقة نفعية برجماتية خالصة. [3]

ومنه فإن هذا الخطاب الديني الذي تبنّى هذه القراءة الإيديولوجية البعيدة عن التأويل العلمي يساهم حسبه في خنق إمكانيات الإبداع العقلي والعلمي واستهلاك المعرفة لا إنتاجها، والنتيجة كما يتصورها **أبو زيد** هي الإعتماد الدائم على المنتج الغربي، وتحول العالم العربي الإسلامي إلى مجرد سوق ومنفذ توزيع، الأمر الذي يجعل هذه التبعية مدخلا لتكريس حاكمية الغرب الرأسمالي وهو ما يعني أن الخطاب الديني بقراءته الإيديولوجية للتراث يكرّس ربما بطريقة غير مباشرة في تكريس ما يسمى النظام العالمي الجديد. [4]

هذا، ويذهب باحث آخر وهو خالد القرني أن القراءة التأويلية كما يراه **نصر حامد أبو زيد** لها مكانها في تاريخ تفسير القرآن الكريم، ومن ثم فهي ليست خروجا على التراث. [5]

ومن المفيد هنا أن نقدم دليل على ذلك وهو أنه عندما يتحدث عن مقاتل بن سليمان، حيث يقول وعنونا الكتاب الأشباه والنظائر، بل والكتاب نفسه بمنهجه وطريقة تناوله

---

[1] **المصدر نفسه**، ص113.

[2] نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، والحقيقة**،المصدر السابق، ص132.

[3] **المصدر نفسه**، ص133.

[4] **المصدر نفسه**، ص ص 146-147.

[5] خالد القرني، **القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد**، الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، الرياض، ط1، 1435هـ.

للنص القرآني يكشف عن ذلك الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات وإختلافها، ويعد الكتاب بذلك تطبيقا لما سبق أن ألمح إليه علي بن أبي طالب من قبل من أن القرآن حمّال أوجه وهذا الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد في القرآن ظل يلح على أفئدة المفسرين ويؤرقهم. [1]

نخلص من هذا أنّ أن هذا الكلام يعكس بوضوح المنهج التأويلي الذي يدافع عنه **أبو زيد** والقائم على لا محدودية المعنى، وعليه فهو يدرك أنّ منهجية التعامل مع النصوص لدى الأقدمين لا تختلف عن آليات التعامل مع النص من خلال المناهج المعاصرة وأن المناهج الحديثة هي وليدة المناهج التي أرساها الأقدمون [2].وفي هذا يقول **أبو زيد**أن تفسير القرآن أو الدراسات القرآنية عموما كانت في الحضارة الإسلامية هي البيئة الطبيعية التي نضجت في أحضانها كل فروع الدراسات اللغوية والبلاغية. [3]

ومهما يكن فإن هذا المفكّر وفق منظوره الخاص بالتأويل يكاد يجعل كل الجهود السابقة ما هي إلا نوع من التأويل، وبالتالي فإن القراءة التأويلية التي يدعو إليها ويتبناها هي في واقع الأمر لها سند من التراث، فما كان في عرف السلف من استعمال لهذا اللفظ هو عينه المراد بالتأويل لدى **أبو زيد،** غير أن الباحث خالد القرني يرى أن هذا التباين واضح بين ما تناوله السلف بخصوص هذا الموضوع وما يريد أن يصل إليه أبو زيد من خلال التعامل مع الوحي والموقف من المعنى. [4]

في سياق آخر، يدعو **نصر حامد أبو زيد** إلى ضرورة التحرر من سلطة النصوص بمعنى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. [5]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **الإتجاه العقلي في التفسير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1996، ص97.

[2] خالد القرني، خالد القرني، **القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد**، المرجع السابق، ص40.

[3] نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، والحقيقة**، المصدر السابق ، ص99.

[4] خالد القرني، **القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد**، المرجع السابق ، ص47.

[5] نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسيطية**، دار إبن سينا، القاهرة، ط1، 1992.

وهذا معناه أن الخطاب الديني عندما يكرّس سلطة نصوصه إنما يريد أن يكرّس سلطة خطابه ويسيطر بالتالي على بقية الخطابات الأخرى ويصبح التأويل الذي يقدمه يمثل بشكل مطلق وبالتالي يصبح الخلاف معه ليس مجرد اختلاف في الرأي والاجتهاد في الرأي، وإنما كفر وإلحاد. [1]

وهكذا فإن تأويلية **أبو زيد** تسعى إلى تحرير قراءة التراث من أية سلطة مسبقة للنص على القارئ، وهذا ما يجعل من الخطاب الديني رهينة أنصار المدرسة الظاهرية قديما وحديثا والتي تدّعي النصية لفهم التراث وفق إشهار لا اجتهاد فيما فيه نص وفق عملية خداع إيديولوجي واضح، أكثر من هذا يرى **نصر حامد أبو زيد** أن تحرير التراث من أية سلطة يتبعه إسقاط القداسة عن أي طرح بشري ليس له عصمة تمنع عنه النقد والنظر والمراجعة والتقييم.[2]

بيد أنه من ناحية يريد أن يفصل في كتابه نقد الخطاب الديني بين الدين والفكر الديني، وهو ما يجعل من هذا التوجه قراءة جديدة تسعى إلى فهم الدين وليس استخدام الدين، وتبتعد عن النفعية التزيفية وتخرج الباحث من دائرة التكرار والترديد معترفا بالدين بوصفه أمرا جوهريا في أي مشروع للنهضة، لكن بعد تأويله تأويلا علميا. [3]

في هذا السياق يقول هذا المفكر في كتابه نقد الخطاب الديني ما نصه بهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلقاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع فقط، بل يتجاوز ذلك إلى إدعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. [4]

---

[1] مجموعة من الأساتذة والباحثين، **أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد**، تقديم عماد أبو غازي،**مقالة المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد**،المرجع السابق، ص142.

[2] **المرجع نفسه،مقالة الضلع المفقود، علاقة المفسر بالنص**، عبد الباسط سلامة هيكل، المرجع السابق، ص ص 182-183.

[3] مجموعة من الأساتذة والباحثين، **أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد**، تقديم عماد أبو غازي، ،المرجع السابق، ص184.

[4] نصر حامد أبو زيد، **نقد الفكر الديني**، دار إبن سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص78.

إن هذه الطريقة الآلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها، إنما يجعل التوحيد بين الفهم الذي يقع في الحاضر وبين النص الذي ينتمي إلى الماضي، مما يؤدي إلى أن يعتمد على إهدار البعد التاريخي. [1]

بهذا نفهم إذن أن القراءة التي يؤمن بها **نصر حامد أبو زيد** ويدافع عنها بكل قوة إنما هي القراءة التأويلية التي حسبه هي فاعلية ذهنية إستنباطية يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على النص. [2]

ولهذا نجده يحرص على جعل التأويل ينطوي على زاويتين هما الدلالة والمغزى ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة ومعنى هذا أن التأويل حركة متكررة بين بعدي الدلالة والمغزى. [3]

وهنا يخلص هذا المفكر إلى القول أن فعل القراءة المنتجة التأويلية هو القادر على اكتشاف هذه العلاقة بين الدلالة والمغزى، أو بتعبير آخر الظاهر أو الباطن، وهي حسبه قراءة بريئة غير مغرضة، بمعنى أنها لا تقع تحت سلطة الإيديولوجيا. [4]

وفي مقابل هذه القراءة التأويلية المنتجة، ثمة قراءة أخرى، أطلق عليها القراءة الإيديولوجية والتي يقصد بها القراءة الإيديولوجية المغرضة غير المنتجة بالضرورة لأنه لا تأويل لها إلا في الإيديولوجيا، يقول في هذا السياق: **"إننا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعي برغماتي يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهة أخرى، وفي هذه**

---

[1] **المصدر نفسه**، ص79.

[2] **المصدر نفسه**، ص142.

[3] **المصدر نفسه**، ص144.

[4] **المصدر نفسه**، ص145.

**الحالة يصبح الوثب من التأويل إلى التلوين سهلا، وتتميع الحدود بين الدلالة والمغزى".**[1]

وينتهي بهذا المفكر إلى القول أن القراءة المغرضة لا تنتج سوى التلوين كونها غير بريئة ولا تستند إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع.

هذه إذن أهم الأفكار التي حللها **نصر حامد أبو زيد** بشأن مفهومه للقراءة وأنواعها، حيث توصلنا إلى أن قراءة التراث العربي الإسلامي وخاصة النص القرآني لا تكون إلا تأويلية، وإلا فهي مغرضة غير منتجة ولا تحقق الغرض المطلوب من التأويل عليه.

إن هذا المشرع التأويلي يستهدف أولا قراءة جديدة وثانيا تحرير الوعي الإسلامي من سلطة النصوص وثالثا إعادة تشكيل هذا الوعي عبر الفهم العلمي للتراث والتجادل معه بكل حرية مع التناول النقدي لهذا التراث الديني دون خوف أو تردد. بهذا يدعو **نصر حامد أبو زيد** إلى قراءة علمية باحثة منقبة منفتحة على آخر منجزات العلوم الاجتماعية والإنسانية بعيدا عن الوعي الإيديولوجي المغلق.

### 3-نظرية التّلقي(العلاقة بين القارئ و المقروء).

أعطى**"نصر حامد أبو زيد"** موقفه من "النص القرآني" واعتبره منتجا ثقافيا كما أوضحنا من قبل، غير أنه حاول أن يعطي لهذا النص بعدا آخر حتى لا يجعله محدودا و مغلقا. وفي الوقت نفسه لكي يكتشف حقيقته الغنية بالمعاني اللامحدودة. كما أراد الابتعاد عن التأويلات الإيديولوجية وعدم جعل القرآن محصورا في مجال ضيق، بل أراد ان يفتح أمامنا مساحات أوسع في التعامل مع القرآن الكريم، لذا رأى أنه يجب التعامل مع القرآن من منظور كونه "خطابا" أو بالأحرى "خطابات"، لكل منها سياقه الذي لا تستبين دلالة الخطاب إلا به" [2]. حيث اعتقد أن الوحي هو خطاب "ولكنه تحول إلى "نص"، إنّ القرآن أو كما يسميه

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **نقد الفكر الديني**،المصدر السابق، ص143.

[2] نصر أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**، (ط1 المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، 2010)، ص. 213

(بالظاهرة القرآنية) في البداية كان عبارة عن خطاب شفوي ثم تحوّل إلى مصحف . وعندما "دوّن" في مصحف أصبح نصا مغلقا وهنا حدث ذلك التحول من "الخطاب" إلى "النص"، وهذا التحول أصبح متداولا لدى العديد من المفكرين.

إنّ جعل القرآن خطابا معناه جعله يتميز عن "النص"، فالخطاب القرآني بهذه الكيفية بحاجة إلى دراسة علمية موضوعية، وهذه الدراسة تكون بالاعتماد على المناهج والعلوم الحديثة منها (علم السيميائية)، لأن الاعتماد على هذه العلوم من شأنه أن يتيح لنا عدة قراءات وتأويلات التي لا تقف عند الدلالة، بل أكثر من ذلك وهو اقتفاء أثر الدلالة. [1]

يرى "**نصر حامد أبو زيد**" أن للقرآن فعالية كبيرة في الوعي العام، فهو يلعب دوره بوصفه(خطابا) وليس (نصا)، لأن جعل القرآن عبارة عن نص من شأنه أن يفقد حيويته، ولا يمكن أن يلعب دوره داخل المجتمعات، والثقافات. كما يرى أيضا أن التعامل مع القرآن بوصفه( نصا) قد جعل منه مسرحا للنزاعات والصراعات "الإيديولوجية "وهذا الأمر كان واضحا لدى كل من المتكلمين الذين تبنوا منهج(المحكم والمشابه)، وكذا الفقهاء، في مسألة (الناسخ والمنسوخ)، كل هذا أدى إلى إضفاء الطابع "الإيديولوجي"، لذا رأى أن جعل القرآن بوصفه (نصا) هو الذي فسح المجال لظهور مثل هذه الصراعات، وهو يحاول أن يقدم لنا حلولا، حيث وضع في دراسته منهجا معينا وهو التعامل مع القرآن بكونه(خطابا) لا (نصا).

وبهذا، فهو يفرّق بين "الخطاب" "والنص"، فالخطاب يشكّل نوعا من التعقيد إذا ما قارناه بالنص، وقد رأى أنه 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.[2]

---

[1] أنظر : نصر أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**، المصدر السابق، ص. 216

[2] حوار نشر في جريدة اليوم المصرية، بتاريخ 2002/04/10.

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(ضمير المتكلم)" أنا" مثلا في قوله عز وجل:"**إنني أنا الله**" ( طه:14)، وأحيانا يكون الله عز وجل يتحدث بصيغة الغائب وهذا ما نجده مثلا في سورة الإخلاص في قوله:" **قل هو الله أحد**"، هنا نجد أن المخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الله الذي يمثل(المتحدث) بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد، وكذلك فإن المتحدث أحيانا يكون حديثه بصيغة الجمع، لقوله تعالى:" **قلنا يا نار كوني بردا وسلاما**"، (الأنبياء: 69).

تبيّن هذه الأمثلة وجود تعدّد 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، لأنه في البداية كان التعامل معه، باعتباره 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 اكتشاف المعنى في سياقه التاريخي، ومعرفة مدى قدرة هذا المعنى على مخاطبة العصر الذي نعيش فيه من عدمها. [1]

وكان يهدف "**أبو زيد**" من التمييز الذي وضعه بين النص والخطاب هو تخليص القرآن من كل الجونب الإيديولوجية، وفي الوقت نفسه تحديد "الدين" وجعله يتماشى مع العصر.وإذا كان الأقدمون لهم قراءات معينة حسب البيئة التي كانوا يعيشون فيها وحسب ظروفهم، فإنه يمكن أن تكون لدينا قراءات جديدة للنص، تتماشى مع ظروفنا نحن، والعمل على إنتاج

[1] أنظر: حوار" جمال عمر" عقل نصر- **أبو زيد في عقد ونصف**"(1) ، موقع رواق نصر- أبو زيد علي الشبكة العنكبوتية.2008

دلالات جديدة، فالنص القرآني باعتباره خطابا فقد تتعدّد فيه القراءآت اللانهائية، وهنا يفتح مجاله للتأويل إلى ما لا نهاية.

كما ربط "**أبو زيد**" في قراءته هاته بين الخطاب و اللغة و اعتبر الخطاب له جانب تداولي أي تداول اللغة في الاستعمال، وهنا نجده يحصر الخطاب في الجانب اللغوي. فالخطاب الذي هو كلام الله يعتبر لغة يمارسها المتكلم، وهنا نجد في قراءته للخطاب كان أكثر عمقا. فالخطاب حسبه مرتبط باللغة و الكلام، وإن اللغة عبارة عن نظام من الرموز يعبر بها الكاتب أو المتكلم ما يريده، والكلام هو انجاز لغوي موجّه من طرف المتكلم إلى القارئ، فالخطاب إذا يعني به الكلام أو المقول الذي يفرض وجود متكلما ومستمعا. [1]

إنّ 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 للقارئ تأويله الخاص للنّص.

وإذا كان **أبو زيد** يربط الخطاب باللغة، ويجعل اللغة متداولة، فهذا يعني وجود لغة مفتوحة على الرؤى، وهذه اللغة أي لغة النص القرآني متنوعة من حيث آلياتها، وبالتالي يفتح المجال لتأويلات متعددة من شأنها أن تجيب على المشكلات العصرية وتجيب على العديد من الأسئلة وقضايا العصر، يقول "**أبو زيد**": "إن اختلاف الناس حول النص يرتد في جانب منه إلى (اختلاف) النص ذاته. إنه اختلاف قد يرتد في جزء منه إلى طبيعة اللغة فهو اختلاف طبيعي مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص، أو لنقل للغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النص في تحديد طبيعته الخاصة، وهذه الآلية الخاصة... هي التي تجعل فعل القراءة والتأويل، من ثم-

[1] مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**، (ط1 بيروت لبنان، السنة 2012)،ص. 75

جزء من آليات النص"[1]. 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.

في هذا السّياق، يميّز **"نصر حامد أبو زيد"** في قراءته للنص الدّيني بين "المعنى" و"المغزى"، فالأوّل يميّزه الطابع التاريخي الذي يتحقّق من خلال معرفة دقيقة بالسّياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية. أما الثاني، فهو الذي يمتلك طابعا معاصرا، لكونه محصّلة لقراءة عصر مغاير لعصر النص في حدّ ذاته. يصبح المغزى في هذه الحالة هو المقاصد الكلّية كما حدّدها الفقهاء، بل هو نتاج قياس الحركة التي أحدثها النّص في بنية اللغة، ومن ثمة في الثقافة والواقع، و**"لابدّ مع قياس الحركة وتحديد اتّجاهاتها، فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة، وتقوم من ثمّ بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتدّ في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكرّرة إياه، ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء".**[2]

وإذا كان النص القرآني هو **نص تاريخي**، فهو متغير في دلالته. إنّ الهدف من القراءة التأويلية هو الوصول إلى مغزى النص. ولكن تمثل الدلالة الطريق الوحيد للوصول إلى هذا الهدف [3]،"ومعنى ذلك، أنّ التأويل حركة متكرّرة بين بعدي "الأصل" و"الغاية" أو بين (الدلالة) و(المغزى) حركة بندولية وليست حركة في اتّجاه واحد، إنها حركة تبدأ من الواقع / المغزى، لاكتشاف دلالة النص/ الماضي... وبدون الحركة البندولية بين المغزى والدّلالة يتبدّد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التّلوين". [4]، أي تقع في التفسير الإيديولوجي للنّص.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**،( ط7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب السنة 2008)،ص-ص 186،187

[2] **المصدر نفسه**، ص- ص.232،233

[3] نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط2 ، القاهرة السنة 2003)، ص.144

[4] **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

وفي هذا، يرى **"أبو زيد"** أن النص القرآني يقبل التأويل وتعدّد القراءات، لأنه يحمل معان ثابتة ولكن هناك تغيّر في المغزى، فيصبح النص بذلك يختلف من عصر إلى عصر ومن قارئ إلى قارئ، وبهذا فمعنى النص ليس هو نفسه مغزاه، لأن هذا الأخير يقبل التجديد والتغيير حسب الزمن والواقع والظروف المعيشية للإنسان، يقول في ذلك: " **إنّ معنى النص يتغيّر من قارئ إلى قارئ ومن عصر إلى عصر، فالمقصود هو المغزى، بينما المعنى لا يتغيّر لأن المؤلّف قد تحوّل إلى قارئ جديد لعمله، وقراءته تشحن النص بدلالات جديدة، ومن ثم تتغير علاقته بالنص**".[1]

ويربط **"أبو زيد"** النص القرآني بالقارئ(المتلقي للنّص)، وهذا معناه رفع قدسيته والتجرّد منه، وهذا التحرّر من شأنه أن يجعل للنص فضاءات تأويلية، فهو عبارة عن وعاء قابل للامتلاء لأنه غنيّ بدلالات مختلفة وتأويلاته غير متناهية، وأن يجعل من طابع النص طابعا إنسانيا، حيث يقول:"**في التعامل مع النصوص ينتهي التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صورا فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي....**".[2]

فهو يحاول أن يبيّن في نظريته هذه تجاوز المعنى، والبحث عن المغزى الحقيقي للنصوص القرآنية، فالمعنى قد يكون له دلالة تاريخية، وهو دائما يكون مرتبطا بأسباب النزول، ولكن هذا المعنى في نظره يمكن تجاوزه بحثا عن مغزاه وهنا ما دام المغزى متغيرا، فهذا قد يحيلنا إلى وجود قراءات متعددة وهذه القراءات هي دائما متجددة حسب الوضع التاريخي. فالنص القرآني هو نص مفتوح على العديد من التأويلات وهذه التأويلات تبقى لا نهائية، ما دام النص غني بالدلالات وبالمعاني، وقد يجعل لكل معنى مغزى من قراءته. وقد رأى **أبو زيد** أن المغزى

---

[1] **المصدر نفسه**، ص. 48

[2] **المصدر نفسه**، ص. 181

يبقى دائما هو المتغير والذي يقبل التجديد ويكون ذلك حسب الظروف الاجتماعية والواقعية، وكذا حسب عملية التلقي.

من هنا يجعل **أبو زيد** المعنى ثابتا ويربطه بالتاريخية وذلك من خلال ربطه بأسباب النزول، بينما يجعل المغزى متغيرا ويمكن التلاعب به خاصة عندما يرتبط بالمتلقي، مما يجعله في هذه الحالة قد يقبل تأويلات وقراءات متعددة، فهو يربط النص القرآني بالإنسان أي يجعله ظاهرة إنسانية، وتحرير النص من سلطة المؤلف وربطه بالقارئ فيصبح هذا الأخير هو الأصل. والنتيجة هي أنّ النص يحمل عدّة تأويلات.

ينطلق **أبو زيد** إذن في قراءاته التأويلية للنص القرآني من أنّ النص قد يحمل عدة دلالات، ومن أجل الكشف عنها يركّز على المغزى الذي يحمله النص وليس على المعنى، لأن المعنى يمثل الظاهر في النص، بينما المغزى فهو الذي يمثل الحقيقة، وقد وضع تمايزا بين المعنى الظاهر في النص، والمغزى الكامن فيه، وقد يسعى القارئ دائما إلى اكتشاف دلالات النص في سياقها التاريخي والثقافي أولا، ثم يعمل على الكشف والوصول إلى المغزى له، وهذا هو الهدف الذي يسعى اليه، نجده يقول:" **لكن إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى (المغزى) المعاصر للنص التراثي....**". [1]

وفي هذا، يرى **أبو زيد** أنّ النص القرآني قد يحمل دلالات أخرى غير الدلالات التي كانت تخدم العصر الذي ظهر فيه. إنّه **ظاهرة تاريخية**، وهو غير منقطع الدلالة، إذ هو نص دائم ومستمر في دلالاته. وفي هذا السياق، يفرّق بين نوعين من الدلالة: الدلالة القطعية والدلالة الظنية، أي بين الدلالة الثابتة والدلالة المتغيرة. والنصوص قطعية الدلالة هي النصوص التي لا

---

[1] نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**،(المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005)، ص.06

تحتمل أي تأويل ولا مجال لفهم معنى غيره منه[1]، لقوله تعالى:"**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**". فهذه الآية الكريمة قطعية الدلالة، وهو أنّ حد الزنا مائة جلدة، وهذا حكم ثابت لا يقبل الزيادة أو النقصان. أما النصوص الظنية الدلالة فهي النصوص التي تحتمل التأويل، فهذه النصوص قد دلّت على معاني معينة ولكن هذه المعاني قد تحمل معاني أخرى باطنية ليست كظاهرها[2]، مثلا قوله تعالى:" **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**"[*]. مثل هذه الآيات تقبل عدة تأويلات، فمثلا كلمة "قروء" قد يطلق عليها في اللغة أحيانا الطهارة، ويطلق عليها أيضا الحيض، وفي الآية الكريمة السابقة نجدها قد نصت على أنّ المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، فهنا فقد تحتمل هذه الآية كلمة الطهر أي ثلاثة أطهار، وقد تحتمل أيضا ثلاث حيضات.

إنّ بعض النصوص تكون عبارة عن شواهد تاريخية [**] فقط، وتوجد نصوص أخرى تقبل التأويل، وهي دلالات تمثل المغزى الحقيقي من النص وفي هذا الإطار، يفصل "**أبوزيد**" بين حقيقتين: الحقيقة الأولى هي العملية التأويلية، بينما الحقيقة الثانية هي الحقيقة التاريخية، وهنا يصبح النص القرآني، إما يعبّر عن حوادث وشواهد تاريخية فقط، لها علاقة بواقع وزمن معين لا تخدم الواقع المعاصر الجديد كما أشرنا سابقا، أو يعبّر عن نصوص أخرى، تقبل الاجتهاد والتأويل، خاصة النصوص القرآنية التي تحمل مغزى ودلالة. إنّ المغزى يمثل الغاية الحقيقية التي يحاول المؤوّل الوصول إليها، ولكن هذه الغاية يصعب الوصول إلى تحقيقها لو لم يتم الكشف عن الدلالة، "**فاكتشاف الدلالة يمثل العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة**".[3]

---

[1] نصر حامد أبوزيد **النص والسلطة والحقيقة**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1،1995)، ص. 75

[2] محمد عمارة، **النص الإسلامي: بين التاريخية... والاجتهاد...والجمود**،( ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 2007)، ص. 20

[*] **سورة البقرة**: الآية: 228

[**]مثل الآيات الخاصة بالرق(بالعبودية).

هذا، ويكون الهدف من التمييز بين النصوص القطعية والنصوص الظنية، هو الكشف عن النصوص القرآنية التي تحتمل دلالات ومعاني تاريخية، والقول بتاريخية الدلالة ليس معناه ثبات النصوص والمعاني الدينية، فهو ينفي فكرة الثبات، ويعتقد أنه يمكن إنتاج دلالات جديدة، وبهذا فليست هناك عناصر جوهرية ثابتة في النصوص. بل إنّ **"أبا زيد"** يرى أن هذه النصوص وإن كانت تاريخية يمكن تفريغها من معانيها التي تمثل الأصل، وإخضاعها للتأويل وفق القانون المجازي. وبهذا فإن معنى تاريخية الدلالة ليس معناه جعل المعاني ساكنة وثابتة لا تقبل التجديد، بل بالعكس من ذلك، فالدلالة هنا هي دلالة متحرّكة ومتطوّرة، 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 الاجتماعي– جوهرها الذي تكشفه في النص.. ينطبق– هذا على النصوص التشريعية، وعلى نصوص العقائد والقصص– إنّ النصوص الدينية قد " تأنسست" منذ تجسدت في التاريخ واللغة...وهي محكومة بجدلية الثبات والتغير فالنصوص ثابتـــة في"المنطوق" متحرّكة في المفهوم"**[1].وبهذا، تصبح النصوص القرآنية الثابتة في معانيها هي نصوص تاريخية، قابلة للتغيير والتجديد في معانيها، بعد تفريغها فهي بهذا الشكل عبارة عن وعاء، وهنا يأتي دور القارئ ليقوم بملئه بالمعاني التي يراها أكثر تطوّرا أي المعاني التي من خلالها تلعب دورا في العصر الذي نعيش فيه.

إنّ النصوص القرآنية مثلا التي صدرت حول الميراث هي نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وهذه النصوص في رأي علماء الدين قد يمنع الاجتهاد فيها، انطلاقا من فكرة:لا اجتهاد مع نص. لكن**أبو زيد** يخالف هذه النظرة، فما دامت هذه النصوص مرتبطة بالواقع فهي تاريخية لها دلالات متغيرة، يمكن استخراجها بما يتماشى والواقع المعاصر. فالنصوص القرآنية هي نصوص

---

(3)نصر حامد أبوزيد **النص والسلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص.75

(1)نصر حامد أبوزيد **النص والسلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص. 189

غير مفارقة للبيئة وللثقافة التي تشكّلت في إطارهما، فالواقع إذن في نظر **أبي زيد** يمثل الحقيقة، وبهذا تصبح هذه النصوص بشرية كونها تنتمي إلى لغة وثقافة معينين.

ولكن المنهج الذي يطرحه"**أبو زيد**" لقراءة النص الديني وفق الواقع الثقافي 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 على أن ثمة نصوصا متغيرة الدلالة فإن الحكم على النصوص الدينية بأنها متغيرة الدلالة تقبل في محصلتها النهائية إلى نسخ الدين مع تعدد القراءات وتغير الوقائع التاريخية والدينية بصفة لا ينفك عن صفة الثبات في أصوله وفي كثير من تعاليمه وأحكامه.لكن"**أبو زيد**" يلح في أكثر من مرة بفكرة التغير مادامت بنية النص غنية بالدلالات، فهو نص يتمتع بالخصوبة. ولكن هذا النص أحيانا قد يستنفذ طاقته المعرفية ويفقد فاعليته، لكن قد يبقى 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 كان هناك إقبالا من طرف القراء، وهذا يعني حيوية النص وفاعليته لا تكون إلا بواسطة التأويل، و المؤولين، وهذا ما حدث بالفعل مع المعتزلة واستخدامهم لمفهوم المجاز الذي كان طريقة ناجحة في استعادة وإثراء المعاني والدلالات التي كانت تهدده بالجمود. [1]

## المبحث الثالث: الموقف التأويلي من التراث القديم عند نصر حامد أبو زيد.

### أولا: في ضبط مفهوم التّراث لغة واصطلاحا.

يعدّ تعريف التراث من أكثر الألفاظ إثارة للنقاش والجدل، بالنظر إلى اختلاف الاتجاهات الفكرية وتنوّعها في فضاء الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، وإذا كان من

[1] أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق. ص 264

المتعارف عليه من حيث المبدأ أن لفظ التراث يرتكز على الماضي من حيث أنه امتداد السلف في الخلف، إلا أنه من الأجدر أن نحاول استنباط الركائز الأساسية لمفهوم التراث في اللسان العربي والأجنبي، ونسعى تبعا لذلك إلى تتبع التعريفات اللغوية والاصطلاحية لهذا المصطلح بدلالاته المختلفة.

## 1- في التّعريف اللغوي للتراث:

بالعودة إلى الدلالة اللغوية لكلمة التراث من فعل وَرِثَ، فها هو ابن منظور مثلا في لسان العرب يذهب في سياق شرحه لفعل وَرِثَ، إلى أنّ الوارث صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فناءهم، وأضاف يقول: ورثه ماله ومجده، وورثه عنه وِرْثًا ورثة ووِراثة وإرثة، وينقل عنه**أبو زيد** قوله: وَرِثَ فلان أباه يَرِثَهُ وراثة وميراثا، وأورث الرَجُل ولده مالا إيراثا حسنا، ورثت فلانا مالا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك.[1]

ويضيف ابن منظور ناقلا عن ابن الأعرابي قوله: الوِرْثَ والوَرْثُ والوارث والإراثُ والتُراثُ واحد، وأيضا عن الجوهري قوله: الميراث أصله مِوْراثُ، انقلبت الواو ياءا بالكسرة ما قبلها والتراث أصل التاء فيه واو...، وأيضا عن ابن سيدة قوله: والوِرْثُ والإرث والتراث، والميراثُ ما وُرِّثَ، وقيل: الوِرْثُ والميراث في المال، والإرث في الحسب.[2]

كما أن التراث هو ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء فيه بدلا من الواو.[3]

ولا يبتعد الفيروز آبادي عن ما قاله ابن منظور، من أنّ لفظ التراث مشتق من فعل "وَرِثَ أباه" ومنه بكسر الراء يَرِثُهُ كيعده ورثا ووراثة وإرثا ورثة وأورثه أبوه وورّثه، جعله من ورثته والوارث الباقي بعد فناء الخلق وفي الدعاء أمتعني بسمعي وبصري وأجعله الوارث مني أي ابقه معي حتى أموت، وتورث النار تحريكها لتشتعل، وبنور وبنوا الوِرْثَةِ بالكسر بطن نسبوا إلى أمهم.[4]

---

[1]- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الجزء الثاني، د.ت، ص-ص: 199-100.

[2]- **المرجع نفسه**، ص 200.

[3]- ابن منظور، **لسان العرب**،المرجع السابق، ص 201.

[4]- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول، ط 1، د.ت، ص-ص: 182-183.

أما الراغب الأصفهاني، فيتوسّع في شرح الدلالة اللغوية لهذا اللفظ، وذلك في كتابه "مفردات ألفاظ القرآن"، إذ يشير في أول الأمر إلى أن: "الوِراثَة والإرث: انتقال قنية إليك عن غيرك من غير عقد، ولا ما يجري مجرى العِقد، وسمي بذلك المنتقل عن الميّت، فيقال للقنية الموروثة ميراث وإرث وتراث أصله وُرَاثٌ، فقلبت الواو ألفا وتاء، قال تعالى: **"وتأكلون التراثَ"** (الفجر 19)، وقال عليه الصلاة والسلام: أثبتوا على مشاعركم فإنكم على إرث أبيكم أي أصله وبقيته.[1]

ويضيف الراغب أنّ الله تعالى يقول في القرآن الكريم **"أولئك هم الوارثون، الذين يرثون ..."** (المؤمنون 10-11) وقوله: **"يرث من آل يعقوب"** (مريم 6)، فإنه يعني وراثة النبوة والعلم والفضيلة دون المال، فالمال لا قدر له عند الأنبياء حتى يتنافسوا فيه بل قلّما يقتنون المال ويملكونه، وما روي عنه عليه الصلاة والسلام من قوله: "العلماء ورثة الأنبياء" فإشارة إلى ما ورثوه من العلم، واستعمال لفظ الوراثة، يكون ذلك بغير ثمن ولا مِنَّةٍ".[2]

نفهم من هذا إذن أنّ التراث والإرث والوِرْثَ مترادفة وقد اعتبر الزمخشري (527 هـ) في أساس البلاغة أنّ استعمال الإرث في الحسب من قبيل المجاز حيث يقول: "أورثه كثرة الأكل التخم والأدواء، وأورثته الحمى ضعفا، وهو في إرث مجد، والمجد متوارث بينهم"[3].ومانجدر الإشارة إليه أنّ كلمة تراث قد وردت في القرآن الكريم مرة واحدة بمعنى الميراث من ذلك قوله تعالى: "**وتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا** ".[4]

---

[1]- الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ط 5، 2001م، ص 863.

-إنّ هذا الحديث الذي أشار إليه الراغب أخرجه الحاكم في المستدرك 462/1 وقال: صحيح الإسناد، وأقرّه الذهبي وأبو داوود الترمذي، وقال: حسن صحيح، (تعليق محقق الكتاب)، ص 863.

[2]- **المرجع نفسه**، ص864.

[3]- الزمخشري، **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السيد، الجزء 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص. 327

[4]-.**قرآن كريم**، "سورة الفجر"، الآية: 19.

وقد فسّر الطبري هذه الآية بقوله: "**تأكلون الميراث أكلا شديدا**" لا تتركون منه شيئا، وهو من قولهم: لممت ما على الخوان أجمع، فأنا ألمه لما، إذا أكلت ما عليه فأتيت على جميعه".[1] كما ورد هذا اللفظ أيضا في القرآن الكريم بمعنى وراثة النبوة والعلم والفضيلة دون المال. وذلك في قوله تعالى: "**يرثني ويرث من آل يعقوب**".[2]

ويشير أحد الباحثين وهو أكرم ضياء العمري في كتابه "التراث والمعاصرة" أنّ لفظ التراث قد ورد في السّنة بمعنى الميراث أيضا، كما جاء في الدعاء "ولك ربٌّ تراثي" [3]، وحديث الثناء على المؤمن العابد قليل الحظ من الدنيا، ففي آخره: "وكان عيشه كفاف فعجّلت منيّته وقلت بواكيه وقلّ تراثه" قال الإمام أحمد: تراثه: ميراثه[4]، وهو ما يعني أنّ كلمة التراث في لغة العرب، تعني الميراث، وأنه يطلق على وراثة المال والحسب والعقيدة والدين.[5]

نستنتج إذن أنّ لفظ التراث في المنظور العربي الإسلامي، هو ما ورثناه عن أباءنا من دين وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الروحية والمادية، بمعنى آخر، أنّ التراث هو ما خلفه من مآثر الآباء والأجداد وانتقاله إلى الأبناء والأحفاد.

