الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم–
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة

مذكر تخرج لنيل شهادة ماستر تخصص فلسفة عامة

الدراسات التأويلية للتراث: نصر حامد أبو زيد _نموذجاً_

من إعداد الطالبة:
حشلاف غانمية

تحت إشراف الأستاذ:
حموم لخضر

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ (ة):.....رئيسا

الأستاذ (ة):.....مشرفا مقررا

الأستاذ (ة):.....مناقشا

السنة الجامية: 2019-2020

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الإهداء

إلى من تعبداني بالتربية في الصغر وكانا لي نبراسا يضيء فكري بالنصح والتوجيه في الكبر أمي، وأبي.

حفظهما الله

إلى من شملوني بالعطف، وأمدوني بالعون، وحفزوني للتقدم إخوتي، وأخواتي.

رعاهم الله

إلى كل من علمني حرفا، وأخذ بيدي في سبيل تحصيل العلم، والمعرفة.

إليهم جميعا أهدي ثمرة جهدي، ونتاج بحثي المتواضع وإلى جميع أصدقائي.

الشكر

الشكر والثناء لله عز وجل على نعمة الصبر والقدرة على انجاز العمل، فالحمد لله على هذه النعمة.

وأتقدم بالشكر إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور حموم لخضر، الذي تفضل بإشرافه على هذا البحث، ولكل ما قدمه لي من دعم وتوجيه وإرشاد لإتمام هذا العمل على ما هو عليه.

فأسمى عبارات الثناء والتقدير

مقدمــة:

بين القطيعة مع التراث والاتصال به تأرجح عدد من المفكرين الذين اهتموا بنقد التراث في محاولاتهم بركب التحضر الذي تمثله الدول الصناعية خصوصا الغربية منها، فحين نادى البعض بالاعتماد على الفكر الغربي كأساس منهجي علمي نجد أن هناك من كان ينادي بالاستفادة من التــراث العربي الإسلامي واستثمــاره باعتباره الأساس العلمي الذي يحافظ على الهوية ويتمسك بالأصول، وكان الهدف الفريقين الانتقال بالوضع العربي من مرحلة الجمود التي يعيشها إلى مرحلة الفاعلية والإنتاج والمعاصرة.

إن التأخر التاريخي الذي تمر به الأمة العربية على مستوى الوقائع الاجتماعية والثقافية والسياسية، حرك عدداً من المفكرين للتعامل مع النص القرآني قراءةً وتأويلاً ودراسة من أجل تحقيق حداثــة إسلامية تعتمد على التــراث وتستــشرف المستقبل من خلالــه، وقد تعددت هذه القراءات بحسب تعدد مستويات التفكير والأهداف ومساحة الحرية التي ينتمي لها كل مفكر أو كل مشروع حداثي ومما لا شك فيها أن الأحداث التاريخية الكبيرة التي تتعرض لها أي أمة من الأمم، تؤثر في نتاجها الثقافي وعلاقتها مع غيرها من الأمم بثقافاتها المختلفة وعليه لا بد أن نشير إلى ثــلاث أهم محطات مرت بها الثقافة العربيــة الإسلاميــة وكــان لها الأثر بارز أو سيكون:

أولا: هزيمة حزيران أو ما يسمى بالنكســة وقلــق ســؤال النهضــة وتــغيــير الواقــع وهي مرحلة كان المفكر العربي يقوم بدور التابع والمتلقي من ثقافات يشعر بأنها أقوى وأقدر منه على التعامل مع ظروف الحياة.

وثانيا: مؤامرة أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تبعه من محاولة فكرية من قبل المفكر الإسلامي لإقناع الغرب بأن الإسلام لا ينتمي لهذه الممارسات، وهي مرحلة أيضا كانت لا تقوم بغير دور المتهم الذي يحاول إقناع الآخرين بأنه بريء من التهم التي توجهت إليه.

وأخيراً ما يسمى بالربيع العربي أو الثورات العربية، وما يمكن أن تضيفه على النتاج الفكري من رؤى جديــدة خصوصــا وأن هذه المرحلــة الأخيــرة بدا فيها ما المفكر العربي

في الإعلان وهو يتحدث بلغة أكثر ثقة يستمدها من الواقع ، التغيير الذي أحدثه ولو ظاهريا في علاقته مع الواقع.

إن إشكالية النهضة عند المفكر العربي الإسلامي لإيجاد مكان على خارطة التنوير جعلته يحاول أن يقدم بعض القراءات الإصلاحية المتعلقة بالنص قراءةً وتأويلاً، لكن هذه القراءات الإصلاحية لم تكن على مستوى واحد من الالتزام بالأصل، فحين نجد بعض المفكرين يقدم مشروعه الإصلاحي من داخل دائرة التراث الإسلامي بحث المتتبع لهؤلاء المفكرين في تعاملهم مع هذا الأخير سيجد أن ما طرحوه من أن الحضارة الغربية ليست إلا جزءا من الحضارة التراكمية الإنسانية والتي يجب أن نتشارك فيها باعتبارنا جزء لا ينفك منها وعلينا أن نستفيد منها وفق ما يخدم تطلعاتنا ولعل نص حامد أبو زيد من أبرز الذين حاولوا تطويع الأفكار والنظريات الغربية بما يتلاءم في وجهة نظره واحتياجات ثقافتنا العربية وموروثاتنا الدينية فقد قام بعمل تشكيل هلامي يجمع بين الموروث الفكري الإسلامي وبين النظرية الغربية، لينتج بناءا على منهجه التأويلي مادة تتزين من الخارج بلباس النصوص العقدية الإسلامية الصرفة ولكن حقيقتها من الداخل متعددة الألوان والأشكال بقدر تعدد النظريات الغربية التي اعتمدها ونادى بها وحاول تطويع النص من خلال التأويل كي توافقها وتؤيدها، من هنا كان لابد من الكشف عن هذا المنهج التأويلي الذي فتن به الكثير من الدارسين في العالم العربي والإسلامي وعدوه المرحلة التجديدية الحقيقة لهذا الدين لأنه في نظر مؤسسة يعتمد على التراث الإسلامي وفق فهم حر وعادل وعقلاني لا تقيده النصوص في صورتها الجامدة، خصوصا وأن هذه النصوص في نظره تعرضت لكثير من التغيير المعرفي بسبب إضفاء القداسة على النصوص الشارحة لها لذلك نادى أبو زيد بنزع القداسة عن نصوص التراث لأنه يرى أن هذا الفهم الإيديولوجي يشكل عائقا أمام الفهم الصحيح وهذا وفق مبدأ التاريخية.

وانطلق أبو زيد عملية دراسة التراث وعلى وجه الخصوص القرآن الكريم من خلال كونه خطاب إلهي قابل لتحليل وفق المناهج العلمية الغربية لأنه تجسد بلغة إنسانية "العربية"، وبالتالي هو نص تاريخي له وجوده في الزمان والمكان وليس القارئ المعاصر بناءا

على هذا فهو ملزم أن يفهم القرآن وفق الفهم القديم ولكن يجب عليه أن يفهمه فهما معاصرا يتناسب مع الواقع الذي نعيش فيه، وتجدر الإشارة إلى أن أبو زيد لا يعلن الانتماء للمناهج الغربية ولا يصرح بها، مما يجعل القارئ غير المختص يعتبر ما يطالعه لا يتجاوز أطروحات بعض الإصلاحيين الذين يفكرون من داخل دائرة التراث الإسلامي وعلى هذا الأساس اقتصر اختيارنا في هذه الدراسة حول موضوع الدراسات التأويلية للتراث، نصر حامد أبو زيد نموذجاً على عدّة أسباب منها:

أ/ أسباب الذاتية:

-ميولنا للبحث في الفلسفة العربية والتعمق أكثر في الفكر العربي.

-فضولنا المعرفي للاطلاع على أهم الدراسات التأويلية للتراث.

ب/أسباب الموضوعية:

- السعي لإحياء فكر نصر حامد ابو زيد من خلال البحث المتعمق في فكره وفلسفته والإلمام بها من كل الجوانب.

-إثراء المكتبة ببعض الدراسات حول هذا الموضوع و ذلك من خلال ما تتمتع به الدراسات التأويلية حول التراث من أهمية باعتبارها من أهم القضايا التي أثارت في الفكر العربي المعاصر على وجه التحديث جدلاً واسعاً بين المفكرين و الفلاسفة.

وللإحاطة بموضوع الدراسة طرحنا بعض المشكلات والتساؤلات وهي كالتالي:

الإشكالية: ماهي حدود قراءة نصر حامد أبو زيد للخطاب الديني وعلى وجه الخصوص النص القرآني؟ وماهي أهم الآليات التي ساقها في قراءته هاته؟.

التساؤلات الفرعية:

-ماهي مقومات وأسس المشاريع الفكرية في عصر النهضة وما بعد الحداثة؟

- ماهي أهم آليات التي استقاها أبو زيد في قراءته للتراث؟

- وفيما تمثلت مواقفه النقدية حول النص القرآني؟

وقد اقتضت الدراسة الاعتماد على منهج التحليل النقدي وذلك لما تتطلبه الدراسة الفلسفية من تحليل أفكار المفكر من جهة ومدى استثمارها في الواقع من جهة أخرى.

وقد اقتضت الدراســـة أن تكون خطة البحث أن يكون في مقدمة وفصلين وخاتمـــة على النحو التالي:

المبحث الأول: الطلائع

ويحتوي على جزأين كالتالي:

الأول: السلفية " محمد عبده وإستراتيجية الإصلاح الفلسفي الديني".

الثاني: محمد أركون.

الفصل الثاني: منهجية قراءة التراث لنصر حامد أبو زيد وفيه ثلاث مباحث.

المبحث الأول:مرجعيات الغربية.

المبحث الثاني: مرجعيات العربية.

المبحث الثالث: قراءة معاصرة للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد.

وأخيراً انتهيت إلى الخاتمة اشتملت على أهم النتائج، وقد عاملت اسم أبو زيد معاملة اسم العلـم فألزمته حالة الرفع في سائـر البحث وقمت بترجمة الأعلام والمصطلحات التي وردت في البحث مما له تأثير في فهم المعنى بما يغني القارئ عن مراجعة معانيها في المعاجم الفلسفية ومعاجم الإعلام، كما تجدر الإشارة إلى أن البحث في { دراسات التأويلية للتراث، نصر حامد أبو زيد نموذجاً} موضوع جديد لـم يسبـق أن طــرح بهذا الاستقصـــاء والجمـع فقد حاولت أن يكــون البحث شامــلاً لكـل الأفكار التي تبناها أبو زيد دون إهمال لبعضها، لما تضيفه هذه الأفكار من تصور شمولي لمشـــروع أبو زيد التأويلي ولأن كل الكتـــابـــات التي سبق وأن اهتمت بهذا الموضوع

الأولى: كتابات غير متخصصة تحركها الغيرة على الدين دون دراسة منهجية موضوعية، حيث ركزت على "أبو زيد" في الاعتبار الشخصي دون الاهتمام بالفكرة ذاتها من حيث جذورها و تطبيقاتها.

الثاني: كتابـــات متخصصة ولكنها في حكم ناد، وهي عبارة عن مقالات متأثرة ركزت على بعض الجوانـب في مشروع أبو زيد بصورة مقتضبة أو اهتمت ببعض كتبه التـي ألفـها في وقت مبكر ككتاب مفهوم النص دون مراعاة تطور فكر أبو زيد وتغيره.

ومن المهم أن نلمح إلى الصعوبـات التي وجدناها وكان أبـرزها أن أبو زيد لا يصرح في كتاباته نهائياً عن المرجعية التي يتحرك من خلالها في صياغة مشروعه التأويلي فهو نادراً ما يستقل بفكرة من بنات فكره بل جل أفكاره مستفادة من أطروحات مفكرين غربيين قدامى ومعاصرين مما جعلنا نعود إلى نتائج الفلسفي الغربي المهتم بعلم اللغة ونقدها ليبحث أبو زيد في ثناياها، ومما صعب الأمر علينا هو أن مفكرنا يعتمد على هذه الأفكار ويقوم بتحويلها وتحريفها وفق ما يناسب مشروعه.

II/ دراسات سابقة في هذا الموضوع : يمكن القول أن البحث في مسألة الدراسات التأويلية للتراث، نصر أبو زيد نموذجاً بهذه الصبغـة والشكل لم نجد حوله دراسات حسب إطلاعنا، ولكن الدراسات التي وجدناها والتي اعتمدنا عليها هي:

والحقيقة أن هذا البحث المذكرة هو محاولة لمقاربة الدراسات التأويلية للتراث منذ خطاب النهضوي مروراً إلى الفكر الغربي المعاصر، ونحن على يقين تام أن هذه المحاولة في حاجة إلى المراجعة والتعـديل ولهذا نحن لا ندعي الصواب أو الكمال في هذا العمـل ولكن نزعم أننا اجتهدنـا وبذلـنا جهداً رغم الصعاب والعراقيل والعوائق التي واجهتنا سواء قبـل الكتابـة أو أثناءها، وفي الختام لا ينبغي إلا أن أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف الدكتور حموم لخضر على توجيهاته ومتابعاته لهذه المذكرة من البداية إلى النهاية.

الفصل الأول

إشكالية التراث في عصر النهضة وعصر الحداثة

المبحث الأول: الطلائع.

أ-السلفية "محمد عبده، إستراتيجية الإصلاح الفلسفي الديني".

ب-الليبرالية "العلمانية وفكرة التنوير عند فرح أنطون".

المبحث الثاني: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر.

أ- محمد عابد الجابري، وتجاوز الأيديولوجيا.

ب- محمد أركون ونزعة الأنسنة في التراث .

مدخل الفصل: يعد التراث والحداثة من أهم المفاهيم التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أول وآخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمراً إلى يومنا هذا بين القطيعة مع التراث والاتصال به تأرجح عدد من المفكرين الذين اهتموا بنقد التراث في محاولاتهم للحاق بركب التحضر الذي تمثله الدول الصناعية خصوصاً الغربية منها، فحين نادى البعض بالاعتماد على الفكر الغربي كأساس منهجي علمي نجد أنّ هناك من كان ينادي بالاستفادة من التراث العربي الإسلامي واستثماره باعتباره الأساس العلمي الذي يحافظ على الهوية ويتمسك بالأصول، وكان هدف الفريقين الانتقال بالوضع العربي من مرحلة الجمود التي يعيشها إلى مرحلة الفاعلية والإنتاج والمعاصرة.

إنّ المتتبع لنتاج هؤلاء المفكرين في تعاملهم التراث الديني يجد أنهم يتشابهون في جعل التراث مادّة تحتاج لمادة لتطوير وتعديل بما يوافق الواقع ولكنهم يختلفون في الطريقة التي يقرر بها هذا المنهج فنجد الشيخ محمد عبده صاحب النظرة _النقدية لسببية التراث_ المتمثلة في التيار السلفي وهي تقوم على إحياء الماضي وبعثه من جديد، أمّا النظرة الثانية وهي ذات طابع تغريدي ليبرالي ترفض الرجوع إلى التراث، ونجد الجابري يدرس التراث من وجهة عقلانية وذلك بإعادة قراءة التراث من جديد، وعدم قبوله كنص مسلّم به بل إخضاعه للنقد والدراسة والتحليل، في المقابل يقوم مشروع أركون على إعادة استيعاب الذات العربية وجعلها أساس الدراسة.

إنّ إشكالية النهضة عند المفكر العربي والسعي لإيجاد مكان على خارطة التنوير جعلته يحاول أن يقدم بعض القراءات الإصلاحية المتعلقة بالنص الديني على وجه الخاص، لكن هذه القراءات الإصلاحية لم تكن على مستوى واحد من الالتزام بالأصل فحين نجد بعض المفكرين يقدم مشروعه الإصلاحي من داخل دائرة التراث الإسلامي الذي منحه مساحة واسعة.

المبحث الأول: الطلائع

أ-السلفية "محمد عبده، إستراتيجية الإصلاح الفلسفي الديني".

ب-الليبرالية "العلمانية وفكرة التنوير عند فرح أنطون".

تمهيد: كان العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر قد بلغ من التضعضع أعظم مبلغ ومن التدني والانحطاط أعظم دركة، فأربد هو جو وطبقت الظلمة كل صقع من أصقاعه، وانتشر فيه فساد الأخلاق والآداب وتلاشى ما كان باقياً من آثار التهذيب العربي واستغرقت الأمم الإسلامية في اتباع الأهواء والشهوات وماتت الفضيلة في الناس، وساد الجهل وانطفأت قبسات العلم الضئيلة وانقلبت الحكومات الإسلامية إلى مطايا استبداد وفوضى واغتيال، فليس يرى في العلم الإسلامي في ذلك العهد سوى المستبدين الغاشمين ومن ناحية الدّين فقد غشته غاشية سوداء فألبست الوحدانية التي علّمها صاحب الرسالة من الخرافات وقشور الصوفية وانتشرت الرذائل وهتكت ستر الحرمات على خير خشية استحياء، وبالتالي إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي فإننا نجده حافلاً بالجهود والمحاولات في ميدان الإصلاح والتجديد ولعّل أبرز من قام بعملية إصلاح هو الإمام الغزالي وإبن تيمية والسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وتجدر الإشارة إلى أن القرن التاسع عشر كان يتجسم في علم ناقص ومن بين أهم أسباب التخلف ترجع إلى أن المستوى الفكري وخاصة في حقل الفلسفي حيث الفلسفة كانت لا تسمن ولا تغني من جوع والعلم كان فقط ما يتعلق بمعلومات الدينية شكلية.

وعليه فإننا سوف نعالج مشروعين مختلفين في هذا المبحث، الأول تحت عنوان النزعة السلفية بقيادة الشيخ محمد عبده والتي سنتطرق فيه إلى عملية الإصلاح وإستراتيجية التي استقاها في عملية الإصلاح وبعدها سنتطرق إلى مشروع من نوع آخر هو المشروع المتمثل في النزعة الليبرالية بزعامة فرح أنطوان، الذي يمثل الوجه الآخر من نسيج المجتمع المدني المنشود فيقوم على تبني العلم الأوروبي وطرائق التقدم الصناعي والاجتماعي.

أ- السلفية: محمد عبده وإستراتيجية الإصلاح الفلسفي الديني:

عاشت المنطقة العربية منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي حالة عدم الاستقرار الفكري والسياسي والاجتماعي بحيث كانت المجتمعات العربية تحت وطأة الاستعمار الغربي، بينما كانت الدولة العثمانية في حالة إعياء وضعف شديدين... وكانت قضية التحرر من الاستعمار والنهضة الشاملة من أهم الإشكاليات التي واجهها المجتمع ومثقفوا تلك الفترة، فتعددت في ذلك المشاريع والتوجهات.

قبل الشروع في محاولة قراءة في مشروع الإصلاحي لدى مفكرنا وشيخنا محمد عبده* يجدر بنا الإشارة وبإيجاز إلى عبارة الإصلاح، ومنه إنّ مادة الإصلاح "مشتقة من الفعل أصلح، وصلح وصلح، وتدل على تغيير حالة الفساد، أي غزالة الفساد عن الشيء، ويقال أيضا: هذا يصلح لك أي يوافقك ويحسن بك، ويقال أيضاً: صالح لكذا، أي فيه أهلية للقيام به، وبصفة عامة الصلاح ضد الفساد"[1]، أمّا الإصلاح من ناحية الدينية فدلالته جد واسعة بحيث غالباً ما يتجسم في الثورة "ومن ناحية التاريخية فالإصلاح الديني في أوروبا يوحي لنا بثورة دينية إصلاحية في الكنيسة الكاثوليكية ولكنها تحولت إلى حركة عقائدية عرفت بالبروتستالية"[2].

ما كان من شأن ربك وسنته في الاجتماع أن يهلك الأمم بظلم منه لها في حال كون أهلها مصلحين في الأرض متجندين للفساد والظلم، وإنما أهلكهم ويهلكهم بظلمهم وفسادهم فيها، أمّا الإصلاح بالمعنى المقصود فهو يدل على يقظة ووعي الشرق بالنسبة لأغلبية زعماء الإصلاح لأنهم كانوا يشعرون بآلام شعوبهم ويدركون الأخطار المحيطة بهم ويبدو أن شيخنا آرائه ظلت تعمل عملها في حياته وبعد موته لكي يتقدم العالم الإسلامي.

---

* محمد عبده (1849م- 1905م) شيخ ومفكر مصري كتب في عدّة مجالات أهمها في الشؤون السياسية والاجتماعية، من أهم ما أصدره الشيخ هو جريدة "العروى الوثقي" وتميز الشيخ عن غيره، بإطلاعه على التراث العربي الإسلامي وبقراءته المتنوعة والكثيرة للفكر الأوروبي ومن أشهر مؤلفاته "رسالة التوحيد" و"الإسلام دين العلم والتدين" كما شرع في تفسير القرآن الكريم لكن الموت لم يمهله.

) لويس معلوف اليسوعي، المنجد في اللغة والآداب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1927، ط1، ص1.445

2) محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار القلم، القاهرة، 1995، ص169.

يعتبر محمد عبده من الذين أحدثوا في الفكر الإسلامي تأثير أبقى من تأثيره وأبعد مدى، ولقد رفض تعالمه فيما بعد كثير من أولئك الذين كانت موجهة لهم، لكنها استمرت تفعل في أعماق النفوس حتى غدت الأساس الكامن من وراء الأفكار الدينية لدى المسلم العادي المثقف حيث نجد المحامي البريطاني يقول عنه في محاكمته: "إنّ عظمة محمد عبده الفكرية كانت قد حجبتها لفترة ما غيوم الضعف المعنوي والجسدي، فقد بدا عقله وجسده كأنه ردة الفعل المتولدة من الآمال الحائلة ونزع اليأس قد حطمتهما تحطيما لم يبق معه أيأمل في الشفاء"[1].

انطلق مشروع إصلاحي النهضوي لمحمد عبده من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البحث الذاتي، وكان يشعر مثل أستاذه الأفغاني بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية، من إعجاب محمد عبده بالقوانين الأوروبية لدى زيارته لها إلاّ أنه يعتبر أن هاته القوانين في غير أرضها لا تؤتي الثمر نفسه، لا بل تفسده، لأن هاته القوانين بالنسبة له غير حقيقية، إذ لا أحد يفهمها وإذن لا يمكنه أن يحترمها أو يخضع لها، وبالتالي يأتي مشروع محمد عبده لسد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي بغية تقوية جذوره الخلقية وعلى هذا رسم خريطة أساسها عدم الرجوع إلى الماضي والاعتراف بالحاجة إلى التغيير وقد ربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام لأن في الإسلام تكمن المستلزمات الضرورية التي عليها يمكن فهمه على حقيقته حيث نجده يقول: "الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن الموازين للعقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ النظام العالم الإنساني (...) وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظمتين التي يتركب منها جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم أماّ الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعاً في علم عنه وبعد عن تعقله هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم

1) Broadly, A,M, how we dedefended Arabi, LONDON, 1884, pp227-8

الاجتماعية وما أصابهم الوهم والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه"[1]. كان هذين الهدفين الأساسيين الذي سعى محمد عبده لتحقيقهم، بالتالي فإن النهج الذي انتهجه هو لا يختلف على نهج الطهطاوي وخير الدين التونسي حيث يسير هذا النهج على عملية التوحيد بين بعض المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي وبين الأفكار السائدة في أوروبا الحديثة ومنه انقلبت "المصلحة" تدريجيا إلى المنفعة "والشورى" إلى الديمقراطية البرلمانية وتجدر الإشارة إلى أنه نوى إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبني جسرا تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحد بعد الآخر وليس من المصادقة حيث كان مفتاحه في الدفاع عن الإسلام مفهومه الخاص للدين الحقيقي القائم على التمييز بين ما هو جوهري وغير متوقع فيه حيث يرى أن العقل والوحي ضروريان معاً لاكتشاف هذه المعتقدات ولتجسيدها في حياتنا ويستدل في هذا إلى أن الرسالة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم لم تكن مجرد دعوة فقط وإنما هي لتأسيس مجتمع أيضاً، ولا يمكن أن يقوم بها لوحده في حال ترك للناس العيش حسب رغباتهم وشهواتهم تحت مفهوم الإرادة الحرة وهم لا يصغون إلى صوت الفيلسوف بل إلى صوت الزعيم الديني لأن الدين بالنسبة لمفكرنا هو أقوى عامل في النظام الخلقي لدى العامة ومن هذا فإن المجتمع الأمثل هو الذي يذعن لأوامر الله ويؤولها تأويلا عقليا وفي ضوء المصلحة العامة، لأنّ أوامر الله هي مبادئ المجتمع البشري، ويرى محمد عبده أنّ الأمة قد انحطت لسبب آخر هو أن الذين حافظوا على عناصر الإيمان الجوهرية قد أخذوا يفقدون روح التوازن ويتناسون الفرق بين الجوهري وغير الجوهري فراحوا ينظرون إلى التنظيمات التفصيلية للمجتمع الإسلامي الأول على أنه مجموع القواعد الإيمانية التي على أساسها تتم الطاعة العمياء وهذا نوع من التطرف "التطرف في التمسك بمظاهر الشريعة"[2]، ففي نظر محمد عبده على المسلمين اليوم أن يقوموا بما كان عليهم القيام به دوماً، إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة على

1)محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج1، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، 1931، ص11.

