الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العالمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه فلسفة، تخصص فكر عربي معاصر

تحت عنوان

المقاربة التأويلية للتراث الديني عند ناصر حامد أبوزيد

من إعداد الطالبة:

عمارة غنية

تحت إشراف:

أ. حموم لخضر

لجنة المناقشة

أ.د بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د حموم لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفا و مقررا
أ.د العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د قسول ثابت	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
أ.د حمادي هواري	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	مناقشا

السنة الجامعية:2021/2020

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من وقرها المولى سبحانه وتعالى في كتابه العزيز(أمي الحبيبة) إلى روح أبي العزيز رحمه اللّه وإلى كل من لم يدخر جهداً في مساعدتي

الشكر

أشكر الله العظيم على فضله حيث أتاح لي إنجاز هذا العمل فله الحمد أولاً وأخيرا كما أتقدم بجزيل الشكر و الإحترام لصاحب المشروع بروفسور بن جدية محمد كما أتقدم بالشكر أيضا للأستاذ المشرف حموم لخضر و البروفسور العربي الميلود و إلى صديقي و أخي الدكتور علامي خالد المسعود فمهما قدمت لهم كلمات الشكر لا أستطيع أن اوفيهم حقهم لما بذلوه معي من جهد والشكر موصول إلى جميع الأساتذة الكرام.

مقدمـة

شهدت الأمة العربية تخلفا حضاريا بمختلف صوره "ثقافي، اجتماعي، سياسي، ديني".

وفي منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو لحظة الصدام الحضاري بين الشرق والغرب، بدأت المجتمعات العربية تتدارك ضعفها وتخلفها وتقهقرها الحضاري في مقابل الأخر وهذا ناتج عن انفتاح العرب على ثقافة الأخر وتأثرهم بمعارفه وقيمه.

فتولد لديهم شعورا بالانبهار والإعجاب من جهة، ومن جهة أخرى شعورا بالنقص والعدمية نتيجة للمقارنة بين اللحظتين أو يمكن القول الواقعين العربي والغربي، مما أفضى إلى تبلور خطاب نهضوي أدى إلى انقسام الفكر العربي على نفسه إلى ثلاثة تيارات، فمنها من دعا إلى تبني النموذج الغربي كأساس منهجي للخلاص من الركود الحضاري، ومنها من رفض هذا التوجه في مقابل التشبث بالأصول حفاظا على مقومات الأمة العربية و الإسلامية (اللغة،الدين)،وما بين التيارين ظهر تيار أخر توفيقي الذي حاول خلق توازن بين الواقعين العربي والغربي.

غير أنها-أي هذه التيارات النهضوية -وعلى الرغم من اختلاف توجهاتها الفكرية وتعدد رؤاها إلا أنها سعت لتحقيق هدف مشترك ألا وهو إحداث إصلاح وتغير جذري في الواقع العربي، حيث حمل أعلام الفكر العربي لواء الإصلاح والتجديد بمختلف تجلياته كالإصلاح الديني لدى "جما الدين الأفغاني" و " محمد عبده" والإصلاح السياسي " الطهطاوي " الإصلاح الاجتماعي " قاسم أمين ".

غير أن هذه التيارات النهضوية المبكرة وعلى الرغم من محاولاتها الجادة إلا أنها قد باءت كلها بالفشل والإخفاق مما أدى، إلى بروز الفكر العربي المعاصر على أنقاض الفكر الحديث محاولا هو الأخر تشخيص أوضاع الواقع العربي المتردي، في مقابل تقديم حلول لها، وذلك بتجديد مناهجه وألياته ومفاهيمه وأسالبه النقدية في تعاطيه مع الموروث العربي الإسلامي والحديث وبالخصوص الموروث الديني الذي يهابه الجميع.

حيث انشغل الفكر العربي في صورته المعاصرة بمجموعة من القضايا والإشكاليات ومن ضمنها التراث والحداثة الأصالة والمعاصرة والعلمانية، الديموقراطية، علاقة النص القرآني بالفهم المعاصر، ومثل الإشكال الأخير محور اهتمام المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، لـــ"الجابري" "حسن حنفي" "محمد اركون"، قصد التأسيس لقراءة حداثية للنص الديني وفق منهج نقدي، ولقد كان المشروع التأويلي الزيدي من ضمن تلك المشاريع النقدية، حيث حدد النص الديني مجالاً لممارسته التأويلية.

عمل أبوزيد على أحداث قطيعة معرفية مع القراءات الكلاسيكية للنص الديني و خاصة "القرآن الكريم" لإعادة قراءته بعيون الشك والتساؤل لا بعيون الإيمان والتسليم ،وذلك بإعادة وضع النص القرآني في إطار إشكالي وفق تصور حداثي للدين ،أي تطبيق الآليات والمناهج الغربية على النصوص التراثية الدينية التي مثلت السلطة الفكرية والمرجعية الشاملة في الثقافة العربية الإسلامية، قصد التحرّر من السلطة المطلقة ،والتأويلات التبجيلية التي مارست التأويل الحرفي للنص القرآني ،و في مقابل ذلك سعى إلى تأسيس منهج تأويلي جديد قائم على المستجدات العلمية والمناهج الغربية الجديدة لتحريك معاني النص وفتح أقفاله والقبض على دلالاته المصرحة والمضمرّة ،وتحريره أي -النص -من أسر القراءات التقليدية والسجلات الإيديولوجية، متخذاً التأويل كآلية قرائية من خلال ربط الظاهرة القرآنية بأسس الفهم المعاصر.

-الإشكالية:

إذا كان نصر حامد أبوزيد قد طرح مقاربة تأويلية جديدة للتراث الديني تقوم على الاهتمام بالبعد الأفقي (البعد المحايث لعملية الوحي من دول وإشارات)، في مقابل البعد العمودي، وأكد على أن التأويل **كاستراتيجية معرفية** عرفها تاريخ الفكر الإسلامي منذ المعتزلة والشيعة والصوفي، **فكيف سعى أبوزيد لتثبيت التأويل كممارسة معرفية مشروعة في الدراسات الإسلامية المعاصرة؟**

وإذا اعتبر أبوزيد النص الديني بمثابة **"الخيط الناظم "** لجميع المعارف التراثية الإسلامية وهوما شكل منهج وأسس لرؤية للإنسان والعالم، **فما هي المناهج التي اعتمد عليها لا عادة قراءة هذا النص الديني باعتباره خطابا؟، وما هي المرجعيات والمنطلقات الفكرية التي أطرت المشروع التأويلي الزيدي؟**

ما طبيعة النص القرآني في وجهة نظر أبوزيد؟و كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني وتجاوز ما يسميه "معضلة تفسير النص"؟ ، وهل في وسع الانسان المتناهي إدراك القصد الإلهي في كماله وإطلاقه ودلالاته غير متناهية ؟.

المنهج المتبع:

من بين المناهج التي ستؤطر موضوع الدراسة هو المنهج التحليلي النقدي، حيث سنحاول استعراض القراءة التأويلية الزيدية للتراث الديني، مع تحليل موقفه النقدي للفكر الإسلامي التقليدي والمعاصر، وبيان نظرته التجديدية من خلال محاولة التأسيس لمناهج جديدة في التعاطي مع النص، والتطرق إلى أهم الانتقادات الموجهة لمشروعه.

-خطة البحث:

-قسمنا بحثنا هذا إلى مقدمة عامة حول الموضوع وأربعة فصول كل فصل مقسم إلى مباحث وهي كالتالي:

- ✓ **الفصل الأول: الموسوم بـ: سؤال التأويل في الفكر العربي المعاصر سياقاته وأبعاده**

سنتطرق في هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث؛ المبحث الأول بعنوان "صدمة الحضارة الغربية" سنقوم هنا بإلقاء نظرة على عوامل وأسباب يقظة العرب وأهم الإرهاصات الإصلاحية بمختلف مجالاتها الاجتماعية والسياسية والدينية ،أما المبحث الثاني فسنتناول فيه"اعلام تفسير القرآن الكريم في الفكر الإسلامي "من خلال اقتصار الحديث عن ثلاثة شخصيات وهي :"الطبري، الزمخشري،إبن كثير" ،أما المبحث الأخير لهذا الفصل فلقد جاء بعنوان "إعلام تفسير الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر" و سنحاول هنا إلقاء نظرة مختصرة على اهمّ المشاريع العربية المعاصرة "الجابري،حسن حنفي، محمد أركون، طه عبدالرحمـان" أي أنصار القراءة الحداثية للنصوص التراثية الدينية، بالإضافة إلى خلاصة عامة للفصل.

- ✓ **الفصل الثاني:** الموسوم بـ: المشروع الزيدي ؛مرجعياته ومنطلقاته:

سنحاول في هذا الفصل التطرق إلى مبحثين، فأما عن المبحث الأول فلقد جاء بعنوان **"المرجعيات التراثية والعربية"** سنقوم بخصوص هذا المبحث إلى عرض أهم المرجعيات العربية الممهدة لقراءة وتـأويل أبوزيد للنص الديني ومن بينها"المعتزلة،الصوفية ابن رشد،أمين خولي...إلخ،" أما المبحث الثاني فجاء بعنوان **"المرجعيات الغربية"** مما يوضح ازدواجية المرجعية الفكرية لأبوزيد أي تفكيره داخل التراث العربي وخارجه ومن بينها"الماركسية، الهيرمينوطيقا، السيميولوجيا"،بالإضافة إلى خلاصة شاملة لمباحث الفصل.

- ✓ **الفصل الثالث:الموسوم بـ:نقد الخطاب الديني عند نصر حامد-أبوزيد**

لقد قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، فأما عن المبحث الأول فكان بعنوان **"إشكالية التفسير والتأويل عند نصر حامد أبوزيد "**سنقوم هنا باستعراض نظرة أبوزيد إلى كل من الآليتين؛ التأويل والتفسير، مع الإشارة إلى العلاقة بينهما وتوضيح أهمية التأويل عند أبوزيد، أما فيما يخص المبحث الثاني المعنون بـ:**"آليات الخطاب الديني عرض وتفكيك"** سنقوم بإلقاء نظره على هذه الآليات مع استعراض الفكر النقدي الزيدي لها، أما المبحث الثالث والأخير فلقد كان بعنوان **"من النقد إلى التأسيس لمفهوم جديد للنص"انشغاله بعلوم القرآن"**

سنوضح هنا مدى تأثر أبوزيد بالعلوم المتخصصة في دراسة النص القرآني، مع بيان الهدف من هذا التأثر، أي شرعنة القول بتاريخية النص القرآني، هذا ما سنحاول التطرق إليه بالتفصيل في الفصل الأخير بالإضافة إلى خلاصة عامة للفصل.

- ✓ **الفصل الرابع:الموسوم بـ:المشروع الزيدي:مقاربة نقدية**

قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى مبحثين؛المبحث الأول بعنوان **"تاريخية النص القرآني "**مقاربة تحليلية" سنوضح بخصوص هذا المبحث مدى إسيتعاب أبوزيد للمنهج الغربي، ومدى حرصه على التأسيس للفهم المعاصر للنص القرآني، أما المبحث الثاني فلقد كان بعنوان **"مفارقات المنهج الزيدي "دراسة ونقد"**.سنقوم هنا بعرض مختصر للمناهج التي أسقطها أبوزيد على النص القرآني، وأهمّ الاعتراضات والانتقادات الموجهة إليه.

-أسباب اختيار الموضوع:

-من بين الأسباب التي دفعتنا إلى معالجة مسألة تأويل النص القرآني في الفكر العربي المعاصر مع نموذجنا الأكبر الدكتور نصر حامد أبوزيد أسباب لها جانبان جانب ذاتي وجانب موضوعي:

فأما عن **الجانب الذاتي** فيعود إلى انحيازي للقضايا العربية المعاصرة وبالخصوص

مسألة التأويل.

ولكنّ التأويل المقصود هنا ليس التأويل المختص بالنصوص البشرية،لأنّها نصوص مفتوحة على التفكير والرأي، بينما اهتمامي بهذا الموضوع المدروس راجع إلى ارتباط فعل التأويل بالمقدس الديني مما يزيد الباحث تشوقا لمعرفة كيفية تعاطي وتعامل المفكر أو الفيلسوف مع مثل تلك النصوص أي التراثية الدينية وبالأخص النص القرآني.

-الأسباب الموضوعية:

يعود ذلك إلى قيمة المشروع الزيدي وما أحدثه من ضجة في تاريخ الفكر العربي المعاصر بقلبه لكل موازين الفكر خصوصا في مجال فهم وتأويل النص القرآني.

- **الدراسات السابقة للموضوع:**

من بين الدراسات السابقة التي اعتمدنا عليها والتي كانت ذات صيلة بالموضوع المدروس نذكر:

الدراسة التي قدمها علي دريدي" **مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد نموذجا"**، دراسة محمد رياض سليمان، تدور هذه الدراسة حول **"المنهج التأويلي عند الدكتور نصر حامد أبوزيد دراسة تحليلية نقدية"**، بالإضافة إلى الدراسة التي قدمها رفاس نور الدين حول **"إشكالية التأويل في النص القرآني مقاربة معرفية بين نصر حامد أبوزيد ومحمد أركون"**.

- **صعوبات البحث :**

من بين الصعوبات التي واجهتنا أثناء إنجازنا لموضوع الدراسة صعوبة في طبيعة الموضوع، ان تمحور الموضوع المدروس حول تأويل النص القرآني يتطلب مضاعفة مجهودات ا لباحث، حيث لا تقتصر مجهوداته على إسقاط فكر المفكر أو الفهم الفلسفي له، وإنما يستدعي منه أّن يكون ذو ثقافة دينية وإحاطة شاملة بالدين من الوهلة الأولى لنزول

الوحي، وكيف تم فهم الظاهرة الدينية مع تتبع مسار هذا الفهم وصولاً الى اللحظة التي نحن بصدد الحديث عنها.

أما الصعوبة الثانية فتتمثل في فكر المفكر في حد ذاته، لقد كان أبوزيد أكثر انحيازا الى التراث الغربي بمفاهيمه وآلياته ومناهجه مما يستوجب على الباحث قراءة مزدوجة للتراثين العربي والغربي معاً.

- **مستجدات وأفاق البحث:**

كان موضوع الدراسة هادفا إلى فهم واستيعاب الخطاب التجديدي للدين لبيان قيمة النزعة التجديدية من جهة وانحرافها الفكري والعقدي من جهة أخرى لاتخاذ موقف نقدي بخصوص هذه المشاريع التي تجاوزت الدين تحت شعار التجديد.

الفصل الأول

سؤال التأويل في الفكر العربي المعاصر: سياقاته وأبعاده

مدخل:

شكلت الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، محطة مهمة في تاريخ العالم العربي، حيث شكّل السؤال النهضوي الذي ظلّ

يعيد نفسه كلّ مرّة في ثوب جديد وعي عربي جديد أيقظ العرب من سباتهم، من هنا بدأت تتشكل الرؤى وتتأسس المشاريع النهضوية في العالم العربي مع بداية صيحات التغيير والإصلاح في شتّى المجالات الدينية والاجتماعية والسياسة من أجل تجاوز حالة الانحطاط والركود.

فما هي أسباب انبثاق النهضة العربية؟ وهل السؤال التنويري متولد من داخل الذات العربية، أم كان ظهوره كنتيجة حتمية فرضتها التطورات التي وصل إليها الغرب؟ وهل استطاعت التيارات الفكرية العربية أن تحقق الحلم النهضوي المنشود على أرض الواقع أم بقيت مجرّد أفكار منظرة لواقع مأزوم؟

قبل الحديث عن النهضة العربية نجد أنفسنا مجبرين بالعودة الى التجربة الأوروبية لكي نستطيع الوقوف عند مفهوم محدّد للنهضة.

المبحث الأول: صدمة الحداثة الغربية:

عاشت القارّة الاوروبية قرونا طوالا اتّسمت الى حد كبير بالتخلّف والظلام والتزمّت، اتفق المؤرخون على تسميتها **بالعصر الوسيط** الذي امتدّ في رأي بعضهم حتى أواسط القرن **الخامس عشر** وفي رأي الآخرين منهم الى أواسط القرن **السابع عشر (...)**حيث شهدت بوادر تغيير مهمة نقلت القارة الأوروبية إلى عصر حافل جديد وضعتها أحداثه في وضع متميز عن معظم مناطق العالم.[1]

[ف]عندما نستخدم مفهوم النهضة اليوم فإنّنا نستعيد به دلالات كانت تشير إليها الكلمة الاوروبية Renaissance و**[يقصد]الأوروبيون** بهذه الكلمة للدلالة على فترة محدّدة من تاريخ أوروبا، وما عرفته تلك الفترة من تحولات سياسية واقتصادية وما واكب هذه التحولات من اتجاهات مجدّدة في مجالات الدّين والعلم والفلسفة والفنون، وغالبً ما يراد الإشارة بلفظ النهضة الى حالة انبعاث وانتعاش (...)، كما تعني النهضة أيضا عودة شيء ما أو شخص ما الى الظهور.[2]

أحدثت أوروبا انقلابا على كلّ ما كان يقيد ويمنع تقدمها وتطورها، خصوصاً الموروث الديني حيث أعلنت بداية ثوراتها الإصلاحية بالقطيعة معه، فحققت نهضة وتطور بعد الوضع المزرى الذي كانت تعيشه، فانتقل كذلك هاجس النهضة عند العرب، فكانت النهضة العربية هي الأخرى بداية الدعوة الى ضرورة الفطنة ومراجعة ماضينا، لاستيعاب التغيرات والتطورات التي حقّق بها الغرب نهضته، مّا يعني أن النهضة بمفهومها العام هي دعوة لإحداث تغير وتحوّل لكلّ ما هو قائم، وإحداث انقلاب وثورة لكلّ ما هو سائد، من أجل الخروج عن الموروث الذي لا

[1] كمال مظهر أحمد: النهضة، دار الحرية للطباعة، بغداد، د.ط، 1979،ص5

[2] عزمي زكرياء أبوالعز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012، ص 19.

جدوى من العيش معه ولا استحضاره في لحظة من اللحظات، بل انتقاء ما يخدم البشرية ويدخلها عالم الحداثة ،ولا يمكن تحقيق هذا إلاّ بإعادة العمل لتحديث العقل العربي.

01.عوامل انبثاق النهضة العربية:

لقد اختلفت الآراء والتصورات حول العوامل الاساسية التي أدت الى انبثاق النهضة العربية، هذا ما أدّى بالبعض الى القول أن النهضة العربية تشكلت من داخل الذّات العربية، دون وجود أي مؤثّر خارجي وهناك من يرى العكس أي أن النهضة العربية كانت نتيجة حراك وصدام بين الأنا والآخر.

أ. العوامل الداخلية:

إذا كانت أوروبا قد توجهت نهضتها، في القرن **السابع عشر والثامن عشر** بالقضاء عل مقومات التخلف، واستحدثت نظريات علمية واقامت سلطة العقل والمنطق.... فان النهضة العربية الحديثة التي عرفت ما بين نهاية القرن **التاسع عشر**، وبداية القرن **العشرين** قامت على إحياء اللغة العربية، وبعث التراث العربي، وادخال مفاهيم العصر إلى المجتمعات العربية...بالإضافة الى معارضة سياسة الأتراك الذين نالوا من حرية الشعوب العربية...[1]

حاولت **النهضة العربية** تجاوز حالة الركود والانحطاط بإعادة إحياء أولا وقبل كل شيء مقومات الامة العربية، وإذا كانت أوروبا قد نادت بالحرية للخروج من أسر الكنسية، فكذلك كانت الحرية من أولى مطالب **النهضة العربية** لاسترجاع الثقة في الذات التي سلبت منها، من قبل الضغوطات التي كانت تمارس على البلدان العربية خصوصا هيمنة **الوجود العثماني** الذي ساهم في حدّة تأزم أوضاعها على جميع

[1] منذر معاليقي: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، ببروت، د.ط، د.س، ص25-26.

المستويات. هذا ما جعل العرب يتداركون خطورة هذه المشاكل التي أصبحت تواجههم في ظل هذه الظروف والدعوة الى ضرورة اصلاح تلك الأوضاع، وإعادة البناء من جديد، مما يعني أن تشكل الوعي النهضوي نابع من داخل الذات، "لقد شقّت النهضة طريقها وسط أشواك ومصاعب متنوعة، واستطاعت بفضل دوافع تاريخية وبواعث انسانية أن ترى النور وتحدث الإصلاح والتغيير (...)، وهذا لم يحدث بسبب اتصال الشرق مع الغرب إثر **الحملة الفرنسية** (...) وإنما هومتأصل في واقع أمتنا التي شهدت حركات اصلاحية وانتفاضات في شؤون الفكر والمجتمع، دليلنا على ذلك ما حدث في ريف مصر لنظام الاقطاع (...)، إنما حدث قبل **حملة نابوليون**..."[1]

أكّد أنصار هذه الاطروحة أن **عصر النهضة العربية** وليد لعوامل داخلية استطاعت أن تشكل الوعي العربي مما جعلهم يلتفتون الى واقعهم المأزوم مما يعني أن مبادرات التغيير والاصلاح خاضت معاركها الأولى في تغيير الواقع العربي قبل اتصال العرب بالغرب، **أي قبل الحملة الفرنسية على مصر.**

*** الحركات الممهدة للنهضة العربية قبل الحملة الفرنسية:**

عاشت الاقطار العربية في ظلّ الحكم العثماني حالة من القهر والسيطرة، مثلت عائق أمام العرب سواء من ناحية تحقيق وحدتهم أو تنميتهم أو اكتفاءهم الذاتي، لكن الشعوب العربية لم تبق في ظلّ سياسة الاستبداد في حالة صمت ورضا، بل تمرّدت على تلك الأوضاع القائمة، فكرست مجهوداتها نحو تغيير جذري بكل الوسائل التي أتيحت لهم آنذاك والدليل على ذلك ما حدث في مصر من تحولات.

" فقد حدّثنا **الجبرتي** قديما و**لويس عرض** حديثا، أن البلاد المصرية شهدت في المدّة الأخيرة تحركا فلاحيا، لم يتقطع أواره وبات نفوذ الحكم العثماني، لا يتعدى

[1] منذر معاليقي: مرجع سابق، ص26

المدن الكبيرة، ويمكن القول، أنه لم يبق ما يربط الدولة العثمانية بالمناطق الداخلية إلا الرابطة الدينية والخراج السنوي".[1]

* **الثورة الهمامية:** تعتبر الحركة **الهمامية** وثورتها من أهم الحركات السياسية التي تفجرت في القرن **الثامن عشر** ضدّ الإقطاع، وكانت على رأس الحركات الاستقلالية التي طالبت بسلطة الجمهور والديمقراطية قامت في ريف مصر، من عرب الهوراة والفلاحين المصريين (...) قبل حملة نابليون المصرية بعقود (...)، وقد توجهت هذه الثورة باستقلال الصعيد، وقيام حكم شبه جمهوري، استطاع أن يتلقى الترحيب والتأييد من مختلف أبناء البلاد، وخاصة بعد أن أقدم النظام الجديد على توزيع الاراضي على الفلاحين والفقراء.[2]

كانت ترمي هذه الحركة من خلال مجهوداتها المبذولة الى تحرير مصر من الاضطهاد والاستبداد والتسلط العثماني عليها، وذلك بإحلال النظام الديمقراطي القائم على الحرية والعدل والمساواة في جميع جوانب الحياة **السياسية والاقتصادية** كانت هذه الحركة تنويرية حيث استطاعت إخراج الشعب المصري من النفق المظلم الذي كانت تعيش فيه في ظلّ طغيان الحكم العثماني فلقد " أحدث هذا العمل الجليل شرخا كبيرا في نظام الامبراطورية، حيث راح رعاياها من ترك وعرب، يتطلعون بارتياح الى منجزات هذه الحركة التي أعادت الثقة والتفاهم إلى أبناءها (...) بعد أن أثقلهم النظام البائد بمختلف أشكال الاضطهاد والإذلال، وأصبح من الصعوبة مقارنة التحولات الجديدة التي أفرزتها الثورة على مختلف الصعد، بحالة البلاد زمن الحكم التركي، الذي أرهقهم بأوامره التعسفية وضرائبه المتعددّة، التي استنزفت مواردهم (...) وجعلتهم لقمة في أيدي أزلام الدولة.[3]

---

[1] منذر معاليقي: مرجع سابق ، ص27

[2] منذر معاليقي: مرجع سابق ، ص 27-28.

[3] المرجع نفسه، ص28

لقد شكلت هذه الحركة خطرا على التواجد العثماني في الأقطار العربية حيث عملت على إحداث نقلة وتحول من نظام **ديكتاتوري** الى نظام **ديموقراطي**، فلقد مثّلت هذه الحركة بداية تشكّل وعي جديد، لكتابة تاريخ جديد، لم تقتصر عملية التغيير والإصلاح على الجانب السياسي فقط، بل برزت حركة أخرى الى جانبها عرفت بالحركة **الوهابية** التي ركزت اهتمامها على الجانب الديني بهدف تحرير العقل من الأفكار **القروسطية** التي أنشأت لنا عقل ديني متحجر، لذلك أرادت هذه الحركة أن **تعقلن الدين** بالدرجة الأولى قبل اتصال الأنا مع الآخر، فلقد أحدثت هذه الحركة "اصلاحا عاما في المفاهيم الدينية[كانت] (...) مصدر إلهام للحركات والدعوات الاسلامية اللاحقة، وأصبح عمله [أي محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة] لا يقل شأنا عن إخوانه رواد النهضة، الذين تابعوا دعوته لصدّ الحملة بنظرة اشمل وفهم انضج لمعتقدات الدين عبادات وفروضا واكدوا ديناميكيته واستيعابه مختلف معطيات العصر"[1].

هذا ما يعني أن الارهاصات الأولى لبداية تشكل الوعي العربي وانبثاق النهضة كانت من داخل الذات العربية لأن البلدان العربية عرفت تحديات دفعت بها إلى ضرورة الدعوة الى الإصلاح والتغيير قبل صدام العرب مع الغرب أي قبل الحملة الفرنسية على مصر.

ب. العوامل الخارجية:

لقد أقر أنصار الاطروحة الأولى بأولوية **العوامل الداخلية** في تشكيل الوعي العربي فما خلفه العثمانيون جعل العرب يتداركون تخلفهم، وأن حضارتهم لم ترقى بعد الى مستوى تحدّي الحضارات الأخرى، ولكن في مقابل هذا ظهر رأي آخر يؤكد

[1] منذر معاليقي: مرجع سابق ، ص 26-27

على أن النهضة العربية ساهمت في انبثاقها وانطلاقتها عوامل **خارجية** أي بداية اللقاء مع الغرب مع **الحملة الفرنسية** التي دشنها **نابليون** على **مصر.**

يقول **عزمي زكرياء أبوالعزّ** " أن النهضة كهدف للمفكرين العرب لم يعرف إلا بعد أن وجدوا أنفسهم في مقارنة مع الغرب المتقدم، وكانت الصدمة الأولى هي **حملة نابليون على مصر**" [1]كما أكدّ **زكي الميلاد على هذا قائلا** أن هذه الحملة قد "...دامت ثلاث سنوات ، بدأت سنة **1798م** وانتهت سنة **1801م** بقيادة القائد العسكري الفرنسي **نابليون بونابارت** (...) فقد اختلط في هذه الحملة وامتزج الطابع العسكري مع الطابع العلمي (...) فإلى جانب القوات العسكرية التي لها الغلبة العددية بالطبع كان هناك فريق كبير من العلماء ينتمون الى تخصصات متعدّدة، في الطب والهندسة والرياضيات والجغرافيا والآداب والفنون والإعلام وغيرها".[2] هذا ممّا يعني أن بداية التأسيس لمشروع نهضوي، كانت لحظة التقاء العرب بالغرب مع الحملة الفرنسية على مصر، حيث شكلت هذه الأخيرة إحدى أهم العوامل التي ساهمت في نشأة الفكر التنويري العربي الإسلامي، حيث أدّت هذه الحملة الى إحداث حركية في العصر الحديث ممّا ولّد لنا إشكالية تأخر العالم العربي مقابل نضيره الغرب المتقدم، ولقد صرّح **زكي الميلاد** أن **فهمي جدعان** كان من بين مناصري هذا الطرح يقول **زكي الميلاد**: " ليس ثمة شكّ في نظر **الدكتور جدعان** أن مصر من بين الاقطار العربية، كانت أول من أحس بعمق الهوة، وسعة الشقة لتي تفصل الشرق عن الغرب، وكان ذلك عقب غزو نابليون واحتلاله لمصر، ويرى جدعان أن هذ الوعي قد تبلور (..) في صورة دهشة وتساؤل (...) [لما وصل إليه الغرب] من المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية (...) واعقب هذه

[1] عزمي زكرياء أبوالعزّ: الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق ذكره، ص 17

[2] زكي الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟، الدار البيضاء، بيروت ط1، 2016، ص18.

الحالة صرخة الشيخ **حسن العطار** أن بلادنا لابد أن تغير أحوالها، ويتجدّد بها من المعارف ما ليس فيها".[1]

ان بدايات تشكل الوعي العربي لم يكن صدفة أو نتيجة لوعي الذات بذاتها، كما أن الاصلاح والتغيير لا يأتي هكذا من العبث، بل هو وليد الانبهار والدهشة أمام قوى عظمى متطورة، مما شكل حافزا للعمل من أجل تحقيق التوافق والتساوي بين قوتين متناقضتين، هذا ما حدث للعرب اثناء اتصالهم با لغرب.

حيث تحول هذا اللقاء الى صدمة أدت الى تشكيك العرب في أنفسهم يقول زكي **الميلاد**: " من العوامل والأسباب التي يمكن أن تساهم في إيقاظ روح التجديد في الفكر عامل الشعور بالصدمة، وذلك حين تنبه هذه الصدمة العقول والقلوب من غفوتها وغفلتها، وتحفزها نحو طريقة في النظر الى الذات... ومثل هذه الصدمة والشعور بها، حدثت مع الفكر الاسلامي مع حملة نابليون"[2].

2.صدمة الحضارة الغربية والسؤال النهضوي:

الصدمة بطبيعتها تتسبب في انعدام التوازن، واختلاط الأمور وبعثرة الأفكار (...) وكثيرا ما تكون المنعطفات التاريخية نتيجة لها حيث توقظ الأمم من طول سبات وتزيل الأوهام العالقة في الأذهان، ولها تبعاتها المحمودة والمذمومة، وهذا ما حصل للأمة الاسلامية عندما التقت بالغرب [ف]وجدت (...) عند المقارنة بين ماضي الأمة وحاضرها فالمجتمع المسلم متخلف (...) والعالم الغربي حقق تقدّما مذهلا في مجالات شتى (...)، هذا ما أوجد لديه صدمة حضارية انعكست سلبا على فكره ورؤيته الحضارية وتاريخه ومجتمعه...[3]

---

[1] زكي الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟، المرجع نفسه، ص21- 22

[2] زكي الميلاد: الاسلام والتجديد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص 258

[3] محمد الفقيه: قراءات في خطاب النهضة اشكالات وتساؤلات، مركز التأصيل للدراسات والبحوث د.ط،د ،س،ص9

حتى وإن كان للعامل الداخلي أثرا في تدشين **النهضة العربية**، ولكن يبقى العامل الخارجي هو الأساس في بعث حركة الفكر التنويري في الساحة العربية الاسلامية، لأن السؤال النهضوي لم يقتصر طرحه على أوضاع الأمة العربية وتأخرها الحضاري فقط، بل ارتبط بتساؤل آخر وعن طرف آخر وهو الغرب المتفوق والمتقدّم الذي يمثل الحضارة لذلك جاء السؤال النهضوي **لماذا تأخرنا ولم نحقق نهضة، ولماذا استطاع الغرب أن يتقدم ويحتل مكانة الصدارة؟**

فلولا مقارنة العرب أحوالهم مع الغرب لما تولدت لنا إشكالية التقدم والتأخر، لان الذات العربية لم تشعر بالعدمية، ولم تنكشف حقيقتها إلا من خلال الغرب، وعليه فإن انبهار العرب بعالم الآخر أي الغرب كان من بين العوامل التي حرضت العرب للتأسيس لمشروع نهضوي حيث ساهم هذا اللقاء في تشكيل الوعي العربي، وبالتالي التفكير في كيفية بناء حضارة بعدما شعر العرب بعد اطلاعهم على منتوجات الثقافة الغربية، أنهم خارج التاريخ لأنهم كانوا يعتقدون قبل هذا الحراك والصدام أنهم يمثلون الحضارة.

في هذا الصدد يقول مصطفى النشار:" فالإنسان العربي المعاصر قد وجد نفسه وسط عالم يتقدم بخطى سريعة، وكانت الحضارة التي افقدته الوعي لبعض الوقت، نتيجة اللقاء المباشر بينه وبين هذا التقدم الغربي في خضمّ الغزو الاستعماري الغربي لبعض البلدان العربية والاسلامية في القرن الماضي، كانت الصدمة هي الدافع المباشر" لإعادة التفكير في حاضره ومستقبله من منظور هذه الحضارة الغازية بكل ما كشفت عنه من تقدم علمي وتكنولوجي وسياسي (..)ومنظور الحفاظ على الهوية العربية الاسلامية"[1].

[1] محمد الفقيه: المرجع السابق ، ص 9-10

ولدت صدمة الحضارة الغربية نهضة عربية ومشاريع نهضوية في الساحة العربية الإسلامية، حيث رفعت الأقلام، وتعددت الرؤى واختلفت الآراء، ولكنها اجتمعت حول هدف واحد وهو الوقوف عند أزمة العالم العربي، لأن العرب لم يتداركوا وضعهم المتردي إلا بعد اتصال العرب مع الغرب، هذا ما جعل العرب بين الشعور بالدهشة والانبهار ومن جهة اخرى الرغبة في التحدي وإعادة البناء، كما تولّد لها الإحساس بفقدان الثقة والعجز والانهزام " لا نبالغ إذا اعتبرنا علاقة المسلمين بالغرب هي أم الاشكاليات في مشروعات النهضة، والباقي عنها متفرع ومنها يصدر وحولها يدور، فالمسلمون لم يلتفتوا لواقعهم (...) المتخلف إلا حينما التقوا بالعالم الغربي صاحب الحضارة المتقدمة و القوة العسكرية الضاربة والنظم الادارية المتطورة، فكانت صدمة هذا اللقاء عنيفة، بل مزلزلة ولّدت لديهم مشاعر مختلطة بين الشعور بالانهزام والانبهار والكراهية.[1]

لقد تدارك العرب تخلفهم وركودهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي والفكري، نتيجة للحراك والاتصال مع الغرب، ممّا ولّد لديهم صدمة جعلت الذات العربية تشعر بالنقص والعدمية، هذا ما أدّى الى بروز السؤال النهضوي الذي خلق لنا مفهومي متناقضين فأحد هذين المفهومي شخّص لنا وضع الأمة العربية والمتمثّل في تخلفها الحضاري في مقابل بروز مفهوم آخر كنقيض للواقع العربي والمتمثل في التقدم الحضاري الذي يعكس صورة الآخر ممّا أدى الى ظهور جدلية الأنا والآخر انطلاقا من مفهومي **التأخر والتقدم** اللذان تولّدا من السؤال **النهضوي**، الذي طرحه **"شكيب أرسلان، (...) لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم".**[2]

"... مع هذا السؤال أصبح لخطاب النهضة العربي والاسلامي سؤال، عرف بسؤال النهضة ... وجاء هذا السؤال ليلبي حاجة حقيقية، هي حاجة البحث عن سؤال

---

[1] محمد الفقيه: المرجع السابق، ص 12

[2] زكي الميلاد: عصر النهضة، كيف انبثق ولماذا أخفق؟، مرجع سابق ذكر، ص 91

النهضة، لكونه يقع في طريق البحث عما هو سؤال النهضة، السؤال الذي كان لابدّ أن يطرح في يوم من الأيام وفي زمن من الأزمنة، وذلك لأن كلّ خطاب نهضوي بحاجة إلى سؤال نهضوي، ينبثق منه، ويعبّر عنه، وعن طبيعة إشكاليته..."[1]

كان السؤال النهضوي التنويري هو الهاجس الذي انطلق منه المفكرون العرب في **العصر الحديث** للتأسيس لمشروع عربي حديث، انطلاقا من وقوفهم عند أسباب تخلف الأمة العربية، وأسباب تقدم الغرب، هذا الفضول الذي دفعهم للبحث عن أسباب التقدم والتأخر لدى المفكرين العرب **كالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده و رشيد رضا.. إلخ**، كانت هذه المحاولات من أجل معرفة الآليات المناهج التي استطاعت بفضله أوربا أن تصل إلى ما هي عليه، وهذه المعرفة ليس من أجل المعرفة فقط، وإنما بهدف الاستفادة من تجربة الغرب وتوظيف سرّ نجاح نهضتها الشاملة، في واقعنا العربي مثل السؤال النهضوي حدثا تاريخيا مهما في الساحة العربية الاسلامية، لأن الأمة العربية كانت في حاجة ماسّة لمثل هذه الأسئلة، حيث مثل هذا التساؤل بداية تدشين لوعي عربي جديد، هذا ما جعل المفكرين العرب يصرحون بقيمتة ومكانته البارزة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي **يقول مالك بن نبي"** هذا هو السؤال الذي يتردّد في كلّ مناسبة اسلامية"[2].

و**يقول محمد عابد الجابري** "إن سؤال أرسلان لخّص اشكالية النهضة كما عاشها، في وعي العرب والمسلمين في أواخر القرن الماضي، وأوائل القرن **العشرين**"[3].

لقد تشكل على إثر هذا التساؤل المحوري الذي مثّل هاجس المفكرين العرب في **منتصف القرن التاسع عشر**، اتجاهات ومدارس وتيارات فكرية، التي أدلت بحقيقة التخلف والتمزق الذي أصبحت تعايشه الأمة العربية، ولقد انكشفت أمامهم هذه

---

[1] زكي الميلاد: عصر النهضة، كيف انبثق ولماذا أخفق؟، مرجع سابق ذكر ،ص92

[2] المرجع نفسه ، ص 94

[3] المرجع نفسه، ص 94

الحقائق بعد تواصلهم مع الغرب، من هنا وجدت هذه التيارات نفسها أمام اختيارين أي **بين التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة،** فهناك من اختار **النموذج العربي** ودعا الى ضرورة العودة الى الأصول أي كلّ ما أنتجه السلف "وقد دافع جمال الدين الافغاني ومحمد عبده (...) وهما الشيخان المؤسسان لمفاهيم الخطاب السلفي ومقدماته، دفاعا عن الاختيار الاسلامي كاختيار يسهم ويساعد على ترسيخ ملامح الشخصية الإسلامية في التاريخ، في مواجهة حملات التغريب الحاصلة بفعل التغلغل الاستعماري في المجال الحضاري الاسلامي (...) فلا سبيل في نظرهما لتجاوز الانحطاط والتأخر السائدين في المجتمعات الاسلامية، إلا بالعودة الى أصول الاسلام، ومحاولة التعلم من تجربته الأولى تجربة الخلفاء الراشدين"[1]

لقد دعا أنصار هذا التوجه الى ضرورة العودة الى لأصول والجذور، أي العودة الى الذات وإحياء التراث القديم إيمانا منهم في قدرة ماضي الامة أن يجد حلول للمشاكل التي نعانيها في الحاضر، فالنهضة العربية في نظر هذا التيار لا تتحقق إلا من داخل التراث ولا أدلّ على ذلك قوله محمد عبده " يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الامة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه الى ينابعها الأولى..."[2] أما **الأفغاني** فلقد " دعا الى بناء النهضة الحديثة على الأصول الشرقية القديمة الموروثة (...) [كما] حذّر من البدء من حيث انتهى الأوروبيون ونقد التحديث على النمط الغربي" [3]في مقابل التيار السلفي ظهر تيّار آخر **تغريبي** يرى أن الأمل الوحيد في تحقيق الحلم النهضوي هو الانفتاح

---

[1]صالح شقير:الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث مجلة جامعة دمشق العدد الاول والثاني،2010،ص492

[2] محمد عمارة: الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص47.

[3] محمد عمارة: فكر التنوير بين العلمانيين والاسلاميين، جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات، د.ط، د.س، ص 30.

على منتوجات الحضارة الغربية والتخلي عن التراث " ويتعلق الأمر بالخطاب الذي قدمه كلّ من **شبلي شميل** (...) و**فرح أنطوان**(...) فقد عبّر هذان المصلحان عن وعيهما أيضا بالفارق التاريخي بين التأخر الاسلامي والتقدم الأوروبي ودافعا عن الطروحات النهضوية التي ترى أن لا سبيل لتجاوز التأخر إلا بالاستفادة من تجربة النهضة الأوروبية ودروسها (...)ويتعلق الأمر بالذات بإصلاح المؤسسات السياسية وتعميم المعارف العلمية، وفصل الدين عن الدولة..."[1]

إن مقارنة واقع الأمة العربية التي كشفت عن تأخرها التاريخي في مقابل الغرب شكّل وعي لدى المفكرين العرب جعلهم يحملون على عاتقهم مسؤولية تخليص الأمة العربية من أوضاعها المتردية، مندفعين الى احداث تغيير واصلاح مستخدمين جميع الوسائل لتحقيق أهدافهم.

إن الرغبة في تحقيق الحلم النهضوي على أرض الواقع جعلهم في حيرة الاختيار بين النموذجين العربي والغربي الذي ولّد لنا جدل فكري بين مختلف التيارات، ولقد امتدّ هذا الجدال بين النموذجين، في **النصف الأول من القرن العشرين** "[ف] نماذج هذا الصراع المتواصل فقد برزت في كتابات كلّ من رشيد رضا وسلامة موسى (...) فقد دعا **رشيد رضا** الى احياء الخلافة الاسلامية لحماية عقيدة الاسلام، ودعا **سلامة موسى** الى النهضة بوصفها نهضة أوروبية"[2]

كلّ ما أنتج في **العصر الحديث** من مبادئ، وأفكار وتصورات واتجاهات، كانت تهدف الى الإجابة عن السؤال النهضوي الذي كان محلّ اهتمام كل الأطروحات الفكرية في الساحة العربية الاسلامية، فإن الجدل الحضاري الذي شهدته الثقافة العربية أنتج لنا في الثقافة الواحدة (أي العربية) عدّة تيارات انطلقت من أشكال

[1] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق ذكره، ص493.

[2] صالح شقير :مرجع سابق ،ص493- 494.

واحد لكنّها اختلفت في المسار المتبّع لتحقيق مشاريعها النهضوية ممّا أدى كما هو ملاحظ سالفا إلى بروز إجابات متعدّدة بتعدد التوجهات.

3.الفكر العربي والاصلاح الديني والسياسي والاجتماعي:

بعد الصدام الحضاري بين العرب والغرب طرح السؤال النهضوي الذي حفّز أعلام الفكر في العصر الحديث للتوجّه الى إصلاح الأوضاع التي كانت سائدة ولقد شمل هذا الاصلاح مختلف مجالات الحياة يقول **عزمي زكرياء أبوالعز"** نستطيع أن نقول أن الغاية الرئيسة التي كانت تشكل محاولات الرّواد الأوائل في بواكير نهضتها العربية كان هو الاصلاح بمختلف صوره (...)، حيث تنوعت الدعوات الاصلاحية ما بين إصلاح ديني واصلاح سياسي واصلاح اجتماعي"[1].

أ. الاصلاح الديني:

... كان أول من حمل لواء التجديد الديني هو الامام محمد عبده (...) [حيث] أيقظ (...) الشعور الديني، [من خلال دعواته] (...) الى أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين، ولابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً حتى نستطيع أن تواجهه المسائل الجديدة في المدينة الجديدة ونقتبس منها ما يفيدنا، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولابدّ أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم".[2]

قام المفكرون العرب بالتسلح والعودة الى التجربة الغربية ومحاولة الاستفادة منها لعقلنة الدين بحكم أن الدين في نظر هؤلاء هو بداية تحقيق نهضتنا وتطورنا الحضاري، لأن مشكلة العرب هي مشكلة فهم للإسلام في حدّ ذاته، إن دعاوى

---

[1] عزمي زكرياء أبوالعز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق ذكره، ص113.

[2] المرجع نفسه، ص115-116

الاصلاح الديني تعني ضرورة تجديد فهمنا للدين بعيدا عن الخرافة والأسطورة وتجاوزا لكلّ الخطابات التقليدية التي نقلها إلينا العقل الفقهي، هذا من منطلق أن المجدّد في دين الاسلام أمثال **جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا** (اقروا) أن العلم لا يناهض الدين والى ضرورة التوفيق بينهما..."[1].

لقد حاول المفكرون العرب إعطاء تصور ورؤية جديدة للدين من خلال فتح المجال للعقل للغوص في المسائل الدينية دون المساس بخصوصيته، ودون أن يتجاوز العقل حدوده، هذا ما فعلته أوروبا عندما باشرت في اصلاحاتها، حيث ركّزت اهتماماتها الأولى **بالإصلاح الديني** وبإصلاح هذا الأخير استطاع العقل بعد تحرّره من أن يبدع ويحقق انجازات أخرى في مجالات أخرى، هذا ما جعل العرب يتطلعون علي التجربة الأوروبية وتجسيدها في الواقع العربي لتحقيق نهضة علي غرار ما حققه الغرب هذا ما صرّح به **ألبرت حوراني من خلال قوله "** نقل الامام محمد عبده واتباعه الأفكار السائدة في أوروبا، وظفوها على مجتمعهم، فكان لذلك تأثيرا أقوى بكثير ممّا توقع هو نفسه، فقد أدت محاولة صياغة مبادئ المجتمع الاسلامي صياغة جديدة الى فكرة مجتمع قومي علماني يكون الاسلام فيه مقبولا ومحترما (...) دون أن يكون مصدر لقواعد الشريعة والسياسة"[2].

ب.الاصلاح السياسي:

لم تقتصر اصلاحات المفكرين العرب على الجانب الديني فقط بل امتدت اصلاحاتهم الى الجانب السياسي أيضا.

"لقد أدرك رواد النهضة في البلاد العربية، ولاسيما الطهطاوي والتونسي والكواكبي أهمية مقولة الحرية في المجتمع الحديث... وإنها ملازمة للحداثة والتقدم والازدهار

---

[1] عزمي زكرياء أبوالعز ،لمرجع نفسه ،ص130

[2] د. ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دمغة الناشر هاشيت انطوان، بيروت، لبنان،ط1، 1997، ص251.

في حين أن الاستبداد والطغيان ملازمان للتخلف، **فرفاعة الطهطاوي** بفرد فصولا في كتابه " **تلخيص الأبريز في تلخيص باريز**" يتحدث فيها عن المؤسسات الدستورية والشعبية الضرورية لممارسة الديمقراطية، وعن الحرية وضروبها أقسامها وأشكالها.[1]

لقد استطاع مفكري النهضة، تغيير الاوضاع التي كانت سائدة في الواقع العربي كالاستبداد والظلم والقهر ممّا جعلهم ينادون ويحملون شعار الحرية والديمقراطية، فلا يمكن ان نحقق حداثة وأن نصل الى ما وصل إليه الغرب، دون المفاهيم التي استطاع بها هذا الأخير أن ينهض ، ففي ظلّ السيطرة والهيمنة لا يمكن أن نبدع وعندما يغيب الابداع تفقد الأمة أهم شرط من شروط نهضتها، "ولعلّ أبرز من حمل لواء الدفاع عن الحرية وبيان فساد الاستبداد هو **الكواكبي** صاحب أهم كتاب عربي في تلك الفترة، وهو **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** بيّن فيه طبيعة الاستبداد وأوضح أثر لاستبداد في إفساد الدين وفي انحطاط التربية وفي فساد الادارة في تحطيم الروابط الاجتماعية.[2]

ج. الاصلاح الاجتماعي:

كما ساهم المفكرين العرب في تجديد الدين واصلاح الأوضاع السياسية توجهوا كذلك بمحاولاتهم الاصلاحية الى الجانب الاجتماعي، فلا يمكن نعت أمة بالتحضر والتطور والتقدم، إلا إذا حقّقت نهضة شاملة في جميع مجالات الحياة، هذا ما جعلهم يفكرون في إحداث تغيير واصلاح في الجانب الاجتماعي أيضا"، لقد تناول الفكر العربي قضايا مهمّة مثل مفهوم العلمانية وعلاقته بخصوصية المجتمعات الاسلامية ثم قضايا الفكر العلماني مثل التعليم، فنجد الداعين الى التعليم الديني والداعين الى جعله مدنيا خالصاً، ثم قضية البحث العلمي سواء في الجامعة أو المجتمع وكذلك

[1] عزمي زكرياء أبوالعز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق ذكره، ص121-122

[2] عزمي زكرياء أبوالعز :مرجع سابق، ص 123

حرية البحث، وقضية علاقة الدين بالدولة"[1]، هذه الأخيرة كانت من بين الاشكاليات التي توقف عندها الفكر الأوروبي بحكم أن الدين كان يمثل عائق أمام تطورهم الحضاري ¡ولكن المفكرين العرب عندما عالجوا اشكالية فصل الدين عن الدولة ليس من أجل أقصاء الدين لأن الدين يمثل بداية انطلاقة النهضة العربية وليس عائقا أمامها، وعليه فان تأثر العرب بالغرب وانفتاحهم على ثقافته ومعارفه ومنتوجاته لا يعني أن العرب نقلوا عن الغرب كلّ شيء وطبقوه على واقعنا جملة وتفصيلا، لكنهم احترموا خصوصية الثقافة العربية خصوصاً الموروث الديني في هذا الصدد **يقول زكي الميلاد:"** ... دعا الطهطاوي الى مخالطة الأوروبيين والتفاعل مع حضارتهم والاقتداء بهم والأخذ عنهم فيما لا يخالف الشريعة والدين"[2]. ولم يقتصر الاصلاح الاجتماعي فيما ذكرناه سالفا فقط بل امتد ذلك أيضا لإصلاح " قضية المرأة (...) وهي من أولى القضايا التي انفجر منها الصراع على إثر كتابي **قاسم أمين**، تحرير المرأة والمرأة الجديدة، ثم قضية القومية العربية في مواجهة الخلافة الاسلامية وفي مواجهة الهيمنة العثمانية الأوروبية".[3]

كانت هذه من بين أهم الاصلاحات التي اجتهد فيها أعلام الفكر العربي استجابة للسؤال النهضوي، للوقوف عند أسباب التأخر وتقديم حلول للمشاكل التي تعانيها الأمة العربية، ولكن بعد المجهودات والاصلاحات التي قدمها هؤلاء المفكرون أدت الى الانتقال من السؤال النهضوي **" لماذا تأخر المسلمون؟ [** الى تساءل آخر**]" لماذا لم تنجح مشروعاتهم وباءت جميعا بالفشل؟"**[4].

---

[1] عزمي زكرياء أبوالعز :مرجع سابق ،ص126

[2] زكي الميلاد: من التراث الي الاجتهاد،الدار البيضاء،المغرب،ط1,2004،ص56

[3] عزمي زكرياء أبوالعز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق ذكره، ص126

[4] محمد الفقيه: قراءات في خطاب النهضة، مرجع سابق ذكره، ص 48

لا يمكننا إنكار المجهودات التي قدّمتها المشاريع الفكرية العربية للإجابة عن السؤال النهضوي، ولإيجاد حلول لأزمات العالم العربي من خلال محاولاتهم الاصلاحية في مختلف المجالات، رافعين شعارات الحرية والديمقراطية، مطالبين بالعدالة الاجتماعية، مقدسين للعقل أملا منهم في تحقيق نهضة على غرار ما حقّقه الغرب ولكن علي الرغم من هذه المحاولات إلا أن تلك المشاريع الفكرية لم ترقى الى مستوى التطبيق، بل بقيت تحلق في السماء، هذا ما يدل على فشل مشاريعهم، لأننا لا يمكننا التصريح بنجاح فكرة ما لم تقدم هذه الأخيرة ثمارها على أرض الواقع، ويعود سبب هذا الاخفاق والفشل الى العديد من الأسباب من بينها أن الذات العربية وهي تجيب عن هذا التساؤل لم تكن في حالة اتزان لأنها كانت في حيرة في الاختيار بين النموذجين، هذا ما أوقعها في تبعية بنوعيها ، سواء تبعية للآخر بالياته ومناهجه باعتبار أن الغرب هو المخلص للعالم العربي من أزماته، ولكن في حقيقة الأمر لا يمكن التفكير في مشروع نهضوي بدون أن نستشعر بأننا ذوات تنتمي الى واقع معيّن وتراث معين تفكر له وفيه، هذا حتى لا تشعر الذات بحالة اغتراب في مقابل هذا نجد التيار السلفي الأصولي الذي يرى أن النهضة لا تتحقق الا بالعودة الى الماضي، واستحضاره من جديد لمعالجة القضايا الراهنة، هذه الأطروحة هي الأخرى لا تخفي ضعفها كذلك، لأن الأمة التي تعيش على ذكرى الماضي، أمة لا تبدع ولا تنتج بل يقتصر عملها على التكرار والترديد والتجميع، إن هذه التيارات كما هو ملاحظ لم تخرج عن اشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة، فلقد اخفقت في تحقيق نهضتها لأنها لم تبدع في تفكيرها ولم تسلك طريق آخر بعيد عن النموذجين لذلك كانت أفكارها مستوحاة من إجابات جاهزة سواء من داخل التراث أو خارجه هذا ما جعلها تفتقد للنظرة الموضوعية في الطرح، وافتقدت لروح النقد وغلب عليها الطابع الإيديولوجي في الطرح فعلى الرغم من الإجابات التي قدمتها هذه المشاريع الفكرية، إلا أن الأمة العربية بقيت تراوح مكانها فلا التنمية تحقّقت، ولا الاكتفاء الذاتي حصل، ولا الوحدة العربية أنجزت.

المبحث الثاني: إشكالية التأويل وتفسير النص القرآني في الفكر الاسلامي

أنزل الله عزّ وجلّ القرآن بلغة مخصوصة وهي لغة الأمة العربية، جاء القرآن بلسان عربي، وهذه الميزة التي يتميّز بها القرآن جعلته النص المركزي ومحور الدراسة والاهتمام في الثقافة العربية الاسلامية، باعتباره الأساس الذي تتحقق عليه نهضة الأمة وازدهارها وتقدّمها الحضاري، هذه المكانة التي اتخذها القرآن في الثقافة العربية الاسلامية أنتجت حوله مجموعة من التفاسير ومن بينها **تفسير الطبري، تفسير الزمخشري، تفسير ابن كثير**، فما هي المناهج التفسيرية التي وظّفها هؤلاء المفسرون في تفسيرهم للقرآن الكريم؟

01. عوامل ظهور المناهج التفسيرية:

قبل التحدث عن أعلام تفسير القرآن الكريم يجب التحدث أولا عن الأسباب التي أدت الى ظهور المناهج التفسيرية ومن بينها:

أ.طبيعة القرآن: عندما نتحدث عن طبيعته فإنّنا نعني أن القرآن قد عالج قضايا ومسائل مختلفة خاصّة بالبشرية في الدنيا والآخرة، وكلّ آية من آياته المعبّرة إما عن حكم أو أمر أو نهي لا يمكن أن تفهم وتفسر إلا بالعودة الى آيات أخرى في النص، فهناك بعض الآيات التي تفسر بعضها البعض، ولقد أطلق على هذا المنهج في التفسير أي المنهج الذي لا يخرج عن إطار النص الأصلي نفسه منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولقد كان غالباّ هذا النوع من التفسير في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام.

"سئل الرسول "ص" عن معنى "الظلم" في الآية الكريمة **"** الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أولئك لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ**"**الانعام الآية 82، فأجاب "ص"

وبالاستناد الى الآية " يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم " لقمان الآية 13

ان المقصود بالظلم في الآية الأولى هو الشرك المذكور في الآية الثانية".[1]

ب. الأمر القرآني:لقد جاء في الذكر الحكيم، أن النبي الأكرم "ص"، والمبين والمفسّر للقرآن، أي أن كلام وأعمال النبي "ص" فيما يتعلق بالآيات يعتبر تفسيرا للقرآن وحجّة على الناس، ويمكن أن يكون أساس فهم الآيات والعمل بها[2]، هنا توسعت دائرة المقدس، وأصبحت هناك سلطة أخرى لنص آخر الى جانب النصّ المؤسس أصبح كلّ ما يصدر عن الرسول «ص" من شرح وتفسير للقرآن هو الأساس المعتمد عليه، هذا ما أدى الى بروز منهج آخر في التفسير وهو المنهج الروائي في التفسير.

