



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة جيلالي ليابس - سيدي بلعباس -
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية



أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة
مشروع فلسفة معاصرة
الموسومة:

التأويل في الفكر العربي الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد

إشراف:

أ/د. مخلوف سيد أحمد

إعداد الطالبة:

بختي أمينة

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة	الصفحة	الجامعة
مغربي زين العابدين	أستاذ	رئيساً	جامعة سيدي بلعباس
مخلوف سيد أحمد	أستاذ	مشرفاً ومقرراً	جامعة سيدي بلعباس
بن طرات جلول	أستاذ	مناقشاً	جامعة سيدي بلعباس
عواد نجاة كريمة	أستاذ محاضر	مناقشاً	جامعة سيدي بلعباس
العربي ميلود	أستاذ	مناقشاً	جامعة مستغانم
دليل محمد بوزيان	أستاذ محاضر	مناقشاً	جامعة تلمسان

السنة الجامعية:

2022-2021



شكر وعرفان

أتوجه بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور مخلوف سيد أحمد،
على جميل صبره في تقييم رسالتي وإسداء نصحه وتوجيهاته، من
أجل أن تظهر في شكل يرقى إلى البحث الأكاديمي المتميز.
وأحمل الشعور نفسه، إلى كل الأساتذة الذين استفدت من غزارة
علمهم وتوجيهاتهم وإرشاداتهم طيلة فترة تكويني الجامعي.

إهداء

إلى روح والدي،

أهدي هذا العمل، وأنا لا أدعي فيه الكمال، وإنما

يبقى يعكس مرحلة جادة في مشواري الجامعي،

كللت بالنجاح والتفوق.

مقدمہ

1- الإطار العام للموضوع:

عرف الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ظهور العديد من الاتجاهات والمشاريع الفكرية التي تبنت طروحات ومناهج معينة، حملت هذه المشاريع عناوين النهضة والإصلاح والتجديد والتحديث، قصد المساهمة الفعالة والجادة في تقديم برامج فكرية - في شكل فلسفي - تقتضي إنجاز قراءات خاصة لمتون النصوص التراثية، والدينية بشكل أخص، من أجل إزالة لثام (القداسة) عنها ودراستها دراسة تاريخية، تُحدّد فيها السياقات العامة التي اقتضتها، مع البحث في المعاني والدلالات (الأصيلة) التي كان من المفترض على العقل العربي أن يبحث فيها، ويشغل حول مضامينها.

وردت المشاريع الفكرية - التي احتضنها العقل العربي - مُتقاربة على مستوى الأهداف والغايات التي تمّ تحديدها، وتباينت على مستوى المفاهيم والمناهج المتبعة، في تناولها لمختلف القضايا والإشكاليات المطروحة عليها. ولعلّ السبب البارز وراء هذا التباين يكمن في مرجعياتها، حيث أنّ اختلاف المرجعية يؤذّي بالضرورة إلى التمايز في طرائق الفهم والتحليل. هنا يعكس هذا الأمر التباين في الآراء والمواقف، حيث أنّ لكلّ نسقٍ فكري - يروم التفسير أو التغيير - يكون مشدوداً إلى مرجعية معيّنة، بما تحمله وتتضمنه هذه الأخيرة من مفاهيم وأدوات منهجية، تؤسس لمشروعية الرؤية والغايات، وتبرز آليات اشتغال الفكر وإنتاج المعرفة، داخل أيّ نسق أو مشروع فكري.

أصبح اليوم من الضروري - كما يرى العديد من المفكرين - تدشين مرحلة جديدة في الفكر العربي الإسلامي، مرحلة ما بعد المشاريع، والقصد من وراء تدشين هذه المرحلة، هو تشكيل مقاربات نقدية للمشاريع الفكرية السابقة، بحثاً عن آليات جديدة للتعاطي معها.

إن من أبرز المسائل التي طرحت في التفكير الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية مسألة التأويل على اعتبار أنها قضية محورية تعتمد بالأساس على النص الديني، فالتأويل هو الذي يساعد على استنباط المعاني الباطنية غير المصرح بها من النصوص الدينية، هذا ما دفع المفكرين المعاصرين إلى

الخوض في هذا المجال أي - التأويل - من خلال قراءتهم للتراث بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص معتمدين بالدرجة الأولى على المناهج الغربية في دراستهم، فالمنهج التأويلي طبق في أوروبا أولاً من خلال قراءة النصوص الدينية -التوراة والإنجيل- ما جعل المفكرين العرب المعاصرين يطمحون إلى تطبيقه على النص الديني أمثال (محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد).

2- تحديد الإشكالية:

نعالج في هذا البحث مسألة التأويل أو الهيرمينوطيقا وقراءة النص الديني من خلال نموذج لمفكر عربي معاصر، هو (نصر حامد أبو زيد). وعليه، يُصبح من المشروع تناول الموضوع باعتماد السؤال الفلسفي والجوهري، الذي يُؤطر الأطروحة، ويوجه مسارات البحث في فصولها ومباحثها: وهو التساؤل عن مشروعية التأويل في كتابات (نصر حامد أبو زيد)، وتصوّره للآليات المنهجية والبحثية، التي ينبغي اعتمادها قصد تجاوز الرؤية السلفية - القديمة - في فهم النص الديني، التي تقدم تصوّراً ثرائياً جامداً، لا يواكب تطوّر المعرفة - فهماً وتفسيراً - وهذا من شأنه العمل على تفكيك الطرائق القديمة، وإعادة بناء مناهج، تنحصر مهمتها العلمية في إزاحة غشاوة الجهل وغطاء القداسة، التي أصبغها البعض على عملية التفكير والفهم والتأويل. بناء على هذا المعطى المعرفي الدال، يظل الأمر مشروعاً، عندما نتقمص شخصية باحثٍ مُجدِّ يروم إزالة اللبس والبحث عن الحقيقة، في أرقى معانيها وأسمى عباراتها، مُعتمداً التأمل والنظر الثاقب، في الكشف عن (همّ) السؤال، السؤال الفلسفي المستنير، الذي يظهر في الصيغة الآتية:

كيف نقرأ دلالات التأويل في فكر (نصر حامد أبو زيد)، المتضمّنة في ملامح مشروعه الفلسفي

التأويلي، والقائمة في الأفق المنهجي، الذي أطلّ به على فهم وتأويل النص الديني؟

3- تحديد الخطة:

في ظل هذه التساؤلات التي تمّ طرحها في التصوّر الإشكالي العام، فقد تمّ تقسيم الموضوع إلى ثلاثة فصول، يتضمن كلّ فصل ثلاثة مباحث، فضلاً عن المقدمة والخاتمة، وورد العمل المنجز على الشكل الآتي:

مقدمة: كانت مهمة المقدمة منهجية، التزمنا بوظيفتها الأساسية ضمن البناء الفكري للأطروحة، تضمنت جزءاً تمهيدياً كان بمثابة الإطار العام للموضوع، حدّدنا فيه السياق الذي نشغل فيه، وكذا مرجعيات البحث في أبعاده المختلفة والمتباينة، مع الإشارة إلى وحدة الهدف، المتوخى من تقديم طروحات متعدّدة، تختلف في أسسها ومبادئها، وهي الكشف عن الحقيقة.

اعتمدنا الربط المنهجي بين الجزء التمهيدي وبين تحديد الإشكالية، وصياغتها في وضوح خالٍ من الغموض والالتباس، حتّى يُدرك القارئ أو المتلقي، المرامي البعيدة للسؤال الفلسفي المطروح. بعد ذلك سلكتنا الطريقة المنهجية - المعتمدة أكاديمياً - في ترتيب خطوات مقدمة البحث - وإن كان هناك اختلاف محمود في ترتيب عناصرها - وردت على الشكل الآتي:

(خطة البحث، تحديد المنهج، صعوبات البحث، دوافع اختيار الموضوع، آفاق البحث).

الفصل الأول: ورد بعنوان: **التأويل في الفكر الغربي المعاصر (مصادر وتوجهات)**، قسمناه إلى ثلاثة مباحث، حمل المبحث الأول عنوان: **مدخل إلى الهيرمنوطيقا**، أشار هذا المبحث إلى تعريف الهيرمنوطيقا وتطوّرها عبر العصور، بدءاً من التأويل في الفكر اليوناني، من خلال عرض النماذج الممثلة لهذه المرحلة، مثل: أرسطو، المدرسة الرواقية، المدرسة الأبيقورية، مروراً إلى التأويل في الفكرين اليهودي والمسيحي، من خلال التطرق إلى التأويل عند فيلون الإسكندري والقديس أوغسطين.

حمل المبحث الثاني عنوان: **حلقة التأويل من شلاير ماخر إلى هيدغر**، من خلال رواه شلاير ماخر مؤسس التأويلية العامة، دلتاي، هيدغر، قصد تقصي هذه الاتجاهات وإبراز أهم

الإشكالات المعرفية، التي تمت معالجتها، وتناول المقاربات المنهجية التي تمّ اعتمادها، وهذا كلّه يصب في تحيد الغاية، الظاهرة، من الاشتغال حول قضايا اللغة والفكر والتأويل.

أما آخر مبحث في هذا الفصل ورد بعنوان: **الإرث التأويلي من غدامير إلى ريكور**، تمّ التطرق فيه إلى التأويل عند غدامير وبول ريكور. وهنا نرى من الضرورة الإشارة إلى الاهتمام بهذه المدارس التأويلية الغربية، التي التزمت البحث في (السياق) على أساس أنّه عنصرٌ فعّالٌ في عملية الفهم، كما نلتمس حضور ذلك بشدّة عند غدامير، مع الإشارة إلى أنّ (أبو زيد) تأثر بمؤلّاء في مشروعه التأويلي.

اقتضى هذا التوجه المنهجي أن نستعير مناهج هؤلاء في القراءة التأويلية للنص الديني، كما تمثّلها (أبو زيد)، ولهذا تمّ إلقاء الضوء على دلالات التأويل في تصوّره. كما يجب التنبيه إلى أنّ (أبو زيد) بدأ دراسته للهيرمنوطيقا من خلال قراءته لكتاب (الحقيقة والمنهج) لغدامير، كما درس أيضاً أعمال بول ريكور ومارتن هيدغر.

هذا لا يعني، أن (أبا زيد) لم يتأثر بالمفكرين العرب، وأنّه قطع الصلة بهم ومع التراث، على العكس من ذلك فقد تأثر بابن عربي وبالمعتزلة، وكان مُعجِباً جداً بتأويلاتهم، سواء الجانب العقلي عند المعتزلة أو الجانب الروحي عند المتصوف ابن عربي، وهذا ما فصلنا فيه في ثنايا البحث، ولهذا اكتفينا فقط في هذا المقام بذكر المفكرين الغربيين فقط، حتّى لا نُكرّر الحديث في مسائل تمّ الإجماع عليها. إنّ (أبا زيد) نفسه يقر بأن هناك تشابه بين فهم ابن عربي للوجود وبين أعمال هيدغر وغدامير.

الفصل الثاني: ورد بعنوان: فضاء التأويل في فكر نصر حامد أبو زيد (معالم ومسارات)، عاجلنا فيه ثلاثة مباحث: كان أول مبحث بعنوان: **مشروعية التأويل عند نصر حامد أبو زيد**، تعرض إلى ما خلفه القدماء من آثار في هذا المجال، مؤكداً أنّهم أعلوا من شأن التأويل، هذا المصطلح الذي كان سائداً في الثقافة العربية، إلا أنه تراجع واحتل مكانه مصطلح التفسير، ما جعله يعقد مقارنة بينهما، هذه المقارنة الغاية منها ليس إلغاء التفسير وإنما إعادة الاعتبار للتأويل،

موضحاً أن اللغة إثبات كاف لتبرير مشروعية التأويل، لأنها تبين الشق البشري للقرآن، ولأنها لغة بشرية، هذا ما يسمح لنا بتأويل النص القرآني، بل يؤكد أن تأويل النص القرآني ضرورة يقتضيها النص نفسه.

ورد المبحث الثاني بعنوان: آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد، تمّ التعرض فيه إلى الآليات التي وظفها (أبو زيد) في قراءته التأويلية، وكيف استخدم هذه الآليات على النص القرآني، بدءاً من آلية حركة الذهن، مروراً بآلية الاستغراق والقراءة الصاعدة. و هنا جاء المبحث الثالث يحمل عنوان: عقبات التأويل عند نصر حامد أبو زيد، التي رأى (أبو زيد) أنّها واجهت المؤولين بصفة عامة، من خلال تجربته الشخصية، حيث تحدث عن الصعوبات التي واجهته في هذا الحقل المعرفي، ويبيّن أنّ تأويلاته للنص القرآني اصطدمت بالسلطتين الدينية والسياسية.

الفصل الثالث: ورد بعنوان: منهجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد (منطلقات وأبعاد)، تمّ تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث، جاء المبحث الأول بعنوان: التاريخانية، النقد الأدبي، السيميولوجيا، (دلالة ومفهوم) تمّ معالجة مسألة المنهج الذي استخدمه أبو زيد في دراسته للنص القرآني، فهو يؤكد أنه استخدم منهجين اثنين فقط، وهما منهج النقد اللغوي والمنهج السيميوطيقي، وهذا الاستخدام لم يخرج عن نطاق التاريخية. مع الإشارة إلى توظيفه أيضاً للمنهج الاعترالي، وكذا الصوفي الذي كان مُعجباً بهما.

كان المبحث الثاني يحمل عنوان: مفهوم النص، الحقيقة، ومستويات المعنى، تمّ الحديث فيه عن مفهوم النص الذي كان يبحث عنه (أبو زيد)، وهو المفهوم الموضوعي، حيث نجد في رحلة البحث هذه، توقف عند أهم السياقات التي لا يجب إهدارها من طرف القارئ، لبلوغ فهم صحيح للنص، كالسياق الثقافي والاجتماعي واللغوي، والتأويلي... الأمر الذي اقتضى التعرض إلى هذه السياقات، والتفصيل فيها، مع التأكيد على ضرورتها، وتوضيح خطورة إهدارها، في التعامل مع النص القرآني.

ورد المبحث الثالث بعنوان: الوحي والنبوة، خطاب المرأة (مجالات القراءة والفهم) ، اقتضى الأمر - في هذا المقام - التوقف عند هاتين المسألتين أو القضيتين لأهميتهما عند مفكرنا، فبدءً بمسألة الوحي والنبوة، حاول (أبو زيد) أن يضع الوحي موضعه الحقيقي، مُبيناً معناه الصحيح، مؤكداً أيضاً أنّ فكرة النبوة كانت فكرة مألوفة عند العرب قبل نزول الوحي على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، أما المسألة الثانية، نجد (أبو زيد) قد أولى لها أهمية كبرى، إنّها قضية المرأة، حيث أخضع الخطاب المتعلق بالمرأة، إلى النقد والتحليل، مؤكداً أنّ قضايا المرأة تُعالج دائماً بعيداً عن واقع المجتمع وهمومه ومشاكله، فحاول (أبو زيد) أن يُعيد لها مكانتها واعتبارها، وجعلها - إن صحّ التعبير - مُتساوية مع الرجل.

كما اقتضى الجانب المنهجي - بعد العرض والتحليل - أن نُقارب الموضوع نقدياً، من خلال عرض جملة الانتقادات التي وُجّهت إلى مشروعه التأويلي، نظراً للضّحة التي أحدثها في تعامله مع النص القرآني، بوصفه نصاً لغوياً.

خاتمة: وردت خاتمة البحث متضمنة حوصلة عامة لأهم النتائج التي احتوتها هذه القراءة ، التي تتبعت المشروع من لحظة مولده إلى لحظة اكتماله، مع القيام بقفزة معرفية، تُسأول الآفاق المستقبلية، في إطار تأويل النص الديني، وضرورة تفتح ذلك على المعارف الإنسانية المتجدّدة، قصد بلوغ الفهم العميق، وعدم الانغلاق حول التراث غير القابل لمواكبة الجديد في دنيا الناس.

4- تحديد منهج الدراسة:

وقع الاختيار على المقاربة التحليلية ، كمنهج يُعتمد في الدراسة، باعتبار أنّ الموضوع - مجال البحث - يقتضي تقصي أفكار (حامد أبوزيد) من خلال مُنجزه البحثي، وتفكيك بنية النصوص التي قدمها، وذلك وفق تسلسل منطقي يكشف عن البناء الفكري لمتون نصوصه المتعدّدة. تتجلى أهمية هذا المنهج في تتبع معالم ومسارات التأويل في فكر (نصر حامد أبو زيد)، مع السعي إلى تحديد مشروعية التأويل عنده، وتحليل آلياته من أجل استشراف المزايا، وتوضيح عقبات البحث

فيه. وكان الغرض الأساس - وفق تبني هذه المقاربة التحليلية - هو تقصي المنطلقات والأبعاد، التي يروم الفيلسوف أن يجعلها مُنطلقه في البحث.

5- صعوبات البحث:

يمكن تحديد الصعوبات التي واجهتنا في مسألة تتبع مسار (فلسفة) التأويل عند (حامد أبو زيد) في التداخل الموجود بين الجانب الذاتي والجانب المعرفي المنهجي، حيث لم نتمكن - في حالات كثيرة - من التمييز في كتاباته بين حديثه عن نفسه (الجانب الذاتي)، وتناوله لمسائل المعرفة والمنهج (الجانب الموضوعي)، حيث غلبت على كتاباته الجوانب الذاتية، لأنه كان دائماً بصدد الدفاع عن نفسه، ما جعل بعض كتاباته تدخل في دائرة تصفية حسابات فقط، محاولاً صبغها صبغة علمية، مؤكداً أنها آراء موضوعية، في حين أنها عكس ذلك تماماً.

ليس هذا فحسب بل، واجهتنا مشكلة أخرى تتمثل في التكرار، بحيث أن مؤلفات (أبو زيد) تحمل أفكاراً هي بالفعل جريئة، ولكنها أفكار مكررة في جلّ كتبه، بحيث تجد أن الأفكار التي تحدث عنها في (مفهوم النص) تطرق إليها في (النص السلطة الحقيقية)، أكد عليها في (نقد الخطاب الديني).

6- دوافع اختيار الموضوع:

وقع اختياري لهذا الموضوع لعدة أسباب موضوعية، لها علاقة بفكر نصر حامد أبو زيد، ودراسة مشروعه الفكري، على اعتبار أنه رائد من رواد الفكر العقلاني التنويري في الفترة المعاصرة، وذلك من أجل تقصي اهتمام الباحثين بمجزه الفلسفي ودراساته الفكرية الرصينة، والذين اشتغلوا حول فكره، وأنجزوا دراسات تحليلية ونقدية لما خلفه من دراسات وأبحاث في مجال التأويل وقراءة النص الديني. تعتبر هذه الدراسة محاولة متواضعة، نسعى من خلالها تقديم صورة شاملة للتصور العام لدلالات التأويل عند "أبو زيد" وقراءاته الفلسفية العميقة للنص الديني. قد تكون - هذه الدراسة - مقدمة لدراسات أخرى أكثر تفصيلاً باعتبار أن مشروعه الفكري لم يأخذ الحَقّ الذي يستحقه من الدراسة في الكتابات العربية، على الرغم من توفر دراسات شملت هذا المجال وهذا

الفيلسوف، إلا أنها تبقى محدودة. كما سعينا من وراء انجاز هذا البحث إلى تقديم نظرة أو دراسة فلسفية لما قدمه نصر حامد أبو زيد باعتباره مفكر مثير للجدل، هذا ما نلمسه من خلال ما أثير وما يثار إلى يومنا هذا، حول فكره من نقاش وجدل، وما يشاع حول تكفيره وردته، والسبب الثالث هو أنه وعلى الرغم من الانتقادات الموجهة إليه فقد حاول صياغة مشروع الفكري منتهجا تأويله الخاص به، مُتجاوزاً الخطاب الديني السائد، محاولاً إرساء فكر عقلائي، منتقداً كل فكر دغماتي، يدعي امتلاك الحقيقة.

يعود الأمر كذلك في اختيار دراسة هذا الموضوع، إلى الميل الشخصي كباحثة، فقد أصبحت قضايا الفكر الإسلامي تثير شغفها بقضاياها، وخاصة الفلسفية منها، ووقع الاختيار على أحد رواد التأويل في العالم العربي والإسلامي. رغم اشتغالي في مراحل سابقة، في مرحلة الليسانس والماستر على مسائل لها علاقة بالفكر الغربي وفلسفته، حول (هيكل وفلسفته السياسية) و(بول ريكور ومشروعه التأويلي)، استفدت كثيراً من المناهج الغربية المعاصرة، وعليه أردت توظيف هذه المناهج والاستعانة بها في البحث، عند الاشتغال حول نصوص تراثية، تُشكل المرجع الفكري والثقافي لمنجزات المفكرين العرب، في حقل التأويل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

7- آفاق البحث:

نشير - دون مبالغة - إلى أنّ البحث في إشكالية التأويل في الثقافة العربية الإسلامية عرف مخاضات كبيرة، نتجت عنها تنوع في التصوّرات والأطرايح التي تناولت الموضوع، عبر تاريخ الفكر العربي الإسلامي. هو بحث في أنماط التفكير وآليات إنتاج المعرفة، لإزالة الغموض وإمطة اللثام عن العلاقات التي يُنشئها الفكر في مرجعيته، ثمّ إنّ معرفة الأسس النظرية التي يصدر عنها فكر ما، ويتحرك وفقها أثناء اشتغاله على مُختلف الموضوعات، تسمح - لا محالة - بمُقاربة مدى تماسك هذا الفكر ومدى إنتاجيته أو فعاليته ودرجة الإبداع فيه.

تأسيساً على ذلك، نقول رغم أهمية وأصالة البحث الذي قدمه (أبو زيد) في مجال البحث في مشروعية التأويل في الفكر العربي الإسلامي، ورغم توظيف - أحدث المناهج المعاصرة - من قبل

الحدثين العرب، إلى أنّ هذا مجال ما زال خصباً، أو بعبارة أدقّ محافظاً على عذريته، لأنّ (ضخامة) الموضوع لم تُقابلة (ضخامة) في البحث والدراسة، لذلك يبقى التحدي قائماً يُواجه في عناد، كلّ المختصين في الحقول الاجتماعية والإنسانية واللغوية والدينية، من أجل التأسيس لمشروع حديثي يواكب التطور الإنساني وارتقاء فكره ووسائله البحثية.

الفصل الأول:

النأوبل في الفكر الغربي المعاصر (مصادر وتوجهات)

المبحث الأول:

مدخل إلى الهمبر مبنوطبفا

المبحث الثاني:

حلفاء النأوبل من شلاير ماخر إلى هيدغر

المبحث الثالث:

الإرث النأوبلي من غدامبر إلى ريلور

تمهيد:

إن الغوص في مفهوم التأويل في الفكر الغربي يستدعي بالضرورة العودة إلى العصور الأولى لنشأته وتبلور مفهومه منذ البدايات الأولى لمعرفة الإنسان اليوناني القديم للغة الرموز ومحاولة تجاوز الظاهر لبلوغ الباطن، هذا ما دفعنا إلى الحديث عن نشأة النظرية التأويلية أو كما يطلق عليها النظرية الهرمينوطيقية، موضحين تطور هذا المصطلح -الهرمينوطيقا- عبر العصور بدءاً من العصر اليوناني مروراً بالعصور الوسطى وصولاً إلى العصرين الحديث والمعاصر من خلال نماذج ورواد الهرمينوطيقا بدءاً بأرسطو وصولاً إلى غادامير مروراً بشلاير ماخر، دلتاي، هيدجر.

فلا يخفى على الجميع أن لفظ الهرمونوطيقا دخيل على الثقافة الإسلامية ما يستدعي منا وقفة في مفهوم هذا المصطلح ونشأته وتطوره. فهو لفظ مستعار استعير من مصدره الإغريقي (اليوناني) ونقل إلى الحقل الديني في أوروبا تزامناً مع تطور اللاهوت، ليتحول مع شلايرماخر هذا الأخير مؤسس التأويلية العامة وصاحب الفضل في نقل مجال اهتمام التأويل من ظواهر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي، أما هيدجر جمع بين التأويلية كمنهج لفهم النصوص والفينومينولوجيا كمنهج لمعرفة العالم وصولاً إلى غادامير الذي يعدّ وريث فكر هيدجر فهو صاحب الفضل في تفجير قضايا الفكر الفلسفي من خلال نظريته التأويلية.

المبحث الأول: مدخل إلى الهرمينوطيقا

تشير الهرمينوطيقا Herméneutique في منابعها الإغريقية الأولى إلى التأويل أي إلى النشاط المعرفي الذي يقود إلى استعادة معنى نص أو وثيقة غيبت جوهره صروف الدهر واختلاف العصور لذلك وجب النظر إليها باعتبارها مجموعة من القواعد التي يعتمدها المؤول من أجل تبين طريقة وسط ركام هائل من نصوص تختفي عادة "مقاصدها الحقيقية". في سلسلة من العناصر التي تشكل مادتها المرئية.

أصل التسمية إغريقي كما يوحي بذلك الجذر "Herménéias" وهذا اللفظ دال على التأويل.¹ وقد استمدت من هذه الكلمة أي الهرمينوطيقا والتي يقصد بها القول، التعبير التأويل، التفسير، وكلمات أخرى وهي المعلن "Hermmus" والمفسر "Hermenente" وكلمة "Hermentitos" تعني التأويلي، و Herménotike تعني فن التأويل ولعل المعنى الأصلي هو الكلام، القول، وكلمة "Hermeineia" تعني القدرة على التعبير أي القدرة على التفسير.²

تنسب الهرمينوطيقا إلى هرمس "Hermos" رسول آلهة الأولمب الرشيق الذي يتميز بسرعته وكان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس، فقد كان بحكم وظيفته ينتقي لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، إذن فمهمة هرمس هي بناء جسر التفاهم بين العالمين وجعل ما يبدو لا عقلي شيئاً ذي معنى وواضحاً للأذن البشرية.³

¹ - سعيد بن كراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ط1، الرباط-المغرب، 2002، ص29.

² - مليكة دحماني، هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر العربي المعاصر، منشورات اتحاد العرب، دمشق، د.ط، 2008، ص41.

³ - دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 2007، ص21.

أما عند القدماء المصريين، نجد الآلهة توت Theth وهو الله المعادل للإله هرمس عند اليونانيين. تكون الهيرمينوطيقا "هرمسة" قلبا وقالبا، ذلك أن الصلة بين خصائص الهيرمينوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد ويقين لاشك فيه من حيث هي فن الفهم وتأويل النصوص.

وبذلك نجد أن الهيرمينوطيقا تمثلت في الحضارة الأولى في تفسير الكون بوصفه الكلمة الغامضة من جهة، ومن جهة أخرى فهي تقوم بتفسير النصوص الأسطورية وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة للوحي الإلهي من جهة ثالثة.¹

يرتبط مفهوم الهيرمينوطيقا في التراث الإغريقي بدور الوسيط، المترجم المؤول، المفسر ممثلا في هرمس، أما فيما يخص نشأة الهيرمينوطيقا الأولى وممارستها فهي ليست مشكلة حديثة وإنما موعلة في القدم، فقد اقترن ظهورها عند اليونانيين في العصر الكلاسيكي بوصفها إجراء أو طريقة في قراءة النصوص الأدبية وفهمها، ويتعلق الأول بتأويل النص الهومييري، لكن الذي تنفيه الميتافيزيقا الغربية، من خلال هذه الأسطورة وهو أن مهمة المترجم أو الوساطة التي يقوم بها هرمس إنما هدفها ليس إقرار التواصل والحوار بين عالم الآلهة وعالم البشر أو إثبات الاختلاف والتعدد على مستوى الألسن بل الوصول إلى لغة الأصل، تلك الكامنة في أعماق كل إنسان، السابقة لكل شيء حتى لوجود المتكلم بها، ففي البدء كانت الكلمة كما هو معروف عندهم في القول الديني للمسيحية، وهذه الأفضلية للكلمة جعلها تحتل مركزية في الفكر الغربي بوصفها أصل الوجود، بل أن لها حضور وأسبقية على الكتابة.

مصطلح الهيرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس" فيما يعرف بـ"التفسير التوراتي" وقد كان لهذه النشأة في كنف الدراسات الدينية ما يبرره لاسيما إذا علمنا مدى صعوبة الصراعات التي نشبت بين كل من حاول تفسير التوراة خارج إطار التفسيرات الرسمية لدى الإكليروس أو رجال الدين الذين يصرون على ضرورة أن يكون الفهم أحاديا بعيدا عن

¹ - أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، المكتبة الفلسفية للنشر والتوزيع، د.ط، 2003، ص165.

التأويل المجازي الرمزي، ليبقى بذلك تأويل الكتابة المقدسة، وفق الرؤية الدينية البروتستانية حيس مسلمات رجال الدين باعتبارهم يمثلون المخلص "السيد المسيح" لتصبح تأويلاتهم نصوص مقدسة تحجب أو تزيج النص المقدس.

أمام هذه المشكلات في المجتمع المسيحي القديم تبلور مفهوم الهيرمينوطيقا ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس" على حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد، ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى سنة 1654 وما زال مستمرا حتى اليوم في الدوائر البروتستانية.

ارتبط المصطلح في نشأته بعلم تفسير النصوص الدينية والرموز المقدسة ثم اتسع مدلوله ليصبح علما عاما في الفهم، ومنهجًا لتفسير ظواهر العلوم الإنسانية كالظواهر الفنية والأدبية، إذ يقول دلتاي: "الهيرمينوطيقا هي فن تأويل الأعمال الأدبية، أما من الناحية الفلسفية فتعني فن فهم الإنسان بصفته كائنا تاريخيا.

عطفًا على ما سبق، نستخلص من هذا أن الهيرمينوطيقا سعت منذ بدايتها الأولى إلى أن تنفذ إلى باطن الوجود والروح الإنساني، ومن ثم لم تتورط في مفهوم الشكل أو البناء اللغوي المنغلق على ذاته في عملية تفسيرها للنصوص، هذا ما ذهب إليه دلتاي في مؤلفه "نشأة الهيرمينوطيقا" حينما خلص إلى القول بأن "فن الفهم يتمركز حول بقايا الوجود الإنساني المحفوظة في الكتابة".

منذ أول وهلة يتبين لنا أن الهيرمينوطيقا من النصوص المكتوبة إلى فن القول بصورة عامة، غير أن الفهم يبلغ ذروته مع النصوص المكتوبة، من هذا المنطلق يتم تعريف الهيرمينوطيقا هي: "فن الفهم الصحيح للخطاب الصادر عن الآخرين، وخصوصا الخطاب المكتوب.

باختصار اعتبرت الهيرمينوطيقا في البداية منهجا في القراءة مؤسسا على قواعد ومفاتيح، وحتى لما انتقلت إلى ميادين أخرى كالفلسفة والأدب بقيت دائما تبحث عن مفاتيح لحل الرموز وشرحها وتفسيرها.¹

¹ - مليكة دحمانيّة، هيرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 42-43.

- التأويل في الفكر اليوناني:

-التأويل عند أرسطو*:

إن بداية ظهور التعبير الرمزي في الفكر الأسطوري ومحاولة إظهار معانيه ودلالاته يعد تأسيساً أولاً للهيرمينوطيقاً منذ أن وجد النص الأسطوري الذي كان يخفي خلف سطوره دلالات رمزية مبهمه شتى، الأمر الذي أفضى في نهاية المطاف إلى ضرورة تأسيس فن لاكتشاف تلك المعاني، ومع الوقت أخذ ذلك الفن أو الهيرمينوطيقاً تأصيل نشوءه وتطوير أدواته.

إن تقنيات وأدوات هذا الفن عبرت عن نفسها في مجمل منطق اليونان الذي نسقه وجمعه ورتبه ووضع أسسه أرسطو طاليس (322-384 ق.م) في مجموعة كتبه المنطقية "الأرغانون" لقد جعل أرسطو من العبارة مادة للفكر وصورة له، لقد أراد أن يجعل من العبارة أن تؤدي دور الحامل للفكرة والكاشف لأعماقه ومضامينه أيضاً، أي أنه جعلها الشكل والصورة المعبرة عن المعاني التي بواسطتها يتحقق الفهم والتفاهم بين الناس منذ ظهور منطق اليونان، على يد أرسطو طاليس، أضحى ذلك المنطق هيرمينوطيقاً للفكر، لذا فإن تلك الهيرمينوطيقاً بما تملكه من أدوات وتقنيات أخذت تحفر وتغوص في طبقات اللغة كاشفة عن المدلولات والمعاني المختلفة المتوارية.

كتب أرسطو طاليس مبحثاً خاصاً في التأويل، المبحث الثاني في الأورغانون عنونه ب: " Peri Hermeneias" الذي يقرّ فيه أن علم الدلالة هو قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل والقوي للكلمة تأويل وعليه فالهيرمينوطيقاً في معناها العام حسب الفهم الأرسطي هي دلالة الجملة بل بالأحرى وبمعنى أبلغ دلالتها بالمعنى المنطقي، فكل خطاب وفق المعنى الأرسطي يقول شيئاً عن شيء ما يصل ويؤول في المحصلة إلى قول شيء آخر فيكون هذا القول إذا

*أرسطو (322-384 ق.م) المعلم الأول هو فيلسوف يوناني، وتلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر وهو مؤسس مدرسة ليسيوم ومدرسة الفلسفة المشائية والتقاليد الأرسطية وواحد من عظماء المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عدة منها الفيزياء، الميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق... كان لفلسفته تأثير فريد على كل شكل من أشكال المعرفة تقريباً في الغرب.

تأويل".¹ هذا ما جاء منسجما مع مقاصد الكلية لفكر أرسطو حيث أراد من وضعه لمنطق العبارة أن يكون حاملا لمضامين الهيرمينوطيقا.