2)محمد عبده، رسالة التوحيد، تر، برنار ميشال والشيخ مصطفى عبد الرزاق، المكتبة الشرقية، مول عنيير، باريس، 1928،ص19.

أساسين هما: مبدأ المصلحة وهو بمثابة قاعدة لتأويل النصوص والثاني يتعلق بمبدأ التلفيق الذي يفي أنه يمكن يجوز للقاضي أن يختار من مذهبه أو مذهب شرعي آخر، ونجد في رسالة التوحيد بياناً لمذهبه، فمحمد عبده كانت له رغبة في أن يبين للمسلمين أصول دينهم كما فهمه هو، وفي أبسط العبارات، ويوضح محمد عبده من الإسلام المستشرق برنار ميشال:"...أنه ظل دائماً دال نطاق الإسلام بل وفي حدود رأي أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التي كانت أكثر تقيداً بالنصوص وسلكت في مهمها مسلكاً وسطاً بين مختلفا لنزاعات المتطرفة"[1].

مما يبدو لنا أن الشيخ محمد عبده لم يترك لنا أثرا ذا قيمة فلسفية في طريقة بحثه ما عدا رسالة الواردات التي كتبها في شبابه أنه سلك طريقة الفلاسفة في الصفحات الأولى من رسالة التوحيد وبصفة عامة وعدم انشغاله بالفلسفة يقوم على دوافع من الدين ويبرر موقفه قائلاً:" وإنما تلك مذاهب فلسفية أن لم يظل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع"[2]، بالنسبة له إن الفلسفة تقوم فقط في بحث في ظواهر الطبيعة ورأى محمد عبده أنه ينبغي أن لا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية ولهذا يبقى كل منهما متميزاً عن الآخر.

ولا ننسى في الأخير الدعوات التي أقامها محمد عبده في حقل العلم خاصة مجال التربية فبرأيه، الغرض من إنشاء المدارس والمكاتب هو تربية العقول والنفوس حتى يتمكن من كسب السعادة وفي نظره أن تربية العقول تحمل في طياتها غاية ألا وهي تجعلنا نميز بين الخير والشر "وتربية النفوس في نظره إيجاد الصفات الجيدة والمميزة في النفس وإبعادها عن الرذائل"[3]، فالتربية هي كل شيء فهي تكمل الأشياء وتصحح الأخطاء حيث يقول في هذا: "التربية هي العصا السحرية التي تغير كل شيء وتبدل كل سلبي فتجعله إيجابيا، وتعدل كل منقوص فتجعله كاملاً، وتطلق كل مقيد فتجعله متحرراً، ولكن التربية وحدها لا تكفي كل مشاكلنا

1) المرجع نفسه، ص74.

2) تشارلز أدمس، الإسلام والتجديد في مصر، تعريب: عباس محمود، مطبعة الاعتماد، مصر 1935، (الرسالة الجامعية)، ص115.

3) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، دار الشروق، بيروت، ط1، 1993، 29.

المختلفة (...) وأيضاً يجب أن نحدد أي نوع من أنواع التربية والتعليم الذي يساعدنا في اللحاق بالدول المتقدمة"[1].

ب- الليبرالية: العلمانية وفكرة التنوير عند فرح أنطوان

هنا نكون وجهاً لوجه أمام فرح أنطوان* ومشروعه العقلي العلماني إن هذا المفكر المنور طبع دميسه الفكري النشيط حقبة هامة من التاريخ العربي النهضوي في أحد معاقله الرئيسية في مصر، حيث يمثل فرح أنطوان أحد المواقف الغيرية من الدين والعلم أو المدينة وهو التيار العلمي العلماني الذي يفصل بين الدين والدولة، يقوم مشروع مفكرنا على محاربة الاتجاهات التقليدية** ومفاهيمها الجامدة واستطاع انتهاج طريقة جديدة في التفكير والتحليل والتقييم لخصمها يكون الشهيرة إن البرهان العقلي يعتمد على الاختيار والمراقبة والإثبات، بمعنى أنه إثبات صحة أي موقف أو عند التبرير لموقف عقلاني يجب الإثبات على صحته بالبراهين والأدلة الملموسة ومن الواقع الملموس واعتماد على العقل[2] كما برزت أفكار فرح أنطوان في كتابه "ابن رشد وفلسفته" فهو ينطلق من تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل الرئيسي إلى فهم الكيفية التي تحقق بها التقدم[3].

العلمانية عند فرح أنطوان: لقد ظهر في الفكر النهضوي العربي علماء وباحثون علمانيون كفرح أنطوان الذي جاء بعلمانية قوية، حيث واجهت هذه الأخيرة الظروف التاريخية القاسية، حاول

---

1) محمد عمارة، محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدنيا، دار الشروق، ط2، 1988، ص 614.

* فرح أنطوان، مفكر عربي نهضوي ولد في طرابلس عام 1874م وهو من أبرز رجال النهضة الفكرية العربية ومؤسس أول مجلة فلسفية من أهم إسهاماته أنه أجرى حفرياته على التراث العربي الإسلامي، من أهم مؤلفاته: أورشليم الجديدة، إبن رشد وفلسفته، الحب حتى الموت (راجع: جورج طرابيشي، المعجم الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2002، ص103).

** الاتجاهات التقليدية: هي الاتجاهات التي تعتمد المناهج القديمة في المعرفة.

2) حسين عبد الزهرة الشيخ، إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر، مجلة كلية الآداب، العدد 99، ص576.

3) فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1998، ص12.

فرح أنطوان بناء دولة علمانية يشترك فيها المسيحيون والمسلمون قائمة على المساواة الكاملة، وهناك عنصرين: الأول هو ما يتعلق بفصل المبادئ عن الأمور الدينية سواء كانت عامة أو خاصة، وهدف الأديان واحد وهو حث الناس على الفضيلة فكل الأديان هي دين واحد[1]، حيث ظهرت علمانية فرح أنطوان من خلال القدرة على حل الصراع بين العلم والدين متبعاً منهج ابن رشد في إظهار قواعد وأصول كل واحد منهما ومن خلال هذا يفسر أن الإنسان قوتين مختلفتين العقل والقلب ولكل واحد منهما حقل خاص به، ويرى فرح أنطوان أن العلمانية جاءت لتقضي على كل الخرافات والأوهام الموجودة في العقائد الدينية، وهي أرادت أن تبعد هذه العقائد عن الرجال المستبدين الذين يكرهون الحقيقة ويحبون تحقيق مصالحهم ومطالبهم وذلك من خلال السيطرة على عقول الأفراد وقلوبهم، حيث يقول فرح أنطوان: "معاذ الله أن نروم هدم الدين كما تفترون علينا وإنما نروم هدم الأوهام في الدين..."[2] ومن هذه الأوهام: " قولكم أن الإنسان إذا أراد أن يطيع الله ويفهم الكتب الدينية، يجب أن يساعده على ذلك كاهن أو شيخ، وبذلك تجدون أنفسكم بين الله وعباده وهذا لرفع قيمتكم والحصول على فائدة لكم"[3]، ومن بين الأسباب التي دفعت بفرح أنطوان للدعوة إلى العلمانية، وذلك أن المسيحيون يحبون دينهم ورأى بعض المفكرين أن المسيحيين كانوا متسامحين مع علماءهم برغم أنه في بعض الأحيان قد قالوا أموراً تمس ديانتهم ومن هنا إن المسيحية فصلت بين السلطة المدنية والسلطة الدينية فصلاً كاملاً، أعطى للعالم طريق الحضارة والتطور وهذا بكلمة: "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"[4]، هي مقولة لا تشير إلى فصل الدين عن الدولة وإنما يقصد بها الفرد الذي تتعاملون معه إذا طلب منكم أن تعطوه شيئاً فأعطوه له ولكن بالنسبة للقلوب والعقيدة، وكل ما هو عند الله وهو من

1) أكبرت حوراني، الفكر الغربي في عصر النهضة، دار النهار، لبنان، د/ط، د/س، ص305.

2) كرم أنجلو، جدل العلمانية في الفكر النهضوي بين شبلي وفرح أنطوان، جريدة المستقبل، الأحد، 15 نيسان 2012م، 23 جمادى الأولى 1433هـ.

3) حسين عواد، فرح أنطوان والعلمانية، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2016/10/15م
Htt p.//www.SRCAW.ORG

4) حسين عبد الزهرة، مجلة كلية الآداب، مرجع سابق، ص576.

أنشأه فلا تعطوا منه شيئاً، أراد فرح أنطوان أن ينهض المسيحيين من ضعفهم لكي يقوموا بدور إيجابي في الدولة.

رفض أنطوان التقليد والجمود، حيث عمل بطريقة حديثة في التفكير والتحليل واعتبر القوانين الطبيعية هي المسؤولة على الكائنات وقد نفى دور الإرادة الإلهية ورأى أن الفرد قادر على تحقيق السعادة في مجتمعه بحيث كلما شارك بقوة في تكوين عالمه حصل على سعادته الكلية.

تناول فرح أنطوان الإصلاح الحقيقي في العدد الأول من صدور الجامعة، حيث أخذ فرح أنطوان آراءه جون سيمون الفيلسوف الاجتماعي إلى التربية الصحيحة الصادقة للقضاء على الجهل ونشر الأخلاق الفاضلة وبالأخص الأخلاق المدنية، من محبة وإخاء، فالجهل بسببه قلة المؤسسات التعليمية وفساد المنهج المعتمدة وقلة العنصر الأخلاقي المتباينة يقول فرح أنطوان: "ومعاذ الله نسمي تأثير المدرسة في الشرق تربية"، كما يقول: "وما هو إلاّ تعليم فقط، أي فقط تلقين التلميذ المعلومات العامة دون تهذيب نفسه"[1] ولم يترك المثقف التنويري أي وسيلة إلاّ ولجأ إليها في سبيل نشر أفكاره في المجتمع للمساهمة في تشكيل رأي فعال فيه.

ما يمكن قوله في الأخير أن فرح أنطوان دافع عن مبدأ العلمانية ودعا إلى التساهل، وتميزت دعوته بنزعة تغريبية معلنة ومبررة تبرز طابعه النقلي والنضالي لمواقفه من المفاهيم الأنوارية فمعنى التساهل عندهم أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق، والإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن دينه ومذهبه، حب الحق في كل خيرات الأمة ومصالحها، فالإنسانية هي الإخاء العلم الذي يجب أن يشغل جميع البشر، وقد شكل فكر الأنوار أحد أهم الأطر للإيديولوجية العربية المعاصرة، لهذا بلور المصلحون سواء المصريون أو الشوام في نهاية القرن التاسع عشر اختيارات تدعو إلى قيم التنوير وقد ساهم هؤلاء المفكرين في إنجاز تأويل إيجابي لفكر الأنوار.

1) ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، دار النهار للنشر والتوزيع، 1992،ص48.

ما يمكن قوله في نهاية هذا المبحث، أن مع تراكم الأحداث التاريخية وتداخل العوامل الخارجية مع العوامل الداخلية، تبلورت قضايا الخطاب النهضوي وتحددت أطروحاته ونظراً لثقل التراث من جهة وكما رأينا سحر النموذج الغربي من جهة أخرى، ظهر تياران هما السلفي بزعامة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده والأفغاني الذي كانوا يسعون لجعل البلدان الإسلامية قوية وناجحة وإلى كيفية جعل المسلمين يفهمون دينهم وأن يعيشوا وفقاً لتعاليمه تحت شعار التمسك بالماضي لأن منهج الخلف هم من يعبر عن ذاتنا وهويتنا، حيث وجدنا النموذج الذي درسناه ألا وهو محمد عبده دخل في سجال مع رائد النزعة العلمانية الذي أخذنا فيها كنموذج فرح أنطوان وتجدر الإشارة إلى أن التيار الليبرالي على خلاف عن التيار السلفي ينهض عن مبدأ التحرر من قيود التي فرضها علينا السلف بحكم أن عصر الذي نعيشه هو ليس نفسه الذي عاشه أسلافنا، حيث ناقشنا في هذا التيار الخطاب الأنطواني الذي يرى أن العلمانية مهدت لطريق الديمقراطية في أوروبا الحديثة ولا ديمقراطية دون علمانية، حيث يعطي لله ما لله ولقيصر ما لقيصر، فيكون للدين مجاله وللسياسة مجالها ويتم الفصل بين الروحي والزمني وبين النسبي والمطلق.

المبحث الثاني

إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر

(قراءات معاصرة للتراث)

أ- محمد عابد الجابري، وتجاوز الأيديولوجيا.

ب- محمد أركون ونزعة الأنسنة في التراث لنصر حامد أبو زيد.

تمهيد: تمثل الحداثة رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بمكان وزمان محددين، ويذكر بعض الحداثيين أنَّ معالم الحداثة تحدد بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى التقليد أو التراث أو الماضي، فالحداثة هي حالة الخروج من التفسير التقليدي إلى ما يسمى بالقراءات العصرية التي هي حصيلة المناهج ونظريات تمثل بمجموعاتها أدوات متأثرة بحصيلة التصور الغربي وحداثته للعالم ومن أهم خصائصها:

أ) سيادة العقل.

ب) أنَّها تتعارض مع كل ما هو تقليدي، حيث تنفي كل الثقافات السابقة عليها.

ج) أنَّها تعني التغيير المستمر، وإن كان هذا التغيير في الكثير من الأحوال يؤدي إلى أزمات داخل المجتمعات التي تجد نفسها مضطرة إلى مراجعة التقديم على أساس من العقلانية، وبالتالي تقرر بحداثة أنَّ الحقائق تستمد قيمتها من كونها نتاجاً للعقل، وتقرر أيضا حرية الاختيار للقيم والأساليب ومن ثم فهي تحل العلم محل الإله.

وقد شكلت قراءة النص الديني محور الدراسات الحداثية العربية باعتباره العنصر الأساسي في تشكيل العقل العربي وباعتباره المرجع المحوري لكل القراءات الإيديولوجية في زمن استقالة العقل العربي لحساب السلطة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ القراءة الحداثية تسعى إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفية والمنهجية مع الكتابات القديمة تحت دعاوى التجديد والأنسنة والعقلية، كما تسعى إلى إخضاعه لمؤثرات الزمن البشري. ويمكننا أن نذكر في هذا السياق القراءات المعاصرة التي تعترف بأنَّ النص الديني يشكل عقبة معرفية أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحداثية لارتباطه اللازومي بالقراءات القديمة التي بناؤها في المخيال الذاتي للمتلقي المعاصر. أهم هذه القراءات التي سيعالجها هذا المبحث هم: محمد عابد الجابري، ومن هنا يأتي هذا المبحث للإجابة على الأسئلة الآتية: لماذا قراءة النص القرآني؟ وما الإضافة التي قدمتها هذه القراءة من حيث المقاربات المنهجية؟.

1) محمد عابد الجابري: يعتبر المفكر المغربي محمد عابد الجابري* من أبرز المفكرين العرب من حيث غزارة الإنتاج وعمق الطرح، ودقة التحليل وأيضاً من أكثرهم إسهاماً في تأسيس رؤيةٍ حداثيةٍ للنص التراثي، ولذلك الدكتور الجابري من أصحاب المشاريع الذين ساهموا في صياغة المصطلح الفلسفي في الفضاء المعرفي الإسلامي في الوقت الراهن، وأحد المهتمين بإشكالية المنهج، وأحد الذين يريدون الإجابة على سؤال النهضة.

وأهم ما تميز به الجابري إذا ما قورن عمله الفكري بعمل غيره من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، أنَّ الجابري اقتصرت قراءته في المجال الإسلامي على النص في مستواه الثالث (النص التراثي)، حيث يقول عنه علي حرب**: "يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري"[1].

ركز محمد عابد الجابري على النص الديني التراثي. أمَّا النص القرآني أو النص النبوي فلم يتوجه لهما بالدراسة كما هو الأمر مع أركون ونصر حامد أبو زيد.

إنَّ الجابري يعيش تحت ضغط الحضارة الغربية وثقلها، وجعلها الواقع الحقيقي الذي يغير كل شيء، وهذا يذكرنا بالفكر الماركسي وثقل الواقع فيه، ويقول: "أما وقد أصبحنا جزءاً في كل فإنَّ الطريق الوحيد لإثبات وجودنا والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه، منطقه هو، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا، ومنطق الكل الذي ننتمي إليه اليوم، أعني منطق الحضارة المعاصرة"[2].

---

* محمد عابد الجابري، كاتب ومفكر مغربي ولد عام 1963م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1968م، ودكتوراه الدولة عام 1980م، من أهم مؤلفاته رباعية في نقد العقل العربي، كتاب ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر.

** علي حرب، كاتب وناقد لبناني معاصر، اهتم بنقد أي نقد المشاريع الثقافية الحديثة فيما يسمى بالنقد التقويمي.

[1]) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت_ط2، 1995، ص97.

[2]) محمد عابد الجابري، نحو إعادة الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992، ص45.

إذاً فالحل الوحيد عند الجابري هو الأخذ بمنطق الحضارة المعاصرة وهذا أسلوب يعبر عن موقف ذكي في تبني الفكر الغربي، فإنَّ الجميع يتفقون على أنَّ الحل في الغرب ولكن منهم من أعلن صراحة تمسكه ببعض التيارات هناك، وبعضهم يعلن تمسكه بمبادئ وأفكار غربية مثل الجابري هنا. وتبعا لهذا الأثر الغربي في إيجاد الحلول فسيكون هو كذلك مصدر التصور والرؤية، يحدد الجابري منطق الحضارة المعاصرة في مبدأين [العقلاني والنظرة النقدية]=> العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والإيديولوجيا"[1].

تنطلق قراءة الجابري للنص التراثي من خلال أنَّ التراث كمصطلح غير وارد في خطاب الأسلاف ولا في حقل تفكيرهم وهو يشير بذلك إلى الفترة القديمة، فترة ما قبل النهضة الحديثة، ولكنه من خلال تحليله لتوظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر وصل إلى تقرير تعريف اصطلاحي للتراث فيقول: "التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر"[2]، وبطبيعة الحال الموروث الثقافي في الحضارة العربية الإسلامية هو محمل معارف العلوم العربية الإسلامية وغيرها كالفلسفة مثلاً.

ومضمون التراث عنده هو: "العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات". هذا هو المعنى الذي يقرره الجابري لـ"التراث" لكنه في مجال تعاطي مع النص التراثي نجده يقف موقفاً انتقائياً إذ لا يتعامل مع أي نص تراثي بل ينتقي، فهو يقسم الثقافة العربية الإسلامية إلى "عالمة" وثقافة "عامية".

في كيفية التعامل مع التراث:

"إنَّ الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي والعقل الكامن فيه، وأعتقد أنَّ النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل

---

[1]) المرجع نفسه، ص46.

[2]) محمد عابد الجابري،التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص23.

"الآخرين" أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية وبرغبة "صبيانية"، وكل ما أتعبني في عملي حقاً هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذلك الهاجس"[1].

أردنا أن نبدأ بهذا التصريح للجابري حيث نجد لديه إصراراً واضحاً على تقديم قراءة جديدة للتراث تتميز عن القراءات الأخرى من خلال رفضها "النسج على منوال" سبق، بحيث نود هنا أن نبرز أهم الأسس التي ارتكز عليها الجابري في فهمه للتراث، وبالتالي فإنَّ الإصرار الذي كان يحمله الجابري لتقديم جديد دفعه إلى مراجعة الخطاب العربي المعاصر ونقده، قبل أن ينتقد التراث ويرجع ذلك إلى عد نقاط أهمها هيمنة التراث بقوة على العقل العربي وحضور الآخر _أي الغرب_ في الحياة الفكرية السياسية حضوراً قامعاً يجبر العرب على الرجوع قدماً إلى الوراء، كما يشير إلى أنَّه السبب في تراجع العرب وتفوق الغرب، وهنا نجد التفكير "التراثي الرجعي" حاضراً بقوة في الخطاب العربي المعاصر. ويشير الجابري إلى ضرورة التنبه إلى أنَّ "التراث بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطور، وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألغى بعضها بعضاً أو كمله(...)، ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوطن أو الاستثمار"[2].

إنَّ المستور الأول يقتضي استيعاب التراث بمجمله، في كل مراحله التاريخية وتعدد تياراته، إذ أن نوع الفهم الذي يمكن أن ينشأ حول التراث سوف يحدد بشكل مباشر مستوى توظيفه. وكذا الوظيفة التي يراد إعطاؤها للتراث من شأنها أن تؤثر في نوع الفهم الذي يتم بناؤه. أما المستوى الثاني وهو الأهم في نظره وهو الاستثمار والتوظيف أي إحياء ما يمكن إحياؤه والاستفادة من خبرات السلف في ميادين الفكر والممارسات في أعلى مرحلة ومستوى وقف بها التقدم وهذا حسب تصور الجابري يكمن في: "قدرتنا النقدية على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون هذه النزاعات العقلية لابد منها إذا

---

[1]) المرجع نفسه، ص297.

[2]) الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت_الدار البيضاء، 1993، ص47.

أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما بفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون منها"[1]، وتأسيساً على هذا القول فإنَّ الجوانب القادرة على التأثير في مجرى الحياة المعاصرة هي الجوانب التي ينشدها الجابري في إشكالية تحديث الفكر المعاصر.

منهجية قراءة التراث: مما لا شك فيه أنَّ القيام بالفصل والوصل في إطار تراث ملئ بالرموز والإيديولوجيا والثوابت الحاضرة في ذهن الإنسان العربي المعاصر وخياله حضوراً يملي عليه تفكيره وفعله، أمر دقيق وبالغ الصعوبة، من هنا يمكن أن نسأل عن الخطوات التي رسمها الجابري والآليات التي استعملها من أجل تحقيق هذا الفصل والوصل في آن واحد حيث كان مشروع الجابري مشروع قراءة إيستمولوجية للتراث هدف منها فحص أدوات وآليات إنتاج المعرفة في الساحة العربية الإسلامية وتجدر الإشارة إلى أن قد شملت هاته قراءة النص التراثي في مستوياته الثلاثة حسب تصنيف الجابري: البياني والعرفاني والبرهان حيث يقول الجابري: "إنَّ لممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن الجابري يرفض الأفكار التي تصنف إسلام السنة وإسلام الشيعة كما يفعل بعض المستشرقين فالإسلام واحد، عقيدة وشريعة تاريخيا.

كأول آلية يستخدمها الجابري لدراسة التراث هي ما يسمى "القطيعة الإستمولوجية" التي تقوم أساساً على الغائب على الشاهد دون الأخذ بعين الاعتبار الشروط التي تجعل القياس منهجاً علمياً، حيث ما يدعو إليه الجابري ليس القطيعة مع التراث بقدر ما يدعو إلى التخلي عن "الفهم التراثي للتراث" ويحاول أن يؤصل فكرة القطيعة من خلال إسقاط مفهوم هذا المصطلح على ماضينا. ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث بحيث تتحول من كائنات تراثية إلى كائنات تملك تراثها. ويصف توظيفه لاستخدامه للمفهوم القطيعة الإستمولوجيا

---

[1]) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي(ج2) بنية العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي(ط3)، 1993، ص553.