ج. اعتقادات وآراء المفسرين " نشوء المذاهب والمدارس":ظهرت بعد وفاة النبي " ص" الفرق والمذاهب المختلفة كالشيعة والحنبلية والمالكية والشافعية، ونشأت المدارس الكلامية المشهورة كالمعتزلة والأشعرية، إضافة الى ظهور فرق أخرى كالمتصوفة مثلا، وقد امتدّ الاختلاف الى ساحة القرآن وتفسيره، فسعت كلّ فرقة ومذهب الى تفسير آيات القرآن، بما يثبت عقائدهم وآراءهم، وقامت بتأويل الآيات المخالفة بنفس هذه الطريقة.[3]إن وفاة الرّسول " ص" حدث أدى الى بروز صراعات ونزاعات، كانت هذه الصراعات على المستوى السياسي، ولكنها تحولت فيما بعد الى صراع فكري حول الدّين بالخصوص حول تفسير القرآن الكريم، فأصبح القرآن هاجسهم الوحيد، ومركز اهتماماتهم، ولكن مع اختلاف طرق ومناهج تفسيره حيث فسّر القرآن على حسب التوجه الفكري لكلّ فرقة أو مذهب.

---

[1] محمد علي الرضائي الأصفهاني: مناهج التفسير واتجاهاته، دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط،1 2008، ص47.

[2] محمد علي الرضائي الأصفهاني، المرجع نفسه، ص20

[3] محمد علي الرضائي الأصفهاني: مرجع سابق، ص 21

د. الاعتماد على الرأي والعقائد الشخصية:اتجه بعض الأفراد الى تفسير القرآن طبقا لآرائهم الشخصية واهوائهم النفسية أومن أجل الدفاع عن مذهب معين، دون الأخذ بعين الاعتبار القرائن النقلية والعقلية، وقد سمي هذا النوع من التفسير بـ**" التفسير بالرأي"**[1].إن التفسير بالرأي يعني حضور ذاتية المفسر في تفسيره، يعني أن المفسر لا يبحث عن حقيقة ودلالة النصّ كما يعبر عليها النصّ، وإنما يبحث عن تفسير يرضى به هو شخصيا نتيجة لتعصبه لمذهب معيّن.

هـ. نفوذ أفكار وعلوم غير المسلمين الى الساحة الاسلامية:

بدأت حركة ترجمة كتب اليونان وإيران في القرن الثاني الهجري، وذلك في مجال العلوم العقلية والتجريبية، ممّا سبّب نمو العلوم الطبيعية، ونشوء الفلسفة بين المسلمين، وقد امتدّت جذور الاتجاه الفلسفي الى تفسير آيات القرآن[2]كمثال على هذه الحركية في التفكير ترجمة ابن رشد كتب أرسطو حيث ساهمت هذه الترجمة في تشكيل الجانب العقلاني في تفكيره ممّا أدى بعد ذلك الى توظيف ذلك الفكر في مجال الدين.

و. اختلاف المصادر وأدوات التفكير:

أحد العوامل المؤثرة في نشوء وتطور طرق التفسير، هو استفادة المفسرين من مصادر وأدوات مختلفة في تفسير القرآن فبعض المفسرين استفادوا من العقل (...)، في حين أكثر بعضهم من الروايات في التفسير، واتجه الى المنهج والطريقة الروائية (..) بينما نجد هناك من استخدم العلوم التجريبية في تفسير القرآن (...) وهناك من اختار المنهج الإشاري، والاتجاه العرفاني والصوفي في التفسير[3].

---

[1] محمد علي الرضائي الأصفهاني المرجع نفسه، ص21

[2] مرجع سابق ، ص22

[3] المرجع نفسه، ص 22

كلّ هذه المناهج وضفت من أجل القبض على معنى النص القرآني، يعني أن هؤلاء المفسرين الذين طبقوا هذه المناهج على القرآن الكريم جعلوا القرآن موضوع للدراسة ولكنهم اختلفوا في منهج تفسيره.

ز. الاتجاهات العصرية للمفسرين:

العوامل المؤثرة في نشوء الاتجاهات التفسيرية هو الرغبة والحاجة والضرورة الزمانية للمفسر فمثلا: قد يعيش أحد المفسرين، في بلد تخيم عليه أجواء الحرب مع اسرائيل، فيتخذّ تفسيره طابعا حماسيا وجهاديا، أوقد يعيش في بلد تكون الحاجة فيه ضرورية الى المسائل المعنوية والأخلاقية والتربوية.[1]

وعليه فان الظروف المحيطة بالمفسر هي التي تفرض عليه تفسير معين.

2.أعلام تفسير القرآن الكريم:

أ. الطبري :

ابن جرير الطبري من كبار المفسرين في الدين، كتب له أن يدخل في تاريخ الفكر الاسلامي بمجهوداته التي قدّمها في خدمة كتاب الله عزّ وجلّ، عمّت المكتبة الاسلامية بأعماله وأصبح من المرجعيات المعتمد عليها في فهم القران، فما هو المنهج الذي اعتمده الطبري في تفسير القرآن؟

تعريف الطبري:

هو أبوجعفر محمد بن جرير يزيد بن كثير بن غالب الطبري، ولد في مدينة بطبرستان سنة **224**ه، ومات في بغداد سنة **310**ه. (...) رحل (...) من بلده في طلب العلم وهو ابن 12 عاما وطوف في الأقاليم فسمع بمصر والشام والعراق، ثمّ ألقى عصاه واستقرّ ببغداد (...)، اشتهر بالاجتهاد في طلب العلم، مع قدرته على استيعاب آراء السابقين، والمقارنة بينهما وترجيح أولها بالصواب، وكان موسوعة

[1] محمد علي الرضائي الأصفهاني: مرجع سابق ، ص 23

علمية في المنقول والمعقول، والقدرة على تمييز السليم من العليل، والموازنة الآراء.[1]

يصنّف **ابن جرير الطبري** من المفسرين الذين اعتمدوا على التفسير بنوعيه التفسير بالرواية والتفسير بالدراية، هذا القول يبدو غريبا لدى البعض، فكيف استطاع الطبري التوفيق بينهما؟

فأما التفسير بالرواية أي أن تفسيره كان يعتمد على نصوص الأوائل أي ما نقله الصحابة والتابعين دون التسليم المطلق لكلّ منقول، بل إعادة النظر فيما نقل حيث وضع كلّ منقول في ميزان الرفض والقبول ، في مقابل هذا يرفض التأويل بالرأي في القرآن، ولقد استشهد الطبري عن **" ما روي أبي بكر الصديق رضي الله عنه من شدة حذره وخوفه من أن يقع في القول في القرآن برأيه، ثم قال: وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا، من ان ما كان من تأويل القرآن الذي لا يدرك علمه ألا بنص بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بنصبه الدّلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برايه، بل القائل في ذلك برأيه (...) فمخطئ في فعله بقيله فيه برأيه"**[2]، ومن بين الأدلة التي استشهد بها من القرآن قوله عزّ وجلّ **"قل انما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون"**[3]

منهجه في التفسير:

اعتمد الطبري" في تفسيره للنص القراني على ما يلي:

---

[1] عبد الله شحاتة: علوم التفسير، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص 176

[2] عبد الله بن عبد المحسن التركي: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل أي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، الجزء الأول، دار هجر، القاهرة، ط1، 2001، ص48.

[3] المرجع نفسه، ص48.

01.التفسير بالمأثور: يبدأ الطبري في تفسير الآية بحشد الروايات المسندة عن النبي صلى الله عليه وسلّم، وعن الصحابة والتابعين،وفي غالب الأحيان يذكر الروايات التي تخالفها إن وجدت، فالترجيح بالروايات هو أقوى مرجحات الطبري لما يختاره من المعاني التي يستنبطها، وعلى الرغم من أمانته في ذكر الأسانيد، إلا أنه لم يتوجه إليها بالنقد إلا في القليل النادر[1]، فابن جرير الطبري هنا لم يخرج عن المنقول، وهذا النوع من التفسير لا اجتهاد فيه لأنه لم يخرج عن النصّ، بل ظلّ يدور في دائرة المستغلق، ولكن هناك من أثنى عليه واعترف بصحة تفاسيره ومصداقيتها ومن بينهم **ابن تيمية** القائل" وما التفاسير التي في ايدي الناس ،فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري فانه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين، كمقاتل بن بكير والكلبي"[2].

02. التفسير باللغة:

ذكر الطبري في مقدمة تفسيره (...) أن من أوجه تأويل القرآن ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، لذلك استعان كثيرا جدّا بالتأويل باللغة، ولقدمكّن من ذلك غزارة علمه بالعربية (...) كما أنه أفاد من علماء اللغة الذين سبقوه الى بيان مفردات القرآن، كيحي بن زياد الفراء، وأبي عبيدة معمر بن المثنى.[3]
فإذا كان القرآن قد نزل بلغة وثقافة قوم معين أي باللغة العربية فإن الطبري يرى هذه الأخيرة شرط من شروط المفسر ولابد أن تأخذ كمرجعية للتفسير.

03. الاكثار من الشواهد الشعرية:أكثر الطبري من الاستدلال بالأشعار على توضيح المعنى المراد، وذلك لعلمه أن الشعر ديوان العرب، وقد افتدى في ذلك

[1] عبد الله بن عبد المحسن التركي المرجع نفسه، ص50

[2] المرجع نفسه، ص50.

[3]المرجع نفسه ،ص50

بحبر الأمة، وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، الذي كان يقول: إذا أقرأ أحدكم شيئا من القرآن، فلم يدر ما تفسيره فليلتمسه في الشعر فإنه ديوان العرب[1].

فإذا كانت اللغة العربية التي نزل القرآن بها شرط من شروط التفسير، فكذلك يدعو الطبري الى ضرورة اعتماد المفسر على الشعر الذي يعدّ هو الآخر من لوازم التفسير باعتبار أن النص القرآني نزل بلغة العرب وبحكم أن الشعر ديوان العرب فيجب أن يعتمد كشرط لاكتشاف دلالة ومعنى القرآن.

04. الترجيح بين القراءات: "عنايته بتوجيه الأقوال والترجيح"[2].

"كان الطبري رحمه الله من فحول العلماء (...) أبحر في تأويله في القراءات ورجح بعضها على بعض، وجعل بعضها أولى من بعض، **[يقول يقوت الحمري موضّحا ذلك]** (...) رأيته في ثماني عشرة مجلدة إلا أنه كان بخطوط كبار، ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشوّاذ، وعلّل ذلك وشرحه، واختار منها قراءة لم يخرج بها من المشهور، ولم يكن منتصبا للإقراء، ولا قرء عليه أحد إلا أحاد من الناس كالصفار.[3]

إن الطبري لم يأخذ هنا بالروايات المنقولة كما رويت، بل كان يعيد النظر في كل منقول، هذا ما جعل منهجه يتميز بالجمع بين الرواية والدراية، أي أنه لم يقبل كل الروايات فلقد أنكر بعضها لضعف سندها، وفي مقابل هذا تقبل القراءات ذات السند القوّي، هذا ما جعل تفسيره "يتميّز بالتزامه بالإسناد في الرواية" [4].

---

[1] عبد الله بن عبد المحسن التركي المرجع نفسه ، ص52

[2] فهد بن عبد الرحمن: أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط4، 1419، ص 145

[3] بن عبد الله بن عبد المحسن التركي :تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل أي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق ذكره، ص53.

[4] فهد بن عبد الرحمن: اصول التفسير ومناهجه، مرجع سابق ذكره، ص 145

05.الإدلاء برأيه:ردّ رأي المخالف بالحجة الواضحة، التي تأخذ القارئ الى التسليم لرأي الطبري فهو يورد رأيه، فإذا كان له مخالف قال: **فإن قالوا كذا، قلنا كذا**[1]، هذا ما يدلّ على اجتهاده في الرأي مع الآخر، فليس هناك رأي واحد وإنما هناك آراء.

06. الاجتهاد في المسائل الفقهية:

إذا كان الطبري قد بدأ حياته دارسا للمذهب الشافعي، حتى عدّ من جملة الشافعية (...)، إلا أنه أصبح صاحب مذهب مستقل، فصار مجتهدا مطلقا، لذلك نجده في تفسيره يستعرض الآراء الفقهية ثم يدلي برأيه ويدلل له بالحجج... [2]

إن تأسيس الطبري لمذهب مستقلّ لأدل على تغير قناعته ببعض الأفكار التي يدعو إليها الشافعي ومحاولة الإدلاء بالجديد.

07. الانتصار للمذهب السلفي:

الطبري رحمه الله من أعلام السنة والجماعة، فعقيدته هي عقيدة السلف الصالح (...) وقد أفحم المتكلمين من المعتزلة في تفسيره وردّ على جدلهم الباطل وانتصر لمذهب السلف بالحجة الواضحة والبرهان الساطع...[3]

فإذا قلنا سالفا أن الطبري من المفسرين الذين جمعوا بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي معاً، الا ان ما هو ملاحظ من خلال تفسيره هو انحيازه الى أنصار التفسير بالمأثور، لأنه يستند في تفسيره إلى النص أكثر من العقل والدليل على ذلك صراعه

---

[1] عبد الله المحسن التركي: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق ذكره، ص54

[2] عبد الله المحسن التركي: المرجع نفسه ،ص 54-55

[3] المرجع نفسه، ص 55

مع المعتزلة، أي أنصار التوجه العقلي في الدين فإن تفنيد حججهم وإبطالها مبرّرا على تحطيم العقل، هذا ما يرجح النص على العقل في التفسير.

ب. الزمخشري:

التعريف بالزمخشري: هو جار الله محمود الزمخشري " سمي جار الله لأنه جاور في مكة زمانا، وقد ولد في "زمخشر" في اليوم السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة هجرية، عاش يثري المكتبة العربية بوجه عام، والمكتبة القرآنية بوجه خاصّ، حتى توفي سنة خمسمائة وثمانية وثلاثين من الهجرة[1]، قدم الزمخشري الى بغداد، لقي الكبار واخذ عنهم (...)، أخذ العلم على مشاهير العلماء (...) وصار علماً من أعلام الدّين وما دخل بلداً إلا واجتمع عليه أهلها وتتلمذ وله ، وما ناظر أحداً سلم له واعترف به، لقد عظم صيته وطغا ذكره حتى صار إمام عصره من غير مدافعه.[2]

الزمخشري عالم من العلماء المسلمين ينتمي الى المذهب الاعتزالي من أهم مؤلفاته المشهورة " **الكشاف**"، اعترف بقيمة انتاجه هذا قائلا: " **إن التفاسير في الدنيا بلا عدد وليس فيها لعمري مثل كشافي إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته الجهل كالدّاء والكشاف كالشافي**".[3]

لقد انتصر **الزمخشري** في مؤلفه هذا للأفكار الاعتزالية التي ركّزت على الجانب العقلي في فهم الدين وفتحت باب الاجتهاد في النص فهي طبقة تنويرية في ثقافتنا العربية الاسلامية، أشادت بهذه الطبقة معظم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، ولم يخرج **الزمخشري** عن أراءها **"المعتزلة"** وافكارها ومعتقداتها.

منهجه في التفسير:

---

[1] يوسف حسن نوفل: من المكتبة القرانية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001،ص 73

[2] عبد الله شحاتة: علوم التفسير، مرجع سبق ذكره، ص184

[3] المرجع نفسه، ص 186

من بين الطرق التي اتّبعها **الزمخشري** في تفسيره للقرآن نذكر ما يلي:

01. يبتدئ تفسيره للسورة بذكر اسمها، وعدد آياتها، وهل هي مكّية أم مدنية، وقد يذكر أحيانا سبب النزول، ثم يبدأ ببيان معنى الآية مستعينا على إيضاحها بالنحو واللغة والبلاغة، ويستخدم أسلوب المناقشة في كشف المعاني الخفية للآية والاشارة الى بعض المسائل المتعلّقة بها، ويبني مناقشته على طريقة افتراض السؤال والجواب عنه.[1]

هذه المجهودات التي بذلها الزمخشري لتفسير القرآن بتحديده لزمكانية نزول الآيات محاولا فتح حوار عقلاني مع النص وهذا أدلّ على بداية صيحات مواجهة المقدس وفتح حوار معه.

02. يقف الزمخشري أماما ظاهر بعض الآيات التي يناصر معناها ظاهر أراء يجعلها متشابهة، ومن ثم يقوم بتوجيهها توجيها يخدم مذهبه، وقد استعان في سبيل ذلك بكلّ ما في وسعه، فاستعان باللغة والنحو وأوجه المجاز والقراءات، بل حتى بالأحاديث الضعيفة والموضوعية[2]،هذا ما يبرّر التوجه الإيديولوجي في تفسيره وتأويله للقرآن، فإن انحيازه الى التوجه الاعتزالي أدى به الى تفسير القرآن على حسب توجههم الفكري وعقائدهم التي يؤمنون بها.

03. يبين أوجه القراءات في الآية ويستعين بذلك في توضيح معنى الآية ويقوم ببيان الفرق اللغوي بين القراءات وما يستتبع ذلك من اختلاف معنى الآية ، ثم يختار القراءة التي يرى أنها تجري والنسق المحتوي للقرآن في مضار واحد، بحيث تحفظ على الاسلوب القرآني جماله، وقوّة معناه، لكنه يرى أن ضبط القراءة بحاجة

---

[1] الغامدي صالح بن عزم: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لإبن المنير "عرض ونقد"، الجزءالأول، دار الأندلس، السعودية، ط1، 1998، ص47.

[2] الغامدي صالح بن عزم: المرجع نفسه، ص47

الى أهل النحو.[1] ،لقد ركّز الزمخشري هنا على الطابع الجمالي للآيات القرآنية ممّا يعني أن الزمخشري لم يقتصر اهتمامه على اكتشاف معنى النص فقط، بل حاول تحقيق انسجام وتناغم بين آياته.

04. تفسير القرآن بالقرآن تفسيرا ظاهرا لا تأويل فيه، في الآيات التي لا يمس ظاهرها الرأي الإعتزالي أو مبادئه (...) ويستعين بالمأثور إن لم يعارض مذهبه.[2]

- فممّا هو ملاحظ وما يعبر عن إحدى مميّزات تفسير الزمخشري هو تلاعبه بدلالات ومعاني القرآن، فإن قراءته ليست بريئة مادامت هذه القراءة لا تبحث عن التفسير الحقيقي للنصّ، وإنما يقول النصّ ما لم يريد أن يقوله ولا يريد ان يستنطق ما هو مخفي بين ثنايا النص، إلا ما كان خادم لآراء الفكر الاعتزالي.

05. ثنائية المحكم والمتشابه في تفسير الزمخشري:

من بين الأفكار التي أكد عليها أنصار التوجه الاعتزالي هي أن النص القرآني ينقسم الى آيات محكمات وأخرى متشابهة، وبما أن الزمخشري يعدّ من مناصري وأتباع الفكر الاعتزالي اكد هو الآخر على أنه " **في القرآن آيات محكمات، وآيات متشابهات، المحكم الواضح الدلالة، والمتشابهة المحتمل لعدّة معان**"[3]والزمخشري كما هو موضح سالفا كان يحاول أن يفسر القرآن بما يتفق وعقائد المذهب الاعتزالي يقول عبد الله شحاتة موضّحا ذلك " **وإذا صادم النص القرآني مذهب الزمخشري فإنه يحمل الآيات المتشابهة على الآيات المحكمة**"[4].

---

[1] الغامدي صالح بن عزم: المرجع نفسه ، ص47

[2] المرجع نفسه، ص48

[3] عبد الله شحاتة: علوم التفسير، مرجع سابق ذكره، ص 188

[4] المرجع نفسه ،ص188

ومن بين الآيات القرآنية التي استشهد بها الزمخشري في حملة للمتشابه على المحكم قوله عزّ وجلّ **"لا تدركه الابصار وهو يدرك الأبصار"**[1]، فهذه الآية من بين الآيات الثابتة المعنى التي لا تحتاج الى تأويل أي من المحكمات.

وقال عزّول جلّ : **" جوه يومئذ ناضرة"** [2]**الى ربّها ناظرة"**[3] اعتبر الزمخشري الآيتين الاخيرتين من الآيات المتشابهة التي تحمل على الآية المحكمة الأولى السالف ذكرها.

بناء على ما سلف ذكر يعد الزمخشري من أتباع التوجه الاعتزالي ويظهر هذا جليّا من خلال اتخاذه لثنائية المحكم والمتشابه كآلية قرائية، هذا ما يبرّر مساندته للفكر الاعتزالي، ولكن في مقابل هذا ألف ابن المنير مؤلف آخر يضاهي للأفكار التي طرحها **الزمخشري** وعنوان هذا المؤلف **" الانتصاف"** فإذا كان الزمخشري قد انتصر للآراء الاعتزالية فإن ابن المنير قد انتصر في مؤلفه **"الانتصاف"** لمذهب الاشاعرة لذلك جاء مؤلفه كردّ فعل عن مؤلف **الزمخشري " الكشاف"** قال ابن المنير مبينا توجهه الفكري **" إذا كان أهل السنة – الأشاعرة مجبرة فأنا أول المجبرين"**.[4]

ج.ابن كثير:إذا كان ابن جرير الطبري قد بني منهجه بالجمع بين الرواية والدراية، فأي منهج اتبعه ابن كثير في تفسير للقرآن؟

* تعريف ابن الكثير:

[1] عبد الله شحاتة: علوم التفسير، مرجع سابق ذكره ، ص188

[2] عبد الله شحاتة: علوم التفسير، مرجع سابق ذكره ، ص188

[3]المرجع نفسه، ص188

[4] صالح بن عزم أسد الغامدي: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لإبن المنير" عرض ونقد"/ مرجع سابق ذكره، ص77.

هو الامام الحافظ الحجة المحدث المؤرخ الثقة، ذو الفضائل، عماد الدين الفداء: اسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير القرشي، الدمشقي الشافعي ولد رحمه الله بقرية " مجدل" (...) سنة 700ه، (...) وقد بدأ الاشغال بالعلم على يد أخيه عبد الوهاب (...)، ثم اجتهد في تحصيل العلوم على يد العلماء الكبار في عصره[1]من أخلص تلاميذ ابن تيمية، ومن أكثر الناس افتتانا بحبه وأشدهم اتباعا له.[2]

بن كثير هو الآخر من العلماء المسلمين الكبار المفسرين للقرآن الكريم في التاريخ الاسلامي اعتمد في منهجه التفسيري على التفسير بالمأثور القائم على ثلاثة أسس رئيسية وهي: تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنة، تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

01. تفسير القرآن بالقرآن:

سئل ابن كثير فقال: فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب أن أصحّ الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن (...) فهو يحشد في تفسيره بالقرآن الآيات المماثلة التي يجمعها وحدة الموضوع، أوتندرج تحت قاعدة عامّة يلتزم بها القرآن الكريم.[3]

والمقصود هنا بتفسير القرآن بالقرآن هي أن هناك بعض الآيات القرآنية التي تفسر بعضها البعض، أي أن هناك بعض الآيات التي لا تفهم وبالتالي لا نستطيع اكتشاف معنها الحقيقي إلا باستحضار آيات أخرى التي تجمعها وحدة الموضوع، ومن الأمثلة الدالة على اعتماده على منهج تفسير القرآن بالقرآن قوله عز وجلّ:"

---

[1] مصطفي السيد محمد وآخرون: القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي، المجلد الأول، مؤسسة قرطبة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، 2000، ص9-10.

[2] د. عبد الفتاح أبوسينة:علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1995، ص153.

[3] مصطفى السيد محمد وآخرون: تفسير القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي، مرجع سابق ذكره، ص 19.

أيحسبون إنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات" [1]، لقد فسّر بن كثير هذه الآية مبيّنا معناها قائلا: يعني أيظن هؤلاء المغرورون أن ما نعطيهم من الأموال والأولاد لكرامتهم علينا ومعزتهم علينا؟ كلاّ ليس الأمر كما يزعمون[2]، ثم يستشهد بآية أخرى يتشابه معناها مع معنى الآية الأولى" **نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين"**[3]، فيفسرها ابن كثير قائلا: "لقد أخطأوا في ذلك وخاب رجاءهم، بل إنما نفعل بهم ذلك استدراجا وانظارا وإملاء، وهنا ذكر قوله عزّ وجلّ " **بل لا يشعرون"**.[4]

كلّ هذه الاستشهادات تدلّ على أنه في النص القرآني آيات يجمعها موضوع واحد تكمل كل منها الأخرى.

02. تفسير القرآن بالسنة:لقد أجمع المفسرون على أن السنة ثاني مصدر للتفسير بعد القرآن الكريم" فإن أعياك ذلك (...) فعليك بالسنّة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له"[5]**ولقد جاء في قول الشافعي "** كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ممّا فهمه من القرآن"[6]

إن تفسير القرآن بالسنة يعدّ الطريق الثاني أمام المفسر لتفسير القرآن إن لم يستطع تفسير آياته من القرآن نفسه، هنا يتخذ بن كثير الحديث النبوي كحجة في تفسير القرآن الكريم بحكم أنها الشارح الأول للقرآن وعليه فإن الرسول عليه الصلاة والسلام هوأعلم بتأويل كلام الله عزّ وجلّ هذا ما يثبت مكانة الحديث النبوي في

---

[1] مصطفى السيد محمد وآخرون: المرجع نفسه ، ص19

[2] مرجع نفسه ، ص19

[3] المرجع نفسه، ص19

[4] المرجع نفسه ،ص19

[5] فهد بن عبد الرحمن: أصول التفسير ومناهجه، مرجع سابق ذكره ،ص.75

[6] المرجع نفسه ص.75

تفسير القرآن ومن يخالف هذا القول فإن تفسيره باطل، قال **عزّ وجلّ " إنا نزّلنا عليك الكتاب إلا لنبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يومنون"**[1] بناء على هذا قال صلى الله عليه وسلم **"** أَلَا **إِنِّي** أُوتِيتُ **الْكِتَابَ** وَمِثْلَهُ مَعَهُ **"**[2].

03.تفسير القرآن بأقوال الصحابة: يقول ابن كثير إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك الى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصّوا بها، ولما لهم من الفهم التامّ، والعلم الصحيح والعمل الصالح، لاسيما علماءهم وكبراءهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين"[3].

فإن الطريق الثالث الذي يعتمد عليه ابن كثير بعد القرآن نفسه والسنة هو أقوال الصحابة الذين عاصروا نزول الوحي فلا يصح الشكّ فيما أصدر عنهم قولا" ومن هؤلاء البحر الحبر عبد الله بن عباس ترجمان القرآن ببركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[4]

4. تفسير القرآن بأقوال التابعين: هذا الطريق الأخير الذي يتبعه المفسر لتفسير القرآن، حيث تأخذ أقوالهم هي الأخرى كمرجعية لتفسير لذلك أخذ بن كثير اجماعهم الى درجة الوثوق المطلق الذي لا يصح الشكّ فيه يقول ابن كثير **" إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة**

---

[1] مصطفى السيد محمد: القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي، مرجع سابق ذكره ،ص 20.

[2] المرجع نفسه ،ص 20

[3] مصطفى السيد محمد :مرجع سابق، ص22

[4] المرجع نفسه،ص 22

في ذلك الى قول التابعين كمجاهد بن حبر، فإنه كان آية في التفسير"[1] على إثر هذا القول يقول سفيان الثوري " **إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به"**[2]

05. لا يختصّ بالتفسير الرسول عليه الصلاة والسلام أو السلف الصالح:

حاول ابن كثير في هذا الموضع أن يبدي رأيه في مسألة التفسير بالراي فكان موقفه من هذا الرفض المطلق لمن يدعي قدرته على الاجتهاد الذي لا يستند الى النص**" فمن اسند [في رأيهم] ذرأ ذمته"**[3]، وهذا ما ينطبق على ابن كثير الذي لم يخرج تفسيره عن أربعة أسس **القرآن السنة أقوال الصحابة والتابعين** ولقد استشهد بن كثير بالعديد من الروايات والأحاديث الدالة على بطلان التفسير بالرأي **يقول بن كثير " فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام"**[4] **وذكر رواية عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم" من قال في القرآن برأيه، وبما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار"**[5]، وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: **" من قال في القرن برأيه فقد أخطأ**[6]**"** فما هو ملاحظ من خلال ما سلف ذكره هو أن ابن كثير، لم يخرج هو الآخر عن منهج التفسير بالمأثور، لأنه بحث عن دلالة المعنى في النص القرآني نفسه وما أنتج حوله من نصوص، هذا ما يجعل المفسر يفتقد لروح النقد والاجتهاد.

وقبل الانتقال الى المبحث الثالث، فلابدّ من طرح التساؤل التالي: هل استطاعت هذه التفاسير تفسير الطبري، الزمخشري، بن كثير التي جعلت القرآن موضوع

---

[1] مصطفى السيد محمد ،المرجع نفسه ، ص22

[2] المرجع نفسه ،ص22

[3] فهد بن عبد الرحمن: أصول التفسير ومناهجه، مرجع سابق ذكره، ص37

[4] مصطفى السيد محمد: القرآن لعظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي، مرجع سابق ذكره ،ص23

[5] المرجع نفسه، ص23

[6] المرجع نفسه ،ص 23

للدراسة القبض على المعنى الحقيقي للنصّ القرآني؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما هي المطبات التي وقعت فيها؟ هذا ما ستجيب عنه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة خصوصا المشروع التأويلي الزيدي الذي خصصت الحديث عنه في مذكرتي

المبحث الثالث: أعلام تأويل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر

مثلت الحداثة الغربية بمبادئها ومناهجها العقلية " صدمة حضارية" وتحدي أمام العرب أنقضهم من سباتهم فبدأت تتشكل خطابات نهضوية بهدف الحاق بركب الحضارة الغربية، لتحقيق التقدم والازدهار والتطور على غرار ما حققه الغرب ومع اخفاقها اي المشاريع النهضوية الحديثة ظهرت على اثرها المشاريع العربية المعاصرة التي حاولت هي الأخرى تشخيص أوضاع الواقع العربي محاولة تقديم حلول لذلك، فبدأت تتشكل ارهاصات الفكر النقدي حول الخطابات النهضوية والتراث الاسلامي الديني خصوصا " القرآن الكريم" فأصبح الخطاب القرآني محل استشكال وتساءل ومن بين النصوص التي استوجب إعادة إخضاعها للدراسة والبحث، ومن بين المفكرين العرب المعاصرين أصحاب المشاريع العربية الكبرى التي استشكلت النص القرآني نجد " **الجابري، حسن حنفي، أركون، طه عبد الرحمن....إلخ**

فما هو سبب اهتمام هذه المشاريع بإعادة النظر في النص القرآني؟ وهل أزمة العالم العربي هي أزمة في الدين نفسه أم في الخطابات التي تشكلت حول الدين؟ وما هي الآليات والمناهج التي وظفتها هذه المشاريع لإعادة التأسيس لخطاب ديني جديد؟

01.محمد عابد الجابري:

محمد عابد الجابري من بين المفكرين العرب المعاصرين، حاول التأسيس لمشروع نهضوي في الواقع العربي المعاصر، بهدف التأسيس لعقل حديث، من منطلق نقد العقل العربي، وآليات تفكيره بوصفه عقل تراثي هذا ما تجسد في مؤلفاته الشهيرة" **نقد العقل العربي"، " نحن والتراث"**، حيث مثلت مؤلفاته انقلابا على التراث الاسلامي أي كلّ ما نتجه الأسلاف مقدما رؤية جديدة للتراث الديني الاسلامي، حيث كان هذا الأخير من بين الهموم التي شغلت تفكيره لأن جميع المفكرين العرب المعاصرين عندما حاولوا تشخيص أزمة العالم العربي، أجمعوا على أنها أزمة

تراث أو بالأحرى أزمة قراءة للتراث **فما هي الآليات والمناهج التي اتبعها الجابري لإحداث نقلة من عقل عربي تراثي الى عقل حداثي؟**

قدم محمد عابد الجابري قراءة نقدية ابستيمولوجية لمنتوجات العقل العربي في عصر التدوين، فلا يمكن إعادة البناء دون تقديم رؤية نقدية للموروث العربي، لأن القصور الفكري في حقبة ما يستلزم عنه تدشين ثورة تجديدية ولقد كان الجابري من بين الثائرين على الأنظمة المعرفية التي أطرت العقل العربي آنذاك هذا ما جاء في قوله **"إن العقل العربي تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية البيان والعرفان والبرهان (...)، هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدود فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها، وتحول الزمن الثقافي الى زمن تقليد وتكرار أنه لم يعرف لا القطائع ولا الحرائق، لقد ظلّ هو هو مشدودا الى آلية القياس، آلية العرفان والكشف، وآلية البرهان المعاصرة"**[1].

لقد أصبح العقل العربي في إطار هذه الانظمة يشتغل ضمن معارف معينة غيبت روح النقد حيث أصبحت تلك الأنظمة هي المرجعية في التفكير، كما كان الحال في عصر التدوين ممّا جعل العقل العربي منغلقا على ذاته، كما قام الجابري كذلك بنقد القراءات التي حاولت الإجابة عن السؤال النهضوي، والتي اتخذت منها جميع المشاريع الفكرية المعاصرة موقف نقدي، وأهم هذه القراءات كما ذكرنا سالفا **"القراءة السلفية"** التي مجدت الماضي ورفضت الانفتاح على ثقافة الآخر **"القراءة الليبرالية"** التي تنظر الى ماضي الأمة من منطلق الآخر، وهناك **" قراءة توفيقية"** حاولت الجمع بينهما، كانت ترمي هذه التيارات من خلال محاولاتها الى الاجابة عن الأسئلة النهضوية أي الأسئلة التي تمركزت حول التراث وكيفية قراءته والتعامل معه ،لكن هذه القراءات قد اخفقت في تحقيق هذا من منطلق قوله

[1] كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2013، ص 79

" إن القراءات الثلاث (...) وما يجمع بينهما من الناحية الإبستيمولوجية (...) وقوعها جميعا تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءة الى (...) الموضوعية، ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية (...) والفكر العربي الحديث والمعاصر كان معظمه سلفي النزعة والميول "[1]

إن نقد محمد **عابد الجابري** لطرق تفكير العقل العربي في عصر التدوين والعصر الحديث، كان يهدف من خلاله الى التأسيس **لقراءة علمية موضوعية للتراث** في هذا الصدد يقول "...**إن التراث عولج ويعالج بمناهج مختلفة وبالتالي انطلاقا من رؤى معينة صريحة أو ضمنية، ولكننا رغم تعدد المناهج والرؤى مازلنا نحس بالحاجة تتزايد لقراءة تراثنا قراءة جديدة**"[2].

هذه دعوة من الجابري لإعادة تجديد طرق تعاملنا مع تراثنا ، بإعادة قراءته بروح نقدية عقلانية ،هذا ما جعله يحدث قطيعة مع التراث وعندما نقول قطيعة لا نقصد هنا الفصل النهائي وكأنه يعتبر الماضي مجرد محطة تاريخية تقادم عليها الزمن ولا جدوى من استحضاره من جديد، ولكن القطيعة التي تحدث عنها الجابري هي قطيعة مع آراء وتصورات لم تنتج لنا جديد هذا ما وضحه الجابري من خلال مؤلفه **" نحن والتراث"**، يقول الجابري **" نحن لا ندعو إذن الى القطيعة مع التراث " القطيعة" بمعناها اللغوي الدارج، كلا إن ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث أي التخلص من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب "القياس" النحوي، والفقهي، الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية (...) إن القطيعة التي ندعو اليها ليست مع التراث بل القطيعة**

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، الدار البيضاء، بيروت، ط6، 1993، ص 16

[2] محمد الشيخ:محمد عابد الجابري،مسارات مفكر عربي،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1, 2011ص18

(...) التي تحولنا من كائنات تراثية الى كائنات لها تراث"[1]وعليه فإن القطيعة التي يدعو إليها الجابري هي قطيعة من نوع معين من طرق انتاج العقل العربي لذلك يرى ان إعادة البناء والتجديد قصد تحديث العقل العربي يكون من منطلق ممارسة النقد على العقل الذي انتج لنا هذا النوع من التفكير، لذلك كان السؤال الرئيسي الذي طرحه الجابري ضمن مشروعه الفكري الحداثي **"هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته"**[2]

قراءة محمد عابد الجابري للخطاب القرآني:

انتقل محمد عابد الجابري من **" نقد العقل العربي"** الى قراءة **النص القرآني**، ولا أدلّ على هذا مؤلفه الشهير **" مدخل الى القرآن الكريم"** من أجل تقديم قراءة جديدة للتراث الديني، ممّا يعني أن الدين كان من بين انشغالاته الفكرية و**" لعل سؤال الكون والتكوين كما سماه الجابري استدعى منه، على غرار من سبقه في الاشتغال داخل هذا الحقل المعرفي، طرح الأسئلة نفسها من جديد، وفسح المجال أمام أخرى تقتضيها ضرورات العصر، دون ادّعاء الإحاطة بجميع موضوعات القرآن أو مطلقية الفهم لنصوصه."**[3]

لقد دعا الجابري في إطار هذا الحقل المعرفي بضرورة إعادة طرح مسألة **الظاهرة القرآنية** من جديد وذلك بالعودة الى مرحلة التكوين والتشكيل للنص القرآني لتقديم طرح علمي موضوعي له لتشكيل فهم آخر للقرآن، فالقرآن كما عرفه الجابري **" كتاب تاريخي، ولذلك لابد، للتعامل معه، كما يقول الجابري من فكر تاريخي متتبع**

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق ذكره، ص20-21

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، الدار البيضاء، بيروت ، لبنان ، ط1، 1984، ص5

[3] بسام الجمل: اعلام تجديد الفكر الديني، الجزء الأول، مأمون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، لبنان ،بيروت،2016، ص91

لتطور الثقافة العربية لاسيما منها الجانب الكلامي والفقهي، القرآن كتاب نزل منجما في مدة 23 سنة وخلال تلك السنوات (...) كان ينزل مرة آية أو آيات ومرة سورة كانت له أسباب نزول وحيثيات هي عبارة عن وقائع اجتماعية، ولهذا فإن الطريق الى معرفة القرآن هي التعامل معه على أساس ترتيب النزول[1]

ممّا هو ملاحظ أن الجابري أراد بناء وعي علمي للتراث الديني معتمدا على علوم القرآن التي كانت من بين العلوم التي قامت على دراسة النص القرآني مما جعل الجابري يتبنى المنهج التاريخي في قراءته للتراث كتجاوز للمناهج السلفية التي غيبت الطرح التاريخي للدين ممّا حال بينها وبين الفهم الصحيح للنص " **هنا يستحضر الجابري المبدأ الشهير في علم التفسير " القرآن يشرح بعضه بعضا"، وهذا لا يعني اقصاء الجانب الرّوائي الحديثي في تفسير القرآن، لكن التعامل معه سيكون وفق رؤية اجتهادية تطرح الضعيف، وتأخذ بالصحيح المتساوق مع النص القرآني، هنا يطرح الجابري ضرورة التمييز بين (...) النص القرآني كما هو مجموع في المصحف (...) والقرآن، كما نزل مفرقا حسب ترتيب أسباب النزول (...) فان كان ينتمي الى التاريخي رجعنا به الى ترتيب النزول وإن كان ينتمي الى المطلق طرحناه على مستوى القرآن كلاّ ويكون الحكم فيه هوقصد الشارع، وليس الزمن والتاريخ"[2]**

لم ينظر الجابري الى النص القرآني ككتلة واحدة، وإنما النص جاء مجزئ من منطلق أن النص لم نلتق به هكذا مكتمل ومجموع مرة واحدة، وإنما النص القرآني حدث هذا ما يلغي عنه طابعه الميتافيزيقي للتأكيد على تاريخيته ،ولقد كان هدف الجابري من هذا هو عصرنة المقروء وهذه الغاية لا يمكن بلوغها في نظر الجابري

[1] محمد الشيخ: محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مرجع سابق ذكره، ص32

[2] بسام الجمل: اعلام تجديد الفكر الديني، الجزء الأول، مرجع سابق ذكره، ص91

إلا عن طريق " **فصل الذات عن التراث " (...)إن تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل الى موضوع للذات"**[1]

ما يمكن أن نستخلصه من خلال كلّ ما سبق أن الجابري أراد أن يؤسس لفهم معاصر للتراث الديني، بإعادة قراءته قراءة موضوعية وروح نقدية عقلانية على خلاف القراءات الإيديولوجية المؤدلجة، هذا ما يعيد ضبط علاقتنا بتراثنا، حيث نستطيع استحضاره ومساءلته وبالتالي السيطرة عليه بدلا من سيطرته علينا.

02. حسن حنفي:

حسن حنفي هو الآخر من أعلام الفكر العربي المعاصر، وصاحب مشروع حضاري وقف موقف الرفض من انتاجات العقل العربي الاسلامي، أي ضدّ الاجتهادات التقليدية، وبالخصوص علم أصول الدين لأنه علم قائم على أسس إيمانية ميتافيزيقية متعالية هذا ما تجسد في مؤلفه **"من العقيدة الى الثورة"**، حيث دعا الى ضرورة التحرر من النظرة الإيمانية التي سيطرت على العقل العربي الاسلامي، ومن جهه أخرى انتقد طرق تفكير العقل العربي في العصر الحديث وبالخصوص تلك التيارات الثلاثية التي اخفقت في تحقيق الحلم النهضوي يقول **حسن حنفي** مبررا قصور تفكيرها " **معظم التيارات الفكرية الحديثة اقرب الى التغريب منها الى الاصالة، فالإصلاح الديني " الأفغاني" والليبرالية السياسية "الطهطاوي" والعقلانية العلمية " شبيلي شميل"، كلها ترى الغرب نمطا للتحديث (....) ترى صورتها في مرآة الآخر ممّا ولّد الحركة السلفية التي أصبحت وريثة الاصلاح، وقضينا**

---

[1] د.محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق ذكره، ص23.

على الليبيرالية باسم الثورات العربية الأخيرة، وانتهى العقل والعلم من حياتنا بذيوع مسوح الإيمان والخرافة"[1].

حاول حسن حنفي إيجاد طريق جديد في تعامله مع التراث لتجاوز حالة الركود والجمود والتخلف التي تعانيها الأمة العربية وذلك بنقد كلّ ما أنتجه السلف لإعادة بناءه من جديد، هذا ما جاء في مؤلفه " من التراث الى التجديد" حيث قدم في عمله هذا رؤية نقدية للتراث قصد التأسيس لقراءة جديدة تجعله قادرا على الدخول في تحديات العصر، هذا ممّا يعني أن حسن حنفي لم يكن من دعاة القطيعة مع التراث ولا دعاة الانفتاح الكامل على منتوجات الثقافة الغربية وإنما كان توجهه توفيقي، يأخذ من الذات العربية والآخر ليؤسّس لنظرة تأخذ من الثقافتين وفي نفس الوقت إبداع لقراءة جديدة.

يقول الدكتور عبد القادر بوعرفة، " ينخرط د. حسن حنفي (...)في مشروع حضاري (...)، يقوم على مبدأ المصالحة مع التراث والتناغم مع الوافد، فهولا يبني مشروعه على مقولات العقل العربي، ولا العقل الإسلامي، وإنما حاول أن يؤسس لنفسه نفسا جديدا يتمثل في جعل التراث وسيلة لا غاية من أجل جعل الذات تفكر من خلاله، لا أن يفكر لها ويحلّ مشاكلها (...)فلكلّ عصر خصوصياته وضرورياته"[2]، هذا ما جعل حسن حنفي يقوم بدراسة وتحليل التراث بمناهج وآليات معاصرة لجعل التراث يتلاءم مع روح العصر الذي نعيش فيه، ولكن هذا لم يمنعه من جعل التراث كنقطة بداية مؤكدا أن وضع التراث جانبا لتحقيق التطور والازدهار وهما يدعيه انصار القطيعة مع التراث يقول حسن حنفي : **" فزمان القدماء وزمان المحدثين من الغرب غير زمان العصر، والحاضر لا يمكن رده الى**

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د، ط، ، 1991، ص26.

[2] عبد القادر بوعرفة: العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص65.

ما هو أقرب منه في الماضي، ولا إلى ما هو أكثر منه في المستقبل وعلى هذا النحو تتطور الثقافة وتجدد من الداخل عبر التاريخ وعلى نحو متصل بدلا من إحداث الانقطاع فيها...."[1]

حسن حنفي " تأويل الوحي":

شهد العالم العربي الاسلامي في الفترة المعاصرة ظهور العديد من الاتجاهات الفكرية التي حاول كل منها فهم الواقع والسعي الى تغييره (...)، ومن ثمة تحقيق النهضة والتقدم ، ويعد لاهوت التحرر الاسلامي واحد من هذه الاتجاهات، فلقد حاول أصحابه وعلى رأسهم **حسن حنفي** (...) أن يجعلوا من الدين قوّة ثورية قادرة على التأثير في الجماهير (...) بغية تحريرها من القهر والظلم (...) ومن هنا فهم يطلقون على هذا اللاهوت اسم **" اليسار الاسلامي"**، تمييزا له عن **اللاهوت التقليدي** الذي يحسب على القوى الرجعية المحافظة التي ساهمت في الاستبداد والتخلف والانحطاط ....[2]

كان **حسن حنفي من** دعاة التحرّر الديني لإماطة اللّثام عن الأفكار والحقائق التي كرستها الخطابات الدينية هذا ما ينطبق مع التجربة الغربية حيث أحدثت أوربا قطيعة مع **اللاهوت الديني** لحساب حرية الفرد، ولإضفاء خطاب عقلاني على النصوص خروجا من أسر الكنيسة، هذا ما أطلق عليه" **بلاهوت التحرر الغربي"** الذي قام حسن حنفي بتطبيقه في الساحة العربية الاسلامية ليس بدافع احداث ثورة على الدين وإنما ثورة على مستخدمين الدين لأغراض معينة، من هنا أحدث حسن حنفي تحول على مستوى الفهم والتأويل.

---

[1] حسن حنفي: حصار الزمان، المجلد الثالث، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2006، ص402

[2] الشريف طوطاو: لاهوت التحرر في الفكر العربي المعاصر، حسن حنفي نموذجا، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية، العدد1، جانفي 2014، ص 41.

* **تعريف لاهوت التحرر:** لاهوت التحرر مصطلح يدل على منهج وفكر ديني اجتماعي وسياسي يقوم على تأويل الدين تأويلا عقليا (...) في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي (بحيث) (...) تتحول بؤرة الاهتمام من الله الى الانسان (...) ومن علم النص الى العمل بالنص، ومن الثيولوجيا الى الإيديولوجيا، فهو إذن محاولة لأنسنة الدين وتثويره، أي لإنزال الدين من السماء الى الأرض، من الميتافيزيقيا الى التاريخ.[1]

إذا كان حسن حنفي من دعاة **لاهوت التحرر** فكيف فسر هذا المفهوم؟

لاهوت التحرر عند **حسن حنفي** كان يرمي من خلاله الى عقلنة الفهم الديني وتأويله حسب ما يقتضيه الواقع وتغيراته، مما يعيد ضبط علاقة النص بالواقع، ليصبح النص بعيدا عن التأويلات الميتافيزيقية التي تعبر عن الإطلاقية والتعالي بل أصبح النص / الوحي يؤوّل ويفسر من بناء تحتي أي في إطار الواقع وما يحيط به من ظروف اجتماعية واقتصادية، هذا نظرا لتأثره بالمرجعية الغربية أي الفكر الماركسي من خلال فكرة " **البناء التحتي**" و"**البناء الفوقي**"، حيث قدّم ماركس الواقع على الفكر ممّا جعل حسن حنفي يطبق نظريته في تأويله وتفسيره للوحي.

حيث ابتكر لنا مفهوم جديد في هذا المجال وهو "**الجدل الصاعد**" بتقديمه للواقع على النص في العملية التأويلية يقول حسن حنفي في هذا الصدد " **لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ بشيء على أنه حق إن لم يعرض على (...) الواقع**".[2]

لقد جعل حسن حنفي الواقع هو المرجعية لتأويل الوحي، حيث يبقى هذا الأخير خاضعا له، وعليه فلا وجود لفهم خارجه، لأن فهمه مرتبط بالواقع وتغيراته هذا ما يفرض على المؤوّل أن يؤول النص حسب ظروفه، على هذا الأساس أراد **حسن حنفي** أن يقدم رؤية معاصرة للعلوم القديمة بما يتلاءم وروح العصر، فإذا كان

---

[1] الشريف طوطاو: مرجع سابق، ص 42

[2] حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص11.

الواقع متغير والظروف تتغير، فهذا يعني أنه لا وجود لتأويل ثابت بل تغير الواقع يفرض على النص تأويل معين يختلف من زمن الى آخر.**"إن حسن حنفي يقطع مع النظرية السلفية في تحديد الوعي، فهولا يراه وحي عن الله بل عن الانسان الباحث عن الحقيقة الإلهية عبر تجربته وصراعه فالوحي ليس نازلا من الله الى الانسان بل هو صاعد من الانسان الى الله لتلبية نداء الواقع وللتعبير عن مصالح الأمة والجماهير "**[1].

اتخذ حسن حنفي موقفا نقديا من التراث العربي الاسلامي بصفة عامة قصد التأسيس لرؤية تنويرية للتراث لإعادة بناءه وتشكيله من جديد ليواكب روح العصر.

03. محمد أركون:

إذا كان **محمد عابد الجابري** يرمي من خلال مشروعه الى تحديث العقل العربي بداية من مؤلفه الشهير **" نقد العقل العربي"**، فإن محمد أركون قد ابتدأ مشروعه الفكري**"بنقد العقل الاسلامي"**، حيث قد م أركون قراءة نقدية لتاريخ الفكر الاسلامي، بإعادة النظر في التراث موظفا المناهج المعاصرة على النصوص التراثية الدينية" القرآن الكريم "بصفة خاصة، وعلى الفكر الاسلامي عموما بهدف تجاوز الاجتهادات التقليدية التي حددّت للعقل رقعة جغرافية محددّة للتفكير، هذا ما عطّل العقل على أداء وظيفته بحرية، وغيّب روح النقد، وعليه فلا يمكن تجاوز هذه الأزمة الفكرية على حسب أركون إلا بممارسة النقد على الفكر الإسلامي من أجل التأسيس لخطاب اسلامي عقلاني نقدي أركون **" لا يقصد بكلمة نقد هنا التجريح أو التشكيك كما يتوهم بعظهم وإنما يقصد الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل لأول مرّة وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والاسلامية منذ**

[1] الشريف طوطاو: لاهوت التحرر في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ذكره، ص59-60

ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، إن محاولته النقدية هذه تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث"[1].

إن نقد **محمد أركون** ليس نقد من أجل النقد فقط وإنما نقد بناء لإعادة التأسيس للخطاب الاسلامي، وعليه فان الهدف والغاية من مؤلفه " **نقد العقل الاسلامي" هو إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الاسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم"**[2].

أركون مثل نظيره الجابري، يدعو هو الآخر إلى إعادة قراءة التراث الاسلامي قراءة علمية موضوعية، لبناء حضارة والدخول في عالم الحداثة، وإذا كان الجابري قد رأى أن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الهدف المنشود هو البدء " **بنقد العقل العربي"**وآليات تفكيره، فكذلك أركون يركز في قراءته لتراث على نقد الأسس التي يبني عليها العقل الاسلامي، وعليه فإن أركون من خلال موقفه النقدي يدعو إلى ضرورة فتح حوار نقدي عقلاني مع الفكر الاسلامي للكشف عن الجانب اللاعقلي فيه يقول **محمد أركون** موضحا طرق اشتغال الفكر الاسلامي التقليدي " **من المعروف أن الفكر الاسلامي (...) اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل (...) لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادا الى فهم صحيح للنصوص الاولى المؤسسة للأصول (...) ، وكان هاجس الأئمة المجتهدين منصبا على تأسيس حجية القرآن ثم السنة النبوية (...) والاجماع والقياس، وتعتبر رسالة الشافعي (...) المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه".**[3] هذا ما جعل أركون يصرح قائلا**"جميعهم مسجونين داخل السياج المعرفي الخاص**

---

[1] محمد اركون:قضايا في نقد العقل الديني،ترجمة هاشم صالح،دار الطليعة،بيروت،د.ط ،د.س،ص274

[2] المرجع نفسه، ص 283.

[3] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان،ط1، 1999، ص7

بالعصور الوسطى"[1]، أراد محمد أركون الخروج عن الطروحات التقليدية في تعاملها مع التراث أي تلك الاجتهادات التي اقتصرت على الجمع والتلقي والتكرار والترديد للنصوص التراثية دون محاولة تقويلها ما لم تقله من قبل ولقد برّر محمد أركون سبب هذا الى " **أن العقل الديني والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي أعرضا عن جدلية الفكر واللغة والتاريخ، واعتمد على مفهوم جمهوري، ثابت اكتسب قوة إلزامية تخيلية لتقديس ما كان غير مقدس وتحريم ما كان غير محرم، وتنزيه ما كان غير منزّه، وتحويل ما كان غير دنيويا الى شيء ديني"**[2]، هذا ما جعله ينتقد يتجاوز الاجتهادات التقليدية بالإسلاميات التطبيقية كمقابل للاجتهادات التقليدية بما في ذلك الفهم الاستشراقي للتراث، أي أن محمد أركون قام باستبدال الآليات والمناهج التراثية، بتبنّيه للمناهج الغربية المعاصرة بهدف التأسيس لفهم معاصر للتراث، لذلك كانت **الاسلاميات التطبيقية** كانقلاب على القراءات التي كانت سائدة في الثقافة العربية الاسلامية لتحرير العقل الاسلامي من الأفكار التي قيدته آنذاك وجعلته يعتقد ويؤمن بأنها حقائق مطلقة، لا يمكن مراجعتها أو التشكيك في مصداقيتها، هنا تكمن مهمة الاسلاميات التطبيقية التي تعمل على تحرير العقل من سيطرة وسلطة التراث عليها لتحقيق فهم خارج السياجات الدوغمائية التي هيئتها له بعض السلطات لخدمة مصالحها الخاصة يوضح محمد أركون هذا قائلا: " **ما لا يمكن التفكير فيه يعود (...) الى ما تمنعه السلطة الدينية اوالسلطة السياسية (...) أوالرأي العام، إذ ما أجمع على عقائد وقيم قدسها وجعلها أساسا مؤسسا لكينونته ومصيره وأصالته"**[3]، على هذا الأساس كان الغرض من القراءة الأركونية للتراث خصوصا التراث الديني هو الكشف عن الحقائق الأركونية التي لم يكشف

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق ص11

[2] المرجع نفسه، ص12

[3] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق ،ص 10

عنها من قبل وهذه الأغراض مقصودة لان الدين استخدم في ظلّ الخلاف السائد في الثقافة العربية الاسلامية لأغراض نفعية، هذا ما أدى الى تزييف حقائقه، وبالتالي تزييف الوعي الجماعي، يقول محمد أركون متمردا على تلك التأويلات والقراءات " **لكي نفهم الوضع على حقيقته، فإنه لا ينبغي أن نكتفي ذكر أسماء المناضلين (...) بعقولهم وأنفسهم ووصف محتويات نظرياتهم العقائدية،إنما الأهم من كلّ ذلك من حيث تاريخ الفكر هو أن نستنطق ما كان مسكوتا عنه أولا يمكن التفكير فيه، سواء عند أهل الكلام أو الفلاسفة أم عند اهل السنّة والجماعة أم عند أهل العصمة"**[1].

وما كان يركز على استنطاقه هو **الخطاب القرآني** وفق المستجدات العلمية والمناهج الحديثة ،قصداستنطاق المسكوت عنه والتفكير فيما كان محرم التفكير فيه للخروج من عقل ميتافيزيقي تقليدي الى عقل أكثر واقعية وحداثة، لذلك كانت من بين أهم الأسئلة التي **طرحها محمد** أركون محاولا الإجابة عنها عبر مساره الفكري هي: **"كيف نفهم الاسلام اليوم؟"**[2]

ومن بين أهم المسلمات التي انطلق منها أركون للإجابة عن سؤله هي أن **"اشكالية تأويل معطيات الاسلام كما تطرح للمسلمين في سياق الحداثة تقتضي قراءة جديدة للقرآن"**[3]

كان أركون بالدرجة الأولى ضدّ أي تفسيرات تدّعي الاطلاقية الكاملة في فهم المقدس وأنه لا وجود لفهم آخر مخالف لها، وأن الفهم الأول هوالفهم الصحيح حيث استطاع المفسر الأول أن يقبض على المعنى الحقيقي له، أو المقصود الحقيقي

---

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق ، ص11.