لأجل ذلك يمكننا أن نعد الهيرمينوطيقا أو التأويل لغة ثانية تكشف عما وراء اللغة الأولى أو هي بحسب التعبير الوضعي المنطقي أي لغة شارحة تكشف المعاني وترفعها عن وضعية الإضمار، وفي الأخير نخلص إلى أن أرسطو من خلال مؤلفاته في التأويل لم يهتم إلا بمعنى الملفوظ، كما يختلف التأويل عنده عن مفهوم التقنية الهيرمينوطيقية عند رجال الدين والكهنة الذين يؤولون كلام الآلهة، يعني بالفعل الذي تمارسه اللغة نفسها على الأشياء فأول عند أرسطو ليس هو ما تمارسه نحن داخل لغة ثانية بصدد لغة أخرى ولكنه ما تفعله في الأصل اللغة الأولى متوسطة علاقات بالأشياء عبر علامتها ليكون التأويل إذن العمل نفسه للقول الدال وعليه فإن الاسم والفعل والخطاب كلها تمارس التأويل في لحظة دلالتها على الأشياء.²

التأويل في المدرسة الرواقية:

اتخذ التأويل المجازي لدى الرواقيين من الشخصيات أو القصص الأسطورية التي نقلها الشعراء في قصائدهم موضوعا له، واعتمد الرواقيون على التأويل المجازي الرمزي في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية.³

نظر الرواقيون إلى الآلهة الشعبية التي تحكي عنها الأساطير اليونانية باعتبارها رموز إلى وقائع طبيعية مثل "هستيا" التي هي عندهم رمز لآلهة الموقد، ويأخذ الرواقيون على عاتقهم تفسير أدق

¹ - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت-لبنان، 1998، ص8.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، الدار الغربية، ناشرون، ط1، بيروت، ص23.

³ - محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار منشورات عويدات، ط3، بيروت-لبنان، 1983، ص222.

التفاصيل والأساطير الشعبية تفسيراً مجازياً باعتبارها رموز ووقائع طبيعية بالاستناد إلى مذهبهم في التأويل.¹

أصبح من المشروع القول أنه من البديهي أن تستوعب المدرسة الرواقية ظاهرة التأويل، بعدما انتشر التأويل المجازي في كل الأوساط والبيئات حيث حاول أصحاب الاتجاهات الفلسفية المختلفة بواسطة التأويل أن ينسبوا مذاهبهم إلى هوميروس، فقد جعل أصحاب التأويل المجازي من هوميروس رواقياً يؤول الطبيعة تأويلاً مجازياً، وفي مكان آخر نراه سياسياً يؤكد سمو الملكية، وهو أيضاً فيثاغوري قد دلل ما للعدد ثلاثة من منزله واعتبار. وما يدل على انتشار طريقة التأويل المجازي أن مدارس الفلسفة اعتمدت عليه في نشر أفكارها كان في وسع المدارس المعارضة لها ترد عليهم بنفس المنهج التأويلي، ومن هنا فإن بعض الرواقيين الذين نظروا إلى هوميروس كأستاذ للأخلاق نراهم يؤولون كتاباته مجازياً بل يأخذونه حرفياً بعد أن يحدفوا منها بواسطة الطريقة المجازية، الأوصاف التي لا يمكن قبولها وذلك لكي لا يفسحوا لمعارضتهم في الفكر المجال للرد عليهم بنفس طريقة التأويل المستعملة.

التأويل في المدرسة الفيثاغورية:

نلمس التأويل في المدرسة الفيثاغورية من خلال تأويلاتها الرمزية للأساطير والكون عبر رمزية الأعداد والموسيقى وجوهر المذهب الفيثاغوري يقوم على اعتبار العدد مبدأ جميع الكائنات، فهو جوهر الوجود حيث يعتقد فيثاغورس أن أصل العالم هو "العدد" الذي هو أحكم ما في الوجود، وأن أجمل ما في الكون هو الانسجام والجديد في الفلسفة الفيثاغورية، القول بوجود نسب بين الأشياء تشبه النسب الرياضية والموسيقية، وقد تصور فيثاغورس الأعداد على أنها امتداد بحيث تزول الأشياء وهو لا يزول والكائنات متفرقة كالعدد من الواحد إلى الكثرة العددية والكثرة العددية عائدة إلى الواحد الذي هو مبدأها ونقطة تفرعها.²

¹ - إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهيلينية والرومانية، ج1، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت-لبنان، 1982، ص70.

² - حنا الفاخوري وفتحى عبد الله، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، د.ط، بيروت، 1963، ص29.

لجأ الفيثاغوريين إلى تفسير الوجود بالأعداد ويشير "برهية" إلى ذلك قائلاً: «أما فيما يتصل باستخدام الأعداد يقرر "هودراتس" بأنه يعد ضرباً من الرموز المريحة، وقد نسب الفيثاغوريين إلى الأعداد دلالات رمزية تدل على صفات أخلاقية فقالوا أن العدد واحد يدل على السبب والعدد اثنين يدل على الرأي والعدد أربعة يدل على العدل... والعدد خمسة هو مبدأ الزواج، واعتقدوا أنه عن طريق هذا العدد تنقسم الحياة الإنسانية... والعدد عشرة هو أكمل الأعداد.¹

وبما أن اللغة في نظر الفيثاغوريين لا تستطيع نقل العناصر الأولى للوجود بوضوح لجئوا لتوضيح هذه العناصر إلى الأعداد، ومنه فالفيثاغوريين لم يعرفوا العدد كعلم مستقل قائم بذاته، بل كمنهج للتوصل إلى الوجود الحقيقي غير المحسوس، فالأعداد عندهم هي أصل الموجود أو الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات وبديهي أن يكون الله هو الواحد الأكبر الذي يصدر عنه كل شيء وهو ليس عدداً بل هو خالق العدد.

ومنه نستطيع القول أن الفيثاغوريين قد سلخوا سلوكاً أخلاقياً عملياً، كما أن أفكارهم على المستوى النظري اختلطت بطابع أخلاقي ويتضح ذلك من وضعهم دلالات رمزية للأعداد- صفات أخلاقية-. كما نجد أن الفيثاغوريين قد استخدموا التأويل المجازي من خلال لغز قابس بحيث رأى الفيثاغوريين أن هناك قصص لا يمكن تفسيرها إن أخذت حرفياً ولكن يتضح معناها عن طريق التأويل المجازي فتصبح قصص داخلية لحالات النفس ما يدل على أن الحقيقة يجب أن تكون مخفية وراء رموز وأمثال، فالحقائق محتفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارية عن الرموز سواء كانت هذه الرموز والرسوم عند الفيثاغوريين لا بد من تأويلها تأويلاً مجازياً ومن ثم يتبين لنا أن مثل هذه الفكرة تجعل من التأويل المجازي طريقة لا غنى عنها أبداً في البحث عن الحقيقة.²

¹ - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، د.ط، القاهرة، 1966، ص 101.

² - إيميل برهية، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، تر: محمد يونس موسى، عبد الحلیم النجار، دار الطباعة الحلبيّة، القاهرة، مصر، 1954، ص.ص 68-69.

-التأويل في الفكرين اليهودي والمسيحي:

-التأويل في الفكر اليهودي:

بدأت حركة التأويل تشق طريقها في نصوص التوراة على يد الفلاسفة اليهود الأوائل متأثرين بالثقافة اليونانية التي سبقتهم، وتحديداً بفكرة التعبير الرمزي عن الحقائق خاصة وأن ألفاظ التوراة عبارات كثيرة يميل ظاهرها إلى المتشابه بين الله والإنسان، وقد عمل الفلاسفة اليهود الأوائل على خلق فكرة عن الإله تعلقوا على الحس بتأويلهم للنصوص التي يفهم منها الشبه بين الله وبين الناس في العهد القديم، فقد امتلأت نصوص التوراة بالتشبيهات المادية الغليظة والعبارات الحشرية وهذا ما جعل اليونانيون ينظرون إلى هذا اليهودي بعين الاستخفاف، خاصة حين أصبح نص التوراة بين أيديهم بعد ترجمتها المعروفة، وكانت الجالية اليهودية بالإسكندرية تتأثر لحد بعيد بالثقافة اليونانية في أنها لم تكن تقرأ التوراة إلا في التجربة اليونانية المعروفة بالسبعينية، وكانت تعتقد أن الوحي الإلهي يشمل هذه الترجمة أيضاً.¹

وهذا ما دفع طائفة من مفكري اليهود إلى القيام بمحاولات فلسفية لشرح التوراة شرحاً رمزياً يعتمد على تأويل التشبيهات التي وردت في التوراة وكانت غايتهم أن يرفعوا من قدر دينهم في أعين اليونان الذين كانوا يرون الدين اليهودي أساطير وخرافات ومن زمرة هؤلاء المفكرين نجد فيلون الإسكندري.

¹- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة، 1953، ص322.

التأويل عند فيلون الإسكندري*:

إذا كان لابد من الحديث عن الفكر الفلسفي اليهودي، فلا يوجد أعظم من فيلون الإسكندري، فيمكن اعتبار فكر فيلون الحلقة المهمة التي حاولت الربط بين الوحي الإلهي في اليهودية والفلسفة الميتافيزيقية لدى الإغريق، يقال تركت فلسفته أثرا كبيرا من ناحية نقل الفكر اليهودي من الوحي وقصص الأنبياء إلى الفكر الفلسفي التجريدي الماورائي، وهذا ما جعله يلقب بأفلاطون اليهود، حرص "فيلون" على تأويل نصوص التوراة خاصة "سفر التكوين" تأويلا نظريا متشعبا بالفلسفة اليونانية، فكان يدعم تفسيراته بمختارات من هذه الفلسفة، وخاصة أفلاطون، لكنه كان في تأويله الإلهيات يقف عند الشريعة لا يتعداها، ولذلك أقبل فلاسفة المسيحية والإسلام على كتبه بوصفها تقويما دينيا للفلسفة اليونانية، ومحاولة جدية بالمحاكاة لتأويل الأناجيل والقرآن تأويلا فلسفيا، كما قدم تفسيرا لتاريخ اليهود، يقوم أساسا على تأويل قصص هذا التاريخ ووقائعه العينية بإدخال ألفاظ ودلالات صوفية ومجازية.

وبما أن فلسفته كانت تعد أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية فقد قطع فيلون شوطا بعيدا في التأويل الرمزي للتوراة مثلما كان الإغريق يفسرون هوميروس منذ زمن بعيد وفق المنهج الرمزي، أن الفكرة الأساسية التي يمكن من خلالها معرفة منهج فيلون في التأويل المجازي هي تصوره للوجود ونقطة البداية في هذا الوجود هو الله، والفكرة الأساسية عند فيلون عن الإله هي فكرة إله متعال، مفارق للعالم، لا يتصل به إلا عن طريق وسائط والوسيط عند فيلون لا يتميز بطبيعته بقدر ما يتميز بوظيفته، فلا سبيل إلى تحديد ماهيته إلا بمعانيه وما يضطلع به من عمل.¹ حيث جعل فيلون بين الله والعالم وسطاء نظرا إلى فرط علوه تعالى الذي لا يستطيع أن يؤثر على العالم السفلي إلا من خلال هؤلاء الوسطاء، والوسيط الأول هو "اللوغوس" أو الكلمة-أن الله نموذج العام، وبلية الحكمة وأخيرا القوى الإلهية وأهمها قوة الخير وقوة القدر وهي تنفذ الأوامر الإلهية.

* فيلون الإسكندري: هو فيلسوف يهودي، ناطق باليونانية، عاش في الإسكندرية، هو من أهم الكتاب في دراسة اليهودية الهيلينستية والمسيحية المبكرة، استخدم الرموز الفلسفية للتوفيق بين الكتاب المقدس، وخاصة التوراة مع الفلسفة اليونانية، كان تفسيره المجازي مهما للعديد من آباء الكنيسة المبكرين.

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 323.

وتجدر الإشارة إلى أن تأويل اليهود الرمزي للثورة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الخلاص وقد أول فيلون قصة الخلق تأويلا مجازيا رمزيا، فقصة الخلق أو التكوين من بدءها حتى ظهور موسى تمثل رموزا إيجابية تفسر حالات النفس الإنسانية تفسيرا داخليا.¹

وهكذا يكون تشخيص فيلون إلى الحقائق الإلهية والعقلية والواقعية، وفق نظرية جمع فيها بين الشريعة اليهودية وفلسفة أفلاطون والفكر الرواقي ومزجها بلبنة تفكيره الروحاني، هذا ولم نشر أيضا إلى فكرة التأويل الرمزي لم تكن وليدة الذهن الفيلوني، وإنما كانت منتشرة في زمنه وتمتد جذورها إلى الفكر الأورفي والأبيقوري والرواقي بيد أن فيلون استطاع أن ينظر بفكر تأملي ممزوج بالشرع والحكمة.

يتبين لنا من خلال هذا العرض أن المطلع على فيلون يظهر له أنه اصطنع منهج التأويل الرمزي ليواكب فكرة التعبير بالرمز على الحقيقة عند الإغريق والتي استعملوها في شرح أساطيرهم وقصائدهم الهوميرية، ومن الواضح أن هناك تشابه بين فكرة التعبير بالرمز عند اليونان وبين ألفاظ التوراة التي كانت حجابا ورموزا لستر الحقائق ومن ثم كان إدراك الحقيقة المستورة وراء ألفاظ التوراة وقفا على عدد قليل من الحكماء الذين كانوا وحدهم يستطيعون الوصول إليها.²

التأويل في الفكر المسيحي:

تجدر الإشارة بداية إلى أن المسيحية في بدايتها لم تكن تأملية، بل كانت ذات طابع شعبي ولم يكن ثمة وجود آنذاك لما يمكن أن يسمى بفلسفة مسيحية، فالإنجيل كمصدر للمسيحية، كان يتلى على المؤمنين في بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياته وعباراته في يسر وسهولة ولم يختلفوا في فهم نصوص الإنجيل ولم يشرحوا أو يفلسفوا كلماته وتعبيراته التي تحمل دلالات مختلفة بوضعها في مصدرها مثل ابن الله، كلمة الله، وروح القدس، فلم يدركوا من دلالة هاته العبارات

¹ - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990، ص322.
² - أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الفرابي وابن رشد، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2000، ص69.

أكثر من كونها تدل على معنى نفسه يبدو لها في غاية الوضوح، ولشدة وضوحه لديها كان بمنزلة الأمر القطعي عندها الذي لا يحتمل التعبير غيره.

بناء على ذلك لم تعرف المسيحية التأويل في بدايتها غير أنه في القرن الميلادي الثاني تغيرت البيئة الدينية المسيحية تحت تأثير الثقافة اليونانية وبدا لاهوت مذهبي ووثوقي يتكلم عن الله في المطلق أكثر مما يتكلم عن علاقات الإنسان بالله وكان تكوين التراكيب اللاهوتية قد بدأ على يد "كليمانس" و"أروجين" في مدرسة الإسكندرية حيث بدأ "أروجين" يعقد الصلة بين حكمة اليونان كثيرة التنوع وتعدد الألوهوية وحكمة المسيح المشتقة من التنزيل.¹

-التأويل عند القديس أوغسطن*:

قام أوغسطن بتعديل المستويات الثلاثة أو المحاور التي يقوم عليها تفسير النصوص المقدسة التي كانت سائدة قبله وهي: التزام بحرفية الرمز أي ظاهر اللفظ، والثاني هو المغزى الخلفي، والثالث هو الدلالة الروحية لتصبح هذه المستويات الثلاث عنده المعنى الحرفي والمغزى الأخلاقي والدلالة الرمزية ثم التأويل الباطني أو الروحي للنص المقدس، أي أنه عدل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص فجعله استشفافيا يقوم على ما توحى به الكلمات لا على ما تعنيه، وأضاف الدلالة الرمزية.² إنه يسير في التأويل المجازي بلفظته، إذ يرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفيا وبين ما يجب تأويله مجازيا، قل أن تكون نتيجة التأويل الاتفاق مع العقيدة، ومبدأ الوجوب نتيجة التأويل مع العقيدة تراه صار مبدأ متوارثا فهذا "توما الإكويني" يؤكد في الخلاصة اللاهوتية: أن كل ما عادا المعنى الحرفي لا يعتمد عليه والله لا شيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي، ولكن مع هذا ظهر التأويل المجازي في الفكر المسيحي حتى جاء التصور البروستاتي الذي رفض هذا التأويل ووضع شروطا أخرى للتأويل.

¹ - إيميل برهية، تاريخ الفلسفة الهيلينستية والرومانية، مرجع سابق، ص 219.

* القديس أوغسطين (354-430) كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي ولد في الجزائر، يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية، كان متأثرا بالرواقية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهيرومنوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى غاداير، مرجع سابق، ص 56.

وفي الأخير لا يسعنا إلا القول أن النص الأوغسطيني يتميز عن سبقه بوضع حد للإبهام أو التعمية التي يعتمد البعض رسم الكتابة المقدسة بها، والأصل في الكتابة عند أوغسطن هو الوضوح، وأوغسطن لم يكن أباً للهيرمينوطيقا الوجودية وحسب، بل هو أيضاً في الأصل صاحب الفضل في الحث على تأسيس هيرمينوطيقا تحكمها قواعد وأصول ويجدر بالمؤول أن يكون ملماً بمجموع كتابات الكنيسة، ولو أنه لا يحصل منها الفهم كله بهذه المعرفة القبالية الخارج نصية مع ما يتيح فهم اللغة في سياقها النصي من الكتابة المقدسة التي تتجلى لإفهام غوامض المقاطع.¹

¹ - عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة- نحو مشروع عقلي تأويلي-الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 2008، ص170.

المبحث الثاني: حلقة التأويل من شلاير ماخر إلى هيدغر

كانت وجهة نظر حامد أبو زيد في مقارنة مسألة الهيرمينوطيقا مركزة أساسا على النص الفني عامة والأدبي خاصة، وكيف أنها تمثل نظرية جديدة من شأنها أن تفتح سبلا ومناهج أكثر نجاعة في تفسير النص الأدبي، فالهيرمينوطيقا من هذا المنطلق هي البديل النظري والمنهجي في تجاوز معضلة تفسير النص، لذلك شرع في تقديم مبادئها وأصولها كما تشكلت مع شلاير ماخر ودلتاي، تم هيدغر وغادامير وصولا إلى ريكور. كان التأويل في الأصل مقتصرًا على تفسير الكتب المقدسة، لكن مجاله اتسع خلال القرن التاسع عشر ليشمل قضية تفسير النص برمتها ويعد المفكران الألمانيان شلاير ماخر ودلتاي الأكثر شهرة في هذا المجال.

أ- شلاير ماخر:*

ارتبطت الأزمنة الحديثة للهرموسية مع الفيلسوف الألماني شلايرماخر الذي تشبّع بالروح التحليلية انطلاقًا من انغماسه وتبنيه للحركة الرومانسية، حيث يعد المؤسس الفعلي للتفكير الهرموسي الحديث، فقد حاول إرساء قواعد تأويلية تمكن المؤول من الالتحام التام مع النص، كما يعتبر شلايرماخر القناة الأولى في انتقال الهرموسية من مجال تأويل النصوص الدينية إلى تأويل النصوص عامة، فهو صاحب الفصل في نقل مجال اهتمام التأويل من ظواهر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي.¹ لقد سعى إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة ففي عبارة افتتاحية لمحاضراته للهيرمينوطيقا يقول شلايرماخر: «الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام فليس هناك غير كثرة في الأفرع الهيرمينوطيقية المنفصلة وهو بذلك يعلن في جملة واحدة عن هدفه الأساسي تأسيس هيرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم».²

* - شلايرماخر فريديريك دانيال أرنست، لاهوتي رومانسي ألماني (1768-1834) ذاعت شهرته عام 1799 من خلال خطبه في الدين وفي عام 1803 كتب تاريخ نقد الأخلاق السابقة.

¹ - عمارة ناصر، اللغة والتأويل-مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت-لبنان، 2007، ص69.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهيرمينوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص65.

هذا الفن هو فن واحد من حيث ماهيته أيا كان نوع النص، تشريعي ديني أو عمل أدبي، على الرغم من أن هناك فروق بين هذه المجالات من النصوص، إلا أن هذه الاختلافات تشكل وحدة أصلية، وأيا كان صنف النص فإن جميع النصوص تمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة فإذا أمكن صياغة مبادئ كل فهم لغوي فإن هذه المبادئ تشكل هيرومينوطيقا عامة وهذه الهيرومينوطيقا العامة تكون الأساس والجوهر لكل هيرومينوطيقا خاصة.

تعد الهرموسية عند شلايرماخر بمثابة الواسطة بيننا وبين الموروث الإنساني في كليته أي لحظة تمكنا من استعادة الماضي في حاضرننا، هذه النظرة جعلته يتجاوز الحيز الضيق للنصوص الدينية ويتعامل مع الفكر ككل، وهنا نلمس حضور النص الأفلاطوني الذي تعلم من خلاله كيف يتعامل مع البعد الجمالي في التجربة الإنسانية، إذن التأويل وهو عملية إعادة بناء كلي للروح الحضارية التي تعبر عنها تلك النصوص من خلال قيام المؤول بعملية محاورة مع النص، أي جعل النص يتكلم كما يمكن أن يتكلم صاحبه ولن يأتي هذا إلا من خلال عملية تماهي المؤول مع القارئ الأول الذي عاصر النص أي الذي لا توجد بينهما لا مسافة زمنية ولا غربة ثقافية حيث يقول شلايرماخر: «على المؤول أن يفهم الخطاب كما فهمه مؤلفه، ويفهمه بعد ذلك أفضل منه»¹.

إذن عملية تأويل وفهم النص قائمة على فهم وكشف نوايا المؤلف من جهة، وبناء قارئ مفترض هو أول من وجه إليه العمل أو النص بداية، إذن المقاربة الهرموسية عنده قائمة على ازدواجية هي الجانب الموضوعي في التعامل مع المعنى النصي، وجانب سيكولوجي يجعل النص جزئية من الحياة النفسية للمؤلف، فالنص حسب شلايرماخر جانبين "الأول موضوعي يتعلق باللغة المشتركة بين الجميع والتي يفهمها الكل، والثاني خاص بتجربة المؤلف والتي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف"².

¹ - سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص 80.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005، ص 21.

لقد استفاد شلاير ماخر من الجهود الفيلولوجية في عصره لاسيما مع العالم والمنظر "فريدريك است" الذي كان يرى بأن دراسة فقه اللغة ينبغي أن يسير مع حركية ما أسماه بروح العصر التي تعني أساسا تلك التفرقة بين الجانب الباطني الذي يهتم بوحدة الوجود وانسجام أجزائه وبين الشكل اللغوي الخارجي، وبالتالي يصبح فقه اللغة ذو ملامح روحية صافية تنبع من عمق الظاهرة، وقد كان عمل التأويل الألماني في القرن الثامن عشر ينصب أساسا على دراسة اللغة من خلال ذلك النمو الداخلي والعلاقات الخارجية المتبادلة من جهة، ثم بروح العصر من جهة أخرى، وعليه راح التأويل ينصب أساسا على ثلاث مستويات أساسية: "المستوى التاريخي المتمثل في محتوى أي عمل بغض النظر عن مجاله الذي ينتمي إليه، ثم المستوى النحوي التركيبي، وأخيرا المستوى المتعلق بفكرة المؤلف الكلية أو الحركية، روح العصر الكلية".

فحص شلاير ماخر من قبل حلقة التأويل لكل وأجزائه، ذلك أن الفهم عملية إشارية بالأساس، فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء بمعنى استحالة فهم الأجزاء انطلاقا من الكل حيث لا وجود مستقل للجزء دون الكل، وكلّ بدون أجزاء وهو ما أطلق عليه اسم "الدائرة الهيرمينوطيقية" أذن الفهم عملية دائرية والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة ولهذا نطلق عليها "دائرة التأويل"، وهذا عين ما وضحه نصر حامد أبو زيد حيث بين أن شلاير ماخر عندما تحدث عن الجانب اللغوي تطرق إلى مفهوم الدائرة التأويلية التي تنصب على أن فهم العناصر الجزئية يجب أن يكون داخل الجانب الكلي للنص، كما أن فهم النص في كليته يعتمد على فهم جزئياته وهذه الدائرة تشترط إطلاع القارئ باللغة وبطبيعة النصوص، كما تشترط الجانب الذاتي-الانطلاق من مفهوم الدائرة التأويلية-فالفهم يكون من هذا المنطلق-القارئ بعيد كل البعد-يفهم النص عن أفقه وتاريخه وأن محلّ محلّ المؤلف لأن النص ما هو إلا تعبير عن ذاتية مؤلفه.¹

يتميز شلاير ماخر بين نوعين من التأويل التأويل النحوي اللغوي والتأويل السيكلوجي، حيث أن هناك اتجاه متزايد في تفكيره المتأخر إلى فصل بين مجال اللغة ومجال الفكر، أما اللغة فيختص بها

¹- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص.ص 22-23.

التأويل اللغوي، وأما مجال الفكر فقد أسماه المجال التقني ثم أسماه المجال السيكلوجي فيما بعد، فالأول تتمثل مهمته في إدراك الخطاب انطلاقاً من اللغة، أما الثاني أي السيكلوجي تتمثل مهمته في فهم تفصيل خطاب متماسك باعتبار أنه موضعاً في المجموعة المحددة لأفكار الكاتب والمؤول الماهر هو الذي يحقق المهمتين معاً، إذ أن كل واحدة توضح الأخرى.¹

اتسع التأويل عند شلاير ماخر ليشمل معه كل النصوص كما أسلفنا فهي فن لعملية الفهم والنص عنده يمثل جانب لغوي ونفسي فالأول يعني أنه وسيط لغوي يتكون من ألفاظ ومفردات والثاني يعني أنه يرجع إلى مؤلفه ومع ازدياد المسافة الزمنية بيننا وبين النص أصبح مهدداً بسوء الفهم لهذا فالقارئ من أجل فهمه لنص يجب أن يكون مكتسباً موهبتين موهبة لغوية وموهبة النفاذ إلى الطبيعة النفسية والعلاقة بين الموهبتين تتجلى في أن اللغة هي الوسيلة التي يلجأ إليها المؤلف من أجل تجسيد فكرة وتتميز بالطابع الموضوعي على الرغم من أنه يكتفيها للتعبير عن أفكاره ويستخدمها استخداماً خاصاً، وهو ما يشكل الجانب الذاتي وهذان الجانبين هما منطلق القارئ من أجل إعادة تجربة المؤلف.²

إذن ينبثق الفهم التأويلي أساساً من اللغة، ثم ينبثق في الوقت نفسه من ذلك الإيمان الداخلي في عقل المرسل معاً.

مبدأ الدائرة الهيرمينوطيقية:

إن المثير للانتباه في مشروع شلاير ماخر هو مبدأ الدائرة أو الحلقة الهيرمينوطيقية والتي عليها تنهض عملية إعادة التركيب بمستويها النحوي والنفسي، أو قل بها يتم رسم حدود الممارسة التأويلية، فالمهمة التي يمكن التأويل أن يؤديها لا تتجاوز حداً ما، وكل فهم يبقى نسبياً وغير كامل، فالأساس التأويلي في الحلقة الهيرمينوطيقية هو فهم الكل انطلاقاً من الجزء، وفهم الجزء انطلاقاً من الكل، فالفهم أساساً عملية إحالة أو يقوم على الاختلاف، إذ أن فهم الكلمة داخل الجملة مقارنة بكلمة أخرى أو اختلافاً معها، وذلك باستحضارها على مستوى المحور العمودي

¹ - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص.ص 47-48.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص.ص 21، 20.

الاستبدالي كمعان وصور، وكذا بتميز عن غيرها من الكلمات داخل السياق النصي أو على مستوى المحور الأفقي التركيبي، "كما أن فهم الكلمة المفردة داخل الجملة مثلا يكون بإحالتها إلى الكل أي الجملة الكلية والجملة بدورها لا تحقق معناها الكامل إلا بمعنى الكلمات المفردة".¹

وهذا حال الكلمة داخل النص باعتباره جزءا يرتبط بسياق الجملة، والنص أيضا بوصفه جزءا لا يتجزأ عن سياق الفن أو الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه والأدب مطلقا.

ويتضح انطلاقا من هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء ينبثق المعنى ويحصل الفهم لا بوصفه معنى مبهما يرجى الوصول إليه كما الحال في الهيرمينوطيقا القديمة، بل فهم المؤلف باعتباره ذات مبدعة، فالفهم إذا عملية حلقيه والمعنى لا يكون إلا داخل هذه الحلقة وكانت بحق حلقة الهيرمينوطيقا.

يكون شلاير ماخر - في هذا المقام - قد ساهم في تحرير الهيرمينوطيقا من دوغمائية اللاهوت، ويتسع مجال عملها لتصبح نظرية عامة في الفهم والتأويل وكان ذلك بدافع فلسفي يجد مرجعيته في أسمى مبدأ تتبناه كل فلسفة ألا وهو الكوجيتو "أنا أفكر" الذي يتوافق ودعاوى المذهب الرومانسي في بلوغ مختلف الفردانية، أو قل تأسيس كوجيتو الذات وميتافيزيقا الأنا كمقولة تعبر عن تحول في الفهم وذلك بإحداث قطيعة إبستمولوجية مع سلطة الكنيسة التراثية وتأسيس فلسفة الفهم كمنطق منهجي تنتظم فيه الهيرمينوطيقا وتنتقل من البحث عن المعنى إلى فن الفهم.²

وتأسيسا على ما سبق "يعد شلاير ماخر أبا للهيرمينوطيقا الحديثة وللمفكرين الذين جاءوا بعده سواء بدئوا من الاتفاق أو الاختلاف معه".³ سميت نظريته بالرومانسية لأنها تحاول اكتشاف العالم الداخلي للفنان والشاعر وانفعالاته ومشاعره ووجدانه الداخلي، وهذا ما نلمسه في قول عادل مصطفى: "والفهم عند شلاير ماخر بوصفه فهما هو عملية إعادة معايشة العمليات الذهنية لمؤلف النص فهي عكس التأليف... فالمتحدث أو المؤلف يبني جملة وعلى المستمع أن ينفذ

¹ - عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة - نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 183.

² - مرجع نفسه، ص 185.

³ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 23.

إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة، بذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية".¹

وتأسيساً لذلك يصح القول أن هيرمينوطيقية شلاير ماخر تقوم من خلال مفهوم إعادة البناء بمسألة النص في كل جوانبه وغرضها من هذا هو العودة إلى الانسجام المطلق عكس التفكيكية التي اختصرت التأويل في سلسلة من الإحالات لا تغير بناء ما تقرأ لأنها لا تؤمن له بمركز، كما أن من خلال مفهوم إعادة البناء تصبح معرفة مضمون النص ليست هي الغاية في ذاتها بل خطوة نحو التعرف على مرحلة تاريخية بأكملها التي تحيلها بدورها إلى تحديد الدلالة الحقيقية للعمل الفني وحمايتها من سوء الفهم.

- فلهم دلتاي * 1833-1911:

إن شلاير ماخر كما أسلفنا كان يسعى إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم إلا أن هذا المشروع-الهيرمينوطيقا العامة-تلاشى وبدأ بالتراجع بعد وفاته وأصبحت الهيرمينوطيقا تأويلا فيلولوجيا كما كانت عليها سابقا، لكن هذا الوضع سرعان ما تغير في أواخر القرن التاسع عشر مع الفيلسوف فلهم دلتاي الذي أقر أن الهيرمينوطيقا أساسا لكل العلوم الروحية-أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كل تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تغييرات الحياة الداخلية للإنسان، سواء أكانت هذه التغييرات إيماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية.²

عرف دلتاي الهيرمينوطيقا بأنها المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية الإنسانية أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان وكتاباته وفنه.³

¹ - مصطفى عادل، فهم الفهم-مدخل إلى الهيرمينوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص 99.
* فلهم دلتاي ولد في 19 نوفمبر 1833، فيلسوف مثالي ألماني، من أبرز نقاد الوعي التاريخي في الفلسفة المعاصرة ولد في بربيتش في أسرة دينية، ودرس اللاهوت في الفلسفة في جامعتي هايدرك وبرلين، تأثر بفلسفة كانت، هيجل، وشلنك، وكذا شلاير ماخر الروسية، وبالتجربة البريطانية وأطلق على فلسفته اسم فلسفة الحياة.

² - مصطفى عادل، فهم الفهم- مدخل إلى الهيرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 16.

³ - المرجع نفسه، ص 49.

ولا يخفى علينا أن مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية ظهرت في بداية القرن 19 تزامنا مع بداية العلوم الإنسانية (علم النفس، علم الاجتماع...) الانفصال عن الفلسفة وما زاد من شدة المشكلة هو محاولة الباحثين إخضاع هذه العلوم المنفصلة عن الفلسفة لمناهج العلوم الطبيعية نظرا لما حققته هذه الأخيرة في تقديمها لنموذج باهر للعلمية.