أما دلالة التراث في اللسان الأجنبي، فقد جاء تعريفه حسب جميل صليبا في المعجم الفلسفي بمعنى "Héritage"، وهو الميراث ماديا كان أو روحيا، نقول: التراث الاجتماعي والتراث الثقافي".[6]

وثمة معنى آخر، وهو Tradition وهي "ما اتّصل إلينا من العادات والعقائد وأمور العبادات خلفا عن سلف، منها التقاليد الدينية، والتقاليد الاجتماعية، والتقاليد السياسية وغيرها، وهذه

---

[1]- الطبري، **جامع البيان لتأويل أي القرآن**، تحقيق وتعليق بشار عواد معروف، عصام فارس الخرساني، المجلد 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1994م، ص 520.

[2]- **قرأن كريم**،"سورة مريم"، الآية: 6.

[3]- الترمذي، **سنن، كتاب الدعوات**، ص87.

[4]- الترمذي، **سنن، كتاب الزهد**، ص 35.

[5]- أكرم ضياء العمري، **التراث والمعاصرة**، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1405هـ، ط 1، ص 27.

[6]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء 2، ص 571.

التقاليد إما أن تكون مكتوبة وإما أن تكون غير مكتوبة، وهي إذ توحّد الأفراد تنتقل من جيل إلى جيل وتعمل على اتصال الحضارة".[1]

ونشير هنا إلى استعمال كلمة "Héritage" بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية ما "التراث الروحي".[2]

كما نجد قاموس لاروس Larousse الفرنسي، يعطي معنى آخر للتراث وهو "Patrimoine" وهو ما نصه:

Patrimoine :

A- Ensemble des biens hérités du père et de la mère.

B- héritage commun d'un groupe d'une collectivité : Patrimoine artistique.[3]

بهذا يمكن أن تقرّر بناء على ما تقدّم، إن التعريف اللغوي لكلمة تراث ثري ومتشابك سواء تعلق بالأمر في اللغة العربية أو في اللغات الأجنبية، إلا أنه يعني في عمومه الموروث الثقافي والفكري والأدبي والفني والديني بغض النظر عن الخلفية الإيديولوجية التي تصدر عنه في هذا المجتمع أو ذاك.

في هذا السياق، يمكن أن نرصد تحليل لفظ التراث لدى محمد عابد الجابري في كتابه الهام "التراث والحداثة"، حيث يرى أنه لا كلمة "تراث" ولا كلمة "ميراث" ولا أيّا من المشتقات من مادة (و-ر-ث) قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري، فالموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة كما يقول الجابري في الخطاب العربي القديم كان دائما المال وبدرجة أقل: الحسب، أما ما يتعلق بشؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة في المجال التداولي لكلمة تراث ومرادفاتها،

---

[1] - **المرجع نفسه**، الجزء 1، ص 328.

[2]- Paul Robert, **Le petit Robert**, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la langue Françoise, Paris, Société du nouveau Littré ; 1970.

**التراث والحداثة**، ص 23.نقلا عن الجايري في كتابه

[3] - Vir : Dictionnaire de français, **la rousse**- bordas, 1977, P 307.

وحتى فيلسوف العرب "الكندي" في مقدمة رسالته "كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى" حينما تحدّث عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم في مجال العلم والفلسفة، لا يستعمل عبارة "تراث الأقدمين" بل يستعمل عبارة أخرى وهي "إذ أشركونا في ثمار فكرهم"[1]، الأمر نفسه مع فيلسوف قرطبة ابن رشد حينما استعمل عبارة خالية تماما من كلمة: تراث يقول مثلا: "تبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن علينا بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك".[2]

وهكذا ينتهي بالجابري إلى القول من أنّ حضور لفظ التراث في الخطاب العربي القديم، وحتى في الخطاب العربي المعاصر، يظل ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية[3].رغم أنه يعترف بعد ذلك من أنّ لفظ التراث في الخطاب العربي الحديث والمعاصر ينطوي على معنى مختلف ومناقض للمعنى القديم، إذ أصبح يشير إلى ما هو مشترك بين العرب أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، أي هو عنوان على حضور الأب في الإن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر.[4]

هذه إذن أهم عناصر الدلالة اللغوية لكلمة "تراث" ولسنا في مقام الإطالة في رصد الاشتقاقات المتعددة لها، لأن ما يهمنا هنا، هو البحث عن المقاربات الإصطلاحية، كونها المدخل لفهم الموقف الذي اتخذه نصر حامد أبو زيد من التراث ودوره ووظيفته في المجتمع العربي المعاصر.

---

[1]- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2، 1978، ص 102.

[2]- ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وتعليق، أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ط1، 1982م. ص 28.

[3]- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1991 م، ص-ص: 22-23.

[4]- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، المرجع السابق، ص 24.

## 2- في المقاربة الإصطلاحية للتراث:

تكاد تجمع التعريفات الإصطلاحية لكلمة تراث على أنه استمرار الخلفية التاريخية والهوية الحضارية لأمة ما، وانتقالها من الآباء والأجداد إلى الأبناء والأحفاد، وهو بذلك كل ما خلّفه لنا الماضي من أبعاد ثقافية واجتماعية ونفسية وغيرها.

من هذا المنظور، يمكننا أن نرصد بعض التعريفات الإصطلاحية لدى بعض من المفكرين العرب المعاصرين حتى نقرّب الفهم إلى الأذهان بخصوص هذا اللفظ الذي غالبا ما يتم الخلط بينه بعمد أو بدون عمد، وبين الدين الإسلامي، وعليه يمكن أن نسجل التعريفات التالية:-

أ- يقول عبد الله العروي في سياق تحديده لمفهوم التراث: "عندما نقول الموروث أو التراث: فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية انحدرت إلينا من الأجيال السالفة، وفي نطاق التراث، تتساكن المنجزات على مستوى واحد لا يضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق وبالتالي تعني كلمة التراث: "كل ما هو موروث في مجتمع معيّن من الأجيال الغابرة: العادات، الأخلاق، والآداب والتعابير والتنظيمات".[1]

**ب-** ويعرّفه الحبيب الجنحاني بأنه: "في معناه الإنساني الحضاري يدخل فيه ما وصلنا على مرّ العصور والأزمنة من الإنتاج الآثاري والأدبي والاقتصادي والفني والاجتماعي والعلمي والديني والأخلاقي (...) وهذه الأنواع مختلفة من التراث يتلقاها الخلف عن السلف كلا متّحدا غير منفصل".[2]

**ج-** وهكذا يشكّل التراث على حد قول أحد الباحثين وهو عبد الرزاق عيد بعدا حضاريا في الفكر الإنساني، كونه "يشكّل بعدا ركنيا من أبعاد حركة التاريخ، وصلة الفكر بتاريخه أي بزمنه، حيث لا وجود للزمن إلا في امتداداته الثلاثية: الماضي- الحاضر-المستقبل، والتراث بهذا

[1]- عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط 2، 1988، ص-ص:191-92.

[2]- الحبيب الجنحاني، **دراسات في الفكر العربي الحديث**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990 م، ص 148.

المعنى يشكّل الذاكرة الإنسانية التي قوامها استحالة معرفة الكيفية التي آل إليها الوضع البشري، دون إدراك معرفة مجمل التراكمات التي أفضت إليها".[1]

**د–** ويتساءل حسن حنفي في مقالة له بعنوان "الفلسفة والتراث" عن معنى التراث، فهل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة أي ما يسمى بعلوم الحكمة، أم أنّ المقصود هو التراث الفكري عامة أي الذي يشتمل على الفلسفة والكلام والتصرف وأصول الفقه، أم المقصود هو التراث كله، أي الذي يشمل العلوم العقلية والعلوم النقلية.على أنه ينتهي في آخر الأمر إلى أنّ تحديد المعنى الدقيق للتراث، صعب من حيث أنّ منطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكا من منطق الجواهر[2].

**هـ–** هذا، ويؤكّد طه عبد الرحمان على أنّ التراث ملازم لنا تاريخا، لأنه "لا سبيل إلى الإنفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها كائنة ومتّصلة تحيط بنا من كلا جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا آخذة بأفكارنا وموجّهة لأعمالنا، متحكّمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا".[3]

**و–** ويحاول طيب تيزيني من أفق فلسفي ماركسي، أن يربط التراث بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي السياسي العملي وبالحياة الإيديولوجية في هذا الواقع، حيث يقول في كتابه من التراث إلى الثورة:"إننا في الحين الذي نرى فيه أنّ التراث العربي الفكري ينبغي أن يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علميا وذات أفق اجتماعي إنساني تقدّمي في الحدود القصوى في العصر الراهن (...) في سياقها التراثي الحقيقي بعيدا عن مواقف القسر والاعتمال والاقحام".[4]

---

[1]– عبد الرزاق عيد، **طه حسين رائد العقلانية اللّيبرالية العربية**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،ط 1، 2008م، ص 238.

[2]– حسن حنفي، **الفلسفة والتراث**، نقلا عن كتاب **الفلسفة العربية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 2008 م، ص 371.

[3]– طه عبد الرحمان،**تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ط 4، 2012 م، ص 19.

[4]– طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت،ط 12، 1976 م، ص 16.

**م–**أما زكي نجيب محمود، فقد حرص هو الآخر، أثناء تبنّيه المنهج الوضعي، على رفض خرافة الميتافيزيقا وسعى إلى بناء فلسفة علمية تقتبس العلوم المعاصرة الغربية وتعتبر التراث مرادفا لمرحلة ما قبل علمية. وهكذا نجده يصرّح في كتابه "قصة عقل"[1] أن الغرب هو "العصر" لأنه هو صانع حضارة عصرنا. وقبل أن يعترف ويقول أنه أهمل الجانب الآخر الذي لا بد منه، حفاظا أي إنسان معاصر على هويته الخاصة التي صنعها تاريخه، وهذا هو بالذات ما يقصده بالتراث. كما أنه يؤكد في كتاب آخر وهو "ثقافتنا في مواجهة العصر" أن الثقافة العربية الحديثة "هي التي زوّدت نفسها بكلا الزادين: الثقافة العربية الأصيلة وثقافة عصرنا" [2].هذا يعني أنه من الضروري الأخذ بالتراث في سياق بناء النهضة العربية.

**ن–** أما الجابري فينظر للتراث "لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه تمام هذه الثقافة وكلّيتها، إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية.[3]

ويرى أيضا أنّ التراث أصبح مطلوبا في سياق النهضة العربية الحديثة تحت ضغط التحدّيات الخارجية، فأصبح التراث كما يقول: "مطلوبا ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات".[4]

كما عرّفه أيضا بأنه: "من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكّلت خلالها هوة حضارية فصلتها ومازالت تفصلها عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة، ومن هنا ينظر إلى التراث على أنه بشيء يقع هناك (...) وهو مجموعة عقائد

---

[1]– زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 2، 1988 م، ص 62.

[2]– زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1998، ص 21.

[3]– الجابري، **التراث والحداثة**،مرجع سابق، ص 24.

[4]– **المرجع نفسه**، ص 25.

ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطّرها وتجسد إطارها المرجعي والتاريخي والابستمولوجي في عصر التدوين". [1]

نفهم من هذا إذن أن حضور التراث عند الجابري في الساحة الفكرية العربية الراهنة أمر مفروغ منه، على الرغم من التناقض بين مكوناته الذاتية والموضوعية داخل الوعي العربي الراهن.

**ي**- أما محمد أركون فإنه يؤكد في معظم مؤلفاته على ضرورة دراسة التراث الإسلامي من خلال الدراسات الحديثة المتركزة على تاريخ الأديان بشكل خاص، وتطبيقات العلوم الاجتماعية الحديثة ومنهجياتها التي تلقي أضواء ساطعة على التراث الإسلامي، وهمومه في الماضي والحاضر، فإنه من اللازم أن يخرج المسلمون من أنفسهم وينظروا إلى تجارب الآخرين (وبخاصة الأوروبيين) مع تراثهم باختصار.[2]

نفهم من هذا أن محمد أركون يعتبر التراث حقيقة تاريخية لا ينبغي القفز عليها وتجاهلها، والمهم من كل هذا هو أنه بحاجة إلى تحليل ونقد وفق المناهج الغربية الحديثة، حتى يمكننا اللحاق بالأمم المتطوّرة.

الحاصل من كل هذا، أن التراث أضحى في الفكر العربي الحديث والمعاصر ميدانا خصبا لتعريفات كثيرة ومتنوّعة، وما يهمنا في هذا المجال هو تحليل موقف **نصر حامد أبو زيد** لهذه المسألة وفق تصوّراته ومنطلقاته الفكرية، وهو ما سنتطرّق إليه في المبحث القادم.

## ثانيا: التّراث في تصوّر "نصر حامد أبو زيد".

يتأسّس المشروع التأويلي عند "**نصر حامد أبو زيد**" على نقد التراث العربي الإسلامي باعتبار أنه لا تأويل دون نص، والمقصود هنا/، النص الديني. وعليه، فإنّ هذا المفكّر قد حرص منذ بداية تحليله لهذا الموضوع على ضرورة الفصل بين التوجيه الإيديولوجي للتراث والقراءة

[1]- **المرجع نفسه**، ص 30.

[2]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998م،ص 299.

العلمية له، فالأوّل يعطي للتراث مفهوما ملتبسا يجعل منه مختزلا في الإسلام أو الفكر الديني بصفة عامة فتحوّل كما يقول: "**إلى هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع (و) صار معبّرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الانساني**[1]،" ومن هنا يضيف **نصر حامد** أنّ اختزال التراث في الإسلام فقط، أدى إلى اختزال هذا الدين بدوره في أحد بعديه الإسلام الأشعري الرجعي المسيطر، أو الإسلام الاعتزالي الفلسفي التّقدمي، وهو ما أنجر عنه تعقد إشكالية النهضة في بعديها التراث والحضارة الحديثة، وهنا، تأتي القراءة العلمية للتراث كحل يدرك عمقه التاريخي بعيدا عن الأديان الثلاثة المعروفة من جهة، ومن جهة أخرى يراعي تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجّهات من جهة أخرى، الأمر الذي يجعلنا نصل إلى وعي علمي نضعه في سياقه التاريخي ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية.[2]

إذن، يحدّد **أبو زيد** موقفه من مشكلة التراث معترفا منذ البداية أنه من الصعب أن نضبط بدقة وعلى وجه اليقين هذا الأمر، لأن التوحيد بينه وبين الدين قد انجر عنه جوانب غامضة، يستلزم تحديدها كما يقول: "**تقديم قراءة من داخل اللغة للألفاظ الدالة على تلك المفاهيم، وفي رأيه، فإنّ كل المعاني والدلالات لكلمة "دين" تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلا في حاضرهم بمعنى أنها تشير إلى الماضي بأي معنى من المعاني.** [3]

ولهذا، فإنّ قراءة مفهوم التراث من داخل اللغة يقتضي كما يقول، "**التخلي فورا عن الجذر اللغوي "ورث" لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه،" وعليه فإن "المادة اللغوية التي تحيلنا إلى مفهوم التراث هي مادة "سنن" خاصة في المشتق "السنة" وهو يشير إلى طريقة الحياة وإلى "الشريعة" ولكن في سياق**

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 19997 م، ص 13.

[2]- نصر حامد ابو زيد، **النص، السلطة،الحقيقة**، المصدر السابق، ص 14 (بتصرف).

[3]- **المصدر نفسه**، ص 15.

**الماضي، على أنه ينتهي في آخر المطاف إلى القول في القرآن ليؤسّس ذاته دينا وتراثا في الوقت نفسه،لأنه جعل الإسلام (الدين) الشريعة،وطريقة الحياة، الوحيد المقبول من الله".** [1]

غير أنّ**نصر حامد أبو زيد،** توصّل إلى أن التوحيد بين التراث والدين، لم يكن ليحصل بمجرد إدماج السنة النبوية في الدين، بل كانت تلك هي نقطة البداية، والتي وقعت في عصر التدوين، وإنما هيمنة وسيطرة القوانين التي طغت آنذاك، فما صاغه الشافعي في مجال الفقه بلوره الأشعري في مجال العقيدة أو أصول الدين، الأمر "الذي جعل كل من الشافعي والأشعري يؤسّسان سلطة النصوص في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسّس سلطة العقل، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص".[2]

وينتهي بهذا المفكر القول من أنّ الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أنّ الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، وبخلاف الاستناد إلى سلطة العقل التي تؤدي إلى قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه وتستوعب تبعا لذلك خبرة الماضي استيعابا مثمرا وخلّاقا. وهكذا يعلن **أبو زيد** أنّ ثمة موقفان من التراث يلوذ أولهما به محتميا من تقلبات الزمن وحركة التاريخ، بينما يهتم الثاني بالحاضر والواقع دون اغفال فعالية التراث. [3]

وهكذا نفهم من خلال طرح "**أبو زيد**" موقفه من التراث، أنّ ضموره ووقوفه عند حدود الدين، نشأ من إطاره الشمولي وسيادة سلطة النصوص، وبالتالي فإن آلية توليد النصوص هي المسؤولة عن جعل التراث الديني الإطار المرجعي الوحيد للعقل العربي، وهذا راجع حسبه إلى

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص 16.

[2]- نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المصدر السابق، ص 18.

[3]- **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

ركود الواقع العربي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا من ناحية، وتعقد العلاقة بالآخر الغربي خاصة من ناحية أخرى. [1]

ثم إن "**أبا زيد**" يمضي في طرحه هذا، إلى أنّ حركة العقل العربي تدور بين قطبي الرحى هذين: الإسلام والحضارة الغربية، ففي مرحلة خطاب النهضة يعاود تأويل الإسلام لكي يتّسع لقيم المدنية والحضارة وقدمت للتراث تأويلات بمثابة تجديدات لا تمس هيكل البناء ذاته، بينما الخطاب السلفي قام بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة ذاتها [2].وأيضا نجد أن خطاب النهضة يمارس فعاليته غالبا في إطار التراث الديني دون الاقتراب من النصوص الدينية الأصلية، في حين تقترح السلفية العودة إلى النصوص الدينية. [3]

الحاصل من كل ما قلناه أن "**نصر حامد أبو زيد**" يعتبر الخوض في إشكالية التراث لغة واصطلاحا تعد إشكالية محورية ينبغي تحليلها في سياق التصادم أو الصراع بين مشروعين الأول يجعل التراث هو الحقيقة المطلقة التي لا ينبغي المساس بقدسيتها والثاني لا يرى حرجا في الانفتاح على الحداثة أو بمعنى آخر ثقافة الآخر الغربي دون تجاهل لفعالية التراث، ولهذا أضحى من الضروري عند هذا المفكر الانتقال من التوجيه الإيديولوجي للتراث وهو ما يرفضه جملة وتفصيلا، إلى القراءة العلمية له.

وهكذا يريد هذا المفكر أن يتجاوز موقف التوجيه الإيديولوجي السائد في فكرنا وثقافتنا، وهو ما يعني أنه يطرح الوعي العلمي بالتراث بدلا من الاستخدام النفعي البرجماتي له، والذي يتم توظيفه إيديولوجيا وإعلاميا من أجل تبرير مواقف راهنة[4]. أكثر من ذلك، نجد **نصر حامد أبو زيد** يتجاوز المنظور الذي يجعل التراث واحدا ومتجانسا، إنه على العكس من ذلك ليس

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص 20.

[2]- **المصدر نفسه**، ص 25 (بتصرف).

[3]- نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المصدر السابق، ص 26.

[4]- مجدي عز الدين حسن، **المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد**، نقلا عن أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط 1، 2015 م، ص 137.

واحدا بل هو كما يقول: **"متنوّع متغير طبقا لطبيعة القوى المنتجة له، إن التراث ليس معطى واحدا، بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن ايديولوجيات ورؤى مختلفة"**[1]. كما أنه يضيف أن هذا "التراث هو مجموعة من النصوص تكتشف دلالتها آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة، وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر".[2]

معنى هذا، أن المشكلة في التعاطي مع التراث بدأت حسب هذا المفكر، عندما تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية والنظرة إليها بوصفها إطارا مرجعيا في ذاتها، وخاصة في مجال علوم التفسير والفقه. وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فهم النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها.[3]

ثم إنّ هذا المفكّر يذهب إلى أن الموقف المعاصر من التراث الديني الإسلامي ينقسم إلى اتجاهين، الأول يتبنى حسبه نمط في التفكير يجعله في حالة دائمة من الدفاع الأعمى عن كل ما له صلة وانتماء للماضي، فهو "نمط الثبات والتثبيت والدفاع عن الماضي مهما كانت النتائج التي يفضي إليها من تزييف الحاضر وسد طريقنا أمام المستقبل" [4]، وهنا يتّهم أصحاب هذا النمط بانهم "يقومون باستخدام التراث الإسلامي، بل والإسلام نفسه، استخداما نفعيا ذات طابع سياسي براغماتي بالدرجة الأولى".[5]

أما الاتجاه الثاني، فيصفه بأنه تجديدي، يريد إعادة صياغة التراث، حيث يقول أنه: **"إذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن**

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، مصدر سابق، ص 19.

[2]- **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

[3]- نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1996م، ص 14.

[4]- نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة**، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط 2،1995 م، ص 21.

[5]- **المصدر نفسه**، ص 21.

**نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا".**[1]

وهو بذلك يقوم على الفهم العلمي وليس النفعي، "إذ أنهم يحرصون على الفهم، فهم التراث والدين معا، فهما يتباعد بهما عن آلية الاستخدام البرجماتي من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشري حول الدين".[2]

نفهم من كل ما سبق، أنّ التعاطي مع إشكالية التراث من منظور **نصر حامد أبو زيد**، يقتضي أولا استيعاب الاختلافات الفكرية التي أشرنا إليها سابقا، والتي تظهر إما على مستوى القراءة النفعية ذات الصبغة الإيديولوجية، وإما على مستوى القراءة التأويلية، وهو هنا يدرج مشروعه ضمن هذه القراءة التي يصفها بأنها **"النمط النقدي العقلاني الذي يتمسك بأنبل ما في التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى في الوقت نفسه بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعي علمي بدلالة النصوص الدينية".**[3]

وهكذا ندرك أهمية هذه القراءة في فكره والتي يمكن أن نعدد خصائصها في ما يلي:

**أولا**: إن هذه القراءة العلمية التي يدعو إليها **نصر حامد أبو زيد** للتراث، تقتضي وعي علمي حقيقي، البعيد عن التغني بالأمجاد الزائفة والفخر بإنجازات لم نساهم في صنعها ولم نحاول حتى أن نفهم مكوّناتها، وهو الأمر الذي يستلزم من الباحث كثيرا من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة والبحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة.[4]

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص 16.

[2]- نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير**، المصدر السابق، ص 22.

[3]- **المصدر نفسه**، ص 23.

[4]- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص 17.(بتصرف)

**ثانيا:** هي قراءة تعتمد على التأويل وطرائقه وعلى النص وماهيته وذلك بغرض اكتشاف مكوّناته وآلياته الخاصة وذلك من أجل صياغة وعي علمي يستلزم إعادة قراءة (علوم القرآن) قراءة علمية باحثة منقبة[1].في هذا السياق يقول **نصر حامد أبو زيد:"إن التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدار لطبيعة النص ذاته، وإهدار لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث، والذي مازال فاعلا في ثقافتنا إلى اليوم".**[2]

**ثالثا:** يرفض **أبو زيد** إضفاء الموضوعية والصدق المطلق على كل تأويل للنص الديني، واعتبار التأويلات الأخرى فاسدة، لأن وراء مثل هذا الموقف كما يقول: "مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة".[3]

**رابعا:** يؤكد **أبو زيد** على أهمية دراسة التراث، وليس من الحكمة تجاهله والتنكر له، لأن في ذلك تجاوز بمكوّن أساسي من مكوّنات هوية الانسان العربي المسلم، بيد أنه من الضروري أيضا التحرر من سلطة النصوص التي تفرض نسقها الفكري والمنهجي بقوة في هذا السياق يقول: **"التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات".**[4]

وهذه الدعوة التي يعلنها هذا المفكر في مؤلفاته المختلفة يقصد منها كما يقول: **"إطلاق العقل الانساني حرّا يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب".** [5]

---

[1]- مجدي عز الدين حسين، مجدي عز الدين حسن، **المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد**، المرجع السابق، ص 141.

[2]- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص 65.

[3]- **المصدرنفسه**، ص 219.

[4]- نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، المصدر السابق، ص 15.

[5]- **المصدر نفسه**، ص 21.

**خامسا:** ليس من الحكمة من منظور **أبو زيد** أن نظل نستخدم الأساليب والقواعد نفسها للاجتهاد التي وضعها القدماء، بل علينا أن ننفتح على ما هو جديد في المناهج الغربية، إذ أنّ التمسك بمستوى علوم اللغة والبلاغة في القرن الخامس أو السادس الهجريين، وتجاهل مستوى التقدم المذهل الذي تحقق في مجال هذين العلمين، سيؤدي إلى التخلي عن شروط وقواعد الاجتهاد التي وضعها القدماء، وهي في مجملها (يائسة) بمقياس تطوّر أدوات المعرفة في عصرنا هذا.[1]

**سادسا:** إنّ النظرة إلى التراث من هذه الزاوية الجديدة، تتيح لنا كما يؤكد **أبو زيد** تأسيس خطاب ديني جديد، وبآليات جديدة تسمح لنا بتجاوز معوقاته وأساليبه القديمة، وهكذا فإنّ هذا الإجراء يعتمد كما يقول أحد الباحثين على أحد المناهج وما تمدنا به معاجم العلوم الاجتماعية والإنسانية من أجهزة مفاهيمية، ويوظّف آليات التفكير التحليلي النقدي ضمن مناهجه في دراسته للفكر الديني الإسلامي وما هو ما يعني خلق (وعي جديد).[2]

ومن هنا يرفض **أبو زيد** الاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وذلك عن طريق: "تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى (نصوص) لا تقبل النقاش أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته".[3]

**سابعا:** يلح **نصر حامد أبو زيد** على الفهم العلمي للتراث البعيد عن الوعي الإيديولوجي المغلق، وهذا لا يتأتى بالترديد والتكرار بل، بالتعاطي معه بشكل عقلاني نقدي يكشف عما في التراث من جوانب ضعف وقصور ويستلهم ما فيه من إيجابيات، ومن دون التناول النقدي للتراث الديني لا يمكن تحديد أساليب الفكر الديني.[4]

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 2004 م، ص 8.

[2]- مجدي عز الدين حسن، مجدي عز الدين حسن، **المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد**،المرجع السابق، ص 148.

[3]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، دار سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994 م، ص 84.

[4]- مجدي عز الدين حسن، **المرجع السابق نفسه**، ص 149.

وفي هذا السياق يقول: "**إن هذا الخطاب لا يتحمل أي خلاف جذري، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذري وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة**".[1]

**ثامنا:** يطرح **نصر حامد أبو زيد** حلا لما يسميه الزج بالدين في معترك السياسة والذي يعتبره من أبرز أزمات الخطاب الديني، فلا معنى لوعي علمي بالتراث إلا بخطاب جديد يتناول مسألة العلمانية وإخراجها من سياق المفاهيم الملتبسة إلى النظر إليها بوصفها "التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروّج له المبطلون من أنها الالحاد الذي يفصل الدين عن الدولة والحياة".[2]

بل إنه يصف الإسلام بأنه الدين العلماني، ويشير في أحد مؤلفاته إلى أنه:"**آن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معا، وربما نجد أنّ الإسلام دين علماني لو أحسنا الفهم والتدبر: تدبر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه**" [3]، ويعترف بعد ذلك بأن "الإسلام هو الدين (العلماني) بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت" [4]. من هنا يعلل هذا الموقف من أن "تخلي العلماء المسلمين عن مبدأ قياس الغائب على الشاهد وعكسوه إلى قياس الشاهد على الغائب، كان ذلك على حساب التقدم والازدهار العلميين ... وكان الإمام الغزالي هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء في الانقلاب من علمانية الإسلام إلى كهنوت الفكر الديني".[5]

إذن، ليست العلمانية نمطا من التفكير معاديا للدين، بقدر ما هي أداة مثلى للنسبية والتاريخية والتعددية وحق الاختلاف، ومناهضة حق امتلاك الحقيقة المطلقة.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص 89.

[2]- نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير**، المصدر السابق، ص 87.

[3]- **المصدر نفسه**، ص 40.

[4]- **المصدر نفسه**، ص 82.

[5]- **المصدر نفسه**، ص 83.

من خلال هذا العرض، نصل إلى أن قراءة **نصر حامد أبو زيد** للتراث هي قراءة تأويلية، تسعى إلى أن تكون منتجة، ناقدة، بعيدة عن الوعي الإيديولوجي المغلق، وأخيرا، هي قراءة تفتح آفاقا رحبة على آخر إنجازات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ها نحن إذن، قد أنهينا هذه الدراسة في جزئها الأول والتي حاولنا من خلاله عرض تصوّر **نصر حامد أبو زيد** للتراث العربي الإسلامي، من خلال النصوص التي اطلعنا عليها، على أنه من المناسب بعد هذا، أن نستخلص بعض النتائج ممّا طرحه هذا المفكر من أفكار بخصوص هذا الموضوع، والتي تعد بمثابة مقاربة نقدية وهو ما سنقوم به في الجزء الثاني من هذه الدراسة.

## المحور السادس

## إشكالية تأويل النّصوص الدينية في فكر "نصر حامد أبو زيد".

**مقدّمة:**

لقد طغت إشكالية علاقة الفكر الدّيني بالنّص الدّيني على السّاحة الفكرية العربية، إذ أصبحت من أهمّ المسائل الّتي برزت في العقود الأخيرة لدى بعض المفكّرين العرب المعاصرين الّذين سعوا إلى بناء مشروع فكري من خلال البحث عن حلّ لهذه الإشكالية خاصّة بعدما شهده العصر الحديث من جمود في الرّؤية التّفسيرية للدّين، وذلك من خلال أحادية الرّأي في تأويل وتفسير النّصوص الدّينية.

وقد انتقد هؤلاء المفكّرين العرب تأويلات سابقيهم حول جمود التّفسير وعدم ديناميكيته خاصّة في ظلّ ظهور جملة من المفكّرين من رجال الدّين الّذين يدّعون امتلاك الحقيقة الدّينية في تأويل وتفسير النّصوص الدّينية. وقد دعا هؤلاء المفكّرين إلى ضرورة إعادة النّظر في تأويل وتفسير النّصوص الدّينية، وذلك بضرورة ربط التّفاسير القديمة والحديثة بالجانب الحداثي للأمّة العربية الإسلامية وما يعيشه المسلم العربي في ظلّ تطوّرات علمية و واقعية(اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية). وكانت ضرورة ربط هذه التّفاسير بالمفاهيم وبالمناهج الفلسفية والإنسانية الجديدة في مجال علوم الإنسان والمجتمع من جهة، وفي مجال اللّسانيات المعاصرة من جهة أخرى.

لقد جاءت علاقة الخطاب الدّيني بالدّين نتيجة ضرورة ملحّة في ظلّ ظهور جماعة من التّكفيريين الإسلاميين الّذين يدّعون امتلاك الحقيقة الدّينية، ويعتمدون في تفسيراتهم على تفسيرات سابقيهم من المفسّرين إلى حدّ التّقديس والدّوغمائية. ومن المنتقدين للخطاب الدّيني نجد **"محمّد أركون"**(1928-2010م) و**"نصر حامد أبو زيد"** (1943-2010م)

من خلال رؤيتهم النّقدية للخطاب الدّيني لما يحمله من تكفير وتحدّ لجميع التّفسيرات الحديثة ومن رفض وتهميش لأيّ تفسير يكون خارجا عن تفسيرات سابقيهم من الأئمّة والمفسّرين.

إنّ الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي الحديث في نظر **"نصر حامد أبو زيد"** هو ضرورة ملحّة لابدّ من تكريسها من أجل إخراج الدّين من التّقوقع والجمود الفكري في ظلّ حركية وديناميكية الفكر الإنساني. وقد حاول هذا المفكّر إعادة قراءة النّصوص الدّينية بمنهجية تأويلية معاصرة يعتمد فيها على القراءة التّاريخية والواقعية واللّغوية لهذه النّصوص، فاصلا بذلك بين الدّين كنصوص في حدّ ذاتها رفعت إلى مستوى التّقديس والقراءة الدّوغمائية الإيديولوجية عن الدّين باعتباره فكرا دينيا وخطابا بشريا حول الدّين. وسعى من خلال مشروعه الفكري إلى محاولة تبيان العيوب والنّقائص والإيديولوجيات الّتي يكرّس لها الخطاب الدّيني من خلال ادّعائه امتلاك الحقيقة الدّينية في جميع صورها.

في هذا السّياق المعرفي والتّاريخي، نحاول في هذا الفصل معالجة أهمّ **إشكالية فلسفية** ترتبط بعلاقة الفكر الدّيني بالنّص الدّيني، يمكن صياغتها على النّحو التّالي:- **ما هي آليات ومرجعيات الخطاب الدّيني المعاصر في تعامله مع النّص الدّيني كما تصوّرها "نصر حامد أبو زيد" في منهجه النّقدي لهذا الخطاب؟. وكيف قرأ هذا المفكّر التراث بما فيه النص الديني قراءة علمية معاصرة تجديدا للفكر الإسلامي؟ وتجاوزا لقراءة الخطاب الديني المعاصر؟**

لمعالجة هذه **الإشكالية الفلسفية** نطبّق المنهج التّحليلي الاستنتاجي، مع التّركيز على تحديد مفهوم ومميّزات الخطاب الدّيني كما جاء في الثّقافة العربية. كما نعالج مكانة الخطاب الدّيني المعاصر عند **"نصر حامد أبو زيد"** وكيف نظر إلى هذا الخطاب من خلال قراءته لما يحمله في طيّاته، وذلك بتحديد وجهة نظره النّقدية لهذا الخطاب.

