جامعة الجزائر2

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانيةو الإجتماعية

قسم الفلسفة

نقد أليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد

مذكرة مقدمة لنيل درجة ماجستير في فلسفة

تخصص: فلسفة عربية إسلامية

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د جباب نور دين محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر2	رئيسا و مقررا
د . جويدة جاري	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر2	مشرفا
د . نعيمة بن صالح	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر2	عضوا مناقشا

إعـداد الطالـب:

رضوان سحوان

إشـراف الأسـتاذة:

جويدة جاري

السنة الجامعية: **2016/2015**

جامعة الجزائر2

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانيةو الإجتماعية

قسم الفلسفة

نقد أليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد

مذكرة مقدمة لنيل درجة ماجستير في فلسفة

تخصص: فلسفة عربية إسلامية

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د جباب نور دين محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر2	رئيسا و مقررا
د . جويدة جاري	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر2	مشرفا
د . نعيمة بن صالح	أستاذة محاضرة	جامعة الجزائر2	عضوا مناقشا

إعـداد الطالـب:

رضوان سحوان

إشـراف الأسـتاذة :

جويدة جاري

السنة الجامعية: **2016/2015**

اهداء1

اهدي هذا العمل إلى الأسرة الفلسفية ، و إلى كل من ساهم في انجاز هذا العمل المتواضع من قريب أو بعيد .

اهداء2

كما أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين .

شكر و عرفان

أشكر الله عز وجل على توفيقه و إمتنانه ، كما أشكر الأسرة الفلسفية التي ساهمت في إنجاز هذا العمل المتواضع و على رأسهم الدكتورة المحترمة جويدة جاري .

مقدمة

منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي – وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص كان ثمة إدراك مستقر أن النصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ، ولا تتعلق بها فعالية النصوص ، وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة العقل ، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ، ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة والامثلة على ذلك كثيرة وتمتلئ بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث ، ورغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات متجاهلا تلك الفروق التي صيغت في مبدأ "أنتم أعلم بشئون دينكم" . ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك ، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها ، وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين "الذات" و "الموضوع" فقط ، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء – ضمني – بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة "الحديث باسم الله" .

و قد طفت اشكالية علاقة النص الديني بالفكر الديني على الساحة الفكرية العربية و اصبحت من اهم المسائل التي برزت في العقود المتأخرة لدى بعض المفكرين العرب خاصة في مجال فهم السنة و التعامل معها تعاملا سليما ، و قد سعى جل المفكرين الى بناء مشروعه الفكري من خلال البحث عن مخرج لهذا المأزق و الذي يعتبر في نظرهم من اهم المسائل التي يجب على الفكر العربي و على العقل الاسلامي اعادة النظر فيها بعدما شهده العصر

الحديث من جمود في الرؤية التفسيرية للدين ، و ذلك من خلال احادية الرأي في تأويل و تفسير النصوص الدينية .

وقد انتقد جل المفكرين العرب تأويلات سابقيهم حول جمود التفسير و عدم ديناميكيته خاصة في ظل ظهور جملة من المكفرين من رجال الدين و الذين يدعون حسب نظرهم بأنهم يمتلكون الحقيقة الدينية في تأويل و تفسير هذه النصوص الدينية ، و قد دعا هؤلاء المفكرين الى ضرورة اعادة النظر في تأويل و تفسير النصوص الدينية ، و ذلك بضرورة ربط هذه التفاسير القديمة و الحديثة على حد سواء بالجانب الحداثي للامة العربية الاسلامية و ما يعيشه المسلم العربي في ظل تطور علمي و تكنولوجي .

ان علاقة الخطاب الديني بالدين جاءت نتيجة ضرورة ملحة في ظل ظهور جماعة من التكفيرين الاسلاميين و الذين يدعون امتلاك الحقيقة الدينية و الذين يعتمدون في تفسيراتهم على تفسيرات سابقيهم من المفسرين الى حد التقديس و الدوغمائية ، و من بين المنتقدين للخطاب الديني في حلته الحالية نجد محمد اركون و نصر حامد ابوزيد من خلال رؤيتهم النقدية لما يحمله الخطاب الديني من تكفير و تحد لجميع التفسيرات الحديثة و من رفض و تهميش اي تفسير يكون خارج عن تفسيرات سابقيهم من الائمة و المفسرين كا الامام الشافعي و غيرهم .

لقد ادى الجمود الفكري بعض المفكرين الى التقوقع على الدين ، مما جعل الدين حكرا او في ايدي جماعة من الناس دون سواهم ، في حين اقصي بعض المفسرين لانهم جاءوا بتفسيرات مخالفة لتفسيرات سابقيهم من المفسرين و المؤولين .

ان الحديث عن تجديد ابنية الفكر الاسلامي الحديث في نظر نصر حامد ابوزيد هو ضرورة ملحة لابد من العمل على تكريسها من اجل اخراج الدين من التقوقع و الجمود الفكري في ظل حركية و ديناميكية الفكر البشري و الانساني .

لقد سعى نصر حامد ابو زيد من خلال مشروعه الفكري الى محاولة تبيان العيوب و النقائص و الايديولوجيات التي كرس و يكرس لها الخطاب الديني من خلال ادعائه امتلاك الحقيقة الدينية في جميع صورها .

و في هذا السياق أردنا معالجة إحدى أهم **الإشكاليات** المطروحة في الساحة العربية و هي مرتبطة أشد الإرتباطبعلاقة الفكر الديني بالنص الديني **ما هي مكونات الخطاب الديني ؟ و ماهي المرجعيات و المنطلقات التي يقوم عليها الخطاب الديني في تعامله مع النص الديني ؟** إضافة إلى هذا : **ما هي المسائل التي أقصاها و إستبعدها هذا الخطاب في تأويله و تفسيره للنص الديني ؟** .

ذلك ما سنحاول معالجته من خلال بحثنا هذا الذي دعانا لإختياره دون سواه من الموضوعات الأخرى مجموعة من الأسباب منها ماهو **ذاتي** و ما هو**موضوعي** .

أولا : الأسباب الموضوعية : هو ميلي الأخص إلى البحث في الخطاب الديني من خلال صلته بالنص الديني لتحديد و تجلي الأسس و المبادئ التي يقوم عليها هذا الخطاب و معرفة خباياه و أسرار هذا الخطاب سواء في التأويل أم المخاطبة و التأثير على العامة ، من خلال إيضاح إيديولوجياته و أفكاره الباطنية .

أما الاسباب الذاتية: فيعود إلى نصر حامد أبوزيد في نفسه فبرغم مما يثار حول فكره من نقاش و جدل في حقه و ما يشاع حول تكفيره و ردته ، إضافة إلى تحديه للخطاب الديني من أجل إرساء العقل و العقلانية و محاربة كل فكر دوغمائي يدعي المطلقية و يحارب العلم من خلال البحث عن وسائل و أدوات من أجل الخروج من دائرة التخلف الفكري و التقوقع الديني .

وقد إتبعنا في سبيل ما سعينا إليه ، **منهجا تحليليا** ، من أجل الإلمام بجوانب المشكلة و معالجتها تدريجيا من خلال كل عنصر من عناصر بحثنا هذا .

من أجل ذلك رأينا أن نضع تصميما يشتمل على كل الجوانب المشكلة و هو تصميم يقسم البحث إلى **مقدمة و ثلاثة فصول و خاتمة** .

تطرقنا في **الفصل الأول** إلى البحث في التأويل و محاولة إيجاد مقاربة مفاهمية بينه في الفكر الغربي و الفكر العربي الإسلامي ، محاولين في هذا إستجلاء لأهم العناصر المكونة لهذا المفهوم مع البحث عن نقاط الإلتقاءو التقاطع بين هذا المفهوم في الفكر العربي و الغربي من حيث التعريف و الإستعمال ، و قد تناولنا في هذا الفصل ثلاثة مباحث رأينا بأنها رئيسيةفتناولنا في **المبحث الأول** : التأويل في الفكر العربي الإسلامي ، و قد أردنا أن نقوم بعملية حفر و تنقيب بتعبير ميشال فوكو عن هذا المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية سواء من حيث التعريف أم من حيث الإستعمال ، و قد أخذنا في هذا أحد أهم الفلاسفة المسلمين إستعمالا و معالجة لهذا المفهوم في كتبهو فلسفته و هو الفيلسوف القرطبي **أبو الوليد إبن رشد** .

أما المبحث الثاني : فقد عالجنا فيه مصطلح التأويل كما جاء في الفكر الغربي ، و محاولة لإستجلاء كيفية تناول الغرب لهذا المفهوم و ماهي أهم التعريفات التي أعطيت له ، و قد أخذنا نموذجا كان له باع طويل في تناول و إستعمال هذا المصطلح و هو الفيلسوف الفرنسي بول ريكور خاصة في مؤلفاته التي تتناول اللغة و الخطاب .

أما المبحث الثالث: فقد تناولنا فيه مقاربة مفاهمية بين التأويلو التفسير في الفكر العربي الإسلامي و الغربي محاولين إبراز أوجه التشابه و الإختلاف و نقاط التقاطع في تعريفات و إستعمالات كل من الحضارتين الغربية و العربية لهذا المصطلح أو المفهوم .

أما الفصل الثاني : فقد حمل عنوان الخطاب الديني و علاقته بالخطاب القرأني عند نصر حامد أبوزيد ، محاولين البحث في علاقة الخطاب الديني بالنص الديني ، و كيف تعامل الخطاب الديني مع النص المقدس .

فتناولنا في **المبحث الأول** :لهذا الفصل مفهوم و مميزات الخطاب الديني كما جاء في الثقافة العربية موضحين أهم التعريفات التي أعطيت لهذا المفهوم و أهم مميزاته و ذلك من أجل التفرقة بينه و بين بقية الخطابات كالخطاب الأدبي و السياسي و الثقافي و غيرهم .

أما المبحث الثاني : فقد عالجنا فيه مكانة الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد و كيف نظر إلى هذا الخطاب من خلال بحثه و إجتهاده و قراءته لما يحمله الخطاب الديني المعاصر في طياته .

أما المبحث الثالث : فقد إتخذنا فيه موقف الناقد المتصفح لموقع النقد الذي وجهه نصر حامد أبوزيد لهذا الخطاب الديني ، و ذلك من خلالعرض نقاط الضعف و الإستلاب في نظرة أبوزيد لهذا الخطاب و من خلال قراءته لموقع هذاالخطاب .

أما الفصل الثالث : فقد تناولنا فيه أليات و مرجعيات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد ، وذلك من خلال البحث في المنطلقات و المرجعيات التي يعتمد عليها الخطاب الديني المعاصر في تعامله مع النص الديني من ناحية الموضوعية و العقلانية في الطرح .

فتناولنا في المبحث الأول : المرجعية الفكرية و التاريخية لأليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد ، و الذي من خلاله يوضح نصر حامد الإيديولوجيات و الخلفيات التي يقوم عليها الخطاب الديني المعاصر في جميع أشكاله و ألوانه .

و تناولنا في المبحث الثاني : الأليات المتحكمةفي هذا الخطاب من حيث أنه لا يخرج عن مجموعة من الأليات في تعامله مع النصوص الدينية سواء كان هذا الخطاب متطرفا أم معتدلا فهما سواء ، و هو لا يخرج عن خمسة أليات كما يطرحها ابوزيد .

أما المبحث الثالث : فتناولنا فيه أثر قراءة نصر حامد أبوزيد في نقده للخطاب الديني على الساحة الفكرية العربية و صداها بالنسبة للمفكرين العرب كمحمد أركون و عبد المجيد شرفي مبرزين نتائج هذه الدراسة النقديةو مواقفهم منها .

و إنتهينا في الأخير إلى **خاتمة** تناولنا من خلالهامناقشة إجمالية أو حوصلة لما جاء في فكر نصر حامد أبوزيد لواقع الخطاب الديني من حيث منطلقاته و ألياته و

مرجعياته الفكرية في تعامله مع النص الديني ، و قد قسمنا من أجل هذه الغاية بالإعتماد على أهم مصادره و هو نقد الخطاب الديني إضافة إلى كتابه النص السلطة الحقيقة و غيرها من المصادر ذات الصلة بالبحث .

هذا ولم تكن معالجة هذا الموضوع بالأمراليسير ، فصحيح أنه توفرت لدينا أغلب المصادر أو جلها ، إن لم نقل كلها ، إلا أنه قد واجهتنا صعوبات في التعامل معها ، فكانت الصعوبة في تحديد الموقع الفكري لهذا المفكر، وذلك من حيث مزجه بين ما هو ذاتي و ما هو معرفي منهجي و موضوعي في عملية الطرح المعرفي ، فوجدنا أنه يعالج الموضوع من جانب تصفية حسابات لا غير و ينسبها إلى الجانب المعرفي و العلمي و المنهجي أحيانا أخرى ، هذا التذبذب في الطرح بين الدفاع عن النفس نتيجة التظلم عليه في شخصه و بين محاولة تبيان النقائص و المثالب التي وقع فيها الخطاب الديني كجانب منهجي و موضوعي ، قد أدى بي إلى بذل المزيد من الجهد من أجل التفريق بين ما هو معرفي و ما هو شخصي أي بين الفصل بين الذاتية و الموضوعية في طرح أفكاره .

و ما نرجوه في الأخير هو أن تكون دراستنا هذه قد أزاحت الستار و لو بشكل بسيط عن مسألة العلاقةالحقيقة بين الدين و الفكر الديني في نظر المفكر المصري نصر حامد أبوزيد ، و الكشف عن أهميتها في تبيان قيمة العقل و النقد في الفكر الإنساني ، و كاشفين الغطاء الذي يتستر به الخطاب الديني و نزع القداسة عنه ، فالقداسة تكون لله و حده و للعقل و ليس للأشخاص أو إيديولوجياتهم الخاصة .

و لو كنا قد قصرنا أو أخطئنا فذلك لأن الكمال لله و حده و ما نسأله إلى التوفيق و العون .

الفصل الأول

التأويل بين المقاربة المفاهمية العربية الإسلامية و الغربية

المبحث الأول :التأويل في الفكر العربي الإسلام

(إبن رشد نموذجا) .

المبحث الثاني : التأويل في الفكر الغربي

(بول ريكور نموذجا) .

المبحث الثالث :المقاربة بين التأويل و التفسير في السياق الغربي و العربي الإسلامي .

المبحث الأول : التأويل في الفكر العربي الإسلامي (ابن رشد نموذجا)

1 – تعريف التأويل :

إن من أهم الإشكاليات و المسائل المطروحة في التفكير الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية هي مسألة التأويل ، و التي تعد قضية محورية بإعتبارها نمط متميز يعتمد على النص الديني ، و الذي يتعلق بإستخراج معاني باطنية من النصوص الدينية حيث يطرح إشكالية المعنى المناسبة لها و الفهم الصحيح لها ذلك لأن تلك النصوص ، هي رموز لمعاني خفية و التأويل هو الوسيلة المناسبة لفعل ذلك .

1 – 1 المعنى اللغوي :

لقد عرف إبن منظور التأويل بقوله " أول : الرجوع ، أل الشيء يؤول أولا و مآلا : رجع ، و أول إليه الشيء : رجعه و ألت عن الشيء : إرتدت و في الحديث : صام الدهر فلا صام و لا ألا ، أي لا رجع إلى خير و الأول الرجوع ،و في حديث خزيمة السلمي : حتى ألا السلامي أي رجع إليه المخ و يقال : طبخت النبيذ حتى أل إلى الثلث أو الربع أي رجع "[1] .

و قال" و أول الكلام و تأوله : دبره و قدره ، و أوله و تأوله وفسره"[2] .

وقد تعددت التفاسير حول المعنى اللغوي للتأويل و ذلك عائد إلى عدة أسباب منها السياق و كذلك مراعاة الوضع الذي يكون في الكلام .

"وهو تفسير مجازي رمزي للقران ، يعتبر من امتيازات الإمام لدى الشيعة و هو علم خفي

1- ابن منظور ، لسان العرب ، اعداد خياط يوسف ، دار لسان العرب ، بيروت ، د (ط،س) ، ص 130.
2- المرجع نفسه ، ص 132.

باطني صعب فيما صعب ، تطور الفكر الدرزي (في لبنان) و الفاطمي في (مصر) و الأحمدي في (الهند)"[1]

و كلمة تأويل "وردت في معاجم اللغة تحمل معاني عدة و أوردنا منها هذه الدلالات المهمة في هذا المضمار :

التفسير و التدبر : "التأويل : تفسير ما يؤول إليه الشيء ، تقول تأولت فلان الأمر أي تحريته "[2] .

1 –2 المعنى الاصطلاحي :

يحمل تعريف التأويل في المعنى الاصطلاحي عدة تعاريف و إن اختلفت من الناحية اللفظية إلى أنها لا تختلف من الناحية الدلالية و نذكر منها:

Herméneutiqueالتأويل :

و التأويل عند اندري لالاند " تأملات في النصوص الفلسفية الدينية و هي مختصة بالتفسيرات الدينية و تهتم خاصة بالمعنى و معاني النصوص المقدسة "[3] .

و في تعريف لعلي حرب في كتابه الممنوع و الممتنع نجده يقول" التأويل هو السعي للوقوف على مقاصد المؤلف إذ يتجاوز المنطوق الظاهر للنص إلى منطقه الخفي"[4].

1- شبل مالك ، معجم الرموز الإسلامية ، دار الجيل للنشر و الطباعة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س2000، ص 55.
2- عبد القادر ، أحمد ، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، دط ، س 2003 ، ص 17.
3 - andre la lande vocabulaire technique et ecritique de la philosophique presses universitaire paris 1968 page 412 .
4- حرب علي ، الممنوع و الممتنع ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط4 ، س 2005، ص 53.

و هو أيضا " ترك المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى أخر يحتمله على سبيل الترجيح للتوصل إلى أمر مرغوب فيه أو مرغوب عنه . كما أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى أخر يحتمله و لا يمنعه الشرع أو القانون"[1] .

فقد إنقسم مصطلح التأويل إلى عدة أقسام ، و هذا التقسيم عائد إلى الإستعمالات المختلفة للغة و الى إتجاه كل مدرسة في عملية التأويل و التفسير .

ويعرف ايليسEllis التأويل قائلا " التأويل ... هو فرضية في التنظيم العام و الإنسجام لكل عناصر المكونة للنص الأدبي "[2] .

وقد اجتاح التأويل ميادين كثيرة و متنوعة كما أحدث العديد من المشكلات و التي بفضلها تم العودة الى تحليل اللغة و البحث في هذا الكائن الذي قد يساهم في حل العديد من القضايا اللغوية و الفلسفية و غير ذلك من العلوم ، و هذا ما نلاحظه في تعدد المدارس المهتمة بالتأويل و التحليل و ضرورة العودة إلى الإهتمام باللغة لأنها حسب زعمهم هي الأساس في معالجة العديد من القضايا الفلسفية خاصة الميتافيزيقية منها .

وقد اجتاح مفهوم التأويل إهتمام العديد من المدارس الأوروبية خاصة منها مدرسة أكسفورد و مدرسة التحليل اللغوي بالنمسا مع لودفيج فدجنشتاين و غيرهم .

1 – 3 المعنى الاشتقاقي :أما اسم التأويل فهو التفسير و الشرح و هو hermsوهو رسول الآلهة وهذا الإله كان "يتقن لغة الآلهة و يفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ثم يترجم مقاصدهم

1- يعقوبي محمود ، معجم الفلسفة ، الميزان للنشر و التوزيع ، ط2 ، دس ، ص 15.
2- مجلة إسلامية المعرفة ، العدد ، 14 ، السنة 2001 ، ص 30.

إلى أهل الفناء من بني البشر "[1] .

و هي وظيفة كان يقوم بها كوسيط بين الآلهة و البشر و هو ما يسمى عندنا نحن أهل الملل بالرسول ، كما كان زيوس يعمل على الترجمة و التفسير و كان أيضا مرشد المسافرين وولي التجار و اللصوص ، و يسمى هذا الإله في الأسطورة الرومانية هين و قد كان يملك خوذة سحرية تسمح له و تعينه على إخفاء البشر لوقت معين و اضهاره في وقت أخر كما تقول الأساطير أنه كان يملك عصى سحرية يرقد و يوقظ بها من يشاء من البشر كل هذا كان من اختصاص هرمس رسول الآلهة .

وفي تعريف للجويني نجده يعرف التأويل بقوله" التأويل هو رد الظواهر إلى ما إليه مأله في دعوى المؤول، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر و معرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر و تركه لابد من قرائن تدعوه إليه و تعضده و لابد أن لا يخرج التأويل عن معاني اللغة و أن لا يكون ملغزا أو مبهما"[2]

و يؤكد الجويني هذا المعنى فيذكر ... ضرورة تقيد التأويل بقواعد اللغة و مراعاة أساليب البلاغة فيقول " إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الوضحاء و يرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ"[3].

1 – 4 التأويل عند ابن رشد :

إن تاريخ الفلسفة الإسلامية العربية يؤكد أن ابن رشد قد حارب العقلال الدوغماطيقي أي العقل المطلق و سعى إلى تكريس العقلانية التحررية من طغيان اللاهوت و التسلط الذي يدعوا إلى تعظيم الفردية و الشخصانية .

1- مصطفى ، عادل ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1 ، س 2003 ، ص 17 .
2- بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر و التوزيع ن القاهرة ،دط ، س 2002 ، ص 146 .
3- المرجع نفسه ، ص 146.

" لقد عملت العقلانية الرشدية على وضع الأسس العلمية و العملية التي أدت إلى تحول مسار التاريخ تحولا جذريا لصالح الإنسان و الإنسانية و دافعت بكل شراسة عن كرامته في وجه كل الطغاة و المؤسسات الطاغية"[1] .

و قد سعى ابن رشد إلى تكريس النزعة العقلية من خلال فلسفته التنويرية " و لا تفهم بنية الفكر الرشدية إلا كمشروع نادى بالعقل التنويري التحرري لمصلحة التقدم و التفتح الإنساني مقابل العقل " اللاهوتي" التسلطي النفعي الذي يسعى لتعظيم المصالح الفردية الضيقة على حساب المصلحة العامة الخيرة ، و هذا يعني بالنسبة ل"ابن رشد " "إن الإنسان لا يصبح ذاتا إلا من خلال التاريخ و داخل المجتمع" و نظرا لكون التاريخ " يرمي إلى تحقيق معرفة يصبح الإنسان داخله ذاتا و موضوعا شيء قابل للمعرفة ، ووحدة قياس متحركة أساسه الحرية "[2] .

إذ تقوم فلسفة ابن رشد على انفصال و اتصال ، قادتهما نزعته الأنثروبولوجية الفلسفية ، و التي تتمحور حول القضية الأساسية "**أعرف نفسك تعرف خالقك**" .

وهذا ما يطلق عنها " نزعة نقدية أيضا تشمل العقل المغربي داخل سلسلة متطورة بانسجام تام من ابن حزم إلى ابن تومرت إلى ابن رشد و التي فيها ، الدين يعرف بالدين و الفلسفة تعرف بالفلسفة ، كل داخل الخاصة"[3] .

و عندما نعود إلى تاريخ الفكر الفلسفي نجد تلك المذاهب و الرؤى الفلسفية التي أعطت الأهمية القصوى للعقل في مقابل النقل– على مدى قرون و دار الجدل حول مسألة العقل والنقل ، وأثمرت كتابات متباينة في الرؤيا و المنهج لدى مفكرين قدامى ومعاصرين . و لا شك في أن المشكلة تزامنت مع

1- مجلة ، دراسات فلسفية ، العدد السابع ، جامعة الجزائر 2 ، الجزائر العاصمة ، س2001 ، ص 85.
2- المرجع نفسه ،ص 85.
3- المرجع نفسه ، ص 101 .

تلقي النص القرآني منذ اللحظات الأولى ، ولكنها لم تتأسس فكريا وفلسفيا سوى مع تحولات الفكر والمجتمع الإسلاميين ، و في ظل التطور الحديث و تقدم و سائل البحث العلمي كان لابد من إيجاد طرق حديثة في التعامل مع النص الديني في ظل هذه التغيرات و التطورات الفكرية في جميع الميادين إضافة إلى الدعوة إلى تجاوز تلك الأفكار الماضية و التي تحمل في طياتها سياق مغاير للسياق الراهن .

وفي هذا السياق يرى محمد عمارة أن المسلمين المهتمين بهذا الشأن"رءوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الذين لا يؤمنون بحجية قدسية هذه النصوص ورءوا كذلك أن هذا الواقع الفكري الجديد يتطلب أدوات صراع جديدة لذلك النزال الفكري الجديد وأن هذه الأدوات لا بد أن تكون إنسانية الطابع عالمية النمط ، أي عقلانية "[1]وهي التي تكون مؤسسة على العقل في مقابل النقل ، بحيث تكون مقدماته عقلية غير غيبية أي دينية و هذا ما نجده عند الفرق الكلامية و المعتزلة كفرقة دينية أعطت الأهمية الكبيرة للعقل في مقابل النقل .

ومن بين أهم الفرق التي أكدت على ضرورة إعطاء الأهمية الكبرى للعقل المعتزلة و التي بحثت في هذا الأخير من حيث كونه لا يمكن أن يعارض النص إذا كان العقل هو مقياس الأشياء جميعا كما ذهبت في ذلك بعض المدارس اليونانية السابقة .

فهم " يحكمونه في الأمور على اختلافها ، ويسيرون معه إلى أقصى مدى ويرون أن للكون نظاما محكما يخضع له ، فهم أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين"[2] .

إن إعطاء المعتزلة مكانة مرموقة و كبيرة للعقل مرده إلى الثقة المطلقة التي يحملها العقل الإنساني اتجاه مختلف الوقائع و الحوادث إضافة إلى أن النص الديني هو الأخر يعطي العقل مكانة رفيعة و بأنه

1- محمد عمارة ، التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، ط1 ، س 1980 ، ص 239 .
2- محمد ، مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، ج2 ، سمير كو للطباعة و النشر ، دت ، ص 37 .

أعدل قسمة بين الناس كما يقول ديكارت فبالعقل يمكن إدراك حقائق الأشياء و جواهرها و هذا ما نلاحظه في الفلسفات العقلانية الحديثة و التي أعطت هي الأخرى مكانة رفيعة للعقل الإنساني .

وقد نال مذهب المعتزلة من خلال إعلائها من شأن و قيمة العقل العديد من المفكرين في العصر الحديث خاصة محمد أركون وغيره من العقلانيين .

و قد أدى بالمعتزلة في إفراطهم بقيمة العقل و مكانته إلى التزكية من قبل العديد من المفكرين في العصر الحديث و قد نال المعتزلة من قبل العقلانيين الغربيين و العربيين مكانة رفيعة بسبب استعمال هذا العقل و إعطائه مكانته التي يستحق و في هذا نجد بعض المفكرين العرب يقول في حقهم أن " الانسداد التاريخي الذي نعيشه من ضمن أسبابه تراجع الأطروحة الاعتزالية لصالح التيارات النقلية المختلفة ، فلو قدر للفكر الاعتزالي أن ينتصر – على حد قوله " لكنا استطعنا تحقيق المصالحة الكبرى بين الدين والعقل أو بين الإسلام والحداثة ، وكنا استطعنا تطوير القوانين والتشريعات في المجتمعات العربية"[1] .

إن إعلاء المعتزلة من شأن و قيمة العقل لا يعني أنهم قد أصابوا في جميع المسائل التي ناقشوها فقد أثار المعتزلة العديد من النقاشات و المسائل التي أدت إلى حدوث الفتن وسط العامة منها مسألة خلق القرآن و غيرها من المسائل التي طرحت في عصرهم .

و من بين الفلاسفة المسلمين الذين أشادوا بدور العقل في مقابل النقل الفيلسوف الأندلسي ابن رشد حيث انطلق هذا الأخير من النقل و معالجة مسائله عن طريق العقل و هذا ما نجده في كتاباته المختلفة حول دور و أهمية العقل في التعامل مع النص الديني و إضافة إلى هذا محاولته الجمع بين ما هو عقلي و ما هو نقلي و اعتبار أن العقل لا يناقض العقل و لا يخالفه .

1 - هاشم ، صالح ، الإنسداد التاريخي ، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ؟ ، دار الساقي بالإشتراك مع رابطة العقلانين العرب ، بيروت ، ط1 ، س 2007 ، ص 21.

وهذا ما أورد في كتابه " فصل المقال " أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فكذلك في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات"[1] .

وقد كان الهدف من فلسفة ابن رشد هو البحث في العلاقة بين النقل و العقل و قد انتهى في أخر المطاف إلى الجمع بينهما .

ونجد في هذا بعض أقوال الفلاسفة و المفكرين حول دوره في الجمع بين العقل و النقل عند ابن رشد" الفكر الفلسفي يغلب عليه الانطلاق من علوم الطبيعة إلى علوم الشريعة ، مع ميل مغال إلى رد الثانية إلى الأولى "[2] .

وقد أكد ابن رشد أن العمل العقلي هو من صميم العمل النقلي و أن العقل لن و لم يخالف الشرع مهما كانت و تعددت المسائل و الإشكالات .

ورغم من أن ابن رشد قد عمل على التوفيق بين العقل و النقل إلى أنه قد انطلق من مسلمات نقلية و هي ما انتقده فيها العديد من المفكرين العرب من بينهم الدكتور زكي نجيب محمود حيث نجده يقول أن ابن رشد قد انطلق من مسلمات دينية لا ينبغي أن ينطلق منها الرجل العقلاني انه" يتعارض مع طبيعة الوقفة الفلسفية إذ أخذت على حقيقتها ، لأن الفلسفة على حقيقتها تأبى المسلمات"[3] .

1 - ابن رشد ، فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ،دطس ، ص 231 .
2- أبويعرب ، المرزوقي ، وحدة الفكريين الديني و الفلسفي ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط1 ، س 2001 ، ص 11 .
3- زكي نجيب ، محمود ، ابن رشد في تيار الفكر العربي ، ضمن كتاب ، مؤتمر ابن رشد ، ج1 ن المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، س 1985 ، ص 181 .

ولكن ألا يقودنا ذلك إلى ضرب من العدمية ؟ أليس العقل نفسه مقيدا بمنطلقات أولى يؤسس عليها فهمه وتفسيره للعالم ؟ أليس صحيحا أن " الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة "[1] ، كما يقول طه عبد الرحمان وأن مقولة أن الموقف الفلسفي يرفض القطعيات والقبليات يمكن النظر فيها ؟ .

فكر ابن رشد بشكل خاص في صراعه الفكري مع تيارات أخرى تمثل رؤى مختلفة في فهم النص الشرعي ، وكانت مطارحته مع الغزالي إحدى أهم محطات الفكر الإسلامي . لقد شكل كتاب " تهافت التهافت" منظورا عقلانيا ، وردا منهجيا على أطروحات أحد أهم رموز الفلسفة والكلام في التاريخ الإسلامي ومهما تكن قيمة الردود وصلابتها العلمية والمنهجية فإن " التهافت وتهافت والتهافت " كان مواجهة بين وقفتين حضاريتين فمحور الأمر هو سؤال كهذا : هل تأخذ حضارة لاحقة أصولا ثقافية من حضارة سابقة لاسيما إذا كانت الحضارتان من لونين متعارضين"[2] .

لقد تراجعت الأفكار الرشدية حول ضرورة العقل في جميع الميادين نظرا لوجود عدة تيارات كانت مسيطرة في عصر النهضة إلى أن العديد من المفكرين المعاصرين قد أشادوا بدور ابن رشد في تكريس العقلانية من بينهم محمد عبدوا "الذي جنح إلى العقلانية الاعتزالية الرشدية إذ قدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض محدثا فجوة عميقة بينة وبين السلفية التقليدية"[3] .

و في مقابل النزعات العقلية نجد تيارات كانت تكرس للنقل على حساب العقل منها المذهب الحنبلي و الذي ظل يكرس طيلة مساره الفكري للأفكار و التأويلات السابقة و التي رأى بأنها تشكل

1 - طه ، عبد الرحمان ، العمل الديني و تجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت الدار البيضاء ، ط3 ، س 2000 ، ص 70 .
2- زكي نجيب محمود ، ابن رشد في تيار الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص 194 .
3- فهمي جدعان ، السلفية ، حدودها و تحولاتها ، مراجعة شاملة ، مجلة عالم الفكر ، مارس 1998 ، الكويت ، دط ، ص 76 .

المخرج الوحيد لتطور الفكر العربي و لنقائه و صفائه عكس كل ما يشاع حول أهمية و أسبقية العقل في المعرفة مقابل النقل فقد كرست لزمن طويل للنزعة السلفية القائمة على تيارات السلف دون تجديد .

"وقد أتيح للظاهرة الحنبلية أن تحظى باستجابة كبيرة على مدى قرون ويوعز أحد الباحثين أسباب هذا النفوذ إلى محنة خلق القرآن ، وتأكيد الحنابلة على مشروعية الخلافة العباسية ، وتمركزها الاستراتيجي في بغداد"[1] .

حيث أقام ابن حزم الأندلسي مشروعه الأصولي بالاستناد إلى مبدأ الاحتكام إلى ظواهر النص و "الإكتفاء بالدلالات المباشرة التي تدل عليها الألفاظ كوسيلة للتعبير عن المعاني المنظمة في الذهن "[2]فقد أسس هذا الأخير مذهب متماسك في التعامل مع النص الديني و تأويلاته الصحيحة .

1 -4-1 مفهومه :

لقد سعى إبن رشد من خلال فلسفته إلى محاولة لإعطاء مفهوم دقيق وواضح للتأويل خاصة من خلال محاولته تبيان قانون التأويل و ضوابطه وقد كان من بين أهداف إبن رشد في هذا هو محاولته التوفيق بين الدين و الفلسفة .

Ibenroshed[3] 1126م-ه520 :و الذي يعرفه ابن رشد في كتابه فصل المقال بقوله "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في

1- سالم حميش ، حول طبائع النص القطعي في الإسلام ، مجلة دراسات عربية ، بيروت ، ج2 ، س 1987 ،ص3
2- بوقرة ، النظرية البيانية عند ابن حزم الأندلسي ، مكتبة الأداب ، القاهرة ، ط1 ، س 2005 ، ص 133 .
3- هو أبو الوليد محمد ابن احمد بن محمد ابن رشد ، فيلسوف عربي ولد بقرطبة الأندلس سنة ، 520ه – 1126 م ، و توفي سنة 595ه ، 1198م ، في مراكش بالمغرب و كانت اسرة ابن رشد اكثر اسر الاندلس و جاهة ، و كانت تتمتع بقدر عظيم من القضاء ، حيث كان جده قاضيا و فقيها مشهورا في المذهب المالكي ، من مؤلفاته ، تهافت التهافت ، فصل المقال .

التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سببه ، أو لا حقه ، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودة في تعريف أصناف الكلام المجازي "[1] .

و هنا يجب علينا أن نخرج المعنى الخفي من اللفظ من غير المساس بمعنى الكلمة أو الجملة أو أن يحدث فيها خلل بما تدل عليه تلك الكلمة أو الجملة عند العرب .

" فالقول المنطوق هو بطبيعته متعدد الدلالة ، أي أن له غير وجه ، أو بعد أو مستوى مايجعله ينطق من وجه ، و يسكت من وجه أخر ، و ما يتيح له ، يظهر بقد ما يبطن ومهمة التأويل أن يختار دلالة الظاهر للكشف عما يسكت عنه القول ، و يشكل باطنه ، أي بعده الأخر ، أو إمكانه المحتمل"[2]

و في السياق عينه قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أصناف :

أ– **الخطابيون** : و هم ليسوا من أهل البرهان .

ب – **الجدليون** : وهم من أهل التأويل الجدلي .

ج – **البرهانيون** : وهم أهل صناعة الحكمة .

وفي هذا نجده يقول " الناس ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا و هم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، و ذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعزى من هذا النوع التصديق ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي ، و هؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط . أو بالطبع و العادة و صنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع و الصناعة أعني صناعة الحكمة"[3] .

1- ابن رشد ، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ،تأليف أبو الوليد ابن رشد ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2 ، دس ، ص 32 .
2- حرب ، علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، س2000 ، ص 120 .
3- عباس محمود العقاد ، نوابغ الفكر العربي ، ابن رشد ن دار المعارف مصر ، ط6 ، دس ، ص 63.

و عليه لايجب أن يصرح بالتأويل اليقيني للخطابيين و أهل الجدل لأنه قد يفضي بهم إلى الكفر

و هكذا شجب ابن رشد طريقة الأشعرية و المعتزلة في التأويل لأنها حسب رأيه لا تتضمن التنبيه على الحق و لا هي حق .

وحدة الحقيقة :

إن الحكمة في رأي ابن رشد هي صاحبة الشريعة و أختها الرضيعة فان وقع بينها خلاف أو مشاجرة . يكون الجهل هو السبب أو الاختلاف في القوى العقلية لا اختلاف في الدين . لأن الحق و احد و إن كانت صوره المرتسمة على صفحات الذهن مختلفة و إن بدا أن هناك خلاف ظاهري بين الحكمة و الشريعة و الفلسفة يمكن توضيحه بالركون إلى لغة العقل ، لأن هدف الشريعة و الفلسفة و احد وهو الوصول إلى الحق .

و في هذا السياق نجده يقول " كما نجد أن للدين حق و للفلسفة حق بحيث أن كلاهما له مجاله و الحق واحد بينهما ، لأن الحق الفلسفي لا يضاد الحق الديني "[1] .

كما نجد أن إشكالية العلاقة بين الدين و الفلسفة قد احتلت مكانا هاما في الدراسات الفلسفية الحديثة " فقد صيغت منذ القرن الثامن عشر على أساس أن مقاربة ابن رشد لهذه المسألة قد تمت على مستويين مستوى العامة الذين يكفيهم ظاهر النص الشرعي و مستوى الخاصة ، الفلاسفة الراسخين في العلم ، الذين يؤولون ظاهر النص كما يتفق مع نتائج البرهان العقلي "[2] .

1 - وائل ، غالي ، ابن رشد في مصر ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، دط ، س 1999 ، ص 26
2 - مقداد عرفة منسية ، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ، منشورات المجمع الثقافي ، ط1 ، س 1999، ص 578 .

كما نجد أن ابن رشد يقسم الشرع إلى ظاهر و باطن و أن وجود هذين التقسيمين لا يعني أنهما مختلفان و لا يعني هذا أن هناك حقيقتين ،كما أن العلم الحاصل بطريقة الوحي لا يتناقض مع العلم الحاصل بطريقة العقل ، لكن ابن رشد يعترف بأن ثمة فرق بين النبوة و الحكمة فكل نبي حكيم و ليس كل حكيم نبيا .

الحق و احد و الفلسفة هي أسمى صور الحق ، لأنها معرفة كل موجود بما هو موجود يقول ابن رشد " إن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل ، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي و الأنبياء هم أقدر الناس بفضل الله في مخيلتهم ، على النطق بما يتفق و عقلية العامة و حثهم على الفضيلة بالترغيب و الترهيب ، أما الحكيم فان عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي التي هي خاصة الأنبياء إذا كل نبي حكيم و ليس كل حكيم نبي "[1] .

و في حديثه عن تأويل الفرق الإسلامية من حيث تأويلاتهم حول الصحيح و الحق من حيث شروطه و حدوده نجده يشرح ذلك بقوله " ومن حيث شروطه و حدوده فانتهى إلى أن التأويل الحق ... ليس يوجد كما يقول لا في مذاهب الأشعرية و لا في مذاهب المعتزلة ، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة و لا يتضمن التنبيه على الحق و لا هي حق و لهذا كثرة البدع "[2] .

1-4- 2 الفرق بين التأويل و التفسير :يكمن الفرق بين التأويل و التفسير في أن التأويل يبحث فيما هو جوهري أي يبحث عن المعنى أما التفسير فهو يشرح من أجل التوضيح و زيادة التبيان"

1- بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مرجع سابق ، ص 145 .
2- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ن لبنان ، ط1 ، س 1998 ، ص 103 .

فالتأويل هو بحث عما هو أساسي أما التفسير فهو توضيح للمغزى أو المستتر خلف بنية معنوية أو بمعنى أخر فان التفسير يعطي لظاهر النص قيمة ما أما التأويل فانه يلغي ظاهر النص"[1] .

"التفسير يعني بشكل أخر الحكم على معنى النص و تحديده ، و هو بذلك يختزل النص إلى مادة لزمن التفسير ليس إلا ، أما التأويل فيعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص لأي اتجاه نحو ما يضيء النص و يشرق معاني و مفاهيم و لطائف"[2] .

"إذ التأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر بحيث يدل اللفظ على شيء و يفسر بشيء أخر كتفسير الإسلام بالدار لأنه جامع لأهله و الجنة بالمأدبة لأن فيها ما تشتهي الأنفس ، فقد جاء في الحديث الشريف ((إن الله سبحانه جعل الإسلام دار و الجنة مأدبة و الداعي إليها محمدا))"[3] و الدلالة الحقيقة للكلمة هي المعنى الأصلي التي وضعت له في الاصطلاح اللغوي ،كاليد على الكف ، و دلالتها المجازية هي معنى أخر مستعار من الأول فالعلاقة بين المعنيين : كاليد للقدرة والسلطان و الهيمنة ، فتأويل اليد هي في الاستعمال المستعار هو إخراج دلالة اللفظ من دلالة حقيقية إلى دلالة مجازية ، أي اعتماد المعنى المجازي دون الحقيقي"[4] .

1-4-3 أحكام التأويل الرشدي : اعتمد ابن رشد في عملية التأويل على منهج إصلاحي عكس المناهج التي كانت عند الفرق الأخرى كالأشاعرة و المعتزلة و هو ينقسم إلى قسمين أساسيين هما :

1- بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مرجع سابق ، ص 147 .
2- المرجع نفسه ، ص 147 .
3- مغنية ، محمد جواد ، معالم الفلسفة الإسلامية ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، دط، س 1962 ، ص 198
4- مخول نجيب ، مباحث في الفلسفة الإسلامية العربية ، توزيع مكتبة انطوان ، بيروت ، لبنان ،دط، س 1962 ، ص 189 .

" نقد مناهج السابقين عليه لاسيما منهج المدرسة الكلامية و المدرسة الفيضية (...) و ذلك من أجل إعادة التأسيس باقتراح قواعد جديدة للتأويل و قراءة النص لا سيما النص الديني"[1] .

و في هذا المضمار نجد أن ابن رشد أراد من خلال نهجه الإصلاحي حاول أن يضع قوانين التأويل الصحيح و المنهجية التي ينبغي أن يتبعها المؤول في تأويلاته المختلفة فقد ذهب إلى نقد القواعد التي اعتمدها ما قبله من المتكلمين و الفلاسفة و الذين هم في رأي ابن رشد ، سبب من أهم الأسباب التي أحدثت التفرقة و الظلال بين المسلمين ، لذا كان لزاما عليه من أن ينبه إلى الأخطاء التي وقع فيها سابقوه من أصحاب المذاهب و الملل و أهم شيء يرتكز عليه ابن رشد في تأويلاته .

" المنهج الرشدي يقوم بخطوتين هما المبدأ العام الذي يتفق عليه جميع الفلاسفة و تبيان قدرات و مؤهلات الناس المعرفية "[2] .

إذ قسم ابن رشد الناس حسب هذا التبيان في القدرات و المؤهلات إلى ثلاثة : فالناس و كما هو معروف هم العامة و الخاصة ، أما العامة و هم من يطلق عليهم الجمهور وهم الفئة الغالبة في المجتمع ، و مستواهم المعرفي محدود ، و أما الخاصة فهي الفئة التي تمتاز بالذكاء ، و حس معرفي رفيع و يطلق على هذه الفئة بالحكماء و يضاف إلى هذين الصنفين صنف ثالث و هم أهل الجدل .

"و يقصد بهم المتكلمين و هم فئة وفقا لتعريف فلاسفة الإسلام ارتقت في مداركها على معارف العامة ، و بدت تراودها الشكوك في بعض المسائل النظرية ، و تثير أسئلة ، أي أنها تجاوزت مستوى القبول السلبي الذي اشتهرت به العامة "[3] .

1- الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجا ، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ن لبنان ، ط1 ، س 2005 ، ص 193 .
2- المرجع نفسه ، ص 194.
3- المرجع نفسه ص 195 .

إذ يرى ابن رشد أن المتكلمين غير قادرين على مهمة التأويل فمؤهلاتهم المعرفية غير قادرة على هذه العملية و غير قادرة على معالجة مثل هذه القضايا ، و الناس حسب ابن رشد متفاوتون حسب قدراتهم العقلية و الذهنية .

حيث يقول في هذا " و أن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته و طبيعته من التصديق و ذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ، و منهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك و منهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"[1] .

فقد قسم ابن رشد الناس حسب قدراتهم العقلية ، و قدرة استيعابهم وقد إنتقد في هذا المعتزلة في أنها قد سمحت للعامة بتأويل النصوص دون مراعات شروط التأويل .

وقد استدل ابن رشد في تبيان الاختلافات بين الناس في عمليات العقل بقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، قال ((حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله و رسوله)) رواه البخاري .

و باعتبار أن النص الديني يخاطب جميع الناس ، فهو كما أسلفنا سابقا يقسم إلى ظاهر و باطن حيث يقول ابن رشد في هذا " وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فلقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، إما من قبل فطرهم إما من قبل عاداتهم ، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم"[2] .

1- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ن لبنان ، دط، س 1997 ، ص 96 .
2- المرجع نفسه، ص 116 .

حيث أن الشرع فيه أمثال و حكم و مجموعة من القصص الظاهرة للعيان و القريبة من مستوى تفكيره فالعامي لا يستوعب إلى ماهو قريب من إحساساته و ادراكاته و القصص القرآنية جديرة بإفهامه و تقريب الصورة القرآنية إليه و يرى ابن رشد أن الشريعة الإسلامية قد راعت هذه الفروقات الذهنية .

" ولما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق و العمل الحق ، و كانت التعليم صنفين تصورا و تصديقا ، كما بين أهل العلم بالكلام ، كانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة : البرهانية و الجدلية و الخطابية ، و طرق التصور اثنتين : إما الشبيه نفسه ، و إما مثاله ، و كأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبله البراهين ، و لا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية ، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر ، و الحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، و كان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع ، و جب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق ، أنحاء طرق التصور"[1] .

ومن خلال هذا يتبين أن مستويات الخطاب متفاوتة بتفاوت العقول المخاطبة ، إضافة الى القدرة العقلية لكل شخص حسب مستواه العلمي و المعرفي .

1-4-4 قانون التأويل عند ابن رشد :

لقد سعى ابن رشد إلى إقامة قانون للتأويل و ذلك من أجل الممارسة الصحيحة للتأويل الحق و قد كان الهدف من هذا القانون هو توضيح أن الفلسفة و الدين لا يختلفان حتى و إن تعارضا ظاهريا.

" أن الحقيقة واحدة و لا تتعدد بتعدد الذوات المدركة لها ، وسمينا هذه القاعدة بمبدأ وحدة الحقيقة... إن الناس يتفاوتون في قدراتهم و استعدادهم لتحصيل المعرفة . أن لكل نسق فكري ، أو منظومة فكرية منطق يحكمها من الداخل ، و لا يمكن فهمها فهما صحيحا إلاإذا عينا ذلك (...) .

1- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 109 .

" أن لكل منظومة فكرية لها منطق يحكمها من الداخل ، و مسلمات محددة ، و يرتقي على وفق نسق ثابت نتائجها ، و أن أي قراءة منصفة حيادية يجب أن يراعي ذلك في النص المقروء ، فلا يجوز تقويل النص بما لا تسمح مقدماته بالقول ،كما أننا يمكن أن ننسب نتائج للنص لم يصرح بها و لكنها لا تتعارض مع مصادراته و مقوماته"[1] .

يقول ابن رشد " أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، و لا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل و اختلفوا في التأويل منها من غير مؤول ". فقد اختلف الحديث حول أي من النصوص يجب أن يؤول هل الظاهر أم الباطن لذلك سعى ابن رشد إلى التفريق بين الظاهر و الباطن للنص الشرعي و ما ينبغي أن يؤول و ما لا ينبغي تأويله .

1-4-5 أصناف القول القرآني من حيث ظاهر النص :

قسم ابن رشد الخطاب الديني من حيث ظاهره ، أي من الناحية اللفظ الى ثلاثة أقسام هي :

أ- ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله : بل حمله على ظاهره ، و هذا الظاهر يجب أن نحمله على المبادئ الثلاثة ، و هي : فعل كما يقول " أن هذه الأصول الثلاثة التي لا يعرف أحد من الناس وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته ، أعني الدلائل الخطابية و الجدلية و البرهانية "[2] .

أي أن ظاهر نصوص هذه المبادئ يمكن لعامة الناس فهمها دون أي غموض سواء كانوا أهل برهان أو أصحاب الموعظة ، فصاحب البرهان يصدق بالبرهان ، و صاحب الجدل يصدق بالجدل و صاحب الموعظة يصدق بالموعظة .

1- الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجا ، مرجع سابق ، ص 234.
2- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 109 .

ب– ظاهر من الشرع يجب تأويله : ما حملهم على ظاهره فهو كفر و يجب تأويله على أهل البرهان الذين هم وحدهم حسب ما يرى ابن رشد من يستطيع تأويله ، أما غير هؤلاء أي **أهل البرهان** فقد كفر عليهم تأويله ، و حمله على ظاهره ، و يرى ابن رشد من هذا الصنف آيات الاستواء كقوله تعالى ((**الرحمان على العرش استوى**))"[1] .

و السبب في عدم تأويل مثل هذه الآيات هو لكون هذا الظاهر لا يفهم إلا بالحس و الخيال ، حيث يرى ابن رشد أن مثل هذه الآيات لا يعلم تأويلها إلا الله ، و هي من المتشابه ، إلا أنه يرى أن أهل البرهان يمكن لهم تأويله رغم اختلافهم في ذلك و السبب في ذلك راجع إلى اختلاف مستوياتهم في معرفة البرهان .

ج– ظاهر من الشرع فيه شك في تأويله : فهناك من أهل الظاهر من يمنع تأويله في حين أهل الباطن يرون عدم جواز على أهل البرهان حمله على ظاهره ، و يرجع هذا الاختلاف إلى مشتبهاته ، إلا أن ابن رشد يرى أنه يجب أن نترك ذلك إلى أهل البرهان ، فمن أراد تأويله ، يؤوله ، و من أراد حمله على ظاهره فليحمله على ظاهره ، كما أنه من أوله و أخطأ ، و لكن يكون من العلماء ، فهو معذورحيث نجد ابن رشد يقول في هذا الصدد "و يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين و إما مخطئين معذورين"[2] .

د– أصناف القول الديني من حيث المعنى :يرى ابن رشد أن الدلالات الموجودة في النص الديني نوعان أو صنفان هما :

1- سورة طه ، ص 5 .
2- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 107 .

1 – صنف يكون معناه ظاهر ، أي أن معنى مثل هذه النصوص هي المعاني المقصودة بعينها ، و لا يجب تأويلها مطلقا ، والتأويل في مثل هذه النصوص خطأ .

2 – صنف يكون معناه الظاهر غير المقصود ، بل لديه معنى أخر و هذا الصنف أربعة أصناف من القول :

أ – قول معناه الظاهر هو " مثال و رمز لمعنى خفي أخر خفي "[1]إلا أنه من السهل معرفة أنه مثال و هذا الصنف يجوز تأويله و التصريح به للجمهور.

ب – قول معناه الظاهري و هو المقصود به ، مثال ، إلا أنه "يدرك بعلم قريب أن هذا القول مثال ، و لكنه يعلم بعلم بعيد لهذا كان مثالا "[2]و يجوز تأويله و التأويل يكون خاص بالعلماء ، و التصريح بهذا التأويل غير الجائز و إذا سألوا عنه يقال أنه من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله .

ج – قول معناه الظاهري ، غير المقصود ، و إنما هو مثال لمعنى أخر و لكنه لا يعرف أنه معنى لمعنى أخر إلا بعد أن يتعلم المؤول كل طرق القياس ، لفترة طويلة كما أنه" لا يعلم أيضا أن المثال المصرح به هو غير الممثل له يمثل هذا البعد"[3] و الذي يقوم بتأويل هذه الصنف هم العلماء أو كما قال ابن رشد الراسخون في العلم لأن لديهم قدرات معرفية عالية تساعدهم على إدراك الحقائق و هو ينهى عن التصريح بمثل هذه التأويلات للعامة ، بل يجب أن تكتب في كتب خاصة و يمنع على العامة الوصول إليها.

1- الفقيه الشيخ شبر ، ابن رشد بين حقيقتين ، الدين و الفلسفة ، دار الهادي للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 2006 ، ص 113 .
2- الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجا ، مرجع سابق ، ص 241.
3- المرجع نفسه ، ص 241

د – قول معناه الظاهر ، غير المعنى المقصود ،و إنما هو مثال لمعنى أخر ، ولكن يظهر أنه مثال بعلم بعيد كما أنه يعرف بعلم قريب لهذا المثال ، و هذه المعاني يجوز التأويل فيها ، إلا أن التصريح بهذه التأويلات لا يجوز ، لأن التصريح بمثل هذه التأويلات يؤدي إلى عدم الفهم من طرف العامة حيث نجده يقول .

" هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن الجمهور ، و متى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها و بخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به و المصرح له إلى الكفر و السبب في ذلك التأويل أنه يتضمن شيئا من إبطال الظاهر و إثبات المؤول"[1] .

1 –4 –6 أصناف القول الديني من حيث علاقة مقدماته بنتائجه :إن أصناف الخطاب الديني من حيث علاقة **مقدماته بنتائجه** أربعة حسب ابن رشد و هي :

1 – **صنف لا يجوز تأويله ، و المؤول فيه كافر** ، و هذا الصنف تكون مقدماته يقينية ، و نتائجه مصرح بها ، من دون أن تكون على شكل أمثلة أو رموز حيث نجده يقول " قول مقدماته يقينية و نتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات لا الصنف لا يجوز فيه التأويل لا في مقدماته و لا في نتائجه"[2] .2 –**صنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته** ، و يجب أن يكون التأويل بين أهله فقط ، و لا يجوز التصريح به و هذا الصنف تكون مقدماته يقينية ، وان كانت مشهورة أو مضنونة ، أما نتائجه في مثالات لمعاني تلك النتائج .

1- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 151 .
2- المرجع نفسه ، ص 151 .

حيث نجده يقول "قول مقدماته يقينية و لكن نتائجه معبر عنها بمثالات و هذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته"[1] .

3 – **صنف يجوز تأويل مقدماته و لا يجوز تأويل نتائجه** ، و التأويل هذا لا يصرح به للجمهور و يجب أن يبقى بين أهل البرهان ، وهذا الصنف مقدماته غير يقينية و نتائجه هي نفسها المقصودة .

يقول في هذا " قول مقدماته غير مصاغة بالطرق اليقينية و لكن نتائجه مقصودة لذاتها و هذا الصنف لا يجوز تأويل نتائجه ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطريقة البرهانية"[2] .

4 – **صنف مفروض على العلماء تأويله** ، ويجب على الجمهور أخذه على ظاهره وهذا الصنف تكون مقدماته غير يقينية أما نتائجه فهي أمثلة لما قصد إنتاجه حيث يقول ابن رشد في هذا.

" قول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية و نتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله ، و على الجمهور إقراره على ظاهره فقط"[3] .

اعتبر ابن رشد أن التأويل الصحيح هو أمانة ، يجب على الإنسان المحافظة عليها لأنها تخص الإنسان دون سائر الكائنات الأخرى . إذ أن التأويل يقوم على أساس التأويل البرهاني العقلي حسب ابن رشد ، و الذي أوصى الله به عباده .

1- بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مرجع سابق ، ص 151 .
2- المرجع نفسه ، ص 151 .
3- المرجع نفسه ، ص 151 .

كما أن رشد يشدد على عدم التصريح بالتأويلات التي من شئنها أن تحدث الفوضى و الالتباس على مسائل الدين و العقيدة ، مما يترتب عنه من تفرقة و شحناء و تشتت بين الأمة الواحدة حيث قام بتوضيح التأويلات الفاسدة و التي من شأنها أن تهدم الأصول و الفروع معا و من هذه التأويلات الفاسدة هي الجدلية و التي كان من نتائجها نشوء العديد من الفرق الضالة .

و في الأخير يذهب ابن رشد إلى" أن أفضل الطرق لتعليم الجمهور هي الأقاويل الشرعية و المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع ، لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز : إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعا و تصديقا للجميع منها ، و الثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أنها تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، مما فيها من تأويل الا أهل البرهان ، و الثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق"[1] .

و نجده يقول كذلك في هذا العلم اليقيني و العقلاني ما يلي :" العلم البرهاني هو الذي جعل النصوص الشرعية منسجمة مع العقل ، و متسقة فيما بينها ، فما خالفه من النصوص يسلط عليه التأويل ، و إن كان هناك اجتماع حول معنى النصوص المخالفة ، لأن الإجماع لا يكون جامعا لكل الناس بعكس البرهان العقلي القطعي الكوني"[2] .

لقد كان لابن رشد باع كبير في مجال التأويل و قد نال مدح الكثير من العلماء المسلمين أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة 720هـ " فقد كان من أكثر مفكري الإسلام في ذلك العصر و أعمقهم حديثا عن ابن رشد و " و نلاحظ اهتمامه من خلال كتابه " درء تعارض العقل و النقل " ولقد

1- ابن رشد ، كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة ، اشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 1998 ، ص 124 .
2- مفتاح محمد ، التلقي و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الغرب ، لبنان ، ط1 ، س 2001 ، ص 96 .

اعتبر ابن تيمية أن ابن رشد من الفلاسفة الذين دعوا الجمهور إلى الإقرار بالظاهر واعتبره من باطنية الفلاسفة و ليس من باطنية الشيعة ، و الذي يصفهم ابن تيمية بالملحدين و المخالفين لشرائع الإسلام .

كما يرى محمد عابد الجابري أن ابن رشد عندما قسم القول الديني إلى ظاهر و باطن ، و قسم الناس إلى خاصة و عامة ليس هذا معناه بأن " الخاص خاص بالخاصة و الظاهر خاص بالعامة كما هو الأمر لدى لفلاسفة المشرق و المتصوفة "[1] .

يرى علي حرب أن فهم ابن رشد و تنظيره للتأويل ، هو موضوع مثير للنقاش حيث طرح علي حرب مجموعة من الأسئلة و هي :إذا كان التأويل طريق إلى الحق فهل ثمة حق ؟ .

" فقد حصر الفيلسوف التأويل بأهل البرهان أي الفلاسفة و اعتبر أن التأويل البرهاني هو تأويل الحق و لكن هل يصح الحديث عن تأويل برهاني ؟ إن الجواب عن السؤال يتعلق بفهمنا للتأويل ، و بعقلنا لأسبابه ، فهل التأويل يعود إلى الاختلاف في ملكات الناس على الفهم ، أعني عجز البعض وقدرة البعض الأخر على تصور الحقيقية الخالصة ؟ و بمعنى أدق ، هل انقسام الأقاويل إلى ظاهر و مؤول انقسام البشر عامة و خاصة ؟ أم يمكن في طبيعة النص ذاته ؟"[2] .

لقد شكلت النزعة العقلية الرشدية أهمية كبيرة في الفكر العربي الإسلامي و قد كان لابن رشد باع كبير في تنوير و تقديم الإضافة إلى هذه الفلسفة سواء كانت العربية و الغربية .

" لقد جسدت الفلسفة الرشدية روح الإصلاح ، و النهضة و التنوير تلك المحطات الحضارية التي مثلت أساس تحريك ديناميكية التحضر و المدنية و لهذا السبب نحن " **في هذه الأيام في أشد**

1- الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، قراءة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط6 ، س 1993 ، ص 248 .
2- حرب علي ، التأويل و الحقيقة ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، دط ، س 2007 ، ص 105 .

الحاجة إلى روح العقل ، روح التنوير ، الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد " و من هذا المنطق ، و خاصة منه الأنثروبولوجي الفلسفي يجب إعادة قراءة ابن رشد قراءة جديدة على ضوء قراءتنا للأنثربولوجيا الفلسفية الألمانية "[1] .

المبحث الثاني :التأويل في الفكر الغربي

بول ريكور نموذجا (1916-2005):

1- ضبط المصطلح و كرونولوجيا تطوره .

1-1 تعريف التأويل في الفكر الغربي :

ارتبطت كلمة الهرمينوطيقا في الفكر الغربي بالأسطورة التي كانت تحمل اسم الإله الوسيط بين الآلهة و البشر من أجل الترجمة و إلقاء الدروس المحمولة من طرف الآلهة و قد كان اله هرمس هو من يمثل هذه الوساطة .

1-2 **المعنى اللغوي** : تأتي كلمة "هرمينطيقا" من الفعل اليوناني hermeneueim" و تعني "يفسر" وا لاسم hermenenia"و تعني يفسر كذلك و يبدوا أن كليهما يتعلق بالإله هرمس hermes"[2] .

1 -3 **المعنى الاصطلاحي** :ارتبط مصطلح الهرمينوطيقا بالإله هرمس و هو رسول ألهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان يحكم وظيفة يتقن لغة الألهة و يضم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ، ثم يترجم مقاصدهم و ينقلها الى أهل الفناء من بين البشر"[1] .

1- مجلة دراسات فلسفية ، العدد السابع ، جامعة الجزائر 2 ، الجزائر العاصمة ، مرجع سابق ، ص 102 .
2- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س 2003 ، ص 17 .

و يذكر كل من اطلع على الإلياذة و الأوديسة أن هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس كبير الألهة الى كل من عداه و بخاصة من جنس الألهة ، و ينزل بها الى بين البشر و هو اذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الألهة و تفكير البشر"[2] .

من خلال هذا يتضح أن مصطلح هرمينوطيقا يحمل شحنة أسطورية هي وسيط بين البشر و الألهة في شكل شخص شبه ألهة و، و ذلك من أجل تفسير و شرح ما تمليه الألهة للبشر و هو عندنا نحن المسلمين ما نلق عليه اسم الرسول .

1-4 الاستخدام القديم لمصطلح التأويل :

ارتبط مصطلح "**الهرمينوطيقا**" قديما بالوسيط بين الآلهة و البشر و أن الأصل اليوناني للفظة "**هرمينوطيقا**" يوحي بعملية الإفهام"[3] .

ولفظ**hermenia**في الاستخدام القديم عند اليونان توحي ب:

أ – "يعبر بصوت عال في كلمات : أي يقول أو يتلو.

ب – يشرح ، كما في حالة شرح موقف من المواقف.

ج- يترجم : كما في حالة ترجمة لغة أجنبية "[4] .

1- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 17 .
2- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 17 .
3- المرجع نفسه ، ص 23 .
4- المرجع نفسه ،ص 23 .

ومن هنا نلاحظ أن مصطلح **الهرمينوطيقا** قد ارتبط مفهومه بالفهم و الإفهام ، " و هذه المعاني الثلاثة جميعا يعبر عنها الفعل الانجليزي "**tointerpret**" غير أن كلاهما يمثل معنى مستقلا من المعاني التأويل "[1] .

إن إرتباط التأويل بعملية الفهم كان نتيجة الحاجة إلى تفسير النصوص الدينية و التي كانت هي الأخرى تحمل رموز لمعاني خفية ، فكانت الطريقة الوحيدة لفهم و تأويل هذه النصوص هو الإعتماد على عملية الفهم .

" التأويل إذن يمكن أن يشير إلى ثلاثة أمور مختلفة عن الاستعمالات فيما يخص اليونانية و الانجليزية التلاوة و الشفاهة ، الشرح و المعقول ، غير أن الملاحظ يرى أن أسطورة **هرمس** تبقى حاضرة في محتوى كل التأويلات "[2] .

1 – 5 الاستخدام الحديث لمصطلح التأويل أو الهرمينوطيقا.لقد تعددت تعريفات الهرمينوطيقا في العصر الحديث و هي منقسمة إلى :

1 –5–1 الهرمينوطيقا و علاقتها بالكتاب المقدس :يعود تاريخ التأويلية إلى الكتاب المقدس و قد ارتبط به ارتباطا كبيرا نظرا لسيطرة الجانب الديني و الأسطوري أنذلك.

"كما أن تاريخ التأويلية هو تاريخ مرتبط بالنصوص الدينية فهو يعود في جذوره التاريخية إلى فقه اللغة و التفسير الديني ، و إلى فلسفة ظواهرية معاصرة ، و هو التيار السائد في الفلسفة الألمانية خصوصا و في الفلسفة الأوروبية القارية عموما ، و يقوده فلاسفة أمثال : **شلاير ماخر** ، **دلتاي** ، **هيدغر** ، و **غدامير** و **ريكور** ، و جان **غروندين** الذي يعد بمثابة الفيلسوف التأويلي المجدد لميراث الفلسفة التأويلية

1- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 23 .
2- المرجع نفسه ، ص 23 .

بعد وفاة أقطابها "[1]و قد ارتبطت الهرمينوطيقا بالكتاب المقدس ، كحاجة ماسة من أجل تفسير الكتاب المقدس خارج إطار و صلاحيات الكنيسة و هذا ما أحدثته الحركة الإصلاحية البروتستانتية .

" فمع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتية ظهرت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدس دون عون من سلطة الكنيسة ، فقد كان على الكهنة البروتستنت وقد قطعوا صلتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية أن يتكأ على أنفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيرا لا يستند إلى سلطة الكنيسة "[2] .

و نظرا لتعدد التفسيرات كان لابد من إيجاد تفسير علمي حديث و موضوعي بعيد عن سيطرة الكنسية و جبروتها " حيثما نشأت قواعد و تفتقت أحلام و استوت أنظمة لشروح النصوص أو فهمها أو فك رموزها ، فثم علم التأويل ، أو " **الهرمينوطيقا**" و فيما بين عام 1720م و عام 1820م لم يكن يمضي عام دون أن يظهر دليل جديد ليعين الكهنة **البروتستنت** في مهمتهم الملحة الجديدة "[3] .

1 –5–2 الهرمينوطيقا و علاقتها بعلم اللغة (الفيلولوجيا).

" كان ظهور المذهب العقلي أثر بالغ في تأويل الكتاب المقدس ، حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت ، و أكدت المدرسة اللغوية و التاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب"[4] .وقد كان لظهور المذهب العقلي أيضا محاولة القضاء على **الإيديولوجيات** السابقة .

" فمع ظهور المذهب العقلي أحس المفسرون أن من واجبهم بذل ما في وسعهم للتغلب على الأحكام المسبقة يقول **سبينوزا** في رسالة في اللاهوت و السياسة " ليس لتفسير الكتاب المقدس معيار أخر

1- ، بغورة ، الزاوي ، الفلسفة و اللغة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،س 2005 ، ص 204 .
2- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 46 .
3- المرجع نفسه ، ص 46 ، 47 .
4- المرجع نفسه ، ص 47 .

غير ضياء العقل الذي يعم كل شيء"[1] ."فقد ذهب هؤلاء المفسرون إلى ضرورة تأسيس فهم تاريخي يمكنه أن يدرك روح العمل و يترجمها إلى ألفاظ يقبلها العقل الحديث المستنير"[2] .

فبفضل القراءة الفيلولوجية أدى إلى دراسة الكتاب المقدس دراسة زمانية " فقد أصبح على المفسر أن يكون قادرا على الحديث عن موضوعات الكتاب المقدس الآن وفقا لمقتضيات التغيير الزمني و بالطريقة التي تلائم أشخاص غيرهم مختلفين في الأحوال و الظروف المعيشية ، لقد أصبحت المهمة الحقيقة للتأويل مهمة تاريخية "[3] .

" وهكذا حل مصطلح **"هرمينوطيقا الكتاب المقدس"**محل" **الهرمينوطيقا"** في الإشارة إلى نظرية تفسير الكتاب المقدس ، أما الهرمينوطيقا عندما تقال مطلقة غير مقيدة فكانت مرادفة تقريبا للمنهج الفقهي اللغوي وصفوة القول أن تصور الهرمينوطيقا بوصفها القواعد العامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شملت الكتاب المقدس كموضوع واحد بين الموضوعات أخرى يمكن أن تطلها هذه القواعد"[4] .

1-5-3 الهرمينوطيقا وعلم الفهم اللغوي :وقد تغير مفهوم الهرمنيوطيقا مع شلاير ماخرshleirmader (1768-1834) .

بأنها "علم الفهم أو فن الفهم" " و ذلك لأن شلاير ماخر يسعى إلى تجاوز مفهوم الهرمينوطيقا على أنها مجموعة قواعد و جعلها مترابطة نسقيا أي جعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم و أي حوار كان"[5] .

1- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 47 .
2- المرجع نفسه ، ص 47 .
3- المرجع نفسه ، ص 48 .
4- المرجع نفسه ، ص ص 48 ، 49 .
5- المرجع نفسه ، ص 49 .

فقد إرتبطت الهرمينوطيقا باللغة كحاجة ماسة إلى تأويل النصوص الدينية و الأدبية و نتيجة لهذا حاول شلاير ماخر أن يعطي مفهوما أكثر دقة للهرمينوطيقا ، متجاوزا بذلك المفاهيم التقليدية و التي لا تعطي مفهوما دقيقا لهذا المصطلح المهم ، و بالتالي كان لابد من إعطاء الأهمية الكبيرة في تحديد معنى هذا المصطلح في فلسفة شلاير ماخر .

1-5-4الهرمينوطيقا و علاقتها بالعلوم الإنسانية .

رأى فيلهامدلتاي (w.diltey(1911-1833 ، بأنها ذلك المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عيه جميع العلوم الروحية الانسانية أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان و كتاباته و فنه"[1]، فقد فرق دلتاي بين نوعين من الدراسة دراسة تختص بالعلوم الطبيعية تدرس التفسير تخض بالعلوم الثقافية و الفرق يكمن في أن العلو م الطبيعية تدرس بالتفسير أما العلوم الثقافية فتدرس بالفهم "[2] .

1-5-5 الهرمنيوطيقا و علاقتها بالفهم الوجودي مارتن هايدجر martinHeidegger(1988 - 1976) .

ارتبط مفهوم الهرمنيوطيقا عند هايدجر في هذا السياق إلى علم أو قواعد تأويل النصوص ، و لا إلى منهج للعلوم الروحية الإنسانية و إنما تشير إلى تبيان فينومينولوجي للوجود الإنساني ذاته ، يشير تحليل هايدجر إلى الفهم و التأويل هما الطريقان أو الأسلوبان لوجود الإنسان ، ليست الفهم شيئا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه ومن ثم ينكشف أيضا عن أنه هرمينوطيقا "[3] .

1- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 49 .
2- المرجع نفسه ، ص 50 .
3- المرجع نفسه ، ص 51 .

1-5-6 الهرمنيوطيقا و علاقتها بالتأويل بول ريكور .

التأويل عند بول ريكور هو " تلك القراءات المتعددة و الفهم المتعدد الذي يطرح ضرورة و جود فن مخصوص لتأويل النصوص ، لذلك يحدد على أن التأويل هو فن تأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفيها و جمهورها الأولى ، بهدف اكتشاف أبعاد جديدة للواقع ، و لكن التأويل يتعدى في نظره تأويل النص ، الى مستوى حوار و خطاب ، عبر فعل المحادثة "[1] .

" لاشك في أن التأويل ينشأ من استقلال النصوص عن مؤلفيها و بالتالي يطرح صعوبات في الفهم لأن النص يصبح مستقلا عن قصد المؤلف و معنى العمل و القارئ الأصلي ، و من الناحية المعرفة الابستيمولوجية فان التأويل معارض للتفسير و هناك جدل و اسع حول الموضوع منذ نشوء التأويلية في منظور ريكور بمفهوم الامتلاك و بفكرة المباعدة بحيث يكون التأويل محاولة للتملك و مناهضة المباعدة و يتحقق بفعل القراءة بوصفها انجازا للإمكانيات الدلالية المفتوحة في النص ، ويكون الفهم عن حركة المعنى نحو المرجع و ما قاله عن العالم "[2] .

"وقد أعطى بول ريكور تعريف للهرمينوطيقا مرتبط بالتفسير النصوص "**exgesisg**"بوصفه العنصر المحوري المميز " **للهرمينويقا**"[3]، و يقول بول ريكور في هذا الصدد " إننا نعني بالهرمينوطيقا نظرية القواعد التي تحكم التأويل أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصا"[4] .

1- بغورة ، زواوي ، الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص 125 ، 126 .
2- المرجع نفسه، ص 126 .
3- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 53 .
4- المرجع نفسه ، ص 53 .

" و لقد ربط بول ريكور بين قصديه الوعي و رمزية الكتاب المقدس ليصل بهذا لا الربط إلى أعمق معنى للأشياء على نحو ما هي عليه بالفعل ، و أفاد بوجه خاص من فكرة هايدجر عن الفهم السابق ، تلك الفكرة التي أصلها هايدجر في دراسة الهرمينوطيقا ذلك المصطلح الذي يرتبط جذوره اللغوية بهرمس الرسول المقدس للألهة اليونان و التي تؤكد أن كل معرفة ذات صلة بما هو معروف سلفا ومن ثم فهي لا يمكن إلا أن تكون معرفة موجهة منذ البداية ، و كان استغلال هايدجر لهذه الفكرة في تأويله العلماني للمفاهيم الدينية بمثابة المثال الذي أقام عليه ريكور مشروعه الخاص"[1] .

" و قد تميزت دراسة ريكور بين الرموز المحددة الأحادية المعنى و الرموز الملتبسة المتعددة المعنى أما الأولى فهي علامات تشير إلى معنى واحد و من أمثلها الرموز في المنطق الرمزي و أما الثانية فهي مجال الهرمينوطيقا الحقيقي لأن علم الهرمنيوطيقا أن تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة ، مثل هذه النصوص قد تشكل وحدة سيمانتية دلالية كما في الأساطير لها معنى سطحي خارجي مترابط تماما و لها في الوقت نفسه دلالة باطنية أعمق ، و الهرمنيوطيقا هي النسق الذي تنكشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر"[2] .

أ-**الاتجاه التفكيكي (نموذجا)** : يؤكد جاك ديريدا على صعوبة و ضع تعريف دقيق و محدد للتفكيكية نظرا لصعوبتها و عدم الوصول إلى تحديد مرده كون المعنى يحتاج إلى تفكيك و في هذا يعرف جاك ديريدا التفكيكية بقوله " في رسالة إلى صديق ياباني اعترف ديريدا بأن التفكيكية كلمة صعبة على التحديد و التعريف و التدقيق و الضبط لأن كل تعريف و تحديد في نظره يحتاج إلى تفكيك ، ويتطلب على الأقل الشك و الظن في الكلمات و المفاهيم التي صيغة بها تلك الكلمات التي ألفناها و التي تمكن

1- اديت ، كريزيول ، أفاق العصر عصر البنيوية ، تر ، جاب عصفور ، دار سعاد الصباح القاهرة ، مصر ، ط1 ، س 1993 ، ص 138 .
2- عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 53 .

أي لغة كانت خاصة إذا علمنا أنه لا يوجد للغة البريئة فكل لغة مشكلة من قرارات و من أشكال من الإقصاء التي يجب العمل على إدراكها و فهمها "[1]، و تعود صعوبة تحديد هذا المصطلح إلى الغموض الذي أكتنف المفهوم و ذلك عائد لعدة أسباب منها ما هو عائد إلى اللغة نفسها كمدلول و كدال يحمل عدة معاني ، "إن التفكيكية كمنهج للتفسير يعمل عن طريق الدخول في متاهة كل نص ، فالناقد يشكل طريقه من شكل إلى أخر ، من مفهوم إلى مفهوم"[2] .

" فالتفكيكية ليست منهجا أو نظرية تسمح بالكشف عن البنى الخفية للأشياء ، و إنما هي ممارسة و نشاط و عملية انتباه و يقظة تقوم على قواعد و خطوات معلومة ، و إنما هي عبارة عن توجه فلسفي في قراءة النصوص و طرح القضايا و خلفيتها المباشرة نقرأها عند الفيلسوف الألماني هايدجر الذي قال بالهدم "[3] .

كما نجد أن جاك ديريدا يؤكد على الترهات التي نقع فيها نتيجة اللغة و محاولت الكشف عن المعنى و نجده في هذا يقول " بأن كل شيء في اللغة سلبي ، إنما يصح إذا أخذنا بالنظر الاعتبار المدلول و الدال بصورة منفصلة أما إذا نظرنا إلى الإشارة بأكملها و جدنا شيئا ايجابيا في الصنف الذي تنتمي إليه "[4]

" إن التفكيكية التي يتصورها جاك ديريدا هي الهدم المنهجي للميتافيزيقا الأوروبية يمكن تحديدها في الطور الأول كمحاولة لتفكيك الفكر النقدي للتراث الفلسفي المؤسس لطرح سيطرة المفهوم و المفهمة للنقاش "[5] .

1- بغورة ، زواوي ، الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص 205 .
2- عبد العزيز ، حمودة المرايا المحدبة ، من البنيوية الى التفكيكية ، عالم المعرفة ، أفريل، س1998 ، ص 338
3- بغورة ، زواوي ، الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص 206 .
4- عادل عبد الله ، التفكيكية ارادة الإختلاف و سلطة العقل ، دار الحصاد ، سوريا ، دمشق ، ط1 ، س 2000 ، ص 38 .
5- بير ، ف ، زيمان ، التفكيكية ، دراسة نقدية ، تعريب ، أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدرسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ن س 1996 ، ص 09 .

هناك صعوبة إذن في تحديد مصطلح التفكيك عند ديريدا و ذلك عائد إلى الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم ومن أهم مميزات التفكيك عند دريدا هي " أنه نوع من الانتباه و اليقظة تجاه الكلمات و البنى التي تسكن فيها الكلمات و الانتباه بوجه خاص إلى تلك البنى و إلى ضرورة الشك بما أنها تحيل إلى نزعة كاملة هي البنيوية ، التي تحتاج إلى تفكيك"[1] .

" إن أهم ميزة تتسم بطابعها الخاص أعمال جاك دريدا تتمثل في رصده الدؤوب و المتأني لكل علامات الغياب في النص أو في القول ، فهو المرصاد دوما لهيمنة الحضور و امبريالية المعنى ، وسيطرة العلة الأولى و هاجس المحطة النهائية الأخيرة التي تقول بها المثل الميتافيزيقية ، انه لا يتضامن مع الحروف الكبيرة و يقصد ربما التجريد "[2] .

و في تحديده لمصطلح التفكيك يذكر ما يلي بقوله " و هو لايساند الأنساق المعرفية التي تدعي الشمولية و التطابق مع ذاتها ، فهو لا يفتأ يقوض كل مملكة بل يتصدى كل منزع فيما يتوق إلى الاتحاد مع كل ما هو مملكة أو ملكا ، إن ذلك إعلان عن يوم القارعة أو يوم النشر حيث يمضي الكل إلى الزوال ، انه يدعوا إلى عدم الوثوق في القيم التبسيطية التي لا نفتأ نستكين إليها، كما أنه يدعوا إلى عدم الاعتقاد في صحة ذلك الثنائيات التي مضى و تولى عهدها ، الخير/الشر، الصحة/الخطأ "[3] .

ب– الاتجاه اللساني (نموذجا) :

انطلقت الأبحاث اللسانية في البحث عن الخطاب مفهوما و تحليلا ، فقد تجاوز مفهوم الخطاب في الماضي الجملة في حد ذاتها كبنية نحوية "فقد انفرد الاهتمام بالعوامل التداولية خارج اطار اللغة ، و

1- بغورة ، زواوي ، الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص 205 .
2- عبد العزيز بن عرفة ، الدال و الإستبدال ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللادقية ، سورية ، ط1 ، س 1993 ، ص 22 .
3- المرجع نفسه ، ص 22.

النص أي حالات ووضعيات من دونها لا يمكن أن يكون المعنى ممكنا ، لقد ولد الخطاب من أفاق عديدة و بالتالي فان لسانيات اللغة المنغلقة في دراسة النسق اللغوي و عليه فأن اللسانيات الخطاب تواجه مشكلة ماهو خارج اللغة "[1] ، وقد إرتبطت اللغة بمجال اللسانيات من أجل البحث و إعطاء معنى أكثر دقة للغة بإعتبارها كائن إنساني ينمو و يتطور ، و قد ظهرت عدة مميزات للخطاب بحسب الاتجاهات اللسانية وهي

1- "إن الخطاب بحث لغوي : لأن الخطاب يفترض استعمال اللغة أي يفترض ناطقا أو مرسلا أو مستقبلا أو باعثا أو متلقيا ، و كما قال **بنفنيست "إن الخطاب هو لغة في حالة حركة** .

2- إن الخطاب يكون في وضعية تواصلية ، ولا ينفصل عن العوامل التالية ، الناطق و جهته أو مستقبله ، زمان و مكان التواصل ، القصد التواصلي للناطق ، موضوع الخطاب ، معرفة مشتركة بين الباعث و المتلقي الخطاب.

3- إن الخطاب نتيجة لعملية تركيبية يقوم بها في وضعية تواصلية و بهذا المعنى يعرف جيمس الخطاب بأنه " دراسة الاستعمال و التوظيف فيوضعية معطاة للقدرات اللغوية"[2] .

2 – التأويل في العصر الحديث :

"يعد عصر التنوير بأنه تلك الفترة من الفكر الأوروبي التي اتسمت بروح جديدة من الثقة بالعمل و الشك في كل سلطة تقليدية ، و بزوغ تدريجي لأفكار الحرية و الديمقراطية و فصل السلطات ، و

1- بغورة زواوي ، الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص 213 .
2- المرجع نفسه، ص 214 .

التعويل على المنهج و التجريب و التفاؤل و الإيمان بالتقدم التاريخي البشري من خلال التربية و باستعمال العقل و الالتزام بالموضوعية العلمية "[1] .

لقد أعطى العصر الحديث إهتماما بالغ النظير للتأويل و للغة على حد سواء ، فقد ظهرت عدة مدارس لغوية في أوروبا و أمريكا تدعوا إلى الإهتمام بهذا الكائن اللغوي لأنه سبب المشكلات التي تقع فيها الفلسفة خاصة المدرسة التحليلية .

وقد كان كلادينوسchladenius(1710-1759) ينادي بتأسيس مبحث منفصل عن التأويل يتميز عن كل من فقه اللغة الفيلولوجيا و نقد النصوص و قد كان السؤال الذي شغله هل يمكن وضع قواعد و أسس لعملية التأويل ؟ "[2].

يعرف كلادينوس الهرمنيوطيقا بقوله " هي فن تقني ضروري للدراسات التي تعتمد على تأويل النصوص التاريخ ، الشعر ، اللاهوت ، القانون، و الإنسانيات باستثناء الفلسفة باعتبارها شكلا من الجدل المحض أو من الاختبار النقدي للأفكار"[3] .و يقول أيضا " إن العمل المنطوق أو المكتوب ما لم يصطنع الكذب و الخداع ، يرمي إلى هدف واحد و هو أن يفهم القارئ أو المستمع للنص المقروء أو المنطوق"[4] .

يؤكد كلادينوس على أن العقل هو الوحيد الكفيل بالإجابة عن كل التأويلات المشكلة " ويضرب كلادينوس مثالا بميدان المعركة ليبين كيف تتحكم زاوية الرؤية في التأويل ، فإذا ما وضع ملاحظون في مواقع مختلفة حول ميدان قتال كبير فمن المتيقن أن كلا منهم سوف يقدم أوصاف مختلفة أي تأويلات

1- عادل ، مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 57 .
2- المرجع نفسه ، ص 57 .
3- المرجع نفسه ، 58 .
4- المرجع نفسه ، ص 58 .

مختلفة لما حدث ، ويبقى السؤال الحقيقي الهام هو كيف يحكم المرء بين هذه المنظورات المتعددة المختلفة بينها ؟ و الجواب عند كلادينوس هو باستخدام العقل ، فالحقيقة واحدة حتى و إن كانت الزوايا متعددة"[1]

2-1 شلاير ماخر :scheirmacher (1768-1834)

" استطاعت الهرمينوطيقا مع شلاير ماخر أن تتحرر من تبعيتها لفقه اللغة الفيلولوجيا الخاصة بالنصوص القديمة ، و من التفاسير الدينية القديمة فمعه تم نقل مصطلح الهرمينوطيقا من مجال التوظيف اللاهوتي ، ليكون علما أو فنا لعملية الفهم ذاتها أي أن الهرمينوطيقا معه أصبحت علما يؤسس عمليات الفهم و التفسير"[2]، " وتبدأ الهرمينوطيقا مع شلايرماخر من إن أحكام الحوارفهي حوارية في طبيعتها غير أن للأسف لم يتفطن إلى المتضمنات الخلاقة لهذه الطبيعة الحوارية "[3] .

" ومن العناصر الهامة في تأويلية شلايرماخر عام 1834 تصوره للفهم بوصفه منبثقا من الحياة و نابعا من علاقته بالحياة ، و هو تصور سيكون ملهما لكل من دلتاي و هايدجر و منطلقا لفكرهما التأويلي "[4]، " ويحذر شلايرماخر من عملية سوء الفهم التي نقع فيها ، مما ينبغي إعمال الفهم السليم في عملية التأويل و من هنا ضرورة البحث عن فن التأويل بحيث يعصمنا من الخطأ"[5] .

إن عملية الفهم عند شلايرماخر لا تقتصر على تفسير النصوص و تحديد معناها بل تتعدى إلى كونها تبحث في النص و اللغة و صاحب النص و السياق بحد ذاته ، " أي أنه جعل منها نظرية عامة

1- عادل ، مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 64 .
2- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، منشورات الإختلاف ، الجزائر العاصمة ، ط1 ، س 2001 ، ص 89 .
3- عادل ، مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 75 .
4- المرجع نفسه ، مرجع سابق ، ص 75 .
5- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 89 .

حول التأويل و الفهم بعدما كانت مجرد تأويل للنصوص"[1] .

و قد ميز شلايرماخر بين نوعين من التأويل " التأويل اللغوي والنحوي ، و الهدف في هذا التأويل هو إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة أو نمط التفكير الخاص بلغة ما "[2]و هنا يؤكد شلايماخر على ضرورة فهم اللغة و دراستها دراسة عميقة لأنها جوهر الفهم و التفسير .

وقد قسم شلايرماخر التأويل إلى عدة أقسام منها " التأويل النفسي السيكولوجي ، و الهدف منه دراسة التجارب الذاتية للمؤلف في كليتها ، و ذلك عكس الهرمينوطيقا التقليدية التي كانت تركز على النص دون المؤلف"[3] .

و في هذا النوع يؤكد شلاير ماخر على الجانب النفسي للمؤلف باعتبارها أساسية في عملية فهم النص من خلال ربطه بالجانب النفسي للمؤلف و معرفة قصد الكاتب " أي أن التأويل يتطلب معرفة باللغة و بالفرد الذي يستعملها لأن الغرض من الفهم الكامل أي عندما ندركه في قيمته هو فهم المؤلف مما قد فهم نفسه"[4] .

2- 2فلهام دلتاي: WELHELM DILTA(1833-1911) .

يحتل المنعطف الهرمينوطيقي مكانة هامة في فلسفة دلتاي نظرا لأهميته على الساحة الفكرية و الفلسفية " يحتل دلتاي موقعا في منعطف الهرمينوطيقا الحرج هذا ، حيث باتة ضخامة المشكل بينة ، غير أنها كانت ما تزال تطرح في عبارات المناظرة الابستيمولوجية التي ميزة كل المرحلة الكانطية "[5] .

1-كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 90 .
2- المرجع نفسه ، ص 90 .
3- المرجع نفسه ، ص 90 .
4- المرجع نفسه، ص90 .
5- بول ريكور ، من النص الى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر محمد برادة ، حسن بورقية ، عين للدراسات و البحوث البحوث الإنسانية و الإجتماعية ، القاهرة ، ط1 ، س 2001 ، ص 62 .