[2]) المرجع نفسه، ص59.

"توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من ألا ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحِه كأداة للعمل"[1]، ويشير إلى ضرورة التحرر من الرواسب التراثية في فهم التراث وفي نظره أهم هذه الرواسب هي "القياس" حيث أنَّ هاته آلية في موضوع التراث سوف تحدث نوع من التحام بين الذات والموضوع بحيث يصعب الفصل بينهما. "أن يحتوينا التراث شيء وأن نحتوي التراث شيء آخر... إنَّ القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث(...)"[2].

ومن هنا المعرفة ليست المشكلة، بل التعاطي مع هذا الموضوع بطريقة موضوعية تنظر إلى التراث كأحد مقومات شخصية الأفراد وكجامع لهم في شخصية أعم. ومن هنا تأتي الخطوة التالية وهي فصل الموضوع عن الذات أو قيام بقراءة موضوعية للتراث.

يرى الجابري أن المشكلة التي يجب أن مواجهتها لا تكمن في عملية اختيار بين المنهج التاريخي أو البنيوي أو غيره، فكل منهج قد يصلح لميدان محدد لكن كل المناهج الحديثة ليست صالحة إن لم يتوفر لها موضوع منفصل عن الذات لا يدخل في تكوينها، ولا هي تسهم في تكوينه بشكل مباشر أي إرساء عملية فصل المزدوج بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات والذات عن الموضوع) ذلك "أنَّ القارئ العربي مؤطر بتراثه مثقل بحاضره"[3] ومن ثم وجب تحرير الذات من هيمنة النص التراث ويتحقق هذا من خلال منهج ثلاثي: المعالجة البنيوية. النص كنسق تتحكم فيه ثوابت وإشكاليات محددة والتحليل التاريخي (ربط النص بسياقه الثقافي والسياسي والاجتماعي) والطرح الإيديولوجي (الكشف عن الوظيفة الاجتماعية السياسية للفكر). ويشير الجابري إلى أنَّ المكتسبات المنهجية التي قدمتها العلوم الألسنية بإمكانها أن تساعد في التعاطي الموضوعي مع النص من خلال القاعدة الذهنية التالية: "يجب تجنب قراة المعنى قبل

---

[1]) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص262.

[2]) الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص21.

[3]) المرجع نفسه، ص22.

قراءة الألفاظ، الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات لا كمفردات مستقلة بمعناها"[1]. ولأجل تحرر الذات من هيمنة النص التراثي لابد من إخضاعه لعملية تشريح دقيقة تحوله إلى موضوع لهذه الذات إلى مادة مقروءة.

2) **محمد أركون**: يعتبر محمد أركون أكثر الباحثين الحداثيين اهتماما بالقراءة المعاصرة للنص الديني، يشهد له بذلك أنصاره وخصومه على سواء، فهو من أصحاب المشاريع والمشروع الذي يسعى أركون إلى تأسيسه هو مشروع نقدي يهدف إلى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ما يدعوه أركون بالظاهرة القرآنية أو الظاهرة الإسلامية ومنه لدراسة النص القرآني قام محمد أركون بإستراتيجية وهي نقد العقل الإسلامي بهدف تهيئة الأرضية للإصلاح الديمقراطي من خلال العمل الفكري والسياسي والاجتماعي لانجاز ديمقراطية ملائمة للأوضاع الخاصة بكل مجتمع وموفية في الوقت نفسه مما يتوخاه عقل ما وراء الحداثة من إجماع شامل للناس، وقد نتج عن هذا التصور الشمولي للمقاربة. نقد العقل الإسلامي تأرجح بين منطق القطيعة والانفصال (مع التراث) انسياقاً مع التأويليات النقدية ومنطق التواصل مع النص الديني واستثمار دلالاته الخصبة انسياقاً مع التأويليات الإنشائية (التي تنظر إلى النص كأفق مفتوح للقراءة الإبداعية المتجددة).

يعتقد أركون أنَّ المعالجة الصائبة للنص هي التي تعتمد مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل التوراة والإنجيل ونقدهما والتوسل في سبيل ذلك بالمناهج المعتمدة في علوم الإنسان والمجتمع داعيا إلى الإسلاميات التطبيقية التي تعني دراسة النص القرآني على أساس منهج حفري/أركيولوجي والنقطة المبدئية هي التحرر من شرنقة الدراسات الكلاسيكية وإخضاعها للبحث السني الحديث وما يطرحه من أسئلة حديثة تختلف عن أسئلة القدماء.

[1]) المرجع نفسه، ص23.

ينطلق مفكرنا من أنَّ "التراث في مجتمعات الكتاب ليس فقط عبارة عن كل مكتنز بالشهادات التي خلفها لنا أولئك الذين مستهم روح وحي عبر التاريخ، وإنَّما هو عبارة عن خلق جماعي يضعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه وهويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه(...) باستمرار"[1].

ينطلق أركون في مشروعه انتهاج إستراتيجية وهي زحزحة (Le déplacement) وتسليطها على القناعات واليقنيات الإسلامية ولتمكن من نقلها من إطارها إلى إطار آخر كان قد أتى البنيان قواعده، وهذا في إطار الأخذ بالحفر الفكري (الاركيولوجيا الفكرية) كما يقول ميشال فوكو: وبالتالي إن الزحزحة عند أركون يقصد بها "كل تغيير طرأ على الإشكاليات التقليدية أو المقاربة الجديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها"[2]، ويعني بالإشكاليات التقليدية هي يقينات العقل المسلم التي البعض منها من العقيدة كالإيمان بأن المكتوب هو المصحف هو كلام الله عزَّ وجلَّ وكالإيمان بحجية السنة... إلخ. وبالتالي إنَّ عملية الزحزحة في نظر أركون هي عملية تفكير وتأمل عاجلة وضرورية من الناحية الفلسفية وطبعاً تتجلى أهميتها في مسايرة الحداثة الغربية وتطبيقات علوم الإنسان في الغرب ومنه مسألة زحزحة القناعات تصبح ليست لها إجابات نهائية بقدر ما هي تأسيس استشكالات حول مسائل صارت موثوقاً منها، وتكوين روح الشك والنقد لدى القارئ وجعله لا يجزم بصحة ما يقرأ إلاَّ بعد عرضه على محك الشك. كما يسعى أركون من خلال هاته الآلية إلى خلق التأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه ولانجاع هاته الآلية لابد من توظيف عدة سبل أهمها: توظيف شبكة من المفاهيم الضخمة والمعقدة جداً يراها من أدوات الزحزحة مثل الأسطورة، الطقس الشعائري، رأس المال الرمزي، العلامة اللغوية

---

[1]) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص27.

[2]) المرجع نفسه، ص31.

التاريخية، المخبال... وغيرها من المفاهيم التي يرى من الضروري إدخالها وتوظيفها كآليات قرائية، وأيضاً يدعوا إلى استقاء ببعض العلوم وأهمها اللسانيات، تاريخ الأديان، علم النفس، الأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم الإنسانية التي أصبحت تطرح مجموعة من الأسئلة حول النص الديني عموماً.

***أركـون والـنـزعـة الأنـسـنـيـة فـي الـتـراث الـعـربـي الإسـلامـي:**

إنَّ المتصفح لكتب مفكري عصر النهضة، الذين هم مؤسسو النزعة الأنسنية الحديثة تلفت نظره قوة كتاب أحد أعظم فلاسفة إيطاليا النهضة _بيكو دولاميراندولا*_ الموسوم في كرمة الإنسان وأول ما يجذب ويلفت انتباه هذا الكتاب هو العبارة التي استفتحها مخاطبا آباء كنيسة روما على عهده بالقول: "قرأت في كتابات العرب أن العربي عبد الله لما سئل عن المنظر الذي يبدو له الأجدر بالإعجاب والإجلال في هذا العالم الذي يكاد يشبه مشهداً، ما كان منه إلا أن أجاب بأنه ليس يستحق شيء في نظره، أن يجوز الإعجاب أكثر من الإنسان"[1]. فانظر ما أندر الكتب الغربية التي يفتتحها أصحابها بذكر حكمة العرب، قد يحدث أن يغلق الإنسان الكتاب لحظة متأملاً في روعة هذه العبارة مليا بغاية النظر فيها والإعادة باحثاً لها. وقد شعر بنوع من الفخر بتراثه العربي الإسلامي ويشهد تاريخ الفكر على حضور مفهوم الأنسنية في مؤلفات القدامى أهمها كتاب الشيعي أبي سهل النوبختي باسم كتاب [كتاب الكلام في الإنسان]، وكتاب تلميذ الكندي أحمد بن الطيب السرخسي [كتاب سيرة الإنسان]... وتجدر الإشارة إلى ما كتبه ابن عربي عن الإنسان وقد ناف السبعة، شأن كتاب الإنسان وكتاب

*بيكو دولاميراندولا « Pic Della Mirandondole » عالم إيطالي كتب باللاتنية، ولد في 24شباط1463(...) درس فلسفة أفلاطون وأرسطو وتعلم العبرية والعربية واليونانية والكلدانية(...) وفي اثر تطلعه على مشروع ابن رشد خطط لمشروع ضخم لجميع المأثورات الثقافية المتوارثة حتى عصره(...) في روما أصدر كتابه 900 نتيجة وهو كتاب يعبر عن المفكر والقلق". (انظر: جورج طربيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة– المناطقة المتكلمون– اللاهوتيون– المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص223–224).

[1]) Giovonmi Pico Della Mirandola, De la dignité de l'homme, td, du latin et préforce par Mves Hersant, philosophie imaginaire, 4ème éd (paris:Ed).

البيان في حقيقة الإنسان وكتاب نسخة الأكوان في معرفة الإنسان كما يستحضر كتاب الصوفي عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر.

وعليه ماهو مفهوم الأنسنة في فكر محمد أركون؟ ينطلق مفكرنا من خلال التساؤل الآتي: أين ينبغي البحث عن هذه «الأنسنة»؟ يجيب أركون بأنه ينبغي البحث عنها _من حيث المبدأ_ حيث لا يحتسب وجودها: "إن أخصب دلاله الأنسنة المسلمة ينبغي أن يبحث عنها في ذلك الانبثاق لقيم عقلانية ولتقاليد دنيوية غريبة في وعي وجداني تهيمن عليه الرؤية الأخروية"[1] وبالتطبيق مظان هذه النزعة الإنسنة، إن فتش عنها توجد فيما يسميه "أركون" الآداب لاسيما «الأدب الفلسفي»، بحيث توجد بعض دلالات التي تحيل إلى ميلاد «الذات» بشرية شديدة العناية بأمر استقلال الفرد في ممارسة مسؤوليته الخلقية والمدنية والفكرية على ألا يتم احتسابها بالنعت "المسلمة" تسمية عقدية، وفي سياق آخر يشير أركون أن منهج المسلمون في فهم النص لا يعتبر منهجاً علمياً وهذا ما يستشف من كلامه حينما قال: "المنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر، وأمّا المنهجية القديمة فتجمد هذه الجدليات وتتجاهلها"[2] ومن بين هاته الجدليات المشار إليها: جدلية النص والواقع، اللغة والفكر، النص واللغة... وهي أمور من صميم الدرس اللساني ولذلك كان أركون من أبرز الذين وظفوا هذه المناهج اللسانية في قراءة النص الديني الإسلامي، وتجدر الإشارة إلى أن الحداثيين العرب يدعون إلى توظيف المنهج اللساني في قراءة النص الديني الإسلامي حيث يقول محمد أركون: "... هذا هو هدفي الإسلامي، أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول علماء اللسانيات"[3]. حيث كان الأخذ بهذا المنهج من أهم الأهداف التي سعى إليها الخطاب الحداثي.

---

[1]) Arkoun , Essai sur la pensé islamique, islam d'hier et d'aujourd'huit, 23 (Paris : Maisonneuve et larose, 1984) P88 .

[2]) أركون، الفكر الأصولي واستحالة الأصالة، دار الساقي، ط2، 2002، ص54.

[3]) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص213.

نجد اليوم وعينا أمام القراءات أكثر حيوية، مبدعة ومنتجة تبتعد عن التقليد والإتباع والابتداع، الذي ارتبط ولمدة طويلة بالقراءات الكلاسيكية وبعض القراءات الاستشراقية إننا أمام محاولات لا تنغلق على ذاتها بإدعاء امتلاك حقيقة النص تتبنى آليات أكثر عملية آليات الهدم والاختراق والحفر والتفكيك، آليات أقل ما يقال عنها أنَّها تمتلك القدرة على فهم الاحفاءات بواطن تراثنا المعرفي، تضعنا أم التعبئة اللامنقطعة للاكتشاف والبحث عن أسرار الفكر الإسلامي وتمتلك قراءة أركون جرأة المواجهة، تواجه بشدة الخطابات المضخمة Les discours hyper boliques التي تؤسطر التراث Mythologisation وتصفه Idôlatrie على الرغم من المحاولات المناهضة للحد من زهق مثل هذه القراءات واكتساحها الساحة الفكرية من قبل وسلكه العقلية الدوغمائية أو روح المنغلقة، إنَّ علاقتنا بماضينا علاقة جدلية يقف عندها المفكر محمد أركون في قراءته العلمية الموضوعية للنص القرآني، وفي قمة الصعوبات هاته نجد تركيز الفكر الإسلامي على ثيولوجيا تفوقية المؤمن _غير المؤمن_ غير المسلم، "كما حاول البعض إضفاء طابع القداسة والتبجلية على المعنى الواسع المرسل من قبل الله ووحدانيته بالإضافة إلى تكريس دوغمائية القيم الأخلاقية والدينية"[1].

إنَّنا وإن كنا لا نشك في الأهمية النظرية لمشروعي الجابري وأركون الحداثيين إلاَّ أنَّ فرص تحققهم تظل جد محدودة، قياسا لمحدودية القاعدة الاجتماعية لقرائهم من العرب والمسلمين ولعل السؤال هو كيف بالإمكان أن نسهم عمليا في ترجمة هذين الخطابين حول الحداثة والتراث داخل مناخ عربي يفتقر إلى أطر اجتماعية تدعم هذين المشروعين وتتبناهما؟ إنَّه إشكال كبير لا نظن أنَّ أركون والجابري يعتبران أنفسهما مطالبين بالإجابة عنه، فمشروعهما لا يقدم أجوبة، بل هما بمثابة "خريطة الطريق" ترسم اتجاهات ومسارب البحث وتضع إيطار للعمل، مما يجعل نقاشنا لهذا المشروعين الكبيرين لا ينصرف عادة إلى المقاصد

[1]) المرجع نفسه، ص30.

والغايات التي يتوخاها والتي قد لا تختلف في نشأتها، بل إلى الآليات والأدوات التي تقود إليها....

خاتمة الفصل: ما يمكن قوله في الأخير أننا إذا أردنا أن نتطلع للحضارة والنهضة علينا باستيراد النماذج الغربية لكن المشكلة التي وقعنا فيها هي أننا استوردنا النتائج دون إدراك التجارب فولدت لدينا مشكلات نحن في غنى عنها، وأزمات لم نجد لها حلاً إلى الآن، فإشكالية النهضة والتراث والحداثة كلها بسبب استيراد محض النتائج والتعسف في تطبيقها، بمعنى أقرب نحن استوردنا المشكلات ولم نستورد النجاحات. وبالتالي فإنَّنا لم نستطع فهم ذاتنا وهويتنا وتحديد موقعها وعلاقتها مع الإشكالات المعاصرة، حيث أنَّ العودة الحقيقية للذات والهوية تمنحنا رؤية أكثر عمقاً وتضعنا على أول دروب النهضة، فهو يمثل نقطة الانطلاق لأي مشروع حضاري. إنَّ كثيراً من أطروحات النهضة كانت بعيدة عن الفهم الحقيقي للمجتمع ومشكلاته، بل حاولت أن تفرض عليه أنماطاً لا تتماشى مع تكوينه وثقافته فكانت النتيجة المعروفة سلفاً، لأن الرفض الكامل لهذه الأطروحات، وهكذا يتبين لنا أنَّ المنطقة العربية عرفت أحداثاً وأفكاراً إصلاحية، إنَّ ما طرحه هؤلاء المفكرون من أنَّ الحضارة الغربية ليت إلاَّ جزءاً من الحضارة التراكمية الإنسانية التي يجب التشارك فيها باعتبارنا جزءاً لا ينفك عنها يجعلهم ينادون بالاستفادة منها وفق ما يخدم تطلعات ورؤى الإنسان ومنه إنَّنا نؤمن بضرورة التغيير للأفضل والتجديد وأهمية مواكبة العصر، كما نؤمن بأهمية عدم الخروج عن الحق وضرورة الإتباع للشرع والتمسك بالقيم والموضوعية في القراءة وفي الوقت نفسه نرد الدعوات التجديدية التي تتعامل مع النص الديني بهذا الإقصاء ذلك لأنَّ هذه الدعوات تعتمد على النتاج الغربي في حل أزمات الفكر الإسلامي، مما يجعل هناك قطيعة بين المفكر والتراث الذي يزعم بأنَّه ينتمي ويحاول تجديده.

الفصل الثاني

منهجية قراءة التراث لنصر حامد أبو زيد

الفصل الثاني: منهجية القراءة التراث لنصر حامد أبو زيد.

المبحث الأول: المرجعيات الغربية.

المبحث الثاني: العربية.

المبحث الثالث: القراءة المعاصرة للتراث عند نصر حامد أبو زيد.

مقدمة:

يتمحور مشروع نصر حامد أبو زيد* حول هم واحد هو إشكالية التأويل وطرق قراءة واستثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور أراده أن يكون تأسيسا "هرمينوطيقا" جديدة، وعلى الرغم أن أبو زيد حصر اهتمامه في مؤلفاته الأكاديمية بأنماط وآليات تأويل النص الديني المقدس (القرآن الكريم) سواء من خلال دراسة علوم القرآن أو البحث في التفسير العقلي الاعتزالي للقرآن (موضوع المجاز في القرآن)، أو عرض واستقصاء نهج التأويل العرفاني الصوف للقرآن لدى ابن عربي، فإن لم يهتم ببلورة وصياغة إطاره المنهجي النظري بل إن الكتابات المذكورة غلب عليها مسلك العرض والتلخيص، ولا تلمس بوادر تلك الرؤية المنهجية إلا في أعماله الأخيرة التي توزعت بين تأويلية النص التراثي ونقد الخطاب الديني المعاصر وفيما يتعلق بالنص التراثي فإننا نجد مفكرنا يدرج منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان "الوعي العلمي بالتراث" أي تخليص التراث من الفكر الرجعي الذي يدعو الخطاب الديني إلى تكريسه وتوريثه ومن هنا جاءت دعوته إلى تأسيس وعي علمي لهذا التراث والمراد بالوعي الذي يدعو إليه هو الوعي المقابل للفهم الغيبي الأسطوري، أي دراسته من حيث هو "منتج ثقافي"[1] لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ حتى لو كان مصدره إلهيا، فالوعاء اللغوي للرسالة الإلهية يدمجها في النظام الثقافي ويخضعها لأرضية الواقع المعاش ونجد أن هذه المصادرة تتكرر كثيراً في مؤلفاته بحيث يتم النظر إلى القرآن الكريم من حيث هو رسالة لغوية تقتضي علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل حسب النظام

* حامد أبو زيد، نصر ولد في قرية قحافة طنطا محافظة الغربية عام 1943م وتوفي في عام 2010م هو مفكر وباحث جامعي مصري اختص في الدراسات الإسلامية وله مؤلفات وبحوث عديدة: "التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخزافة"، "نقد الخطاب الديني"، "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، "دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة"، "التجديد والتحريم والتأويل"، "اليسار الإسلامي: إطلالة عامة"، "العنف الأصولي: نواب الأرض والسماء بالاشتراك مع آخرين"، "فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، "إشكاليات القراءة وآليات التدويل"، "الخطاب والتأويل"، "نص السلطة الحقيقية: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، "دراسات أدبية مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"

[1]) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط5، 2000، ص24.

النظري وتتم هاته الدراسة تحت ظروف استقباله والمناخ الثقافي الذي يتم فيه ذلك الاستقبال مع الوعي بعدم إمكانية دراسة المرسل وهنا قمت بمعاينة أهم الآليات التي توسل بها أبو زيد في قراءته لتجديد الفهم وبعث التراث ضمن حلقة تدرس التراث على أنه تجل في اللغة وإعادة نشاط الوعي للتراث يكمن أساساً في تعليقه وجوديا ولا يتم ذلك إلا بفصله عن خانة التقديس.

المبحث الأول

المرجعيات الغربية

إن استنهاض العقل العربي المتجلبب بطبقات من الوثوقية واليقينية الناتجة عن الهدف الديني أدت بطرح المفكر _الباحث_ إلى استبعاد مكاني بالنفي، لم ينهزم فيه العقل ولكن تعرف العاقل الفيلسوف على أنَّ خطابه مازال يحتاج إلى اتجاه تربوي ينهض في صلب الخطاب النقيض من خلال إحداث التوازن في نظام البرهنة وليولد نموذجاً معرفياً لبحثه قام نصر حامد أبو زيد بالتقريش في الأرضيات التحتية التي تولد منها المصطلحات: منها الحفر في تاريخية مفهوم النص في تشكله الغربي وهي نظرة تمتد إلى مدرسة طه حسين، ليشتغل خطاب أبو زيد تحتيا ضمن المقاسية، لأن الغرب بالنسبة إليه هو أكثر الحالات الواعية وأنضجها، وبالتالي فهو المرجع الحاضر في راهنية الأمة العربية من أجل تخريج الإنسان العربي تأويلياً ضمن التأويلية العالمية بوضع الإنسان العربي ضمن الرهانات الرقمية لتدافع الإشكاليات والمعوقات التي تقف في وجه المشـروع تثوير هذا الإنسـان ووضعه ضمن المجال العمومي العالمي بحيث أننا قمنا في هذا المبحث بتجميع لأهم المحمولات التي صب فيها خطاب نصر حامد أبو زيد، حيث تعرضنا لمرجعية للمعجم الذي خاض بدوره ضخ خطاب خاصة في مجال تعريته لمفهومي الإسلام والتراث ليشتغل الخطاب في البحث لتركيبات هذين المفهومين إضافة إلى تحليل خطابات النهضة التي دارت على مركزية المقايسة ومظاهر التردد المختلفة ليشكل الرافد الغربي أهم الإضافات النوعية التي أثرت خطاب نصر حامد أبو زيد ومن لف لفيفة.

1) المحمول الغربي: إن المقاربات التي انتهجها نصر حامد أبو زيد تكتسي في معظمها امتصاص الحدود العامة لنظريات تفسير النص وتأويله في نسختها الغربية، عمل على أرضية هذا الإطار من أجل إغناء التراث العربي ومن ثمة فتح أقفاله بمفاتيح من جنس الممارسة العملية. وهذا كل تحت إيطـار مسألـة مهمـة تحتـل ساحتنـا الثقافية وهي كيف نفهم التراث؟ وما هي السبل التي نقتادها لفهم القصد الإلهي مع العلم أن إشكالية التراث تدور في نقطة مهمة في اللحظة التي امتد إليه الخطاب الديني ليدثره بقداسته التي ترسبته في الزمن وأصبحت من المحظورات الأساسية؟.