[2] د. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ، مرجع سابق ذكره ،ص298.

[3] رون هاليبر: العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة ،والنشر،سورية، دمشق،ط1، 2001، ص8

الذي كان يقصده المتكلم ومن بين هذه النماذج نجد **الطبري يقول محمد أركون في هذا الصدد "عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التي تتكرر باستمرار بعد ان يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر)، ثم يعطي تفسيره (...) بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعي اطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافة وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث هجري وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية (...) أنه لا يرى كل هذه المسائل والقضايا ولا يأخذها بعين الاعتبار "**[1]، هذا ما جعل **أركون** يطبق المناهج الغربية على " **القرآن الكريم"** لإعطائه رؤية جديدة للدين، وعندما سأل **أركون** عن سبب تبنيه للمناهج الغربية وتطبيقها على التراث الديني أجاب قائلا:" **... كنت أحلّل التراث الاسلامي من الداخل (...) فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه في الماضي والحاضر (...) لا ريب في أن المسلمين بحاجة الى أن يتناقشوا فيما بينهم حول الطريقة التي ينبغي أن يفهموا بها تراثهم الديني ويفسروه (...) ولكن بتّ أعتقد الآن (...) أنهم بحاجة الى أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا الى تجارب الآخرين (...) مع تراثهم، إنهم بحاجة الى فتح النوافذ والأبواب لكي يشموا هواء جديد فلا يظلوا منغلقين داخل جدران بيتهم الخاص"**[2]، وهذا لا يعني في وجهة نظر أركون تقليدا أعمى للآخر، وانما قصد الانفتاح على تجاربه والاستفادة منها، ثم استثمارها بما يتلاءم وخصوصية الثقافة العربية الاسلامية ومن بين أهم هذه المناهج التي طبقها أركون على النص القرآني نجد:**المنهج الأنثروبولوجي ،المنهج الألسني والمنهج التاريخي.**

[1] سرير احمد بن موسي: مقالات في الهيرمونوطيقا، دار كنوز للنشر والتوزيع، د.ط،د.س ،ص84

[2] .محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق ذكره، ص299

01.المنهج الأنثروبولوجي: يحاول الدكتور محمد أركون الاجابة عن سؤال أساسي: ما هو سبب مقاومة الدين الاسلامي للحداثة الدينية (....)؟ يمكن الجواب في أن الاسلام السياسي هوالذي مازال يبدي مقاومة للتحديث، وسيظل الأمر على حاله مالم نحقق مسافة نقدية مع الاعتقاد الديني ومالم تخضع الظاهرة الدينية الى النظر الأنثروبولوجي (...) [حيث] يتطلب المقترب الأنثروبولوجي النظر الى الواقعة الدينية من منظور اجتماعي تاريخي، بمعنى آخر اعتبار الظاهرة الدينية جزءا من التاريخ البشري ومن الثقافة الانسانية، وليس فقط وحيا متعاليا[1]، قام **أركون** بمقاربة الظاهرة الدينية من الناحية الأنثروبولوجية لإعطاء فهم جديد للإسلام، يخرجه من جانبه الإيماني الاعتقادي والتفكير الأسطوري ليجعله قابلا للدراسات العلمية قصد فتح المجال أمام العقل الاسلامي لاستنطاق "المسكوت عنه" و"التفكير في اللا مفكر فيه".

02.المنهج الألسني السيميائي:

يقوم التحليل الألسني للقرآن عند أركون على عدّة مستويات المستوى الأول التحليل النحوي (...)، حيث يهتم بدراسة صائغات الخطاب ومشكلاته، كشبكة الضمائر (...) والأسماء والأفعال، والنظم والإيقاع (...) وهي ضرورية في قراءة النص القرآني لأنها تفسر آليات الاشتغال النحوية والمعنوية لذلك النص يضاف الى التحليل اللغوي والنحوي (...) تركيبته المجازية، وبنيته السيميائية أوالدلالية، وتداخليته التضامنية مع النصوص الأخرى المقدسة (...)انّ إنجاز هذا التحليل

[1] عبد الإله بالقزيز: قراءة في مشروع محمد أركون " ندوة فكرية"، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2011، ص 89-90.

السيميائي بشكل صحيح ودقيق لا يؤدي الى إنكار الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده.[1]

لم يكن هدف **أركون** من خلال تطبيقه لهذا المنهج المساس بقدسية النص القرآني وحرية التصرف في معانيه، وإنما الهدف من وراءه هو تفجير معاني النص للقبض على المعنى الحقيقي تجاوزا للاجتهادات التقليدية.

03. المنهج التاريخي:

... إن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي للمقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد(...)، حيث يقوم أركون بنقد قصّة تشكل المصحف ونقد مجموعات "الصحاح" للمذاهب الاسلامية عند السنة، والشيعة والخوارج كما يقوم أيضا بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل.[2]

ففحوى هذه المقاربة التاريخية، هو تجاوز التصور الميتافيزيقي للنص القرآني، حيث يصبح الفهم مرتبط بالسياق تشكل النص بجميع أبعاده الاجتماعية والتاريخية والثقافية للوصول الى الفهم الموضوعي للمقدس.**"فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم النص من خلاله وإنما يفهم النص ويفسر من خلال اخضاعه للتاريخ والمجتمع فالواقع سابق على النص، والنص يدعن الواقع"**[3].

حاول محمد أركون من خلال مشروعه الفكري إعادة قراءة التراث الاسلامي قراءة علمية موضوعية بتطبيقه للمناهج الغربية المعاصرة تجاوزا للاجتهادات التقليدية

---

[1] عبد الإله بالقزيز: قراءة في مشروع محمد أركون ، مرجع سابق، ص115

[2] كحيل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، د.ط، 2013، ص244.

[3] المرجع نفسه، ص 258

للتأسيس لرؤية جديدة للتراث الاسلامي، كانت هذه بداية الخروج عن "العقل الديني"ليبدع لنا عقل آخر " استطلاعي" كمقابل للعقل "الدغمائي" أي العقل الذي لا يبحث فيما هومألوف، ولا يتقيد بالمعارف الثابتة، فهو عقل لا يلعب دور المتلقي السلبي للأفكار بل هو عقل تجديدي نقدي يمارس النقد من داخل الفكر الاسلامي لتفكيك خطاباته الإيديولوجية.

04.طه عبد الرحمن:

قام طه عبد الرحمن هو الآخر بالتأسيس لمشروع حضاري يختلف في مناهجه وآلياته عن المناهج التي وظفتها باقي المشاريع العربية المعاصرة، **" الجابري، حسن حنفي أركون"**، لأن طروحاتهم الفكرية كانت ذو توجه غربي، حيث استقطبوا المناهج الغربية وعملوا على تبيئة مفاهيمها واسقاطها على التراث العربي الاسلامي من أجل تحديث العقل العربي، كان هذا الهدف من بين الأهداف التي كان يرمي الى تحقيقها **طه عبد الرحمن،** من خلال مشروعه الفكري الفلسفي، إلا أن الآليات والمناهج التي وظّفها في قراءته للتراث لم تستثمر كما استثمرتها باقي المشاريع الأخرى، لأنه كان ذو نزعة **أصولية** لذلك أطر مشروعه ككلّ مفهوم أساسي و هو**"المجال التداولي"**، حيث الغاية من وراءه هو خلق حداثة من داخل الثقافة العربية الاسلامية والدليل على نزعته الأصولية قوله **" كنت دائما أحرص على أن انطلق في فكري من داخل المجال التداولي الاسلامي، فأنا لا أفكر خارجه، بل إذا انتابني ولو للحظات الشعور بأنني أفكر بعيدا عن هذا المجال، سرعان ما أعود إليه وأغوص بكليتي فيه، لاستخراج ما يمكن استخراجه من الحقائق".**[1]

فأول ما قام به **طه عبد الرحمن** بداية تأسيسه لمشروعه هو الكشف عن المطبات التي وقعت فيها القراءات العربية المعاصرة للتراث بالخصوص التراث الديني

[1] طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص62.

"القرآن الكريم" حيث غيّبت هذه القراءات الجانب الإبداعي في فهمها لتراث لأنها مقلدة في آلياتها ومناهجها وبالتالي فإن هذه القراءات على حسب **طه عبد الرحمن** مفصولة عن **مجالها التداولي العربي الإسلامي.**

يقول طه عبد الرحمن" إن أغلب المنهجيات والنظريات المأخوذ بها في نقد التراث يصعب قبول أغلب مسلماتها، وترجع هذه الصعوبة الى وقوع هذه المنهجيات والنظريات في أخطاء (...) بصدد مضامين التراث فقد استعجل أصحابها في اصدار الأحكام على هذه المضامين، مع أن واجبهم الأول أن يطلبوا معرفتها على حققتها اكما ترجع هذه الصعوبة الى ضعف قدرة هؤلاء على امتلاك ناصية الأدوات العقلانية والفكرانية".[1]

وصّف طه عبد الرحمن هذه القراءات على أنها قراءات **تجزيئية** بتوظّيفها لآليات ومناهج تنافى خصوصية الثقافة العربية الاسلامية ومن بين من وجّهت له هذه الانتقادات بالخصوص نجد **محمد عابد الجابري، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد " لقد كانت الآليات التي توسل بها الجابري في بحث التراث آليات منقولة نحو مفاهيم " القطيعة " و"النظام العرفي " و" البنية" واللامعقول" و"الأكسيومية" (...)، فإن اقحامها في التراث لابد من أن ينعكس عليه بما لا يوافق بنيته في كليتها، فمعلوم أن هذه الآليات وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون انزالها على التراث من غير أشد أساليب النقد عليها سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه"**[2]، هذا ما جعل **طه عبد الرحمن** ينتقد الخطط التي طبقتها القراءات المعاصرة على **النص القرآني** لأنها لم تنطلق من التراث نفسه، لكنها انطلقت من تراث الغير بآلياته ومناهجه ومن بين هذه الخطط:

---

[1] طه عبد الرحمن:حوارات من اجل المستقبل،الشبكة العربية لنشر،بيروت،لبنان،ط'،2011.1ص17

[2] المرجع نفسه ،ص29

01. خطة التأنيس: ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن الكريم كلام مقدس والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآليات القرآنية من الوضع الالهي الى الوضع البشري.[1]

لقد اشتهرت الخطابات الحداثية في تأويلها للنص القرآني بمقولة "الأنسنة" لفتح الخطاب القرآني على الفهم البشري لنزع صفة القداسة عنه، حيث أصبح التعامل معه كباقي النصوص الأخرى، في المعالجة والتحليل والنقاش، هذا ما ألغى عليه خاصية الفهم المطلق وبالتالي أصبح نصًّا قابلا لتعدّد التأويلات.

لقد اعتبر **طه عبد الرحمن خطة التأنيس** من بين الخطط التي اهدرت للنص القرآني خصوصيته، ومست بقداسته لأنها أنزلت الخطاب الالهي الى مستوى الخطاب الانساني، هذا ما جعله يستبدل " **خطة التأنيس" بخطة التأنيس المبدعة"**، حيث نجده يقول " **لانقصد خطة التأنيس المبدعة "محوالقداسة" كخطة التأنيس المقلدة وانما نقصد تكريم الانسان [هذا ما جعله يعرفها على أنها] عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الالهي الى وضعها البشري ويرى أنه] ليس في آلية النقل هذه أي أضعاف للتفاعل الديني، ذلك أن القرآن يصرح بأنه وحي نزل بلغة الانسان العربي (...) [كما أنه] ليس في هذه الآلية النقلية أي اخلال بالفعل الحداثي، ذلك أن الانسان يستعيد اعتباره، ليس بانتزاع نفسه من سلطة الاله كما هو الشأن في خطة التأنيس المقلدة، وإنما بمواقف إرادة الاله"**.[2]

ممّا هوملاحظ أن **طه عبد الرحمن** ليس ضدّ مقولة الاجتهاد في الدين " النص القرآني "، وخضوعه للفهم البشري ولكن يريد أن يصاحب هذا الفهم الجانب الإيماني الذي لا يهدر قداسة النص وهيبته.

---

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص178

[2] المرجع نفسه ،ص 197

02. خطة التعقيل:... وتستهدف أصلا رفع عائق الغيبية ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة.[1]

فممّا هو معلوم أن الله عزّ وجلّ قد كرّم الانسان عن سائر الكائنات الحيّة بالعقل ليتأمل ويتدبر في الكون بما في ذلك كلامه عزّ وجلّ.هذا ما تثبته العديد من الآيات التي دعا فيها عزّ وجلّ الى إعمال العقل لفهم خطابه للبشر، فإن العقل عند **طه عبد الرحمن** شرط من شروط البحث وحدوث الفهم ،ولكن العقل أمام النص له حدود التي لا يجب تعديها لذلك اعتبر أن خطة التعقيل قد أدت هي الأخرى بالمساس بقداسة النص وخصوصيته، هذا ما جعله يرفض خطّة التعقيل ويأتي بأخرى كمقابل لها، والتي تدعى بخطة **التعقيل المبدعة** التي يدعو من خلالها الى اجتهاد العقل دون اهمال ما يميز **النص القرآني** عن باقي النصوص الأخرى ويكمن هذا التمايز في جانبه الغيبي الذي يعجز العقل عن بلوغ حقيقته يقول **طه عبد الرحمن " خطّة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل (...) إن هذا التعامل يوصل الى الإبداع الموصول، فهولا يتولى هنا رفع الغيبة عن النص القرآني كما يفعل في خطة التعقيل المقلدة، فلا يحصل إلا ابداعا مفصولا وإنما يتولى بيان وجوه توسيع العقل في هذا النص"**.[2]

---

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة ،المرجع نفسه ، ص181

[2] المرجع نفسه ، ص 199-200

وعليه فإن توظيف المنهجيات المعاصرة لفهم النص كما فعل ذلك الجابري وأركون ليس بغرض فرض سلطة القارئ على النص وإنما كتفعيل الجانب العقلاني في فهم النص لتجاوز التفاسير التقليدية للدّين.

03. خطّة التأريخ:... وتستهدف أساسا رفع عائق الحُكمية ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، والآلية التنسيقية التي تتوصل بها خطّة التأريخ في إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة[1]، حاولت القراءات الحداثية ربط **النص القرآني** بالسياق الذي ظهر فيه النص أي قراءة النص في حدود ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية معينة، من أجل بعث الحياة في النص حيث يصبح النصّ قابل للقراءة في كلّ زمان ومكان. حيث أن النظرة التاريخية للنصّ القرآني تجعل كلّ مفسر يقدم له فهما على حسب مقتضيات العصر، هذا هو سرّ طول عمر النصوص، لكن هذه الخطّة، ستؤدي في الأخير الى وضع الآيات القرآنية جانبا لتحرير النصوص على حسب أهواءهم البشرية فهذه الخطّة في نظر طه عبد الرحمن لم تراع أيضا للجانب المقدس في النصّ القرآني لذلك قام باستبدال هذه الخطّة أي **خطّة التأريخ بخطة التأريخ المبدعة** يقول طه عبد الرحمن **" لا نقصد بخطة التأريخ المبدعة محو الحُكْمية (...) وإنما نقصد ترسيخ الأخلاق ومعلوم أن ترسيخ الأخلاق يتضمن إلغاء كلّ حُكمية في غير موضعها ، وبدءا من الحكمية الجامدة (...)، وقد نضع لهذه الخطّة التعريف التالي،[ف] خطة التأريخ المبدع هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق"**[2].

---

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة المرجع نفسه، ص184.

[2] المرجع نفسه ،ص 202

ممّا هو ملاحظ من خلال هذه الخطط أن نقد **طه عبد الرحمن** هنا راجع إلى أن أ صحاب هذه القراءات قد غيّبوا الجانب الابداعي في تبنيهم لها وتطبيقها على التراث الديني، لأن قراءاتهم للنصّ قد أحدثت قطيعة مع التفاسير والـتأويلات السابقة متبنّية آليات فهم جديدة، فحسب طه عبد الرحمن هذا ليس بتجديد ولا ابداع، لأن التجديد والابداع الحقيقي هو الذي يكون موصولا مع تراثه واجتهادا نابعا من الذات، وعليه فان قراءاتهم مجرد اسقاط لكل ما أبدعه التنوير الغربي على التراث العربي الاسلامي مما جعل طه عبد الرحمن يسعى من أجل تحقيق ابداع موصول لا ينفصل عن واقعه.

ففي نظره أن القراءات التي تجعل تراث الآخر كنقطة بداية هي قراءات تجزيئية منفصلة عن مجالها التداولي العربي الاسلامي ممّا أدى به الى إحداث تحول من نظرة تجزيئية الى نظرة تكاملية هذا ما جعله يميز توجهه الفكري عن باقي التوجهات الأخرى قائلا: **" ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف، لأننا توغلنا فيه بأدوات مأصولة حيث توصل غيرنا بأدوات منقولة"**[1].

هذا ما جعل طه **عبد الرحمن** يؤسس لقراءة جديدة للتراث تأخذ المجال التداولي العربي الاسلامي بعين الاعتبار، انطلاقا من تحديده للعديد من القواعد من بينها:

"أولا ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي (...) اعتناءها بمضامينه (...)ثانيا ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليات التراثية أوفي طمس معالمها، وإنما في استخراجها وتحديث اجرائيتها (...)، ثالثا ينبغي اجراء النقد والتمحيص لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على

[1]طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، ط2، د.س، ص 12

التراث الاسلامي العربي (...)، رابعا أنه ينبغي أن لا يتّخذ تنقيح أو تلقيح الآليات اتجاها واحدا (...)بل ينبغي إجراء هذا في الاتجاهين معًا، فتنقح أو تلقّح الآليات الغربية بواسطة الآليات الاسلامية العربية"[1].

كان هدف **طه عبد الرحمن** من هذا هو بداية التخطيط لحداثة عربية اسلامية منتقدا التقليد الأعمى للآخر في آلياته ومناهجه لأن تلك المناهج لا يمكن أن تطبق بحذافيرها في واقع الثقافة العربية الاسلامية، فكلّ واقع له خصوصيته التي تميزه عن الآخر، بهذا نستطيع الدخول في عالم الحداثة، ولكن الحداثة المقصودة هنا هي حداثة **عربية** اسلامية وليست الحداثة كما هي عند الغرب.

[1] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق ذكره، ص 20-21.

خلاصة الفصل:

نستنتج من خلال ما سبق ذكره، أن حالة التخلف والتأخر الحضاري الذي شهدته الأمة العربية أدى الى ولادة تساؤل محوري مثل هاجس تفكيرهم وشغلهم الشاغل، عرف هذا السؤال بالسؤال النهضوي، حيث حاول كلّ مفكّر الإجابة عنه انطلاقا من الوقوف عند أسباب أزمة الواقع العربي، ولكن الآراء كما هو مذكور سالفا قد اختلفت حول عوامل انبثاق النهضة العربية، فهناك من يرى أنها تشكّلت من داخل الذات العربية وهناك من يرى العكس، أي أنها نتيجة التقاء العرب بالغرب، هذا الرأي الأخير هو الأقرب من الصواب فما من أمة استطاعت أن تستدرك ضعفها وتأخرها الحضاري إلا بمقارنة نفسها مع الآخر لأن الأنا لا تعرف نفسها إلا من خلال الآخر.

ولكن على الرغم من هذا إلا أن التفكير في اصلاح الأمة وتقدّمها وتطورها مثّل هاجس حتى لدى العلماء المسلمين حيث تشكّلت مجموعة من التفاسير حول القرآن الكريم، وإذا طرحنا تساؤل حول سبب تمركز هم حول هذا النصّ، لأجبنا ان القرآن الكريم قد مثّل في الثقافة العربية الاسلامية الناقض الأول للأمة من التخلّف، لذلك مثّل المرجع والأساس لنهضتنا وتطوّرنا الحضاري، وعلي اثر هذا تشكلت علوم خاصّة لدراسته والبحث في معانيه ، ومن منطلق هذين الخطابين، العربي الاسلامي والنهضوي الحديث ظهرت المشاريع العربية المعاصرة التي أعادت النظر في كلّ ما أنتجه العقل العربي من خطابات خصوصاً الخطاب الديني المؤدلج من أجل إعادة بناء التأسيس لخطاب ديني جديد، خطاب علمي موضوعي يهدف الى استنطاق المسكوت عنه والتفكير في اللامفكر فيه، ولم يكن أمامهم من طريق لتحقيق هذا الغرض إلا بالانفتاح على آليات ومناهج الفكر الغربي.

الفصل الثاني

المشروع الزيدي:

مرجعياته ومنطلقاته

مدخل:

شكّلت صدمة الحضارة الغربية هاجس للمفكرين العرب، حيث كان السؤال الشهير **حول تقدم الآخر وتخلف الذات العربية**، الدافع الذي شكّل وعي المفكرين العرب للوقوف عند سبب أزمة العالم العربي وتخلفه الحضاري، من هنا تعدّدت الأقلام واختلف الرؤى، وتنوعت المناهج لا يجاد جواب لهذا السؤال الذي ظلّ يعاد طرحه كلّ مرة في ثوب جديد، ولا يكون ذلك إلاّ بالوقوف عند سبب هذه الأزمة ومحاولة أيجاد حلول لها، للحاق بركب الحضارة الغربية، من هنا اجتمع جميع المفكرين العرب المعاصرين على أن أزمة العالم العربي هي أزمة تراث ديني، من هنا بدأت تتشكّل الرؤى النقدية حوله، ولقد كان **نصر حامد أبوزيد** من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا إعادة قراءته قراءة نقدية متّخذا التأويل كآلية قرائية لإعادة قراءته قراءة جديدة، بناء على هذا الأساس بحث **نصر حامد أبوزيد** عن آليات ومناهج لتحقيق الغاية من مشروعه التأويلي، فوجد في تراثنا العربي الاسلامي ما يبرر قراءته ويشرعن تأويليته للنص القرآني باستفادته واستناده الى مجهودات المعتزلة، والتراث الصوفي، ابن رشد مدرسة أمين خولي، حيث مثّلت هذه المنطلقات الفكرية من بين أهم المرجعيات التراثية التأويلية، لكن نصر حامد أبوزيد، لم يكتف باستثمار المناهج التراثية فقط لأنه لم يفكر داخل التراث العربي الإسلامي فقط ، بل حاول الانفتاح على منتوجات الحضارة الغربية لما أبدعته من نظريات وآليات ومناهج، قام **نصر حامد أبوزيد** بتطبيقها على تراثنا العربي آملا في ذلك أيجاد حلول لمشاكلنا الراهنة، هذا من خلال تطبيقه للماركسية، والهرمينوطيقا والسيمولوجيا، على التراث الديني محاولا توظيف المناهج الغربية بما يتلاءم مع واقعنا الثقافي العربي وتراثنا الديني ليصل الى الهدف من مشروعه التأويلي والذي يتمثل في تحقيق وعي علمي بالتراث ، واستنطاق المسكوت عنه في الخطاب الديني بصيغة عامة والقرآن بصيغة خاصّة وبالتالي عصرنة العقل العربي.

المبحث الأول: المرجعيات التراثية العربية:

01. الفكر الاعتزالي:

اعتمد المعتزلة في تأويلاتهم للنص القرآني على ثلاثة أمور: **اعتمادهم للعقل كمرجعية للتأويل، قولهم بوجود المجاز في القرآن ، قضية المحكم والمتشابه.**

أ. العقل كمرجعية للتأويل:

كان المعتزلة عبر مسارهم الفكري ضدّ التوجه السني وأهل الحديث، أي ضدّ التيارات والفرق الكلامية التي كانت تقدم النقل على العقل، حيث كانت مرجعيتهم في تأويل النص الأصلي أي القرآن والسنة أو ما أجمع عليه الصحابة خارج اجتهادات العقل ، هذا ما يذكرنا بموقف ابن تيمية من العقل **" فيرى بأن ما يقرره القرآن وما تشرحه السنة مقبول لا يصح رده (...) فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن و تفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذي تؤدي اليه العبارات، وما تضافرت عليه الأخبار، وإذا كان له سلطان بعد ذلك فهو التصديق و(...) تقريب المنقول الى المعقول، وعدم المناظرة بينهما، فالعقل يكون شاهدا، ولا يكون حاكما، ويكون مقررا مؤيدا، ولا يكون ناقضا ولا رافضا، ويكون موضحا لما اشتمل عليه القرآن من الأدلّة".**[1]

فهناك من يتخذ العقل " في إطاره المستقل (وهناك) من يجعله خاضعا للنص، هذا ما أطلق عليه **أركون** " العقل الديني"، في اختلاف وظيفته عن العقل المستقل، الذي يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة المحددة سالفا، في حين يشتغل العقل السلفي استبدالا بالعقل الديني داخل إطار المعرفة الجاهزة ويستخرج كل معارفه استنادا الى العبارات النصية للكتابات المقدسة.[2]

---

[1] نعمان بوقرة بن عبد الحميد: تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم،د.ن،د.ب ، ص 234.

[2] عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الاسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية دمشق ، 2005 ص6

كان المعتزلة من بين الفرق التي أعطت للعقل قداسته أي العقل القائم على حرية التفكير بهدف الخروج من السياج الدغمائي المغلق القائم على النظرة الأحادية، التي تعد عائقا أمام مفهوم الاختلاف الذي يؤسس لاجتهادات العقل البشري، لذلك رفع المعتزلة شعارهم المشهور " **النظر واجب بالعقل**"[1].

من هنا اتخذ العقل كمرجعية لتأويل النص القرآني، هذا ما أكد عليه جولد **تسهير** من خلال قوله أن " **المعتزلة وسعوا (...) المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا مهما آخر قيما، والعقل، الذي كان حتى ذلك الحين مبعداً بشدة من هذه الناحية**".[2]

هذا ما جعل نصر **حامد أبوزيد** يثني على مجهودات المعتزلة في التأويل من خلال تأكيده" **أن اعلائهم من شأن العقل هو الذي ميزهم عن غيرهم من المتكلّمين**"[3].

تأثر **نصر حامد أبوزيد** بالفكر الاعتزالي حيث أخذ هو الآخر العقل كمرجعية لبناء مشروعه التأويلي، الذي كان من بين مراميه التحرر من سلطة النصوص وفتح مغالقها و**في هذا الصدد يقول أبوزيد:**" والسؤال الذي يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو: **أليس هناك من سبيل لا بقاء العقل إلا برفض النصوص؟ يقول نصر حامد أبوزيد** وهو سؤال ماكر خبيث لأنه لا حد يرفض النصوص بل الرفض موجه الى سلطة النصوص، وهي السلطة المضافة على النصوص من جانب اتباع " النقل" والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين "العقل" و"النص" (...) لأن العقل هو الأداة الوحيدة (...) لفهم النص وشرحه وتفسيره.[4]

ولقد استدلّ **نصر حامد أبوزيد** في طرحه هذا في رد الامام علي ا لخوارج من خلال قوله : " **القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال**".[5]

---

[1] عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الاسلامية :المرجع نفسه ، ص.131

[2] المرجع نفسه ، ص8

[3] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، دار وجوه، الرياض، ط1، د.س، ص 87

[4] نصر حامد أبوزيد: التكفير في زمن التفكير، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص144

[5] المرجع نفسه ،ص 144

هذا ممّا يعني أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم يحدد الدلالة ويصوغ المعنى.[1]

ما يمكن قوله من خلال الطرحين أي الفكر الاعتزالي والطرح الزيدي هي أن كلا منهما يهدف الى التحرر من سلطة النصوص التي رسخها الخطاب الديني في الثقافة العربية، لذلك حاولوا تجاوز ذلك التعارض بين النص القرآني أي المقدس، والعقل حيث يطلق العنان لهذا الأخير للخوض في عالم النص واستنطاقه والكشف عن المسكوت عنه في الخطاب الالهي للبشر، هذا ما يعطي للعقل مكانته وبالتالي تجاوز حالة الركود والجمود التي تعانيها مجتمعاتنا العربية.

ب. المجاز في القرآن:

إذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على العقل كمرجعية لفهم النصوص الدينية، وذلك بإعطائهم للعقل الأولوية على النقل لتجاوز ظاهر النص الذي توقف عنده أهل السنة و الحديث ، وللغوص في أعماق النص للبحث عن الحقيقة الكامنة في أياته الكريمة متجاوزين في ذلك الفهم الحرفي للنصوص الدينية، فلقد كان**"المجاز سلاحهم الرئيسي"**[2] في تلك العملية التأويلية لذلك جاء على لسان **" ابن قدامة المقدسي"**في**"روضة الناظر " والقرّآن يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي على وجه يصبح كقوله تعالى"**[3] **واخفض لهما جناح الذل"**[4]**، و" سئل القرية"**[5].

---

[1] نصر حامد أبوزيد: التكفير في زمن التفكير،المرجع نفسه ،ص 144

[2] خاد القرني: القراءة التاويلية لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره ،ص 114.

[3] نصال بن ابراهيم الدرشي: رفع الفاشية عن المجاز والتأويل وحديث الجارية المكتبة المتحفظة للرد على الوهابية، سوريا، دمشق، ط1، 2008، ص 23.

[4] المرجع نفسه ،ص23

[5] المرجع نفسه ،ص23

لقد كان المعتزلة من الأوائل الذين تنبهوا لفكرة وجود المجاز في القرآن، هذا من أجل فتح النص على التأويل تجاوزا لدلالته الحرفية، ممّا جعل **نصر حامد أبوزيد** يؤكد أن " **الدراسات الحديثة تكاد تجمع على ان مفهوم المجاز قد نشأ ونضج (على يد) (...) المعتزلة لتأويل أيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية"**[1]. لذلك كان القول بوجود المجاز في القرآن بمثابة النقطة الممهدة **لنصر حامد أبوزيد** لبدأية دعواه الى ضرورة فتح النص القرآني على التأويل " ولقد تحدد مفهوم المجاز نفسه باعتباره قسيما للحقيقة على يد المعتزلة، ابتداء من الجاحظ ولا شك أنهم قد استفادوا من جهود المفسرين واللغويين حول النص القرآني، وإذا كان المصطلح (...) لم يرد في القرآن (...) فقد كان مصطلح " المثل" الذي جاء على لسان ابن عباس) هو المصطلح **البديل** فمرحلة نشأة التفسير الذي ارتبط بالخلاف حول تأويل النص القرآني بين الفرق المختلفة، وكان ورود المصطلح بكثرة في القرآن بمثابة اعطاء الشرعية ليستخدم في الدلالة على عدم إرادة المعنى الحرفي للحفظ والعبارة.[2]

مهدت هذه الدراسات الطريق أمام المعتزلة للقول بالمجاز في القرآن وقوفا ضدّ التيارات التي عملت على انكاره هذا ما يتضح جليا من خلال ردّ **ابن قتيبة** عليهم من خلال قوله:" **وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فانهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل وهذا من اشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرتهم وقلة أفهامهم"**[3].

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005، 121.

[2] نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الدار البيضاء، المغرب،ط3، 1996، ص243.

[3] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص 124

ومن بين الأيات التي استدل بها المعتزلة لا ثبات وجود المجاز في القرآن قوله تعالى:" **الرحمن على العرش استوى"**[1].

يرى المعتزلة أنها مجاز أوصورة تمثيلية (ليس) هناك عرش ولا استواء بمعنى الجلوس وهم في هذا التأويل ينطلقون من استحالة المعنى الحرفي في حق الله الذي **" ليس كمثله شيء وهو اللطيف الخبير"**[2] هذا ما جعل **نصر حامد أبوزيد** يتخذ هو الآخر المجاز كسلاح للوقوف ضدّ مختلف الخطابات الدينية التي كانت تقف عند ظاهر النص دون الغوص في باطنه، لان الباطن هو الذي يعبر عن الحقيقة الكامنة في النص.

وما غير هذا يعتبر أسطرة للنص في هذا الصدد يقول نصر حامد أبوزيد **"فيما يتعلق بقضية المجاز، نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن اعلاميا (...) ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة المجاز نقيا تاما كاملا، وإنما يتم هذا النقي لحساب ترسيخ الاسطورة، لا على مستوى المعتقد الديني فقط بل على مستوى الوعي الاجتماعي"**.[3]

ج. ثنائية المحكم والمتشابه:

إذا كان المعتزلة قد أدلوا بوجود المجاز في القرآن وقاموا باتخاذه كسلاح لإعادة النظر في الألفاظ التي وظفت في النص الديني، فكذلك وجدوا في النص المقدس أي القرآن مرجعية لإضفاء الشرعية على تأويلاتهم من خلال ما يعرف بالمحكم والمتشابه، حيث اعتبرت هذه الثنائية من أهم الابحاث في علوم القرآن، لذلك

[1] نصر حامد أبوزيد: التجديد والتحريم والتأويل، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2010،ص 143.

[2] المصدر نفسه، ص 143

[3] خالد القرني: القراءة التأويلية، لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره، ص92

احتلت هذه الثنائية مكانة الصدارة بسبب النزاعات والخلافات التي أثيرت حولها بين مختلف التيارات في الثقافة العربية الاسلامية.

"... لقد سجل القرآن أولية النزوع الى التأويل، باتباع المتشابه في أية يقوله تعالى:" **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه أيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذي في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم..."**[1]،

لقد اعتمد المعتزلة على هذه الأية الكريمة لتبرير وشرعنة قراءتهم للنص القرآني، وممّا هو معلوم أن القرآن لم يوضح ما هو محكم وما هو متشابه، ولكن المعتزلة انطلاقا من هذه الأية الكريمة المذكورة سالفا قاموا بتقسيم القرآن الى ما هو محكم أي ما هو واضح دال بظاهره لا يحتاج الى تأويل وماهو متشابه غامض مستعصي الفهم، يدعوا الى ضرورة تأويله.

اعتمادا على المجاز كآلية لخروج المعنى من الغموض الى الوضوح وبالتالي الوصول الى الفهم الصحيح للخطاب القرآني.

ممّا **جعل نصر حامد أبوزيد** يؤكد انطلاقا من الطرح الاعتزالي لثنائية المحكم والمتشابه أن هذه الثنائية " ستؤدي الى تحويل فعل القراءة الى فعل أيجابي يسهم في انتاج دلالة النص وهو انتاج في حقيقته بين النص والقارئ".[2]

هذا القول الذي طرحه نصر حامد أبوزيد كان نتيجة لإعجابه بالفكر الاعتزالي الذي أعاد التفكير في علاقة المفسر بالنص، هذا ما لم يفكر فيه في ثقافتنا العربية الاسلامية، فإعادة ضبط تلك العلاقة تعني إلغاء كل ما هو مقدس يفرض سيطرته على العقل، وعليه فان احتواء النص القرآني على ما هو محكم ومتشابه جعل

---

[1] نعمان بوقرة عبد الحميد: تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم، مرجع سابق ذكره، ص222.

[2] عماد ابوغازي: أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد ،العين للنشر ، القاهرة، ط1، 2010، ص 220.

المعتزلة ونصر حامد أبوزيد على حدّ سواء يعتبرون النصوص المقدسة قابلة لكل التأويلات والتفسيرات والقراءات، من هنا يصبح النص القرآني يؤول على اساس ثنائية المحكم والمتشابه وليس مثل ما كان شائعا من قبل أي التأويل القائم على النقل، هذا ما أكده نصر حامد أبوزيد في حق المعتزلة من خلال قوله: **" وحين يعجز المعتزلة عن تأويل النص استنادا الى تركيبه اللغوي، يلجؤون الى الاستناد الى الدليل العقلي (...) وقد اتضح ذلك كله في تأويل الأيات التي تتصل بقضيتي رؤية الله، وخلق الافعال (حيث) نفى المعتزلة نفيا قطعيا أن يرى الله على اساس أن الرؤية إنما تجوز على الأجساد المتغيرة في المكان"**،[1]ولقد استندوا في التدليل على صحة رأيهم بأيات من القرآن أهمها قوله: **" لا تدركه الابصار وهويدرك الأبصار"**[2].

ما ذهب إليه الفكر الاعتزالي كان كبديل للطروحات الفكرية في الثقافة الاسلامية، وذلك برفعهم وتقديسهم للعقل في مقابل النقل، هذا ما أكده نصر حامد أبوزيد من خلال قوله: " إذا كان المعتزلة والفلاسفة يعتبرون العقل هو الأصل الذي يتم على اساسه التأويل، تأويل النقل وتفسيره فان مدرسة ابن تيمية ترى أن الصحيح المنقول هو الاصل الذي على أساسه يرفض المعقول أو يقبل"[3].

في ظلّ هذه النظرة التقديسية للنصوص لا نستطيع الخروج عن عالم النص بل سنبقى خاضعين له، يمارس علينا سلطته، وبالتالي يصبح دور المؤول هامشيا في ظل سيطرة النص على العقل ، هذا ما ينطبق على أهل السنة والحديث الذين لا نجد انتاجا في قراءتهم للأيات القرآنية سوى التفويض لها والتسليم بظاهرها.

---

[1] نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير " دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مصدر سابق ذكره، ص245

[2] المصدر نفسه، ص 245.

[3] نصر حامد أبوزيد: التجديد والتحريم والتأويل، مصدر سابق ذكره، ص 150.

2. التراث الصوفي:

كما أثنى **نصر حامد أبوزيد** على الفكر الاعتزالي ودوره في شرعنة تأويليته من خلال تأكيدهم على قضية المجاز واتخاذهم للعقل كمرجعية للتأويل، ممّا جعل **نصر حامد أبوزيد** يقوم بدراسة حول مجهوداتهم المبذولة من خلال مؤلفه "الاتجاه العقلي في التفسير**"قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"**، حيث مثلت هذه الدراسة انعكاس لأفكارهم على مشروعه التأويلي، لكنه لم يكتف بالمنهج الاعتزالي ليبرر تأويليته وليشرعن خطابه التجديدي كمقابل للخطابات الدينية، بل بحث في التراث العربي الاسلامي عن مناهج أخرى ولقد وجد الى جانب المعتزلة التراث الصوفي الذي اتخذه هو الآخر كمرجعية لقراءته التأويلية من خلال أحد اكبر أعلام الفكر الصوفي الذي يعرف باسم محي الدين ابن عربي يقول **نصر حامد أبوزيد " لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمعيار الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية والمصرية ...الخ، وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني ودلالات بحث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات محي الدين ابن عربي بصفة خاصة فتحت أفاق النص روحيا واخلاقيا وفلسفيا"**.[1]

وكما قام المعتزلة بإعادة النظر في علاقة النص **بالمفسر** لخلق حوار وتفاعل ومشاركة بين **النص ومفسره،** هذه العلاقة التي كانت مفقودة في الخطاب الديني وجد لها نصر حامد أبوزيد صدى في الفكر الاعتزالي كما وجدها في الفكر الصوفي، حيث كانت مهمة التأويل عند المتصوفة الذين قاموا بتأويل القرآن " **لاكتشاف وحدة الدلالة بين النص والعالم، ولادراك علاقات الاحالة الدلالية بينهما"**[2].

---

[1] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008، ص 264-265.

[2] نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995 ، ص 264.

هذا ما جعل المتصوفة يؤكدون على مفهومي " **الاشارة والعبارة**" في تأويلهم للوجود والقرآن معتبرين " أن الاشارة مجرد أيحاء بالمعنى دون تعيين وتجديد ومن شأن هذا الأيحاء أن يجعل " المعنى" أفقا منفتحا دائما، أما العبارة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائيا، الامر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الالهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا هذا التمييز بين مصطلحي " **الاشارة والعبارة**"، يتأتى على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين " **المعنى الظاهر** " للخطاب الالهي وبين دلالته الباطنة إذ الظاهر هوما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الانساني في حين أن " الباطن" هو المستوى الأعمق مستوى اللغة الالهية المشار إليه بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية"[1].

على هذا الأساس اعتبر ابن عربي كما جاء على لسان نصر حامد أبوزيد أن " **القرآن (..) موازٍ للوجود وموازٍ للإنسان (...) لهجانبان : جانب باطن كلي وهوجمعيته من حيث هوقرآن نزل على قلب النبي ومازال ينزل متجددا على قلوب العارفين، وجانب ظاهر من حيث تلاوته باللسان وتحويله الى أصوات وحروف منطوقة ، وهذه التفرقة بين جانبي القرآن الباطن والظاهر تمكن ابن عربي (...) منحلّ معضلة قدم القرآن وحدوثه**".[2]

هذه " الموازنة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود، ليست موازنة معرفية، بل هي (...) موازنة انطولوجية (...) (فا) لقرآن كلام الله، والوجود كذلك كلمات الله وليس المهم عند الصوفي فهم الكلام من خلال ظاهر اللغة بل الاستماع الى

[1] نصر حامد أبوزيد: هكذا تكلم ابن عربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 2002، ص 139-140.

[2] نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل " دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983، ص 264.

المتكلم (الله) من خلال مجالي كلامه المختلفة على مستوى الوجود ومستوى النص معا[1].

القرآن بالنسبة لابن عربي هو نص رمزي والرمزية هي أساس الخطاب القرآني، وعليه لا يمكن لنا فهمه إلا بتفكيك شفراته، لان النص القرآني هو نص رمزي يحتاج فهم عباراته بالعودة الى ما ترمز اليه ألفاظ تلك العبارات في الوجود لان كلام الله متجسد ومتجلي في الوجود عبر وسيط اللغة، هذا ما يدلّ على أنطولوجية الفهم للنص الديني، حيث نسمع كلمات الله في الوجود ومن جهة أخرى نرى الوجود في النص انطلاقا من الاحالة الدلالية بينهما، في هذا الصدد يقول **نصر حامد أبوزيد "هذه الموازنة بين القرآن والوجود ... تؤدي الى تحرّر العارف في فهمه للنص القرآني من حدود المعطيات اللغوية المباشرة حيث يمكن له أن يرى القرآن في ضوء وجودي"**[2]

و يقول في موضع آخر تأثرا بالفكر الصوفي " **أن دلالة القرآن وأن خضعت في ظاهرها للعرف والتواطؤ لأنها نزلت بلسان البشر فإنها تدل في باطنها على حقائق وجودية الهية** " [3]، وهذا الفهم لا يمكن أن يصل اليه إلا الصوفي الذي يتميز بالقدرة على فك ألغاز النص القرآني الذي أقر ابن عربي وغيره من المتصوفة على أنه نص رمزي لذلك اثنى **نصر حامد أبوزيد** على التأويل الصوفي للنص القرآني قائلا:" **أن الفارق بين الصوفي وغيره من العلماء يكمن في هذا الاتساع في فهم الصوفي لمعنى الكلام الالهي"**[4]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل ،المصدر نفسه، ص 275.

[2] المصدر نفسه ص 278

[3] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره، ص 139

[4] المرجع نفسه، ص 139.

لأن التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، هذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون التي تمثل جزء منه، هذا ما ينطبق على النص الديني الذي لا يمكن فهمه إلا من خلال فتح معانيه على ما هووجودي للوصول الى حقيقته، ولا يمكن الوصول الى هذه الغأية بالعقل كما صرح بذلك المعتزلة ولا بالنقل كما صرح بذلك أهل السنة والحديث لأن هدف التأويل ليس الوقوف عند ظاهر النص بل تأويل النص بالعودة الى أصوله للوقوف على المعنى الخفيّ من وراء النص.

من خلال تجربته الصوفية التي اتخذت الخيال كأساس الى حقيقة النص، على هذا الاساس قام **نصر حامد أبوزيد** بالثناء على المنهاج الصوفي لابن عربي هذا ما جاء في إطار قوله **" الرحلة الخيالية التي يقوم بها الخيال المتصل الإنساني للوصول الى الحقيقة هي في حقيقتها رحلة تأويلية ترد كل ظاهر الى باطنه (...) وحين يصل الصوفي الى الحقيقة يفهم الشريعة فهما أعمق (...) لأنه يفهم باطنها الحقيقي ويصبح من ثم قادرا على النفاذ الى مستويات النص"**.[1]

هذا ما جعل **نصر حامد أبوزيد** من خلال قراءته المادية للتراث الديني السنة بالخصوص يؤكدا أن تجربة الصوفي متشابهة أو بعبارة أخرى تدخل في اطار التجربة الخيالية التي قام بها النبي باعتبار أن **نصر حامد أبوزيد** قد نظر الى تجربة الصوفي مماثلة لتجربة النبي، ولقد كان الخيال هو الوسيط الجامع بينهما مع اختلاف درجته، هذا المنهاج الذي اتبعه **ابن عربي** زاد من اعجاب نصر حامد أبوزيد له قائلا **" أن ابن عربي يجد بهذا العالم الوسيط حلولا للكثير من المشكلات العقائدية التي ظلت محل خلاف بين المسلمين"**[2].

---

[1] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد ،المرجع نفسه ،ص 129.

[2] المرجع نفسه ،ص133.

أما من ناحية "العلاقة الجدلية بين القارئ والنص تقوم على تنوع النص من جهة وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى، فالحال تغير فهم الصوفي للنص والنص يغير حال الصوفي، وهكذا تقوم العلاقة عن نوع من التوتر المستمر الصاعد يتجدد فيه المعنى ويرتقي من خلاله الصوفي في أحواله"[1].

هذه الخاصية الموجودة في النصوص تؤكد أنه لا وجود لنصوص ثابتة المعاني بل هناك مقولة اللانهائية المعنى، هذه الحركة الدائبة والمستمرة والمتجددة للمعنى وتغيره تحكمها جدلية النص والقارئ.

3. ابن رشد:

يعتبر التأويل من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد، بل ويعتبر توجها رشديًا خالصًا يجعل من فلسفته مفتوحة غير مغلقة الدائرة، ممّا يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري، والثقافي في ثراء وازدهار ، وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أوعلمية ويقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي"[2]

أراد ابن رشد الخروج عن القراءات الجامدة الثابتة للمقدس، من أجل التأسيس لقراءة مواكبة لروح العصر تجاوزا لما هو تقليدي، ولكن كان مآل أصحاب هذه النظرة ومن يبنهم ابن رشد اتهامهم بالكفر والخروج عن الدين، ولتجاوز الفكر الدوغمائي ولفتح النص على التأويل قام ابن رشد بإعداد التربة الخصبة لتأسيس

---

[1] نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق ذكره ص 291.

[2] بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط,2002،ص 142.

بما يسمى بالتأويل العقلي للنصوص من أجل تحريك حالة الركود والجمود التي كانت سائدة في ثقافتنا العربية الاسلامية والسبب الرئيسي هنا هو أخذهم بالأدلة الشرعية وتعطيل العقل على أداء مهمته، حيث أصبحت مهمته الوحيدة هو الطاعة والتسليم واستقبال معارف جاهزة، هذا ما غيب روح النقد وبالتالي انعدام الانتاج الفكري، بناء على هذا الأساس فكر ابن رشد في الفصل في الاشكالية التي مثلت بؤرة الصراع الفكري في الفكر الاسلامي، وهي اشكالية العقل والنقل، فوجد أن الحل الوحيد هو التأويل الذي يعمل على حل هذه المعضلة بفك التعارض بينهما من منطلق امكانية فهم الشريعة بالحكمة دون المساس بالمقدسات الدينية، فلقد حاول ابن رشد في مؤلفه **" فصل المقال (..) الدفاع عن حق الفلاسفة في تأويل الشرع على ضوء المنطق، شريطة أن لا ينكروا أصلا من أصول الدين"[1].**

وعليه لا يمكن تأويل وتفسير وإعادة فهم الشريعة إلا بالتأويل القائم على البرهان العقلي.

وإذا كانت العلوم الفلسفية تتطلب اطلاعا واسعا ومجهودًا ضخما في التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درساً واجتهادا وادراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة، والسبب في ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة أوما يهم التشريع، إنما هي نصوص (...) تتوجه الى البشر في العموميات الأساسية، ولكنها تدعوا العقلاء منهم الى التأويل (...) ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية [2].

... من أجل هذا نشأت العلوم الاسلامية المتعددة ولا يمكن أن يختصر جهد الأجيال العديدة من الدارسين والباحثين في ظاهرية مستحيلة التطبيق، أوفي تقليدية تقلص

[1] أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد: فصل المقال، دار المشرق، بيروت، لبنان،د.ط ,د.س ،ص 27

[2] بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا، مرجع سابق ذكره، ص 142

السنة في جيل واحد من هذه الأمة وتحرم الاجتهاد على باقي الأجيال من هنا تأتي أهمية التأويل كسبيل عقلي هام من سبل الاجتهاد.[1]

كان هدف ابن رشد من هذا هو عقلنة الدين وفتح النص على معاني أخرى، والغوص في أغواره، قصد التأسيس لرؤية جديدة معاصرة ولفهم جديد للنص الديني وعلى هذا الأساس رأى ابن رشد أن للنص المقدس معنى ظاهر والآخر باطن، من هنا أصبحت مهمة التأويل بالنسبة له هو مجاوزة ظاهر النص بالبرهان العقلي الذي لا تخالفه الشريعة، يقول **ابن رشد " أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى اليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتضمنت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو ما يقارب أو يشهد" [2].**

من هنا كان هدف **ابن رشد** من التأويل هو فك التعارض بين الحكمة والشريعة لفهم هذه الأخيرة فهما عقلانيا هذا من جهة ومن جهة أخرى ترسيخ فكرة **"لدى الفقيه بأنه في نظره العقلي يظل داخل الشرع ذاته".**[3]

هذا ما أدى بابن رشد الى رفض " أحكام أهل الظاهر (والسبب في ذلك) نابع من عدم استخدامهم القياس الشرعي والقياس العقلي، وبما أنهما يقومان على العقل فالأجدر أن يأخذ حقهما من التأويل مع الأخذ في الاعتبار أن الشرع يدعو إلى التأمل والتدبر والتفكير، غير أن الطريقة التي يدعو ابن رشد الى اتباعها لرفع البدع هي الرجوع الى القرآن لالتقاط الاستدلالات الموجودة فيه، والاجتهاد أولا في النظر الى ظاهرها ما أمكن من تأويل إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها على غير ظاهره الا ما كان من أهل البرهان"[4].

---

[1] بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفا معاصرا ،المرجع نفسه ،ص 142.

[2] عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة الاسلامية، مرجع سابق ذكره، ص 58

[3] مجدي كامل: ابن رشد، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2013،ص 119.

[4] عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة الاسلامية ، مرجع سابق ذكره ،ص 80.

وعليه فإن هدف **ابن رشد** في طرحه لمسألة التأويل هو التوفيق بين النص والعقل أي بين **الحكمة والمقدس.**

وهذا الأمر يكون " من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي (...) لما في ذلك من تحقيق الانسجام بين **المعتقد الديني والنظر العقلي** في فهم النص وتأويله (حيث) (...) جوز التأويل بين الحكمة والشريعة عند وجود ما تفتضيه الضرورة الشرعية (...) وهذا ما يعني، أن ابن رشد كان يسوى في طرائق صيغه الفكرية بين التأويل والبرهان (...) وإذا كان التوحيد (بينهما) (...) قد فتح النص الشرعي أمام الانسان، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي انسان وبالنسبة لأي نص بل هولا يسمح به الا للخاصة من الناس (...) وبالنسبة للنصوص المتشابهة، لا النصوص الظاهرة التي لا لبس فيها".[1]

هذا على عكس ما صرح به **ابن تيمية** الذي اعتبر التأويل عملا باطنيا يخص به الراسخون في العلوم وان على المؤول أن يفسر القرآن بالقرآن وإذا تعذر فبالسنة بوصفها شارحة للقرآن، وإذا لم يجد ما يعزز ذلك يعتمد اقرار الصحابة، (...) فكان من شان ذلك أن دحض حجج المخالفين في مقابل القياس العقلي الذي اعتمده ابن رشد"[2].

لقد كان ابن رشد بتوجهه العقلاني من بين الفلاسفة الذين تأثر بهم نصر حامد أبوزيد، كان سباقا للعصر الذي نشأ فيه ولمن أتى بعده بالعديد من الافكار التي وظفها **نصر حامد أبوزيد** كسلاح ضدّ التيارات الدوغمائية لذلك كانت دعوة كلا منهما هو التحرر من سلطة النصوص لإطلاق العنان للعقل لخلق حوار مع النصّ وبالتالي رفع التعارض بين النص والعقل ، وعليه فإن الخطاب التنويري الذي أسس له **ابن رشد** جعل **نصر حامد أبوزيد** يستحضر فكره في واقعنا الراهن آملا

[1] عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ذكره ، ص 80.

[2] المرجع نفسه، ص82.

أن يجد حلول للمشكلات التي تعانيها الامة. هذا من جهة ومن جهة أخرى أراد من خلاله أن يبرر مشروعية قراءته التأويلية للتراث الديني، يقول **نصر حامد أبوزيد "وإذا كان لابد لنا الآن من استدعاء ابن رشد فليكن استدعاؤنا له ليس من اجل الصراع الأيديولوجي، بل من أجل تعميق فهمنا لأنفسنا ولتراثنا ولواقعنا في نفس الوقت"**[1].

4.أمين خولي:

لقد كان هاجس المفكرين العرب في العصر الحديث هو التفكير في الكيفية التي يمكن من خلالها احداث نهضة وتجديد في ثقافتنا العربية الاسلامية، هذا ما دعا إليه كل من علي عبد الرزاق، و**محمد عبده، وطه حسين**، هذه النزعة التجديدية لم تقتصر على هؤلاء المفكرين فقط، بل كان **أمين خولي** امتداد لفكرهم، حيث كان هاجسه الوحيد هو الآخر التفكير في احداث تجديد في الفكر تجاوزا للآراء والتصورات التي كرستها النزعة التقليدية سالفا وذلك من خلال رفع شعاره الشهير **" قتل القديم بحثا"**[2].

في نظر **أمين خولي** " أن الأفكار حين تجد في العقل خواء وتصادف في الدماغ تعشش وتستقر حتى يصعب اخراجها وانتزاعها من العقل مهما كانت درجة زيفها، وتزداد حدة استقرار الأفكار في العقول (...) عن طريق التكرار المستمر لها والترديد الدائم الذي يحول "موضوع" الفكرة الى ما يشبه العقيدة "الثابتة" التي لا يجوز مناقشتها والاقتراب بمنهج التحليل النقدي من حدودها، وكثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الاسلامية، هي الأفكار التي انتجتها عقول بشرية ولكنها تحولت

[1] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق ذكره، ص 47.

[2] المصدر نفسه، ص 19.

بفضل التكرار والترديد الذي من شأنه أن يخفي غيرها من الأفكار، ولو بالتشويش الى عقائد لا يمكن المساس بها.[1]

"لذلك ذهب **أمين خولي** (...) الى أن منهج التجديد لا يستقسم ولا يصح إلا بعد " قتل القديم بحثا" لأن التجديد دون فحص القديم فحصاً نقدياً من شأنه ان يضيف، أفكارا الى أفكار، فتتجاوز الأفكار القديمة والأفكار الحديثة دون أن يزيح الجديد القديم ويحل محله، من هنا يصح لنا أن نفهم عبارة " قتل القديم بحثا" على اساس أن هذا البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شانه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار ويفصح عن دلالتها في سياق تكونها (...)، وبذلك الى أصولها بوصفها " **فكرة" وليست "عقيدة"**.[2]

بفضل هذا المنهج أي منهج التحليل النقدي الذي دعا اليه **أمين خولي**، نستطيع القول أنها محاولة تحريرية للعقل للتفكير وبالتالي الانتقال من دائرة الاعتقاد والتسليم الى مجال البحث والنقاش والنقد، من هنا تجدد ما يجب تجديده مما يعني ّأن العودة الى تاريخ الفكر لا يعني الاقصاء والرفض، بل القراءة مع الوقوف عند نقاط القوة والاستفادة منها، وتجاوز ما هو عائق أمام تقدمنا وتطورنا الحضاري، هذا مما يعني أنه لا وجود لقطعية ابستيمولوجية بالمفهوم البشلاري، وإنما هناك حوار تاريخي للفكر بشرط مصاحبة النقد المستمر لتاريخ الأفكار يقول أبوزيد " **لا يمكننا أن نقلد القدماء عصرهم، اجتهدوا وأسسوا علوماً وأقاموا حضارة ووضعوا فلسفة وصاغوا فكرا ومجمل هذا كله هو التراث (...) مازال يساهم في تشكيل وعينا، ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي، وإذا كنا لا**

[1] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق ذكره ، ص 19

[2] المصدر نفسه، ص 19

نستطيع أن نتجاهل هذا التراث (...) فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو".[1]

لذلك كانت مقولة أمين خولي " قتل القديم بحثا" [2]من بين أهم المقولات التي طبقها **نصر حمد أبوزيد** في قراءته للنص القرآني، قصد التأسيس لوعي علمي لتراث **" القرآن والسنة"**، وذلك من خلال إعادة قراءته قراءة معاصرة باعتباره خطاب يتجدد من عصر لآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجاوزه للأفكار الأيديولوجية التي انتجها الخطاب الديني والقوى الرجعية التي ساهمت في تزييف الوعي وتغييبه، بذلك تتحول تلك الأفكار التي تراكمت عبر العصور الى عقائد، مما يجعل العقل العربي الاسلامي يشتغل في اطار معارف جاهزة كبلته وجعلته في موضع الحفظ والتقليد والتكرار من هنا اتخذ **نصر حامد أبوزيد** التأويل كوسيلة لفتح مغالق النص والتحرر من سلطتها.