إلى جانب تحديد آليات ومرجعيات الخطاب الدّيني المعاصر الّتي يعتمد عليها هذا الخطاب في تعامله مع النّص الدّيني حسب رؤية **"نصر حامد أبو زيد"**، منها:- تحديد المرجعية الفكرية والتّاريخية لآليات الخطاب الدّيني بالنّظر إلى أشكالها وأنواعها. وتحديد الآليات المتحكّمة في هذا الخطاب في تعامله مع النّصوص الدّينية سواء أ كان متطرّفا أو معتدلا على السّواء. والمهنية.

## المبحث الثاني: نقد الخطاب الدّيني.

### أوّلا: مفهوم الخطاب الدّيني.

قبل تحليل رؤية **"نصر حامد أبو زيد"** للخطاب الدّيني المعاصر النّقدية، كان لابدّ لنا من تعريف الخطاب الدّيني والتّمييز بينه وبين النّص، لنشير إلى أنّه من النّاحية اللّغوية وفي إطار الثّقافة العربية الإسلامية، عرّفه "الرازي" بالصّيغة التالية: **"الدّين بالكسر العادة والشّأن ودانه يدنه دينا بالكسر، أذلّه واستعبده، وفي الحديث، الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والدّين أيضا: الجزاء والمكافأة، يقال دان يدينه دينا، أي جزاه، يقال:كما تدين تدان، أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسن ما عملت وقوله تعالى: ((إنّننا لمدينون)) أي لمجزيون، محاسبون ومنه الدّيان في صفة الله تعالى، والمدين العبد، والمدينة الأمّة، كأنهما أذلّهما العمل وذاته ملكه، وقيل منه سمّي مصر مدينة، والدّين أيضا الطّاعة تقول دان بكذا أدانه فهو دين، وتدين به، فهو مدين، ودينه تديّنا، وكّله إلى دينه"**[1]. يمكننا القول من هذا التّعريف، أنّ كلمة دين في اللّغة لها عدّة معان، وهي تختلف باختلاف السّياق أو الجملة ولكنّها قد تؤدّي المعنى نفسه وهو الجزاء.

[1] - محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، دط، 2001 )، ص.11

ثمّ، إنّ الدّين في اللّغة هو العادة و ربّما أعتبر الدّين عادة لأنّ الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا فالدّين عادة إنسانية. [1]

هذا عن التّعريف اللّغوي للدّين، أما عن التّعريف الاصطلاحي له، فنشير إلى أنّ كلمة دين تأخـــذ عدّة معاني، نذكر بعضها:

أ/ يقول "نصر حامد أبو زيد" عن الدّين: **"أما الدّين بوصفه تجربة روحية ذاتية فهو التّصور الّذي يمثّل بؤرة اهتمام كلّ الرّوحانيين في كلّ الأديان والثّقافات."**[2]. وهو يفرّق بين الفكر الدّيني والدّيـن الّذي لا يكتسب من الدّين أي الفكر الدّيني قداسته ولا إطلاقيته، بل هو اجتهادات بشرية لفهم النّصوص الدّينية وتأويلها [3]، ففي التّراث ارتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، والخلافات السّياسية والعقائدية من جهة أخرى.

إنّه يميّز بين الدين والفكر الديني، حيث يقول: " **ولا بدّ هنا من التمييز والفصل بين "الدين" و"الفكر الديني"، فالدين هو مجموعة النّصوص المقدّسة الثابتة تاريخيا، في حين أنّ الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النّصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، ومن الطبيعي أن تختلف أيضا من بيئة إلى بيئة–واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدّد– إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدّد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكّر إلى مفكّر داخل البيئة المعيّنة".** [4]

---

[1] – **المرجع نفسه**، ص.11

[2] – نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عربي**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2002 )، ص.22

[3] – نصر حامد أبو زيد، **التّفكير في زمن التكفير**، (مكتبة مدبولي القاهرة، دط، 1995)، ص–ص.38،37

[4] – نصر حامد أبو زيد،**نقد الخطاب الديني**،(المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007)،ص–ص.195،196

**ب/** وأمّا "أركون"، فقد نظر إلى الخطاب القرآني باعتباره خطاب سياقي مرتبط بالظّروف وبالمناسبات المتغيرّة، يقول في ذلك:**"فالخطاب القرآني مدعو خطابا لأنّه لم يكن مكتوبا في البداية وإنّما كان كلاما شفهيا أو عبارات لغوية شفهية تنبثق على هوى المناسبات والظّروف المتغيّرة".** [1]

ويستخدم في حديثه مصطلح الظّاهرة القرآنية أو الحدث القرآني وليس القرآن للدّلالة على تاريخية هذا الحدث المقصود أنّه حدث لغوي وثقافي وديني، و هي الرّؤية نفسها التي نجدها عند**"أبي زيد"**.

**ثانيا: مميّزات الخطاب الدّيني.**

يحتلّ الخطاب الدّيني في فكر **"نصر حامد أبو زيد"** مكانة هامّة، إذ وقف تجاهه موقفا سلبيا لعدّة أسباب تدخل في مقام الموضوعية العلمية، ويتّهمه بأنّه خطاب تكفيري، وخطاب يعتمد على التّصفية الجسدية، يقول في ذلك:- **"الخطاب الدّيني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية قرّرت أنّ الخلاف بين الاعتدال والتّطرّف في بنية الخطاب الدّيني ليس خلافا في النّوع، بل هو خلاف في الدّرجة، و كان من أهمّ الأدلّة الّتي استندت عليها لإثبات هذا الحكم أنّ كلا من الخطابين يعتمد على التّكفير وسبّ لنفي الخصم فكريا عند المعتدلين ولتصفيته جسديا عند المتطرّفين"**[2]. ومن سلبيات هذا الخطاب والّتي يكرّس لها من خلال فكره وادّعائه امتلاكه الحقيقة، وهو يعتمد على آلية النّقل دون استعمال العقل.

ثمّ إنّ حاسّة النّقد المعرفي والمنهجي غائبة في الخطاب الدّيني المعاصر، وفي هذا يقول: **"وكيف نبحث عن وجود لأيّة حاسّة نقدية وإمامهم الّذي ينقلون عنه ويعيدون إنتاج**

[1] – محمد أركون، **العلمنة والدّين**، (دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996)، ص.83

[2] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (مكتبة مدبولي ، القاهرة، ط2، 2003)، ص.24

**عباراته وأحكامه ينفر من النّقد الفكري، ويتّهم إنتاج أبو زيد بالإسراف في النّزعة النّقدية".** [1]

كما ينتقد **"نصر حامد أبو زيد"** الخطاب الدّيني الّذي يدّعي الشّمولية والإطلاقية ويفرّق بين مجالات تطبيق النّصوص الدّينية، فهناك أوقات تطبّق فيها النّصوص، وهناك أوقات أخرى تطبّق فيها الخبرة البشرية، يقول في ذلك:- **"منذ اللّحظات الأولى في التاريخ الإسلامي، وخلال فترة نزول الوحي وتشكّل النّصوص كان ثمّة إدراك مستقرّ أنّ للنّصوص الدّينية مجال فاعليتها الخاصّة، وأنّ ثمّة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ولاتتعلّق بها فعّالية النّصوص".** [2]

كما ينتقد الخطاب الدّيني بتعبيراته وشعاراته الّتي تفصل النّص الدّيني عن سياقه الثّقافي، ويرى بأنّه لايمكن الفصل بين النّص والواقع المنشئ لهذا النّص، إنّه خطاب ديني أسطوري، لا يعتمد على آليات المناهج العلمية في تأويلاته للنّصوص الدّينية وفي تعامله مع مستجدّات الواقع ومقتضياته.

ثمّ إنّه خطاب إيديولوجي، يحمل في طيّاته طابع الإيديولوجيا الخفيّة في معالجته للنّصوص الدّينية و يدّعي عدم استعماله لهذه الإيديولوجيا في تحليلاته وتأويلاته لمثل هذه النّصوص، يصف **"أبو زيد"** هذا الخطاب بما يلي:"والواقع أنّ الخطاب الدّيني –بكلّ ما يمثّله من توجّهات إيديولوجية، ومايعبّر عنه،من مصالح وتوجّهات اقتصادية اجتماعية سياسية- هو الذي يسعى لفرض سيطرته وهيمنته على عقل الأمة وثقافتها. يريد أن يكون مرجعية حياتنا بوصفه إيديولوجيا، لكنه يخادع بالزعم أنّ المرجعية تتمثل في سلطة النصوص، النصوص التي لا تنطق إلا من خلال تأويلاته.وعجيب أن يخطّأ هذا الخطاب "الخوارج" الذين رفعوا شعار"لا حكم إلا

---

[1] - **المصدر نفسه**، ص.25

[2] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط2، 2003)، المصدر السابق، ص.30

لله"، ويتناسى في الوقت نفسه كلمة الإمام علي:"القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق و إنّما يتكلم به الرجال" ". [1]

إنّ الخطاب الدّيني المعاصر محكوم بقراءتين أساسيتين هما القراءة الإيديولوجية والقراءة الحرفية، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الدّيني بمقولة: "صلاحية النّص دلاليا لكلّ زمان ومكان"، بينما يقتصر في القراءة الحرفية بمقولة "فهم الخطاب" كما فهمه المعاصرون لنزوله "اعتمادا على عمق إيمان الجيل الأوّل جيل الصّحابة من جهة وعلى صلتهم المباشرة اليومية بالنّبي من جهة أخرى." [2]

إلى جانب ذلك، يستعمل الخطاب الدّيني المعاصر الدّين كوسيلة من أجل خدمة السّلطة والمصالح الشّخصية ويستخدم الدّين كدرع واقي من أجل الوصول إلى غاياته ومقاصده، و"الهدف الّذي يسعى إليه الخطاب الدّيني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بيّن لا يخفى على أحد أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدّين وقوة الدّولة، بين سلطة السّياسة والسّلطة الدّينية" [3] .إنّه بذلك خطاب نفعي براغماتي يستخدم الدّين كوسيلة لتحقيق أغراضه ومصالحه الشخصية كجمع الأموال باسم الدّين مثلا.

وهو خطاب أسطوري، يقدّم تصوّرات أسطورية نتيجة للتّأويل الحرفي للقرآن الكريم، وهو خطاب ينفصل في تشريعاته عن الواقع الاجتماعي والتّاريخي. يؤكّد ذلك بقوله: **"بدون هذا الرّصد الدّقيق القائم على قراءة التّشريعات في سياقها الاجتماعي يصبح الاجتهاد ضربا**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ، ط1، 2014)، ،ص.131

[2] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، المصدر السابق نفسه، ص. 34

[3] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، المصدر السابق، ص.31

**من التّأويل المزاجي النّفعي. وإذا كان الخطاب الدّيني في مجمله يمنع الاجتهاد في مجال الأحكام والتّشريعات إلّا في التّفاصيل".** [1]

فعلى مستوى الشرائع، نجد الخطاب الديني يصرّ على التمسك بدلالتها الحرفية دون إدراك للفارق بين ما قبل النص، وبين ما أحدثه النّص من تطوّر في مجال الأحكام والتشريعات. الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محدّدة، يجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها-وتتحدّد دلالتها من ثمّ- من واقع ما أضافته- بالحذف أو الزيادة- إلى الواقع الاجتماعي الذي توجّهت إليه بحركتها الدلالية الأولى.[2]

هذا من النّاحية الشّرعية، أما من النّاحية العقائدية، فما زال الخطاب الديني يتمسّك بوجود القرآن في اللّوح المحفوظ اعتمادا على فهم حرفي للنّصوص، وما زال يتمسّك بصورة الإلاه الملك بعرشه وكرسيّه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، ومازال يتمسّك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسّجلات التي تدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسّكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسّير على الصراط. إلى آخر ذلك كلّه من تصوّرات أسطورية" .[3]

ثمّ إنّ الخطاب الدّيني المعاصر يستبعد الاجتهاد في مجال العقائد والعبادات ممّا يعني استبعاد العقل في تأويل ومعرفة محتوى هذه العبادات ممّا يضفي عليه نوع من العادة والرّوتين الشّكلي والّذي تغيب فيه الشّحنة الإيمانية والرّبانية خاصّة في عملية تواصل الإنسان مع ربّه عن طريق العبادات والطّقوس الدّينية، والّذي يعود السّبب فيه إلى جهل العابد لمحتوى هذه العقائد الدّينية ومكانتها العلمية، وفي هذا يقول "نصر حامد أبو زيد:-**"وأهمّ خاصّية للعبادات هي سقوط العقل فيها، أي أنّها لا تخضع للعقل إطلاقا ولا لقواعد البحث العلمي**

[1] - **المصدر نفسه**، ص.36

[2] - نصر حامد أبو زيد، **النص السلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص- ص.135، 136

[3] - نصر حامد أبو زيد، **النّص، السّلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص.135

**الموضوعي بعكس الحدود التّشريعية والوصايا، وذلك لورود المقدّمات والعمليات والنّتائج معا. ففي أيّة مسألة من المسائل جاءت فيها المقدّمات والنّتائج معا يسقط فيها العقل العلمي بالضّرورة".** [1]

ثمّ إنّ رجال الدّين في تصوّر**"نصر حامد أبو زيد"**، يدّعون المعرفة في جميع العلوم ويؤكّدون على إهدار السّياق مما ولّد المشاكل الّتي يعانونها في واقعهم **"والأخطر من ذلك كلّه أنّ تلك القراءة العصرية تحوّل رجال الدّين– كما حوّلت نصوصه– في مجال اختصاصه ليكون الخبير الشامل في كلّ فروع المعرفة. وبعبارة أخرى تنتقل شمولية النّصوص الدّينية إلى شمولية في نشاط عالم الدين، فيفتي في الطّب والفن والفلك والفكر والفلسفة. ويمكن الحديث في هذه الحالة عن الطّب الإسلامي والفنون والآداب الإسلامية، والفلسفة الإسلامية، والعلوم الإسلامية فضلا عن البنوك الإسلامية، وبيوت الأزياء الإسلامية."** [2]

كما يعيب **"نصر حامد أبو زيد"** على الخطاب الدّيني مقارنته السّاذجة بين المنجزات المعرفية الحديثة بالإبداع والاجتهادات التّأويلية التّراثية،ويراها بأنّها تركيب لسلطة الماضي على الحاضر، وإخفاء لإيديولوجيات الماضي في مقابل إهدار السّياق واستعمال العقل الحديث، يقول:– **إنّ الخطاب الدّيني المعاصر يكرّس للتّبعية والاجترار من خلال مبدأ الشّمول والحاكمية، و يكرّس استهلاك المعرفة دون التّنقيب والبحث، فيؤدّي هو الآخر إلى اجترار بين الحين والآخر، ممّا يجعل العقل في عطلة واستراحة تامّة نتيجة روتين الاستهلاك المعلّب.** [3]

---

[1] – **المصدر نفسه**، ص.136

[2] – نصر حامد أبو زيد، **النّص، السّلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص.142

[3] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**،(ط2 ،2003) مصدر سبق ذكره، ص.146

وعن موقف الخطاب الدّيني من العلمانية، يراه **"نصر حامد أبو زيد"** موقفا عشوائيا وغير موضوعي، فالعلمانية هي عكس ما يروّ ج له الخطاب الدّيني بأنّها تؤدّي إلى الإلحاد والكفر وهي مناقضة للدّين، ويرى بأنّها عكس ذلك تماما، فالإسلام يحمل في طيّاته العلمانية المستندة إلى العقل والحق لا العلمانية المؤوّلة تأويلا خاطئا وعشوائيا كما يدّعي أصحاب الخطاب الدّيني المعاصر، منهم: "عبد الصّبور شاهين" و"يوسف القرضاوي"، يؤكّد ذلك بقوله:-"**غير أنّ العلمانية غير مناقضة للدّين بل الدّين هو علماني بامتياز لأنّه لا يعترف بسلطة الكهنوت، وهو يمثّل بداية تحرير العقل لتأمّل العالم والإنسان أي الطّبيعة والإنسان واكتشاف قوانينها،((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)) وقـد كانت حركة العلم عند المسلمين الحركة الاستدلالية المعرفية تبدأ بمعرفة العلم بوصفه علامة دالة على الله فالعلم لا يبدأ من الله الغيب، ليصل إلى الإنسان الشّهود، بل يبدأ من الشاهد ليصل إلى الغائب**"، [1] وهو منهج علمي موضوعي يتناقض تماما مع التّفسيرات الذّاتية والإيديولوجية.

**ثالثا:آليات ومرجعيات الخطاب الدّيني عند "نصر حامد أبو زيد".**

لقد عنون **"أبو زيد"** الفصل الأوّل من كتابه نقد الخطاب الديني، بالخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية، محدّدا لموضوع الدراسة هو الخطاب الديني بمجمله(المتطرّف منه والمعتدل على السواء)، حيث يتطابق نمطا الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية ومن حيث الآليات التي يعتمدان عليها في طرح المفاهيم وفي إقناع الآخرين واكتساب الأنصار. وتتوقّف هذه الدراسة عند أهمّ آليات ومنطلقات الخطاب، نوجزها فيما يلي:-

[1] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**،(ط2 ،2003)، المصدر السابق، ص.38

## 1/ المرجعية الفكرية والتّاريخية لآليات الخطاب الدّيني.

### أ/ مبدأ الحاكمية.

يدعو الخطاب الديني المعاصر في نظر **"أبي زيد"** إلى تحكيم النصوص الدينية، بدلا عن إعمال العقل في فهمها وفي فهم الواقع المتحوّل باستمرار، وهي نفس الحاكمية التي عرفتها المرحلة التاريخية العربية الإسلامية في عصر الأمويين من تحكيم كتاب الله في معركة صفين.

يرى **"نصر حامد أبو زيد"** أنّ مبدأ حاكمية النّصوص يؤدّي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنّصوص ويلوذ بها، و يحتمي[1]. نلاحظ هذا بعد انهيار المذهب الاعتزالي في التّاريخ الإسلامي مثلما حصل مع موقف "الغزالي" تجاه الفلاسفة والعقل بصفة عامّة. وكان من نتائج محاربة العقل وتقويضه ومحاربته على الصّعيد السّياسي والاجتماعي سيطرة العسكر على الدّولة في عصر بغداد وهو العصر الأخير للدّولة الإسلامية. والسّبب في ذلك هو تحكيم النّصوص واستعمالها في مجالات شتّى عقلية ودينية. ثمّ تعطّل العقل الإسلامي منذ نكبة "ابن رشد" مع محاربة "الغزالي" لكلّ أنواع التّفلسف. ويرى أنصار الخطاب الدّيني "أنّ كلّ ما جاء بعد عصر الوحي(النّبع الصافي) انحرافا عن الإسلام وهو تكريس واضح لسلطة الخطاب على العقل". [2]

ومن أهمّ الأسس الّتي يقوم عليها مفهوم الحاكمية هو الهجوم على التّفكير العقلي ورفض الخلاف والتعدّدية قديما وحديثا(فالخطاب المعاصر هو الآخر يرفض توظيف العقل في فهم النصوص الدينية، ويرفض معه كل المنتجات العقلية الأوروبية من علوم وفنون وفلسفة وغيرها...). والأساس الثاني هو وضع "الإنساني" في مقابل "الإلاهي" والمقارنة الدّائمة بين المنهج الإلاهي ومناهج البشر، ومن الطّبيعي أن تؤدّي المقارنة إلى عدمية الجهود

---

[1] - **المصدر نفسه**، ص.126

[2] نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**،(ط2 ،2003)، المصدر السابق ،ص.103

الإنسانية[1].إنّ الخطاب الديني يمضي-مقتفيا- خطى سلفه الأشعري، ومكرّسا إيديووجية مشابهة-في نفي الإنسان وتغريبه في الواقع، مفسحا المجال لتحكّم سلطوي من طراز خاص.

لقد حاول الخطاب الدّيني المعاصر استنزاف كلّ قدرات الإنسان واختزالها في كلّ الأمور السّلبية، وذلك نتيجة مقابلتها للّه من خلال: "وصف التّجربة البشرية والخبرة البشرية بالجهل والنّقص والضّعف والهوى، في حين يحتاج الخلاص حسب زعمهم إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة، قاعدة المنهج الرّباني الصّادر عن علم (بدل جهل) و(كمال بدل نقص) و(قدرة بدل ضعف) و(حكمة بدل هوى)" [2]. وفي هذا تقويض لمكانة الإنسان وتصغيره من أجل فرض سيطرة النّص بمفهوم خاطئ للخطاب الدّيني.

ولكي تتعمّق الهوة بين الإلاهي والإنساني تتمّ إعادة صياغة المفاهيم الدينية، بإعادة تأويلها، لتصبّ في إيديولوجية "الحاكمية"، خاصة مفاهيم العبادة والإلاه والرب والدين، فمفهوم الألوهية عند "السّيد قطب" مثلا، يعني حق الحاكمية المطلقة الّذي ينشأ له حق التّشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم وحق القيم الّتي تقوم عليها هذه الحياة. وهذا تكريس واضح لمفهوم "الحاكمية المطلقة"، ممّا يتعارض مع حقيقة الإسلام الّذي يدعو إلى حرّية العقل والتّفكير في المجالات الطّبيعية منها والاجتماعية، في حين أنّ مبدأ الحاكمية ينصّ على أنّه لا شريعة إلا من الله ولا سلطان لأحد على أحد، لأنّ السّلطان كلّه لله، وهو مفهوم يكرّس للرّجعية ولاستبداد السّلطة في المجتمعات العربية. يقول "نصر حامد أبو زيد" في ذلك:- **"إنّ هذا المفهوم ينتهي إلى تكريس أشدّ الأنظمة الاجتماعية والسّياسية رجعية وتخلّفا، بل إنّه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبنّاه بعض السّاسة والانتهازيين كما هو واقع الأمر في كثير من أنظمة الحكم في العالم، فإنّ الخطاب الدّيني يصبّ بمفهوم الحاكمية**

[1] - **المصدر نفسه**، ص.66

[2] - **المصدر نفسه**، ص.104

**مباشرة في تأييد هذا المظهر، وتأييد كلّ ما يستتر وراءه من أوضاع وذلك رغم التّناقضات الّتي تطفو على السّطح بين الحين والآخر."** [1]

إنّ الإسلام جاء في نظر الخطاب الديني المعاصر ليحرّر الإنسان، لكن فهم هذا الخطاب للتحرّر الذي جاء به الإسلام يتمّ اختزاله في نقل مجال الحاكمية من العقل البشري إلى الوحي الإلاهي. و في هذا تناقض بين منطلق الخطاب الديني ونتائجه.

إنّ مفهوم "الحاكمية" كامن في بنية الخطاب الديني الذي ساد تاريخ الثقافة الإسلامية .إن "سيد قطب" يرفض التراث الفلسفي العقلي في الثقافة الإسلامية، على أساس أنّ للإسلام فلسفته الأصلية الكامنة في أصوله النظرية والقرآن والحديث، وفي سيرة رسوله وسنته العملية. أما فلسفة ابن سينا وابن رشد وأمثالهما ممن يطلق عليهم فلاسفة الإسلام فهي ظلال للفلسفة الإغريقية. وحين يقارن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كلّ منهما من إشكالية النص وعلاقته بالمصالح المرسلة نجده يقف مع المالكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص، ويرفض اجتهاد الطوفي لتقديمه المصالح المرسلة على النص، كما يرفض موقف الشافعية الذين لا يعتدونها.[2]، إنه"لا اجتهاد مع النص"، حيث الاعتماد على مبدأ الحاكمية، فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار بالحاكمية وبسيادته بوصفه لبّ العقيدة وجوهرها. وهو مبدأ ينفي التعدّدية الفكرية السياسية ويعادي الديموقراطية. خاصة وأنّ:" **الخطاب الديني يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان، وتحرم عليه السّؤال والنقاش".** [3]

وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنّضال ضدها وتغييرها بأساليب النّضال الإنسانية المختلفة، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها، فإنّ النّضال ضد حاكمية الفقهاء يوصم

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط2 ،2003)، المصدر السابق، ص.113

[2] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3 ،2007)،المصدر السابق ،ص.72

[3] – **المصدر نفسه**، ص.85

بالكفر والإلحاد و الزندقة بوصفه تجديفا وهرطقة ضد حكم الله. ويصبح المفهوم بذلك سلاحا خطيرا يفقد البشر أية قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر إلى معركة بين البشر والله.[1]

**ب/ مبدأ النّص.**

لقد حاول المفكّرون المحدثون("نصر حامد أبو زيد" و "محمد أركون") قراءة النّص الدّيني في واقعيته وفي سياقه التّاريخي(السّياسي منه والاجتماعي)، في حين أنّ الخطاب الإسلامي الشائع قد زاد من حدّة الصّرامة العقائدية الجامدة للتّصورات القديمة الموروثة عن الإسلام الصّالح لكلّ زمان ومكان، والّذي يستعصي على التّاريخ لأنّه فوق الزّمن والواقع والتّاريخ.

وإذا كانت القراءة التّقليدية للنّصوص من حيث المعنى تقوم على التّسليم لأمرين هما: الأوّل بوحدانية المعنى وثباته واعتبار كلّ اختلاف في فهم المعنى قصورا من أصحابه. أمّا الأمر الثاني فاعتبار التّفسير الرّسمي للنّص المقدّس هو التّأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي[2]. فإنّ القراءات الحديثة للنّص تعتبر المعنى متعدّدا والمعرفة نسبية وغير مطلقة، ذلك أنّ إنتاج المعنى هو مسؤولية الإنسان وحده، وهذا يعني نزع كلّ أسطرة على النّصوص أيّا كانت منزلتها وإسناد الأهلية للإنسان لفهم هذه النّصوص وتدبّرها. وهذا يعني أنّ القراءة التّقليدية تلغي كلّ مركزية للإنسان في التّعامل مع النّص الدّيني، وهي تقيّد كلّ الاتّجاهات والسّياسات الخارجة عن اجتهادات وقياسات السّلف، واعتبار أيّة قراءة مخالفة لقراءة السّلف قراءة خاطئة وبدعة من البدع، ممّا يضفي على النّص القرآني تداعياته ومركزيته وحاكمية مطلقة في مقابل التّقليل من قيمة العقل وتقويضه.

[1] - **المصدر نفسه**، ص- ص.85،86

[2] - ، محمد حمزة،**إسلام المجدّدين**، الإسلام واحد و متعدّد، (رابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان،ط1، 2007 ،ص.55

في هذا الإطار، يرى **"أبو زيد"** أنّ من أهمّ الجوانب التي يتمّ تجاهلها من طرف الخطاب الديني المعاصر، في طرح إشكالية النصوص الدينية—ولعل من أخطرها على الإطلاق- البعد التاريخي لهذه النصوص. وهو لا يقصد بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول -ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع-، أو علم الناسخ والمنسوخ —تغيير الأحكام لتغيّر الظروف و الملابسات-أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها. **"إن البعد التاريخي الذي يتعرّض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص".**[1]

هذا، ويتّفق الخطاب الديني على أنّ النصوص الدينية قابلة لتجدّد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد، أو القصص. وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسّس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض لحد التكفير والاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني.

إنّ الخطاب الديني المعاصر في تصوّر **"أبي زيد"** يمارس منهجية الإخفاء والإظهار تبعا لحاجات إيديولوجية / سياسية معيّنة، والاعتماد على مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص، حيث ينفي الفقهاء منهجية المصلحة في حالة وجود النصوص، "فمع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكتفي الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص، هي شريحة النصوص التشريعية، بل يعود فينفي الاجتهادات جملة حين يعلن لا اجتهاد فيما فيه

[1] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3،2007)، المصدر السابق، ص.88

نص، فيجمّد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية [1]. وينطبق هذا على القرآن والحديث.

وهكذا، يرى الخطاب الديني أنّ النّصوص الدينية بيّنة بذاتها، ناطقة عن نفسها، على الرّغم من إدراكه للفاصل الزّمني واللغوي بين عصر النّص وبين العصور التالية، وما يثير ذلك وحده من إشكاليات في الفهم والتأويل، تؤدّي إلى خلافات لا مجال لتجنبّها.

والفاصل الزمني على أهمّيته وأهمّية الإشكالات التي يثيرها ليس هو المشكل الوحيد، فاللغة في النصوص ولو كانت معاصرة للقارئ-ليست بيّنة بذاتها، إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم النص، ومن ثمة في إنتاج الدلالة. ولكن الخطاب الديني "يخفي" من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتّعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظلّ مستمرا حتى توارى هذا الفهم مفسحا المجال لفهم آخر يجمّد دلالة النصوص في قوالب جامدة. [2]

ثمّ إنّ الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة "النص"، بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفي الاجتهاد، مفسحا المجال لنفي التعدد وتثبيت الواقع طبقا لما يطرحه هو من آراء واجتهادات. [3]

## 2/ آليات ومنطلقات الخطاب الدّيني المعاصر:

تتمثّل أهمّ الآليات الّتي تتحكّم في الخطاب الدّيني المعاصر حسب "**نصر حامد أبو زيد**" فيما يلي:-

أ/ التّوحيد بين الفكر والدّين وإلغاء المسافة بين الذّات والموضوع.

---

[1] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3،2007)،المصدر السابق، ص.89

[2] - **المصدر نفسه**، ص- ص.92،93

[3] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3،2007)، المصدر السّابق، ص.99

**ب/** تفسير الظّواهر بردّها جميعا إلى مبدأ أو علّة أولى، بمستوى الظّواهر الطّبيعية والاجتماعية.

**ج/** الاعتماد على سلطة السّلف أو التّراث، و ذلك بعد تحويل النّصوص التّراثية وهي نصوص ثانوية، إلى نصوص أوّلية تتمتّع بقدر هائل من القداسة، لا تقلّ في الكثير من الأحوال عن النّصوص الأصلية.

**د/** اليقين الذّهني والحسم الفكري القطعي، ورفض أيّ خلاف فكري من ثمّ إلّا إذا كان في الفروع والتّفاصيل دون الأسس والأصول.

**هـ/** إهدار البعد التّاريخي وتجاهله، ويتجلّى هذا في البكاء على الماضي الجميل، والّذي يستوي في ذلك العصر الذّهبي للخلافة الرّاشدة وعصر الخلافة التّركية العثمانية[1]. إلى جانب تكريس مفهوم التّكفير سواء بالنّظر إلى الخطاب المتطرّف أو المعتدل، يقول "نصر حامد أبو زيد" في ذلك:- **"إنّ التّكفير في الحقيقة، يمثّل أيضا إلى جانب الحاكمية والنّص عنصرا أساسيا في بنية الخطاب الدّيني بشقّيه المعتدل والمتطرّف على السّواء غاية الأمر أنّه واضح معلن في خطاب المتطرّف، كامن خفيّ في خطاب المعتدلين".** [2]

إنّ الخطاب الدّيني المعاصر لا يفرّق بين ماهو إنساني وماهو إلاهي ويعتبر اجتهاده الخاص و النّسبي هو نفسه ماجاء به القرآن وهو سلطة يمارسها على النّص ذاته. يقول"نصر حامد أبو زيد": **"ولا يكتفي الخطاب الدّيني بذلك، بل يوحّد بطريقة آلية بين هذه النّصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع فقط، بل يتجاوز كلّ الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول**

[1] - **المصدر نفسه**، ص.14

[2] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3، 2007)، المصدر السّابق، ص.19

**إلى القصد الإلاهي الكامن في هذه النصوص"**[1]. ومن نتائج هذا التّوحيد هو احتكار الرّأي وإدّعاء المطلقية في الطّرح، وإهدار للبعد التاريخي.

وفي **عملية ردّ كلّ الظّوهر (الطّبيعية منها والاجتماعية) إلى مبدأ واحد،** يلغي الخطاب الدّيني أيّ دور لمبدأ السّببية أو قانون الطّبيعة، ويلغي جميع التّفاسير العلمية والّتي تحدّد طبيعة الظّواهر والأسباب الّتي تتحكّم فيها. يؤكّد "نصر حامد أبو زيد" على ذلك بقوله:**–"إنّ الخطاب الدّيني–لا العقيدة– هو الّذي يقوم بتفسير كلّ الظّواهر الطّبيعية والاجتماعية، بردّها جميعا إلى ذلك المبدأ الأوّل. إنّه يقوم بإحلال الله في الواقع العيني المباشر، ويردّ إليه كلّ ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتمّ –تلقائيا– نفي الإنسان، كما يتمّ إلغاء القوانين الطّبيعية والاجتماعية، ومصادرة أيّة معرفة لا سند لها من الخطاب الدّيني، أو من سلطة العلماء"** [2]. ويترتّب عن هذا المبدأ، أنّ الطّبيعة أو الكون بأكمله ما هو إلّا كتلة مبعثرة في هذا الفضاء ولا شيء غير الخالق المبدع الّذي ينظّمه ويرتّبه. والنّتيجة هي تقويض إرادة الإنسان واختزاله وعدم الاعتراف به كجزء رئيسي في هذا الكون. هذا التصوّر موجود في تراثنا، فهو امتداد للموقف الأشعري القديم الذي ينكر قوانين السّببية في الطبيعة لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء إيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع.

وعن **آلية الاعتماد على سلطة التّراث والسّلف،** فإنّ هذه الآلية تؤدّي إلى اعتبار الفكر الدّيني هو نفسه الدّين وبالتّالي تكون المعادلة متساوية، فالدّين هو مقدّس ويحمل صفة القداسة وربطه بالفكر الدّيني يؤدّي إلى اعتباره مقدّسا، تكون نتائجه عدم استخدام العقل النّقدي وعدم الاجتهاد المنطوي تحت إطار السّلف والتّراث، أمّا كلّ ما هو جديد فهو كفر وإلحاد. "لقد أدّت هذه الآلية إلى تحويل أقوال السّلف واجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النّقاش، أو إعادة النّظر والاجتهاد، بل ويتجاوز الخطاب الدّيني هذا إلى التّوحيد بين تلك الاجتهادات

---

[1]– **المصدر نفسه**، ص–ص.30،29

[2]– نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط2، 2003 )،مصدر سابق، ص.34

وبين الدّين ذاته" [1]. وهذا التصوّر هو امتداد لموقف الغزالي من رفض السّببية في الطبيعة و الإقرار بأن الله هو الخالق وحده، وهو موقف يكرّسه الخطاب الديني المعاصر من التراث، ملغيا بذلك كل المواقف العقلانية منه، فهو موقف انتقائي نفعي من التراث.