وتجد الإشارة إلى أن الآليات التي يستعين بها أبو زيد تعد خرقا للمنظومة المتوارثة جيلاً عن جيل، منذ الطبري وحركة التفسير للنص لا تخرج عن الأصول العامة التي وضعها الفقهاء و مصطلح الهرمينوطيقا، حيث يقول نصر حامد أبو زيد: "من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث آملين أن تضيء لنا بعض جواب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة، وفي العمل الأدبي خاصة"[1] وتجدر الإشارة إلى أن الباحث يميز بين مفهوم الهرمينوطيقا التي تعني: "نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص"[2] ومفهوم التفسير الذي لا يحمل إلا معناه الذي يدل على العملية نفسها، بهذا المفهوم ارتحل من الدراسات الدينية التي عينت بتفسير النصين المقدسين العهد القديم والجديد، إلى جميع العلوم الإنسانية بتخصصاتها المختلفة وهي حركة يطلق عليها بول ايكور اسم الإقليمية*، التي تكون من جميع: "استلاهم الهرمينوطيقا الإيستمولوجية الصرفة أعني مجهود للشكل في المعرفة ذات الصيت العلمي، تابعة لانشغالات انطولوجية، يكف الفهم تبعا لها عن الظهور كنمط من المعرفة ليصبح طريقة وكينونة، وأن يرتبط بالكائنات الهرمينوطيقا عامة فحسب بل أصلية"[3] ونتيجة لهذه التفرقة بين المفهومين يرى أبو زيد بأن العرب القدامى لم يخرجوا من هذا المنطق في تقسيم النص الديني إلى قسمين فهناك: "ما أطلق عليه التفسير بالمأثور وما أطلق عليه التفسير بالرأي والتأويل"[4] وهو يقصد بهذا أن المفسرون بالمأثور يسلكون في تقصيدهم مقاصد النص إلى تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي هي بنظرهم توفر الفهم الموضوعي.

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ص14.

[2]) المرجع نفسه، ص58.

* أعتقد أنه يقصد باللاإقليمية معنى انسلاخ الهرمينوطيقا عن مرجعها الديني للنص إلى معالجة مواضيع لاإقليمية متعلقة بعلاقات التجاور للعلوم الأخرى (راجع: اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، دار العربية للعلوم، المغرب، ط1، 2011، ص119.).

[3]) المرجع السابق، ص 159.

[4]) المرجع نفسه ، ص15.

لذلك يؤكد أبو زيد على أن أهم ما يميز الحضارة العربية الإسلامية، أنها حضارة (النص) وبالتالي هي حضارة (التأويل)، لأن النص دون التأويل يفقد وجوده الحقيقي وفعاليته، "فالتأويل هو الوجه الآخر للنص ومنه يستمد حركته"[1] وفي إطار آخر يشير مفكرنا إلى أن هذا النص يمهد لنا لما يسمى بسلطة القارئ أو المفسر على النص، ففعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط بالقارئ (أفق القارئ) ثم ينتقل بعد ذلك للنص فهماً وتأويلاً، وهذا هو منهج الهرمينوطيقا الذي يصرح به نصر حامد أبو زيد قائلاً: "الهرمينوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير كل عصر _من خلال ظروفه_ للنص القرآني، ومن جاني آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من التفسير القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات –في النص الديني والأدبي معاً– على الموقف المفسر من واقعه المعاصر، أياً كان إدعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"[2]. وعليه تمثل محاولة " شلايرماخر SHLEIRMACHER" العقبة الأولى في ارتحال المصطلح إثر النقلة النوعية من الممارسة اللاهوتية التي تفي بدراسة النصوص ليصبح فن لعملية أوسع تعني بظاهرة الفهم، من المصب الديني إلى المصب اللاديني أخذ المصطلح يشتغل ويتأرضن في بيئات مختلفة ونشير إلى أن نظرية شليرماخر تقوم على تخليص النص من حالة سوء الفهم الذي نتجت عن حالة التقادم في الزمان: "كلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، وعلى ذلك لابد من قيام علم أو فن يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم"[3]، تبنى تأديبية شلاماخر على التمييز بين مقولتين أساسيتين، أولاً: المقولة التقليدية "إنني أفهم كل شيء إلى أن أصطدم بتناقض أو

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 09.

[2]) نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص49.

[3]) المرجع السابق، ص20.

بغلو" وثانياً إني لا أفهم شيئاً لا أدرك ضرورته لا أستطيع أن أبينه، فالفهم تبعاً لهذه الحكمة هو المهمة اللامتناهية للتأويلية"[1] وبهذا المسعى يرتكز المشروع التأويلي عند شلايماخر على قاعدتين من أجل الوصول إلى المعنى "المنهج الوصفي والمنهج النفسي لأنَّ المؤول لا يغوص على مراد النص إلا بملكة لغوية ثرية وقدرة على استيطان النفوس البشرية"[2] وعلى الصعيد الموضوعي تعمل اللغة كوسيط فعال بين المخاطِب والمخاطَب من أجل فك شفرة المعنى نظراً لخضوعها لقانون التواضع والممارسة، أمّا على الصعيد الذاتي يأخذ القارئ مكان المؤلف لفهم العصر الذي عاش فيه هذا الأخير وما هي دوافع الكتابة والمؤثرات الخارجية ذات الصلة المباشرة بشخص الكاتب، وهنا كان الشاغل الوحيد للهرمينوطيقا هو الظفر بالمعنى الأصلي كما أراده منتجه فعلاً الإشكالية التي تحرك التأويل إذن هي إشكالية تطابق.

إنّ شليماخر في نظريته قد ركّز على المؤلف ودوره الفعّال في النص وذلك من خلال معايشة ظروف المؤلف التي خرج منها النص، ولكّنه لم يمنح المفسِّر _الذي هو محط اهتمام أبو زيد_ حقّه المفترض "لقد كان شليماخر رغم ذلك كله ممهداً لمن جاؤوا بعده خاصة دلتاي وغادامير، إذ بدأ دلتاي ممّا انتهى إليه شليماخر من البحث عن تفسير وفهم (صحيحين) في مجال العلوم الإنسانية، بينما بدأ غادامير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شليماخر في تأويله تجنبها"[3] وعليه إنَّ هرمينوطيقا شليماخر لم تفلح في منح المفسر الدور الأساسي في لعبة الفهم أو لنقل أن شليماخر لم يرد على هذا أصلاً لأن فلسفته تقوم على البحث عن قصد المؤلف، فمن الطبيعي أن يبحث نصر حامد أبو زيد عن شخصية أخرى ربما يجد من خلالها إمكانية إيجاد قدم للمفسر في عملية الفهم، فينتقل إلى دلتاي بحيث عمل دلتاي بوضع أساس معرفي وأساس سيكولوجي، وهنا يتموضع مشروعه التساؤل الجوهري:

---

[1]) رينر روكلتز، تحولات التأويلية، تر: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العربي، العدد التاسع، 1990، ص50.

[2]) قطب الريستوي، النص القرآني من تهافت إلى أفق التدبر، وزارت الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، (1431هـ-2010م)، ص258.

[3]) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، ص23.

"كيف نفهم نص ما انتمى إلى الماضي؟ نطرح سؤال أولي كيف نتصور تسلسلاً تاريخياً؟ قبل انسجام نص ما يأتي انسجام التاريخ، والمنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة كأهم تعبير للحياة"[1]، ونشير إلى أن دلتاي هو أول من قام بتحديد الفرق بين التأويل والتفسير وهي تفرقة خارجية عن التمييز بين العلوم الإنسانية من جهة وموضوع العلوم الطبيعية من جهة أخرى حيث يقول إمّا نفسر على طريقة العالم الطبيعي وإمّا نؤول على طريقة المؤرخ، وتكمن خصوصية العلوم الإنسانية في تصوره حيث لا يمكن اختزالها إلى حدث فيزيائي ولكنها تتجلى في حقل الفكر من خلال حالات المعاش:"إنَّ البشرية وقد فهمناها بالإدراك والمعرفة تغدو لنا حدثاً فيزيائياً ومن حيث هي كذلك فإنَّها لا تصبح قابلة للإدراك إلّا بمعرفة الطبيعة، ولكن من حيث هي عرض العلوم للفكر فإنها لا تظهر إلّا من حيث هي حالات إنسانية معيوشة قيض لها أن تعبر عن نفسها بمظاهر خارجية حياتية"[2].

من خلال هذا نفهم أن دلتاي عمق المخزون النفسي واستلهم جهده سابقه شليرماخر: "وتبدو الأهمية القصوى للهرمينوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي"[3] من الملاحظ أن دلتاي اعتمد على فلسفة هورسل في مقولة التسلسل وشليماخر في الجانب النفسي وهرمينوطيقاه معناه: "إنتاج تسلسل ومجموعة منظمة بالاستناد إلى نوع من العلامات تلك التي كانت مشتقة بالكتابة وبأي أسلوب مواز بالكتابة"[4]. وهنا يطرح أبو زيد تساؤلاً جوهرياً قاده إلى عدم التمثل الحقيقي* لفكرة دلتاي في فهم التجربة ولكن كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذي سعى للفهم، أو سعى لفهم نفسه من خلال

---

[1]) بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص63.

[2]) رينر روكلتز، تحولات التأويلية، ص56.

[3]) عبد الكريم شرفي، مقدمة حول إشكاليات القراءة والتأويل في النظريات الأدبية الغربية الحديثة، جامعة الجزائر_ماجستير، ص21.

[4]) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص65.

* وضح سوء الفهم الذي التبس به أبو زيد في فهم التجربة، عبد الكريم شرفي ضمن مذكرة تخرجه المذكورة، نلاحظ أن الطالب قد تتبع نظرية القراءة في مضانها الغربية وتمثلها بشكل جيد، هذا ما جره إلى تقيد آراء أبو زيد في هذا الباب.

موضوع؟. يجيب أبو زيد: "إنَّ التعبير هو ما يعطي للتجربة موضوعيتها، إنَّه يحولها من حالة الذاتية، التجربة الداخلية المعايشة إلى حالة خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها"[1] حيث يعتقد أبو زيد هنا _فيما يقول عبد الكريم شرفي_ أن النص يعبر عن تجربة الحياة الموضوعية وليس الحياة كما عاشها المؤلف في حين دلتاي يؤكد العكس تماماً.

إذ كان شلـيرماخر قد اهتم في هرمينوطيقتـه بالمؤلف وقصده فإنَّ المرحلة التالية والتي يمثلها هيدغر ستقدم خطوة للأمام في علاقة القارئ بالنص. لقد كان هيدغر محظوظا بوجود أستاذه إدموند هوسرل الذي اختصر عليه البحث عن منهج يكشف له الحياة من خلال الحياة نفسها فوجد عند أستاذه مذهب الظاهريـة (الفينومينولوجيا) وهي على حد تعبير مطاع صفدي "منهج أكثر منه مذهبا، وهدف كل منهج ألا يحقق لنا حقائق جاهزة، ولكنه يضعنا على درب الحقيقة وهذا الدرب رأى الفينومينولوجيا هو إعادة الصلة البريئة من أيَّة معرفة مصطنعة بين الوعي والعالم"[2] ويعود هيدغر إلى تمثل مصطلح فينومينولوجيا Phénoménologie ويرى أنه مكون من جزئين phénomeon وَ logos : يشير الجزء الأول من الكلمة إلى: "مجموعة ما هو معرض لضوء النهار، أو يمكن أن يظهر في الضوء هذا التحلي أو الظهور لا يجب التعامل معه على أساس أنه أمر ثانوي يشير إلى شيء آخر وراءه"[3] بحيث أنَّ الوجود حسب هيدغر يكشف لنا عن نفسه، فالذات الإنسانية لا تسبغ أي شيء من ذاتيتها على الوجود، بل الوجود هو الذي يكشف لها عن نفسه، ومنه يشكل الإنسان شكلا من أشكال التجلي في الحضور "فالإنسان بمقدار ما يكون متجليا في الكينونة"[4] بمعنى الوجود يمتد إلى الإنسان فيدثره وهو مرواغة بين التجلي والحفاء، وفي تحليله للجزء الثاني logos : يرى أنها تدل على الفكر، لكنها تدل على الكلام ووظيفته التي تجعل الفكر ممكنا أن الأشياء تكشف

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، آليات القراءة وإشكاليات التأويل، ص25.

[2]) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص67.

[3]) نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص31.

[4]) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغزلي المعاصر)، منشورات الاختلاف، ط1، 2001، ص281.

نفسها من خلاله واللغة عنده مسكن الكينونة"[1] أساسا عملية الفهم عنده هو إدراك الكينونة بمعنى الهرمينوطيقا تصبح عملية فهم ضمن الإطار الوجودي.

وهيدغر يرى في العالم "الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي... . ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود، فالوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشة يند عن التصور العقلي وعن المقولات اللازمانية للتفكير الذهني المتمركز على الأفكار وحدها، إنَّ الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية والذي كان هيدغر يأمل في إطلاق سراحه"[2] وعليه فعملية فهم النصوص عند هيدغر تدور في دائرة الهرمينوطيقية تنشأ أساساً عن علاقة متوترة بين العالم والأرض بين التمهي والإخفاء أو بين الوجود والعدم.

في حين يستند هانس جورج غادامير في نظريته هرمينوطيقية لجدل علوم العقل بدءاً من الأنطولوجيا الهيدغيرية، ليعود باتجاه القضايا الإستيمولوجية "يظل غادامير وفياً للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي التي تكشف عن التجربة التاريخية وهرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص وهو ما سماه هيدغر بالمنعطف الإنطولوجي الحاسم في تجربة الفهم الذاتي"[3] وقد أكد غادامير حتى يتشكل لنا مفهوم الفهم لابد على ضرورة تلخيص: "عملية الفهم النفسي الذي وسمتها به رومانطيقة دلتاي وشليرماخر"[4] وقد طلت مرتكزات دلتاي في تصور غادامير ممحورة على نظرية المعرفة القديمة حيث ينطلق كل مرة من مركز الذات، لتبقى الذاتية هي الدائرة التي تشغل عليها فلسفة دلتاي، فإنه سيتموقع في مكان ينطلق فيه من إعادة طرح الأسئلة المنهجية ليرتكز في ذلك: "إلى عملية الفهم في حد ذاتها في حيثياتها الخفية وفي بعدها

---

[1]) عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص87.

[2]) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، دار النهضة العربية، ط1، 2003، ص149.

[3])هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر: شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ص11-12.

[4]) عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص25.

التاريخي"[1] وفاعلية النشاط التاريخي هو: "الإقرار بتناهي الفهم الذاتي وتحرير متواصل لمكبوتاته النظرية وتوسيع مستمر لآفاقه الدلالية(...) الفهم عند غادامير هو تواصل على تطبيق واستعمال المعنى على وضعياتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لأسئلتنا وحلول لمشكلاتنا"[2].

وهنا نجد أن –نصر حامد أبو زيد– قد استلهم فهمه لغادامير في الرواية التطبيقية التي اتخذها عنده الفهم: "لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات"[3] وفي سياق آخر يقول غادامير: "ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقته مع الشيء نفسه الذي يظهر عبر التراث"[4] ، وأبو زيد انطلق من مشكلته الخاصة، بل من منحته الخاصة ليعمم ممارسته مع التراث حيث يقول: "التأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلاّ ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، ولا يعني التأويل من إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينه، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون معاصر"[5]، ويؤكد أبو زيد هذه الزمنية التاريخية الجذرية عند غادامير بقوله: "من الطبيعي بل من الضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدماً... والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهداراً للنص والواقع معاً"[6]، كما إن مطالبة نصر حامد أبو زيد بتأسيس هرمينوطيقا "مشروطة بلحظة تاريخية معينة هو عين ما يقوم عليه مبدأ نشاط التاريخ عند غادامير... أمّا الإطار الاجتماعي الذي يعّد

---

[1]) المرجع نفسه، ص25.

[2]) هانس جورج غادامير، مرجع سابق، ص19.

[3]) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 75.

[4]) مدخل إلى أسس التأويل لهانس جورج غادامير، تر: محمد شوقي الزين ضمن مجلة: "فكر ونقد"، العدد 16، س الثانية س1999، ص96.

[5]) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني رؤية نقدية، سلسلة دراسات الإسلامية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، س1412هـ-1992م، ص 116.

[6]) المرجع السابق ص V0.

بمثابة المؤسسة أو المنظومة التأويلية التي يؤول الأثر من منظورها، فإنه يرتبط في مشروع هرمينوطيقا غادامير بمفهوم الحكم المسبق، بما هو ترسبات خبرات قرائية يتقدم بها المؤول في تجربته"[1] والسؤال الذي يفترض أن يطرح هنا هو ما موقف أبو زيد من الهرمينوطيقا في المرحلة الأخيرة كما هي عند بيتي، بول ريكور، وهيوش، حيث أصبحت محاولة لإرساء منهج كما فعل من قبل شليرماخر من أجل إقامة علم لتفسير النصوص ومن ثم نظرية موضوعية في التفسير، يقترب أبو زيد كما هي عادته من كل فكرة يفيد منها في مشروعه التأويلي فهو يختار ما يناسبه ويترك ما لا يوافق مشروعه.

ونجده يعرض فكرة بول ريكور الهرمينوطيقا ويبين أنه يبدأ نظريته في الهرمينوطيقا من(الرمز المعبر عن اللغة)، حيث يتجاوز التأويل عنده العائق الميتودولوجي لذا نراه أحدث فرقاً بين الكلمتين الفرنسيتين Herméneutique-Interprétation : "حيث تعني الأولى منهما الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي على معنى باطن أو حقيقي في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[2] ونجد بول ريكور يركز جهوده على تشريح الرمز فيقسم إلى نوعين: "الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى"[3] والثانية هي التعامل "مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ ورائها"[4] فالذات عنده لا تفهم إلا بواسطة المساعدة، والنص بالنسبة لريكور أكثر من أن يكون حالة تواصل بل هو: "نموذج المباعدة في التواصل"[5].

إن أهم ما يقف عنده نصر حامد أبو زيد في نظرية ريكور أمران: الأول الخطاب والثاني الرمز. يلتقي أبو زيد مع ريكور بالنسبة للخطاب فيما يتعلق بتحليل النصوص اللغوية، بهدف

---

[1]) حسن حنفي، حصار الزمن ج1،" إشكالات، منشورات، ط 1، 2007، ص309.

[2]) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط2، 2003، ص15.

[3]) نصر حامد أبو زيد، آليات القراءة وإشكاليات التأويل، ص44.

[4]) المرجع نفسه، ص44.

[5]) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص78.

الكشف عن مستويات المعنى الباطني مع أن ريكور يرفض الفهم البنيوي للغة على أساس أنَّها نظام مغلق من العلامات لا يدل على شيء خارجه، أما الرمز فإن أبو زيد حين تبنى فكرة انفتاح المعنى وتغيره قد استفاد من الرمز باعتباره علامة سيميوطيقية لا يوجد بينها وبين المعنى أي دلالة أو ارتباط، ويمكن من خلال هاته الرموز الوصول إلى معاني أخرى باطنة متوارية خلفها.

إنَّ السؤال الذي يجب أ يطرح هنا هو: هل استفاد أبو زيد من فكرة المغزى التي أسس لها إيرك هيرش؟.

إنَّ فكرة هيرش في فهم المعنى على خاصيتين أساسيتين هما: إمكانية التوالد والثانية إمكانية التعيين، يقول: "إمكانية التولد خاصية في معنى اللفظ تجعل عملية التفسير ممكنة... ولولاها لأصبحت عملية الفهم والتفسير مستحيلة... أما إمكانية التعيين فهي صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك لأنه في حال عدمها تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة، فالمعنى غير المعين ليست له حدود ولا هوية ثابتة، وعندها لا يمكن أن يتطابق مع المعنى الموجود في ذهن شخص آخر"[1] وتجدر الإشارة إلى أنَّ هيرش يفرق بين مصطلحين المعنى والمغزى، يرى: "أنَّ مغزى النص قد يختلف في حين أنَّ معناه ثابت"[2] وهدف التفسير هو القبض على المعنى الثابت في النص الأدبي، ويرتهن المغزى على حالة الجدل الحاصلة بين النص والقارئ، في حين أن المعنى ثابت في النص، وتغير معنى النص مشروط بتغير قارئه، ويرتكز هيرش على مفهوم القصد بالنسبة للمؤلف، ومفهوم المعنى الكامن في النص، يقول أبو زيد: "نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص، معتمدين على السياق الدلالي الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى، وبدلا من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما

[1]) محمد بهرامي، الهرمينوطيقا وعلم التفسير، ضمن مجلة الحياة الطبية، العدد الثامن، يراجع موقع المجلة على: hattp://www.arrasoul.org/arabic/alhayatmagazine/sobek2asp ?code :142 ، ص43_44.

[2]) نصر حامد أبو زيد، آليات القراءة وإشكاليات التأويل، ص48.

في العلة _التي هي مسألة اجتهادية أيضا_ فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين (المعنى/ والمغزى) وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام..."[1] وعليه إنَّ مهمة الهرمينوطيقا التي يجب أن تحققها عند هيرش هي البحث في المعنى كما يعبر عنه النص لا كما يعنيه المؤلف وهذا المعنى يمكننا الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص.

السياق إشكالات تخلق الخطاب: السياق عند باكسبون هو: "الطاقة المرجعية التي يجري القول فوقها فتمثل خلفية الرسالة، تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها فالسياق إذاً هو الرصيد الحضاري للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه"[2] وكما نجد أن كل من بروان ويول يشددان على أهمية السياق وفعاليته في تحليل الخطاب و"السياق لديهما يشكل من المتكلم الكاتب، والمستمع القارئ، الزمان والمكان، لأنه لا يؤدي دوراً فعالاً في تأويل الخطاب"[3] والرسالة في تصور نصر حامد أبو زيد تقع بين نظامين أساسيين هما: نظام معرفي ونظام إيديولوجي وهنا يجيب "...التفرقة في الثقافة بين المعرفي والإيديولوجي حيث يمس المعرفي مستوى الاتفاق العام، مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة (...) في حين أن الإيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها في تعارضها مع مصالح أخرى في المجتمع"[4]، لذا فإن المعرفي هو المشترك الذي يذلل صعوبات التفاهم بين المتلقي والمرسل، لأنه بنية ذهنية قارة بين حدود المستعملين فهو لا يخرج عن كونه نظاماً لغوياً، في حين الإيديولوجي يمثل نظام النص وهو عصب الرسالة،

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، ص230. يقول أبو زيد في الحاشية: اعتمدنا هنا على أطروحة هيرش.

[2]) بول ريكور، النص والتأويل (أبحاث التأويل)، تر: محمد براءة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، ص10.

[3]) محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1991، ص52.

[4]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الحقيقية، ص98-99.

وترسيخاً لمدى الدافع الذي يلعبه السياق في قراءة النص وتأويله يرى هايمس (1964) أن للسياق دوراً مزدوجاً "يحصر مجال التأويلات الممكنة (...) ويدعم التأويل المقصود"[1] ويعتبر أبو زيد: "أن كلمة السياق وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية تدل على تعددية هائلة لا أظن أنها قد تم حصرها حتى الآن في مجال دراسة النصوص"[2] كما يجب أن نشير إلى أن السياق مركز مهم في معالجة النصوصية، فهو ضروري كمبدأ الكتابة فيما يقول بارت: "لقد أغنت القراءة السياقية حقول المعرفة المتاخمة للأدب بتسخيرها النص تسخيراً مخبرياً، تجرب عليه تحقيقاتها العلمية، فتتقوى وتزداد شراهة وتتخطى أحكامها ميدانها الفعلي لتصبح أحكاماً أدبية"[3].

المنهج السيميوطيقي: يحلل أبو زيد في "النص، السلطة والحقيقة" إعادة إنتاج النص للواقع في حركته الراجعة بعملية إعادة بناء دلالة العلاقات اللغوية في نظام اللغة الأساسي، حيث يتم تحويل تلك العلاقات في نسق العلامات السيميولوجية أو السيميوطيقية، وبعبارة أخرى تقوم اللغة الدينية من خلال عملية التحويل تلك، ويطلق عليها مصطلح السمطقة semiosis بالاستيلاء على اللغة الأساسية والاستحواذ على العالم الذي تنظمه اللغة من خلال نظام علاماتي، وهذا يفضي بدوره إلى الاستيلاء على الإنسان عن طريق امتلاك وعيه بآليات التحويل، إن منهج أبو زيد قائم متأثراً بأفكار توشيهيكو إيزوتسو كما أقر هو نفسه على فصل النص عن أرباب الأنواع التي تدعي أن للنص وجوداً قديما إعلائيا منشأة علاقة وطيدة بينه وبين الصفات والذات الأزلية كما هو الحال في الفكر الأشعري، إن نفي الاعتقاد بقدم القرآن والأخذ بحدوثه كان هو المفتاح الأكبر الذي حقق لأبو زيد تمايزه عن المحاولات السابقة في مجال الكلام وعلوم القرآن إذا أردنا أن نأخذ محاولته ضمن مناخها بوصفه مناخاً أشعرياً،

---

[1]) المرجع نفسه، ص100.