لم يكن **نصر حامد أبوزيد** من الأوائل الداعين الى هذا، بل كان أمين خولي سباقا له ولعصره في طرح هذه الفكرة بدعوته الى قراءة النص القرآني من منظور أدبي لنزع الطابع القداسي عنه، **فكيف استثمر نصر حامد أبوزيد مجهودات أمين خولي في قراءته التأويلية للنص القرآني؟**

أقر **طه حسين** " أن القرآن **" أثر فني بديع"** فانه مارس تأثيره في معاصريه من خلال كونه كذلك، وهذا بالتحديد المفهوم الذي ينطلق منه **أمين خولي** عن النص القرآني: أنه كتاب العربية الأكبر واثرها الفني الأقدس (...) وليس معنى أن القرآن أثر فني عربي أنه ليس كتابا دينيا مقدسا منزلا من عند الله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بل المعنى أنه يمارس تأثيره وفاعليته على المسلم وعلى غير المسلم

[1] معروفي العيد: جدلية الأصل والانزياح،دار الأيام ط1، 2015، ص 130.

[2] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مصدرسابق ذكره، ص 19.

كذلك من خلال خصائصه الأدبية والفنية المميزة له "[1]، (و) لا يعني انحسار دلالته في المدى القصير لزمن نزوله أو بعده بقليل لا شيء من هذا يتضمن مفهوم أن القرآن " أثر فني عربي" أو أنه " كتاب العربية الاكبر" لأن للقرآن بما هو أثر فني معاني ومرامي انسانية اجتماعية بعيدة الهدف، ابدية العمر لكن ذلك كله إنما جاء الانسانية في ثوبه العربي.[2]

كان يرمي **أمين خولي** في طرحه هذا الى وضع نظرية جديدة في تفسير القرآن مغأيرة للتفاسير التقليدية مقترحا دراسة النص القرآني دراسة ّ أدبية كبديل، ولقد استجاب نصر حامد أبوزيد لدعوة **أمين خولي** للتفسير الأدبي للنص القرآني قائلا **"... وليست الدعوة الى درس القرآن بوصفه نصًّا الا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين خولي"**[3].

هذا ما جعله يصرح أن القرآن **" نص لغوي"**[4]، كانت هذه من بين أهم النقاط التي تقاطع فيها الخطابين، حيث نظر كلا منهما الى القرآن على أنه رسالة لغوية وبالتالي فهو نص لا يختلف عن النصوص الأخرى في قابلية النقاش والتحليل والنقد، من منطلق تطبيق كلا منهما المنهج الأدبي على النص القرآني، يقول أبوزيد **" والقول أن كل نص رسالة يؤكد أن القرآن والحديث النبوي نصوصا يمكن أن تطبق عليها مناهج تحليل النصوص وذلك مادام ثمة اتفاق على أنهما رسالة"**[5].

ولقد كان هذا الطرح كردّ على الطروحات الكلاسيكية التي أضفت هالة القداسة على النصوص الدينية مما جعلهم يرفضون تطبيق المناهج البشرية على النصوص الدينية وبالخصوص النص المؤسس يقول أبوزيد موضحا ذلك **" وقد يتضمن**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: التجديد والتحريم والتاويل، مصدرسابق ذكره، ص 176.

[2] المصدر نفسه، ص 178-179.

[3] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن،دار البيضاء، المغرب، ط6، 2005.ص19

[4] المصدر نفسه، ص9

[5] المصدر نفسه، ص 26-27

الاعتراض بعض الاتهام (...) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري من حيث أصله ومصدره والحقيقة أن هذا الاعتراض إن صدر فإنما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملي المثالي (الذين) يتفقون معنا (...) في أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعا للدرس والتحليل".[1]

وإذا كان أبوزيد على اتفاق مع أهل السلف في تجريد الذات الالهية عن الدراسة و التحليل إلا أنه في نفس الوقت يخالفهم في موضع آخر، حيث أكد على امكانية فهم النص من خلال خطابه عز وجل للبشر ، يقول **أبوزيد " وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه وتعالى شاء أن يكون كلامه للبشر بلغتهم (وعليه) (...) فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الالهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الانساني الممكن لفهم الرسالة".**[2]

وعودة الى أمين خولي فقد قام بتطبيق هذا المنهج عبر الخطوات التالية ألا وهي" **أن يفسر القرآن موضوعا، موضوعا وأن تجمع الأية الخاصة بالموضوع الواحد جمعا احصائيا (...) وأن يعرف ترتيبها الزمني ومناسبتها ، '(...)، ثم ينظر بعد ذلك لتفسر وتفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى الى المعنى وأوثق الى تجديده"**[3].

وتتفرع هذه الخطوة الى خطوتين **" ما حول القرآن (و) دراسة في القرآن "** فأما الدراسة الأولى فهي نوعان، دراسة خاصة قريبة من القرآن، وهي ما لابد من معرفته مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب، يعني القرآن الكريم ظهر في زهاء عشرين عاما (...) ثم ظل معرفا (...) حتى جمع (...) ثم هناك قراءته يعني القراءات القرآنية ومسأيرة هذه القراءات للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن، المصدر نفسه، ص 27

[2] المصدر نفسه، ص27.

[2] عمر حسن القيام: أدبية النص القراني، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، بيروت ،لبنان ط1، 2011، ص 53

العربية (...) فتلك الابحاث من نزوج وجمع وقراءة هي التي عرفت باسم **"علوم القرآن"**[1].

لقد سلط أمين خولي الضوء في إطار هذه الدارسة على صيرورة تشكل النص القرآني من نزول الوحي الى أن اكتمل وأصبح نصا قابلا للقراءة والفهم.

" أما القسم الثاني من الدراسة الأولى فهودراسة ما حول القرآن وهوما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية، التي ظهر القرآن فيها وعاش على التمثل الكامل (...) لهذه البيئة العربية المادية ، (...) كل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين (بما في ذلك) البيئة المعنوية بكل ما تتسع لهذه الكلمة من ماض سحيق (...)، ونظام أسرة أو قبيلة، (...) فكل ما تقوم به الحياة الانسانية لهذه العروبة وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن ....".[2]

أما فيما يخص هذه الدراسة فلقد قام امين خولي هنا بالتركيز على الظروف المادية التي ساهمت في تشكيل النص وعليه فلا يمكن النظر الى النص بمعزل عن العصر الذي تشكل في إطاره، ونتيجة لهذا الطرح دعا أمين الخولي الى قراءة النص القرآني في إطار السياق الذي تشكل فيه النص بمختلف أبعاده الاجتماعية والثقافية، كانت هذه النقطة من بين أهم النقاط التي تأثر بها أبوزيد، حيث مهد له الارضية للقول أن النص القرآني من نتاج الثقافة و الواقع فالنص في نظر أبوزيد قد تشكل في واقع ثقافي معين، وبالتالي لا يمكن فهمه خارج إطاره الزمكاني، ولقد كان هذا كرد فعل عن تلك الخطابات الدينية التي كانت تنظر الى النص القرآني على أنه نص مقدس له وجود ميتافيزيقي متعالي عن التاريخ فالنصوص. أي النصوص التراثية الدينية المقدسة **" ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في اطارها (...) والمصدر الالهي لتلك النصوص لا يلغي**

---

[1] عمر حسن القيام: أدبية النص القراني ، المرجع نفسه، ص 53-54.

[2] المرجع نفسه، ص 55.

اطلاقا حقيقة كونها نصوص لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي".[1]

أما النوع الثاني من الدراسة في نظرامين خولي " فهي النظر في القرآن نفسه وهذا هو جوهر المنهج التطبيقي في دراسة النص القرآني، وقد رتب أمين خولي الخطوات المنهجية في هذا النوع ضمن احساس عميق بأهمية النظام داخل البنية اللغوية، فالخطوة الاولى تبدأ بالنظر في المفردات بحيث يراعي عند هذا النظر قضية الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة وما الى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية، فان من الخطأ المبين (...) فهم هذا النص القرآني الأدبي الجليل فهما لا يقوم على التقدير التام لهذا التدرج والتغير الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالتها"[2].

إن فحوى هذه الدعوى هي الدعوى الى ضرورة العودة الى سياق تشكل اللفظ لأن هذا الأخير ما هو إلا وليد للعصر الذي نشأ فيه، وكلما تقادم عليه الزمن يتغير اللفظ ودلالته معا.

" بعد هذه الخطوة (...) تأتي الخطوة التالية وهي البحث عن المعنى الاستعمالي التداولي للألفاظ في القرآن، وهذا يعني أن خطوة النظر في المفردات لا تعني أن دلالة تلك المفردات مرهونة فقط بالاستخدام اللغوي خارج النص، فلابد للباحث المفسر " أن يتتبع ورود الألفاظ في القرآن لينظر في ذلك، فيخرج منه برأي عن استعمالها، هل كانت له وحدة أطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباتها المتعددة، وإن لم يكن الأمر كذلك فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها القرآن؟

[1] نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق ذكره ،ص 92.

[2] عمر حسن القيام: أدبية النص القراني، مرجع سابق ذكره، ص 56.

ولذا يهتدي بمعناها، أو معانيها اللغوية الى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن.[1]

أراد امين خولي هنا التنبيه بضرورة الاهتمام بالجانب اللغوي، أي اللفظ وما يحمله من دلالة لمعرفة فيما بعد أهم التغيرات التي طرأت عليه حسب تغير الزمن وحسب تداوله من جيل الى آخر، فهي دراسة جينيالوجية لتاريخ الألفاظ قصد الوقوف عند المعنى الأصلي للفظ اثناء وروده في النص القرآني عبر سياقاته اللغوية.

بناء على هذا يمكن القول **أن أمين خولي** قد حاول تجديد القراءة القرآنية من خلال دراسة النص القرآني دراسة ادبية، باعتباره رسالة من مصدر الى مرسل اليه أو العنصر المستهدف منها، هذا ما جعل النص قابلا للفهم البشري وتطبيق المناهج البشرية ليصبح نصا قابلا للتحليل والنقاش، مما جعل **نصر حامد أبوزيد** يقر أن النص القرآني خطاب وعلى هذا الاساس وانطلاقا من تأثره **بأمين خولي** قام هو الآخر بتطبيق المنهج الأدبي على النص، ولقد كان هدف أمين خولي و**نصر حامد أبوزيد** هو تحرير النصوص المقدسة من معانيها الثابتة والتأكيد على نسبيتها.

[1] عمر حسن القيام: أدبية النص القراني، المرجع نفسه ،ص 58.

المبحث الثاني: المرجعيات الغربية

01. ماركس:

من بين المفاهيم التي بنى عليها **ماركس** فكره وفلسفته نجد ما يسمى بالمادية الديالكتيكية وقبل عرض الطريقة التي يتميز بها **الديالكتيك الماركسي** فنحن مجبرون أولا وقبل كل شيء الحديث عن هيجل الذي تطور معه الجدل واتضحت معه معالمه الأساسية،**"لكن عيب جدله يكمن في خضوعه التام للمثالية وترتب على ذلك الجدل أن الجدل لم يكن مطبقا على تطور الفكرة (...) أما فيما يتعلق بالطبيعة، التي كانت تتطور في الزمن أي لم يكن لها تاريخ خاص بها"**[1]

على إثر هذا أحدث ماركس انقلابا على الديالكتيك الهيجلي الذي طغت عليه المثالية التي تبحث عن حقائق الأشياء في عالم متعالي عن الواقع، على عكس الديالكتيك الماركسي الذي يبحث عنها في عالم الاشياء أو العالم المعيش هنا يكمن الاختلاف بين الديالكتيك الهيجلي، و**الديالكتيك الماركسي،** وفي هذا الصدد يقول **ماركس " إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الاساس فحسب، بل هي ضدّها تماما، فحركة الفكر (...) هي في نظره خالق الواقع وصانعه، (...) أما في نظري فعلى العكس ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة الى دماغ الانسان ومستقرة فيه".**[2]

وبناء على هذا القول يمكن القول أن **ماركس** قد بنى جدله على أساس مادي انطلاقا من قوله " **العالم مادي، وأنه لا شيء في العالم بجانب المادة وقوانين حركتها وتغيرها"**[3].

---

[1] فاسيلي بودوستينيك أوفيشي ياخوت: المادية الجدلية، ترجمة طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979، ص20.

[1] ستالين :المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية،دار دمشق للطباعة والنشر،د.ب،د.ط،د.س،ص19

[3] محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة،ط1، 1996، ص 34.

بناء على هذا الأساس بنى ماركس جدله من منطلق الواقع أو ما يسمى البناء التحتي **" إن الاقتصاد هو جملة الجهود التي يبذلها البشر للاستيلاء على المادة واستغلالها وهو حجر الزاوية في العلاقات الانسانية، اما الاوضاع السياسية والحقوقية ومختلف العقائد الدينية والفلسفية والفنية والثقافية فإنها بنيات اضافية أو بنيات فوقية تستند الى البنية الاقتصادية"**[1].

فالواقع المعيش بمختلف تجلياته الاجتماعية والاقتصادية هو الذي يحدد ويضع الفكر على هذا الأساس أكد ماركس على أن " البناء الفوقي" مشروط وجوده **" بالبناء التحتي"**، فلا وجود لآراء وتصورات ومفاهيم متعالية عن الواقع، بل هذا الأخير هو الذي ينتج الفكر وهذا الأخير ما هو إلا انعكاسا للواقع ومعبر عنه، وهذا لا يعني أن هذا التأثير يقتصر على الواقع فقط بل الفكر أيضا يؤثر في الواقع ويساهم في تحويله وتغييره وتطويره، ولكن ما يميز الجدل الماركسي أنه جدلا صاعدا يعترف بالواقع كمبدأ أول له لذلك نجده يقول **"ليس الانسان هو الذي يخلق له طراز معيشته، وإنما طراز المعيشة هو الذي يخلق للإنسان عقله"**[2] **والمقصود هنا " طراز الحياة المادية"**[3].

ومن طبيعة الفرد أنه اجتماعي لا يستطيع العيش بدون أن يؤسس علاقات اجتماعية واقتصادية مع الآخرين من اجل حفظ بقاءه وهذه العلاقات هي أساس تطور الصيرورة التاريخية وبناء على هذا يقر ماركس أن **"الأفراد هم الذين يصنعون حياتهم الاجتماعية وتاريخهم والتاريخ العام ولكن الظروف التي يصنعون فيها التاريخ ليست من اختيارهم ولم تحددها ارادتهم (...) (لأن الافراد) يدخلون بحكم**

---

[1] عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، ط1، 1986، ص 634-635.

[1] هادي المدرسي: نقد النظرية الماركسية، دار البيان العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص25

[3] عادل العوّا، العمدة في فلسفة القيم، مرجع سابق ذكره، ص 634

نشاطهم بالذات في علاقات محددة هي علاقات اجتماعية"[1] وبناء على هذا القول **" فالإنتاج دائما هو إنتاج اجتماعي"**[2].

وليس بوسعهم أن ينسلخوا عن هذه العلاقات، لأن وجودهم وطبيعة نشاطهم وحدوده وامكاناته رهن بها، ومعنى ذلك أن وعيهم لا يخلق هذه العلاقات ولكنه بالعكس منصهر فيها"[3].

لقد كان **ماركس** محطة مهمة في تاريخ الفكر الانساني، حيث احدثت فلسفته المادية ثورة وانقلابا ضد التصورات الفلسفية القديمة ذات الطابع الميتافيزيقي وأعطى مقابل هذا رؤية وتصور جديد للعالم، تصور قائم على ما هو مادي وهذا لا يعني أن ماركس قد استبعد كل البعد للعقل وقدرته في احداث تغير وتطور في واقع الأفراد ، بل انه يعلي من شأن الواقع علي العقل لأنه يبحث عن الحقائق في الواقع المعيش لا في عالم الأفكار ، هنا تكمن ماديته التي تأثر بها العديد من الفلاسفة الغرب و لقد امتد هذا التأثير عند العرب حيث استلهم الكثير من فكره واصبحت نظريته المادية مطبقة في الساحة العربية الاسلامية ولقد كان **نصر حامد أبوزيد** أكثر المفكرين العرب المعاصرين تأثرا بماركس، حيث أراد قراءة الاسلام وفهمه بعيون ماركسية وبمنهاج ماركسي فكيف طبق **نصر حامد أبوزيد** المنهاج الماركسي في قراءته المادية للنصوص الدينية؟.

لقد كان القول الماركسي بأن البناء التحتي يفرز وينتج البناء الفوقي هو التفسير المادي للعلاقة القائمة بين الواقع والفكر، هذا التفسير المادي الماركسي اصبح هو المنطلق والمرجعية التي يمكن العودة اليها لفهم نظرة وتفسير نصر حامد لعقائد الاسلام.

---

[1] هنري لوفيقري:الماركسية،ترجمة جورج يونس،نوفل للطباعة،بيروت،لبنان،د.ط ,د.س, ص50،ص51.

[2] جورج بوليتز وجيبس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الثاني، منشورات المكتبة المصرية، صيدا، بيروت،د.ط، د.س، ص 11

[3] هنري لوفيقري: الماركسية، مرجع سابق ذكره، ص 51.

يقول نصر حامد أبوزيد أن " الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، (...) هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة"[1].

وعليه فإن "البناء الفوقي" " مشروط وجوده " بالبنية التحتية" ولقد أقر **محمد عمارة** أن **نصر حامد أبوزيد** لم " **يطبق هذه النظرية انتاج الواقع الاقتصادي والاجتماعي للمعرفة والفكر لا على الوقائع التاريخية فحسب، من مثل قوله عن اتفاق العرب على تحريم القتال في الاشهر الحرم، وكان تحديد مجموعة من الشهور يحرم فيها القتال، اقرب الى الاتفاق للحفاظ على وسائل الانتاج الاقتصادي من الدمار الكامل..."**[2]، بل ويطبق هذه النظرية أيضا على نشأة الدين: **" فلقد كان البحث عن دين ابراهيم إبّان ظهور الاسلام في حقيقته بحثا عن الهوية الخاصة للعرب، وهي هوية كانت تهددها مخاطر عدة أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي الناتج عن ضيق الموارد الاقتصادية"[3].**

نصر حامد أبوزيد لم يكتف بتأثره بالمنهاج **الماركسي** وتطبيقه في مشروعه التأويلي فقط، بل وصل الى حدّ الدفاع عنه ضدّ الخطابات الدينية التي كانت بمثابة العائق أمام التفكير الحر أو أي نظرة جديدة تحاول تجاوز ما هو مألوف حيث كانوا يتهمون **بالألحاد والكفر** هذا ما يذكرنا بأحد عمالقة الفكر في الثقافة العربية الاسلامية **ابن رشد** صاحب النزعة العقلانية في عصره الذي تسببت أفكاره في تكفيره، نفس الشيء حصل مع **ماركس** الذي دافع عنه **أبوزيد** ضدّ التيارات الدينية حيث قام يدحض **"الخطاب الديني باختزال الماركسية في الإلحاد والمادية"**[4]، على هذا الأساس يقول **محمد عمارة** مبرزا دفاع **نصر حامد أبوزيد للفكر الماركسي "بأنه لم يجعل عداء الماركسية للدين ذاته بينما هذا العداء برأي**

---

[1] محمد عمارة : التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق ذكره، ص36.

[2] المرجع نفسه، ص 37

[3] المرجع نفسه، ص 37

[4] المرجع نفسه، ص 38

الدكتور نصر حامد أبوزيد هو للفكر والتأويل الرجعي للدين وليس لذات الدين"[1]، ولعلّ نصر حامد اراد ان يبرئ نفسه هو الآخر من تهمة التكفير عندما أقر أن تفكيره لا يعني خروجه عن الاسلام لأن مشكلته الحقيقية ليست مع الدين، وإنما مع الخطابات الدينية الدوغمائية التي تدعي فهمها الحقيقي للدين وفي هذا الصدد يقول أبوزيد " فهناك فرق بين الدين والفكر الديني، فالدين بنصوصه المقدسة الثابتة أما الفكر الديني فهو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها..."[2]، لقد كان هذا موقف أبوزيد من المنهاج الماركسي الذي طبقه **أبوزيد** على عقائد الاسلام لزحزحة كل ما هو ثابت ومقدس في التراث الديني بما في ذلك **النص المؤسس " القرآن الكريم"** الذي لم يجتهد فيه من قبل بمثل الاجتهاد **الزيدي.**

أ. الرؤية المادية للقرآن:

جاء في القرآن الكريم العديد من الأيات المحكمات التي "تتحدث عنه باعتباره تنزيلا نزل به الروح الأمين جبريل عليه السلام من لدن رب العالمين على قلب رسول الله ونبيّه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم"[3]، ومن بين الأيات الدالة على ذلك قوله عزّ وجلّ **"وإنه لتنزيل رب العالمين* نزل به الروح الأمين* على قلبك لتكون من المنذرين"**[4].

وهذه الأية القرآنية لأدلّ على أن **" القرآن الكريم قد نزل من عند الله الى الواقع الذي نزل فيه وهبط إليه قبل النزول والتنزيل"**[5].

---

[1] محمد عمارة : التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق ذكره ، ص 38

[2] جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2013، ص108.

[3] محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق ذكره، ص 42.

[4] المرجع نفسه، ص 42.

[5] المرجع نفسه، ص 42.

هذا ما اتفق واجتمع عليه المسلمون بدون خلاف، لكن **نصر حامد أبوزيد** كانت لديه نظرة أخرى لتشكل النص القرآني منطلقا من المنهاج الماركسي قائلا: " **إن القرآن قد تشكل في الواقع، وصعد منه ولم يهبط اليه وأنه لم يكن له قبل تلاوة النبي له وجود مفارق للواقع الذي شكله فتشكل، فعله فانفعل نصّا ومفاهيم ودلالات، فهوثمرة للواقع ولا شيء هناك غير الواقع، أما الأيمان بمصدر إلهي للقرآن، وبقداسة لهذا القرآن، فهذا كلام يقال، وفي الأخذ به طمس للحقيقة**"[1]. فلا وجود لشيء مفارق ومتعالي عن الواقع يقول **نصر حامد أبوزيد** أيضا: " **الواقع هوالأصل، من الواقع تكون النصّ (القرآن) من لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا...**"[2].

ب. التفسير المادي للنبوة:

فكما قام **نصر حامد أبوزيد** بتطبيق **المنهاج الماركسي** على القرآن الكريم باعتباره نصّا ساهم الواقع في تشكيله، نتيجة لأيمانه المطلق **بالديالكتيك الصاعد** الذي ينفي أي وجود ميتافيزيقي للنص،" كذلك طبق هذا المنهاج **الماركسي** في " **المادية الجدلية**" على أمهات المعتقدات الاسلامية فالنبوة عنده، ليست اعجازا مفارقا لقوانين المادة والطبيعة والواقع، إنما هي عنده مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن فاعلية المخيلة الانسانية يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل بها الكائن بالجان، في النبوة وليست ظاهرة

[1] محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق ذكر، ص43.

[2] المرجع نفسه، ص 44

فوقية مفارقة للواقع وقوانينه المادية.. والفارق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن هو فقط في الدرجة، درجة المخيلة وليس في الكيف والنوع"[1].

كانت هذه من بين اجتهادات **حامد أبوزيد** في النص القرآني والنبوة، حيث تجاوز الاعتقادات والتصورات التي أجمع عليها فيما قبل والتي كانت تفسر عقائد الاسلام تفسيرا ميتافيزيقيا ما ورائي متعالي عن الواقع، على هذا الأساس تبنى **نصر حامد أبوزيد** المنهاج الماركسي كأساس للقول أن تلك النصوص ليست مفارقة للواقع بل تشكلت من خلاله وتخضع لقوانينه.

02. الهرمنيوطيقا:

لقد كانت الهرمينوطيقا الغربية كبدأية خروج النص عن ما هو ثابت الى ما هو متغير، حيث اصبح الهدف من التأويل ليس إعادة القراءة والتموقع في عالم النص كما ابدعه مؤلفه بل قامت بإحداث نقلة من عالم النص كما أبدعه مؤلفه الى القارئ/ المفسر، من هنا تمّ تحرير النص من مؤلفه لينفتح على أفق القارئ هذا ما أكده **نصر حامد أبوزيد قائلا " القضية الأساسية التي تتناولها "الهرمينوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام سواء كان هذا النص نصّا تاريخيا، أم نصّا دينيا، والأسئلة التي نحاول الإجابة عنها (...)، اسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها على علاقة المفسر بالنص ، هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء (...) عند فلاسفة الهرمينوطيقا وهي في تقديري الزاوية التي أهملت (...) منذ أفلاطون حتى العصر الحديث".**[2]

---

[1] محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، مرجع سابق ذكر، ص55

[2] د. نصر حامد أبوزيد:اشكاليات القراءة وآليات التأويل ،مصدر سابق ذكره، ص13.

أ. فيلهم دلتأي:

يعتبر دلتأي من أكبر الفلاسفة الهرمينوطيقيين في الثقافة الغربية"، كان يهدف الى تشييد مناهج للوصول الى تأويلات صائبة موضوعيا لتغييرات الحياة الداخلية ، (...) فقد ذهب (...) الى أن الخبرة العيانية وليس التأمل النظري هي ما ينبغي أن يكون نقطة البدء وهي الختام في علوم الروح الحياة نفسها هي ما يجب أن ينبع منه تفكيرنا وما يجب أن يتجه اليه تساؤلنا (...)، علينا أن لا نذهب وراء الحياة الى عالم من الافكار فوراء الحياة نفسها لا يمكن لتفكيرنا أن يمضي".[1]

من هذا المنطلق يقول **دلتأي " ليس من خلال الاستبطان بل من خلال التاريخ وحده يتأتى لنا أن نفهم أنفسنا"[2] والتاريخ عند دلتأي " ليس معطى موضوعي في الماضي، قائما هناك ولكنه معطى متغير، إننا في كل عصر نفهم الماضي فهما جديدا من خلال التعبيرات الباقية لنا (...) أي فهمنا للنصوص الأدبية سواء تلك التي تنتمي للماضي أو تلك التي تنتمي للحاضر عن طريق معأيشة تجربة الحياة هذا يؤدي بنا الى فهم افضل للماضي والحاضر معا، وهذا بدوره يعدل فهمنا الآني لأنفسنا'** [3].

ففي نظر **دلتأي** لا يستطيع الفرد فهم نفسه خارج التاريخ أي يفهم نفسه من خلال الجدل الذي سيؤكد عليه لاحقا **غادمير** بين أفق الحاضر والماضي فالتاريخ هوالذي يعبر عن تجارب الحياة وبالتالي تفهم الأنا نفسها من خلال الآخر من خلال فعل المشاركة لأن الماضي يبقى فاعلا في حاضرنا ولا يمكن تجاوزه هذا ما يحيلنا الى طرح الاشكال الآتي: **" كيف يمكن الوصول الى تجارب الآخر ومشاركتنا فيها وكيف يمكن فهم أنفسنا من خلالها؟**

---

[1] عادل مصطفى: فهم الفهم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، 2007، ص 116.

[2] المرجع نفسه، ص 119.

[3] نصر حامد أبوزيد:اشكاليات القراءة وآليات التاويل، مصدر سابق ذكره، ص 28.

يكون هذا من خلال التعبير هذا ما أكده **أبوزيد** من خلال قوله **"إن التعبير هوما يعطي للتجربة موضوعيتها، أنه يحولها من حالة الذاتية التجربة الداخلية المعاشة الى حالة خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها"**.[1]

لذلك كانت " المقولة المفتاح عنده هي الحياة أوالتجربة المعاشة التي يرى بأنها ذلك الشيء المشترك بيننا"[2] وعليه فإن الفهم بالنسبة **لدلتأي** لا يتحقق إلا من خلال تجربة الحياة التي تعتبر خط الوصل بين النص والمتلقي، لان هذا الأخير ينتقل الى عالم النص لمعأيشة ما يطرحه من تجارب تجعل القارئ مشاركا فيها، وتبنى عملية الفهم هنا من راهن القارئ المفسر وليس من زمن النص.

من هنا أصبح النقد الأدبي من منظور د**يلتأي** هو عملية من التفاعل الخلاق بين النص والقارئ ينفتح فيه أفق المفسر لإمكانات من التجربة لم تكن متاحة قبل ذلك، فتتغير تجربته وتتعمق وتكون بالتالي قادرة على اثراء معنى النص النظر اليه من زاوية جديدة، فيتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البدأية للفهم ....[3]

هذه النقطة الأخيرة كانت من بين أهم مرامي المشروع التأويلي الزيدي، هذا من خلال تأكيده على **الأفق الراهن للمفسر** وتأسيسه لعملية الفهم على تجربة الحياة التي تربط بين **النص والمفسر** ولكن التجربة هنا ترتبط بما يعأيشه المفسر في زمنه، من هنا **يعطي المفسر للنص** نظرة جديدة تختلف عن زمن النص.

ب. هيدجر:

يعتبر هيدجر أحد الفلاسفة الوجوديون وتعرف الوجودية **" بميلها الى الوجود فهي لا تبالي بماهيات الأشياء وجوهرها، كما لا تبالي بالوجود الممكن والصورة**

---

[1] نصر حامد أبوزيد:اشكاليات القراءة وآليات التاويل، مصدر سابق ذكره ص 26

[2] دايفيد حاسير: مقدمة في الهيرمينوطيقيا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص 133.

[3] عماد أبوغازي: أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره،ص162

الذهنية المجردة، إن غرضها الأساسي هو كل موجود أو بتعبير آخر هو وجود كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة"[1]، وبحكم توجهه الأنطولوجي قام **هيدجر** بإحداث انقلاب على التفكير الميتافيزيقي الذي كان سائدا، أي تلك الفلسفات التي تتعالى على الثقافة والواقع، في مقابل هذا أعاد **هيدجر** الاعتبار للوجود بإحداثه لنقلة وتحول على مستوى التفكير من التفكير الميتافيزيقي الى التفكير الوجودي، فلقد رفض **هيدجر"...نظرية الوجود في الفلسفة الغربية باعتبارها الانسان هو محور الوجود (...) واعطاءها للوجود دورا ثانويا (...) وإذا كانت الفلسفة الظاهرية (...) قد كشفت في مجال المعرفة أهمية الادراك القائم على مفاهيم قبلية للظاهرية ، فقد اعتبر هيدجر هذا المجال هو الوسيط الحيوي للوجود التاريخي للإنسان في العالم، ولكن هذه المفاهيم القبلية تختلف عن المقولات العقلية التي اعتد بها الفلاسفة قبله إن هذا المجال الحيوي هو إدراك الانسان في شكله الأكمل"**[2]

حاول هيدجر تجاوز الفينومينولوجيا الهوسرلية لأنها قائمة على فكرة الوعي الذاتي وبالتالي فان **هوسرل** من حيث أنه حاول الخروج عن الذات دعا اليها من جديد، حيث تحول الوجود في فلسفته الى مجرد وعي، أي أصبحنا نتحدث عن فكرة الوجود وليس عن الوجود في حد ذاته ، هذا ما يرفضه هيدجر **" في فكر استاذه هوسر فكرة الوعي الذاتي (...) لقد رأى هيدجر في وعي الانسان لوجوده مفاتيح لفهم الوجود كما يفصح عن نفسه في تجربة حية، وهذا الفهم تاريخي وآني في نفس الوقت، بمعنى أنه ليس فهما ثابتا ولكنه يتشكل من خلال تجارب الحياة**

---

[1] جان بول سارتر: معنى الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، د،ط،د،س،ص 12.

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص 30-31.

الحية، التي يواجهها الانسان، هذا الوعي في نظر هيدجر يتجاوز مقولات الزمان والمكان ومفاهيم الفكر المثالي"[1].

ولكن السؤال المطروح ما السبيل الى معرفة وفهم الوجود؟ قبل أن يجيب **هيدجر** عن هذا التساؤل أقر أن **"وجود الشيء أوتجليه للإدراك (ليس) أمرا ثانويا (...) بل هوماهيته الاصلية، (فا) لسنا نحن الذين نشير الى الاشياء وندركها، بل الأشياء نفسها تكشف لنا نفسها (...) (فا) الانسان يمتلك العالم بمعنى أنه يعيش فيه، ولأيدرك إلا من خلاله، إنه يبدأ من خلال ادراك وجوده الذاتي ادراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه (...)وظهور العالم وانكشافه إنما يكون من خلال اللغة"**[2].

وعليه فإن اللغة هي التي تجلي وتظهر العالم وبالتالي لا يمكن أن يتحقق الفهم خارجها، تأثر نصر **حامد أبوزيد** بالأنطولوجية الهيدجرية التي بنت عملية الفهم على اساس وجودي محاولا هوالآخر تفسير النصوص سواء كانت أدبية أم دينية على ما هو انطولوجي منطلقا من قوله **" من الطبيعي في ظل هذه النظرة (أي التي تؤسس للفهم الوجودي الذي لا يتعالى على الواقع) أن لا يكون للنص الأدبي تعبيرا عن حقيقة داخلية كما أن الشعر لا ينقل لنا داخل الشاعر وأحاسيسه أوتجربته، بل بالأحرى أن يكون تجربة وجودية"**[3] .

لم يقف هيدجر عند هذا الحد بل حاول من جانب آخر أن يربط الفني بالمعنى الوجودي وذلك من خلال تجنب **" مفهوم الذاتية في فلسفة الجمال الغربية (و) (...) تجنب مفاهيم علم الجمال التأملية التي ترى أن العمل الفني تجلي حي للمطلق، وحين يؤسس هيدجر وجودية العمل الفني على التعارض بين العالم**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص31.

[2] المصدر نفسه، ص 32

[3] المصدر نفسه، ص33

والأرض (...) ويؤسس بناءه على التوتر القائم بينهما (...) إن هذا التوتر الناشئ عن التعارض بين العالم والأرض(...) يمثل التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة والاستنارة والغموض من جهة أخرى الأمر الذي يجعل دخولنا لفهم العمل الفني عملية وجودية يفصح فيها الوجود عن نفسه لنفسه"[1]**.مما يؤكد أن "الفهم والوجود أمران مترابطان"**[2].

تأثر أبوزيد بمفهومي الكشف والغموض باعتبارهما من بين أهم المفاهيم التي يرتكز عليهما المؤول لفتح مغاليق النص لان الغامض في النص هو الذي يدفعنا لإعادة قراءة النصوص " دينية، بشرية". ومحاولة فهمهما، هذا ما يذكرنا بموقف نصر حامد أبوزيد من ثنائية المحكم والمتشابه، التي أطرت بنية النص القرآني، حيث أعطى أهمية لما هو متشابه في النص لأنه يفتح هذا الأخير على التأويل لما يتميز به من غموض، وبالتالي الكشف عن معالم النص هذا ما يجعل لغة النص متطورة ومتحركة قابلة للقراءة في كل زمان ومكان، مما يؤسس لعلاقة حوار بين النص وقارئه، في هذا الصدد يقول **نصر حامد أبوزيد " فاذا انتقلنا للنص الأدبي الذي يتجلى فيه العالم من خلال اللغة، وجدنا أنه (...) يقوم على التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والاستنارة والغموض من جهة أخرى ومهمة الفهم هي فهم النص من خلال ما يقوله بالفعل ، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"**[3].

هذا ما جعله يؤكد في موضع آخر قائلا: **" نحن لا نتلقى بالنص بانفتاح صامت، ولكننا نتلقى به متسائلين، مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص ومن ثم تفسيره."**[4]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره ، ص 35

[2] عماد أبوغازي:أبحاث مؤتمر التاويلية، مرجع سابق ذكره، ص 164.

[3] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص 36.

[4] المصدر نفسه، ص 33.

إن تأثر **نصر حامد أبوزيد** بالانطولوجية الهيدجرية جعله يقر بفكرة تاريخية النص الديني من منطلق تأكيده على حدوثيته أي على وجوده الفيزيقي باعتباره نص شكلته ظروف وأحداث في إطار زمان ومكان معين، هذا ما جعله يدعوا الى ضرورة العودة الى السياق بكل أبعاده التاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية، التي ساهمت في تشكيل النص خصوصا النص الأصلي " القرآن الكريم" بهدف أيجاد أساسا أنطولوجيا لفهمه بعيدا عن الآراء والتصورات والتفاسير المتعالية التي رسختها الخطابات الدينية في واقعنا العربي الاسلامي.

ج. غادمير:

تأثر **نصر حامد أبوزيد** كما هو ملاحظ بد**لتأي** في تجربة الحياة أي بناء الهيرمينوطيقا على أفق الراهن، و**بهيدجر** الذي كان امتدادا لهيرمينوطيقا **دلتأي** في تأسيسه لعملية الفهم على أساس وجودي من خلال قوله بالتجربة الوجودية قصد اخراج النص الديني من طابعه الميتافيزيقي الى ما هو فيزيقي متجلي في العالم، ولكن على الرغم من تقاطع نصر حامد **أبوزيد** في العديد من النقاط معهم إلا أن التأويلية الاقرب إليه هي التأويلية الغادميرية فكيف استثمر **أبوزيد التأويلية الغادميرية لاستنطاق النص الديني؟.**

يرى غادمير أن مهمة الهيرمينوطيقيا(...) تتوقف على فهم النص لا فهم المؤلف (...) من خلال المسافة الزمنية ، و من خلال تأكيده على الفهم التاريخي، إن النص يتم فهمه لا لأن هناك علاقة بين الاشخاص بل لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص مرة أخرى، تؤكد هذه المشاركة حقيقة أن المرء لا يخرج عن عالمه بقدر ما يدع النص بخاطبه في عالمه الحاضر، أنه يدع النص يغدوا حاضرا والفهم ليس عملية ذاتية بقدر ما هو مسألة أن يضع المرء نفسه في التراث.[1]

[1]معروفي العيد:الهيرمينوطيقيا جدلية الاصل والانزياح، مرجع سابق ذكره ، ص175.

لقد مثل التراث هاجسا فكريا ليس في التراث العربي فقط وإنما في التراث الغربي أيضا، هذا ما نلخصه في هيرمينوطيقيا غادمير التي ركزت على فهم التراث بالدرجة الأولى يقول **أبوزيد** مبرزا ذلك **" هذه الدراسات يجمعها هم فكري واحد، هوهم اشكاليات القراءة بشكل عام، وقراءة التراث بشكل خاص، ولان التراث متعدد متنوع من حيث المجالات والاتجاهات، فقد تعددت المجالات التي تتناولها هذه الدراسات بين اللغة، النقد، البلاغة (...) ولعل من أهم النتائج التي يمكن أن نتلمسها من هذه الدراسات أن التراث منظومة فكرية واحدة تتجلى في أنماط أنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص"**[1]

وبناء على هذا نطرح الاشكال الآتي: ما هو العنصر المستهدف من عملية الفهم **" ان جوهر هذا العمل التأويلي ليس فهم المؤلف ولكن الأهم من ذلك هوفهم جوهر النص وتفكيك غرابته بالمعنى الغادامير ي وكسر قيوده حسب أبي زيد"**[2].

وعليه فإن مهمة التأويل عند كل من **غادمير والدكتور نصر حامد أبوزيد** هو إعادة قراءة التراث أي كل مما تم انجازه في فترة زمنية معينة تفصل بيننا وبين زمن النص، هذا ما يحيلنا الى طرح الاشكال الآتي: هل إعادة القراءة تعني التموضع في حقبة النص وزمنه دون إعادة تجديد لما يقوله النص؟

فإذا كان الجواب بالنفي فكيف نخرج النص من غربته وفك غموضه وقيوده على حسب تأويلية **غادمير ونصر حامد أبوزيد؟**

قد أقر غادامير في سياق هذا التساؤل أن **" فهم الذات (...) هو تطبيق الحقيقة المكتشفة في النص والتراث (...) الفهم عند غادامير هو توصل الى تطبيق واستعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة، وأيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا، يتخذ الفهم دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث**

---

[1] معروفي العيد:الهيرمينوطيقيا جدلية الاصل والانزياح، مرجع سابق ذكره ، ص 175-176.

[2] المرجع نفسه، ص176.

يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه (...) وامكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات (...) ليس التطبيق أو الاستعمال ممارسة منتجة وإنما هو فاعلية منتجة للفهم التاريخي أو الوظيفة (...) الأيجابية في سبيل فتح مغاليق التراث ...."[1].

إن علاقة المفسر بالنص ليست علاقة هيمنة وسيطرة، لان ما يميز هيرمينوطيقاه أنها تواصلية بامتياز تقوم على الحوار والمشاركة بدل الاقصاء هذا ما يشر عن القول بحقائق نسبية بدل الاعتقاد بوجود حقائق مطلقة نهائية.

والحقيقة المستخلصة من فاعلية الحوار، ليست الحقيقة المطلقة والمغلقة ولكنها حقيقة مبدعة، أومهيأة من جملة الحقائق المنتجة، مما يجعل الفهم كمشروع غير مكتمل، لمرجعة التحديد الحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي مشاركة، وليست امتلاك انتاج الدلالة، وبلورة المعنى، وليست ارادة السيطرة والهيمنة، إننا نفهم بنمط مختلف ونعيد وضع الحقيقة المكتشفة (...) علىمحل النقد والتمحيص لان اللغة بما هي حوار (...)، لا تقف عند حد (...) بل هي في ارتحال لا يستقر، وضرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب.[2]

فعملية الفهم بالنسبة الى **غادامير** تنشأ من ذلك الحوار القائم بين النص والقارئ، أي بين ما هو ماضوي وبين الحاضر الذي يشمل أفق المؤول في ظل هذا الحوار القائم على جدلية السؤال والجواب كما صرح بها **غادامير** هي التي تجعل القارئ يغوص في عالم النص لاستخراج معانيه بهدف فهم حاضرنا لان نقطة الانطلاق لا تكون من زمن النص وإنما من راهن القارئ ، لقد كانت هذه من بين النقاط التي **"تقاطعت فيها التأويلية الغادامييرية مع تأويلية نصر حامد أبوزيد يقول**

---

[1] هانس جورج غادمير:فلسفةالتأويل،ترجمة محمد شوقي،الدارالعربية للعلوم,بيروت,لبنان,ط2،2006ص, 23

[2] معروفي العيد: جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق ذكره، ص 68-69.

نصر حامد أبوزيد "... ان فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ ، بل يبدأ من الأفق الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية"[1].

بناء على هذا الأساس فلا وجود لقطائع بالمعنى البشلاري لمفهوم القطيعة بل هناك ما يسمى بالصيرورة التاريخية لعالم الافكار، لأن عملية الفهم لا يمكن أن تتحقق إلا بانصهار الأفقين معا " الماضي، الحاضر ويكون التأويل هنا منطلقا من زمن القارئ بهدف التأسيس لفهم جديد يتلاءم مع روح عصره في هذا الصدد يقول **أبوزيد "أن علاقتنا بالتاريخ وفهمنا له تقوم على الجدل والحوار لا على الانصات السلبي"**.[2]

في نظر **غادامير** لا نهدر الماضي ولا أفق المؤول لأن الوعي التاريخي لا يتحقق الا بينهما هذا ما أدى به للتأكيد على مفهوم المسافة **الزمنية** من خلال قوله" ليست المسافة الزمنية مسافة ينبغي تجاوزها وعزلها حسب التصور الساذج للتاريخانية، فهي كانت تعتقد الوصول الى الموضوعية التاريخية عندما تتموقع ضمن منظور الحقبة المراد دراستها والتفكير بمفاهيمها وتصوراتها الخاصة، تتعلق المسألة بالمسافة الزمنية كمؤسس لا مكانية أيجابية ومنتج للفهم (...) إن الاختلاف الذي يتولد بين المؤلف والمؤول هو وليد المسافة الزمنية ومن الصعب تجاوزه (...) لأن الفهم ينطلق من معطيات كل عصر، والتراث الذي يمثله"[3].

وعليه فإن هيرميوطيقيا **غادامير** تهدف الى اعطاء معنى معصرن للنص مادامت عملية الفهم لا تبدأ إلا من أفق القارئ، هذ ما دعا اليه **نصر حامد أبوزيد** هو الآخر الذي كان يؤكد على القراءة المنتجة للنص أي القراءة التي لا تقف عند معني زمن النص ولكن تقوم بإحلال معاني ومفاهيم جديدة ممّا يجعل الفهم يختلف من

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص 42.

[3] معروفي العيد: جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق ذكره، ص118 -119.

عصر لآخر، مما يؤدي الى اختلاف وتعدد التأويلات حول النص الواحد وبالتالي تغير معانيه وخروجها من حالة الثبات والجمود لتصبح لغة النص لغة متطورة، ويعود الفضل في هذا الى الفلاسفة الغرب الهيرمينوطيقيين الذين أعادوا ضبط علاقة المفسر أو المؤول بالنص خصوصا **غادمير**، هذا ما يبعث الحياة في النصوص ويخرج النص من المعنى الذي حدده له مؤلفه، وعليه فإن القارئ هو الذي يحدد لنص معنى خاص بحسب متطلبات عصره، هذا ما جعل **نصر حامد أبوزيد** يؤكد أن الحقائق نسبية ليست مطلقة، ممّا جعله يقر بتاريخية النص الديني.

د.بولريكور:

إذا كان غادامير قد أقام هيرمينوطيقاه بعيدا عن المنهج فإن **ريكور** قد أعاد له الاعتبار حيث أخرجها " أي هيرمينوطيقيا غادمير" من طابعها الفلسفي لتصبح علما يفسر من خلالها النصوص بشكل موضوعي، لا يهمنا هنا إظهار التمأيز بين هيرمينوطيقيا غادامير وهيرمينوطيقا **ريكور** بل الأهم هو بيان مدى انعكاس أفكارهم على المشروع التأويلي لمفكرنا العربي **نصر حامد أبوزيد**، فإذا كان غادامير قد ألهمه بمفاهيمه كالمسافة الزمنية، التاريخية، الاحكام المسبقة، جدلية السؤل والجواب، هذه المفاهيم التي طبقها نصر حامد أبوزيد في مشروعه التأويلي لقراءة التراث قراءة علمية موضوعية، كذلك تأثر من جهة أخرى ب**"بول ريكور"** من خلال قوله **برمزية المعنى**، من هذا المنطلق أصبح التأويل هو اشتغال **الفهم على فك الرموز".**[1]

(لقد) ركز ريكور اهتمامه أساسا على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عمّا وراءه هذه، الطريقة يمثلها **بولتمان** (...) في تحطيمه لأسطورة دينيه في العهد القديم والكشف عن

[1] عمارة ناصر: اللغة والتأويل، دار القدس العربي،وهران د.ط،2013، ص90

المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير(...) والطريقة الثانية يمثلها كل من **فرويد وماركس ونيتشه** وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقه زائفه لا يجب الوثوق بها بل يجب ازالتها للوصول الى المعنى المختبئ وراءها.[1]

ولكن على الرغم من اتفاق ريكور مع فلاسفة الشك وبولتمان على رمزيه المعنى الا أنه قد اختلف عنهم في نظرته الى الرمز ويكمن هذا الاختلاف من ناحية أنهم" **يفسرون الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي فإن تعريف ريكور للرمز يشترط أن يكون الرمز معبر عنه باللغة ومن ثمة يصب تفسيره في النصوص اللغوية التي هي غأية الهيرمينوطيقيا."**[2]

وعليه فإن نظرة ريكور الى الرمز تختلف عما كان ينظر إليه ف**"الرمز فيما يقول ريكورأي بنيه من الدلال يدل فيها المعنى الحرفي والأول والمباشر بالإضافة معنى ثانوي مجازي غير مباشر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول."**[3]

لقد انطلق ريكور في فهمه للمعنى انطلاقا من أيمانه برمزيته فإذا كان معنى النصوص رمزي فهذا يعني أن النص في حاجة دائمة الى تأويل شفراته للخروج من المعنى الحرفي ،الى المعنى الحقيقي للنص وتفجير معانيه ولا يمكن تحقيق هذا الغرض الا بفك شفرات النص والا كانت القراءة النصية قراءه حرفية **"وعلى هذا فإن عملية التفسير تقوم على حل شفرة المعنى الباطن وعلى هذا فهدف التفسير وغأيته ليس هو تحطيم الرمز بل البدء منه، إن عملية التفسير تقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي.**[4]

---

[1] نصر حامد أبوزيد:اشكاليات القراءه وآليات التأويل،مصدرسابق ذكره ،ص44

[2] المصدر نفسه ،ص45

[3] المصدر نفسه ،ص45

[4] المصدر نفسه، ص 45

إن الرمزية التي دعا إليها ريكور بما في ذلك الفلاسفة ا لسيميوطيقيين تمثل بدأية إثاره فضول القارئ وفتح حوار معه لأن رمزيته بطبيعتها تعمل على تقديم النص في شكله المبهم الغامض وعدم التصريح بحقيقه المعنى مباشرة فإن **"تعامل ريكور مع المعنى عبر رمزيته هذه الرمزية(...) ،(باعتباره) ان الرمزية هي الوساطة الكونية للفكر وبيننا وبين الواقع أنها تعبر قبل كل شيء عن لا مباشرية فهمنا للواقع(...)، الرمزية تحدد القاسم المشترك لكل طرق إعطاء معنى للواقع.**[1]

بناء على هذا فإن قول ريكور برمزية المعنى معناه أننا لا يمكننا الوصول الى الحقيقة المطلقة للنص فلا وجود لما يسمى معنى نص ما بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة بل هناك فائض معنى الذي ينتج عن تجاوزنا للمعنى الحرفي للرمز.

يقول ريكور يجب(تخليص) الرموز من أسر الفهم الحرفي(...) الرمزية ألا تعمل إلا حين يتم تأويل بنيتها.[2]

هذا ما أدى بريكور الى رفض الفهم البنيوي للغة باعتبارها نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شيء خارجه وفرق بين اللغة والكلام ،فاللغة تمثل نظام الثبات والمتكلم يختار من الاشارات اللغوية واحدة دون الأخرى ويقيم بين الاشارات علاقات دون علاقات منها يكون الكلام مصدر نظام التغير مكتوب يشير الى كاتبه الا أن له استقلاليته في المعنى وتصبح مهمة المفسر هي النفاذ الى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامل فيه الظاهر الباطن الحرفي والمجاز المباشر وغير مباشر(هنا) اختلف **الدكتور أبوزيد** معه لأن ريكور أغفل علاقه المفسر بالنص.[3]

لكن هذا لا يعني أن **الدكتور ناصر حامد أبوزيد** قد اختلف كل الاختلاف مع ريكور بل كان له أثر بالغ في تأويليته حيث طبقها **أبوزيد** على النص الديني باعتباره أنه

---

[1] عمارة ناصر:اللغةوالتأويل، مرجع سابق ذكره، ص 90

[2] بول ريكور: نظريه التأويل، ترجمه سعيد الغانمي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.ص 17

[3] عماد أبوغازي: ابحاث مؤتمر التأويلية، مرجع سابق ذكر،ص.228

"نص(...)منفتح على القراءة متعدد الرموز والمعاني من هنا جاءت دعوته لإعمال العقل والى التأويل(...) ومن هنا يمكن استدعاء تأويلية ريكور(...)، التي تعتبر أن عالم النص مفتوح ومتعدد المعاني للنص خلوده واستمراره عبر الزمن هنا طرح نصر مفهومي **الزمنية والزمانية**(...) وجعلهما زاويتين ممكنتين للفهم(...) تختص الأولى بقراءة الراهن وتأويله وتختص الثانية بالاستجابة لحاجه التجديد من أجل قراءه النص كما لم يقرأ من قبل"[1].

إن استناد **نصر حامد أبوزيد** للتأويلية ريكور جعله يحقق الهدف من مشروعه التأويلي للتراث الديني حيث استطاع أيجاد ما يبرر تأويله للنص الديني باعتباره أن هذا النص هو الآخر حامل للرمزية مثله مثل النصوص البشرية وبالتالي له قابلية القراءة والتأويل دون أن تمارس أي سلطة على العقل.

03.السيميولوجيا:

كما قام **أبوزيد** على بتبيئة النظرية الماركسية والهيرمينوطيقيا في الواقع العربي المعاصر كذلك قام بإدخال **السيمولوجيا** الى العقل العربي كآليه منهجية للوقوف أمام الخطابات الدينية التي شرعنت خطاباتها الأيديولوجية من منطلق أن النص القرآني نص متعالي عن الواقع والتاريخ، وبالتالي لا يمكن أن تخضع معانيه للتغير ولكن بفضل هذا المنتوج الوافد أي ما أبدعته الحداثة الغربية من مناهج وآليات أصبحنا نتعامل مع النصوص في شكلها المفتوح، هذا ما تسعى الى تحقيقه السيميولوجيا أوعلم العلامة يقول **امبرتوأيكو"... إن الانسان يقرأ الكون المحيط به من خلال علامات، ويعبر عنه من خلال أنظمة من العلامات سواء كانت لغة أورسما أورمزا،(...) إننا نعيش وننجز بصفه ناجحة أعمالنا اليومية حتى أبسطها، ولا ربما كان الانسان البدائي يستعمل أقل عدد من العلامات للتواصل**

[1]عماد أبوغازي: ابحاث مؤتمر التأويلية، مرجع سابق ذكر ، ص204.

ويعتمد على العلامات الطبيعية لفهم الكون المحيط به، أما اليوم فقد تطور علم العلامة(...) حتى صرنا سجناء الكون العلاماتي صرنا من دون أن ندرك علامة وسط علامات أخرى".[1]

من هنا أكد **امبرتوأيكو** على وجود" **روابط عميقه بين العلامات والتأويل وذلك لان شيء ما لا يكون علامة الا لأنه يؤول بوصفه علامة لشيء ما بواسطه مؤول ما".[2]**

حاول **أبوزيد** تطبيق هذا العلم الذي أنتجته الحضارة الغربية على تراثنا العربي الاسلامي بهدف خلق حوار بين تراثنا العربي وثقافة الآخر لأن علاقة العرب بالغرب علاقه منهج هذا بهدف تحقيق وعي أوفهم معاصر للتراث الديني.

يقول **نصر حامد أبوزيد" ليس الهدف من هذه الدراسة اثبات ندّية التراث للفكر الغربي، وليس أيضا تفسير التراث في ضوء مفاهيم عن طريق التأويلات المستكرهة التي تغفل تراث وتتجاهل ظروفه الموضوعية(...) إنما الهدف مزيد من الوعي بهذا التراث، لاستكشاف بعض جوانبه....[3]**

يرى الدكتور **نصر حامد أبوزيد أن " مفهوم العلامة يقابل في التراث مفهوم الدلالة(...) (فا)لعقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى(...) وهذه النظرة للغة بوجود دلالات نجدها عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنه كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة،(...) وعند الفلاسفة المتصوفة فلقد نظر المسلمون للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق، وهي نظره يؤيدها القرآن.[4]**

---

[1] امبرتوايكو:السميائية وفلسفة اللغة،ت احمد الصمعي،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1،2005 ،ص13

[2] منذر عياشي: العلاماتية وعلم النص، الدار البيضاء المغرب، ط1,2004،ص13

[3] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة واليات التأويل، مصدر السابق ذكره، ص 53

[4] المصدر نفسه ص 56 -57

ولقد ذهب **أبوزيد** الى تبرير قوله أن" القرآن نفسه يشير الى الأيات التي بثها الله في الكون بوصفها علامات دالة على وجود الله ويخص البشر على تأمل هذه الأيات وعلى اكتشاف دلالتها لتقريبهم الى الأيمان به".[1]

هذا مما يعني أن النص يحمل علامات تحتاج لإعادة قراءة وفهم، وهذا بطبيعة الحال ما يؤيد نظره **أبوزيد** للقرآن باعتباره نص مفتوح على التأويل مما دفعه الى تطبيق المنهج السيميولوجي لإعادة قراءة النصوص الدينية لأن العقل الديني كما أطلق عليه أركون عمل على تجميد لغة النص والنظر إليها من بعد وزاوية واحدة وهذا كله راجع الى تلك التفاسير التى ظلت تعيد نفسها في كل خطاب لأنها تفاسير وشروحات كانت تأخذ بظاهر النص دون الغوص في أعماقه لتطوير لغته،تعد هذه الاخير من بين المعضلات أو العوائق التي أحالت بيننا وبين التقدم الحضاري وعليه فما يحاول **نصر حامد أبوزيد** تحقيقه من خلال اتخاذه للسيميولوجيا كآلية قرائية هو فهم النص ليس على المستوى اللغوي فقط بل الفهم خارج النص هذا ما يجعلنا نستحضر التراث الصوفي مع **ابن عربي** الذي كان يحيل النص الى الوجود والوجود الى النص.