وفي مستهل الحديث عن بلوغ العلمية في العلوم الإنسانية، نقول ارتبطت هذه الأخيرة بمساعي الاتجاه الوضعي "أوغست كونت" و"جون ستيوارت مل" من خلال موضعة الظاهرة الإنسانية وتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها عن طريق استعارة منهج التفسير من العلوم الطبيعية وتطبيقه على الظاهرة الإنسانية لبلوغ التفسير الموضوعي من خلال تجاوز العوامل الذاتية والاهتمام فقط بالعوامل الموضوعية إلا أن ما تتمتع به الظاهرة الإنسانية من خصوصية حال دون ذلك ما جعل المنهج المستعار-منهج التفسير-عرضة للكثير من الانتقادات والعوائق وهنا جاءت مبادرة الفيلسوف الألماني فلهلم دلثاي كمحاولة لتقديم منهج ملائم للعلوم الإنسانية من خلال صياغة التأويلية كأساس منهجي للظاهرة الإنسانية بالموازاة مع المعرفة التجريبية التي تميز العلوم الطبيعية. فهو يرى أنه على العلوم الإنسانية أو علوم الروح بناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية فقد جعل همه الأساسي إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية من خلال ردها إلى أساسها الهيرومنوطيقي، وعليه أصبحت الهيرومنوطيقا منهجا للعلوم الإنسانية.¹

على هذا الأساس هاجم دلثاي كل من أوغست كونت وجون ستيوارت مل بل وأحدث ضدتهما ثورة لقولهما أن الحل الأمثل الذي ينبغي للعلوم الإنسانية أن تتبعه لتفادي تخلفها هو تطبيقها لمنهج العلوم الطبيعية وهذا ما عبر عنه جون ستيوارت مل من خلال قوله: "إذا كان علينا أن نهرب من الفشل المحتم للعلوم الاجتماعية بمقارنتها بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية فإن أملنا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية، بأن نجعلها مناسبة

¹ - عبد الغني بارة، الهيرومنوطيقا والفلسفة- نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 186.

للاستخدام في العلوم الاجتماعية".¹ هنا تجدر الإشارة إلى أنه رغم تأثر دلتاي بـ"مل" ونزعتة التجريبية إلا أنه يفصل المدرسة التاريخية الألمانية.

برّر دلتاي موقفه هذا اتجاه الوضعيين من خلال مقارنته بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية موضحاً اختلافهما من حيث المادة، إذ العلوم الطبيعية متأتية من الطبيعة على عكس العلوم الإنسانية التي هي علوم بشرية، ما يجعل اتفاقهما في منهج واحد للدراسة أمر مستحيل وعلى هذا الأساس حاول دلتاي تأسيس إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية قائمة على "الفهم" كمقولة تخص هذه العلوم.²

نجد في هذا المسعى، أنّ ما يحاول دلتاي تأكيده من خلال هذا التمييز بين كل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية هو تمييز بين التفسير والفهم، فأما الأول فمجاله العلوم الطبيعية والثاني مجاله العلوم الإنسانية، هذه الأخيرة التي تتمتع بخصوصية، هذه الخصوصية تفرض علينا أن نتعامل معها بمنهج خاصة بها مغايرة لمنهج العلوم الطبيعية، هذا ما أشار إليه مصطفى عادل حيث أقرّ أن دلتاي ميّز بين نوعين من الدراسة، دراسة تختص بالعلوم الطبيعية وأخرى تختص بالعلوم الثقافية، والفرق بينهما يكمن في أن الأولى تدرس بالتفسير أما الثانية فتدرس بالفهم.³

يمكن اعتبار دلتاي امتداداً للمثالية النقدية عند كانت على الرغم من أنه لا يمكن تصنيفه من الكانطيين الجدد فهو من فلاسفة الحياة، أن كانت من خلال كتابه "نقد العقل الخالص" قدم الأسس الإبستمولوجية للعلوم، ما جعل دلتاي يضع عن قصد كتابه "نقد العقل التاريخي" ليضع الأسس الإبستمولوجية للدراسات الإنسانية، وجدير بالذكر هنا أن دلتاي لم يقدّم إطلافاً بمناقشة المقولات الكانطية، ولم يشكك في كفايتها بالنسبة للعلوم الطبيعية إلا أنه أشار بأن الأطر الكانطية مثل المكان والزمان والعدد... لا تكفي لفهم الحياة الباطنية للإنسان، بالإضافة إلى أن مقولة "الشعور" بالنسبة له غير وافية لفهم الطابع التاريخي الداخلي للذات الإنسانية، ومن هنا جاء

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 24.

² - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص 80.

³ - مصطفى عادل، فهم الفهم - مدخل إلى الهيرومنوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 50.

رفضه لإقحام السببية والنزعة الطبيعية في محاولة فهم الحياة الباطنية للإنسان، واصفا إياها بأنها مركب من المعرفة والشعور والإرادة، وبالتالي فهي معايير لا يمكن إخضاعها لمعايير العلية وتصلب التفكير الكمي الآلي، وهذا ما جعله يقر أن تطبيق مقولات فكرية من نقد العقل الخالص في فهم الإنسان هو أمر مستحيل معتبرا أنها مقولات مجردة لا تمت للحياة بصلة لأنها خارجة عنها، وعليه فهم الحياة الإنسانية ينبغي أن يبنى على مقولات من صميم الحياة، ومستقاة من الحياة نظرا للفرق الشاسع بين الدراسات الإنسانية والعلوم الطبيعية عند دلتاي، والذي سبق وأشرنا إليه، فعلى الأولى أن تجد لنفسها مناهج ملائمة لها مستمدة من الخبرة المعاشة ذاتها قائمة في الأساس على مقولات المعنى عوضا عن القوة، وعلى التاريخ عوضا من الرياضيات.

إذن غاية دلتاي تمثلت في إقامة مناهج تمكنا من بلوغ تأويلات صائبة موضوعية، فكما وضحنا أن العلوم الطبيعية تعالج وقائع مادية محسوسة، بينما العلوم الإنسانية تعالج معاني باطنية لا يمكن ملاحظتها إلا بالمعايشة الداخلية. وهذا أيضا ما ذهب إليه غادامير بعده الذي أقر أن الحقيقة التي يطمح إليها الباحث في العلوم الإنسانية ليست خارجة كعنصر حسي وغريب، وإنما بداخله ومحايثة لنشاطه المعرفي، تصبح العلوم الإنسانية من هذا المنظور "مرآة" يرى بواسطتها الباحث إمكانياته المعرفية وحدوده إذ يقول "المعرفة في العلوم الإنسانية لها دوما علاقة بمعرفة الذات".¹

وتماشياً مع ما تمّ ذكره نقول كان اسهام دلتاي الأساسي في محاولته التفريق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فالإنسان عنده بما أنه كائن ذو قصد بمعنى أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية داخلية (ضمير، ذكريات...) لا يمكن إطلاقا معرفته من خلال الملاحظة الخارجية وكذا تبادل المعلومات الموضوعية عنه، ذلك أن سلوكاته الداخلية التي أشرنا إليها يصعب شرحها بما أن الإنسان يعيش في تفاعل مع الآخرين، ولا يمكنه أن يعيش منعزلا فإن تجربته الشخصية تتحدد من

¹ - هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص 17.

خلال هذا التفاعل، إلا أنه لا يمكن فهم الإنسان وسلوكاته من خلال الشكل الخارجي كما لا يمكن أن نخضعه للتجريب.

كان دلتاي معجبا بالمدرسة التاريخية التي حاولت تجاوز كانت وهيغل واهتمت بالبعد التاريخي إلا أن هذه المحاولة باءت بالفشل، هذا الفشل الذي عانت منه العلوم الإنسانية بشكل عام، والمدرسة التاريخية بشكل خاص، وهذا راجع لأن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يرق على تحليل الوعي، ولم يكن لهذه الدراسة أساس فلسفي ولم تستطع إنشاء علاقة صحيحة بنظرية المعرفة، كلها عوامل جعلتها فاشلة في تطوير منهجها. وهذه كانت الانطلاقة ونقطة البدء لدلتاي في تأسيسه للسانيات محاولا تأسيسها وإقامتها على أساس معرفي وأساس سيكولوجي.

ج-مارتن هيدجر*: (1889-1976).

إن هيدجر أحدث نقلة على مستوى الأسئلة غيرت مسار الفلسفة الغربية، فبعد أن كانت الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية وكذا الإبستمولوجية هي الأسئلة المهيمنة، حلت أسئلة الأنطولوجيا (نظرية الوجود) مع هذا الفيلسوف وهي أسئلة تركز أساسا على معنى الكينونة (Dasein) ذلك أنه إذا كانت الإشكالية الكبرى للهيرمينوطيقا هي فهم النص فإن هيدجر يذهب إلى وراء هذه الإشكالية وهي الأساس الأنطولوجي لنظرية الهيرمينوطيقا الحديثة بمعنى أنه توجه إلى السؤال عن الكينونة أي كينونة الوجود.

على هذا الأساس حظي هيدجر بلقب أكبر المنظرين الهيرمينوطيقيين نظرا للجدل الواسع الذي أحدثه في منظومة الأفكار الهيرمينوطيقية الموجودة في عصره على اعتبار أنه أحدث قفزة في الفهم الهيرمينوطيقي إذ نقله من عالم اللاهوتيين والنقاد الإنجليزيين إلى عالم الانعكاسات الأدبية والفلسفية، ليس هذا فحسب ما أحدث الجدل من منظور دايفيد جاسبر بل السبب راجع إلى أن

* - مارتن هيدجر: ألماني ولد في 20 سبتمبر 1889 كان توجهه في البداية لاهوتي ثم تحول إلى الفكر الفلسفي والميتافيزيقي، تأثر بهوسرل وأخذ عنه فكرة الفينومينولوجيا، تحصل على الدكتوراه عام 1923، مشهور بكتابه الوجود والزمن الذي ألفه عام 1929 توفي عام 1976.

هيدجر استعمل لغة ألمانية خاصة به ابتكرها بنفسه ما نتج عنه صعوبة كبيرة في ترجمتها.¹ وكان اهتمام هيدجر منصبا على اللغة التي شكلت النصوص لا النصوص، وعلى هذا يمكن اعتبار هيدجر هو من غير وظيفة الهيرمينوطيقا وجعل الهدف والغاية منها حقيقة الفهم (معنى الفهم) عوضا عن منهج الفهم. ويجسد النص لنا تجربة وجودية فهو لا يعبر عن ذاتية المؤلف من مشاعر وأحاسيس ولا يعبر عن جانب موضوعي كما فهم دلتاي ومن أجل فهم النص عند هيدجر لا ينطلق من الفراغ وإنما من الانفتاح عليه.²

جمع هيدجر بين التأويلية كمنهج لفهم النصوص وبين الفينومينولوجيا كمنهج لمعرفة العالم، ورأى أن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، وترتب على ذلك أن تفسير النصوص هو تفسير للوجود، ومهمة تفسير النصوص هي مهمة الوعي بالوجود، وبذلك ارتبط المبحث اللغوي في النصوص بالمبحث الأنطولوجي في الفلسفة، فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وسماع صوته "فالعمل الأدبي يكشف عن الوجود نفسه لا عن التصور الأيكولوجي للوجود وهذا ما يحاول هيدجر تأكيده من خلال الربط بين اللغة والوجود".³

أما موضوع اللغة لدى هيدجر فهي تنطق الوجود وهو يعني بذلك أن اللغة تسمي الأشياء والموجودات الفردية وتمنح ماهيتها أو أسلوبها في الوجود وبذلك فإن العالم يكشف عن ذاته أو يتكشف من خلال اللغة، وهناك فقط حيث توجد لغة يوجد عالم، والعالم عند هيدجر هو المجال أو الأفق الذي تنكشف فيه حقيقة الموجودات أو أسلوبها في الوجود، ولذلك فإن العالم يكون دائما عالما إنسانيا، فاللغة إذن ملك الإنسان وتنتمي إلى عالمه، وهي وسيلة في كشف الوجود المتحجب الذي يجيا فيه، وهي بذلك تكون هبة أو نعمة، فاللغة ليست وسيلة أو أداة يستخدمها الإنسان على نحو ما يستخدم الأدوات، بل أن اللغة هي ليست ما ينطقه الإنسان، فليس الإنسان هو الذي ينطق أو يتحدث اللغة، بل أن اللغة تنطق وتحدث من خلاله ولما كانت اللغة

¹ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مذكرة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2015/2014، ص 29.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 33.

³ - أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 168.

هي مجال الفهم والتفسير، فإن ذلك يعني أن الإنسان يفهم ويفسر من خلال اللغة، ومن الواضح أن اللغة التي يقصدها هيدجر هي لغة النص الأدبي وخاصة النص الشعري الذي تتحقق فيه ماهية اللغة على الأصالة، أما اللغة المنطقية والرمزية والمعجمية فهي اللغة التي تستخدم على نحو تحجب فيه ماهية اللغة في الكشف عن عالم ما أو عن أسلوب ما من أساليب الوجود، وإبداعية اللغة لا تعني إبداعاً للغة، وإنما تعني أن تتيح للغة أن تمارس إبداعاتها، وبالمثل فإن موقف المفسر إزاء النص سوف يعني فهم إبداعية اللغة في كشف وإظهار الوجود، بل أن الطابع الرمزي للغة نفسه لا يمكن اختزاله إلى عالم من العلامات مكثف بذاته من خلال مجموعة من العلاقات المتبادلة كما لو كان يشكل عالماً مستقلاً عن العالم والوجود.¹

توقف هابرماس في كتابه القول الفلسفي للحدثاثة عند تأويلية هيدجر موضحاً أن صاحب الوجود والزمن قد عمد إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم، واستطاع أن يصل إلى نتيجة وهي أن الوجود الإنساني هو وجود مؤول أي أنه وجود يتجسد في اللغة على اعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تم تشكيله في اللغة. ويضيف أنه مع هيدجر أصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مع التأويل، والتأويل هو مجرد إيضاح الوضعيات الأنطولوجية للفهم، فالفهم هو الوعي داخل أنفاق الوجود المظلمة، والتأويل هو المصباح الذي ينير سبيله في طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكانياته، فالتأويل هو مجرد إيضاح، إنارة لما تم تعميمه في الفهم، وأن ما يحاول هيدجر هنا تأكيداً هو أن الفلسفة عبر كينونتتها التأويلية هي إيضاح وإنارة بمعنى تخلص وتحذير في الظلم نحياً الظلم والقهر والاستعباد وأن وجودنا مكبل بسلطة التعتيم أو ما يسميه هيدجر "صخب كائن" أي الشعارات الإيديولوجية والبيانات السياسية والتي تثير الإنسان من أرضيته الأنطولوجية.

عظفاً على ما سبق يتبين لنا أنّ التأويلية عند هيدجر هي حرب ضد استيلاّب الوعي في كينونته الوجودية، هذا الاستلاب في الوقت نفسه من صنع الهوية "أوهام الأناية ومن آداء الغيرية" جاءت

¹ - سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت-لبنان، 2002، ص95.

تأويلية هيدجر تقنية في الهدم بمعنى تفكيك هذه الاستلابات التي تحول الوعي دون تحقيق كينونته وسبق مشاريعه، ينطلق هذا العمل التفكيكي من فكرة مؤداها أن الفهم يتجاوز الطبيعة الذرية للغة، فهدف هيدجر هو إبعاد التشكيلات الصورية التي تحول الوعي دون تفصيل مع العالم.¹ وهنا يحيلنا إلى القول أن الفهم عند هيدجر حسب مصطفى عادل هو شكل من أشكال الوجود في العالم أو عنصر من عناصر الوجود في العالم، الفهم هو الأساس لكل تفسير وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء وقائم في كل فعل من أفعال التأويل.²

ينطلق هيدجر في فهمه للنص من منطلق اتصال النص بالعالم من جهة واستقلالته من جهة أخرى، هذه الاستقلالية تتجسد في ابتعاده في عملية فهمه عن المؤلف والمتلقي، وفهمه قائم على التوتر بين الإظهار والإخفاء والانكشاف والتحجب.³

وتفسيراً لذلك نقول، لا يسعنا سوى الإقرار أنه لا يمكن إنكار فضل هيدجر في تطوير النظرية التأويلية من خلال أولاً إعادة صياغته لتصور الفهم ذاته وبلورته في صلة جديدة تماماً وهذا ما يعد تغييراً جذرياً طال كل نظرية تأويلية لاحقة، بالإضافة إلى أنه جعل الهيرمينوطيقا مرادفة للفينومينولوجيا وبالتالي أعاد لنا تعريف الكلمة.

¹ - أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 169.

² - مصطفى عادل، فهم الفهم-مدخل إلى الهيرمينوطيقا-التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص 222.

³ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 33.

المبحث الثالث: الإرث التأويلي من غادامير إلى ريكور

-التأويل عند غادامير:*

يعد غادامير وريث فكر هيدجر، هذا الأخير الذي كان له تأثير واضح وظاهر بشكل جلي على فكر غادامير، وهذا ما نلمسه خاصة في انفصال هذا الأخير عن تيارات الكانتينيين الجدد الذين كان متأثراً بهم في بداياته-الذي ما فتئ يحلم في نهاية العشرينيات من القرن العشرين تأسيس نظرية تأويلية جديدة يتجاوز فيها أخطاء الفينومينولوجيا الهوسرلية، "فغدامير هو صاحب الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي من خلال نظريته التأويلية التي كانت بمثابة المنطلق الأنطولوجي الحاسم الذي أطلق شرارته الأولى هيدجر".¹ فإذا كان هيدجر قد أسس كما ذكرنا آنفاً أنطولوجية فهم الوجود متجاوزاً الموضوعية المتهمة، فإن غادامير إضافة إلى ذلك تفرد بدعوته إلى إنشاء أنطولوجيا جديدة تتجاوز فهم الوجود إلى حدث فهم الفهم، فلقد بدأ غادامير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شلاير في تأويليته أن يتجنبها.²

إن الفهم في تصوره ليس عملية ذاتية للإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه، والهيرمينوطيقا ليست فرعاً مساعداً للدراسات الإنسانية، بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسير الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان.³ ذلك أن نظرية التأويل عن غادامير كما تبدو من خلال مؤلفه الرئيسي الحقيقة والمنهج تريد أن تكون تأويلية عامة، إذ حاول من خلال هذا الكتاب تأسيس هيرمينوطيقا عامة، فبعد أن كانت عملية التأويل كما أشرنا آنفاً عند دلتاي وشلاير ماخر متصلة بالجانب النفسي أي غايتها البحث عن المؤلف وتجربته الذاتية، انتقلت معه إلى الاهتمام بعملية الفهم في حد ذاتها مؤكداً على ضرورة فصل النص عن ذهنية

* - هانز جورج غادامير (1900-2002) فيلسوف ألماني معاصر، يعد من أبرز مؤسسي التأويلية إلى الهيرمينوطيقا فقد تكفل بتطوير الهيرمينوطيقا الهيدجيرية إلى عمل نسقي في الهيرمينوطيقا الفلسفية نظمها في كتابه "الحقيقة والمنهج" 1960 الذي يعتبر أكثر من مجرد تاريخ الهيرمينوطيقا.

¹ - عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 257.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 23.

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم-مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص.ص 276-

المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه وعليه دعا غادامير إلى "ضرورة تخلص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلثاي وشلايرماخر وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها".¹ ذلك أن الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب تجعل من النص مستقلا كل الاستقلال عن الجوانب النفسية التي تولد عنها، حاملا فقط الحقيقة الموضوعية، وعليه الغاية من الولوج إلى النص ليس فهم حياة المؤلف أو أهدافه ومقاصده، وإنما فهم ما يقوله النص ذاته، وعليه الغاية الأساسية هي الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف.²

هذا ما جعل غادامير يستحق عن جدارة لقب مؤسس -مدرسة التأويل- من خلال تأكيده أن التفسير يجب أن يكون بعيدا كل البعد عن الأهواء والعشوائية والأحكام المسبقة التي يحملها العقل، ولا يمكن بلوغ هذا إلا من خلال قراءة النص قراءة متعمقة، معتبرا بأنه لبلوغ الغاية الأساسية من التأويل-وهي تفسير صحيح للنص-وجب بالضرورة كشف القصد الأصلي الذي دفع المؤلف لذلك عندما كتب النص.

إن عملية الفهم عند غادامير أساسها اللغة بمعنى أن نفهم ما يقوله المتحدث لا أن نفهم ما يقصده ومن هنا نلمس أن غادامير لا يهتمه معايشة المتحدث والولوج إلى داخله وعيش خبراته، بل ما يرمي إليه هو الفهم الناتج عن موضوع حديثه. وهذا ما عبر عنه في كتابه "الحقيقة والمنهج" بقوله: "اللغة هي وسيط لكل تجربة تأويلية". فهذا الكتاب هو من أشهر أعماله، الجزء الأول نشر سنة 1960 أما الجزء الثاني نشر عام 1986، وهذا الكتاب يعتبر تكملة جديدة لما قدمه كل من هيدجر وقبله شلايرماخر للمسار التنظيري الهيرمينوطيقي إذ ما قدمه من خلاله هيرمينوطيقا فلسفية جديدة قائمة على أنطولوجيا اللغة، ما جعل تأويلته توصف بالهيرمينوطيقا اللغوية نظرا للأهمية التي أولاها لعامل اللغة، وهذا تكمن النقطة التي أحدثها. إذ يقول في هذا الصدد: "اللغة

¹ - كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، العاصمة، ط1، س2011، ص91.

² - المرجع نفسه، ص91.

هي النمط الأساسي لاكتمال وجودنا في العالم والشكل الذي ينطوي على شمولية تأسيس وتشكيل العالم".¹ فأهمية اللغة تكمن في أنها أداة أساسية للتعبير عن الذات ووسيلة للفهم.

تطرق غادامير في لمؤلف المذكور الحقيقة والمنهج: الخطوط الكبرى لفن التأويل الفلسفي، إلى مدخل للمستويات الكبرى للتجربة التأويلية والتي ردها إلى اللغة وعلاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوي حي، والتاريخ كبعد أساسي من أبعاد الوعي التاريخي والجمال ك لحظة تأويلية وتجربة أنطولوجية تتجلى فيها فاعلية الفهم وفهم القصد المباشر للمؤلف في علاقة حوارية إبداعية وهذا ما يحيل إلى القول أن غادامير من خلال هذا كله قد تجاوز الطرح الكلاسيكي لفن التأويل الذي أسس له كل من شلاير ماخر ودلتاي قبله، الذي كان يعتمد في الأساس على -صرامة المنهج- التركيز على البعد النفسي- إذ التأويل عند شلاير ماخر لا يخرج عن نطاق أنه مجرد تأويل لغوي يدعمه التأويل المبني أساساً على محاولة إعادة تأسيس المقاصد الأولية للمؤلف وبلوغ المعنى الأصلي الكامن في ثنايا النص.

وهنا تكمن الفكرة في تجاوز غادامير لهذه الصرامة - صرامة المنهج- التي وضعها شلاير ماخر معتبراً أن هناك دائماً ممكنة نابعة من قراءة النص، من خلال ما أطلق عليه غادامير الحوار dialogue أي حوار بين المؤول والنص الذي تربط بينهما علاقة متينة وهذه الفكرة "الحوار" هي تكملة لما جاء به هايدغر الذي جعل من الكائن في العالم أو الكائن هنا dasein عنصراً فعالاً في علاقته الحوارية مع مفهوم الكائن مع الآخر mitsein فيؤدي هذا الفهم وظيفته المشاركة، وهذا معاكس تماماً لما جاء به شلاير ماخر في تصوره لعملية الفهم.²

إذ يعرف غادامير التأويل في قوله: "التأويلية هي كل محاولة الفهم نابعة أو صادرة من اللغة، وأن كل قراءة هي جهد بغرض الفهم، وأن القراءة تعني أننا نسعى وراء المعنى وأنا نستجيب لنوع من التأويل وأنها توسع للآفاق، وتعني التعليم بمعناه الواسع وبالتالي فإن كل قراءة هي تأويل بمعنى من

¹ - هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل-الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص.ص 99-100.

² - غادامير هانس جورج، الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للنشر، ليبيا، ط1، 2007، ص 505.

المعاني وأن القراءة التأويلية يمكن مقابقتها بقراءات أخرى كالقراءة البنيوية والتفكيكية والنقدية إلخ¹، مضيفاً أن التأويلية تتميز بشكلها في جميع التأكيدات أو في كل ما هو مؤكد وأنها مفتوحة وبالتالي فإن المعنى ممكن لذلك تتميز الفلسفة التأويلية بكونها فلسفة عملية أو تطبيقية كما يعتقد.. أنه من الممكن الجمع بين التأويلية والتفكيكية، رغم أن الحوار بين دريدا وغادامير لم يتم، ورغم أن غادامير قد خصص هو اختلافهما في فهم طبيعة اللغة، ذلك أن غادامير يرى أنه يمكن قول كل شيء في اللغة في حين يرى دريدا أن اللغة عاجزة عن التعبير عن كل شيء أو قول كل شيء².

على هذا الأساس فإن غادامير يقر أن مهمة الهرمينوطيقا متمثلة في بلوغ الفهم عن طريق اللغة لغة مشتركة قائمة على الاتفاق. إذ "لا تفيد التجربة الهرمينوطيقية التمكن الصحيح من اللغة بل بلوغ فهم مناسب عن موضوع الكلام الذي يحدث عبر وسيط اللغة"³.

إذن الفهم الذي يرحو بلوغه هو فهم موضوعي⁴ إلا أن هذا لا ينفي ذاتية المفسر-المؤول- والدور الذي يلعبه في عملية الفهم من خلال التساؤلات وكذا التوقعات التي يضيفها على النص خلافاً لها جاء به دلتاي الذي أكد على ضرورة التخلص من الأحكام المسبقة في محاولتنا لفهم النص، نجد أن غادامير أكد على ضرورة أن عملية الفهم لا تتم إلا من خلال الذات وللأحكام المسبقة دور فعال فيها أي لا يمكن إطلاقاً من وجهة نظره التخلص من المعرفة المكتسبة لدى الفرد.

يقتضي الأمر، من أجل فهم النص عند غادامير أن يجتمع الحاضر والماضي، الحاضر متمثل في الأفق الراهن للمؤلف والماضي متمثل في الأفق الماضي للنص، ولا يمكن أن تتم عملية الفهم إلا من خلال اندماجهما وعليه فإن المعنى يتولد من خلال التفاعل الحاصل بين التجربة الحاضرة

¹ - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، س2005، ص 204.

² - المرجع نفسه، ص204-205.

³ - غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص 705.

وتجربة النص. ويظهر من ذلك أن غادمير جعل الفهم سيرورة من الحوار والتفاعل الخلاق والمستمر بين أفق النص الماضي والأفق الحاضر لكل ذات متلقية¹.

هذا جوهر ما أكده غادمير في قوله: "لب النظرية المنهجية عن المعرفة التاريخية هو بلا شك نظرية استحضر خبرة الماضي"²، من خلال كل هذا يمكن القول أن فهم التاريخ يبدأ من الأفق الراهن، والإنسان لا يحقق وجوده إلا باستيعابه لتاريخه ووعيه لراهنه، وبهذا يكون غادمير قد عارض كل من سبقه في تصورهم للفهم الذي يأخذ عنده بعين الاعتبار المشاركة الحاضرة للمفسر ودوره الأساسي في التاريخ، إذ الفهم لا يعني عند غادمير إعادة تركيب فحسب بل هو تأمل يتضمن الماضي في الحاضر وعلى هذا الأساس فالتاريخ كما سبق وأسلمنا عنده هو استمرارية.

يتضح أن "بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعوننا إلى الفهم إنها أولى الشروط الهيرمنوطيقية"³، وهنا تكمن الصعوبة التي يواجهها المؤول من منظور غادمير وهذا ما يتجسد في قوله: "ولعل هذه المهمة تكون معقدة عندما تصبح المسافة التاريخية بين النص والمؤول محسوسة لأن هذا يعني أن التراث الذي يدعم كلا من النص المنقول ومؤوله أصبح هشاً ومتصدعاً"⁴.

هذا ما نجد أيضاً عند نصر حامد أبو زيد الذي يري أن فهم النص الأدبي لا يعني فهم تجربة المؤلف بل يعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص، النص الأدبي والشكل الفني وسط ثابت بين المبدع والمتلقي وعملية الفهم متغيرة طبقاً لتغير الأفق والتجارب ولكن ثبات النص كشكل هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة"⁵.

إن الوعي المدرج في الصيرورة التاريخية والتي مفادها أن الذات الواعية موجودة دائماً داخل التاريخ نعيشه ونعانيه، ولا يمكنها أبداً أن تتوقع خارجه، وبالتالي فالتاريخ شيء نعانيه دائماً من الداخل هو كذلك من حيث أننا نقف فيه التاريخ تجربة تنطوي دائماً على تجربة أن المرء لا يستطيع أن

¹ - كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص ص 91-92.

² - غادمير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 658.

³ - هانس غيورغ غادمير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص 130.

⁴ - غادمير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 687.

⁵ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 41.

ينتزع نفسه من هذا التاريخ لأنه تاريخه الخاص"¹، بالأحرى ما يأتينا من موروث إنساني، إنما هو وعي الذات لنفسها، أنه وعي تاريخي وهذه من خصوصيات الإنسان، فالإنسان مبرمج ويتدفق ضمن دفق زمني يتحدد خلاله العالم باعتباره تتابع حالاته.

وعليه يري غادمير أن دراستنا للموروث لا تقتصر فقط على محاولة فهمه وتحديد معناه من خلال إعادة بناء تاريخه، إن هذا الأمر مرفوض لأنه يفترض وجود قطائع عليه بين حقيقة الماضي وحقيقة الحاضر، في حين أن الاسترسال التاريخي سيكون هو ذاته جزءاً من هذا التاريخ ومنحرفاً فيه، والدليل على ذلك أن بعض التصرفات والممارسات في السلوك الراهن. كالاستحمام في البحر وتسلق الجبال لم تستطع الذاكرة المعاصرة الإنسانية التخلص منها رغم مظاهر الحداثة، إنه يبدو وكأنه مجرد إعادة بناء الماضي، يعد في الواقع الأمر جزءاً مما يمسننا بشكل مباشر وهو ما يعبر عنه بصيغة امتزاج الآفاق وتلاحمها رغم اختلاف السياقات الحاضنة "وتنوعها لأن التقدم سببه زاد الموروث وإشارته الضمنية والصریحة.

عطفاً على ما سبق، نقول إن قراءتنا للنص تعلمنا أشياء جديدة هي ما تصفها التجربة الفنية على النصوص التي تسكن ذاكرتنا، إنها تنقل إلينا التجربة السابقة من خلال نماذج لا يمكننا فهم فحواها إلا عن طريق الفن، لأن الأمر ليس استنساخ تجربة وحياة جاهزة، بل الفن توقع الآتي والحث عليه أو التحذير منه، عن طريق وصل الماضي بالحاضر في شكل مواقف يفصل بينهما التعاقب الزمني وترتبط بينهما الخبرة الإنسانية المشتركة، فالعمل الأدبي أو العمل الفني عموماً لا يهدف في نظر غادمير إلى تحقيق المتعة الجمالية بل يظهر وبدرجة أساسية باعتباره حاملاً للمعرفة بالمعنى العميق لهذه العبارة، ما جعله يؤكد أنه لتجاوز مشكلة فصل الفن عن رسالته في بناء الحقيقة يجب تجاوز ما يسميه الدائرة الجمالية والاكتفاء على ذاته ضمن غاياته أي الفن وجد ليكون فناً وبهذا يصبح الفن تجربة من تحارب الحقيقة بمعنى أن غادمير يمنح الشكل الإجمالي ومن ثم الوعي الجمالي الذي يركز اهتمامه على هذا الشكل مكانة ثانوية مقارنة بالمكانة التي تحتلها الحقيقة التي تنبع من العمل الفني في تحقيق المتعة الجمالية.

¹ - ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط1، ص ص 100-101.

إن الهدف من هيرمينوطيقته ليست البحث عن حقيقة مودعة في النصوص الثابتة التي تحميها شروط إنتاجها من الضياع كما تصور شلاير ماخر والفيلولوجيين الذين آمنوا بقدرة المؤول على استرجاع الماضي في شكل معنى يختصر الوجود بأكمله وهي ليست موجودة أيضا فيما يمكن أن تكشف عنه أحكام العالم الطبيعي من خلال تصديق التجربة، بل إن الحقيقة تكمن في الفن لأن حقائقه أكثر أصالة وأطول عمرا من كل الحقائق، فمشروعه التأويلي ينطلق أساسا من تصوره لعلاقة الفن بالعالم أو بالواقع. إن الأعمال الفنية في نظره لم تبدع لأغراض جمالية خاصة، بل كان قصد منشئتها أن تتلقى على أساس ما تقوله وتمثله من معاني¹ ذلك أن الفن عنده يعد مركزاً في صيرورة تبلور كل الخبرات الإنسانية. فالفن لا يشكل فقط موضوع أو مادة خصبة للهرمينوطيقا بل من وجهة نظره يمثل الفن بالإضافة إلى ذلك مدخل أساسي لفهم الهرمينوطيقا ذاتها وعليه حاول حصر مهمة الهرمينوطيقا من خلال نموذجين أساسيين في وعي الإنسان الغربي المعاصر والتي عملت الهرمينوطيقا دائما على قهره.

إن الأرضية التي انطلق منها غادمير في رسم حدود هرمينوطوقية هي محاولة الفصل بين مفهوم الحقيقة في العلوم الطبيعية كغاية ومحاوله الفهم في الظاهرة الإنسانية كغاية تختص بها، أي أنه في عملية الفهم علينا تحديد طبيعة الحقيقة والسبل المؤدية إليها من خلال تتبع صيرورة تشكل وعي الذات وطرق الكشف عنها فالذات ليست دائما واعية لنفسها في السلوك العقلي واللغوي لأنه هناك حقائق ضمنية تختفي في ثنايا السلوك الظاهر وهي التي تشكل الموضوع الرئيسي للفهم ومن هنا نلمس أن عملية الفهم عند غادمير تتجاوز إطار المنهج، أيا كان هذا المنهج باعتبار هذا الأخير لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أولا ولا يجيب على الأسئلة التي يطرحها، ولذلك يؤكد غادمير على ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عملية الفهم نفسها في فعاليتها وملاستها التاريخية ما دامت كل المناهج بما في ذلك العملية تتأسس في عمق على التفكير التأويلي².

¹ -نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 38.

² - هانز جورج غادمير، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988، ص 05.