يفرق دلتاي بين عملية الفهم و التفسير و يرى بأن التفسير مرتبط بالطبيعة أما الفهم فهو مرتبط بالإنسان حيث نجده يقول " نحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فان علينا أن نفهمه "[1]،" وقد عمل دلتاي على منح الهرمينوطيقا دور الابستيمولوجيا العامة في علوم الفكر فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير أما منهج علوم الفكر أو العلوم الإنسانية فهو الفهم أو التأويل "[2] .

" غير أنه في أواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف و مؤرخ الأدب يرى في الهرمينوطيقا أساسا لكل العلوم الروحية أي الدراسات الإنسانية و العلوم الاجتماعية كتلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالا أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية"[3] .

2-3هانز جورج جادامير: hansgeorggadamer (1900-2002) :

"في الحقيقة و المنهج بلغ جادامير بالهرمينوطيقا مستوى جديد من الشمولية والإحالة لقد جهد دلتاي من أجل تأسيس هرمينوطيقا عامة و شاملة للعلوم الإنسانية "[4]، إن عملية التأويل قبل غادامير كانت مرتبطة بالجانب النفسي خاصة مع دلتاي و شلايرماخر ، فالهدف كان البحث عن مقاعد المؤلف و تجربته الذاتية"[5].

" أما غادامير فقد أكد على ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي ، و ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي اليه ، ثم ضرورة التحويل إلى الاهتمام إلى عملية الفهم

1- عادل ، مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 88 .
2- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 90 .
3- عادل ، مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 78 .
4- المرجع نفسه، ص 251 .
5- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 91.

في حد ذاتها "[1] ، و في هذا الصدد يؤكد غادامير على ضرورة البحث في السياق باعتباره عنصر فعال في عملية الفهم مثلما نادى بها نصر حامد أبوزيد و غيره من المفكرين .

و يواصل غادامير نفي الجانب النفسي و في ذلك باعتباره " النص يتجسد عن طريق الكتابة باعتبارها تثبت للخطاب بأنه ينتقل عن جميع الجوانب النفسية التي يتولد عنها و يصبح حاملا لحقيقته الموضوعية ، و ذلك المطلوب في النص ليس التفتيش في النص عن حياة المؤلف و مقاصده و أهدافه و إنما العمل من أجل فهم ما يتولده النص في حد ذاته، أي الاهتمام بمقاصد النص و ليس بمقاصد المؤلف"[2] .

ولقد حاول غادمير تأسيس فلسفة تأويلية مستفيدا من كتابات أستاذه هايدجر و قد حاول غادمير ضبط مصطلح التأويل بقوله " إن التأولية هي كل محاولة للفهم نابعة أو صادرة من اللغة ، و أن كل قراءة هي جهد بغرض الفهم و أن القراءة تعني أننا نسعى وراء المعنى تستجيب لنوع من التأويل ، و انها توسع للأفاق ، و تعني التعليم بمعناه الواسع ، و بالتالي فان كل قراءة هي تأويل بمعنى من المعاني وأن القراءة التأويلية يمكن مقابلتها بقراءات أخرى ، كالقراءة البنيوية و التفكيكية و النقدية "[3] .

وقد وضح غادامير مميزات التأويلية بقوله " و أنها تتميز بشكها في جميع التأكيدات أو في كل ما هو مؤكد. و أنها مفتوحة و بالتالي فان المعنى ممكن لذلك تتميز الفلسفة التأويلية بكونها فلسفة عملية أو تطبيقية كما يعتقد غروندين أنه من الممكن الجمع بين التأويلية و التفكيكية رغم أن الحوار بين ديريدا و غادمير لم يتم ورغم أن غادامير قد خص هو اختلافهما في فهم طبيعة اللغة ، ذلك أن غادمير يرى أنه

1- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 91 .
2-المرجع نفسه ، ص 91 .
3- بغورة ، زواوي الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص ص ، 204 ، 205 .

يمكن قول كل شيء في اللغة في حين أن ديريدا يرى أن اللغة عاجزة عن التعبير عن كل شيء أو قول كل شيء"[1] .

2-4 بول ريكور : (paulricoeur(1916-2005:

" أراد ريكور في مدخله الخاص إلىالهرمينوطيقا أن يتجنب كلا من القصور المنهجي عند جادامير و ما يصاحبه من نقص الموضوعية و القصور النقدي عند هابرماس الذي تسرع بالخلط بين المعنى و بين النص نفسه ، لذا فقد حاول ريكور جهده أن يؤسس منهجا يتسنى للمرء بواسطته أن يكشف الغطاء عن البنى الأنطولوجية للمعنى وربما ينجح أيضا في تقديم تأويل ذلك الوجود في العالم الذي يتفتح أمام النص"[2]، و يؤكد ريكور على أن السيميولوجيا هي الأداة الكفيلة بالكشف عن المعنى من خلال التنقيب و الكشف التي توهم بها و السيميولوجيا عند بول ريكور هي :

" أداة لغوية تحاول كشف المعنى على أساس النص و حده و بمعزل عن بنية المؤلف ، يمكن أن تمهد سبيلا إلى المشاركة في مقاصد المتحدث و الاستقلال في نفس الوقت عن الإشارات الخاصة التي كانت بالفعل في ذهنه و من خلال هذا المنهج الجدلي و هذا التفاعل المتبادل بين النص /الرمز ، و بين القارئ " سيكون لدينا من العرفان يتم فيه للذات أن تمتلك الحقيقة بكلتا الطريقتين المشاركة و النقد الموضوعي"[3] ، إن وصف الهرمينوطيقا بأنها علم و فن من طرف بول ريكور قد أدى إلى احتدام الصراع في مجال الهرمينوطيقا " و هذه العبارة ببساطتها الخادعة هي سبب الجدل المحتدم في الزمن الحديث في مجال الهرمينوطيقاو ذلك المبحث الذي بدأه شلاير ماخر بمحاولة انتزاع المعنى من خلال فهم عقل المؤلف"[4]

1- بغورة ، زواوي الفلسفة و اللغة ، مرجع سابق ، ص ص 204 ، 205 .
2- عادل ، مصطفى ، مدخل الى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 344 .
3- المرجع نفسه،ص 344 .
4- المرجع نفسه ، ص 335، 344 .

" كما أن الهرمينوطيقا عند بول ريكور لا تهتم بتفسير النصوص و فهمها فقط ، بل تتعدى ذلك إلى محاولة فهم الذات لذاتها بسبب العتامة التي تغلف و جودها"[1]، و في هذا المضمار ينبه بول ريكور على صعوبة البحث عن المعنى باعتباره خفي و سلس في عملية الفهم .

" ومن هنا فا صراع التأويلات عند بول ريكور رأي يجب أن نتعامل مع الرمز ، باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المخفي وراءها ، إن الرمز في هذه الحالة لايكشف عن المعنى بل يخفيه ، و يطرح بدلا منه معنى زائف ، و مهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي و صولا إلى المعنى الباطني الصحيح"[2] .

وهنا ينتقد بول ريكور فلسفة مدرسة الارتياب بزعامة ماركس نيتشه و التي تقول أن الحقيقة و المعنى متخفي و يحتاج إلى أكثر من فهم في عملية التأويل" و هكذا فان فهم رموز النص لا يتم إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها"[3] .

و نجد أن بول ريكور يفرق بين النص و الذات و الذات لذاتها " و ينتقد ريكور نيتشه بقوله لا توجد وقائع و أن كل ما يوجد هو التأويلات فاللغة عند نيتشه بأسرها تمثيلية و لا وجود لحالة طبيعية للغة عارية من التمثيل و التصوير "[4] ، و في سبيل التأسيس للمنهج التأويلي يقترح بول ريكور مجموعة من المفاهيم و الخطوات المنهجية و من أهم هذه المفاهيم مفهوم عالم النص .

أ – مفهوم عالم النص : le monde de texte" و يتحدد مفهوم عالم النص عند ريكور من خلال القطع مع البحث عن القصور و النيات المخفية خلف النص و أن نتجه نحو الأشياء التي يقولها

1- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 92 .
2- المرجع نفسه ،ص92 ، 93 .
3- المرجع نفسه ،ص93.
4- المرجع نفسه ، ص 93 .

" عالم النص و نحو العالم الذي يفتح عليه"[1]، " و يتجه ريكور إلى البحث عن الأشياء التي يقولها المؤلف و الابتعاد عن الجانب النفسي له ، أي الابتعاد عن ذاتية المؤلف و المتلقي في عملية الفهم"[2] .

ب – مفهوم المسافة :" إن شرط المسافة يحقق لنا قابلية النص لاستعادة التأويلية المتجددة ليس فقط لمعاصر النص أي الذي كتب النص في زمانه و إنما لكل جمهور المتلقين عبر العصور"[3] .، إلغاء المسافة عند ريكور مهم في عملية الفهم لأنها حاجز أمام البحث عن المعنى و الأثر خير دليل نجده في الفهم الخطابي " ففعل الكتابة الذي هو تثبيت مادي للخطاب هو شرط لظاهرة أساسية من جهة قصد الكتب ، حيث يتحرر النص من المؤلف ، و هي استقلالية اتجاه المتلقي أو القارئ"[4] ." إن الهرمينوطيقا تساهم في التأكيد على ضرورة الكشف عن المشاركة الحاسمة للذات المؤولة في العملية التأويلية و على ضرورة أخذها بعين الاعتبار و تحليلها بدل إخفائها و طمسها ، و بدل تجاهل المؤول في عملية النص و إلغاء و جوده لحساب النص و حقائقه التاريخية و اللغوية"[5] .

المبحث الثالث : المقاربة بين التأويل و التفسير في السياق الغربي و العربي الإسلامي.

1 – التأويل في السياق الغربي .

1 – 1 التأويل عند اليونان :

1–2الأورفية : " يمكن تلمس جذور التأويل كاتجاه عقلي عند اليونانيين فيما صنفوه بنصوص أساطيرهم و قصائدهم القديمة التي كان لها قداسة دينية عندهم و من أقدم هذه النصوص النحلة

1- كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 94 .
2- المرجع نفسه، ص 94.
3- المرجع نفسه ، ص 94 .
4- المرجع نفسه،ص 94 ، 95 .
5- المرجع نفسه ، ص 95 .

الأورفية"[1]، و لقد احتل العقل في الفكر الأورفي مكانة مميزة كما اصطبغ بالصبغة الدينية مما أدى إلى التأثير في كثير من الفلاسفة اليونان فيما بعد .

" و لقد تركت الأورفية أثرا فعالا في مجال التأويل الرمزي ، فالتعاليم الأورفية تشتمل على كثير من الأساطير الدينية و الأخلاقية ، و كانت الأساطير رموزا لحقائق مختفية عند الأورفيين ،و الوصل إلى المعنى الباطن و الحقيقة العميقة الأسطورية ، لا يتسنى عندهم لغير المرتاضين الذين يتعبدون الطقوس الخاصة بالطهارة "[2]، و من خلال هذا يتضح أن معنى التأويل عند الأورفيين قد أصطبغ بصبغة أسطورية محضة ، وقد كان الهدف من تأويلاتهم هو البحث عن المعاني الخفية التي تحملها هذه الأساطير من أجل إيجاد حلول لمعتقداتهم و أعمالهم .

1-3 الرواقية :

استعمل الرواقيون التأويل المجازي طريقة للبحث عن ما هو مبهم و غامض و قد امتزجت طريقة التأويل عندهم بصبغة أسطورية و يتجلى ذلك من خلال قصائدهم ، و قد اعتد الرواقيون على التأويل المجازي الرمزي في تفسيرهم و بحثهم عن الأساطير اليونانية .

" و نظر الرواقيون إلىالآلهة الشعبية التي تتكلم عنها الأساطير اليونانية باعتبارها رموزا إلى وقائع طبيعية هي التي هي عندهم رمز لإله البحر ، و يأخذ الرواقيون على عاتقهم تفسيرا أدق تفاصيل الأساطير تفسيرا مجازيا باعتبارها رموزا وقائع طبيعية بالاستناد إلى مذهبهم في التأويل"[3] .

1- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، تصدير عاطف العراقي ، دار الوفاء ، للطباعة و النشر ، الإسكندرية ، ط1 ، س 2001 ، ص 56 .
2- المرجع نفسه ، ص 57 .
3- المرجع نفسه ، ص 58 .

1- 4الفيتاغوريين : يقوم جوهر التأويل عند المدرسة الفيتاغورية على أساس العدد و الذي هو مبدأ جميع الكائنات فقد احتلت الأعداد في الفلسفة الفيتاغورية مكانة مميزة في حياتهم " فهو جوهر الوجود ، و تزول الأشياء و هو لا يزول ، و الكائنات متفرقة كالعدد من الواحد إلى الكثرة العددية عائدة إلى الواحد الذي هو مبدأها و نقطة تفرعها"[1] ، يقوم التأويل الفيتاغوري للكون على أساس العدد الذي تصدر منه جميع الكائنات الكونية و ينطلق الفيتاغوريين من تفسيراتهم للوجود انطلاقا من الأعداد فكل عدد له معناه الخاص به .

لقد اعتمد الفيتاغوريين على التأويل المجازي الذي يساعدهم و يمكنهم للوصل إلى جوهر الأشياء الخفية ، و الحقيقة عند هذه المدرسة تكون خفية أي باطنية و ليست ظاهر للعيان ، " و بناء على ماسبق فان استخدام اليونانيين للتأويل المجازي لنصوص أساطيرهم و قصائدهم الهوميرية أو تعبير الأورفيين بالرمز عن الحقيقة ، و توسع الرواقيين في استخدام المجاز أو القول بالمجازات العديدة عند الفيتاغوريين يجعل من موضوع التأويل ظاهرة عقلية أصلية في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان و الذي يعد حلقة من سلسلة الأفكار العقلية التي امتد أثرها إلى مفكري اليهودية و المسيحية من خلال نظرهم و إعمال رأيهم في كتبهم المقدسة"[2] .

2- التأويل عند اليهود : " حركة التأويل تشق طريقها في نصوص التوراة على يد فلاسفة اليهود الأوائل بالثقافة اليونانية التي سبقتهم ، و تحديدا بفكرة التعبير الرمزي عن الحقائق خاصة و أن في ألفاظ التوراة عبارات كثيرة يميل ظاهراها إلى المشابهة بين الله و الإنسان "[3] .

1-عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 59 .
2- المرجع نفسه، ص 62 .
3- المرجع نفسه،ص 64 .

وقد قسم اليهود التأويل إلى ظاهر و باطن من أجل حل رموز التوراة و فكها وممن دعوا إلى البحث عن المعنى الخفي للتوراة نجد .

2-1 فيلون الاسكندري :

يعتبر فيلون الاسكندري من أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي ، إذ أنه " دعا إلىمراعاة المعنى الحرفي و المعنى المجازي للتوراة و كان يرى ضرورة التأويل المجازي لنصوص التوراة ، التي تثبت لله صفات لا تليق به ، و كثيرا ما كان يلجأ إلى التأويل المجازي للتخلص من صعوبات التفسير الحرفي"[1] .

و نجده في تأويلاته لصفر التكوين يرى " أن أول ما خلق الله العقل السماوي ، الذي يحيا بالعلم و الفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلا أرضيا يرمز به إلى أدم ، ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز إلى حواءفانقاد العقل للحس ، و استسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية ، ثم تيأست النفس على ما فرطت في جنب الله و تندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للعدالة و يقطع الطوفان رمزا للتطهير التام "[2] .

3- التأويل عند المسيحية :

3- 1 كليمانس الاسكندري (160-215م) :

لقد نادى كليمانس بضرورة التأويل و قد ربط هذا الأخير درجة الإيمان بالقدرة على تأويل و فهم النص الديني ، فحسبه الإيمان يرتفع و ينخفض حسب مستوى فهم كل شخص ، بحيث انتهى إلى أن النص الديني مقسم إلى ظاهر و باطن يجب البحث فيه و معرفة دلالاته و خبياه .

1- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 66 .
2- مرحبا محمد عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ن دطس ، ص 222 .

وهذا ما نبه إليه ابن رشد في تأويلاته للنصوص الدينية ، فقد قسم هو الأخر الناس حسب قدراتهم العقلية .

4- 2 أوريجنس المسيحي (185-254م) :

" يعتبر أوريجين المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادي ، و كان يدعوا إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في طبيعة المسيح و فسر نبوة عيسى بأنه قول مجازي يراد به أن عيسى قريب و أثير لدى الله ، وأنه مثال العقل الكلي الذي يملي الواحد في المرتبة"[1] .

و المتتبع لتاريخ الفلسفة المسيحية يجد بأن المسيح بمن فيهم أورجينس اهتموا بثلاث مسائل و هي طبيعة المسيح و الأقانيم الثلاثة ، و مسألة الجبر و الاختيار ، "و قد كان أورجينس يرى أن الكتاب المقدس له ثلاث معاني : معنى حرفي و أخر أخلاقي و معنى ثالث رمزي ، و من هنا فقط اختط أورجيسن في شرحه و تأويله لنصوص الإنجيل ثلاث طرق ، حيث تقدم شرحا للعامة و المبتدئيين و شرحا أخلاقيا للمتقدمين ، و تأويلا رمزيا للخاصة "[2] .

وقد قام أورجينس بتأويل تلك المسائل الثلاث ، أما بالنسبة لمسألة طبيعة المسيح فقد أولها على الشكل " أن الإنجيل قد وصف المسيح بأنه ابن الله و في موضوع أخر بأنه كلمة الله و في موضوع ثالث جعل الإنجيل عيسى هو المسيح "[3] ، و في الحديث عن العلاقة بين الله و المسيح هي علاقة مجازية كعلاقة الأب بالابن بحيث أن هذه العلاقة هي علاقة قوية بين الله و المسيح إلى درجة البنوة .

1- ابوريان ، محمد ، علي سليمان محمد حسن ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، دطس ، ص 76 .
2- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 73 .
3- المرجع نفسه ، ص 73 .

4 – التأويل عند المسلمين : لقد أنزل الله القران على محمد صلى الله عليه وسلم هدى و رحمة للعالمين ، و كان أي غموض أو أي استفسار يواجه الصحابة إلا ورجعوا إلى النبي الأمي محمد صلى الله عليه وسلم ، من أجل أن يستفسروا و يتبينوا ما هو غمض و مبهم و قد ذكر ابن رشد مزايا هذا العصر بقوله" فان المصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة و التقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها"[1] .

بحيث أن الصحابة رضوان الله عليهم قد كانوا عند سماعهم لأي أية لا يناقشونها بحيث أنهم كانوا يؤمنون بها مباشرة دون أي تمحيص أو مناقشة و هو لسبب بسيط جدا هو أن مصدرها الإلهي و لا يمكن لأي من هؤلاء أن يناقش هذا المصدر فهو الخالق و المطلق .

فقد كان سائد في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم هو التفسير لا التأويل كما عرفته الفرق الإسلامية من بعده ، و عدم ورود التأويل في عصر النبي الكريم هو لسبب بسيط وجود الرسول الكريم المفسر و الشارح لهم دون سواه .

4–1 التأويل عند الصحابة و التابعين :

لقد كان التفسير هو الوحيد في التعامل مع القرآن و السنة النبوية عند الصحابة الذين كانوا و صاحبوا الرسول الكريم بحيث لم يعرف للتأويل شيء في تلك الحقبة "فدعوى التأويل عند الصحابة و التابعين كانت لا تخرج عن معنى التفسير و التدبر"[2] .

1- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 124 .
2- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 28 .

و نجد من دليل عدم وجود التأويل في زمن الرسول الكريم ما روي عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ما روي عن عائشة أنها قالت " لم يكن النبي يفسر شيئا من القران إلا آيات تعد ، لمهن إياه جبريل"[1] و التاريخ الإسلامي يكشف أن التأويل في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن قائما ، بحيث أن كل ما كان في عصره هو التفسير لا غير.

وقد كان السباق إلى التفسير هو ابن عباس بعدما دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بالفقه و التأويل " و لقد انبتت مشروعية التأويل تاريخيا على الانطلاقة التي أسسها ابن عباس في اعتقاده التفسير بالرأي"[2] ونجد من بين أهم المفسرين علي بن أبي طالب و عبد الله بن مسعود رضوان الله عليهم ، ومن المفسرين كذلك مجاهد بن جبرو زيد بن سلم .

4-2 التأويل عند الفرق الدينية :

تعتبر مشكلة الخلافة من أهم المسببات في الخلاف بين المسلمين حيث يذكر تاريخ المسلمين هذا الشيء بأنه كان سبب كافي في نشوب الصراع بينهم ومن هذا المنطلق انقسم المسلمون إلى فرق متعددة كالخوارج و الشيعة و السنة و الجبرية و غيرهم من الفرق التي تدعي معرفة الحق دون سواها .

4-3 الخوارج : لقد ذكر التاريخ الإسلامي أن الخوارج هي فرقة حكمت كتاب الله في أمور سياسية و هي متعلقة بالخلافة فقد ، عمدت إلى تأويل القران تأويلا ظاهريا ورفضت كل تأويل باطني للنص الديني ، و مما يذكره التاريخ أن الخوارج فرقة حاربت لإمام علي بن أبي طالب و حكمت القران ففي الخلاف بينه وبينهم حول الخلافة .

1- امين احمد ، ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، س 2005 ، ص 367 .
2- الزاهي ، فريد ،الجسد و التأويل ، افريقيا الشرق ، المغرب ، الدار البيضاء ، دط ، س 2003 ، ص 82 .

" ومن أكبر مظاهر بساطتهم و عدم تفلسفهم أن الناظر فيما روي لنا من جدلهم و مناظرتهم ، يرى أنهم التزموا حرفية الكتاب و السنة ، و لم يتعمقوا في التأويل فلوا عاشوا في العصر العباسي لكانوا من أهلل الظاهر الذين لا يقولون بقياس ويرون إتباع ظواهر النصوص من غير تأويل ، وقد أدى تمسك الخوار بظواهر النصوص إلى سخافات ، فكان منهم من يرى رجلا لو أكل من مال يتيم فليس وجبت له النار لقوله تعالى((**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا**)) فلو قتل اليتيم لم تجب النار عليه لأن الله لم ينص على ذلك"[1] .

4-4 الشيعة :

لقد دعت الشيعة إلى التأويل المجازي و هي تقسم النص الديني إلى باطن و ظاهر و هي ترى كذلك بأن الحقائق الموجود في النص الديني هي حقائق خفية لا يمكن للعامة أن يعرفوها و لكن الإمام أو أهل الاختصاص هم أدرى بالتأويل مثل هذه النصوص و معرفة معناها الخفي و بأن الله عز وجل قد قسمها إلى باطن و ظاهر بهدف معرفة المعاني الخفية و هي مقتصرة على العلماء أو ما يسمى بالإمام عندهم .

" فالوحي ما هو إلى صفاء للنفس ، و إن الشعائر الدينية ماهي إلا للعامة ، أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها ، و إن الأنبياء سواس العامة ، أما الخاصة فأنبيائهم الفلاسفة و ليس هناك معنى للتمسك بحرفية القرأن فهو رموز الأشياء يعرفها العارفون ، إنما يجب أن يفهم القرأن عن طريق التأويل و للقرأن ظاهر و باطن"[2] .

1- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 725 .
2- أحمد ، أمين ، فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ن دطس ، ص 273 .

لقد غالت الشيعة كفرقة إسلامية في استعمال التأويل خاصة المتعلقة بالقران كمصدر أول للمسلمين و هي ترى كذلك بأن الإمام معصوم من الخطأ و بالتالي يجب أن يحمل زمام التأويل و حده دون غيره، فهو قد " بلغ من العلم بالشريعة و أحكامها درجة تمكنه من تأويل النصوص الدينية و الأخذ بالأصوب من جملة الاحتمالات التي تنبثق من النص الديني و يعصم منها عن الزلل"[1] .

و من بين تأويلات الشيعة نجد فرقة الإسماعيلية في تأويلها لكلمة القرأن بما يلي" إن كتاب الله المنزل قد سمي بالقران لأقترانه بإمام كل زمان لأن القرأن الكريم لا ينطق بما فيه ، فقرنه الله تعالى بمن ينطق به ، و يبين غرائبه و في تأويلهم ليوم القيامة نجدهم يقولون " أنها رمز إلى خروج الإمام و قيام قائم الزمان و هو السابع الناحس للشرع المغير للأمر"[2] .

4-5 الجبرية :

تعتبر هذه الفرق من أهم الفرق التي نادت بتقيد الإنسان و عدم اختيار أفعاله انطلاقا من تأويلاتها للقرأن حسب إيديولوجيتهم و فكرهم ، و قد تزعم هذه الفرقة "**جهم بن صفوان**" و تروي هذه الفرقة بأن الإنسان مجبر في جميع أفعاله فترجع هذه الفرقة كل شيء إلى الله بأنه خالق أفعال الإنسان جميعا، حيث نجد جهم بن صفوان يقول في هذه المضمار " لا فعل و لا عمل لأحد غير الله تعالى ، و إنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ،كما يقال : زالت الشمس ودارت الرحى ، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما و صفتا به"[3] .

1- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 97 .
2- عبد القادر محمد أحمد ، بين الأصالة و المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، دطس ، ص 214 .
3- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 99 .

وقد حاربت هذه الفرقة كل من الفرق التي دعت إلى التجسيم من خلال و صف الإنسان بصفات الخالق أو العكس و هو ما يسمى في تاريخهم بالتشبيه الخالق بالمخلوق و دعت إلى عدم جواز ذلك ، لقد عمدت كل فرقة من الفرق على استعمال التأويل كضرورة ملحة خاصة عند الشيعة فقد قسمت النص إلى ظاهر و باطن وقسمت كذلك الناس إلى خاصة و عامة كما فعل ابن رشد سابقا ، أما الخوارج كفرقة أخرى قد استعملت التأويل الحرفي للنص الديني و التزمت به في مختلف تأويلاتها وقد نهت عن تجسيم الله أو وصفه بصفات إنسانية .

5-التأويل عند الفرق الكلامية :

لقد فرضت البيئة و الظروف التي أحاطت بالمسلمين حول اتساع رقعة التأويلات دون ضوابط خاصة من طرف الفرق التي تمادت في مطلقيتها حول معرفة الحقيقة و كل فرق تدلوا بدلوها حول معرفة الحقيقة من هنا جاء دور علم الكلام كفرقة دينية حاولت الدفاع عن النص و الدين بصفة عامة بالأدلة العقلية " فهو العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلة العقلية و الرد على المخالفين"[1] .

5-1 المعتزلة :نادت المعتزلة أن الإنسان مخير في أفعاله وهو غير مجبر ، فهو المسؤول الوحيد عن أفعاله عكس الجبرية التي نادت بالجبر .وقد عرفت المعتزلة بما يلي : التوحيد ، العدل ، الوعد و الوعيد المنزلة بين المنزلتين الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، لقد أسرفت المعتزلة باستعمال العقل إلى حد كبير من أجل معرفة و تأويل القرأن الكريم بصفة حقيقة و غير دينية غيبية ، فقد أول المعتزلة النص الديني انطلاقا من العقل باعتباره أسا العدل بين الناس و باعتباره الوحيد و القادر على معرفة حقائق الأمور .

1- احمد امين ، ضحى الإسلام ، مرجع سابق ، ص 524 .

2-5 الأشاعرة :لقد اتخذت الأشاعرة منطق الوسط في تأويلاتها للنصوص الدينية فهي لم تعتمد على الجبر كما قال الجبرية و لم تعتمد على الاختيار كما قالت المعتزلة بل اعتمدت على أن الأفعال الإنسانية مخلوقة من عند الله عز وجل في حين الإنسان هو المسؤول عن كسب تلك الأفعال إما بالرفض أو القبول لها .

3-5 التأويل عند الصوفية :

" تنطلق الصوفية من تأويلاتها للنص الديني من الكشف و العرفان و الذوق و المواجيد كما يطلق على الصوفية معاني عديدة منها : علم الأسرار ، علم المعارف علم الحقيقة ، علم المكاشفة "[1]

لقد اعتمدت الصوفية على تأويل النص الديني على أسا أنه ظاهر و باطن من خلال معرفة خبايا و أسرار النص الديني من خلال معرفة رموزه و خباياه و التي لا يمكن أن تنكشف لغير أهل العرفان و المكاشفة من خلال عملية الاتصال بين العبد و ربه و التي تلهمه التوافق و الكشف عن رموز النص الديني .

6 -التأويل عند الفلاسفة :

تناول الفلاسفة المسلمين و انتهلوا من علوم غيرهم خاصة الفلسفة اليونانية ، مما أثر على فلاسفة الإسلام خاصة فيما يخص استعمال العقل في إثبات الحقائق و الدفاع عنها ففي محاولتهم الدفاع عن العقيدة الدينية استعملوا العقل في محاولة توفيقهم بين الدين و العقل خاصة نجد في هذا محاولة ابن شد الأندلسي .

1- عبد القادر محمد احمد ، بين الأصالة و المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 221 .

وقد كان الصراع محتدما بين الفلاسفة خاصة بين كل من ابن رشد و الغزالي حول إمكانية وجود علاقة حميمية بين ما جاء به الشرع و ماجاءت به الفلسفة ، و محاولة إيجاد حلقة وصل في الجمع بينهما و هذا ما حاول ابن رشد و غيره على ذلك .

6-1 الكندي : (252هـ-766م) : يعتبر الكندي أول فيلسوف عربي اشتغل بالفلسفة ، حيث كان يقوم بتأويل الأيات القرآنية تأويلا عقليا " معتمدا في ذلك على المجاز اللغوي ، فهو يوضح أن للكلام العربي معنيين ، معنى خفي و أخر ظاهر "[1] .

6-2 الفارابي :

لقد سعى الفارابي في فلسفته إلى محاولة التوفيق بين الدين و الفلسفة و قد رأى بأن الاختلاف بينهما هو اختلاف ظاهري و ليس باطني ، و قد رأى الفارابي بأن الفيلسوف لا يمكن أن يناقض النبي ، و الأمر سيان بحيث لا يمكن للنبي أن يناقض الفيلسوف ، حيث نجده يقول في هذا الصدد " أن الموجودات جميعها تصدر عن علم الأول أو الواحد الذي هو بالفعل دائما ، و الله يعقل ذاته و صدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته"[2] و بالتالي فالفلاسفة هم وحدهم القادرون على تأويل الأشياء .

و من بين تفسيرات الفارابي نأخذ على سبيل المثال قوله تعالى ((**هو الأول والأخر**)) ، تفسيرا فلسفيا معتمدا على العقل فقد فسره أو أوله بأن " الأول هو الذي يصدر منه كل شيء أو تفيض منه الأشياء أو الكائنات ، أما الأخر فهو الغاية الحقيقية لكل شيء ، و الأخر بمعنى الغاية التي ينتهي عندها

1- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 113 .
2- عبد القادر محمد احمد ، بين الأصالة و المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 231 .

كل طلب أو رجاء ، و تسلسل المطالب ، حيث أن كل مطلوب يطلب لغيره إلى أن ينتهي إلى معنى الأخر أي الذي يطلب لذاته لا لغيره"[1] .

3-6 ابن سينا :لقد احتل ابن سيناء مكانة مهمة في تاريخ الفلسفة عامة و الإسلامية خاصة و قد نال شهادة العديد من المفكرين بإنجازاته و أعماله خاصة في محاولته التوفيق بين الدين و الفلسفة ، نذكر منها ما يقوله محمد عابد الجابري في هذا الصدد " كان يعتقد أن قضية العلاقة بين الدين و الفلسفة يمكن تجاوزها بالعمل على إيجاد أجوبة فلسفية لقضايا العقيدة الدينية ، و قد جعله هذا المسلك يقترب ، إلى حد الانخراط من الفلسفة الدينية الاسماعلية التي قامت أصلا على الأساس نفسه، إنشاء فلسفة دينية تكون بديلا عن الدين و عن الفلسفة في أن واحد"[2]، فقد حاول ابن سينا أن يوفق بين الدين و الفلسفة وقد دافع عن الفلسفة و اعتبرها لا تناقض الدين بل هي حليفته باعتبار أن الدين و الفلسفة كيلاهما يقود إلى الحق و اليقين .

أما بخصوص حديثه عن التأويل فقد رأى ابن سينا أن التأويل هو غير متاح للعامة بل لفئة قليلة من الناس و يقصد بهم العلماء و الفلاسفة ، و هنا نجد أن ابن سينا يذهب نحو نفس التوجه الذي دعا إليه ابن رشد في تفريقه بين ظاهر و باطن النص الديني معتبرا في ذلك أن الألفاظ التي يحملها النص الديني ماهي إلى رموز و عبارات و إشارات لحقائق دينية أخرى يجب البحث عنها و تأويلها تأويلا صحيحا .

يقول ابن سينا في تأويله للنفس الإنسانية المذكورة في القرآن الكريم بقوله " إن من قوى النفس الإنسانية مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل : فأولها قوة إستعدادية نحو المعقولات ،

1- عبد القادر محمد أحمد ، التفلسف الإسلامي ، جذوره و مشكلاته ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط1 ، س 2008 ، ص 331 .
2- ابن رشد ابو الوليد بن احمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 38 .

وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا و هي المشكاة ، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لإكتساب الثواني ..."[1] .

6-4 أبوحامد الغزالي[2] :

لقد هاجم الغزالي الفلاسفة و الفرق الكلامية ، و ذلك لتأويلاتهم الخاطئة و غير مؤسسة حسبه على دقة علمية و موضوعية ، فقد كانت الفرق الدينية تأول حسب إيديولوجياتها و توجهاتها العقائدية ، و من هنا انطلق الغزالي في رفضه لكل تأويل من طرف هؤلاء ، كما يوصي الغزالي بضرورة الحذر في تأويل الأيات ، فهو يرى بأننا لايجب أن نخوض في باطن الأيات و يجب أن نكتفي بظاهرها فقط أم الباطن فهو صعب المنال .

إذ يرى بأنه يجب الخوض في تأويل الأيات المتشابهات لأن العقل عاجز على أن يفهمها ، و في تأويلاته للأيات الدالة على التجسيم مثلا اليد و الوجه في القرأن الكريم فهو ينزه الخالق أن تكون مشابهة ليد أو وجه الإنسان، " إستعمل المسلمون منهج التأويل و إستند إليه المتكلمون أصحاب الفرق ، و لاسيما الباطنية ، و كذلك استعملت الباطنية ، و كذلك استعملت الصوفية و الفلاسفة ، و لم يستند المسلمون إلى القرأن في إقامة فلسفتهم و لكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة و الدين ، و عاشوا على

1- عبد المهيمن أحمد ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، مرجع سابق ، ص ص117، 118 .
2- هو أبوحامد حجة الإسلام ، فارسي الأصل ، فقد أباه صبيا ، فرباه وصي صوفي فترة من الزمن ، ثم وضعه في مدرسة خيرية يعيش و يتعلم ، أتى نيسابورة و تعلم التصوف على يد الفراميدي و الفقه و الكلام على يد امام الحرمين ثم اتى مجلس نظام الملك وزير السلاجقة سنة 1080م – 478ه ، حيث أقام ست سنوات عينه بعدها الوزير استاذا في نظامية بغداد ، درس في بغداد اربع سنوات مر اثنائها بشكوك و الف اثنائها كتابين ، مقاصد الفلاسفة حيث عرض فلسفة الفارابي و ابن سينا ، و تهافت الفلاسفة ، حيث انتقد هذه الفلسفة ، ترك بغداد و مارس التصوف 10سنوات ، عاد بعدها الى التعليم في نيسابورا ، اعتزل التعليم بعد سنة 1116م- 500ه ، و ظل في عزلته حتى موته .

قدر الإمكان في جوهم الفلسفي ، و الذي يستند في تقديرهم إلى الدين ، و عدم التعارض مع النصوص القرأنية و لا مع المسلمات العقدية للإسلام"[1] .

لقد كان رد الغزالي دفاعا عن الدين ضد كل من أساء إليه ، فقد حارب الفلاسفة و وصل إلى حد تكفيرهم خاصة في المسائل المتعلقة بقولهم بقدم العالم و إنكارهم علم الله بالجزئيات و كذلك مسألة إنكارهم المعاد الجسماني و غيرها من المسائل التي إنتقدهم و بدعهم فيها .

وقد خص أبو حامد الغزالي كتبا كاملا من أجل الدفاع عن الدين سماه تهافت الفلاسفة " حيث يصف الغزالي طائفة من الفلاسفة ادعوا الذكاء و أهملوا الشرائع اقتداء بفلاسفة اليونان ، و ترفعا عن العامة . ثم يطلعنا الغزالي على القصد من تأليف كتابه ، وهو الرد على هؤلاء الفلاسفة ، لإظهار ضلالهم و تناقضهم على أنه لن يجادل جميع الفلاسفة ، لإظهار ضلالهم و تناقضهم ، على أنه لن يجادل جميع الفلاسفة لئلا ينتشر الكلام بإنتشار المذاهب بل يقتصر على الفارابي و ابن سينا، لأنهما خير من أخذ عن أرسطو، الفيلسوف المطلق و المعلم الأول ، و لن يجادل في كل ما قاله الفلاسفة ، بل في ما يصدم أصلا من أصول الدين"[2] .

وقد حدد ابن رشد الهدف من رده على الغزالي من خلال كتابه تهافت التهافت بقوله "أما فيما يخص ابن رشد فقد حدد غايته تحديدا واضحا وجيزا إن الغرض ، في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل ، المثبة في كتاب التهافت في التصديق و الإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين و البرهان(...)"[3] .

1- أبوريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، دط ، س 2007 ، ص ص 48 ، 49 .
2- يوحنا ، قمير ، ابن رشد و الغزالي التهافتان ، فلاسفة العرب ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، س 1986 ، صص 10 ، 11 .
3- مرجع نفسه ،ص 12 .

و في الحديث عن أهمية الفيلسوفان في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية نذكر"أن أهم معضلات الفلسفة الإسلامية هي محاولة التوفيق بين الفلسفة و الإيمان ، تلاقى هذان في عقل الفيلسوف المسلم ، فكان صراع داخلي و كان اختيار ، و قال الفيلسوف ما عده المتكلم كفرا فكان صراع خارجي ، و كان جدال ، و التهافتان أعنف مظهر لصراع الفلاسفة و المتكلمين، الغزالي أضخم متكلم هاجم الفلسفة ، و ابن رشد أضخم فيلسوف تصدى للدفاع ، و الإثنان إستعرضا أهم مسائل الخلاف ، وأوردا الأدلة ، فجما في كتابين ما تبدد في كتب ، و قدما لهواة العربية خلاصة فات نظيرها"[1] .

1 - يوحنا ، قمير ، ابن رشد و الغزالي التهافتان ، فلاسفة العرب ، المرجع نفسه ، ص12 .

الفصل الثاني

الخطاب الديني و علاقته بالخطاب القرأني عند نصر حامد أبوزيد .

المبحث الأول :مفهوم و مميزات الخطاب الديني .

المبحث الثاني : مكانة الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد .

المبحث الثالث : قراءة نقدية لموقع الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد .

المبحث الأول : مفهوم ومميزات الخطاب الديني .

يسعى الفكر العربي المعاصر إلى البحث عن منفذ للخروج من دائرة التخلف الفقهي و الإجتهادات العقيمة الغير منتجة و التي لم ترقى إلى حل المشكلات التي يتخبط فيها الإنسان المسلم و الإنسان الديني بصفة عامة ، وقد سعى جل المفكرين إلى البحث عن علاقة تربط الدين بالجانب العقلي أو إن صح بنا القول عقلنة الدين و محاربة العقل الغيبي المكرس للخرافات و الهرطقات من طرف أنصار الخطاب الديني كما يرى بعض المفكرين أمثال **محمد أركون** و **نصر حامد أبوزيد** .

1 – **تعريف الخطاب و الفرق بين الخطاب والنص** .

" منذ بداية القرن التاسع عشر إهتم العلماء بدراسة أصل اللغة و نشأتها و كان لعلماء الأنثروبولوجيا خاصة أصحاب الإتجاه التاريخي و التطوري السبق في ذلك بقصد التعرف على الأصول الأولى لكل الأشياء خاصة اللغة ، و لكن المدرسة البنيوية الفرنسية فتحت بابا جديدا للإهتمام باللغويات حين إعتبرت دراسة اللغة هي المدخل الأساسي الذي يمكن أن تقوم عليه نظرياتها الأنثروبولوجية و الأدبية و السياسية "[1] .

" وقد حاول **رولان بارث"rolaned bather"** أن يفرق بين اللغة و الكلام ، فإعتبر اللغة هي البناء و الكلام بمثابة الحدث ، و قد ركز بارث جهوده على دراسة الأدب و

1- صليحة ، عاشور ، مجلة الأثر ، عدد خاص ، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب جامعة ورقلة ، الجزائر ، د س ، ص 2 .

مشكلات التفسير من خلال رؤية خاصة لطبيعة النص و عمليات القراءة و تتميز كتاباته بأنها كانت تعالج موضوعات ذات صلة قوية بالحياة اليومية و لما يدور في أذهان الناس "[1] .

و يرى بول ريكور في حديثه عن اللغة و الخطاب بأن الخطاب هو عبارة عن حدث و هو مختلف عن اللغة يقول " تنهض لسانيات الخطاب و لسانيات اللغة على وحدات مختلفة فإذا كانت العلامة الصوتية وحدة أساس اللغة فإن الجملة هي وحدة أساس الخطاب ، إن اللسانيات الجملة هي التي تدعم جدل الحدث و المعنى ، الذي ينطلق من نظرتنا نظرية النص "[2] ، " إن المعنى الكامل للخطاب هو مجموع المعاني التي تدل عليها الخطاب سواء أقصد المتكلم على أحاد هذه المعاني أم لا "[3] .

" أو بعبارة أخرى هو مجموع المعاني التي يستطيع متلقي الخطاب في ضوء ما يسمح به الخطاب أن يفهمها أو يستنطقها أو يستخلصها ، فالكلام كأي فعل إختياري من أفعال العقلاء ، لا يصدر عن المتكلم إلى المخاطب إلا عن قصد و هذه الإرادة فعل كلام لا يتولدان في نفس المتكلم إلا نتيجة لحاجة أو غرض لديه لإيصال رسالة ما تتضمن حاجته أو غرضه إلى المخاطب "[4]

" و عليه توجهت جهود العديد من العلماء المعاصرين إلى تحليل الخطاب القرأني و أثر البعض الخطاب على النص معللين ذلك بأن لفظ الخطاب ينم عن التوحيد و القصد و ينبض

1 - صليحة ، عاشور ، مجلة الأثر ، عدد خاص ، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب جامعة ورقلة ، الجزائر ، مرجع سابق ، ص3 .
2- بول ، ريكور ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر : محمد برادة ، حسن بورقيبة ، عين ، للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية ، ط1 ، س 2001 ، ص 80 .
3- صليحة ، عاشور ، مجلة الأثر ، عدد خاص ، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب مرجع سابق ، ص 3 .
4- المرجع نفسه ، ص 2 .

بالحياة ، على حين أن كلمة نص قد توحي بمعنى تراثي جامد ، و لعل هذا هو الفرق بين الخطاب و النص عندهم لمن يقول بوجود الفرق بينهما "[1] .

" وقد شكلت قراءة النص القرأني أحد أهم إنشغالات و تحديات النخبة الحداثية العربية خلال العقود الماضية ، و ذلك لما يتمتع به القرأن الكريم من دور و تأثير مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي ، و ذلك بإعتباره على حد إعتقادهم أحد أهم العقبات المعرفية التي تقف عائقا أمام تحقيق النهضة و التقدم و التحرر و قد إنتهجت القراءة الموسومة بالحداثة منهجا مقلدا لنسق الحداثة الغربية "[2] .

2– التعريف اللغوي لدين :

" إن المكانة التي يحتلها الدين في المجتمعات الإسلامية و العربية المعاصرة هي من الهول و الضخامة إلى درجة أنه يمكننا إعتبارها بمثابة المسألة الأولى و الأساسية التي ينبغي على المثقف أن يهتم بها "[3] .