ومما يجب التنبيه اليه ان تفكير **نصر حامد أبوزيد** كان نتيجة لتأثره باللساني **دي سوسير** حيث مثلت أفكاره دعامه كبرى لمشروعه التأويلي انطلاقا من قول **دي سوسير" ان اللغة نسق من العلامات التي تعبر عن الأفكار"**[2].

وفي حديث ابن جني عن الجاحظ أنه قام بتعريف اللغة" أنها هي البيان".[3]لكن على عكس ما صرح به الجاحظ يذهب **نصر حامد أبوزيد** للقول ليست اللغة هي آلة البيان الوحيدة فيما يشير الجاحظ، فالإشارة والعقد آلتان للبيان أيضًا، ناهيك عن الخط الذي

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة واليات التأويل، مصدر السابق ذكره ،ص101

[2] منذر عياشي:العلاماتيه وعلم النص مرجع سابق ذكره، ص 17

[3] نصر حامد أبوزيد: اشكاليه القراءة واليات التأويل، مصدر سابق ذكره ،ص 53

يعدّ شكلًا آخر من أشكال اللفظ معبّرًا عنه".[1]وعوده الى **دي سوسير** فمن بين أهم الأفكار التي" كانت لها اسهاماتها في تشكيل علم السيميولوجيا، وهي العلامة اللغوية فاللغة لدى **دي سوسير** عباره عن مستودع من العلامات والعلامة وحدة أساسية في عملية التواصل بين أفراد مجتمع معين، وتضم جانبين أساسيين هما الدال والمدلول".[2]

على هذا الأساس قام **سوسير** باستبدال" مصطلحي" اللفظ والمعنى"(ب) مصطلحي" الدال والمدلول" اللذان يمثلان جانبي العلامة اللغوية(...) التي لا تدل على شيء، بل تحيل الى مفهوم" ذهني" وهو بمثابه المدلول" دون الشيء، وكذلك " الدال" ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب بل هو الصورة السمعية".[3]

هذا التحول الذي أحدثه **سوسير** نال اعجاب **نصر حامد أبوزيد** حيث اعتبرت هذه النقلة من النقاط الحساسة في المشروع الزيدي**ع لى هذا الأساس يقول نصر حامد أبوزيد"** هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى والى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقه اللغة بالعالم بوصفها تعبيرا مباشرا عن هذا العالم لقد سارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم إن كان له وجود يعاد انتاجه في مجال التصورات والمفاهيم(...) هذه الثورة الفكرية غائبة (...) عن وعي كل الذين يتوهمون اللغة نظاما ساكنا بسيطا يدل على الأشياء أو يستدعيها ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري" .[4]

اللغة لا تتحدث بالنطق فقط لتحيل الى ما ترمز اليه في العالم الخارجي، بل تتعدى ذلك لتصبح لغة إحالية يحتاج المؤول لتوظيف عقله لفك تلك العلامات التي خلقت

---

[1]نصر حامد أبوزيد: اشكاليه القراءة واليات التأويل، مصدر سابق ذكره ص، 55

[2] فيصل الاحمر: معجم السيمائيات، الدارالعربية، الجزائر، ط1، 2010، ص 44

[3] نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق ذكره ،ص 79

[4].المصدر نفسه ،ص 8

تفاعل بين الذات والوجود وبالتالي أصبحت هي الأخرى لغة للتواصل، ولكن السؤال المطروح: **من أي منطلق يمكن استنطاق وتحليل العلامات اللغوية، هل على مستوى الإحالة الإشارية المباشرة؟ أم على مستوى المفاهيم والتصورات التي تحددها الثقافة؟**.

يجيبنا **نصر حامد أبوزيد** قائلا" اذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل الى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشره، ولكنها تحيل الى التصورات والمفاهيم الذهنية القارة في وعي الجماعات(...) مما يعنى ذلك أننا في قلب "الثقافي" وان كان يتجلى في أكثر من مظهر كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتمالات الشعائرية والدينية والفنية، فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية".[1]

هذا ما جعل **نصر حامد أبوزيد** يقر" أن الإنسان حيوان ثقافي أي قادر على تمثل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات، فإن الثقافة ليست قيمة يمكن تصور الوجود الانساني بدونها الا على سبيل الوهم".[2]

نستنتج في الأخير أن **نصر حامد أبوزيد** قد قام بتطبيق السيميولوجيا كآلية قرائية لفتح النصوص المقدسة على التأويل من خلال إعادة ضبط علاقة المفسر بالنصّ لفتح هذا الأخير على القدرات الإبداعية للعقل البشري ليستطيع الانسان بلورة وصناعة النص بشكل يختلف، عما قدمه الأسلاف من قبل، وعليه فإن استثمار **نصر حامد أبوزيد** لهذا العلم الجديد يهدف من خلاله الى خلق حوار بين التراث العربي وبين ثقافة الآخر لتحقيق وعي معاصر، ووضع العقل في الأفق الذي يتناسب مع العصر الحالي عصر الاكتشافات والتطورات العلمية، لكي لا يبق حبيسا للحظة والظروف التي شكلته آن ذاك.

---

[1] نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق ذكره المصدر نفسه، ص80

[2] .المصدر نفسه ،ص 81

خلاصة الفصل:

نستنتج من خلال كل ما سبق أنه لا وجود لفكر ينطلق من فراغ فكل مفكر أو فيلسوف تؤطر أفكاره ومبادئه ومسلماته مرجعيات وخلفيات فكرية تم الاستناد عليها للقول بما أريد قوله، هذا ما هو واضح في فكر نصر حامد أبوزيد من خلال مشروعه التأويلي الذي أراد من خلاله تقديم قراءه نقديه للتراث العربي الاسلامي مما جعله يستثمر مخرجات المناهج العربية والغربية المعاصرة لتأسيس مشروعه التأويلي، وهذه الخطوة ستكون كبدأية التأسيس لقراءة جديدة للتراث الديني **"القرآن والسنّة"**، بحث أبوزيد في التراث العربي الاسلامي على ما يتفق ومشروعه التأويلي الذي يهدف الى تحقيق وعي علمي للتراث، فوجد في **الفكر الاعتزالي** ما يبرر ويدعم آرائه، كان **الفكر الاعتزالي** فكرا تنويريا في الثقافة العربية الإسلامية حيث حاول إعادة تجديد الرؤى والتأويلات التي كانت سائدة وذلك باسترجاع للعقل وظيفته وقيمته، كانت هذه بدأية الخروج عن التفكير الكلاسيكي الدوغمائي الرافض لاجتهاد العقل في النص لأنه تفكير قائم على نظرة أحادية ميتافيزيقية متعالية، لذلك حاول الفكر الاعتزالي إعادة التأسيس بين الخطابين الإلهي والانساني نظرا لهذا كان المعتزلة من الأوائل الذين أسسوا للفهم المُعقلن للدين هذا ما يجعل هناك امكانية المشابهة بين التجربة العربية أي ثورة المعتزلة علي التوجه السني بتلك الثورة التي أقامتها أوروبا ضد رجال الكينسة مما نال اعجاب أبوزيد وثناءه عليهم لأنهم كانوا سباقين بأفكارهم على العصر الذي كانوا ينتمون اليه.

واصل هذه المجهودات فيما بعد **ابن رشد** الذي اعتبر هو الآخر من بين الشخصيات التنويرية، فأهم ما قام به هذا الرجل العظيم في الساحة العربية الإسلامية هو الحد من ذلك التناقض الذي كان بين **العقل والنقل** حيث أدخل التأويل كوسيط وكآلية لفك هذا الصراع حيث فتح النص المقدس بوصفه خطاب على البرهان العقلي مما جعل **نصر حامد أبوزيد** يستحضر **العقلانية الرشدية** آملا أن يجد في فكره حلول للمشكلات التي تعانيها الامة العربية بالتالي اتخاذه هو الآخر العقل كمرجعية للتأويل للتحرر من سلطة وقيد النصوص المقدسة عبر سلطان العقل.وبإضفاء

الطابع العقلاني عليها أي النصوص الدينية يعاد للمفسر دوره ومكانته التي سلبت منه من طرف الخطابات الدينية التي كرست خطاباتها لفرض سلطة النص على العقل، ولكن مع هذه **النزعة أي العقلانية** أعيد ضبط علاقة المفسر بالنص وبالتالي فتح معنى النص على معاني أخرى، وهذا الفائض من المعنى لا يتحقق إلا بوجود ما يحرك فضول المؤول الى ممارسة فعل القراءة والتأويل المنتج للنص، مما جعل المعتزلة كما ذكرت سالفا للقول بوجود المجاز في القرآن واحتواء النص القرآني في بنيته على **ثنائية المحكم والمتشابه،** كانت هذه من بين الآليات التي اتخذها المعتزلة لمواجهة الخطابات الدينية التي وقفت عند ظاهر النص.

نصر حامد أبوزيد لم يكتف باستثمار ما أنتجه المعتزلة من أفكار ولم يكتف بتوظيف المنهج **الاعتزالي فقط،** بل بحث كذلك عن مناهج أخرى تدعم مشروعه التأويلي، اذا كان المعتزلة قد فجروا معاني النص المقدس **بالعقل، والمجاز وثنائية المحكم والمتشابه،** فلقد وجد في التراث الصوفي أيضا ما يدعوا إلى فك مغالقه انطلاقا من قولهم **برمزية الخطاب القرآني،** فما هو رمزي يحمل غموضا يحتاج الى فك شفراته للقبض على معناه الحقيقي وذلك بالعودة الى الوجود الذي يعبر عن كلام الله، أو بعباره أخرى الوجود الذي تجسد فيه الخطاب الالهي.

على هذا الأساس يمكن القول أن **المتصوفة** كانوا من بين المؤسسين للفهم **الانطولوجي للخطاب القرآني،** كانت هذه بداية الخروج عن القراءات التي كانت سائدة عند أهل **السنة والحديث،** ثم تطورت الأفكار والمناهج في **العصر الحديث** حتى أصبح النص القرآني يدرس دراسة أدبية لإلغاء جانب التقديس والمثالية والأفكار الميتافيزيقية عنه، كانت هذه من بين النقاط التي استجاب اليها **نصر حامد أبوزيد،** حيث فتحت له **أفكار أمين خولي** المجال للقول **بتاريخيه النص القرآني،** مما شرعن له تطبيق منهج بشري أي **منهج تحليل النصوص اللغوية** على النص القرآني للغوص في أغواره دون أي قيد وبالتالي قراءته مثل أي نص آخر بشري من جهة خضوعه هو الآخر للفحص والنقاش وإعادة المساءلة، لقد كانت هذه من

بين أهم المرجعيات القرائية التراثية العربية التي استثمرها الدكتور **نصر حامد أبوزيد** في مشروعه التأويلي.

نصر حامد أبوزيد لم يفكر داخل التراث العربي الاسلامي فقط بل قام باستدعاء **المناهج الغربية** أيضا، قصدا لخروج من التفكير الدوغمائي والانكفاء على الذات لخلق حوار مع الآخر وتبني مناهجه ونظرياته آملا أن يجد حلول لمشاكلنا التي نعيشها، الناتجة عن القصور المنهجي الذي كان سائدا في الثقافة العربية الاسلامية، هذا ما دفع به لتفكير خارج التراث ومن بين المناهج التي وظفها أبوزيد وعمل علي تبيئتها في الواقع العربي الاسلامي:المنهج الماركسي ،الهرمينوطيقا، السميولوجيا.

طبق **نصر حامد أبوزيد المنهاج الماركسي** في قراءته النقدية للتراث الديني قصد تجاوزه الطرح الميتافزيقي للدين أي ما كان شائعا سالفا من تفسيرات مثاليه للدين، لكنه انطلاقا من تأثره **بماركس** أكد أن تأويل النص القرآني لا ينفصل عن الواقع، بحكم أن الواقع كان له اسهام في تشكيل النص، فكما أحدث ماركس انقلابا على **المثالية الهيجلية**، كذلك أحدث **نصرحامد أبوزيد** انقلابا على **الخطابات الدينية** التي اعتبرت أن النص القرآني نص متعالي على التاريخ ،في مقابل هذا الطرح اكد على فكرة الجدل الصاعد الذي يبحث عن حقيقه الأشياء بما في ذلك الفهم الصحيح للنص، في الواقع هذا الجدل القائم بين النص والواقع هو أساس الحوار بين النص والقارئ/ المفسر، هذه العلاقة التي أهملت في تراثنا العربي من قبل أهل **السنة والحديث** وأعيد لها الاعتبار مع **الفكر الاعتزالي والمتصوفة.**

كما وجد لها نصر حامد أبوزيد صدى في الهيرمينوطيقا الغربية التي كانت مهمتها بالدرجة الأولى إعطاء للمفسر دوره في إعادة صنع النص، كانت هذه النقطة من بين النقاط الحساسة لدى **الدكتور نصر حامد أبوزيد** الذي أراد أن يؤسس لحوار بين المفسر/ القارئ، والنص القرآني لجعله نصا معاصرا لزمنه هذا ما كانت تهدف إليه أيضا السيميولوجيا، هذا العلم الذي أصبح يتعامل مع الأشياء من منظور علاماتي وأصبحت النصوص حاملة لألغاز مزدوجة المعاني، فدفع بينا لتعامل معها

في شكلها المفتوح، مما جعل **نصر حامد أبوزيد** يقر أن النصوص المقدسة لها هذه الخاصية التي تؤطر معاني النصوص الأخرى.

كانت هذه من بين أهم المرجعيات العربية والغربية التي وظّفها **نصر حامد أبوزيد** لخدمه مشروعه التأويلي.

الفصل الثالث

نقد الخطاب الديني

عند نصر حامد أبو زيد

مدخل:

نصر حامد أبوزيد أحد أعلام الفكر العربي المعاصر يندرج مشروعه الفكري ضمن المشاريع النقدية المعاصر، كما هو الحال مع الأعمال النقدية للجابري في **"نقد العقل العربي"** وأركون في مؤلف **"نقد العقل الإسلامي"، حيث** بدأه مع مؤلفه**" نقد الخطاب الديني".**

عرف أبوزيد بحسه النقدي تجاه الموروث العربي الاسلامي وبالخصوص اجتهادات السلف التأويلية للتراث الديني ،قصد إعادة فحص ومراجعة القراءات السابقة لتأسيس فهم جديد للدين، وعلى الرغم من اشتغال الفكر العربي في صورته المعاصرة في إطار الاشكاليات السابقة، إلا أن أبوزيد يرى ان مهمة المثقف المعاصر هي الخروج من التبعية الفكرية لما خلفه السلف في مناهجه وطرق تفكيره، وبناء على هذا الأساس أحدث أبوزيد انقلابا على الفكر الديني من أجل التأسيس لفهم جديد للدين وقبل شروعه في العمل قام أبوزيد بتعرية آليات اشتغال الخطاب الديني للكشف عن الإيديولوجية التي تؤطر كلّ خطاب.

فما هي آليات اشتغال الخطاب الديني؟ وكيف استطاع أبوزيد التأسيس لمفهوم جديد للنص الديني؟

المبحث الأول: اشكالية التفسير والتأويل عند نصر حامد أبوزيد:

يعد القرآن الكريم من بين مشاغل الفكر العربي قديما وحديثا، لأنه المعبر الحقيقي عن حضارة الأمة العربية، ومما هو متعارف عليه أن كلّ نص يحمل خطاب وكل خطاب معبر عنه بلغة، ولغة القرآن بحكم تميزها عن اللغات الأخرى، كانت في حاجة إلى تفسير وتأويل للقبض على المعنى الحقيقي والمراد من كلامه عزّوجلّ، فما معنى التفسير والتأويل؟ وكيف وظّف أبوزيد الأداتين في قراءته للقرآن الكريم؟

أ. بين التفسير والتأويل:

01. تعريف التفسير:

شاع مفهوم التفسير لدى العلماء المسلمين على أنه: " علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك".[1]

وجاء في تعريف آخر على أنه: " علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية".[2]

ويعرفه **الزركشي** قائلا:" علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه "[3].

*التفسير هو : " بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومدلولها"[4].

---

[1] أحمد محمد الفاضل:الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران،مركز الناقد الثقافي،دمشق،د.ط،د.س،ص509

[2] المرجع نفسه، ص 509

[3] علي اكبر السيفي المازند راني:دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية،مؤسسة النشر الاسلامي،قم المشرقة،ط2 ،1431،ص47.

[4] آية الله السيد اسماعيل الصدر: محاضرات في تفسير القرآن الكريم، دار الكتاب الاسلامي، د.ب، د،ط، د.س، ص 41.

2.تعريف التأويل : عرف التأويل على أنه : " تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين"[1]

تعدّ مهمة التفسير والتأويل هنا واحدة فلا يغوص القارئ في أعماق النص بل يكتفي بالوقوف على ظاهره.

وعرف التأويل عند المتأخرين على أنه:"...صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به، وهذا هوالتأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف فإذا قال أحدهم هذا الحديث أوهذا النص مؤولا أومحمول على كذا قال الآخر: هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلى دليل"[2].

مما يعني أن المؤول ملزم بضوابط وشروط في تأويله ومن بينها أن وجوب التأويل متوقف على وجود دليل مصرح به في النصوص الدينية، لكي لا يخرج المؤول عن النص، بناء على هذا اشترط الجرجاني " **في المعنى المجازي الذي ينقل التأويل اليه اللفظ، أن يكون موافقا للكتاب والسنة"[3]، على هذ الأساس عرف التأويل على أنه: " صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسّنة"**[4].

وبعدما توصلنا إلى معنى المفهومي " **التفسير " و"التأويل"** وما اجتمعت عليه التعاريف السالف ذكرها، فهذه الإجابة تحيلنا هي الأخرى لطرح تساؤل آخر حول نظرة الفكر الاسلامي إلى هذين المفهومين أي هل نظر إليهما على أساس الاختلاف أم على أساس الترادف والتطابق؟

---

[1] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقد، مرجع سابق ذكره، ص 511.

[2] المرجع نفسه ،ص 512.

[3] المرجع نفسه، ص 512.

[4] المرجع نفسه، ص 512.

وقع خلط في الفكر الاسلامي حول التمييز بين المفهومين " **التفسير" و"التأويل"** فتبين لهم ان معنى التفسير مرادف لمعني التأويل ولا وجود لاختلاف بينهما فذهب بعضهم إلى القول : **" أنهم مترادفان في المعنى، فلا فرق بينهما"[1]**، قال أبوالعباس أحمد بن يحي **(ثعلب) عندما سئل عن التأويل: التأويل والمعنى، والتفسير، واحد"**[2].

فما هي وجهة نظر أبوزيد في ذلك؟ عندما قام أبوزيد بضبط مفهومي**"التفسير" التأويل"** عرف **" التفسير" على أنه "... خاصا بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول، والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهي كلّها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينهما"[3]**،ويعرف التأويل على أنه: "العودة إلى اصل الشيء سواء كان فعلا أو حديثا وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه "[4].وبناء على هذا اعترف أبوزيد بعدم امكانية فهم النص القرآني بعيدا عن هذان الأداتان اللتان تمكنان القارئ من الكشف عن حقيقة النص وتفجير معانيه، ولكن هل هناك تطابق بين معنى " التفسير" و"التأويل" في نظر أبوزيد؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما هو الفارق بينهما؟ "... أول ما يلحظه أبوزيد أن مفهوم التأويل، كان متداولا في لغة العرب قبل الإسلام، وأن الاستعمال القرآني له – رغم تنوعه- أكسبه دلالة واضحة، تجعل التأويل: هو الحركة الذهنية لإدراك الظواهر، بينما نجد مصطلح التفسير إذا اعتمدنا في فهمه على الاشتقاق اللغوي، فإنه يدل على مجرد التفاصيل التطبيقية والوسائط الجزئية المفضية إلى إدراك الظواهر".[5]

---

[1] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن،مرجع سابق ذكره ، ص 513.

[2] المرجع نفسه، ص513

[3] د. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص،" دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص 233

[4] المصدر نفسه، ص229.

[5] د. أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ، مرجع سابق ذكره،ص517

فإذا كان هدف وغاية كل منهما " التفسير"، التأويل" الكشف عن الغموض الذي يحمله النص، لكن في مقابل هذا يمكن القول أن اشتراكهما في الغاية لا يمنع من وجود فارق بينهما، وهذا ما أوحى اليه أبوزيد من خلال القول السالف ذكر هو أن التأويل فعلا عقليا بينما التفسير مرتبط بالنقل وفي هذا الصدد يقول **أبوزيد "...يتعلق التفسير بالنقل "في حين يتعلق "التأويل" "بالعقل" والنقل يعني مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاذ إلى عالم النص وفض مغاليقه (...) وهو يتضمن إلى جانب العلوم اللغوية علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والاشارات النازلة فيها (...) إن التفسير كما سبق القول يرتبط بالرواية والنقل، ويظل مجال التأويل مرتبط بفعالية العقل والاستنباط".**[1]

إن هذا التمايز الذي حدده أبوزيد بين المفهومين يوحي أن اشكالية العقل والنقل التي طرحت في الفكر الاسلامي امتد وجودها في الفكر العربي المعاصر، ولأ دلّ على ذلك أن أبوزيد قد حدّد لكلّ منهما منهجه الخاص الذي يعتمد عليه فارتبط **" التفسير" بالنقل" و"التأويل" بالعقل"**، ثم عمل على بيان مدخل كلّ منهما في فهم النص القرآني، إن مدخل المفسر في تعاطيه مع النص بغرض القبض على المعنى المراد من كلامه عزّ وجلّ يقوم أي " المفسّر" بالوقوف **"... عند حدود علوم القرآن وعلوم اللغة، يعتمد في معرفته الأولى على " الرواية" ويعتمد في معرفته الثانية على جهد علماء اللغة المتخصصين، ولذلك يتحتم على المفسر ان يبدأ بهذه العلوم ، وإذا كانت علوم القرآن علوما لصيقة الصلة بالنص من حيث أنها تتناول جوانبه المختلفة، فإن علم اللغة بفروعه المختلفة هام لدراسة النصوص اللغوية كلها، فهو علم يشارك المفسر فيه".**[2]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، سينا لنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص141.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص237.

وإذا كان علم اللغة نقطة البداية التي ينطلق منها المفسر لاكتشاف دلالة النص القرآني، فان أبوزيد قد حدد منها وبحذر الخطوات التي يتبعها المفسر في مجال اشتغاله اللغوي وأولها **" العلم بالصيغ الصرفية ودلالتها، ثم العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها، ثم العلم بكيفية الاشتقاق والتصريف اللغوي (...) وبعد ذلك عليه أن يدرس قوانين "النحو" و"الاعراب" ويدخل في علوم اللغة التي يتحتم على المفسر أن يعلمها علوم البلاغة في تقسيمها الثلاثي القديم إلى "المعاني" و" البيان" و"البديع" ومع العلم بهذه العلوم (...) يصبح القارئ قادرا على اكتشاف دلالة النص، وبها ينتقل من مرتبة القارئ ويصبح " مفسرا".**[1]

ولكن هل الأدوات التي يوظفها المفسر كافية لاستنطاق النص القرآني؟.

إن تعامل المفسر مع النص كما هو واضح تعامل سطحي ، فالمفسر كما هو ملاحظ لا يغوص في أعماق النص، بل يقتصر تركيزه على ظاهر النص ونظرا لإيمان أبوزيد بحقيقة أن النص القرآني له ظاهر وباطن، دفع به اعتقاده هذا إلى الدعوة إلى توظيف التأويل كآلية قرائية لاستنطاق المسكوت عنه في النص وفي هذا الصدد نجده يقول **"... تظل في النص أبعاد دلالية تحتاج إلى حركة "الذهن" و"العقل" ، إزاء النص أنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل بعد ان يستنفذ المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي لا يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم".**[2]

فإذا كان التفسير لوحده غير كاف للوصول إلى الحقيقة الشرعية بحكم أن التفسير يقف عند الاشتقاق اللغوي للمفردات فان لغة النص هنا تبقى في حاجة إلى زيادة توضيح أكثر، والتأويل هنا هو الكفيل بذلك فالسؤال المطروح هنا **هل يمكن تأسيس العملية التأويلية خارج شروط وقواعد التفسير' أم أن اجتهاد المؤول في النص مشروط بالالتزام بها حتى لا يخرج المؤول عن النص؟**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ،ص 237.

[2] المصدر نفسه، ص 237.

فإذا كان العلماء القدامى والفقهاء قد قاموا بإعلان هجوم عن التأويل خصوصا تطبيقه على المقدسات الدينية، في مقابل هذا أعلوا من شأن التفسير، ولكن لكي نكون منصفين في حقهم فلا يمكن انكار مجهوداتهم المبذولة في تشكيلهم لعلوم خاصة لدراسة القرآن واستخراج معانيه، ولكن على الرغم من هذا الا إنهم لم يكن بمقدورهم خلق توازن بين العقل والنص، فكان النص هو المهيمن والمرجع في ممارسة فعل التأويل.

يقول أبوزيد: " **درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع هجري تقريبا (...) باستثناء الشيعة والمتصوفة – على تفضيل مصطلح "التفسير"، على مصطلح "التأويل" وصار شائعا أن "التأويل" جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن والدخول في اثبات عقائد وافكار أو بالأحرى دلالات من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية".**[1]

ولكن في مقابل هذا الطرح قام أبوزيد بإعادة الاعتبار للتأويل كآلية قرائية لاستنطاق النص، واكتشاف دلالته، وتحريك لغته، ولكن لا يستطيع المؤول أن يؤسس لحوار عقلاني مع النص ولا يستطيع مساءلته وفتح نقاش معه، إلا باعتماده على الأدوات والعلوم التي ينطلق منها المفسر في فهمه للنص من أجل التأسيس للفهم الموضوعي للنص، مقابل الطرح الإيديولوجي الخاضع لأهواء المؤول وميوله ففي وجهة نظر **أبوزيد "أن التأويل الذي لا يعتمد على "التفسير" هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستبطان لا يعتمد على مجرد التخمين" ولا على اخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا الحسنة، إنما لابد أن يستند الاستنباط إلى "حقائق" النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى،**

[1] د. نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق ذكره، ص176.

ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى "المغزى"، دون الوثب مباشرة إلى "المغزى" يتعارض مع دلالة النص"[1].

فللوصول إلى مغزى النص لا يعني فهم النص بعيدا عن صيرورته التاريخية أي تلك الحقائق التاريخية التي تمدنا بها العلوم التي يقوم عليها تفسير القرآن هذا ما جعله يستثمر تلك العلوم التي أعدها **أبوزيد** كمدخل للمؤول في فهمه للنص، وفهمه التاريخي له.

بناء على هذا " **يقترح أبوزيد التفسير جزءا من التأويل إذ يعني بالجوانب الخارجية للنص نزول الآية، ترتيبها، الناسخ والمنسوخ، المطلق والمقيد وما اصطلح عليه علوم القرآن، هذه العلوم على أهميتها تعد مرحلة تمهيدية للمرحلة الأهم، مرحلة التأويل التي تصبح مرحلة استنتاج"**[2].

إن عملية التأويل في نظر أبوزيد لا تتم عشوائيا ، فالمؤول لا يتوجه إلى النص بدون أساس يرتكز عليه لذلك كان يدعو إلى ضرورة اعتماد القارئ على ما يضمن له فهم النص فهما موضوعيا، وعلى هذا الأساس اعتبر التفسير وما يقوم عليه من علوم كنقطة بداية للمؤول ومن بين العلماء المسلمين الذين أكدوا على طبيعة العلاقة بينهما **جلال الدين السيوطي**، وفي هذا الصدد يقول نصر أبوزيد: " **نجد عند جلال الدين السيوطي (...) تمييزا دلاليا بين مصطلحي "التفسير" والتأويل"**، يضعهما معا على قدم المساواة من **حيث ارتباط كلّ منهما بالآخر وحاجة المفسر أو المؤول لهما معا وذلك على أساس أن "التفسير" هو شرح معني الكلمات المفردة في حين أن "التأويل" هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف واضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز"**[3]، وبناء على هذا

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص235.

[2] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، مرجع سابق ذكره، ص517.

[3] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق ذكره، ص176.

يقرر الدكتور **نصر حامد أبوزيد** أن " **ما يقوله السيوطي عن الفرق بين "التفسير" والتأويل" وأن أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروري له، كلام صحيح في مجمله، ففي الممارسة الفعلية لعملية الشرح، التي هي التأويل لابد من المرور بالتفسير".**[1]

ويقول في موضع آخر مؤكدا على قناعة فكره " **إن علم التفسير (...) علم يجمع كلّ العلوم الممهدة للتأويل الذي يمثل (...) جهد المؤول في صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني وعلى ذلك يكون التفسير جزءا من عملية التأويل".**[2]

ب. التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي:

مثل العامل السياسي من أهم العوامل التي شتت كيان المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام " الخلاف حول الإمامة" فتحول الصراع من السياسي إلى صراع حول فهم القرآن الكريم، فتشكلت فرق ومذاهب كانت ترمي إلى بلوغ حقيقة النص ولكن منهجها في فهم النص كان مختلفا فمنها من دعا إلى إعمال العقل في فم النص " **المعتزلة"**، ومنها من أعطى للنقل أولوية على العقل باعتبار أن العقل يتعارض مع حقيقة الشرع **"أهل السنة" و"السلف الصالح"**، وعلى اساس هذا الاختلاف تشكلت في ثقافتنا العربية الاسلامية نوعين من التفاسير التفسير بالمأثور، وهناك التفسير بالرأي.

التفسير بالمأثور:

هو الاجتهاد الذي لا اجتهاد فيه بل يكتفي المفسر بجمع وتوثيق حقائق حول النص، يقول أبوزيد عن النوع الأول من التفاسير " **التفسير بالمأثور** " بأنه " **يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية، التي تساعد**

[1] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق ذكره، ص176.

[2] المصدر نفسه، ص 233.

على فهم النص فهما موضوعيا عن طريق أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة".[1]

فهذا النوع من التفاسير يستند أصحابها في تفسيراتهم على القرآن وهذا ما يطلق عليه بأن القرآن يفسر بعضه ببعض، فإن بعض الآيات القرآنية عبارة عن نسيج متكامل مترابطة في مضامينها، وتعد السنة الطريق الثاني الذي يتبعه المفسر للوصول إلى حقيقة النص باعتبارها الشارح الأول للقرآن، على هذا الأساس يعد تفسيره عليه الصلاة والسلام من أقوى التفاسير الموضحة لمعنى الكلام الإلهي وإذا لم يجد **المفسر** ما يضمن له ذلك لا في القرآن ' ولا في السنة فيتوجه إلى طريق آخر وهو أقوال الصحابة من منطلق انهم أكثر علما ودراية بكتاب الله عزّ وجلّ، لأنهم عاصروا فترة نزول الوحي وكانوا الاقرب إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، هذا ما جعل تفسيراتهم وتأويلاتهم ورواياتهم لا تحتمل أي شكّ، بل كانت أقوالهم من أقوى الأسانيد المعتمد عليها في فهم القرآن الكريم.

اتخذ أبوزيد موقف الرفض من هذا النوع من التفاسير التي دعا السلف الالتزام بها في فهم المقدس، ولقد نبهة لخطورة التمسك بها قائلا: **"إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص – وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى "عقيدة وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه " الحقائق الأزلية" بوصفها حقائق نهائية".** [2]

هذا النوع من التفاسير لم يطلق العنان للعقل للاجتهاد في النص، والخوض في أمور الدين، بل عمل أهل السنة والسلف الصالح على تحييد **" المعرفة الدينية"** عن اجتهادات العقل البشري، يقول **" أبوزيد** مبرزا موقفه النقدي أن **" التمسك بهذا**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل ، مصدر سابق ذكره، ص 15.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص" دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص222.

التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح اسنادا إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين وهذا الربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان"[1].

وفي مقابل هذا النوع من التفسير فهناك ما يعرف بالتفسير بالراي فإن هذا النوع من التفاسير قد " نظر إليه على أساس أنه تفسير " **غير موضوعي"** لأن **"المفسر" لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن " النصّ" سندا لهذا الموقف"**[2] .

وممّا ومتعارف عليه وكما أشرت سالفا، أن هذا النوع من التفاسير أي **"التفسير بالرأي"** من بين التفاسير التي حرم العلماء المسلمون تطبيقها على المقدسات الدينية، إن عملية الفهم هنا لا تتأسس على النصية بل تخضع إلى قدرات المفسر العقلية في استنطاق النص، ولقد كان " **التفسير بالرأي"** من بين التفاسير التى انتصر لها أبوزيد، لماذا؟

لأن **الدكتور نصر حامد أبوزيد** كان يرمي إلى إعادة ضبط علاقة المفسر بالنص و**" التفسير بالرأي"** يعني تفعيل دور المفسر في تعاطيه مع النص فلا يصبح النص هنا هو المتحدث بل أفق القارئ هو الأساس الذي يخضع له النص، من هنا تتحول علاقة المفسّر بالنص من علاقة خضوع وانصياع إلى علاقة مبنية على حوار عقلاني وحسّ نقدي ، هذا ما يضمنه " **التفسير بالرأي"**، هذا ما جعل **أبوزيد** يميز بينهما قائلا **" الاتجاه الأول يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب**

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص" دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص 222.

[2] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص 15.

النص وحقائقه التاريخية واللغوية، بينما لا يتجاهل الاتجاه الثاني مثل هذه العلاقة".[1]

ج. التأويل هو الذي يجعل النص حيّا:

من بين أهم الافكار التي أكد عليها **أبوزيد** في مؤلفه مفهوم النص، هي أن الثقافة العربية الاسلامية قد جعلت النص القرآني هو النص المركزي، ومن أهم مشاغلها الفكرية ومحور اهتماماتها، وإذا كانت هذه الحضارة حضارة نص فلا بد أن يكون التأويل في نظر أبوزيد هو الوجه المقابل له، لسبر أغواره اكتشاف دلالته واستنطاق المسكوت عنه في الخطاب الديني بصفة عامة والخطاب الإلهي بصفة خاصة، يقول **أبوزيد** موضحا ذلك **"القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية نصّا محوريا (...) بمعنى أنها حضارة أنبنت أسسها واقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه .... وإذا كانت حضارة ترتكز حول "النص" بعينه (...) فلا شك أن التأويل – وهو الوجه الآخر للنص- يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في انتاج المعرفة"[2]** وتأويل النص القرآني في نظره ليس له تأويلا وتفسيرا ثابت بل النص القرآني تتغير معانيه وتتعدد تأويلاته وترتحل معانيه من زمن إلى آخر بتغير الظروف المحيطة بالمؤول يقول **أبوزيد " إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات متنوعة"[3].**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص 16.

[2] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقد، مرجع سابق ذكره، ص116.

[3] المرجع نفسه، ص 517.

وفي نفس سياق الحديث يقول **محمد أركون " النص القرآني ينص على التأويل ولا يمكن اكتناهه إلا بالتأويل، فهو نص التأويل بامتياز"**.[1]

ومما هو ملاحظ أن القاعدة الفكرية مركز التفكير الزيدي هي أن التأويل يقوم على العقل، لذلك دعا إلى ضرورة توظيف النظر العقلي للوصول إلى مقاصد الحقيقة الشرعية من منطلق أن الشرع لا يرفض إعمال العقل في فهم النص والدليل على ذلك قوله عز وجلّ **"فاعتبروا يا أولي الأبصار"**[2] ويقول أيضا **"وما يعقلها إلا العالمون"**[3] ولقد جاء في قوله أيضا " **أولم يتفكرون في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق"**[4].

ولقد استلهم أبوزيد هذا النوع من التفكير العقلاني من القراءات التراثية العربية الاسلامية **(ابن رشد، المعتزلة)**.

فعلى الرغم من تجاوزه للمرجعيات الاسلامية إلا أنه قد تأثر ببعضها الآخر كما ذكرت ذلك سالفا من أنصار التوجه العقلي في التفكير، ومن أهم القضايا التي شغلت الفكر الاسلامي هي قضية **العقل والنقل**، ولقد كان **الفيلسوف العربي ابن رشد** من المنشغلين بضبط العلاقة بينهما مؤكّدا على أهمية التأويل البرهاني المقابل للتأويل النقلي الذي يرى أنصاره أن الشريعة لا تتأسس على قوانين العقل، من هنا كانت بداية ثورة العقل على النص لعقلنة الجانب الأسطوري الخرافي في الدين، وربط الفكر الفلسفي بالدين، كما اتخذ المعتزلة تلك الفرقة الكلامية التنويرية العقل أيضا كمرجعية للتأويل كرد فعل على أهل السلف الذين رفضوا الاجتهاد والجدل في الدين، هذا ما أعطى للنقل أولوية على العقل ولكن عدم الاعتراف

---

[1] المرجع نفسه، ص 517.

[2] سورة الحشر، الآية 02

[3] سورة العنكبوت، الآية 43

[4] سورة الروم ، الآية 08

بدور العقل يغيب الجانب الواعي في فهم النص، وبالتالي لا يستطيع المؤول النفاذ إلى عالم النص بحس نقدي وحوار عقلاني، بل يتوجه اليه بصمت، وهذا النوع من القراءة يطلق عليه بالقراءة السلبية أو على حدّ تعبير أبوزيد **"قراءة ميتة"**، وعليه فإن التأويل العقلي هو التأويل الذي بإمكانه أن يحقق **" قراءة منتجة"** التي يرمي أبوزيد إلى بلوغها في طرحه لمشروعه التأويلي المطبق على **" التراث الديني"**، هذه القراءة هي التي تضمن خروج النص من النظرة الأحادية إلى تأويلات متعددة.

يقول أبوزيد مبرزا كيفية انفتاح النص على القراءة وتعدد التأويلات قائلا: **"مادام التأويل فعالية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره وتجاهله ولكن بعض النظريات المعاصرة التي تميل إلى جانب النص تجعل منه عالما من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تنكشف إلا من خلال أفق القارئ (...) وهذا القارئ محكوم ابيستيمولوجيا بآفاق المكان والزمان (...) وهكذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانيا وزمانيا"**[1] إن الغاية من التأويل وهدفه هو الوصول إلى حقيقة النص، ولا ينظر المؤول إلى النص على أنه نص مكتمل ،بل يبقى النص دائما موضع تساءل لتجاوز سوء الفهم من جهة، ومن جهة أخرى لإبقاء النص مفتوح على القراءة، من أجل التأسيس لخطاب جديد على هذا الأساس يقول أبوزيد أن قراءات القدامى كقراءة **الشاطبي " تبقى منهجا مفتوحا قابلا للإضافة مع تجدد الوعي وتطور أساليب المعرفة وادوات البحث ، خاصة في مجال "قراءة النصوص" ولعل هذا هو الدافع الذي يدفعنا اليوم لاقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة".**[2]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني: مصدر سابق ذكره، ص 142.

[2] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره ،ص 65.

وممّا هو ملاحظ هنا أن قراءة أبوزيد للمقدس استدعت منه استحضار الخطاب الكلاسيكي للدين قصد إعادة بناء فهم جديد للدين يتجاوز الخطابات الكلاسيكية ،ويعد التأويل هنا كوسيط بين الخطابين، وهذا تأكيد منه على أهمية التأويل وفعاليته في بلوغ حقائق ومقاصد النص لذلك يقر **أبوزيد** أن **"انكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية في بناء العلوم الانسانية خاصة انكارا لا يضر سوى منكره، ذلك أنه بمثابة إغماض العين عن الشمس التي تحرق حرارتها جلد المغمض عينيه"**[1].

فالتأويل في نظر أبوزيد تكمن أهميته في إعادة انتاج معنى النص لقيامه على حركة الذهن، وهذه الحركة هي التي تضمن للنص استمراريته، لأن التأويل يجعل عملية الكشف لا نهائية وبالتالي يصبح القارئ أكثر حرية في تعاطيه مع النص دون اي قيد ولكن ما الذي يضمن للمؤول تجديد قراءته التأويلية للدين؟.

يجيب أبوزيد أن الذي يضمن له ذلك هوالاطار **الزمكاني** للقارئ فـ "في محاولة نصر أبوزيد الاقناع بقراءته التأويلية (...) تراه يؤكد أن **"التأويل" هو الذي يجعل النص حيا متماشيا مع حاجات العصر، ومتطلبات الزمان والمكان، كما أنه نابع من طبيعة النص القرآني، وذلك أن الوحي قد خالف بين ذاته وبينه من النصوص من جهة، وخالف بين أجزاءه من جهة أخرى ولم تكن هذه المخالفة إلا آلية من آليات النص، حقق بها تميزه، وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة في المكان والزمان"**.[2]

على هذا الأساس لم تقتصر محاولات أبوزيد التأويلية على النصوص الأدبية فقط ،بل مارس التأويل أيضا على القرآن الكريم، لتحريك معانيه وتطوير لغته فلم يتعامل مع القرآن كنص 'بل كخطاب مفتوح على تعدد القراءات واختلاف

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة، وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص223.

[2] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره، ص48.

التأويلات، القرآن تجسد في ثقافة معينة، نص قد تحدد نزوله في إطار زمان ومكان معين، والخطاب أي كان بشري أو إلهي ليس ثابتا بل يحتاج إلى القارئ الذي يحول معناه من زمن نزول الوحي إلى زمن القارئ، وهذا في نظر أبوزيد لا يعد مساس بالمقدس، وإنما تجديد للغة النص أي ولادة جديدة للنص، هذا ما يبعث الحياة فيه ويجعله نصا قابلا للقراءة وإعادة التأويل في كلّ زمان ومكان.

وهنا نستحضر قول **محمد شحرور: " ...فالقرآن لابد أن يكون قابلا للتأويل، وتأويله يجب أن يكون متحركا وفق الأرضية العلمية لا ما في عصر ما على الرغم من ثبات صفته"**[1]

لذلك أعاب **أبوزيد** على الخطابات الكلاسيكية التقليدية التي حاول أصحابها تجميد لغة النص وتثبيت لزمانيته ومعانيه أي واقع نزول الوحي وفي هذا الصدد يقول:" **إن الخطأ الجوهري في موقف أهل "السنة " قديما وحديثا هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط "معنى" النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي متناسين في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكون النص وتشكله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك"**[2]، واهدار الواقع من بين المطبات التي وقع فيها الخطاب الديني ،مما يعني أن التأويل العقلي لا يعد ضمن التأويلات الميتافيزيقية المتعالية عن التاريخ، وإنما إعادة التأسيس لفهم الذات ضمن سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي لذلك اعتبر **أبوزيد** الواقع كمدخل لفهم النص وبالتالي تأكيده على الجدل والحوار بينهما قائلا: " **... التأويل هو الذي يجعل النص لصيقا بالواقع من خلال ما اسماه "انفتاح دائرة**

[1] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر "دراسة ونقد" مرجع سابق ذكره، ص 520

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في "علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص 223.

التأويل" " [1] ويرى أن "التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر"[2]. فما الذي يضمن للقارئ / المؤول إمكانية تطوير لغة النص وتفجير معانيه؟

لقد استثمر **أبوزيد** القراءات التراثية للدين لشرعنة قراءته التأويلية للتراث الديني ولتفجير معاني النصوص التراثية المقدسة لذلك أخذ عن **المعتزلة** قولهم بوجود " **المجاز في القرآن"**، فإن اللغة المجازية التي يحملها النص هي التي تفتح باب الحوار والنقاش بين النص المقدس والمؤول، يقول **أبوزيد " من المؤكد أن القرآن أحدث تجديدا معنويا –سيمانيتيا*- عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوما للانفتاح"**.[3]

إن الذين يؤكدون على أهمية التأويل، فإن التأويل هنا لا يميز بين نص بشري ونص مقدس، فإن التأويل يفتح باب الجدل والنقاش مع اي نص من النصوص، وقولهم بوجود المجاز في القرآن لأدل على ذلك، فلغة القرآن تحتاج إلى فهم وإعادة تأويل من منطلق أن النص القرآني له ظاهر وباطن، والمؤول لا يستطيع القبض على المعنى الحقيقي للنص إلا بتجاوز ظاهره والكشف عن الجانب المخفي الذي يحتاج إلى القارئ الذي يكشف عن ما يكتنه النص من اسرار ، لم تستنطق من قبل، ولقد كان هذا الموقف ضد أهل السلف الصالح الذين وقفوا عند ظاهر النص، والذين اعتبروا أن الغوص في أغواره اختراقا لدائرة الممنوع وما لا يحق للمؤول أن يفكر فيه وفي نظر **أبوزيد أن هذا " الحل السلفي في حقيقته وجوهره يتنكر دون ان يدري لمقاصد الوحي واهداف الشريعة حين يفصل بين " النص" و"الواقع" وإذا كان "التأويل " كفيلا بحيوية النص، فإن آلية "**

---

[1] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره، ص50.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

[3] المرجع نفسه ،ص 50.

التأويل" ليست غريبة عن لغة الوحي، وذلك أن كل "نص" يعتبر رسالة ذات دلالات لغوية".[1]

بناء على ما سبق ذكره يمكن القول أن أبوزيد كان يرمي من خلال محاولاته إلى شرعنة القراءة التأويلية على التراث الديني خصوصا القرآن الكريم وإعادة الاعتبار للتأويل بعد أن كان منبوذا، واذا كان منطلق المفكر العربي ان كل القراءات ليست بريئة فان التأويل بدوره هو الذي يميط اللثام عن الافكار الزائفة وينزع الستار عن الخطابات الدينية التي كرست خطاباتها المؤدلجة تحت شعار الحفاظ على الدين ذاته.

[1] خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره ، ص50.

المبحث الثاني: آليات الخطاب الديني نقد وتفكيك:

قبل شروع أبوزيد في أي محاولة تجديدية للتراث الديني، قام أولا باستحضار كل ما أنتجه العقل العربي حول الدين، فلماذا عاد أبوزيد إلى اجتهادات السلف؟ لأن التجديد في حقيقته لا يتأسس على إعادة وتكرار الفهم الكلاسيكي للدين، وهذا لا يعني أن المفكرين العرب المعاصرين وبالخصوص أبوزيد أنه قد تجاهل أو تغافل عن مجهودات القدامى أو وضع أفكارهم كلها على الهامش بلا جدوى، فهذا ليس بصحيح لأن كل ما أنتجه السلف جعل كلّ مفكر يفكر داخل تراث وأّصبح كل ناطق باسمه جزءًا منه.

ولكن المقصود من ذلك هو إخضاع كل ما انتجه العقل العربي الاسلامي والحديث إلى النقد، فنهضة الأمم وصلاحها لا تتحقق على حدّ قول **أبوزيد "من دون نقد (...) النقد باعتباره قوة للنظر وللتفكير (...) وإذا (غاب الحس النقدي) فإن كل حديثنا عن الاصلاح تظل حديث خرافات".**[1]

ويقول أيضا في موضع آخر في إحدى محاوراته **"إذا لم يقم باحث على فحص فكر السابق فسيكون مكررا وببغاء، وللأسف الشديد إن هذا التكرار يغلب على ثقافتنا"**[2].

وعلى هذا الأساس قام أبوزيد بقراءة التراث الديني بعيون الناقد المستفهم لجميع الخطابات التي اسمعت صوتها في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، فما هي آليات اشتغال الخطاب الديني؟.

---

[1] فهد الغزيري: الحوار الأخير مع نصر حامد أبوزيد، دار مدارك، دبي، ط1، 2012، ص27.

[2] فهد الغزيري: الحوار الأخير مع نصر حامد أبوزيد،المرجع نفسه، ص26.

أ.آليات اشتغال النص القرآني:01

.آلية العموم:تعتبر علوم القرآن من العلوم التي تأسست للبحث في القرآن الكريم والمتمعن في ثنايا النص ، يكتشف أن هذا الأخير لا يخلو من ثنائيات متناقضة وغامضة تحتاج إلى إعادة قراءة، وفهم لفك ذلك التناقض والملابسات ومن بين هذه الثنائيات التي توقفت مجهودات العلماء المسلمين عليها ثنائية المحكم والمتشابه الظاهر والباطن، المطلق والمقيد، وفضلا عن هذا هناك ما يعرف بالعام والخاص التي تعدّ هي الأخرى من أهم مباحث علوم القرآن ولقد كان العلماء المسلمين **كالسيوطي والزركشي وابن تيمية** أولى من كانت له فطنة فكرية بخصوص هذه الثنائية لقد أشار **أبوزيد لذلك من خلال قوله " وفي علم "العام" و" الخاص" يؤكد العلماء مرة أخرى أن النصوص أو الآيات وإن نزلت عند سبب خاص تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخاص".**[1]

فإن القاعدة التي بنى عليها العلماء المسلمون تفكيرهم قولهم " **بعموم اللفظ "لا" بخصوص السبب" فعندما سأل ابن عباس عن قوله " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" أخاص أم عام. قال " بل عام".**[2]

ويقول الزركشي في نفس سياق الحديث " **قد جاءت آيات في مواضع اتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها، كنزول آية الظهار في سلمة بن صحر، وآية اللعان في شأن هلال بن امية، ونزول القذف في رماة عائشة رضي الله عنهما ثم تعدى غيرهم".**[3]

فإن الآيات القرآنية وإن ارتبطت بأسباب النزول في شخص معين أو حدث معين أو ظروف خاصة، فإن السبب هنا لا ينحصر في ذلك الشخص أو الحادثة أو

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص195.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصد ر سابق ذكره، ص 196

[3] نور الدين زعيتر: علوم القرآن الكريم، دار الصباح، دمشق،ط1993,1،ص 53

الظرف، وإنما عمل العلماء المسلمين على **تعميم السبب المخصوص**، فكما ثبت الحكم التكليفي، أو أمرا، أو نهيا في شخص ما في زمن ما، فيمتد أيضا إلى اشخاص آخرين، وأزمان أخرى، غير زمن النص أو يمكن القول غير زمن الواقعة التي كانت سبب نزول الوحي، وغير هذا الكلام كما جاء في قول **ابن تيمية "لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق".**[1]

وهذا ناتج عن قول العلماء المسلمين **"بعموم اللفظ"**، فكيف يمكن الانتقال من الخاص إلى العام؟،يرى الدكتور نصر حامد أبوزيد أن **"تجاوز "السبب الخاص" في دلالة النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال"**[2] ،هذا ما جعله يأخذ عن القدامى بعض الصيغ اللغوية التي تنقل النص من نص خاص إلى نص عام، ومن بينها نذكر: "كل" سواء بدء بها أو جاءت في التوابع أسماء الموصولة، "أي" و "من" سواء جاءت شرطية أم استفهامية، أم موصولة الجمع المعرف سواء كان التعريف بالألف واللام أم كان بالإضافة، اسم الجنس المعرف سواء بالإضافة أو بالألف واللام، النكرة في سياق النهي والنفي والشرط وفي سياق الامتنان"[3].

سنكتفي هنا بذكر مثال من بين هذه الصيغ.

1) **" كل" يقول الله عز وجل " كل من عليها فان"**[4] **ويقول أيضا " فسجد الملائكة كلهم أجمعون"**[5]، ففي الآية الأولى لوجاء لفظ **"فان"** دون **ادخال أداة التعميم "كل" لتساءلنا عن الشخص المقصود من هذه الكلمة ولكن الصيغة اللغوية "كل" جعلتنا نفهم من الآية الكريمة أن كل الكائنات الحية "الانسان الحيوان، النبات"** معرضة

---

[1] نور الدين زعيتر: علوم القرآن الكريم المرجع نفسه، ص 53.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص196.

[3] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص198-199.

[4] د.جلال الدين السيوطي:الاتقان في علوم القران،مؤسسة الرسالة،بيروت، ط1،2008 ،ص452.

[5] المرجع نفسه، ص 452.

للفناء، نفس الشيء فيما يخص الآية الثانية، فبعد استخدام أداة التعميم **"كل"** لم يصبح عدد الملائكة محددين في ملك أوملكين،انما جعلت دلالة النص عامة على جميع الملائكة.

فإذا كان النص القرآني يحمل بين ثناياه آيات معبرة عن وقائع جزئية وعن أسباب خاصة، الا ان استخدام هذه الصيغ اللغوية نقلت دلالة النص من الخاص إلى العام.

2)آلية الخصوص:

لقد ذهب الفقهاء والأصوليون بتصنيف آلية الخصوص إلى صنفين، فأما الصنف الأول فقد أطلق عليه ب **"العام المراد به الخصوص"** وأما الصنف الثاني فقد أطلق عليه بـ**" العام المخصوص"**، ويقصد الفقهاء من الصنف الأول **"العام المراد به الخصوص"** هي **" أن يكون اللفظ عاما في صيغته وتكون دلالتة غير شاملة لجميع الأفراد الذين يشير اليهم بل تكون دلالته خاصة، وهذه الدلالة تكون مفهومة من السياق التركيبي للنص"**.[1]

وكمثال على ذلك قوله عز وجل: **" الذين قال لهم الناس عن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا"**[2]، فإذا كانت دلالة اللفظ عامة في هذه الآية الكريمة أي **لفظ "الناس"** إلا أن هذا الأخير وإن كانت دلالته عامة، إلا أنه لا يستغرق الجميع أي "أي رجل أوامرأة أوصغير أوكبير"، وإنما الآية فيها تحديد لأشخاص معينين أي الذين نزلت الآية بخصوصهم، هنا نفهم سبب حرص أبوزيد على دعواه إلى ضرورة العودة إلى السياق التاريخي لتشكل النص لفهم دلالته الحقيقية.

أما فيما يخص الصنف الثاني **" العام المخصوص"** فيقصد به **" أن يكون اللفظ عاما في صيغته ودلالته، ولكن الحكم الوارد في النص لا ينطبق على مدلول عموم**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص 205.

[2] جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، مرجع سابق ذكره، ص454.

الالفاظ، ويعتمد التخصص في هذا النمط في النصوص على دوال لغوية قد تكون متصلة في هذا النمط في النصوص على دوال لغوية قد تكون متصلة بالنص المذكور، أو على نصوص أخرى منفصلة عن النص المعني".[1]

وإذا كان العلماء الأصوليون قد وضعوا صيغ لغوية " **لتعميم الدلالة الخاصة"** للنص، فكذلك اعتمدوا على بعض الصيغ اللغوية " **لتخصيص الدلالة العامة"**لآي القرآن ومن بين هذه الصيغ نجد " الا**ستثناء" "الوصف" و"الشرط" و"الغاية"** وبدل البعض من الكل".[2]وسنكتفي هنا ايضا بتوضيح مثال من بين هذه الصيغ اللغوية:**" الاستثناء" يقول عز وجل " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا"**[3].

إن دلالة الألفاظ هنا دلالة عامة ولكن بعد ادخال أداة التخصيص **"إلا"** خصصت الحكم أي خص الحكم على **"التائبون".**

مما هو ملاحظ من خلال ما سلف ذكره، ان الحكم أو الآيات غير الأحكام قابلة للتعميم والتخصيص، ولكن هذا الانتقال مشروط باستخدام وسائل لغوية **"تعمم المخصوص"** أو **"تخص العام"** ومن هنا نطرح الاشكال الآتي الذي يتمحور حول الفكر الزيدي بخصوص هذه المسألة الخلافية فاذا كان العلماء القدامى قد انطلق تفكيرهم من قاعدة مفادها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **فما هي القاعدة التي ينطلق منها أبوزيد؟ سيبقى هذا السؤال مطروحا وسأحاول الاجابة عنه في الفصل اللاحق.**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص205

[2] المصدر نفسه، ص208.