وهذا ما نلمسه جلياً في السؤال الذي طرحه من خلال مؤلفه الحقيقة والمنهج وهو سؤال في غاية الأهمية، هل المنهج هو الطريق إلى الحقيقة كما في العلوم الطبيعية أم أن هناك طرق أخرى لبلوغها؟ تجدر الإشارة إلى أن الفترة الزمنية التي ظهر فيها هذا المؤلف أي كتاب الحقيقة والمنهج في فترة هيمنة العلوم الطبيعية وخضوع العلوم الإنسانية لها.

يجيب غادمير على هذا السؤال من خلال إقراره أن المنهج لا يؤدي إلى الحقيقة، إذ لا داعي أن تكون الحقيقة مرتبطة بالمنهج، فالن مثلاً يمكن أن يقول لنا الكثير من حقائق الفهم والتفسير دون أن يكون له منهج ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن غادمير لا ينكر إطلاقاً مناهج العلوم التجريبية، بل يرفض وينفي أن تكون هناك قواعد في العلوم الإنسانية التي يصفها بعلوم الفكر، ذلك أن عملية الفهم تعود أساساً إلى الحوار بين المؤول والنص وتفاعلهما معا عنده كما أسلفنا.

يبدو أنّ هذا ما يجعل الحقيقة عنده نسبية وليست مطلقة، وهذا ما أدى بغادمير إلى الإقرار بأن المنهج لا يوصل إلى الحقيقة على عكس العلوم الطبيعية إذ أن تطبيق المنطق الاستقرائي الذي يستخدم في العلوم التجريبية لا يمكن استخدامه في العلوم الإنسانية هذه الأخيرة "ترتبط بالرقعة والدقة مستعينا ومستندا على آراء العالم الفيزيائي هارمان فون هيلمهولتر، إذن هي مرتبطة بممارسة ذاتية أكثر من ارتباطها بمناهج مطبقة وقواعد صارمة، الطابع العلمي لهذه العلوم يتجلى في مفهوم التكوين الفكري انطلاقاً من فكرة العلم الحديث"¹.

ويظهر هذا نفس ما ذهب إليه بول ريكور بعده الذي اعتبر أن أعظم معضلة يمكن أن تواجه الهيرمينوطيقا هي الاعتقاد بوجود منهج يمكن تطبيقه على جميع اللغات وفي كل الحقول، ما نلمسه هو أن هيرمنوطيقا غادمير مختلفة لهيرمنوطيقا دلثاي التي ارتكزت مهمتها في البحث عن منهج للإنسانيات، حيث أن غادمير حاول فهم العلوم الإنسانية عن حقيقتها بغض النظر عن المنهج"².

إذن المعضلة الأساسية التي شغلت فكر غادمير هي الفهم الذاتي الذي تمارسه الإنسانية مواجهة مع النموذج العلمي البحث الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية وهو بهذا لم يخالف

¹- هانس غيورغ غادمير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص 15.

²- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 38.

أستاذه هيدغر بل ظل وفياتاً للمنحنى الذي رسمه المنحنى الأنطولوجي والمتمثل أساساً في اللغة الذي سمي عند هايدغر "المنطق الأنطولوجي الحاسم". وهنا يقر غادمير أن خطأ التاريخانية، حسب غادمير هو إلغاء التصورات المسبقة لصالح مناهج صارمة تضمن الموضوعية في العلوم الإنسانية والتاريخية¹.

إن نظرة غادمير للتأويل كشف عنها من خلال كتابة الحقيقة والمنهج هذا الكتاب الذي أعدنا ذكره مراراً وتكراراً ليس بغرض التكرار ولكن على اعتبار أنه هو الرئيسي في فلسفة غادمير إذ يعد من أهم الكتب في هذا القرن وقد ألفه على فترات طويلة من الزمن ما يعني أن إنتاجه لم يكن بالغزير إذ أن مشروعه التأويلي تجسد من خلال هذا المؤلف الذي صرح في مقدمته عن نظريته للتأويل كما أسلفنا من خلال قوله أن الدراسات التي ستقرؤها هنا تعالج مشكلة التأويل، ذلك أن ظاهرة الفهم ومن ثم تأويل ما فهم تأويلاً صحيحاً لا يشكل مشكلاً متميزاً يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط، فالفهم وتأويل النصوص ليس حكراً على العلم ولكنهما يتعلقان أساساً بالتجربة الشاملة التي يكونها الإنسان عن العالم، ومن ثم فإن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية.

لقد كان تأثير المنهج الديكارتي واضحاً بشكل جلي لا يمكن إنكاره على تأويلية غادمير في بعدها الاستيمولوجي لكن المنحنى الأنطولوجي والفني والفلسفي في تأويلية غادمير يستقل عن صرامة المنهج الديكارتي الذي أسس فكرة العالم في العصور الحديثة المبنية على البدهة واليقين، الشك الديكارتي يستسلم في نهاية المطاف إلى وضاحة المنهج وبدهة الفكرة الأمر الذي دفع غادمير إلى تجنيد الشك التنشوي الراديكالي، بالإضافة إلى استناده على فكرة أستاذه هيدغر حول "التناهي الإنساني" والتي تظل فكرة محورية وجوهرية في تأويلية غادمير²، إلا أنه مع غادمير تأسس مفهوم جديد للهيرمنيوطيقا فبعد أن كانت تستند إلى البعد النفسي مع شلاير ماخر ودلتاي كما أوضحنا سلفاً، ولصيقة بالانطولوجيا في فلسفة هيدغر وأسيرة للفينوميلوجيا مع إدموند هوسرل صارت أقرب إلى البعد الفلسفي العالمي مع غادمير قائمة على حلقة الفهم والتفسير والتطبيق

¹ - هانس غيورغ غادمير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص 19.

² - المرجع نفسه، ص ص 10-11.

كنقطة جوهرية، فركزت في أسبابها بالخصوص على كون الحقيقة ليست مطلقة، بل هي حقيقية إنسانية فلا مجال للنهاية واليقين والاحتمال، الحقيقة نسبية متغيرة باستمرار¹.

وتماشياً مع ما تمّ ذكره نقول، أن غادمير من خلال تأويليته سعى إلى التأكيد على إجراءين أساسيين هما: بداية ضرورة تخلص عملية الفهم من الطابع النفسي وبالتالي ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه، وثانياً ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي ذلك أن نقطة البدء عند غادمير ليست هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم، بل الأحرى بما يحدث بالفعل في عملية الفهم، فإذا كان هيدغر قد طبق الهيرمنوطيقا على الوجود بمعنى إذا كان السؤال الذي شغله هو كيف نفهم الوجود فإن غادمير قد طبق الهيرمنوطيقا على النصوص الموروثة والتقاليد الثقافية شأنه في ذلك شأن الهيرمنوطيقا الكلاسيكية التي اشتغلت على النصوص الفلسفية والدينية القديمة، فالسؤال الذي ألح على غادمير هو كيف نفهم، وهل بإمكاننا أن نفهم أصلاً النصوص القديمة والأجنبية وتقاليدنا الثقافية؟ وما هو موقفنا من هذه التقاليد؟ وما هي الشروط التي تتحكم بهذا الموقف².

تأسيساً على ما سبق نقول إن غادمير يعتبر المنظر الغربي بلا منازع لقضايا فن التأويل ولتجارب الفهم والحوار واللغة الحية، رسالته الجامعية حول التجربة الجمالية عند أفلاطون وقراءته النقدية لشلير ماخر ودلتاي وعصر الأنوار ولقاءه الشخصي والمعرفي بهيدغر، وحواره النقدي مع هيرماس ودريدا وفلاسفة التأويل كلها عوامل سمحت بأن يتميز عن غيره بتجربته التأويلية ممارسة وتنظيراً.

¹ - جورج غادمير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ترجمة عبد العزيز أبو شعير، منشورات الإختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، ص 55.

² - العيد معروف، الهيرمنوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة الفصول، ص 153.

التأويل عند بول ريكور*:

إن الحديث عن بول ريكور هو في الحقيقة حديث عن مشروع في الفلسفة التأويلية الحديثة إذ لا يسع المرء إلا أن يصفه بالجسر الواصل بين مختلف التيارات في العلوم الإنسانية فقد كان بمثابة المتنقل بين حقول المعرفة بحثاً عن خيط خفي يصل به إلى ما تنازع عليه الفلاسفة وتصارعوا فيه اختلافاً ومغايرة لا تطابقاً ومماثلة، فالأساس الذي يقيم عليه ريكور مشروعه الهيرمنوطيقي هو التأمل في مسارات المعرفة كما كان حال الفلسفات التأملية وهو في الآن نفسه يوجه نقده للفينومولوجيا الهوسرلية، فمقصد ريكور أن يضع الذات أمام مرآة ذاتها بكل شفافية بل أن ريكور لا يتردد في توجيه النقد لذاته¹، حيث يعد بول ريكور من أهم الفلاسفة الفرنسيين الذين طوروا الفينومولوجيا والتأويلية في حقل العلوم الاجتماعية بصفة خاصة والعلوم الإنسانية بصفة عامة، واهتم أيضاً بالوجود، المسيحية، واللاهوت البروتستانتية، وكان يعنى كثيراً بمجموعة من المفاهيم الفلسفية والأدبية تحليلاً ومناقشة مثل المعنى والذاتية، والتاريخ والأدب والاستعارة والذاكرة والحقيقة والهوية والقصدية والإحالة.

وتأسيساً على ما سبق يتبين لنا أن تفكير بول ريكور كان خاضعاً لمجموعة من المؤثرات الفكرية والعوامل الثقافية، وهي الوجودية (التأثر بسارتر) والفينومولوجيا (التأثر بإدموند هوسرل) والهيرمينوطيقا (التأثر بالقراءات التأويلية للإنجيل) والتحليل البنيوي السردي (التأثر بكريماس مثلاً) واللسانيات (التأثر ببنفست ودوسوسير). هذا ويتميز ريكور منهجياً وقرائياً بأنه ربط التأويلية بالفلسفة والشعرية والبلاغة والأدبية.

يتجلى مما سبق ذكره أن فلسفة ريكور منذ البداية هي حوار مستمر مع مختلف المذاهب والفلسفات الحديثة والمعاصرة، فالمقابلة معها هي التي فتحت له كل مرة موضعاً جديداً لأبحاثه منذ الحرب العالمية الثانية إلى غاية وفاته.

*بول ريكور (1913-2005) من أهم وأبرز الفلاسفة الفرنسيين خلال العشرين سنة الأخيرة من القرن العشرين والسنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين، لقد أصبح اليوم من أهم الوجوه الحاضرة في الفلسفة العالمية، من أهم مؤلفاته صراع التأويلات 1969.

¹ - عبد الغني بارة، الهيرمنوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 345.

لقد بدأ ريكور تساؤله الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي في الفترة التي ازدهرت فيها البنيوية كإيديولوجية في الستينيات كرد فعل الانفتاح الإيديولوجي لدى المعسكر الشرقي ورد فعل على التضخيم الذاتي في وجودية المعسكر الغربي، وربما كانت كتاباته الأولى مستغرقة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية، غير أنه سرعان ما وجد طريقه في الاهتمام بالبنيوية، وحينئذ بدأ ريكور يطور مشروعه التأويلي الخاص الذي يستثمر الاتجاهات الحديثة جميعها البنيوية والوجودية والتأملية والماركسية والنظرية الثقافية والتفكيك والتحليل اللغوي ونظريات اللغة واثروبوجيا الدين.. الخ وتوصل من خلال ذلك كله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه يستفيد من جميع هذه الاتجاهات وينتقدها في آن واحد، ليطور مشروعاً فلسفياً اعتبره البعض أهم محاولة في القرن العشرين، لقد بدأ السؤال الفلسفي بسؤال الوجود عند أرسطو، واكتسب بعد آخر في سؤال المعرفة عند كانط، وسؤال الزمان عند هيدغر، ليأتي بول ريكور بعد ذلك ليعطيه بعده الجديد في سؤال السرد.

فإذا كان هيدغر قد اكتفى في كتابه "الوجود والزمان" بتعليق الذات بين قوسين الوجود الذي يمثل البعد الأنطولوجي والزمان الذي يمثل الاستمرارية، فإن ريكور قد أضاف بعداً ثالثاً للذات هو السرد الذي يفتح للذات مجال الخيال والقراءة، والسرد في تعريفاته الأكثر بداهة هو تجربة زمنية مدركة من خلال فعل تمثيل، وهنا لا يمكن تجاوز هذه النقطة دون الحديث عن مصطلح الهوية السردية هذا المصطلح الذي يطلقه ريكور على كل ذات تمكنت من اختراق الزمن وتحولت بفعل اللغة إلى حالة سردية قصصية تروي وتتداول عبر الأجيال، إن ما يعبر عن الفعل ليس هو اللغة التي تستطيع وإلى حد بعيد أن تنقل أفعال الذات وتحولها من الجمود إلى الدينامية وإنما ذلك بفضل القراءة التي نتحصل عليها من النص.

يقصد ريكور بالهوية السردية ذلك البعد الزمني الذي يلحق بالذات من الناحية الأنطولوجية هذه الذات التي عرفت منذ لحظة تواجدها ثباتاً في جانب الطبع أي تلك المعرفة الثابتة للذات فمهما حدثت تغيرات وتبديلات ظرفية اجتماعية سياسية تاريخية وحتى تغيرات بيولوجية وفيزيولوجية، فإن الذات تدرك تماماً تواجدها داخل حلقة الوجود إني أعني بالطبع مجموع العلامات

الميزة التي تسمح بالتعرف من جديد على هوية فرد من البشر على أنه بفضل السمات الوصفية التي سنوردها، يجمع هذا الفرد الهوية العددية والكيفية والاستمرارية¹.

ينتمي ريكور إلى فلسفة تأملية منحدرتة من ديكرت وكانط والكانطية، قائمة حسبه على إمكانية فهم الذات باعتبارها سلسلة من العمليات الخاصة بالمعرفة والفعل والإرادة والحكم على الأشياء، استناداً إلى ذلك سيكون التأمل هو العودة إلى النفس².

بمعنى أن مصدر الإدراك ليس شيئاً مستقلاً عن الوعي كما توحي بذلك التجربة المباشرة إلا أن هذا لا يعني انفصلاً كلياً للأنا عن العالم الذي تتحرك بداخله حيث أنها تتحرك فقط من خلال الروابط التي تقيّمها العلامات بين الإنسان وعالمه، لأن العلامات مثل الرموز والنصوص هي التي تمكن الذات من امتلاك العالم.

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنه حتى وإن كانت تأويلية ريكور تندرج ضمن خط الفلسفات التأملية لكن دون تنازل عن التراث المنهجي للنبوية التي تحاول أن ترتفع إلى مستوى مقولات العقل وبهذا يقرر ريكور أن مهمة مقابلة النبوية كعلم بالهيرمنوطيقا المقررة كتأويل فلسفي للمضامين الأسطورية المحجوزة داخل تراث حي³، ولئن كان هذا التراث يتقدم اللغة عبر الوساطة الرمزية فإن عملية فك الرموز هي في الوقت نفسه فك لرمزية الذات التي يمتد تاريخها إلى التراث الأسطوري واستعادة الذات من خلال التأويل الذي هو في المشروع الريكوري مرحلة للتخفيف من الضغط النبوي عن الحقيقة فتأويل الرمزية لا يكون هرمينوطيقاً إلا في المسار الذي يكون فيه فهما للذات نفسها وفهما للوجود وخارج هذا هو لاشيء، إن ريكور يتعامل مع المعنى عبر رمزيته، هذه الرمزية هي التي تجعل التاريخ يهتم باللغة كفعل، وما يحافظ على استمرار الكينونة المؤسسة على الفرق الأدبي بين الفهم كفعل الذات، فلا يمكنه استعادة شروطه ومواقفه إلا بالتأويل، فالرمزية هي الوساطة الكونية للفكر، إنها تعبر قبل كل شيء عن لا مباشرة فهما للواقع، فالرمزية تحدد القاسم

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص 258.

² - سعيد بن كراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص 101.

³ - عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمنوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 65.

المشترك لكل طرف لإعطاء معنى واقع، لقد ذكرنا أنفاً أن المشروع الفلسفي لريكور يوجد في خط الفلسفات التأملية باعتبارها امتداد لحركة الفينومولوجيا الهوسرلية فهذه الأخيرة ما هي إلا تعبير للتأويلية وفقاً لخط الأنطولوجيا للفهم عند هيدغر، بحيث شيد التأويل داخل الفينومينولوجيا وبلور أنطولوجيا الفهم وفق ابستمولوجيا التأويل¹. بحيث ترى الفينومينولوجيا في العالم أهمية قصوى في وجود الذات من خلال القصدية أي وعي الذات لذاتها ولعالمها الخارجي، والقصدية عند ريكور معناها أن فعل استهداف شيء مالا يمكن أن يتم من خلال الوحدة التي تقود إلى التعرف على المعنى المستهدف، فالحدث هنا عن سيرورة يتشكل ضمنها الشيء ويستوعب باعتبار محدداته لا باعتبار جوهره فمثلا السيارة نعيمها من خلال حركتها ولونها وسرعتها.. الخ، وعليه الفهم ليس فهما ذاتيا بل حركة تقود من أفق إلى آخر أي أن الوعي يتجه دوماً من نحو المعنى باعتباره يرغب دائماً في التوجه إلى ما هو موجود خارجه. وهذا هو الرابط أو الخيط بين الفينومينولوجيا باعتبار العودة إلى الأشياء ذاتها وبين الهرموسية التي تستهدف الكشف عن ذاكرة النص.

وعليه إن النص يشكل أفقا لوعي يقوم بالتأويل، أي هناك قرابة بين فهم النصوص وبين الرابط القصدي للوعي مع معنى موجود أمامه، فرغم أن التفكير الفينومينولوجي يتناول المعنى استناداً إلى بعد معرفي إدراكي والتفكير الهرموسي يتعاطى معه من زاوية التاريخ والعلوم الإنسانية إلا أن التفكير في كليهما يشير إلى رابط بين المعنى والذات.

ومما سبق ذكره نجد أن ريكور يربط تأويله بالفلسفة التأملية باعتبارها ضرب للتفكير المستمد من الكوجيتو الديكارتي باعتبار أن التأمل هو العملية التي نعود فيها إلى علة ذاتنا وبهذا فإن التأويلية هي تحرير جذري لبرنامج الفلسفة التأملية لكوجيتو الديكارتي².

يتجاوز تأويل ريكور حدود المنظور الميثولوجي وبهذا فريكور لا يعارض فكرة أنطولوجيا الفهم الهيدغرية بوضع نظريته رغم تجاهله من جهة ما هو واقع ثري من المحاولات المتنوعة، فيقصد ريكور من ابستمولوجيا التأويل هو وضع نظرية الفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات

¹ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط01، بيروت، لبنان، 1992، ص 14.

² - المرجع نفسه، ص 15.

برسم حدودها واستيعاب ما هو مكتشف للفهم كضرب من ضروب وجود الكائن مما يعني ضبط الكائن نفسه من خلال مختلف الأوجه التي تحققه المعبر عنها في مختلف البيئات الرمزية¹.

وبهذا الشكل، تعتبر تأويلية ريكور طريقة الإثبات والبرهنة والحجاجية التي تنطلق من عملية الإظهار ليس كحالة صرفية عرفانية بل عملية معرفية تعتمد على قوة اللغة ومقدرة الفهم وطاقته التأويل وتلبس كينونة الأشياء بالذات، ففي رأي ريكور تنخرط الهيرمنوطيقية كل حسب طريقتها في عملية البحث عن الجذور الأنطولوجية للفهم التي تستلزم معايير تجريبية لضبط مسار الفهم الذي يفهم نفسه إذا ارتبطت بالمعايير والوسائط اللغوية التي تصل الفهم بالذات والذات بكينونتها، فريكور قد أقر بأنه ينبغي الانطلاق منه لتقويض هذا الصرح الفلسفي بل أقصر طريق يؤدي إلى هذه الغاية هي أنطولوجيا الفهم لأنها بقطع المناظرات المتعلقة بالمنهج تكون قد وضعت نفسها مباشرة على مستوى لأنطولوجيا الكائن المتناهي لتحمل على الفهم لا كنمط معرفة وإنما كنمط وجود²، فالعودة إلى المنطلقات الهيدغرية مفاده هو أن هيدغر وريث الفينومينولوجيا الهوسرلية التي ترى بعملية قلب لمفاهيمها تحقيقاً وتجاوزاً فيكون اكتشاف حق الكينونة في العالم في التقدم بالنسبة لأي مشروع تأسيسي، وبهذا فإن الفلسفة الهيرمينوطيقية تبحث عن تأسيس لأنطولوجيا الفهم من خلال ابتسيولوجية للتأويل أو بالأحرى زرع الهيرمنوطيقا داخل الفينومينولوجيا، فالهيرمنوطيقا تنظر إلى عملية الفهم المتوسطة بعلامات ورموز، فهي تحاول أن تحررها من المثالية التي أعلى شأنها هوسرل واتخذها أساساً في منهجه الفينومينولوجي باعتبارها حقيقة تتلاءم وتنسجم مع الحقيقة التي لم تغدوا إلى تأسيس "هيرمنوطيقا الارتباب" التي تستخلص إلى تراخيص الإنسان من ذاته المتعالية باعتبار التأويل ما هو إلا كينونة تحياها الذات وتكونها من أجل أن تفهم الذات ذاتها وعلى هذا الأساس قد أعطى ريكور اعتباراً لرمزية اللغة.

ما كان يعمد إليه ريكور من التأويل هو تجاوز الإطار التقليدي في النظر إلى وظيفة الرموز، يكون الرمز كلما تلاءمت العبارة اللسانية بمعناها الثنائي ومعانيها المتعددة مع نشاط التأويل.

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وحسيان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1،

القاهرة، مصر، 2001، ص 25

² - المرجع نفسه، ص 43

وبهذا فإن تأويلية ريكور تأتي أن تشق لنفسها طريقاً يجعلها في غاية الأصالة والتفرد لها رؤية مغايرة تنطلق بها من جوهر الأشكال التي صاحبها في مسارات تحولها، وعلى هذا الأساس فإن الاتجاه التأويلي عند ريكور هو مجرد أداة لإنتاج الوعي الذي تنطوي تحته كل قراءة ابستمولوجية تعبر عن علاقة المتكلم والمفكر التي ألغت جدلية الحضور والغياب وتفتتح لحركية المعنى لولادة العلامة وفق القوانين المؤسسة للفكر لبنية المفهومية في إدراك النموذج اللغوي¹.

وتلخيصاً لما تم عرضه، نقول أن تأويلية ريكور ما لبثت أن شقت لنفسها طريقاً يجعلها غاية في الأصالة والتفرد كروية مغايرة تنطلق من جوهر الأشياء الذي صحب الهيرمينوطيقا في مسارات تحولها نظراً لما حققه النص كنموذج للتواصل في التجربة الإنسانية ككل، ولا ننسى بذلك استعانه بمنجزات الخطاب واللغة وإسهامات التحليل البنيوي في التجربة التأويلية باعتبارها مرحلة ضرورية من أجل تنسيق الفهم والتأويل في سياق مخالف لتأويل النصوص في مؤلفها وجمهورها من أجل اكتشاف أبعاد جديدة، فيكون ريكور قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفك يستقي من منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومة، وتجاوزها لصناعة المفاهيم الخاصة في العديد من أعماله، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أولوية التأويل كممارسة جدلية لا تنفك عن المعاودة أو المجاوزة في صناعة المفاهيم الخاصة.

نجد أن ريكور قدم في كتاباته المختلفة تطوراً مهماً على مفهوم الهيرمينوطيقا، فبعد أن كانت محصورة في اللاهوت والدراسات الخاصة بقراءة الكتب المقدسة أصبحت نظرية في علم القراءة يمكن إخضاعها لقراءة النصوص بأنواعها كافة.

لا مناص من القول في الأخير، أنّ تأثر حامد أبو زيد بالفلاسفة الغربيين ونظرياتهم التأويلية كان واضحاً وضوحاً جلياً، حيث خصص في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" فصلاً كاملاً لعرض نظرية الهيرمينوطيقا في حلتها الغربية، محاولاً الإفادة منها في تقييم نظرية التأويل التراثية، فنجد أنه اعتمد في بحثه على مؤسسي نظرية الهيرمينوطيقا مباشرة، فنقل عن شلاير ماخر،

¹ -عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 353.

دلثاي، هيدغر، غادامير، بول ريكور واطلع على كتبهم، مؤكدا على ضرورة لفت الانتباه إلى دور المفسر أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموما.

ولا يوجد أفضل من مقولة أبو زيد نفسه المقتبسة من كتابه السالف ذكره ص 49 لنختم بها هذا الفصل حيث يقول: "هكذا بدأت الهيرمينوطيقا -عند شلاير ماخر- بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح، وانتهت في تطورها الأخير إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية، ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقا جديدة من النظر، أهمها في تقديرنا لفت الانتباه إلى دور المفسر أو المفسر في تفسير العمل الأدبي والنص عموما، وتعد الهيرمينوطيقا الجدلية عند غادامير، بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر -من خلال ظروفه- للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني، والنص الأدبي معا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيا كان إدعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك."

الفصل الثاني:

فضاء التأويل في فكر نصر حامد أبو زيد
(معالم ومسارات)

المبحث الأول:

مشروعيت التأويل عند نصر حامد أبو زيد

المبحث الثاني:

آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد

المبحث الثالث:

عقبات البحث في مجالات التأويل عند نصر حامد أبو زيد

تمهيد

نظرا لأهمية التأويل في الفكر العربي الإسلامي فقد شغل مكانة هامة في دراسات نصر حامد أبو زيد هذا المفكر الذي حاول تأسيس هرمنيوطيقا عربية حديثة من خلال تطرقه لإشكالية تأويل النصوص الدينية، على الرغم من أن ما يمكن ملاحظته أن كتاباته الأولى غلب عليها طابع العرض والتلخيص ولم يهتم من خلالها بوضع إطار منهجي نظري خاص به مثل الاتجاه العقلي في التفسير -دراسة قضية المجاز عند المعتزلة- على عكس أعماله الأخيرة التي ظهرت فيها نظريته المنهجية -كنقد الخطاب الديني، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن- هذا المؤلف الأخير الذي عكس بشكل جلي منهجه التأويلي.

حيث أن أبو زيد بدأ بالموروث العربي الديني الإسلامي القديم، فاطلع عليه موضحا تباين التفسير القديمة مما نتج عنه انقسام المسلمين فرقا متعددة لكل نظريته وتفسيره للقرآن الكريم ثم اتجه بعد ذلك إلى الفكر الغربي القديم والحديث محاولا معرفة نظرة المفكرين الغربيين القدماء والمحدثين على حد سواء من الكتاب المقدس، وكذا نظرهم إلى التأويل أو ما سمي عندهم بالهرمنيوطيقا معرجا على المناهج المعاصرة التي وظفها روادها بدءا من شلاير ماخر وصولا إلى بول ريكور مرورا بدلتاي، هيدغر وغادامير، كل هذا كان سعيًا منه لتأسيس مشروع الفكر التأويلي الذي تمحور حول قضية النص القرآني بما هو منتج ثقافي وعليه كيف أسس أبو زيد لمشروعية تأويل النص القرآني؟ وما هي أهم الآليات المعتمد عليها لبلوغ الفهم الصحيح والوصول إلى دلالة النص من قبل المؤول؟ وما هي أهم المشاكل والعوائق التي يواجهها هذا الأخير وكيف يمكن التصدي لها ومواجهتها؟

المبحث الأول: مشروعية التأويل عند نصر حامد أبو زيد

انطلق أبو زيد من نقطة أساسية ألا وهي إعادة الاعتبار للتأويل ذلك أنّ هذا الأخير كانت له مكانة متميزة في الثقافة العربية حيث أعلى من شأنه على حساب التفسير وحجته في ذلك أن كلمة التأويل وردت في القرآن سبعة عشرة مرة بينما كلمة التفسير لم ترد إلا مرة واحدة، لأن كلمة التأويل كانت أكثر تداولاً في اللغة بشكل عام وفي النص بشكل خاص عكس كلمة التفسير وهو ما يبرز هذا الانتشار لكلمة التأويل بأنه كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الإسلام فقد ارتبط بتفسير الأحلام وتأويل الأحاديث¹. ومن أجل إثبات وتأكيد هذه الفكرة تطرق أبو زيد لدراسة عدة شخصيات بدءاً من ابن عباس رضي الله عنه وصولاً إلى القرن الخامس².

فالتأويل هو الذي أضفى صفة الكلية على الظاهرة القرآنية من حيث هي ظاهرة تاريخية مجزأة ذلك أنها متولدة أساساً من التاريخ، يقرر أبو زيد أن الحضارة الإسلامية هي حضارة النص ومن ثم فإذا كانت الحضارة تتركز حول نص بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية فلا شك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة³. فهو يؤكد أنه مثلما نقول أنّ الحضارة الإسلامية هي حضارة نص فإنها حضارة تأويل، فالتأويل والنص وجهان لعملة واحدة.

هذا ما جعل أبو زيد يجعل من التأويل شغله الأساسي وهمه الأول والوحيد من خلال دعوته للتحرر من سلطة النصوص⁴.

فعلى الرغم من صعوبة القراءة التفسيرية للنص القرآني إلا أنها كانت حاضرة عند الصحابة وهذا ما نلمسه في موقف علي بن أبي طالب عندما أمر ابن عباس بترك محاجة الخوارج بالقرآن بقوله

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، ص 226.
²- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، المملكة العربية السعودية، ط1، ص 37.

³- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 09.

⁴- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 21.

"القرآن حمال أوجه" فهذا الرأي وإن كان يحمل قلقا من تضارب التأويلات إلا أنه لا ينكر التأويل بل يؤكد مشروعيته، وعليه فالتأويل لا مفر منه ولكن ليس سهلا ويجب من ثم أن لا يكون موضوعا للتلاعب السياسي¹. ذلك أن مصطلح التأويل كان مصطلحا متداولًا قبل عهد الفقهاء والمفسرين وحتى قبل عصر الرسالة، فقد كان مصطلح سائد في الثقافة العربية، أمّا في العصر الحديث فلم يقتصر التأويل على النصوص الدينية بل تعداها إلى العلوم الإنسانية، والتاريخ وعلم الاجتماع والنقد الأدبي... إلخ وعلى هذا الأساس فإن التأويلية هي أساس نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة.²

يؤكد أبو زيد - في هذا المجال - على أن التأويل هو منهج المتقدمين وهذا عين ما وضحه الجرجاني الذي اهتم بدراسته في نظرية النظم، بالإضافة إلى تأكيده على منهج المتقدمين في التعامل مع النصوص كان التأويل فإنه يؤكد أيضا على مستوى المصطلح استخدم المفسرون الأوائل القدماء التأويل عوضا عن التفسير نظرا للاختلاف الشاسع بين المصطلحين حيث أنّ الأول يعبر عن عمليات ذهنية عالية في مواجهة النصوص والظواهر، هذا ما جعل محمد بن جرير الطبري يبدأ تفسيره الآية بقوله "القول في تأويل قوله تعالى" أما المصطلح الثاني أي التفسير يدل على الوضوح وهذا ما وضحه سيبويه الذي يكثر من استخدام كلمة التأويل في العبارات التي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق.³

وعليه، فالتأويل هو الذي يعطي للنص حيويته ويربطه بالواقع، إن استخدام مفهوم التأويل هو العودة إلى الأصل ذلك أنه كان المصطلح السائد للدلالة على شرح وتفسير القرآن في حين أن التفسير كان أقل تداولًا، إلا أن التأويل بدأ يتراجع نظرا للصراعات الفكرية والسياسية ومن ثم

¹- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2010، ص ص 139-140.

²- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2005، ص 177.

³- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص ص 44-45.

وجب أن نعيد النظر في علاقة النص بالمفسر.¹ حيث أنّ التفسير احتل كمناسبة في فهم النص الديني موضوعيا مكانة عالية في التراث مقابل التأويل الذي تراجع، على الرغم من اجتياح هذا المصطلح عبر تاريخ الفكر الإسلامي والاعتماد عليه في شرح وتفسير القرآن دون أن يعتبر محلا وتحريفا للقرآن على خلاف مصطلح التفسير الذي لم يكن شائعا إلا أن تقهقر المصطلح بدأ يشهد تطور في خضم النمو الإجتماعي والتطور وما ارتبط بهما من صراع فكري وسياسي ينظر لهذا المنهج بنظرة سلبية تفقده مكانته.²

نظرا لتعدد مراجع القائلين في الدين بين النظر إليه من منظور معرفي وبين اتجاه عمق ارتباطه بالأيديولوجيا واتحاده بالسياسة والتطور الاجتماعي تغيرت النظرة إليه بظهور التأويل والتأويل المضاد لهذا كانت نظرية التأويل الإعتزالية وتأويلات الخوارج الأولى والتأويل الشيعي والصوفي مرتبطة بمفهوم التحريف والضلالة في مقابل الإعلاء من التفسير مستنديين بتوظيف أية آل عمران: ﴿أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ الآية 07، فقد حرم التأويل نظريا وعمليا وبات ملتصقا بالتحريف العمدي لمعاني القرآن ودلالته وحقائقه فهو تملص عن محتوى القرآن والولوج في أفكار وعقائد مخلة بحقيقته، إذن انطلاقا من هذه المعضلة المتمثلة في عدم القدرة على التمييز بين السياسي والفكري وبين الديني والديني أصبحت دلالاته التحريف ملازمة لدلالة التأويل.³

يظهر في هذا المجال اعتراض أبو زيد، الذي حاول أن يعيد للتأويل مكانته ويؤسس لمشروعيته، فبحث في تطوره التاريخي وعلاقته بالسياسي والاجتماعي تماشيا مع نظريته في أنّ القراءة الواعية

¹-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 194.

²-المصدر نفسه، ص 15، ينظر أيضا: الخطاب والتأويل ص 174، فلسفة التأويل ص 120، مفهوم النص 209.