عرف الرازي الدين لغويا : " فقال : الدين بالكسر العادة و الشأن و دانه يدنه دينا بالكسر ، أذله و إستعبده ، و في الحديث ، الكيس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت ، و الدين أيضا : الجزاء و المكافئة ، يقال دان يدينه دينا ، أي جزاه ، يقال ، كما تدين تدان ، أي كما تجازي تجازى بفعلك و بحسن ما عملت وقوله تعالى ((إننا لمدينون)) أي لمجزيون ، محاسبون و منه الديان في صفة الله تعالى ، و المدين العبد ، و المدينة الأمة ، كأنهما أذلهما العمل و ذاته ملكه ، و

1- صليحة ، عاشور ، مجلة الأثر ، عدد خاص ، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب جامعة ورقلة ، الجزائر ، مرجع سابق، ص 2 .
2- المرجع نفسه ، ص 3.
3- محمد ، أركون ، الفكر الإسلامي ، نقد و إجتهاد ، تر : هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، د ط،،س1993 ،ص 16.

قيل منه سمي المصر مدينة ، و الدين أيضا الطاعة تقول دان بكذا أدانه فهو دين ، و تدين به ، فهو متدين ، و دينه تدينا ، و كله إلى دينه"[1] ، و منه يمكننا القول أن كلمة دين في اللغة لها عدة معان ، و هي تختلف بإختلاف السياق أو الجملة و لكنها قد تؤدي نفس المعنى و هو الجزاء و إذا حللنا هذا التعريف اللغوي للدين فهو .

2–1 " الدين في اللغة هو العادة و ربما أعتبر الدين عادة ، لأن الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا فالدين عادة إنسانية"[2] .

أما في اللغات الأجنبية فقد إحتلت كلمة دين عدة معاني نذكر أهمها :" نجد أن إشتقاق كلمة دين "religion" كما يقول لالاند موضع جدل فيستخرج معظم القدماء (**لاكتانس ، أوغسطين ، برفيوس**) : الدين "religion" من " religare"و يرون فيه فكرة الربط سواء الربط الواجب إتجاه بعض الممارسات أو الربط الجامع بين الناس ، أو بين البشر و الألهة ، من جهة ثانية ، يشتق **شيشرون** الكلمة من "RELIRE"بمعنى تجديد الرؤية بدقة .

ويرى –**ج لا شيه**–أن كلمة "RELIGIA"تبدوا بنحو عام أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف و تأنيب الضمير ، واجب إتجاه الألهة لم يكن لدى القدماء سوى كلمة "RELIGIONS" ديانات عند لوكيس تعني المفردة دينا ما الدين بوجه عام"[3] .

2 –2 تعريف إصطلاحي للدين : تأخذ كلمة دين في التعريف **الإصطلاحي** عدة تعاريف نذكر منها :

1- محمد ، عثمان ، الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، دط ، س 2001 ، ص 11.
2- المرجع نفسه ، ص 11.
3- المرجع نفسه ،ص 13،14.

" الدين وضع إلهي يدعوا أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ، و قال الحراني دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ، و لا حجاب عليه و لا عوج ، و هو طاعة الله تعالى "[1]و يعرفه اندري لالاند في معجمه الفلسفي بأنه " مؤسسة اجتماعية بحيث تستعمل فيها مختلف الطقوس الإيمانية المطلقية والتي يلتف حولها مجتمع متحد "[2] .

يرى **محمد أركون** أن الخطاب القرأني هو خطاب سياقي مرتبط بالظروف و المناسبات المتغيرة يقول في هذا " فالخطاب القرأني مدعو خطابا لأنه لم يكن مكتوبا في البداية و إنما كان كلاما شفهيا أو عبارات لغوية شفهية تنبثق على هوى المناسبات و الظروف المتغيرة "[3] .

نجد في قراءات **محمد أركون** موقفه النقدي إتجاه الخطاب الديني و ذلك عائد لعدة نقاط سلبية قد كرس لها هذا الخطاب " بحيث يتهمه بأنه السبب في زيادة حدة الصرامة العقائدية الجامدة للتصورات القديمة الموروثة عن الإسلام"[4] .

و في حديثه عن الخطاب الديني و العقل الإسلامي بصفة عامة نجد أن **محمد أركون**" يفرق بين نوعين من العقول : العقل الإسلامي و العقل العربي فالعقل الإسلامي يستفيد بالوحي أو المعطى المنزل و يحصر دور العقل في خدمة الوحي ، أما العقل العربي فهو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه و الذي يتقيد به ، وهكذا نجد المسحيين و اليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية "[5] .

1- محمد ، عثمان ، الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ،المرجع السابق، ص 13.

2 - andre la lande vocabulaire technique et ecritique de la philosophique presses universitaire de France 108 boulevars saint german paris 1968 page 915 .916

3- محمد ،أركون ، العلمنة و الدين ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ،س 1996 ،ص 83.

4- محمد ،أركون ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ط2 ،س 2001 ، ص 13.

5- محمد ، أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط2 ،س 1995 ، ص 19.

" نجد **محمد أركون** في حديثه يستخدم مصطلح الظاهرة القرأنية أو الحدث القرأني و ليس القرأن للدلالة على تاريخية هذا الحدث المقصود أنه حدث لغوي و ثقافي و ديني "[1] ، " يرى **محمد أركون** أن الفكر الإسلامي ،كسائر الإجتهادات الفكرية و الدينية المعروفة في التاريخ ، و لا يزال يعتمد على عملية التأصيلو المقصود به البحث عن أقوم الطرق الإستدلالية و أصح الوسائل التحليلية و الإستنباطية للربط بين أحكام الشرعية و الأصول التي تتفرع عنها "[2] .

أما في تعريف **نصر حامد أبوزيد** للدين فيقول " أما الدين بوصفه تجربة روحية ذاتية فهو التصور الذي يمثل بؤرة إهتمام كل الروحانيين في كل الأديان و الثقافات "[3] ، " يفرق **نصر حامد أبوزيد** بين الفكر الديني و الدين الذي لا يكتسب من الدين أي الفكر الديني قداسته و لا إطلاقه ، بل هو إجتهادات بشرية لفهم النصوص الدينية و تأويلها "[4] ، " فمنذ فترة باكرة جدا إرتبط تأويل القرأن بالخلاف حول المحكم و المتشابه ، من جهة و بالخلافات السياسية و العقائدية من جهة أخرى "[5] .

" إن مفهوم الخطاب لغة في الثقافة العربية قد يعني الشأن و الأمر سواء أكان ذلك صغيرا أم عظيما و قد يعني الطلب و السؤال و هو في هذا الأخير من المجاز كما و يعني الكلام الدال على مدلوله بالوضع "[6] .

1- محمد ، أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، دط،س ، ص 29.
2- محمد ، أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،س 1999 ، ص 7.
3- نصر حامد ، أبوزيد ، هكذا تكلم إبن عربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، دط ، س 2002 ، ص 22.
4- نصر حامد ، أبوزيد ، التفكير في زمن التكفير ، مكتبة مدبولي القاهرة ، دط ،س 1995 ، ص 37 ، 38.
5- نصر حامد ، أبوزيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرأن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3 ، س 1996 ، ص 141.
6- الطاوس ، غضابنة ، الخطاب الديني عند محمد اركون ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، س 2010 ، ص 59.

" و الخطاب في القرأن على أنحاء شتى كخطاب التشريق و خطاب العام و خطاب المدح و خطاب الذم و خطاب الكرامة و خطاب الإهانة "[1] ، فقد تنوعت الخطابات بحسب المجالات و المواضيع المتناولة في الخطاب العربي " و من المفهوم الحديث للخطاب ، ينطلق طه **عبد الرحمان** من تصريح يتضمن أكثر من تقرير يبدأ فيه بأنه بناء أعلى من الكلام و لا خطاب من غير حجاج ، و أن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية و أن الخطاب و الكلام و الحجاج هي إعادة مختلفة لمسمى واحد هو الحقيقة النطقية الإنسانية وإحدى خصائص الكلام الإنساني الثالث في مجالات الخطاب الطبيعي"[2] .

" و من هذا المنطلق فإن الخطاب في الثقافة العربية هو نظام له أسلوبه و وسائله في ممارسة نفوذه و تحقق أهدافه ، و نظرا لصعوبة تحديد نظام الخطاب العربي نظرا لطبيعته المركبة و المعقدة ، فهو خطاب ثقافة البيان و خطاب البلاغة و خطاب الشعر و خطاب النثر و مختلف ضروب المجاز ، فإنه من الخطأ إدعاء الضبط الكامل لخصائص الخطاب العربي و إنما يمكن الوقوف على بعض تلك الخصائص فقط "[3] .

1 – " أنه خطاب يقوم على ثنائية " **خطاب ، سلطة** " فالخطاب إقترن بالسلطة مباشرة في الثقافة العربية من قبل الوحي القرأني .

2 – كما نجد أن الخطاب العربي قد إنبنى على ثنائيات منها ثنائية الظاهر و الباطن " و هي ثنائية قد ولدتها الثنائية الأولى إذ نظرا لإصطدام سلطة الخطاب بالمعارضة التي تقف حاجزا أمام

1- الطاوس ، غضابنة ، الخطاب الديني عند محمد اركون ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، ص 59.
2- المرجع نفسه ، ص 60.
3- المرجع نفسه، ص 63.

تمرير أغراضه و ممارسة نفوذه فإنه يلجأ أي " **الخطاب** "إلى إعتماد وسيلة التمويه و التعمية أو التمرير و التمويه بتعبير محمد أركون "[1] .

3 – أن الخطاب العربي يعطي دلالة اللفظ الأولوية على دلالة المعنى لأن الغاية هي تبرير الوسيلة فليست غاية الخطاب حمل محتوى معرفي إنما هو وسيلة للقيام بوظيفة إيديولوجية "[2] .

4 – إنه خطاب يطغى عليه طابع التخيل ، و إن كان ينبغي التميز هنا بين التخيل بالمعنى السلبي له و التخيل بالمعنى الموجب للرمز ، و هو بهذا الأخير يحيل إلى المسكوت عنه الذي صمت الخطاب عن قوله و لذا فإن الخطاب الصامت يجب إستنطاقه "[3] .

نجد في تعريفنا للخطاب الديني أشكال تختلف من مفكر إلى أخر و لكنها تحمل نفس الدلالة و المفهوم و من تعريفات الخطاب الديني نجد الأستاذ حامد طاهر في كتابه الفلسفة الإسلامية يعرفه بقوله " الخطاب الديني هو ما يتوجه به علماء الدين و دعاته في مخاطبة الناس، و له أهداف رئيسة أهمها تنوير المسلمين بحقائق الإسلام ضد خصومه ، و بيان منهج النهضة الصحيحة للمسلمين ، و أخيرا هداية غير المسلمين إلى الإسلام "[4] .

أما إذا تتبعنا تاريخ الخطاب الديني فهو قديم قدم الدين ذاته ، فقد مارس أساليبه منذ فترة طويلة " فمما لا شك فيه أن هذا الخطاب لم يتوقف خلال تاريخ الإسلام الطويل ، و قد إستقرت أساليبه في كل مكان يوجد فيه المسلمون ، و الذين قاموا بذلك عادة هم الفقهاء ، و علماء الكلام ، و الصوفية و حملة القرأن الكريم ، و علماء الحديث و التفسير ، و لا بد من

1- الطاوس ، غضابنة ، الخطاب الديني عند محمد اركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 63.
2- المرجع نفسه ، ص 64.
3- المرجع نفسه ، ص 64.
4- حامد ، طاهر ، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ، نهضة ، مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر ، ط1 ، س أكتوبر 2005 ، ص 189.

الإشادة بالدور العلمي و الثقافي الكبير الذي لعبوه في كل العصور ، و الثورة الهائلة التي تركوها لنا من المؤلفات و الموسوعات ، إلى جانب الكتيبات الصغيرة و الرسائل "[1] .

إن من هينمة الخطاب الديني في تاريخ الإسلام هو هذه الكتب التي يصدرها على شكل فتاوى مقدسة لا تقبل النقاش لا بتبدل الزمان و لا المكان وفي هذا نجد حامد طاهر في كتابه الفلسفة الإسلامية .

يقول " لكن المشكلة في تدريس هذه العلوم أنها كانت تستقي دائما من مؤلفات ثابتة و لا تتغير كثيرا ، بحيث تحولت تلك المؤلفات إلى مراجع شبه مقدسة ، و بلغ من إحترام نصوصها أنها كانت تحجب عقول التلاميذ أحيانا عن مباشرة المصدر الأساسي للإسلام و هو القرأن الكريم و المصدر الثاني الذي هو السنة النبوية "[2] .

و من أمثلة أزمات الخطاب الديني و هيمنته على الجانب العقلي " حديث الرسول صلى الله عليه وسلم إلى **معاذ بن جبل** حيث أرسله قاضيا على اليمن ، و سأله بماذا تحكم ؟ فقال بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد قال : بسنة رسوله قال : فإن لم تجد قال : أجتهد رأي ، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره و قال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله و رسوله "[3] .

" و معنى الحديث ببساطة أن أحداث الحياة الجارية قد تعرض للدعاية أو القاضي أو المفتي شيء لا يوجد له حكم في القرأن ، و كذلك لا يوجد له حكم في السنة فماذا يفعل هنا ؟ لا

1- حامد ، طاهر ، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص 189.
2- المرجع نفسه ،ص 189.
3- المرجع نفسه ، ص 190 .

بد من الإجتهاد . أي البحث عن حكم يصدره العقل غير خارج بالطبع عن الإطار العام للقرأن و السنة "[1] .

" لكن هذا الفهم لم يجد مناصرين له في العلم الإسلامي ، و غلب التقليد على الأخرين الذين صاروا إذا واجهتهم مشكلة أسرعوا بالبحث عن مثيل أو شبيه في كتب الأقدمين و أحيانا كانوا يعجزون عن العثور على الشيء فيتوقفون تماما ، كما هو الحال الآن في مواجهة الكثير من المشكلات الإقتصادية المتعلقة حاليا بقضايا نقل الأعضاء و الهندسة الوراثية و بنوك الأجنة ... إلخ"[2] .

ومن أزمات الخطاب الديني و مشكلاته خاصة المشكلات التي يحتويها الخطاب الديني التقليدي نجد عدة مشكلات أهمها " إستخدام لغة قديمة لم يعد الناس يعرفون تماما مفهومها ببساطة ورفع الصوت على الرغم من توافر المكبرات الحديثة التي يكفي بهمس فيها الإنسان لكي تسمعه الملايين و التكشيرة التي ترتسم على وجوه الدعاة عندما يخاطبون الجماهير في حين أن الكثير منهم بشوش مع أصحابه "[3] .

لقد تولد عن الخطاب الديني بسبب هيمنته على العقل و فرض سلطة فهمه الخاص للنص الديني و تقديس الإجتهادات مجموعة من الأزمات أهمها 1 – " و من أهم عوامل أزمة الفكر الإسلامي عدم التمييز الكافي بين الفكر الإسلامي نفسه و بين الفكر الديني ، إن الفكر الإسلامي أوسع مجالا من الفكر الديني ، و هو بالتالي يشمل أراء الخبراء و العلماء و المتخصصين في شتى الميادين التي تهم المسلمين و هذا الفكر ينبغي ألا ينفصل عن العلم و قوانينه و لا عن التجارب الناجحة لدى الأمم الأخرى ، لكن الذي يشهد حاليا هو أن الفكر الإسلامي يكاد

1- المرجع نفسه ، ص 190 .
2- حامد ، طاهر ، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ،المرجع نفسه، ص ، 190 .
3- المرجع نفسه ، ص 190.

ينحصر فقط في في دائرة الفكر الفقهي و حده مع أن هذا الفكر ليس إلا جانبا واحدا فقط من الفكر الإسلامي الشامل و يكفي في هذا الصدد أن نلقي نظرة عامة على أوجه النشاط في الحضارة الإسلامية لنربمدى التنوع و الغنى و الإتساع في العلوم و الأداب و الصنائع و الفنون و العمارة"[1]

2 - " و من أهم عوامل أزمة الفكر الإسلامي المعاصر سعي أصحابه إلى الحصول على الرأي الواحد ، ثم فرضه على الأخريين ، و هذا ضد طبيعة الأشياء و حركة العقل و قد أشار محمد إقبال إلى أن المسلمين كان لديهم في القرن الثالث الهجري تسع عشرة مدرسة فقهية ، و ليس هذا أمرا سيئا ، بل على العكس هو ناتج عن الدعوة إلى الإجتهاد و المهم هنا هو إحترام الرأي الأخر و السعي إلى مناقشته بهدوء و عقلانية ، و قد وضع المسلمين أنفسهم الضوابط لذلك فيما أسموه " أداب البحث و المناظرة "[2] .

" لكن مفكري الإسلام في الوقت الحاضر لا يريدون الإعتراف بذلك و يكاد يزعم كل منهم أنه أمة وحده ، كما يحاول بعض المنتسبين إلى جهة معينة أو البعض من لهم مصلحة موحدة أن يكون لهم رأيهم الخاص ، و ليس في هذا ضررا و إنما يأتي الضرر من محاولة إعتبار هذا الرأي هو الرأي الوحيد الذي ينبغي على الجميع الأخذ به و الخضوع له "[3] .

أما في علاقة العقل الديني بالعقل العلمي فقد وقف الأول موقف الرافض لكل ما يحمله الثاني من تطور و تقدم علمي " فمن مظاهر الفكر الإسلامي إنفصاله الواضح عن حركة الحياة اليومية ، و إهتمامات الناس و مصالحهم القريبة ، و كذلك مشكلاتهم الحقيقية التي تؤرقهم فمثلا أين الإهتمام بمشكلات البطالة و الإسكان و التعليم و قضايا العمال ، و أوقات الفراغ ، و مقاومة

1- حامد ، طاهر ، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ، المرجع السابق ، ص 191 .
2- المرجع نفسه ، ص 194 ، 195 .
3- المرجع نفسه ،ص195.

شيوع المخدرات و العنف و الجريمة ، ما يظهر يوميا من منجزات علمية لها علاقة بجوانب الحياة الأخلاقية "[1] .

ومن المغالطات التي يكرس لها الخطاب الديني المعاصر و يؤمن بها إيمانا خاطئا قوله " هذا من فعل الله " و إعتباره تفسيرا لظاهرة ما ، في حين أنه إعتراف بأنه ليس لدينا تفسير لهذه الظاهرة ، و أحيانا يؤدي هذا الموقف و هذا هو الأخطر إلى عدم بذل الجهد العلمي المطلوب لمحاولة إيجاد تفسير معقول "[2] .

أما في حديثنا عن مميزات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد فهو يجملها في مجموعة من الأليات التي تعتبر بمثابة الهيكل الرئيسي الذي يسير على خطاه هذا الخطاب سواء كان متطرفا أو معتدلا ، " يتميز الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد بجملة من المميزات و هي تختلف بين مستويات مختلفة و هي خطاب ديني معتدل رسمي ، حكومي معارض ، تعليمي ، تربوي ، إعلامي"[3] .

و من أهم مميزات الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد نذكر أهمها " التوحيد بين الفكر و الدين : و هو ما يؤدي مباشرة إلى التوحيد بين الإنساني و الإلهي . إضافة إلى تفسير الظواهر لها بردها إلى مبدأ واحد تستوي في ذلك الظواهر الإجتماعية أو الطبيعية إلى علة واحدة و ذلك من خلال نفي الإنسان و إلغاء القوانين المنظمة للطبيعة و مصادرة أنماط المعرفة الغير دينية "[4] .

1- حامد ، طاهر ، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ، المرجع السابق ، ص 95.
2- سيد ، القمني ، الأسطورة و التراث ، المركز المصري لبحوث الحضارة ، القاهرة ، ط3 ، س 1999 ، ص 11.
3- الطاوس ، غضابنة ، الخطاب الديني عند محمد اركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، مرجع سابق ، ص 62.
4- المرجع نفسه،ص62.

وقد تولد من جراء هذه المميزات عدة أشكال تمثلت في " الإعتماد على سلطة السلف أو التراث و ذلك في تحويل النصوص التراثية إلى نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية ، إضافة إلى هذا طغيان النزعة الوثوقية و إمتلاك الحقيقة الشاملة المطلقة بإعتبارأن الخطاب الديني يتوهم أنه جهة الإختصام الوحيد المؤهل لتأويل النصوص المقدسة "[1] .

وقد ترتب كذلك من جراء هذه المميزات " إهدار البعد التاريخي و تجاهله و يتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل أي إضفاء القداسة على الإنسان و الزمان ، وإدعاء القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي "[2] .

لقد حمل الخطاب الديني في طياته حسب بعض المفكرين الكثير من المثالب و التي أدت بدورها إلى بروز عدة نزعات فيما بينهم ، خاصة في مجال التأويل و البحث عن المعنى ، و قد تجلت هذه الأخطاء في معالجة القضايا المعاصرة و التي يطرحها الواقع كحاجة ملحة من أجل أن تتضح للعيان فقد إقتصرت القراءات الدينية المعاصرة للنص القرأني على المعالجة السطحية والإيديولوجية و على تكريس نوع من القراءات الخاوية من المعنى أو الخطابات التي تخلوا من القراءة الحداثية للنص الديني .

المبحث الثاني:مكانة الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد .

يحتل الخطاب الديني في فكر نصر حامد أبوزيد مكانة هامة و يتجلى ذلك من خلال الكتاب الذي قدمه خصيصا للخطاب الديني ، إلا أن نصر حامد أبوزيد قد وقف موقفا سلبيا إتجاه هذا الخطاب و ذلك لعدة أسباب و كلها تدخل في مقام الموضوعية العلمية .

1- الطاوس ، غضابنة ، الخطاب الديني عند محمد اركون ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، مرجع سابق ، ص62.
2- المرجع نفسه ،ص62، 63 .

" وقد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر ، و المدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية أن يجدوا تفسيرا للرد على ذلك الهجوم الغاضب و المنفلت الزمام "[1] و يتهم نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بأنه خطاب تكفيري و كذلك خطاب يعتمد على التصفية الجسدية أنى أمكن حيث جده يقول " الخطاب الديني المعاصر : أليأته و منطلقاته الفكرية قررت أن الخلاف بين الإعتدال و التطرف في بنية الخطاب الديني ليس خلافا في النوع ، بل هو خلاف في الدرجة ، و كان من أهم الأدلة التي إستندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد على التكفير و سبب لنفي الخصم فكريا عند المعتدلين و لتصفيته جسديا عند المتطرفين "[2] .

إن الخطاب الديني المعتدل يحمل في طياته التطرف و إن كان يخفيه و لا يظهره " فالتطرف جزء جوهري في نسيج الخطاب الديني "[3] و من سلبيات الخطاب الديني المعاصر عند نصر حامد أبوزيد و التي يكرس لها من خلال فكره و إدعائه إمتلاكه الحقيقة " هو إعتماده على ألية النقل دون إستعمال العقل فهو إجتراري و لا يعرف الرجال بالحق بل يعرف الحق بالرجال و هو نقل لما قاله الإمام علي بن أبي طالب فقد أثبت كل من ساهم في تكفير نصر أبوزيد إلى حد المطالبة التي بدمه أن الرجال هم المعيار في معرفة الحق و كان حال لسانهم جميعا يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقا ؟ مادام قد قاله فقد صدق وهو المنهج التقليدي الذي يلغي العقل النقلي المفتقد لأبسط أليات التفكير العقلي ، بل النشاط الذهني ، الذي لا يسمي كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة نقدية مهما كانت بسيطة و ساذجة"[4] .

1 - نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط4 ، س2003،ص 21.
2- المصدر نفسه ، ص 24.
3- المصدر نفسه ، ص 24.
4- المصدر نفسه ، ص 25.

إن حاسة النقد المعرفي و المنهجي غير موجود نهائيا في الخطاب الديني حسب نصر حامد أبوزيد و في هذا نجده يقول " و كيف نبحث عن وجود لأية حاسة نقدية و إمامهم الذي ينقلون عنه و يعيدون إنتاج عباراته و أحكامه ، ينفر من النقد الفكري ، و يتهم إنتاجه أبوزيد بالإسراف في النزعة النقدية "[1] .

ينتقد نصر حامد أبوزيد صيغة الخطاب الديني الحامل لصفة النقل دون إستخدام العقل و النقد و يرى بأن الفرق بين التفكير و التكفير مرده إلى النقل الأعمى دون إستخدام أدنى مراتب العقل الإنساني " منهج النقل يفضي إلى الإتباع و كلاهما يناهض الإبداع و يعاديه ، بل و يسعى للقضاء عليه ، و لا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلي الذي يضفي بدوره إلى التصفية البدنية ، إلى القتل بالقنابل و الرشاشات هل كان ذلك من قبل المصادفة اللغوية أن ترتد الماداتان اللغويتان كفر و فكر ، إلى جذور واحدة ؟ ليس ذلك منطقيا من منظور علم اللغة ، فالفارق في ترتيب الكاف محل الفاء و تقدمها فينقلب التفكير تكفيرا هنا يفقد كل خصائصه السابقة"[2] .

و يتنصل نصر حامد أبوزيد من جملة الإنتقادات الموجهة له من قبل رجال الدين أو المكفرة حسب تعبيره و يقصد بذلك عبد الصابور شاهين زميله السابق و صديقه المقرب ، و من بين هذه الدعاوى ما يلي " دعوة الحسبة : للتفريق بين نصر حامد أبوزيد و زوجته إضافة إلى إتهامه ب :

1- العداوة الشديدة لنصوص القرأن و السنة و الدعوة إلى رفضها و تجاهل ما أتت به

2 - الهجوم على الصحابة و نعتهم بصفات لا تليق بهم ، مثل إتهام عثمان بن عفان بأنه وحد

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ،المصدر السابق ، ص 25 .
2- المصدر نفسه ، ص 25 .

قراءات القرأن التي كانت متعددة في قراءة قريش و حدها و ذلك إستمرار لمؤامرة السقيفة لتكريس سيطرة قريش على الإسلام و المسلمين .

3- إنكار مبدأ أن الله سبحانه و تعالى هو الخالق لكل شيء و أنه هو العلة الأولى .

4- الدفاع عن **سلمان رشدي** وروايته " **أيات شيطانية** "مع ما تتضمنه من عفونة فكرية و نتن أدبي "[1]، هذه من بين أهم الأسباب التي يجملها نصر حامد أبوزيد فيما يخص الحملة الشرسة التي قامت ضده من طرف رجال الدين أو الكهنوت حسب وصف نصر حامد أبوزيد .

" يتفق نصر حامد مع القول بأن الدين مكون جوهري للأمة ، إلا أنه يناقض المقولات الخطابية للدين و التي تستعمل الدين لخدمة مصالحها الشخصية فالدين شيء و الخطاب الديني شيء أخر "[2] ، كما ينتقد نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني و الذي يدعي الشمولية و المطلقية و يفرق بين مجالات تطبيق النصوص الدينية ، فهناك أوقات تطبق فيها النصوص الدينية و هناك أوقات أخرى تطبق فيها الخبرة البشرية و في هذا نجده يوضح بقوله .

" منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي ، و خلال فترة نزول الوحي و تشكل النصوص كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فاعليتها الخاصة ، و أن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري و الخبرة الإنسانية و لا تتعلق بها فعالية النصوص"[3] .

يرى نصر حامد أبوزيد أن الخطاب الديني قد وحد بينه و بين الدين أي بين الذات الفكر و الموضوع النصوص الدينية " و لا يكتفي الخطاب الديني بذلك ، بل يوحد بطريقة ألية بين هذه النصوص و بين قراءته و فهمه لها ، وبهذا التوحيد يوحد بطريقة ألية بين هذه النصوص و بين

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص28 .
2- المصدر نفسه ، ص 29 .
3- المصدر نفسه، ص 30 .

قراءته و فهمه لها ، و بهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (**الفكر**) و الموضوع (**النصوص الدينية**) فقط ، و ينكر عليه صفة " **الحديث بإسم الله**"[1] .

إن التفرقة بين الدين و الفهم لهذا الدين لا يلغي النص (**الدين**) بل يزيد من موضوعيته " كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني و الدين ، أي بين فهم النصوص و تأويلها و بين النصوص في ذاتها ، و هذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلا إلغاء النصوص في ذاتها ، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانة الصحيح في الحياة و المجتمع ، و في سلوك الأفراد و عاداتهم و أخلاقهم ، و ذلك بدلا من تحويله إلى وقود مجرد وقود و أداة للحراب السياسي و الإجتماعي و الإقتصادي "[2] .

يرى نصر حامد أبوزيد بأن الخطاب الديني يستعمل الدين كوسيلة من أجل خدمة السلطة و المصالح الشخصية و يستخدم الدين كدرع واقي من أجل الوصول إلى غاياته و مقاصده " و الهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر و الخبيث واضح بين لا يخفى على أحد أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين و قوة الدولة ، بين سلطة السياسة و السلطة الدينية "[3] .

ومن بين الإتهامات التي يتهم بها نصر حامد ابوزيد الخطاب الديني بأنه خطاب نفعي براغماتي يستخدم الدين كوسيلة لتحقيق أغراضه و مصالحه الشخصية كجمع الأموال بإسم الدين " و حديثنا الذي يشير إليه مولانا الشيخ (**عبد الصابور شاهين**) هو ما يتعلق بالخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام و مسألة العقل الغيبي لا وجود لها في النص المشار

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 30، 31. .
2- المصدر نفسه ، ص 31.
3- المصدر نفسه، ص 31.

إليه من حديثنا لا تصريحا و لا تلميحا "[1] ، لقد و جهت عدة إتهامات لنصر حامد أبوزيد من طرف الخطاب الديني حول مسألة فصل الدين عن الدولة منكرا ذلك و يرى أن الهدف من ذلك هو تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد .

يقول " و لا أدري إن كان ذلك من جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الإتجاه بتزييف المفاهيم و هذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين و أتباعه لمفاهيم ، خاصة العلمانية و الماركسية ، بل و تزييف للأقوال التي تم نقلها ، و نسبتها إليه ، و هو ما يكشف عن دلالات خطيرة "[2]كما ينتقد نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بتعبيراته و شعاراته التي تفصل النص الديني عن سياقه الثقافي ، و يرى بأنه لا يمكن الفصل بين النص و الواقع المنشئ لهذا النص .

" يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول ، في كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه "[3] .

" و من صور الجهل بالواقع عند فئات من المسلمين ، التشبث بالمثال فهؤلاء يتخيلون صورة مثالية وهمية في التاريخ الإسلامي يستأنسون بالهروب إليها من واقعهم ، و يقصرون فهمه لمنهجية الإصلاح على محاولة إستنساخ الصور الجزئية من المثال و إجرائها على الواقع أو على منهجية الإستدعاء الألي لمثال السلفي في كل معالجة للواقع "[4] ، نجد نصر حامد أبوزيد يتهم الخطاب الديني بأنه خطاب أسطوري ، بحيث أنه لا يعتمد على أليات المناهج العلمية في تأويلاته للنصوص الدينية و في تعامله مع مستجدات الواقع و مقتضياته .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 32.
2- المصدر نفسه ، ص 32.
3- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2 ، س 1997، ص 114.
4- فتحي حسن ،ملكاوي،مجلة إسلاميةالمعرفة،السنةالرابعة،العد الثامن و العشرون، سنة 2002، ص 32.

" إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرأني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا ، و هذا التصور الأسطوري الذي يتجاهل في جوهره جدلية الإلهي و الإنساني المقدس و الدنيوي ، ففي بنية النص يفتح الباب واسعا أمام إمكانية إختراق النص تأويلا بالوثب فوق بعض مستويات السياق "[1] . إن الخطاب الديني يحمل في طياته طابع الإيديولوجية الخفية في معالجته للنصوص الدينية و يدعي عدم إستعماله لهذه الإيديولوجية في تحليلاته و تأويلاته للنصوص الدينية " هكذا يصبح النص مجرد ثكنة لإنتاج الإيديولوجيا أية إيديولوجيا "[2] .

يرى نصر حامد أبوزيد إضافة إلى جملة الإنتقادات الموجهة للخطاب الديني أنه تميز بالخداع و المكر و ذلك من خلال فرض سيطرته الإيديولوجية و تأويلاته الخاطئة ، و القول بأنها من سلطة النصوص الدينية .

" و الواقع أن الخطاب الديني بكل ما يمثله من توجهات إيديولوجية و ما يعبر عنه من مصالح و توجهات إقتصادية ، إجتماعية سياسية .. إلخ هو الذي يسعى لفرض سيطرته و هيمنته على عقل الأمة و ثقافتها ، يريد أن يكون مرجعية حياتنا بوصفه أيديولوجية ، لكنه يخادع بالرغم أن المرجعية تتمثل في سلطة النصوص التي لا تنطلق إلا من خلال تأويلاته و عجيب أن يخطئ هذا الخطاب " الخوارج " الذين رفعوا شعار " لا حكم إلا لله " و يتناسى في الوقت نفسه كلمة الإمام علي " القرأن بين دفتي الصحف لا ينطق و إنما يتكلم به الرجال "[3] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 114.
2- المصدر نفسه ، ص 114.
3- المصدر نفسه ، ص131.

يوضح نصر حامد مجموعة من المغالطات و التي يكرس لها الخطاب الديني بإسم الدين و يرى بأنها مغالطات متعمدة من طرف أنصار هذا الخطاب و يدعو إلى قراءة تحررية من سلطة النص ، قراءة تقوم على الموضوعية العلمية في الطرح .

يقول " إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة و الشمول التي يضفيها البعض عليها و هم يفرضون تأويلاتهم هم ، و تفسيراتهم و حدها ، إننا ندعوا إلى ضرورة التحرر من " عبودية القراءة النصية الحرفية ، بضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص ، و في ضوء ما يتحقق من تطور و تغير في الأزمنة و الأحوال و مناهج التفكير "[1] .

و من صور تحاشي الواقع و التاريخ " الجهل بأثر الواقع العالمي في تكييف فهم المسلمين لبعض مبادئ الدين ، أو إكتشافهم لهذه المبادئ و كيفية تفعيلها في الواقع المعاصر ، بعد أن كان المألوف هو النظر إليها بوصفها نصوصا نظرية أو أحداثا تاريخية مؤطرة في سياق الزمان و المكان و ما رافقتهما من مثاليات "[2] .

كما ينفي نصر حامد أبوزيد تزعم الخطاب الديني بأن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة و ينتقد كل فهم خاطئ للعلمانية ، بإعتبار أن العلمانية ليست هي إلا الفهم الصحيح للدين عكس ما يدعي البعض " و هنا نعود مرة أخرى إلى مسألة العلمانية التي رأى أنها ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي و الفهم العلمي للدين ، و ليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن الدولة و الحياة "[3] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص32.
2- فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد الثامن و العشرون ، مرجع سابق،ص 32.
3- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص32.

إضافة إلى ذلك من أهم مميزات و سلبيات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد هو مبدأ رد الظواهر أو كل الظواهر الطبيعية إلى مبدأ واحد ، مما يلغي إنسانية الإنسان و يلغي كل الثنائيات و هو بذلك أي الخطاب الديني بتأويلاته يقول بأن النص الديني هو من يقول ذلك .

" إنه يقوم بإحلال الله في الواقع الغيبي المباشر ، و يرد إليه كل ما يقع فيه ، و في هذا الإحلال يتم تلقائيا نفي الإنسان ، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية و الإجتماعية و مصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء "[1] .

و في مجال إهدار الأسباب في عملية فهم الأسباب و التعامل معها نجد " عدم الأخذ بالأسباب بحجة التوكل على الله أو الظن بأن إعتماد الأسباب يطعن في العقيدة لأن الله سبحانه و تعالى هو الفاعل الوحيد أو بالتخفف من تحمل مسؤولية النتائج و الوقوف عند حد الأخذ بالأسباب لأن النتائج في ظنهم من فعل الله سبحانه و تعالى لا من أسبابها و مقدماتها ، أو بإهدار البعد الغيبي جملة في فهم الأسباب و الظن بأن الأسباب هي الفاعلة بذاتها في النتائج دون أن يكون للقيومية الإلهية دخل في ذلك "[2] .

إن الخطاب الديني محكوم بقرأتين أساسيتين هما القراءة الإيديولوجية و القراءة الحرفية و هي قراءة متناقضة حسب نصر حامد أبوزيد " حيث يقع الخطاب الديني بين مطرقة القراءة الإيديولوجية المغرضة و سندان القراءة الحرفية المثبة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية ، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بقولة " صلاحية النص دلاليا لكل زمان و مكان " بينما

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 34.
2- فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد الثامن و العشرون ، مرجع سابق، ص34.

يقتصر في القراءة الحرفية بمقولة " فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله " إعتمادا على عمق إيمان الجيل الأول جيل الصحابة من جهة و على صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى "[1] .

مما يعني وقوع الخطاب الديني في خلط و تناقضات عدة و لتكريسه العاطفة على الموضوعية العلمية " لهذا لا يدرك الخطاب تناقضه من ذاته حين يلجأ في تأويلاته الإيديولوجية لألية التوسيع الدلالي ... و يلجأ في فهمه للتصورات الدينية لألية الفهم الحرفي و التمسك بالدلالة التاريخية "[2] .

يعتمد الخطاب الديني المعاصر كغيره من الخطابات الدينية الماضية أو القديمة بكونها محكومة بإيديولوجيات و تأويل حسب إيديولوجياتها بمعنى أن المعنى المراد البحث عنه هو متوفر سلفا و في هذا يضرب نصر حامد مثال علم الكلام في تأويلاتهم .

يقول " يقوم علم الكلام في بنيته الأساسية على مبدأ تأويل النصوص إلى معنى مسبق محدد سلفا هكذا خضع تقسيم أجزاء النص دلاليا بإيديولوجيا المفسر من جهة ، و صار تأويل المتشابه مسلكا عاما شاركت فيه جميع الفرق دون إستثناء بجذب النص لينطلق بالمعنى المحدد سلفا من جهة أخرى"[3] .

و يضرب نصر حامد أبوزيد مثال على توفير المعنى سلفا بتأويل المعتزلة للأية التالية " ((**و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ، ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا**)) و في تأويلهم نجد ، إذا إختار أبوعبيدة معمر بن المثنى في مجاز القرأن قراءة الفعل أمرنا على صيغة الرباعي " أفعل بدلا من صيغة الثلاثي ، و ذلك ليتفادى دلالة أن يكون الله أمرا بالفسق الذي

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص132.
2- المصدر نفسه ، ص 132.
3- المصدر نفسه ، ص133.

يتعارض مع مفهوم العدل الإلهي ، لكن هذا الفعل لا يحل المشكل في الحقيقة لأن الفعل الإلهي المتمثل في إكثار عدد المترفين يجعل الفسق نتيجة مترتبة على القصدية الإلهية "[1] .

و يعطي نصر حامد أبوزيد مثال أخر لتأويل الفراء بقوله " أما التأويل الذي يطرحه الفراء في معاني القرأن و يعتمد عليه القاضي عبد الجبار إعتمادا كليا ، و تقرأ الأية على الوجه التالي : "و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (بالطاعة) ففسقوا فيها إلخ ، لكن الزمخشري لا يقبل هذا التأويل على أساس أن حذف ما لا دليل عليه غير جائز ، فكيف و الدليل قائم على نقيضه ، و ذلك المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه و هو كلام مستفيض "[2] .

و كل هذه التأويلات تنفي السياق الذي نزلت فيه الأية ، فهي موجهة للأثرياء قريش كوعد ووعيد " هذا جانب من التراث التأويلي الذي أصبح مسلكا في الخطاب الديني بشكل عام ، و قد إخترنا النموذج الإعتزالي قصدا لنكشف أن المسلك التأويلي لا يختلف من زاوية إهداره للسياق بإختلاف المنظومة الفكرية المحركة للتأويل "[3] .

" لقد أحالت التأويلات الغير علمية من طرف الخطاب الديني إلى إستعمال نموذجيين في تأويل النصوص و هما جدلية المعرفي و الإيديولوجي في صياغة العقائد الدينية فالمعرفي التاريخي يحيل إلى الجانب الأسطوري أما الإيديولوجي فيؤدي إلى تأويل خاطئ للنص القرأني "[4] .

يفرق نصر حامد أبوزيد بين عقلين الغيبي و الديني و يرى بأن من عيوب الخطاب الديني أنه خطاب غيبي مثالي و غير واقعي في حين أن العقل العلمي و الواقعي مهمش و مستبعد من طرف هذا الخطاب .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 133.
2- المصدر نفسه ، ص 133.
3- المصدر نفسه ، ص 134.
4- المصدر نفسه ، ص 134.

يقول نصر حامد أبوزيد في تفرقته بين العقليين الغيبي و الديني " هذا هو الفارق بين العقل الغيبي و العقل الديني في حين يجد الأول تفسيرا لكل شيء في الإيمان ، يسعى الثاني للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن الإيمان ، و الواقع أن العقل الغيبي هو العقل المستريح القابل لأي تغير يضع يافطة الإيمان "[1] .

و من الأشياء التي يكرس لها العقل الغيبي حسب أبوزيد هي مجموعة من المكائد للسيطرة و جمع المال " و هذا بالضبط ما حدث في مأسات شركات توظف الأموال بإسم الإسلام ، لقد ظن كثيرون و هما و خداعا أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن تجعل البعض يحققون أرباحا خيالية لا تتحقق في أعتى المؤسسات الرأسمالية ، كانت كلمة السر في ذلك كله هي البركة التي هي قرينة التقوى دون إدخال العمل عنصرا فعالا في المعادلة هل يعقل أن يتخلى البعض طواعية عن قوانين العلم التي درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعي ؟ "[2] .

" إن الخطابات الدينية ، لم تدرس بتاتا المذاهب المسمات بزعمهم الملحدة كالماركسية و الداروينية و الفرودين و هي تمني النفس و تتهم هذه المذاهب بالكفر ومن المهانة أن يحكم الإنسان على شيء لا يعرفه و لا يعرفون من العلمانية سوى كلمة فصل الدين عن الدولة كدالا لا مدلول أي يجهلون محتواها المعرفي العلمي "[3] .

" يتهم نصر حامد أبوزيد أن الحديث عن جوانب مثل القيامة و السير على الصراط و عذاب القبر بأنها من قبيل الأسطورة و أنها تصورات أسطورية و ذلك نتيجة للتأويل الحرفي للقرأن الكريم "[4] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص36.
2- المصدر نفسه ، ص 36.
3- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 37.
4- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص135.

يقول نصر حامد أبوزيد في هذا المقام " مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرأن في اللوح المحفوظ إعتمادا على فهم حرفي للنص ، و مازال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه و كرسيه و صولجانه و مملكته و جنوده الملائكة ، و مازال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين و الجن ، و السجالات التي تدون في الأعمال ، و الأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب و الثواب و عذاب القبر و نعيمه و مشاهدة القيامة و السير على الصراط ... إلى أخره ، ذلك كله من تصورات أسطورية "[1] .

يؤكد نصر حامد أبوزيد في حديثه عن مثالب الخطاب الديني إلى ضرورة الإهتمام بالسياق الذي أهمل من طرف الخطاب الديني فالواقع الإجتماعي حسب نصر حامد يحمل أهمية كبيرة في صياغة النصوص الدينية .

" و إذا إنتقلنا من مجال العقائد و التصورات إلى مجال الأحكام و التشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية دون إدراك الفارق بين ما قبل النص ، و بين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام و التشريعات ، الأحكام و التشريعات جزء من بنية الواقع الإجتماعي في مرحلة تاريخية محددة "[2] .

و يعيب نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني بأنه يلغي الجانب السياقي من خلال قوله " بدون هذا الرصد الدقيق القائم على قراءة التشريعات في سياقها الإجتماعي التاريخي يصبح الإجتهاد ضربا من التأويل المزاجي النفعي و إذا كان الخطاب الديني في مجمله يمنع الإجتهاد في مجال الأحكام و التشريعات إلا في التفاصيل "[3] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 135.
2- المصدر نفسه ، ص 135.
3- المصدر نفسه ، ص 136.

إن القراءة الحداثية للخطاب الديني تستبعد الإجتهاد في مجال العقائد و العبادات مما يعني إستبعاد العقل في تأويل و معرفة محتوى هذه العبادات مما يضفي على هذه العبادات نوع من العادة و الروتين الشكلي و الذي تغيب فيه الشحنة الإيمانية والربانية خاصة في عملية تواصل الإنسان مع ربه عن طريق العبادات و الطقوس الدينية و الذي يعود السبب فيه جهل العابد لمحتوى هذه العلمية الدينية و مكانتها العلمية .