[3] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص 137.

3.آلية المشابهة والمغايرة:ركز أبوزيد مجهوداته التأويلية في توضيحه لطبيعة النص لقرآني، فتوصل من خلال رحلته التأويلية على أن القرآن ذو طبيعة مزدوجة مماثل وفي نفس الوقت مخالف للنصوص البشرية، هذا ما يبرر قوله **"... ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمن داخله دوال تؤكد مشابهته لها ولكنه يتضمن أيضا دوال أخرى تؤكد مخالفته لها".**[1]

وهنا نطرح علاقة النص القرآني بالنص الشعري عند نصر حامد أبوزيد، لقد نظر العرب الذين عاصروا نزول الوحي إلى النص القرآني من زاوية المشابهة المطلقة بينه وبين النصوص الأخرى وفي هذا الصدد يقول **أبوزيد " والحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب "التغاير" و"المخالفة" بين النص والنصوص التي لديهم ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص" الجديد إلى أفق النصوص المعتادة فقالوا عن النبي شاعرا، وقالوا عنه كاهنا ولاشك أن هذه الأوصاف قامت – عندهم على أساس من ادراك "المماثلة" بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان"**[2].

فإذا كان هذا الرأي ينظر إلى النص من زاوية المشابهة للنصوص ما قبل الاسلام في العصر الجاهلي، فإن أبوزيد وعلى الرغم من اعترافه بوجود **"تشابه بين " النص القرآني " ونصوص الثقافة عامة، وبين النص الشعري بصفة خاصة"**[3].

الا أنه في نفس الوقت قد دلل على نسبية هذا الطرح من خلال اجراءه لمقارنة بين القرآن والشعر، موضحا أن النص وإن تشابه مع النصوص الأخرى من منطلق علاقة النص بثقافة المستقبل الأول للنص، إلا أنه يكشف من جانب آخر عن الخلاف بينهما قائلا: **" وإذا كان النص القرآني قد تشابه مع الشعر من حيث**

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص137.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ،ص 138.

[3] أ حمد محمد الفاضل:الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران، ،مرجع سابق ذكره،ص391.

ماهيته، أي من حيث كونه اتصالا، فإنه يخالفه من جوانب شتى ويتضح هذا " الخلاف " في تحديد أطراف عملية الاتصال وعلاقتها، لقد صارت العلاقة في الوحي الديني علاقة رأسية (...) وصار النص " تنزيلا" على حين أن العلاقة في الوحي الشعري كانت علاقة أفقية (...) ويختلف الوحي الديني عن الوحي الشعري (...) في تعدد الوسائط بين المتكلم بالوحي (الله) وبين المتلقين له 'الناس' في حين أن الاتصال في حالة الشعر يتم بلا واسطة بين الشاعر وقرينه من الجن"[1].

وفضلا عن هذا الاختلاف فهناك اختلاف آخر من الناحية البنائية للنص وقد استند أبوزيد في توضيح ذلك على مجهودات **"المسلمون على التمييز بين المصطلحات الدالة على النص القرآني وبين المصطلحات الدالة على الشعر،فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن، والآية بدل من البيت، والسورة بدل من القصيدة"**.[2] فإذا كان أبوزيد هنا على نقيض معاصري النص القرآني الذين ذهبوا للقول بالمشابهة التامة بين **" النص القرآني" و" النص الشعري"**، فكذلك رفض موقف أنصار التوجه الإيديولوجي للنص الذين رفضوا وجود أي مشابهة بين القرآن والشعر وكانت حجتهم أن الشعر منبوذا في القرآن، ممّا جعل أبوزيد يوضح موقف النص القرآني من الشعر قائلا **" لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر ترتبط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة، وبالمثل اراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية (...) إن النص (...) لا يدين الشعر من حيث هو كما فهم الأمر بعد ذلك بل يدين الشعر الذي أراد معاصرو محمد أن يجذبوا النص**

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص139.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص139.

إلى آفاقه محاولين بالتالي أن يجذبوا ظاهرة الوحي كلها للنظام الثقافي المستقر والسائد".[1]

لقد أثبت أبوزيد بوقوفه على ثنائية المشابهة والمغايرة للنص القرآني من خلال جدلية القرآن والشعر، أن النص القرآني لا يختلف اختلافا مطلقا مع النصوص الأخرى، ولا وجود لتشابه مطلق بينهما وخلاصة هذا القول ان النص القرآني تؤطره ثنائية المشابهة والمغايرة معا يقول أبوزيد موضحا ذلك **"أن علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على " التماثل" وتقوم في جانب آخر على "المخالفة".**[2]

ب.آليات اشتغال الخطاب الديني الأصولي "الامام الشافعي أنموذجا":

01.آلية التوسيع:

إن المتأمل في أعمال أبوزيد يلاحظ أنه قد خصّص دراساته لشخصيات لإعجابه بطريقة انتاج فكري معين كما تجلى ذلك في مؤلفه **"الاتجاه العقلي في التفسير"**،وكما تجلى عمله الآخر في مؤلفه **" فلسفة التأويل"** دراسة في التأويل عند محي **الدين بن عربي"**، ركزت دراساته عن أعلام فكر وشخصيات لها مكانتها في تاريخ الفكر فأخذ عنها ما يخدم مشروعه التأويلي، إضافة إلى هذا قام بدراسات أخرى أبرز فيها توجهه النقدي اتجاه خطاب معين، ومن بين أعماله التي تؤكد هذا مؤلفه الإمام الشافعي وتأسيس **"الإيديولوجية الوسطية".**

لقد استعرض أبوزيد في مؤلفه هذا للمبادئ التي أصلها الشافعي فتحولت تلك المبادئ التي انطلق منها إلى قواعد تحكم طريقة التفكير في ذلك العصر. ويعود

[1]نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص140.
[2]المصدر نفسه، ص139.

تأسيس فكر الشافعي انطلاقا من ذلك الصراع الذي كان سائدا في الثقافة العربية الاسلامية بين **"أهل الحديث"** أي الذين يأخذون بعين الاعتبار للخبرة الدينية، أما التوجه الثاني **"أهل الرأي"** الذين قدموا العقل على النقل ولقد أطلق على توجهه في ظل هذا الصراع **"بالوسطية"**، ولكن نصر حامد أبوزيد أكد على أن الامام الشافعي كان أكثر انحيازا إلى **"أهل الحديث"**، فما **هو السبب الذي دفع أبوزيد إلى اصدار هذا الحكم؟.**

من خلال تحليل **أبوزيد** لخطاب الإمام الشافعي، قرر أنه خطاب يهدف إلى التأسيس لشمولية النصوص وتوسيع نطاقها يقول أبوزيد " وإذا كان فقه **الشافعي**، أو بالأحرى أصوله الفقهية تتركز في أربعة هي: **الكتاب والسنة والاجماع والقياس**، فإنه في ترتيبه لهذه الأصول كان دائما يؤسس للاحق على السابق"[1].

وفي هذه العملية التأسيسية تم تحويل في نظر **أبوزيد "اللا نص إلى مجال "النص" لا يقل قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن النص الأساسي الأول القرآن الكريم"[2].**

ومن بين النصوص الثانوية التي وحد الشافعي بينها وبين النص المؤسس **"القرآن الكريم"** هي السنة وفي سياق هذا الحديث يقول أبوزيد **"... ويكاد القارئ لكتابات الشافعي يجزم أن تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكري".**[3] فبعدما قام الشافعي بتوسيع مفهوم القرآن، عمل أيضا على توسيع نطاق السنة، والأخطر من هذا وضع السنة في نفس مستوى ودرجة التشريع الإلهي، فتحولت السنة من شارحة للنص القرآني إلى مرتبة هذا الأخير في الحكم والتشريع، هذا ما عبّر عنه أبوزيد

---

[1] نصر حامد أبوزيد: الامام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، الاسكندرية،ط2، 1996، ص 54.

[2] المصدر نفسه، ص54.

[3] المصدر نفسه، ص54.

قائلا **"فإذا كان القرآن هو النص الأول المركزي في الثقافة فقد تولد عنه نص "السنة" الذي تم تحويله بفضل الشافعي من نص شارح إلى نص مشرع".**[1]

وبناء عل هذا القول كان موقف أبوزيد من السنة مخالفا تماما لموقف الشافعي والدليل على ذلك ردة فعل **أبوزيد** عليه قائلا أن السنة **" ليست (...) مصدر التشريع، وليست وحيا بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية السنة، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئا لا يتضمن على وجه الاجمال أوالاشارة".**[2] غير أن **الشافعي** قد اعتبر **"السنة وحيا من نمط مغاير عن وحي الكتاب".**[3] بناء على هذا القول قرر أبوزيد أن الامام الشافعي بهذا الطرح الساذج يتجاهل **" بشرية الرسول تجاهلا شبه تام، وتكاد تختفي عن نسقه الفكري أنتم أعلم بشؤون دنياكم".**[4]

إن التأسيس للنصوصية التي دشنها الإمام الشافعي أنتجت لنا عقلا فقهيا جعل هذا الأخير تابع للنص واقتصر عمله على الاشتغال في إطار معارف دينية ولم يعد للعقل دور إلا التسليم بتلك الحقائق ، مما يعني أن الشافعي قد انتصر فكره لسلطة النقل على العقل، فانتج لنا اتجاه سلفي في الثقافة العربية الاسلامية، أنبنت تأويلاتها على النقل في مقابل العقل، هذا ما غيّب روح النقد والاجتهاد، لأن اجتهاد العقل كان اجتهادا مقيدا ولم يكن حرا هذا ما جعل أبوزيد يدعوا إلى ضرورة مراجعة تلك الخطابات لاستنطاق ما قصد السكوت عنه وفي هذا الصدد يقول أبوزيد: "

---

[1] نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق ذكره، ص 19.

[2] نصر حامد أبوزيد: الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، مصدر سابق ذكره، ص83.

[3] نصر حامد أبوزيد: الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، مصدر سابق ذكره ، ص83.

[4] المصدر نفسه، ص84.

وآلية **تحويل "اللّانص"** إلى **"نص"** (...) آلية لا تخلو من مغرى إيديولوجي في السياق التاريخي لفكر الشافعي "[1]، ومن هنا اصبح **"الاجتهاد عنده قياس لا غير"**[2].

2.**آلية السجال الايديولوجي:** تنقسم هذه الآلية إلى آليتين، آلية المجابهة، وآلية التأويل، حيث لا تنفك كل منهما عن الأخرى، ولقد وضف الشافعي هذين الآليتين ليؤسس لمشروعية السنة أكثر. فأما فيما يخص آلية المجابهة فتعني في نظر أبوزيد **" مجابهة نص بنص مثله، وفي حالة نصوص الأحاديث يتم الحكم بضعف الحديث الذي يستشهد به الخصم"** [3].

أما آلية التأويل فإن العودة إلى النص هنا بغرض الاحتماء به، ولجعله يقول ما يريدون تقويله للنص على حسب أهواءهم الشخصية، لذلك وظفت بعض الآيات القرآنية كوقود لخدمة أغراض معينة وعليه فان علاقة القارئ بالنص ليست علاقة إيجابية كما وضح ذلك **غادمير** أي لم تبنى على جدلية السؤال والجواب هذا الجدل الذي يفتح باب الحوار بين النص والقارئ لتحقيق قراءة منتجة، وليس لاحتكار حقائق النص من طرف سلطة معينة لان العلاقة هنا يؤطرها طابع إيديولوجي يخفي من الحقيقة اكثر ما يظهر لأن الغاية من التأويل لدى المساجل **" تأويل النص الخلافي لينطق بما يراد منه"[4].**

ان هذا النوع من الجدل لا يرقى إلى مستوى التواصل المبني على أساس الحوار والاعتراف بالآخر ومبدأ المشاركة للوصول إلى الراي الواحد ولكنه مبني على الصراع لأنه لا يعترف بمبدأ الاختلاف للقبض على الحقيقة انطلاقا من الراي الصائب ولكنه توجه انبنى على عصبية فكرية.

---

[1]نصر حامد أبوزيد: الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، مصدر سابق ذكره ، ص54

[2]ناجية الوريمي بوعجيلة:في الائتلاف والاختلاف،دارالمدى،سوريا،دمشق،ط1،2014،ص124.

[3] نصر حامد أبوزيد: الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، مصدر ساق ذكر، ص87-88

[4]نصر حامد أبوزيد: الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، مصدر ساق ذكر ، ص88.

ج.آليات الخطاب النهضوي: "آلية السجال الإيديولوجي، والآلية الذرائعية":

أخذ **أبوزيد** عن أعلام الفكر النهضوي الحديث،" **طه حسين" و"أمين خولي"** وغيرهم من اعلام الخطاب التنويري في العصر الحديث، كمرجعية لقراءته التأويلية لقراءة المستغلق في النص القرآني والخطاب الديني بصفة عامة.

حاول الخطاب النهضوي الحديث التأسيس لنهضة شاملة على جميع الأصعدة الا ان ما أجمعت عليه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة بخصوص ذلك الخطابهوفشل هذا الأخير اي الخطاب النهضوي الحديث في جميع الجوانب بما في ذلك الجانب الديني.

حاول الخطاب النهضوي ان يجدد الخطاب الديني الذي كان سائدا في الثقافة العربية الاسلامية، حيث حاول التأسيس لوعي تاريخي للظاهرة الدينية لإلغاء الجانب القداسي عن النصوص التراثية الدينية لتجاوز ما هو أسطوري خرافي واللاواعي في تلك النصوص باعتبارهم أن الدين هو الأساس الذي تقوم عليه النهضة العربية، ولكن ظلت تلك المشاريع تراوح مكانها، ولقد برر الدكتور **نصر حامد أبوزيد** سبب ذلك الفشل والاخفاق، إلى ان خطاب التنوير النهضوي قذ ظل حبيس اللحظة التاريخية لتشكل المعنى وبالتالي لم يستطيع هذا الخطاب الخروج عن النظرة التقديسية للتراث، وعليه فاذا كان أبوزيد قد انتقد انتاجات العقل العربي في عصر الانحطاط ، فان انتقاده هذا لم يقتصر على مفكري ذلك العصر فقط، وإنما امتد انتقاده إلى أعلام الفكر العربي الحديث ونقده المزدوج للقديم والحديث جعله يضع الخطابين في مستوى الخطاب الواحد، اعترف أبوزيد بمجهودات الخطاب النهضوي الحديث قائلا" أن هذا الأخير **"استطاع (...) أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوابه بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة (...) وكان هذا انجازا حقيقيا لا سبيل إلى التراجع عنه".**[1]

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص 200.

ولكن في مقابل هذا الاعتراف قد صرح من جهة أخرى عن المطبات التي وقع فيا هذا الخطاب قائلا " **لكنه لم يكن كافيا (أي ذلك الانجاز) بسبب الطبيعة السجالية الإيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفي، لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية (...) وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء**".[1]

هذا ما وسع هوة التعامل بين القارئ والنصوص المقدسة، وعليه فإن اجتهاداتهم قد اقتصرت على استحضار الماضي في الحاضر، هذا ما مثله أنصار التوجه السلفي الذين رفضوا تطبيق منتجات الثقافة الغربية على التراث الديني يقول **أبوزيد، " خطاب التنوير ظل يدور مع نقيضه السلفي داخل دائرة السجال الإيديولوجي، ولم يتجاوز ذلك إلى تأسيس أفق معرفي جديد"**[2].

لقد أفضى هذا الفكر الإيديولوجي أو الخطاب الايديولوجي إلى تأويلات مؤدلجة للدين، مما أدى إلى السكوت قصدا عن بعض الحقائق التي لم تخدم إيديولوجيتها لذلك أصدر **أبوزيد** حكما على هذا الخطاب على أنه خطاب براغماتي، يوظف بعض النصوص التراثية الدينية اي ينتقى بعضها دون البعض الآخر لتبرير مواقفه، اي العودة إلى التراث ليس بهدف القبض على المعنى الحقيقي، ولا بغرض تحريك لغة تلك النصوص، وإنما قصد البحث عن ما يخدم مصالحه، لجعل خطابه أكثر الخطابات سيطرة، و عليه فان دعواتهم الاصلاحية ليست من أجل الاصلاح في حد ذاته وإنما من أجل شرعنة خطاباتهم وخدمة مصالحهم الخاصة، لذلك استثمرت تلك النصوص كما أقر أبوزيد كسلاح وكوقود، لا كنصوص قابلة لإعادة البحث لاستنطاق ما سكتت عنه القراءات السالفة ، وعليه فإن قراءاتهم للتراث الديني

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره ، ص 200.

[2] المصدر نفسه ، ص199.

قراءات ميتة لم تأت بجديد بل كانت امتداد للفكر السلفي القديم، هذا ما يلخصه قوله **"إن الاستخدام النفعي الذرائعي للتراث كان نهج مفكري التنوير وهوالذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي"**[1].

د.آليات الخطاب الديني المعاصر:توقف الدكتور **نصر حامد أبوزيد** فيما يخص الخطاب الديني المعاصر عند خمس آليات أطرت الفكر الديني المعاصر بنوعيه **" المتشدد " والمعتدل"**ومن بين أهم هذه الآليات نذكر:

1. التوحيد بين الفكر والدين:... خلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص، كان ثمة ادراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، و ثمة مجالات أخرى تخضع لفعالية العقل البشري والخبرة الانسانية (...) (ولكن) رغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات، متجاهلا تلك الفروق التي ضيعت في مبدأ **" أنتم أعلم بشؤون دنياكم" ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها."**[2] إن الخطاب الديني المعاصر يدعي لنفسه القبض على الحقيقة المطلقة التي لا تقبل أي جدل ولا تعارض ولكن السؤال المطروح **من الذي يحدد هذه الحقائق هل الدين في حد ذاته ’أم من اجتهد في الدين باسم الدين؟**

وللإجابة عن هذا التساؤل يمكن القول أن عملية التأويل والتفسير كانت تقتصر على فئة معينة من البشر وهم العلماء الذين كانوا يدعون الفهم الحقيقي للدين، فأصبحت الحقيقة والمعرفة الدينية محتكرة من قبل هذه الفئة مما أدى في نظر **أبوزيد** إلى عرض حقائق وتأويلات مؤدلجة للدين، بحكم المهمة التي أصبح يمارسها الفكر الديني على الدين، هذا ما شرعن سلطة النص على العقل فأصبح العقل في علاقة

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره ، ص202-203.

[2] المصدر نفسه، ص 78.

تبعية للماضي والنص يمارس سلطته في الحاضر وهذا في نظر أبوزيد مخالف لشروط القراءة والتأويل وصياغة الفهم لأن هذه العمليات الثلاث تقوم بالدرجة الأولى على فصل الذات عن الموضوع ، هذا هو الجانب الذي أهمله الخطاب الديني المعاصر يقول أبوزيد **" لا يقوم (...) بإلغاء المسافة المعرفية بين " الذات" و"الموضوع" فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمن قدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية، والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص، وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة، هي منطقة الحديث باسم الدين".**[1]

هذا ما أنتج لنا خطابا واحدا وفهما واحدا للإسلام يمتلكه علماء الدين فقط دون أن يتفطنوا إلى أن ذلك الفهم تأسس في زمان ومكان معين، ففي نظر **أبوزيد** لا وجود لفهم واحد ثابت للإسلام بل هناك تعددية الفهم والتأويل وفي هذا الصدد نجده يقول أن الخطاب **"... الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل (...) فالجميع يتحدثون عن الاسلام بألف ولام العهد دون ان يخامر أحدهم أدنى تردد ويدركه أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام"**[2].

2. رد الظواهر إلى مبدأ واحد:

تقوم هذه الآلية بنفي اي اجتهاد بشري وبالتالي تعطيل العقل حيث يصبح عمله الوحيد اي العقل التفسير انطلاقا من قوى غيبية.إن تفسير الظواهر بإرجاعها إلى علة واحدة **" الله"**، يجعل العقل مفارقا للطبيعة وقوانينها**"، وفي هذا الاحلال يتم تلقائيا نفي أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني، أومن سلطة العلماء".**[3]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره ، ص78.

[2] عماد ابوغازي: ابحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره، ص 143.

[3] المرجع نفسه،ص 144.

إن الدفاع عن حاكمية الله كان الهدف من وراءها ايديولوجي أي إحلال حاكمية البشر **" سلطة العلماء"** في التحدث عن الدين وكأن الله شرعن لهم الحديث باسمه في الأرض.

لذلك قام **أبوزيد** بالتمييز بين الدين والخطاب الديني، مؤكدا مرارا وتكرارا أن هجومه لم يكن للدين في حدّ ذاته وإنما كان موجها لتلك الطروحات المؤدلجة للدين التي أعلنت هي الأخرى هجوما على القراءات العلمانية للدين باعتبار أن العلمانية أو الفكر العلماني ضدّ الدين متهمين أنصاره بالإلحاد والكفر، وبناء على هذا التصور الخاطئ الذي بنى عليه الفكر الديني حاول **أبوزيد** في مقابل هذا الأخذ بمبدأ السببية بغرض احلال التفسير العلمي مقابل التفسير الديني، من أجل التأسيس للفهم العلمي للدين ولقد كان هذا انطلاقا من تأثره بالمرجعية الغربية اي الفكر الماركسي الذي أطرت ماديته الجدلية فكرة أن **" البناء التحتي"** هو " الأساس الذي يحدد **"البناء الفوقي"** مما ادى بأبوزيد برد الاعتبار لمبدأ السببية التي تأخذ بعين الاعتبار للظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

3. الاعتماد على سلطة السلف أو التراث:

إن المقصد من هذه الآلية هي أن الخطاب الديني المعاصر، خطاب لا اجتهاد فيه، حيث اقتصر الفكر علي الجمع والتكرار والترديد لاجتهادات السلف كأقوال الصحابة، والمفسرين الأوائل للدين، مما ادي الي تحول اجتهاداتهم إلى نصوص مقدسة تبقى في جميع الأحوال بعيدة عن أي جدل أو نقاش والاخطر من هذا أن هذا الخطاب لا يكتفي بتقديس اجتهادات السلف فقط بل إن موقفه من هذا التراث ليس موقفا بريئا وإنما كان ينتقي من التراث القديم ما يخدم مصالحه ويجعله أكثر الخطابات سيطرة يقول **أبوزيد " ومن الواضح أن الخطاب الديني يتعمد تجاهل جانب آخر من التراث، يناهض توظيف هذه الآلية ويردها على أصحابها وهذا**

في حقيقته يمثل موقفا ايديولوجيا من التراث موقفا يستبعد منه "العقلي" والمستنير ليكرس الرجعي " المتخلف".[1]

4. اليقين الذهني والحسم الفكري:

تقوم هذه الآلية على رفض واستبعاد أهم أساس في خلق التعايش بين الأفراد وهو الحوار الذي يعود بالنفع على صاحبه وباقي أفراد المجتمع الحوار الذي يلغي العصبية الفكرية للاعتراف بوجود حقائق نسبية بدلا من الحقائق المطلقة المحتكرة من قبل علماء الاسلام الذين استمدوا أفكارهم وآراءهم وتصوراتهم من النصوص الاسلامية، **" يصر الخطاب الديني أنه جهة الاختصاص الوحيدة فلا قيمة لأي بيان أوحكم ما لم يكن مستندا إلى المفاهيم الاسلامية الأصلية وإلى النصوص والقواعد الشرعية، لا إلى الآراء المجردة، وقول فلان وعلان من الناس، فلا حجة في قول أحد دون الله ورسوله".**[2]

إن هذا الاعتراف الذي صرحت به الخطابات الدينية المتشدد ة ، أدى بها إلى تطرف ديني جعلها تكفر كل من يخالف مبادئها ومسلماتها التي تنطلق منها وهذه العصبية الفكرية تقضي حتما على مبدأ الاختلاف في التفكيرومنهنا **"اصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة".**[3]

5.إهدار البعد التاريخي:

اعتبر **نصر حامد أبوزيد** أن الخطاب الديني المعاصر خطابا لا يرقى إلى العلمية والموضوعية ويكمن قصوره هذا في اهداره للبعد التاريخي للنصوص التراثية ويعود هذا في نظره إلى عدم فصل الذات عن الموضوع حيث أصبح الخطاب

---

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص85.

[2] المصدر نفسه ، ص89.

[3] نصر حامد أبوزيد: النص السطلة الحقيقة، مصدر سابق ذكره،ص19.

المعاصر يلجأ إلى الماضي لحل مشكلات الحاضر، وكأن الواقع ثابت لا يتغير بمختلف أبعاده الاجتماعية والثقافية...الخ.

إن هذه الآلية قد كرست للخطاب الواحد الذي يجعل النصوص التراثية تمارس سلطتها على زمن القارئ، على الرغم من أن زمن القارئ غير زمن المقروء، ولكن ذلك الخطاب اي المعاصر يؤمن بأن الحقائق قد اكتشفت منذ ذلك الزمن اي زمن تشكل النص وكفى بالعقل بحثا، ولقد كان هذا مؤشر على بداية غلق باب الاجتهاد امام العقل يقول أبوزيد **" إن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه القدرة على الوصول إلى القصد الالهي".**[1]**ومن ميزات هذا الخطاب الديني أنه خطاب متعالي** عن الواقع والتاريخ يقول **أبوزيد " وينتهي الخطاب الديني بعزل الاسلام عن الواقع والتاريخ معا، مع أن الوحي ومن ثم الاسلام واقعة تاريخية".**[2]هذا ما جعل **أبوزيد** يضع التاريخي مقابل اللاتاريخي من خلال تبنيه لفكرة تاريخية النص القرآني. بعد أن قام **أبوزيد** بتفكيك الخطابات الدينية، والكشف عن آلياتها، استخلص من قراءته الاستكشافية أن هذه الخطابات تنطلق من مبدأين أساسين يمثلان جوهر الفكر الديني وهما كالآتي:

01. الحاكمية:

بدأت معالم هذا المفهوم **" الحاكمية"** تبرز في القرن الرابع عشر هجري على لسان كل من **"أبوالأعلى المودودي"** و**"سيد قطب"**، مثل تمركز هذا المفهوم في الفكر الاسلامي بداية الهجوم على العقل والاجتهاد ولقد كشف **أبوزيد** عن النوايا السيئة من تحكيم النص القرآني قائلا **" ولا خلاف على انها كانت حيلة ايديولوجية**

---

[1] نصر حامد ابوز يد : نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص95.

[2] المصدر نفسه ، ص99.

استطاعت أن تخترق باسم النص صفوف قوات (...) إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الايديولوجي حين تدرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص".[1]

كانت فكرة التحكيم التي تمركز حولها العقل العربي الاسلامي بداية تهميش العقل لحساب النص حيث اصبح دور العقل مقتصرا فقط على استيعاب ما يقوله النص دون اجتهاد فيه، هذا النوع من التأويل يوظف النص لتبرير ايديولوجيته، محاولا التستر عليها باحتمائه بالدين، يقول أبوزيد أن " **هذا المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص ، ويغفل مستويات السياق فقط، بل يضيف إلى ذلك كله جناية اخفاء (...) ايديولوجيته السياسية بقناع الدين ذاته"[2].**

لقد أنتج لنا هذا المفهوم أي " **الحاكمية النصية"**، صراع بين اتجاهين عقلي ونقلي، وفي حقيقة الأمر لا خطورة في هذا الانقسام، ولكن تكمن خطورته عندما يلجأ أحد الاتجاهين إلى تزييف حقائق النص لتكريس واقع تريد احدى الاتجاهين فرضه، ولقد كان هذا مبتغى أنصار التوجه السلفي يقول نصر حامد أبوزيد " **حين يتحول الصراع (...) من مجال النصوص يتحول العقل إلى تابع للنص ويتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع ايديولوجيا".[3]**

هنا وجد مفهوم الحاكمية مجالا واسعا للانتشار من أجل تزييف الوعي الجماعي، وغلق باب الاجتهاد وغياب روح النقد والقضاء على التعددية الفكرية لان مناصري هذا المفهوم **"الحاكمية"** لا يؤمنون بمبدأ الاختلاف والحرية الفكرية وتعددية الرأي بل يؤمنون بسلطة الرأي الواحد فقط يقول **أبوزيد " الهجوم على التفكير العقلي**

---

[1] نصر حامد ابوز يد : نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ، ص 102.

[2] المصدر نفسه ، ص155.

[3] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص102.

ورفض الخلاف والتعددية (...) يمثل أساسا من الاسس التي يقوم عليها مفهوم الحاكمية".[1]

فمن بين الشعارات التي رفعتها الخطابات الدينية **"لا حكم الا لله"** ومعنى هذا ان القرآن الكريم المتمثل في كلام الله عزّ وجلّ هو المرجعية لتدبير شؤون العباد، ومن يخرج عن حكم الله يتهم بالكفر والخروج عن الملّة، ومن بين الآيات التي استشهدت بها هذه الخطابات قوله عز وجل " **وان لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون"**[2]، **"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون"**[3].

رفض **الدكتور نصر حامد أبوزيد** هذا الطرح وهذه الاستشهادات التي اتخذها الخطاب الديني المعاصر كحجة لشرعنة خطاباته 'لأن القرآن في نظر **أبوزيد** هو مجموعة من النصوص لها سياق معين نزلت فيه، وبالتالي لا يمكن فهم النص الا في سياقه الاجتماعي والثقافي وعليه فإن الخطاب الديني المعاصر عمل على تقدّيم فهما حرفيا للنص تعطيلا للعقل وتجميدا للغة النص، فإن هدف الخطاب الديني المعاصر من هذا المنطلق " **الحاكمية"** هو هدف ايديولوجي لسيطرة خطاباتهم باسم الدين، والدليل على ذلك أن الصراعات والخلافات بين الاطراف المتنازعة كالخلاف بين الاخوان ونظام يوليو لم تكن صراعات سياسية بل كانت دينية بالدرجة الأولى يقول **أبوزيد " كان الخلاف بين الاخوان ونظام يوليو في الستينات (...) خلافا حول الحكم ولم يكن الاخوان خلافا لكثير من القوى السياسية التي اختلفت مع النظام يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة باسم الاسلام وتحقيقا لحاكمية الله على شؤون المجتمع، كان الانفراد بالحكم إذن هو جوهر الخلاف"**[4].

---

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره ، ص104.

[2] محمدالسيد محمد لمسير:قضية التكفير في الفكر الاسلامي،دارالطباعةالمحمدية،ط1 د.ب،2016،ص64.

[3] المرجع نفسه، ص64.

[4] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص 113.

إن الخطاب الديني ممّا هو ملاحظ لم يكن هدفه الحقيقي الاحتكام إلى الله كما كان يدعي ،وإنما ما هو حقيقي ولم يصرح به هو أنهم أرادوا استثمار النصوص القرآنية للوصول إلى مرتبة **" الألوهية"** اي التشريع للعباد دون اي جدال أو نقاش أو نقد. فالحاكمية على حسب ما صرح به **أبوزيد** من بين المفاهيم القاضية على شعارات الحرية والعقل لتحل محلها مفاهيم أخرى منافية لها كالسيطرة والهيمنة ومنع حرية الرأي والتفكير، لأنها تنطلق من مبدأ وجود حقائق مطلقة، فادى بهم هذا الاعتقاد إلى تكفير كل من يحاول اضفاء طابع عقلي على أفكارهم يقول **أبوزيد : " ...إن النضال ضد حاكمية الفقهاء يوصم بالكفر والالحاد والزندقة بوصفه تجديفا وهرطقة ضد حكم الله، ويصبح المفهوم بذلك سلاحا خطيرا بفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديل، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله"**[1].

2. النص:

من بين الاشياء التي أغفل عليها الخطاب الديني في تأويله للنصوص الدينية هو" البعد التاريخي للنصوص الدينية، فهو يتفق على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء للتاريخية، بقصرها على النصوص التشريعية دون نصوص العقائد أو القصص، وبناء على هذا المجال المحدد للاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ويعارض إلى حدّ كبير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني".[2] فعلى خلاف هذا الراي يرى **نصر حامد أبوزيد** أن معاني النص القرآني غير ثابتة وبالتالي لا تصلح لكل زمان ومكان وهي فكرة لا يتقبلها الشعور الديني غير ان

[1] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص 116-117.

[2] جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، دار العين، القاهرة، ط1، 2013، ص103.

ابويد يرى أن كل "**... النصوص دينية كانت أوبشرية محكومة بقوانين ثابتة، وكون القرآن منزل من الله، لا يخرجه من الخضوع لهذه القوانين فالله سبحانه وتعالى يخاطب البشر بلغتهم، وبقوانين اللغة العربية الموجودة قبل تنزيل القرآن، هذه النصوص ثابتة في منطوقها متغيرة في الفهم والقراءة**".[1]إن تصريحه هذا كان كرد فعل للعقل الفقهي الذي أغلق باب الاجتهاد أمام العقل وبالتالي تحديد له مجال معين يفكر فيه هذا، ما يلخصه شعارهم المشهور "**لا اجتهاد فيما فيه نص**"[2]. والنص هنا لا يقصد به النص الأصلي "**القرآن الكريم**" فقط، بل كذلك النصوص البشرية الأخرى التي أنتجت عنه أي " **القرآن الكريم**" كالسنة أقوال الصحابة، فأصبحت هذه النصوص " السنة، الاجماع" مرجعية للتفكير للاعتقادهم على أنها نصوص تعبر عن حقائق مطلقة لا نقاش فيها.

إن سيطرة هذا الخطاب الديني على العقل مؤشرا على بداية التخلف والنكوص الحضاري لأن محاولات النهوض بالأمة هي محاولة إحداث نهضة فكرية بالدرجة الأولى في هذا الصدد يقول جمال البنا "**... فلا يمكن لأمة ان تتقدم بعد أن عطلت عقلها ، خاصة في هذا العصر الذي يقوم فيه كل شيء على العقل**".[3]

ومن بين من أصدر عليهم حكم توسيع سلطة النصوص هوالإمام الشافعي الذي جعل السنة النبوية في مرتبة القرآن الكريم وبالتالي تحولت هي الأخرى إلى نص أصيل إلى جانب القرآن الكريم يقول **جورج طرابيشي "إن الشافعي لم يكن ابن عصره بقدر ما كان صانع عصره (لأنه) (...) أول من جعل النصاب الابستيمولوجي للكتاب والسنة واحد في المرجعية كما في الحجية"**[4]هذا ما يلخص شعار أنصار

---

[1]جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، دار العين المرجع نفسه، ص103.

[2]المرجع نفسه، ص103.

[3].. جمال البنا: تجديد الاسلام، دار الفكر الإسلامي، القاهرة ، 2006 ص 16

[2]جورج طرابيشي: من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، دار الساقي، بيروت،ط1،2010 ،ص186.

التوجه السلفي القائل **"... لا يجوز لغير النص أن يتكلم فان غاب النص لزم السكوت"**[1].

من هنا استثمرت تلك النصوص ليصبح الفهم مقتصرا على فئة معينة من العلماء وبالتالي تصبح اجتهاداتهم وتأويلاتهم وتفسيراتهم مطلقة متخذة التكفير كآلية وسلاح لمحاربة كل من يدعي الخروج عنها وكمثال على ذلك **" نكبة ابن رشد"**، ولقد كشف **أبوزيد** عن نوايا الخطاب الديني جراء هذه العصبية الفكرية قائلا **" خطاب يحتمي بالتراث ويحوله إلى ساتر للدفاع عن أفكاره".**[2]

هذا ما جعل **أبوزيد** يعلي من سلطة العقل أي **"العقل المستقل"**، كما كان يطلق عليه أركون في مقابل **" العقل الفقهي"** الذي يكرس لسلطة الخطاب الواحد، وما يمكن التنبيه اليه هو أن **أبوزيد** لم يكن من أوائل هذا الطرح، بل كان هذا الصراع سائدا في الثقافة العربية الاسلامية بين المعتزلة وأهل السنة حيث قدم أهل السنة النص على العقل، في مقابل هذا اتخذ المعتزلة العقل كمرجعية للتأويل، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الفكر الاعتزالي قد مهد الأرضية لأبوزيد حيث اتخذ العقل كأساس للتحرر من سلطة النصوص، ولفتح المقدس على القراءة وإعادة الفهم لعقلنة الفهم الأسطوري للدين، يقول علي **بن ابي طالب " في رده المعروف جدّا والمشهور عل الخوارج حين قالوا " لا حكم الا لله" (...) فقال: القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال".**[3]

ففي نظر **أبي زيد** إن هناك ما سكت النص عن قوله وهناك المسكوت عنه في الخطاب الديني، والحوار العقلاني مع تلك النصوص هو كفيل باستنطاق المسكوت عنه، للقبض على حقيقة النص، وللكشف عن الأفكار الزائفة التي رسختها الخطابات

---

[21] جورج طرابيشي: من اسلام القرآن الى اسلام الحديث ،المرجع نفسه، ص 172.

[4] نصر حامد أبوزيد: الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، مصدر سابق ذكره، ص5.

[1] نصر حامد أبوزيد: التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط2، 1990،ص139.

الدينية المعاصرة، والدليل على ذلك انتقاء بلتاجي لبعض الآيات القرآنية التي حدد من خلالها علاقة الانسان بالنصوص التراثية **"القرآن السنة"**، على أنها علاقة تسليم مطلق، وأنه لا جدوى من محاولات الخوض في أمور الدين، ومن بين الآيات التي استشهد بها **بلتاجي** علاقة الخالق بمخلوقاته يقول عز وجل، **"وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا".**[1]

ما استشهد به **بلتاجي** مخالف تماما لنظرة **أبوزيد** للنص أي القرآن الكريم **فأبوزيد** لا ينظر إلى النص بعيدا عن السياق الذي نزل فيه النص، لأن ما يميز الخطاب الديني بصفة عامة أنه خطاب يأخذ معنى النص بحرفتيه على هذا الأساس اقترح **أبوزيد** القراءة السياقية للمقروء للقبض على المعنى الحقيقي للنص، في هذا الصدد يقول على حرب **" فليست القراءة (...) مجرد صدى للنص، إنها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة وليس القارئ في قراءته كالمرآة لا دور له، إلا أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني، التي رمى صاحب النص إلى قولها، والتعبير عنها بحرفتيها (...) إن النص يشكل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل ويستدعي قراءة ما لم يقر من قبل"**[2].

[11] نصر حامد أبوزيد: التفكير في زمن التكفير، المصدر نفسه، ص 140.

[2] علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط1، 1993، ص6.

المبحث الثالث: من النقد إلى التأسيس لمفهوم جديد للنص (انشغاله بعلوم القرآن):

حظي النص القرآني باهتمام بالغ في ثقافتنا العربية الاسلامية، باعتباره النص المركزي الذي دارت حوله العديد من النقاشات منذ القديم، هذا ما شكل حوله علما يهتم بدراسته والبحث عن معانيه للوقوف عند حقيقته ولقد أطلق على هذا العلم ب " علوم القرآن" **فما المقصود " بعلوم القرآن"؟ وما الهدف من توظيف أبوزيد لهذا العلم في مشروعه التأويلي للتراث الديني؟.**

علوم القرآن من **"... المباحث الكلية التي تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله، وترتيبه وجمعه، وكتابته، وتفسيره وإعجازه، وناسخه ومنسوخه وغير ذلك..."[1]**

بعد كشف **أبوزيد** عن آليات اشتغال الخطابات الدينية وتفكيك بنيتها فتح حوار عقلاني نقدي معها، حاول بعد هذا التأسيس لمفهوم جديد للنص القرآني يختلف عما كان متعارف عليه في ثقافتنا العربية الاسلامية يقول علي **حرب "لا شك أن محاولة أبوزيد في درس القرآن وعلومه تنطوي على الجديد الذي يتمثل اولا على إعادة النظر في مفهوم الوحي (وفي) تحليل مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة ، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبيته (...) وتتمثل الجدة أخيرا في تحليل أنماط توظيف النص إيديولوجيا، وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة"[2].**

كانت هذه المحاولات بداية الخروج عن تلك الخطابات المؤدلجة والايديولوجية البرغماتية والميتافيزيقية للدين ليقدم طرحا علميا موضوعيا للنص القرآني.

---

[1] نور الدين زعيتر:علوم القرآن الكريم، مرجع سابق ذكره، ص 8.

[2] علي حرب: الاستلاب والارتداد "الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد"، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997، ص 96-97.

"اندفع (نصر حامد) إلى البحث عن مفهوم النص من خلال علوم القرآن للاقتراب من صوغ الوعي العلمي للتراث".[1]وبناء على هذا يقول **الدكتور نصر حامد أبوزيد "إن البحث عن مفهوم النص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك بحث عن "البعد" المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بهذا التراث".**[2]

ولعلّ هذا القول أدلّ على أهمية **" علوم القرآن"** التي مكنته من اكتشاف المعنى الحقيقي للنص القرآني، حيث استطاع من خلالها التفكير فيما غاب التفكير فيه في الفكر الاسلامي.

أ- أسباب النزول:

*** تعريف أسباب النزول: يعرفه السيوطي أنه "ما نزلت الآية أيام وقوعه"**[3]**ويعرفه الزرقاني " سبب ما نزلت الآية أو الآيات (...) مبينة لحكمة أيام وقوعه"**[4]

إن علم أسباب النزول من العلوم التي نالت اهتمام العلماء والمفسرين الأوائل للوقوف عند حقيقة النص وأحكامه الشرعية ومعانيه ومختلف مفاهيمه، فلا يمكن التوجه إلى القرآن الكريم بالدراسة والبحث لتفسيره ومحاولة إعادة فهمه دون المرور على هذا العلم، لأنه العلم الذي يجعل عملية الفهم لا تبدأ فقط من النص ذاته بل من خارجه.

---

[1]يوسف بن عدي: اسئلة التنوير العقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص30.

[2]نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص10.

[3]عماد الدين محمد الرشيد:اسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دارالشنها،دمشق،د.ط،1999ص23

[4]المرجع نفسه، ص23.

" ولا يغفل سبب النزول ملابسات الواقعة وما ترتبط به من بيئة وزمان يسهل إدراك الحكمة التي جاء بها النص ليراعيها، ويتعاهدها في صورة الأمر أو النهي المجرد"[1].

وإذ اكان النص معبرا بأحكامه ومفاهيمه عن بيئة معينة وعن ظروف معينة فان علم أسباب النزول هو الكفيل باكتشاف دلالة النص لا على مستوى النص فقط ولا على مستوى السياق الخارجي فقط، بل يمكن الوصول إلى ذلك على مستوى الداخل والخارج يقول **أبوزيد** في هذا الصدد **" إن أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول اليها من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة أم في علاقته بالأجزاء الأخرى (...) ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلا بالاستناد إلى النص دائما يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف " أسباب النزول" من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي"[2]**

استثمر أبوزيد موقف العلماء القدامى من علم **" أسباب النزول"**، حيث اتخذ هذا العلم قديما وحديثا، كمدخل لفهم النص القرآني، **"ومن المعلوم أن المفسرين وعلماء القرآن عدوا " أسباب النزول "مقدمة من المقدمات لممارسة نشاط التفسير، وآية ذلك ان المفسر يحتاج إلى معرفة اسباب النزول والظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي اقتضت نزول أي القرآن".**[3]

ولقد استند أبوزيد إلى علم **" أسباب النزول"** ليؤكد فكرة أن النص لا ينفصل عن الواقع، بل يرى أن النص تشكل في الواقع استجابة له وبالتالي فإن علاقة النص

---

[31] عماد الدين محمد الرشيد:اسباب النزول وأثرها في بيان النصوص المرجع نفسه، ص42.

[2] د. بسام الجمل: أسباب النزول، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 29.

[3] المرجع نفسه، ص12

بالواقع هي علاقة جدل وحوار، ولقد كان علم اسباب النزول إحدى ركائز تأويلية أبوزيد لإثبات أنطولوجية النص القرآني يقول **أبوزيد " إن الحقائق الأمبريقية المعطاة عن النص تؤكد انه نزل منجما على بضع عشرين سنة"[1].**

ويقول **محمد عابد الجابري** في نفس سياق الحديث **" أسباب النزول تفرض نفسها علينا من زاويتين فمن جهة لم ينزل القرآن جملة واحدة حتى يمكن التعامل معه كنص مكتمل منذ البداية (...) بل لقد استمر تنزيل القرآن منجما".[2]**

من هنا راح **أبوزيد** يؤكد أن معظم الآيات القرآنية نزلت كاستجابة للواقع، أي لأحداث وأسباب فرضت وجودها أساسا، يقول **أبوزيد " إن كل آية اومجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالها، وإن الآيات التي نزلت ابتداء – أي دون علة قليلة جدّا (ولقد) (...) أدرك علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لابد أن تسيقها معرفة بالواقع التي أنتجت النصوص".[3]**

هذا ما يحيلنا إلى قول **ابن تيمية " معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب".[4]**

ولقد كان أبوزيد يرمي من خلال اعترافه أن كل آية نزلت لسبب للتأكيد على أن النص كان في جدل مستمر مع الواقع، مما يعني أن النص ليس له وجود ميتافيزيقي متعالي عن التاريخ، هذا ما يلغي فكرة أن النص موجود في **" اللوح المحفوظ"** التي أقر بها أهل السنة والحديث، وعلى خلاف هذا ذهب أبوزيد إلى القول بفكرة التنجيم كدليل على اثبات فكرته القائلة أن النص جاء استجابة للواقع ممّا يفرض على **المؤول / المفسر** العودة إلى **"أسباب النزول"** لاكتشاف دلالة الأحكام

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص ،" دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص97.

[2] محمد عابد الجابري:اسباب النزول وفهم القران،الدار البيضاء،المغرب،ط2008,1ص11ص12

[3] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص 97

[4] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي:لباب المنقول في اسباب النزول،مؤسسة الكتب الثقافية،بيروت ،ط2002,1،ص7

الشرعية، والواقع هو الذي يقدم للمؤول ما يريد فهمه من النص، إضافة إلى ما ذهب إلى تأكيده، يرى كذلك أن " **علم أسباب النزول**" قد اعتمد ت على الرواية " **النقل**" عن أشخاص عاصروا نزول الوحي، أي اعتماده على النقل من جيل إلى آخر أي من ما روي عن الصحابة وأخذ العلماء والمفسرين الأوائل ما جاء في رواياتهم يقول الواحدي " **ولا يحل القول في اسباب النزول الكتاب الا بالرواية واجماع ممن شاهدوا التنزيل بل وقفوا على الأسباب وبحثوا عن عملها**"[1] .

كان **أبوزيد** من المنتقدين لمثل هذه الآراء، حيث انتقد القراءات اللانقدية للمرويات، أي تلك القراءات التي لم تحاول فتح اي نقاش معها، أو إعادة النظر فيها على اساس عقلي نقدي، لأن المفسرين الأوائل قد سلموا تسليما مطلقا بتلك المرويات، فأصبحت لها مشروعيتها، وتحولت إلى أحكام نظرا لصحة السند 'هذا ما جعل **أبوزيد ينتقد " علماء القرآن لأنهم تصوروا أن العلم بأسباب النزول لا سبيل إليه إلا بالنقل والرواية ولا مجال للاجتهاد والاستنباط**[2].

هذا ما جعل **أبوزيد** يشدّد على فكرة ضرورة العودة إلى السياق التاريخي ليس فقط لاكتشاف دلالة النص، وإنما لإماطة اللثام أيضا عن تلك الروايات الزائفة التي أرادت من خلالها الخطابات الدينية أن تكرس لخطاب ديني معيّن خادم لأيديولوجياتها وفي هذا الصدد يقول **الجابري " إن ما تورده الروايات المختلفة بصدد أسباب النزول يعكس أحد شيئين : إما الواقع التاريخي الذي كانت له علاقة فعلا بنزول هذه الآية أو تلك (...) وإما الواقع الفكري والإيديولوجي الذي حرك أصحاب تلك المرويات للتركيز على سبب معين لكونه يعطي للآية دلالة خاصة تخدم ما يريدون تكريسه في وقت من الأوقات كرأي للشريعة**".[3]

---

[1] ابي الحسن علي ابن احمد الواحدي النيسابوري:اسباب النزول،دار الاصلاح،الدمام،ط1995,2،ص8.

[2] احمد محمد الفاضل:الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران،مرجع سابق ذكره،ص257

[3] محمد عابد الجابري: أسباب النزول وفهم القرآن، مرجع سابق ذكره، ص 13.

بناء على ما سلف ذكره يمكن القول في الأخير أن هدف أبوزيد من ربط الآيات القرآنية بأسباب النزول كان من أجل التأسيس لفكرة التاريخية، وعلم أسباب النزول من العلوم التي ساعدته في طرحه التاريخي للدين، حيث بنى عملية الفهم على ثنائية النص والواقع، وعليه فإن تفسير وتأويل النص القرآني يقوم على أساس جدل يربط النص بالواقع ولكن الجدل الذي بنى عليه أبوزيد تأويله جدل صاعد يجعل الواقع هو المدخل لفهم النص وعليه فلا يمكن فهم النص بمعزل عليه.

ب. المكّي والمدني:

يعد علم المكي والمدني، من بين أهم مباحث علوم القرآن على غرار العلوم الأخرى السالف ذكرها، كما يعتبر عند العلماء القدامى والمحدثين كمدخل أساسي لتفسير النص القرآني **"... ف "السيوطي" يجعله في "اتقانه العلم الأول أوالنوع المعرفي الأول الذي يجب على الباحث في القرآن معرفته والإلمام به"[1] ولقد عرف هذا العلم " المكي والمدني" عند العلماء القدامى والمفسرين الأوائل على أن " المكي ما نزل من القرآن قبل هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام، حتى ولونزل بغير مكة، والمدني ما نزل من القرآن بعد الهجرة وإن نزل بمكة، وهذا الاصطلاح روعي فيه الزمان"[2].**

ولقد جاء في تعريف **ابن عطية : " وكل ما نزل من القرآن بعد هجرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم فهومدني، سواء ما نزل بالمدينة وفي سفر من الأسفار أوبمكة وإنما يرسم بالمكي ما أنزل قبل الهجرة".[3]**

---

[1] محمد عبد الباسط عيد: النص والخطاب، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009، ص96.

[1] عبد الرزاق حسين: المكي والمدني في القرآن ، المجلد الأول، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1999، ص43.

[3] المرجع نفسه، ص46.

ما هو ملاحظ من هذه التعاريف أنها توحي بأن النص القرآني ينقسم إلى ما هو مكّي وما هو مدني، هذا ما أشار اليه **أبوزيد** في مؤلفه **" مفهوم النص"** وهذا التحديد المكاني أي أن هناك آيات نزلت في مكة والأخر ى في المدينة دليل قاطع في نظر **أبوزيد** على تفاعل النص مع الواقع يقول **أبوزيد " ... التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي".**[1]

ويقول أيضا في نفس سياق الحديث **" أن الشريعة الاسلامية كما يعلم الطالب المبتدئ من (علوم القرآن) صاغت نفسها مع حركة الواقع الاسلامي في تطوره، لذلك نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته (المدنية) عنه في مرحلته المكية"**[2].

هذا تأكيد منه على العلاقة التلازمية بين النص والواقع حيث ساهمت تلك المرحلتين في تشكيل النص، والنص في نظره قد عبر عن خصائص وملامح كل مرحلة من هذه المراحل، ولكن إذا كان النص القرآني كما صرح به القدامى والمحدثين على انه نص ينقسم إلى قسمين **" مكي ومدني"، فعلى أي أساس يتم التمييز بينهما عند العلماء القدامى؟ وما موقف أبوزيد من ذلك؟**

لقد قام العلماء القدامى والمفسرين الأوائل بما في ذلك علماء الكلام بتحديد المكي ما نزل بمكة وأن الله عزّ وجلّ قد خاطب في هذه المرحلة المكّية أهل مكّة و**"كل شيء نزل يا أيا الناس فهو بمكة"**[3].

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن" مصدر سابق ذكره، ص75.

[2] احمد محمد الفاضل:الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران،مرجع سابق ذكره،ص289.

[3] عبد الرزاق حسين: المكي والمدني في القرآن الكريم، مرجع سابق ذكره، ص 53.

وأن المدني ما نزل بالمدينة و**"كل شيء نزل يا أيها الذين آمنوا فهو بالمدينة"[1].**
لقد اعترض أبوزيد على هذا المعيار الذي اتخذه المفكر القديم كأساس للتمييز بينهما قائلا: **" إنها تستند إلى معيار المكان (...) دون اعتبار لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أومن " الشكل"، وثم معيار آخر للتفرقة بين المكي والمدني هو معيار " المخاطبين" (...) ويذهب أصحاب هذا المعيار إلى أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني هوما وقع لأهل المدينة والعلامة الوحيدة التي تطرح لهذه أن "كل سورة فيها "يا أيها الناس" وليس فيها "يا أيها الذين آمنوا" فهي مكية (...) لكن هذا المعيار ناقص ذلك أن خطابات القرآن كثيرة جدّا والمخاطبين بالقرآن (...) يتجاوز ثنائية الناس والمؤمنين".**[2] وعليه فإن هذه الاعتراضات التي قدمها نصر حامد أبوزيد تحيلنا إلى طرح التساؤل الآتي وهو تساؤل حول المعيار الذي اختاره أبوزيد للتمييز بينهما، هل على أساس الواقع أم على أساس النص أم بحضورهما معًا؟، يقول **أبوزيد: " إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبناءه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص، فإذا نظر إلى حركة الواقع فلابد من أن ندرك أن حدث "الهجرة" من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال في المكان".**[3]

رفض بوزيد التمييز بين المكي والمدني الذي يبنى على أساس مكاني ولكن ليس هذا المهم عند أبوزيد، بل الأهم هو اخضاع المرحلتين للدراسة والبحث عند أهم حدث يميز بين المرحلتين وهو هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام، لمعرفة طبيعة

---

[1] عبد الرزاق حسين: المكي والمدني في القرآن الكريم، مرجع سابق ذكره ، ص 53.
[3] نصر حمد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص 76-77
[3] المصدر نفسه، ص77.

وظروف كل من البيئتين، هذا من جهة ومن جهة أخرى لمعرفة وتتبع مسيرة الدعوة الاسلامية، والتحول والحركة التي أحدثها النص في هذا الصدد يقول أبوزيد: " **وإذا كانت مرحلة الدعوة في مكة لم تكد تتجاوز مرحلة الانذار إلى حدود الرسالة (...) فإن النقلة من مكة إلى المدينة حولت الوحي إلى رسالة، والفارق بين " الانذار" و"الرسالة" أن الانذار يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدعوة إلى المفاهيم الجديدة ان الانذار بهذه المثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والنهوض (...) والرسالة تعني بناء إيديولوجية المجتمع الجديد"**[1].

أما من بين الأقوال الأخرى التي توجه لها أبوزيد بالنقد هي قولهم بتكرار نزول الآيات القرآنية أي أن الآية التي نزلت في مكة تكرر نزولها ، بالمدينة هذا راجع في نظر أبوزيد إلى الايمان الأعمى بالمرويات، يقول أبوزيد **"إن افتراض تكرر نزول السورة أو آية في حقيقته عجز عن مواجهة آراء السابقين واجتهاداتهم بالنقد والتمحيص، وهو عجز ناتج من الإيمان بقداسة الأشخاص ومن ثم الإيمان بسداد آراءهم واجتهاداتهم".**[2]

وهنا يظهر الفارق بين الفكر السلفي والفكر العلماني، حيث يخضع المفكرون العلمانيون كل الخطابات للنقد، يقول **أبوزيد "... إذا كان في إطار التحقيق التاريخي الذي ينتمي اليه في جانب منه- علم المكّي والمدني فمن الضروري استخدام منهج النقد الذي من شأنه ان يقبل أويرفض بناء على أسس موضوعية لا علاقة لها بالتوفيق والجمع بين الآراء والروايات المتعارضة".**[3]

إضافة إلى هذا، فلقد ذهب المفكر القديم إلى القول أن النص قد يسبق الحكم أو يسبق الحكم النص ففي الحالة الأولى،**" بمعنى ان ينزل النص أولا في المرحلة المكّية**

---

[1] نصر حمد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص77.

[2] المصدر نفسه، ص82

[3] المصدر نفسه، ص83.