³-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 175-176.

للتراث لا بد أن تهتم بالجوانب الثلاث: الشرط الإجتماعي، الممارسة السياسية والتراث الفكري¹، ما الذي أدى إلى تراجع مصطلح التأويل على حساب التفسير؟

للإجابة على هذا السؤال يحاول أبو زيد أن يعرض لنا الفرق بين مفهومين ظلا لقرون طويلة محل خلاف بين العلماء وهما مصطلح التفسير ومصطلح التأويل.

إذن أين تكمن العلاقة بين التفسير والتأويل إذا كان التأويل كمفهوم في التراث الإسلامي يقابله التفسير وإذا كان هذا التراث يعلي من شأن التفسير الموضوعي ويقلل من شأن التأويل الذاتي؟ يرى أبو زيد أن من بين الأفكار المستقرة التي يمكن أن نعيد طرحها هي فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل وهي تفرقة تعلي من شأن التفسير وتغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني.

الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية تجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي، وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهمومه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله، ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الإعتقادية التي ينطلق منها أصحابه، إذن النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي علي الحقائق ويعد جامعا للمعرفة التامة.²

وبناء على ذلك، يشير إلى نوعين من التفسير في التراث العربي: الأول يتمثل في التفسير الذي تغنى به أصحاب الاتجاه الأول من القراءة وهم أهل السنة وأهل السلف الصالح ويسمى التفسير بالمأثور الذي يناشد الموضوعية في ملاقات النص وذلك بالاستناد على الجانب اللغوي والتاريخي للنص من أجل الوقوف على دلالاته كما ارتبطت به عند بزوغه لهذا قُدمت هذه القراءة واحترمت

¹-نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1995، ص48.

²-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2017، ص 11.

كونها تحافظ على حقيقة النص وسلطته، وتفسير آخر نظر إليه نظرة سلبية وصلت إلى حدّ التحذير منه والخوف من تداعياته فقبول بالفرض والتكفير وحرق الكتب أحيانا مثلما لاقت تفسيرات الفلاسفة والفرق الشيعية والمعتزلة والمتصوفة، لأن هذا التفسير لم يكن موضوعي بالنظرة إليه، لأن المفسر فيه ينطلق من أفقه الحاضر ليباشر انطلاقا منه فهم النص ويسمى هذا النوع بالتفسير بالرأي أو التأويل لكن هذا التفسير لم يكن على المستوى العلمي إذ نلاحظ تلاقي التفسيرين، كما أن القول بالتفسير بالمأثور يجهل أمرا أساسيا وهو كيف يستطيع العقل المتناهي الوقوف على الحقيقة الإلهية اللامتناهية، وهذا ما لم يدعيه أحد التفسيرين إلا أن المؤولة كانوا مرنين ومنفتحين أكثر في الفهم عن طريق اجتهادهم وإطلاق العنان للحرية.¹

ما يمكن استنتاجه هو أنّ أبو زيد يوضح لنا هنا كيف ميز العلماء المتأخرين بين التأويل العقلاني والتفسير الحرفي وكيف أنهم قاموا بإعلاء قيمة التفسير مقابل قيمة التأويل، هذا ما جعلهم يصفون التأويلات المخالفة لهم بالرأي المذموم في حين اجتهادات أهل السنة والجماعة تدخل في إطار الرأي المقبول وهذا ما نلمسه جليا عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ولكن على الرغم من وصفه هذا الفكر بالمزور إلا أنه ينبغي الرجوع إليه من خلال دراسته للتراث من أجل تحرير المشروع الفكري من بعده التلفيقي، لقد أخطأ أهل السنة والجماعة حين ربطوا معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي -عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي- وهذا الخطأ راجع إلى التفرقة بين التأويل والتفسير ورفع مكانة الثاني على حساب الأول، بحيث يجب التعامل مع الإسلام على أساس أنه سيرورة تاريخية مازالت مستمرة ومنه يؤكد كما سبق وأن أشرنا إلى التأويل هو الأصل ومن يتجاهله يتجاهل المفسر ويلغى وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية، بينما التأويل يؤكد هذه العلاقة.²

¹-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 15.

²- المصدر نفسه، ص 16.

هذا الصراع بين التفسير والتأويل حسم مع نهاية القرن الرابع هجري لصالح التفسير حين طغى الاتجاه الأشعري على العالم الإسلامي إذ اعتبر التفسير ما يقدمه المذهب الرسمي من تأويلات للنص الديني في حين اعتبر التأويل ما يقدمه المخالفون من تأويلات زائغة وعليه أصبح مصطلح التأويل في الفكر الديني مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير. إذن هذا التحول الذي طال مصطلح التأويل كان من شأنه أن يصادر كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة في مقابل وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي بأنها تفسير وصفا يستهدف إضفاء صفة الموضوعية والصدق المطلق على هذه التأويلات¹.

يقر أبو زيد - في هذا الصدد - أن هذا الاتجاه في الفكر الديني الذي يجمع بين التفسير والموضوعية لا يخرج كثيرا عن نطاق الاتجاهات الرجعية في التراث التي كانت ترى كل تأويل يناقضها هو تأويل فاسد كتأويل المعتزلة والصفوية الذين صنفوا من أهل البدع مقابل أهل السنة والجماعة². ذلك أن أهل السنة تفسيرهم هو التفسير الصحيح لأنه تفسير يعتمد على النقل وكذا على سلطة القدماء أي العودة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين عاصروه وشهدوا الوحي والرسالة وهذا ما اعترض عليه أبو زيد على اعتبار هذا التفسير هو التفسير الوحيد لأنه هو التفسير الصحيح لهذا قال: "التمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد- يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين"، ولتوضيح ما سبق ذكره قدم أبو زيد مثالا* يؤكد من خلاله طرحه وهو تفسير الرعد على أنه ملك يسوق السحاب بسوطه، فلو فرضنا أن المفسر الحديث يتمسك بهذا التفسير فسيجد نفسه في صدام مع حقائق العلم. إذا ما توصل إليه من خلال المثال الذي قدمه أن الخطأ الجوهرى في موقف أهل السنة قديما وحديثا

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 219.

²- مصدر نفسه، ص 220.

* تجدر الإشارة هنا إلى أن خالد القرني من خلال كتابه القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد وجه انتقاد لحامد أبو زيد معتبرا أن المثال الذي قدمه فيه نوع من الاستهزاء لأنه لم يتأكد بداية من صحة الحديث أو ضعفه وقدم حكما جاهزا كما أن ذاتيته كانت طاغية ولم يكن موضوعي هذا ما نلمسه حين وصف تفسير أهل السنة بالجهل والخرافة وأثنى على نفسه لأنه علمي وعقلاني على الرغم من تبنيه للمنهج العلمي إلا أنه بكل بساطة قام بتعميم الأحكام ولم يستقرها وهذا يتنافى مع المنهج العلمي.

هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات وعلى هذا أسس إلى التفرقة بين التفسير والتأويل.¹

الغاية التي كان يهدف إليها أبو زيد من وراء هذه التفرقة بين التفسير والتأويل هي رفع اللبس عن مصطلح التأويل وإعادة الاعتبار له كما سبق وأشارنا إلا أن هذا لا يعني إطلاقاً إنكار التفسير وتجاوزه، فهذا الأخير جزء من التأويل ذلك أن كل شرح لا بد أن يتضمن نوعاً من التأويل حتى تفسير الصحابة هو نوع من التأويل خاصة ابن عباس الذي هو ترجمان القرآن.²

استند - لبلوغ هذا الهدف - في التفرقة بين المفهومين إلى تعريف الزركشي للتفسير الذي حصره في كونه علم نزول الآية وسورها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكيتها ومدنها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، من هذا التعريف نجد تعلق مفهوم التفسير بالعلوم المساعدة التي تمكن الاطلاع على السياق التاريخي للنص للوقوف على سبب النزول كما تجعل المفسر يقف على هيكله النص وبنيته اللغوية، أما التأويل على خلاف ذلك فهو يعود إلى آل-أول أي نقل الآية إلى معان تختلف عن ظاهرها أي الانصراف من الظاهر إلى الباطن وله مدلول سياسي فالإيالة هي السياسة وكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه.³

إذن انطلاقاً من هذا التعريف، ومن استناد أبو زيد على بعض المصادر اللغوية وآراء بعض المفسرين، توصل إلى أن عملية التفسير تحتاج دائماً إلى وسيط -التفسرة- يمكن المؤول من بلوغ ما يريد على عكس عملية التأويل فهي لا تحتاج لهذا الوسيط بل هي عملية يشغل فيها العقل حيناً في اكتشاف الحقيقة، إذن التفسير تكون فيه العلاقة بين الذات المؤولة والموضوع غير مباشرة - تشترط وسيط- أما التأويل فالعلاقة بينهما مباشرة، فالتفسير مرتبط بسياقات النص الخارجية فو يعود إلى الجانب التاريخي للنص مثل العلم بأسباب النزول، المكّي والمدني... إلخ، وهذه تعتبر علوم مساعدة على التأويل، إذن الوسيط الذي تحدث عنه أبو زيد يساعد كما أسلفنا في عملية الفهم

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 222-223.

²- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 46.

³- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 233.

بحيث قد يكون نصا لغويا أو شيئا دالا أو غير ذلك، ممّا يفضي إلى القول بأنّ التفسير جزء من التأويل¹، فهذا الأخير في معناه اللغوي لم يتعدى التفسير والشرح في القرآن أي شرح معاني القرآن وتفسير كلامه استنادا إلى قوله تعالى في سورة يوسف الآية 100: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾، وأيضا قوله في السورة نفسها الآية 44: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ كما استدل أيضا بحادثة صفين حين قال علي رضي الله عنه: "بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله"².

أما على المستوى الاصطلاحي يرى أبو زيد أن التأويل هو الذي يبرز دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالاته لأن التأويل قائم على الاستنباط عكس التفسير الذي يغلب عليه النقل والرواية وهنا يكمن الفرق بين المفسر والمؤول وفي هذا يقول: "أن التفسير يبدو خاصا بالجوانب العامة الخارجية للنص مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها وليس الإشارة إلى العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر هنا إشارة إلى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور في تحديدها بل الإشارة إلى العلم بما قاله القدماء حول هذه القضايا... فالعلاقة بين التأويل والتفسير هي علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى"³.

تأسيسا على ما سبق ذكره، جاء رفض أبو زيد وانتقاده الشديد للتفسير بالمأثور في مقابل ذلك كان معجبا بتأويلات المعتزلة والمتصوفة بحيث يقول: "قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بالجمود مع تغيير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي في كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية... إلخ، كانت بلورة الجاز بمثابة أداة ناجعة في استعادة حيوية ونضارة المعاني التي

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ص 232-233.

²- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 174.

³- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 233.

كانت مهددة بالشحوب، وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب وتأويلات محي الدين ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا.¹

لقد كان إعجاب أبو زيد بالمعتزلة قائم على أساس إعلاءهم من شأن العقل ما نتج عنه تحرير هذا الأخير من سلطة النصوص، أمّا بالنسبة لابن عربي فقد أثنى على الوسطية التوفيقية التي وجدها عنده، التوفيقية التي يعيها ليست مجرد التوفيق الفكري الفلسفي بين أفكار مختلفة بل التوفيقية التي تستهدف إطار موحد يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات باعتبارها تجليات مختلفة للحقيقة المطلقة المتعالية على التقيد والحصر². إذن شكلت تأويلات المعتزلة والمتصوفة والأشاعرة والشيعة أرضية خصبة انطلق منها أبو زيد لتأسيس ما كان يصبو إليه.

إنّ العقل أداء فعالة في تأويل النص، هذا سبب اهتمام أبو زيد بالمعتزلة، وهنا يوضح أن أنصار مذهب الاعتزال ليسوا وحدهم من وظفوا العقل، إذ نجد ابن عباس تأويله مقارب لتأويلاتهم التي تنفي مشابهة الله للبشر أو حلول الله في المكان وخير دليل على ذلك تأويله للكرسي بالعلم والذي يثبت أيضا هذا التقارب بينه وبين المعتزلة هو تلميذه مجاهد ذو النزعة العقلية في تأويل الآيات القرآنية التي تتفق مع التأويلات الاعتزالية.³

احتج أبو زيد بتوظيف العقل بدراسة النص القرآني وتعدد القراءات بمحتوى الآية الكريمة من سورة البقرة القائلة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، بأن لفظ كل هنا لا يفيد التعميم وإنما يفيد التخصيص لأنه من المستحيل رد كلمة الله للمواضعة البشرية مع الإشارة إلى عدم ورود أدوات التخصيص اللغوية في الآية⁴. ومنه يؤكد أبو زيد على عجز التحليل اللغوي عن إدراك المعنى، بمعنى أن الوقوف

¹- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص ص 264-265.

²- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص 208.

³- خالد القرني، القراء التأويلية عند نصر حامد ابو زيد، مرجع سابق، ص 38.

⁴- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط3، 1996، ص 75.

على حرفية النص غير كفيلا على استخراج المعنى، ذلك أنه من المحتمل أن يخالف ظاهر اللفظ المعنى، وهنا تكمن الأزمة الفعلية التي نعيشها في الواقع المتمثلة في الفهم الحرفي كما ورد في النص القرآني وما نتج عنه من تأثير ملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي اجتماعيا وسياسيا.¹

إن أنصار التفسير الحرفي للقرآن يرون أن القرآن غير مخلوق، وكلمة الله غير مخلوقة، فهم يرفضون تواضع البشر على اللغة على اعتبار هذه الأخيرة هبة إلهية ذلك أن القرآن قبل نزوله على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام كان موجودا في السماء مكتوبا باللغة العربية على اللوح المحفوظ.² وعليه يجب فهم النص كما فهمه معاصروه، هذا الاتجاه يرفض مقولة النص منتج ثقافي وتاريخي وعليه يجب فهمه حرفيا حسب السياق الذي نزل فيه، هذا ما جعل النص من وجهة نظر أبو زيد منغلقا على نفسه، متجمدا، متصلبا، لا يراعي التغير التاريخي، هذا ما دفع بأصحاب السلطة بالتلاعب بالنص وتكييفه حسب مصالحهم مدعين حق الوصاية تأسيسا على هذا أعلى أبو زيد من شأن وقيمة الفهم الرمزي لأنه فهم ناتج عن روح النص وليس عن حرفيته لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال فهم دلالة النص بعيدا عن السياق الثقافي والاجتماعي واللغوي الحالي مع مراعاة -بطبيعة الحال- التفسيرات الأولى للقرآن وفهمها شريطة عدم التشبث بها واعتبارها حقائق مقدسة نهائية.

هذا ما نلمسه جليا في قوله: "حين أدرس القرآن والنصوص الدينية الأخرى، أحاول أن أكون إطارا عمليا محايدا لتحليل النصوص، يتكون هذا الإطار من جزأين، الأول هو إعادة اكتشاف المعنى الأصلي للنص من خلال وضعه في سياقه الثقافي والاجتماعي، والآخر هو محاولة إيضاح الإطار الثقافي والاجتماعي الحالي والأهداف السياسية التي تتحكم في التأويل القرآني"³.

¹- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 21.

²- نصر حامد أبو زيد استر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، ترجمة: نهى هندي، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص 151.

³- المصدر نفسه، ص ص 152-153.

ولتوضيح موقفه هذا قدم لنا مثالا تمثل في السورة التي تحث المسلمين على أن يقربوا الله قرضا حسنا يُعادلهم أضعافا مضاعفة، لو فسرت تفسير حرفي ستحل الربا وهو محرم بمعنى أن الله يتوعد بإعطاء فوائد على القروض وهذا مستحيل إذن بعض النصوص لا يمكن تفسيرها حرفيا بل رمزيا.¹ ونظرا لأهمية الفكرة عند أبو زيد لم يكتفي بمثال واحد، بل قدم عدة أمثلة توضح أن ظاهر اللفظ قد يخالف المعنى، من بين هذه الأمثلة ما ورد في كتابه المعنون بـ الاتجاه العقلي في التفسير حين تطرق إلى الآية القائلة: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ البقرة 137، وأشار أن كلمة "مثل" استوقفت ابن عباس التي قد تؤدي إلى الإقرار بمثل الله يمكن الإيمان به ومن أجل المحافظة على وحدانية الله يجدر بنا تغيير القراءة من مثل إلى الذي، أي فإن آمنوا بالذي آمنتم به فقد اهتدوا، يرى أبو زيد أن كلمة المثل في الآية وما تحمله من معنى الشبه هو ما دفعه إلى تغيير قراءة الآية، إذن ابن عباس استبدل لفظة بأخرى خشية الوقوع في معنى غير مرضي، هذا ما يؤكد أن النص القرآني حمال أوجه كما سبق وأشرنا، إذن مراعاة ظاهر اللفظ وما يشير إليه من معنى أقل أهمية من مراعاة القرينة العقلية، فمستوى أهمية القرينة العقلية أهم من مستوى ظاهر اللفظ وما يشير إليه من معنى.²

وهنا تجلّى الاختلاف وان صح القول خلاف إيديولوجي بين المذاهب الدينية والمذهب الظاهري لأنّ هذا الأخير يقر بأن النصوص واضحة لا يجب تأويلها، فالتأويل وحمل الكلام عن غير ظاهره مرفوض رفضا تاما عند أصحاب هذا المذهب الظاهري³، هذا ما كان يعارضه أبو زيد بشدة لأن أصحاب هذا المذهب رفضوا تدخل العقل في تفسير النصوص أي لا حاجة للعقل الإنساني، كما سجل أبو زيد أيضا اعتراضه على النظرة الأصولية للقرآن على اعتباره أنه غير مخلوق، ما نتج عنه قراءته حرفيا وهنا يمكن أن نفتح قوس للتوضيح -لا يمكن اعتبار أن الله تحدث حرفيا، لو فعلا تحدث حرفيا يصبح معنى النص ثابت لأن كل حرف سيحمل دلالة إلهية وهذا ما فهمه

¹- نصر حامد أبو زيد استر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص 154.

²- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مصدر سابق، ص 130.

³- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 101.

الأصوليون إن الله تحدث بشكل فعلي وهذا ما يبرر موقفهم بالوقوف على حرفية النص¹. وهذا أمر بديهي فبالعودة إلى القرن السابع الذي نزل فيه الوحي على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لم تكن الجزيرة العربية آنذاك تتمتع بالوعي الذي يمكنها من تحليل النص بل تقبلته كما هو ما نتج عنه أن تاريخ الإسلام لم يعرف كيف يمتلك وجهة نظر نقدية للنص وهي الممارسة التي عرف بها اليهود والمسيحيون.

هذا لم يمنع من ظهور بعض المفكرين الإسلاميين الذين انتقدوا هذا المنهج من المنتمين إلى مدرسة التحليل المنطقي من بينهم المعتزلة التي ظهرت في القرن التاسع في فترة حكم العباسيين هذه الفرقة التي أكدت أن القرآن مخلوق لأنه نزل في وقت محدد وزمن محدد وعليه فهو غير أزلي لأنّ هناك فرق شاسع بين حكمة الله الخالدة والتي تتعدى إدراك الإنسان وبين كلمة الله المخلوقة والقابلة للتحليل المنطقي وعليه يؤكد أبو زيد على القراءة المجازية للقرآن من أجل الوصول لفهم دلالاته مع عدم تجاوز السياق التاريخي لنزوله.²

يرجع أبو زيد غلبة التفسير الحرفي إلى أنّ كل الأديان التوحيدية سواءً يهودية أو مسيحية وحتى الإسلام تحمل سلطة كامنة بذاتها ما يجعلها تفسر حرفياً لأن المعنى موجود داخل النص نفسه عكس الأديان الأسبوية لها نصوص ولكنها لا تحمل سلطة كامنة بداخلها فهي تعبر عن تجربة ذاتية مثال ذلك بوذا فأبي فرد يمكنه أن يكون بوذا لأنّ هذا الأخير ليس نبياً أو إلهاً.³

تساءل أبو زيد كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟

¹ - خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 103

² - نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 15-16.

³ - المصدر نفسه، ص 164.

تعليقا على هذا السؤال يرى بأنه يمكن الوصول إلى المعنى انطلاقا من اللغة التي تعد نتاجا بشريا فهي تتعلق بمجموعة من البشر يعيشون في مناخ تاريخي، تعبر عنه هذه الأخيرة، إذن حين تعبر هذه اللغة عن المطلق أو المتعالي فإنها تعبر عنه بمفاهيم المحدود والمحسوس.¹

إنّ مبدأ خلق القرآن ينطوي على أنّ العلاقة بين اللغة (الرمز) والحقيقة (الرمز إليه) توجد فقط عن طريق التدخل البشري، لا يوجد شيء مقدس في هذه العلاقة.

وهذا تأكيد على أنّ القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية أثبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه، وهذا ما سبقت الإشارة إليه، ولكن العودة هنا لتأكيد هذه الفكرة الغرض منها ليس مجرد الإعادة وإنما الغرض منها توضيح كيف أن أبو زيد يبرر مشروعية التأويل من خلال اللغة ذلك أنّه على الرغم من إقراره بأصل القرآن الإلهي، إلا أنه لا ينكر شقه البشري لأنه نزل باللغة العربية، هذه اللغة كان متواضع عليها بين البشر قبل نزول القرآن مستدلا بالآية الكريمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ سورة إبراهيم الآية 04، ما يعني أنّ القرآن خاطب العرب باللغة التي يفهمونها² هذا الشق البشري للنص الإلهي هو ما يسمح لنا بتأويله لأن النظر إلى النص فقط من جانبه المقدس هو ما أدى إلى تراجع الفكر الإسلامي.

يحلينا هذا الأمر - لا محالة - إلى تفرقة الدائمة بين الدين والفكر الديني، هذا الأخير يعتبر جهد بشري ولم تتطور الدراسات الإسلامية إلا من خلال هذا الجهد أو الفهم البشري للدين.

لا يقف أبو زيد في دراسته التأويلية على نقد المفسرين القدماء ورفض بعض مناهجهم في التعامل مع التراث وإنما يرفض أيضا بعض النتائج التي يؤسس لها السلف لابتعادها عن شؤون الحياة ذلك

¹- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 66.

²- نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص 91.

أن النصوص الدينية ليست مفارقة للنصوص اللغوية وهذا ما يتجاهله الخطاب الديني غالباً ولعل هذا التجاهل راجع إلى عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية من جهة، ومن جهة أخرى اعتبار النصوص الدينية نصوص مفارقة لسواها من النصوص اللغوية حيث يقول: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافية التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوص لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي -فما هو خارج اللغة وسابق عليها- أي الكلام الإلهي في إطلاقيته لا يمد لنا نحن البشر بصلة بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"¹.

وهنا يمكن الإشارة إلى دراسته التي قدمها حول علوم القرآن التي درس فيها ما أسماه منهج التلفيق بين الروايات أي محاولة الجمع بينها ويحذر من هذا لأنه ينتهي في آخر المطاف عند علماء القرآن إلى صحة كل المعاني التي قالها السلف لمحاولة تجنّبهم النقد للآراء القديمة كما يرى ضرورة دراسة علماء التفسير لنقد التراث من أجل الوقوف على الأخطاء التي وقعوا فيها نتيجة تقبلهم لكل المرويات كما سبق وأشرنا، كما أن منهج أولئك العلماء من شأنه أن يوقع صاحبه في افتراضات ذهنية هدفها وغايتها الجمع بين الآراء والروايات لصدورها عن أشخاص أضفت عليهم بعض أوصاف القداسة سواء كانوا من الصحابة أو من التابعين، لقد أدى هذا الموقف بالعلماء المتأخرين إلى محاولة جمع البيض كله في سلة واحدة دون فحص أو تحقيق على حد تعبيره.² يجب على النص إذن أن يكون منفتحاً على كل القراءات من خلال التأويل وهذا ما يميز اللغة الدينية، بمعنى تقبل كل التأويلات حتى وإن بدت لنا متعارضة ومتناقضة وهنا تكمن أهمية التأويل.

¹-نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة- الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 92.

²-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 30.

بل يذهب أبو زيد إلى أبعد من هذا فأقر بأن الأحكام الشرعية لا بد أن تتطور نظرا لتطور وتغير الواقع، يجب على التأويل أن يستوعب مختلف الرؤى والتناقضات، وهذا ما أثار إعجابه بابن عربي ومنهجه التأويلي فهذا الأخير "تجاوز إطار تناقضات الواقع وصراعاته وكانت فلسفته بكل جوانبها خاصة جانبها التأويلي محاولة لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة، وانتهى ابن عربي إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلهية التي فتح بها الوجود وإليها يؤول"¹

إذن تأويل ابن عربي نابع من النص القرآني، وليؤكد هذا التصور يستدل بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الإسراء 23، بمعنى حكم، فكل عابد أو معتقد ما عبد إلا الله في الحقيقة وما اعتقد إلا فيه أيا كانت الصورة التي عبدها أو اعتقد فيها الألوهية، فهو لا يعبد الصورة من حيث طبيعتها الذاتية، بل عبدها لاعتقاده فيها الألوهية، فقد عبد في الحقيقة اعتقاد الألوهية في تلك الصورة.²

تفسيرا لذلك نقول، إنَّ هذا الاختلاف في القراءات التأويلية التي أشرنا إليه من وجهة نظر أبو زيد هو الذي يدفعنا إلى الأمام ذلك أنه هو الذي يؤكد على لا محدودية المعنى من جهة ومن جهة أخرى استجابة القارئ أو ما يسمى حديثا بنظرية الاستقبال أو جماليات القارئ لها دورها البالغ في تحديد المعنى.³

لقد رد أبو زيد نشأة تأويل النصوص الدينية في الفكر العربي الإسلامي وتحديدًا في فترة عرفت بحقبة الفتنة لظهور الفرق السياسية الدينية التي عمدت إلى تأويل النصوص الدينية ولتأكيد صحة هذه الفكرة يعرض لنا أبو زيد بعض الأقوال الموجودة في كتب التاريخ والتفسير مثال ذلك احتكام الأمويين إلى القرآن من خلال رفع المصاحف على أسنة السيوف، وما يبرر هذا الطرح أيضا عنده

¹-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص ص 412-413.

²- المصدر نفسه، ص ص 409.

³-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 42.

هو تعدد التأويلات خاصة في القرن الرابع الهجري، حيث يرى أبو زيد أن العصر العباسي وتحديدًا في عصر المأمون والمعتمد شهد اتخاذ الفكر الاعتزالي سلاحًا حيث تم تبنيه في المقابل تراجع الموقف السني ومعاداته، إلا أنّ هذا النهج سرعان ما تغير في عصر المتوكل عندما دافع وأيد الفكر الفقهي السني المحافظ.¹

من خلال عرضنا لهذا المبحث كنا نبغي توضيح كيف أنّ أبو زيد أضفى صفة المشروعية على التأويل، وكيف أنه برره من خلال فعل المتقدمين وكيف أنهم استخدموا هذا المصطلح الذي كان سائدًا في الثقافة العربية، ثم وضح لنا كيف تراجع نظرًا لخلافات سياسية واجتماعية، وكيف أن مصطلح التفسير أصبح هو المهيمن على حساب التأويل، وعليه حاول التفرقة بين المصطلحين تفرقة لا تهدف إلى إلغاء التفسير وإتّما تفرقة يوضح من خلالها كيف أن التفسير جزء من التأويل وهنا يقول: "يجب علينا في تعاملنا مع النص القرآني من خلال التفسير والتأويل مراعاة التفرقة بين مستويين اثنين هما النزول الكلي ومستوى النزول التدريجي، حيث المستوى الأول يؤكد على استحضر السياق الذي نزل فيه القرآن، بما في ذلك السياق من بعد اجتماعي وسياسي وفكري وثقافي، أمّا المستوى الثاني فيفرض على الباحث أن يعيد قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بأسباب النزول أو النسخ والمنسوخ"². كما أنه في محاولته لتبرير مشروعية التأويل تطرق إلى المعنى الحرفي والمعنى الظاهري من خلال إعلاءه من القرنية العقلية مقابل القرنية اللفظية لبلوغ المعنى الذي يتعارض ظاهره مع العقل، موضحًا أيضًا كيف أنّ اللغة التي نزل بها الوحي على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام إثبات آخر على تبرير التأويل على أساس أنّها توضح شق القرآن البشري، فهذا الأخير على الرغم من أصله الإلهي إلا أنه نزل بلغة بشرية وكان موجهًا إلى بشر - رسول الله عليه الصلاة والسلام- إذن هذا الشق البشري يسمح لنا بتأويل النص القرآني.

¹-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 175.

²-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 76.

لم يكتف أبو زيد بإضفاء الشرعية على مصطلح التأويل وكيف أننا نستخدمه في الخروج عن ظاهر المعنى في الآيات بل وسع من دائرة هذا الأخير من خلال تطرقه لمواضيع الاجتهاد التي يسمح للمؤول الاجتهاد فيها وإبداء رأيه بعد مروره بمرحلة التفسير، إن الاجتهاد عند أهل التراث يقتصر فقط على الفقه دون الأقسام الأخرى للنص القرآني، فلا يخفى علينا أن لهذا الأخير عدة أقسام منها ما يرتبط بالفقه، ومنها ما يرتبط بالعقيدة وقسم آخر يتعلق بالأحكام وقسم بالمعاملات وآخر مرتبط بالسيرة والقصص، إذن أهل التراث أجازوا التأويل فقط في الفقه رافعين شعار لا اجتهاد مع النص، إلا أن أبو زيد عارضهم وخالفهم الرأي حيث وسع من دائرة التأويل ليشمل كل أقسام النص ذلك أن المؤول يعتمد على حركة العقل هذا من جهة ومن ناحية أخرى هو يمتلك أدوات التحليل والتأويل إذن يرى أبو زيد أن: "الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث أنه يعتمد على حركة العقل للنفاد إلى أعماق النص، وإذا كان الإختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافا من قبل الرحمة والتخفيف عن هذه الأمة، فإن إختلاف التأويل في أقسام النص الأخرى، يجب النظر إليه من نفس المنظور خاصة إذا اعتمد المؤول على كل أدوات تحليل النص ولم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو الرأي الشخصي"¹.

إذن من خلال ما عرضناه نستنتج أن أبو زيد توصل إلى خلاصة نهائية أن هناك قراءات مختلفة ومتعددة وقرآن واحد لأن هذا الأخير غير محصور في المصحف.

من أجل تأكيد هذه الفكرة يقر نصر حامد أبو زيد أن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت هناك نسخ كثير من المصاحف وقراءات مختلفة - نظرا لتعدد اللهجات آنذاك - أي اللهجات التي تحدث بها تابعو النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يبدي الرسول صلى الله عليه وسلم انزعاجه من هذا الإختلاف - تعدد القراءات - فهو إختلاف طبيعي بحيث لا يمكن بأي حال توحيد لهجة

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 239.

واحد، ولكن بعد الأزمة التي وقعت في عهد عثمان بن عفان بين الجنود نظرا لهذا الإختلاف بين اللهجات نتج عنه قرار عثمان بوضع نسخة موحدة للقرآن وحرق باقي النسخ، هذا ما ولد صراع أنصاره من رفضوا الإستغناء عن نسخهم الخاصة من المصحف.¹

فحوى هذه الفكرة والمغزى منها هي التأكيد على تعدد القراءات حتى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم مما يبرز أهمية التأويل وكذا مشروعيته وهذا ما سعى أبو زيد جاهدا لإثباته في معظم دراساته إن لم نقل كلها من خلال تأكيده على أنّ القرآن إلهي تنزيلا بشري تأويلا موضحا أنه لم يقل النص القرآني بشري كما اتهمه البعض.

¹ - نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص 13-14.

المبحث الثاني: آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد

إن السؤال الذي انطلق منه أبو زيد في مشروعه التأويلي كما أسلفنا في المبحث الأول هو كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه ثم كيف نؤسس لمعرفة عقلية للنص القرآني المقدس، إن هذه التساؤلات لا يمكن إمطة اللثام عنها وكشفها إلا بالقراءة النقدية وآليات تأويلية.¹

إن الهرمينوطيقا باعتبارها نظرية في تفسير النص والبحث في العلاقة بين القارئ والنص تدفعنا إلى التحاور مع الفكر الغربي لكن لا يجب أن يقف هذا الإطلاع على الاستيراد والتبني بصفة عمياء وأن لا نكف بالتفوق على ذاتنا، بل يجدر بنا أن نكيف هذا التحاور مع الفكر الغربي انطلاقاً من همومنا وواقعا بمشكلاته وقضاياها.²

طرح أبو زيد عدة أسئلة من بينها ما هو النص؟ ما هو بنية النص؟ كيف نبدأ بتأويل النص؟ هل هناك ما يمكن أن يطلق عليه تأويلاً محايداً للنص؟ هل المعنى يكمن بالنص منتظراً أن يتم اكتشافه؟ ما هي العلاقة بين النص والقارئ؟³

حاول أبو زيد أن يؤسس قراءة تأويلية جديدة للنص من خلال الآليات والأدوات التي وظفها وإذا أردنا أن نبحث في مفهوم الآلية عنده فنجد أن هذا المصطلح لم يشر إليه بشكل صريح وإنما أشار إليه ضمناً من خلال توظيفه له بجانب مسألة التأويل، إذن يمكن حصر الآلية عنده في الأداة أو الطريقة وهذا ما ذكره في مؤلفه مفهوم النص إذ يقول: "إن العلوم النقلية كانت أم عقلية، قديمة

¹-سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مذكرة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2014-2015، ص ص 79-80.

²-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 14.

³-نصر حامد أبو زيد وأستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص 149.