" و أهم خاصية للعبادات هي سقوط العقل فيها أي أنها لا تخضع للعقل إطلاقا و لا لقواعد البحث العلمي الموضوعي بعكس الحدود التشريعية و الوصايا ، و ذلك لورود المقدمات و العمليات و النتائج معا ، ففي أي مسألة من المسائل جاءت فيها المقدمات و النتائج معا يسقط فيها العقل العلمي بالضرورة"[1] .

و من أمثلة إسقاط العقل و تغيبه في مجال العبادات نجد أمثلة كثيرة يوردها نصر حامد أبوزيد بقوله " فمثلا إذا طلبنا من إنسان أن يسير مسافة كيلوا متر واحد و يأخذ مقابل هذا السير عشرة ألاف دولار أي المقدمة يسير "**1 كم**" النتيجة ربع عشرة ألاف دولار ، ففي هذه الحالة لا داعي أبدا أن يسأل هذا الإنسان لماذا يجب أن أسير أي لا داعي لأن يفكر في هذه المسألة و يعقلها ، حيث وردت فيها المقدمات و النتائج معا "[2] ، مثال أخر في مجال العبادات حالة الصلاة و طريقة الصلاة و نتيجة الصلاة فكلما زادت المسائل التي تحتوي على المقدمات و النتائج معا ، إزداد سقوط العقل .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 136.
2- المصدر نفسه ، ص 136.

ويعيب نصر حامد أبوزيد هذه الدراسة بقوله " لذا فإنه من الخطأ الفاحش أن نقول إن الصلاة رياضة و الصوم للصحة ، أو أن نضع فلسفة عقلية للعبادات و بالتالي يجب التفرقة بين أن نضع فلسفة عقلية للعبادات و بين فهم النصوص التعبدية على نحو يقتضيه العقل "[1] .

" يرى نصر حامد أبوزيد بأن الخطاب الديني المعاصر بتأويلاته و إجتهاداته المحددة سلفا بمعنى أن الدلالة محضرة سلفا ، و يضرب مثال الحد فيرى بأن الحدود في مجال الرياضيات و ما أحدثته من ثورة خاصة عند نيوتن يطبق من طرف المجتهدين على الدين و ذلك بأن الدين له حدود لا يجب تجاوزها ، " فإذا بين علم الطب أن الزواج من الأقارب كبنات العم و العمة و الخالة المباشرين له أثار سلبية على النسل و له أثار سلبية على توزيع الثروة فهنا يمكن أن يصدر تشريع يمنع زواجا من هذا النوع دون أن يكون تجاوزا لحدود الله "[2] .

بمعنى إصدار فتوى مسبقة ستشرع تحريم زواج الأقارب لأنه يخل بتوزيع الثروة كما أمرها الله و هذا الإجتهاد يستبعد السياق مما يؤدي إلى تأويل عشوائي غير دقيق و غير مستعمل فيه للعقل أو لأدنى مبادئ المنطق و من أمثلة إهدار سياق النص الديني و الذي هو جوهر تأويل النصوص يضرب نصر حامد أبوزيد المثال التالي في مجال الحدود بقوله .

" الحدود هي الحد الأدنى للذكر و الحد الأدنى للأنثى ، بمعنى أنه مهما بلغ التفاوت في تحمل أعباء الإقتصادية للأسرة ، و ذلك من خلال كل المسؤولية من طرف الرجل ، من عبئات الإنفاق كلها و المرأة لا تتحمل أي مسؤولية ، بمعنى المسؤولية الإقتصادية على الرجل مائة بالمئة أما المرأة فصفر بالمئة"[3] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 136.
2- المصدر نفسه ، ص138.
3- المصدر نفسه ، ص 138.

فالنسبة إلى تقسيم الميراث حسب نصر حامد أبوزيد تكون بحسب الظروف و السياق الذي تكون فيه المرأة و الرجل ، و حسب إنفاق كل منهما على الأخر ، مما يعني أن العائد في إختلاف نسبة الميراث تكون للأكثر إنفاقا.

" ففي هذه الحالة جاءت حدود الله لتعطينا أن يأخذ الذكر ضعف الأنثى فهنا أعطي الحد الأدنى للأنثى 23.3 بالمئة و الحد الأعلى للذكر 66.6 بالمئة فإذا أعطينا الذكر 75 بالمئة و الأنثى 25 بالمئة نكون قد تجاوزنا حدود الله أما إذا أعطينا الذكر 60 بالمئة و الأنثى 40 بالمئة فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله"[1].

ويرى نصر حامد أبوزيد من خلال هذا الطرح أن الإجتهادات لا تخرج عن إطار النص فهي تنطلق من النص و تعود إليه دون إستخدام للعقل و المنطق في عملية التقسيم أو في أي عملية أخرى ، فالنتيجة تكون محددة سلفا .

" و هذا التأويل العشوائي يتم إنكار النص بطريقة قسرية ، دون مراعات السياق و الإعتماد على الدلالة الحرفية للنصوص التشريعية و ذلك من أجل تحقيق هدف محدد سلفا و يحل المؤلف مشكلته بقوله أن دلالة النصوص صالحة لكل زمان و مكان ، فيستعمل الإيديولوجية مما يعمق من حل هذه المسألة مما يؤدي إلى تأويل مهدر لكل مستويات السياق "[2] .

" إن التأويل القديم لا يمكن أن تلوم أصحابه لعدم استعمالهم لآليات رياضية حديثة في مسائل مثل الحدود لأنهم حسب تعبيره غير متزامنين بما أحدثته الرياضيات من تطور أما الحدود

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص138.
2- المصدر نفسه ، ص 139.

الحالية فإنها تحتاج إلى إنسان متحضر بعيد عن البداوة بقوله تعالى ((**الأعراب أشد كفرا و نفاقا و أجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله و الله عليم حكيم**)) "[1] .

" فالسياق هو المنتج للأحكام و القوانين ، و التي تحدد أحكام النص على ضوئها ، و بالتالي فالسياق قد يسقط العدد من الأحكام التاريخية ، لأنها كانت تصف واقعا أكثر مما تضع تشريعا "[2] .

" إن دوغماتيقية الخطاب الديني قد عطل كل التأويلات العقلانية للنص الديني من خلال إدعائه بأنه يملك جميع مفاتيح التأويلات و الحلول المتعلقة بالجانب التأويلي للنص الديني و هذه الدوغماتيقية هي التي أزمة وزادت من تعميق جراح التأويلات الحديثة للنص الديني ، إضافة إلى إهدار السياق الذي أنتج هذه الأحكام و التشريعات "[3] .

" إن الإعتماد على مبدأ الحاكمية بمعنى تحكيم النصوص دون إستخدام العقل قد أدى إلى إستنطاق النص عنوة و حسب إيديولوجياتنا مما ولد وجوب وجود صراع ديني و إحتواء كل صراعاتنا على مستوى الصراع الديني و تقويل النص ما لا يريد أن يقوله "[4] .

يرى نصر حامد أبوزيد بأن رجال الدين يدعون المعرفة في جميع العلوم و يؤكدون على إهدار السياق مما ولد المشاكل التي يعانونها في واقعهم " و الأخطر من ذلك كله أن تلك القراءة العصرية تحول رجال الدين ، كما حولت نصوصه من مجال إختصاصه ليكون الخير الشامل في كل فروع المعرفة ، و بعبارة أخرى تنتقل شمولية النصوص الدينية إلى شمولية في نشاط عالم الدين ، فيفتي

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 139.
2-المصدر نفسه ، ص 139.
3- المصدر نفسه ، ص140.
4- المصدر نفسه ، ص 140

في الطب و الفن و الفلك و الفكر و الفلسفة ، و يمكن الحديث في هذه الحالة عن الطب الإسلامي و الفنون و الأداب الإسلامية و الفلسفة الإسلامية ، فضلا عن البنوك الإسلامية (...)"[1]

" إن حل مشكلات الواقع إعتمادا على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشكلات و لأن إستئناف النصوص يعتمد كما سلفت الإشارة على فرض معنى مسبق محددا أيديولوجيا تتعدد الحلول المطروحة ، فيغرق الواقع في طوفان الحلول التي تؤدي إلى تغيبه تغيبا شبه تام "[2] ، يرى نصر حامد أبوزيد أن من كوارث الخطاب الديني المعاصر خاصة ، إعتقاده أن الغرب قد سخره لنا الله من أجل البحث عن المعرفة و ذلك من أجل أن نعيش في راحة تامة .

يقول نصر حامد عن هذا الخطاب " إن في كتاباتنا كل الحقائق الطبيعية و الإنسانية و ليس علينا إلا أن نترك للأخريين عناء الدرس و البحث ثم نجد ما أنتجوه من معارف و قوانين علمية مستكنا في نصوصنا الدينية ، لا يتكشف هذا الخطاب الديني عقمه و تهافته أبدا ، لأنه لا يدرك أن تلك المعارف المستكنة في النصوص لم ينتجها هو من تأمل النصوص و العكوف على قراءتها ، لقد كان عليه أن ينتظر الأخر الأوروبي غالبا الضال المنحرف على مستوى العقيدة و السلوك لكي ينتج له المعرفة ، فيساعده بذلك على إكتشاف إعجاز النصوص الدينية علميا ، هذا الإعتماد على عرق الأغيار دون إحساس بالخجل ربما تمتد في بينة هذا الخطاب إلى الإحساس بالتفوق إيمانا بأن الله سخر لنا نحن المسلمين هؤلاء الأغيار لينتجوا علما نستفيد نحن من ثماره "[3] .

وقد نظر حامد أبوزيد للخطاب الديني بأنه خطاب " يحمل العداء للعالم و ذلك لسبب و جيه و هو أنه يعتمد على مبدأ الشمولية و الحاكمية "[4] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 142.
2- المصدر نفسه ، ص 143.
3- المصدر نفسه ، ص145.
4- المصدر نفسه ، ص 146.

يعيب نصر حامد أبوزيد على الخطاب الديني مقارنته الساذجة بين المنجزات المعرفية الحديثة بالإبداع و الإجتهادات التأويلية التراثية و يراها بأنها تركيب لسلطة الماضي على الحاضر ، و إخفاء لإيديولوجيات الماضي في مقابل إهدار السياق و إستعمال العقل الحديث " هذا الإستناد إلى سلطة الماضي يجعل الإطار الرجعي للعقل الحديث خارج نطاق الحياة التي يحياها فيصب الإبداع مرتهنا دائما بسلطة أخرى خارجية ، و ليس مرتهنا بالتجربة بالمعنى العلمي و المعنى الحياتي على السواء"[1] .

" إن الخطاب الديني المعاصر يكرس للتبعية و الإجترار من خلال مبدأ الشمول و الحاكمية ، و يكرس إستهلاك المعرفة دون التنقيب و البحث ، فيؤدي هو الأخر إلى إجترار بين الحين و الأخر ، مما يجعل العقل في عطلة و إستراحة تامة نتيجة روتين الإستهلاك المعلب "[2] .

يشبه نصر حامد الخطاب الديني بإستهلاكه للمعرفة الجاهزة دون إستخدام العقل و مقابلته بالنظام الدولي الجديد " و الذي يعني هيمنة الغرب على شؤون العالم بعد سقوط الإتحاد السوفياتي ، دولة عبادة النصوص و سيطرة الحزب الذي أنكر وحده حق تأويل تلك النصوص "[3] .

أما عند الحديث عن موقف الخطاب الديني من العلمانية فيراه نصر حامد بأنه موقف عشوائي و غير موضوعي ، فالعلمانية هي عكس ما يروج له الخطاب الديني بأنها تؤدي للإلحاد و الكفر و هي مناقضة للدين و يرى بأنها عكس ذلك تماما .

" غير أن العلمانية غير مناقضة للدين بل الدين هو علماني بإمتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت ، و هو يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم و الإنسان أي الطبيعة و الإنسان و إكتشاف قوانينها ، ((**سنريهم أياتنا في الأفاق و في أنفسهم**)) وقد كانت حركة العلم عند المسلمين

1- نصر حامد ، أبوزيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، مصدر سابق ، ص 146.
2- المصدر نفسه ، ص146.
3- المصدر نفسه،ص 147.

الحركة الإستدلالية المعرفية تبدأ بمعرفة العلم بوصفه علامة دالة على الله فالعلم لا يبدأ من الله الغيب ، ليصل إلى الإنسان الشهود بل تبدأ من الشاهد لتصل إلى الغائب "[1] .

و قد أدى بالعلماء المسلمون بتخليهم عن مبدأ قياس الغائب على الشاهد إلى تأخر في جميع المجالات العلمية الحديثة ، يرى نصر حامد أبوزيد أننا لم نتعلم من التاريخ ، فالتاريخ شاهد على أن سلطة الكنيسة بجبروتها و إدعائها بأنها تملك الحقائق في جميع المعارف قد أدت إلى تخلف المعرفة الغربية و نفس الأمر يتكرر عندنا نحن المسلمون حيث نجد أنفسنا نحاول أسلمة جميع المعارف و ذلك من خلال ممارسة سلطتي الشمولية و الحاكمية .

" ورغم إستنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة فإنه يقترف نفس الخطيئة اين ينادي بأسلمة العلوم و الأداب و الفنون ، و يجعل من ذاته مرجعية شاملة تكرر موقف الكنيسة الذي يستنكره نظريا "[2] و يرى بعض الباحثين في القضايا الإسلامية بضرورة أسلمة الفكر العربي و ليس بضرورة أسلمة المعارف العربية ، و بأن الحل يكمن في رأيهم في أسلمة الفكر و ليس في أسلمة المعرفة .

و يستكنر نصر حامد موقف علماء الدين أمثال يوسف القرضاوي و عبد الصابور شاهين إدعائهما و إتهامهما لنصر حامد أبوزيد بمقولات لم يتكلم بها البتة بقوله " و في سياق هذا النقد كموقف الخطاب الديني من العلمانية ثم الإستشهاد بمقولة الساعة وصانعها التي وردت في كتاب يوسف القرضاوي تلخيصا لإتجاهات الفكر الغربي ، و هي المقولة التي كذب عبد الصابور شاهين أو زيف و لا فارق كبير بين الكذب و الزيف على كل حال فنسبهما للباحث "[3] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص38.
2- المصدر نفسه ، ص38.
3- المصدر نفسه ، ص 38.

وفي حديثه عن زميله عبد الصابور شاهين و الممثل من بين أنصار الخطاب الديني " بأنه يستنكر موقف الخطاب الديني المعاصر بممثليه كعبد الصبور شاهين زميله السابق في الكتاب و المدرسة عمليات التزييف و التشويه التي يلحقها بكل فكر يخالفه و ذلك دون أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله"[1] .

و المقصود هنا هو عدم إستعمال أي ألية من أليات العقل كالتحليل و النقد و التركيب في البحث عن الحقائق و الأهداف التي تصبوا إليها هذه المذاهب التكفيرية حسب زعمهم ، و إتهامها بالإلحاد من العموميات فقط دون الخوض في جوهرها و معرفة كنهها و مبادئها " و ليس هذا الخلط بين العلمانية و الماركسية و الصهيونية مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف ألية رد الظواهر إلى مبدأ واحد في الخطاب الديني "[2] .

ومن أمثلة الإختصار و التشويه التي يستند إليها الخطاب الديني " وقد ألمحنا إلى إختزال الماركسية في الإلحاد و المادية ، فليس مهما على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس إن الدين هو أفيون الشعوب "[3] .

و الهدف من هذا الإختزال حسب نصر حامد أبوزيد هو البحث عن غايات إيديولوجية في عملية التأويل لا أكثر و لا أقل ، يدافع نصر حامد عن العلمانية و التي يرى بأن الخطاب الديني لم يفهم معناها و لا محتواها و لا جوهرها ، و أنها قد قدمت للطلبة و الدارسين كوجبة جاهزة لا داعي إلى تحليلها و مضغها من ثم إبتلاعها بل تقديمها للإبتلاع المباشر ، و هذا إن دل على شيء إنما يدل على أفول عصر التقدم و الإزدهار في تاريخ المسلمين .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 38.
2- المصدر نفسه ، ص39.
3- المصدر نفسه ،ص 39.

" و الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى كبسولات تغني عن الدخول في التفاصيل ، إستمرارا لعصر التلخيصات الذيكان إيذانا بأفول عصر التقدم و الإزدهار في تاريخ المسلمين ، إن الكشف النقدي عن الإبتذال الفكري واحدة من أهم المهام التي نذر لها صاحب نقد الخطاب الديني دفاعا عن الإسلام في نقاوته العلمانية ، و دفاعا عن العقل الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت و الوثنية "[1] .

فالإسلام حسب **نصر حامد أبوزيد** يحمل في طياته العلمانية المستندة إلى العقل و الحق لا العلمانية المؤولة تأويلا خاطئا و عشوائيا كما يدعي أنصار الخطاب الديني المعاصر كما ان الخطاب الديني المعاصر يسعى إلى تكريس إيديولوجياته بشتى الطرق من خلال إضفاء مفهومي الإلتباس و تزييف المفاهيم على الحقائق العلمية و ذلك كله من أجل رفض العلمانية بشتى أشكالها العلمانية التي لم يفهمها و يستوعبها كعلم لا كإيديولوجيا .

" و من الضروري هنا أن نحاول إزالة الكثير من الإلتباس في الوعي العربي الإسلامي السائد ، الذي يضفي إلى تزييف المفاهيم أولا ، ثم إلى رفضها ثانيا ، مفهوم العلمانية من المفاهيم الملتبسة غاية الإلتباس حيث تم وضعها للأبد في خانة معاداة الكنيسة و بإختصار تساوي الإلحاد "[2] .

في حديث نصر حامد أبوزيد عن العلمانية يرى بأنها من المفاهيم التي قام بتشويهها الخطاب الديني المعاصر نتيجة إيديولوجياته و مصالحه الخاصة و قد أدى تشويه هذا المفهوم إلى نبذه من طرف الطبقة الجامعية خاصة و ذلك عائد إلى عدم البحث فيه و معرفته معرفة حقيقة .

" يوضح نصر حامد أبوزيد مفهوم العلمانية و يعرفها بأنها جاءت من أجل الإهتمام بجانبين الديني و الدنيوي ، الديني الممثل في الأخرة و الدنيوي الممثل في الإنسان ، و الصراع الذي

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 39.
2- المصدر نفسه، ص40.

كان قائما بين الكنيسة و العلمانية هو صراع كانت تستعمله الكنيسة من أجل إيديولوجياتها الخاصة ، فكانت تدعوا إلى طاعة الكنيسة من أجل الفوز بالأخرة و هي في حقيقتها تستعمل الفهم و الإستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت أو بالدين ، فكانت تستغل الإنسان المستغل للبحث عن خلاصة من خلال طاعة الكنيسة "[1] .

يؤكد نصر حامد مرة أخرى على السياق التاريخي و ضرورته في تأويل النصوص الدينية كما يوضح تغييب هذا السياق من طرف الخطاب الديني عمدا و هو ما زاد من تأزم تأويل النصوص الدينية " إن واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية و ليست واقعة أزلية ميتافزيقية"[2].

يوضح نصر حامد أبوزيد مفهوم **العلمانية** للخطاب الديني المعاصر و يرى بأنها " الحماية الحقيقة لحرية الدين و العقيدة و الفكر و حرية الإبداع و هي الحماية الحقة للمجتمع المدني و لا قيام له بدونها ، إن الذين يتحدثون بإسم الإسلام عن المجتمع المدني و يرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي و أقل منهم تناقضا أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على الحاكمية خطر الخطاب الإسلامي ، و من أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم و على رأسها العلمانية ، حيث ينتقل من فصل الدين عن الدولة إلى تعبير فصل الدين عن المجتمع و هكذا يقوم بعملية خداع دلالي عن طريق هذه النقلة غير الملحوظة غالبا "[3] .

يحاول نصر حامد أبوزيد من خلال كتاباته عن العلمانية أن يعطي التعريف الحقيقي لهذا المصطلح و ذلك لما لحق به من شوائب من جراء الإستعمال السيء لها و من خلال عدم إعطائها قيمتها الحقيقة و ذلك عائد إلى عدم البحث و التنقيب عن هذا المصطلح و إتهامه بأنه يؤدي إلى الكفر و فصل الدين عن الدولة .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 40
2- المصدر نفسه ، ص 42.
3- المصدر نفسه، ص42.

" إن العلمانية كما شرحناها في سياقها التاريخي و في دلالتها الفكرية لا تعادي الدين ، و لكن بأنها تعتمد على مبادئ كلية هامة فهي التي تحرر الإنسان حتى من الإضطهاد الديني ، من أهم مبادئ الفكر العلماني أنه لا سلطان على العقل إلا بالعقل و نقصد بذلك العقل كفاعلية و نشاط بإستمرار و ليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلاميون "[1] .

يؤكد نصر حامد أبوزيد في أكثر من مقام على ضرورة مراعات السياق في القراءة الحداثية للنصوص الدينية و يوضح هذا من خلال مثالين يضعهما كتبيان للجانب التاريخي و الإنساني للنص الديني بقوله " و لكي نزيد القضية وضوحا و بروزا جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح و قلنا إن معجزة ميلاده لا تنفي بشريته ، و كونه بشرا من لحم و دم و لا ينفي المعجزة الإلهية لهذا الميلاد ، و هنا عقدنا المقارنة بين القرأن و المسيح من حيث أن كليهما كلمة الله الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه و الثانية ألقيت إلى مريم ، و هي مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرأن "[2] .

" إن بروز البعد البشري لظاهرة الوحي ، و القرأن من ثم فإنه لا يريد إلغاء البعد الإلهي ، إنه يسعى لتأصيل وعي كلي لظاهرة نقيضا للوعي الجزئي المؤدي إلى خلق كهنوت ، الذي يحتكر حق التأويل و يرفض الإختلاف ، بل و يسعى لإمتلاك الحقيقة الدينية ، و من ورائها الإجتماعية و السياسية و الثقافية و الفكرية ، في هذا السياق وقعت المقارنة بين القرأن و المسيح و بين محمد و السيدة العذراء "[3] .

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 43.
2- المصدر نفسه ، ص48.
3- المصدر نفسه، ص 49.

ينتقد نصر حامد أبوزيد عبد **الصابور شاهين*** ممثل الخطاب الديني قوله " أن هنالك جدلية الإلهي و الإنساني ، و هي صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منها أثر في الأخرة "[1] و يرى بأنها إهانة لا مثيل لها في حق الدين .

إن من أهم مميزات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد إضافة إلى إهدار السياق التاريخي ورد الظواهر إلى مبدأ واحد ، الجانب التكفيري الذي يعتبر من جوهر الخطاب الديني .

" و قد تتبع الباحث فكر السيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرأن فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر ، و كأنه إعتراض على القرأن ذاته الذي جاء فيه في سورة البينة ((**لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكيين حتى تأتيهم البينة**)) ، كما جاءت أيات كثيرة في وصف المخالفين للإسلام بالكفر ، و نلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين الخطاب القرأني كما هو الحال في التقرير ، في حين أن الخطاب القرأني يحكم على أوصاف و تصورات و عقائددون تحديد أو تخصيص "[2] كما يلفت نصر حامد أبوزيد الإنتباه إلى تغييب الخطاب الديني للجانب العلمي و السياق التاريخي لنشوء النص الديني و ذلك من ضرب العديد من الأمثلة .

" يتضاءل إلى جانب إتهام الطعن في القرأن مسألة الطعن في الصحابة فالصحابة من منظور الخطاب العلمي بشر يخطئون و يصيبون لقد إختلفوا إلى حد التقاتل بالسيف كما هو معروف ، فكان طلحة و الزبير و السيدة عائشة في جانب مناهض لعلي بن أبي طالب ، و قبل ذلك إختلف كل من أبي بكر الصديق و عمر بن الخطاب حول السياسة الإقتصادية ، أي حول

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص49.
(*) :عبد الصابور شاهين ، أستاذ جامعي ، و عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة بجامعة القاهرة .مصر .
2- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص51.

توزيع الثروة فكان إجتهاد أبي بكر التوزيع بالتساوي و عدم منح السابقة في الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخرويا ، و كان رأي عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت و كافح من أجل الإسلام قبل الهجرة ، و بين من أمن بعد الفتح "[1] .

" حين يتصدى البحث العلمي بالتحليل للعوامل التي كانت تؤثر في هذه الخلافات ، هل يخرجه ذلك من دائرة الإسلام ؟ هذا ما يحاول الخطاب الديني أن يصوره "[2]و يذكر **نصر حامد** أن هناك إختلافات كثيرة قد حصلت بين الصحابة في أمور متعددة و مختلفة ، حول تسيير العباد و توفير الراحة و الأمن و العدل بينهم مما يعني عدم قداستهم بإعتبارهم بشر يصيبون و يخطؤون مثلهم مثل غيرهم من الناس .

و من أمثلة الخلافات التي نشبت بينهم " الخلاف حول السقية عشية وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين و الأنصار ألم تكن للعصبية التي حاول الإسلام القضاء عليها دخل فيها ؟كيف نقرأ التاريخ إذن ؟ نقرأه أم نغمض العين فلا نتعلم ؟كل تلك الأسئلة يتجاهل الخطاب الديني ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة و الوعي ، يتجاهل ذلك لحساب التسبيح بالماضي و إضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص ، و هذا هو الكهنوت الذي يكرس له الخطاب الديني ويزعم لنا أن لا كهنوت في الإسلام "[3] .

" لقد دأبت الكتابة التاريخية السائدة في الفكر العربي الحديث على الإعتماد نمط من الحقب يضع النصوص في إطارات منهجية جاهزة تعتمد التبويب الإيديولوجي المعتمد على سببية مبسطة مستندة على التوافق الجملة الفكرية مع شروطها و مقدماتها المنطقية الخاصة ، أي على

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 52.
2- المصدر نفسه ، ص 52.
3- المصدر نفسه، ص53.

تفسير الجملة النصية بالتماسك المنطقي الداخلي لجملة ، أو بإلتقاء التطور المادي مع التطور الفكري ، دون أن تضع النص في حقله الدلالي التأويلي ، أو علاقة القوة التي تكون في كنهها "[1] .

المبحث الثالث : قراءة نقدية لموقع الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد

إن قراءة التراث ، و خاصة قراءة النص القرأني بوصفه أصل الثقافة الإسلامية و محورها الذي تدور عليه هو المشروع الذي سعى نصر حامد أبوزيد لتجسيده ، فكان الهاجس الذي أرق هذا الأخير هو كيفية الإسهام في بلورة و تأسيس معرفة عقلية بالنص القرأني المقدس ، و يرى أن قراءة الماضي لفهمه و تجاوزه لا لتقديسه ، و من هنا يستهدف أبوزيد بالنقد و التحليل خطاب الوحي بجعله مادة معرفة نقدية عقلانية شأنه بذلك شأن أي خطاب بشري و أي إنتاج معرفي .

يرى **نصر حامد أبوزيد** بأن التأويل هو الوجه الأخر للنص ، فهو يمثل ألية هامة من أليات الثقافة و الحضارة في إنتاج المعرفة و تقودنا قضية التأويل إلى دراسة مفاهيم ومقولات القدامى عن اللغة بجوانبها المختلفة .

و دراسات أبي زيد تقوم على الإنتقاء من مجالات متعددة ، النقد اللغة ، البلاغة ، الدين و هو في هذا الإشتغال يطرح قضية جوهرية أن هذه القضايا التراثية تنتظم كلها في بنية كلية جامعة .

يعترف أبوزيد أن التراث متعدد ، و لكن تحكمه علاقة واحدة تنتظم تحتها مجالات الدراسة " و لأن التراث متعدد ، متنوع من حيث المجالات و الإتجاهات ، فقد تعددت المجالات التي تتناول هذه الدراسة بين اللغة و النقد و البلاغة و العلوم الدينية ، و لما كان التعدد و التنوع لا

1- جميل ، قاسم ، مقدمة في نقد الفكر الديني من الماهية إلى الوجود ، مرجع سابق ، ص 77.

ينفي الواحد في إطارها النظري العام ، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة تجارب جزئية متنوعة تهدف إلى إكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي "[1] .

و هنا كان التعارض الذي تمثل مرجعيات القراءة عند أبي زيد من جهة فهو يرى " أن التراث منظومة فكرية واحدة تتجلى في أنماط و أنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص "[2] .

و من جهة أخرى يرى ضرورة قطع الصلة مع كل ما هو مأصول" هذا الإنحياز للبرهان و التعددية و الإختلاف على مستوى التأويل هو ما يدعونا اليوم لإستدعاء عقلنا المنفي إلى الرشد لحاجتنا إليه في ظروف واقعنا المؤزوم عل جميع الأصعدة "[3] .

و هذا التعارض بين القول بالنظرة الشمولية و العمل بالنظرة الجزئية هو النموذج الذي قامت عليه تقريبات نصر حامد التراثية و عليه فالعمل القرأني السليم في نظر طه عبد الرحمان ينبغي أن يكون وفق أليتين أساسيتين النظرة الشمولية ، و النظرة في الأليات و هذا ما لم يحصل في مشروع أبي زيد .

و لقد سيطرت مفاهيم القراءة الغربية على البنية التحتية فحركت القراءة في إتجاه خاص و برهان ذلك " و إذا كانت الدراسة الأولى تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي ، فإن هذه الدراسات تنطلق من معطى معرفي غربي حديث هو **علم العلامات** للبحث في التراث العربي بمعناه الشامل ، من جذور و أفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم "[4] .

بمعنى أن أليات القراءة عند نصر حامد أبوزيد إما أن تكون من منطلق غربي لفهم ما هو عربي يحكم أسبقية الممارسة المعرفية و إما أن تكون من إسقاط الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي

1- نصر حامد ، أبوزيد ، إشكاليات القراءة و أليات التأويل ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط7 ، س 2005 ، ص 5.
2- المصدر نفسه ، ص5.
3- نصر حامد أبوزيد ، الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، س 2005 ، ص 66.
4- نصر حامد ، أبوزيد ، إشكاليات القراءة و أليات التأويل ، مصدر سابق ، ص 7.

لتكون الإجابة عليها في التراث الغربي و هذا المعيار المزدوج للعمل القرأني هو الذي أسس من جهة المشروع التفاضلي ، و أسس من جهة أخرى جدلية الثنائية الداخل العربي و الخارج المتمثل في أليات القراءة الغربية .

في الحقيقة أن المنهج الذي طرحه أبوزيد كان في قراءة التراث بصفة عامة و لكن تركيزه كما يتضح لنا من خلال مؤلفاته الأخيرة كان في قراءة النص الديني و هو ما يؤدي إلى أمرين أحدهما نزع القداسة عنه و تحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد ، والشيء الثاني هو نزع ثبوت الدلالة على النص نهائيا و تحويله إلى نص متغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للقارئ .

و إذا كنا نتفق معه أن ثمة نصوص متغيرة الدلالة فإن الحكم على جميع النصوص الدينية بأنها متغيرة الدلالة تحيل في محصلتها النهائية إلى نسخ الدين مع تعدد القراءات و تغير الوقائع التاريخية ، و الدين بصفته دينا لا ينفك عن صفة الثبات في أصوله ، و في كثير من تعاليمه و أحكامه ، فالنص القرأني لا يمكن قراءته بمعزل عن صاحبه كما إدعى أبوزيد و إلا لما أمكن التفريق بين النص البشري و النص القرأني حيث يتضح لنا جليا أن نصر حامد أراد بهذا إستنساخ التجربة الأوروبية التي تعاملت " الوحي " أو " الدين " بإعتبارها إنتاج مجتمعات قديمة و بيئات ثقافية مختلفة إلى ساحة العالم الإسلامي فيقول " النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي "[1] .

إن معظم الأراء النقدية التي إطلعنا عليها في مختلف الكتب التي إعتمدنا عليها في هذا العنصر من الدراسة بالرغم من قلتها ، إلا أننا و جدنا بأنها قد تناولت تقريبا نفس القضايا ، و ذلك لخطورتها و أهميتها الكبيرة و من بين تلك القضايا ، **مسألة الوحي ، النبوة ، الإعجاز ، و**

1- نصر حامد ، أبوزيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرأن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط5 ، س 2000 ، ص 24.

جدل النص القرأني مع الواقع ، و إعتباره نص ثقافي أنتجته الثقافة ، و المجتمع الذي تشكل فيه .

و من بين تلك الأراء نجد رأي **علي حرب** أثناء مطالعتنا لكتابه الإستلاب و الإرتداد وجدنا بأنه ينتقد في تأويله للقرأن تأويلا علميا لظنه أنه سوف يقضي الهيمنة و سلطة الجماعة الإسلامية و نجد هذا .

في قوله " يدعو أبوزيد لتأويل علمي للدين ينفي عنه جوانبه الغيبية و الأسطورية من أجل مصالحته مع النظرة العلمانية ، و هو يظن أنه بذلك يقضي على إحتكار الجماعات الإسلامية للدين و يسحب البساط الشرعي من تحت أقدامهم و لا شك أن هذه سذاجة كبرى ، إنها نوع من التضليل و خداع الذات ، لأنه إذا كان ثمة ضرورة للإبقاء على الدين كعنصر فاعل في مشروع النهضة و التجديد كما يرى أبوزيد فإن أهله و الناطقين بإسمه هم أجدر من أن يقوم بهذه المهمة "[1]

نفهم من خلال هذا القول بأن **نصر حامد أبوزيد** قد إستخدم الدين لخدمة مصالحه و ليس لخدمة الدين نفسه ، و هو يعتبر بأن نصر حامد بعمله هذا إنما هو يحاول أن يكذب على نفسه قبل غيره و ذلك يعتبر سذاجة من طرفه .

كما نجده أيضا ينتقد منهج أبوزيد في دراسته للنص و هو المنهج الواقعي بوصفه إياه حسب قوله " و مفاده أن أبوزيد لا يتخلى عن منهجه الواقعي في التعامل مع النص ، مع أن هذا المنهج فقد مصداقيته و لم يعد واقعيا ، أو على الأقل إنه بات يستخدم بطريقة تحجب الواقع و النص في أن ، و الحال فإن أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النص بوصفه نتاجا للواقع أو أداة لإنتاجه أو تشكيله ، و النص الذي يكون كذلك ينتهي بإنتهاء الوقائع التي تنتجه أو ينتجها ، و

1- حرب ، علي ، الإستلاب و الإرتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبوزيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 1997 ، ص 100 .

لهذا فإن المنهج الواقعي كما يمارسه أبوزيد يفضي في مأله الإيديولوجي إلى ما يسميه هو إهدار كينونة النص إنه منهج ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص على الحقيقة "[1] .

كما نجد **علي حرب** يوجه عدة إنتقادات في حق نصر حامد أبوزيد من خلال قول هذا الأخير بأن النص منتج ثقافي و يعتبره علي حرب خدمة للمصلحة الشخصية أكثر من أن يكون خدمة للإسلام كما يدعي ذلك أبوزيد .

يقول **علي حرب** عن هذا الموقف " إنها ليست تنافسا على خدمة الإسلام ، و لا هي بحث عن الإسلام الحقيقي ، و إنما هي محالة لنزع هالة القداسة و التعالي عن الخطابات و المؤسسات و الأحداث و التقاليد و الأشخاص ، بالتعامل معها بوصفها تجارب بشرية ووقائع تاريخية و مؤسسات دنيوية مدنية ، و هذا هو معنى القول بأن النص القرآني هو منتج ثقافي أنتجته ثقافة بشرية هي الثقافة العربية ، أو ولده واقع تاريخي هو واقع العرب في العصر الجاهلي ، عنيت أننا إزاء قراءة للنص القرآني هي ناسوتية دنيوية تاريخية ، و ليست لاهوتية أو متعالية أو ما ورائية "[2]

أما في كتاب **علي حرب** نقد النص نجد بأن هذا الأخير ينتقد نصر حامد أبوزيد في عنوان كتابه مفهوم النص و يقول بأنه من المفروض أن يسمي كتابه **نقد النص** لا **مفهوم النص** لأنه لم يتناول مفهوما للنص بل وجه نقدا لاذعا للنص ، " كذلك هي محاولته الثالثة هي دراسة في علوم القرآن و أعني بها كتابه مفهوم النص و الذي سيدور عليه الكلام في مقالتي هذه ، و كان أولى به أن يسمي هذا الكتاب نقد النص إذ هو يتناول فيه القرآن و علومه تناولا تحليليا نقديا "[3] .

1- حرب ، علي ، الإستلاب و الإرتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبوزيد ، مرجع سابق ، ص 101.
2- المرجع نفسه ، ص 109.
3- حرب ، علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط4 ، س 2005 ، ص200.

نجد نقد أخر له حول منهج أبوزيد الواقعي و هو يعرف القرأن بأنه منتج ثقافي و يعتبر علي حرب هذا الكلام فضيحة و تلفيق و غير صحيح " إنه يحاول فهم النص فهما علميا لا فهما غيبيا أسطوريا ، و ذلك بالتعامل معه بإعتباره منتجا ثقافيا ، و بالإعتماد على منهج قوامه أن الواقع هو المدخل إلى فهم النص ، و مع ذلك فهو يكتب مثل هذا النص "[1] .

و نجد من بين التناقضات التي وقع فيه نصر حامد أبوزيد في حديثه بأن " إن النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي ، و المقصود بذلك أنه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما ، و إذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقا عليها ، فإن الإيمان بوجود نص ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية و يعكرها من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص و من ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع و الثقافة ، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها "[2] .

" و هذا الكلام حسب **علي حرب** بمنتهى التلفيق القول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافزيقي للنص يطمس إمكانية فهم فهمه العلمي ، و القول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله العلمي و فهمه ، الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره و بين بشريته من حيث محتواه ، إنما هو ضرب من التلفيق المنهجي يقع فيه الباحث الناقد سواء في هذا الكتاب مفهوم النص أو في الكتاب الذي يليه "[3]و هناك الكثير من النقد في كتاب علي حرب يقرب لنا ما يقصده نصر حامد أبوزيد و غيره في دراساتهم للقرأن الكريم من خلال بحثهم عن ماهيته " و نجد في حديثه عن فكرة النبوة يعطيها نوعا من الصبغة البشرية فهي عنده ليست شيئا مفارقا لقوانين الطبيعة و الواقع ،كما يعتقد السلفي ، إنما هي درجة عالية من درجات الخيال

1- حرب ، علي ، نقد النص ، مرجع سابق ، ص 209.
2- المرجع نفسه ، ص 209 .
3- المرجع نفسه ، ص 209،210.

الناشئة عن قوة المخيلة الإنسانية ، فالنبي يتصل بالملك تماما كما يتصل الشاعر بشيطانه ، و الكاهن بجنه ، بهذا المعنى تصبح النبوة و من وراءها الوحي ظاهرة ثقافية بشرية تستمد شرعيتها من الموروث المترسخ في المخيال الجمعي للمجتمع الذي ظهرت فيه ، لا كما يعتقد الخطاب السلفي بأنها ظاهرة مفرقة للوجود التاريخي"[1] .

و نجد من بين التناقضات التي يقع فيها نصر حامد أبوزيد في حديثه عن تفاسير القدماء بقوله من ناحية أنها من باب الأساطير و الزيف و الخرافات و من ناحية أخرى بأنها ليست كذلك و يتجلى لنا هذا من خلال قوله .

" فعلى قدر أهمية تفسير الإمام الطبري فإنه يمتلئ بكثير من المرويات التي يصح اليوم أن نصفها تحت باب الأساطير أو تحت باب المعتقدات الشعبية الخرافية في أحسن الأحوال ، و ليس معنى هذا الحكم أننا نصف تلك المرويات بالزيف أو أننا نصف رواتها بالكذب ، فالحقيقة أن تلك المرويات تعبر عن بعض معتقدات الناس في تلك الفترة التاريخية "[2] . و لقد وجدنا عدة إنتقادات وجهت إلى نصر حامد أبوزيد خاصة في نقده للتراث و هذا ما وجدناه عند المفكر المغربي طه عبد الرحمان في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث ، و كذلك من خلال كتابات علي حرب خاصة في كتابه نقد النص .

يقول طه عبد الرحمان في نقده لقراءة نصر حامد أبو زيد للتراث العربي الإسلامي " لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث ، طلبا لإظهار ما عظم من مزاياه و

1- نصر حامد ، أبوزيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرأن ، مرجع سابق، ص 25 .
2- نصر ، حامد أبوزيد ، دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، س 2004 ، ص 18.

لتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه ، إيمانا منا بأن التراث كان و لم يزل روحا لا حياة لفكر دونها إلا أن يلقى بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه إستلابا "[1] .

كما إنتقد طه عبد الرحمان إستعمال بعض المفكرين المنتقدين للتراث نظرتهم التجزيئية في معالجة هذا التراث ، وقد إعتبر هذا من باب التنصل للتراث و الذوبان في منجزات الحاضر و معطياته .

" و ما كدنا نفرغ من تحقيق مذاهب هؤلاء ، حتى عاد إلينا الذهول بأشد مما أصابنا من قبل هذا التحقيق ، فما كنا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام فقد نظرنا فيما تذرعوا به من الحقائق العلمية ، و محصنا ما إدعوا إستعماله من الوسائل المنهجية ، فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضيات الممارسة التراثية ، فكيف بها تقضي إلى الحكم بالإنقطاع عن التراث إن كلا أو جزءا "[2] .

ويرى طه عبد الرحمان بأن هذه النظرة التجزيئية للتراث قد قادت إلى تبني مناهج الغرب و هي مناهج غير أصيلة و غير مستخرجة من تراثنا العربي الإسلامي مما أدى بنا إلى الوقوع في الذوبان و التبعية .

يقول طه عبد الرحمان " فإن هم صاروا إلى القول بالإنقطاع عن مجموع التراث مع الإلتجاء إلى تراث حاضر غيره ، مقلدين لمسالكه و متشبهين بأصحابه أو إلى القول بالإنقطاع عن أغلب التراث ، فما ذلك إلا قصور في التحقيق بمعاني التراث أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه "[3] .

1- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، س 2005 ، ص 9.
2- المرجع نفسه ، ص 9.
3- المرجع نفسه ، ص 9.

كما نجد بأن علي حرب ينتقد المثقف العربي و يرى بأنه توجد خمسة أوهام تسيطر عليه في أفكاره و دراساته و منطلقاته و هي " الوهم الأول هو الوهم الثقافي و يرتبط بمفهوم النخبة ، و الثاني هو الوهم الإيديولوجي و يرتبط بمفهوم الحرية و الثالث هو الوهم الإناسي و يرتبط بمفهوم الهوية و الرابع هو الوهم الماورائي و يرتبط بمفهوم المطابقة ، و الخامس هو الوهم الحداثي و يرتبط بمفهوم التنوير "[1] .

يقول علي حرب عن هذه الأوهام " إنها خمسة أوهام تستوطن الذهن و تعرقل عمل الفكر و نشاط الفهم على ما تكشف عند تجزئتي الفكرية و فادتني إليه طريقتي في ممارسة تفكيري و إني إذ سعيت إلى تفكيك تلك الأوهام مارست في الوقت نفسه فاعليتي الفكرية ، بعدما أقمت مع فكري علاقة نقدية أتاحت لي التفكير بصورة جديدة و مغايرة أو سبر مناطق لم يجر التفكير فيها و العمل عليها من قبل "[2] .

كما ينتقد طه عبد الرحمان كل منتقد للتراث و يرى بأنهم لا يملكون أدنى علم أو إطلاع على المعارف المتعلقة بالتراث ، و نقص إطلاعهم و معارفهم بخبايا التراث و لغته يؤدي إلى تشويهه

يقول طه عبد الرحمان " و الحق أن قلة إطلاعهم على معارفه و ضعف إستئناسهم بمقاصده لا يتنازع فيهما إلا من هو أقل علما أو أضعف أساسا"[3] .