أمّا عن **آلية اليقين الذّهني والحسم الفكري**، فقد أدّت آلية التّوفيق بين الفكر الدّيني والدّين، إلى نشوء آلية تدّعي المطلقية والقداسة، إذ يزعم الخطاب الدّيني المعاصر امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة، ويلجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع. والنّتيجة هي الرّجعية والتّقوقع على الذّات وحراسة الفكر. يقول "نصر حامد أبو زيد" لتأكيد ذلك:" **وهكذا، فالخطاب الديني حين يزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرّأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحا ومثيرا للإعجاب يتّسع للتشدد والتنطع، بل وللتطرّف. ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتمى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثّلها، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع، وهنا يذوب الغشاء الوهمي الذي يتصوّر البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرّف**". [2]

هذا، ويرى "**أبو زيد**" أنّ الخطاب الديني يقوم بافتراض أنّ الاسلام قد تمّ عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع، ثمّ يقوم انطلاقا من هذه الفرضية التي يحوّلها إلى حقيقة مطلقة، بتفسير كلّ مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية بالعودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلا لكلّ تلك المشكلات على أساس أنّ الإسلام هو الحلّ.

ويقول عن آلية إهدار البعد التّاريخي:" **فإذا كنّا في مجال تحليل النّصوص الأدبية، وهي نتاج عقل بشري مثلنا، لا نزعم تطابق التّفسير مع النّص أو مع قصد كاتبه فإنّ الخطاب**

[1]– نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط2، 2003 )،مصدر سابق، **ص**.84

[2]– نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3 ،2007)، المصدر السّابق، ص.47

**الدّيني لا يكتفي بإهدار البعد التّاريخي الّذي يفصله عن زمان النّص بل يزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الإلاهي.** [1]

كما يتّضح إهدار البعد التاريخي في تصوّر التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه و بين مشكلات الماضي وهمومه، وإمكانية صلاحية حلول الماضي على الحاضر، إلى جانب الاستناد إلى سلطة السّلف والتراث.

**رابعا: نقده لتيار اليسار الإسلامي.**

يتبيّن نقد **"نصر حامد أبو زيد"** لهذا التيار الفكري في الفصل الثاني من كتابه: نقد الخطاب الديني، والمعنون بالتراث والتلوين:قراءة في مشروع اليسار الإسلامي، موظّفا في ذلك مفهومين رئيسيين هما: التأويل والتلوين. وينطلق بداية من تحديد معنى التأويل الذي يقصده هنا، خاصّة بعد أن اتّسعت دلالته وتعدّدت مجالات استخدامه، فانتقل من مجال القراءة (قراءة النّصوص الدّينية وتفسيرها) إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. ثمّ إلى مجال نظرية المعرفة في الفلسفة، منه إلى النقد الأدبي والسّيميوطيقا. والتّحديد الذي يطرحه على حدّ تعبيره هو:**"العودة إلى دلالة المصطلح في مجال تداوله الأصلي، أي في مجال قراءة النّصوص الدينية وتفسيرها في تراثنا العربي خاصّة، مع بعض الإضافات والتعديلات اللازمة والضرورية بحكم تطوّر وتقدّم آفاق الوعي."** [2]

يرى **"أبو زيد"** أنّ موضوع قراءة اليسار الإسلامي هو نصوص التراث الإسلامي وهي قراءة تتميّز بالتلوين وبالإيديولوجيا وليست قراءة تأويلية للتراث تربطه بمختلف الملابسات والحقائق الموضوعية، بل هي قراءة تهدر هذه الملابسات والحقائق، فهي ليست بذلك قراءة علمية وتاريخية.

---

[1] – **المصدر نفسه**، ص.95

[2] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3 ،2007)، المصدر السّابق، ص.115

إنّ تيار اليسار الإسلامي (اتّجاه يمثل اليسار الإسلامي من الخطاب الديني المعاصر) في تصوّر **"أبي زيد"** ينتمي إلى مجال الفكر الديني رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفي على بعض أطروحاته، من ممثّليه "حسن حنفي" بكتابه: التراث والتجديد، وهو المخطط الذي صدر جزأه الأول عام1988 في خمسة أجزاء بعنوان: من العقيدة إلى الثورة، موضوع تحليل **"أي زيد"** النقدي.

إنّ التراث في نظر تيار اليسار الإسلامي هو المعبّر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه وسطا بين السّلفية بتوجّهها الماضوي، وبين العلمانية بتوجّهها المستقبلي. وهكذا يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، لكن **"هذه الأولوية سرعان ما تتكشّف عن أولوية استثمارية استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجودا مرهونا بما يمكن أن يقدّمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أي في سياق وجوده التاريخي".** [1]

وإذا كان مشروع اليسار الإسلامي يتمثل في قراءة التراث قراءة كاشفة، تكشف عن **"الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم، قراءة للماضي في الحاضر ورؤية للحاضر في الماضي"**[2]. فإن هذه القراءة في تصور **"أبي زيد"** ليست قراءة تأويلية بل هي قراءة مغرضة تلوينية، تتميز بالذاتية وبالإيديولوجيا.

***/ الإستنتاج:**

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ **"نصر حامد أبو زيد"** في نقده الإبستيمولوجي للخطاب الدّيني المعاصر وهو يقرأ النّص الدّيني(الكتاب والسّنة)، بيّن أنّ هذه القراءة لم تكن علمية وموضوعية،

---

[1] - **المصدر نفسه**،ص.139

[2]- حسن حنفي، **التراث والتجديد**، (المركز الثقافي للبحث و النشر، القاهرة، 1980)، ص.223. نقلا عن أبي زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، المصدر السابق، ص.143

ونقدية وواقعية للنّص ترتبط بسياقه الاجتماعي والسّياسي والثّقافي، بل كانت قراءة دوغمائية، إيديولوجية، مطلقة، وقراءة حرفية للنّص تقوم على أحادية في التّفسير بدلا من اعتماد منهجية التّأويل الحداثي للنّص. هذه القراءة تحكمها آليات ومرجعيات معيّنة حسب رؤية **"أبي زيد"**، منها: مبدأي الحاكمية والنّص، التّوحيد بين الفكر والدّين، الاعتماد على سلطة السّلف، تفسير الظّواهر الطّبيعية منها والاجتماعية بقوّة إلاهية، اليقين الذّهني والحسم الفكري، و إهدار البعد التّاريخي.

هذا، وقد أصدر حوله أحكاما معيّنة، منها: أنّ الخطاب الدّيني المعاصر هو خطاب تكفيري، يعتمد على التّصفية الجسدية، تغيب فيه حاسّة النّقد المعرفي والمنهجي، وهو خطاب أسطوري يقدّم تصوّرات أسطورية نتيجة للتّأويل الحرفي للقرآن. ثمّ إنّه خطاب نفعي يستعمل الدّين كوسيلة خدمة للسّلطة السّياسية وللمصالح الشّخصية. وهو إلى جانب ذلك، خطاب غير عقلاني يستبعد الاجتهاد العقلي في فهم مختلف العقائد والعبادات والشّرائع.

## المبحث الثالث: التّأويل في فكر "نصر حامد أبو زيد".

### أوّلا: مرجعيات وأصول القراءة التّأويلية للتّراث:

في هذا الإطار، سنقف عند أبرز المفاهيم وأكثرها شيوعا وجدلا في الثقافة العربية الإسلامية وهو مفهوم التأويل كآلية قرائية سعى من خلالها **"نصر حامد أبو زيد"** إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي من منظور حداثي. ولهذه الآلية أهمية يتعامل من خلالها مع النصوص بمختلف تصنيفاتها، سواء في ذك الدّينية منها أو الأدبية، على اعتبار أنّ التأويل مفتاح النص، **فماهي أهمّ الآليات المعرفية / القرائية الّتي شكّلت مشروعية التأويل في فكر "نصر حامد أبو زيد" كمفهوم وكممارسة؟**

إنّ القراءة التأويلية للتراث الديني تهدف إلى تأسيس وعي علمي بالتراث، يبحث لها المفكّر عن مشروعية من خلال ممارسة الأوائل من علماء الكلام ومن المتصوّفة وأهل العرفان وأهل البيان اللّغوي، إلى جانب الخطاب الفلسفي، ليؤسّس لمشروعية قراءته التأويلية للتراث. فهو بذلك يؤسّس هذه المشروعية من خلال تأصيلها في ممارسة العقل العربي الإسلامي لمهمة القراءة والتأويل.إلى جانب توظيف مجموعة من الآليات والقواعد المنهجية التي ينظر من خلالها لتأويليته، ويتعلّق الأمر بالآليات الفكرية الغربية (النقد الأدبي، السّيميولوجيا والتّاريخية).

## 1/ مرجعيات فكرية عربية إسلامية:

تتجلّى مشروعية القراءة التأويلية للتراث، بالنظر إلى أصولها ومرجعياتها الفكرية العربية الإسلامية، من العقل العربي الإسلامي من خلال **المجاز** (و هو آلية لفهم الخطاب القرآني وتجاوز الطابع الحرفي له) الذي يحمل ترسانة مفاهيمية وأدوات إجرائية: الاستعارة، التمثيل، الإخفاء والإظهار والكناية والإيضاح وغيرها...)، فكان الارتباط بين المجاز والتأويلية في الثقافة العربية الإسلامية. وهذه الترسانة من المفاهيم جعلته ينتقل إلى مستوى قراءة الخطاب الديني ممثلا في النّص القرآني، حيث أصبح العقل عند المعتزلة مثلا مصدرا أساسيا للحقيقة عامة وللحقيقة الدّينية خاصة، بتوظيفهم المنهج البلاغي في فهم النص الديني. لقد قدّمت هذه الفرقة قراءة جديدة فاعلة للخطاب القرآني، تمثّلت في **التأويل المجازي** لمقارعة كل ما يمكن أن يتناقض مع العقل في منطوق النّص الدّيني. هذة المسألة اهتم بها **"نصر حامد أبو زيد"** كما تجلّت في مؤلّفه:"الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، حيث حلّل قضية المجاز في الخطاب القرآني عند هذه الفرقة، متّبعا في ذلك المسلك التاريخي للدّلالة اللغوية وتطوّرها، وشروط المعرفة، ومفهوم المجاز، نشأته وتطوّره عند المعتزلة. لقد وجد "أبو زيد" في مبحث المجاز طريقة لولوج عالم التأويل وليستند لمبرّرات المعتزلة في القول بالتّأويل، من خلال رفع ذلك التعارض بين صوت العقل وكلام الخطاب القرآني(النقل).

هذا، وبالإضافة إلى المجاز، تتمثل مشروعية التأصيل من التراث من خلال النظام اللغوي **للبلاغة** و**النحو**، حيث يعتمد **"أبو زيد"** على آراء عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ) الذي اهتمّ بهذين المبحثين المعرفيين وكان على وعي بأهمية الكشف عن مجموعة القوانين والآليات التي تعمل على تنظيم الخطاب اللّغوي للوصول إلى إحداث تواصل بين المرسل والمتلقّي. كما اعتمد على آراء "سيبويه" الذي أرسى معالم لنظرية عربية في تأويل النصوص بما في ذلك النص الديني، إنّ اجتهاداته من خلال "الكتاب" هي في تصوّر "نصر حامد أبو زيد" إضافة نوعية إلى جهود التأويل التي عكفت على نقل العلامات اللغوية إلى معان وسّعت من دائرة الفهم، وبخاصّة للخطاب القرآني الذي يمثّل النظام اللّغوي تمثيلا دقيقا.[1]

كما يؤصّل **"أبو زيد"** لمشروعيته التأويلية للتراث من خلال **العرفان الصوفي**، حيث استعان في قراءته التأويلية للتراث الديني، – بعد التجربة الاعتزالية واللغوية– بالتجربة الصوفية من خلال نموذجها الأكبر"ابن عربي"(ت638هـ) الذي فتحت تأويلاته آفاقا للنص روحيا وأخلاقيا وفارسيا. لقد أجمع هذا المتصوّف في فلسفته الجوانب الوجودية والمعرفية، متناولا الخطاب القرآني في دراسته بلغة ذات مستويات متعدّدة، تسعى إلى الكشف عن هذه العلاقة بين الذات الإلاهية من جهة، والعالم والوجود من جهة أخرى. إنّ المتصوّفة على العموم يؤوّلون الخطاب القرآني **"لاكتشاف وحدة الدّلالة بين النص والعالم، ولإدراك علاقات الإحالة الدّلالية بينهما"** [2]، وهم يجعلون من الذوق بديلا عن العقل الاعتزالي وسبيلا للكشف عن الحقيقة.

ولا نستثن من حيث التّأصيل لمشروعية القراءة التأويلية عند **"أبي زيد"** من التراث، مرجعية **البرهان الفلسفي**، فهو يستدعي الخطاب الفلسفي كمبرّر لتأصيل أفكاره حول القراءة التأويلية. ومن أبرز الخطابات الفلسفية التي يركن إليها، الخطاب الرّشدي، نسبة إلى ابن رشد(ت595هـ)الذي اقترح التأويل حلا، إذا خالف النظر البرهاني الظاهر الذي نطقت به

[1] – نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مصدر سبق ذكره، ص.191

[2] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السّلطة والحقيقة**، مصدر سبق ذكره، ص.264

الشريعة. والتراث في تصوّره هو ضرورة عقلية ملحة، فهو العاصم من وجود تعارض بين الخطاب القرآني من جهة والخطاب البرهاني من جهة أخرى.

إنّ الحديث عن القراءة التأويلية للخطاب الديني عند **"أبي زيد"**، يستدعي الكشف عن المناهج والآليات التي يتعامل بها هذا الخطاب، على اعتبار أنّ قراءة هذا الأخير تتأسّس من خلال زاويتين:**"الزاوية الأولى،زاوية التاريخ بالمعنى السّوسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السّياق التاريخي، وبالطبع السّياق اللغوي الخاص لتلك النّصوص. والزاوية الثانية زاوية السّياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثّل دافع التوجّه إلى تأويل–أو بالأحرى إعادة تأويل–تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إنّ التفرقة في تأويل النّصوص بين الدلالة والمغزى يجب أن تظلّ مطلبا ملحّا حتى لا تتميّع الحدود بين الماضي والحاضر من جهة، وحتّى لاتضيع منهجية التأويل لإيديولوجية الباحث خضوعا تعسّفيا من جهة أخرى"** [1]. يظهر إذن أنّ آليات القراءة التأويلية عند **"أبي زيد"** تتحرّك على مستويين: هما النّقد الأدبي، وعلم العلامات (السّيميولويا)، فكيف استفاد من هذه الآليات في تأصيل قراءته التأويلية للتراث، والتأسيس لمفهوم التأويل؟.

## 2/ مرجعيات فكرية غربية:

يرى **"أبو زيد"** أنّ التّعامل العلمي مع الخطاب القرآني والخطاب الديني(النص الأصلي والنّصوص التي أنتجت حوله) يقتضي أن يتمّ من خلال تأويل هذا الخطاب في سياق تشكّله التاريخي والاجتماعي، إذ تصوّر الخطاب القرآني على أنّه منتج ثقافي، بمعنى أنّه تشكّل في الواقع

[1]– نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدّيني**، (ط3 ،2007)، مصدر سابق، ص.121

وفي الثقافة. وهذا الأمر يبرّر التّعامل مع النص وفق منهج **النقد الأدبي**، باعتبار أنّه نص لغوي، فهو خاضع لآليات النقد والتّحليل اللغوي.

في هذا السّياق المنهجي، يميّز **"نصر حامد أبو زيد"** بين "المعنى" و "المغزى"، فالأوّل يميّزه الطابع التاريخي الذي يتحقّق من خلال معرفة دقيقة بالسياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية. أما الثاني فهو الذي يمتلك طابعا معاصرا، لكونه محصّلة لقراءة عصر مغاير لعصر النص في حدّ ذاته. يصبح المغزى في هذه الحالة هو المقاصد الكلّية كما حدّدها الفقهاء، بل هو نتاج قياس الحركة التي أحدثها النّص في بنية اللغة، ومن ثمة في الثقافة والواقع"، و**"لابدّ مع قياس الحركة وتحديد اتّجاهاتها، فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة، وتقوم من ثمّ بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتدّ في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكرّرة إياه، ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء"**. [1]

ويعتمد **"نصر حامد أبو زيد"**في قراءته التأويلية للنصوص الدينية منها والأدبية على **السّيميولوجيا**/ علم العلامات، محاولا بذلك تبيئتها كمنهجية غربية في العقل العربي، وهذا لبناء وعي علمي بالتراث وتحقيق راهن لوضعنا الثقافي المأزوم. إلى جانب اعتماده على **التاريخية** منهجا وآلية لفهم النص الديني، محاولا تجاوز هالة القداسة التي تحيط به. وينطلق ليؤسّس للقول بتاريخية النصوص الدّينية، خاصة وأنّ الطّبيعة اللّغوية لهذه النصوص ترتبط في تشكّلها ببنية ثقافية محدّدة، ساهمت في تشكّلها عبر قوانينها، الأمر الذي يعطي لهذه القوانين ميزة التّاريخية، وبالتالي تصبح كلّ قراءة لمثل هذه النصوص مرتبطة بشكل أساسي بقوانين تلك البيئة الثقافية التي أنتجتها.

وهذه التاريخية التي يقصدها **"أبو زيد"** لا تتعلّق بعلوم القرآن من قبيل أسباب النزول أو الناسخ والمنسوخ، بل تتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها. وهي

[1]-**المصدر نفسه**، ص- ص.232،233

تاريخية ترتبط باللغة وبتطوّرها التاريخي، وما يمكن أن تعكسه باعتبارها مادّة النص والقالب الذي نزل فيه. وهذه القراءة التأويلية للنص الديني، يسمّيها ب:"الوعي التاريخي بالنصوص الدينية"، وهو وعي يرتبط بالواقع، الركن الأساسي في القول بتاريخية النصوص، في:"**الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعّالية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة، يحوّل كليهما إلى أسطورة، يتحوّل النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي**". [1]

**ثانيا: إشكالية تأويل التراث في فكر "نصر حامد أبو زيد".**

يحاول "**نصر حامد أبو زيد**" قراءة التراث الديني(علوم اللغة العربية، علم الكلام، التصوّف، الفلسفة الإسلامية) من زاوية الواقع لا من زاوية التقليد والاجترار كما فعل دعاة الخطاب الديني المعاصر المتطرّفين منهم والمعتدلين كما أشرنا في المبحث الثاني من الفصل، فهو يطرح التساؤل التالي: **هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول" تراث" هذا الفكر تناولا تحليليا نقديا، يتجاوز حدود التأويل التقليدي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية؟**

لقد أدّى التّوحيد بين الدين والتراث باعتباره آلية من آليات قراءة النص الديني في الخطاب الديني العربي المعاصر، إلى مرتبة النصوص الأوّلية(القرآن والسّنة)، واقتصرت مهمّة العقل على التكرار والشرح والترديد، وقد أدّى هذا كلّه إلى ركود الثقافة التي عزّزت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة، حيث يتمّ إسقاط الماضي على الحاضر كمعطى تاريخي زمني جاهز، ليصبح التراث مادة ثقافية منقولة تنزع من سياقها التاريخي (السّياسي والاجتماعي).

إنّ التراث في نظر "**نصر حامد أبو زيد**" له حضور في وعينا الراهن لا نستطيع أن نتجاهله. وإعادة اكتشاف بعض جوانبه أمر مشروع ومرهون بحركة وعينا المعاصر طالما أنّ علاقتنا بالتراث

[1]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط3،2007)، المصدر السابق، ص.106

لا تساوي العلاقة بالآخر وإعادة اكتشاف بعض جوانبه تصحّح علاقتنا بالآخر وتقيّمها على أساس النّدية وتنفي عنها التبعية الكاملة للتراث، يقول في ذلك:" **فليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب، ولكن دعامة من دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكوّنات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بيّنا واضحا، ولكنه يعمل فينا في خفاء و يؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا...فالتراث في النهاية –ملك لنا– ، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا بل لن تمثّله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة**"[1].هذا التراث لابدّ من قراءته قراءة بنيوية(على أساس الكل وليس الأجزاء)، والتاريخية(حسب ظروفه السّياسية والاجتماعية) وبموضوعية لا بإيديولوجية. إنّه يشترط القراءة الموضوعية للتراث، القراءة التي لا تغفل المنطق الداخلي الخاص بالتراث من جهة، ولا تتعامل معه بمعزل تام عن الوعي المعاصر من جهة أخرى، حيث تلغي خصوصية التراث، كأن تعزله عن روح العصر، وإنّما تقوم بوظيفة تفسيرية أو تأويلية له، لكي تحوّله إلى قوة لترسيخ الأنظمة القائمة واستمرارها. وهذه القراءة الإيديولوجية كانت من طرف دعاة الخطاب الديني المعاصر.

في هذا السّياق، يميّز **"أبو زيد"** بين النص في حد ذاته والسّلطة، ومعنى السلطة، أي "النصية" التي لا تتحوّل إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنّى النص وتحوّله إلى إطار مرجعي، من هنا تصبح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضفيها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته، فتكون الدعوة إلى التحرّر من المرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس الهيمنة حين يضفي على النصوص دلالات خارج الزمان والظروف، إنّها دعوة للفهم وللتحليل، وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللّغوي للنصوص داخل القراءة السياقية المعقّدة. وهذه

[1]– نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (المركز الثقافي العربي،ط2 ،1999، الدار البيضاء، بيروت)، ص.51 – بتصرّف–

الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين وإلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهما علميا.

لقد سعى أنصار الخطاب الديني المعاصر في تصوّر **"نصر حامد أبو زيد"** إلى تكريس سلطة النصوص وشموليتها، وهو في حقيقته تكريس لسلطة أصحابه وممثليه على باقي العقول، وهكذا تتكرّس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم. وهو يدعو إلى التحرر من سلطة النصوص الدينية، باعتبارها قراءات إيديولوجية حول الدين.

ويحاول **"أبو زيد"** أن يوفّق بين التراث والعصر عن طريق تجديد التراث بإعادة تأويله بما يحقّق متطلّبات العصر من التجديد على المستوى الفكري والواقعي. ولا تقف إشكالية القراءة التأويلية عند حدود اكتشاف الدّلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى:**"محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي."** [1]

إنّ القراءة التأويلية للنصوص الدينية تشترط النظر إليها على أساس أنّها نصوص بشرية، مستمدّة من الواقع الثقافي للبشر ومن إنتاجهم، وهو يؤكّد على علاقة النص بالواقع الثقافي، بقوله:"**إنّ النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتّفقا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النّص.**[2]

وهذا التأويل للنصوص الدينية هو ضروري، فهو يعدّ طريق العقل إليها وأداة استنباط المعقول من المنقول، إذ أنّ اللغة تحتمل التأويل، وهو بحث في دلالات الألفاظ، و نظرا في معنى النّص، وقد كان القرآن الكريم نص الحضارة العربية، وأقبل العلماء من فقهاء وبلاغيين وعلماء الكلام

[1] – نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المصدر السابق، ص.06

[2] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**،– دراسة في علوم القرآن– (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب،ط8 ،2011)، ص. 24

وفلاسفة إسلاميين –كل حسب تخصّصه– عليه قراءة واستنباطا وفهما وتأويلا لمعانيه، وذلك بآليات يفهمون بها هذا الخطاب (منهجية القياس الفقهي، البيان البلاغي، البيان الكلامي، العرفان الصوفي، و البرهان الفلسفي). هنا، يدعو **"نصر حامد"** إلى ضرورة قراءة النص الديني والنصوص التي أنتجت عنه قراءة تأويلية ترتبط بظروف إنتاجه الثقافي (لغة، معرفة، مناهج...) والتاريخي السّوسيولوجي كما ألمحنا في السابق.

هذا عن **ضرورة التأويل،** أما عن **مستوياته،** فيمكن تحديدها في مستوى التفسير الذي اعتمد منهجية قياسية في تأسيس الشريعة الإسلامية (القياس الفقهي) مع علماء أصول الفقه، إلى مستوى التأويل البياني الذي اعتمد في تأويل النص مع البلاغيين (القياس البلاغي) وعلماء الكلام (قياس الغائب علي الشاهد) وخاصة المعتزلة، وفلاسفة الإسلام (القياس البرهاني مع ابن رشد)، ومتصوّفة (القياس العرفاني).

ففي مجال التّصوّف مثلا، تتحدّد مهمة النص في نظر **"أبي زيد"** في رفع التناقض المتوهّم بين الوجود والحقيقة من جانب، والشريعة والحقيقة من جانب آخر، لذلك يقول:" **إنّ إدراك الحقيقة لايتمّ استنادا إلى العقل أو النقل، لأنّ الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنّما يتمّ عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي**".[1]

والتأويل هو منهج فلسفي يحكم على مستوى الوجود والنص القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة. وهو تأويل نقدي واقعي لا يغفل علاقة النص بمستويات أخرى خارجه، بمعنى أنه لا يتعامل مع النص بوصفه بناء مغلقا من الدّلالات، بل ينظر إليه بوصفه بناء متميّز التركيب والدلالة، ينبع في تشكّله من أطر خارجية. هذا التّوجه النقدي يوصف بأنه يدرك أنّ ما يقوم بين النص ونقده من تفاعل إيديولوجي، وهنا تكمن مشكلة التأويل والتأويل المضاد عند "نصر حامد"، حيث: **"يعتمد كلاهما على "الانتقاء"، أي إبراز النّصوص التي تخدم**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مصدر سابق، ص.230

**غرض المؤوّل بوصفها "الأصل"، وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم تأويلا يسلبها الدّلالة غير المرغوب فيها. وسواء اعتمد التأويل ثنائية "الخصوم والعموم" أو اعتمد آلية "الإبراز والإخفاء" فالنتيجة واحدة: التلاعب الدّلالي بالنّص الديني–قرآن أو سنّة–دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخا وسياقا وتأليفا، بمعنى التركيب و التكوين(لا بمعنى أنّها من وضع البشر وتأليفهم)،ولغة ودلالة".**[1]

هذا، ويضيف **"نصر حامد أبو زيد"** مستويات النصوص ومستويات المؤوّل لها، فمهما كانت أجناس النصوص وأنواعها، فهي ترجع إلى القسمة الثنائية: حقيقة ومجاز، فإذا كان الكلام حقيقة صرفا خالصا، فإنّه لا يجوز تأويله، وأمّا إذا كان الكلام مجازا، فإنه يجب تأويله حتى تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية. ولكن للتأويل مستويات، فهناك مستوى لا يقوم به إلا الراسخون في العلم، وهناك مستوى لا ينجزه إلا خواص العلماء، و هي نظرة "ابن رشد" ذاتها.

بالإضافة إلى هذا، يتميّز التفسير عن التأويل من حيث الدلالة، وهو تمايز تمّ توجيهه في معركة متأخرة في معركة الصراع الإيديولوجي بين الفرق الإسلامية والاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة– وغالبا مع سيادة المذهب الأشعري واتّخاذه المذهب الرسمي للدولة بعد القضاء على الاعتزال مع أوائل القرن الخامس الهجري– على أساس مذهبي.فصار "التفسير" وما يقدّمه المذهب الرسمي من تأويلات، وأصبح ما يقدّمه الخصوم "تأويلا" زائغا عن الحق والصّحة، ووصم هؤلاء الخصوم بأنهم من الذين" في قلوبهم زيغ". ثمّ صارت كلمة "تأويل" من بعد ذات دلالة سيّئة من المنظور الدّيني الذي ساد واستقرّ في المجتمع الإسلامي لفترة طويلة من الزمن.[2]

[1]– نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**،–قراءة في خطاب المرأة– (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ،2014)، ص.242

[2]– نقلا عن نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مصدر سابق، ص.193

*/**الاستنتاج**:

نستنتج مما سبق ذكره، أنّ **"نصر حامد أبو زيد"** هو من أهمّ المفكّرين العرب المعاصرين الذين عالجوا إشكالية طبيعة العلاقة بين التراث والحداثة برؤية عقلانية تنويرية، موظّفا في ذالك ترسانة من المفاهيم بعضها يعود إلى أصول عربية إسلامية (بلاغة، مجاز، عرفان صوفي وبرهان فلسفي)، و بعضها الآخر يعود إلى مرجعيات غربية مستمدّة من مناهج العلوم الإنسانية(نقد أدبي، علم العلامات والمنهج التاريخي)، هادفا بذلك إلى محاولة قراءة التراث الديني بما يحمله من مجالات معرفية متنوّعة عامة (النصوص المنتجة للنص الديني) وقراءة النص الديني(القرآن الكريم) خاصة، باعتباره نصّا أصليا، قراءة تأويلية موضوعية كلّية ونقدية، متجاوزا في ذلك القراءات الإيديولوجية للنص من طرف دعاة الخطاب الديني المعاصر الذين كرّسوا النصوص الدينية لأهداف سياسية تتعارض مع العقلانية والتغيير في المجتمع العربي الإسلامي عبر تاريخه الطويل.

## المبحث الرّابع: تطبيق "نصر حامد أبو زيد" للمناهج الحديثة في قراءته التّأويلية للنّص.

لقد اختلف مفهوم النّص الدّيني بين القدماء والمحدثين في طرح مسألة السّياق، ومن مميّزات الخطاب الدّيني الحديث هو: "نزع التّعالي عن النّصوص الدّينية وإخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النّصوص، و لقد أدرك المفكّرون الحداثيون هذا البعد الأساسي من أبعاد الحداثة وحاولوا تطبيقه بوعـي منهجي ومن دون الوقوع في مفارقات نصوص دينية منادين بجعلها منفتحة على النّقد والغربلة وداعين إلى إعادة النّظر فيها في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة[1]. اشترطت هذه القراءة الحداثية للنّص توظيف مناهج علوم الإنسان والمجتمع والمنهج الألسني والتّفكيكي والتّأويلي.

[1] – محمد حمزة، **إسلام المجدّدين، الإسلام واحد ومتعدّد**، (رابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، ط1، 2007)، ص-ص.47،46.

إنّ تجربة **"نصر حامد أبو زيد"** في الكتابة تجسّد همّا تنظيريا يبحث عن مفهوم جديد للنّص القرآني، فهو يطرح السّؤال التالي: **كيف نفهم النّص ونقرأه؟، فهل تشكّل هذه التجربة الفكرية في دراسة مفهوم النص فعلا تنظيريا؟، وهل تشكّل نسقا تصوّريا متماسكا على ماهية النص القرآني ذاته بما هو كيان مستقلّ بوجوده؟**

لقد انطلقت معالجة **"أبي زيد"** في قراءته للنّص الدّيني من منهج القراءة النّقدية التّاريخية والتّأويلية لتبيان تاريخيته، وللكشف عن حدود مجاله المرجعي، وتقويض قداسته وبنيته الوثوقية من جهة، ولفسح المجال أمام القيم الإنسانية التّحديثية من جهة أخرى. وهنا، نجده يخضع النّص الديني لمحك العقل وقراءته قراءة تاريخية، معتبرا الواقع هو المدخل الحقيقي لفهم النص، من أجل فتح باب الاجتهاد في الأصول والعقائد وفي الأحكام والتشريعات، وبهدف إقصاء الاستخدام اللاّهوتي والإيديولوجي للتاريخ وللوصول إلى مقولة التفسير التاريخي للنص الديني. وفي هذا الإطار نجد النزعة العقلانية والنقدية في فكر **"أبي زيد"** من خلال قراءته للتراث عامة وللنّص الديني خاصة، محاولة منهنقله من مستوى المفارقة والتعالي إلى الاعتراف باتّصاليته وخضوعه لمؤثرات الزمن البشري. وهي قراءة تعترف بأنّ النص القرآني يشكّل عقبة معرفية أمام كلّ محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة، لارتباطه بالقراءات القديمة التي أحاطت به، حتى غدت جزءا من بنيته الدّلالية، وعنصرا بنائيا في المخيال الذاتي للمتلقّي المعاصر.

ويميّز **"أبو زيد"** بين النص القرآني في حدّ ذاته وفهم النص له، فإذا كان مصدر النص إلاهيا، فلا بدّ من أن يكون الفكر غير تاريخي، أي أنه غير قابل للتّجاوز، وهذا هو النص. أما فهم النص فهو تاريخي، لأن الفهم في حالة القرآن منتج إنساني، وكل ماهو إنساني هو تاريخي بالضرورة. لذلك نجده يعتمد على الطّفرات التي حقّقتها الهرمنيوطيقا التأويلية في تحليل النصوص الدينية والأدبية على السّواء.

## أوّلا: الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنّص الدّيني:

تهدف محاولة **"أبي زيد"** إلى تأسيس منطق تاريخي للنّص الديني من الناحية الفكرية الاجتهادية ومن الناحية الفلسفية والعقائدية واللّغوية، وذلك للكشف عن الطبيعة الإيديولوجية للتّصورات الأزلية، مسلّطا الضوء على تاريخية هذا النص عن طريق تفكيك البنية التي استقرّت في تشكيل الوعي الديني حتى اتّخذت من النص صورة العقيدة المنزّلة، مرتكزا بذلك على جملة من التصوّرات والمفاهيم الفكرية الخاصة بالهرمينوطيقا والسّيميائية وعلم العلامات واللّسانيات وفلسفة النقد الأدبي. ومناهج تحليل الخطاب وغيرها من المفاهيم والمناهج المعاصرة.

يبدأ **"أبو زيد"** بالحديث عن النّص القرآني من حيث المتكلّم به (المرسل) بما هو (وحي إلاهي)، ثمّ ينتقل إلى تحديد طبيعة الوحي، من حيث هو كلام الله تعالى الذي تجلّى من خلال (نظام لغوي)، لكونه-أي خطاب إلاهي-يقصد نحو التّواصل مع المخاطبين لإبلاغهم رسالة السّماء، ليكون بذلك متداخلا مع السّياق الواقعي(التاريخي)، وجمهور المتلقّين، و وظيفته في إطار الثقافة.

و هو يستند في تحليله للنص إلى مصطلح(الوحي) متّخذا إياه منطلقا في مقاربة الظاهرة القرآنية، ويدلّل على مشروعية الإسناد إلى هذا المصطلح، بكونه:**"يستوعب كلّ النصوص الدالة على خطاب الله للبشر."** [1]، فهو مفهوم تتّسع دلالته لتشمل كلّ النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية.

وهو يعمل على الكشف عن خصوصية "الوحي القرآني"من حيث طبيعته الجوهرية، على أساس التمييز بين أنواع الوحي(شعر ، كهانة،...). وهذا الوحي القرآني نزل قولا ومعنى، فهو تنزيل للقول لفظا ومعنى، فهو يتميّز عن الوحي إلهاما.

[1] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النّص**،- دراسة في علوم القرآن-، مصدر سابق، ص.31

يرى **"أبو زيد"** أنّ النّص القرآني هو نص يدلّ على أنّه رسالة لغوية(نزل بلغة العرب، لغة الجاهلية –مرحلة ما قبل الإسلام–)، على كلّ أطراف عملية الاتّصال. وإذا كان هذا النص هو خطاب، فلا بدّ أن يتضمّن دوالا تدلّ على المتكلّم، وعلى المخاطب الأوّل، وعلى المخاطبين، أي على الله، وعلى محمّد(ص) وعلى الناس. من هنا، يستمدّ القول بوجود علاقة بين النص القرآني والواقع الثقافي في خطاب المنظّر وشرعيته، ويوظّف مفاهيم: الخطاب، الواقع، السّياق، التاريخية... .