كانت أم حديثة مجرد أدوات للتأويل وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمها أدوات التحليل اللغوي ويظل عقل القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل¹

العلم بعلوم اللغة من الضروريات التي يتحتم على القارئ اكتسابها بدءاً بالصيغ الصرفية ودلالاتها وكذا الوقوف على دلالة الألفاظ ومعانيها إضافة إلى التمكن من قواعد اللغة من النحو والصرف والإلمام بعلم البلاغة من صور بيانية ومحسنات بديعية بهذا يرتقي القارئ من القراءة العادية إلى القراءة التفسيرية، ومع هذا يحتاج النص إلى الغوص فيه من أجل إمساك دلالاته العميقة عن طريق حركة الذهن أو العقل هذه الدلالة تتطلب حركة التأويل عندما ينتهي دور التفسير وهنا نعود إلى تذكر الفرق بين التفسير الذي يستلزم التفسر من أجل الوصول إلى الدلالة وهذه الدلالة هي التي ينطلق منها المؤول من خلال حركة الذهن أو الإجهاد إذ يقوم الإجهاد على التأويل مما يعني أن النص بأقسامه يشمل ويتسع على مجال التأويل. إذ يقول أبو زيد: "تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة الذهن أو العقل إزاء النص إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل بعد أن يستنفذ المفسر بأدواته العلمية كل الإمكانيات الدلالية التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم"².

إذن يبرز لنا الفرق بين المفهومين في أن التفسير يكون متعلقاً بالسياق الخارجي للنص بينما دائماً بحاجة إلى تفسر عكس التأويل الذي لا يتطلبها ذلك أن التفسير يكون متعلقاً بالسياق الخارجي للنص بينما التأويل يخوض في داخله للكشف عن دلالاته مما يستلزم بالضرورة أن يكون المؤول حكيماً في التعاطي مع النصوص، التفسر إذن تعني الوسيط الذي يلجأ إليه المفسر بغية استخراج المعنى كالاستعانة بالعلوم اللغوية والدينية وباقي المعارف إذن هذا الوسيط -التفسر- هو ما يربط بين آليات النص وعملية التفسير وتتجلى أهميته في أنه لا يمكن فهم دلالة النص سواء العامة أو الخاصة إلا من خلال الآليات باعتبارها أدوات لغوية، تساعد المفسر في ممارسة القراءة التفسيرية، نستنتج إذن أن عملية التفسير تستند على الوسيط اللغوي والخارجي، أما لو انتقلنا إلى عملية

¹-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 241.

²-المصدر نفسه، ص 237.

التأويل فهي أيضا تتطلب وجود وسيط ذهني داخلي وليس خارجي لغوي وهو ما اصطلاح عليه أبو زيد بالاجتهاد أو حركة الذهن، فماذا نعني بحركة الذهن؟

1. آلية حركة الذهن:

إن عملية التفسير هي عملية سابقة على عملية التأويل بحيث عند انتهاء العملية الأولى تبدأ العملية الثانية وكان التفسير هو مدخل للتأويل وهذه الفكرة حاول أبو زيد تأكيدها انطلاقاً من الخطاب التفسيري الإسلامي وهنا يعرض لنا أبو زيد رأي الزركشي القائل بأن كل تأويل لا يتخذ التفسير خلفية أساسية له يعتبر تأويل مرفوض ومكروه، مما يستلزم عدم تدخل أهواء المؤول وكذا إيديولوجية في عملية التأويل¹، إذ يرى أن التجديد على أساس إيديولوجي دون الاستناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقل في خطورته عن التقليد.² كما أشار أبو زيد إلى أن القارئ ليلعب درجة المفسر عليه الإمام بالعلوم وهي نوعان ما يتعلق بالقرآن وما يتعلق باللغة ففي علوم القرآن يستند المفسر على الرواية وفي علوم اللغة يستند إلى الجهود التي قام بها علماء اللغة في هذا المجال كالصرف، النحو... إلخ، لكن على الرغم من هذا يبقى النص يحمل أبعاد دلالية عميقة لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال اعتماد المؤول على حركة العقل وكذا أعمال الفكر فبعد انتهاء دور المفسر يأتي دور المؤول.³

هذا ما أشار إليه أبو زيد في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل حيث أقر أن ما يجمع المسلمين موجود في النص لا خلاف في ذلك لكن الوصول إليه وبلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن العمليات الذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر.⁴

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 235.

² - مصدر نفسه، ص 17.

³ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 85.

⁴ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 34.

أورد الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن عن الأدوات التي يجب أن يتسلح بها المفسر قبل بداية التفسير وهي العلوم اللفظية والوقوف على معاني الألفاظ التي وردت في القرآن فهي الخطوة الضرورية التي تساعد على الوقوف على معاني النص والمنطلق الأساسي في كل محاولة لتفسير أي نص لأن الكل لا يدرك إلا من خلال مكوناته فالجزء سابق على الكل في الوجود من الذهني والخارجي، إذن التفسير يتوقف على الألفاظ وتراكيبها.¹ وهو ما يجعلنا نستحضر طبيعة التأويل عند شلاير ماخر من خلال مفهوم الدائرة التأويلية القائمة على الجانب اللغوي والتي تعني أن الكل لا يفهم إلا من خلال الجزء والجزء هو الآخر يفهم في سياق الكل.

نعود إلى الزركشي عندما أقر أن التفسير ينطلق من الوقوف على المفردات باعتبارها أوائل المعادن التي ننظر إليها من وجوه ثلاث وهي: أولاً دلالة الألفاظ والعلم بالاشتقاق اللغوي الذي يرجع اللفظ إلى أصوله وكذا العلم بصيغ المفردات ومعانيها المختلفة وهذا متعلق بعلم التصريف وبعد الانطلاق من الأفراد يشير الزركشي إلى خطوة التركيب الذي يقف على التراكيب ومعانيها انطلاقاً من الإمام بعلم الإعراب وهو ما يتعلق بعلم النحو والانتقال إلى دراسة علم البيان للوقوف على المعنى حسب أقسامها من حقيقة ومجاز واستعارة وتشبيه وكناية وحتى المحسنات البديعية.²

إن حركة الذهن كما سبق وأشرنا هي شاملة لكل أقسام النص ولا تقتصر على ما هو غامض أو عميق فقط فهذا الإجهاد يؤدي إلى اختلاف العلماء والفقهاء هذا الاختلاف الذي هو مكسباً لا خسارة وهو ما تتطلبه تباين المجتمعات مع تطور الواقع.³

إنّ الألفاظ التي تحمل معنيين هي من اختصاص الفقهاء الإجهاد فيها بالاحتكام إلى تأويلها فإذا كان المعنى ظاهر وواضح من الأول فيجب الإعتماد على الظاهر حتى يتبين بوضوح معناه الخفي ومن ناحية أخرى قد يكون للمعنيين حقيقة ولكن من الناحية اللغوية والشرعية والعرفية فعلينا أن

¹- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص 173.

²- المرجع نفسه، ص 173-174.

³- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 237.

نسب الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية، أما إذا أشار المعنيين للفظ عن تشابه بين الشرع والعرف واللغة فيكون اللفظ ومعناه الأول والثاني متنافيين إجتماعيا هنا يتدخل المجتهد لإبراز المقصود منهما وإن تساوى المعنيين رجح أهل العلم الأخذ بهما ومنهم من قال الأخذ بأعظمهما أما إذا لم يتعارضوا من الناحية العرفية فنستطيع الأخذ بهما معا، إذن لا بد من اللجوء إلى حركة العقل من أجل الولوج في أعماق النص.¹

إن الاختلاف في التأويل أدرجه أبو زيد من باب الرحمة ليس في القرآن فقط وإنما في كل النصوص شريطة أن يكون المؤول متسلحا بكل التقنيات بعيدا عن كل ذاتية ورأي شخصي، إن الاستناد إلى حركة الذهن قد يفضي إلى القول بتعدد التأويلات مما يؤدي إلى انقسام الأمة وانشقاقها والسماح لإيديولوجيا أن تتحكم فيه²، بمعنى أن الابتعاد عن الإيديولوجيا واستيفاء كامل شروط الموضوعية العلمية يبرر اختلاف التأويل ومشروعيته فانقسام الأمة عند أبو زيد سببه الشقاق الاقتصادي والاجتماعي الذي يتبلور على المستوى السياسي فيؤدي إلى اختلاف التأويل فهو إذن نتيجة وليس سببا وهنا يتغنى أبو زيد بالموضوعية التي تعتبر مطلبا ليس بصعب المنال والتي لا تتعلق بالأيديولوجية التي كرسها الغرب الاستعماري وهي عبارة عن وهم تتصف بالمطلقية وإنما الموضوعية التي يناشدها هي تحلي القارئ بكل تقنيات التحليل وطرائقه.³

إن آلية حركة الذهن تشتغل وفق نظام رباعي متدرج ينتقل فيه ذهن المؤول من مستوى دلالي إلى آخر أعمق منه وبهذا يقطع المؤول عقبات النص متنقلا من المعنى الظاهري الحرفي إلى المعنى التأويلي فهذه الآلية تتصف بالتدرج في عملية التأويل. وفي تأكيده على حركة الذهن يفرق بين مستويات النصوص وقراءتها في استخلاص المعاني والدلالات فيشير إلى القسم الأول وهو المستوى

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 238.

² - المصدر نفسه، ص 239.

³ - المصدر نفسه، ص 240.

الذي تظهر فيه دلالة النص حتى للقارئ العادي الذي يكتسب لغة النص فهي الشرط الذي يسمح لنا بالقبض عليها.

وهناك قسم آخر يتشرب الإمام والتمكن من اللغة حتى يتسنى للقارئ المرور إلى دلالاته فلكل نص مستوى يتناسب مع كيفية قراءته فهناك قارئ يقف على المستوى السطحي والقارئ الجيد يتجاوز المستوى السطحي إلى مستوى أعمق في إنتاج دلالاته فينتقل إلى المستوى الثالث الذي يتخطى التحليل اللغوي إلى ما بعدها من دلالات وهنا يمر القارئ مباشرة إلى مستوى التأويل الراجع إلى جهود العلماء واجتهاداتهم فهو قسم يعلمه العلماء خاصة أن الانتقال وفق هذه الخطوات هو الذي يدمج القارئ في العملية التأويلية ويمكنه من اكتشاف الدلالة بل وإنتاجها تدريجياً بغية بلوغ الهدف الأساسي من فعل القراءة.¹

2. آلية الاستغراق:

إن المؤول بالتجائه إلى أدوات تحليل النص حرصاً على الموضوعية وبعيداً عن كل تطوع انحيازي إيديولوجي مروراً في التقائه بالنص بقراءة أولية ثم يمر بقراءة ثانية تكشف له مفاتيح النص ومرتكزاته الدلالية ثم يغوص من بعدها في القراءة التأويلية التي تسمح بالإظهار والاكتشاف لخفايا النص أين يستغرق القارئ في النص استغراقاً شبه كلي أي يشتمل النص على كل ذهن القارئ إذ ينغمس فيه ويحمل هم الوقوف على دلالاته بعيداً كل البعد عن إيديولوجياته فهو حالة من التوحد والحلول فالقارئ يحل في النص والنص يحل في القارئ لأنه من دون هذا الارتباط يبقى التأويل في حدود السطحية.²

يستطيع القارئ بالاستغراق الكشف عن الدلالة الحقيقية للنص التي تتصف بالموضوعية وتنزه عن الذاتية وقد عبر عن هذا المفهوم الزركشي في مؤلفه البرهان في علوم القرآن عندما قال: "أصل

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 236.

²- المصدر نفسه، ص 239.

الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر، وأعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوعي الحقيقية، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب أو في قلبه كبر أو هوى أو حب دنيا أو يكون غير متحقق الإيمان أو معتمد على قول مفسر ليس عنده إلا علم الظاهر أو يكون راجعا إلى معقوله، وهذه كلها حجب وموانع وبعضها أكد على بعض¹. يشترط الزركشي في القراءة التأويلية شروط يحسمها مفهوم الاستغراق عند أبو زيد وهي قوة الإيمان بالله واستعظام لقدرته ونقاء القلب وسلامته فلا يكون قلب خبيث طامع في ملذات الدنيا ومغرياتها لديه علم وفير في مجال التفسير، فمن دون الاستغراق الذي يتجاوز القراءة السطحية إلى الدلالة العميقة تكون القراءة التأويلية داخلية في نطاق التأويل المكروه.

إن الزركشي عندما يؤكد على التوحد بين القارئ والنص فهو يستثني ذلك عن الإنسان الذي شبّ على قلة الإيمان وإتباع ملذات الدنيا وشهواتها والقول بالبدع والكبر أو كان غارقا في الذنوب والمعاصي فهذه كلها شوائب وعوائق تحول بينه وبين التفسير أما أبو زيد فيرى أن التوحد بين النص والقارئ والنفوذ إلى أعماقه يستلزم أن كل ما يقف أمام الموضوعية من أهواء ذاتية أن تطرح جانبا هنا فقط نقف على قراءة جديدة لا تمس بكنه النص.²

إن الاستغراق هو حالة وجودية تعكس فناء القارئ الشبه التام في النص وهو يقارب إلى حد ما مفهوم شرط التوحد بين القارئ والنص، كما أعلنه المفسرون القدامى من أجل بلوغ الفهم الأمثل للنصوص أي يتطلب من القارئ اجتهادات وهو يشبه من ناحية أخرى مقامات المتصوفة، التي يبلغونها بواسطة مجموع المجاهدات النفسية والروحية، كما يشير إلى أن هذا القارئ في سياقه التأويلي حتى وإن اشترط حركة الذهن العقلية فإنه يجب أن يكون على استعداد روحي يمكنه من الوصول إلى مبتغاه في قراءته للنص.³

¹- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ص 180-181.

²- سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 131.

³- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 239.

إن القول بمفهوم الاستغراق يجبرنا -عند نصر حامد أبو زيد- إلى البحث في طبيعة العلاقة بين القارئ والنص وهي علاقة ستبعد حسب هانز روبرت ياوس وضعية الوجه للوجه التي تطبع كل شكل من أشكال التفاعل الاجتماعي، فالجانب الثقافي والاجتماعي الذي ينطوي عليهما النص، على القارئ أن يكون قابضاً عليهما حتى يتمكن من التواصل الفعلي معه، تواصل يجسده مدى اهتمام القارئ بالمقروء وانجذابه إلى موضوعه وهو ما عبر عنه الباحث اليامين ابن تومي بقوله: "إن القارئ يتحرك وينفعل على إثر ما يحمله النص من معطيات وشحنات وأفكار تحدث رجّة في نفسه عن طريق الإثارة التي يسببها له فكل ما يحاوله النص أن ينشط ملكات القارئ، والنص إنما يحمل في طياته هذه الوظائف الاجتماعية التي يضمن استعمالها من قبل القارئ وبالتالي تشكيل موقف الفهم اتجاهها"، هذا ما يدفعنا إلى طرح سؤال حول محرك عملية القراءة، هل النص أم المؤول؟ بصيغة أخرى إلى من يعود الدور الأساسي في التفاعل بين النص والقارئ في العملية التأويلية من منظور الباحث اليامين ابن تومي؟ فيجيبنا هذا الأخير بصعوبة الحكم والفصل من داخل هذا التفاعل فالقراءة عملية يوجهها النص لكن هذا النص هو في يد القارئ الذي يحاول أن يعالجه عندما يثيره هذا النص إذ هي مسألة صعبة إذا أردنا أن نحكم بين القارئ والنص في عملية القراءة القائمة على التفاعل بينهما.¹

وهنا يقر أبو زيد أن مصطلح التأويل عنده يحمل مفهوميين وهذا ما وضحه من خلال كتابه فلسفة التأويل حيث اعتبر نفسه بدأ البحث في دراسته الأولى قضية المجاز عند المعتزلة انطلاقاً من المفهوم السائد في الفكر الديني والفلسفي المعاصرين القائلين بأن التأويل جهد عقلي ذاتي يخضع النص الديني لتصورات المفسر، مفاهيمه وأفكاره وهذه النظرة ما يؤخذ عليها أنها تجاهلت دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر، إن العلاقة بين المفسر والنص علاقة جدلية

¹- سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 132.

مبينة على أساس التفاعل المتبادل فهي ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص.¹

إن الحديث عن آلية التأويل في التراث تستوجب بقول أبو زيد منا الإشارة إلى نوعين من التفسير: التفسير الذاتي برد عملية التفسير إلى معاصرة النص لأفق المفسر إذ عليه أن ينطلق من أمثلة راهنة ليبحث في النص عن إجابة لها مما يجبرنا هذا التفسير إلى الوصل بين المفسر والنص أو بين القارئ والمقروء أي اتجاه يميل لصالح التفسير بالرأي لصالح التأويل، والنوع الثاني من التفسير هو التفسير الموضوعي الذي يبقى المفسر في حدود حقائق النص اللغوية والتاريخية فيتجاوز القارئ على حساب النص إذ يلغي انشغالاته وواقعه وحاضره ليغوص في معطيات النص من أجل الوقوف على دلالاته التي كان يحملها أثناء انبثاقه فيكون تفسير يرافع لصالح المرويات التاريخية للتفسير بالمأثور. وهذا ما وضحناه آنفا

حول قراءة النص اختلفت التوجهات حول أسبقية القارئ أو المقروء ليست أسبقية زمينة وإنما هي أسبقية ضرورة الانطلاق هل من أفضلية القارئ باعتباره أساس جوهرية في الفهم أم من ضرورة تحكيم النص في إبراز الدلالة، فهناك اتجاه يتغنى في مقارنة النص بالموضوعية مما يستلزم فقط مقارنته وفق سياقه التاريخي والبناء اللغوي له وهذا يعلي من شأن النص ويلغي دور القارئ في حين الاتجاه الثاني لا يهمل أهمية القارئ في الكشف والإظهار لدلالة النص.²

إن هذه المعضلة مست تراثنا النقدي الحديث فقد كانت تفسيرات النص الأدبي متنوعة ومختلفة وكل مفسر يزعم أن فهمه هو الأمثل والموضوعي وإن مذهبه النقدي هو وحده القادر على الوصول إلى المعنى الموضوعي الذي قصده صاحبه، هذا التنوع مرده إلى تنوع اتجاهات النقاد ومذاهبهم، هذا ما يتنافى مع القول بالتفسير الموضوعي لأنه يبرز كيف أن الناقد تطرق إلى النص من منظوره الذاتي وبالخضوع إلى واقعه الاجتماعي والفكري هذا ما يؤكد وجود تداخل في عملية

¹-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تفسير القرآن عند محي الدين بن عربي، مصدر سابق، ص ص 5-6.

²-نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 15.

التأويل بين ذاتية القارئ وآلية الفهم وهو ما تجاهله الناقد عندما قام بالتوحيد بين تفسير النص والنص نفسه.¹ إلا أن النص القرآني من وجهة نصر أبو زيد لا يمكن أن يصبح نصا تأويليا إلا إذا فصلناه عن صاحبه لأن هذا الفصل سيفتح أفاقه ولا يجعله منغلقا على نفسه هذه النظرة مماثلة تماما لنظرة رولان بارت لجميع النصوص دون استثناء فهو يرى أيضا أن النص لا يجب أن ينسب إلى مؤلفه أو صاحبه لأن هذا سيحده كما سيفرض عليه سلطته.²

إن التأويل قائم على جدلية النص مع الواقع وكذا جدلية القارئ مع النص هذا أن تأويل النصوص لا يتم إلا من خلال القارئ والمفسر أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص. أبرز أبو زيد التأكيد على جدلية النص مع الواقع من جهة ومع عقل القارئ من جهة أخرى ما يجعل المعنى غير ثابت فتعدد المعنى نظرا لتعدد القراءات.³ وعمد أبو زيد في مؤلفه نقد الخطاب الديني على نقد آليات قراءة النص الديني التي تنظر إلى النص باعتباره سلطة يتمتع بحقيقة مستقلة عن متلقيه وإمكانية القبض على دلالة النص النهائية كما أعلنها الله سبحانه وتعالى على الرغم من كون الإنسان كائن تاريخي وهذا ما يستوجب عليه النظر إلى التراث من سياقه الحاضر أي مخاطبة النص هذا لقضايا العصر وكل هذا أدى إلى الإضمار والتحجب والإخفاء لا الكشف والإظهار.

إن أي نص كان دينيا أو فنيا يكون شعرا مثلا فإن آليات هذا النص تقوم على تأسيس علاقة جدلية بينه وبين الواقع سواء اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي وسياسي وينفتح على نصوص أخرى وهو ما يعرف بالتناسل كما يقوم الواقع هو الآخر بالتجادل مع النص عن طريق طرح الأسئلة عليه فينتج لنا نصا مختلفا عنه أي النص الأصلي لأن الفهم هنا يكون متعلقا بالواقع وجدل السؤال والجواب.

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 16.

² - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 79.

³ - خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 61.

إن النص لا يحمل معنى ثابتا وإنما معنى يتأسس انطلاقا من العلاقة بين المفسر وبين النص، إن المفسر يكشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص¹، بمعنى الإيمان بتعدد القراءات التأويلية إذ كل مفسر يعتمد على معطيات يكتشف من خلالها عن العلاقات بين أجزاء النص. إذا اعتبرنا أن كل نص رسالة ذات دلالات لغوية فإن القرآن والحديث النبوي أيضا نصوص وبما أنها كذلك فلا مانع أن نطبق عليها نهج تحليل النصوص الأدبية اللغوية، إن القارئ هو الذي ينتج النص ويحدد معناه إذ أن التأويل يبدأ من الإطار الثقافي للقارئ ويوضح ذلك من خلال قراءته لابن عربي الذي يوضح أن المعنى في القرآن ليس معطى ثابت بل يتوقف على حال المفسر من جهة ومن جهة أخرى على العلاقات التي يبينها المفسر مع الآيات والأحاديث، إذن للقارئ دور في اكتشاف دلالة النص.²

ما يوضح جليا المعنى في القرآن ليس معطى ثابت عند ابن عربي يتخلص في قول أبو زيد: "إنه جدير بالملاحظة أن تأويلات ابن عربي تدور كلها حول البعد الدلالي ونلاحظ في كل هذه التأويلات الدلالية تجاوز ابن عربي معاني الكلمات الاصطلاحية الشرعية والعودة إلى دلالتها اللغوية المباشرة والاعتماد في بعض الأحيان على التشابه الصوتي بين اللفظ وما يدل عليه هذا بالطبع إلى جانب التأويل الذي يعتمد على التركيب والسياق"³.

3. القراءة الصاعدة الهابطة

إن المتمعن في الآليات التي عمد إليها أبو زيد في قراءته وفهمه للنص القرآني ومحاولة كشف معانيه ودلالته يلمس مدى تأثيره بعلماء الكلام والأصول وكذا البلاغيين وكيف أنه اقتبس هذه الآليات انطلاقا من إعادة قراءتهم والإطلاع على الكم المعرفي الهائل الذي خلفوه، إذا تمكن أبو زيد من

¹-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 161.

²-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 24.

³-المرجع نفسه، ص 57.

الإطلاع على هذه الأفكار والمفاهيم التراثية، بل لم يقف عند هذا الحد بل أعاد بناءها وصياغتها من جديد معتمد على كل ما هو جديد خاصة في الثقافة الغربية.

نجد من بين الذين أثروا في أبو زيد الإمام الشاطبي عالم الأصول، حيث تأثر به أبو زيد مما انعكس على قراءته للنص، إذ أنه كان من المتبعين للقراءة الشاطبية للنص الديني ولاحظ كيف أن هذه القراءة انتقلت من الدلالات الجزئية إلى الكلّيات أو المقاصد ثم كيف أنها من حركة معاكسة تقوم بإنزال الدلالات الكلية على الجزئيات بغية إعادة فهمها على ضوء الأفق الكلّي، وربما تعديلها لكي تتوافق مع الوحدة الدلالية الكلية.¹

يصل أبو زيد من خلال هذا إلى استنتاج مفاده أنه العلاقة بين الكلّي والجزئي من وجهة نظر الشاطبي وغيره من علماء الأصوليين ليس علاقة تفاعلية وليست مجرد علاقة جمع أو تراكم بالمعنى الرياضي، إذن أبو زيد يشيد بمنهج علماء الأصول لأن منهجهم فيه دعوة صريحة لتجديد الوعي وبناء قراءة جديدة للنص.

إن هذا المنهج الذي انتهجه علماء الأصول هو إنجاز مهم في نظر أبو زيد لا يقتصر على قراءة النصوص الدينية فقط بل هو نافع في قراءة النصوص القانونية والفلسفية والأدبية فهو منهج يقوم على استخراج الكلّيات من الجزئيات والعودة إلى قراءة الكلّيات من أجل الوقوف على معنى الجزئيات فهما مجددا. ويشير إلى أن هذا المنهج منهجا مفتوحا وليس مغلقا يتجدد مع تطور الوعي وأساليب المعرفة وأدوات البحث خاصة في مجال قراءة النصوص وهو ما يكون كفيلا بإعادة النظر في مشروع قراءة جديدة للوقوف على المقاصد الكلية للشريعة، فهو يؤسس لقراءة جديدة بالاعتماد على منهج علماء الأصول ولكن بتكييفه مع إطار هموم العصر الذي نعيش فيه ومواجهة المشكلات التي تحول دون تحقيق وعي إسلامي جديد دون أن يكون هذا المنهج مغلقا على ذاته ومهملا للمنهجيات الحديثة والمعاصرة التي تهتم بالكشف عن دلالة النص بعيدا عن حدود

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 202.

المستوى الدلالي اللغوي.¹ وبعد شرحنا لهذه الآلية ما يهمنا الآن هو كيف استخدمها أبو زيد في التعامل مع النص القرآني من خلال تأويله.²

إن هذه القراءة الجديدة تتجاوز ثنائية الجزئي والكلية دون إغفالها تماما هدفها البحث عن الدلالات الكلية التي تربط بين الشريعة والعقيدة من جهة كما تربط أيضا بين الدلالات المستخرجة من القصص القرآني ووصف الجنة والنار من جهة أخرى مع تأكيد أبو زيد عدم إهمال هذه القراءة للدلالة الكلية للنص في إطار تفاعله الكلي والجزئي مع الواقع الاجتماعي والتاريخي، فهي تحاول بمناهجها الإمساك بالنص الإسلامي في شموليته بعدما أخضع لتجزئته من قبل العلوم الدينية في التراث الإسلامي بين المتكلمين والمتصوفة وعلماء الأصول الذين انشغلوا بجوانب مختلفة.

تستند هذه القراءة على إدراك ثلاثة مبادئ أساسية وجوهرية هي بمثابة الكليات التي تستوعب الجزئيات كما تستوعب ما استنبطه أسلافنا من المقاصد الكلية الخمسة في قراءتهم العميقة إذ يتمثل المبدأ الأول في مفهوم العقلانية ذلك أن الإسلام نفسه دعا إلى إعمال العقل مستهجننا الجهل الذي يعتبر نقيض العقل، وبالتالي الإسلام يعارض كل سلوكات الجاهلية التي تنعكس على الفكر والسلوك في المقابل يعلي من شأن العقل ويدعو إلى الاحتكام إليه للوصول إلى جوهر الحقيقة.³

أما المبدأ الكلي الثاني هو مبدأ الحرية المعارض للعبودية وهو مبدأ متصل اتصالا وثيقا بمبدأ العقلانية فالإنسان لا يمكنه التمتع بالحرية إلا إذا كان عاقلا فالإنسان الحر هو الإنسان العاقل ذلك أن العصبية تمنع الإنسان في تحكيم عقله وبالتالي تحد من ممارسة فعاليته الحرة وتجعله تحت ظل العبودية هذه الأخيرة التي تعتبر خطرا على العقل الإنساني لأنها تنزل به إلى مستوى البهيمة

¹-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 202.

²-سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 134.

³-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 203.

لأنها تسيطر على جوهر إنسانية الإنسان، فهناك من متطور أبو زيد تواصل دلالي بين مفهوم العقل ومفهوم الحرية هذا الأخير دعا إليه الإسلام فهو قائم على مبدأ حرية الاختيار المطلقة.¹

أما المبدأ الثالث هو مبدأ العدل وهو الذي نادى به المعتزلة من أجل إثبات وحدانية الله تعالى فكربا وفلسفيا فالعدل الإلهي تبرره تنزيه الذات الإلهية وترفعها عن المصالح والمنافع وهي التي نجدها في سلوكات البشر التي تدفع إلى الظلم لدفع ضرر أو الحصول على مصلحة. فملكه لا يزيد فيه الطائعين ولا ينقص منه الكافرين والعصاة وهذا السر الذي يمتاز به يجعله كفيلا بتأكيد وحدانيته.²

لا يخفى علينا أن أبو زيد استنبط هذه المبادئ الكلية الثلاثة (العقل، الحرية، العدل) من المقاصد الكلية الخمسة لعلماء أصول الفقه وهذا ما أقره بنفسه في كتاب الخطاب والتأويل "الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو مبادئ جزئية بالنسبة للمبادئ الثلاثة الكلية، ويمكن بالتالي أن تدرج فيها"³.

إن هذه القراءة التي نادى بها أبو زيد نجدها هي نفسها نظرة الشاطبي للقرآن وهي نظرة الكل بمعنى أن القرآن هو كلام واحد، التعدد فيه يكمن على مستوى الأجزاء التي تنسجم مع بعضها لتنتهي بدورها إلى الكل، وهو ما نادى به أبو زيد عندما قال إن فهم الإطار الكلي يكون انطلاقا من استقراء الجزئيات وبعد ذلك إسقاط الكليات على الجزئيات.⁴

هنا نلمس أيضا تأثر أبو زيد بدلتاي (1833-1911)، هذا الأخير الذي أكد بدوره على أن فهم الجزء يكون انطلاقا من وعينا بالكل، إذن القراءة عنده تبدأ من فهم الجزئيات بغية الوصول إلى المعنى الكلي وعند بلوغ المعنى الكلي نكون قد أدركنا جميع جزئيات النص أي أجزاءه.⁵

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص 204.

² - المصدر نفسه، ص 206.

³ - المصدر نفسه، ص 207.

⁴ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 136.

⁵ - المرجع نفسه، ص ص 136-137.

4. آلية المجاز

رفض أبو زيد الفهم الحرفي للنص القرآني معتبرا هذا الأخير منفتح على عدة قراءات لا تعدو ان تكون مجرد تأويلات له وبالتالي لا يمكن اعتبارها بلغت القصد، وعليه طالب أبو زيد بتوسيع آليات التأويل وتحريره من القيود ليشمل كل أجزاء النص فلا يقف عند الأحكام والتشريعات وإنما يتجاوزها عند العقائد.¹

في هذا الصدد يقول أبو زيد: "ما زال الخطاب الديني متمسكا بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادا على الفهم الحرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه ومملكته وجنوده الملائكة وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطار من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط"².

إنّ الفهم الحرفي هو الذي ألغى إذن العقل وكبله وجمد فيه روح التفكير وعلى هذا يجب إعادة هذا العقل واستخدامه في التأويل وفهم النص من خلاله فهما مجازيا وهذا هو التأويل العلمي للنص، فينبغي التعامل مع النص القرآني بجداد بعيدا عن الخصوصية أي بعيدا عن القداسة حيث هذا التعامل هو الذي سيحرره ويخلصه من الأساطير التي لحقت به، ولا يمكن بلوغ هذا إلا من خلال استخدام المناهج الحداثية المعاصرة.

ولكي يوضح ذلك تحدث عن مقاتل ابن سليمان والإحساس بتعدد الدلالة يقول: "وعنوان الكتاب الأشباه والنظائر بل الكتاب نفسه بمنهجه وطريقة تناوله للنص القرآني يكشف عن ذلك الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات واختلافها وهو بذلك يقربنا إلى خطوة المجاز بمعناه الاصطلاحي، ويعد الكتاب بذلك تطبيقا لما سبق وإن لمح إليه علي ابن أبي

¹-سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 78.

²-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، مصر، ط2، 1994، ص 09.

طالب من قبل بأن القرآن حمال الأوجه وهذا الإحساس بتعدد دلالة اللفظ الواحد في القرآن ظل يلح على أفئدة المفسرين ويؤرقهم.¹

تعتبر رسالة الحسن البصري في القدر التي تعتبر أقدم الوثائق التي توضح الخلاف العقائدي وما ارتبط به من تأويل من أجل إثبات فكرة معينة كما نجد إسهامات أبو عبيدة في التأويل الذي أول آيات التشبيه التي يوحى ظاهرها بمشابهة الله للبشر وتنزه الله كما فعلت المعتزلة، بالإضافة إلى محاولة تأويل آيات التشبيه، الجبر، ليس أبو عبيدة وحده هو الذي أول تأويلا مقاربا للمعتزلة نجد أيضا معاصره الفراء سار على نفس النهج، على الرغم من أنه كان يختلف كثيرا معه في تأويل الآيات وشرحها إلا أن هذا الأخير مهد الطريق في تأويله لآيات عند المعتزلة لكي يسير وعلى نفس طريقه وهي تأويلات تتفق في مجملها مع تأويلاتهم وإن أضيف لها بعض التفاصيل الكلامية والفلسفية بعد ذلك.² إن سلاح التأويل يكمن في المجاز الذي تبلور من خلال علماء المسلمين عامة والمعتزلة على وجه الخصوص تأويلا لآيات القرآن تأويلا يتماشى وأصولهم العقلية.³

إن أهمية المجاز أو التفسير المجازي والإستعاري متأتية من كونه وسيلة ضرورية لاكتشاف المعاني الجديدة من خلال التأويل وعلى هذا الأساس فهو ضرورة لغوية حسب أبو زيد يمكن من تطور اللغة بحيث تصبح تعبر عن مدركات جديدة أو ينتقل من معرفة ما هو معروف إلى ما لم يعرف بعد، فهناك دلالات في القرآن لا يمكن فهم معناها إلا من خلال تأويلها عن طريق المجاز مثال ذلك ما ورد عن الله من دلالات مثل الكرسي - العرش... إلخ وبالتالي يرفض تماما الوقوف على حرفية المعنى، فالقرآن نفسه يحث على التفكير على اعتبار أنه خطاب مجازي وبالتالي هو بنية مجازية مبنية على صور بلاغية عديدة من أهمها الإستعارة المكنية والتصريحية حيث اللغة طيبة في يد العقل، ويشير أن اهتمام المعتزلة كان منصبا أساسا على استخراج الدلالة من خلال البحث في

¹-نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مصدر سابق، ص97.