إن تبني مناهج الغرب حسب المفكر المغربي طه عبد الرحمان قد أدى بنا إلى تشويه الماضي ، و ذلك عائد إلى عدم إستخدام مناهج أصلية و من عمق التراث و التاريخ العروبي الإسلامي ، فالتقليد عملية سلبية أدت بنا إلى محاربة التراث و فهمه فهما عشوائيا .

1- حرب ، علي ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 1996 ، ص 27.
2- المرجع نفسه ، ص 27.
3- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 10.

" كما أن أغلب نقاد التراث توسل بأدوات البحث التي إصطنعها المحدثون من مفاهيم و مناهج و نظريات ، معتقدين أنهم بهذا التقليد قد إستوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح "[1]كما ينتقد طه عبد الرحمان النظرة التجزيئية إلى التراث و يرى بأنها من أهم الأسباب التي أدت إلى تشويه التراث و محاربته " إن التقويم الذي يغلب عليه الإشتغال بمضامين النص التراثي ، و لا ينظر البتة في الوسائل اللغوية و النطقية التي أنشئت و بلغت بها هذه المضامين ، يقع في نظره تجزئة التراث "[2] .

كما يقسم طه عبد الرحمان المنتقدين للتراث إلى قسمين هما نزعة تناولت التراث من جانب المضمون و أخرى من ناحية التجزئة و كلاهما قد وقعا في الخطأ و الظلال .

" أما النزعة المضمونية فتقوم في الإكتفاء بطرق المضمون من الطرفيين المكونين للنص على إعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين أو المحتويات التي نحتاج إلى إستيعابها و توظيفها بحسب المتطلبات و الأهداف العلمية و العملية و أما النزعة التجزيئية فتقوم بتقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها في تفضيل بعضها ببعض "[3] .

وقد أدى هذا التقسيم حسب طه عبد الرحمان إلى إجبارهم إلى التوسل بأليات و مناهج غربية و مستنسخة " إن كان هؤلاء قد إختاروا النظر بين مضامين التراث و تركوا النظر في أليأته الأصلية ، أي إختيارا أو قصورا فقد لزمهم التوسل بأليات معينة مفاهيم أو قواعد أو مناهج لإنجاز بحوثهم الواقفة عند المضامين "[4]و لقد أدى تناول الجانب المضموني من التراث حسب طه عبد الرحمان إلى عدم دراسة الأليات الأصلية المنتجة لهذه المضامين مما أدى بهم إلى البحث عن أليات مستنسخة و غير أصلية لفهم مضامين التراث .

1- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 10.
2- المرجع نفسه ، ص 15.
3- المرجع نفسه ، ص ص 23 ، 24 .
4- المرجع نفسه ، ص 24.

يقول طه عبد الرحمان عن هذه الأليات " إن الأليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة و لا معروفة ، إن ظلت إلى وقتنا هذا خارجة من مجال إهتمام و إشتغال الباحثين في التراث فإنتفى بذلك الحصول القدرة على التوسل بها ، فلا ينبغي إذن إلا الإحتمال الثاني ، و هم أنهم نظروا في مضامين التراث بوسائل مغايرة في أوصافها و قواعدها للأليات المنتجة لهذه المضامين مغايرة تزيد أو تنقص و على هذا وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة ، و تبين وجوه إستعمالها في مجال تطبيقها الجديد "[1]" وقد قسم طه عبد الرحمان هذه الأليات الإستهلاكية في تقويم التراث إلى أليات عقلانية و أخرى إيديولوجية أو أليات فكرانية "[2] .

كما وجه علي حرب عدة إنتقادات إلى نصر حامد أبوزيد خاصة في مسألة القول بأن القرأن هو" **نص لغوي** " و يرى علي حرب بأنها تسمية في غير محلها " و لكن عبارة نص لغوي هي عبارة غير محللة ، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها لذلك فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص و الخطابات ، لأنه ما من خطاب إلا و تكون اللغة جسده و ما من نص إلا و يمكن عده إنجازا لغويا بالمعنى من المعاني سواء كان شعريا أم فلسفيا أم علميا"[3] .

كما يعيب علي حرب مقولة نصر حامد أبوزيد في مسعاه حول دراسة النص القرأني وربطه بمنهج واحد ووحيد و هو المنهج اللغوي ، و الذي يرى فيه نصر حامد أبوزيد بأنه هو المنهج الكفيل بدراسة النص القرأني بإعتباره نص لغوي يقول علي حرب " و لكن المستغرب بأن أبوزيد يحصر دراسته للقرأن بالمنهج اللغوي وحده من دون سواه "[4] .

1- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 24 .
2- المرجع نفسه ، ص 24 .
3- حرب ، علي ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، مرجع سابق ، ص 207 .
4- المرجع نفسه ، ص 208 .

كما ينتقد طه عبد الرحمان أنصار النزعة العقلانية في تعاملهم مع التراث و يرى بأنهم قد توسلوا بوسائل منقولة و غير منقحة و غير مدروسة و بالتالي فهي تدخل في إطار العقلانية المنقولة " لكن هذه الفئة أبت إلا أن تبقي على التوسل و التشبث بالعقلانية المنقولة مبدأ أو منهجا ، ناسيا واجبها في القيام بنقد شاف لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها بدعوى بعضه أوفى بأغراض الإختيار العقلاني و الحق بأن هذه فئة لو نهضت بواجبها على الإعتراض بهذه العلانية لتبين أن لها من الصفات السلبية كفحش التجديد و نقص التوجيه ، ما يجعلها غير كافية بل محتاجة إلى المزيد من التغير و التطويع و التنقيح "[1] .

1- طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص ص 25 ، 26.

الفصل الثالث

الخطاب الديني ألياته ومرجعياته عند نصر حامد أبوزيد .

المبحث الأول :المرجعية الفكرية و التاريخية لأليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد .

المبحث الثاني: أليات و منطلقات الخطاب الديني المعاصر عند نصر حامد أبوزيد .

المبحث الثالث : أثر القراءة النقدية للخطاب الديني على الساحة الفكرية العربية .

المبحث الأول : المرجعية الفكرية و التاريخية لأليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد .

لقد سعى نصر حامد أبوزيد من خلال كتاباته إلى محاولة الكشف عن مفهوم الحاكمية و التي قد كرس لها في نظره الخطاب الديني المعاصر من خلال أطروحاته و خطاباته و أساليبه في التحليل و المناقشة .

إضافة إلى ذلك محاولة البحث عن أصل هذا المفهوم من خلال البحث عن جذوره التي نما و ترعرع فيها هذا المصطلح وقد حاولنا جاهدين أن نعي مدى الإهتمام المتزايد الذي أضفى على فكر نصر حامد أبوزيد و الذي من خلاله قد كشف المستور فيما يخص حمولة هذا المصطلح و تأثيره على الساحة الفكرية العربية المثقفة منها و غير المثقفة .

وقد أردنا كذلك تعرية هذا المفهوم من خلال النظر في إستعمالاته المختلفة و تأثيراته المتزايدة على الناس و ذلك في المحاولة السعي إلى تخدير الناس لأهداف و أغراض إيديولوجية منها ماهي سلطوية و أخرى مرتبطة بالمصلحة الذاتية و ذلك بإسم الدين و الدفاع عن الشرع .

1 – مبدأ الحاكمية :

"يرى نصر حامد أبوزيد أن مبدأ حاكمية النصوص يؤدي إلى القضاء على إستقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص و يلوذ بها و يحتمي"[1] ونلاحظ هذا في التاريخ الإسلامي بعد إنهيار المذهب الإعتزالي ، وقد أنهك العقل الإسلامي نتيجة لتحكيم هذه النصوص و إستعمالها

1- نصرحامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، ط4 ، س2003 ، ص 102.

في مجالات شتى عقلية و دينية ، و من أمثلة تقويض العقل نجد " أبوحامد الغزالي و موقفه إتجاه الفلاسفة و العقل بصفة عامة "[1] .

" ومن نتائج محاربة العقل و تقويضه و محاربته على الصعيد السياسي و الإجتماعي هو إنهيار العصر السياسي و التفكك الإجتماعي و سيطرة العسكر على الدولة في عصر بغداد وهو العصر الأخير للدولة الإسلامية"[2] .

و في هذا نجد نصر حامد أبوزيد يقول " كانت ضربة الغزالي للعقل كما سبقت الإشارة من زاوية تفكيك العلاقة بين الأسباب و النتائج ، أو بين العلل و معلولاتها ، و إنتهى الأمر إلى حد إستعداد السلاطين من جانب الفقهاء بعد حوالي قرن من وفاة الغزالي ، على كل من يتعاطى الفلسفة تعلما أو تعليما لأن الفلسفة أساس السفه و الإنحلال ، مادة الحيرة و الظلال و مثال الزيغ و الزندقة ، و من تفلسف عميت عينه عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة و البراهين الباهرة ، و من تلبس بها تعليما و تعلما قارنه الخذلان و الحرمان ، و إستحوذ عليه الشيطان "[3] .

فقد تعطل العقل الإسلامي منذ نكبة إبن رشد خاصة مع محاربة الغزالي لكل أنواع التفلسف." يرى أنصار الخطاب الديني أن كل ما جاء بعد عصر الوحي " النبع الصافي" إنحرافا عن الإسلام ، و هو تكريس واضح لسلطة الخطاب على العقل "[4] .

" إن من أهم الأسس التي يقوم عليها مفهوم الحاكمية هو الهجوم على التفكير العقلي

1- نصرحامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 102.
2- المصدر نفسه ، ص 102.
3- المصدر نفسه ، صص102،103.
4- المصدر نفسه ، ص 103.

ورفض الخلاف و التعددية ، قديما و حديثا"[1]" أما الأساس الثاني و هو الأخطر ، فهو وضع الإنساني في مقابل الإلهي و المقارنة الدائمة بين المنهج الإلهي و مناهج البشر ، و من الطبيعي أن تؤدي المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية"[2]" وتقوم مقولة الحاكمية على مرتكزين أساسين حسب أبي زيد هما : محاربة العقل ورفض التعددية ، ووضع الإنسان في مقابل الإلهي و تعميق الهوة بينهما "[3]كما يعود تاريخ الحاكمية الى " الخوارج و هم فرقة خرجت عن الامام علي بن ابي طالب في صفين بعد قبول التحكيم "[4] .

لقد حاول الخطاب الديني المعاصر إستنزاف كل قدرات الإنسان و إختزالها في كل الأمور السلبية و ذلك نتيجة لمقابلتها لله من خلال " وصف التجربة البشرية و الخبرة البشرية بالجهل و النقص و الضعف و الهوى ، في حين يحتاج الخلاص حسب زعمهم (الخطاب الديني) إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة ، قاعدة المنهج الرباني الصادر من علم (بدل جهل) و(كمال بدل نقص) و(قدرة بدل ضعف) و (حكمة بدل هوى) "[5] .

و الهدف من وراء كل هذا هو " إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله و حده دون سواه "[6]. و كل هذا هو تقويض لمكانة الإنسان و تصغيره من أجل فرض سيطرة النص بمفهوم خاطئ للخطاب الديني و إختزال كل الوجود البشري في الوجود الإلهي دون إعطاء أي منزلة للأشياء بإعتباره أساس الوجود البشري .

1- نصرحامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 104.
2- المصدر نفسه، ص 104.
3- السيد ولد أباه ،أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، س2010، ص182.
4 - عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب و الاحزاب و الحركات الاسلامية ، مكتبة مدبولي ، للطباعة و النشر ، القاهرة ، ط3 ، س 2005 ، ص 348 .
5- نصرحامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص104 .
6- المصدر نفسه ، ص 104 .

و في هذا المضمار ينبه نصر حامد أبوزيد إلى هذا بقوله " إذا كان الخطاب الإلهي ، المتضمن لمنهجه يتوسل بلغة الإنسان "تنزيلا" مع كل علمه و كماله و قدرته و حكمته ، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي تأويلا بكل جهله و نقصه و ضعفه و أهوائه ، لكن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى و يمضي مقتفيا خطأ سلفه الأشعري ، و مكرسا إيديولوجية متشابهة في نفي الإنسان و تغريبه في الواقع ، مفسحا المجال لتحكيم سلطوي من طراز خاص "[1].

و في هذا الصدد يمكننا القول أن الله عزوجل لا يتوسل بالمفهوم العامي بلغة الإنسان كما يقول نصر حامد أبوزيد و إنما يستعمل لغة محايثة للغة الإنسان من أجل الإهتمام و التواصل .

" وقد تعمقت الهوة بين الإلهي و الإنساني و ذلك من خلال الترويج لمفاهيم دينية تم تأويلها تأويلا خاطئا ، و ذلك نتيجة للإيديولوجيات ، خاصة المفاهيم المتعلقة بالعبادة و الإله و الرب و الدين (...) ، و من أمثلة هذه التأويلات الإيديولوجية مفهوم الألوهية عند السيد قطب و التي تعني حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ له حق التشريع للعباد ، و حق وضع المناهج لحياتهم و حق القيم التي تقوم عليها هذه الحياة ، (...) و كل من إدعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس ، فقد إدعى حق الألوهية عليهم و ذلك بإدعائه أكبر خصائص من الألوهية و كل من أقره منهم على هذا الإدعاء فقد إتخذه إلها من دون الله بإعتراف له بأكبر خصائص من خصائص الألوهية"[2] و هذا تكرسي واضح لمفهوم **الحاكمية المطلقة**[*] الإيديولوجية " و المنهج

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص104.
2- المصدر نفسه ، ص 105
(*) : إن مفهوم الحاكمية هو مفهو إستبدادي تعسفي قد إبتدعه الخطاب الديني المعاصر و هو تكريس لسلطة البشر على بعضهم البعض ، و إلغاء كل ما هو عقلي .

الإسلامي عكس ذلك فهو يقوم على إفراد الله و حده بالألوهية المتمثلة في الحاكمية و ينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية"[1] .

وقد تلاقت التأويلات سواء عند "**السيد قطب**"[*] أو "**أبوالأعلى المودودي**"[**] حسب نصر حامد أبوزيد فكلاهما " تتهم التمرد من مبدأ الحاكمية إلى الوقوع في عبودية البشر ، و في العبودية الكبرى في نظر كل منهما "[2] .

لقد أدت التأويلات الخاطئة و الإيديولوجية للدين إلى تكريس قوي وواضح للإيديولوجيات التي تدعو لتكريس مفهوم الحاكمية لا لشيء سوى للسيطرة و إلغاء لفاعلية العقل.

" و إذا كان المنهج يرتد في النهاية إلى فهم البشر للوحي و تأويلهم له كما سبقت الإشارة مرارا ، فإن مفهوم الخطاب الديني للتحرر الذي جاء به الإسلام للإنسان ، يتبدد كاشفا عن الغطاء الإيديولوجي ، لمفهوم الحاكمية بكل ما يحايثه من إلغاء لفاعلية العقل و تسليم الإنسان مقيدا إلى تحكم سلطوي من نمط خاص "[3] .

فقد سعى الخطاب الديني إلى تكريس جميع الوسائل من أجل تحقيق أهدافه الخفية ، و التي طالما أراد أن يخفيها لأهداف إيديولوجية و سلطوية أحيانا أخرى .

" فقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريرا للعقل البشري من سلطة الأوهام و الأساطير و تأسيسا لحريته في مجال ممارسة فعاليته في الفكر و الواقع الطبيعي و الإجتماعي على السواء ، هذا

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص105.
2- المصدر نفسه ، ص105.
3- المصدر نفسه ،ص 105.
(*): من أعلام الخطاب الديني ، و الذي ينتقده نصر حامد أبوزيد في مختلف كتاباته ، توفي سنة 1960.
(**) : أبو الأعلى المودودي ، كرس هذا الأخير لمفهوم الحاكمية و مصطلح الجهل و الذي غيره فيما بعد سيد قطب من جهل إلى تكفير .

بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة التوحيد للواقع الإجتماعية و مساهمتها في إعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة ، و تأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل و المساواة لكن الخطاب الديني يختزل هذه الحقيقة و يؤول منطوقها (...) "[1] .

ومن أمثلة إختزال الإنسان في بعد العبودية و تكريس لمبدأ الحاكمية و توحيد بينها و بين الألوهية في كل مجالات الحياة في الواقع العربي المعاصر قوله تعالى" لا إلاه إلا الله" . و هي كما يدركها العربي العارف بمدلول لغته لا حاكمية إلا لله و لاشريعة إلا من الله ، لا سلطان لأحد على أحد ، لأن السلطان كله لله"[2] .

" يعتمد الخطاب الديني في تكريسه لعبودية الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك أن النصوص جميع و منها الدينية تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي ، فالوحي كما سبقت الإشارة إليه واقعة تاريخية لا مجال لإنتزاع لغته من سياق بعده الإجتماعي"[3] .

يوجد الكثير من الأيات والتي ترتبط إرتباطا شديدا بالحوادث التاريخية التي وقعت في زمن نزول الوحي ، و هذا ما يلغيه الخطاب الديني بإعتبار أن النص القرأني منفصل عن السياق التاريخي و غير مرتبط به تماما .و في هذا نجد غياب الجانب التاريخي كعامل فعال في بلورة النص الديني و إرتباطه به كعنصر مشترك بينه و بين النص ، من خلال اللغة كوسيط بين السياق و النص ، يعود تاريخ مبدأ الحاكمية في الخطاب الدين المعاصر و إن كانت تضرب بجذورها في أعماق التاريخ

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص105.
2- المصدر نفسه ، ص106.
3- المصدر نفسه ، ص106.

الإسلامي من خلال حادثة " رفع المصاحف على أسنة السيوف ، و الدعوة إلى تحكيم كتاب الله من جانب الأمويين في موقعة صفين"[1].

" فقد بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين ، خاصة في فترة الستينيات و بعد الصدام الكبير الذي وقع بينهما و بين السلطة السياسية في منتصف الخمسينيات تقريبا"[2] ، إن مفهوم الحاكمية له عدة أخطار على الدين و على الدولة و قد كرست له عدة جهات ذات تفكير إيديولوجي بحتحسب نصر حامد أبوزيد .

" إن هذا المفهوم ينتهي إلى تكرسي أشد الأنظمة الإجتماعية و السياسية رجعية و تخلفا ، بل إنه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة و الإنتهازيين كما هو واقع الأمر في كثير من أنظمة الحكم في العالم ، فإن الخطاب الديني يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة في تأييد هذا المظهر، وتأييد كل ما يستتر وراءه من أوضاع و ذلك رغم التناقضلات التي تطفوا على السطح بين الحين و الأخر"[3] .

فقد نشأ الصراع بين الإخوة و نظام يوليو في الستينيات حول هدف رئيسي هو السلطة و الحكم بإسم الدين و النص و هي من الإيديولوجيات المسيطرة على الخطاب الديني ، " فقد نشب الخلاف بين الإخوان و نظام يوليو في الستينيات خلاف حول الحكم ولم يكن الإخوان خلافا لكثير من القوى السياسية التي إختلفت مع النظام يقبلون من سيطرتهم الكاملة بإسم الإسلام و تحقيقا لحاكمية الله ، على شؤون المجتمع كان الإنفراد بالحكم إذن هو جوهر الخلاف ،

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص102.
2- المصدر نفسه ، ص 106.
3- المصدر نفسه ، ص113.

و هذا ما يفسر طبيعة الصدام و مداه"[1] ، لقد نبع مفهوم الحاكمية في العالم العربي محايثا للخطاب السياسي و هذا ما نلاحظه في جميع الأحداث التي تجري في المجتمعات العربية من تكريس للسلطة و تحقير للمواطن .

" وهكذا تكون الحاكمية مفهوما ديكتاتوريا محايثا للخطاب السياسي الرسمي في علاقته بالقوى السياسية المحلية ، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام و المعارضة من منظور أعلى ، أسفل أو سيد ، عبد ، على حين تتغير هذه العلاقة و تصبح أسفل ، أعلى أو عبد ، سيد في علاقته بالنظام العالمي و في كل النمطين يقوم مفهوم الحاكمية على الثنائيات العلم الجهل القدرة ، العجز"[2] ، فهي وليدة الصراعات السياسية التي خلقها التيار الديني الذي يدعي المطلقية و الخروج عنه بمثابة كفر و إلحاد .

" الصراع إذن أو بالأحرى إذن مظاهر التوتر التي نشهدها بين النظام السياسي و مؤسساته و بين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعا إيديولوجيا من أجل الأفكار و المفاهيم بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية في إدارة شؤون المجتمع ، حول من ينطق بإسم هذه الحاكمية و يتدرع بسلاحها إنه صراع بين مستوى قوى سياسية متقاربة فكريا حول السلطة والسيطرة و التحكم"[3].

و في محاولة لإختزال قدرة الإنسان و دوره في بناء مجتمعه و حياته يحاول الخطاب الديني أن يسخر جميع تأويلاته في تبيان بأن الإنسان لا يجوز له أن يستعمل سلطة الحاكمية لأنها سلطة متعلقة بالله وحده أما الحاكمية الإنسانية فهي معرضة للطاغوت و الإستبداد و الإستعباد و التي

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص113.
2- المصدر نفسه ، ص 115 .
3- المصدر نفسه ، نفس صفحة.

حاربها الإسلام منذ ظهوره ، و في هذا تقويض لإرادة الإنسان و تحقيره لشأنه و تكريس لحاكمية النص بالمفهوم الخطابي الديني المعاصر .

" ولاخلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام و الأساطير على عقله ، و حرر وجدانه و عقائده من كل ما يعوق حريته لكن الخطاب الديني يصر على إختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة و الإذعان و تحرم عليه السؤال أو النقاش و لاشك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى العقيدة ، وهو المستوى القلبي الشعوري الذي لا مجال فيه للتأويل و الإجتهاد ، و لا مجال فيه كذلك لتدخل البشر ، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان و ربه"[1] .

يحاول الخطاب الديني تكريس علاقة وهمية بين الإنسان و الإنسان إضافة إلى محاولة تكريس علاقة أخرى تخدعه بين الإنسان و الله ، و هذا من أجل مقاومة كل نقاش حول النص الديني و في هذا الصدد يقول نصر حامد أبوزيد حول هذه العلاقة الوهمية و المصطنعة .

" و إذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها و النضال ضدها و تغيرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة و إستبدال أنظمة أكثر عدالة بها ، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء يوصم بالكفر و الإلحاد و الزندقة بوصفه تحديفا و هرطقة ضد حكم الله ، و يصبح المفهوم بذلك سلاحا خطيرا يفقد البشر أية قدرة على تغير واقعهم أو تعديله لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر و البشر إلى معركة بين البشر و الله"[2] ، كما يسعى الخطاب الديني المعاصر حسب نصر حامد أبوزيد إلى وضع مقارنة بين الله و البشر مقارنة قائمة على أساس إنهاك لهذا الأخر بإعتباره ممثل

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص116.
2- المصدر نفسه ، ص116،117.

لجميع السلبيات و النقائص الموجودة في الكون الإلهي و هذا من شأنه أن يؤدي إلى نتائج و خيمة تؤدي بالإنسان إلى فتح فجوة شعورية سلبية تشعره بالكسل و الركود .

يوضح نصر حامد هذا بقوله " إن كل الثنائيات التي يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائيات العلم / الجهل ، القدرة/ العجز الحكمة / الهوى ، و كلها تضع الإنسان في علاقة مقارنة مع الله ، و من شأن هذه القراءة أن تنتهي إلى الإنسان الذي لا يمكن أن يصمد أمام العلم الشامل و القدرة المطلقة و الحكمة الكاملة ، و بذلك يتعمق في شعور المؤمن إحساس يؤدي إلى ضياع ثقته في قدراته و إمكانياته ، فيركن إلى التواكل و السلبية "[1].

لقد أدى تكريس هذه العلاقة من طرف الخطاب الديني المعاصر إلى القضاء على الإنسان بالرغم من المكانة الأساسية التي يحتلها في هذا الكون .

" و هكذا يقدم الخطاب الديني تبريرا للعجز و القهر و الإستغلال بتجاهل الأبعاد الإجتماعية للوجود الإنساني في عملية الخلق الأولى ، الأمر الذي يؤدي إلى تأبيد الأمر الأني الزماني بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه"[2].

دعاة الحاكمية :

و نجد إرهاصات هذا المفهوم في التاريخ العثماني قد كرس له بشدة من طرف رجال الدين " فقد كان علماء الدين في الدولة العثمانية يعتبرون أنفسهم حماة الشريعة و الحريصين على التمسك بمذهب أهل السنة "[3].

1- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 117.
2- المصدر نفسه ، نفس صفحة.
3- المحافظة ، علي ، الإتجاهات الفكرية عند العرب ، في عصر النهضة ، الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، س 1978 ، ص 12.

1– أبو الأعلى المودودي : لقد كرس المودودي لمفهوم الحاكمية و ذلك لأعتبارها بأنها خليفة الله في الأرض فالله في السماء و خليفته في الأرض حسب طرح المودودي و الذي يطبق شرعه في الأرض و يرى المودودي بأن العامة يجب أن لا يخرجوا عن طاعة الحاكم أو الخليفة في حالة ما إذا طبق شرع الله و سنة رسوله ، أما إذا خالف هذا الأمر فيجب علينا محاربته و هذا مانجده في تصوره لمفهوم الحكومة الإسلامية .

" يرى أن الحكم لله و حده منظرا بذلك لمقولة الحاكمية ، و أن الخليفة هو خليفة الله على الأرض و من ثم ربط بين الطاعة له و بين قيامه بتحقيق و تطبيق شرع الله ، عندئذ تكون طاعته مستمدة من طاعة الله ، و إذا حاد عن الشرع تحول إلى طاغوت وجب على المسلمين جهاده و تقويضه بالقوة فالسمع و الطاعة على المرء المسلم فيما أحب و كره ما لم يؤمر بمعصيته ، فإذا أمر بمعصيته فلا سمع و لا طاعة"[1].

كما كرس أبو الأعلى المودودي لكل من مصطلح الجهاد و الخلافة الإلهية و التي إستمدتها من بعده حركات التطرف كما هو الشأن عند السيد قطب و من نماذج تكريسه للحاكمية نجد مفهوم الخلافة يحمل في طياته مفهوم الحاكمية الإلهية في مقابل الحاكمية الإنسانية أو البشرية " و الخلافة في مفهومه ، خلافة إلاهية تتحقق عن طريق الجهاد ضد النظام القائم و تقويضه بالغلبة و القوة .

" كما أن الكثير من حركات الإسلام السلفي المعاصر إستمدمرجعياته من فكر المودودي و إن جنحت به نحو المزيد من التطرف ، كالتكفير و إستخدام العنف (...) و ما شابه ، كما

1-إسماعيل ، محمود ، الفكر الإسلامي الحديث ، بين السلفيين و المجددين ، رؤية للنشر و التوزيع القاهرة ، ط 2، س 2006، ص60.

أخذت عنه مفهوم الحاكمية ، و غيره من المفاهيم المنافحة للفكر العلماني ، و إستخدمت الكثير من مصطلحاته في خطابها الديني السياسي"[1] .

2 – سيد قطب : منظر الحاكمية .

" لقد اراد سيد قطب من خلال فكره الى العودة بالحياة كلها الى منهج الله الذي رسمه للبشرية في القرأن الكريم و تحكيم هذا الكتاب وحده في الحياة و التحاكم اليه "[2] .

لقد كرس السيد قطب لمفهوم الحاكمية محاولا تجسيده على أرض الواقع وربطه بأن الحاكم خليفة الله في الأرض و هو المفهوم الذي إقتبسه من أبو الأعلى المودودي و قد غير في معناه من بعد ، و قد تم التغير من حيث أن أبو الأعلى المودودي كان يرى بضرورة الخروج عن الخليفة في حال إبتعاده عن الإسلام ، بينما رأى سيد قطب بأن الخليفة يحمل قداسة و لا يجب الخروج عنه ، بحيث أنه يشبه مذهب الإمامة في قداسته عند الشيعة .

" إن حاكمية سيد قطب هي محض تشويه لحاكمية المودودي التي إستلهمها من أيات القرأن و السنة و عصر الصحابة و الخلفاء الراشدين و حسبنا قوله " بالشورى و رفض قديسة الحاكم الخليفة كما إستهدف المودودي تأسيس دولة إسلامية في الهند مجوزا بذلك وجود نظم أخرى تحت إلحاح الضرورة"[3]. أما إذا إنتقلنا إلى مفهوم الحاكمية عند سيد قطب فهي تختلف إختلافا جذريا عن مفهومها عند أبو الأعلى المودودي " فبينما جعلت حاكمية قطب الحاكم خليفة الله على الأرض و أكسبه قديسة أبعد ماتكون عن روح الإسلام هذا فضلا عن إختلاف الفكر القطبي

1- إسماعيل ، محمود ، الفكر الإسلامي الحديث ، بين السلفيين و المجددين،مرجع سابق، ، ص60،61.

2 - عبد المنعم ، الحفني ، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، مكتبة مدبولي ، ط2 ، ج1 ، س 1999 ، ص 763.

3- إسماعيل ، محمود ، الفكر الإسلامي الحديث ، بين السلفيين و المجددين،مرجع سابق، ص84.

عن سائر السلفيين في إعتبار عصر الرسول صلى الله عليه وسلم و الصحابة أنموذجا و مثلا أعلى يجب إحيائه ، إذا طمح إلى إعادة دار الإسلام و تصديه لدار الحرب (...) و بينما عول المودودي على النهج السليم و عدم تكفير الخصوم ، إعتبر قطب العالم كله الإسلامي و غير الإسلامي دار كفر وجب القضاء عليهما بالقوة "[1] .

2- النص :

لقد تغير مفهوم النص و علاقته بعملية الفهم في العصر الحديث و هذا ما نلاحظه عند العديد من المفكرين المحدثين أمثال كتابات محمد طالبي و عبد المجيد الشرفي و محمد الشرفي و نصر حامد أبوزيد و محمد أركون و يوسف الصديق و منذر و علي شريعتي و عبد الكريم سروش و غيرهم "[2].

فقد حاول هؤلاء المفكرون تغير المنهج المتبع في معالجة النصوص الدينية و قد إستعان هؤلاء المفكرون " بأدوات و مناهج حديثة و إعتمدوا في ذلك على حقول معرفية شتى كالأنثروبولوجيا بفروعها وعلوم اللسان بمدارسها أو هم على الأقل يدعون إلى الانفتاح على مكتسبات العلوم الإنسانية و إلى تجديد أدوات القراءة ، و في كل الحالات نلمس تمثلا واضحا و جريئا للثورة المعرفية الحديثة و سعيا حثيثا لإدراج الفكر الإسلامي في مدارات الحداثة الفكرية "[3].

وقد إختلفت الرؤية إتجاه النقل ، و ذلك بإعطاء العقل مكانة الصدارة في معالجة مختلف الوقائع المرتبطة بتأويل النصوص أو البحث عن المعاني الصحيحة للنصوص الدينية ، " فلم يعد النص مقدما على العقل كما كان الشأن قديما و لم يعد النص القطعي الدلالة تسليما لا إختلاف فيه ، كما لم تعد الرؤية غالبة للعقل أيا كان جهودها و لا معقوليتها ، الإسلام الجديد تعبير صريح

1- إسماعيل ، محمود ، الفكر الإسلامي الحديث ، بين السلفيين و المجددين،مرجع سابق، ص84.
2- محمد حمزة ، إسلام المجديدين ، الإسلام و احد و متعدد ، رابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، لبنان ، ط1،س2007،ص 46.
3- المرجع نفسه ، ص 46..

عن تقدم العقل على النص بل و إستخدام منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية و منتجاتها الرمزية "[1] و قد إختلف مفهوم النص الديني بين القدماء و المحدثين ، خاصة في طرح مسألة السياق و من مميزات الفكر الديني الحديث .

" هو نزع التعالي عن النصوص الدينية و إخضاعها لسنن القراءة شأنها في ذلك شأن بقية النصوص و لقد أدرك المفكرون التحديثيون هذا البعد الأساسي من أبعاد الحداثة و حاولوا تطبيقه بوعي منهجي و من دون وقوع في مفارقات نصوص دينية منادين بجعلها منفتحة على النقد و الغربلة و داعين إلى إعادة النظر فيها في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة "[2]. فقد أكد محمد أركون في هذا الصدد على ضرورة أنسنة النص بقوله "كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري أو المخلوق البشري ، عبر الأنبياء و لكي يفعل ذلك فإنه إستخدام اللغات البشرية التي تكمن للنص المعنى أن يفهمها"[3].

و في العصر الحديث أشاد محمد عبد الجابري (توفي 2010) بمواقف إبن رشد الأندلسي في إعطاء أهمية كبيرة في مجال تعامله مع النصوص الدينية " فقد تسارع المفكرون إلى ضرورة تغير مفهوم النص و معناه فقد كان محمد توفيق صدقي قد أطلق دعوته الشهيرة منذ عام 1907 الإسلام هو القرآن وحده مناديا بإعادة النظر في النظرية التي تبناها الفقهاء و الأصوليون للنص القاضية بتوسيع النص ليشمل إلى جانب القرآن نصوص السنة فكانت هذه الدعوة الثائرة تعبيرا عن الضمير الديني الحديث بالحدود التي سطرها القدامى للنص الديني "[4].

1-محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 47.
2- المرجع نفسه، ص46،47.
3- محمد أركون ، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر ، هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، ط1، س 2001 ،ص 19.
4- محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 49.

و قد إمتدت فكرة تغير مفهوم النص عند المحدثين " إلى ضرورة مراجعة ماهية النص ووظيفته و إلى التخلي عن مبدأ النص الثابت الحاوي لكل الحقائق و قد إمتدت هذه الدعوة مع محمد أحمد خلف الله ، لتفصل بين القرأن و مرجعه التقليدي و لتبني حقيقة جديدة للنص مدارها فهم المسلم في العصر الحديث للقصص القرأني من دوام صدام بين و عيه الديني ووعيه التاريخي : للقرأن أن يقول ما يشاء و إن يستغل الأحداث كما يشاء دون أن يلزمنا ذلك بشيء لأننا مؤمنون بوجداننا ثم باحثون بعقلنا "[1] .

إن تقدم وسائل العلوم الحديثة ، خاصة الثورات العلمية التي وقعت في مجال العلوم الإنسانية و اللغوية اللسانية منها قد أحدث ذلك ثورات على النصوص الأدبية منها و الدينية ، فقد ظهرت العديد من الدراسات اللغوية كالإتجاه اللساني و الإتجاه التحليلي و الإتجاه التفكيك و التأويلي و غيرهمو قد فرضت هذه الإتجاهات قانون إعادة النظر في اللغة نفسها و في النصوص الدينية خاصة في العلاقة بين اللغة و النص الديني و يمكن أن نذكر أهم المتغيرات التي حدثت في مجال قراءة النص الديني :

أولها " **مراجعة مفهوم النص** : و عدم التقيد بالحدود اللاهوتية التي سيج القدامى النص داخلها وهو ما كان يقتضي بحوثا تاريخية مضنية لمراجعة كيفيات تشكل النص في التاريخ و لفهم تبلور المصحف و الإمام و مسألة القراءات .

ثانيا :**توسيع حدود النص**: ليشمل إلى جانب النص الرسمي النصوص الهامشية التي أقصاها الإسلام الرسمية و أهملها .

1- المرجع نفسه، ص50.

ثالثا : **النظر في المستوى التأويلي** : أي علاقة النص الديني بقرائه منذ أن صار المؤمنون يعيشون ما يسمى الوضعية التأويلية ، و هو ما كان يستدعي الإنخراط في دراسة التراث التأويلي الإسلامي و نقده "[1] .

إن إعادة قراءت النصوص الدينية هو كمحاولة لمعالجة المشكلات و المسائل المستعصية في زمانه ، حيث أن القراءات السلفية قد أستنفذت و في العصر الحديث قد تغير مفهوم القراءة الحديثة للنص الديني نتيجة التغيرات التي أحدثتها الثورات العلمية في جميع الميادين خاصة الأدبية و اللغوية منها و قد أكد جل المفكرين حديثا على ضرورة الإهتمام بالجانب السياقي خاصة ما نجده في كتابات نصر حامد أبوزيد و محمد أركون يقول نصر حامد أبوزيد في هذا " ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه و لا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[2] .

و نجد كذلك من بين الداعيين إلى مراعات السياق في تحليلنا للنصوص الدينية محمد أركون يقول " إن الخطاب الإسلامي الشائع حاليا قد زاد من حدة الصرامة العقائدية الجامدة للتصورات القديمة الموروثة عن الإسلام الصالح لكل زمان و مكان و الذي يستعصي على التاريخ لأنه فوق الزمن و فوق الواقع و التاريخ "[3] .

و نجده كذلك يقول في مضمار أخر " لماذا هذا التفريق بين الحدث القرأني و الحدث الإسلامي لأن عملية المرور من أو الإنتقال من الأول إلى الثاني أكثر تعقيدا و غموضا مما نظن و لكي نكشف عنها بشكل جيد فنحن بحاجة إلى إستخدام المنهجية التاريخية أو المنهجية الأنثروبولوجية الإجتماعية و المنهجية الألسنية و هي أشياء لا تزال مهملة من قبل المسلمين حتى

1- محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 50،51.
2- المرجع نفسه، ص54.
3- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، رهانات المعنى و إرادة الهيمنة ، دار الساقي ، بيروت ط2 ، س 2001 ، ص 13.

يومنا هذا ، وبسبب هذا الإهمال أو النقص المريع في الدراسة التاريخية للتراث "[1] ،لقد تعامل المحدثون و المهتمون بمجال النصوص الدينية على ضرورة التأكيد على أن النص الديني لا يمكن أن نفصله عن سياقه .

و ذلك بإعتباره " رسالة و الرسالة تمثل علاقة لإتصال بين مرسل و مستقبل من خلال شيفرة أو نظام لغوي ضمن الطبيعي ، إذن أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرأني هو مدخل الواقع و الثقافة ، الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص و ينظم المستقبل الأول للنص و هو الرسول ، و الثقافة التي تتجسد في اللغة ، فيكون البدء في دراسة النص بالثقافة و الواقع و صولا إلى فهم علمي لظاهرة النص القرأني ليست بصفته إنتاجا ثقافيا فحسب بل بصفته أيضا منتجا للثقافة بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر "[2] .

2-1 المعنى :

لقد إختلفت القراءات القديمة و الحديثة للنص ، في إعطاء تعريف و مفهوم واضح و جلي لنص أو للمعنى فقد كانت " القراءة التقليدية للنصوص المقدسة تقوم على التسليم لأمرين هما : الأول بوحدانية المعنى و ثباته و إعتبار كل إختلاف في فهم المعنى قصورا من أصحابه ، أما الأمر الثاني فإعتبار التفسير الرسمي للنص المقدس هو التأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي "[3]وقد تنسب القراءة الحديثة مفهوما مغايرا للقراءات التقليدية " فقد إعتبرت هذه القراءات بأن المعنى متعدد و المعرفة نسبية و غير مطلقة ، و قد تميزت هذه المرحلة بما يسمى بحرية المعنى "[4]" يؤكد

1- محمد أركون ، الإسلام أوروبا الغرب ، رهانات المعنى و إرادة الهيمنة ،مرجع سابق،ص12.
2 - محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص55.
3 - المرجع نفسه ، ص56.
4- محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص56.

إسلام المجددين على أن معرفة العالم و إنتاج المعنى هما مسؤولية الإنسان وحده ، و هذا يعني نزع كل أسطرة عن النصوص أيا كانت منزلتها و إسناد الأهلية للإنسان لفهم هذه النصوص و تدبرها ".[1]

مما يعني أن القراءة التقليدية كانت تلغي أي مركزية للإنسان في التعامل مع النص الديني ، أي أنها تقيد كل الإجتهادات و القياسات الخارجة عن إجتهادات و قياسات السلف ، و إعتبار أي قراءة مخالفة لقراءة السلف قراءة خاطئة و بدعة من البدع ، مما يضفي على النص القرأني تداعياته و مركزيتهو حاكمية مطلقة في مقابل التقليل من قيمة العقل و تقويضه .

" من هذا المنظور يسعى الفكر الإسلامي الجديد توسلا بأدوات التأويلية الحديثة إلى تحويل إشكالية التأويل بالمعنى التقليدي للعبارة إلى إشكالية القراءة ، و بذلك تتحول قضية النص الديني إلى قضية النص عموما من خلال إخضاع النص القرأني لما تخضع له سائر النصوص من سنن و قوانين"[2] .

لقد أدت القراءات الحديثة إلى ضرورة العودة إلى المعنى و البحث عن المعاني المرتبطة بالسياق ، و بطبيعة النص من خلال القيام بعملية تكييف بين النص الديني وواقعه ، و لا يمكن أن تكون أي قراءة صائبة بدون مراعات السياق و الإقرار بتعدد المعنى و بأن المعاني تختلف بإختلاف السياق و بإختلاف النصوص نفسها ، إضافة إلى عدم الإقرار بوحدة المعنى ووحدة القراءة ، " فإذا تعلق الأمر بقضية تعدد المعنى في القرأن أمكن القول بداهة أنه مامن نص في تاريخ الثقافة العربية ولد من القراءة ما ولده النص القرأني بما إشتملت عليه هذه القراءة من تعدد و إختلاف و تنوع "[3]

1- المرجع نفسه ، ص57.
2- المرجع نفسه، ص57.
3- محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص58.

لقد سعت القراءة الحديثة للنص إلى محاولة تجاوزت القراءات التقليدية و التي تتسم بطابع المطلقية و إمتلاكها للحقيقة من خلال محاربتها لأي إجتهاد أو قياس قائم على تعدد المعاني " فقد كانت سلطة السلف هي التي يعتمد عليها لفرض إختيار معين و إقصاء ما سواه "[1].

تجاوزت مسألة قراءة معاني النصوص القراءات التقليدية و إعتبار أن النص صالح لكل زمان و مكان مقولة صحيحة لكن ما هو صالح ليس المعنى الحرفي لنص بل تعدد المعاني و البحث في مدلولات النص القرأني لأن النص الديني ثابت المنطوق متغير الدلالة أو المفهوم أو المعنى .وقد عرف علي حرب النص بقوله " حيز كلامي أو مقالي يتعدد معناه و تتفاضل دلالاته ، و تتنوع مقاماته ، و تختلف سياقاته ، و تتعارض بياناته مساحة رحبة تفيض بالمعنى ، و عالما دلاليا ينفتح على الأخر الذي يقيم فينا (...) "[2].

2-2 الحقيقة :

لقد تغير مفهوم الحقيقة بين قراءات المحدثين و التقليديين فقد إعتبرت القراءة التقليدية بأن قراءة النص الديني غير متاحة للإنسان إلا بما تتيحه الذات الإلهية للإنسان معرفته أما القراءة الحديثة فهي ترى عكس ذلك و ذلك بإعتبار أن الحقيقة نسبية و لا يمكن أن تخرج عن السياق التاريخي و لا يمكن أن تتعالى عنه " تتجلى إنعكاسات النظرة الحداثية للحقيقة في تبني مبدأ نسبية الحقيقة ، و غير خفي أن هذه المقولة تعني بلا أدنى مواربة إنتفاء الحقائق المطلقة و إندراج كل حقيقة في التاريخ الإنساني المتحول و النسبي بالضرورة "[3].

1- المرجع نفسه ، ص59.
2- المرجع نفسه، ص59.
3- محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص60.

لم تعد القراءات الحديثة تتجه نحو المطلقية و الواحدية ، بل أصبح ينظر إلى النص من زوايا متعددة و رؤى مختلفة " فلا وجود لنص يقول حقيقة مطلقة بل لكل نص حقيقته ، وهي حقيقة تفرضها القراءة ضمن إحداثيات الزمان و المكان"[1].

" إن القراءات الحديثة لمفهوم النص قد نزعت تلك القراءات التي كرست مقولة أن النصوص الدينية لا تقول إلى الحقيقة ، معبرا بأن النصوص الدينية تعبر بدورها عن حقيقة لكن حقيقتها غير مطلقة بل نسبية و هي متوقفة على عملية الفهم و البحث عن المعنى "[2].