وفي هذا يرى **"أبو زيد"** أنّ للنّص الديني دلالتين: الدلالة الأصلية عن طريق المعنى أي المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللّغوية في سياقها الثقافي، والدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها. أما الدلالة الثانية فهي الوصول إلى الغاية أو الهدف من النص الديني. التفسير هو الرّواية أو النقل، بينما التأويل هو الدراية أو العقل. هذا، ويتمّ التعامل مع النص الديني من زاويتين: **أ**/ البعد التّاريخي، السّوسيووجي اللّغوي.**ب**/ النص الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يشكّل الدافع إلى التأويل.

ويدعو إلى دراسة أدبية للقرآن باعتبارها المدخل الكفيل بتحقيق وعي علمي يتجاوز التّوجيه الإيديولوجي السّائد، ويأخذ في الاعتبار أنّ القرآن هو نص لغوي بما له من تراكيب ودلالات، ولما له من صلات بواقع النزول وضوابطه، فلا يمكن أن يفهم إلا بواسطة التأويل. فالنص القرآني هو نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محدّدة تمّ إنتاجه طبقا لقوانين الثقافة العربية. وعلاقة النص بالواقع تجعل الفعل الإلهي يتمّ في إطار الطبيعة وتحت تصرّف القوانين المكانية والزمانية.

وفي هذا، تعتبر القراءة التاريخية للنص الديني هذا النص منتج ثقافي محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسّياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية. لهذا وجد **"أبو زيد"** أنّ

كلّ النصوص الدينية: **"تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"**[1]. وهي ليست شيئا مجرّدا يقع خارج الزمان والمكان، بل إنها ترتبط بحيثيات وبظروف محدّدة، فإذا كان: **"النص القرآني يستمدّ مرجعيته من اللغة... وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إنّ هذا النص منتج ثقافي"**([2])، والمقصود بالنّص هنا هو النص القرآني.

ومنه يمكن القول، بالرغم من أنّ **"أبا زيد"** يقرّ بأن النّص الديني مصدره إلهي، إلا أنه بخضوعه لقوانين الثقافة الإنسانية فقد **تأنسن**، فالنصوص الدينية **تأنسنت** منذ تجسّدت في التاريخ واللّغة وتوجّهت منظومتها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد. وهنا تبرز النزعة الإنسانية في قراءته للنص، وهي من خصائص القراءة الحداثية له. إنها قراءة تنزع القداسة عن النصوص الدينية وتحوّلها من نصوص مقدّسة إلى نصوص قابل للنقد، وإلى نصوص متغيّرة الدلالة حسب الظروف التاريخية، فكيف تمّ ذلك؟

**ثانيا: تحويل النّص الديني من دائرة القداسة إلى دائرة التاريخ.**

لقد اتّجه **"أبو زيد"** نحو **أنسنة** النص الديني من خلال التعامل معه على أنّه نص لغوي أو منتج ثقافي على حدّ تعبيره، بمعنى التعامل معه خارج كل بعد ديني-إيماني، وإخضاعه للصرامة العلمية من نقد وتفكيك وإعادة بناء وتغيير تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى. ويعترف بفاعلية الواقع الإنساني في صياغة النّصوص، ذلك أنّ المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المتقبّل الأول للنص وهو الرسول -صلى الله عليه وسلّم-. وعليه، تكون بداية فهم النص القرآني من الواقع والثقافة التي تشكّل فيهما و نزل وفقهما.

[1]- نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص.86

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 87

إنّ مبدأ **الأنسنة** يحيلنا إلى مبدأ (تنميط النصوص) وبالتالي إلى رفع الطابع القدسي عن النص الديني، وإحلال النسبي والزمني مكانه، فقد **تأنسن** بمجرّد نزوله، ولكن في حدود التألسن فقط، وهو ما يسمح به تأويل النص، فالنص القرآني تألسن عربيا، كما تألسن الوحي السّابق بألسنة أخرى.

فإذا كان القرآن نصا دينيا ثابتا من حيث منطوقه، لكنّه من حيث ما يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنساني، أي يتأنسن.[1]

ذلك أنّ النّص القرآني في تصوّر **"أبي زيد"** يستمدّ خصائصه النّصية المميّزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية، حيث يقول:"**إنّ الكلام الإلاهي المقدّس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريا، وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية**" [2]، ويربطه بالسياقين الداخلي(اللغوي) والخارجي (الثقافي الاجتماعي).

في هذا الإطار، يقرّ **"أبوزيد"** بتاريخية النصوص الدينية، لأنّها **تأنسنت** منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها وبمدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد، فهي محكومة بجدلية الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متغيّرة في "المفهوم"، وما يخرج عن سياق هذه التاريخية هو فقط النص القرآني في معناه الضيّق، أي الآيات المحكمة، من دون المتشابهة التي تحتاج إلى تأويل. وهو يقرّ إلى جانب ذلك، **"بأنّ النّص منذ لحظة نزوله الأولى– أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي– تحوّل من كونه (نصا إلاهيا) وصار فهما (نصا إنسانيا)،**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط3،2007)، مصدر سبق ذكره، ص.99

[2] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص.97

**لأنه تحوّل من التّنزيل إلى التّأويل، إنّ فهم النبي للنّص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله مع العقل البشري".** [1]

إذن، تكون معالجة قضية النّص الديني عند **"أبي زيد"** في الواقع المتعيّن، يتناول ظاهرة الوحي من نقطة انتهائها(الواقع الأرضي) لجعلها نقطة البدء الأصلية، متجاوزا بذلك المنظومة السلفية الأشعرية في فهمها للنص الديني، حيث تقدّم مفهوما مفارقا له، هو أنّ الوحي في الإسلام يشمل القرآن والسّنة، والقرآن هو كلام الله القديم، وصفة أزلية قديمة، وهو مدوّن في اللّوح المحفوظ باللغة العربية قبل خلق السماوات والأرض، وقبل أن يكون هناك واقع، فمنذ الأزل تركّب التنزيل على الوقائع في خطّة إلاهية محكمة معدّة سلفا، ذلك أنّه لا أولوية للواقع على الوحي، لاعلاقة ولا تأثير مادام علم الله شاملا للحاضر وللماضي وللمستقبل، ومحيطا بالجزئيات وبالكلّيات.

يرفض **"أبو زيد"** هذا التصوّر للوحي الذي يفصل بين الواقع والوحي ويهدر البعد الإنساني، و يركّز على البعد الغيبي. إن الله حسب المنظومة السلفية دائم التدخل في التاريخ، و العقل البشري لا يستطيع أن يفكّر في التاريخ، أي من خارج النص الإلهي، وهي منظومة تعمل على مصادرة فاعلية الإنسان وتهمل جدلية العلاقة بين الواقع والوحي. و يتعامل **"أبوزيد"**مع النص مع اللحظة التي تموضع فيها بشريا، أي لحظة النطق به من قبل محمد(ص)، وهي بتلك اللحظة تكتسب مرجعيتها الثقافية**"من خلال السياق الثقافي التي ظهرت فيه و به"**[2]. والنص القرآني قد **تأنسن** منذ أن تلفّظ به النبي وتحوّل منذ تلك اللحظة من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل، والمصدر الإلاهي للنّصوص لا يخرجها عن كونها نصوصا بشرية لأنها **تأنست**، ومن هنا نقول: **"إننا نتبنّى القول ببشرية النصوص الدينية، فإنّ هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط3 ،2007)، المصدر السابق، ص.100

[2] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص.97

**إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها ".**[1]

ما نخلص إليه مما سبق ذكره، أنه لدينا نظرية جديدة فيما يخص ظاهرة الوحي، قائمة على آخر ما توصّلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية، وبعد تاريخي واجتماعي تتفاعل فيه وتنمو الظاهرة داخله وبحسب شروطه ومعاييره الثقافية، بحيث تعالجه بوصفه موضوعا أنثروبولوجيا وليس ثيولوجيا، أي بوصفه موضوعا يخضع للشروط المتحكّمة في الظواهر الاجتماعية الأخرى، بمعنى أنها تبحث عن التأثير المتبادل بين الدين والظوهر الثقافية المحايثة له.

**ثالثا: تاريخية النص القرآني.**

يدعو **"نصر حامد أبو زيد"** إلى ضرورة القراءة العلمية للتراث(*)، حيث يقول:" **لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي"**[2]. وينطلق من أهمية السياق الثقافي(التاريخي والاجتماعي)واللغوي في تعامله مع النّص الشرعي. وتأتي هذه الدعوة في إطار تأكيده على ضرورة تكريس الوعي العلمي بالتراث –منه النص الديني–، وعلى الدراسة المنهجية العلمية–للنصوص وللظواهر الثقافية–، بصورة تقطع إيبستيمولوجيا مع الدراسات الإيديولوجية التي ترهن المسلّمات والقبليات.

لهذا، نجده يدعو إلى ضرورة فهم النص الديني في ضوء ملابسات التاريخ والثقافة، على أساس: **"أنّ النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"**[3]، باعتباره لغة تشكّلت في ظروف تاريخية معينة، حيث ارتبطت بالواقع وبالثقافة أكثر من عشرين عاما، وهذا لا ينفي عنه مصدره الإلاهي، فهذه الألوهية لا تنفي واقعية محتواه، ومن ثمّ لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر. إنّ

---

[1] –نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**،(ط3 ،2007)، المصدر السابق، ص.209

(*)– إنّ التراث الذي يقصده **"أبو زيد"** هو الدين(الشريعة)و السّنة(اقوال و أفعال الرسول –ص–).

[2] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص.14

[3] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**– دراسة في علوم القرآن–، مصدر سابق، ص.24

مصدره الإلهي لا يناقض كونه تفاعل مع ملابسات الواقع والتاريخ، فلا بدّ من الانطلاق في دراسته من هذه الملابسات في الفهم والتّفسير العلميين.

كما أنّ النص في هذه الحالة لا يعكس الثقافة والواقع عكسا آليا، بل يعيد بناء معطياتها في نسق لغوي جديد، وهذا يعني وجود علاقة جدلية بين النص والواقع أو الثقافة.

ويرى **"أبو زيد"** أنّ النّصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها **تأنسنت** منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الإخفاء والكشف. [1]

ويعترف **"أبو زيد"** بتعدّد العلاقة بين النص والثقافة، فيطبّق منهج التحليل اللّغوي للنصوص الذي يقوم على اعتبار اللغة نظاما رمزيا لا يعكس الواقع بشكل آلي، وإنّما يمثّل صورا تمثيلية عنه. والتعامل اللغوي مع النص لا ينبغي أن يتوقّف عند حدود الوصف الهيكلي للبنية النحوية والصّرفية، وإنما يجب أن يكشف عن الدلالة المخفية في النص، يقول في اختياره لهذا المنهج: **"إنّ اختيار المنهج اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردّد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنّه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادّته"** [2]. إنّ موضوع الدرس هو الإسلام ولا خلاف بين علماء الأمّة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديما وحديثا على أنّ الإسلام يقوم على أصلين هما: القرآن و "الحديث" النبوي الصحيح. والنصوص الدينية لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكّلت خلال فترة زادت على العشرين عاما. وحين

[1] – أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**،(ط3 ،2007)، مصدر سابق ،ص.89

[2] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، – دراسة في علوم القرآن–، مصدر سابق، ص.25

نقول تشكّلت، فهو يقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللّوح المحفوظ، كما ألمحنا من قبل.

إذن، يراهن**"أبو زيد"** على فاعلية اللغة في الفهم والتفسير للنص، فهي التي تكشف –عبر نظامها الرمزي والسّيميائي– عن معطيات الثقافة والتاريخ. وهذه المقاربة تمتدّ من حيث التأصيل المنهجي إلى التراث التفسيري الإسلامي في شقّيه العقلي والصّوفي، حيث التمركز على أهمية الطاقة اللغوية في إضاءة المتشابه في النص القرآني، فإذا كانت محاولة المعتزلة تنطلق من إمكانية التأويل العقلي للبناء اللغوي، فإنّ المتصوّفة وخاصة "ابن عربي"، راهنوا على المخزون الرمزي للغة الخطاب القرآني. وفي هذا مرجعية عربية إسلامية يتبنّاها **"أبو زيد"** في فهم النص، حسب الظروف التاريخية المعاصرة.

إنّه يستثمر معطيات التراث اللغوي والبلاغي والكلامي والفلسفي في عمليتي الفهم والتفسير ويرى أنّ التعامل مع لغة النص القرآني يجب أن تستحضر علوم القرآن المختلفة: المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، أسباب النزول... ويرى أنّ الخلاف على التأويل والمجاز في الفكر الإسلامي هو خلاف حول من يمتلك الواقع الاجتماعي، فالمجاز مثلا هو أحد أساليب تبرير الامتلاك والسّيطرة.

وهو يوظّف الوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية، الذي يتجاوز منهجية أسباب النزول وحقائق النسخ والمنسوخ على الرغم من أهميتها، إلى الاعتماد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قارئ النصوص –الله– محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإنه يجعل المتلقّي –الإنسان– بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي–هو نقطة البدء و المعاد–. [1]

[1] – أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط3 ،2007)، المصدر السابق، ص.200

لذلك، فهو يعتبر أنّ اختيار منهج التحليل السيميائي في فهم النص هو الملائم لموضوع البحث ومادّته كما سبقت الإشارة من قبل، فلا بدّ من البدء من دراسة ذلك الواقع، هذا الأخير هو:"**مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص و مبلّغه، كما يشمل المخاطبين بالنص**". [1]

إنّ القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثّل في تاريخ الثقافة الإسلامية نصا محوريا، والحضارة العربية الإسلامية توصف بأنّها حضارة نص، فالتأويل يمثل أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة، فلا بدّ من تشكيل وعي تأويلي قوامه الحسّ التاريخي والنّقدي في تناول موضوعات التراث، وفي فهم أصوله الدينية(القرآن والسّنة)، واكتناه تركيبه.

إنّ القراءة التّأويلية للنص، تقوم بفكّ الشفرات وكشف الأسرار وتعرية الرموز، ولا يمكن لأيّ نص أن يكون نصا إلا بفعل القراءة، وهي قراءة ترتبط بالآلية وبالنص، فيها تمارس القراءة على النص. وهذه القراءة كما يتصوّرها "**أبو زيد**" تتجاوز القراءات التّحريفية والسّطحية للنص القرآني، وتجنّبنا الثنائيات التي سيّجت الفكر الإسلامي كثنائية العقل والنقل. إننا بحاجة إلى فهم علمي موضوعي للتراث الإسلامي، وإلى قراءة تأويلية ونقدية للنص، على أساس أنّ:" **الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثمة لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها**".[2]. ولأنّ النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت فيها، والمصدر الإلاهي لها لايلغي كونها نصوصا مرتبطة بزمان وبمكان، فالتركيز على ألوهية مصدر النص، ما هو إلا سيطرة قوى التخلف والرجعية على واقع المجتمعات الإسلامية وهي قوى تقف ضدّ تحرير العقل.

[1] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، – دراسة في علوم القرآن–، المصدر السابق، ص.26

[2] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**– دراسة في علوم القرآن–، ، المصدر السابق، ص.24

لهذا، يركّز **"أبو زيد"** على المدخل الأدبي واللّغوي واعتباره المنهج الوحيد لفهم النص القرآني، وعلى المدخل **الهرمينوطيقي** أو اللسان حيث تزحزح الألسنية كثيرا من قداسة النص وهيبته المفروضة، وتبيّن أن النصوص الإلاهية كغيرها من النصوص اللغوية خاضعة للمشروطيات البشرية.

وفي قراءته التاريخية للنص، يكشف عن المفهوم الكلي له بما يتضمّنه من مفاهيم جزئية، انبثق منذ اللحظة التاريخية الأولى، التي تمّ فيها تدوين القرآن في المصحف، بترتيبه الحالي، وتقسيمه إلى سور، يتضمّن كل منها نصوصا تنتمي إلى مناسبات تاريخية مختلفة.وبسبب هذا التحوّل الشكلي من "قرآن" إلى مصحف، قام علم التفسير على تأكيد التناسق بين الأجزاء، بافتراضات أهم ثنائيات"المحكم والمتشابه" و"الناسخ والمنسوخ"، وهي افتراضات عمّقت الاختلاف ولم تحقّق هدف الانسجام بين الأجزاء. و وفقا لتحليل الطبيعة التداولية للنص، انتهى **"أبو زيد"** إلى القول بأنّ القرآن الكريم مجموعة من الخطابات التي تمّ جمعها وترتيبها بشكل لم تكشف أسسه بعد، نتيجة التسليم بأنّ هذا الترتيب "توقيفي"، أي أنّه ترتيب إلهي.[1]

ويقترح **"أبو زيد"** مقاربة جديدة للتّعامل مع القرآن، ينتقل فيها من تناوله بوصفه "نصا" إلى تناوله بوصفه خطابا، وذلك في سياق البحث عن **تأويلية** إنسانوية، حيث يرى أنّ التعامل مع القرآن في الحياة اليومية بوصفه نصا يقلّل من حيويته.إلى جانب أنّ التصوّر النصي يتجاهل حقيقة أنّ القرآن مازال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين خطابا لا مجرّد نص. ولفت النظر إلى أنّ الدّراسات الغربية عن القرآن، بدأت من التّسليم بطبيعته النّصية، شأنه في ذلك شأن العهدين القديم والحديث. [2]

---

[1] - سيد محمود، **"أفكار نصر حامد أبو زيد كما تكشفها أوراقه الخاصة ومذكراته"، http/www.alketaba.com/index.php**

2- عمر كوش،**"نصر حامد أبو زيد مجدّدا ومؤوّلا"، http/ww.almustaqbal.com v4 articl.as**

إنّ **تأويل** النص القرآني عند **"أبي زيد"**، يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، ويغدو هذا النّص ظاهرة ثقافية يمكن إخضاعها للتفكيك النصي وللتأويل، حيث يعتمد على الطفرات التي حققتها الهرمنيوطيقا (أو التأويلية) في تحليل النصوص الدينية والأدبية، حاول بها إعادة الاعتبـــار لمفهوم التأويل داخل الفضاء التداولي العربي، بعد استقالته الطويلة عن التداول لصالح التفسير المعنـي بالتفاصيل والجزئيات الظاهرة للنص القرآني. ويدعو بمقابل ذلك إلى دراسة أدبية للقرآن باعتبـــارها المدخل الكفيل بتحقيق وعي علمي يتجاوز التوجيه الإيديولوجي السائد ويأخذ في الاعتبـــار أنّ القرآن هو نص لغوي بما له من تراكيب ودلالات، و لما له من صلات بواقع النزول وضوابطه، فلا يمكن أن يفهم إلا بواسطة التأويل، فهو نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محدّدة تمّ إنتاجه طبقا لقوانين الثقافة العربية. وعلاقة النص القرآني بالواقع تجعل الفعل الإلهي يتمّ في إطـار الطبيعة وتحت تصرّف القوانين الزمانية والمكانية.[1]

إنّ القرآن كما يعرّفه "أبو زيد" هو: **"نص لغوي شأن غيره من النّصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشف تلك القوانين العامـــة قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، و في إطار الثقافة بعينها".** [2]

**رابعا: <u>تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي في قراءة النص الديني</u>.**

يتمثّل التّساؤل الأساسي من مشروع **"أبي زيد"** الذي يتحدّد في نقد الفكر الديني، في الكيفية التي نفهم بها أو نقرأ بها النّص الديني الإسلامي، وهو تساؤل يرتدّ بنا إلى حقول معرفية حديثة منها: اللّسانيات والسّيميولوجيا والتّحليل النفسي وعلى وجه الخصوص الهرمنيوطيقا، بوصفها الحقل المعرفي الذي يعني بفن وفهم تأويل النصوص.

---

[1] –سيد محمود، **"أفكار نصر حامد أبو زيد كما تكشفها أوراقه الخاصة ومذكّراته"**،–موقع إلكتروني– المقال السابق.

[2] – نصر حامد أبو زيد، **<u>النص، السلطة والحقيقة</u>**، مصدر سبق ذكره، ص.95

يريد **"أبو زيد"** بالنّص "القرآن"، ويصدر في دراسته للنص القرآني من منظور لغوي، فهو يرى أنه في الأساس هو "نص لغوي" و"منتج ثقافي"، بمعنى أنّه مشروط و محدّد بأفق ثقافي معيّن وبنظام لغوي محدّد. وبالتالي فهو يدخل على النص من أجل فهمه مدخلا لغويا من خلال الثقافة ونظامها اللغوي على اعتبار أنّ النص ليس مفارقا للثقافة وللواقع كما أوضحنا من قبل. و النص التالي يبيّن لنا ذلك:

**"إنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة، تمّ إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل قابلا سلبيا في تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوي فللنصوص فعّاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوي ذاته"** .[1]

وهو الأمر نفسه الذي أكّدت عليه الهرمنيوطيقا في تعاملها مع كافة النّصوص اللغوية بوصفها فن الفهم وقراءة النصوص، حيث تتساوى من منظورها كلّ النصوص باعتبارها نصوصا تاريخية وهو ما ينزع عن بعضها–النصوص الدينية– صفة القداسة والتّعالي على التاريخ.

هذا، ويصف **"أبو زيد"** الحضارة العربية الإسلامية بكونها حضارة نص، بمعنى أنها حضارة قامت ثقافتها على النّص القرآني، وعلى أساس العلاقة الجدلية التي ربطت هذا النص مع الواقع وقضاياه المتجدّدة. وهو بذلك يقيم العلاقة ما بين النص والتأويل باعتباره الوجه الآخر للنص. إنّ أهمية النص تنسحب على أهمية وضرورة التأويل، فعبر آلية التأويل يمكن لنا أن نفهم عملية

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**،(ط3 ،2007)، مصدر سابق، ص.204

الجدل والحوار الدائم بين النص القرآني من جهة والواقع المتغيّر بوتيرة متسارعة من جهة أخرى.[1]

هكذا، يدخل**"أبو زيد"** مجال التاريخية وجدل النص والواقع أساسيين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقا لآليات العقل التاريخي وليس العقل الغيبي الأسطوري. وهو يستخدم في ذلك إلى جانب المنهج اللغوي، المناهج السّيميائية والأركيولوجية، والسّوسيولوجية ومنهج النقد التاريخي.

ولكنه، لا يكتفي بتبنّي المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، بل يعتمد على المناهج التقليدية في التراث الإسلامي في فهم وتحليل نصوص القرآن، إذ يقول: **"يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من السّميولوجيا والهرمنيوطيقا بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية والأسلوبية وعلم السّرد. ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقد ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدّم، والتي تطرح بذورا تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيسا ثقافيا عربيا".** [2]

إنّه يسعى في دراسة مفهوم النص لتأكيد أساس جديد في قراءة النص وآلياتها، أوّلها تحليل النص نفسه، تحليل لواقعيته وكينونته المستقلّة، ليدرس تميّزه لذاته عن بقية النصوص المتشكّلة في الثقافة (علم الكلام، فلسفة إسلامية، علم أصول الفقه...). ويدخل في ذلك النظرية القائلة بأن النّص يتولّد من الواقع ثمّ يقوم في حركة راجعة بإعادة صوغ الواقع ليركّبه تركيبا جديدا، وهذه ليست سوى محاولة لتحليل النّص ذاته. يؤكّد ذلك بقوله:**"إنّ النّصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، لكنه من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصة**

[1] – مجدي عز الدين حسن، **"نصر حامد أبو زيد"**، الحوار المتمدن،**file**:///**c**:**users**/**user**/**docuents**

[2] – أبو زيد، **النص، السّلطة والحقيقة**، مصدر سبق ذكره، ص.08

**التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد. وتقاس أصالة النصوص وتتحدّد درجة إبداعيتها بما تحدثه من تطوّر في النظام اللغوي وما تحقّقه نتيجة لذلك من تطوّر في الثقافة والواقع معا".** [1]

لقد اختار **"أبوزيد"** منهج التّحليل اللّغوي في فهم النّص، فهو الّذي يلائم موضوع البحث ومادّته، فإذا كان النّص حاملا للثقافة التي ظهر فيها دون أن يكون هناك ما يفارق الواقع، فلابدّ حينئذ من أن يكون التّحليل اللّغوي هو الوحيد الذي يلبّي حاجة الفهم الخاصّة بالنّص. لذلك، ففي قراءة النّص لابدّ من البدء بدراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل النّص، أي دراسة الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية والثقافية، ودراسة المتلقّي الأوّل للنص والمخاطبين به. وما يقصده بالواقع هو السّياق الذي ينتظم البشر المخاطبين بالنّص، وينتظم المستقبل الأوّل للنّص وهو الرسول–صلى الله عليه و سلّم– والثقافة التي تتجسّد في اللغة.

فهو يربط بذلك النص القرآني بالسّياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي. و بعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءا من المستوى الصوتي وانتهاء بالمستوى الدّلالي فإنّ هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع بالمعنى الذي شرحناه. [2]

وعن منهجيته في قراءة النص الديني، هي**"علم تحليل الخطاب"**، العلم الذي يهتمّ أساسا بالبعد التداولي للغة، أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتّصال. وهو علم يتأسّس عن طريق فهم النص كمفهوم إجرائي ونظري أو كمدخل لدراسة الثقافة واللغة، أي معرفة الطبيعة المزدوجة للنّص:**"تلك الطبيعة التي تجمع بين الإلهي والبشري، الله سبحانه وتعالى هو**

[1] – أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط3 ،2007)، مصدر سابق، ص.205

[2] – أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص–ص.97،98

**المتكلّم، لكن اللّغة التي أوحى بها كلامه هي اللغة العربية(لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي)".**[1]

وكان يهدف بذلك إلى إخراج القرآن من سياق المكبّل من التّفسيرات اللاّهوتية التي عرقلت تطوّره وجعلته نصا مقدّسا مفارقا للواقع، موظّفا في ذلك المناهج التّحديثية، منها: الألسنيات والأنثروبولوجيا.

إنّ علم تحليل الخطاب في نظر **"أبي زيد"** هو علم يتأسّس على مبادئ:-أ/البعد التاريخـــي للنّص.

**ب**/البعد التأويلي للغة وللثقافة من حيث هما متلازمان للثقافة البشرية. **ج**/وتحقيق الوعي المعاصر للنّص التراثي مع فهمنا ومعقولية أفقنا التاريخي.

*/ **الاستنتاج**:

نستخلص من السابق ذكره، أنّ المفكّرين المحدثين(ومنهم "نصر حامد أبو زيد")،يدعون إلى قراءة النّص الديني قراءة علمية حداثية على ضوء المكتسبات العلمية المعاصرة: علوم الإنسان والمجتمع، المنهج الألسني، المنهج التفكيكي والتأويلي... و غيرها. لقد حاول هذا المفكّر قراءة النص قراءة تاريخية وفق سياقه الداخلي(اللغوي) والخارجي(الثقافي)، وكان يهدف من وراء ذلك إلى تجديد الخطاب الديني، متجاوزا القراءات الإيديولوجية للنص.

لهذا، وجدناه يربط النّص الديني بنظامه اللّغوي على اعتبار أنّه ظاهرة قرآنية أو حدث قرآني، مثله مثل بقية الظواهر الثقافية والاجتماعية الأخرى. فالنص في تصوّره هو رسالة لغوية(مرسل، مخاطب، متلقّي...)، يرتبط بالسياق اللغوي والتاريخي الذي أنتجه.

[1] - أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ط2، سينا للنشر،2003)، ص.48

فهو يدعو بذلك إلى القراءة الأدبية للنص القرآني، الذي يراه قد **تأنسن** منذ أن تجسّد في التاريخ وفي الواقع، ومنذ أن نزل باللغة العربية الفصحى، لغة عرب الجاهلية. وهذا التعامل اللّغوي مع النص لا ينبغي أن يتوقّف عند حدود الوصف الهيكلي للبنية النّحوية والصّرفية له، وإنما يجب أن يكشف عن الدلالة المخفية في النص.

لذلك، طبّق "أبو زيد" المنهج **الهرمنيوطيقي**(التأويلي) في قراءة النص الديني، مقرّا بأنه نص لغوي وثقافي بالأساس، مع الاحتفاظ بمصدره الإلهي فهو كلام الله للبشر، نزل بلغتهم وتحت ظروف تاريخية معيّنة.

## الفصل الخامس: التّجديد في فكر "نصر حامد أبو زيد".

### المقدّمة:

لقد شغلت قضية تجديد الفكر الديني الإسلامي العديد من الباحثين المفكّرين المتنوّرين منهم خاصة الذين أدركوا أنّ تبلور فهم عصري جديد للإسلام من شأنه أن يجدّد حضوره وحضور المسلمين في دائرة التواصل الكوني. من هؤلاء المفكرين **"نصر حامد أبو زيد"** الذي كرّس جهوده الفكرية وأبحاثه من أجل ربط هذه المهمّة بتحرير العقل والإرادة، حيث رأى في الإسلام حركة ثورية ضدّ الظلم والاستغلال والهيمنة والاستبداد. و مضى في تصوّراته يصيغ مفاهيم منفتحة على العصر، تقدّس العقل، وتخدم التعددية وتنشد الخير وتحافظ على الحرّية والعدل والكرامة الإنسانية.

لذلك، يدعو إلى قراءة جديدة للقرآن وللنّصوص الدّينية، وتخضع الأحكام الشرعية إلى العقل، وهذه الدعوة للقراءة الجديدة إنما كانت بحجة الجمود على النص وعدم قراءة باطنه، لذا لزم في نظره هذه القراءة للانسجام مع الواقع الذي نعيشه، فالقراءة الجديدة للنصوص الدينية تعني أنّ النص القرآني قد يحمل معان متعدّدة، وأنّ الهدف من القراءة هو معرفة مراد المتكلّم- الله-.

ويحاول تأسيس تاريخية لبنية الخطاب الإلاهي، وكشف طبيعة القراءات الإيديولوجية للنص القرآني، بفضل قراءة تحليلية نقدية تتوسّل بمنهجية تحليل الخطاب، ومن مناهج السّيميولوجيا، فضلا عن الإفادة من مناهج الألسنية وعلم السّرد، من أجل تقديم رؤية معاصرة للفهم القرآني. ويقترح وضع الخطاب القرآني في السّياق التاريخي للفعّالية الاجتماعية والبشرية التي يتوجّه إليها، ما يستدعي مسبقا الإقرار بأنّ لمستقبل الخطاب الحق في فهمه في ضوء المعطيات الثقافية والتاريخية للحظة انبثاق الوحي وتنزّله.

لقد حاول "**أبو زيد**" تقديم فهم جديد للإسلام يكون منطلقه النص القرآني، وقد استخدم مناهج حديثة تختلف تماما عن المناهج السّلفية، لذا كانت قراءته قراءة نقدية وتأويلية لهذه النصوص من أجل حلّ المشاكل والأزمات التي تعيشها المجتمعات اليوم، وقد اعتبر هذا المفكّر من أبرز الشخصيات التي قدّمت قراءة علمية وموضوعية للقرآن وأيضا قراءة فاعلة وواعية له، بعد أن مارس النّقد الإيبستيمولوجي والمعرفي للخطاب الديني في سياقه القديم والمعاصر.و كان يهدف من وراء ذلك إلى تجديد الخطاب الدّيني، فما هو مفهومه **للتّجديد**، وما هي الأسس التي يقوم عليها؟ قبل هذا وذاك، نتساءل ما مبرّرات تجديد الخطاب الديني؟

## أوّلا: مبرّرات تجديد الخطاب الدّيني:

يقدّم "**أبو زيد**" تبريرات متعّددة لتجديد الخطاب الديني، نذكر منها:-

### 1- المبرّر التاريخي:

يرى "**أبو زيد**" أنّ الحاجة إلى التجديد تنبع من مطلب التغيير، وهذا المطلب هو ضرورة ملحّة حين تتأزم الأوضاع على جميع المستويات: الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الثقافية والفكرية. والمجتمعات العربية مرّت بهذا الوضع المتأزم خاصة بعد هزيمة 1967م التي كشفت عن وجود أزمة في الواقع، وكشفت أيضا عن وجود أزمة في الفكر وفي النّظام السياسي بصفة

خاصّة. إنّ انكشاف أوجه الأزمة خلق الحاجة إلى التغيير.وأوّل مظهر من مظاهر التغيير هو الحاجة إلى التجديد الفكري والسياسي والاجتماعي، أي التجديد في كلّ مجالات المعرفة وحقولها. وأيضا التجديد في الفكر الديني، خاصة وأن هذه الهزيمة تمّ تفسيرها في الخطاب الديني تفسيرا دينيا، على أساس أنّ دولة الكيان الصهيوني هي دولة اليهود، وأنّها انتصرت بسبب تمسّك اليهود بقيم التوراة، في حين أنّ المسمين تخلّوا عن قيمهم الدينية والروحية وانخرطوا في تقليد الغرب العلماني واستيراد أنظمته السياسية والفكرية.[1].لذلك لا بدّ من إعادة النظر فيما أعتبر مسلّمات فكرية وعقيدية ينطلق منها هذا الخطاب. فظهرت كتابات تبحث في التراث من وجهات نظر مغايرة ومختلفة، مثل كتابات:زكي نجيب محمود، حسين مروة، الجابري، حسن حنفي، وغيرهم من مفكّرين في اتجاهات مختلفة، لتنافس المبرر التاريخي لمطلب "تجديد الفكر الديني".

## 2- **المبرّر المعرفي**:

إنّ مستند المبرّر المعرفي هو تحقيق عملية "التواصل الخلاق" بين الماضي والحاضر، والمقصود بهذه العملية هو الخروج من أسر "التقليد الأعمى" وإعادة إنتاج الماضي باسم "الأصالة"، وكذلك الخروج من أسوار التبعية السياسية والفكرية التامة للغرب باسم "المعاصرة". وعملية التواصل الخلاق عند **"أبي زيد"** ليست محاولة تلفيق يأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما. إنّه لا بدّ من دراسة التراث مجدّدا خاصة التراث الديني، سعيا لتحرير المشروع النهضوي من تلفيقيته التي انكشف عجزها واضحا من خلال الهزيمة الشاملة،[2] فبعد الهزيمة أدركنا فشل مشروع الحداثة، وأنّنا مجتمعات تقليدية لا حداثية. لذلك لا بدّ من العودة لقراءة التراث، فهي ضرورة ملحة لبحث جذور الأزمة، وليس مجرد

[1] – نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**–بين المعرفة العلمية و الخوف من التفكير–( المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014)، ص–ص.16، 17

[2] – نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**–بين المعرفة العلمية و الخوف من التفكير– المصدر السابق، ص.18

إعادة التأويل، خاصة ونحن مجتمعات تقليدية في روحها وفي فكرها رغم الحداثة الظاهرة/السطحية.