²-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص42.

³-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص121.

النص القرآني فهذا دليل على أن الحقيقة عندهم تسبق المجاز ولهذا رفضوا حمل اللفظ على المجاز إذا أمكن حمله على الحقيقة.¹

إذا كان التأويل هو علم الدراية في نظر أبو زيد فإن التفسير هو علم الرواية، وإذا كان الأول يعتمد على الاستنباط فإن الثاني يعتمد على السماع لكن هنا تجدر الإشارة إلى أن أبو زيد نبه في مسألة الاستنباط أن لا يكون هذا الأخير مخالفا لتعاليم الكتاب والسنة، وهو يستدل على هذا بقول جلال الدين السيوطي "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدما تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط". إن أبو زيد يحاول رفع اللبس الذي يمكن أن نقع فيه حول مفهوم التأويل الذي أسس له بحيث يمكن أن يظهر لنا مصاحب لأهواء المؤول لأنه قائم على الحرية في استنباط المعنى لهذا فهو يشترط على المؤول أن يكون على دراية بعلم التفسير إذ يعتبر هذا الأخير البوابة التي يمكن الدخول منها إلى التأويل. فأبو زيد يجد من مهمة التأويل ولا يجعلها مطلقة لأن هذه المطلقة ستحول التأويل بحيث يصبح خاضعا لأهواء الذات وهذا ما يرفضه وعليه يرى ضرورة اعتماد التأويل على معرفة بعض العلوم المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم التفسير وهنا التأكيد على ضرورة علم التأويل بعلم التفسير الذي من خلاله يستطيع التأويل.²

لهذا ففي قضية المجاز في تراثنا العربي الإسلامي يميز أبو زيد بين ثلاث اتجاهات، اتجاه تمثله المعتزلة هذه الفرقة التي تعلي من دور المجاز وتعتبره وسيلة لتأويل كل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، واتجاه معاكس تماما للاتجاه الأول يتمثل في الظاهرية الذين قالوا بظاهر النص اللغوي رافضين تماما تأويله وفهمه خارج هذا الظاهر ورأوا أن ما هو مبهم في النص القرآني هو من علم الله وحده، فهذا الاتجاه ينكر تماما المجاز لا في القرآن بل في اللغة كلها.

¹-سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 126

²-المرجع نفسه، ص ص 84-85.

أما ثالث اتجاه فهو الاتجاه الوسطي الذي حاول أن يتخذ موقفا وسطا بين من أنكر المجاز وبين من أعلوا من شأنه وغالوا في استخدامه في تأويل النص وهذا الاتجاه يمثل الأشاعرة¹، إن اللغة والمجاز وجهان لعملة واحدة وهنا يكمن جوهر الخلاف أي في اللغة على اعتبار أنها توقيف من الله سبحانه وتعالى من وجهة نظر الظاهرية هذا ما جعلهم يرفضون المجاز تماما في حين اللغة هي اصطلاح بشري عند المعتزلة هذا ما يجعلهم يؤمنون بالتأويل مستخدمين للمجاز لرفع التناقض بين الوحي والعقل.²

¹- سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 118.

²- المرجع نفسه، ص 119.

المبحث الثالث: عقبات البحث في مجالات التأويل عند نصر حامد أبو زيد

إن التأويل هو الذي يجعل النص حيا نظرا لارتباطهما الشديد فلا وجود لأحدهما دون الآخر، فلا وجود لنص بدون تأويل ولا تأويل بدون نص. ولا يخفى علينا أن مفهوم التأويل ارتبط ارتباطا وثيقا بالنص المقدس من خلال محاولة فهمه فظهرت العديد من النظريات وتبلورت على يد مفكرين غربيين بدءا من شلاير ماخر الذي أسس نظريته المتعلقة بعلم التأويل من خلال محاولته فهم الكتاب المقدس، مروراً بدلتاي، هيدغر وصولاً إلى غادامير وبول ريكور، إلا أن هذا لا يعني أن الاهتمام بالتأويل انحصر على الغربيين فقط بل حتى العرب كانت لهم محاولات التي لا يستهان بها من خلال قراءتهم للنص القرآني راجين بلوغ فهمه وتفسيره وتأويله خاصة التراثيين أمثال الغزالي، ابن عربي... إلخ، فبعد نزول القرآن ظهر التأويل عند المسلمين مصاحبا للدين الإسلامي ذلك أن النص الديني هو من منح هذه الأرضية الخصبة لتأويله على اعتباره أنه بالرغم من قدسيته إلا أنه نزل بلغة بشرية تُمكن من فهمه وتفسيره وتأويله.

تأسيسا على ما سبق يمكن أن نعرف النص بأنه ما تعددت قراءاته وتأويلاته المحتملة، إذن النص يستلزم بالضرورة التأويل ذلك أنه يحمل معنى غير ظاهر يحتاج إلى آلية خاصة لقراءته للوصول إلى دلالاته الحقيقية. وهنا تكمن الغاية الأساسية التي ينشدها المؤول ألا وهي الغوص في كهن النص والكشف عن دلالاته الحقيقية، إلا أن هذه الغاية المرجوة صعبة المنال نظرا للصعوبات التي تواجه المؤول خاصة إذا تعلق الأمر بالنص القرآني، وهنا نجد مفكرنا نصر حامد أبو زيد الذي حمل على عاتقه هذه المهمة على الرغم من صعوبتها محاولا توضيح أهم العقبات التي تواجه التأويل وكذا المؤول بصفة عامة، مشيرا إلى العقبات التي واجهته بشكل خاص.

فقد تبلور فكر هذا المفكر انطلاقا من البيئة التي عاش فيها، هذه البيئة التي نظرت إلى التراث نظرة تقديس لا يمكن المساس به ولا مناقشته فهو صحيح لا غبار عليه، والتراث هنا هو كلّ التفاسير القديمة والمؤلفات التي اعتنت بعلم القرآن والسنة النبوية الشريفة والتي تندرج فيما أطلق

عليه أبو زيد الخطاب الديني الإسلامي ومن هنا جاء أبو زيد رافعا راية التحرر ثائرا على كل القيود التي كبلت الفكر.

تواجه القارئ - في هذا المقام - مشكلة النص المدروس وهو الجانب الديني وكيفية التوجه إليه بعقلانية إضافة إلى كون الخطاب الديني مثلما صرح أحد النقاد أنه يؤثر علينا بخطاباته لا شعوريا فكيف يتسنى لنا نقده، وحتى الكتب التراثية، فإن كانت كتبا غنية تشمل جانب معرفي ثمين، فالسؤال الذي بات مهماً طرحه: هل هذا التراث هو عائق أم مكسب؟

يكون مكسبا إذا كان ينظر إليه كرصيد ثقافي لأمة ما أم عائق إذ شكل نوع من الجمود والثبات تحت ضلالة المقدس وهذا السؤال يجب عنه نصر بأن التراث يحمل نوع من القدسية والثبات التي تتطلب جهد لتجاوزها لأنها قد تكون عائقا أمامه ونظرا لصعوبة المهمة عليه أن ينتقي الأقرب إلى الحقيقة وهذا ما يعكس صعوبة مهمة الناقد الإسلامي، إذ أن الخطاب الديني يجعل من التراث حجابا يستتر وراءه لحماية أفكاره المتسمة بالتقليد.¹

هذه الصعوبات أو الإشكالات التي يواجهها مؤول النص القرآني يمكن ردها إلى سلطتين من وجهة نظر أبو زيد:

السلطة الدينية: متمثلة في مرجعية النص الديني.

السلطة السياسية: متمثلة في مرجعية الخلفية، وهذا التحالف كان لصالح سلطة سياسية بالطبع فكل من الفقيه والمفسر كان موظفا في الدولة، يقول في هذا الصدد: "وقد أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية"

¹-نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، ط2، 1996، ص 05.

وهنا أكد على ضرورة التحرر من كل سلطة من شأنها أن تقيد مسيرة الإنسان الفكرية بما في ذلك سلطة النصوص متخذاً منهج التأويل سلاحه.

1. السلطة الدينية:

أشار أبو زيد إلى السلطة الدينية التي تنظر إلى التراث بقداسة عندما تكتفي بالبقاء في حدود النقل فهو رأسمال رمزي لا يجب تخطيه والذي يركز على الشروحات والحواشي والتلخيصات.

يرى أبو زيد أنه لا تعارض بين العقل والنص لأن بدون العقل -هذه الآداء الإنسانية الفعالة- لا يمكن بلوغ الفهم والتفسير لهذا النص، فاعتراضه لم يكن موجهاً للنص في حد ذاته بل للسلطة التي يفرضها أتباع النقل على النص رافعين من شأن النقل على حساب العقل الذي قللوا من شأنه ولتوضيح موقفه هذا يعرض لنا قول علي بن أبي طالب رداً على الخوارج حيث قالوا: "لا حكم إلا لله" فأجاب: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"، فحوى هذا القول أن معرفة الرجال وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى، وهنا سجل انتقاده الخطاب الديني المعاصر.¹

هذا الأخير الذي يصفه بالسلبى لأنه خطاب يلغي منطق العقل معتمداً فقط على آلية النقل، إذن هو خطاب تكراري وهنا يستدل أبو زيد بقضيته مع عبد الصبور شاهين التي اتهمه فيها بالكفر، فهو يرى أنه كل من سار على درب عبد الصبور وساهم في تكفيره لدرجة بلغت حد المطالبة بدمه، كان يحمل شعار الرجال هم المعيار في معرفة الحق، نقلاً عن ما قاله الإمام علي رضي الله عنه "لا يعرف الرجال بالحق، بل يعرف الحق بالرجال" وهنا سجل أبو زيد اعتراضه، فالجميع كان يقول إذا كان الإمام عبد الصبور شاهين قد قال ذلك فهو صدق، إذن الحق عرف في قضيته من

¹ - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المصدر السابق، ص 16.

طرف عبد الصبور، ومنه فإن الخطاب الديني يقوم على منهج تقليدي يفتقد لحاسة النقد المعرفي والمنهجي.¹

نلتمس - هنا- اعتراض أبو زيد وبشدة على الاتهامات التي وجهت له من طرف علماء الدين من بينهم القرضاوي وعبد الصبور شاهين، هذا الأخير المصنف ضمن دائرة أنصار الخطاب الديني المعاصر فهو أحد ممثليه الذي يسعى جاهدا إلى تشويه كل فكر يناقضه يعارضه أو يخالفه دون أية محاولة لنقد هذا الفكر من داخله وهذا ما يستنكره أبو زيد بقوة لأن هذا الخطاب يفتقد استخدام أي آلية من آليات العقل كالتركيب والنقد والتحليل مكثفيا فقط بالعموميات لإصدار أحكام تصل إلى التكفير والإلحاد لبعض المذاهب دون الغوص داخلها لمعرفة مبادئها وأسسها.²

يعود - إذن - أبو زيد ويؤكد أنه لا صدام ولا تعارض بين العقل والنص، التعارض يكمن بين العقل وسلطة النصوص، هذه الأخيرة حين تطغى وتصبح مطلقة تحد من سلطة العقل مما ينتج عنه تخلف وانحطاط على جميع الأصعدة وهذا هو الحاصل في وقتنا الحالي.³

ينتهي أبو زيد إلى القول بأن الاجتهادات التي تستثني العقل تماما فهي لا تتجاوز إطار النص بحيث تنطلق منه وتعود إليه، ما يجعل التأويل هنا تأويل عشوائي لتمسكه بالدلالة الحرفية للنصوص التشريعية لأن المؤلف هنا لا يخرج عن نطاق إيديولوجيته معتبرا دلالة النصوص صالحة لكل زمان ومكان، متجاهلا تماما السياق في تأويله.⁴

إن هيمنة سلطة النص أفضى إلى عدم استعمال العقل ما نتج عنه استنطاق النص عنوة حسب الإيديولوجيا، وهذا ما أطلق عليه أبو زيد مبدأ الحاكمية أي تحكيم النصوص، هذا التحكيم أجبر

¹-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 25.

²-المصدر نفسه، ص 38-39.

³-نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مصدر سابق، ص 16.

⁴-نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة- الحقيقة- الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 139-140.

النص على قول أشياء لم يرد أن يقلها.¹ فإلغاء السياق وإهداره من طرف رجال الدين ينتج عنه إدعائهم بالمعرفة التامة أي المعرفة الشاملة لكل العلوم.

هذا ما وضحه من خلال إقراره بأن التحرر الذي قصده بالتحرر من سلطة النصوص هو تحرر من الهيمنة والشمول التي يضيفها البعض عليها وهم يفرضون تأويلاتهم وحدها، إذن هو يدعو إلى ضرورة التحرر من عبودية القراءة النصية الحرفية، مؤكدا على ضرورة التأويل حسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير.²

يشير نصر حامد أبو زيد إلى مجال الأحكام والتشريعات فهو يرى أن الخطاب الديني في هذا المجال أهمل التطور الذي أحدثه النص ومن ثم لم يراعي الفارق بينه وبين ما قبل النص مقتصرًا فقط على دلالتها الحرفية، إذن الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية محددة، إذن قراءة التشريعات خارج سياقها الاجتماعي التاريخي لا يعدو وإلا أن يكون نوع من الإجهاد المزاجي النفعي، وتجدد الإشارة هنا إلى عدم إقرار الخطاب الديني أصلا بالاجتهاد في مجال الأحكام والتشريعات إلا في التفاصيل.

وعليه فإن إلغاء الاجتهاد في مجال العقائد والعبادات من قبل القراءة الحداثية للخطاب الديني يجيل لا محالة إلى إلغاء العقل في تأويل واكتشاف فحوى هذه العبادات، مما يحصرها في الروتين إذن مجال العبادات لا يستند إلى العقل بل يلغيه تماما كما يلغي أيضا قواعد البحث العلمي، لأن هذا المجال يجمع بين المقدمات والنتائج، فما دامت النتيجة موجودة، فالعقل هنا في غنى عن طرح الأسئلة.³

¹-نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 140.

²-المصدر نفسه، ص 32.

³-المصدر نفسه، ص 135-136.

دعوة أبو زيد إلى التحرر من سلطة النصوص كان غرضها فهم النصوص الدينية فهما علميا على عكس ما روج له البعض من أنه قصد بالتحرر إلغاء الدين وإلغاء نصوصه.¹

يرى أبو زيد أن كل من الأشعري والشافعي والغزالي، على الرغم من اختلاف مجالاتهم إلا أنهم ينتمون إلى سياق معرفي واحد لأنهم يعتمدون منهجية واحدة وهي المنهجية الوسطية التي من خلالها يبلور كل واحد منهم أفكاره ومفاهيمه طبعاً كل في مجاله الخاص وبطريقته الخاصة²، إذن هناك نزعة أصولية شكلت بنية العقل الإسلامي أصطلح عليها "بالإيديولوجيا الوسطية" من أهم رموزها الأشعري، الشافعي، الغزالي، الأول في مجال العقيدة والثاني في الثقافة الإسلامية أما الثالث ففي مجال الفلسفة والفكر.

بناءً على هذا يرى أبو زيد ضرورة الكشف عن هذه النزعة الإيديولوجية في هذا التيار الوسطي وعليه قام بدراسة الشافعي من خلال بحث تحت عنوان رسالة الشافعي يوضح فيه كيف تأثر هذا الأخير بالصراع الفكري القوي الذي عايشه وكيف انعكس على آراءه الإيديولوجية حيث اعتبره هو المسؤول الأول المباشر عن وضع قوانين تخص أصول الشريعة وفق اتجاه نقلي وعليه حاصر الإجتهد العقلي وقيدته، ولم يتعد الأشعري حسب أبو زيد عن هذه الرؤية، بل انتهج نفس نهج الشافعي وقام بإعلاء سلطة النقل مقابل العقل حيث عارض المعتزلة وانتقد عقلائيته. أما الغزالي فهو الآخر سار على نفس النهج من خلال دعم الرؤية الأشعرية، ومحاربة العقلانية واستبعادها واعتبار المشتغلين في الفلسفة مبتدعين.³

¹- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مصدر سابق، ص 22.

²- المصدر نفسه، ص 09.

³- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2010، ص 180.

يظهر لنا أنّ الصراع لم يكن مجرد صراع فقهي كلامي، بل كان يستهدف صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة أي قوانين تشغيل تلك لذاكرة وآليات إنتاج المعرفة، يفرض مركزية النص وإزاحة العقل وتكريس سلطة الماضي.

لقد سجل أبو زيد اعتراضه عليه على اعتبار أن النص مقدس لا يمكن فهمه إلا كما فهمه معاصروه ولا يمكن إضفاء الطابع العقلي في تأويله ما نتج عنه هيمنة النزعة الأصولية الأشعرية ووضعتها لقوانين إنتاج المعرفة انطلاقاً من سلطة النص نفسه، بعيداً عن الجهد العقلي الذي بقي محصوراً في آلية توليد النص.¹

إذن قارئ النص -المفسر- يجد نفسه دائماً خاضعاً لسلطة مصدرها مركزية النص الديني على اعتبار أنه نص مقدس، هذه القدسية تعني سلطة النص التامة على القارئ، بل أن أبو زيد يذهب إلى أبعد من هذا حين ميز وفصل لنا بين الدين والفكر الديني أي بين الدين والخطاب الديني هذا الأخير الذي تحول إلى دين من خلال صبغه بصبغة القداسة من خلال تكييفه للنصوص القرآنية بغية الحصول على مشروعية دينية وهذا الخلط بين الدين الإلهي والفكر البشري أخطر ما يواجه الإسلام، وهنا وجه نقداً لا ذعاً للخطاب الديني هذا الأخير الذي يسعى جاهداً للقضاء على النقد لأنه العدو الأساسي له خاصة وأنه نقد علمي مسلح بمنهج تحليل الخطاب ولن يتسنى له هذا إلا من خلال صبغ موضوع الخطاب بصبغة القداسة وهذا ما حصل تماماً في خطاب الشافعي رافضين دراسته دراسة علمية معتبرين خطابه مقدس لا يمكن لأي أحد أن يتناوله بالنقد والتحليل.²

يتضح لنا أنّ التفرقة التي سعى إليها أبو زيد بين الدين والفهم لهذا الدين هي تفرقة يقوم عليها التحليل النقدي للخطاب تهدف بالدرجة الأولى إلى فهم يتسم بالموضوعية للنصوص بعيداً عن

¹ - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، ص 181.

² - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مصدر سابق، ص 06.

إلغاء النصوص في ذاتها كل هذا بغية منح الدين مكانته الصحيحة في الحياة والمجتمع، وفي سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم عوضاً عن تحويله لمجرد وقود وأداة للحراك السياسي والاجتماعي والاقتصادي¹، وعليه نلمس أن أبو زيد سعى جاهداً لتخليص العقل من سلطة النصوص معتمداً على الفكر النقدي.

على هذا الأساس يؤكد أبو زيد على أن الخطاب الديني والدين مختلفان تماماً، فإذا كان الدين مكوناً جوهرياً للأمة فإن الخطاب الديني يستغله لخدمة المصالح الشخصية، فالدين شيء والخطاب الديني شيء آخر هذا الأخير الذي وحد بينه وبين الدين ما نتج عنه توحيد بين الذات والموضوع، هذا التوحيد يحدث بطريقة آلية بين النصوص وبين القراءة والفهم لهذه النصوص من قبل هذا الخطاب ما ينتج عنه إلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية).²

تماشياً مع ما تم ذكره، نقول أن الفكر الديني لا يكتسب قداسته وإطلاقه من الدين، بل هو اجتهادات بشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها.³ وهنا يشير أبو زيد أننا نحن المسلمين لم نعتبر من الغرب ولم نستفد من تجربتهم بل أعدنا نفس خطأهم وهنا يقصد سلطة الكنسية في العصور الوسطى وكيف أنها هيمنت على الفكر من خلال بسط جبروتها وإدعاءها بأنها تملك الحقائق في مختلف المعارف مما انعكس سلباً على المعرفة الغربية من خلال تخلفها، نفس الشيء تكرر عندنا نحن المسلمون بفرض سلطتي الشمولية والحاكمية من أجل أسلمة جميع المعارف.

¹- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 31.

²- المرجع نفسه، ص ص 29-31.

³- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995، ص ص 37-

يرى أبو زيد - من هذه الزاوية - أن الخطاب الديني يناقض نفسه فهو الذي استهجن موقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة، ها هو ينادي بأسلمة العلوم والآداب والفنون مقترباً نفس الخطأ، هذا وإن دل فإنما يدل على أنه عارض موقف الكنيسة نظرياً فقط.¹

لم يكتف أبو زيد بهذه الاتهامات الموجهة للخطاب الديني بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين وصفه بالخداع والمكر والتحايل عن طريق نسب تأويلاته الخاطئة إلى سلطة النصوص الدينية محاولاً فرض سيطرته الإيديولوجية إذ يقول: "الخطاب الديني... يسعى لفرض سيطرته وهيمنته على عقل الأمة وثقافتها، يريد أن يكون مرجعية حياتنا بوصفه إيديولوجية، لكنه يخادع بالرغم من أن المرجعية تتمثل في سلطة النصوص التي لا تنطلق إلا من خلال تأويلاته.² معتبراً الخطاب الديني بعيد كل البعد في تأويله للنصوص الدينية عن آليات المناهج العلمية متجاهلاً التغيرات التي تطرأ على الواقع مما يجعله خطاباً أسطوري لأنه تجاهل السياق الثقافي الذي نشأ فيه النص الديني، مؤكداً أبو زيد على ضرورة الوصل بينهما، إذ لا يمكن الفصل بين النص والواقع المنشئ لهذا النص فحوى هذا القول أن الخطاب الديني اتصف بتأويلاته الغير علمية، ما نتج عنه تأويل النصوص وفق جدلية المعرفي والإيديولوجي من أجل صياغة العقائد الدينية، هذا ما يؤدي بالضرورة إلى فهم خاطئ للنص القرآني من الجانب الإيديولوجي، أمّا الجانب المعرفي التاريخي يؤدي بنا إلى الفهم الأسطوري³، في هذا الصدد يقول أبو زيد: "ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ... تصورات أسطورية".

¹-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 38.

²-نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 131.

³-المصدر نفسه، ص 134.

وعليه فإن الخطاب الديني من منظوره يتبنى العقل الغيبي متجاوزا العقل الديني، وهذا ما يعاب عليه لان هناك اختلاف شاسع بين العقليين، فالديني يسعى جاهدا لاكتشاف الأسباب المباشرة للظواهر مع التمسك بالإيمان، أمّا العقل الغيبي فيجد في الإيمان تفسير لكل شيء.¹

إن الحساسية التي يجانبها المؤول اتجاه النص الديني تكمن في أنه يتعلق بمعتقد تؤمن به طبقات الجمهور ولا يختص بفئة معينة عالقة كالفلسفة والأدب مثلا ولكي لا يكون القارئ منقادا بتصورات الجمهور ومكبلا باعتقاداته كونه أحد أقطابها عليه أن يقوم بقراءة مغايرة للقراءات الجامدة والتي سكتت عن الدلالة الخفية واستسلمت للتحجب والخفاء فقد كشف آلية التأويل والتأويل المضاد الذي يسير على خطاها الفكر الديني المعاصر الذي يقوم على التلاعب الدلالي للنص الديني حتى تتوافق ومطامحها الإيديولوجية وخوفا من التصادم مع التيار الديني المعارض فيؤول النص المقدس بحيث يجب أن يؤول حتى ينفي صحة ما قد يفهم من تلك التأويلات التي تمثل خطر أي -آلية التأويل والتأويل المضاد- ليس على القرآن والسنة فحسب بل تمتد إلى الخطابات الفكرية المعاصرة التي قد تؤول حسب أغراض المتطرفين وجعلها تمتاز بالتناقض مع الخطاب القرآني وهذه التعرية لآلية التأويل المضاد التي أقامها أبو زيد تكشف عن مدى خطورته التي قد تتسبب في تكفير القارئ ونفيه، وقد انبثقت دراسات تنظر في القراءات المعاصرة للخطاب القرآني وقد امتازت بالمحدودية مما انعكس سلبا على القرآن وهذا نتيجة تخوفها للتطرق إلى مثل هذا الاجتهاد.

واستناداً إلى ما تم عرضه، نقول أن الخطاب الديني يعتمد على قراءتين لا يخرج عن نطاقهما القراءة الحرفية والقراءة الإيديولوجية وكلا القراءتين نقدهما أبو زيد ذلك أن القراءة الأولى لا تخرج عن نطاق فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله على اعتبار أن جيل الصحابة هو جيل يتمتع بالإيمان العميق من ناحية ومن ناحية أخرى معاصرتهم للنبي عليه الصلاة والسلام، أمّا القراءة

¹-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 36.

الثانية الإيديولوجية فتؤسس لفكرة صلاحية النص دلاليا لكل زمان ومكان بهدف حماية الخطاب الديني.¹

2. السلطة السياسية:

يقول أبو زيد: "حين يتحول الدين إلى وقود لقاطرة السياسة يحترق الدين". إن تاريخ المسلمين وتاريخ الفكر الديني يشهدان على أن السياسة هي العلة الأساسية لبروز التأويل عند المسلمين من خلال استخدامه من طرف الفرق لتدعيم وجهة نظرهم السياسية من خلال تكييف النصوص القرآنية بغية الحصول على مشروعية دينية. ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة التأويل والتاريخ الإسلامي شاهد على الصراع الدائر حول النص الديني من قبل الفرق الكلامية.

يقر أبو زيد أن هنالك تلاعب بالدين لأن الإسلام كان يجذب عنوة الإيديولوجيات سواء السياسية أو الإجتماعية... إلخ، هذا ما نلمسه من خلال الأسئلة التي طرحها: ما هو الإسلام؟ هل هو دين العدالة الإجتماعية؟ هل يدعم الإسلام الرأسمالية؟ هل يحمي الإسلام الملكية الخاصة؟ هل الإسلام دين الجهاد ضد العدو أم دين السلام؟²

يفصل أبو زيد ويجيب عن هذه الأسئلة في كتابه المعنون بـ التفكير في زمن التكفير إذ يرى أن هناك نمطان من التفكير حول التراث الإسلامي، نمط يتخذ من النقد سلاحا له لا يقدر التراث من حيث هو فكر بشري حول الدين - هذا النمط هدفه الأساسي بلوغ الفهم - فهم التراث والدين معا من خلال دراسة التاريخ دراسة نقدية بعيدا عن الاستخدام النفعي البراغماتي للإسلام وهذا النوع من التفكير ينتمي إليه نصر حامد أبو زيد أي النقد العقلاني.

أمّا النمط الثاني فهو يناقض بشدة النمط الأول ويرفض النقد لدرجة أنه يكفر أصحابه، ذلك أن النقد قائم على التغيير والتجديد وهذا التجديد والتغيير ينفر منه أصحاب هذا النوع الذي يتغنى

¹- نصر حامد أبو زيد، النص - السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 132.

²- نصر حامد أبو زيد وأستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص 95.

بالثبات والتثبيت لان أصحابه يتمسكون بالماضي. هذا التثبيت بالماضي الغاية منه ليست الفهم - كما يؤسس لها أصحاب النوع الأول من التفكير - بل على العكس الغاية منه خدمة مصالحهم الشخصية التي قد يهدمها التغيير وعليه يكيفون التراث الإسلامي بل والإسلام نفسه حسب أهواءهم وميولهم وبالتالي هذا الاستخدام للإسلام هو استخدام نفعي براغماتي، هذا ما نلمسه جليا من خلال تطور الإسلام عبر التاريخ وكيف تم استغلاله واستخدامه بدءا من النظام الاشتراكي في الستينيات الذي اعتبر أنصاره أن الإسلام يدعم الاشتراكية والعدالة الإجتماعية، كما اعتبر الإسلام أيضا ناطقا بقيم الجهاد ضد الاستعمار والصهيونية، أمّا في السبعينيات قد تحول الإسلام ليصبح دين السلام خدمة لأصحاب المصالح ومنه ليكون دين الحفاظ على الملكية الخاصة من أي انتهاك، إذن صار الإسلام قاعدة اقتصادية وسياسية بل حتى عسكرية ولم يبقى منظومة القيم الروحية والأخلاقية إذن الإسلام في هذا النمط أصبح وقود للحراك السياسي لا يهم إن احترق، المهم هو انتصارهم في هذه المعارك السياسية ضد الخصوم.¹

يجعل الخطاب الديني - بهذا الشكل - من الدين مجرد أداة ووسيلة في يد أصحاب المصالح الشخصية يستخدمها فقط من أجل بلوغ السلطة، هذا ما جعل نصر ينعت هذا الخطاب الديني بالخطاب النفعي -البراغماتي- متهما إياه أنه يستعمل الدين كما أسلفنا لخدمة أغراضه ومصالحه الشخصية وهنا يشير إلى عبد الصبور شاهين والخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام.²

إذن استمر معنى الإسلام في التحول والتغير اعتمادا على الإيديولوجية التي يحملها أي شخص على الدين.

¹-نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مصدر سابق، ص ص 21-22.

²-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 32.

من منظور أبو زيد فإن أي فكر ديني سواء تعلق الأمر بالمسلمين أو بغيرهم له جذور إجتماعية وسياسية ونفسية على أساس انه فكر بشري ملازم للظروف الزمكانية والشخصية لأصحابه. فهو يقر أنه لا يوجد تأويل نقي للنص، أي نص معطى يحمل وجهة نظر معينة، في نفس الوقت القراء المفسرون للنص يحملون إيديولوجياتهم الخاصة التي تؤثر على فهمهم الخاص.

انطلاقاً من هذا حاول أبو زيد من خلال كتابه نقد الخطاب الديني في الفصل الأول المعنون بـ الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية كشف إيديولوجيا المصالح في الخطاب الديني - على الرغم من إنكار هذا الأخير الإعتقاد على الإيديولوجية في تأويل النصوص الدينية وكذا تحليلها إلا إن هذا الخطاب يحمل هذه الإيديولوجية من وجهة نظره¹، وكذا محاولته تأسيس خطاب علمي مغاير لهذا الخطاب الإيديولوجي، هذا ما أدى إلى محاولة إسكات خطابه بأي طريقة وكان التكفير الطريقة الأكثر فعالية لأنه هدد مصالحهم وشكل خطراً على الوجودين السياسي والاجتماعي للخطاب الديني السائد المسيطر.²

تجدر الإشارة - في هذا المقام - إلى أن حامد أبو زيد لم يكن الوحيد الذي أثارت أبحاثه في الدراسات الإسلامية موجة من الانتقادات التي وصلت إلى حد نعتة بالهرطقة، فقد سبقه في ذلك علي عبد الرزاق صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" الذي تطرق لقضية الخلافة على اعتبار أنها مجرد نظام سياسي اتبعه المسلمون لم يفرض عليهم ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ملكاً ولا حاكماً ولم يؤمر بالخلافة، هذا الرأي الذي أثار غضب الملك فاروق لتعارضه مع مصالحه السياسية باعتباره ملكاً لمصر، وعلى هذا الأساس شكل عبد الرزاق خطراً على السلطة القائمة آنذاك نتج عنه أن كتابه وصف بالهرطقة من طرف الأزهر - تسييس الدين - وهنا نلمس أن تبني الدين كان هدفه خدمة السلطة كما نجد طه حسين هو الآخر تعرض لنفس الموقف حين ألف كتابه "الشعر الجاهلي" الذي أكد فيه أن القصص التي وردت في القرآن ليست بالضرورة قصص

¹-نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 114.

²-نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيغ والخرافة، مصدر سابق، ص 58.

حقيقية فهذه القصص رويت قبل نزول القرآن، والقرآن وظفها بهدف إيصال حقائق روحية وأخلاقية وعليه هذه القصص هي حكايات رمزية وليست حقائق تاريخية مستدلا بقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام وزوجته هاجر وولده إسماعيل، هذه القصة عرفت روايات كثيرة مختلفة قبل نزول القرآن، هذا ما جعله يسير على نهج حركة الإصلاح الإسلامية التي ميزت بين التاريخ والنص الديني.¹

نفس الأزمة تعرض لها أمين الخولي الذي سار على نهج محمد عبده وتلميذه طه حسين بعد إشرافه على أطروحة خلف الله الموسومة بـ "القصص في القرآن الكريم" فانطلق خلف الله من نفس نظرة أستاذه التي تجعل من النص القرآني نصا أدبيا ما نتج عنه تمييز بين القصة والتاريخ في القرآن وهذا ما كان محل اتهام من طرف الجامعة على اعتبار أن هناك شك في قدسية النص الإسلامي.²

سار نصر أبو زيد على نفس نهج طه حسين وأمين الخولي ومحمد عبده وغيرهم الذين حاولوا تطبيق قواعد البحث العلمي في دراسة الإسلام وهنا تكمن المشكلة الأساسية المتمثلة في رفض النقد والنظر إلى الأفكار الدينية من زاوية الإيمان وليس من زاوية البحث العلمي³، هذا ما جعل الدراسات الإسلامية جامدة لا تأتي بجديد، إذن الخطاب الديني والخطاب السياسي مارسا سلطتهما على البشر داخل المجتمع وهذا ما حاول أبو زيد توضيحه مبينا تلاعبهما بالدين من أجل خدمة مصالحهم، إذن نصر قام بتعرية الإشكالات والعقبات التي تحول دون فهم الخطاب الديني وإمارة اللثام عنها والتي تتمثل في السلطة السياسية وهو ما يضرب بجذوره إلى التاريخ وهذا عندما يسير الواحد منا أغوار التحالف بين الدولة العربية ورجال الدين في الدولتين الأموية والعباسية وحتى مع الفلاسفة بتبادل المنافع بينهم⁴. ويعكس هذا ما لاقاه العلماء من تكفير

¹- نصر حامد أبو زيد وأستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 81...84.