"لقد إنقضى زمن التأويل اليقيني و صار التأويل الصحيح اليوم هو موضوع شك غدا ، و هذا يعني في نهاية المطاف أن كل التأويلات من دون إستثناء منخرطة في تاريخ بشري هو تاريخ أصحابها ، و سواء عبرت عن وجهة نظر لاهوتية أو إجتماعية ، أو سياسية أو إصلاحية فهي تكشف عن جانب من حقيقة النص و لكنها لا تعبر عن النص في مجمله ، بل تعبر عن الممكنات التأويلية التي يتيحها النص في سياق و مقام مخصوص"[3].

يرى نصر حامد أبوزيد أن الخطاب الديني المعاصر يتجاهل سياق النص و يتجاهل كذلك مفهوم النص و يتخطاه إلى إعطاء معنى يتفق و توجهاته و إيديولوجياته ، و يوضح نصر حامد أبوزيد بأن المقصود بتاريخية النص الديني غير متعلقة " بالبعد التاريخي هنا أو علم أسباب النزول ، أو علم الناسخ و المنسوخ ، بل المقصود من ذلك هو تاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[4].

1- المرجع نفسه ، ص60.
2- المرجع نفسه ، ص61.
3- المرجع نفسه ، ص62.
4- نصر حامد ، أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 118.

يقول في هذا الصدد " و لا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن إجتماعيتها ، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الإجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالة النصوص ذاتها ، و لا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها ، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى ، فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع أخر تقوم على أليتين متكاملتين : الإخفاء و الكشف"[1] .

و قد أكد محمد أركون على هذه الميزة التي يتسم بها الخطاب الديني كذلك في كتاباته ، و ينتقدها كذلك بقوله " لننتقل الأن إلى ما يدعوه الناس عموما بالقرأن إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي و الممارسة الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين ، إلى درجة أنه يصعب إستخدامها كما هي ، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى و الدلالة كانت قد طمست و كبتت و نسيت من قبل التراث الشفوي الورع"[2]

و قد وضح نصر حامد أبوزيد هذه الألية معتبرا إياها بأنها إيديولوجية فكرية و حيلة يستخدمها الخطاب الديني المعاصر من أجل تغطية زلاته و أخطائه بإسم النص الديني .

يقول نصر حامد أبوزيد موضحا مصطلح الإخفاء و الكشف " تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها ، و هو ما يشير عادة إلى الزمان و المكان إشارة لا تقبل التأويل ، و تكشف عن ما هو جوهري بالتأويل و ليس ثمة عناصر ثابتة جوهرية في النصوص ، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الإجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص ، يتفق الخطاب الديني مع بعض ماهو مطروح هنا ، و

1- المصدر نفسه ، ص 118.
2 - محمد أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل ، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط1 ، س1999 ، ص 29.

إن كان يعبر عنه بلغته الخاصة التي هي في الحقيقة تردد و تكرر لغة القدماء و لهذا دلالته التي سنحللها بعد ذلك"[1] .

" إن الخطاب الديني المعاصر ، يتفق مع نفسه في أن النص الديني قابل للفهم و الإختلاف و الإجتهاد في الزمان و المكان ، لا أنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذ الظاهرة ، و لذلك يقصرها على النصوص التشريعية دون النصوص العقائد أو القصص"[2].

إن الخطاب الديني المعاصر ، يحارب كل إجتهاد أو تجديد يتجاوز فهم و إجتهادات الفقهاء و السلف ، و هو ما يلغي مقولة : " صلاحية الشريعة لكل زمان و مكان "[3]. و يرى نصر حامد أبوزيد بأن " النصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ أن تجسدت في التاريخ و اللغة و توجهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي متحرك متغير في المفهوم ، و في مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الإخفاء و الكشف"[4].

يقوم الخطاب الديني على مقولة أساسية و يرتكز عليه في جميع مدلولاته و هي مقولة أساسية في جوهر فكره " لا إجتهاد مع النص " في حين يناقض نفسه و يدعي مقولة بأن الشريعة صالحة لكل زمان و مكان و هذه من أهم المفارقات التي يقع فيها الخطاب الديني و هذا دليل على عدم و عيه بما يقوم به ، إن الخطاب الديني المعاصر يستعمل مفهوم مخالف للنص عكس المفهوم الذي كان يقوم عند السلف " إن مفهوم التراث للنص مخالف لمفهوم خطابنا الديني و حين يقول العلماء ، لا إجتهاد فيما فيه نص ، فإنهم يعنون شيئا أخر غير ما يعنيه الخطاب الديني "[5].

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 118.
2- المصدر نفسه ، ص 118.
3- المصدر نفسه ، ص 118.
4- المصدر نفسه ، صص 118، 119.
5- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 121.

لقد كان السلف يستخدمون مصطلح النص عكس المصطلح المستعمل في الخطاب الديني المعاصر " و كانوا حين يشيرون إلى النص فإنما كانوا يعنون به جزءا ضئيلا من الوحي ، أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى و الدلالة بحكم بنائه اللغوي ، إنه بلغة الإمام الشافعي ما يكون مستغني فيه بالتنزيل عن التفسير ، و ما لا ينطبق عليه وصف الوضوح الدلالي الذي لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصا ، و لذلك فلا بد من الإستنباط و الإستدلال في فهم ما ليس بنص في كتاب الله ، و هكذا يحدد الشافعي الفرق بين النص و المحكم في القرأن "[1].

أما الخطاب الديني المعاصر فهو يستخدم مصطلح أو مفهوم النص للدلالة على القرأن كله أي محكمه و متشابهه و هو عكس مفهوم النص عند السلف و عند العودة إلى تاريخ الإسلام يرى نصر حامد أبوزيد التأويلات التي دارت حول النص الديني خاصة بين المعتزلة و الأشاعرة قد تأسست على إيديولوجيات محضة و هي لا تحمل أي موضوعية في طرح المسائل و معالجة النصوص

" وقد دار الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة بشكل خاص حول المحكم و المتشابه حيث إعتبر كل فريق أن ما يسند موقفه الفكري محكما "نصا" و ما يسند موقف الخصم متشابها " ليس بنص" وقد سبق يقول نصر حامد أن ناقشنا هذا الخلاف في دراسة سابقة"[2].

و من بين الأمثلة التي يوردها نصر حامد أبوزيد حول إيديولوجيات التأويلات المعتزلة و الأشاعرة بالمثال التالي : قوله تعالى " **ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم** " و هي من الأيات المتشابهة عند المعتزلة ، بسبب ما يوهمه ظاهرها من أن الله هو الذي يسبب الكفر ثم يعاقب عليه ، يعتبر إبن المنير على هذه الأية لأنها من منظور

1- المصدر نفسه ، ص 123.
2- المصدر نفسه، ص 123.

أهل السنة نص لا يحتمل التأويل و يتهم الزمخشري بأنه " نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله إبتغاء الفتنة (...) فإن الختم فيها (الأية) مسند إلى الله تعالى نصا "[1].

" إن مفهوم النص في القرأن مفهوم مغاير لمفهومنا ، فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل و الإجتهاد مبدأ لا إجتهاد فيما فيه نص يقوم في الحقيقة بعملية خداع إيديولوجية ماكرة لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه التراث و هو الواضح الجلي النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص و التفرقة بينه و بين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف و الإجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية أدركنا حجم الخدعة و مداها "[2].

يرى نصر حامد أبوزيد بأن النص الديني هو ثابت من حيث منطوقه متغير من حيث دلالته و مفهومه ، وهو نص كان إلهيا عند نزوله على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم و لما إمتزج و إستعمل و تناوله العقل البشري أصبح إنسانيا .

يقول نصر حامد أبوزيد في هذا الصدد " و القرأن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي المتغير أي من جهة الإنسان و يتحول إلى نص إنساني ، يتأنسن و الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا الا ما ذكره النص عنها و نفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير و النسبي"[3] ، إن إهدار الواقع من خلال أطروحات الخطاب الديني المعاصر يقود النص الديني الى نص أسطوري و ذلك من خلال إبعاده عن الجانب الإنساني و التركيز على بعده الغيبي .

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 123.
2- المصدر نفسه ، ص، 125 ، 126.
3- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 126.

" و إهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى و الدلالة يحول كليهما إلى أسطورة ، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني و التركيز على بعده الغيبي الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك ، و عن شكله و نمط الخط المكتوب به ، و هل تنطقه الملائكة بالعربية و غيرها ، إلى أخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني الإعلامي بشكل خاص "[1].

و تقود نتيجة هذا الإهدار للسياق التاريخي و للغة و لكل ماله صلة بالسياق حسب نصر حامد أبوزيد إلى " النتيجة الحتمية لذلك إهدار النص و الواقع معا ، و إستبدال الأسطورة بهما "[2].

إن الخطاب الديني بكل مستوياته التي ناقشناها ها هنا ، معتدل حكومي و معارض و متطرف و تعليمي و تربوي و إعلامي ، يشترك عند نصر حامد في أليات و في منطلقاته الفكرية على السواء .

المبحث الثاني : أليات و منطلقات الخطاب الديني المعاصر عند نصر حامد أبوزيد .

ينطلق الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد من منطلقين أساسيين هما الحاكمية أو مبدأ الحاكمية و سلطة النص ، و يعتبر هذان المنطلقان الأساس و الجوهر و المنبع الذي يتخذه الخطاب الديني في تكريس إيديولوجياته و مواقفه و مفهوم الحاكمية مفهوم قد إقتبس من تاريخ الإسلام و يعود منبعه إلى حادثة رفع المصاحف بين أنصار معاوية كحيلة إيديولوجية سياسية من أجل الإستيلاء على السلطة .

1- المصدر نفسه ، ص 130، 131 .
2- المصدر نفسه ، 131.

بينما نجد أن مفهوم النص قد إختلف بين الفكر التقليدي أو السلفي حسب تعبير المفكريين و بين المفكريين المحدثين ، بحيث أن النص في القديم كان يطلق على جزء صغير من القرأن و السنة ، بينما سوء إستعماله من طرف الخطاب الديني المعاصر و الممثل خاصة في السيد قطب كما يذكر نصر حامد أبوزيد في كتاباته ، قد أعطاه مفهوما مغايرا و خاطئا وفقا لتصوره الخاص بحيث أنه يطلق مصطلح النص على كامل القرأن و بجميع ما يحتويه من أيات محكمات و متشابهات .

" عكس النظرة السلفية و التي كانت تربط مصطلح النص بالمحكم من القرأن و الذي لا يستدعي تأويله أو تفسيره ، بل بتنزيله نستغني عن تفسيره"[1] و أهم الأليات التي تتحكم في الخطاب الديني حسب نصر حامد أبوزيد هي :

"1- التوحيد بين الفكر و الدين و إلغاء المسافة بين الذات و الموضوع

2- تفسير الظواهر بردها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى ، بمستوى الظواهر الإجتماعية و الطبيعية .

3- الإعتماد على سلطة السلف أو التراث ، و ذلك بعد تحويل النصوص التراثية و هي نصوص ثانوية ، إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة ، لا تقل في الكثير من الأحوال عن النصوص الأصلية .

4- اليقين الذهني و الحسم الفكري و القطعي ، و رفض أي خلاف فكري من ثم ، إلا إذا كان في الفروع و التفاصيل دون الأسس و الأصول .

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 122.

5- إهدار البعد التاريخي و تجاهله ، و يتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل ، و الذي يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الراشدة و عصر الخلافة التركية العثمانية "[1].

يدرج نصر حامد أبوزيد إضافة إلى المنطلقات السابقة و هي النص و الحاكمية ، أو سلطة النص وقداسة الحاكم مفهوم أخر يقول بأن الخطاب الديني يكرس له بقوة و هو مصطلح أو مفهوم التكفير حيث يقول نصر حامد أبوزيد في هذا الصدد .

" إن التكفير في الحقيقة ، يمثل أيضا إلى جانب الحاكمية و النص عنصرا أساسيا في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل و المتطرف على السواء غاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين ، كامن خفي في خطاب المعتدلين "[2]. " وقد ظل التكفير مبدأ محايث للخطاب الديني المعاصر يكمن حينا و يظهر حين أخر ، إعتمادا على قرب المتحدثين به أو بعدهم من جهاز السلطة"[3] .

إن الخطاب الديني المعاصر ، يكرس تكريسا كبيرا حسب نصر حامد لمفهوم التكفير و الذي يعني بأن الحكم عن إستبدال من العلاقة بين الإنسان و الله إلى الحاكمية بين الإنسان و الإنسان فيتحول الصراع إلى إنساني بعدما كان إلاهيا .

" إن جزءا كبيرا من بينية الفكر الديني جملة فهو كذلك جزء من إيديولوجية الدولة سواء في تبرير توجهاتها الإقتصادية و الإجتماعية ، أو في مواجهة خصومها من المعارضين ، و ليس بعيدا عن أذهاننا"[4] .

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ص ، 67 ، 68.
2- المصدر نفسه ، ص 71.
3- المصدر نفسه ، ص 74.
4- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 72.

لا يفرق نصر حامد أبوزيد هنا بين المتطرفين و المعتدلين ، بل هما سويان وهذا سائد إلى أن كل من الخطابين يعتمد على إيديولوجياته الخاصة و مصالحه الخاصة ، كما يتهم نصر حامد أبوزيد الخطاب الديني و المتمثل خصوصا في محمد متولي الشعراوي بأنه خطاب إيديولوجي ثقافي .

و ذلك بإستدلاله عندما " سئل في موضوع في السياسة إمتنع عن الإجابة يقول وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله في مقابلة مشهورة ، عن رأيه في إتفاقية كامب ديفيد فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة ، و في إعتقادي أن الإمتناع التام عن معالجة الشؤون السياسية يتناقض مع دعوة الشيخ ، و معه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة ، القائلة أن الإسلام دين و دنيا ، و أن الإسلام لا يعرف الإنفصال بين الدين و السياسة و يبدوا أن الدين و السياسة لا ينفصلان في نظر القطب الكبير إلا عندما يكون السؤال محرجا "[1].

" إن المنطلقات الفكرية هي التي تمثل في هذا الخطاب الأسس التي لا ينكرها في جدله مع الخصوم ، ويعد النقاش فيها أو إنكارها خروجا عن الدين و العقيدة "[2].

1 –التوحيد بين الفكر و الدين :منذ التاريخ الأول للإسلام ، نجد أن الصحابة رضوان الله عليهم قد كانوا يسئلون الرسول صلى الله عليه وسلم هل ما تقوله الآن هو من عندك أم هو وحي ، و بالتالي فقد كانت التفرقة بين الدين أو الوحي و بين ما يقوله الرسول الكريم واضحا .

أما بالنسبة للخطاب فهو لا يفرق بين ماهو إنساني و ما هو إلاهي و يعتبر إجتهاده الخاص و النسبي هو نفسه ما جاء به القرآن و هو سلطة يمارسها على النص ذاته .

1- المصدر نفسه ، ص 72.
2- المصدر نفسه ، ص ، 77.

يقول نصر حامد أبوزيد " و لا يكتفي الخطاب الديني بذلك ، بل يوحد بطريقة ألية بين هذه النصوص و بين قراءته و فهمه لها "[1] وقد كانت نتائج هذا التوحيد إلى الإنتهاء بإحكتار الرأي و إدعاء المطلقية في الطرح و غيرها من المسائل الأخرى .

" و بهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات و الموضوع فقط ، بل يتجاوز ذلك إلى إدعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط و العوائق الوجودية و المعرفية و الوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص و هذا الإدعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة الحديث بإسم الله "[2].

و يؤكد نصر حامد أبوزيد على أنسنة الدين من خلال إعتباره بأنه نص كباقي النصوص الأخرى الأدبية و العلمية ، " فالخطاب الديني بالنسبة إلى أبي زيد هو خطاب إنساني بشري شأنه شأن أي من فروع الخطاب العام ، إنه خطاب عن الدين و هو من ثم قد يكون خطابا حافزا على التقدم و الإزدهار ، و قد يكون خطابا محافظا يسعى إلى تأبيد الواقع الماثل "[3] .

لقد أدى تمازج الفكر الديني بالدين إلى إعتبار الخطاب الديني خطابا إلاهيا لا ينبغي ممارسة العقل فيه بل نصبح نسمع فقط بحيث تكون أشبه بدمى مصنوعة يعبث بها الخطاب الديني المعاصر متى يشاء ، أما إذا أردنا إستعمال العقل و النقد و الذي دعى إليه الإسلام و حث عليه ، فيكون مصيرنا بالنسبة للخطاب الديني هو التكفير و الإبادة الجسدية إن تطلب الأمر .

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص، 78.
2- المصدر نفسه، ص 78.
3- بلقزيز ، عبد الإله ، الثقافة العربي في القرن العشرين ، حصيلة أولية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 س 2013 ، ص ، 612 .

" و من الممارسات التعسفية للخطاب الديني إعتبار خطابه خطابا مقدسا و الخطاب الديني المعاصر يبدوا في هذه الحالة و كأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل "[1] و من أمثلة تكريس مقولة الإسلام و احد و غير متعدد ، نجد الخطاب الديني المعاصر لا يتواني عن رفضه للسياق و لكل إجتهادات عقلية المرتبطة بالواقع .

و في حديثه عن تعدد الأقاويل حول تعدد الإسلام ، ينكر نصر حامد بأن الإسلام متعدد بل هو واحد في جوهره متفرع حول طريقة فهمه " ليس هناك إسلام تقدمي و أخر رجعي ، و ليس هناك إسلام ثوري و أخر إستسلامي و ليس هناك إسلام سياسي و أخر إجتماعي ، أو إسلام سلاطين و أخر للجماهير ، هناك إسلام واحد ،كتاب واحد ، أنزله الله على رسوله ، و بلغه لرسوله إلى الناس"[2] .

" و هو قول يرى فيه نصر حامد أنه ينقضه التاريخ الإسلامي ذاته ذلك التاريخ الذي شهد تعددا في الإتجاهات و التيارات و الفرق التي قامت لأسباب إجتماعية و إقتصادية سياسية ، و صاغت مواقفها بالتأويل و الإجتهاد في فهم النصوص (...) و هذا الإصرار على أن الإسلام واحد يؤدي إلى أن المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر هم علماء الدين قطعا ، و أن أعضاء هذه الجماعة مبرؤون من الأهواء و التحيزات الإنسانية الطبيعية"[3].

وقد أدى هذا الإصرار على أن الإسلام واحد إلى إدعاء المطلقية في الطرح الخطابي الديني المعاصر " و هكذا انتهى الخطاب الديني إلى إيجاد كهنوت ، يمثل سلطة و مرجعا أخيرا في شؤون الدين و

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 79.
2- المصدر نفسه، ص 79.
3- المصدر نفسه، ص 79.

العقيدة ، بل يصل إلى حد الإصرار على ضرورة التلقي الشفاهي المباشر في هذا المجال عن العلماء"[1]

2– رد الظواهر إلى مبدأ واحد :

في الحديث عن مبدأ رد الظواهر إلى مبدأ واحد ، يلغي الخطاب الديني أي دور لمبدأ السببية أو قانون الطبيعة ، و يلغي جميع التفاسير العلمية و التي تحدد طبيعة الظواهر و الأسباب التي تتحكم فيها." لذلك فإن الخطاب الديني لا العقيدة هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية و الإجتماعية ، بردها جميعا إلى ذلك المبدأ الأول ، إنه يقوم بإحلال الله في الواقع العيني المباشر ، و يرد إليه كل ما يقع فيهو في هذا الإحلال يتم تلقائيا نفي الإنسان كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية و الإجتماعية و مصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني ، أو من سلطة العلماء "[2].

و يترتب عن هذا المبدأ أن الطبيعة أو الكون بأكمله ما هو إلى كتلة مبعثرة ، في هذا الفضاء و لا شيء غير الخالق المبدع الذي ينظمه و يرتبه.

" ففي هذا الخطاب و بفضل هذه الألية تبدوا أجزاء العالم مشتتة و تبدوا الطبيعة مبعثرة ، إلا من الخليط الذي يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق و المبدع الأول ، و لا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة علمية ، بالعلم أو الطبيعة ، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان ، إن هذا التصور إمتداد للموقف الأشعري " القديم " الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة و العلم لحساب " جبرية " شاملة ، تمثل غطاء إيديولوجي للجبرية الإجتماعية و السياسية في الواقع "[3] .

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 80 .
2- المصدر نفسه ، ص 81.
3- المصدر نفسه، ص 81.

لقد أدت هذه النظرية و التي تبناها الخطاب الديني إلى تقويض إرادة الإنسان و إختزاله و عدم الإعتراف به كجزء رئيسي في هذا الكون ، و قد أدت هذه النظرية أيضا إلى تكريس مبدأ الحاكمية و التي تلغي حاكمية البشر في الأرض .

" و هكذا إرتبطت هذه الأليـة بمفهوم الحاكمية و هو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني ، ليساهما معا في الهجوم على العلمانية "[1] . " العلمانية ذلك المصطلح الذي أثار من الجدل و الصراع منذ فجر النهضة ما لم يثره مصطلح أخر حتى غدت ثنائية العلماني و الإسلامي أكثر الثنائيات تداولا و أعتاهاتأبيا على التجاهل أو التناسي فضلا عن الإهمال أو التلاشي "[2].

إن مفهوم العلمانية للخالق تختلف عندنا نحن المسلمين بحيث أنها (أي العلمانية) تحمل الخالق على أنه نظم الكون ثم تركه يدور في شكل دقيق منظم بحيث لا يتدخل في نظامه .

" إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربي ، و الذي ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثُم تركه ، فعلاقته به علاقة خالق الساعة بالساعة ، صنعها أول مرة ، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه ، و هذا الفكر موروث من فلسفة اليونان و خاصة فلسفة أرسطو الذي لا يدير الإله شيئا من أمر العالم (...) بخلاف نظرتنا نحن المسلمين الى الله فهو خالق الخلق "[3] .

3 – ألية الإعتماد على سلطة التراث و السلف :

لقد أدت هذه الأليـة إلى إعتبار الفكر الديني هو نفسه الدين ذاته و بالتالي تكون المعادلة متساوية ، فالدين هو مقدس و يحمل صفة القداسة و ربطه بالفكر الديني يؤدي إلى

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، 82.
2- عبد الوهاب المسيري ، عزيز العظمة ، العلمانية تحت المجهر ، دار الفكر ، دمشق سوريا ط1 ، س 2000، ص 07.
3- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 81.

إعتبارهمقدسا ، و تكون نتائج تقديس الفكر الديني عدم إستخدام العقل النقدي و عدم الإجتهاد أو القياس إلا الإجتهاد و القياس المنطوي تحت إطار السلف و التراث ، أما كل ما هو جديد فهو كفر و إلحاد ." لقد أدت هذه الألية إلى تحويل أقوال السلف و إجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش ، أو إعادة النظر و الإجتهاد ، بل و يتجاوز الخطاب الديني هذا إلى التوحيد بين تلك الإجتهادات و بين الدين ذاته "[1] .

و لقد ترتب عن هذه الألية محاربة و مجاهدة كل إبداع عقلي و هو جهاد أشبه بجهاد العقل الأوروبي أمام هيمنة الكنيسة و جبروتها " و هذا في حقيقته يمثل موقفا نفعيا إيديولوجيا من التراث موقفا يتعبد منه العقلي المستنير ليكرس الرجعي المتخلف و لعل هذا ما يدفع البعض لإستخدام نفس الألية مستندا إلى العقل المستنير في التراث ، متوهما بذلك أنه يمكن أن يحارب التخلف بنفس سلاحه ، و متصورا أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته "[2] .

و تعود قصة تقويض العقل أمام الشرع إلى حادثة رفع المصاحف و هي حيلة إيديولوجية سياسية ، إستعملها الأمويون من أجل الإستيلاء على الخلافة و السلطة و ذلك من خلال رفع المصاحف على أسنة السيوف و القول بأن الإحتكام لا يكون إلا لكتاب الله ، و قد أدى هذا الفعل إلى جر علي بنأبي طالب إلى إسقاطه من على رأس السلطة .

و لكن الخطاب الديني المعاصر قد إستثمر هذه الحادثة في صالحه حيث نجده يتخذ حيلة من حيله و ذلك عندما يتغلب عليه العقل يعود إلى تحكيم كتاب الله ، بحيث أن الكتاب لا ينطق بل يتكلم به الرجال كما قال علي بن أبي طالب .

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 84.
2- المصدر نفسه ، ص 84.

يقول نصر حامد أبوزيد في هذا الصدد " و قد ظل الإلتجاء إلى الأسلوب الأموي مسلكا سائدا في كل أنماط الخطاب الديني المساند للأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية "[1] ولقد كرس الأشاعرة و أبوحامد الغزالي في تاريخ الفكر الإسلامي إلى تكريس مبدأ إلغاء السببية ، و التي إستثمرها الخطاب الديني المعاصر في تبرير مبدأ الحاكمية و إلغاء مبدأ السببية

" يذهب الغزالي في رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفعال على الحقيقة في كل جزئيات العالم و أحداثه ، و أن هذه هو معنى الخلق و الفعل و إذا كان معنى الخلق كما يفهمه الغزالي من النصوص و إن كان يوحد بينه و بين العقيدة ذاتها ، هو الإيجاد من العدم في كل لحظة ، فإنه هو أيضا معنى الفعل و هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه و من الطبيعي بعد هذا التوحيد بين الخلق و الفعل أن ينكر الغزالي الفعل الطبيعي ، و ذلك ليتجنب الإبهام بأن الطبيعة خالقة "[2] .

وقد إنتقد نصر حامد أبوزيد الإمام الغزالي في رفضه لمبدأ السببية أو إلغائه و هو الأمر الذي يؤدي بالغزالي إلى الوقوع في تناقضات حول رفض القوانين التي تسير عليها الطبيعة " إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالي فالإحراق لا يتسبب ضرورة عن النار ، لأن العلاقة بين الفعل و الفاعل علاقة ضرورية و ليست كذلك العلاقة بين النار و الإحراق ، إن العلاقة بينهما علاقة لزوم لا علاقة ضرورة ، إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح و الضوء ، أو العلاقة بين الشخص و الظل ، و هذه ليست علاقة ضرورية و ليست من ثم من الفعل في شيء ، إلا على سبيل التوسع و المجاز "[3] ، إن الخطاب الديني المعاصر و الممثل خاصة في السيد قطب يقع في الكثير من المفارقات و خاصة في مجال إنتقائه للصالح من التراث ، بحيث أنه يتكلم عن أشياء سلبية

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 85.
2- المصدر نفسه ، ص 85.
3- المصدر نفسه ، ص 85.

في موقف يتباهىبإيجابياتهاو في مواقف أخرى من بينها تراث المسلمين العريق في تاريخ الفكر الإسلامي في العصر العباسيو يتناسى أخطائه و فجواته .

4 – ألية اليقين الذهني و الحسم الفكري :

لقد أدت ألية التوفيق بين الفكر الديني و الدين نفسه ، إلى نشوء ألية أخرى قد كرس لها الخطاب الديني ، و هي ألية تدعي المطلقية و القداسة والتي تقوم بتوجيه الإتهامات كالإلحاد و الكفر إلى كل من يخالفها وقد كان من نتائج هذه الألية هو الرجعية و التقوقع على الذات و حراسة الفكر ، و هذا شبيه بحراسة الأفكار في منزل ووضع الكلاب أمام البيت ، وهي كلاب حراسة بإمتياز ، و تسمى كلاب حراسة الأفكار أو الفكر كما يقول أحد المفكرين المحدثين .

" إن هذا الخطاب لا يتحمل أي خلاف جذري و إن إتسع صدره لبعض الخلافات ، و كيف يحتمل الخلاف الجذري و هو يزعم إمتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة ؟ "[1]" و هكذا فالخطاب الديني حيث يزعم إمتلاكه وحدة الحقيقة لا يقبل من الخلافات في الرأي إلا ما كان في الجزئيات و التفاصيل ، و هنا يبدوا تسامحه و إتساع صدره واضحا و مثيرا للإعجاب ، يتسع للتشدد و التطرف ، و لكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق و الجذور حتى الخطاب الديني يدعو إلى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها ، و لجأ إلى لغة الحسم و اليقين و القطع ، و هنا يذوب الغشاء الوهمي الذي تصور البعض أنه يفصل بين الإعتدال و التطرف "[2] .

وقد أدت جرأت الخطاب الديني إلى إعتبار أن كل من يخالفهم هو كافر و ملحد و ينبغي محاربته ، و قد يصل بهم المطاف إلى تصفيته جسديا و ذلك من أجل تحقيق مصالحهم " إذا

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 89.
2- المصدر نفسه، ص ، 90.

كان البعض يرى أن وصف الأخرين بالكفر ، حتى و إن كانوا يختلفون في عقائدهم و منطلقاتهم الفكرية معنا ، تطرف و تعصب ، بل و مسلك غير متحضر ، فإن الخطاب الديني يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الديني ،، و رأينا من يرى أن إعتبار الأخرين من غير المؤمنين بدينه كفارا تعصب و تطرفا ، مع أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن بأنه على الحق ، و أن مخالفه على باطل و لا مجادلة في هذه الحقيقة "[1] .

5 – ألية إهدار البعد التاريخي :

لقد أدت ألية التوحيد بين الفكر و الدين كما أسلفا الذكر إلى إقامة علاقة وهمية كرس لها الخطاب الديني بقوة ، و هي علاقة بين الإنسان و الله بحيث أن الإنسان بفكره أصبح مقدسا يحمل نفس القداسة التي جاء بها الدين .

و قد أدى هذا المنظور إلى تقديس الإنسان و الزمان مما أدى إلى رفض أي زمان غير زمن السلف و أي فكر غير فكر السلف يقول نصر حامد أبوزيد " يؤدي التوحيد بين الفكر و الدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني و الإلهي و إضفاء قداسة على الإنسان و الزمان ، و لعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب في تخطئة كثير من أراء العلماء الدين ، بل و التستر أحيانا على هذه الأراء و تبريرها "[2] .

وقد ترتب عن هذا مجموعة من المشكلات التي أدت إلى نتائج و خيمة ، و كرست لمفهوم المطلقية الشبيهة بسلطة الكنسية في أوروبا ، " و إذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية ، و هي نتاج عقل بشري مثلنا ، لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه فإن الخطاب

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 90.
2- المصدر نفسه، ص ، 90.

الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص بل يزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي "[1] .

يدعي الخطاب الديني بأنه هو الوحيد القادر على الوصول إلى القصد الإلهي و هي نتيجة طبيعية بدأت من خلال إبتكاره لمبدأ الحاكمية في مقابل الحاكمية الإلهية ، مما يترتب على ذلك ألية إهدار جميع الأزمنة إلا زمن السلف فهو زمن يحمل نفس القداسة التي يحملها النص الديني .

" و بالدرجة نفسها من الموضوع يبدوا إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر و همومه و بين مشكلات الماضي و همومه ، و إفتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطابق على الحاضر و يكون الإستناد إلى سلطة السلف و التراث ، و إعتماد نصوصهم بإعتبارها نصوصا أولية تتمتع بنفس قداسة النصوص الأولية ، تكثيفا لإهدار بعدها التاريخي "[2] .

يوضح **نصر حامد أبوزيد** مفهوم الحاكمية بقوله " ورغم أن الحاكمية تعني في التحليل النهائي الإحتكام إلى النصوص الدينية ، فإن هذه النصوص لا تستغني عن البشر في فهمها و تأويلاتها ، أي أنها لا تفصح بذاتها عن معناها و دلالاتها ، إنما ينطق بها الرجال كما قال علي بن أبي طالب "[3]" و هكذا تبدوا واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الديني ذاته ناهيك بالعلاقة الجدلية التي يكشف عنها التاريخ بين الإسلام و الواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي ، و ينتهي

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 95.
2- المصدر نفسه ، ص ، 90.
3- المصدر نفسه ، ص ، 97.

الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع و التاريخ معا ، مع أن الوحي و من ثم الإسلام واقعة تاريخية "[1] .

المبحث الثالث : أثر القراءة النقدية للخطاب الديني على الساحة الفكرية العربية .

أدى التطور العلمي في جميع الميادين ، خاصة العلوم الإنسانية و الإجتماعية إلى ضرورة إعطاء الأولوية للعقل البشري خاصة بعد التهميش الذي لحق به في العصور الوسطى أو عصر الظلمات بالنسبة إلى أوروبا .

" لقد عرف العالم خلال القرنيين الماضيين تحولات واسعة و عميقة الأثر شملت الأنظمة الإجتماعية و القيم الروحية و الفنون الجميلة ، و بقيت حقائق العلم الثابت الوحيد ، و قد عبر الفزيائي **ف، ج، كوري f.j.gurie** بعد قرن من سلفه الفيلسوف الفرنسي **أرنست رينان** عن هذا الرأي بالقول بأن المعرفة العلمية الخالصة هي المصدر الوحيد لإطمئنان العقل و الأداة الأنجع للتخلص من الخرفات الوهمية ، و للتعرف على هذا الكون و موقعنا فيه ، بل إن العلم هو المعطى الأساسي ، و ربما الوحيد لوحدة الفكر بين البشر بتعاقب أجيالهم على كوكب الأرض "[2] .

" وقد إقتصر التفكير في الموجودات في الفكر العربي الإسلامي ، قبل الفلسفة على قواعد و أدلة أصولية تقوم على الإستصحاب الفقهي ، و كان التصور و الحكم بقوة بصفة عامة على القياس كأداة للمقارنة و المماثلة و التعميم و الإستدلال العقلي / النقلي ، حيث العقل هو الفرع و النقل هو الأصل"[3].

1- نصر حامد أبوزيد ، نقد الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 99.
2- مجلة ، معالم ، محمد العربي ولد خليفة ، تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية ، العدد الثاني ، السنة 2010، ص 11.
3-جميل ، قاسم ، مقدمة في نقد الفكر العربي من الماهية غلى الوجود ، مرجع سابق ، 53.

لقد إستفاد العقل العربي من الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا و دورها في إعطاء المكانة الأساسية للعقل في مقابل النقل ما أدى به ، إلى البحث عن أداة نقدية تنتقي ما هو صالح و طرح ما هو غير صالح لنا و لزماننا الحاضر .

" إن الخيط الناظم لخطاب التجديد أنه ينبه بشكل دائم إلى خطر القراءات الإسقاطية و التوظيفية التي تتعامل مع القرأن تعاملا خارجيا يسميه فضل الرحمان ب "**التعاطي البراني مع القرأن** " كما أنه يدعوا إلى المراجعة النقدية للعلوم التي تشكلت حول النص القرأني ، و أهمها علوم القرأن و علم أصول الفقه ، و علم الحديث و الفقه "[1] .

و قد قامت محاولات إصلاحية للنهوض بالعقل العربي ، و تجاوز فرض عقلية أسبقية النقل على العقل ، و ذلك في محاولة لإعطاء الدور للعقل في البحث عن ما هو صحيح و مفيد و نجد من بين المحاولات خير الدين التونسي (1810-1879) .

" و قد لخص خير الدين التونسي إشكالية تخلف العالم الإسلامي في إنعدام معرفة الفقهاء بصدد الأمور الدينية ، و إهتمامهم في الجدل السفسطائي العقيم حول السفاسف و الترهات بدلا من تطوير الفقه الإسلامي لمواكبة مستجدات و متغيرات العصر ، أما عن الفقه ، فقد أخذ عليهم إستهلاك الجوانب المادية في الحضارة الغربية ، مع إهدارهم قيمة العلم العصري العقلي و التجريبي الذي أنجز تلك المنجزات "[2] .

" و للبرهنة على المسارات الفكرية التي يتعين على الفكر الإسلامي أن يسلكها يقترح أركون عادة النظر في العلوم الإسلامية التي شكلت منهجا و سبيلا إلى فهم النص القرأني من بينها

1- محمد ، حمزة ، إسلام المجددين ، مرجع سابق ، ص 94.
2- محمود ، إسماعيل ،الفكر الإسلامي الحديث ، بين السلفيين و المجددين،مرجع سابق،ص155.

علم الناسخ و المنسوخ بإعتباره من إنجاز الأصوليين الذين و جدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة فكانوا مضطرين لإختيار النص الذي يتناسب أكثر مع تحقيق الإنسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل "[1] .

ينتقد محمد أركون الخطاب الديني و يتهمه بالتلاعبات و إستخدام الحيل خاصة في عملية تفسير و تأويل النص القرأني ، و يرى بأن مرد هذا هو عدم إستخدام الموضوعية في الطرح ، من بينها عدم مراعات تاريخية النص الديني

" إن علم الناسخ و المنسوخ و علم أسباب النزول و غيرها تكشف عن التلاعبات الخطيرة التي يقوم بها العلماء في الوقت الذي يدعون فيه الوفاء المطلق لمنطوق النص القرأني ، كما أن إزدهار الأدبيات المتصلة بهذه العلوم كان يخدم من ضمن الأهداف التي يخدمها بتبرير مقالة علماء الدين الذين كيفوا النص المقدس وفق ما كانت تستدعي و ضعياتهمالتاريخية "[2] .

لقد ذاع صيت الخطاب الديني بإيديولوجياته و أفكاره المناوئة للإسلام و التي تدعي العلم و المطلقية ، و قد إنتشرت كذلك صيحاته المنادية بتكفير كل من يخالف تراث السلف أو الفكر الديني التقليدي ، و ذلك كما أشرنا سلفا إلى إعتماده على أليات و منطلقات و مرجعيات خاطئة و عاطفية و غير مؤسسة علميا ، بحيث أدت هذه المنطلقات إلى المزج بين الفكر الديني و الدين ذاته ، مما أدى بهم إلى إضفاء القداسة على الفكر و على الزمان الماضي أي زمن السلف و إعتبارهما مقدسين وقد تعددت توجهات كل مفكر تشعبه المعرفي و العلمي ونجد أمثال ذلك " محمد طالبي الذي يقترح المنهج المقاصدي أو السهمية في قراءة النص الديني ، و جوهر هذا المنهج

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، مرجع سابق ، ص 95.
2- المرجع نفسه، ص 95.

الإعتماد على التحليل الإتجاهي للنص عبر قراءة حركة له لا تقف عند حرفيه و إنما تسير في إتجاهه"[1] .

" أما إهتمام**هشام جعيط**(*)و هو المؤرخ فقد حاور الوحي و النبوة متخذا القرأن مصدرا و مسندا إلى المنهج التاريخي و الأنثربولوجي ، فقد خلص إلى نتائج على قدر كبير من الطرافة فيما يتصل بظاهر الوحي و تاريخية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم "[2] .

و كل من الإتجاهين يؤكد على السياق التاريخي في معالجة النصوص الدينية أما إذا إنتقلنا إلى المفكر **صادق جلال العظم**[3] (ولد سنة 1934) ، في كتابه نقد الفكر الديني فإنه " يصف الفكر الديني بالبؤس ، وربما تكون المقالة الأولى في الكتاب التي تحمل عنوان الثقافة العلمية و بؤس الفكر الديني ، تمثل الفكرة المحورية فيه ، فقد حاول العظم مناقشة بعض المفكرين الإسلاميين و رجال الدين مثل **نديم الجسر** ، **منى طرابلسي** ، و **موسى الصدر** و غيرهم و نقد أسس فهم للعلم الحديث ، أو مناهج البحث العلمي "[4] .

" يذهب العظم إلى أن المقصود هو إبراز تعارض هذه الذهنية الدينية مع العلم ، سواء تعلق الأمر بالمعتقدات الإسلامية أو المسيحية رافضا أي محاولة توفيقية بين الدين و العلم "[5] .

وقد سعت عدة عقول عربية إلى البحث عن نقاط الضعف التي وقع فيها الخطاب الديني من خلال إستعراض مكامن النقص و المثالب و الزلات التي يكرس لها هذا الخطاب ، خاصة بعد عجزه عن إعطاء و صف دقيق لما يجري من إشكاليات في الواقع العربي و الإسلامي .

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، مرجع سابق ، ص 66.
2- المرجع نفسه، ص 66.
3-مفكر سوري ، درس في الولايات المتحدة الأمريكية ، من كتبه : نقد الفكر الديني ، ذهنية التحريم، الإستشراق و الإستشراق معكوس .
4-بلقزيز عبد الإله ، الثقافة العربية في القرن العشرين ، مرجع سابق ، ص 617.
5- السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الطريق ، مرجع سابق ، ص 62.

" أما **نصر حامد أبوزيد** فقد سعى إلى تطبيق المناهج الأدبية الحديثة على النص الديني و تخصيصا النص القرأني ، و قد إنتهى توسلا بهذا المنهج إلى تاريخية النص الديني و إلتباسه بالثقافة"[1]

1 –**عبد المجيد شرفي**[2] و المنهج التاريخي المقارن :

لقد إهتم**عبد المجيد شرفي** بالنص القرأني و بتاريخية الأحاديث النبوية و علوم القرأن و المواقف الذي أنتجته تلك الرؤى و المواقف حول النص الديني و قد قسم عبد المجيد شرفي دراسة النص أو التراث إلى قسمين رئيسيين هما " الأول الأخذ بعين الإعتبار تغير وضعية الدين الذي بعدما كان هو المفسر لكل الظواهر الإجتماعية و الطبيعية على حد سواء ، أصبح بدوره خاضعا للتفسير و إستقلت عنه العلوم مثلما تخلت المؤسسات المجتمعية عن تبريراته ، و الثاني إخضاع الفكر الديني لقوانين عامة يمكن أن تشترك فيها مختلف الديانات"[3] .

وقد سعى **عبد المجيد شرفي** إلى إنتقاد الفكر الديني من خلال تفريقه بين الدين و الفكر و الديني ، و هذا ما كان ينادي به **نصر حامد أبوزيد** من خلال جل كتاباته " و تنبني قراءته التجديدية (عبد المجيد شرفي) على التميز بين الفكر الإسلامي من ناحية و الإسلام من ناحية أخرى أو بمعنى أخر بين الدين و الفكر الدين ، و هذا بمعنى رفض التماهي تماهيا مطلقا مع الدين كما يعني رفض المطابقة بين الفكر الإسلامي و الإسلام و التداخل بين إسلام الرسالة و إسلام التاريخ"[4] .

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 67.
2- مفكر تونسي ، و أستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعية التونسية : من كتبه : الفكر الإسلامي في الردعلى النصارى ، لبنات ، الإسلام و الحداثة ، تحديث الفكر الإسلامي ، الإسلام بين الرسالة و التاريخ .
3- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 69.
4- المرجع نفسه ، ص 70.

وقد سعى عبد المجيد شرفي إلى نقاوة النص الديني من جميع التأويلات المهيمنة و التي تدعي المطلقية ، وقد دعى إلى " إعادة النظر في جميع المصادرات البشرية التاريخية، فالنص الديني الذي يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين هو في الواقع نتيجة تأويل معين قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ و في طرق ظرفية مخصوصة "[1] .

لقد سعت القراءة المقارنة أو إستعمال المنهج المقارن عند **عبد المجيد شرفي** إلى " تبين خطأ القراءة التقليدية للإنتاج الديني أو صوابها بل على تحديد ما هو وفي عضويا لوظيفة الخطاب الأصلي و منسجم مع تلك الوظيفة و ما هو غير وفي لها و غير منسجم معها خصوصا و أنه يعسر على الدارس المتأثر بسنة دينية واحدة تحليلها و تفكيكها و معرفة بنيتها و تميز خصوصيتها الحقيقة من الخصوصية الزائفة "[2] .

لقد دأب **عبد المجيد شرفي** إلى محاولة إخراج النصوص الدينية من مطلقية القراءات السلفية و إدعائها إمتلاكها للمعنى المطلق الذي يقوله النص بحيث أن " هذا المنهج التأويلي الذي يدعوا إليه الشرفي له إنعكاساته المباشرة على وضعية المسلم في العصر الحديث فهو ما يتيح الحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على إختلاف أوضاع المسلمين ، و يؤدي كذلك إلى تجاوز القراءة الحرفية للنص القرأني تلك التي تتعارض تعارضا كليا مع الوعي الديني الحديث"[3] .