## 3- الاستخدام النّفعي للدّين:

يرى"**أبو زيد**" أنّه من أهم التحدّيات التي تواجه مجتمعاتنا العربية فيما يتعلق بالإسلام هو الاستخدام الإيديولوجي النفعي للإسلام لتحقيق مصالح وغايات ذات طبيعة فئوية أو سياسية أو شخصية. وسواء تمّ هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسية بعينها، أو من جانب أنظمة وسلطات سياسية فاقدة للمشروعية الاجتماعية والسياسية والقانونية، فالنتيجة واحدة: تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيوية متدنّية، مثلما هو الحال مع موقولة:"الإسلام دين شمولي"، هذه المقولة تفترض أنّ دخول الفرد في الإسلام بالميلاد أو الوراثة أو بالاختيار الواعي يعني تخلّي الإنسان طواعية أو قسرا عن طبيعته الإنسانية الفردية التي تسمح له باتّخاذ القرار بشأن كثير من التفاصيل الحياتية التي من شأنها أن تتضمّن اختيارات عديدة، والنتيجة هي ترسيخ سلطة رجل الدين والمؤسّسات الدينية لتصبح سلطة شاملة ومهيمنة في كلّ المجالات. و"إنّ مقولة الشمولية تبدأ من الفكر الديني لتخترق مجال السياسة والمجتمع، أو تبدأ من الفكر السياسي لأسر الدين في إيديولوجيتها، والنتيجة واحدة، فأي خطر أشد من هذا و أي بلاء؟". [1]

ويرى "**أبو زيد**" أننا بحاجة إلى تثوير فكري، وليس مجرّد تنوير فقط،و"تثوير الفكر الذي نحتاج إليه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرّمة، وفتح النقاش حول القضايا التي تفتح إمكانيات التفكير، وتدخل النور إلى المناطق المعتّمة التي يعتبرها

[1] - **المصدر نفسه**، ص-ص.23، 24

الفقهاء من اختصاصهم وحدهم. وأنّ قولهم فيها هو القول الفصل وليس فقط اجتهادا من بين اجتهادات".[1]

هذا، ويرتبط منهج التجديد عند **"أبي زيد"** بالحاجة إلى التجديد في سياقها التاريخي الاجتماعي، السياسي والفكري، فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك، بل هو أمر ملحّ لإطلاق الطاقات وتحريك حالة الركود التي تعاني منها مجتمعاتنا، وهو تعبير عن المسؤولية. في حين أنّ التقليد الذي هو عين الترديد والتكرار لما سبق قوله، وساد، يفصل الفكر عن حركة الحياة التي تمضي في حركة تغيّرها غير آبهة بعجز العاجزين الذين يتعدون عن المشاركة في صناعة الحياة المتجدّدة ويعيشون في وهم استعادة الماضي كحقائق أزلية. [2]

## 4-الفزع من التّأويل العصري:

إنّ الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي تفزع من أي تأويل عصري حداثي للإسلام، خاصة وأنّ هذا التأويل يمسّ النصوص المؤسّسة: القرآن والسّنة، وأنّ التأويل الذي يسيطر على الفكر الديني هي كلمة تحوّلت إلى كلمة مخيفة، حيث تمّ شرحها على أساس أنّها تعني فرض الرّؤى الشخصية والأوهام الإيديولوجية على معاني هذه النّصوص.[3]

إنّ المسلمين يخافون من الفكر النّقدي عموما ومن الفكر التّجديدي خصوصا، خاصة إذا طال معنى النصوص الدينية. وفي العالم الإسلامي، لم يعد ثمّة مجال مفتوح لمناقشات فكرية حرّة تتناول تاريخ الفكر الدّيني تناولا نقديا، ولا كيفية تكوّن مدارسه واتّجاهاته في السياق التاريخي والاجتماعي، خاصّة في مجال الأفكار والمفاهيم والتّصورات، حيث تحوّل بعضها إلى ثوابت دينية لا يجوز الاقتراب منها.

---

[1] - نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**-بين المعرفة العلمية و الخوف من التفكير-، المصدر السابق، ص-ص.27، 28

[2] - **المصدر نفسه**، ص.28

[3] - **المصدر نفسه**، ص.29

## 5-أزمة النّقد في بنية الثقافة المعاصرة:

يرى "**أبو زيد**" أنّ النّقد حين يطال الظاهرة الدينية في أيّ من تجلياتها أو تعبيراتها التاريخية جريمة كبرى في الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة. وهذا الفزع العام من منهج النقد لا يمكن أن نرتد به الأزمة إلى بنية العقل الإسلامي، فهي تظهر في رفض الفنون والمسرح، في قراءة النص لغويا وتاريخيا، وفي ربط السيرة بالتاريخ.

إلى جانب ذلك، ثمة دور السلطة السياسية التي تمنع وتقمع كل من يخالفها أو يتوجّه نحوها بالنقد. وهذه السلطة تنسب لنفسها تمثيل الإسلام، حيث نجد في معظم دساتيرنا عبارة: دين الدولة الإسلام، وهي عبارة تجعل الدّولة فوق المجتمع وليست نتاجا لحركته ولصراعاته. [1]

## 6- البنية السّياسية للدّين:

يرى "**أبو زيد**" أنّ الدين يرتبط بظروف اقتصادية وسياسية اجتماعية معيّنة، فالقرآن ارتبط بظروف عايشها الرسول- ص- ذات طابع اقتصادي واجتماعي، ناهيك عن ارتباطه بظروف سياسية، فقرار الهجرة مثلا إلى يثرب هو حماية للمسلمين من اضطهاد قريش، ومحاولة لتوسيع القاعدة البشرية الصغيرة، هو قرار سياسي مع القبائل في موسم الحج... .

إنّ الوحي لا يتجاوب مع الواقع فقط، بل يصاغ وفقا لمعطياته المتغيّرة بالقدر نفسه الذي يسعى في إلى تغييره. والأمر في التفاعل بين الديني والسياسي فيما بعد فترة التأسيس لا يحتاج إلى بيان[2]. في حين أنّ الخطاب الديني المعاصر يصرّ على قراءة النص قراءة متعالية ومفصولة عن الواقع الذي أنتجه.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**-بين المعرفة العلمية و الخوف من التفكير-، المصدر السابق، ص.61

[2]- **المصدر نفسه**، ص.74

## 7- التّوظيف السّياسي للدّين:

يرى "**أبو زيد**" تاريخيا بعد الحكم الأموي، سعى الأمويون إلى صياغة إيديولوجية سياسية دينية تؤسّس مشروعية دينية لسلطتهم، وهكذا صار الدّين في خدمة السّياسة، أي صار محلا للنّزاع حول تحديد معناه تحديدا ينحو إلى تحقيق أغراض سياسية نفعية مباشرة.

ثمّ يتساءل:هل هناك فارق بين التّوظيف السّياسي للدين في التاريخ القديم وبين هذا التوظيف في العصر الحديث. إنه لا فرق بينهما بدليل أنّ كّل الحكام العرب بعد سقوط الخلافة العثمانية في عصر سقوط الإمبراطوريات، سعوا ليعتلوا سدّة الحكم، وفي هذا السياق اضطهدت السلطات السياسية المفكّرين الذين وقفوا بالفكر ضدّ مسألة أنّ الخلافة نظام ديني [1]، مثلما حدث مع "علي عبد الرازق" في كتابه: الإسلام وأصول الحكم. إنّ التحالف بين المؤسّسة السّياسية و المؤسّسة الدّينية استطاع أن يخنق تيارات الإصلاح والتّجديد. وهنا يحكم "**أبو زيد**" على فشل تيار الإصلاح الديني بحكم ميلاده ونشأته وتطوّره في رحم الضغوط الاستعمارية و تحدّياتها عن بلورة "وعي نقدي حقيقي"، واكتفى بخطاب اعتذاري دفاعي إلى حد كبير خنق امكانيات إنجاز إصلاحي تجديدي.[2]

## 8- نقد الخطاب الدّيني:

إنّه من رحم هذا الوعي بالتوظيف السّياسي للدّين في تاريخنا القديم والحديث، أصبح "نقد الخطاب الديني" مطلبا معرفيا ملحا بالنسبة إلى الباحثين، بدءا بالدراسة النقدية للتاريخ في تجلّياته الأدبية والثقافية والسّياسية، مثلما هو الحال مع كتابات طه حسين(الفتنة الكبرى)، أحمد أمين(فجر الإسلام، وضحى الإسلام)،و أمين الخولي(القصص الفني في القرآن الكريم)[3]. ولكن هذا التطوّر المعرفي ظلّ يعاني من مطبّات داخلية وخارجية، وكان تنامي قدرة التيارات

---

[1] - نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**-بين المعرفة العلمية و الخوف من التفكير-، المصدر السابق،ص.76.

[2] - **المصدر نفسه**، 77

[3] -**المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

الدينية على الحشد الجماهيري وسيطرتها على مجالات الوعظ والإرشاد، بالإضافة إلى السيطرة على المؤسسات التعليمية. لذلك ففي تصوّر "**أبي زيد**"، نحن بحاجة إلى إصلاح وتجديد في المجالين السياسي و الديني، فما هو تصوّره للتجديد الديني؟

**ثانيا: مفهوم التّجديد.**

لقد وصف "**أبو زيد**" مهمّة تجديد التراث-منه الدين-بقوله:"**إن كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث أو نسقطه جانبا فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبّله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكّد فيه الجوانب الإيجابية ونجدّدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنّه التجديد الذي لا غنى عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة ويربط الوافد والموروث**". [1]

إنّ العودة إلى تراثنا كما يقول **نصر حامد أبو زيد** ليس معناه إعادة إحياءه كما هو، فهو" يرفض التقليد، والعودة إلى الماضي في نظره، إنما من أجل إدراك مشكلات الحاضر، وهنا يصبح الماضي أكثر من ضرورة، لذا فالبحث عن حلول الحاضر يكون انطلاقا من وعينا للماضي، وهنا يكمن تأثير الحاضر في الماضي، لأنّ معظم الدّراسات التي توجّهت في الماضي كان الهدف منها هو إيجاد حلول لمشكلات الحاضر". [2]

إنّ أوّل ما يميّز واقع الاجتهاد والتجديد في نظر "**نصر حامد أبو زيد**" هو بحثه عن موقع داخل التراث العربي الإسلامي، أي البحث في التراث والتعامل مع مكوّناته. والمراد بالتجديد هو تجديد الدين وبيان حقيقته، وذلك باستعمال القراءات الحداثية العربية وتطبيق العقلانية والعلمية في ممارستها التأويلية للنص الديني. هذا، ويعتبر "**أبو زيد**" من أبرز المفكّرين العرب

[1] – نص حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، مصدر سابق، ص. 16

[2] – نص حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، ص. 231

الذين مارسوا النّقد على التراث العربي وذلك قصد تجديده. إنّ الطريقة المنهجية التي قدّمها ليست ممارسة الهدم فقط، أي هدم أفكار السابقين وما قدموه من اجتهاد حول الدين، وإنما قام بإعطاء بدائل وأفكار جديدة، تختلف عن كل ما جاء به دعاة الخطاب الديني التقليدي، وكانت أفكاره هو تصبّ في قالب تجديدي عن طريق ما أسماه بالاجتهاد. والتجديد الذي مارسه **أبو زيد** على التراث ليس معناه رفضه كلّية وإنما يدعو إلى إعادة صياغة وطرح كل ما لا يفيدنا، وما لا يلائمنا في واقعنا المعاصر، والوقوف أمام جوانبه الإيجابية التي يمكن أن نجدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا وهذه الطريقة التي يسعى إليها إنما من أجل تجاوز كل الأزمات والمشاكل التي نتخبّط فيها. والتجديد عنده ينطلق من الجمع بين الأصالة والمعاصرة. ومن خلال هذا يمكن أن نطرح التساؤل التالي: كيف كانت نظرة **أبي زيد** إلى مسألة الاجتهاد والتجديد؟ وما أسس منهج التجديد وأهدافه؟

يركّز **أبو زيد** في مسألته الاجتهادية والتّجديدية على منهجه التاريخي الذي اعتبره المنهج الملائم في فهمه للنص الديني والكشف عن دلالاته، إذ ينطلق التغيير الذي يسعى إليه من النص القرآني ووفق منهج معيّن، لقد حاول تغيير الواقع من خلال اجتهاداته ومن خلال طرحه للعديد من القضايا وسعى إلى تجديدها وفق متطلّبات العصر. وفي مشروعه التجديدي ربط بين النص والواقع، واعتبر النص متغيّرا من خلال فهم دلالته واستخراجها، فكيف وظّف منهجه هذا من أجل التغيير؟ وما حقيقة التغيير عنده؟

يدعو "**أبو زيد**" إلى تجديد الفكر الإسلامي وجعله حرا، إلى تجديد الخطاب الديني الذي يمارس سلطة رقابية على الفكر، فهو يقول:"**وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الدعوة لتجديد الخطاب الديني في إطار الدعوة لفتح آفاق "الحرية" التي دونها لا يزدهر "فكر" و"دون الفكر الحر" لا نجاح لأي مشروع**" [1]، لأنه يمثّل أحد الشروط الأساسية للتجديد وللتغيير،

[1] – مجلة المعرفة،"**العولمة والحداثة**"، العدد405،2004، ص.181

والعمل على تجاوز كلّ الخطابات الدينية التي لا تفرّق بين الفكر الديني والدين، أي أنّها لا تفرّق بين ما نسمّيه بتأويل النصوص في حدّ ذاتها، لأنّ"**فهمنا للنّصوص فهما موضوعيا وتأويل آياتها ليس معناه إلغاء للنصوص، ولكن من أجل أن نجعل هذه النصوص حية نظرا لما تحمله من ثراء وغنى في مدلولاتها**"[1]. وهنا تبرز نظرة **أبي زيد** ودعوته إلى تحرير هذه النصوص من السلطة الدينية أو الخطاب الديني، أي التحرر"من عبودية القراءة النصية الحرفية وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقّق من تطوّر و تغيّر في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير" [2]، خاصة ونحن نعيش الترديد والتكرار في فكرنا مما أثّر سلبا على واقعنا الاجتماعي، لأنّه في هذه الحالة ينفصل الفكر عن الواقع أو عن حركية الحياة المتغيرة باستمرار.

هذا، وينطلق التجديد الذي يسعى إليه **"أبو زيد"** من نقد الخطابات الدينية التي عطّلت العقل وجمّدت النصوص، لذلك كانت قراءته للتراث قراءة نقدية، حيث يعتبر النّقد خطوة أولى للتغيير، فهو يسعى إلى تقديم قراءة فاعلة وواعية للقرآن، في حين أنّ الخطابات الدينية كانت لها قراءة تكرارية/ترديدية للنصوص، بدلا عن إعمال العقل والحرية، مما أدّى إلى تجميد دلالتها وبعدها عن الواقع الاجتماعي، فالخطاب الإسلامي التقليدي حسب **"أبي زيد"** قد عطّل العقل، وجعل النص هو المحور، مما جعلنا نعيش في أزمة النص الذي أصبح مسيطرا على عقولنا، هذا "**النص الذي هو في علاقة جدلية دائمة مع الواقع الاجتماعي والإنساني ويتفاعل معه**"[3] ، ومن أجل فهم الواقع يجب العودة إلى القرآن الذي لابدّ و أن يقرأ وكأنّه أنزل الآن، فالقرآن هو المصدر المنشئ للفكر وللمعرفة وللحضارة وللأحكام ولتنظيم سائر العلاقات. والسّنة هي المصدر المبين للقرآن، فهي تبيان لكيفية ربط قيم القرآن بالواقع وكيفية

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص.21

[2] – محمود أمين العالم، **مجلة القاهرة**، العدد 127، يوليو 1993، ص.14

[3] – نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، ص.124

تنزيل النص على الواقع. وهكذا تنبع الحاجة إلى التجديد من خلال ربط النصوص القرآنية بالواقع بعيدا عن كلّ ماهو إيديووجي و ذاتي أو عن أيّة رغبة شخصية.

بمقابل هذا التّصوّر، يرى **"أبو زيد"** أنّ التغيير داخل المجتمع لا يكون بفهم النص خارج الواقع، كما هو الحال مع الفكر التقليدي الذي أهمل الواقع، في حين أنّ علاقة النّص بالواقع هي علاقة جدلية، لأنّه من الواقع تشكّل النص وهنا يكون الواقع والثقافة فاعلين في النص، ولكن النص قد يتحوّل لكي يصبح هو الفاعل والثقافة مفعولا به. وإذا كان النص فاعلا فهذا لأنه محكوم بجدلية الثبات والتغيّر، فهو نص ثابت في منطوقه ولكنّه متغيّر في مفهومه، وهذا التغيّر يكون حسب القارئ له وفق ظروفه السّياسية، الاجتماعية، و الثقافية.غير أنّ فكرة التغيير والحركة داخل النص غير مقبولة في نظر الخطاب الديني، حتى أنّه يرفض الاجتهاد في بعض المسائل التي نصوصها قطعية الثبات عى أساس "لا اجتهاد فيما فيه نص".

يعتقد **"أبو زيد"** إذن أنّ التّغيير يكون من خلال قراءة النصوص القرآنية واستنباط أحكامها، وهذه الأحكام تمثل "المتغيّر" وهي التي تخدم الواقع الاجتماعي، حيث يقول:**"من هنا لابدّ من التفرقة بين"الجوهري" و"العرضي" بين "الثابت" و"المتغيّر" في دلالة تلك النصوص"**[1]. ويعدّ النص منطلق التغيير الاجتماعي، فهو نص محوري داخل الثقافة العربية الاسلامية. وهنا لا يمكن أن نتجاهل دور النص في بناء الحضارة. لكن النص ليس وحده هو الذي يبنيها، بل الذي يبنيها هو جدل الإنسان مع الواقع، حيث يقول:" **وليس معنى ذلك أنّ "النص" بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإنّ النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة، إنّ الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى"** [2]. وإذا كانت الحضارة تتركّز حول "نص" بعينه يمثّل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أنّ التأويل وهو الوجه الآخر للنص يمثل آلية من آليات الثقافة

[1] – نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، مصدر سابق، ص.69

[2] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، مصدر سابق، ص.09

والحضارة في إنتاج المعرفة [1]. والتأويل هو عنصر أساسي في صنع الواقع وتغييره، فهو يمثّل الوجه الآخر للنص، يجب فهمه فهما موضوعيا.

**ثانيا: أسس منهج التّجديد.**

يهدف المشروع التّجديدي الذي تبنّاه **"نصر حامد أبو زيد"** إلى إعادة النظر في النص وحقيقته وجوهره، وقد كانت له رؤية نقدية جديدة باعتماد المنهج العقلي والنقد التاريخي، ولاشك أنّ هذه القراءة الجديدة للنصوص القرآنية التي تبنّاها كانت بسبب الجمود والتقليد اللذان حكما على النص منذ قرون طويلة وعدم قراءته قراءة صحيحة وبمنهج صحيح، فكان **أبو زيد** ضمن التيار التجديدي والحداثي . وقد قدّم قراءة جديدة تؤسّس للفهم الحقيقي من خلال النص القرآني. وقد وضع في منهجه التجديدي مجموعة من الأسس التي تدخل في دائرة الاجتهاد ورفض التقليد، فما هي هذه الأسس؟

**1-ربط النص القرآني بسياقه:** ويكون ذلك بالتمييز بين مستويين أساسيين من مستويات السّياق:-

أ- **مستوى النّزول الكلي:** وقد حصرها **"أبو زيد"** في القرن السابع الميلادي، وهذا المستوى يشكّل السّياقات الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية، والفكرية، والثقافية والدّينية.

ب- **مستوى النّزول التّدريجي:** وهذا المستوى مرتبط بالمنشأ التاريخي لبنية النص،"وفي التعامل مع المستويات الجزئية التي يتضمّنها هذا المستوى الكلي الثاني يجب على الباحث أن يضع في اعتباره أنّ الترتيب الحالي لأجزاء النص، ترتيب التلاوة، قد ساهم إلى حد كبير في "تغييب"إن لم يكن في "محو" بعض المستويات الجزئية لهذا السّياق، لذلك يتطلّب الأمر من الباحث إعادة قراءة المرويات والمؤلّفات الخاصة بأسباب النزول،أو بالناسخ والمنسوخ، قراءة نقدية تاريخية تحميه

[1] - **المصدر نفسه**، ص.09

من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي..." [1]وهنا، نجد **أبا زيد** يدعو الباحثين إلى مراعاة "السياق التاريخي للنص" مثل ترتيب التلاوة وأسباب النزول.

**2.–إعادة قراءة المقاصد الكلّية للشريعة،** قراءة جديدة، تهدف إلى حل ومواجهة المشاكل والأزمات الراهنة، فالمقاصد التي سعى إلى إعادة قراءتها هي المقاصد التي صاغها الشاطبي من النصوص القرآنية، وقد اعتبر هذه المقاصد ضمن القراءات التقليدية، وفي هذا يقول:" **لقد شغلت القراءة السابقة بفحص الدلالات اللغوية أساسا ولذلك تركّز اهتماماتها في الكشف عن آليات هذه الدلالات في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديين، وكان انشغالها منصبا أساسا على الكليات المستنبطة من الجزئيات، دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كلّتيهما"**[2]، بمعنى أنّ القراءة التي تبنّاها **نصر حامد أبو زيد** هي قراءة تتناول النص في جانبه العام والكلي عكس القراءات السابقة التي جزّأت العلوم الدينية، لذا نجده يحاول ربط النص الإسلامي في جانبه المعرفي بالنصوص الأخرى التي كان لها أثر وفاعلية في سياق اللحظة التاريخية للوحي.[3]

وهنا نجد أنّ القراءة 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 "الحرّية"، ولقد جعلها تستوعب "المقاصد الكلية" الخمسة التي استنبطها القدماء.[4]

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المصدر السابق، ص–ص. 258،259

[2] – **المصدر نفسه**، ص. 202

[3] – **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

[4] – **المصدر نفسه**، ص. 203

لقد جعل **نصر حامد أبو زيد** المقاصد الكلية هي مقاصد جزئية، وقد سماها بالمبادئ التي تدخل في إطار المبادئ الثلاث التي ذكرناها سابقا، فهي تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي وضعها الفقهاء، فمثلا قاعدة "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح"، يقول **أبو زيد** أنّ هذه القاعدة لو نظرنا إليها نظرة نقدية وفي سياقها التاريخي لوجدناها تعبّر عن حالة التّمزق الذي لحق بالمجتمع العربي الإسلامي، ولكن هذه القاعدة لا تتماشى اليوم مع التقدّم والتطوّر- بل قد تتعارض مع المبادئ الثلاث، خاصة مبدأ العقل، يقول في ذلك:" **إنّ دراسة النصوص الدينية وفهمها وتأويلها، من خلال تلك المبادئ الكلية الثلاث: يمكن أن يكون هاديا لصقل مزيد من آليات الاجتهاد التي وصلت إلينا من تراثنا الفكري، ولا خوف على عقائدنا وديننا من تلك المنهجية وإجراءات تحليلها، وإنما الخوف من "الجمود" و"التقليد" اللّذين يمثّلان حصون الدفاع في المؤسّسات التقليدية** [1].إنّ هذه المبادئ التي وضعها **"أبو زيد"** تستوعب جميع الاجتهادات، فهي تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة (الاستحسان) و(المصالح المرسلة) و(الاستصحاب).

**3-إعادة النّظر في مفهوم الإجماع:** يعتبر **أبو زيد** هذا المفهوم مهمّا لدى المؤوّل، فالفقيه حسبه هو الذي يضع مصالح الأغلبية أولى اهتماماته، ولا ينظر إلى مصالح الأقلية، لأن المؤوّل الذي يشغل فقط بالأقلّية هو الجدير بالرفض، وقد رأى أنّ الإجماع الحقيقي الذي يخدم الأمة هو الذي يراعي المصلحة العامة[2]، ولقد رفض **أبو زيد** إجماع أهل الحل والعقد..، ذلك أنهم "في عصر سيطرت وسائل الإعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثّلين لهم معبّرين عن مصالحهم" [3]، ولتحقيق مفهوم

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المصدر السابق، ص. 208

[2] – الحسان الشهيد، **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، مرجع سابق، ص. 369

[3] – نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص**، مصدر سابق، ص. 241

الإجماع الذي يعبّر عن الأغلبية ويراعي المصالح العامة اقترح **أبو زيد** المسلك الديمقراطي،" بحيث يكون "معيار الإجماع"، هو الأغلبية المعبّرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار"مصالح الأمة"، " هو معيار مصلحة الأغلبية". [1]

**4-توظيف المناهج والأدوات العلمية منها المنهج الأدبي:** حيث نجد **أبا زيد** في قراءته العلمية والنقدية يطبّق هذا المنهج بوجه خاص، إذ جعل المنهج التحليلي اللغوي الأدبي هو المنهج الأساسي في فهم النص القرآني، ورغم أنّ هذا المنهج يتعارض مع النص كون هذا الأخير مصدره هو الله، إلا أنه يرى مدى أهمية هذا المنهج كونه لا يتنافي وألوهية مصدر القرآن الكريم.

لقد جعل **نصر حامد أبو زيد** المنهج اللغوي منهجا أساسيا رغم توظيفه لمناهج أخرى كالمنهج الجدلي والمنهج التاريخي، وهذا من أجل قراءته للنص القرآني قراءة نقدية، فهو ينظر إلى النص على أنه نص لغوي نقرأه كما نقرأ النصوص الأخرى، لأن النص القرآني غني بالمحسّنات البلاغية، والآليات البيانية، لذا فالنص القرآني 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 تدّعي القراءة العلمية للنص القرآني سوى دراسة (الكلام) من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله، وبهذا تكون قراءته علمية أدبية لغوية لهذا النص مع الأخذ بعين الاعتبار وقائعيته ومؤثرات الواقع في تكوينه وتأسيسه.

لقد أكّد **نصر حامد أبو زيد** في قراءته النقدية باستعمال المنهج الأدبي، أو منهج التحليل اللغوي، وقد سمّى هذا المنهج أيضا ب(تحليل الخطاب)، وفي توظيفه لهذا المنهج، كان يهدف إلى الكشف عن بنية النص، وفهم مضامينه، فالنص يحمل المنطوق والمفهوم، لذا لجأ

[1] - **المصدر نفسه**، ص.241

إلى البحث عن الدلالات الحقيقية التي يحملها النص، أي الكشف عن منطوقه ومفهومه، حيث يقول: " **والمنهج هنا– في كلّيته– 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**". [1]

إنّ القراءة التي يسعى **نصر حامد أبو زيد** إلى القيام بها هي قراءة علمية، ولقد انتقد القراءات السابقة التي كانت تدور في إطار المستوى الإيديولوجي، وبعيدة عن العلمية– لكن مع تطبيق علم تحليل الخطاب من شأنه، أن نفهم النص فهما علميا، وهذا هو الهدف الذي كان **أبو زيد** يسعى إليه، وهو الكشف عن مفهوم النص الذي يعدّ خطوة أساسية في تأسيس وعي علمي بالتراث. [2]

**5–تكريس القيم الحديثة منها المساواة والحرّية والتسامح:** لقد أصبحت هذه القيم مطلبا ملحا، ففي فكرة الحرية مثلا نجد **أبا زيد** يدعو إلى فسح المجال للكتابة والتعبير، ورفض كل القيود الفكرية، فالمسلم المعاصر في نظره في حاجة ماسة إلى مثل هذه الحريات، فهي تمثل شرطا من شروط التجديد. ولقد انتقد **أبو زيد** التيارات الدينية السابقة وحمّلها المسؤولية، حيث تسبّبت في ظهور نوع من التحجّر فوضع حصارا على العقل، لذا فهو يقول بضرورة 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 صوّره البعض على أنه شذوذ وخروج على الإجماع. [3]

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، مصدر سابق، ص. 08

[2] – مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص**، مرجع سبق ذكره، ص. 181

[3] – محمد حمزة، **إسلام المجدّدين، الإسلام واحد ومتعدد**، مرجع سبق ذكره، ص. 112

هكذا يرى **نصر حامد أبو زيد** أنّ المجتهد يجب أن يتمتع بحرية كاملة في العملية التأويلية أي يتمتّع بحق الاجتهاد، بدون تضييق وأيضا يعتمد مبدأ التسامح في التعامل مع الرأي المخالف، وبذلك يكون ضمن المفكرين المجددين الذين حاولوا أن يكرّسوا مبدأ الحرية الفكرية، واحترام آراء الآخرين، أي رفع الحصار عن العقل لأن التجديد والتغيير ينطلق من هذه الأسس.

**6-ربط النص بسياقه التّاريخي والثقافي:** ذلك أنّ النصوص القرآنية والكشف عن دلالاتها الحقيقية يتطلّب معرفة سياقها، أي الموضوعية والتاريخية، ولقد انتقد **أبو زيد** الاتجاهات الفكرية الرجعية التي عزلت النص عن ظروفه الحقيقية، وحوّلته من كونه نصا لغويا إلى نص له قداسته، أي تحويل النص القرآني من كتاب قابل للقراءة وللتأويل إلى شيء أو مصحف أو أداة للزينة.

وهكذا، يتوصّل **نصر حامد أبو زيد** إلى أنّ النص القرآني قد فقد كلّ فعالياته، خاصة عندما تمّ إهدار سياقه وغياب الظروف والملابسات التي أنزل النص متزامنا معها، لذا نجده يدعو إلى عدم عزل النص عن حركة الواقع، حيث يقول: " **وكان هذا الهزال له تأثير على النص" الديني بعزله عن حركة الواقع فيما أطلق عليه" إقفال باب الاجتهاد"، ومع هزال الثقافة الرسمية كانت الثقافة الشعبية تزدهر وتنمو فانتقلت بالنص من مجال التفسير والتأويل إلى مجال الفنون البصرية والتشكيلية والموسيقية.**" [1]

إنّ المنهج الذي سلكه **أبو زيد** في قراءته للنص القرآني هو العودة للسياق الاجتماعي الخارجي" السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلا هاديا لا لفهم الأحكام فقط، بل ينتج باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"[2]، ومادامت مراعاة مستويات السياق ضرورية في قراءتنا للنص، فإننا نجد **"أبا زيد"** قد عارض الخطاب الديني في جميع تصوّراته وأفكاره، فالتأويل حسبه هو البحث عن الدلالات

[1] - نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المصدر السابق، ص. 13

[2] - **المصدر نفسه**، ص. 139

الحقيقية الكامنة وراء النص، وهذا يكون بمعرفة مستويات السياق، إلا أنّ الخطاب الديني قد أهدر وتجاهل هذه المستويات، مستوى السياق التاريخي وسياق أسباب النزول، وكذا إهدار للسياق السردي اللغوي للنصوص موضوع التأويل [1]. وهو يعتقد بمقابل هذا التصوّر، أنّ التأويل الحقيقي ينطلق من كشف تلك العلاقة الموجودة بين الخطاب القرآني وواقعه الخارجي وكذا في بناءه الداخلي، لأن فهم النص بهذا الشكل معناه أنه محكوم بسياقين رئيسين( السياق المقامي) و( السياق اللغوي)، أما السياق المقامي فقد حدّده العلماء في الإحاطة ومعرفة أسباب النزول أي معرفة الواقعة التي أنتجت النص القرآني، وهذه المعرفة هي ضمن شرط من شروط العملية التأويلية، لأن فهم النص في غياب المعرفة عن الأسباب التي نزل فيها ضرب من الوهم" إذ أنّ المفسّر قد ينجر إلى تأويل بعيد، ورأي متكلّف، بسبب الغفلة عن الواقعة التي أنتجت النص، وهي العلامة الهادية إلى سياقه ومراده، فلابدّ، إذن، أن ينطلق التفسير من خارج النص إلى داخله، أي: من سياقه الاجتماعي والثقافي إلى بنيته الداخلية". [2]

ولعلّ تنجيم القرآن الكريم، يعتبر شاهدا على وجود تلك العلاقة بين النص القرآني والسياق الخارجي، حيث أنّ القرآن لم ينزل جملة واحدة وإنما نزل بالتدريج وهذا راجع إلى مدى ارتباط النص بسياقه[3]، وهنا نجد **أبا زيد** في مشروعه التأويلي يوضّح إحدى الآليات المنهجية للقراءة التاريخية للنصوص القرآنية، وهذه القراءة لا تكون إلا في إطار السياق الثقافي والاجتماعي، وغياب مثل هذه القراءة سيؤدّي حتما إلى جعل هذه القراءة إيديولوجية.

إنّ 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 الاجتماعي والتاريخي وهو ثابت بينما المغزى هو المتغيّر، وقد يبقى مختبئا وراء المعنى، فيصبح المغزى هو الدلالة

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المصدر السابق، ص. 92

[2] – قطب الريسوني،**من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**، مرجع سابق، ص. 86

[3] – **المرجع نفسه، ص. 87**

الحقيقية التي يحاول **أبو زيد** الكشف عنها، وهنا يضع تمييزا بين المعنى والمغزى، ويعتبر أنّ هذا الأخير قد يتولّد من المعنى، يؤكّد على ذلك بقوله: **"إنّ القراءة السّياقية تضع تمييزا بين"المعاني" والدلالات التاريخية المستقبلة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذي يدلّ عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التغيير هام جدا بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به ارتباطا وثيقا مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيرا عن هوى المفسّر ووثبا على "المعنى" أو إسقاطا عليه".** [1]

إنّ تأكيد **نصر حامد أبو زيد** على ربط النص القرآني بسياقه الاجتماعي معناه: أن النص القرآني هو نص تاريخي، وصلاحيته في أن يكون مرتبطا بالزمن الذي نزل فيه ولا تصلح إلا لهذه البيئة التي نزلت فيها هذه الآيات القرآنية، وهنا نبطل فكرة أنّ القرآن ثابت ويكون صالحا لكل زمان ومكان، فالنص القرآني حسب **أبي زيد** يبقى حبيس السياق التاريخي والاجتماعي، فهو من حيث المعنى يبقى ثابتا غير متغيّر ومن حيث المغزى متغيّر بتغيّر العصور والأمكنة، فهو عبارة عن وعاء قابل للامتلاء وفضاء واسع من التأويلات الجديدة، لأن النص القرآني ثابت في منطوقه متغيّر في مفهومه.