[2]) محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1991، ص53.

[3]) جيل دلوز، فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، المركز الإنمائي القومي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997، ص43.

ويحاول الباحث الاستفادة مما قاله شارل ساندرس بيرس فيما يخص العلامة "فالتجربة الإنسانية تشتغل بكافة أبعادها كمهد للعلامات، لحياتها ونموها ولموتها أيضا، فلا شيء يفلت من سلطان العلامة"[1] كما أنها لا تفترق عن السياق الذي يدعوه بيرس النسق، "فلا شيء يمكن أن يشتغل خارج نسق يحدد له سمكه وطرق إنتاجه لمعانيه، ولا وجود لشيء يحلق حراً طليقاً لا تحكمه حدود ولا يحد من نزواته نسق"[2] فالباحث لا يحلل أو يؤول أو يشرح ويفسر العلامات إلا ضمن سياق معين، بحيث يقدم أمثلة تحليلية كثيرة خلال دراسته ومنها تحليله للآليات الأولى من سورة العلق باعتباره النص الافتتاحي بالنسبة للوحي فبالنسبة له من السهل ملاحظة أن النص يخلق ترابطاً دلالياً بين مفردات "الحرب"، "الخلق" و"العلم" وما ينطوي عليه هذا الدال الآخر من تعليم وأيضاً ملاحظة أن الدال "الرب" يضاف إلى ضمير المخاطب الفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج عن الوصف [الذي خلق، خلق الإنسان][3] وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من أجل أن يكون خاصاً للمخاطب المفرد على مستوى البنية السطحية، لكي يكون خطاباً للإنسان.

التراث/الكتابة: بدءاً علينا أن نبعث مقولات قرائية جديدة تكون الدافع الأساسي في تحريك الإطار المرجعي الذي يجعلنا طرفاً في الحوار الشامل، وأن نؤسس معادلة جديدة للحضور وليس الغياب، أن تأتل آليات للتقريب بتها نتجه للآخر دون آية عقدة وهي فلسفة أصيلة في تاريخنا الفلسفي خاصة إذا نبتت هذه المآخذ على ما يصطلح عليه بالمناظرة التي تنسلب في أطر محددة مثل الحجاج والمحاجة والتحاج، وهذا يقودنا إلى تغير النزال من الساحة كنا فيها حقلا للدراسة ومن إن الهدف الذي يصبو إليه أبو زيد هو أن نكون ذاتاً للدراسة وعليه الآخر يكون هو التراث وعليه فإن الذي يعمل الاختلاف والمفارقة هو الكتابة، بحيث الاختلاف كما يصوره دريد افعالية حرة من صميم فعالية الكتابة: "وهو لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص236.

[2]) المرجع نفسه، ص236.

[3]) آية قرآنية من سورة العلق (1) وَ (2).

ولا إلى البنية"[1] لا أساس الاختلاف يوجد في اللغة، والكتابة في تصور الدريدي تقف ضد النطق فهي تمثل عدمية الصوت و"ليس للكينونة إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة إلى لغة الاختلاف"[2]، الكتابة نشاط ثقافي و"لا يوجد الحوار إلا حيث يوجد الاختلاف في طريق البحث، فالراجح أن طريق الوصول إلى الحقد ليس واحداً... لأن الحق هو نفسه على خلاف الرأي السائد ليس ثابتاً لا يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجدداً فلابد أن يكون الطريق الموصول إليه متعدداً"[3] بحيث يكون الحوار إلا بين طرفين، عارض ومعترض لأنَّ الحوار هو من يؤسس الاختلاف: "أليس فعل الاختلاف في حد ذاته هو مقاربة الآخر المغاير تماماً، الآخر الذي لا يمكن رده أبداً إلى المتماثل والمطابق لذاته: الآخر الذي لا يمكن له أن يتبوأ مكانة ما هو شمولي، الآخر الذي تستحيل مقاربته، يتطلب بدوره هو فعل الاختلاف... لا يمكن مقاربة الآخر المغاير إلا بالابتعاد عنه فيبتدي لنا في تأيه عنا..."[4]

---

[1]) عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر، مدخل إلى مناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص122.

[2]) المرجع نفسه، ص123.

[3]) طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد لم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000، ص20.

[4]) عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص23-24.

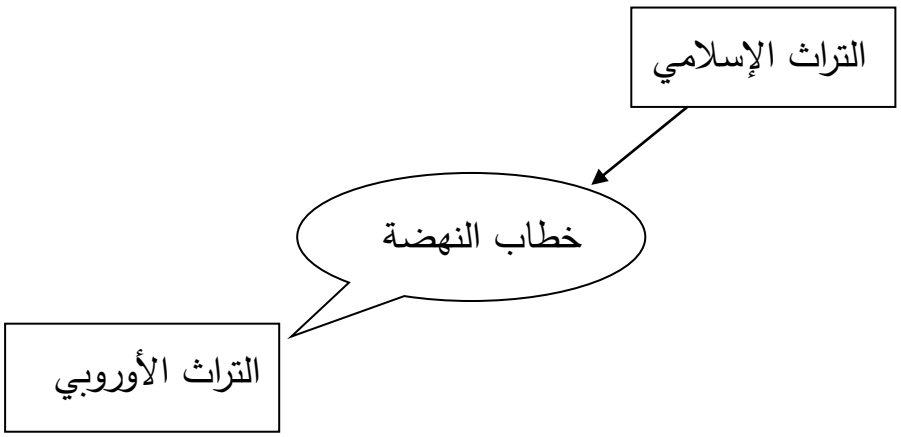
المبحث الثاني

المرجعيات العربية

تمخض عن ضخ خطاب الحداثة في منظومة التفكير العربي ما يدع المجال واسعاً لتأويل ظاهرة القراءة باعتبارها مشروعاً في حالة البناء لم يكتمل بعد، ذلك أنه وعي يناقض فيه الإجراء النص وينماز فيه النص عن الإجراء، رسم لنا إشكالية العقدي والإنساني، العقدي وهو النص بما يحيل عليه من مرجعيات مختلفة أو بما يكونه تراثاً في مفهوم نصر حامد أبو زيد، فهو مصب ديني خاص بينما الإجراء وهو العابر للنص أو المنصوص بين شولتين على أنه نتاج بشري وحين نتأمل كتابات نصر حامد أبو زيد في مسألة التأويل نجد أنه يبدأ التأسيس لها من خلال تتبعه لما طرحه المتقدمون من المصنفين المختصين بعلوم اللغة والتفسير ويركز على التراث المعتزلى في منحه العقل مساحة واسعة في التعامل مع النص من جهة، وعلى ما قدمه الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد من جهة أخرى ليصل إلى أن التراث الذي تركه الأسلاف ملك لمن جاء بعدهم ليعيدوا فهمه وتفسيره وتقويمه من خلال هموم الراهنة، وفي سياق آخر يؤكد أبو زيد على أن أهم ما يميز الحضارة العربية الإسلامية أنها حضارة (النص) وبالتالي هي حضارة (التأويل). وتجدر الإشارة إلى أن من المرجعيات التي أثرت في نصر حامد أبو زيد أمين الحنولي وطه حسين، حيث اشتغل فيما انشغلوا فيه لإثراء الحياة الثقافية العربية والعمل على انتشالها من القراءة التلفيقية التي تعمل دوما على استنساخ نفس الملامح للثقافة العربية، والعودة إلى الماضي هي التي كانت تشكل كل مرة هذه القراءة، محاولة سجن العقل العربي في الذهنية البترولية التي تعتمد دوما على النبش في الماضي دون أدنى وعي بضرورة تجديد آليات الإجراء والمرجع.

1) خطاب النهضة: شكلت إفرازات النهضة أحد أهم الروافد التي أسست لخطاب نصر حامد أبو زيد، بل استهلكت معظم الانتاجات التي صدرت في هذه الحقبة الزمنية وأخذت الكثير من الانشغال، حيث يتجلى الخطاب النهضوي في المجهودات التي أقيمت من أجل تقريب وجهات النظر بين الشرق والآخر الغرب بل تشكل رعيلاً جديد يطالب بضرورة التوفيق بين الأنا الشرق والآخر الغرب، لأن مظاهر الانحطاط هي المهمين بلغة غرامشي على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ونلاحظ أن مفهوم النهضة قد أخذت اتجاهين.

يصبان دوما في الصراع الاعتزالي المنفتح والتراثي الراديكالي المغلق وهاته الإحداثية هي من ساعدت في تحقيق وتشكيل الوعي الذي سيتم من خلاله استيراد حلول لمشاكلنا المتعددة والغنية بالمعوقات سواء أكانت على مستوى التراكم الثقافي التاريخي ويؤرخ للنهضة العربية ابتداءاً بالحملة الفرنسية على أنها النقطة التي أفاضت طرح هذه الأسئلة خصوصاً مع حملات الطلاب التي كانت تذهب للدراسة بالخارج، خارج بلدانها وبروز التليجينسيا والثقافية بشقيها "التراث العربي الإسلامي، الذي تم توحيده بجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة وبين التراث الأوروبي الغربي الذي تم التركيز له في الكشوف العلمية وثمارها التكنولوجية من جهة أخرى"[1] وتحليل نصوص نصر حامد أبو زيد في خطاب النهضة يؤول إلى تقشير مظاهر التكرار "مبدئيا فالتشاكلات الدلالية (isotopic) لا تعني إلا تكرار العناصر السيميائية التي تضمن لنا قراءة منتجة"[2] هذه العناصر التي تشتغل فيما يقول بول ريكور بالراسب والمبتكر وهما النموذجان اللذان اشتغلا عليها مدار خطاب النهضة بحيث أن التراث العربي كان يمثل الراسب إلى اكتساب القداسة في لحظة زمنية ما، والمبتكر المجسد لقيم الغرب الجديدة ممثلة الآليات والحلول، بينما الراسب يمثل طبقات تكرار الصراع العقلي النقلي في حين أن المبتكر يمثل المخترق لحالة التخلق السائدة.



[1]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الحقيقية، ص19.

[2]) Dominique Mainguneaux, pragmatique pour discours litteraire_daund, paris, 1997, p45.

وتتميز مقولات خطاب النهضة تتراوح بين آليتين أساسيتين هما التوفيق من جهة والاعتراض من جهة أخرى وزاوية النظر للغرب هي التي تحدد طبيعة التعامل معه أي هو من يؤسس لعلاقتنا مع آخر الغربي بحيث ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخياً ومع هذا النقد كان التعامل مع مقدرات النهضة يشوبها تودد وازدواجية في النظر إلى أوروبا وذلك: "حين حاول العقل العربي التوفيق بين أوروبا والتراث الإسلامي، ذلك أن التراث الإسلامي العقلاني المؤهل للتواصل مع فلسفة الأنوار، هو بالأساس التراث الرشدي المعتزلي على مستوى الفلسفة واللاهوت والتراث العلمي التجريبي المتمثل في إنجازات الرازي وابن النفيس..."[1]، يتعين أن خطاب التنوير العربي قد بقي وليد اللحظة التي أنتجته، الموضوعات نفسها تستنسخ كل مرة دون أن يتعدى حدود النشأة إلى البحث في الأسئلة المحصورة ليتدخل التساؤل الجوهري: لماذا كان حصاد التنوير هزيلاً؟ وتجدر الإشارة إلى أن الخطاب النهضوي اصطدم بنموذجين الغربي والنقيض الخطاب السلفي وقد اهتم الخطاب النهضوي بدراسة النهضة الغربية محاولاً اقتفاء أثرها وهنا نميز بين ثلاث حركات بشرية في النهضة الأوروبية كما في تحليل سلامة موسى: "الحركة البشرية الأولى وهي التي ظهرت على أشدها في القرن الخامس عشر في إيطاليا ثم انفجرت في أوروبا، وقد اختفت بدرس الإغريق والرومان وأخرجت الفنون الجميلة من قيودها الدينية فجعلتها تخدم البشر (...) الحركة البشرية الثانية التي ظهرت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر وكان القائمون بها ديدرو وفولتير وروسو (...) الحركة البشرية الثالثة، هي التي ظهرت عقب ظهور كتاب أصل الأنواع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر"[2].

2) النزعة الرشدية وفاعلية التأويل: يؤسس نصر حامد أبو زيد لشرعية (التأويل) من خلال طرح الفلاسفة المسلمين وتحديداً من خلال فلسفة ابن رشد، فيقرر بأن التأويل ضرورة، لأنه سيكون العاصم من وجود تعارض بين (الخطاب القرآني) و(البرهان)، وكون هذا الخطاب

[1]) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص31.

[2]) سلامة موسى، ما هي النهضة، ومختارات أخرى منشورات الأنيس، ط1، 1987، ص36.

الشرعي موجهاً لجميع الناس على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية، فإن هذه الطبيعة الشمولية تجعل (التأويل المجازي) ضرورة من حيث أنه الوسيلة المثلى للمحافظة على انفتاح الخطاب القرآني. يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك قابل للتأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن"[1].

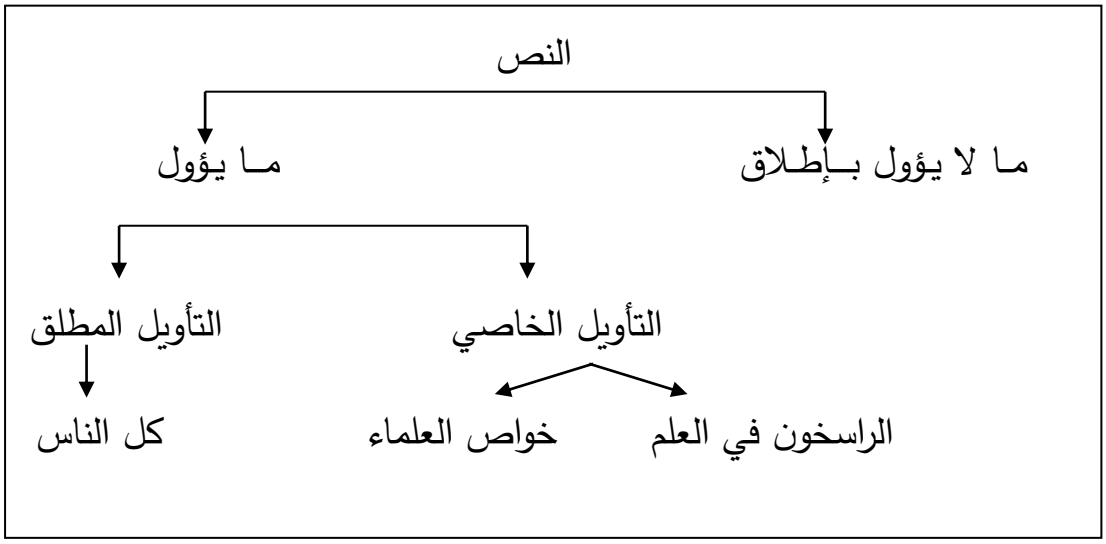
يقول أبو زيد: "هكذا ينتهي ابن رشد إلى أن البرهان _الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي_ أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع، وينتهي كذلك إلى ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخالف للبرهان لابد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله"[2] يرى نصر حامد أن ابن رشد يؤسس مشروعه التأويلي على أساس فقهي مكين، ذلك لأن البرهان ليس إلا الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي، فإذا دلنا البرهان على معرفة بموجود ما فإننا نطبق عليه ما يطبقه أهل القياس الفقهي من الاحتمالات، فإما أن يكون هذا الموجود مما سكت عنه فلا تعارض هنالك، مثله مثل ما سكت عنه من الأحكام، وإن كانت الشريعة نطقت به فإما أن يوافق البرهان أو يخالفه فإن وافق فهو المراد وإن خالف التأويل، حيث جاء في مقاربة ابن رشد بين الشريعة وأختها الشقيقة الرضيعة (الحكمة) أن الحق لا يضاد بل يوافقه ويشهد له، وهذا جهد أبو زيد لإبرازه، فكلاً من التفسير والتأويل يشكلان مساراً نحو الحقيقة التي تصبو إلى كنة النص وسير أغواره ولكن التفسير _فيما يعتقد_ الباحث جاء كمرحلة أولية ليعصم الأفهام عن الوقوع في الزلل، أما التأويل فهو صنعة خواص العلماء أي الراسخون في العالم، وعلى ما سبق يتبين أن التفسير والتأويل شقيقان لا ينفك أحدهما عن الآخر لحاجة المعرفة ولتمام التواصل: "إذا صح افتراضنا في مقدمة هذه الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص، يصح أن نقول إنَّها حضارة التأويل

[1]) ابن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972، ص22.

[2]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص214.

وذلك أن التـأويل هو الوجه الآخر للنص"[1] ومسألة التفسير والتأويل تتبع من نفس الحية التي عرفت خلافاً بين العقل والنقل، من حيث إن العقل آليته التأويل، والنقل آليته التسليم بصحة النص.

ومن هنا كان التصادم بين الفرقين: "إن وسم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنـة"[2]، والقراءة عند أبـو زيـد إنما تكون بتوافر هذين العنصرين في فهم النص، وعلى هذا الأساس بنيت قوانين التأويل العربية كما يتصورها ابن رشد[3].



وإذا كان التفسير مرحلة أولى لحاجة ضبط النص لمجموعة من القواعد الناظمة لشروط فهمه، وهي حاجة زمنية قصرت في حدود ظرفيتها بينما التأويل هو الخروج بالنص عن هذه الحاجة، لأنه متطلب معرفي يرمي دوما إلى تحديد آليات النظر في الخطاب والنص.

والتأويل عمل عقلي بينما التفسير هو عمل نقلي، وأعتقد أن نصر حامد ينتصف للتأويل على حساب التفسير، ذلك أن التأويل يهدف إلى تحقيق فهم بالواقع بينما الثاني فهو المحافظ

[1]) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص219.

[2]) الحبيب شميل، من النص إلى سلطة التأويل، الفكر العربي المعاصر، العدد89/88، مركز الإنماء القومي، 1991، ص90.

[3]) محمد مفتاح، من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص73.

على الواقع الأول "المجتمع الوحي" بل إن القضية أكبر من هذا التصغير لأن نصر حامد أبو زيد بهذا الإلحاح ينتصف للمشروع العرفاني_البرهاني (التأويلي) على حساب المشروع البياني التفسيري.

3) منهج الاعتزالي وفعاليته في تأويلية زيدية: يرى أبو زيد أن الفكر الاعتزالي حين نشأ لم يكن مستقلا عن الظروف الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع المسلم، وحتى عن الظروف الطارئة أو الخارجة عن هذا المجتمع، في صورة الدفاع عن الدين الإسلامي ضد مهاجميه من الديانات الأخرى، مما جعل المعتزلة يقومون بترتيب أفكارهم المعرفية، ووسائلهم الاستدلالية، ليكونوا أكثر اتساقا في طرح أفكارهم وقد أعلوا من شأن ومكانة العقل: "وإذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل والفكر، فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله وهبها جميع البشر دون تمييز، وجعلوها أساساً للتكليف ومقدمة ضرورية له"[1]

=> مسألة كلام الله تعالى عند المعتزلة ومدى توظيف أبو زيد لها في قراءاته التأويلية:

أبو زيد يقف مع المعتزلة في نقطة الإعلاء من شأن العقل باعتبار هذا الأخير الأصدق والأقرب إلى الحقيقة، وهم كذلك يقبلون المعرفة الحسية ويثبتونها إذا كانت مدركاتها واقعية، فالإدراك بالنسبة لهم عملية محايدة من جانب المدرك لا تؤثر فيها، بينما المعرفة العقلية تقوم على أساس النظر في الأدلة.

ونصر حامد أبو زيد عندما يعرض مذهب الاعتزالي في كلام الله تعالى(القرآن) فإنه يقف وقفة لا تخلو من انتقائية لما يمكن أن يفيده من هدم في قراءته التأويلية وهي وقفة براغماتية مسبقة لتبرير نظرية الهرمينوطيقية في تأويل النص القرآني حيث تبنى قول المعتزلة بخلق القرآن وحدوثه مبينا أن هذا لرأي مجتمع وفكره وكان قسيماً للرأي الذي أصبح سائداً والذي يقول بقدم القرآن كلام الله تعالى، ولهذا فإن ارتباط القرآن بحاجة البشر وتحقيق مصالحهم يجعل

[1]) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003، ص241.

القائلين بهذا الرأي (خلق القرآن) في نظره أصحاب رؤية حيوية وديناميكية، تجمع بين المطلق والنسبي، والتراث الرشدي والمعتزلي هو التراث القادر على التواصل مع فلسفة الأنوار على مستوى الفلسفة واللاهوت، مع أنه كان تراثاً مهمشاً في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية[1].

يقول أبو زيد أن "اتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل المجاز وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك _وإن بطريقة ضمنية_ في جعل (المعرفة العقلية) أساسا ضروريا للمعرفة الدينية لا تستقيل الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها، والمقدمة الأولى التي يبنى عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا _معشر المسلمين_ نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق بل هو يوافقه ويشهد له"[2]. وحتى نفهم مدى تلفقية أبو زيد هنا فإن المعتزلة حينما قالوا بخلق القرآن كان الغرض من هذا القول تنزيه الله عن مشابهة خلقه، وإفراده بالتوحيد، نافين عنه كل صفات النقص ولم يكن غرضهم من القول بخلق القرآن القدح في مرجعيته الإلهية، ولا جعله بشريا، وهذا خلاف أبو زيد حيث استخدم هذا المفهوم من أجل القول بتاريخية النص القرآني كما سيأتي معنا.

لذلك يرى أنه من غير العملي إهمال قول المعتزلة بحدوث القرآن لأنَّ له أهمية تاريخية من حيث معنى القرآن ودلالته، إننا نجد أبو زيد في محاولته إثبات بشرية القرآن لابد له أن يعتمد على الفكر الاعتزالي في موقفهم من صفة كلام الله لا وأنها صفة فهل لا صفة ذات، وبما أنها صفة فعل فهي تعبر عن مستوى يشترك فيه الله والإنسان، وتجدر الإشارة إلى أن أبو زيد يعتمد على تاريخية الأفكار أكثر من اعتماده على صحتها ومصداقيتها ومن هاته الأفكار التي وقف عندها أبو زيد فكرة خلق القرآن التي تجعله خلقا بشريا وإن الاعتراف بمصدره الإلهي، وهو لا يستند على التراث المعتزلي ويتبنى الحلول التي يطرحونها كفكرة أن ألوهية القرآن لا تعني أزليته بحثا عن مشروعية تاريخية يقول أبو زيد: "كان هذا

[1]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص31.

[2]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص31.

صحيحاً لكني لا أعتقد ذلك اليوم أنا اليوم أستشهد بهم بحثاً عن مشروعية لفكرة أريد طرحها أما فكرة أزلية القرآن، فأنا لا أتبناها في صيغتها الدينية وغالباً ما استخدمتها في السياق السجالي... لذلك لا أعتقد أن العودة إلى خلق القرآن وقدم القرآن في الإطار المعرفي للمعتزلة يمكن أن يحل لنا مشكلة لأننا اليوم داخلون في قضية لغة القرآن نفسها التي لم يتطرق إليها المعتزلة أبداً"[1].