يؤكد **عبد المجيد شرفي** في نقده للخطاب الديني على الجانب التاريخي و الذي أخرج حسب زعمه من طرف الفكر الديني المعاصر بقوله " يفكك خطاب التجديد منطق العادة الذي

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 70.
2- المرجع نفسه ، ص 73 74.
3- المرجع نفسه ، ص 78.

كان يوجه قراءة المسلمين للقرأن الذين تعودوا أن يقرأوا النص القرأني عبر تلك القراءات الثواني التي ورثوها و هو تفكيك يقلب سكينة كل رؤية تطمئن إلى القول إن النصوص القرأنية قطعية الدلالة "[1]

يحارب **عبد المجيد شرفي** كل قراءة واحدة للنص الديني و التي أضفت صفة القداسة على الخطاب الديني نتيجة لغياب تعدد القراءات للنص الديني ، بحيث أن المعنى غير متوقف على فئة معينة من الناس .

و من أجل الخروج من دائرة الخطاب الديني الذي يدعي المطلقية في إجتهاداته " فلا مراء في أن تاريخية النص تعني تاريخية الفهم أيضا ، فالقضية إذن ليس في إعتماد القرأن أصلا من أصول الفقه ، ولكن في اعادة النظر في تلك المصادرة التي تتحكم في قراءة النص و تأويله ، و هو إعتبار يمليه فهمنا للنص القرأني و تمليه المقتضيات العلمية ، التي لا تسمح قطعا بما كان يسمح به القدماء لأنفسهم بأن يقولوا هذا الحكم لله و هميلجأون إلى تأويل من التأويلات"[2]

ينتقد **عبد المجيد شرفي** إجتهادات الفقهاء حول تهميش بعض من التراث و إقصائه " وهذا دليل على إيديولوجية الفقهاء و إستعمال عواطفهم دون مراعات الموضوعية و الدقة في طرح المسائل الإجتهادية" بالإضافة إلى أن الأحكام التي إشتمل عليها القرأن لها في أغلب جزءا أخروي همشه الفقهاء في سعيهم إلى تغليب مقتضيات الإنسجام الإجتماعي على مقتضيات الضمير الفردي"[3]

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 83.
2- المرجع نفسه، ص 83.
3- المرجع نفسه، ص 83.

2 – محمد أركون[1](1938– 2010) : و الإسلاميات التطبيقية .

" إبتدأمشروع أركون في نقد العقل الإسلامي مع كتابه الذي حمل العنوان نفسه سنة 1984. ، و صدر بالفرنسية ، ثم ترجم فيما بعد إلى اللغة العربية ، تحت عنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي "[2] .

لقد أدت الثورات العلمية و تعدد الوسائل العلمية إلى إعادة النظر في قراءة النص الديني مما يصبح لزاما علينا بإستخدام هذه الأدوات و الوسائل العلمية الحديثة و التي لم تكن متوفرة في الماضي أو عند السلف خاصة في مجال اللسانيات و الدراسات الأنثربولوجية و اللغوية و هذا ما أكد عيه محمد أركون في جل كتاباته .

" فلقد إرتبط مشروعه النقدي بمسارات و تعرجات فكرية فرضتها الثورات العلمية و المعرفية و النقدية المستمرة في العلوم الإنسانية و الإجتماعية في السياق الغربي هذه العلوم التي تشكل بالنسبة إليه الأدوات الإجرائية الضرورية و اللازمة لإنجاز مثال هذا النقد للعقل الإسلامي ، أراد أركون عن طريق تطبيقاته المنهجية التي أجراها على النص القرأني و على الفكر الإسلامي"[3] .

ينتقد محمد أركون الفكر أو العقل الإسلامي ، و يقسمه إلى قسمين رئيسيين قد شكلاه و شكلا مجمل فكره و هما " الخطاب التاريخي و الخطاب الثيولوجي ، فالخطاب التاريخي إستند إلى مفهوم المعرفة المرسخة ، و ذلك عن طريق ممارسة معيارية للغة و القانون و التاريخ و الثيولوجيا ، من نحو و لغة وفقه و أخبار و حديث و تاريخ و كلام فكل هذه العلوم تشكل علوم دينية تقليدية

1-مفكر جزائري درس في فرنسا ، له عدة كتابات جلها بالغة الفرنسية ، من أهم كتبه نذكر : الفكر العربي تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، قضايا في نقد العقل الديني .

2- بلقزيز عبد الإله ، الثقافة العربية في القرن العشرين ، مرجع سابق ، ص 617.

3- المرجع نفسه، ص 618.

يؤكد فيها العقل الأثوذوكسي ذاته على هيئة العقل المؤسس الراسخ و المؤسس و لم تفلح كتابات مسكويه و إبن خلدون في إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابات التاريخ الإسلامي أما الخطاب الثيولوجي فيستخدم أولا لحاجاته المشروعة و السيادة كدليل القاطع مثلا أو أنها تستشهد بأليات أو الأحاديث لإفحام الخصم "[1].

يتهم محمد أركون الخطاب الديني بأنه يستعمل أساليب من أجل المراوغة و المخادعة ، لا لشيء إلا للكسب و التغلب على الخصم و من بين التلاعبات الخطاب الديني هو ربطه بين الزمان الحالي و الزمان الماضي أي زمن السلف في عملية الحديث و التحليل .

" أما التلاعب الثاني كما يراه أركون ، فيتمثل في التسليم بوجود إستمرارية بنيوية و تماثلية معنوية بين الزمكان الأولي و الأصلي الذي لفظت فيه الأيات و الأحاديث لأول مرة و الزمكانات المتغيرة التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصا "[2] .

" يسعى محمد أركون في كتبات عدة إلى كتب جلها باللغة الفرنسية و ترجم عدد منها إلى اللغة العربية ، إلى نقد العقل الإسلامي و هو لا يقصد به عقلا خصوصيا أو قابلا للتمييز لدى المسلمين عن غيرهم إنما يقصد بذلك : أنه كامن في معطى قرأني ، و فيما يدعوه أركون بتجربة المدينة ، التي أصبحت فيما بعد و بفضل العمليات المتتالية للإجتهادات أنموذج المدينة "[3] لقد أدت المطابقة بين الفكر الديني و الدين إلى إضفاء القداسة عليها مما أدى إلى إضفاء القداسة على الجانب الأخر و هو الزمان الذي إرتبط به نزول القرآن الكريم .

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 69.
2- بلقزيز عبد الإله ، الثقافة العربية في القرن العشرين ، مرجع سابق ، ص 619.
3- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 84.

" وقد عمل أركون في كتابات عديدة ألفها على وضع التجربة التيولوجية في الإسلام على محك النقد التاريخي الصارم من خلال إعادة النظر في التركيبات التيولوجية في الإسلام بكل أنواعها من تغير و حديث و علم الكلام و فقه بإعتبارها نتاجا بشريا يحق للدارس نقدها و تفكيكها وتجاوزها "[1].

يهاجم محمد أركون العقل الإسلامي من خلال ضرورة إعادة النظر في تاريخية المفاهيم ، و إعطاءها دقة علمية أكثر مما هي عليه " ضمن المنظور الواسع لفهم قضايا الفكر الإسلامي يعتبر أركون أنه لا معنى لنقد الفكر الإسلامي من دون إعادة النظر في تاريخية العلوم الإسلامية "[2] .

ينتقد كذلك محمد أركون من كتاباته حول العقل الإسلامي فكرة الدوغمائية و التي ظلت ملتصقة بالعقل الإسلامي منذ عصور طويلة عبر الزمن " فهو يدعوا إلى التخلي عن العقل الدوغمائي و الإستعانة عنه بما يسميه بالعقل المنبثق حديثا ، الذي يعتمد على فكرة التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل ، و من شروط هذا العقل ألا يتورط في بناء منظومة معرفية تؤصل للحقيقة لأن إنتاجات هذا العقل ستنقلب بدورها إلى سياج دوغمائي مغلق"[3] .

كما نجد **محمد أركون** يرى بأن الإجتهاد رهين بالوقت و الزمان فهو مرتبط به أشد الإرتباط وهذا ما لا يعيه الخطاب الديني المعاصر " فما كان الإجتهاد في الماضي أبدا و لا يمكنه أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية على مسائل لاهوتية و تجريدية بعيدة عن حاجات الدولة و إكراهات المجتمع و هذا يعني أنه ينبغي علينا أن نتلفظ في كل ظرف و لدى كل ممارس للإجتهاد

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 85.
2- المرجع نفسه ، ص 86.
3- المرجع نفسه، ص 87.

كل الإنحرافات الإيدولوجية المرافقة لهذه العملية الدينية التي تظهر و كأنها تمثل إحتكاكا مباشرا للروح البشرية مع كلام الله ، من أجل الفهم الصحيح و المطابق للمقاصد النهائية و المعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني و تضمن شرع و ممارسات البشر و أفكارهم طيلة وجودهم الأرضي"[1].

لقد أدت الإجتهادات التي تدعي المطلقية إلى التقوقع على الفكر و رفض أي إبداع أو إجتهاد جديد مما يؤدي إلى السكون و التخلف " إن إعادة النظر في ضوابط الإجتهاد و تحديد شروطه تقتضي رصد العقبات التي تقف حائلا في وجه غلق إجتهاد جديد"[2] .

كما ينتقد **محمد أركون** الخطاب الديني من خلال محاربته لجميع القراءات التي تضفي طابعا إنسانيا على النص الديني ، وقد أشاد في هذا بمحاولات **نصر حامد أبوزيد** في مشروعه حول نقد الخطاب الديني ، كما تعد محاولات **محمد أركون** الأهم في مجال رفع الأسطورة و محاربة العقل الإسلامي الغيبي في مجال التعامل مع النص الديني ، و ذلك من خلال إبراز الجوانب التي تأنسنت خلال نزول القرأن الكريم .

" تكمن أهمية مقاربة أركون على الرغم من المأخذ المنهجية العديدة التي سوقها النقاد في شأنها ، و التناقضات التي لا حظوها ، أنها تسعى إلى رفع مكانة مخصوصة و توجه نقدها إلى مجمل النظريات التي إكتسبت في الضمير الديني مكانة مخصوصة و توجه نقدها إلى مجمل النظريات اللاهوتية و اللغوية التي شكلها المسلمون منهجا لمحاورة نصهم ، إنها مقاربة تنزل بالنص المقدس من

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 88.
2- المرجع نفسه ، ص 88.

تعاليه إذ هي تجري عليه القوانين التي يفترض أنها تجري على أي خطاب و تفقد تبعا لذلك النص الديني تلك الحصانة المانعة له من إجراء سنن القراءة عليه "[1] .

لقد أدت بدعوات الخطاب الديني المعاصر إلى تكريس مبدأ الحاكمية و إلى ظهور العديد من المفكرين المنتقدين لهذا المبدأ و الذي يعتبر عائقا في التعامل مع النص الديني ، إضافة إلى رفض كل قراءة تجديدية أو إبداعية .

" كان تنامي المواقف الأصولية اليوم الداعية إلى تحكيم النصوص في كل جزئيات الحياة الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و العقائدية معلنة أنه لا إجتهاد فيما فيه نص و ملغية كل دور للعقل في فهم تلك النصوص و التعامل معها تعاملا نقديا حرا ، فقد ولد لدى العديد من الباحثين الجدد حرصا واضحا على تفكيك مرتكزات المواقف الإيدولوجية التي تشرع لمقالتها بواسطة النص و على تحليل أليأتها الفكرية "[2] .

و من الأخطاء التي وقع فيه الفكر الديني المعاصر هو محاولة إنكار جميع الأخطاء التي وقع فيها الصحابة و إعتبارهم بأنهم لا يخطئون ، مما أدى إلى إضفاء نوع من القداسة عليهم بالرغم من أنهم بشر .

" لقد تنبه الضمير الديني الحديث إلى أن التقديس الذي أضفي على الصحابة أمر متأخر في التاريخ الإسلامي ، فالصحابة أنفسهم كانوا يضعون بعضهم بعض موضوع نقد ، و ينزلون بعضهم منزلة أسمى من بعض و يكفي ملاحظة تضارب علماء الحديث و تناقض معايرهم ، ذلك

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص،93 94.
2- المرجع نفسه ، ص 96.

أن علماء الجرح و التعديل جعلوا تطبيق هذا المنهج واجبا على كل راو مهما كانت منزلته غير أنهم وقفوا عند عتبة الصحابة فلم يتجاوزوها جميعا لا يجوز عليهم نقده "[1] .

إن إضفاء صفة الجرح و التعديل على منهج راو قد أدى إلى طرح العديد من المشكلات خاصة فيما يخص صدق و كذب الراوي مع إعتبار أن الرواة منهم من زامن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان في هذا نوع من الإحراج في إصدار الأحكام على صحابة عصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

" إن جل الكتابات الحديثة قد عمقت النظرة إلى الحديث النبوي و إلى الأليات التي تتحكم في منهج المحدثين و إلى المسلمات التي تحكم الموقف من الخبر الشرعي بفضل إستيعاب المفكرين المحدثين لمقتضيات المنهج التاريخي و بفضل الحس النقدي الذي يتوفر عليه و بفضل الأدوات المنهجية الحديثة و خصوصا تلك التي أتاحتها الثورة المعلوماتية الحديثة في التعامل مع نصوص التراث "[2] .

إن سعي المفكرين التجديديين إلى الإهتمام بالسياق راجع إلى الركود الذي جاء من الفكر الديني لزمن طويل بحيث أن " الأحاديث ذات المضامين السياسية و العقائدية بصفة خاصة و الأحاديث الموضوعة بصفة عامة ، لا يقلل إنتاجها من قيمتها التاريخية لأنها وليدة ظروف تاريخية و إجتماعية معينة ، و بالتالي فهي تعكس عقلية واضعيها و أفقهم الذهني و تكشف عن حدود المسموح التفكير فيه و المجالات التي لم يكن التفكير فيها أو نقدها أمرا ممكنا في ظل الثقافة التي كانت سائدة "[3] .

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 101.
2- المرجع نفسه ، ص 103.
3- المرجع نفسه، ص 105.

" لقد مثل خطاب التجديد ثورة فكرية حقيقية و عدولا عن العديد من الحلول التي إرتضاها القدماء و نقيضا صارخا لكل ما إنطوى عليه الفكر الإسلامي المحافظ من تقليد ، و أكد على أن المعرفة الدينية ، شأنها في ذلك شأن بقية المعارف لا تتشكل إلا إنطلاقا من حرية الفرد وقدرته على الإختيار و مسؤوليته الواعية في صياغة أفعال و توجيهها و فهم عقيدته و تأويلها "[1]

وقد أدت هذه الرؤية إلى رفض مبدأ الحاكمية ، و كل نظرة مطلقية للنصوص الدينية بإعتبار أنها بشرية تصيب و تخطأ و هي معرضة للنقد و التمحيص ، شأنها شأن بقة المعارف العلمية الأخرى .

" و ذلك يعني بداهة رفضا قاطعا لسلطة رجال الدين و إدعاء هذه الفئة إمتلاك الحلول المناسبة لمعضلات الواقع الراهن و الحديث بإسم الله لذلك لم يقبل العديد من المفكرين أن يكون علماء الدين هم الذين يسيطرون سبل النجاة لهم فالمسلم المعاصر أين يحيا تدينه على النحو الذي يرتضيه "[2] .

وقد حاربت قراءة التجديد كل القراءات التي تعتمد على التأويلات الحرفية للنصوص الدينية و إعتبارها تأويلات عشوائية لا تقدم شيئا للفكر البشري ، يسعى الفكر التقليدي إلى فرض سلطته و هيمنته ، و هو يحارب كل فكر خارج عن إطار أفكاره و تأويلاته " فهو يقف بالمرصاد يتقفى أثار كل كتابة نابية تخرج عن ضوابطه و نواميسه إنه يمارس دور الرقيب الذي يحرس المقدس و يحميه ، و ما يصدر من كتابات المفكرين المجددين كثيرا ما تتعرض للمصادرة و لمنع الترويج و في أحسن الحالات لمضايقة قد تصل إلى حد الإتهام بالردة و الإتهام بالخروج عن ثوابت الدين "[3] .

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 154.
2- المرجع نفسه ، ص 155.
3- المرجع نفسه ، ص 158.

" مما لا شك فيه أن هذه العقلية الخطيرة فهي لا تولد غير العقم و النظرة المانوية إلى الأشياء و لا تشجع النظرة النسيبة ، و لا يمكن أن تسمح بالهامشية و تقسم عالم الفهم إلى صنفين : حق و باطل ، خير و شر ، عدل و ظلم "[1] .

ولقد ساهم االعديد من المفكرين خاصة أمثال **محمد أركون**و **نصرحامد أبوزيد** و **محمد شرفي** و غيرهم إلى ضرورة إعادة قراءة التراث و إلى ضرورة إعادة النظر في الخطاب الديني يقول محمد أركون عن هذا التراث " إنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة طريقة محررة في أن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذوكسية و من الإختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها و قسرا ، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد و التسكع في كل الإتجاهات"[2].

إن سعي القراءة التجديدية إلى إعادة قراءة التراث ،كانت تهدف إلى المحاولة بربط التراث بالحاضر و ذلك من أجل معالجة جميع المستجدات التي أنتجتها الحضارة ، و عدم التقوقع و العيش في الماضي فحلول الماضي قد أستنفذت ولم تعد قادرة على التكيف مع المتطلبات و المستجدات التي يفرضها الواقع و العالم الحديث و الحضارة .

وقد سعى محمد أركون من خلال قراءته حول تجديد الفكر الديني إلى " قراءة تجد في كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه إنني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كليا و نهائيا من البلاغيات التعسفية و من كل التركيبات المنطقية الإصطناعية و من الأنظمة الخادعة المفروضة "[3] .

1- محمود ، حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، مرجع سابق ، ص 158.
2- المرجع نفسه ، ص 163.
3- المرجع نفسه، ص 163.

وقد تميزت منهجية القراءة الأركونية ، بعدة مميزات ، هي إنطلاقها من مكتسبات الحداثة الغربية ، و البحث عن الجانب النقدي في العلوم الإجتماعية و محاولة تطبيقها على التراث الإسلامي .

و هذه القراءة الحداثية حسب أركون يمكن أن تكون الكفيلة في تطوير الخطاب الديني و قراءة التراث الإسلامي قراءة حداثية و موضوعية و قد إستعان محمد أركون بأليات دعاها بالإسلاميات التطبيقية أو الإسلاميات القانونية فالأولى تدعوا إلى دراسة التراث وفق منهجية حفرية تطال المكتوب و المقروء كما تهدف إلى محاولة نقد الإسلاميات الكلاسيكية و التقليدية .

ينتقد محمد أركون الفكر الأصولي و يرى بأنه " لا يولي أهمية للعلاقة الدائرية التفاعلية بين الفكر و اللغة و التاريخ ، فاللغة و الفكر في تداخل و تفاعل مستمرين ، و كلاهما يستمد حيويته من حركة التاريخ الفردي و الجماعي ، وهي النتيجة التي يصل إليها أركون من خلال نقد الأسس المعرفية للعقل الأصولي و إفتقاره للجهاز المفاهيمي "[1] .

وقد دعا محمد أركون في نقده للخطاب الديني أو الإسلاميات التقليدية إلى ضرورة إحداث قطيعة مع الماضي السكولائي خاصة بعد إنهيار الحضارة الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي .

وقد تكلم محمد أركون على ضرورة إحداث قطيعة إيبستيمولوجية كبرى ينتظم فيها كل الفكر الإسلامي الوسيط منذ إنحطاطه إلى اليوم ، إذ من بين تجليات الإبستيمي الإسلامي الخلط بين الأسطوري الخيالي و التاريخي إضافة إلى القول بحقيقة واحدة ثابة و مطلقة .

1- مصطفى ، كحيل ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 358.

و في نقده للإسلاميات التقليدية أو الخطاب الديني التقليدي يرى محمد أركون بضرورة الفصل بين الظاهرة القرأنية و الظاهرة الدينية ، فالأولى يقصد بها القرأن كحدث شفهي يتعين مراسلته وفق قراءة تزامنية أولا و قبل وصله ثانيا ، و الثانية ضاربة بجذورها في التاريخ و متعلقة أشد التعلق بالسياسة و الإيديولوجيا و الخلافة .

وقد تصدت القراءة الأركونية لكل الأنظمة التفسيرية التقليدية القديمة كانت أم حديثة ، و قد أبرزت فشلها ، و ذلك نتيجة عدم تميزها بين المعنى و أثار المعنى .

ينتقد محمد أركون الفكر الإسلامي و يرى بأنه " قد ظل خارج الحدث كليا ، ففي الوقت الذي كانت فيه المجتمعات الأوروبية تشهد متغيرات متسارعة أرادتها و نفذتها البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية ، لا حظنا أن عالم الإسلام كان خاضعا لعمليات معاكسة من الإضعاف و انحصار الأفاق الفكرية و تقلص الفعاليات الثقافية و توسع النظام القبلي العشائري كلما ضعفت السلطات المركزية "[1] .

كما ينتقد محمد أركون الأصولية المعاصرة و يتهمها بالعنف المهيمن على الساحة العربية الإسلامية تبعا للقراءات الحرفية للنص الديني التي ينتهجها في تحليلاته و مواقفه الإيديولوجية .

و في كتابه " نقد العقل الإسلامي " حاول أركون زحزحة المشروعية الإسلامية و تفكيكها من خلال تفكيك مصادر و أسس القانون الشرعي ، اي أصول الدين و أصول الفقه، التي إضطلع المفكرون المسلمون طيلة القرون الثلاثة الأولى على تشكيلها ، و التي جسدت في حينها قدرة العقل الإسلامي على التحليل و التفسير و الإستقراء و الإستنباط ، و التي أعتبرت فيما

1- محمد ، أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 114 .

بعد بمثابة القوانين المقدسة والمعصومة التي لا يمكن مناقشتها رغم تغير الظروف التاريخية و الإجتماعية على السواء .

خاتمة

يعتقد المفكر الراحل **نصر حامد أبوزيد** ، أن الأليات التي تحكم مجمل الخطاب الديني هي واحدة سواء عند الخطاب المعتدل أو المتطرف و يؤكد أن تلك الأليات تتداخل مع المنطلقات الفكرية للخطاب إلى درجة التوحيد بحيث يستحيل التفرقة بينهما .

يسعى الخطاب الديني حسب أبوزيد إلى إضفاء نوع من القداسة على الفكر الديني ، و ذلك من خلال تكريسه لمبدأ الحاكمية الإنسانية في مقابل الحاكمية الإلهية ، و الوقوف في وجه كل من يستعمل النقد و العقل لهذا الفكر المطلق حسب زعمهم .

يرى نصر حامد أبوزيد من خلال فكره أنه لا يوجد فرق بين الخطاب الديني المتطرف و المعتدل بل هما سنوان ، لقد أدى تقديس الفكر الديني إلى إضفاء قداسات أخرى على الإنسان و الزمان، مما أدى بالفكر الديني إلى التقوقع و الذوبان و تكريس لغة العنف في مقابل الحوار و التفتح.

يرفض الخطاب الديني حسب نصر حامد أبوزيد إلى كل محاولة للمساس بالنص الديني و إعتباره نصا مقدسا لا ينبغي تأويله أو تفسيره من طرفهم فهم الوحيدون المخولون للبحث فيه و تفسيره و تأويله ، مما أدى هذا الأمر إلى تكريس الحاكمية البشرية و التي تعتبر الفقيه هو بمثابة كهنوت أو وسيط بين الله و البشر ، و هذا ما كان سائدا في عصر الظلمات الأوروبي أو عصر الكنسية .

ليعود نصر حامد أبوزيد إلى رفض كل خطاب دوغمائي يدعي المطلقية في أحكامه ، و يدعوا إلى تكريس العقل و يشيد بمذهب المعتزلة في تكريسهم للعقل و النقد .

يجمل نصر حامد أبوزيد الأليات التي تتحكم في الخطاب الديني في خمسة أليات يرى بأنها الكفيلة في التقوقع على الفكر الديني و إحتوائه و هي :

- التوحيد بين الفكر و الدين : و إلغاء المسافة بين الذات و الموضوع
- تفسير الظواهر بردها كلها إلى مبدأ واحد أو علة أولى ، تستوي في ذلك الظواهر الطبيعية و الإجتماعية .
- الإعتماد على سلطة السلف أو التراث : و ذلك بعد تحويل النصوص التراثية التي هي نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية .
- اليقين الذهني و الحسم القطعي : و رفض أي خلاف فكري إلا إذا كان في الفروع و التفاصيل دون الأسس و الأصول .
- إهدار البعد التاريخي و تجاهله : و يتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل ، يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة و عصر الخلافة العثمانية .

إن ألية التوحيد بين الفكر و الدين تشير إلى تأكيد الخطاب الديني على عدم التميز بين نصوص دينية لها مجالاتها الخاصة و أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري و الخبرة الإنسانية ، و هو تميز حسب أبوزيد كان موجودا في اللحظات الأولى للتاريخ الإسلامي ، خلال فترة نزول الوحي و تشكل النصوص ، و يرى أبوزيد أن المسلمين الأوائل كانوا يفرقون بين تصرف النبي محكوم بالوحي و بين تصرف أخر له محكوم بالخبرة و العقل ، ففي المسائل المتعلقة بالخبرة و العقل كان المسلمون في الغالب يختلفون مع النبي و يقترحون أمور أخرى ، و يعتقد أبوزيد أن الخطاب الديني يتجاهل تلك الفروق و مدى فاعليتها ومن ثم ألغى المسافة المعرفية بين الذات و الموضوع و إدعا قدرته على تجاوز كل الشروط و العوائق و الوصول إلى القصد الإلهي و دخل منطقة الحديث بإسم الله

فالجميع في الخطاب الديني يتحدثون عن الإسلام دون أي تردد في أنهم يطرحون فهم للإسلام أو النصوص و هو ما يؤدي بطبيعة الحال إلى إمتلاك الحقيقة في الخطاب الديني .

إن الإصرار على رفض التعددية في فهم الإسلام يؤدي إلى نتيجتين وفق ما يرى أبوزيد هما :

الأولى : أن الإسلام معنى واحد ثابت لا تؤثر فيه حركة التاريخ ولا يتأثر بإختلاف المجتمعات و تعدد الجماعات داخل المجتمع الواحد و الثانية أن هذا المعنى الواحد و الثابت يمتلكه جماعة من البشر هم علماء الدين و هم مبرؤون من الأهواء و التحيزات الإنسانية و الطبيعية ، و من ثم يؤدي مثل هذا الإستنتاج من الخطاب الديني إلى إيجاد كهنوت يمثل سلطة و مرجعا أخيرا في شؤون الدين و الدنيا و يوظفه على أساس أنه أحد المسلمات التي لا تناقش .

يمكننا شرح ألية رد الظواهر إلى مبدأ واحد في الخطاب الديني بالقول بأن الخطاب يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية و الإجتماعية بردها جميعا إلى ذلك المبدأ الأول فرغم أن العقائد تؤمن بأن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى ، فإن الخطاب الديني يقوم بإحلال الثاني الواقع ، من خلال السلطة الدينية لرجل الدين و يرد إليهم كل ما يقع فيه ، و هو ما يؤدي إلى نفي الإنسان و القوانينالإجتماعية ، و التي لا سند لها في سلطة رجال الدين و هذه الألية وفقا لأبوزيد من شأنها أن تقود بالضرورة إلى الحاكمية الإلهية في مقابل الحاكمية البشر ، فبفضلهم تبدوا أجزاء العالم مشتتة و تبدوا الطبيعة مبعثرة إلا من الخيط الذي يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة ، إلى المبدع الأول ، و مثل هذا التصور لا يمكن أن ينتج أي معرفة علمية بالعال مأو بالطبيعة ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان .

و الخطاب الديني يقوم بتوظيف هذه الألية في هجومه على الكثير من إجتهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الإجتماعية و فهمها .

و يطرح أبوزيد مثالا على ذلك مفهوم العلمانية ، إذ يرى أن الخطاب الديني يختزلها في صفة واحدة هي مناهضة الدين ، و اجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش ، بل أكثر من ذلك ، أي التوحيد بين تلك الأقوال و بين الدين ذاته ، و الخطاب الديني يعتمد تجاهل ذلك الجانب من التراث الذي يناهض توظيف هذه الألية و يردها إلى أصحابها وهو ما يمثل موقفا نفعيا إيديولوجيا للخطاب من التراث ، و في نظر أبوزيد فإن الموقف التعسفي من التراث يساعد الخطاب الديني في إهدار البعد التاريخي للنصوص .

أما ألية اليقين الذهني و الحسم الفكري فإن أبوزيد يربطها بألية أخرى هي ألية التوحيد بين الفكر و الدين ، حيث يعتقد أن التلاحم بين الأليتين في الخطاب الديني يقود أصحاب الخطاب إلى المسارعة في تجهيل الخصوم أحيانا و تكفيرهم أحيانا أخرى لأنهم ، أي أصحاب الخطاب لا يتحملون أي خلاف جذري في ظل زعمهمإمتلاك الحقيقة الدينية المطلقة .

يرى أبوزيد أن ألية إهدار البعد التاريخي توضح مدى التطابق بين الإجتهاد الفكري أو المعنى الإنساني و بين النصوص الأصلية التي تنتمي إلى الماضي ، فالتوحيد بين الدين و الفكر الديني يؤدي إلى إضفاء قداسة على الإنساني و الزماني ، و من ثم لا يكتفي الخطاب الديني كما يؤكد أبوزيد بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص ، بل يزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي .

يقف نصر حامد أبوزيد موقف الناقم و الناقد من الخطاب الديني المعاصر بجميع جوانبه ، و يعتبره خطابا غوغائيا مكرسا لكل الأشياء التي تدعو إلى التطرف و الإرهاب و التي لا تمد إلى

الدين بصلة لا من قريب و لا من بعيد ،كما أنه يكرس للتقوقع على الذات و الفكر و تقديس الفهم السلفي على حساب النص الديني ، و محاربة كل محاولة تريد الإعلاء من شأن العقل و الإبداع و التفتح و إعتبارهما كفرا و إلحادا و خصما لدودا للدين الذي هو الفكر الديني .

ملحق

مسيرته العلمية – نكبته :

المفكر المصري **نصر حامد أبوزيد** ولد سنة **1943م** ، أكاديمي مصري و باحث متخصص في الدراسات الإسلامية ، و متخصص في فقه اللغة العربية .

حصل على **الليسانس** من قسم اللغة العربية و أدابها بكلية الأداب جامعة القاهرة سنة **1972م** بتقدير ممتاز ، ثم **ماجستير** من نفس القسم و الكلية في الدراسات الإسلامية عام **1976م** ، ثم **دكتوراه** من نفس القسم و الكلية في الدراسات الإسلامية عام **1979م** .

عمل أستاذا مساعدا بكلية الأداب قسم اللغة العربية و أدابها بجامعة مصر سنة **1983م** ، ثم أستاذا مساعدا بكلية القاهرة سنة **1987م** فرع الخرطوم خلال فترة ، و عندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ الأداب بجامعة القاهرة سنة **1987م** حيث أثارت كتابات الباحث ضجة إعلامية في منتصف التسعينات من القرن الماضي ، إذ اتهم أبوزيد بسبب أبحاثه الأكاديمية بالإرتداد و الإلحاد ، و في نهاية المطاف غادر نصر حامد أبوزيد و زوجته دكتورة **إبتهال يونس** الأستاذة في الأدب الفرنسي بالقاهرة نحو المنفى إلى هولندا ، ليقيما هناك حيث عمل نصر حامد أبوزيد أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة ليدن بهولندا .

- **إنتاجه العلمي :**

1 –**الإتجاه العقلي في التفسير** : دراسة في قضية المجاز في القرأن عند المعتزلة ، صدر عن دار التنوير للطباعة و النشر سنة 1982م ، و كانت رسالة ماجستير .

2 –**فلسفة التأويل** : دراسة في تأويل القرأن عند محي الدين إبن عربي ، صدر عن دار التنوير للطباعة و النشر ، سنة 1983م و كانت رسالة دكتوراه .

3 –**مفهوم النص** : دراسة في علوم القرأن ، صدر عن المركز الثقافي العربي .

4 –**إشكالية القراءة و أليات التأويل**: صدر عن المركز الثقافي العربي .

5– **نقد الخطاب الديني**: صدر عن دار سيناء بمصر .

6 –**الخطاب الديني** : رؤية نقدية ، صدر عن دار المنتخب العربي سنة 1992م .

7 –**النص ، السلطة ، الحقيقة** : الفكرالديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، صدر عن المركز الثقافي العربي ، سنة 1995م.

8 –**دوائر الخوف** : قراءة في خطاب المرأة ،صدر عن المركز الثقافي العربي .

9 – الخطاب و التأويل .

10 –**هكذا تكلم إبن عربي**: صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

11 –**الإمام الشافعي و تأسيس الإيديولجية الوسطية**: صدر عن دار سيناء للنشر سنة 1993م .

12 –**التفكير في زمن التكفير** : ضد الجهل و الزيف و الخرافة ، صدر عن مكتبة مدبولي سنة 1995م.

13 –**القول المفيد في قضية أبوزيد**: صدر عن مكتبة مدبولي سنة 1996م ، و فيه يتحدث أبوزيد عن قضية التفرقة بينه و بين زوجته إبتهال يونس وردود الأفعال نحوها .

قائمة
المصادر و المراجع

أ – قائمة المصادر :

1. **نصر حامد ابو زيد** ،الإتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرأن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3 ، س 1996 .
2. إشكاليات القراءة و أليات التأويل ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط7 ، س 2005
3. التفكير في زمن التكفير ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، دط ،س 1995 .
4. الخطاب و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، س 2005 .
5. دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المرأة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، س 2004 .
6. مفهوم النص ، دراسة في علوم القرأن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط5 ، س 2000 .
7. النص ، السلطة ، الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2 ، س 1997 .
8. نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط4 ، س2003 .
9. هكذا تكلم إبن عربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، دط ، س 2002 .

ب – قائمة المراجع :

1– بالعربية :

1. ابن رشد ، فصل المقال في مابين الحكمة و الشريعة من اتصال ،تأليف أبو الوليد ابن رشد، تحقيق محمد عمارة دار المعارف، القاهرة ،ط2 ، ،د س.
2. ابن رشد ، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، دطس.
3. ابن رشد ، كشف مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1، س 1998.
4. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ، فصل المقال في تقرير مابين الشريعة و الحكمة من اتصال ، اشراف محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ، بيروت ، لبنان ، س 1997.
5. أبو يعرب المرزوقي ، وحدة الفكريين الديني والفلسفي ، دار الفكر المعاصر بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2001 .
6. أبوريان محمد ، علي سليمان محمد حسن ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، د ط س .
7. أبوريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، دط،س2007.
8. اديت ، كريزويل ، أفاق العصر ، عصر البنيوية ، تر ، جابر عصفور ، دار سعاد الصباح ، القاهرة، مصر، ط1، س1993.

9. إسماعيل ، محمود ، الفكر الإسلامي الحديث ، بين السلفين و المجددين ، رؤية للنشر و التوزيع القاهرة ، ط 2، س 2006 .

10. أمين ، أحمد ، فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، د (ط ،س).

11. أمين أحمد ، ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، س2005.

12. بركات محمد مراد ، ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط ، س2002 .

13. بغورة ، زواوي ، الفلسفة و اللغة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1،س2005.

14. بلقزيز ، عبد الإله ، الثقافة العربي في القرن العشرين ، حصيلة أولية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 س 2013 .

15. بور ريكور ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة، حسن بورقية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ، القاهرة ، ط1، س2001

16. بير ، ف، زيمان ، التفكيكية ، دراسة نقدية ، تعريب ، أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،س1996.

17. حامد ، طاهر ، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ، نهضة ، مصر للطباعة و النشر و التوزيع مصر ط1 ، س أكتوبر 2005 .

18. حرب ، علي ، الإستلاب و الإرتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبوزيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 1997 .

19. حرب ، علي ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، س 1996.

20. حرب ، علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط4 ، س 2005 .

21. حرب ، علي ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، س 2000.

22. حرب علي ، التأويل و الحقيقة ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، د ط ، س ،2007.

23. حرب علي ، الممنوع و الممتنع ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، لبنان ، ط4، س،2005 .

24. الزاهي ، فريد ، الجسد و التأويل ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، الدار البيضاء ، د ط، س2003.

25. زكي نجيب محمود ، ابن رشد في تيار الفكر العربي ، ضمن كتاب : مؤتمر ابن رشد ، ج1 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1985 .

26. سليمان عباس محمد أحمد ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ط1 س2003.

27. سيد ، القمني ، الأسطورة و التراث ، المركز المصري لبحوث الحضارة ، القاهرة ، ط3 ، س 1999 .

28. السيد ولد أباه ،أعلام الفكر العربي ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، س2010 .

29. شبل مالك ، معجم الرموز الإسلامية ، دار الجيل للنشر و الطباعة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س2000 .

30. طه ، عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ط2 ، س 2005 .

31. طه عبد الرحمان ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط3 ، 2000 .

32. عادل ، عبد الله ، التفكيكية ارادة الاختلاف و سلطة العقل ، دار الحصاد ، سوريا ، دمشق ، ط1 س2000.

33. عادل مصطفى ، مدخل الى الهرمنيوطيقا، بيروت ، لبنان ، دار النهضة العربية ، ط1،س2003.

34. عباس محمود العقاد ، نوابغ الفكر العربي ،ابن رشد ، دار المعارف مصر ، ط6 ، دس .

35. عبد العزيز ، بن عرفة ، الدال و الاستبدال ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللادقية ، سورية ، ط1،س1993.

36. عبد العزيز ، حمودة ، المرايا المحدبة ، من البنيوية إلى التفكيكية ، عالم المعرفة ، أفريل ، س 1998.

37. عبد القادر أحمد ، التأويل الصحيح للنص الديني ، دار المعرفة الجامعية ، د ط ، س 2003 .

38. عبد القادر محمد أحمد ، التفلسف الإسلامي ، جذوره و مشكلاته ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط1 س 2008.

39. عبد القادر محمد أحمد ، بين الأصالة و المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، د ط س.

40. عبد المهيمن أحمد ، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد ، تصدير عاطف العراقي ، دار الوفاء للطباعة و النشر ، الإسكندرية ، ط1،س2001.

41. عبد الوهاب المسيري ، عزيز العظمة ، العلمانية تحت المجهر ، دار الفكر ، دمشق سوريا ط1 ، س 2000 .

42. فتحي حسن ، ملكاوي ، مجلة إسلامية المعرفة ، السنة الرابعة ، العد الثامن و العشرون ، سنة 2002 .

43. الفقيه الشيخ شبر ، ابن رشد بين حقيقتين ، الدين و الفلسفة ، دار الهادي للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 س2006.

44. كحيل ، مصطفى ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، ط1، س2011.

45. المحافظة ، علي ، الإتجاهات الفكرية عند العرب ، في عصر النهضة ، الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، س 1978 .

46. محمد ، أركون ، الفكر الإسلامي ، نقد و إجتهاد ، تر : هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، د ط،س.

47. محمد ، أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط1 ،س 1999 .

48. محمد ، أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط2 ،س 1995 .

49. محمد ، أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، دط،س.

50. محمد ، عثمان ، الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، دط ، س 2001 .

51. محمد ،أركون ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ط2 ،س 2001.

52. محمد ،أركون ، العلمنة و الدين ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ،س 1996

53. محمد أركون ، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر ، هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، ط1، س 2001 .

54. محمد حمزة ، إسلام المجددين ، الإسلام و احد و متعدد ، رابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، لبنان ، ط1،س2007 .

55. محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، لبنان ، ط1 س 1998 .

56. محمد عمارة ، التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، ط1 ، 1980 ،

57. محمد مدكور ، في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه ، ج2 ، سمير كو للطباعة والنشر ، د ت.

58. مخول نجيب ، مباحث في الفلسفة الإسلامية العربية ، توزيع مكتبة أنطوان ، بيروت ، لبنان ، د ط ، س، 1962.

59. مرحبا محمد عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، د (ط،س) .

60. مغنية محمد جواد ، معالم الفلسفة الإسلامية ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س، 1962

61. مفتاح محمد ، التلقي و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الغرب ، لبنان ، ط1، س2001.

الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، قراءة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء،ط6 ،س1993.

62. مقداد عرفة منسية ، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ، منشورات المجمع الثقافي ،ط1 ،س 1999.

63. نعمان بوقرة ، النظرية البيانية عند ابن حزم الأندلسي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1 ، 2005

64. هاشم صالح ، الإنسداد التاريخي : لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ ، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، ط1 ، 2007 .

65. الهيتي فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، ابن رشد نموذجا ، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1، س، 2005.

66. وائل غالي ، ابن رشد في مصر ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، دط ، س1999.

67. يوحنا ، قمير ، ابن رشد و الغزالي التهافتان ، فلاسفة العرب ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، س 1986 .

ج – قائمة الموسوعات والمعاجم:

1 – بالعربية :

1. ابن منظور ، لسان العرب ، إعداد خياط بوسوف ، دار لسان العرب ، بيروت ، د(ط،س) .

2. شبل مالك ، معجم الرموز الإسلامية ، دار الجيل للنشر و الطباعة و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، س2000 .

3. عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب و الاحزاب و الحركات الاسلامية ، مكتبة مدبولي ، عربية للطباعة و النشر ، القاهرة ، ط3 ، س 2005 .

4. عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، مكتبة مدبولي ، ط2 ، ج1 ، س 1999 .

5. يعقوبي محمود ، معجم الفلسفة ، الميزان للنشر و التوزيع ، ط2،دس .

2- بالفرنسية :

1. andre la lande vocabulaire technique et ecritique de la philosophique presses universitaire de France 108 boulevars saint german paris 1968 .

هـ- قائمة المجلات :

1. سالم حميش ، حول طبائع النص القطعي في الإسلام ، مجلة دراسات عربية ، بيروت ، ط 2 ، س 1987.
2. صليحة ، عاشور ، مجلة الأثر ، عدد خاص ، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب جامعة ورقلة ، الجزائر ، د س .
3. فهمي جدعان ، السلفية : حدودها وتحولاتها (مراجعة شاملة) ، مجلة عالم الفكر، مارس 1998 ، الكويت .
4. مجلة ، إسلامية المعرفة ، العدد 14، السنة 2001 .
5. مجلة ، دراسات فلسفية ، العدد السابع ، جامعة الجزائر2 ، الجزائر العاصمة ، س2001.
6. محمد العربي ولد خليفة ،مجلة معالم ، تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية ، العدد الثاني ، السنة 2010.

و – قائمة الرسائل الجامعية :

1. الطاوس ، غضابنة ، الخطاب الديني عند محمد اركون ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، س 2010 .

الفهرس

المقدمة .....أ

الفصل الأول : التأويل بين المقاربة المفاهمية الغربية والعربية 16

المبحث الأول : التأويل في الفكر العربي الإسلامي (إبن رشد نموذجا).....16

المبحث الثاني : التأويل في الفكر الغربي (بول ريكور نموذجا).....40

المبحث الثالث : المقاربة بين التأويل و التفسير في السياق الغربي و العربي الإسلامي.....59

الفصل الثاني : الخطاب الديني و علاقته بالخطاب القرأني عند نصر حامد أبوزيد.....75

المبحث الأول :مفهوم و مميزات الخطاب الديني.....75

المبحث الثاني : مكانة الخطاب الديني عند نصر حامد ابوزيد.....87

المبحث الثالث : قراءة نقدية لموقع الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد.....113

الفصل الثالث : الخطاب الديني ألياته و مرجعياته عند نصر حامد أبوزيد.....126

المبحث الأول : المرجعية الفكرية و التاريخية لأليات الخطاب الديني عند نصر حامد أبوزيد.....126

المبحث الثاني : أليات و منطلقات الحطاب الديني المعاصر عند نصر حامد أبوزيد..... 150

المبحث الثالث :أثر القراءة النقدية للخطاب الديني على الساحة الفكرية العربية.....163

الخاتمة.....182

ملحق.....188

قائمة المصادر.....191

قائمة المراجع.....192

قائمة الموسوعات و المعاجم.....198

قائمة المجلات.....199

قائمة الرسائل الجامعية.....199

الفهرس.....2001