**ثالثا: علاقة التّأويل بالتّغيير.**

يريد **أبو زيد** تغيير الواقع من خلال فهم مشكلاته الثقافية والسّياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو ينطلق في مشروعه التغييري من الإقرار بضرورة الرجوع إلى الإسلام، إلى نصوصه القرآنية وإعادة قراءتها من جديد وإخضاع هذه النصوص للمنهج التأويلي. وجعل من هذه النصوص تتماشى مع متغيرات الواقع، فربط التأويل بالواقع وبالتغيير. إنه يربط التأويل بالواقع، بالحياة العملية في أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية، من أجل حلّ العديد من

[1] – نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص. 203

القضايا المطروحة، وهو يدعو بذلك إلى قراءة النصوص الدينية بالعودة إلى سياقها الاجتماعي الخارجي وبفهم هذا السياق، حيث يمكن فتح باب الاجتهاد والوصول إلى تأويل حقيقي يكون من خلاله تغيير الواقع، وفي هذا يقول: **"وفي تقديرنا أنّ العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثّل دليلا هاما لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"** [1]، والتأويل المنتج هنا لا يكون إلا بالفهم العميق لبنية النصوص.

ففي مجال علم أصول الفقه مثلا، نرى أن منهج القراءة السياقية الذي طبّقه **"أبو زيد"** على النصوص القرآنية، هو منهج له دور في تطوير مناهج علم أصول الفقه، وإذا كانت الأصول هي استخراج الأحكام من القرآن يعتمد على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، فإنّ القراءة السياقية هي أوسع من هذا، إنّها مجمل السياق التاريخي والاجتماعي، والذي من خلاله نستطيع أن نحدد الأحكام والتّشريعات".[2]

إنّ معرفة وفهم السياق التاريخي والاجتماعي للنصوص القرآنية هو الذي من شأنه أن يساعدنا على استنباط الأحكام، وهذا هو من الأهداف التي يريد الوصول إليها، أي معرفة الدلالات الموجودة داخل النص القرآني، وهذه الدلالات هي على مستويات: مستوى الدلالات التي تعتبر كشواهد فقط ولا تقبل التأويل، ومستوى آخر القابل للاتساع على أساس المغزى الذي نستطيع الكشف عنه من خلال فهم السياق الاجتماعي الذي يحمله النص القرآني، فالمعنى يبقى ثابتا له علاقة بما هو تاريخي اجتماعي، أي بسياقه، فهو يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللّغوية في سياقها الثقافي.

إنّ المعنى في تصوّر **"أبي زيد"** لا يمكن فهمه إلا بمعرفة السياق الثقافي والاجتماعي له، أما المغزى فهو متعلّق بما هو معاصر، أي بما يخدم متطلّبات العصر، فهو دائما في حركية

[1] – **المصدر نفسه**، ص.139

[2] – نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، مصدر سابق، ص.202

ونسبية، فالمعنى يتمتّع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي والمغزى ذو طابع متحرّك مع تغيّر آفاق القراءة.[1]

وفي إنتاج المعنى والدّلالات، يميّز **"أبو زيد"** ثلاث مستويات سياقية، كلّها تساهم في إنتاج المعنى، الأوّل هو السياق التاريخي، الثاني متعلّق بسياق القارئ والذي يساهم في إنتاج المعنى وفق السياق التاريخي والاجتماعي. وفي الأخير مستوى ثالث ناتج عن المستويين السابقين، أي بتفاعلهما يستخرج المغزى. وهو يريد من خلال هذا، أن يجعل النص حيّا ويكون قابلا دائما للتأويل ويتضمّن فكرة هي: **"أنّ البنية الداخلية للنص القرآني تتمتّع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى وتنفي إمكانية الإدّعاء في أيّة لحظة تاريخية بأنّ هذا النص قد استنفذ محتواه أو تمّت الإحاطة به معرفيا".**[2]

و**التّجديد** الذي يهدف **"أبو زيد"** إلى تحقيقه لا يخرج عن إطار المعنى الذي يحمله النص، فهو لا ينطلق من فراغ، بل ينطلق وفق المرجعية الدينية الثابتة، إنه ينطلق من المعنى لإعادة اكتشافه وتطويره بما يتناسب مع حاجات الإنسان، فهو يسعى إلى توظيف النص لخدمة الواقع واستنباط النظريات والأفكار الجديدة وبناء فكر قرآني يستوعب الحاجات المعاصرة للفرد وللمجتمع وللدولة. وهذه المهمّة يقوم بها المؤوّل وليس المفسّر الذي يغلب عليه النقل والرواية، إنّ المفسّر لا يذهب إلى أبعد الحدود، أي الأبعاد الدلالية العميقة الموجودة في النص، لأنّ هذه الأبعاد تحتاج إلى حركة "التأويل"، وأنّ المجتهد أو المؤوّل هو الذي يكشف عن الدلائل الخفية لأنه قد" **تظلّ في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة (الذهن) أو (العقل) إزاء النص، إنّها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة (التأويل) بعد أن يستنفذ المفسّر، بأدواته**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سابق، ص.221

[2] – نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، ص.263

**العلمية كلّ إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم، وهي الدلالة التي ينطلق منها (المؤوّل) للغوص في أعماق النص من خلال حركة (الذهن) أو الاجتهاد".**[1]

إنّ المجتهد الحقيقي في تصوّر **"أبي زيد"** هو المؤوّل الذي ينفذ إلى أعماق النص محاولا اكتشاف هذه الدلائل، واستخراج الأحكام الواردة في النصوص القرآنية بواسطة ملكة العقل، فالاجتهاد هنا يمسّ النّصوص الدينية، وبهذا يرفض كلّ الاجتهادات السابقة، ويدعو بمقابل ذلك إلى الاجتهادات التي تخدم الواقع. إنه يربط بذلك النّص بالواقع، ويجعل كلّ التأويلات عملية تمسّ القضايا التي يعيشها الإنسان في العصر الحديث. بهذا، يدخل دور المجتمع الذي يعمل على فهم تلك النصوص والعمل على تأويلها واستخراج دلالتها، مما يؤدّي إلى اختلاف الاجتهاد من عصر إلى عصر، ومن مفكّر إلى آخر، فالمفكّر يجعل من النصوص القرآنية نصوصا تقبل التعدّد في تأويلاتها رغم ثبات معانيها.

إنّ النص في تصوّر **"أبي زيد"** هو نص مفتوح، فهو يتماشى مع مستجدات الواقع، وفي هذا يقول: **"مع حركة الواقع وتطوّره–بعد انقطاع الوحي– تظلّ العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغيّر فيها معنى النص ويتجدّد بتغيّر معطيات الواقع"**[2]. وهو متغيّر بتغيّر الأحوال والظروف، أي حسب الواقع. وهنا يعتبر الواقع ببعديه التاريخي والمجتمعي هو الفاعل، ثمّ يتقدّم النص ليعالج هموم ذلك الواقع الذي يحمل قضايا عديدة تحتاج إلى تأويل واجتهاد، من تلك القضايا: مقاصد الشريعة الإسلامية التي يسعى **أبو زيد** إلى تحقيق قراءة حداثية لها، متجاوزا بذلك القراءات التقليدية. هذا، وتتحدّد مقاصد الشريعة في: العقل، الحرّية ومبدأ الاختيار، هي كلّية تندرج تحتها مقاصد الشريعة الخمسة: حفظ العقل، حفظ المال، حفظ العرض، حفظ الدين، وحفظ النفس.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، مصدر سابق، ص.237

[2] – نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط4)، ص.16

وينطلق التجديد الذي يدعو إليه **نصر حامد أبو زيد** من الفهم الحقيقي للنص القرآني والنظر إليه في حقيقته وجوهره باعتباره منتجا ثقافيا، أي أنه تشكّل في واقع وثقافة معيّنين، ومن خلال هذا نجده يسعى إلى إمكانية الفهم العلمي للنص القرآني. ويعتقد أن النص رغم ألوهية مصدره، إلا أنّه يمكن أن يخضع للتحليل وذلك انطلاقا من فهمنا للثقافة التي ينتمي إليها النص، يقول في ذلك: "**ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر**"[1]، وإذا كان النص القرآني مصدره الواقع والثقافة فهذا معناه أنّه نص تاريخي، والقول بتاريخية النصوص القرآنية وتاريخية فهم النص هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي تبناها دعاة الفكر النقدي الجديد منهم **أبو زيد** الذي يرى أّن النص القرآني غني بالدلالات وأن المعنى يحمل مغزى آخر، بالإضافة إلى رفضهم فكرة وجود قراءة تدّعي الحقيقة المطلقة والوحيدة للنص.

إنّ الحديث عن وجود تأويلات متعدّدة قد يحملها النص معناه القول بأنّ النص القرآني هو عبارة عن وعاء قابل للامتلاء، لكن النص في نظر **أبي زيد** أصبح غارقا في الإيدولوجيا وخاضعا للسلطة السياسية " ولا خلاص من تلك الوضعية، إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التّحرر، فيصقل أدواته، ويطوّر آلياته". [2]

ففي مجال النص القرآني مثلا نجد **أبا زيد** يدعو إلى ربط النص بواقعه وبثقافته وبالأسباب التي من خلالها نزلت الآيات القرآنية، فالتجديد عنده ينطلق من رفض الاجتهادات السابقة التي كانت تدور في التكرار والترديد فقط، يقول في ذلك: "**وهكذا تنبع الحاجة إلى التجديد من سياق تاريخي اجتماعي، وسياسي فكري، فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص. 21

[2] – نصر أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، ص. 134

**شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكّر 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".** [1]

وقد صنّف عمله هذا كنوع من الاجتهاد الإسلامي، فهو قد طرح نموذجا جديدا ورؤى جديدة متسلّحة بالمناهج العصرية في قراءته للنص القرآني، ولعله تكمن قراءته التجديدية هذه عندما حكم على النص القرآني على أنه نص تاريخي، فالنصوص القرآنية كما يقول **أبو زيد** تستمدّ مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، فهي نصوص غير مفارقة لهذه الثقافة، وإذا كانت هذه النصوص مصدرها هو الله فهذا لا يمنع من القول أنها نصوص لغوية بكل ما تعنيه اللغة وارتباطها بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. [2]

لقد أصبح الاجتهاد اليوم هو أكثر من ضرورة، وقد رأى المجدّدون أنه يجب إعمال الرأي والتفكير في كل مجالات الحياة بعيدا عن مصادر التشريع، ولعل الحديث عن مسألة الاجتهاد اليوم إنّما بسبب غلقه في العالم العربي الإسلامي منذ سنين طويلة، وقد أوقعنا هذا في التخبط في مشاكل عديدة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية...الخ. وفي هذا يعترض **"أبوزيد"** على الفكر الأصولي ويعتبر اجتهادات الأصوليين قد لا تخدم هذا العصر، بل تشكّل عائقا كبيرا، لأن اجتهاداتهم مرتبطة دائما بالدلالات الحرفية للقرآن وللسّنة، وقد رأى أنّ " **الاجتهاد يجابه تراث طويل ممتد من الحرص على الدلالات الحرفية للنصوص، بل من التمسك بالمغزى الناتج عن مثل تلك الدلالات الحرفية، وليس يشترط في تلك النصوص أن**

[1] – نصر أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المصدر السّابق، ص–ص. 232،231

[2] – نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص. 95

**تكون نصوصا قرآنية، بل يمكن أن تكون أقوال تنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم قالها في سياق يصعب أن يكون تشريعا".**[1]

ما يمكن أن نستخلصه، هو أن **"نصر حامد أبو زيد"** يعتبر من المجدّدين الذين وضعوا قراءات جديدة للنصوص الدينية، وقد كانت اجتهاداته هذه تختلف عن الاجتهاد الأصولي، حيث أراد أن يحمّل النص أكثر من معناه، لأنه يحمل دلالات واسعة يمكن الكشف عنها خدمة للواقع، لأن النص القرآني يمكن أن تكون له معان متعدّدة ومتضادة، وهذا ما أراد أن يكشفه، أي معرفة مراد المتكلم (قرآنا وسنّة)، لهذا فالقراءة التي يدعو إليها هي قراءة فاعلة، متجاوزة للقراءات التقليدية الضيقة.

ولقد اتّبع في قراءته منهجا تجديديا معينا يختلف عن المناهج السابقة، ولعل مشروعه التجديدي الذي قدمه سيتضح أكثر من خلال تطبيقاته التأويلية لبعض القضايا الفقهية والاجتماعية.

**رابعا: تطبيقات التّجديد الدّيني.**

لقد حاول **"نصر حامد أبو زيد"** تطبيق المنهج التأويلي على القرآن بآلياته من أجل فتح باب الاجتهاد داخل النصوص الدينية، ولأجل إبراز الدّلالات الكامنة وراء النص، فطرح العديد من القضايا في واقعنا المعاصر. وقد ولج في مشروعه التأويلي من بوابة التاريخية من أجل إنتاج أحكام وقوانين داخل المجتمع وداخل الثقافة، لذلك، طرح بعض المسائل التي لها علاقة بالواقع، مثل المسائل الشخصية، منها حقوق المرأة.

فمن القضايا الاجتماعية والأسرية التي تطرّق إليها مسألة **"توريث المرأة"**، حيث قدّم بعض الاجتهادات التي من خلالها يثبت أنّ النص القرآني فاعلا وحيّا. في هذه القضية، يرى

[1] – نصر أبو زيد، **دوائر الخوف**، مصدر سابق، ص. 301

أنّ معرفة موقف الإسلام من هذه المسألة لابدّ وأن يتمّ عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرّعها هذا الدين. وتحليل الفروق بين جديد الرّسالة وقديمها(أي الجسر بينهما)، هو ما يسمّى بعملية:**"استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السّياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرنا حتى توهّم الناس أنّ كلّ ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع"**. [1]

إنّه يرى أنّ الآيات القرآنية التي لها علاقة بالمواريث والتي تعطي للمرأة نصف الرّجل هي آيات منطوقة، غير أنّها تحمل مغزى وهو تحقيق المساواة بينهما، فالمنطوق يكون دائما في تغيّر وهي دلالته، بعبارة أخرى: **"إنّ المعنى يمثّل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقّي النص الأوائل وقرّائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محدّدة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي..."** [2]. هنا، يطرح **"أبوزيد"** فكرة المغزى (المسكوت عنه في النص)، مثلا في قضية نصيب المرأة من الميراث، فقد كانت الأحكام الخاصة بها غير ظاهرة في مدلولها، وهذا ناتج عن "وجود المعنى في غياب المغزى"، فالمرأة قبل الإسلام كانت وضعيتها سيّئة، وأنّها كانت تعامل بوصفها كائنا فاقدا للأهلية لا تستمدّ قيمتها إلا من الرجل الذي كانت تخضع له، وبالنسبة إلى حقوقها في الميراث كان منعدما والسبب كان اقتصاديا صرفا، غير أنّه بعد مجيء الإسلام حاول القرآن أن يشرك المرأة في هذا الميراث مع الرجل وهو إعطاؤها نصف ما يملكه الرجل [3]. وهنا نجد أنّ المرأة بعدما لم يكن لديها حق في الميراث أصبحت تملك النّصف، وهذا الحق يصبح ذا مغزى وهو تجاوز الوضع المتردّي الذي كانت تعيشه المرأة، فالمغزى يتجدّد

[1] – نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، المصدر السابق، ص.206

[2] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص.221

[3] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص.224

هنا بقياس طبيعة الحركة التي أحدثت النص، وكان الغرض دائما هو تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة.[1]

إنّ المسألة الاجتهادية التي يقرّها **"أبو زيد"** تقوم على وجود تلك الثنائية داخل النص وهي (المعنى)-الثابت- مع (المغزى)- المتغيّر، فالنص بهذا الشكل يحمل دلالتين: دلالة ظاهرة وهو الخطاب أو كلام الله- وهو المنطوق، ودلالة أخرى وهو الجانب المسكوت عنه. فمن المنطلقات التي ينطلق منها **"أبو زيد"** في مسألة المواريث هي إعطاء المرأة حقوق متساوية مع الرجل، ولتبرير موقفه، يبين أنّ ما كانت تعيشه المرأة في المجتمع الجاهلي من اضطهاد وظلم، ولكن ظهرت نصوص أخرى تعطي للمرأة نصف الرجل وهذا يعتبر ظاهر النص، أما ما هو مضمر أو مسكوت عنه فهو تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة خاصة في عصرنا هذا، لأنّه عصر الحرّيات للمرأة، وبهذا نكون قد طوّرنا النص تبعا لتطوّر الواقع. وفي هذا يقول **"أبو زيد"**:**"والحال كذلك ألّا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة-بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر- ذات مغزى يتحدّد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتّجاهها؟ إنّها حركة تتجاوز الوضع المتردّي للمرأة وتسير في اتّجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت".**[2]

ومن المسائل التي عالجها **"أبو زيد"** أيضا "**مسألة الجزية**"، فهي في نظره من الشواهد التاريخية فقط، والتي أسقطها التطوّر التاريخي، إنّ الجزية هي: **"ضريبة كانت تفرض في الحرب على الذين يمتنعون من المشاركة في الحروب وقتال الأعداء، وهذه الضريبة كانت مقتصرة فقط على المسلمين دون غيرهم"**[3]، فهي مسألة فرضها الواقع التاريخي فقط، ولابدّ من تجاوزها وإلغاؤها الآن.

---

[1] -**المصدر نفسه**، الصّفحة نفسها.

[2] -**المصدر نفسه**، الصّفحة نفسها.

[3] - نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، مصدر سابق، ص.130

إلى جانب الجزية، عالج "**مسألة الرّبا**"، فهي الأخرى مسألة فرضها الواقع التاريخي فقط، وهو يؤكّد اختفاء الظاهرة ويقرّ بجواز الفوائد التي تأخذها البنوك، حيث يقول في سياقه النقدي للخطاب الديني: " **ومن مظاهر تثبيت المعنى الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة "الربا" وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدلّ عليها من المعاملات الاقتصادية– للدّلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يخالف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الرّبا في تركيبه. ودون الدخول في محاورات فقهية عن علّة التحريم ومناطه نقول إنّ استدعاء كلمة "الربا" للدلالة على ما يسمّى في النظام الاقتصادي الحديث باسم "الأرباح" أو "الفوائد" إنّما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثمّ لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام**" [1]. ويرى:"**الحقيقة أنّ النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحا للمودعين وتجني فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذي حرّمه القرآن وشدّد في النكير على آخذيه. وعلينا أن نلاحظ أنّ القرآن لم يتعرّض بالنكير– أو حتى باللّوم– للمحتاجين المضطرّين**" .[2]

ومن المسائل كذلك التي عالجها "**أبو زيد**" "**مسألة الحاكمية**"، ذلك أنّ الانطلاق من معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة وتخطّتها حركة الواقع، يكشف عن بعده الإيديولوجي بشكل واضح في إصرار الخطاب الديني على جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بعد العبودية، والعبودية تستدعي مقولة الحاكمية التي تتأسّس عليها وجوديا ومعرفيا. و" **إنّ الخطاب الديني في تأسيسه للحاكمية على العبودية يلجأ لآليتين متناقضتين، إذ يلجأ إلى آلية الاحتماء بالمعنى الحرفي التاريخي عن عبودية الإنسان لله،**

[1] – نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص.220

[2] – **المصدر نفسه**، ص.221

**ويلجأ في تأسيس مفهوم الحاكمية إلى آلية التوسيع الدلالي لكل ما ورد في القرآن من حديث عن الحكم أو التّحكيم. وفي كلتا الحالتين، يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخي، والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية.** [1]

بينما يربط **"أبو زيد"** مفهوم الحاكمية بمفهوم التاريخية، فليس معناه الحكم، بل هو فقط الفصل بين المتنازعين، إنها: **"ترجع في الحقيقة إلى حادثة التحكيم بكتاب الله من جانب الأمويين في موقعة صفين، فجعلوها حيلة إيديولوجية استطاعت أن تخترق باسم قدسية النص صفوف الخصوم لتوقع بينهم خلافا أفضى في نهاية الصّراع لصالح الأمويين".** [2]

**-الخاتمة: رؤية تقييمية ونقدية:**

لقد حاول مشروع **أبو زيد** التّأويلي أن يخلص إلى صيغة تصل التّراث الدّيني بكلّ عناصره ومستوياته بلحظة العيش الراهنة وبالمستقبل، لأنه يعتقد أنّ الانقطاع عن الماضي يعادل الإقامة فيه، وبالتالي لابدّ من البحث عن آلية تقرأ الماضي، ما يجعله مستمرّا في الحاضر، ودافعا إلى الرّقي، وحافزا إلى الإصلاح والتمدّن.

وفي مشروعه التأويلي هذا، حاول أن يقرأ أزمة العقل العربي عبر تاريخها الطويل وفي سياقها التراثي، حيث طرح التطوّر الفكري خلال التاريخ العربي، معتمدا بشكل رئيسي عى ثنائية العقل والنقل، إذ رأى أنّ العقل العربي المعاصر هو سليل الإرث الذي رسّخه الغزالي في رفضه لمفهوم السببية، وفي تهميشه للعقل على حساب النقل.أما ابن رشد فإنّ حضوره خلال هذا التاريخ بقي هامشيا ومعزولا، فهو يمثّل وفقا لذلك ثقافة الهامش بعد أن احتلّ الغزالي في القرن 05هـ مركز هذه الثقافة على كلّ المستويات، بدءا من اللاهوت والفلسفة وعلم أصول الفقه

[1] - نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص-ص.222،223

[2] - **المصدر نفسه**، ص.63

والتصوف، وبين المركز والهامش دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود حيث وجد مناخا قابلا له إيجابا وسلبا، وفي ذلك المناخ صار ابن رشد يعرف ب **"averroes"**، أي صار غربيا.

ولكن، قراءة **أبو زيد** الثقافوية لأزمة العقل العربي تستبعد مسبقا التحولات الاجتماعية والسياسية التي خضع لها المجتمع العربي خلال تطوّره التاريخي، وتصرّ على قراءته وفقا لحقله الثقافي، وبالأصح حضور الثقافة العالمة في النسق الفكري، في حين أنّ الغزالي وابن شد وغيرهما لا يمثلان سوى لحظات فكرية مهما كان تأثيرها، واستمرار هذه اللحظة أو انقطاعها لا يتعلّق فقط بمدى ولاء الثقافة البعدية له أو إخلاصها إليه، وإنّما يرتبط بالضغوطات والإكراهات السياسية والاجتماعية التي تفرض على المجتمع مما يتطلّب منطقا أو فكرا من نوع جديد يتلاءم مع المناخات الظرفية، دون إنكار الدور الإبداعي الذي يلعبه الفرد في التعبير عن تلك الظروف كما حصل مع ابن خلدون. إلا أنّ قراءة **أبو زيد** تدخل ضمن إيديولوجيا جديدة تسيطر على المثقفين العرب في الوقت الحالي وتتعلّق بأحلامهم في تدشين مشروع نهضوي جديد يعتمد في رموزه على أعلام النهضة وهو ما أصبح يسمّى بالاستدعاء. [1]

إنّ **أبا زيد** يصرّ على منطق الاستدعاء بحيث يكاد يكون هاجسه الوحيد في قراءة التراث، إذ ينتهي إلى أننا بحاجة لاسترداد ابن رشد، ليس على طريقة (هذه بضاعتنا ردّت إلينا) بل بمنطق استرداده مع ما اكتسبه في صيرورته التاريخية وتحوّلاته، وبمنهج مغاير للمنهج الذي أدّى إلى تهميشه أولا ثم طرده ثانيا.

إنّ لحظة الغزالي في التراث العربي الإسلامي أفضت إلى تبرير السياسي بالفكري، وجعلت المعرفي تابعا للسياسي، وحدث ذلك كلّه في سياق انهيار اجتماعي وسياسي شامل أدّى إلى نكوص العقل الإسلامي وتحصّنه وراء السلفية دفاعا عن وجوده ضد هجمات المغول والتتار

[1] –رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**،(دار الكتب الوطنية، طرابلس، ليبيا، ط1، ماي 2004)، ص.209

ومحاولتهم تخريب الذاكرة الجمعية بتخريب المكتبات وحرق الكتب بالمساجد. ولكن هذه القراءة للغزالي هي قراءة إيديولوجية له انتهت إلى قراءته سياسيا دون أخذ الاعتبار بتأثير الفقهي ربما كان تأثيره أوضح في حقل الأدب السلطاني. [1]

هذا عن قراءته للتراث، أما عن قراءته للنّص الديني، فهو يدعو إلى تطبيق الهرمينوطيقا، وهو منهج يعتبره السبيل الأنسب لقراءة النّصوص الدينية قراءة علمية عقلانية من أجل تجاوز القراءة الأحادية له، ورفض التسلّط الفكري من طرف دعاة الخطاب الديني المعاصر.

إنّ المنهج الهرمينوطيقي المستعار عن منهجية الغرب أريد به كما يرى علي حرب:"**إعادة ترتيب العلاقة بين النص والمؤلّف والمعنى والقارئ، وهي منهجية تقضي بالتخلي عن معاملة النص بصفته مجرّد ناطق بلسان المؤلّف أو بصفته مجرّد آلة للمعنى أو رواية للحقيقة، بكلام آخر، إنّها تعني الاعتراف بأنّ النّص يستقلّ بذاته عن المؤلّف، وأنّه يمتلك حقيقته الخاصة**"([2]). و**أبو زيد** يحاول تقديم قراءة عقلانية وعلمية للنص، لها ارتباط بالأبعاد الاجتماعية والتاريخية والسياسية واللغوية في فهمه.

وفي العملية التأويلية للنصوص الدينية، يدعو **أبو زيد** للاجتهاد والتجديد في قراءته قراءة معاصرة، فهو يدعو إلى عدم الوقوف عند معنى النصوص في دلالاتها التاريخية الجزئية، بل لابدّ من اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسّس عليه الوعي العلمي التاريخي، و"**هنا لابدّ وأن تكون الدّلالات مفتوحة وقابلة للتجدّد مع تغيّر آفاق القراءة المرتهن بتطوّر الواقع اللغوي والثقافي**".[3]

---

[1] - **المرجع نفسه**، ص.212

[2] - علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**، ص.33-بتصرّف-

[3] - نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص.19

إنّ **أبا زيد** وهو يدعو للتفرقة بين المعنى والمغزى في قراءة النص، يحاول عزل التوظيف الإيديولوجي لبعض نصوص الوحي في عصر القراءة فيه كانت مغايرة لقراءتنا اليوم، مثلما هو الحال مع توظيف دفع الجزية (أهل الذمة–واقع تعطيل النصوص للضرورة) في ظلّ الدولة المدنية التي تختلف حسبه عن طابع الدولة الدينية في عصر النبوة.

ولكن، تطبيق التفكيك "التأويل" على النص القرآني في جوانبه العقائدية أو التشريعية يجرّنا إلى القول بأنّ القرآن كان متأثرا بالأعراف والوقائع الذي ظهر فيها الإسلام، وهو ما يعني عدم صلاحيته لأن يكون كتاب كلّ الناس وفي كلّ الأزمان، وبتعبير آخر يجرّنا ذلك إلى القول بتجميد القرآن بحجة عدم صلاحيته لمجاراة نسق الحداثة المتصاعد، فالحداثة تحوّل إلى مقياس أو دين جديد بالنسبة إلى العلمانيين العرب–منهم أبو زيد– الذين تبنّووا مقياس الحداثة الغربية كحتمية تاريخية لا بديل عنها. [1]

إنّ القراءة الحداثية للنص عند **أبي زيد** تندرج ضمن سياق القراءة التاريخية له، وهو يصرّ على تبنّي القراءة العلمية والإنسانية وإبصار النص الديني عبر التاريخ، وقراءته طبقا لآليات العقل الإنساني التاريخي، وهذا الاعتراف بشهادته هو (في كتابه: نقد الخطاب الديني) حول اختيار الهرمينوطيقا–خارج التراث– لتعالج خصوصية دينية مختلفة، وهو يعلم بذلك.

وإذا كان **أبو زيد** يدعو إلى قراءة تاريخية للنصوص الدينية، فهو يحكم بذلك على تفسيرات نصوص القرآن بأنّها لا تناسب واقعنا المعاصر، بل أنتجت في ظرف تاريخي معيّن لحل مشكلات فرضها واقع تلك الفترة، وقد آن أوان إعادة قراءة النصوص قراءة جديدة تعالج مشكلات الظرف الجديد وتستجيب لمتطلبات البيئة الجديدة. [2]

[1] – قاسم شعيب، **تحرير العقل الإسلامي**، ص.37

[2] – مفلاح بن عبد الله، **الخطاب القرآني وقضايا التأويل**، مرجع سبق ذكره، ص.161

لتحقيق ذلك، تبنّى المنهج الهرمينوطيقي في قراءته للنصوص وهو المنهج الأنسب بالنسبة إليه ونقطة انطلاق لإعادة النظر في تراثنا الديني.

وضمن هذه الفلسفة التي تدعو إلى وجوب أن تكون قراءة النص القرآني ناسوتية لا لاهوتية، و أنه يجب إغفال كل ما هو غيبي مقدّس عند التعرّض لمقاربته أو نقده، هي دعوة باطلة في تصوّر محمد عمارة، و"عليه يجب ابتكار أشكال تأويلية لا تعارض المنقول بل تكشف المزيد من مناحي الجمال فيه مع الاستحضار الدائم لعظمة منزّل الذكر وجلاله، وشرف مبلّغيه سيد الخلق عليه الصلاة والسلام، واحترام اجتهدات المفسّرين وعلماؤنا الأوائل". [1]

ثمّ إنّ **أبا زيد** وهو يوظّف آليات ومناهج غربية حديثة في قراءته للنّصوص الدّينية، هي صورة تعبّر عن عجز القراءة العربية المعاصرة من اكتساب استقلالية منهجية في تناولها للنص القرآني فانحرفت نحو التقليد للمنهج الغربي، وهي تحارب التقليد باسم التنوير، وهذا يحمل تناقضا صارخا في الدعوة إلى التقدّم والتحضّر بأساليب الآخر(الغرب).

ولئن كان **نصر حامد أبو زيد** قد مارس النّقد للعملية التفسيرية القديمة للنص القرآني واصفا إياها بالقراءة الإعتقادية لأنها مازجت بين النّص القرآني والنصوص البشرية ولم تساو بينهما. ويعيب عليها إغفالها لمفهوم النص والاكتفاء بترديد وتكرار أقوال القدامى دون إضافة أي جديد. وهو ينتقد بذلك الفكر الديني وليس الدين. إلا أنّ هدمه بدأ من النص القرآني قبل أن يلجأ إلى نقد الشروحات والحواشي، ولم تسلم السّنة النبوية من النقد ، ثم باقي مصادر التشريع التي شكّ فيها أيضا مادامت قابلة للدراسة والتحليل لقياس مدى مصداقيته وقربها من الحقيقة الدّينية.

ولئن كان يقرّ بفكرة تاريخية النص القرآني، حيث يربط الوحي بالواقع، ويعترف بأنّ النصوص القرآنية لها مقدّمات واقعية لبروزها تتمثل في أسباب النزول، ولكنه يجمع المفسّرون

[1] – محمد عمارة، **التفسير الماركسي للإسلام**، ص.64

للقرآن على أنّ هناك من النصوص نزلت دون ظرف أو حادثة تدعو إلى التفكير والتدّبر في ملكوت الله، مما يعني أنّ الارتكاز على سبب النزول لتمرير فكرة التاريخية أمر يجب أن يعاد فيه النظر. وهذا الأصل يهدّد أصل ظاهرة الوحي وطبيعتها المتّفق عليها ضمن دوائر الفكر الإسلامي عبر التاريخ، بمعنى الخروج بظاهرة الوحي من عالم "الإله" إلى عالم "الإنسان"، ومن العالم العلوي إلى الواقع الأرضي [1]، يخضع للتحليل وللنقد.

ولئن كان يقرّ بتاريخية النصوص الدينية وأنّها تأنسنت منذ أن تجسّدت في التاريخ، لكن الغريب في الأمر أنّ قراءته هذه لطبيعة القرآن لا تنفي مصدريته الإلاهية حين يقول:" **المصدر الإلاهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ أن تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد**"[2]. ففي هذا تناقض صريح و واضح.

إنّ هذا المسلك في قراءة النص القرآني بأدوات الفلسفة الغربية لمناقشة النصوص الدينية، يتعارض مع النصوص المراد مناقشتها، فهي نصوص تامّة لفظا ونظما ودلالة. وثوابت العقيدة والشريعة بيّنة لا لبس فيها، ومنزّل هذه النصوص صرّح بأنّها نصوص كاملة لقوله تعالى: "**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**".[3]

---

[1]- مفلاح بن عبد الله، **الخطاب القرآني وقضايا التأويل**، المرجع السابق، ص.169

[2]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سابق، ص- ص.118، 119

[3]- **سورة المائدة**:الآية:03

## الخاتمة

### رؤية تقييمية ونقدية:

لا شك أنّ دراسة فكر "**نصر حامد أبو زيد**" ليست بالأمر الهين، لأن الرد المباشر على مجموع الأفكار التي استخلصها سيؤدي إلى قراءة إيديولوجية لمشروعه فيغيب بذلك الحس النقدي، وعليه يمكن أن نناقش ما انتهى إليه من نتائج قصد إثراء الموضوع الذي نحن بصدد دراسته، والخاص بإشكالية التراث العربي الإسلامي عامة وبمشكلة قراءة النص الديني خاصة.

لقد حاول مشروع "**أبو زيد**" التّأويلي أن يخلص إلى صيغة تصل التّراث الدّيني بكلّ عناصره ومستوياته بلحظة العيش الراهنة وبالمستقبل، لأنه يعتقد أنّ الانقطاع عن الماضي يعادل الإقامة فيه، وبالتالي لابدّ من البحث عن آلية تقرأ الماضي، ما يجعله مستمرّا في الحاضر، ودافعا إلى الرّقي، وحافزا إلى الإصلاح والتمدّن.

ففي مشروعه التأويلي، حاول أن يقرأ أزمة العقل العربي عبر تاريخها الطويل وفي سياقها التراثي، حيث طرح التطوّر الفكري خلال التاريخ العربي، معتمدا بشكل رئيسي عى ثنائية العقل والنقل، إذ رأى أنّ العقل العربي المعاصر هو سليل الإرث الذي رسّخه الغزالي في رفضه لمفهوم السّببية، وفي تهميشه للعقل على حساب النقل.أما ابن رشد فإنّ حضوره خلال هذا التاريخ بقي هامشيا ومعزولا، فهو يمثّل وفقا لذلك ثقافة الهامش بعد أن احتلّ الغزالي في القرن 05هـ مركز هذه الثقافة على كلّ المستويات، بدءا من اللاهوت والفلسفة وعلم أصول الفقه والتصوّف، وبين المركز والهامش دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود حيث وجد مناخا قابلا له إيجابا وسلبا، وفي ذلك المناخ صار ابن رشد يعرف ب "**averroes**"، أي صار غربيا.