ثم يتقرر حكمه الشرعي أو الفقهي بعد ذلك في المرحلة المدنية (أما في الحالة الثانية) (...) امكانية أن ينزل الحكم أولا في المرحلة المكيّة، ثم يرد النص الدال عليه بعد ذلك في المرحلة المدنية..."[1].

إن هذا النوع من التفكير يتجاهل السياق التاريخ لنزول الآيات القرآنية ففي نظر **أبوزيد أنه "... في حالة النص القرآني لابد أن يتزامن "سبب النزول" مع النص مع حكمه أو دلالته".[2]**

ج.الناسخ والمنسوخ:

إذا كان أبوزيد كما أشرت سالفا قد اعتمد على **" علم أسباب النزول"** للكشف عن التفاعل والجدل القائم بين النص والواقع، فكذلك اتخذ **"علم الناسخ والمنسوخ"** الذي يعد هوالآخر مبحثا من مباحث علوم القرآن ليبرهن على العلاقة الاتصالية بين الوحي والواقع يقول **أبوزيد " تعد ظاهرة النسخ التي أقرّ العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هوابطال الحكم والغاءه سواء ارتبط الالغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجودا دالا على " الحكم" "المنسوخ".[3]**

ولقد اعتبر هذا العلم **"الناسخ والمنسوخ"** سواء عند العلماء القدامى أو المحدثين من أهم العلوم التي لا يجب أن يتجاهلها المفسرون في تفسيرهم للنص القرآنين قال **" الأئمة لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله تعالى إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ"[4].**

---

[1]نصر حمد أبوزيد: مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص89ص90.

[2]المصدر نفسه، ص 89.

[1] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، مرجع سابق ذكره، ص325

[2]سيد القمني: الاسلاميات، قراءة اجتماعية سياسية للسيرة النبوية، المركز المصري لبجوث الحضارة، بيتكو، ط1، 2001، ص4

وإذا أردنا الوقوف عند معاني هذا المصطلح فيمكن القول أن **" النسخ (...) عبارة عن رفع شيء وإقامة آخر مقامه"[1]، ويقول الطبري: "الأصل في النسخ من نسخ الكتاب ونقله من نسخة إلى أخرى غيرها وأن معنى النسخ كذلك، إذ معنى نسخ الحكم إلى غيره تحويله ونقل عباراته عنه إلى غيره"[2]، قال عزّ جلّ " ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها"[3].**

ولقد عرّفه **ابن حزم**على انه**" بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لايتكرر"[4].**

وبناء على هذا يرى أبوزيد أن النسخ ما هو إلا تعبير عن حكم مرحلي يتغير بتغير الظروف مراعات للمصالح البشرية فإنه يجعلنا نتعامل مع النص القرآني كخطاب تجسد في الواقع، يخضع للتغير بتغير ظروفه، يقول **أبوزيد " لا شكّ أن ابدال نص بنص بما يترتب عليه من ابطال حكم بحكم آخر يمكن أن يدرس من زوايا عديدة، أهمها التدرج في التشريع (...) مراعاة لقانون التدرج في عملية التغيير وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لابد أن يراعي هذا الواقع (...) فالتغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة ومادام النص نصّا مفتوحا للواقع فلابد أن يراعي شروط الواقع"[5].**

نظر أبوزيد إلى القرآن كحدث وليس كنص لأن التدرج في الحكم الذي تحدث عنه بعض العلماء الذين لم ينكروا النسخ في القرآن والمفكرين العرب المعاصرين هو أن تلك الظاهرة محكومة بتغير الوقائع، ولقد استثمر **أبوزيد** ظاهرة النسخ في القرآن

---

[3]عبد الكبير العلوي المدغري:الناسخ والمنسوخ في القران الكريم،الجزءالاول، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،د.ط،د.س،ص194

[2]المصدر نفسه، ص 194

[3]سورة البقرة ، الآية 106

[4]المصدر نفسه، ص 196

[5]نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره، ص120

ليقول فيما بعد بتاريخية بعض النصوص القرآنية فالأحكام الشرعية عند ابوز يد ليست ثابتة بل هي متغيرة، بحكم أنها أحكام ارتبطت بمصير البشرية لحظة نزول الوحي ففي وجهة نظر **أبوزيد "أن أفعال الله في العالم لا يعني تغيرا في ذات الله أوفي علمه، وكذلك ابدال آية مكان آية وتغيير الحكم لا يعني " البداء" أو أن الله يقرر أمرا ثم يبدو له فيه رأي آخر، إن النظر دائما إلى "الله" تعالى في مناقشة قضايا الوحي والنص اغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين، إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع"**[1].

كان يرمي **أبوزيد** باعتماده على علم الناسخ والمنسوخ في إعادة قراءته للنص للقرآني قصد التأكيد على فكرة تغير معاني النص القرآني وأحكامه لأن لغة النص ليست ثابتة بل تتحرك وتتغير بتغير الواقع، يقول **أبوزيد "...لا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور"**[2].

ونعتبر هذا الأخير أي الواقع هو الذي يفرض على المفسرين في عصر معين أن يطوروا لغة النص نظرا لما يحيط بالقارئ من ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية، تفرض عليه توظيف فهم معين في زمن معين، لذلك كان **أبوزيد** يشدد على ضرورة الحفاظ على النصوص الناسخة والمنسوخة لأن الواقع قد يفرض توظيف أحدهما في زمن ما، يقول **أبوزيد " وإذا كانت وظيفة النسخ هي التدرج في التشريع والتيسر، فلا شكّ أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعدّ أمرا ضروريا، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرّة أخرى".**[3]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، مصدر سابق ذكره ، ص 121.

[2] المصدر نفسه، ص 121

[3] المصدر نفسه، ص 122.

خلاصة الفصل:

نستنتج من خلال ما سبق ذكره أن أبوزيد قد كرس مجهوداته لإعادة الاعتبار لما كان مهمشا في الفكر الاسلامي، وأقصد هنا التأويل أي الاجتهاد العقلي للنص، لقد كان النص في الثقافة العربية الاسلامية هو المتحدث، أما القارئ فهو مجرد متلقي سلبي للنص لا يقرأ في النص إلا ما يريد النص قوله، ومن هذا المنظور كان النص هو المنطلق الأساسي الذي أطر الخطاب الديني عامتا فضلا عن الحاكمية.

بناء على هذا الأساس قام أبوزيد بنقد الخطاب الديني بنوعيه المتشدّد المتطرف بعصبيته الفكرية، والمعتدل الذي يدعي الموضوعية في الطرح لكنه يخفي أكثر ما يظهر، هذا ما دفع بأبوزبد إلى تعرية آليات الخطابات الدينية وتفكيكها مصرحا فيما بعد أن الخطاب الديني خطاب لا يرقى إلى مستوى الموضوعية يمتاز بطرحه الإيديولوجي، يقول النص بما يخدم مصالحه الخاصة ولا يعبر عن حقيقة النص ذاته. وبعد قراءته الاستكشافية شرع في التأسيس لمفهوم جديد للدين باعتماده على علوم القرآن "اسباب النزول" "المكي والمدني" "الناسخ والمنسوخ" التي فتحت له المجال للقول بتاريخية النص القرآني، هذا ما سنقوم بعرضه في الدراسة اللاحقة.

الفصل الرابع

المشروع الزيدي:

مقاربة نقدية

مدخل :

إن الحضارة الاسلامية في نظر أبوزيد هي حضارة قد جعلت النص القرآني أساسا لتقدمها وتطورها وبناء حضارتها لذلك كان النص القرآني هو المرجعية التي يقوم عليها التفكير في الثقافة العربية الاسلامية، ولكن السؤال المطروح ما موقف أبوزيد من الدين، هل اتخذ موقف المعارضة للدين على أساس أن الدين من العوائق التي منعت الأمة العربية على تحقيق نهضتها أم موقف التأييد المطلق؟.ممّا هو ملاحظ من خلال تفحص أعمال أبوزيد خصوصا مؤلفه " نقد الخطاب الديني" الذي عرض من خلاله لآليات اشتغال الخطاب الديني مؤكدا من خلال تفكيكه لتلك الخطابات ان عداءه ليس للدين لان هذا الاخير لا يعد عائقا أمام نهضتنا وتحقيق ثورة شاملة كما حققه الغرب إنما عداءه ومعارضته كانت للخطابات الدينية وبالخصوص القراءات المؤدلجة للدين، مما جعله يميز بين الدين والفكر الديني قائلا " فهناك فرق بين الدين والفكر الديني، فالدين بنصوصه المقدسة الثابتة، أما الفكر الديني فهو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج معانيها ودلالاتها"[1].وبما أن النص القرآني قد انفتح على الفهم البشري، فإن هذا الفهم في نظر أبوزيد غير معصوم من الخطأ فهو يحتمل الصواب والخطأ المؤدلج والإيديولوجي مما دفع بالفكر العربي في صورته المعاصرة الى توظيف المناهج والمفاهيم الغربية لنزع الستار عن الأفكار الزائفة، ولقد كانت التاريخية احدى دعائم المشاريع النقدية المعاصرة وخصوصا المشروع التأويلي الزيدي حيث وظفها هذا الأخير في قراءته للنصوص بالخصوص النصوص التراثية الدينية و علي راسها النص المؤسس القرآن الكريم، فما المقصود بالتاريخية كمفهوم ومنهج مطبق على القرآن الكريم؟ وهل استطاع أبوزيد أن يشرعن مشروعه التأويلي للتراث الديني في الواقع العربي؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما هي أهم الأبواب النقدية التي انفتحت على مشروعه التأويلي؟.

[1] جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره ص 108.

المبحث الأول: تاريخية النص القرآني مقاربة تحليلية:

01. مسألة قدم وحدوث العالم في الفكر الاسلامي:

بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام أثير جدل وصراع بين المسلمين، ولقد كانت مشكلة الإمامة محل هذا النزاع ولقد عبر الشهرستاني عن خطورته قائلا: " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف الاسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[1]

ولكن هذا الخلاف سرعان ما تحول الى صراع فكري حول الدين ممّا أدى الى تشتت كيان المسلمين بعدما كانوا عضو واحد وعلى كلمة واحدة وتفكير ومعتقد واحد، حيث انقسم المسلمون عبر فرقهم الى التفكير فيما هو مشترك بينهم، ونقصد هنا " القرآن الكريم"، ولكن ما اختلفت فيه تلك الفرق هي مناهج تفكيرها في الدين، فهناك من كان يحتكم الى العقل وهناك من كان يحتكم الى النص في معالجة المشكلات العقدية الدينية ومن بين أهم هذه المشكلات فضلا عن مشكلة الامامة نجد " مشكلة مرتكب الكبيرة، مشكلة الإيمان، مشكلة القضاء والقدر " وعلى رأس هذه المشكلات مشكلة وضع النص القرآني بين ثنائية القدم والحدوث فما طبيعة النص القرآنى في إطار الفكر الاسلامي؟

هل هو قديم أم محدث؟ وما موقف أبوزيد من ذلك؟ والى أي توجه ينحاز فكره؟ ولماذا؟

" إذا كان القرآن كلام الله، أي صفة من صفاته، فهل هو حادث مخلوق، أم قديم مثل الذات. وهي المشكلة التي وقفت الدولة العباسية فيها الى جانب المعتزلة ضد خصومهم من الفقهاء وأهل الحديث، وعلى رأسهم الامام الجليل أحمد ابن حنبل (...) الذي لم يقبل أن يطلق على القرآن أنه مخلوق (...) ومن المعروف أن هذه المشكلة،

[1] نجاح محسن: الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.س، ص 31.

التي سميت باسم (...) " محنة خلق القرآن" قد اشتعلت في عصر المأمون واستمرت بناء على وصيته، طوال عهد المعتصم". [1]

لقد انقسمت الفرق الكلامية بسبب هذه المسألة الخلافية الى موقفين متناقضين، وفي إطار الجدل والنقاش ذهب المعتزلة انصار التوجه العقلي للقول أن "القرآن مخلوق" وبخصوص هذا التصور يقول " الأشعري " ملخصا رأي المتكلمين القائلين بخلق القرآن: أن القرآن كلام الله سبحانه، وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان"[2] والمقصود هنا بعبارة " لم يكن ثم كان" أي أنه لم يوجد منذ الأزل ، وإنما القرآن مخلوق محدث، هذا ما أكد عليه المعتزلة الذين أدركوا علاقة الاتصال بين الالهي والبشري، القرآن والعالم، هذا ما يحسب لهم ويجعلهم من الشخصيات التنويرية التي يشهد لها التاريخ نظرا للعصر الذي نشؤ فيه.

إن فكرة " خلق القرآن" التي دافع عليها المفكرون العرب المعاصرون وبالخصوص أبوزيد لم تكن من ابداعهم بل كان الفكر الاعتزالي الارضية الممهدة ونقطة الانطلاق لقراءة النص القرآني بعيون جديدة وفي هذا الصدد يقول أبوزيد مؤيدا للطرح الاعتزالي " ... إن مسألة " خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الانساني من ثنائية الله والانسان أو المطلق والمحدود"[3]

ولتأكيد المعتزلة على فكرهم ذهبوا الى القول أن كلام الله عزّ وجلّ مرتبط بالفعل هذا ما أكده أبوزيد في قوله " والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن هو قديم أم محدث (...)وقد ذهب المعتزلة مثلا الى أن القرآن مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة، القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهومن هذه الزاوية ينتمي الى مجال " صفات الأفعال الالهية ولا ينتمي الى مجال صفات الذات والفارق بين

---

[1] حامد طاهر: الفلسفة الاسلامية مدخل وقضايا، مرجع سابق ذكره ،ص 87.

[2] ناجية الوريمي بوعجلية: في الائتلاف والاختلاف، مرجع سابق ذكره، ، ص 253.

[3] نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق ذكره، ص33.

المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل منطقة التفرد والخصوصية بين الله سبحانه وتعالى والعالم"[1].

لقد أشاد أبوزيد بفكرة خلق القرآن التي تبناها الفكر الاعتزالي التي أتاحت له امكانية فتح المستغلق من النص، فبعدما كان ينظر الى النص من منطلق النص ذاته، أصبح النص القرآني بفضل الفكر الاعتزالي يفهم عبر وسائط ويقصد هنا "الواقع" و" اللغة" هذا ما شرعن لأبوزيد القول بفكرة تاريخية النص القرآني يقول أبوزيد " الخطاب الالهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فان معناه لا يتحقق الا من خلال التأويل الانساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق[2].

لكن في مقابل هذا التصور ظهر رأي آخر مخالف للآراء الاعتزالية، فلقد ذهب الأشاعرة الى تقويض الطر ح الاعتزالي، فاذا كان المعتزلة قد أكدوا على فكرة خلق القرآن وحدوثه فان الأشاعرة قد أدلوا بعكس ذلك فذهبوا بالقول أن القرآن قديم أزلي في "اللوح المحفوظ" و بعدها اثبتوا أن كلام الله صفة ذاته لا ينتمي الى مجال الأفعال يقول " أبوزيد مبرزا ذلك " يزعم أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته أن الكلام الالهي صفة ذاتية قديمة وليس فعلا كما ذهب المعتزلة".[3]

ولقد أطلق على أنصار هذا التوجه بالصيفاتية وهي " اسم يطلق على جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون الله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزّة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل"[4]

ولقد قام أبوزيد بتبرير توجههم هذا أي قولهم بقدم القرآن وأزليته الى الفهم السطحي الحرفي الساذج لكلامه عز وجلّ، هذا ما جاء في قوله " أنهم يعتمدون على ما جاء

---

[1] نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق ذكره ، ص 68.

[2] المصدر نفسه ،ص33.

[3] المصدر نفسه، ص72.

[4] أبو الوفا غنيمي التفتازاني: دراسات في الفلسفة الاسلامية، دار الحمامي، القاهرة، ط1، 1957، ص 43.

في القرآن نفسه من ، الله افتتح الخلق بالأمر التكويني " كن" وأن هذا الأمر التكويني ملازم للإرادة الالهية، فكلما أراد الله سبحانه وتعالى شيئا فإنما يقول له كن فيكون، وطبعا يستحيل أن نتصور أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر (...) فلابد أن يفهم بالأمر الالهي التكويني "كن " فهما مجازيا (...) لأن الفهم الحرفي يوقعنا في اشكالات تشوش علينا عقيدتنا".[1]

وعليه فإن الفهم الحرفي لكلام الله يعطي له معنى ميتافيزيقي متعالي عن التاريخ، فإذا كان كلام الله قديم أزلي في "اللوح المحفوظ"، فهذا يعني أن فهم السلف للنص فهما لا تاريخي على عكس الطرح الاعتزالي الذي يضع النص في سياقه التاريخي. لقد عمل أهل السلف على تقويض الفكر الاعتزالي حيث لخصوا الكون والوجود كله في كلمة واحدة «كن " ففي نظر هذا التوجه فان كلام الله عزّ وجلّ جاء دفعة واحدة في شكل أوامر ونواهي فرضت على البشر نمط حياة معين دون مراعاة للظروف التي أحاطت بالمخاطب، هذا ما يلغي مجهودات العلماء المسلمين في "علم أسباب النزول".

بينما يؤكد المعتزلة أنه لا وجود لخطاب من فراغ بل كل خطاب موجه الى الوجود لموجود يمثل العنصر المستهدف من الرسالة التي يحملها الخطاب الالهي ولولا وجود الموجود لما تحقق الفعل في الوجود أساسا وعليه ف " إن الامر لا قيمة له ما لم يصادق مأمورا، فلا يصح أن تصدر (وأقيموا الصلاة) إذا لم يكن هناك انسان يتوجه إليه هذا الخطاب، ولم يكن في الأزل بشر مخاطبون ومحال أن يكون المعدوم مأمورا".[2]

وبناء على هذا يقول أبوزيد ناقدا للطرح الميتافيزيقي للكلام الالهي "... لو وصفنا الله سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل أي أن كلامه قديم – لكان معنى ذلك أنه

---

[1] نصر حامد أبوزيد:النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق ذكره.ص72

[2] عماد أبوغازي: أبحاث مؤتمر التاويلية ونصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره ،ص 120.

كان يتكلم دون وجود مخاطب – لأن العالم كان ما يزال في العدم وهذا ينافي الحكمة الإلهية – أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم".[1]

ونتيجة لإهدار الفكر الاسلامي لعلاقة النص بالواقع ذهب أبوزيد الى شرعنة هذا القول لا عن طريق " علوم القرآن" فقط بل كانت فكرة " خلق القرآن" كملجأ لضبط تلك العلاقة وعليه " فما ذهب اليه أبوزيد يعد بناء على الأساس الاعتزالي وتطويرا للرؤية الاعتزالية التي تنفي الوجود الأزلي للقرآن، وتأخذ في اعتبارها الطبيعة اللغوية للنص".[2]

حيث كان طرحهم التاريخي للنص كاستجابة لقولهم " ... إن النص نزل من أجل مصالح العباد ، وليس معطى أزلي في اللوح المحفوظ فرض على الواقع ويطلب من الواقع الامتثال له".[3]

ولكن الأخطر ما في الامر هو الفكر الدوغمائي الذي لا يؤمن الا براي الواحد دون الاعتراف والتعايش مع افكار الآخر والتواصل معه أي التواصل القائم على الحوار العقلاني للقبض على الرأي الصائب من جملة الآراء المطروحة في تاريخ الأفكار، هذا ما ينطبق على أهل السلف الذين يؤمنون بتفكيرهم وفي مقابل هذا يكفرون الأطراف الأخرى ، هذا ما نلاحظه بوضوح من خلال قول " أبوحنيفة ... صفات الله الذاتية كالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة كلها صفات أزلية وصفاته في الأول غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال أنها مخلوقة أو محدثة (...) أوشك فيها فهو كافر بالله تعالى".[4]

---

[1] نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق ذكره ،ص 68.

[2] عماد أبو غازي :ابحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد ، مرجع سابق ذكره ، ص121.

[3] المرجع نفسه، ص 121.

[4] شمس الدين محمد عبد اللطيف: أبوحنيفة النعمان وأراءه الكلامية، رسالة ماجستير، اشراف أحمد محمود صبحي، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، 1999، ص104.

ولقد برر أبوزيد كما سبق وأن أشرت سبب توجه أهل السنة الى هذا النوع من التفكير، هو فهمهم السطحي للآيات القرآنية دون الغوص في أغوار النص ، هذا ما جعله يوضح المعنى الحقيق لبعض الأفهومات الخاطئة لبعض المفاهيم المدونة في كتابه عز وجلّ، يقول أبوزيد مصححا المعنى الذي أخذه السلف عن "اللوح المحفوظ" " ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيا- لا فهما حرفيا "... وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين".[1]

2.التاريخية عند نصر حامد أبوزيد:

تعد التاريخية من بين المفاهيم المركزية التي أنتجتها الحضارة الغربية، ولقد برزت معالم هذا المفهوم مع فيكو الذي " نص على أن البشر هم الذين يضعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وكذا التاريخ كله بشري من أقصاه الى أقصاه"[2].

لقد قام أعلام الفكر الغربي بتوظيف الفكر التاريخي كمنهج في قراءتهم للنصوص الأدبية بما في ذلك الدينية لتجاوز بعض الأفكار والمعتقدات التي كانت سائدة آنذاك فلقد قام هيردر مثلا بإلغاء فكرة المطلق، لحساب النسي المتغير هذا ما جعله "... يشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية (...) فكل شعب يتخيل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق ، لأنه يعيش في داخله (...) ولكن في الواقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره وإنما تراثات نسبية عدة للبشرية"[3]فاذا كان الفكر التاريخي فكر يلغي المطلق في مقابل تأكيده على النسبي فإنه في نفس الوقت يلغي الفكر الميتافيزيقي المتعالي عن التاريخ لحساب الطرح الموضوعي العلمي، حيث يصبح التاريخ كأساس لعملية الفهم ولقد كان ديلتاي من بين المؤكدين على ذلك حيث

---

[1]نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ذكره، ص 69

[2] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران، مرجع سابق ذكره ،ص 237.

[3]المرجع نفسه ،ص237

" أولى علم التاريخ اهمية داخل العلوم الانسانية (...) وانتقد الموقف الميتافيزيقي وأراد أن يحل الموقف العلمي محله"[1]

وإذا كانت النسبية والطرح العلمي من مبادئ الفكر التاريخي، فإن العرب لم يجدوا سبيلا للخروج عن المعنى الثابت للدين إلا عبر هاتين المبدأين اللذين تولدا من رحم النهج التاريخي، يقول الأب م. شينو" التدين الصحيح أن نفهم الايمان على التجربة مع الزمن يعني أنه لا يمكنك أن تؤمن اليوم وأن تعيش الايمان على طريقة العصور الوسطى مثلا، فالظروف تغيرت والعصور تغيرت ايضا لذلك فنحن بحاجة الى إيمان جديد اقل قسرية واكرها من إيمان العصور السابقة"[2] .

والتاريخية بالمفهوم الزيدي " تعني الحدوث في الزمن، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي والوجود الالهي، والوجود المشروط الزماني، وإذا كان إيجاد العالم هوفعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التي تلته تضل افعال تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ"[3].

حاول أبوزيد من خلال قوله بتاريخية النص القرآني الى إلغاء الجانب القداسي عن النص لإعادة ضبط علاقة الالهي بالبشري، وبالتالي زحزحة الطرح الميتافيزيقي والأسطوري الذي أضفته الخطابات الدينية لأن أبوزيد "...قد انطلق (...) في فهم ماهية النص من مقدمة مفادها أن النص صنو الواقع الذي نشأ فيه، ذلك أن اللغة لا تكون مفارقة لثقافة الجماعة المستخدمة لها، وبناء على ذلك ذهب الى أن النظر في النص القرآني يقتضي الالمام بنظام اللغة العربية، ومنظومة القيم والأعراف والتقاليد الجاهلية".[4]

---

[1] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران، مرجع سابق ذكره ، ص238

[2] المرجع نفسه ،ص 238

[3] جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق ذكره، ص 184.

[4] مجموعة من الباحثين: تجديد الفكر الاسلامي مقاربة نقدية، مأمون بلا حدود للنشر، لبنان، بيروت، ط1، د.س ص 105.

لقد كان الفكر التاريخي من " اللامفكر فيه" في الفكر الاسلامي حيث تجاهلها العلماء المسلمون والمفسرين الأوائل للدين ، الذين يؤمنون إيمانا مطلقا أن اي محاولة اجتهادية في الدين تعد عبثا وتضيعه للوقت، ولكن أبوزيد وبناء على ما صرح به الفكر الاعتزالي أي فكرة " خلق للقرآن"، قام بتقديم مفهوم مخالف لفهم الأسلاف للنص القرآني، وهذا ما نلاحظه بوضوح في مؤلفه مفهوم النص حيث أقر "أن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن عشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها- فإن الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق لنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم امكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[1].

حاول أبوزيد تجاوز الطرح الميتافيزيقي الذي نظر الى النص نظرة تعالي عن التاريخ لذلك توجهت القراءة العلمانية للنص والذي يعد أبوزيد أحد أنصارها على أن النص لم ينزل كتلة واحدة، وإنما جاء النص على حدّ تعبير أبوزيد

منجما مما جعله يحدد مرحلتين من مراحل تشكل النص من حيث كان النص والواقع في علاقة جدل وتفاعل وفي هذا الصدد يقول أبوزيد "... لكن القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال وهي مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الاخرى وتحدد به مشروعيتها، إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها"[2].

ولكن مما هو ملاحظ أن أبوزيد لم يقدم النص عن الواقع وإنما قام بتقديم الواقع ،عن النص، هذا ما يبرره قوله " البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره ،ص 24.

[2] المصدر نفسه، ص 24.

التاريخ"[1]. ويقول الجابري في نفس سياق الحديث " نسجل هنا شعورنا بأننا قد تمكنا من جمع شتا ت حقائق تاريخية على درجة كبيرة من الأهمية نعتبرها ضرورية في أي فهم القرآن، وبالتالي الاسلام"[2]

ففي نظر أبوزيد ليس النص هو الذي شكل الواقع ، وإنما الوقع هو الذي شكل النص أولا ثم اكدّ كما لاحظنا سالفا قوله على أن النص قد وضع هو الآخر بعد اكتماله نمط حياة جديدة وعليه فإن أبوزيد هنا يرى النص في الواقع كما يرى الواقع في النص، ولكن نقطة انطلاقه هو الواقع ، هذا ما جعل أبويزد يؤكد أن الوحي ظاهرة تاريخية لا ينفصل عن البيئة التي نزل فيها والأشخاص الذين عاصروا نزوله، يقول أبوزيد "... نعود مرة اخرى لعلاقة النص بالثقافة لا في حالة الاسلام فقط بل في حالات الوحي السابقة أيضا، ان المعجزة التي هي دليل الوحي، لا يجب أن تفارق الإطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي"[3] .

ومن الأمثلة التي استشهد بها أبوزيد على ذلك هي " معجزة عيسى إيواء المرضى واحياء الموتى، مادامت ثقافته كانت تميز بالتفوق في علم الطب، ولان قوم موسى كانوا متفوقين في الشعر كانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه، والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان الشعر مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصا لغويا هو ذاته نص الوحي".[4]

عمل أبوزيد على وقعنة الوحي مما يؤكد أن الوحي وجد في إطار الزمكانية أي زمن نزول الوحي وفي مكان معين أي بيئة وثقافة الرسول عليه الصلاة والسلام

---

[1] يوسف بن عدي:أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2010 ،ص 30-31.

[2] المرجع نفسه، ص 31.

[3] عبد الغني بارة:الهيرمينوطيقيا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 420.

[4] المرجع نفسه، ص 420.

يقول أبوزيد " القرآن يتحدث عن نفسه من جهة على أنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، والدراسة العلمية يكون مدخلها الواقع الذي يضم المستقبل الأول للنص وهو الرسول عليه السلام".[1]

ركز أبوزيد في طرحه التاريخي للنص القرآني على علاقة الجدلية بين النص والواقع، ولقد كان طرحه كنتيجة لتأثره بالفكر الماركسي،حيث حدّد العلاقة بين"النص" و"الواقع" على أساس الجدل الصاعد، وليس كما كان يدعي أهل السلف، فلقد أكد أبوزيد أن النص القرآني أو الآية القرآنية نزلت لسبب معين وفي مكان معين، وكانت بعض النصوص مرحلية في حكمها وتغير الحكم يعود الى تغير الواقع وهنا نستحضر الاشكالية التي طرحت في الفكر الاسلامي، والتي كانت كملجأ للمفكر العربي المعاصر بصفة عامة لشرعنة قراءته التاريخية للنص القرآني وتتمثل هذه الاشكالية حول "عموم اللفظ" و"خصوص السبب" التي كانت محل نزاع بين العلماء المسلمين.

وإذا كان العلماء المسلمون كما تقدمت به سالفا قد انطلقوا من قاعدة مفادها أن العبرة لا "بخصوص السبب" وإنما " بعموم اللفظ" فإن أبوزيد ينطلق من قاعدة تخالف القاعدة التي انطلق منها الاسلاف حيث تبنى القول " بخصوص السبب "لا" بعموم اللفظ".لأن الأخذ بعموم اللفظ يهدر الواقع ويثبت المعنى وبتثبيت المعنى اعلان لموت النص وبناء على هذا الاساس يقول أبوزيد : " والتمسك بعموم اللفظ مع اهدار خصوص السبب أنه يؤدي الى اهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام خاصة في مجال الاطعمة والأشرية، هذا الى جانب التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام بصدد الأحكام ذاتها".[2]وفي نفس سياق الحديث يقول

[1]جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، مصدر سابق ذكره، ص 95.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص104

محمد العشماوي : " أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة ولم تكن مجرد تشريع مطلق"[1].

هذا ما يؤكد على فكرة التنجيم التي طرحها أبوزيد ليؤكد فكرة أن النص القرآني خطاب، وكل آية خاطب فيها عز وجلّ البشرية نزلت استجابة لحدث الذي كان فيه المخاطب جزء منه، وعليه فإذا كان السبب خاص فان الحكم لا يعمم على كل من عاصر وكل من لم يعاصر نزول الآية، وإذا كان الحكم ليس بحكم عام فإن الأحكام نسبية وتكمن نسبيتها في خصوصية أسبابها، ولقد هدف أبوزيد من تأكيده على نسبية الاحكام هو التأكيد في نفس الوقت على علاقة النص بالواقع، فاذا كان الواقع متغير، فالأحكام الشرعية مشروط تغيرها بتغير الواقع والتدرج في الحكم لأدل على ذلك وبناء على هذا يقول أبوزيد " إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر " خصوص السبب" ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تضل نظاما ثقافيا خاصا"[2]

وفي نفس سياق الحديث يقول طيب تيزيني " ... إن القول بعموم اللفظ فيه لوي لعنق التاريخ والواقع، وفصل للقرآن عنه، فصمه عن التاريخ".[3]

وعليه فلا يمكن النظر الى النص بمعزل عن سياقه التاريخي، لأن أي القرآن لا يمكن أن تفهم إلا في ظل الظروف المادية التي كان النص استجابة لها " فالقرآن كونه منتجا ثقافيا وتاريخيا لا يمكن فهمه بوضوح دون دراسة السياق التاريخي المميز الذي صاحب نزوله"[4].

---

[1]أحمد محمدالفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، مرجع سابق ذكره، ص 274

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص 274.

[3]أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، مرجع سابق ذكره ، ص 273.

[4]استرنيلسون: صوت من المنفى تأملات في الاسلام (حوار مع نصر حمد أبوزيد)، ترجمة نهى الهندي، خان للنشر ، القاهرة، ط1'2014، ص 151.

فلا يمكن التحدث عن النص بمعزل عن سياقه التاريخي الذي تشكل فيه النص القرانى ، فلا يمكن الحديث عن الخطاب القرآني دون معرفة البيئة والثقافة التي نشأ فيها المتلقي الأول للنص والمخاطبين الذين خصهم الله تعالى بذكره في كتابه العزيز فإن لم نعد الى سياق النص فسيبقى هذا الاخير غامضا مستعصي الفهم، واذا كانت هناك جماعة تدعي الفهم فهو فهم لا يخرج عن الذاتي فهما يقترحه القارئ لا يعبر عن الموضوعية بل هومجرد وهم بامتلاك الحقيقة إن مهمة القارئ في ظل القراءة التاريخية، هو اكتشاف دلالة النص بوضع النص في سياقه التاريخي اي تحويل النص القرآني الى مجال للدراسة والبحث لاكتشاف ما لم يقرء فيه يقول عبد الغني بارة "... ليس هناك نص جاهز أو حقيقة ثابتة، بل يوجد نص بوجود فعل القراءة والتأويل"[1]. هذا ما دفع أبوزيد الى تبني المناهج والآليات الحديثة لتجاوز آليات الخطاب الديني أي تلك الخطابات التي تعاملت مع النص في شكله المطلق ولكن أبوزيد بطرحه التاريخي أكد على نسبية حقائقه، وهذا التحول الذي أحدثه أبوزيد من المطلق الى النسبي فتح النص القرآني على تعددية القراءات والتاويلات.

والآن سوف ننتقل من سؤال معنى التاريخية الى تساؤل آخر حول سبب تطبيق أبوزيد للقراءة التاريخية على النص القرآني ، هل كان هذا من أجل القبض على دلالة المعنى زمن تشكل النص؟ أويمكن القول هل توقفت مجهوداته عند حدود اكتشاف دلالة النص لحظة النزول؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما الجديد الذي أضافه في تاريخ الفكر العربي؟.

3.**نظرية المعنى والمغزى**: لقد استلهم الدكتور نصر حامد أبوزيد هذه النظرية من هيرش وقام بتطبيقها على النص المؤسس " القرآن الكريم" حتى لا يبقى معنى النص حبيس لحظة نزوله، وعليه فان الاستشكال الذي استوقف نصر حامد أبوزيد هو كيفية قراءة المقروء قراءة منتجة وبالتالي التأسيس للفهم المعاصر للدين،

[2]عبد الغني بارة :الهرمينوطيقا والفلسفة نحومشروع عقلي تأويلي ،مرجع سابق ذكره،ص22

لذلك اتخذ نظرية المعنى والمغزى كآلية قرائية لإخراج المقروء من زمنه الى زمن القارئ لأن الهدف من القراءة والتأويل عند أبوزيد ليس القبض على المعنى الحقيقي للنص لحظة تشكله وإنما الهدف من ذلك هو إعادة التأسيس للفهم المعاصر للنص القرآني. وفي هذا الصدد يقول " لكن اشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك الى محاولة الوصول الى " المغزى" المعاصر للنص"، من هنا قام الدكتور حامد أبوزيد بالتمييز بين المعنى والمغزى قائلا: [1]

"... إن لمعنى (...) ذو طابع تاريخي، أنه لا يمكن الوصول اليه الا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي والاجتماعي الخارجي، والمغزى (...) ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص (..) المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة".[2]

إن هذا التمايز الذي أشار اليه أبوزيد بين " المعنى والمغزى" يريد التأكيد من خلاله على أن الغاية والهدف من عملية القراءة والتأويل هو العودة الى النص زمن تشكله، ولكن لا يجب الوقوف عند حدود المعنى المقبوض عليه لحظة نزوله لذلك يرى أبوزيد أن "...الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله الى أثر أو شاهد تاريخي"[3].

بل يجب استخراج المغزى الذي يتجاوز المعنى حيث يساهم القارئ في صنع النص مرة أخرى على حسب مقتضيات الواقع لأن كل النصوص في وجهة نظر أبوزيد بما في ذلك الدينية تنتج في كل عصر نظام دلالي خاص وهذا النظام لا يتم عبثا، وإنما نظام محكوم بثقافة العصر يقول أبوزيد "... والذي ندعو اليه هو عدم

---

[1] نصر حامد أبوزيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ذكره، ص 6.

[2] نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق ذكره، ص221.

[3] المصدر نفسه ، ص121.

الوقوف عند المعنى وضرورة اكتشاف " المغزى" الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي"[1].

إن أبوزيد هنا يؤكد على دور المفسر في العملية التأويلية في استحضاره للنص وجعله يتحدث في عصره وبمفاهيمه وعلى حسب ظروفه وطبيعة بيئته الاجتماعية، فكل نص يحمل ملامح العصر الذي ينتمي اليه، لذلك فعلى القارئ أن يجعل دلالات النص القرآني تستجيب لواقعه ولمشكلاته الراهنة " إن النص مفتوح ينتجه القارئ في عملية مشاركة لا تتضمن قطيعة بين البنية والقراءة، وإنما تعني اندماجهما في عملية دلالية واحدة، فممارسة القراءة اسهام في التأليف"[2].

وعليه فإن القارئ هنا يفرض على النص دلالات لغوية تستجيب لواقعه لان عملية الفهم كما صرح أبوزيدي والفلاسفة الهيرمينوطيقيين بالخصوص غادامير على أن عملية الفهم تبدأ من حاضر القارئ "... النص القرآني (...) هو عبارة عن تكوين معجز ينتج معناه بحركة تفاعلية مستمرة بين آياته من جهة والمتلقي لها من جهة أخرى لأن حركة النص القرآني متجددة ومفاهيمه تتخطى أبعاد الزمان والمكان"[3].

فما هو ملاحظ أن أبوزيد يحاول من خلال توظيفه لآلية المعنى والمغزى كآلية قرائية للمقدس، الخروج عن القراءات الساذجة لتحقيق قراءة منتجة تهتم بما لم يفكر فيه من قبل، أي القراءة التي لا تقف عند معنى النص الثابت، بل هي القراءة التي تحاول الكشف عن المجهول في النص أو ما تم تجاهله، وعليه فإن القراءة التي يدعو إليها أبوزيد هي القراءة التي لا تبحث عن التطابق مع المعنى الأصلي للنص وإنما تحاول إعادة انتاج النص من جديد حيث لا تتطابق قراءة القارئ في عصره والمقروء في عصر غير عصره يقول أبوزيد " هذا ما يجعل القرآن بوصفه خطابا، وهو يرتحل في الأزمنة ، يختلف لحظة استقباله قراءة وتأويلا عن لحظة

---

[1] احمد محمد الفاضل:الاتجاه العلماني المعاصر ،مرجع سابق ذكره، ص535

[2] لمهدي ابراهيم الغويل:السياق واثره في المعني ،دار الكتب الوطنية'بنغاري'ليبيا ،ط1، 2011 ،ص38

[3] نور الساعدي :اثر النص القراني في التعددية الدينية،دار الرافدين'لبنان بيروت ،ط1'2017 ،ص20

نزوله وحيا، إذ أنه كامل كمال صاحبه في هذه اللحظة، ولكن عندما يغادر مرسله، يكون أيضا على مثال قارئه، وهوما يجعله خطابا آخر غير الخطاب المنزل، بمعنى أن عملية التلقي تجعل مسافة للفهم بين الخطاب المنزل والخطاب المستقبل يصطلح عليه أعلام الهيرمينوطيقيا الغربية " بالمسافة الزمنية"..."[1]

وإذا كان أبوزيد قد اعترف بالدين كما اشرت سالفا كدخيل وكشرط اساسي لبناء حضارة وتحقيق نهضة للأمة الا انه يصرّ من جهة أخرى على ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة علمية، هذا ما هو ملاحظ من خلال استثماره للمناهج الحديثة، للكشف عن ما أخفته القراءات الإيديولوجية التي وظفت النص لخدمتها ولتحقيق الغاية والهدف من مشروعها لتأويلي أي تحقيق قراءة علمية للتراث الديني، يرى أبوزيد بضرورة إعادة التأسيس من جديد لعلاقة المفسر بالنص لأن الأمة العربية لا تستطيع أن تحقق نهضة ولا أن تبني حضارة، إلا بإعادة قراءة النص من منطلق مشكلات وقضايا القارئ الراهنة، أي إعادة مساءلة النص وفتح حوار عقلاني معه حيث تتأسس علاقة المؤول الحاضر بالنص في الماضي لا على اساس خضوع وانصياع وإنما علاقة مبنية على الحوار العقلاني والنقد فهذان المبدآن يحولان النص لزمن القارئ من أجل زحزحة المعنى الثابت من النص، ولنوضح أكثر فنقول المعنى الذي قامت الخطابات الدينية والقوى الرجعية بتثبيته لذلك خص أبوزيد مؤلفه " دوائر الخوف" الذي يدل على محاولاته الاجتهادية في النص القرآني وعلى التحول الذي أحدثه من "معنى" النص لحظة نزوله الى " المغزى" الذي يتلاءم وروح عصر القارئ " ويضرب الدكتور نصر الأمثلة التطبيقية على نظريته في تجاوز المعنى الذي دلّ عليه اللفظ القرآني في عصر

[1] عبدالغني بارة:الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي ،مرجع سابق ذكره، نص422

النزول، والبحث عن المغزى من وراء الاحكام والعقائد والقصص والذي يتجدد ويتعدد بتعدد القراءات وتعدد القراء...."[1].

هذا القول الأخير يحيلنا الى طرح الاشكال الآتي: هل النص القرآني صالح بأحكامه ومعانيه في كل زمان ومكان أم هو نص مشابه للنصوص الأخرى تحتاج لغته الى تطوير وتغيير؟

يمكن القول أن الأحكام الالهية في نظر أبوزيد تخضع للقوانين البشرية، وعليه فان القارئ عندما يتوجه للنص بالدراسة والبحث فلا يستطيع الوصول الى الهدف من ممارسته لفعل القراءة إلا بالعودة الى زمن النص لمعرفة طبيعة الظروف التي كانت سائدة في تلك الثقافة، حيث تمكنه تلك المعرفة من فهم النص، وبالتالي التأسيس لفهم آخر يقول أبوزيد " فإذا كان المعنى القرآني قد أعطى للأنثى نصيبا محددا من الميراث بعد المنع المطلق ، فيجب ألا نقف عند هذا المعنى الذي حدده القرآن، بل علينا أن نتجاوزه الى " المغزى" والانصاف بعد الظلم لنسير على الانصاف الى نهايته".[2]إن فحوى دعوى أبوزيد هنا هي أن نفهم النص القرآني في أبعاده السياقية أي السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي مما يجعلنا نكشف عن معنى معين في زمان ومكان محدد شرط أن لا تتعدى دلالته لحظة نزوله، لأن الزمن متغير فيجب أن تتغير الدلالة النصية لذلك يرى أبوزيد أن "... المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص... وهي حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة (...) وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكلّ زمان ومكان من أساسها".[3] وهذا في نظر أبوزيد لا يعني خروجا عن النص

---

[1] أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، مرجع سابق ذكره ،ص 531.

[2] المرجع نفسه ، ص 531.

[3] المرجع نفسه ، ص 532.

أو قتل معناه، بل إعادة احياءه في ثوب جديد أو كما يطلق عليه المفكرون العرب المعاصرون الفهم المعصرن للدّين. وأخيرا يمكن القول أن المعتزلة ونظرا للعصر الذي نشأوا فيه، مثلوا حركة تنويرية في تاريخ الفكر الاسلامي وفضلا عن اعلائهم لمكانة العقل في فهم النص، أكدوا ايضا على علاقة الالهي بالبشري، فإن المعتزلة بهذا المعنى كانوا من الأوائل الذين أسسوا للدراسة العلمية للدين، بعقلنة الجانب الأسطوري الخرافي الذي كرسه الخطاب الديني السلفي، حيث قاموا بتغيير منهج التفكير في الدين، وهذا تحول ملحوظ في تاريخ الفكر الاسلامي، وإن أردنا انصاف هذا التيار وإعطاءه مكانته في التاريخ الفكري فيمكن القول أن عصر النهضة والتنوير كانت بوادره الأولى مع الفكر الاعتزالي الذي مثل الأرضية الممهدة للفكر العربي المعاصر وبالخصوص أبوزيد حيث وجد أن فكرة القول بخلق القرآن التي أقرّ بها المعتزلة هي الكفيلة بنزع القداسة عن النص القرآني ممّا شرعن له القول بتاريخية القرآن الكريم، فإذا كان القرآن مخلوق فهذا يعني أن النص قد "تأنسن" وبالتالي لم يصيح كلامه عزّ وجلّ متعالي عن التاريخ وعليه لا يمكن فهمه إلا بوضعه في سياقه التاريخي.

المبحث الثاني: مفارقات المنهج الزيدي في قراءة القرآن:

01. المنهج التأويلي الزيدي "دراسة ونقد":

إن " علاقة التأويل بالتاريخية تتجلى في كون لتأويل آلية من آليات القراءة ومساءلة النص التي تعتمدها القراءة المعاصرة في مجال النصوص عموما، وفي مجال النص الديني خصوصا، هذه القراءة التي كانت من أهم نتائجها تأسيس الرؤية التاريخية، بعد أن كانت من أهم أدواتها التأويل، ذلك لأن القراءة تغيرت مناهجها (...) خاصة عندما ازدهرت البحوث اللغوية الحديثة، الأمر الذي جعل من عملية القراءة (...) تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي".[1]

حاولت المشاريع الفكرية العربية النقدية المعاصرة تجاوز التفاسير والتأويلات التقليدية للنص القرآني من أجل تحديث " العقل العربي"، وللتفكير في المشكلات والقضايا والتحديات الراهنة " بمستجدات العصر"، وليس بإسقاط " الموروث التقليدي" بآلياته ومناهجه ومفاهيمه على عصرنا الحالي، ممّا دفع بأعلام الفكر المعاصر " الجابري، محمد أركون، نصر حامد أبوزيد" الى تبني المناهج الغربية لإحداث قطيعة مع المعتقدات التي أعاقت مسار تطور الفكر، أي قطيعة مع عقل خصص الحديث عنه وهو" العقل الفقهي" الذي أنسب " المعرفة الدينية" الى نفسه، كما حدد للدين دائرة فهم محددة ممنوع الخوض والنقاش فيها، ممّن جعل القراءات الحداثية تدعو إلى ضرورة إعادة فهم الدين بعقل آخر أي عقل مستورد خارج التراث لاعتقادهم أن هذه المحاولة هي الحلّ الكفيل لنهوض العرب ، هذا ما عبر عنه محمد أركون قائلا " أخرجوا من انغلاقاتكم الداخلية، واستنشقوا الهواء الطلق في الخارج"[2].

---

[1] مرزوقي العمري: اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الامان، الرباط، ط1، 2012، ص89.

[2] عبد المجيد الشرقي: وآخرون، محاضرات المؤتمر الأول للدين والثقافة الواقع والآمال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص 94.

ولقد شرح فحوى هذا الخطاب قائلا " اخرجوا من سجونكم العقائدية وأقفاصكم اللاهوتية، ولو للحظة، لكن تفهموا منشأ العقائد والاديان ونسبية كلّ ما تعتبرون مطلقا معصوما، لأنكم ولدتم داخله وترعرعتم بين أحضانه، وعليه لا يخطر على بالكم أن تشكوا فيه، أوفي صحته ولو للحظة، وهذا لا يعني اطلاقا التخلي عن دينكم وتراثكم فالإسلام سيبقى دائما خالدا، ولكنه سيصبح مفهوما بشكل أرقى وأنقى وأنضج وأعمق".[1]

تهدف القراءات الحداثية الى بناء فعل القراءة على اساس علمي موضوعي، وذلك بتحرير العقل من أي مرجعية أوسلطة تقيد فكره، من هنا كانت أولى المبادئ التي يقوم عليها الطرح العلماني للدين اتخاذه للعقل كمرجعية للتأويل للخروج عن النصية التي كان يحتكم اليها الخطاب الديني التقليدي لأن " الحداثة بدأت في الغرب من مقولة الانتصار للعقل، واعلاء من شأنه والتمحور حوله...".[2]

وبناء على تجربة الآخر وما حققه من تقدم وازدهار على جميع المستويات قامت المشاريع العربية المعاصرة بتوظيف المفاهيم والآليات والمناهج الغربية أملا في زحزحة واختراق كلّ ما قام الفكر الاسلامي بتقديسه ولقد كان النص القرآني أولى النصوص الدينية التراثية التي توجهت اليها القراءات الحداثية بالتساؤل والنقاش والنقد.

ومن بين المناهج التي وظفا أبوزيد في قراءته للنص القرآني " منهج التحليل اللغوي" و" المنهج التاريخي" ولقد استلهم أبوزيد "المنهج الاول" من الدراسات

[1] عبد المجيد الشرقي: وآخرون، محاضرات المؤتمر الأول للدين والثقافة الواقع والآمال ،المرجع نفسه، ص 94.

[2] زكي الميلاد: الاسلام والحداثة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، لبنان، ط1، 2010، ص130.

الأدبية الغربية التي اعتمد عليها بارت الذي يرى "...أن النص اي نص إنما هو عبارة عن نسيج من استشهادات سابقة"[1].

كما استلهم ايضا منهج هذه القراءة من داخل التراث العربي الاسلامي بدعوة امين خولي الى تطبيق الدراسة الأدبية على المقدس الديني، وانطلاقا من الارضية الغربية والتراثية العربية قدم أبوزيد مفهوما جديدا للنص القرآني على أنه " نص لغوي" انطلاقا من قوله "ان البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته الا بحثا عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا".[2]

وإذا كان النص القرآني بالمفهوم الزيدي " نص لغوي" فهذا لان النص القرآني " يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي"[3] ويقول أيضا في موضع آخر مؤكدا ذلك " أن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة اعلامية ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية".[4]

ولكن إذا كان النص القرآني في نظر أبوزيد " نص لغوي" فهل هذا يعني فهم النص من داخل بنية النص في تراكيبه اللغوية فقط أم أراد التأسيس لمفهوم آخر للنص فضلا عن مفهومه اللغوي؟.

وللإجابة عن هذا التساؤل يمكن القول أن عملية الفهم وممارسة التأويل عند أبوزيد لا تقوم على فهم النص كنسيج لغوي فقط وإنما تقوم تلك العمليات انطلاقا من وضع لغة النص في الواقع الذي يحاكيه النص وبناء على هذا لاطرح قدم أبوزيد مفهوم آخر للنص القرآني على أنه " منتج ثقافي " يقول أبوزيد " أن النص في حقيقته

---

[1] طيب تيزيني: النص القراني أمام اشكالية البنية والقراءة، الجزء الخامس، دار الينابيع، دمشق،د.ط، 1997، ص 51.

[2] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص10.

[3] المصدر نفسه، ص24

[4] المصدر نفسه، ص26.

و جوهره منتج ثقافي"[1] ويقول أيضا في نفس سياق الحديث " .... أن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج الى اثبات".[2]

بناء على هذين المفهومين قام أبوزيد بزحزحة دائرة المقدس وبالخصوص "النص المؤسس" حيث تعامل مع هذا الأخير لا كنص إلهي متعالي وإنما كنص حامل لخصائص النصوص الاخرى أي البشرية هذا ما اكده نظيره محمد أركون قائلا "... ننظر الى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق وانما على أنه حدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا"[3].

ويؤكد أبوزيد في نفس سياق الحديث على ضرورة دراسة النص القرآني "بوصفه نصا لغويا دون أي اعتبار لبعده الالهي، لان الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكر كون النص منتجا ثقافيا ويعكر الفهم العلمي له".[4]

والفهم العلمي الذي يدعوا اليه نصر حامد أبوزيد هو فهم نابع من الواقع والثقافة التي تشكل في اطارهما النص القرآني، يقول أبوزيد " ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي ان يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخله الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول والثقافة التي تتجسد في اللغة".[5]

هنا يظهر مدى انعكاس المنهج ا لماركسوي على المنهج الزيدي الذي بنى عملية الفهم على " الجدل الصاعد"، حيث اتخذ الثقافة والواقع كنقطة بداية في فهمه للنص،

---

[1] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره ، ص 24.

[2] نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق ذكره، ص 87.

[3] أحمد ادريسي الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم للنشر، الرياض ط1'2007،ص763

[4] المرجع نفسه، ص 763.

[5] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص 24.

هذا ما نجد له صدى في فكر جوليا كريستيفا التي "... تقترح (...) دراسة الأشكال النصية ضمن منظومة الثقافة والتاريخ التي يتشكل منها وفيها النص"[1].

حاول أبوزيد تجاوز الطرح اللاهوتي الذي كرسه الفكر الاسلامي، هذا الاخير الذي لم ينتج لنا سوى عقل واحد وهوما أطلق عليه " بالعقل الفقهي" الذي ظلّ يدور في دائرة مغلقة ويقصد هنا " النصوصية" أي ذلك العقل الذي لم يخرج في تأويلاته عن النص بل ظل النص هو المرجع، بينما ما يميز القراءات الحداثية أنها جعلت الواقع والثقافة هي المرجع وليس النص كانت هذه الانطلاقة بداية "نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة الى الارضية الاكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والانثروبولوجيا"[2].

حاول أبوزيد نزع صفة القداسة عن النص القرآني بالتعاطي معه من منطلق التاريخ وليس خارجه من أجل فهم النص في سياقه التاريخي واللغوي لا في بعده المتعالي يقول أبوزيد: " لا يمكن (...) أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع (...) طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة أن الوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمة انتماءه الى ثقافة البشر".[3]

إن النص "الالهي" والنص "البشري" وإن اختلفا في وجهة نظر أبوزيد في المصدر " الهي "بشري" إلا ان كلا هما تجسد في التاريخ وحضور النص في الثقافة والواقع شرعنة للقراءات الحداثية وضع النص القرآني في محك التساؤل والنقاش والنقد.

---

[1] خلود العموش: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، جدارللكتاب العلمي، عمان، الاردن، ط1، 2008، ص 20.

[2] أحمد إدريسي الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، مرجع سابق ذكر، ص 347.

[3] نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق ذكره، ص 24.

*** نقـــــــد:**

تعد القراءة العلمانية للنص القرآني من بين القراءات الجريئة ، اي تلك القراءات كما هو ملاحظ من قراءة أبوزيد التي لا تقف أمام النص القرآني موقف الإيمان والتسليم المطلق لحقائقه، وإنما هي قراءة جعلت أولى اهتماماتها هو التفكير في كيفية نزع القداسة عن كل ما كان يهاب الخوض فيه" والتفكير فيه" في الفكر الاسلامي، مما دفع بأبوزيد الى اسقاط المناهج الحديثة على المقدس الديني للتأسيس لفهم انطولوجي للنص. فهل كان أبوزيد على حق وصواب في مناهجه المطبقة على النص التراثي " القرآن الكريم" أم تعتبر انتهاكا للنص ولخصوصيته؟

هذا ما سيجيبنا عنه العديد من الباحثين والمفكرين العرب الذين أعلنوا الهجوم على الفكر الزيدي بصفة خاصة وعلى القراءات الحداثية بصفة عامة ومن بينهم على حرب الذي يعدّ من أشد المنتقدين للفكر الزيدي يقول على حرب " بما أن أبوزيد يعيد النظر في مفهوم الوحي من منظور تاريخي ناسوتي، فانه يقدم تعريفا جديدا للقرآن الكريم بوصفه " نصا لغويا" مستبعدا بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الاسطورية أو الغيبية مثل وحي الهي أو قداسي أو نبوي"[1].

ولكن على الرغم من قول على حرب الا أن أبوزيد يرد في أحد اقواله انه "لا ينكر الهية النص القرآني ولكن النص الذي وصل الى النبي 'ص' عن طريق الوحي، عبارة عن مادة خام وشفرات يتوقف تأثيره في الواقع الخارجي وحضوره على تفسيره أو تأويله وكشف رموزه وأن هذا التفسير بشري انساني حتى من الرسول "ص"."[2]

ولكن هذا القول لم يسلم ايضا من نقد علي حرب الذي بين تناقض أبوزيد في افكاره قائلا: " هذا هو مأزق أبوزيد هو يبقى على مفهوم الوحي الالهي ويريد في الوقت

---

[1] علي حرب: نقد النص، الدار البيضاء المغرب، ط4، 2005، ص 207.

[2] باحث اسلامي: الحداثة والفكر الاسلامي، مؤسسة أم القرى، لبنان، بيروت، ط1، 2009، ص 58.

نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث، ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الالهي، يعترف بأن الدين عنصر ضروري في النهضة، ولكنه يعمل على تحريره من أبعاده القداسية واصوله (...) أنه يتمسك بدور الدين مع ايمانه بالعلمانية"[1].