إنّ مسألة القول بخلق القرآن التي يقررها نصر أبو زيد ويعيد طرحها في مشروعه التأويلي تفتح له الأفق من اجل تأسيس مذهب تأويلي هرمينوطيقي ستتبيّن معالمه خلال هذا الطرح، وليس أبو زيد وحده من يركض في هذا المضمار ذلك أن كل من يحاول الدخول إلى النص القرآني ودراسته بدون قيود زاعماً بشرية نصوصه لابدّ أن يدخل من بوابة الاعتزال لكي يتأسس مذهبه على وجهة تراثية ولو كانت مندثرة أو غائبة أو حتى هزيلة، يقول محمد أركون: "وإذ استعاد الفكر الإسلامي اليوم فكرة المعتزلة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تقال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم"[2].

إنَّ الفكر المعتزلي الذي يؤسس نصر حامد أبو زيد مذهبه على أكتافه غير كاف في نظر أبو زيد نفسه لأنه يتمم ما يؤمله من الوصول إلى غاية التأويل المنفتحة ولكن هذا لا يمنع من الاستفادة منه من أجل بناء تأويلي يستمد قوته من التراث ومرجعيته من التاريخ "إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل النفسي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان على الأرض لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته _التي ربما غابت عن المعتزلة_ نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق

[1]) حوار محمد على الأتاسي مع نصر أبو زيد (القرآن نص تاريخي وثقافي) ملحق جريدة النهار الثقافي (دمشق)، عدد الخميس 17 أكتوبر 2002م، والحوار منشور على موقع رواق نصر أبو زيد.

[2]) محمد اركون، قراءة علمية، ص82.

إلاّ من خلال التأويل الإنساني..."[1]، إن أبو زيد يرى أنه يحقق مكسباً كبيرا في مشروعه التأويلي من خلال هذا التوظيف للفكر المعتزلي وذلك حين يستخدم آراء المفسرين والذي جعل أساسه مسألة المحكم والمتشابه. سبباً في جعل المعقول الذي يتعارض معه النص هو أيضاً يختلف من عصر إلى عصر، وبالتالي النص بناءاً على هذا الاختلاف قابلاً للقراءات المختلفة والمتعددة.

4/ الذوق الصوفي ومدى تأثيره في التأويل: لعل من الغريب أن يجعل مفكر بين أنماط التفكير للتعامل مع قضية واحدة، وذلك لصعوبة تجنب التناقص بين هذين التفكيرين المختلفين، لكننا نجد هذا الجمع عند أبو زيد في تعامله مع التراث، إذ جمع بين نمط التفكير الاعتزالي من جهة ونمط التفكير الصوفي من جهة أخرى، مع أنهما يقفان على نقطتي تباين في مرجعية كل منهما، فحين يعتمد المعتزلة على (العقل) كمرجعية أصلية مقدمة على كل مرجعيات خصوصاً (الوحي)، يعتمد الصوفية على (القلب) كمصدر ذوقي يتم التعامل به مع التراث أو بالأحرى مع النصوص والمسائل الدينية المتعلقة بالتشريع، إن المتتبع لطرح نصر حامد أبو زيد وموقفه من التراث يجده يراوح بين القرينة اللفظية والقرنية العقلية يلغي القرينتين ويعتمد على القرينة القلبية باعتبارها المجلى الحقيقي لفهم كلمات الله والوصول إلى المغزى الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال، وفي رحلة الوصول إلى المعنى الباطن الحقيقي "معنى الوجود" الذي يعجز الظاهر عن التعبير عنه، لأنه مسجون في صورة اللفظ ولابد من الانتقال عبر التأويل القلبي إلى اللب الذي هو في غاية المفسر، ومآل التأويل، وسر التشريع والذي لا يمكن للقارئ البسيط أن يعرف كنهه ويكشف سره إنها مهمة (العارف) الذي يمثل في نظر نصر أبو زيد محي الدين ابن عربي كأنموذج للعالم الذي نجح في إيجاد حلقة الوصل السحرية بين التفكير العقلي والحدس القلبي من غير أن يبتعد عن روح النص القرآني والفهم النبوي للوحي، بل هو يعتمد في تأويلاته كلها على النص من غير الخروج

[1]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص147.

على بنائه وقدسيته وتعاليه وبالتالي كان الذوق الصوفي هو القشة التي يتشبث بها نصر أبو زيد لمبتغى التأويل المنفتح الذي يكون خارج حدود الرفض مهما كان بعيداً أو خالياً من القرائن "لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر، بما أحاطه من تدفق ثقافي من المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية...الخ، فقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا"[1]. وهذا الخيار الجديد _التأويل الصوفي_ لم يسلم من انتقاد نصر حامد أبو زيد له حين كان ممتلئاً بفكرة التأويل عند المعتزلة فنجده يقول: "إنَّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستقلة على فهم الإنسان العادي _مقصد الوحي وغايته_ وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"[2] هذا إذا قبلنا قوله بأن هذا هو فهم المتصوفة للنص، هذه النظرة النقدية للفكر الصوفي ستتلاشى مؤخراً حين يعتمد في منهجته على ابن عربي كأنموذج مثالي في التفكير الصوفي، بحيث يحاول مفكرنا الكشف عن فلسفة التأويل عند ابن عربي في جوانبها الوجودية والمعرفية والتي من خلالها يمكن تصحيح كثير "من المفاهيم والتصورات المستقرة في أذهاننا عن التراث"[3]، كما إن فلسفة ابن عربي تقترب من الفكرة التي يحاول أبو زيد التأسيس لها، وهي حل معضلة (القصد/النص/الفهم) وذلك لقابلية اللغة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة اللغوية الظاهرة، وهي أكثر تعقيداً على مستوى الوجود الباطني لدلالة اللغة، لتوتر العلاقة بين جانبي الدلالة والإسناد في الكلام على مستوى الإفراد أو التركيب، إن التفسير الصوفي وإن كان غير منطقي كما يقول أبو زيد: "لكنه خطاب

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، بيروت، ط2، 2000، ص264.

[2]) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص209.

[3]) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص6.

كان يفعل هذا التأويل من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية"[1]. يقول أبو زيد: "فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود واللغة على سواء، أما الإنسان العادي الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر، فلا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعية الظاهرة، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئاً"[2] وعليه نجد ابن عربي يعتبر مستوى الوجود ومستوى النص القرآني وجهان لعملة واحدة ويتعامل معهما وفق فلسفة التأويلية، وبالتالي يمكن التحكم في الدلالة من خلال تصوره للألوهية "وهي مجموع الصفات والأسماء على أنها مجموعة من العلاقات المشتركة الوسيطة بين الله والعالم من جهة، والله والإنسان من جهة أخرى"[3].

يقول أبو زيد: "وهذه الإشارات كلها تؤكد ما ذهبنا إليه... من تمثل ابن عربي لعناصر تراثية وظفها في إطار فكره توظيفاً مميزاً"[4]، ويؤكد أن علماء القرآن قبلوا مثل هذه التأويلات على أساس أنها إشارات ومواجيد لا تتعارض مع دلالة النص الأصلية.

5) أمين خولي وأدبية القرآن: شكلت الخطابات السابقة لنصر حامد معرفة خلفية أو رؤية عميقة للعالم، لأن "كل نص أدبي هو حالة انبثاق عما سبقه من النصوص"[5]، إذاً فمشروع نصر حامد أبو زيد ما هو إلا انبثاق من أعمال أخرى سبقته بتعبير بارت "انبثاق اليوم من الأمس"[6] وفي سياق آخر يقول أبو زيد: "وأنا أعتبر نفسي تواصلاً مع هذا الخط في سياق تطور النظرية الأدبية وعلم النصوص، عندما كتبت مفهوم النص كان الشيخ أمين الخولي

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط1، 2007، ص72.

[2]) نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص339، ص315، ص265.

[3]) نصر حامد أبو زيد، مرجع نفسه، ص336.

[4]) المرجع نفسه، ص47.

[5]) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية (قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1991، ص10.

[6]) المرجع نفسه، ص16.

مرجعية بالنسبة لي فيما يسمى أدبية القرآن"[1]، حيث يعتبر الشيخ أمين خولي* أول من شجع نصر حامد أبو زيد من خلال نشره للدراسة التي قدمها أبو زيد لمجلة "أدب" عن أزمة الأغنية المصرية، ويرى الخولي أن الاهتداء بالقرآن هو الغرض الأسمى لكتاب الموسوم "التفسير البياني للقرآن" هو العمل على تجديد آليات عمل المفسر "على المفسر المجدد أن يتجنب النظر إلى النص وكأنه جثمان ميت ينتزع منه ما يلاءم حاجياته الآنية أو يسلط معارفه ورؤاه ليولد من الأفكار التعبيرية عن ميوله وافقه الفكري والعاطفي"[2]، بحيث نجده يقرأ المميزات الفارقة التي تتطبع على القرآن: "إنه كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم"[3] ويتلخص منهجه التجديدي حول ثلاث ركائز: الخاصية الموضوعية، الخاصية المعرفية، والخاصية التاريخية اللغوية. ويعتبر أمين الخولي أن أدبية القرآن هي السمة الأساسية الطابعة على النص المحوري وأن التحليل الأدبي وفن القول يسبقان أي تحليل فلسفي وفقهي، فالقرآن لابد أن يحيل إلى البيئة الثقافية التي نول فيها لذلك فهو يتخير في قصصه ما كان يجري على ألسنة العرب.

6) **الإيديولوجية الوسطية**: في دراسته للخطاب الأصولي، يستخدم المنهج ذاته مبرزا أهمية علم الأصول المحوري ودوره في التراث الإسلامي ويطلق أبو زيد على هذه النزعة الأصولية التي صاغت بنية العقل الإسلامي وكيفيته عبارة "الإيديولوجية الوسطية" وأبرز رموزها: الشافعي (وهو أهمهم في مجرى الثقافة الإسلامية)، والأشعري (في مجال العقيدة)، والغزالي (في مجال الفكر والفلسفة)، ما يريده أبو زيد هو دحض القول ل "الجوهرية" هذه النزعة الوسطية الذي من شأنه أن يرفع تياراً فكرياً ذا سمات وملامح إيديولوجية _في سياقه التاريخي الاجتماعي_ إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة، ولا يأتي هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الإيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي أولا، "حتى يتعرى من ثياب القداسة

---

[1]) اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، ص41.

* أمين خولي (ت 1386هـ-1966م) تخرج من مدرسة القضاء الشرعي، أنشأ في الأربعينات نادي (الأمناء) من آثاره: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير سنة1961، من هدي القرآن.

[2]) أحميدة النيفو، الإنسان والقرآن وجها لوجه، قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص17.

[3]) المرجع نفسه، ص121.

التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي"[1]. وفي هذا السياق يعمل أبو زيد إلى تنزيل فكر الشافعي في سياق الصراع الفكري المحتدم في عصره (بين أهل الرأي والحديث في مجال الفقه والشريعة وبين المعتزلة والمرجئة في مجال العقيدة) والصراع القومي الإيديولوجي من جهة أخرى (النزاع الشعبوي بين العرب والفرس) والصراع الاقتصادي_السياسي المتعدد الأوجه، وعندئذ يبدو أن الشافعي هو المسئول عن تقنين أصول الشريعة وفق اتجاه نقلي يقوم على تحويل السياقات اللانصية إلى المجال النصي، ما ينتج عنه تقييد الاجتهاد العقلي وتضييقه بحصره بنص مستحدث، انسياقاً وراء نوازع إيديولوجية يجتهد أبو زيد في إبرازها من خلال تحليل مفصل لمصادر الأصول (الكتاب والسنة والإجماع والقياس)، كما تقدمها "رسالة الشافعي" بحيث سلك أبو حسن الأشعري المسلك نفسه _بحسب أبي زيد_ فحارب العقلانية المعتزلة، ورفض مبدأ التحسين والتقبيح بالعقل، مكرساً "سلطة النقل" وأكمل أبو حامد الغزالي المسار ذاته، فنزع إلى تقويض الفلسفة وتكفير وتبديع المشتغلين بها، ودعم بشكل نهائي الرؤية الأشعرية للعالم، مضيفا إليها: "منظومة عرفانية غنوصية" قائمة على الإلهام والرهب وهكذا فإن انتصار التيار الأصولي الأشعري في هذا النزاع العقدي الإيديولوجي هو الذي سمح بتحديد قوانين الإنتاج المعرفة بحسب سلطة النص وحصر المجهود العقلي في آلية توليد النص التي جعلت من التراث الديني الإطار المرجعي الأوحد للعقل العربي.

ما يمكن قوله في نهاية هذا المبحث أن منهج أبو زيد في المطارحة المعروضة لا يخلو من القوة، فهو فعل تشكيلي إدباري واستجابي من كون أن مقام الواقع من فرض بعض هذه الأطروحات والتصورات، حيث تبين لنا أن المرجعيات قد عملت على تحليل الواجهتين الأمامية والخلفية لخطاب واحد فهي بحثت في النص منطلقة من الفاعل أو الملاحظ المعرفي نصر حامد أبو زيد لتصل إلى بنية الخطاب فبينت خصوصياته، وفي بحثه عن الآخر الغربي عن حلول أو إجابات صريحة عن انهيار منظومتنا الثقافية وعن انسداد المجال الحضاري

[1]) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص50.

لقبول الآخر في معطياته الفكرية، ومن ثمة اتخاذه قدوة نتيجة سيطرة النزعة الرشدية على العقل الغربي وهي نفسها الأسس التي تكوثر في أحضانها خطاب نصر حامد أبو زيد.

المبحث الثالث

القراءة المعاصرة للتراث عند نصر حامد أبو زيد

تمهيد: يسلك أبو زيد في نقد النص الديني نقد التراث الإسلامي في مراحله المبكرة من خلال (قتل القديم بحثاً)، حيث يرى أبو زيد أنه "يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء الترددية والتكرار، ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها، وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من (التفكيك) المعنوي الذي لا يغتال الأفكار ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض الفكر وليس على أرض العقيدة"[1]. يرى مفكرنا أن المنهج الذي لابد أن يتبع هو "منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد"[2]، كما يزعم لذلك جعل أبو زيد القرآن الكريم والسنة النبوية مادة لمنهجه التحليلي وطبق عليهما نظريته الهرمينوطيقية في صورتها التفكيكية الخاضعة للقول بالتاريخية، فعندما يتعامل مع النص القرآني أو النبوي فإنّه يتعامل معه وفق منهج لا يخلو من التناقض والتلفيق والادعاء وفق ما يحقق له أهدافه في مشرعه التأويلي بحيث هذا الأخير يتناول دراسة القرآن الكريم من حيث كونه نصا لغويا وهو وإن كان مقدساً ومصدره إلهي إلا أنه عنده نص لغوي ينتمي لثقافته خاصة "أن لغة القرآن تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة"[3] وعلى هذا الأساس شرع أبو زيد في التعامل مع النص القرآني وفق المنهج اللغوي التاريخي وتجدر الإشارة إلى أن منهجه لا يغفل الواقع بمعناه الواسع الذي يشمل الأرضية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية بما فيهم المتلقي الأول للنص والمخاطبين به.

[1]) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص20.

[2]) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص198.

[3]) المرجع نفسه، ص239.

1/ موقف نصر حامد أبو زيد من القرآن الكريم:

أ/ ما هي التاريخية؟: حتى يتمكن أي باحث من خوض غمار الحديث عن فكر أبو زيد وموقفه من النبوة والوحي، لكن قبلها لابد من الحديث عن التاريخية في بعدها الفلسفي وعليه قبل هذا سوف نعرض مفهوم التاريخية في فلسفة العربية وكيف عرّفها المفكرون العرب في طرحهم المعاصر والمرتبط بالنص القرآني، وبعدها ننتقل إلى كيف مارسها مفكرنا أبو زيد؟.

التاريخ "تعريف الوقت، والتوريخ مثله، وأرّخت الكتاب بيوم كذا، وورخته بمعنى"[1]، بحيث التاريخ هنا مرتبط بالزمن وهو وقت حدوث الفعل... هذا من حيث فهم المصطلح في قالبه العربي وعلى الزمن ومتعلقاته كالإنسان الذي يعيش فيه، وطبيعة الزمن في تغيره وتطوره، تدور مجموعة التعريفات لمصطلح التاريخية، التي نتعامل معها هنا في هذا المبحث وهي التاريخية في استعمالها العربي وفق مفهوم يختلف عن الفهم التاريخي المتداول في الكتابات التراثية العربية، فهي عند جادامير وهيدغير "تراكم لخبرة الوجود في الزمن"[2] ويعرفها آلان تورن* بصفتها "المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً"[3] وتكون الحقيقة تاريخية إذا كانت "تتصف بالنسبة التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ"[4] كما ذكر روبير** حيث يرى أنها "العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ"[5].

---

[1]) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط3، 1994، ص413.

[2]) نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص42.

*يعتبر آلان تورين من بين أهم علماء الاجتماع المعاصرين وهو فرنسي الأصل، من مواليد1925، يرصد آلان تورين أن كل مرحلة من تطور المجتمع هناك علم يمثل موقعاً مركزياً ويكون بالغ التأثير. كالاقتصاد في المجتمع الصناعي والفلسفة السياسية في المجتمعات التجارية قبل الثورة الصناعية أما اليوم فهذا الموقع يمثله علم الاجتماع المعاصر، كونه أصبح بؤرة الحياة الثقافية المعاصرة (أنظر: آلان تولان، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة 1998).

[3]) محمد أركون، قراءة علمية، ص116.

[4]) عبد المنعم حنفي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، ط1، 1410، ص311.

** زوبير غانم شاعر وفيلسوف، لاهوتي وصحفي، صاحب موسوعة "أبعد من الفلسفة"

[5]) محمد أركون، مرجع سابق، ص139.

يقول محمد عابد الجابري عن مصطلح التاريخية "عندما يوصف به الشيء فإن ذلك يعني أن ذلك الشيء له وجود حقيقي، أي أنه وجد فعلاً وجوداً تاريخياً يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجوداً افتراضي أو أسطوري"[1] في حين يعرفها محمد أركون بأنها: "تعني التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان"[2] ويقول: "إن مصطلح التاريخية يتعلق بصياغة علمية مستخدمة، خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدّث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"[3] وهو هنا لا يخرج عن الدائرة التي عالج من خلالها المفكرون الغربيون مفهوم التاريخية كما هو بيّن، كما إن فكرة التاريخية عند حسن حنفي تسير في نفس الاتجاه التي تسير فيه فكرة أركون فهو يرى أن التاريخية تعني: "تكوين الظاهرة نشأةً وتطوراً في مجتمع بعينه وفي ظروف محدّدة، وفي مرحلة زمنية خاصة، والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلاّ في المجتمع والتاريخ"[4]. هذه التاريخية ولا شك تتجلى منهجيتها حين تتعامل مع (النص) أي النص أدبي أو تاريخي وفي دائرتنا المتعلقة بالتفكير الإسلامي فإن النص المستهدف أو محل الدراسة هو (النص القرآني) وكل الدراسات الحديثة التي تنهج منهج التاريخية وتصدر عنه في تعاملها السوسيولوجي أو الماركسي تعتمد على ربط النص بالواقع في وجوده وزمانيته ومكانته، فالقرآن مرتبط بظروف تاريخية صاحبت نزوله منذ بداياته حتى اكتمل، هذه الظروف عبارة عن أحداث ووقائع وسؤالات وهي ما يسمى (أسباب النزول) عند المهتمين بعلوم القرآن، فالقرآن لا ينفك عن الواقع وهذه الحقيقة مسلم بها.

---

[1]) مقال: للجابري جريدة الإتحاد الإماراتية شعار" تاريخية النص"... ليس هو الحل، جريدة الإتحاد الإماراتية hattp://hem.bredband.net/b155908/m234.htm

[2]) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار السباتي، بيروت، لندن، ط1، 1993.

[3]) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية –مرجع سابق– ص116.

[4]) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مقال بعنوان تاريخية علم الكلام، القاهرة، دار القباء، 1998، 1/69–70.

تاريخية القرآن الكريم ومدى أصالتها في الفكر الإسلامي عند أبو زيد:

نزولاً من الله إلى اللّوح المحفوظ ثم إلى الروح الأمين، ثم وحياً وتنزيلاً على قلب النبي صلى الله عليه وسلم، وبلاغاً للناس كافة هكذا في هذه الصورة النازلة من الأعلى إلى الأسفل كانت طبيعية الوحي وطريقة وصوله إلينا، من الله عز وجل إلى الإنسان المخلوق إنها عملية التنزيل الإلهي للوحي _التي تناسب كلام الله تعالى_ وهذا النزول من السماء إلى الأرض لم يرق لنصر حامد أبو زيد واعتبره مخالف لطبيعة الوحي وحتى يتم فهم النص وتحليله قام بعكس التنزيل ليصبح من الأسفل إلى الأعلى في ديالكتيك صاعداً يبدأ من الإنسان إلى الله في عملية تصاعدية يتشكل فيها النص من خلال الواقع في مادته الثقافية وبعده الاجتماعي، يعود الوحي معبراً بنفس لغة المجتمع والواقع الذي صعد منه، فهو إذن صعود من الواقع إلى الأعلى في صورته الإنسانية ثم النزول من الله إلى الناس مرة أخرى محملاً بنظامهم اللغوي وثقافتهم "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"[1] بحيث اعترض مفكرنا على تغييب الواقع في فهم الخطاب القرآني وتحليله ووجه نقده المتصل لأصحاب الاتجاه الديني في إهدارهم لسياق الواقع والتباعد عن تاريخية النص وإضفاء القداسة على اللغة التي تحمل المعنى الإلهي، بحيث أبو زيد وهو يؤسس لهذا المنهج يهرب من الإطار الغيبي الذي يحيط بالنص بحجة أنه غير قابل للدرس ولا للتحليل، لأن هذه الطريقة تجعل البشر غير قادرين على الوصول إلى المعنى الإلهي إلاّ عبر هبّات إلهية ومكرمات ربّانية وعليه أبو زيد يبني فكرة التاريخية على مسألتين في التراث الاعتزالي مؤداهما واحد:

الأولى: تتعلق بالفعل الإلهي وعلاقته بالقدرة الإلهية، فالقدرة الإلهية لا حدود لها لأنَّها صفة متعلقة بذات الباري سبحانه، فهي صفة أزلية قديمة، أمّا الفعل فهي التحقيق العيني للقدرة

[1]) نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص106.

وبالتالي هاته الأخيرة غير متناهية لتعلقها بالله ولكن الأفعال تتناهى لتعلقها بالعالم الممكن فهي ليست أزلية، بلهي تاريخية متعلقة بعالم المحدث الذي خلقه الله بحيث يقول مفكرنا: "الأفعال إذن متعلقة بعالم الممكن وإذا كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ"[1] مع أن المعتزلة لم يقولوا أن لله صفة أزلية قديمة كما فهم أبو زيد تماماً لأن الله قادر بذاته عندهم لا بقدره وبصفة أزلية.

الثانية: وهي ما عبر عنه أبو زيد بنفي أزلية النص القرآني، يقول نصر حامد أبو زيد: "إنَّ كان الكلام الإلهي في تحققه يعد فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً"[2] فهو عنده صفة فعل متعلقة بوجود مخاطب يتوجب إليه بكلام وليس صفة من صفات الذات الإلهية.

التاريخية في فلسفة أبو زيد: حين يعالج نصر حامد أبو زيد فكرة تاريخية فإنه يتحدث: " تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطرقها"[3] ولا يقصد التاريخية المتعلقة بعلوم القرآن كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ فحسب، فهو يرى أن علم أسباب النزول تتناول في بعدها التاريخي ارتباط النصوص بالأحداث التي بسببها نزل النص القرآني وعلم الناسخ والمنسوخ يتعلق بتغير الأحكام وفقاً لتغير ظروف وملابسات المجتمع الذي نزل عليه القرآن، إن التاريخية التي يتبناها أبو زيد هي التاريخية "المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة"[4] ولهذا يتعرض على هيدغر وغادامير بأن التاريخية عندهم تاريخية الوجود الإنساني وهي " تاريخية زمانية تعني تراكماً لخبرة الوجود في الزمن... إنَّ التاريخية هنا تاريخية مثالية متعالية وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند غادامير

[1]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص 70، 72.

[2]) نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص106.