ولكن، قراءة **أبو زيد** الثقافوية لأزمة العقل العربي تستبعد مسبقا التحوّلات الاجتماعية والسّياسية التي خضع لها المجتمع العربي خلال تطوّره التاريخي، وتصرّ على قراءته وفقا لحقله الثقافي، وبالأصح حضور الثقافة العالمة في النسق الفكري، في حين أنّ الغزالي وابن شد وغيرهما لا يمثلان سوى لحظات فكرية مهما كان تأثيرها، واستمرار هذه اللحظة أو انقطاعها لا يتعلّق فقط بمدى ولاء الثقافة البعدية له أو إخلاصها إليه، وإنّما يرتبط بالضغوطات والإكراهات السياسية والاجتماعية التي تفرض على المجتمع مما يتطلّب منطقا أو فكرا من نوع جديد يتلاءم مع المناخات الظرفية، دون إنكار الدور الإبداعي الذي يلعبه الفرد في التعبير عن تلك الظروف كما حصل مع ابن خلدون. إلا أنّ قراءة "**أبو زيد**" تدخل ضمن إيديولوجيا جديدة تسيطر على المثقفين العرب في الوقت الحالي وتتعلّق بأحلامهم في تدشين مشروع نهضوي جديد يعتمد في رموزه على أعلام النهضة وهو ما أصبح يسمّى بالاستدعاء. [1]

إنّ "**أبا زيد**" يصرّ على منطق الاستدعاء بحيث يكاد يكون هاجسه الوحيد في قراءة التراث، إذ ينتهي إلى أننا بحاجة لاسترداد ابن رشد، ليس على طريقة (هذه بضاعتنا ردّت إلينا) بل بمنطق استرداده مع ما اكتسبه في صيرورته التّاريخية وتحوّلاته، وبمنهج مغاير للمنهج الذي أدّى إلى تهميشه أولا ثم طرده ثانيا.

إنّ لحظة الغزالي في التراث العربي الإسلامي أفضت إلى تبرير السّياسي بالفكري، وجعلت المعرفي تابعا للسياسي، وحدث ذلك كلّه في سياق انهيار اجتماعي وسياسي شامل أدّى إلى نكوص العقل الإسلامي وتحصّنه وراء السلفية دفاعا عن وجوده ضد هجمات المغول والتتار ومحاولتهم تخريب الذاكرة الجمعية بتخريب المكتبات وحرق الكتب بالمساجد. ولكن هذه

[1] –رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**،(دار الكتب الوطنية، طرابلس، ليبيا، ط1، ماي 2004)، ص.209

القراءة للغزالي هي قراءة إيديولوجية له انتهت إلى قراءته سياسيا دون أخذ الاعتبار بتأثير الفقهي ربما كان تأثيره أوضح في حقل الأدب السلطاني. [1]

هذا عن قراءته للتراث، أما عن قراءته للنّص الديني، فهو يدعو إلى تطبيق الهرمينوطيقا، وهو منهج يعتبره السبيل الأنسب لقراءة النّصوص الدينية قراءة علمية عقلانية من أجل تجاوز القراءة الأحادية له، ورفض التسلّط الفكري من طرف دعاة الخطاب الديني المعاصر.

إنّ المنهج الهرمينوطيقي المستعار عن منهجية الغرب أريد به كما يرى علي حرب:"**إعادة ترتيب العلاقة بين النص والمؤلّف والمعنى والقارئ، وهي منهجية تقضي بالتخلي عن معاملة النص بصفته مجرّد ناطق بلسان المؤلّف أو بصفته مجرّد آلة للمعنى أو رواية للحقيقة، بكلام آخر، إنّها تعني الاعتراف بأنّ النّص يستقلّ بذاته عن المؤلّف، وأنّه يمتلك حقيقته الخاصة**"[2]. و"**أبو زيد**" يحاول تقديم قراءة عقلانية وعلمية للنص، لها ارتباط بالأبعاد الاجتماعية والتاريخية والسّياسية واللّغوية في فهمه.

وفي العملية التّأويلية للنصوص الدّينية، يدعو "**أبو زيد**" للاجتهاد والتجديد في قراءته قراءة معاصرة، فهو يدعو إلى عدم الوقوف عند معنى النصوص في دلالاتها التاريخية الجزئية، بل لابدّ من اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسّس عليه الوعي العلمي التاريخي، و"**هنا لابدّ وأن تكون الدّلالات مفتوحة وقابلة للتجدّد مع تغيّر آفاق القراءة المرتهن بتطوّر الواقع اللّغوي والثقافي**".[3]

إنّ "**أبا زيد**" وهو يدعو للتفرقة بين المعنى والمغزى في قراءة النص، يحاول عزل التوظيف الإيديولوجي لبعض نصوص الوحي في عصر القراءة فيه كانت مغايرة لقراءتنا اليوم، مثلما هو

---

[1] - **المرجع نفسه**، ص.212

[2] - علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2007 م)، ص.33-بتصرّف-

[3] - نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، المصدر السابق، ص.19

الحال مع توظيف دفع الجزية (أهل الذمة–واقع تعطيل النصوص للضرورة) في ظلّ الدولة المدنية التي تختلف حسبه عن طابع الدولة الدينية في عصر النبوة.

ولكن، تطبيق التفكيك "التأويل" على النص القرآني في جوانبه العقائدية أو التشريعية يجرّنا إلى القول بأنّ القرآن كان متأثرا بالأعراف والوقائع الذي ظهر فيها الإسلام، وهو ما يعني عدم صلاحيته لأن يكون كتاب كلّ الناس وفي كلّ الأزمان، وبتعبير آخر يجرّنا ذلك إلى القول بتجميد القرآن بحجة عدم صلاحيته لمجاراة نسق الحداثة المتصاعد، فالحداثة تحوّل إلى مقياس أو دين جديد بالنسبة إلى العلمانيين العرب–منهم أبو زيد– الذين تبنّووا مقياس الحداثة الغربية كحتمية تاريخية لا بديل عنها. [1]

إنّ القراءة الحداثية للنص عند **"أبي زيد"** تندرج ضمن سياق القراءة التاريخية له، وهو يصرّ على تبنّي القراءة العلمية والإنسانية وإبصار النص الديني عبر التاريخ، وقراءته طبقا لآليات العقل الإنساني التاريخي، وهذا الاعتراف بشهادته هو (في كتابه: نقد الخطاب الديني) حول اختيار الهرمينوطيقا–خارج التراث– لتعالج خصوصية دينية مختلفة، وهو يعلم بذلك.

وإذا كان "**أبو زيد**" يدعو إلى قراءة تاريخية للنصوص الدينية، فهو يحكم بذلك على تفسيرات نصوص القرآن بأنّها لا تناسب واقعنا المعاصر، بل أنتجت في ظرف تاريخي معيّن لحل مشكلات فرضها واقع تلك الفترة، وقد آن أوان إعادة قراءة النصوص قراءة جديدة تعالج مشكلات الظرف الجديد وتستجيب لمتطلبات البيئة الجديدة. [2]

لتحقيق ذلك، تبنّى المنهج الهرمينوطيقي في قراءته للنصوص وهو المنهج الأنسب بالنسبة إليه ونقطة انطلاق لإعادة النظر في تراثنا الديني.

[1] – قاسم شعيب، **تحرير العقل الإسلامي**، (المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، بيروت، 2013)، ص.37

[2] – مفلاح بن عبد الله، **الخطاب القرآني وقضايا التأويل**، مرجع سبق ذكره، ص.161

وضمن هذه الفلسفة التي تدعو إلى وجوب أن تكون قراءة النص القرآني ناسوتية لا لاهوتية، و أنه يجب إغفال كل ما هو غيبي مقدّس عند التعرّض لمقاربته أو نقده، هي دعوة باطلة في تصوّر محمد عمارة، و"عليه يجب ابتكار أشكال تأويلية لا تعارض المنقول بل تكشف المزيد من مناحي الجمال فيه مع الاستحضار الدائم لعظمة منزّل الذّكر وجلاله، وشرف مبلّغيه سيد الخلق عليه الصلاة والسلام، واحترام اجتهادات المفسّرين وعلماؤنا الأوائل". [1]

ثمّ إنّ "**أبا زيد**" وهو يوظّف آليات ومناهج غربية حديثة في قراءته للنّصوص الدّينية، هي صورة تعبّر عن عجز القراءة العربية المعاصرة من اكتساب استقلالية منهجية في تناولها للنص القرآني فانحرفت نحو التقليد للمنهج الغربي، وهي تحارب التقليد باسم التنوير، وهذا يحمل تناقضا صارخا في الدعوة إلى التقدّم والتحضّر بأساليب الآخر(الغرب).

على الرغم من أنه لا يتعامل مع هذا العامل بشكل مطلق، فهو يشير في نص له: "**أننا نحتاج لقراءتنا الخاصة التي لا تعني الانفصال التام والانعزال الكامل عن القراءة الأوروبية من جهة، ولا تعني من جهة أخرى فصم أواصر الاشتباك بين ابن رشد وسياقه العربي الإسلامي تاريخيا وحضاريا**".[2] معنى هذا أنه لا يتمركز حول الغرب ولا يرغب في الانفصال عليه.

ولئن كان "**نصر حامد أبو زيد**" قد مارس النّقد للعملية التفسيرية القديمة للنص القرآني واصفا إياها بالقراءة الإعتقادية لأنها مازجت بين النّص القرآني والنصوص البشرية ولم تساو بينهما. ويعيب عليها إغفالها لمفهوم النص والاكتفاء بترديد وتكرار أقوال القدامى دون إضافة أي جديد. وهو ينتقد بذلك الفكر الديني وليس الدين. إلا أنّ هدمه بدأ من النص القرآني قبل أن يلجأ إلى نقد الشروحات والحواشي، ولم تسلم السّنة النبوية من النقد، ثم باقي مصادر

[1]- محمد عمارة، **التفسير الماركسي للإسلام**، ص.64

[2]- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المصدر السابق، ص 22

التشريع التي شكّ فيها أيضا مادامت قابلة للدراسة والتحليل لقياس مدى مصداقيته وقربها من الحقيقة الدّينية.

ولئن كان يقرّ بفكرة تاريخية النص القرآني، حيث يربط الوحي بالواقع، ويعترف بأنّ النصوص القرآنية لها مقدّمات واقعية لبروزها تتمثل في أسباب النزول، ولكنه يجمع المفسّرون للقرآن على أنّ هناك من النصوص نزلت دون ظرف أو حادثة تدعو إلى التفكير والتدّبر في ملكوت الله، مما يعني أنّ الارتكاز على سبب النزول لتمرير فكرة التاريخية أمر يجب أن يعاد فيه النظر. وهذا الأصل يهدّد أصل ظاهرة الوحي وطبيعتها المتّفق عليها ضمن دوائر الفكر الإسلامي عبر التاريخ، بمعنى الخروج بظاهرة الوحي من عالم "الإله" إلى عالم "الإنسان"، ومن العالم العلوي إلى الواقع الأرضي [1]، يخضع للتحليل وللنقد.

ولئن كان يقرّ بتاريخية النصوص الدينية وأنّها تأنسنت منذ أن تجسّدت في التاريخ، لكن الغريب في الأمر أنّ قراءته هذه لطبيعة القرآن لا تنفي مصدريته الإلاهية حين يقول:" **المصدر الإلاهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ أن تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد**"[2]. ففي هذا تناقض صريح و واضح.

إنّ هذا المسلك في قراءة النص القرآني بأدوات الفلسفة الغربية لمناقشة النصوص الدينية، يتعارض مع النصوص المراد مناقشتها، فهي نصوص تامّة لفظا ونظما ودلالة. وثوابت العقيدة والشريعة بيّنة لا لبس فيها، ومنزّل هذه النصوص صرّح بأنّها نصوص كاملة لقوله تعالى: "**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**".[3]

---

[1]- مفلاح بن عبد الله، **الخطاب القرآني وقضايا التأويل**، المرجع السابق، ص.169

[2]- نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سابق، ص- ص.118، 119

[3]- **سورة المائدة**:الآية:03

ولنا أن نضيف في هذا السياق النقدي التقييمي بعض الملاحظات الخاصة بنقد "**أبي زيد**" للخطاب الديني المعاصر، والتي نوجزها فيما يلي:-

**أولا**: ينبغي لنا أن نشير في بادئ الأمر أن "**نصر حامد أبو زيد** مثقف ومفكر ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو ينتمي إلى الحداثيين والعلمانيين العرب، إذ أنه صرّح مرارا وتكرارا دون تردد، أنه مع مشروع فكري يتجاوز به كل الخطوط الحمراء في فضاء الفكر العربي الإسلامي بمعنى أنه يجعل اللامفكر فيه مفكرا، [1]،يقول في هذا السياق: "**وتثوير العقل الذي نحتاجه يتطلب السعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرمة،مناطق اللامفكر فيه حسب تعريف (محمد أركون)،وفتح النقاش حول القضايا**".[2]

وفي هذا جرأة فكرية لا نظير لها وبذل الجهد فيه كثير من الإيجابيات التي تفتح لها المجال واسما أمام إعادة قراءة واعية ونقدية لتراثنا دون الخضوع المطلق لأية سلطة دينية أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها. بيد أن الذي نسجله هنا هو أن هذا المفكر على الرغم من أنه يتهم خصومه بأنهم غارقون في الطرح الإيديولوجي وبعيدون كل البعد عن الرؤية العلمية الموضوعية، نجده قد وقع في نفس الخطأ، إذ أن المنطلقات الفكرية التي تصدر عنه، إنما هي تعبير واضح عن الخلفية الفلسفية والسياسية التي يؤمن بها ويدافع عنها في مؤلفاته المختلفة، وهو كغيره من الحداثيين العرب يعتقد بمركزية الحضارة الغربية والقياس عليها والاحتكام إليها.

**ثانيا**: إن ما يهم "**نصر حامد أبو زيد**" أكثر هو تحليل الخطاب العربي الراهن الذي يصفه بأنه خطاب مأزوم، لأن التخلف هو المسؤول المباشر عن نوعية هذا الخطاب، وهنا يتساءل: "**هل نحن إزاء خطاب ديني؟ مغالطة أن نقول ذلك، بل نحن إزاء تخلف قد يتوسل لغة الدين**

[1]- مصطفى الحسن، **النص والتراث**، (الشبكة العربي الأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، )2012، ص 44.

[2]- نصر حامد أبوزيد، **الخطاب والتأويل**، المصدر السابق، ص 235.

**أو لغة السياسة أو لغة الاجتماع والاقتصاد، لكن في الحقيقة، خطاب تخلف يكرس الأزمة بقدر ما يعكسها"** [1]، وهو في هذا محق، لأن تجليات هذه الأزمة موجودة لدى أغلب اتجاهات الفكر العربي، بيد أنه يجانب الصواب عندما ينتقد بعض أوجه الخطاب الديني المعاصر بوصفه خطابا نفعيا ليس إلا، "وهكذا يصبح النص مجرد تكئة لإنتاج الإيديولوجية، أية إيديولوجيا، فينطق مع المد القومي الوطني في مرحلة الستينات –يقيم الاشتراكية والحرية والمساواة، ويمجد قيمة العمل، لكن النص ذاته يعود في بداية السبعينات– مع سقوط المشروع القومي وسيطرة البورجوازية الطفيلية على مقدرات الشعب المصري لينطق بقيم المشروع الفرد الخاص ويكرس الحرية المطلقة للنشاط الإقتصادي.[2]

لكنه بالغ نوعا ما عندما يتهم الخطاب الديني النفعي بأنه نقل النصوص الدينية من سياقها التاريخي، إلى أن جعلها مرجعية شاملة للحياة، وبالتالي فهي "لا تقدّم لنا تصوّرات للتغيير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بل تكتفي بالاستشهاد بما حقّقه المسلمون الأوائل، وهي تتجاهل مقاصد الشريعة وتتمسك بالقراءة الحرفية للنصوص". [3]

وهنا نكشف في حقيقة الأمر عن نوايا هذا المفكر بشكل جلي، إنه لا يؤيد على حد قول أحد الباحثين أية محاولة لإصلاح الخطاب الديني، ويرى أن أية محاولة لإنتاج خطاب إسلامي معتدل لن تحقق شيئا، وهو الأمر الذي يبين لنا أنه ينطلق من واقع معركة ثقافية إيديولوجية، فهو في الحقيقة لا يسعى إلى إيجاد خطاب إسلامي جديد أو معتدل أو وسطي، بقدر ما يسعى إلى توجيه ضربة قاصمة للخطاب الإسلامي المعاصر، إنه موغل في الصراع المحلي، بشكل يوقعه في تناقضات ضخمة". [4]

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف**، قراءة في خطاب المرأة. المصدر السابق، ص 39.

[2]– نثر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، المصدر السابق، ص 114.

[3]– مصطفى الحسن، **النص والتراث**، المرجع السابق، ص 35.

[4]– **المرجع نفسه**، ص 36.

نفهم من هذا إذن، أن "**نصر حامد أبو زيد**" يخوض معركة ثقافية وإيديولوجية مع ما يسميهم بالقوى الرجعية أو التيارات الإسلامية، ولا يرى في آرائهم إلا ما هو سلبي ومغرض.

**ثالثا**: من المعروف أن "**نصر حامد أبو زيد**" قد تبنى منهج المفكر أمين الخولي من خلال قتل القديم بحثا، بيد أنه لا يستهدف من وراء هذا التبني، بناء منظومة فكرية جديدة تحل محل التراث، لأن الذي يعنيه من القديم هو معارضة الخطاب الإسلامي المتشدد كان أم المعتدل، بدءا من القديم إلى المعاصر، وهذا واضح من خلال قوله: "من هنا يصح لنا أن نفهم عبارة (قتل القديم بحثا) على أساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويفصح عن دلالتها في سياق تكوّنها التاريخي الاجتماعي وذلك بردّها إلى أصولها بوصفها (فكرة) وليس (عقيدة) [1]. ولكن إذا ما اعتبرنا أن هذا المنهج جريء وفّر لصاحبه الاطلاع المباشر على تراث الأقدمين، ومعرفة حقيقة آرائهم التي طرحوها، فما هو البديل الذي قدمه لنا في آخر المطاف؟، في واقع الأمر إنه لم يقدم سوى قناعات شخصية وتصفية حساب مع خصومه الذين يصفهم بالرجعيين، لذلك نجده كما يقول أحد الباحثين: "في كل كتاباته وأمثلته واسقاطاته يتحدث عن الإسلاميين، وعن خطاباتهم وأدبياتهم، إنّ الإسلاميين هم بوصلة مشاريع أبو زيد ولا يمكن أن يُفهم مشروعه إلا بوصفه صراعا معهم، ولا تشير أي من كتاباته إلى محاولة إيجاد قراءة جديدة حقيقية أو احداث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي، أنه ينسف (الخطاب الإسلامي) ويبرر (الخطاب العلمي) لا غير".[2]

معنى هذا، أنه يريد أن يطيح بالمشروع الديني ويحل محله المشروع التقدمي العلماني بوصفه الحل السحري لجميع أزمات المجتمع العربي الإسلامي، وتبعا لذلك، ينبغي أن ندرس التراث على ضوء هذا المشروع ووفق قواعده وأصوله.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2014 م)، ص 19.

[2]- مصطفى الحسن، **النص والتراث**، المرجع السابق، ص 45.

وهنا نجد علي حرب ينتقده ويرى أن خطاب نصر حامد أبو زيد يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها، يقول في ذلك: "والحق أن أبو زيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته ولكنه أصولي من حيث منطقه وبنية تفكيره، فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة، أي بوصفها أقانيم أزلية وحقائق مفارقة أو أفكار جاهزة تسبق أدوات إنتاجها وأشكال ممارستها". [1]

**رابعا:** يترتب عن هذا إذن، أن خطاب "**أبو زيد**" لا يفسح المجال للحوار مع خصومه، بدلالة أننا لا نجد له مؤلفا يظهر النية في هذا الاتجاه بل لقد وضعنا أمام قطبين لا ثالث لهما، إما التيار الإسلامي الرجعي، وإما التيار التقدمي العلماني، الأول تقليدي محافظ، والثاني منفتح تنويري، ولا وجود لطرف ثالث يأخذ بمنهج الوسط والتوفيق، بل نراه ينتقده، ويرى أن أصحابه ينطلقون أساسا من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صراع بين (العلمانية) و(الإسلام)، وهي أطروحة خاطئة في أساسها[2]، فالمنهج التوفيقي أو التلفيقي يقوم على أساس نفعي وقد أحدث ترددا في خطاب النهضويين، لأنه محاولة اختيار بين نفي الضار واستبقاء الصالح في التراث [3]. وهو ما لا يؤدي إلى قراءة واعية ونقدية له.

**خامسا:** مسألة أخرى، ينبغي الالتفات إليها في سياق قراءتنا لهذا المفكر العربي المعاصر، هو أنه يحصر الخطاب الإسلامي المعاصر في الجانب السياسي ويريد أن يربط بينه ما كان يحصل من الاختلافات والتجاذبات في القديم، من ذلك مثلا أنه يريد أن يثبت افتقار النموذج السني للنزعة الإنسانية بحيث أن أهل السنة حسبه يركزون على (الله تعالى) بينما المعتزلة يركزون على (الإنسان)، مما يعني أن ثمة تعارضا يحاول ترسيخه، في حين أن الانسجام هو قاسم مشترك بين أهل السنة والمعتزلة في هذا الجانب بالخصوص، ثم أن الأفكار الأخرى التي يجعلها هذا المفكر

---

[1]- علي حرب، **نقد النص**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2005 م)، ص 218.

[2]- أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، مصدر سابق، ص 196.

[3]- نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص 28.

امتدادا للتصور السني من احتقار الدنيا واعتزالها والفناء في الله تعالى، فإن أي قراءة في الفكر الإسلامي المعاصر تظهر أنها بعيدة عن هذا التصور... [1]

**سادسا:** وأيضا ما نلمسه من الأفكار التي طرحها "**أبو زيد**" أنه يريد أن يقنعنا أن النص الديني جاء ليهيمن على وعي الناس، وأن عليهم أن يتخلصوا من هذه الهيمنة، وأن أي خطاب ديني لا يخلصنا من هذه الهيمنة، مآله الفشل، ولهذا، فمن الضروري العمل على تأسيس خطاب جديد يراعي هذا الشرط ويعمل من أجل تعزيزه في الوعي العربي الإسلامي المعاصر.

هذا، وما يمكن استخلاصه في نهاية هذه الدراسة، هو أن موقف "**نصر حامد أبو زيد**" من التراث بقدر ما ينم عن جهد فكري كبير، يظهر مقدرته اللغوية والمعرفية والمنهجية، وحسن تلخيصه للأفكار وعرضها، بقدر ما يعبّر عن موقف إيديولوجي واضح المعالم، فهو باختصار قد انغمس في الصراع الإسلامي العلماني، وصرّح بالآراء التي تبناها بكل جرأة ودون تردد، وهو ما يجعل الخوض في فكره بالدراسة والتحليل والمناقشة ضرب من التحدي والمغامرة، قصد بناء روح نقدية في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر.

[1] – مصطفى الحسن، **النص والتراث**، المرجع السابق، ص 63.

## مصادر ومراجع البحث


1-نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2005م.

2-نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1996م.

3-نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، دار ابن سينا، القاهرة، ط1، 1992م.

4-نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010م.

5-نصر حامد أبو زيد، **التكفير في زمن التفكير**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995م.

6-نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005م.

7-نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.

8-نصر حامد أبو زيد، **نقد الفكر الديني**، دار ابن سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.

9-نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995م.

10-نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2008م

## ثانيا: المراجع


11- الحسان الشهيد، **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر** ،( ط1، بيروت لبنان 2012)

12- مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص**، (رابطة العقلانيين العرب،بيروت،لبنان،ط1، 2007).

13- محمد حمزة، **إسلام المجدّدين،الإسلام واحد ومتعدد**، (ط1،دار الأمان، الرباط 2012م).

14- قطب الريسوني،**من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**،(ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية السنة 2010)

15 -رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**،(دار الكتب الوطنية، طرابلس، ليبيا، ط1، ماي 2004)،

16 - علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**،

17- قاسم شعيب، **تحرير العقل الإسلامي**، (المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، بيروت، 2013)

18**–**مفلاح بن عبد الله، **الخطاب القرآني وقضايا التأويل**،(دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2011م)

19- محمد عمارة، **التفسير الماركسي للإسلام**،

20-مجلة المعرفة،"**العولمة والحداثة**"، العدد2004،405.

21-محمود أمين العالم، **مجلة القاهرة**، العدد 127، يوليو 1993.

22-محمد حمزة، **إسلام المجدّدين، الإسلام واحد ومتعدد**، (ط1،دار الأمان، الرباط 2012م).

23-مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص**، (رابطة العقلانيين العرب،بيروت،لبنان،ط1، 2007).

25 - مصطفى الحسن، **النص والتراث**، الشبكة العربي الأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2012

26-رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**،(دار الكتب الوطنية، طرابلس، ليبيا، ط1، ماي 2004)،

27 - علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**،( المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2007 م)

28 - علي حرب، **نقد النص**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2005 م).

29 - قطب الريسوني،**من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**،(ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية السنة 2010).

30 - قاسم شعيب، **تحرير العقل الإسلامي**، (المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، بيروت، 2013).

31 **–** مفلاح بن عبد الله، **الخطاب القرآني وقضايا التأويل**،(دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2011م).

32- محمد عمارة، **التفسير الماركسي للإسلام**،

33 - مجلة المعرفة،**"العولمة والحداثة"**، العدد2004،405.

34- محمود أمين العالم، **مجلة القاهرة**، العدد 127، يوليو 1993.

35- ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد01، دار صادر، بيروت، د.ت.

36-ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد 03، دار الجيل، بيروت، ط01، 1991.

37- الفيروز آيادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، ط01، الجزء الثالث، د.ت.

38الراغب الاصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط05، 2011م.

39الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق ومراجعة نصر الدين تونسي، القاهرة، ط1، 2007م.

40الغزالي، **المستصفى في علم أصول الفقه**، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، 2007م.

41الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، الجزء الثالث، 1404هـ.

42ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تقديم وتعليق د/ أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر ولتوزيع، الجزائر، ط1 1982م.

43جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979م.

44ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1410هـ.

45السبكي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق عبد المنعم خليل ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.

46عادل مصطفى، **مدخل إلى الهرمينوطيقا،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير**، دار النهضة، بيروت، ط1، 2003م.

47صفاء عبد السلام على جعفر،**هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل التقني**، دراية في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية/ ط1، 2000م.

48كيحل مصطفى، **الأنسنةوالتأويل في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف، الجزائر دار الأمان، الرباط، ط1، 2001م.

49أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.

50علي حرب، **الممنوع والمتمتع،نقد الذات المفكرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995م.

51 – الراغب الأصفهاني، **مقدّمة في التفسير**، نقلا عن صلاح الدين بن عبد اللطيف الناهين الخوالد من آراء الراغب الاصفهاني، دار عمان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987م.

52أبو حيان، **البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

53الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ.

54محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، دار الفكر، بيروت، د.ت.

55الطبري محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل أي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1971م.

56محمد يوسف الشريجي، **أصول التأويل بين الراغب الأصفهاني وعبد الحميد القراهي**، دراسة وموازنة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، إصدار مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2006م.

57الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، دار المعرفة، بيروت، ط1، د.ت.

58حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أساسي الكتب والفنون**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

59الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، الجزء الثاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1977م.

60الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م.

61الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم، دمشق، ط5، 1433هـ-2011م.

62 – فاطمة الزهراء أمغار، **إشكاليات القراءة**،مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 02، العدد 14، 2017م.

63ت. دودروف، **القراءة كبناء**، ترجمة محمد أديوان، مجلة الفكر العربي المعاصر، سنة النشر 1989م.

64علي حرب، **قراءة ما لم يقرأ،نقد القراءة**، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز إنماء الفكر العربي، بيروت، العدد 61/60، جانفي-فيفري، 1989م.

65أحمد يوسف، **القراءة حول دلالة ممكنة له البينة ووهم المحايثة**، الدار العربية للعلوم، الجزائر، 2007م.

66محمد حمود، **مكوّنات القراءة المنهجية للنصوص**، المرجعيات المقاطع، الآليات، تقنيات التنشيط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1988م.

67عبد المالك مرتاض، **في فلسفة النقد**، دار هومة، الجزائر، ط1، 2010م.

Wolf GangIser, L'cte de lecture 1976.68

69رولان بارت، **لذة النّص**، ترجمة منظر عياشي، منتدى مكتبة الإسكندرية، ط1، 1992م.

70إميرتوإيكو، **القارئ في الحكاية**،الغاضد التأويلي في النصوص الكتابية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي، الدار البيضاء، 1996م.

71مجموعة من الأساتذة والباحثين، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد ابو زيد، تقديم عماد أبو غازي، **مقالة المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد**، مجدي عز الدين حسن، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2015م.

72مصطفى الحسن، **النص والتراث**، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.

73يوسف بن عدي، **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، دار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.

74اليامين بن تومي، **مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد ابو زيد**، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011م.

75خالد القرني، **القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد**، الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، الرياض، ط1، 1435م.

76حوار "جمال عمر" **عقل نصر– أبو زيد في عقد ونصف(1)**، موقع رواق نصر–أبو زيد علي الشبكة العنكبوتية، 2005م.

77مرزوق العمري، **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**، ط1، بيروت، لبنان، السنة 2012م.

78محمد عمارة، **النص الإسلامي:بين التاريخية..والاجتهاد...والجمود**، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، السنة 2007م.

79الزمخشري، **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السد، الجزء 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

80الطبري، **جامع البيان من تأويل آي القرآن**، تحقيق وتعليق بشار عواد معوف، عصام فارس الجرسياني، المجلد 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994م.

81أكرم ضياء العمري، **التراث والمعاصرة**، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1 .1405هـ.

82الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978م.

83عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط2، 1988م.

84الحبيب الجنحاني، **دراسات في الفكر العربي الحديث**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م.

85عبد الرزاق عيد، **طه حسين رائد العقلانية الليبرالية العربية**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008م.

86حسن حنفي، **الفلسفة والتراث**، نقلا عن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008م.

87طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2012م.

88طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1976م.

89زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، دار الشروق، القاهرة ، ط2، 1988م.

90زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1998م.

91محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1948م.

92علي حرب، **نقد النص**،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.

93 – بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل: تر: محمد برادة، حسان بورقبة، ط1، الإسكندرية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، 2001

**93**- بول ريكور، صراع التأويلات ،دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي و مراجعة جورج زيناتي ، الطبعة الأولى ،دار الكتاب المتحدة ، 2005.

**94**) مارتن هيدغر ، أصل العمل الفني ، ترجمة أبو العيد دودو ،ط : 1 ،منشورات الجمل ،2002.

95 – مارتن هيدغر ، مدخل إلى الميتافيزيقا ، تر : عماد نبيل ، ط : 1 ، دار الفارابي ، 2015.

96 – مارتن هيدغر، الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية ، ترجمة و تقديم عمارة الناصر، ط : 1 ، منشورات الجمل ، 2015.

97 – جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط : 1، 2007 .

98 – علي محمد اسبر ، مارتن هيدغر أو الفشل المنهجي ، ط:1 دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، 2015 .

99 – فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، تر : سامي أدهم ، ط : 2 مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع ، بيروت .2002

100 – محمود سيد أحمد ، دلتاي و فلسفة الحياة ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2008.

101 – عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تاويلي، ط1 ،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف 2008.

غدامير .

102 – دافيد جاسبير ، مقدمة في الهيرمينوطيقا،ترجمة : وجيه قانصو، الطبعة الأولى ،الدار العربة للعلوم– ناشرون ، منشورات الاختلاف ، 2007.

.

103– عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير ،الطبعة الأولى ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2007.

104 – عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تاويلي ، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، 2008، 10

105 – هشام معافة ، التأويلية و الفن عند هانس جيورج غادامير ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2010

106 – حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، ط1، منشورات الاختلاف، 1992

107 – لزهر عقيبي، جدلية الفهم و التفسير في فلسفة بول ريكور، ط1، الرباط، دار الأمان منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، 2012

108 – عمارة ناصر، اللغة و التأويل، مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، دار الفارابي، 2007

## ثالثا: المراجع باللغة الفرنسية


1) Dilthey W , Le monde Historique ,traduction M. Rémy, Aubier- Montaigne,1992.

2) Dilthey. W, Introduction à l'étude des sciences humaines, trad : Louis Sauzin , P. U . F , 1942

3) Dilthey, Origine et développement de l'herméneutique (1900). In le Monde de l'Esprit

4) H.G.Gadamer , Esquisses Herméneutique, essais et conférences ,traduction ,Jean Grondin , J.Vrin,2004

5) Hans-Georg Gadamer, Esthétique et herméneutique, Etudes Germaniques, numéro 02, avril – juin2007 , centre universitaire Malesherbes

6) Martin Heidegger, Etre et Temps, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, 1986

7) Paul Ricœur, Herméneutique, cours professes à l'Institut Supérieur de l'Université Catholique de Louvain 1971 - 1972, éditions électronique établie par Daniel Frey et Marc –Antoine Vallé , 2013 .

8) Schleiermacher Macher, l'Herméneutique, traduit de l'allemand par Christian Berner , Paris, Editions Cerf, 1987
9 – Paul Robert, le petit robert, dictionnaire Alphabetique et analogique de la langue française, Paris, societe, nouveau littré 1970.
10 - Dictionnaire de francais, Larouse – Bordas, 1992
11 – Galson et D . costé, dictionnaire de didactique de langue, Hachettes librairairie, 1976 .

## فهرس محاور البحث


| | |
|---|---|
| تمهيد | ص 02 |
| الحور الأول | |
| مدخل تاريخي حول نصر حامد أبوزيد (سيرته ومرجعياته الفكرية) | ص 03 |
| الحور الثاني | |
| السياق التاريخي لإشكالية التأويل | ص 15 |
| المحور الثالث | |
| التأويل الغربي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر | ص 48 |
| المور الرابع | |
| التأويل بين التأصيل والتوطين | ص 86 |
| المحور الخامس | |
| التراث والقراءة التأويلية عند نصر حامد أبوزيد | ص 92 |
| الحور السادس | |
| إشكالية تأويل النصوص الدينية في فكر حامد أبوزيد | ص 149 |
| الخاتمة | ص 233 |
| مصادر ومراجع البحث | ص243 |
| محاور البحث | ص 256 |

**مسؤول المشروع**

**رئيس القسم رئيس اللجنة العلمية للقسم رئيس المجلس العلمي للكلية**