وأخطر ما أُقر به أبوزيد هونسبه للنص القرآني الى الواقع حيث أصبح الواقع الذي تشكل فيه النص هوالاساس في فهم النص بحكم ان النص وليد بيئته وعصره الذي نشأ وتشكل فيه ولكن " القول بتأثر القرآن بثقافة عصره جفاء للقرآن، لأن القرآن اساسا جاء من اجل خلق ثقافة جديدة للعالم واستخدام مفردات اللغوية (....) والاساليب اللغوية في لغة خطابه لإيصال المعنى، فالخطاب والمحاورة يجب أن تكون بلغة العرف حتى تؤدي غرضها".[2]

وعليه فإن نفي أبوزيد لإمكانية القبض على الدلالة الحقيقية لمعنى النص القرآني بعيدا عن سياقاته التاريخية فهذا اهدار لقيمة النص والتقليل من شأنه ومكانته .

الاجتهاد الزيدي في قراءة القرآن:

فتح نصر حامد أبوزيد حوارا ونقاشا مع انتاجات الفكر الاسلامي حول الدين وخصوصا الفقهاء الذين مثلوا " السلطة الدينية" في الواقع العربي الاسلامي، فكانوا من الأوائل الذين امتلكوا سلطة التأويل والاجتهاد في النص يقول زكي الميلاد " إذا كان الاجتهاد في المنظومة الاسلامية قد ارتبط بالفقه فلأنه الحقل الذي ارتبطت به الحضارة الاسلامية.وأولته اكبر الاهتمام الى درجة وصفت بحضارة الفقه"[3]، ويقول محمد أركون في نفس سياق الحديث" أن مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الاسلامي بصفتها امتيازا يحتكره الفقهاء".[4]

---

[1] علي حرب: نقد النص، مرجع سابق ذكره، ص 211.

[2] باحث اسلامي: الحداثة والفكر الاسلامي، مرجع سابق ذكره، ص249-250.

[3] زكي الميلاد: الاسلام والحداثة، مرجع سابق ذكره، ص 119

[4] المرجع نفسه، ص 116.

وإذا كان زكي الميلاد كما هو ملاحظ في قوله السابق قد قام بوصف " الحضارة الاسلامية" " بحضارة الفقه" فإن أبوزيد قد وصفها " بحضارة النص" لأن "العقل الفقهي" في نظر أبوزيد لم يخرج عن النص بل ظل النص يمارس سلطته على العقل، مما دفع بأبوزيد الى اسقاط الهيرمينوطيقيا الغربية على التراث الديني لإعادة ضبط علاقة العقل بالنص أو يمكن القول علاقة المفسر بالنص وهذه العلاقة كما سبق وأن أشرنا في الفصول السابقة، قد أعاد ضبطها

الفكر الاعتزالي بعدما أغلق أهل السنة والحديث باب الاجتهاد أمام العقل ، هنا يكمن الاختلاف في معنى الاجتهاد بين الخطاب التقليدي وبينا لخطابالحداثي للدين ف "... تعريف الاجتهاد وفقا للمفسرين التقليديين يكمن (...) في المسعى الشخصي المتمثل باستخدام المصادر الصحيحة مثل القرآن والحديث الى جانب مصادر أخرى لاكتشاف المراد الالهي".[1]

وعليه فان الاجتهاد التقليدي أي " اجتهاد الفقهاء" لا يخرج عن النصوصية ولقد كانت نتيجة ذلك ان جميع تأويلاتهم لم تخرج عن " قصد الشارع" فان " نظرية الاجتهاد الاسلامي تؤكد على (محورية المؤلف) ومحاولة الوصول لمراده، وخاصة في النص الديني أو الاسلامي حيث تحاول الوصول لمراد الشارع المقدس والتعرف على تعاليمه".[2]

بينما القراءات الحداثية قد تعاملت مع هذا المفهوم أي الاجتهاد بتصور ومعنى آخر ف " الاجتهاد عندهم هو(...) الجهد الرامي لفهم معنى نص أوحادثة سابقة يحتويان حكما وتفسير ذلك الحكم عبر توسعته أو حصره أو تغييره على نحو يمكن تصنيف وضع جديد تحته عبر حل جديد"[3].

---

[1] مجموعة مؤلفين: دراسة النظريات ونقدها، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2019، ص 162-163.

[2] باحث اسلامي: الحداثة والفكر الاسلامي، مرجع سابق ذكره ،ص 114.

[3] مجموعة مؤلفين: دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق ذكره، ص 163.

والمقصود بالحل الجديد أي الذي يقترحه القارئ المفسر أي الذي يعمل القارئ المفسر عل انتاجه بتجاوزه للنص ذاته لأن الاجتهاد الحداثي يؤكد " على محورية المفسر وخلفياته، دون الاهتمام بمراد المؤلف (هذا ما يطلق عليه) بموت المؤلف كناية عن عدم الاهتمام بقصده".[1]

ومما هو ملاحظ من خلال تناولي للخطابين، الخطاب التقليدي الاسلامي والخطاب التجديدي للدين هو اختلاف في مسار عملية الفهم فإذا كانت عملية الفهم في الاجتهاد التقليدي قد تأسست على محورية النص، فان عملية الفهم في الخطاب الحداثي أو يمكن القول في القراءات المعاصرة قد تأسست على "أفق القارئ" وبناء على هذا التحول أصبح القارئ / المفسر الذي لم يعاصر تشكل النص المقروء اي النص القرآني هو محور صياغة وانتاج معاني النص القرآني وهذا بطبيعة الحال مطلب من مطالب المنهج التاريخي الذي تبناه أبوزيد والذي يقوم على صياغة المعنى بحسب الأفق والعصر الذي ينتمي إليه القارئ وبناء على هذا فإن " ما يقترحه أبوزيد في قراءته التأويلية هو اعتبار أن انقطاع الوحي بموت الرسول "صلى الله عليه وسلم" لا يغير من طبيعة العلاقة بين النص والواقع، إنها تتواصل جدلية ليتسع فيها فهمنا لمعنى النص ويتغير بمعطيات الواقع، وهوما يسميه أبوزيد " التعدّد التأويلي".[2]

فبحضور القارئ في النص يحيا النص من جديد والمقصود بكلمة حضور ، ليس الحضور الذي يقتصر على القراءة وفهم ما يمده النص للقارئ ،وإنما المقصود هنا الحضور الفعال الذي يساهم في انتاج النص وإعطاء بعد وتصور آخر له على المدى البعيد أي عدم قصر عملية الفهم على زمن النص بمفاهيمه ومقاصده في ذلك الزمن وإنما حضور القارئ اي ‘اعادة انتاج نص آخر بمفاهيم ومعاني أخرى غير

[1] باحث اسلامي :الحداثة والفكر الاسلامي، مرجع سابق ذكره، ص114.

[2] احميدة النيفر:الانسان والقران وجها لوجه ،دار الفكر العربي ،دمشق ،ط1، 2000 ،ص48.

مفاهيم ومعاني المقروء هذا ما دعا اليه أبوزيد قائلا:" إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطورا، فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها ينفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية واحلال المفاهيم المعاصرة".[1]

كانت هذه بداية الخروج عن النصوص " المتناصة" ليس على مستوى النصوص الأدبية وإنما على مستوى النصوص الدينية أيضا بما في ذلك النص القرآني والتناص كما هومعروف " يعني (...) تضمن نص (...)ما نصوصا وأفكارا أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس والتضمين أوالتلميح أوالاشارة حيث تندمج هذه النصوص أوالافكار مع النص الأصلي وتندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل".[2]

ولكن هذه الآلية أي " آلية التوليد" لم تخرج النصوص عن ما هومألوف وعلى اثر هذا حاول أبوزيد الخروج عن ما هومألوف حيث امتدت مجهوداته التأويلية الى زحزحة كل ما هوثابت في الشريعة الاسلامية بإسقاط الفكر التاريخي علي النصوص الدينية لتقويض الفكر القائل باستمرارية النصوص الدينية وبالخصوص النص القرآنيالكريم بأحكامه وشرائعه وامكانية اسقاطها على كل جيل أي "إيمانهم بأن هذا القرآن هوالوحي الخاتم للشريعة الخاتمة فلا "مرحلية" ولا "تاريخية" في فهمه وتفسيره لان المرحلية والتاريخية تتنافيان مع خلود القرآن لخلود الشريعة التي جاء بها"[3]

فالنص القرآني في نظر الفقهاء والعلماء المسلمين خالد لا يتغير في نصوصه عبر الزمن، بل ويمكن القول هنا أن الاحكام والنصوص الشرعية قد حسم أمرها بعدما

---

[2] أ.عثماني امال:تأويل نصر حامد أبوزيد للنص الديني ،مجلة فتوحات ،تبسة، العدد الثاني ،2015ص4 ،ص5

[2] د. احمد الزغبي: التناص نضريا وتطبيقيا،مؤسسة عمون للنشر،عمان،الاردن،ط2000،2ص11.

[3] د.محمد عمارة:التفسير الماركسي للاسلام،مرجع سابق ذكره،ص60..

جمع كلامه عزّ وجلّ بين ثنايا المصحف لذلك لا يجوز القول بعدم صلاحية تلك النصوص على الأجيال اللاحقة، كان هذا الاعتقادمن بين المآزق التي وقعت فيها القراءات السابقة حيث عملت على تثبيت كل مكتوب وأصبح ما هومدون بين ثنايا المصحف من الثابت الممنوع والمحرم الخوض فيه فإن " انتقال القرآن من خطاب الوحي الى نص مغلق وناجز عن طريق التدوين جعلوه صالحا لكل زمان ومكان".[1]

ولكن في مقابل هذا الطرح برزت القراءة الحداثية للدين التي لا تؤمن بالثبات وإنما تؤمن بالاستمرارية والتغير يقول أبوزيد" إن القرآن محور حديثنا حتى الآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الانساني يصبح (مفهوما) من صفات المطلق والمقدس، أما الانساني فهونسبي متغير والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير اي من جهة الانسان (...) ومن الضروري أن نؤكد أن حالة النص المقدس حالة ميتافيزيقة (لا يمكن فهمه الا) من زاوية الانسان"[2].

ففي نظر أبوزيد لا وجود "لنص قطعي الدلالة"، هذا ما نجد له صدى عند جاك دريدا ف"النص في تصور دريدا آلية تشتيت تنتج سلسلة من الاحالات اللامتناهية، ويترتب عن هذا اللامتناهي غياب أية حدود تقيد هذه الممارسة النصية"[3]

إن فعل القراءة الذي يمارسه القارئ في كل عصر جديد، يعمل على تحطيمه كل ما هومركزي وثابت لفتح النص على معاني ودلالات أخرى تستجيب للظروف التي يتموقع في إطارها القارئ/ المفسر، وفي محاولات أبوزيد في تأسيسه لفهم جديد لنصوص القرآن الكريم اعتمد على " تمييز سوسير بين اللغة والخطاب (...) اللغة

---

[2]د.محمد بكاي: ارخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الانسانية من سطوة الانغلاق الى اقرار الانعتاق، دارالرافدين–بيروت،لبنان ط1، 2017، ص61

[2] باحث اسلامي: الحداثة والفكر الاسلامي، مرجع سابق ذكره، ص57.

[1]محمد بوعزة:استراتجية التأويل من النصية الي التفكيكية ،دار الامان ،الرباط،ط2011،1،ص61،ص62

كظاهرة اجتماعية دائما ما تعارض أي تغيير ممكن لكن الخطاب باعتباره استخداما فرديا للغة هو العنصر الذي يجلب التغيير الى اللغة وينعشها"[1].

أسقط أبوزيد تمييز سوسير على النص القرآني والثقافة التي تشكل النص في إطارها حيث " يشير أبوزيد الي وجود علاقة مشتركة حوارية بين نص القرآن والجيل المسلم الأول، بينما يستخدم القرآن اللغة العربية التي تأثرت بثقافة الجيل الاول إلا أن الخطاب القرآني كان له تأثيره الخاص على المجتمع الاسلامي الأول، بالنتيجة انبثقت ثقافة جديدة منه بالتدرج بما أن القرآن يمثل رسالة لكل الأزمان فان هذه العملية الحوارية تستمر الى الأبد"[2].

والمقصود بالحوار واستمراريته أي الحوار الذي يشكله كل من الأفقين " النص" القارئ / المفسر، وهذه العلاقة المؤسسة على الحوار، ليست محكومة بحركية ثابتة أوفي اتجاه واحد ثابت كما كان سائدا في الفكر الاسلامي أي من النص الى القارئ/ المؤول/ المفسر بل يحكمها جدل بين النص والقارئ والتي حددها غادمير في جدلية " السؤال والجواب" حيث يقدم النص ما يحمله بين ثناياه، ثم يحضر القارئ/ المفسر في النص ليطور هذا الأخير ويخرجه من عصر ولادته الى العصر الذي ولد فيه القارئ، وبصدد هذا الحديث يقول غادمير " ان طرفا من أطراف الحوار الهيرمينوطيقي- وهو النص لا يمكن الكشف عنه الا بواسطة المؤول، ما يعني أن أفكار المؤول هي التي تعين الفهم (...) وعلى هذا الاساس يتجلى الحوار بصورة كاملة في عملية فهم النص من خلال دمج افق الكاتب والمؤول"[3].

ولكن هذا الحوار لا يعني الابقاء على معاني ومفاهيم النص القرآني، بل يجب اخضاعها في نظر أبوزيد الى التغير بما ينطبق وروح العصر الحالي، هذا ما يطلق

---

[1] مجموعة مؤلفين: دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق ذكره، ص 160.

[2] المرجع نفسه، ص160

[3] الشيخ علي الرباني الكلبايكاني: الهيرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، مؤسسة أهل الحق الاسلامية، ط1، 2013، ص79.

عليه أبوزيد "بالقراءة المنتجة"، وهذا ما يحيلنا مرة أخرى الى المفهوم السيوسوري " التزامنية" اي " دراسة معنى النص أو الكلمة طبقا لمعناها السائد في عصرها وليس في عصر آخر[1]" ويعد هذا في نظر أبوزيد شرط من شروط التجديد والاجتهاد في الدين وبناء على هذا " فان فهم دلالة النص برأي نصر حامد أبوزيد يقتضي علم المفسر بمعناه على ضوء الاوضاع الزمانية لكل حقبة تاريخية الا أن عملية الفهم لا تتوقف عند هذا الحد، بل لابد من اتخاذ خطوة أخرى للتعرف على مغزاه الحقيق في الزمان المعاصر"[2].

إن "القراءة السياقية" التي كان يدعو اليها أبوزيد قراءة هادفة الى تطوير لغة النص القرآني للخروج من المعنى الثابت الذي تمركزت حوله التفاسير التقليدية لحظة نزول الوحي، هذا التغير الذي يندد به أبوزيد تغير يشترطه الواقع أي التغير في الزمن يشترط التغير في تأويلات النص القرآني اي التأويل الذي يشترط وضع النص في سياقه التاريخي من جهة، ومن جهة أخرى إعادة انتاج معنى النص على حسب مقتضيات الواقع وشروطه، هذا ما نلحظه من خلال حديثه عن المرأة وبالخصوص مسألة الميراث.

حيث " يطالب (...) بفتح باب الاجتهاد والمقارنة بين حقوق المرأة قبل الاسلام والحقوق الجديدة التي أقرها الإسلام للمرأة وقال بأن هذا التحليل هوما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال اعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرنا حتى توهم الناس أن كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع".[3]

---

[1] محمد بكاي:ارخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الانسانية من سطوة الانغلاق الى اقرار الانعتاق، مرجع سابق ذكره، ص 66

[2] مجموعة مؤلفين: دراسة النظريات ونقدها،مرجع سابق ذكره، ص178.

[3] المرجع نفسه، ص 300.

وقد استدل أبوزيد بالنسخ ايضا لشرعنة تعامله الحرّ مع نصوص القرآن وبالخصوص الأحكام الشرعية حيث تعامل معها من منطلق تاريخي، وعليه فكلّ نص في نظر أبوزيد بما في ذلك " النص المؤسس" القرآن الكريم وبالأخص الأحكام الشرعية تتميز بالتحول والتغير المستمر في دلالتها ومعانيها، وهذا التغير ليس بالتغير والتحول العبثي، وإنما تغير يشترطه الواقع والزمن، يقول أبوزيد "... إن النصوص الدينية قد تأسست منذ تجسدت في التاريخ واللغة ... وهي محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في المفهوم".[1]

إن التحول في دلالة النص لم يمس النصوص البشرية فقط، وإنما هذا القانون قانون التغير يطبق على جميع النصوص بما في ذلك الدينية " القرآن الكريم" وما يمكن أن يطرأ على هذا الاخير من تغير في أحكامه لأن " الحكم الشرعي هو حكم نسبي محكوم بالشروط الاجتماعية والتاريخية بتغيرها، اي أن الاساس في الحكم هو المعطيات الواقعية وليس النص فمثلا ان تصريح النص للبنت بنصف ما للولد، لا يعد حكما ثابتا نهائيا لا يتغير بتغير الازمان والامصار، بل هو خاص بظروفه وبيئته، وعليه (...) إذا أردنا أن يكون الحكم معاصرا لنا ومتماشيا مع المواثيق الدولية، فإنه لابد من مساواة المرآة بالرجل في الميراث"[2].

ومن بين الحجج التي استدل بها أبوزيد لشرعنة هذه المساواة أي بين الرجل والمرأة في الميراث هي" أن المساواة بين المرأة والرجل تتجلى بوصفها مقصدا من مقاصد القرآن الكريم من جانبين: الجانب الأول هو المساواة في أصل الخلق من نفس واحدة .... والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من ثواب وعقاب".[3]

---

[1] محمد عمارة: التفسير الماركسي للاسلام، مرجع سابق ذكره، ص 66.

[2] الجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الاخيرة والقرآن الكريم، دار النهضة، سوريا، دمشق، ط1، 2006، ص 234.

[3] مجموعة مؤلفين: دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق ذكره ص 303.

ولكن أبوزيد لم يقف عند حدود المساواة بين الرجل والمرأة في "الخلق، والتكليف، والثواب، والعقاب...الخ"، وإنما كان يدعو إلى المساواة بينهما في الميراث وهذه المساواة هي مطلب من مطالب الواقع.

*نقد: لقد أشاد نصر حامد أبوزيد صاحب القراءة الحداثية للدين بالمناهج الغربية الحديثة في قدرتها على بناء وعي علمي موضوعي بالتراث الديني، لإماطة اللثام عن كلّ ما كان يعتقد به سالفا على أنه حقيقة مطلقة في ذاته، فلا وجود للمطلق، فمدام الانسان هو المفكر في الوجود والمنتج لحقائقه، فان هذا الانسان متغير وبتغيره تتغير الحقيقة وعليه فلا وجود لحقائق مطلقة بل الحقيقة نسبية هذا ما جعل أبوزيد يطبق المناهج الغربية الحديثة كما سلف الذكر سابقا على النص القرآني ليحول معاني ودلالة النص القرآني من المطلق الى النسبي، فهل تنطبق تلك المناهج على نص مقدس كهذا أي " القرآن الكريم"؟

للإجابة عن هذا التساؤل يمكن القول ان النص القرآني لا يمكن أن ينزل إلى مستوى النصوص الأخرى ولقد كانت نتيجة القراءة الزيدية أنها قد " ادت الى تحريف المعاني القرآنية، واخراج النصوص عما هو مجتمع عليه، فضلا عن تناقضهما مع الحقائق الشرعية، وتعارضها مع مقاصد الشريعة الاسلامية، ومردّ ذلك لعدم احترامها لخصوصيات القرآن الكريم ومعاملته كسائر النصوص"[1].

بالإضافة الى هذا فان المتتبع للمسار التأويلي الزيدي يكتشف أن هذا الأخير كثيرا ما كان يلح على ضرورة تجاوز التقليد والترديد لما قيل من قبل والمقصود بالتقليد هنا التأويل والتفاسير التي كانت سائدة في الفكر الاسلامي، ولكن من حيث انه خرج عن تقليد التراث العربي في آلياته ومناهجه وفهمه للدين وقع من جهة أخرى في أسر التقليد لتراث الآخر أي الغرب وبصد هذا الحديث يقول الدكتور محمد عمارة: " تحوير العقل المسلم كقضية من قضايا أزمة الفكر الاسلامي المعاصر ... يجب ان

[1] عبد السلام احمد فيغو: القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، دار الكلمة ، القاهرة، ط1، 2016، ص8

تفهم على أنها تحريره من الجمود والتقليد الأعمى للسلف، سواء كان هذا السلف هو سلفنا نحن، أم سلف الحضارة الغربية"[1].

ومن بين المطبات الأخرى التي وقع فيها أبوزيد على غرار ما ذكرناه سالفا هو وقوع قراءته في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الخطابات الدينية التقليدية، فإذا كان الخطاب التقليدي قد شرعن لسلطة " النص" على " العقل".

إن أبوزيد وعلى الرغم من دعوته الى ضرورة المصالحة بين " النص" و"العقل" الا انه شرعن لسلطة العقل على النص ويظهر هذا جليّا من خلال دعوته الى التعاطي مع النص ليس من منطلق النص وإنما من منطلق "أفق المفسر / المؤول"، وهذا ما أطلق عليه " بالتلقي"، و"نظرية التلقي لا تهتم بالبحث عن المعنى الموجود في النص، أو المعنى الذي كان في ذهن المنشئ للنص واراد ان يجعل النص وسيلة لتوصيله الى المتلقي، بل تهتم نظرية التلقي بالمعنى الذي نشأ في ذهن القارئ أوفي ذهن مجموعة من القراء"[2] لأن ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"[3]

من هنا كانت بداية شرعنة سلطة القارئ/ المفسر/ المؤول على النص حيث أصبح واقع المفسر / المؤول هوالذي يفرض على النص تأويل وتفسير معين من منطلق أن لغة النص أي نص " بشري" "الهي" تتطور وتتغير وهذا التغير مشروط بتغير الواقع، هذا ما يسمح بتعدد التأويلات والتفسيرات حول النص القرآني، يقول أبوزيد " وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة (...) الاطار المرجعي للتفسير والتّأويل ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع".[4]

---

[1] محمد عمارة: أزمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشروق الاوسط ، القاهرة، د.ط، د.س، ص 14.

[2] عبد السلام احمد فيغو: القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، مرجع سابق ذكره، ص 18.

[3] محمد بوعزة:استراتيجة التأويل من النصية الى التفكيكية، مرجع سابق ذكره، ص 42.

[4] معتصم السيد أحمد:الهرمينوطيقا في الواقع الاسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 89

ولا شكّ أن تقديم أبوزيد للنص القرآني على أنه " منتج ثقافي" ، كان يقصد من خلاله تجاهل النص والتغافل عنه حيث لم يصلح ان يكون النص في فكره لا نقطة بداية ولا نهاية ، كيف ذلك؟.

إن إقرار أبوزيد أن النص القرآني " منتج ثقافي" فهذا يعني أن الواقع هو الذي شكل النص وليس العكس وهذه الحقيقة أو يمكن القول التي كان يعتقد أبوزيد أنها حقيقة فإنها كانت حيلة لأبوزيد ولجميع القراءات الحداثية لتحكم في معاني النص وأحكامه الشرعية بعودة الواقع مرة أخرى لإزاحة النص جانبا، ليصبح القارئ مشرع جديد للدين بناء على ما يمليه عليه الواقع وليس النص ولقد ردّ محمد عمارة على مثل هذا الطرح قائلا : "... إن نصوص هذا "الثابت" ، الذي اكتمل بتمام الوحي هي نصوص متناهية، بينما الواقع وقائعها رحم ولود بالجديد لا يعرف التناهي ولا الحدود وهنا يتمثل التجديد في صورة " الفروع" التي تحمل روح "الثابت" واصوله ومزاجه العقدي والحضاري، كي يستظل بها هذا الواقع الجديد... فالجديد الذي لا يستمد شرعيته وخصوصيته من " الثابت" لا يعد تجديدا إلا أنه يقطع صلات الواقع الجديد بالأصول الثابتة"[1].

والأخطر من هذا فان أبوزيد لم يكتف بنزع القداسة عن النص القرآني فقط، بل وصلت به جرأته الى حد " استنساخ" آيات النص القرآني، هذا ما تجلى بوضوح من خلال مؤلفه " دوائر الخوف" حيث قام باستنساخ الآيات التي حدد فيها الله عزّ وجلّ ميراث المرأة فكان نصيب المرأة أقل من نصيب الرجل في الميراث، ولكن مراعات أبوزيد للواقع وتغيره جعله يندد بضرورة إزاحة ذلك الحكم جانبا تحت شعار " عصرنة" نصوص القرآن وبالخصوص الاحكام الشرعية ولكن " هذا الراي يؤدي الى ان يكون الدين والتعاليم والمبادئ لدينية والاسلامية بشرية، مع توقف فعالية النص على التغير (...) وتؤدي لمشروعية تعدد القراءات للدين (...) ولا

[1] محمد عمارة: أزمة الفكر الاسلامي المعاصر، مرجع سابق ذكره، ص 21-22.

تنفي حقائق وتعاليم واحكام وتفسيرات دينية أو اسلامية معينة ثابتة، بل لا يبقى دين واحد، بل اديان متعددة، حسب تعدد قراءات المفسرين (...) ولكل عصر قراءته ولا يمكن نسب أية فكرة معينة للدين ليطالب بالإيمان بها"[1].

هذا ما يبرز خطورة الخطاب الزيدي، فإذا كان الفكر الديني التقليدي قد تعامل مع النص من منطلق النص مع اهماله لدور القارئ مما عطل دور العقل في تعاطيه مع النص، الا أن الأخطر من ذلك هو اطلاق العنان للقارئ المفسر في تعامله مع النص دون أي ضوابط أو شروط تقيده، لأن عملية فهم النص في نظره لا تقتصر على جيل معين دون الآخر، فالله عزّ وجلّ أعطى لكل انسان عقل وبالتالي لكلّ انسان حقه في التفكير، والتفكير لا يقتصر في نظر القراءات الحداثية على من عاصروا نزول الوحي، بل لكل جيل في كل عصر له أحقية ومشروعية التفكير بمنهجه ومفاهيمه، هذا ما يحيلنا الى قول محمد شحرور " إذا كان القرآن لهم وحدهم فليأخذوه، وإذا كان لنا ولهم فهم فهموه بشكل محدد، ولنا الحق في فهمه بشكل آخر مختلف، وأنا لا أريد أن أفهم القرآن من خلال عبد الله بن عباس أو غيره، اريد أن أفهمه على أساس أنه نصّ موجه لي،... ويحق لي أن افهمه كما يحقّ لعبد الله بن عباس وحقي لا يقل عن حقه اطلاقا".[2]

[1] باحث اسلامي: الحداثة والفكر الاسلامي، مرجع سابق ذكره، ص96.

[2] مجموعة مؤلفين: قراءات معاصرة في النص القرآني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 36.

خلاصـــة الفصـــل:

حاول أبوزيد من خلال مشروعه التأويلي تجديد منهج قراءة النصوص التراثية الدينية، بالخصوص " النص المؤسس"، متخذا المناهج الغربية كمنطلق أساسي في تعاطيه مع" الموروث الديني" من أجل تجاوز الفهم التقليدي للدين، ولكن على الرغم من مجهوداته ومحاولاته الجادة إلا أن هذا لا يمنع من خضوع فكره للنقد وإعادة فتح حوار مع أفكاره.

ولقد امتد هذا النقاش بينه وبين من خالفه الى درجة التكفير، لان افكاره لم تطبق على النصوص البشرية فقط، بينما طبق أفكاره بجرأة كبيرة على أحد أهم مقدسات الأمة العربية وهو" القرآن الكريم" بحجة إعادة تجديد الخطاب الديني بصفة عامّة.

فإذا كان أبوزيد قد أصدر حكما قاسيا على التأويل الكلاسيكي للقرآن الكريم على أنه تأويل إيديولوجي مؤدلج حاول أنصاره تثبيت معاني النص القرآني واحكامه الشرعية خدمة لمصالحهم الخاصة وخصوصا كما أشار أبوزيد عند ارتباط المجالين " السياسي" و"الديني" .

ولكن تأويل أبوزيد في حقيقته لا يقل خطورة عن هذه الخطابات ويظهر هذا جليا من خلال دعوة أبوزيد الى تبني القراءة التاريخية للنص القرآني لاستنطاق المقروء بمفاهيم ومعاني خارج إطار النص لتحويل الأحكام الشرعية الثابتة الى أحكام قابلة للتغيير مع تغير الواقع والزمن. وعليه فممّا هو ملاحظ أن أبوزيد من حيث أنه أراد أن يصحح أخطاء الخطاب الديني التقليدي بإعادة ضبط علاقة النص بالقارئ بنزع السلطة من النص لفتح باب " الحوار العقلاني"، بين النص والقارئ، إلا أنه وقع في نفس المطب حيث، شرعن عبر مساره الفكري التأويلي لسلطة القارئ/ المفسر على النص، وعليه فإن فصل النص القرآني عن معناه الحقيقي يعني أن مصدر التشريع قد انتقل في الفكر الزيدي من الالهي الى البشري وإذا استجابت الأجيال لمثل هذا الخطاب فسيحرر النص القرآني بأيدي بشرية.

خاتمـة

خاتمة:

نستنتج من خلال ما سبق ذكره أن إشكالية التأويل تعد من بين أهم الإشكاليات التي عالجها الفكر العربي في صورته المعاصرة، فضلا عن الإشكاليات الأخرى والتأويل المقصود الحديث عنه كما سبق وإن ذكرنا هو التأويل الخارج عن إطار المألوف أي التأويل الذي لا يخص النصوص البشرية العادية ، أدبية ، علمية ، فلسفية ، بينما تركيز النظر حول مسألة التأويل وعلاقته بإحدى المقدسات الدينية " القرآن الكريم " ، كانت هذه الإشكالية من بين أهم الإشكاليات التي عالجها واشتغل عليها الدكتور نصر حامد أبوزيد ، وما يجب التنبيه إليه هو أن هذه الإشكالية لا تعد ضمن الإشكاليات الجديدة ، بينما سبق وانطرحت في الساحة العربية الإسلامية " الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية ".

غير أن الفارق بين المرحلتين الكلاسيكية، والحديثة هو فارق وتمايز واقع على مستوى منهجي بالدرجة الأولى ، حيث قام أبوزيد بتقديم المسألة الدينية في إطار إشكالي حداثي جديد، أي استيعاب خطاب الأخر " الغرب " بمناهجه ومفاهيمه وألياته وإسقاطها على الموروث الديني قصد التأسيس لوعي علمي موضوعي للدين، انطلاقا من نقده وتفكيكه لكل ما أنتجه العقل الفقهي الأصولي المحتكر للمعرفة الدينية والمعبر عن حقيقتها أي الحقيقة الدينية على أنها حقائق مطلقة ثابتة ، غير أن الحقيقة الدينية في نظر أبوزيد وما أضفي عليها من إطلاقيه وثبات ناتجة عن خطاب إيديولوجي مؤدلج يهدف إلى خدمة مصالحه الخاصة لا خدمة الحقيقة الدينية في حد ذاتها ، مما يؤكد أن القطيعة المعرفية التي كان يدعو إليها أبوزيد ليست قطيعة كلية مع الموروث العربي الإسلامي، بينما قطيعة جزئية مع عقل خصص الحديث عنه وهو" العقل الفقهي "والدليل على ذلك حضور القراءات التراثية الإسلامية في المشروع التأويلي الزيدي، فلا وجود لفكر مخلوق من فراغ فكل مفكر تؤطر أفكاره ومبادئه ومسلماته مرجعيات وخلفيات فكرية للقول ما أريد قوله وهذا ما يعزز للقول الشهير لا وجود لفكر من العدم.

ولقد كانت من بين أهم المرجعيات والمنطلقات القرائية التراثية العربية التي تأثر بها الدكتور نصر حامد أبوزيد المعتزلة التي مثلت طبقة تنويرية في الفكر الإسلامي، مما جعل أبوزيد يخصص دراسة حول فكرهم وهذا ما تجسد بوضوح من خلال مؤلفه الشهير الاتجاه العقلي في التفسير" قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة "، حيث مثلت هذه الدراسة انعكاسا لأفكارهم على مشروعه التأويلي.

نصر حامد أبوزيد لم يكتف باستثمار ما أنتجه الفكر الإعتزالي من أفكار، ولم يكتف بتوظيف المنهج الإعتزالي فقط، وإنما بحث كذلك عن مناهج أخرى تدعم مشروعه التأويلي وتعطي له القبول الأكبر في الواقع العربي ليجعل منه خطابا له مشروعيته، فوجد إلى جانب الفكر الإعتزالي التراث الصوفي الذي اتخذه هو الأخر كمرجعية لقراءته التأويلية، حيث ركز قراءته على أحد أعلام الفكر الصوفي ابن عربي، وذلك من خلال ربط ابن عربي بين النص القرآني والوجود، أي قراءة النص في الوجود وقراءة الوجود في النص.

بالإضافة إلى ابن رشد الذي كان سباقا بأفكاره لعصره وللعصور اللاحقة ،ولا أدل على ذلك تأثر أبوزيد بتوجهه العقلاني حيث كانت نقطة التقاطع بين الخطابين هي محاولة كلا منهما التحرر من سلطة النصوص لإطلاق العنان للعقل قصد خلق حوار مع النص ورفع التعارض بينهما أي بين النص والعقل، بالإضافة إلى ذلك فلقد تأثر أبوزيد أيضا برواد الفكر الحديث وعلى رأسهم امين خولي الذي دعا إلى قراءة النص القرآني من منظور أدبي، استجاب أبوزيد لدعوى أمين خولي وذلك بتقديمه للنص القرآني لا على أساس أنه نص متعالي عن الواقع والتاريخ بينما على أساس أنه نص لغويا تأنسن في الثقافة والواقع.

غير أن أبوزيد وعلى الرغم من توظيفه للمرجعية العربية في قراءته التأويلية، إلا أن التأويل الذي كرس له يؤكد للمركزية الأوربية بمفاهيمها ومناهجها وآلياتها قصد القضاء واستيعاب أي سلطة أو مرجعية فكرية دينية، ويكمن ذلك في تطبيقه للمنتوج الغربي، هذا ما يظهر جليا من خلال أرضنته للمنهج الماركسي والهرمينوطيقا والسيميولوجيا.

طبق نصر حامد أبوزيد المنهاج الماركسي في قراءته النقدية للتراث الديني حيث قرأ أبوزيد القرآن كما لاحظنا سالفا بعيون ماركسية ومنهاج ماركسي حيث أصبح التفسير المادي

الماركسي هو المنطلق والمرجعية الفكرية لفهم تصور وتفسير أبوزيد لعقائد الإسلام، ويظهر هذا التأثير من خلال تأكيد أبوزيد أن تأويل النص القرآني لا ينفصل عن الواقع بحكم أن الواقع كان له إسهاما في تشكيل النص القرآني، فكما أحدث ماركس انقلابا على المثالية الهيجلية كذلك أحدث أبوزيد انقلابا على الخطابات الدينية التي أسست للفهم الميتافيزيقي المتعالي للنص القرآني ،في مقابل تأكيد أبوزيد على فكرة الجدل الصاعد الذي يبحث عن حقيقة الأشياء في الواقع، هذا الجدل القائم بين النص والواقع هو الذي يخلق حوار بين النص والقارئ، هذه العلاقة التي أهملت في تراثنا العربي الإسلامي من قبل أهل السنة والحديث، وأعيد لها الاعتبار في الفكر الإعتزالي والصوفي فضلا عن الهرمينوطيقا الغربية التي غيرت مسار الفكر والتأويل، حيث أصبح محور ومبدأ العملية التفسيرية التأويلية المفسر لا النص، فضلا عن السميولوجيا أو ما أطلق عليها بعلم العلامة، العلم الذي أصبح يتعامل مع الأشياء من منظور علاماتي فالنصوص في ظل هذا العلم غامضة حاملة للألغاز ورموز مزدوجة مما جعل أبوزيد يتعامل معها أي النصوص بما في ذلك المقدسة في شكلها المفتوح، إضافة إلى المنهج التاريخي الذي طبقه أبوزيد على النص القرآني حيث أصبح منطلق التأويل هنا الواقع لا النص، أي تأويل النص القرآني وفق مستجدات العلمية الحديثة، ليتلاءم الخطاب القرآني مع ظروف ومتطلبات ومتغيرات العصر.

حاول أبوزيد من خلال استثماره لهذه المناهج تجاوز التأويل التقليدي للدين، الذي أطرته ضغوطات سياسية واجتماعية أحالت بينه وبين الرؤية النقدية للمعرفة الدينية فضل الفكر الإسلامي التقليدي سجينا للأطر المنهجية التي حددتها تلك الأطر وبالخصوص الجانب السياسي الذي استخدم الدين لخدمة مصالحه الخاصة، مما نتج عنه قراءات إيديولوجية تبجيلية مؤدلجة للدين، ونتيجة لهذه القراءات دعا أبوزيد إلى قراءة التراث الديني وبالخصوص النص القرآني على أساس منهج علمي موضوعي من منطلق نقده وتفكيكه للخطابات الدينية بأليات فهمها للدين ومناهجها ومفاهيمها، في مقابل توظيف أليات ومناهج جديدة كفيلة بوضع النص الديني في اللحظة الحضارية والتأسيس للفهم المعاصر للنص القرآني.

ومن شروط الوصول إلى ذلك في نظر أبوزيد هو تقويض المعرفة الدينية المناقضة للعقل، قصد خلق انسجام بين النص والعقل الباحث عن المعنى وتعدده هذا ما تطلق عليه القراءات الحداثية

للنص القرآني بالتأويل اللامتناهي للنص، أي التأويل الذي لا يتقيد بالمعنى الثابت للنص، ولا يتوقف عند الدلالة الأحادية للنص، بينما هو التأويل الذي يؤمن بانفتاح النص القرآني على جميع المعاني أي كمثل النصوص البشرية الأخرى مما دفع بأبوزيد للقول بأنسنة النص القرآني، أي أن النص القرآني نص تشكل في واقع ثقافي له وجود تاريخيا، ومن هذا المنطلق نقل أبوزيد مسار التفكير من الدين إلى التفكير العلمي الموضوعي الذي ينقل الحقيقة الدينية من المطلق إلى النسبي، أي التحرر من التصور والنظرة اللاهوتية التي أعاقت العقل على القيام بوظيفته في مقابل التأسيس للنظرة الجديدة للدين جعلت الإنسان هو المركز ومحور العملية التفسيرية والتأويلية.

ولقد كان الهدف من هذا هو نزع القداسة عن النص الديني وتقويض فكرة تعاليه وذلك بدرجه ضمن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي والتاريخي للبشر مما جعل أبوزيد يناشد بالقراءة السياقية للنص للقبض على معانيه المصرحة والمضمرة، أي قراءة دلالة النص القرآني في إطار الزمكانية، وهذه القراءة بدورها لا تتوقف عند حدود فهم النص في إطار هذه السياقات بينما الهدف منها أي(القراءة السياقية) تقويض الفكر القائل باستمرارية نصوص الشريعة الإسلامية بأحكامها وشرائعها في كل زمان ومكان في مقابل هذا يؤكد أبوزيد على مرحليتها أي الانتقال من الإطار الذي شكله أي البيئة التي نزل فيها الوحي إلى أفق معنى القارئ أي قراءة النص القرآني بأحكامه وعقائده في إطار الزمن الراهن للانتقال من القراءة المبنية على محورية النص إلى القراءة المبنية على محورية القارئ.

هنا يكمن الاختلاف المنهجي بين التراث التفسيري الذي جعل الدين هو مرجعية الفكرية وبين التأويل الزيدي، فإذا كان أبوزيد قد أعاب على التراث التفسيري بتكريسه للنصوصية في العملية التفسيرية وأولها النص المؤسس ،فإن أبوزيد من حيث أنه حاول القضاء على أي سلطة شرعن لسلطات أخرى أي سلطة العقل والواقع ،وهذا راجع إلى إشادته بالمناهج الغربية الحديثة في قدرتها على بناء وعي علمي موضوعي لتراث الديني، بزحزحتها للثوابت الدينية التي ساد الاعتقاد بها على أنها حقائق مطلقة في ذاتها، مما جعل أبوزيد ينقل المناقشة الدينية من الثابت المطلق إلى النسبي المتغير ، ولكن ما تناساه أبوزيد وتجاهله وتغافل عنه أو يمكن القول ما عمد

التغافل عنه هو أن المناهج المطبقة على النص القرآني تبقى مناهج نسبية ذات مشروعية للتطبيق على النصوص البشرية.

ولا يمكن إنزال النص القرآني إلى مستوى النص البشري ،ومن بين المطبات الأخرى التي وقع فيها فكره هي شرعنته لسلطة المفسر على النص، هذا ما كانت تنادي به فلسفة الهرمينوطيقا وبالخصوص غادمير، مما جعل أبوزيد يتعاطى مع النص ليس من منطلق أفق معنى النص، وإنما من منطلق أفق المفسر، إلا أنه من الصعب أن ينطبق هذا القول أيضا على نص إلهي، فإذا كان للإنسان القدرة على الإبداع والإنتاج وإعادة بناء النصوص وتشكيلها، إلا أن قدرته تظل محدودة أمام النص القرآني، بالإضافة إلى ذلك فإن أبوزيد ومن خلال ما لاحظناه سالفا كان شديد الحرص على تجاوز تقليد الموروث العربي الإسلامي، غير أنه لا شعوريا وقع في تقليد الأخر وهذا ما يظهر جليا من خلال تأكيده للمركزية الأوروبية بألياتها ومناهجها ومفاهيمها بهدف تحديث العقل العربي بعقل أخر أي عقل مستورد من خارج التراث العربي على خلاف الحداثة التي كان يروج لها الدكتور طه عبد الرحمن، أي التي تستمد جذورها ومبادئها من الواقع العربي الإسلامي أو ما يطلق عليه طه عبد الرحمن (المجال التداولي) أي القراءة التي تجعل الموروث العربي مرجعيتها في التفكير، هذا ما يبرز لنا وبشكل واضح للمطب الأخر الذي وقع فيه فكره أي غياب الجانب الإبداعي عن قراءته التأويلية وتغييب الجانب الإبداعي بدوره لا يعد ضمن المشاريع التجديدية ولا إبداعا لأن التجديد والإبداع على حد تعبير طه عبد الرحمن هو الإبداع الموصول بتراثه الذي يعبر عن وجوده وكينونته، بينما قراءة الدكتور نصر حامد أبوزيد كما لاحظنا سالفا مجرد إسقاط لكل ما أبدعه التنوير الغربي على التراث الديني الإسلامي دون مراعاته لخصوصيته وقيمته .هذا مما يعني أن أبوزيد وعلى الرغم من حرصه على تجاوز تقليد الموروث العربي غير أنه من جهة أخرى وقع في تقليد الأخر. فهذه القراءة لا تستطيع أن تتكيف مع النص الديني، لأنها تهدر خصوصيته وتناقض حقائقه أكثر مما تستوعب أبعاده.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1/ المصادر:

-القرآن الكريم

1-نصر حامد أبوزيد: التكفير في زمن التفكير، الدر البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

2-نصر حامد أبوزيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005.

3-نصر حامد أبوزيد: التجديد والتحريم والتأويل، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.

4-نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، المغرب، ط3،2008.

5-نصر حامد أبوزيد: النص السلطة الحقيقية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.

6-نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير "دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1996.

7-نصرحامد أبوزيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، الإسكندرية، ط2، 1996.

8-نصرحامد أبوزيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب د.ب.د.ط، 2002.

9-نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2005.

10-نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.

11-نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل "دراسة في التأويل القرآن عند محي الدين ابن العربي"، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983.

2/ المراجع باللغة العربية:

1-ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دمغة الناشر هاشيت أنطوان، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

2-أبي الوليد محمد بن احمد بن رشد: فصل المقال، دار الشروق، لبنان، د.ط، د.س.

3-أمبريتوايكو: السميائية وفلسفة اللغة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، ط1، 2005.

4-أحمد محمد الفاضل: الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، مركز الناقد الثقافي، دمشق، د.ط،د.س.

5- ابي الحسن على ابن احمد:الواحدى النيسابوري، أسباب النزول، دار الإصلاح، الدمام، ط2، 1995.

6-أحمد ادريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، ط1، 2007.

7-أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، دار الفكر العربي، دمشق، ط1، 2000.

8-آية الله السيد إسماعيل الصدر: محاضرات في تفسير القرآن الكريم، دار الكتاب الإسلامي، د.ب،د.ط،د.س.

9-الغامدي صالح بن عزم: المسائل الإعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير "عرض ونقد"، الجزء الأول، دار الأندلس، السعودية، ط1، 1998.

10-الشيخ على الرياني الكلبايكاني: الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، مؤسسة اهل الحق الإسلامية، ط1، د.ب،2003.

11-اللحياني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دار النهضة، سوريا، دمشق، ط1، 2006.

12-بسام الجمل: اعلام تجديد الفكر الديني، الجزء الأول، مأمون بلاحدود للنشر، القاهرة، د.ط، 2002.

14-بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

15-بسام الجمل: أسباب النزول، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

16-باحث إسلامي: الحداثة والفكر الإسلامي، مؤسسة ام القرى، لبنان-بيروت، ط1، 2009.

17-جورج بوليتزوجبس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الثاني، منشورات المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، د.ط، د.س.

18-جمال عمر: أنا نصر حامد أبوزيد، دار العين، القاهرة، ط1، 2013.

19-جان بول سارتر: معنى الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط،د.س.

20-جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008.

21-جلال الدين السيوطي: لباب المنقول في أسباب النزول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 2002.

22- جمال البنا: تجديد الإسلام، دار الفكر الإسلامي، القاهرة ، 2006 .

23-جورج طرابيشي: من اسلام القرآن الى اسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010.

24- دايفيد حاسير: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

25-هادي المدرسي: نقد النظرية الماركسية، دار البيان العربي، بيروت- لبنان، د.ط،د.س.

26-هنري لوفيقرى: الماركسية، ترجمة جورج يونس، نوفل للطباعة، بيروت- لبنان، د.ط،د.س.

27-هانس جورج غادمير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي، الدار العربية للعلوم، بيروت- لبنان، ط2 ، 2006.

28-زكي الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟ ، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2016.

29-زكي الميلاد: الإسلام والتجديد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008.

30-زكي الميلاد: من التراث الى الاجتهاد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.

31-زكي الميلاد: الإسلام والحداثة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

32-حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1991.

33-حسن حنفي: حصار الزمن، المجلد الثالث،مركز الكتاب للنشر والتوزيع، ط1، 2006.

34-حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 1988.

35-حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ط، 1991.

36-طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر-، بيروت – لبنان، ط1، 2013.

37-طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للنشر، بيروت – لبنان، ط1، 2011.

38-طه عبد الرحمن: روح الحداثة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

39- طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت – لبنان، ط2، د.س.

40-طيب تيزيني: النص القرآني امام إشكالية البنية والقراءة، الجزء الخامس، دار الينابيع، دمشق، د.ط، 1997.

41-يوسف حسن نوفل: من المكتبة القرآنية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010.

42-يوسف بن عدي: أسئلة التنوير العقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، ط1، 2010.

43-كمال مظهر احمد: النهضة، دار الحرية للطباعة، بغداد، د.ط، 1979.

44-كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في اعمال العروى والجابرى، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2013.

45-كحيل مصطفى: الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، د.ط، 2013.

46-محمد الأخضر الصبحي: مدخل الى علم النص، الدار العربية للعلوم، د.ط،د.س.

47- منذر معاليقي: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت، د.ط،د.س.

48-محمد الفقيه: قراءات في خطاب النهضة، إشكالات وتساؤلات، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، د.ب، د.ط،د.س.

49-محمد عمارة: الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988.

50-محمد عمارة: فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات، د.ب،د.ط،د.س.

51-محمد عمارة: ازمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق الأوسط، القاهرة، د.ط،د.س.

52-محمد على الرضائي الاصفهاني: مناهج التفسير واتجاهاته، دراسة مقارنة في مناهج التفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.

53-مصطفى السيد محمد وآخرون: القرآن العظيم للإمام الجليل الحافظ عماد الدين ابي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، المجلد الأول، مؤسسة قرطبة للطبع والنشر، القاهرة، ط1، 2000.

54-محمد عابد الجابري: نحن والتراث، الدار البيضاء، بيروت، ط6،1993.

55-محمد عابدي الجابري: تكوين العقل العربي، الدار البيضاء، بيروت – لبنان، ط1، 1984.

56-محمد عابد الجابري: أسباب النزول وفهم القرآن، الدار البيضاء، ط1، 2008.

57-محمد الشيخ: محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.

58-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت – لبنان، د.ط،د.س.

59-محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط1، 1991.

60- مجدى كامل: ابن رشد، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، ط1، 2013.

61-معروفي العيد: جدلية الأصل والانزياح، دار الأيام، ط1، 2015.

62-منذر عياشي: العلاماتية وعلم النص، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

63-محمود عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية، الإدارة العامة للنشر، القاهرة، ط6، 2007.

64-محمد السيد محمد المسير: قضية التكفير في الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية، د.ب، ط1، 2016.

65-محمد عبد الباسط عيد: النص والخطاب، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009.

67-مجموعة من الباحثين: تجديد الفكر الإسلامي، مقاربة نقدية، مأمون بلا حدود للنشر- لبنان – بيروت، ط1، د.س.

67-مرزوقي العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012.

68-مجموعة مؤلفين: دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2019.

69-محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق الى إقرار الانعتاق، دار الرافدين، بيروت – لبنان، ط1، 2017.

70-محمد بوعزة: استراتيجية التأويل من النصية الى التفكيكية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.

71- معتصم السيد احمد : الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، دار الهادي، بيروت – لبنان، ط1، 2009.

72-نعمان بوقرة عبد الحميد: تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم، ،د.ب،د.ط،د.س.

73-نضال بن إبراهيم الدرشى: رفع الفاشية عن المجاز والتأويل وحديث الجارية، المكتبة المتحفظة للرد على الوهابية، سوريا – دمشق، ط1، 2008.

74-نور الدين زعيتر: علوم القرآن الكريم، دار الصباح، دمشق، ط1، 1993.

75-ناجية الوريمي بوعجيلة: في الائتلاف والاختلاف، دار المدى، سوريا – دمشق، ط1، 2014.

76-نجاح محسن: الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، د.ط،د.س.

77-نور الساعدي: اثر النص القرآني في التعددية الدينية، دار الرافدين، بيروت – لبنان، ط1، 2017.

78-سرير أحمد بن موسى: مقالات في الهرمينوطيقا، دار كنوز للنشر، د.ب،د.ط،د.س.

79-ستالين: المادية الديالكتكية، والمادية التاريخية، دمشق للطباعة والنشر، د.ط، د.س.

80-سيد القمني: الاسلاميات، قراءة اجتماعية سياسية لسيرة النبوية، المركز المصري لبحوث الحضارة، بيتكو، ط1، 2001.

81-عزمي زكرياء أبوالعز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، عمان، ط1، 2012.

82-عبد الله شحاته: علوم التفسير، دار الشروق، القاهرة، ط،1،2001

83-عبد الله بن عبد المحسن التركي: تفسير الطبرى جامع البيان عن التأويل أي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، الجزء الأول، دار هجر، القاهرة،ط1، 2001.

84-عبد الفتاح أبوسينة: علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1995.

85-عبد القادر بوعرفة: العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دار الروافد الثقافية، بيروت – لبنان، ط1، 2016.

86-عبد الاله بالقزيز: قراءات في مشروع محمد أركون "ندوة فكرية" الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2011.

87-عبد القادر فيدوح: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، د.ن،د.ب،د.ط،د.س.

88- عماد ابوغازي: أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبوزيد، العين للنشر، القاهرة، ط1، 2010.

89-عمر حسن القيام: أدبية النص القرآني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت – لبنان، ط1، 2011.

90-عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دارطلاس، دمشق، ط1، 1986.

91-عادل مصطفى: فهم الفهم، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2007.

92-عمارة ناصر: اللغة والتأويل، دار القدس العربي،د.ط،د.س.

93-على أكبر السيفي مالمازندراني: دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرقة، ط2، 1431.

94-عرفان عبد المجيد: الفلسفة الإسلامية "دراسة ونقد"، دار التربية للطباعة، بغداد، د.ط،د.س.

95-على الحرب: نقد الحقيقة: المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط1، 1993.

96-على الحرب: الاستلاب والارتداد" الإسلام بين روجيه غارودى ونصر حامد أبوزيد"، الدار البيسضاء، بيروت، ط1، 1997.

97-على الحرب: نقد النص، الدار البيضاء، المغرب،ط4'2005..

98-عماد الدين محمد الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دار الشنها، دمشق، د.ط، 1999.

99-عبد الرازق حسن: المكي والمدني في القرآن، المجلد الأول، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1999.

100-عبد الكبير العلوى المدغرى: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، الجزء الأول، مكتبة الثقافة الدينية،القاهرة،د.ط،د.س.

101-عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحوالمشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

102-عبد المجيد الشرقي وأخرون: محاضرات المؤتمر الأول للدين والثقافة والواقع والامال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

103- عبد السلام أحمد فيغو: القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، دارالكلمة، القاهرة، ط1، 2016.

104-فهد بن عبد الرحمن: أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط4، 1419.

105-فاسيلي بودستنيك اوفيشي ياخوت: المادية الجدلية، ترجمة طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979.

106-فهدالغزيري: الحوار الأخير مع نصر حامد أبوزيد، دار مدارك، دبي، ط1، 2012.

107-رون هاليير: العقل الإسلامي امام تراث عصر الانوار في الغرب، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، سورية، دمشق، ط1 ، 2001.

108-خالد القرني: القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، دار وجوه، الرياض، ط1، د.س.

109-خلود العموش: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، جدار للكتاب العالمي، عمان، الأردن، ط1، 2008.

المعـاجم:

1-محمد راوس قلعة جي: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت – لبنان، ط3، 2010.

2-محمد بن عبد الرحمان الشايع: معجم مصطلحات علوم القرآن، الدار التدميرية، الرياض، ط1، 2012.

3-مجموعة من المؤلفين: معجم مصطلحات العلوم الشرعية، المجلد الأول، مطابع مدينة الملك عبد العزيز للعلوم، الرياض، ط2، 2017.

4-محمود حامد عثمان: القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزراجم، الرياض، ط1، 2002.

5-محمد الأخضر الصبيحي: مدخل الى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم، د.ط،د.س.

6-عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

7-فيصل الأحمر: معجم السميائيات، الدار العربية، الجزائر، ط1، 2010.

8-قطب مصطفى سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000.

المجـلات العلمية:

1-الشريف طوطاو: لاهوت التحرر في الفكر العربي المعاصر حسن حنفي انموذجا، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية، العدد الأول، جانفي، 2014.

2-عثماني امال: تأويل نصر حامد أبوزيد للنص الديني، مجلة فتوحات، تبسة، العدد الثاني، 2015.

3- صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث مجلة جامعة دمشق، العدد الأول والثاني، 2010.

الأطروحات والرسائل:

1-شمس الدين محمد عبد اللطيف: أبوحنيفة النعمان وأراه الكلامية، رسالة ماجستير، اشراف محمود صبحي، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية،1999.

الفهرس

المحتوى	الصفحة
شكر	
إهداء	
مقدمة	أ
الفصل الأول:سؤال التأويل في الفكر العربي المعاصر سياقاته وأبعاده	08
المبحث الأول: صدمة الحضارة الغربية	08
المبحث الثاني:إعلام تفسير القرآن الكريم في الفكر الإسلامي	24
المبحث الثالث: إعلام التفسير الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر	38
الفصل الثاني: المشروع الزيدي مرجعياته ومنطلقاته	62
المبحث الأول: المرجعيات التراثية والعربية	63
المبحث الثاني: المرجعيات الغربية	89
الفصل الثالث: نقد الخطاب الديني عند نصر حامد-أبو زيد	122
المبحث الأول: إشكالية التفسير والتأويل عند نصر حامد أبو زيد	122
المبحث الثاني: آليات الخطاب الديني، عرض وتفكيك	139
المبحث الثالث: من النقد إلى التأسيس لمفهوم جديد للنص	163
الفصل الرابع: المشروع الزيدي: مقاربة نقدية	178
المبحث الأول: تاريخية النص القرآني -مقاربة تحليلية	178
المبحث الثاني: مفارقات المنهج الزيدي -دراسة ونقد-	197
خاتمة	219
قائمة المصادر والمراجع	225
الفهرس	235