[3]) مرجع نفسه، ص 88.

[4]) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص43.

هي جدلية مثالية هجيلية"[1] ، لذا فالواقع ركن أساسي في تاريخية نصر حامد أبو زيد ولكنه يعترض على أصحاب الاتجاه الديني في تغييم الواقع، في المقابل يمارس نفس الطريقة في تغييب مصدر النص وقائله، ولا يجعل له فاعلية تذكر.

إنَّ ما طرحه نصر أبو زيد في هذا المنهج لا يمكن بأي حال أن يخرج عن الإيديولوجية التي تنادي بتحييدها والبعد عنها. ذلك أن أفق المفسر والباحث حين يكون ممتلئا بالواقع ونسبيته وتغيره، لابد أن يلقي بهذه الظلال على الأفكار المسبقة في ذهن المفسر ومن ثم على عملية الفهم والتحليل وهو بهذه الطريقة يحرك النص كيف يشاء وفقاً لخلفيات الواقع التي يعيشها والأفكار التي يعتقدها، إنَّ الهروب من سلطة النص إلى سلطة، وهذا ما يجعلنا نؤكد ضبابية موقف نصر أبو زيد من الوحي بين الإثبات والنفي، بين الاعتراف بأنه كلام الله وأنه أنزله على رسوله، وبين كونه منتجاً ثقافياً ينتمي إلى الواقع ويتشكل منه.

لا يكاد نصر حامد أبو زيد يبتعد كثيراً عن التيار المتباهي في تطوير فكرة التاريخية في الاتجاه الغربي خصوصاً في أمريكا التي تتبنى مبدأ التاريخية الجديد باعتبارها أحد إفرازات ما بعد النبوية، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى كالماركسية والتقويض بالإضافة إلى ما توصلت إليه أبحاث الانثربولوجيا الثقافية وغيرها، تجتمع هذه العناصر لتدعم التاريخانية الجديدة في سعيها إلى قراءة النص الأدبي في إيطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الإيديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص ومن الصعب تجاهل الجانب (المادي) و(الاجتماعي) الذي تأسست عليه فكرة التاريخية حيث أن الجانب (المعرفي) إنما يكون تبعا لهما، وهذا الاتجاه الفلسفي على هذين البعدين وبغض النظر هل ينتمي أبو زيد للاتجاه (الماركسي) أو إلى (التفكير الغربي الحديث) لأنه يتقاطع أيضاً مع الماركسية في بعدها المادي، فإن فكرة التاريخية التي يتبناها أبو زيد لا تنفك عن هذا التيار المغرق في المادية، والذي يعيد كل مستويات المعرفة لهذا الاتجاه ويجعلها تتحرك على

[1])مرجع نفسه،ص 43.

معطياته وفي ضوء رؤيته الضيقة. ولذلك نجد أبو زيد يريد أن يؤسس تاريخية النص الديني فلسفيا وعقديا ولغويا، وذلك عن طريق تفكيك بنية النص المفهومية، ذلك أن النص الديني _على حد تعبيره_ انطبع بالصورة الأزلية التي رسخت في الوعي الديني وأصبحت عقيدة غير قابلة للنقاش، لأجل هذا يستدعي أبو زيد مقولة "خلق القرآن" عند المعتزلة كي ينفذ من خلالها للقول ببشرية النص باعتبار أن الكلام الإلهي (فعل) إلهي وإذا كان كذلك: "فإنَّ ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث أي التاريخي، والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي"[1].

ولأنَّ أبو زيد ينهج المنهج التاريخي فهو يطبقه في جانب دراسته وبحوثه على التراث بشكل عام، لذا نجد كثيراً ما يؤكد على أن الصراع الإيديولوجي بين العلماء كان له أثره في انتشار وظهور بعض الأفكار وغياب بعضها الآخر، ومن الأمثلة الصراع الإيديولوجي، ما حدث بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة خلق القرآن والذي انتهى بانتشار رأي الأشاعرة ومصادرة رأي المعتزلة: "إنّ مسألة (خلق القرآن) كما طرحها المعتزلة في التحليل الفلسفي أو الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني أو للمطلق والمحدود"[2] هذه التاريخية التي يؤسس لها نصر حامد أبو زيد يرى أنها لا تغني "تثبت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك لأن اللغة _الإطار المرجعي للتفسير والتأويل_ ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص...تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل "الكلام" في النموذج السويسري، فإنّ تطور اللّغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[3] ، وعليه فالذي يجعل نصر أبو زيد يتمسك بهذه الفكرة _فكرة أن القرآن الكريم ظاهرة تاريخية_ هو أن النص الديني _القرآن_ نص لغوي شأنه شأن أي نص لغوي آخر وأن مرجعيته الإلهية لا تعني أنه يستدعي مناهج التحليل ودراسة

---

[1]) ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ص80.

[2]) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص203.

[3]) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، ص33.

مختلفة عما يستخدم مع بقية النصوص، حيث يقول: "إنّ القول بإلهيـة النصـوص والإصـرار علـى طبيعتها تلك أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي"[1] ، ومعنى كون النصوص الدينية نصوصاً لغوية عند أبو زيد أي أنها "تنتمي غلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[2]، ممّا يجعل هذه النصوص التاريخية وتصبح قراءتها محكمة بقوانين تتناسب مع بنيتها الثقافية والعصر الذي تنتمي إليه.

يقول أبو زيد: "والحقيقة لكل نص من النصوص دوال إشارية والدلالية شديدة الارتباط بعصر إنتاجه، وحين يحدث تغيير جوهري في بنية الثقافة قد تفقد بعض تلك الإشارات الدلالية قدرتها على الإشعاع فتخفت، ولكنها لا تموت أبداً إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخي"[3] ولا أدري ما فـائـدة الحيوية التي يمكن أن يجنيها المتلقي من نص أصبح معزولاً عن التعامل والتفاعل معه، ربنا يريد أبو زيد أن لا يصطدم مع المسلمين ويثير حفيظتهم فاخترع عبارة الشاهد التاريخي التي ليس ورائها أي معنى يجعل النص القرآني في دائرة الاتهام أو الامتثال، ولعلّ هذه من جنس الترضيات الضمنية التي يستخدمها محمد أركون في كتاباته، إنّ أبو زيد يريد من هذا النص بهذه المقومات أن يكون قابلاً للقراءة على الدوام ومن ثمّ للشرح والتأويل، كما أن هذا المعنى في المحتوى البنية الداخلية للنص ينفي الإدعاء بإمكانية استنفاذ محتواه أو الإطاحة به معرفياً وهذا يفتح لنا نافذة أمام الفكر الصوفي القائل بأن كلمات القرآن تشير إلى دلالات وجودية لا تنفذ، هذه التاريخية التي يؤسس لها مفكرنا تؤدي حتماً إلى نزاع القداسة عن النص الدّيني، وبالتالي ستفتح المجال لطرح جميع الأسئلة الممكنة بلا تردد، إنَّها ممارسة الحرة المزعومة التي لا يمكن أن يتم مشروع التنوير إلا من خلالها ومن خلالها فقط

[1]) نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 209.

[2]) مرجع نفسه، ص 204.

[3]) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 264.

يمكن تغيير بنية التفكير ونقل العقل من الإذعان والتقبل السلبي إلى التساؤل وإنتاج المعرفة، ومنه هذا هو معنى التاريخية التي أسس أبو زيد فكرته عليها، وبالتالي فلا مناص والحال هذه الصدمة بين الثابت الديني وهو النص القرآني المنزل من عند الله والواقع المجتمعي المتغير.

2-موقف نصر حامد أبو زيد من النبوة والوحي: لكي يكتمل تصورنا عن فكرة التاريخية عند أبو زيد، لابد من الوقوف على كلامه فيما يتعلق بجانبين رئيسين: 1/ موقفه من النبوة، 2/ موقفه من الوحي.

أولاً: موقفه من النبوة: يرى أبو زيد أن النبوة خارجة عن قانون الواقع والمادة، لأنها بشرية وليست إلهية: "إنَّ تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال. معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية (المخيلة) الإنسانية التي تكون في (الأنبياء) _بحكم الاصطفاء والفطرة_ أقوى منها عند من سواهم من البشر، وإذا كانت فاعلية (الخيال) عند البشر _العاديين_ لا تتبدى إلاَّ في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن (الأنبياء) و(الشعراء) و(العارفين) قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية (المخيلة) وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب"[1] إنَّ أبو زيد لا يريد أن يجعل للنبي اتصالاً مباشراً بالله تبارك وتعالى، بل يجعله مثل بقية البشر الذين يشتركون معه في بعض الصفات التي تمكنهم من معرفة بعض الحقائق عن طريق المخيلة، لهذا يقارن بين رؤيا الأنبياء ورؤيا الناس وكيف أنهما يشتركان في الوصول للمعرفة بنفس الطريقة إذا يختلف النبي عن أي إنسان، يقول أبو زيد: "إن فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنَّها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كما من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعا، في ظل هذا التصور لا تكون (النبوة) ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب، ويمكن في ظل هذا التصور

[1]) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص49.

على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة"[1]، ويرى أبو زيد أن القرآن انتقل بمجرد نزوله على النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى مستوى البشري الإنساني ويؤكد قول أبو زيد: "إنَّ ارتباط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي، وما ارتبط من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها... وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي _القرآن_ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه أو تجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة وتابعة من موضوعاتها وتصوراتها"[2].

ثانيا: موقفه من الوحي: الكلام الإلهي، الوحي، النص القرآني، الرسالة، البلاغ، هذه المصطلحات الدالة على التنزيل الذي بلغه الرسول الكريم إلى أمته وهي التي سترافقها في هذا المبحث للتعرف على موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم.

وحتى يتضح موقف أبو زيد من الوحي، لعل أقدم ما طرحه مفكرنا عن موقفه من الوحي هو كلامه في كتابه (مفهوم النص) من أنَّ "النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"[3] بحيث أثار هذا الكلام ردود أفعال متباينة بين القبول والرفض وإذا كان موقف الرفض والاعتراض على كون القرآن [منتجاً ثقافياً] هو الرأي الأشهر والأبيَّن في مرحلة النزاع الفكري بين أبو زيد وخصومه سواء في مصر أو خارجها إن (النص) عند أبو زيد منتَج ثقافي ولكنه في نفس الوقت منتِج، فكونه منتَج (بالفتح)، من حيث تشكله، وكونه منتِجاً (بالكسر) حين يستثمر قوانين إنتاج الدلالة ويساهم في تغيير الثقافة وإعادة تشكلها، إنَّ أبو زيد يعتبر كون النص منتجاً ثقافياً قضية بديهية لا تحتاج لإثبات ذلك لأنَّ النص القرآني كما يقول: "تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن عشرين عاماً"[4] ومعنى تشكل النصوص (القرآن والحديث) أي من جهة

---

[1]) المرجع نفسه، ص51-52.

[2]) المرجع نفسه، ص34.

[3]) المرجع نفسه، ص24.

[4]) المرجع نفسه، ص24.

"وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[1].

إنَّ ما ورد عن القرآن عن اللوح المحفوظ يجب أن يُفهم فهماً مجازياً _لا فهماً حرفياً_ مثل الكرسي والعرش...الخ، وليس معنى حفظ الله للقرآن حفظه للسماء مدوناً في اللوح المحفوظ بل مقصود حفظه لهذه الحياة الدنيا، في قلوب المؤمنين هذا ما يبرر به أبو زيد الحاجة للتمسك بالواقع في النص القرآني بل واعتباره منتجا من خلال ثقافته، ويدعم أبو زيد هذا الرأي بأن النص نفسه الراعي الواقع ولم يحيد في طرحه "وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحياً انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لابد أن يراعي هذا الواقع، ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوباً بتصور أنَّ الله لا يجوز عليه التغيير..."[2].

هكذا ارتبط النص بالواقع تشَكلاً وتشكِيلاً، إنتاجاً واستمداداً، بحيث لا يمكن للنص أن ينفك عنه لأنَّ مبدأه الحقيقي "الواقع إذاً هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغة مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعاليته البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانيا، والواقع أخيراً"[3]، إنَّ الحجَّة التي يلجأ إليها أبو زيد في ألسنة النص أو التعامل معه كبقية النصوص البشرية هي أن كون مصدر النص إلهيا لا يعني خروج النص عن القوانين الثابتة في التعامل معه كنص لغوي، مثله مثل أي نص بشري، لأنَّ الوحي عبارة عن رسالة موجهة اجتماعي تاريخي، بلغة اجتماعية تاريخية، لا يمكن أن نحلل هذه اللغة إلاَّ عن طريق المناهج البشرية ويضيف إلى أن النص القرآني بمجرد قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه "نصاً إلهياً وصار فهماً نصاً إنسانياً لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"[4] كل هذا يدلنا على أن "الوحي ظاهرة تاريخية لا مجال لانتزاع لغته من سياقه بعدها

---

[1]) المرجع نفسه، ص20.

[2]) المرجع نفسه، ص120.

[3]) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص106.

[4]) المرجع نفسه، ص99-100.

الاجتماعي"[1]، ويؤكد أبو زيد بأن القول بأنه "تاريخي" لا يعني كونه "زماني" لا يعني القول بأنَّه منتج ثقافي مقدس قد "تأنس"، فالمقدس سيبقى مقدساً.

إنَّ نصر حامد أبو زيد يوقع نفسه في مأزق يكون من الصعب الخروج منه أو تبريره بشكل منطقي مقبول، فهو يريد أن يمنح للنص القرآني كامل حقه الإلهي من جهة المصدر باعتبار أن الله هو قائله، ومنزِّله، وباعتباره أنه مقدساً، ومنزه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي نفس الوقت يريد أن يؤسسه ويخضعه للواقع، ويعامله كأي نص أدبي آخر يخضع للتحليل والنقد والاعتراض: "فهو يبقى على مفهوم الوحي، ويريده في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث، ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي"[2] وخلاصة الأمر أنَّ أبو زيد كان مضطربا في موقفه من القرآن ولم يكن متسقا منهجياً في موقفه منه، فتصريحه بثبوت النص ينافي تطبيقاته، فمن يقول بتاريخية النص يلزمه نفي القداسة عنه ومن ثمة عدم القطع بمرجعيته لقائله، وهذا التناقض الذي وقع فيه أبو زيد كان يسبب تبنيه لمصطلح غربي _التاريخية_ وتطبيقه في بيئة غير بيئته وعلى نص مختلف عن النص الذي طبق عليه في تلك الثقافة وهي أزمة الحداثة العربية بشكل عام حين تعاملت مع الحداثة الغربية.

3-موقف نصر حامد أبو زيد من السنة: يخالف أبو زيد في كتابه مفهوم النص هذا الطرح السنة مجرد نص ثانوي مفسر للنص الأول، فنجده في معرض انتقاد لعلماء القرآن الذين فصلوا بين النص والحكم وألغوا علاقة التلازم الضرورية بين النص والدلالة وذلك بافتراضهم إمكانية أن يسبق النص الحكم فينزل النص في مكة ثم يتقرر الحكم في المدينة بأن هذا الافتراض ناشئ عن تجاهلهم أحياناً أو تناسيهم لنص (السنة) وبالتالي ف "تصور هؤلاء العلماء للنص الديني تصور يقصره على (القرآن) ويرى السنة (مذكرة تفسيرية) وهذا التصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين... ولو تنبه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن

[1]) المرجع نفسه، ص70.

[2]) علي حدب، نقد النص، ص211.

افتراضهم إمكانية تأخر نزول النص على الحكم مجرد افتراض ذهني يعتمد على فصل بين جانبي النص الديني"[1] ويؤكد أبو زيد هذا الاتصال بين النصين القرآن والسنة بأن "القرآن لم يتضمن كيفية الصلاة ولا عدد الركعات ولا تحديد الفروض ولا النوافل وإنما أشار إشارة مجملة إلى فرض الصلاة وإلى وجوبها"[2] ولذلك فلما ترويه السيرة في حديث جبريل[3] حين علم النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء يدل على "تصور مفهوم شامل للنص الديني"[4] لهذا لا نستغرب أن يعود أبو زيد مرة أخرى في كتابه [الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية] لينتقد الإمام الشافعي بأنه قام بـ "تحويل السنة النبوية _النص الثانوي_ إلى نص مشرع لا يقل في دلالته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم وهذا الخلاف ما كان مستقراً قبل عصره من أنها نص شارح وبيان"[5] بحيث أفرد أبو زيد الإمام الشافعي كتاباً مستقلاً يناقش فيه مدى تأثيره على المنهج السلفي خصوصاً فيما يتعلق بمصادر الاستدلال القرآن والسنة والإجماع وكيف تأثر من بعده من المصنفين بطرحه المؤرخ الذي وظف فيه نصوص القرآن لخدمة فكرته القاضية بتوسيع دائرة السنة.

ولهذا لا يتورع أبو زيد في وصف منهج الشافعي بالتلفيق حين كان يقدم الحل للخلاف القائم بين (أهل الكلام) وَ (أهل الحديث) في نزاعهم على علاقته بين (السنة) وَ (القرآن) فيما يتعلق بأحاديث الآحاد حين رفض أهل الرأي و قبله أهل الحديث، حين كان منحازاً لأهل

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص90.

[2]) المرجع نفسه، ص91.

[3]) حديث جبريل حين علَّم النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء.

[4]) هذا الحديث ذكره ابن إسحاق في السير ونقله عنه البيهقي في دلائل النبوة، قال ابن إسحاق: "حدثني بعض أهل العلم أن الصلاة حين افترضت على رسول (ص) أتاه جبريل وهو بأعلى مكة فهمز له بعقبة في ناحية الوادي فانفجرت منه عين، فوضأ وجهه ومضمض واستنشق ومسح برأسه وأذنيه ورجليه إلى الكعبين ونضح فرجه، ثم قام فصلى ركعتين، وسجد أربعة سجدات على وجهه، ثم رجع النبي (ص) قد أقر الله عينه وطابت نفسه (...) فتوضأ كما توضأ جبريل" أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من طريق محمد ابن إسحاق، كتاب جمع أبواب المبعث، باب: من تقدم إسلامه من الصحابة 160/2 وأخرجه ابن إسحاق السير، باب: اليوم الذي وقعت فيه غزوة بدر، 136/1، وهذا الحديث ضعيف.

[5]) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص36.

الحديث إذا انتصر (للنصية) أو للرواية على حساب (الدراية) أو مدى (معقولية) مضمون النص ويشير أبو زيد على أن الشافعي نفسه يقول: "أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يدعها لقول أحدٍ من الناس"[1] فأي تلفقية تلك التي عناها أبو زيد عن الإمام الشافعي؟. يقول أبو زيد: "إنَّ الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة... للتدليل على أن (السنة) مصدر ثانٍ من مصادر التشريع، وليس كلام الإمام الشافعي ولا أدلته يقيناً مطلقاً معلوماً من الدين بالضرورة"[2] بمعناه أن الشافعي هو من صاغ مفهوم السنة وحياً حين صاغ مفهوم العصمة بأنها تعني انعدام الخطأ انعداماً تاماً عن الرسول صلى الله عليه وسلم، مبرراً عدم صحة هذه العصمة القرآن نفسه عاتب النبي على بعض أفعاله عتاباً قاسياً، ويرى مفكرنا بأن الشافعي قرر هته العصمة حين أوَّل معنى كلمة [الحِكْمَة] الواردة في آيات القرآن الكريم بالنسبة لفكرنا إنَّ أخطر شيء قام به الشافعي هو "توسيع مفهوم (السنة) ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل (قول) قال النبي عليه السلام وحياً"[3] مع أنَّ رسالة النبي صلى الله عليه وسلم هي (القرآن) وهو (البلاغ)، وفيه يكمن الوحي، أما سنته عليه السلام فبعضها شارحة ومبينة للمعني وبعضها اجتهاد، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلفون "وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف، هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كأي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام الله، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمدٌ وكل ما يفعله وحياً، واختلف الحدود بين (الإلهي) وَ (البشري) وداخل دائرة المقدس"[4] وهذا الدخول البشري في دائرة المقدس هو ما جعله أبو زيد مانعاً من جعل السنة وحي من الله على لسان محمدٍ (ص)، فهو يرى أن جعل السنة وحياً يوحد بين الإلهي والبشري ويجعلها على درجة واحدة من التقديس.

---

[1]) المرجع نفسه، ص51.

[2]) المرجع نفسه، ص52، 120، 124.

[3]) المرجع نفسه، ص52.

[4]) المرجع نفسه، ص55، 125.

بقول أبو زيد "ومعنى ذلك أن توسيع نطاق النصوص الدينية بضم الأحاديث والسنن أدى بدوره إلى توسيع نطاق الأحاديث والسنن حتى احتاجت إلى استقصاء والتحري، من أجل الكشف عن دلالة المختلفات فيها"[1] ويستدل أبو زيد على أن ليست وحياً وليست في نفس درجة القرآن الكريم أنهما لا يتناسخان بمعنى أن السنة لا يمكن أن تنسخ القرآن وليس هناك مثال صحيح على هذا التناسخ، لذا لم يقل الشافعي نفسه بهذا، وعليه فالسنة ليست إلاّ اجتهادات النبي عليه السلام وفهمه، فالنتيجة التي يريد أبو زيد البلوغ لما هي أن السنة ليست إلاّ شارحة القرآن أو هي من قبيل الاجتهادات ومن قبيل شؤون الحياة التي يفعلها الرسول ولا علاقة لها بالتشريع البتة.

هذا الطرح الذي يكرره أبو زيد في كتاباته يوافقه عليه محمد شحرور حين يقول: "من هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسنة النبوية بأنها كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو أمر أو نهي أو إقرار، علماً بأنّ هذا التعريف للسنة ليس تعريف النبي صلى الله عليه وسلم نفسه وبالتالي فهو قابل للنقاش والأخذ والرد"[2] إن أبو زيد ينطلق في نقده للسنة النبوية من منهجه االهيرمنوطيقي المعتمد على النظرية التفكيكية التي ترى أن النصوص القرآن والسنة ليست سوى خطاباً لغوياً يخضع لآليات التفكيك والقراءة التي يصل معها النص في نهاية المطاف إلى (اللانهائية) وَ (تغييب المؤلف وقصده)، كما يسير في سياق آخر أن النصوص السنة النبوية بسبب نقلها الشفاهي قد تعرضت للتحريف والحذف والتبديل وفق ما أملته الأحداث السياسية والثقافية في ذلك العصر وعليه يجب أن يخضع هذا النص مثله مثل غيره من النصوص لمناهج الألسانيات الحديثة وموضوعاً المساءلة والنقد والاعتراض، كل هذه الأسباب تحفز على جعل الحديث النبوي نصاً ثانوياً عند أبو زيد مثله مثل بقية النصوص التراثية التي جاءت بعد نزول الوحي فكلام الصحابة والتابعين نصوص ثانوية ككلام النبي (ص)، ومن جاء بعدهم يشترك معهم أيضاً ولا يختلف بحال عن مجال النصوص

[1]) المرجع نفسه، ص55، 135.

[2]) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 2011، ص546، 548.

الثانوية، بل سيدخل بناء على كل هذا كلام تراثي وإن خالف الشرع باعتباره نصاً ثانوياً لا يتميز بالصدق والموضوعية كما تميز النص القرآني.

4- موقف نصر حامد أبو زيد من الاجتهاد:

مفهوم الاجتهاد:

• الاجتهاد في اللّغة: مأخوذة من الجَهد، بفتح الجيم وضمها وهو بالفتح المشقة وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم الوسع والطاق، ويقال: اجتهد في الأمر، بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته سواءأ أكان هذا الأمر من الأمور الحسية أم الأمور المعنوية[1].

• الاجتهاد في الاصطلاح: يعرف البيضاوي الاجتهاد بأنه "استفراغ الجهد فالدرك الأحكام الشرعية"[2]، والاجتهاد لا يمكن فصله عن القياس بل عده الكثير من العلماء هو نفسه إذ أنهما يشتركان في أن كل منهما لابد له من أصل يعود إليه، حيث صرح علاء الدين البخاري بأن القياس يطلق عليه الاجتهاد حيث قال:" وقد يسمى اجتهاداً مجازاً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب، لأن بالاجتهاد القلب لأن باجتهاد القلب أي يبذله مجهود يحصل هذا المقصود"[3] وإذا كان بعض المتقدمين يفرق بين القياس والاجتهاد إلاّ أنه تفريق لا يجعلهما مختلفين من كل باب بل قواسم الاشتراك بينهما كثيرة وجلية وإن لم يكونا بمعنى واحد.

موقف أبو زيد: نصر حامد أبو زيد بعد أن نقد المنهج السلفي قدم طرحاً بديلاً للمنهج الذي نقده ليصبح من الأشخاص القلائل الذي يمكن أن نطلق على عملهم النقدي للتراث الإسلامي اسم (مشروع) لأنه لم يقف عند حدود النقد والهدم بل تقدم خطوة بطرح أفكاره الجديدة في قالب تجديدي عن طريق ما يعده اجتهاداً وهو حين يتبنى مشروعه التجديدي بين الحاجة الماسة له

---

[1]) أنظر تاج العروس (329/2)، القاموس المحيط ص 351، مادة "جهد" والمصباح المنير ص 62 ولسان العرب (520/2) مادة "جهد".

[2]) المنهج مع شرحه الاستوائي (169/3).

[3]) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي _دار الكتب العلمية_ بيروت 1418هـ-1997، ص369.

وينعي على أصحاب الاتجاه السلفي تنكرهم دون دراية المقاصد الوحي وذلك لأنهم على حد زعمه يفصلون بين النص والواقع حين يطالبون بتطبيق (النص) مطلق على (واقع) مطلق، وهم لا يزدرون في التزامهم بالتراث على تبنيهم لثقافة الطبقة المسيطرة حينذاك.

لذلك يقول أبو زيد: "وإذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة ويربط بين الوافد والموروث"[1]، إننا في حديثنا عن الاجتهاد عند أبو زيد لابد من أخذ الاعتبار بأننا نناقش الموضوع من جانبين متقابلين:

الأول: موقفه من اجتهادات السلف في المسائل الدينية، ومن آراء العلماء في هذه الاجتهادات التي وردت عن الرسل الأول ومن تابعهم ممن نهج نفس منهجهم.

والثاني نظرة أبو زيد للتجديد الديني وما يمكن أن تقدمه المجتهد المعاصر من حيوية النص الديني وتوسيع الدلالات الشرعية والتي تعتمد على منهجه التاريخي الذي يجعل من ضرورة ملائمة للعصر المبرر لكل آراء الحديثة.

إن المجتهد عند أبو زيد هو (المؤول) والتفسير بالنسبة للمجتهد لا يعدو أن يكون سوى المقدمة التي ينفذ من خلالها المؤول أو المجتهد إلى النص ليكشف عن الدلائل الخفية فيه ويلفت أبو زيد الانتباه إلى أن المفاهيم التراثية التي ينقدها تجعل مفهوم الاجتهاد ينتصب على التأويل في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص عن طريق حركة العقل مع أن "الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث أنه يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص"[2] وهذا سيمكن مفكرنا من الاجتهاد في مسائل التوحيد وعبادة الله وحده لا شريك له، بحيث أبو زيد في مشروعه

[1]) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص16.

[2]) المرجع نفسه، ص 238.

التجديدي يبحث عن الاجتهاد الذي ينفصل عن المادة الأولى التي تبنى عليها التشريع أعني النص القرآني والحديث النبوي.

وأبو زيد وهو يضفي الشرعية على قراءته التأويلية التجديدية للنص القرآني كما يزعم، ينتقد القراءات التي حاولت التعامل مع النص القرآني مؤخراً كقراءة محمد شحرور التأويلية واصفا دراسته بأنها تحاول "أن تحل إشكالية الإلهي والبشري الأزلي والتاريخي، المقدس والمدنس، في بتنية النص الديني، لكنها تحاول ذلك من خلال موقف إيديولوجي مسبق ولا يتحقق لها العرض بالطبع، إلا بالوثب على كل مستويات السياق السابقة وتجاهلها تجاهلاً شبه تام"[1] وهذا الموقف الذي ينتقده أبو زيد عند شحرور ويعده وثبا على السياق لم ينج منه أبو زيد كما سيتضح في تطبيقاته، إنَّ هذا المنهج التجديدي الذي يتبناه أبو زيد ضمن منظومة من الأفكار يمكن أن تكون أسساً أو سمات لهذا المنهج، وهي تتمثل في ثلاث مبادئ: 1/متعلق بمفهوم (العقلانية) بوصفها تضاد (الجاهلية)، 2/مبدأ (الحرية) نقيضاً للعبودية، 3/مبدأ العدل بحيث هذا الطرح الذي يقدمه مفكرنا والذي لا ينفك يعرضه في تطبيقاته في المسائل الدينية هو في الحقيقة يعد مقاربة تاريخية تابعة لمنهجه التاريخي الذي يسعى جاهداً لتدشينه كاختيار منهجي يتم من خلاله دراسة النص الديني وفق متطلبات العصر ويؤسس أبو زيد هاته المبادئ وفق كلية النص الإسلامي، فالمبدأ العقل والحرية فهما مرتبطان ببعضهما البعض "ذلك لأن الإنسان الحر هو الإنسان العاقل أساساً من حيث إن(العقل) هو مركز فعالية النشاط الإنساني"[2] إن الهدف الحقيقي لهذه المبادئ التي يؤسس لها أبو زيد هو أنه يريد لها أن تستوعب جميع الاجتهادات التي لا يحدها ضابط، ولا تستند إلى نصوص الكتاب والسنة ولهذا نجده يقول: "تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة الاستحسان والمصالح المرسلة واستصحاب الأصل وإباحة الضرورات للمحظورات... وتمثل من جهة أخرى أسسا كلية ترفع الاختلاف المعروف بين المدارس الفقهية

[1]) نصر أبو زيد حامد، النص، السلطة والحقيقة، ص115.

[2]) المرجع نفسه، ص204.

حول مشروعية بعض هذه المبادئ"[1]. وتجدر الإشارة إلى أن أبو زيد يحاول الجمع بين منهجين مختلفين في الأصول والنتائج حيث أنه يطيق فكرة المغزى عند هريش على قواعد أصول الفقه ليخرج الاجتهاد بناء على هذا الزواج غير الشرعي مولوداً غير متخلق ولا مكتمل.

*** مثال على الاجتهاد عند أبو زيد: "توريث المرأة نموذجاً"**

إنَّ المنهج الذي يمارسه أبو زيد في عملية الاجتهاد يحتوي على تناقض واضح، فهو وإن زعم أنه سوف يقدم من خلال اجتهاده إضافة تجعل النص حياً وفاعلاً نجدهُ من جهة أخرى يمارس المنهج التفكيكي على معنى النص الأصلي وبالتالي يجعله فارغاً من محتواه، ففي ميراث المرأة يرى أن معرفة رأي الإسلام في حق المرأة: "لابد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام، وبينهما (ما قبل وما بعد الإسلام) منطقة مشتركة تمثل منطقة الالتقاء بين القديم والجديد، ويؤسس الجديد من خلالها قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي، هذا التحليل للفروق بين جديد المراسلة وبين منطقة العبور الوسيطة هو ما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرنا حتى توهم الناس أن كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع"[2].

حيث ينعى مفكرنا أصحاب الاتجاه الديني المعتدل بأنهم لا ينتبهون "إلى النصوص التي تعد هي الأساس في قضايا المرأة، نصوص تشير كلها إلى مساواة في أمر الثواب الديني والأخروي، وأن النصوص القليلة الشاذة التي تمثل الاستثناء هي النصوص التي تشير إلى عدم التساوي في شؤون الحياة الدنيا"[3] وبالتالي فحكم ميراث المرأة عند أبو زيد سيتغير بناء على القراءة التاريخية المعاصرة المعتمدة على المغزى حيث يوضح هذا المغزى بأن العرب لم تورث المرأة أصلا بوصفها كائنا فاقداً للأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل، ولأنها لا تقدم

[1]) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص207.

[2]) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004، ص206.

[3]) المرجع نفسه، ص90.

من الناحية الاقتصادية أي قادرة على الإنتاج والمشاركة، فإنَّ القرآن جاء ليحسن وضعها في المجتمع وجعلها تشارك الرجل في الميراث بنصف نصيب الرجل، أليس النص كما يرى أبو زيد حين يعطي المرأة هذا الحق يصبح "ذا مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص، وبالتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمر المدلول عليها في الوقت نفسه"[1] وعليه نستنتج أنَّ أبو زيد يربط بين المعنى والمغزى في تأسيسه لمنهجه الاجتهادي، حيث أكد على أنَّ المغزى نابعا من المعنى فلا يكون وثبا عليه ولا إسقاطا له ولا هو هوى للمفسر، "وهكذا تحول التاريخية عند أبو زيد الحقيقة إلى مجاز، وتتجاوز المعنى إلى المغزى، وتطوى صفحة الدلالات الواضحة لتستبدل بها المضمر والمسكوت عنه الذي تكشفه القراءة غير البريئة فتسقط أكثر الأحكام التشريعية"[2].

إنَّ أبو زيد بناء على منهجه التاريخي لا يحتمل أن تكون الآراء الفقهية والعقيدية مرتبطة بآراء العلماء المتقدمين من السلف الصالح، بل يجب أن يفتح المجال للاجتهادات المعاصرة في كل المجالات، فالعلماء المسلمون اختلفوا في مسائل العبادات والعقائد مع أنها ثوابت الإيمان ففي العقائد اختلفوا في مسائل العمل وعلاقتها بالإيمان، واختلفوا في التوحيد بين ذات الله وصفاته يقول أبو زيد: "وإذا كان الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع من الاجتهاد في شرحها وتأويلها، فمعنى ذلك أن مجال (الاجتهاد) لا سقف يحده ولا شروط تعوقه سوى (التمكن) المعرفي أي تمام العلم بشروط وأدوات المعرفة والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث وليس معقولا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرون أن نتمسك بشروط وقواعد (الاجتهاد) التي وضعها أسلافنا تمسكا حرفيا"[3].

وهذا الاجتهاد الذي يقرره أبو زيد في مسألة ميراث المرأة لا يمكن قبوله لأسباب:

---

[1]) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص236.

[2]) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط1، 1996، ص69.

[3]) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص07.

أولا: لو كان ما يقوله أبو زيد حقاً لقرره القرآن لأن الله لا يستحي من الحق ولو كانت المشكلة عدم الصدام مع المجتمع والواقع لما قرر القرآن بطلان عبادة الأصنام لأنه بذلك سيصدم حتما مع مجتمع يقدس الوثن.

ثانيا: لو كان قصد القرآن في التوريث تحريك الواقع جزئيا لحركه فعلاً تدريجياً وانتهى إلى النص على مساواة المرأة بالرجل كما حدث في الخمر وغيره.

ثالثاً: لا خلاف أن أول أهداف الشرع الإسلامي تحقيق العدالة والمساواة ولا شك أن الله أعلم بها منا وأعلم بخلقه من خلقه "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"[الملك:14] لذا فإننا نقيم أن مساواة المرأة بالرجل في الميراث هو عين الظلم للرجل خاصة إذا علمنا مسؤوليات كل منهما فالحقوق والواجبات مختلفة والرجل دائما هو المسؤول عن المرأة سواء أكان أباً قبل تزويج ابنته أو كان زوجاً بعد تزويجها.

رابعا: من قال أنَّ [المرأة نصف الرجل] قاعدة في الميراث فهذا غير صحيح إنها قاعدة في توريث الأولاد فقط (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) [النساء:11] ولهذا نرى المرأة في كثير من مسائل الميراث قد تتساوى مع الرجل مثل الأولاد، الأم، مثل الأبوين لكل واحد منهما الثلث وقد تزيد عن الرجل مثل البنت إذا انفردت أو الأخت...الخ. ومن هنا فإن القاعدة الدينية في التوريث هي تحقيق العدالة، هذه العدالة قد تتحقق بالنصف أو بالمساواة أو بالزيادة على حسب طبيعة المسألة، وهذا يدل على قصور علمه بقضية المواريث.

الخـــاتـمـــة

الخـاتمة:

أما بعد,...

ومن خلال ما تم تحليله من هذه الدراسة وبعد الإلمام بمجمل الأفكار التي تناولناها في هذه الدراسة توصلنا إلى مجموعة من النتائج التي توضح أهم الدراسات التأويلية للتراث في عصر النهضة مع التيار السلفي الذي أخذنا كنموذج له الشيخ محمد عبده والتيار الليبرالي بزعامة فرح انطوان. وبعدها تطرقنا إلى أهم آليات ومرجعيات التي استند عليها نصر حامد أبو زيد في تأسيسه للهرمينوطيقا الجديدة في التراث الإسلامي، حيث يتعامل أبو زيد مع النص القرآني أو النبوي وفق منهج لا يخلو من التناقض والتلفيق والادعاء وفق ما يحقق له أهدافه في مشروعه التأويلي، هذا المنهج يتناول دراسة النص القرآني من حيث كونه خطاباً لغوياً وهو إن كان مقدساً ومصدره إلهي إلا أنه نص لغوي ينتمي لثقافة خاصة ولأنها لغة القرآن فإنها عنده تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة وتحت إيطار التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام، ومن أبرز النتائج التي خرجنا بها في البحث ما يلي:

أ) حيث في النزعة السلفية دعا الشيخ محمد عبده إلى التجديد في منهجه الإصلاحي بحيث يرى أنه يجب تحرير الفكر من التقليد وفهم التراث خاصة الدين على طريقة السلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابعها باعتباره القوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها.

ب) في حين يرى أصحاب الاتجاه الليبرالي والذي اخترنا له كنموذج فرح أنطوان وتحديداً العلمانية، حيث حاول التأصيل العلمانية ومعالجتها بأبعادها المتعددة بحيث استند على فلسفة ابن رشد حتى يصوغ لنا أساس العلمانية حيث قامت فلسفته على أن التفكير حتى يجد مكاناً راسخاً لابد له من أن يتخذ من العلمانية منهجاً.

ج) يرى أبو زيد أنَّ الخطاب لا يتوقف مستوى تحليله عند اكتشاف الدلالات اللغوية أو السردية السياقية، لأن بعض الخطابات توظف دلالات سيميولوجية تحتاج إلى تحليل والكشف عن قيمتها مما أتاح لنصر حامد أبو زيد فرصة الإستفادة من النظريات الغربية

المتعلقة بلغة النص لذلك يعتمد منهجه على الإفادة من (السيميولوجيا) وَ (هيرمينوطيقا) بالإضافة إلى اعتماده على (الألسنية) وَ (الأسلوبية) وَ (علم السرد).

هـ) يعتمد أبو زيد بشكل كلي على النظريات الغربية ولا يحيل القارئ إلى هذا الاستمداد بل إنَّه في أحيان كثيرة يقوم باستخدام بعض الأفكار التي نضجت على يد بعض الفلاسفة ويقوم بتوجيهها إلى وجهة أخرى ومعنى مختلف غير ما استخدمت فيه كما هو الحال في تعامله مع فكرة المغزى عند هيرش وفي فكرة الوجود عند هيدغر والخطاب عند ريكور.

د) إنَّ من لوازم المذهب التفكيكي الذي يطبقه أبو زيد على النصوص الشرعية أنه ينتمي إلى القول بلا نهاية المعنى وبالتالي إلى عدم إمكانية الوصول إلى المعنى الحقيقي في النصوص.

ك) يرى نصر حامد أبو زيد أن كل نص (تاريخيا)، وكل قراءة للنص نوعاً من التأويل حتى لقراءات التي لا تلقي بالاً للمتلقي أو المفسر _بل تركز على النص والمؤلف بشكل تام_ ويدعي أبو زيد أنَّ منهجه التاريخي لا يعطي إلى التحرر من النصوص الدينية خصوصاً القرآن الكريم ولكنه منهج ينفي عن نفسه التأويل الذي لا ينتزع الآيات من سياقها، بحيث يرى أنَّ دعوته ليست للتحرر من النصوص بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، بحيث هاته الشمولية تعني عنده الفهم الحر للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وهاته السلطة إنما أضفاها الإمام الشافعي على النصوص الدينية.

م) يقرر أبو زيد من خلال منهجه التأويلي أن النص قابل للقراءة على الدوام وقابل من ثم للشرح والتأويل وذلك لما تتمتع به البنية اللغوية في النص القرآني من خصوصية وغنى تجعله نصا منتجاً على الدوام لا يمكن الإحاطة به معرفيا ولا يستنفذ محتواه، مع أن بعض الدلالات في النص قد تفقد قدرتها على التواصل مع الأزمنة اللاحقة.

القائمة البيبليوغرافية

القائمة البيبيوغرافية

القرآن الكريم

الحديث النبوي الشريف

قائمة المصادر

نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت.

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

نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت،ط1، 2007.

نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني رؤية نقدية، سلسلة دراسات الإسلامية، دار المنتخب العربي، بيروت،ط1،س1412هـ-1992م.

نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000.

نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004.

نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط5، 2000.

قائمة المراجع

باللغة العربية

ابن رشد، فصل المقالبين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972 .

آلان تولان، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.

ألبرت حوراني،الفكر الغربي في عصر النهضة، دار النهار، لبنان، [د/ط]، [د/س].

بول ريكور، النص والتأويل (أبحاث التأويل)، تر: محمد براءة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001.

بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001 .

تشارلز أدمس، الإسلام والتجديد في مصر، تعريب: عباس محمود، مطبعة الاعتماد، مصر 1935.

جيلدلوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، المركز الإنمائي القومي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997 .

الحبيب شميل، من النص إلى سلطة التأويل، الفكر العربي المعاصر، العدد 89/88، مركز الإنماء القومي، 1991.

حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط2،2003.

حسن حنفي، حصار الزمن ج1،"إشكالات، منشورات، ط 1، 2007 .

حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مقالب عن وان تاريخية علم الكلام، القاهرة، دار القباء، 1998.

حسين عواد، فرح أنطوان والعلمانية، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2016.

حميدة النيفو، الإنسان والقرآن وجه الوجه، قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.

سلامة موسى، ماهي النهضة، ومختار تأخر منشورات الأنيس،ط1، 1987.

طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد لما لكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،ط2، 2000.

عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، دار النهضة العربية، ط1، 2003.

عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993.

عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر، مدخل إلى مناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996 .

عبد الله الغذامي، الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية (قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1991.

علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت،1997.

علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت_ط2، 1995.

عمر مهيبل، من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغزلي المعاصر)،منشورات الاختلاف، ط1، 2001.

فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1998 .

قطب الريستوي، النص القرآني من تهافت إلى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،ط1، 2010م.

ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، دار النهار للنشر والتوزيع، 1992.

محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.

محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة الأصالة، دارالساقي، ط2، 2002،

محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دارالسباتي، بيروت، لندن، ط1، 1993.

محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1991.

محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج1، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، 1931.

محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر،ط1، 2011.

محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.

محمد عابد الجابري، نحنو التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت_الدارالبيضاء، 1993.

محمد عابد الجابري، نحو إعادة الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992.

محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي بنية العقل العربي، ج2، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 1993.

محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، دار الشروق، بيروت، ط1، 1993.

محمد عبده، رسالة التوحيد، تر، برنار ميشال والشيخ مصطفى عبد الرزاق، المكتبة الشرقية، مولعنيير، باريس، 1928.

محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق،ط1، 1996.

محمد عمارة، محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدنيا، دار الشروق، ط2، 1988.

محمد مفتاح، من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2000.

مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،ط1، 1986.

ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.

هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر: شوقي الزين، منشورات الاختلاف.

اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، دار العربية للعلوم، المغرب، ط1، 2011.

باللغة الانجلزية

Broadly, A,M, how we dedefended Arabi, LONDON, 1884.

باللغة الفرنسية

Arkoun , Essai sur la pensé islamique, islam d'hier et d'aujourd'huit, 23 (Paris : Maisonneuve et larose, 1984).

Dominique Mainguneaux, pragmatique pour discours litteraire_daund, paris, 1997.

Giovonmi Pico Della Mirandola, De la dignité de l'homme, td, du latin et préforce par Mves Hersant, philosophie imaginaire, 4ème éd (paris:Ed).

قائمة القواميس والمعاجم

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط3، 1994.

تاج العروس (329/2).

جورج طرابيشي، المعجم الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2002.

جورج طربيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

عبد المنعم حنفي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، ط1، 1410.

القاموس المحيط.

لويس معلوف اليسوعي، المنجد في اللغة والآداب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1 1927.

محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار القلم، القاهرة، 1995.

.

قائمة المجلات

الجابري، جريدة الإتحاد الإماراتية شعار " تاريخية النص"... ليس هوالحل.

فكر ونقد، العدد 16، س الثانية، س1999.

كرم أنجلو، جدل العلمانية في الفكر النهضوي بين شبليو فرح أنطوان، جريدة المستقبل، الأحد، 15 نيسان 2012م، 23 جمادى الأولى 1433 .

مجلة الحياة الطبية، العدد الثامن.

مجلة العرب والفكر العربي، العدد التاسع، 1990.

مجلة كلية الآداب، العدد 99.

قائمة المذكرات

ابراهيم بن محمد ابو هادي، نصر حامد أبو زيد ومنهجية في تعامل مع التراث، رسالة علمية مقدمة لنيل شهادة درجة العالمية العالية (الدكتوراه) في العقيدة 1432-1433

عبد الكريم شرفي، مقدمة حول إشكاليات القراءة والتأويل في النظريات الأدبية الغربية الحديثة، جامعة الجزائر_ماجستير.

المواقع الالكترونية

Htt p.//www.SRCAW.ORG

hattp://hem.bredband.net/b155908/m234.htm

حوار محمد على الأتاسيم عنصر أبو زيد (القرآن نص تاريخي وثقافي) ملحق جريدة النهار الثقافي (دمشق)، عدد الخميس 17 أكتوبر 2002م، والحوار منشور على موقع رواق نصر أبو زيد.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	
الشكر	
مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول: إشكالية التراث في عصر النهضة وعصر الحداثة	
مدخل الفصل	07
المبحث الأول: الطلائع	
تمهيد	09
أ-السلفية: محمد عبده وإستراتيجية الإصلاح الفلسفي الديني	14-10
ب-الليبرالية: العلمانية وفكرة التنوير عند أفلاطون	17-14
المبحث الثاني: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر (قراءات معاصرة للتراث)	
تمهيد	19
1- محمد عابد الجابري	21-20
في كيفية التعامل مع التراث	23-21
منهجية قراءة التراث	25-23
2- محمد أركون	27-25
أركون والنزعة الأنسنية في التراث العربي الإسلامي	30-27
خاتمة الفصل	31
الفصل الثاني: منهجية قراءة التراث لنصر حامد أبو زيد	

مقدمة	34-33
المبحث الأول: المرجعيات الغربية	
1- المحمول الغربي	46-36
السياق إشكالات تخلق الخطاب	47-46
المنهج السيموطيقي	48-47
التراث_الكتابة	49-48
المبحث الثاني: المرجعيات العربية	
1-خطاب النهضة	53-51
2- النزعة الرشدية وفاعلية التأويل	56-53
3- منهج الاعتزالي وفاعليته في تأويلية زيدية	59-56
4- الذوق الصوفي ومدى تأثيره في التأويل	61-59
5- أمين خولي وأدبية القرآن	62-61
6- الإيديولوجية الوسطية	64-62
المبحث الثالث: القراءة المعاصرة للتراث عند نصر حامد أبو زيد	
تمهيد	66
1- موقف نصر حامد أبو زيد من القرآن	74-67
2- موقف نصر حامد أبو زيد من النبوة والوحي	77-74
3- موقف نصر حامد أبو زيد من السنة	81-77
4- موقف نصر حامد أبو زيد من الاجتهاد	86-81
الخاتمة	89-88
القائمة البيبيوغرافية	96-91
الـفـــهـــــرس	