²- المصدر نفسه، ص 85.

³- المصدر نفسه، ص 88.

⁴- حسين الصديق، الإنسان والسلطة، إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، د.ط، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص ص 53-54 .

وتعذيب بسبب رفضهم لتسييس الدين وقولبته، حتى يغطي مصالح سياسية، فقد استخدمت السلطة حصنا قويا للدفاع عنها وتبرير سياستها من المثقفين وفي المقابل تعرض كل مخالف للاضطهاد والقمع وهذا بحجة القانون عن طريق التلاعب بثغراته وهذا بدعوى الحرص على لمة الأمة وحفظها من التشتت ولهذا فالواجب تعرية مفهوم الدولة والسلطة والعقل الحداثي وإرساء مفهوم التسامح فهي الطريقة الأنجح لخلف خطاب تنويري تجديدي ضد التكفير.

وهنا يشير حامد أبو زيد إلى عبد الصبور شاهين، الذي وصف كتاباته بأنها تحجب الضمير، كما أنها مصحوبة بإرهاب فكري، وشبه أبحاثه بأنها إيدز ثقافي، ومحاولة علمانية ماركسية لهدم المجتمع المسلم المصري¹، متجاهلا تماما أن أبحاثه تمحورت حول نقد الخطاب الديني على الرغم من إقراره بأن القرآن نص إلهي إلا أنه أوحى به لمحمد عليه الصلاة والسلام باللغة العربية وهي لغة بشرية وعليه عارض أبو زيد وانتقد مستخدومي هذا الخطاب الديني للوصول إلى السلطة من مؤسسات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وعليه نستنتج أنه رفض تسييس الدين.²

تأسيسا على ما سبق ذكره، فإن الخطاب الديني عند أبو زيد لا يمكن اعتباره سوى حساسيات فكرية وسياسية متضمنة داخل تيارات الإسلام السياسي ولا يمكن التفرقة بأي شكل من الأشكال بين نزعة متطرفة وأخرى معتدلة في هذه التيارات بل كلها تصدر من آليات لخصها أبو زيد في خمس عناصر وهي:

1- التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

2- تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أولي، تستوي فيه الظواهر الاجتماعية او الطبيعية.

¹- نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص 13.

²- المصدر نفسه، ص 26.

3- الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وذلك بعد تحويل النصوص التراثية وهي نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

4- اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي ورفض أي خلاف فكري من ثم، إلا إذا كان الفرع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

5- إهدار البعد التاريخي وتجاهله ويتجلى هذا الإهدار في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الراشدة وعصر الخلافة التركية العثمانية.¹

وتماشياً مع ما تمّ عرضه وتحليله، لا يسعنا القول إلا أن نختتم مبحثنا هذا بإقرار حامد أبو زيد نفسه بأنه ناقد للخطاب الديني الإسلامي، وليس الإسلام، فهو ليس ضد الإسلام لأنه مسلم يخشى أن يعتبره الغرب ناقد للإسلام، فهذه الصورة لا تعكس الحقيقة فهو يرى أن ذنبه الوحيد هو أنه باحث مثقف يحاول إنتاج المفاهيم، تعامل مع القرآن على أساس انه نص موحى من الله إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وصلنا بلغة بشرية، يضيف أبو زيد أيضاً أنه حاول إظهار كيف يستخدم الدين من طرف المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لبلوغ السلطة، وبالتالي كتاباته شكلت تهديد من يوظفون هذه السلطة ويحتم قوله هذا بالتأكيد على إسلامه، فيقول أعد نفسي مسلماً، ولدت مسلماً، وتربيت مسلماً وأعيش مسلماً وإن شاء الله سأموت مسلماً.

¹ - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص ص 181-182.

الفصل الثالث:

منهجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد
(منطلقات وأبعاد)

المبحث الأول:

التاريخانية، النقد الأدبي، السيميولوجيا - دلالة ومفهوم -

المبحث الثاني:

مفهوم النص، الحقيفة ومسئوبات المعنى

المبحث الثالث:

الوحي والنبوة، خطاب المرأة - مجالات القراءة والفهم

تمهيد:

إن أبو زيد قبل تبنيه لمنهجه التأويلي برر اختياره معتبرا أن الخطاب الديني يجب أن تطبق عليه المناهج الحديثة والمعاصرة لأن النص القرآني على حد تعبيره رسالة، والرسالة في أساسها اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، وبما أن المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني هو الواقع والثقافة التي تتجسد في اللغة.

إذن اختياره لم يكن من باب الصدفة أو العشوائية، بل كان اختيارا مؤسسا، إذ اعتبر أن المنهج التأويلي الذي تبناه هو المنهج الوحيد والأمثل على حد تعبيره لفهم النص نظرا لتلاؤمه معه.

فالتأويل أمر ضروري بالنسبة -لباحثنا- أبو زيد ولكنه غير ممكن إلا إذا نظر إلى القرآن على أساس أنه خطاب لا نص وعليه وجب إعادة النظر والتفكير في القرآن وتحويله من نص إلى خطاب لكي نستطيع تأويله وبالتالي فهمه. وعليه يمكننا أن نتساءل هنا:

- ما هو المنهج الذي استخدمه أبو زيد لدراسة النص القرآني تفسيرا وتأويلا؟

المبحث الأول: التاريخية-النقد الأدبي-السيمولوجيا

لم يستخدم أبو زيد على عكس معاصريه الكثير من المناهج المعاصرة وذلك أنه اقتصر فقط على منهجين [المنهج النقدي اللغوي] وبدرجة أقل منه [المنهج العلاماتي أو السيمولوجي] وهذا الاختيار كان نظرا لارتباط المنهجين ولا يمكن إغفال توظيفه المنهج الاعتزالي وكذا الصوفي في دراسة النص القرآني نظرا لأهمية الفكرين ومساهمتهما في تبلور فكره، إذ تعتبر المدرستان مرجعية أساسية عمد أبو زيد إلى العودة إليهما وتوظيف مبادئهما التي طالما أعجب بهما خاصة المدرسة الاعتزالية التي رفعت من شأن العقل. وهذا يظهر اعتماد أبو زيد على المنهج النقدي اللغوي وكذا المنهج السيميوطيقي في قراءته للنص القرآني إلا أن استخدام هذين المنهجين لم يخرج عن نطاق التاريخية. بالتالي فهو يصرح وبشكل واضح عن المنهج الذي تبناه في قراءته للنصوص وذلك في قوله: "إن التعامل مع النصوص أو تأويلها يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى زاوية التاريخ بالمعنى السوسولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ويدخل في ذلك السياق التاريخي وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص، والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل أو بالأحرى إعادة تأويل تلك النصوص وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة".¹

توظيف المنهجين الاعتزالي والصوفي في القراءة التأويلية عند أبو زيد:

جمع أبو زيد بين المنهج المعتزلي والصوفي في القراءة التأويلية، إذ أعجب أبو زيد بالإضافة إلى المنهج المعتزلي بالتأويل الصوفي الذي يحيل اللغة إلى مجرد رموز وإشارات ويسمح إلى الخيال بأن يحدد مفهوم النص من خلال رحلة معرفية صوفية وجد تفاصيلها عند ابن عربي فقد أحدثت المعتزلة تغييرا بناء في تأويل النصوص بعد أن كانت مهتدة بالجمود، أما المتصوفة فقد قاموا بخطوة

¹-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص120.

أكبر متمثلة في ترميز المعاني والدلالات وتأويلات ابن عربي فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا.¹

يمكن القول - في هذا المقام - أن أبو زيد في قراءته التأويلية للنصوص اعتمد على ثلاث وسائل متمثلة في القرينة اللفظية، القرينة العقلية، ومن هنا وجبت الإشارة إلى أنه على الرغم من إعلائه من شأن القرينة العقلية على حساب القرينة اللفظية إلا أنه جمع بين الاثنين في التأويل للخروج عن ظاهر النص، فإن لم يتم ذلك عن طريق القرينة اللفظية فالقرينة العقلية مؤكدا على قبول جميع التأويلات والتفسيرات السابقة.

أ-توظيف المنهج الاعتزالي-التأويل العقلي عند المعتزلة-

يبدو واضحا أن التأويل أمر ضروري لا غنى عنه بما أن النص القرآني نص غير متغير (ثابت) والحياة تتسم بالتغير والتجدد كان هذا السبب الأساسي في ظهور التأويل عند المتكلمين خاصة بعد احتكاك المسلمين بالثقافات المجاورة، وأنصار المذهب الاعتزالي كانوا سباقين في هذا المجال حيث أنهم حاولوا وضع منهج يدافعون به عن العقيدة الإسلامية بعيدا عن النص بما أن هناك تعارض بين النص والعقل أو بالأحرى قوانين العقل، وعليه رفعوا من شأن العقل واتخذوا المجاز آية للتأويل لفك التناقض الظاهر بين النص والعقل.

ويظهر جليا أن المعتزلة حاولوا بناء منهج يستند على العقل من أجل بلوغ معرفة عقائدية صحيحة مبررين ضرورة التأويل بقوله تعالى: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ».² وعليه قسموا النص إلى قسمين محكم ومتشابه، فأما المحكم فهو ما لا تتعارض دلالاته اللغوية مع المفاهيم العقلية وعلى العكس من هذا كل ما تتعارض دلالاته اللغوية مع المفاهيم العقلية فهو المتشابه، وهذا الأخير يحتاج إلى تأويل لفهم دلالاته ولا يتم ذلك بأي حال من الأحوال إلا عن طريق المجاز، وعليه فإن المعتزلة ترى بأن كل ما يتناقض مع مفهوم التوحيد كآيات مثلا التي تُشبه الله بالإنسان أو الآيات التي تناقض العدل وتؤسس للجبر كلها آيات متشابهات وجب

¹- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص106.

²- سورة آل عمران، الآية 7.

تأويلها.¹ إذ يرى أبو زيد أن مبحث المجاز عند المعتزلة يهتم بالدرجة الأولى بالدلالة أكثر من اهتمامه بالصورة وما يؤكد هذه الفكرة أن نظرتهم للغة لا تخرج عن كونها نوع من أنواع الدلالة وكذا تأكيدهم على العلم بقصد المتكلم، إذ ما شغل أبو زيد في كتابه التفسير العقلي هو وظيفة المجاز عند المعتزلة، هذا ما جعل إichاءات المجاز التصويرية تتحول إلى دلالات إشارية عندهم.²

تحدثت المعتزلة - في هذا المجال - عن أصل اللغة الاصطلاحي ووظائفها وفصلوا في الدلالات اللغوية وما يلحقها في المراتب الكلامية واختاروا أسبقية العقل عن النقل والحقيقة على المجاز، على الرغم من أن القرينة اللفظية تمكننا من إخراج النص عن ظاهره من خلال وجود خطاب آخر يفسر لنا هذا الخطاب، إلا أن المعتزلة يعتقدون أن القرينة العقلية هي أساس وجوهر التأويل "هذا ما جعلهم على خلاف غيرهم من المفسرين أمثال الفراء، أبي عبيدة،... الخ يربطون تأويلاتهم بقواعد ثابتة وأصول عامة مكنتهم من تأويل آيات القرآن تأويلاً يتماشى مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد وفي ذات الوقت لا تسمح لخصومهم الاستدلال والتأويل على عكس أصولهم".³

إن ما يقره جميع دارسي التراث هو نفسه ما يقره أبو زيد بخصوص المعتزلة حيث أن هذه الأخيرة في خطاباتها من أكثر الفرق تغليباً لجانب العقل إذ أنهم استندوا على الدليل العقلي في تأويل دلالة النصوص واتخذوه منهجاً لدراساتهم وهذا ما كان يشغل فكر أبو زيد في بداية دراسته لقضية التأويل عند المعتزلة أي البحث عن أسباب اختيارهم لتفسير النص القرآني بالدليل العقلي وليس بالدليل النقلية أو التاريخي.

يتضح من ذلك أن القرينة العقلية هي الأساس الجوهرية في التأويل عند المعتزلة حيث أنهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التي تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق وتصورهم لله ولعدله.⁴

¹ - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، مصدر سابق، ص 206.

² - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مصدر سابق، ص 130.

³ - المصدر نفسه، ص 164.

⁴ - المصدر نفسه، ص 130.

عظفا على ذلك ، يتبين أنه حتى في قضايا الاعتقاد الكبرى كالعدل والتوحيد... لا نجد ضرورة لوجود القرينة اللفظية ذلك أن هذه القضايا هي قضايا عقلية أساسا وتأويلها يكون عن طريق العقل بل يذهب إلى أبعد من هذا إذ يؤكد أن العقل والشرع لا يختلفان وإن بدا في كلام الله ما يعارض العقل كان التأويل هنا ضرورة ملحة لرفع هذا التعارض الظاهري بين العقل والشرع إذن الدلالة الشرعية والدلالة العقلية متطابقتان.¹ ومنه استخدموا الدليل العقلي في دراستهم التأويلية وقد كان "المجاز" هو سلاحهم الرئيسي في عملية تأويل الآيات.² وهنا يقصد الآيات المتعلقة بالاعتقاد وهو سلاح يشمل العبارة واللفظ والحروف أيضا إذا احتاج الأمر.

وبما أن الوقوف على حرفية النص غير كفيلا على استخراج المعنى-بمعنى عجز التحليل اللغوي- فيلجأ المعتزلة إلى القرينة العقلية التي تعتبر أشد دلالة من القرينة اللفظية، فوجود هذه الأخيرة في كلام الإنسان لا يستلزم وجودها في كلام الله الذي نعرف قصده انطلاقا من العقل ونخلص في الأخير إلى أن المجاز ضروري عند المعتزلة فإن تعارض ظاهر النص مع المعرفة العقلية كما سبق وأن أشرنا هنا تصبح القرينة العقلية أشد دلالة من القرينة اللفظية.

نخلص إلى نقطة مهمة وهي أن المعتزلة جعلوا الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة بينما رفعوا من شأن الأدلة العقلية وهذا ما جعلهم منفردين عن غيرهم من الفرق الكلامية، إذن نستنتج أن القرينة العقلية تعد شرطا ضروريا وأساسيا في القراءة التأويلية عند نصر حامد أبو زيد، كما أنها تمنح مجالا أوسع من المجال الذي تمنحه القرينة اللفظية.

ب-توظيف المنهج الصوفي:

-من التأويل العقلي إلى التأويل الصوفي-ابن عربي-

تعتبر هذه الدراسة، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي- امتدادا لدراسة أخرى معنونة بقضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، هذه الدراسة التي سبقت الإشارة إليها والتي انتهت به إلى أن المجاز تحول في يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات

¹-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص113.

²- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المصدر السابق، ص245.

القرآن من جهة، وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى. وعليه، يظهر الجانب العقلي مثلته المعتزلة والجانب الذوقي مثلته المتصوفة، فبعد تطرقنا لمجال العقل بزعامة المعتزلة، ماذا لو غادرنا هذا المجال - العقل - واتجهنا نحو مجال الروح-التصوف- التجربة الذوقية؟

يقودنا هذا السؤال إلى طرح سؤال آخر، وهو لماذا تناول أبو زيد في دراسته آراء ابن عربي (1165_1240) التي كانت مهمشة طوال الفترة التي ساد فيها الاتجاه السلفي على العقل الإسلامي؟ ما هو الدافع من وراء عودة أبو زيد لدراسة ابن عربي على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولها سابقوه؟ بل لماذا ابن عربي بالذات؟

كان ابن عربي سابقاً لعصره إنساناً واعياً، ولعل القارئ لكتابه "الفتوحات المكية" يكشف هذا الوعي، فمن خلال هذا الكتاب يطرح الكثير من المشكلات والأسئلة المتعلقة بالعقل الإسلامي آنذاك، هذا ما جعل أبو زيد يعجب بمنهج ابن عربي التأويلي، فهو يقول: «تتبين أهمية ابن عربي في الحقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده الذين لم يكذبوا بحدس واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو بالإيجاب بمن في ذلك ابن تيمية ومدرسته».¹ كما أن ابن عربي له نفس نظرة أبو زيد في طرحه لإشكالات المعرفة وكذا الواقع الإسلامي وهذا ما جعل نصر حامد أبو زيد ينتقي خطاب ابن عربي ويجعل منه نموذجاً لدراسته ذلك أن همّ ابن عربي نفسه همّ أبو زيد ألا وهو: «هم إشكاليات القراءة بشكل عام وقراءة التراث بشكل خاص».²

انتهى ابن عربي إلى القول بأن القراءة الصوفية من أحصب القراءات وأكثرها تفتحاً لأنها لا تنفي بقية القراءات الأخرى، بل تتضمنها جميعاً في أفق رحب من التعدد والاختلاف وهذا الطرح نجده عند أبو زيد والدال على ذلك قوله: «أن النص حين يكون محور الحضارة أو الثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته».³

¹ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المصدر السابق، ص 17.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص 5.

³ - المصدر نفسه، ص 9.

إن الميزة الأساسية لمنهج ابن عربي بحسب أبو زيد تمثلت في ذلك التوافق الذي يقبل كل التأويلات، وعليه يعتبر مشروع ابن عربي التأويلي مشروع منفتح لا يقبل الخلافات لا دينية ولا سياسية، كما أنه استطاع حلّ كثير من المعضلات التأويلية.¹ فابن عربي يرى أن القراءة الصوفية تطرح رؤية أكثر تفتحاً باعتبار أنها ترى كل تفسيرات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفين مقبولة فيها وجهاً من وجوه الصحة شريطة أن لا تتنافى أو تمس العقيدة، عكس طريقة الاستنباط التشريعي عند الفقهاء، وطريقة التفسير النقلي عند أهل السنة والجماعة، وطريقة التأويل العقلي عند المعتزلة، كلها طرق تعتمد على معايير أحادية-نسبية-في تحديد الدلالة المقصودة في النصوص الدينية الإسلامية وذلك لأنها تطرح فهماً لتلك النصوص بوصفه الفهم الصحيح وتطعن في المقابل في صحة التفسير-التأويل-الذي يخالفها.

هنا وجب الإشارة إلى أن ابن عربي نفسه يقرّ أن منهجه في التأويل له جذوره التاريخية فهو منهج قديم يعود إلى عهد النبي والصحابة، إذ يرى أنه من غير المعقول أن يختص هو والصوفيين المتأخرين بعلم باطن الشريعة وإدراك رموز ودلالات النص القرآني.²

يعتبر ابن عربي الوجود والنص القرآني وجهان لحقيقة واحدة، والتأويل يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جهة، والشريعة والحقيقة من جهة أخرى. و"الصوفي العارف هو الوحيد القادر على رفع هذا التناقض لأنه الوحيد الذي بإمكانه أن يرجع إلى أصل النص للكشف عن معناه الحقيقي. فهذا الأخير لا يمكن إدراكه لا بالعقل ولا بالنقل".³

تأسيساً على ما سبق يظهر أن للنص ظاهر وباطن، فالأول يمثل الصورة والثاني يمثل الأصل، وعليه الثاني هو الذي يفسر الأول حيث أن: "كما أن الأصل لا يفسر بالفرع، والسبب لا يفسر بالنتيجة، فإن الباطن لا يفسر بالظاهر بل الظاهر هو الذي يفسر بالباطن".⁴ وعليه الصوفي هو

¹ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي-، المصدر السابق، ص7.

² - المصدر نفسه، ص272.

³ - المصدر نفسه، ص230.

⁴ - المصدر نفسه، ص231.

الوحيد القادر على تأويل الشريعة انطلاقاً من معارجه الخيالي لأن فهمه مستمد من المصدر الإلهي لها.

وهكذا فإن المنهج الصوفي هو الذي يربط بين الولاية والنبوة وبين الظاهر والباطن وكذا الشريعة والحقيقة. ما جعل أبو زيد يقرّ بأن منهج ابن عربي التأويلي هو منهج متميز ذلك أن: "تأويله للقرآن لا يترك شاردة ولا واردة بدءاً من الحروف المقطعة في أوائل السور وانتهاءً إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثوباً أو عقاباً، مروراً بقصص الأنبياء ودلالاتها الرمزية، وتأويل العبادات وأحكام الشريعة وقضية الجبر والاختيار والتنزيه والتشبيه والأحكام والتشابه"¹.

هذا يقتضي منا طرح مشروعية السؤال الآتي: ما هي المناهج التي اعتمدها أبو زيد في قراءة النص القرآني؟ لا يخفى علينا أن هذا الأخير أضحى له مكانة هامة تزامناً مع ما عُرف ببدايات النهضة في الفكر العربي، ما نتج عنه أن السؤال المحوري في الفكر النهضوي تمحور حول النص الديني وكذا التعامل معه في ظل تأثير الثقافة العربية الإسلامية بالثقافة الغربية الحديثة من خلال الاتصال بها. وتعد قراءة أبو زيد من أهم القراءات الرامية لقراءة النص الديني انطلاقاً من المحيط الثقافي العربي، ففهم الدين من وجهة نظره نابع من تفاعل النص الديني مع الواقع، فالدين غير منفصل عن الواقع.

المنهج التاريخي في قراءة النص:

إن إخضاع النص القرآني للمنهج التاريخي أو التاريخاني من طرف المفكرين المعاصرين أمثال محمد أركون، محمد عابد الجابري، الطيب تزيبي، نصر حامد أبو زيد...، كان نتيجة تأثرهم بالفلسفة الغربية ومناهجها المختلفة، إذ لا يخفى علينا أن الغرب المسيحيين أخضعوا الكتاب المقدس للمنهج التاريخي، ما جعل بعض الحداثيين يحاولون إخضاع القرآن الكريم لنفس المنهج. فلا يخفى علينا أن مفهوم التاريخانية هو مفهوم مرتبط بالنظرية الهرمينوطيقية الغربية إذ أن هذه الأخيرة هي من أنشأته وبالتحديد نشأة المصطلح كانت مع دلّاي الذي عُدَّ بحق أب التاريخانية

¹ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي -، المصدر السابق، ص 259.

ذلك أن جميع المحاولات الحديثة التي تطرقت لهذا المفهوم بعده كانت نابعة بالأساس من اجتهاداته، وعليه فإن دلتاي مثل نقطة البدء الأساسية التي لا بد للرجوع إليها عند الحديث عن التاريخانية.

لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاوز أبو زيد عند تطرقنا لهذا المصطلح التاريخانية-المنهج التاريخي- على اعتبار أنه رائد من رواد القراءة التاريخية للنص القرآني، إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المصطلح كان مثار الجدل داخل الأوساط الفكرية الإسلامية فانقسموا حول هذا المصطلح بين مؤيد ومعارض مع العلم أن أبو زيد لم يكن الوحيد الذي تطرّق إلى هذا المفهوم-تاريخية النص القرآني- كما أسلفنا، بل هناك أعلام مفكرين في الوطن العربي تطرقوا لهذا المفهوم واستأنسوا بالمنهج الغربي القائم على تاريخية النصوص كالجابري وأركون مستدلين بأن الغرب لم يكن بمقدورهم التطور والتقدم علمياً إلا عندما أخضعوا نصوصهم المقدسة للنقد التاريخي، ما جعل تأثرهم جليّ وواضح باللاهوتيين الغربيين محاولين إخضاع القرآن لنفس المنهج خاصة أركون، وهذا ما جعل هذا المفهوم يصطحبه الكثير من اللبس ليس فقط عند أبو زيد بل عند كلّ المفكرين الحدائين الذين خاضوا في هذا المفهوم.

- كيف يمكننا فهم النص وكذا تأويله ضمن سياقه التاريخي من منظور أبو زيد؟

وضح أبو زيد قراءته التاريخية للنص القرآني في كتابه "مفهوم النص" إذ وضح من خلال هذا الأخير كيف يمكن قراءة النص القرآني من خلال ربطه بالواقع والزمان والمكان، مستعملاً في ذلك المنهج التاريخي، إذ ما كان يصبو إليه أبو زيد هو إعادة قراءة النص القرآني قراءة تتماشى مع واقعنا وزماننا، فالنص لا يمكن أن يحافظ على استمراريته إلا عن طريق تأويله. كما أكد في هذا الكتاب أن تاريخية النص وحدها هي التي يمكن من خلالها بلوغ فهم النص والولوج إلى داخله واكتشاف أسراره معارضا بذلك ما ذهب إليه البعض من أن التاريخية تجعل من النص نسبياً غير صالح لكل زمان ومكان كما أنها تنزع عنه قداسته وتبعده عن مصدره الإلهي.¹

¹-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص23.

وهنا يمكن أن نلمس حضور الفكر المعتزلي عند أبو زيد الذي سبق وأشارنا أنه تأثر بفكرهم، إذ أن نظرتهم التاريخية نابعة من نظرة المعتزلة لخلق القرآن، هذه النظرة التي تتجلى من خلالها ملامح الاتجاه التاريخي عندهم لأنهم نادوا بدمج كلام الله في نسيج التاريخ، ضف إلى ذلك أنه كان شديد الاهتمام بالقصص القرآني ما ولد عنه وعيا تاريخيا.

يعتبر أبو زيد نفسه من أنصار التيار التنويري حيث يقر بأنه سار على نفس نهجهم إذ يرى أنه امتداد لكل من طه حسين، وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله، في قراءته للنصوص الدينية وفق آليات العقل الإنساني التاريخي، ولكن على الرغم من هذا إلا أنه يعتبر مشروعه يتسم بالتميز داخل هذا التيار التنويري لأنه بكل بساطة استطاع أن يتفادى كل الزلات والإنزلاقات التي وقع فيها التنويريين نتيجة دخولهم في صراع فكري نتج عنه استعمالهم لمنهج السجال الإيديولوجي وهذا ما أعابه أبو زيد معتبرا أن الخطاب الديني غلب الخطاب العقلاني، ما جعل أبو زيد يطمح إلى منهج جديد مخالف هدفه تحقيق وعي علمي بطبيعة النصوص الدينية فلقد خاض أبو زيد في التاريخية ومجال جدل النص مع الواقع محاولة منه تأسيس وعي علمي من خلال قراءة النص طبقا لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري.¹

هذا يشير إلى أن التاريخية هي أساس وجوهر مشروع أبو زيد الفكري فهي بمثابة عنوانه، إذ اعتبر الدين ظاهرة تاريخية متطورة وبالتالي لا يمكننا إلا أن نقرّ أنه يتطور عبر الزمن وعليه فإن القائلين بعدم تدخل البعد التاريخي في الدين من وجهة نظره لم يتمكنوا من التفرقة بين الإنسان والإسلام كرسالة سماوية، لأن الإنسان متغير ومتطور ضمن سياق تاريخي واجتماعي.² وهي بالتالي وصل آيات القرآن بظروف نشأتها ويعرفها أبو زيد بأنها لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالي-الوجود الإلهي-والوجود المشروط الزماني.³ ويحمل هذا التعريف إقرار صريح بأن تفسير القرآن ينبغي أن يكون نابعا من المناخ الثقافي والتاريخ.

¹ - حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص205.

² - نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص170.

³ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص71.

ومن هذا المنظور ندرك وجوب الإشارة إلى أن التاريخانية التي قصدتها أبو زيد هي أن القرآن نزل منجما في 23 سنة وفق حوادث معينة إلا أن هذا لا يعني إطلاقا عدم صلاحيته الزمكانية لأن غاية أبو زيد التي كان يرحوها هي إعادة فهمه وقراءته من منطلق أن الزمان والمكان تغيرا، إذن إعادة القراءة هنا تشمل الاجتهاد الفقهي المصاحب للتغيرات دون المساس بالعقائد المسلم بها مثل الوحدانية مثلا. ومن منطلق أن الحياة متغيرة باستمرار فإنه لا بد من إعادة قراءة وتفسير القرآن انطلاقا من الأوضاع الراهنة للمسلمين وعدم تقبل فكرة أن حلول مشاكل الماضي ستكون ملائمة للحاضر وهذا ما يميز الدين ويجعله محافظا على مكانته.¹ وهنا يرى أبو زيد أن القرآن جاء مخاطبا الناس حسب ظروفهم وكذا مفاهيمهم وتصوراتهم الموجودة في وعيهم وهذا ما جعله يقرّ أن حكايات وقصص المعجزات الواردة في القرآن هي جزء من الواقع الثقافي وهذا ما تعنيه عبارة: «القرآن نص سردي بامتياز» عنده، وقد سبقه في هذا الطرح محمد عبده الذي أكد أن القصص القرآني الغرض منه التنبيه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك. بإقراره أن نزول الملائكة في غزوة بدر لمساندة المسلمين كان مجازيا ولم يحدث بالفعل وإنما هو إشارة فقط للنصر.

يمكننا بلوغ فهم صحيح للنص، عند وضع القرآن في سياقه الحقيقي، والولوج إلى أعماقه وبهذا يصبح النص صالحا لكل زمان، من خلال تجاوز أي سياق تاريخي معين التصق بالنص، وأصبح يشكل ضغطا عليه وهو بالأساس لم يعد موجودا ومثال ذلك عقوبة السارق هي قطع اليد، لا يمكن أن نطبقها في كل العصور والأزمنة لأنها ليست عقوبة إسلامية وإنما هي عقوبة نابعة من ظروف وملازمات المجتمع العربي قبل الإسلام، نفس الشيء بالنسبة لآيات الرق تحولت إلى مجرد آيات للعبارة بعد زوال هذا النظام، ما يؤكد أن هناك آيات كانت موجهة بالخصوص إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - ومجتمعه، وهذا ما يجب أخذه بعين الاعتبار من منظور أبو زيد وهذا جوهر تاريخية القرآن عنده. إذ يؤكد أبو زيد على ضرورة العودة والرجوع إلى السياق التاريخي لنزول القرآن

¹ - نصر حامد أبو زيد واستر نيلسون، صوت من المنفى تأملات في الإسلام، مصدر سابق، ص.ص 170، 171.

وذلك لبلوغ فهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والشريعة بين مستويات لم ينته إليها أسلافنا.¹

يرفض أبو زيد أن يتعامل مع النص انطلاقاً من أنه نص أزلي، كما أنه انتقد كل فكر يتعامل مع النص بمعزل عن التاريخ واصفا إياه بالفكر السلبي، معتبراً أن الفكر الإيجابي هو الذي يربط بين النص والتاريخ فيجعل نقطة انطلاقه من حقائق العصر الذي يوجد فيه، فيقوم بالتحليل والتفسير من أجل الوقوف على عناصر التقدم وتجاوز عناصر التخلف، وهنا وجب الإشارة إلى فكرة أساسية وضحتها أبو زيد في معظم كتبه إن لم نقل كلها وهي فكرة التمييز بين الدين والفكر الديني، هذا الأخير الذي اعتبره اجتهادات بشرية لأنه مجرد فهم النصوص وتأويلها لبلوغ دلالتها أما الدين فهو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، إذن الدين ثابت والاجتهادات البشرية متباينة متغيرة من شخص إلى آخر ومن عصر إلى آخر.² إن الخطاب الديني يقصي حقيقة مهمة عندما يفصل الإسلام عن الواقع والتاريخ على الرغم من معرفته أن الوحي وكذا الإسلام واقعة تاريخية.³ وقد برّر أبو زيد موقفه بالظروف التاريخية التي بنت مكانة "الوحي" ووضح كيف سيطرت فكرة الكهانة في الجاهلية وكيف تقاطعت هذه الفكرة مع النبوة في تواجد "الوحي" فكان الإنسان في نظره دائم الحاجة للاتصال ببعده آخر لكي يستمد منه قوته وطمأنينته للواقع، ومن هنا نبعت القراءة التاريخية عند أبو زيد.

لا يمكن للنص أن يحمل تأويلاً واحداً، فالفهم متغير نظراً لتغير الزمان والمكان، فعلى الرغم من أن النصوص الدينية ثابتة من ناحية المنطوق إلا أنها متغيرة من ناحية الفهم، إذ يرى أبو زيد أن بلوغ فهم النص الديني لا بد من نقله من مصدره الإلهي إلى الوضع الإنساني ذلك أن النص بمجرد نزوله -أي مع قراءة محمد عليه الصلاة والسلام- تحول من نص إلهي وأصبح فهماً (نصاً إنسانياً) فهو يعتبر أنه تحول من التنزيل الإلهي إلى التأويل الإنساني.⁴

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص 11.

² - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 197.

³ - المصدر نفسه، ص 99.

⁴ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص 126.

تأسيساً على ما سبق، يظهر أن النص القرآني لا يختلف عن النص البشري عنده، من ناحية التكوين والبناء والدلالة، إذا سلمنا بأن النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، شأنه شأن النص البشري، ما جعله يصرّح أن النص منتج ثقافي، على أساس أنه تحكمه قوانين الثقافة التي ينتمي إليها، إذ يقول: «ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي شكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. وعلى الرغم من عدم إنكاره للمصدر الإلهي لهذه النصوص إلا أنه يؤكد على أنها تأنست من زاوية أنها نصوص تخضع كما أسلفنا لقوانين الثقافة الإنسانية.

يخلص أبو زيد إلى أن القرآن منتج ثقافي بعيداً عن مصدره الإلهي، ومن ثم فإن مثله مثل أي نص ثقافي وجب إخضاعه للمناهج الحديثة المستعملة في قراءة النصوص مثل السميوطيقا...، مبرراً ذلك من خلال اللغة على اعتبار أن دلالة النصوص القرآنية لا تخرج عن نطاق النظام اللغوي وعليه فإن اللغة وكذا محيطها الثقافي تعدّ مرجعية التفسير والتأويل "فإذا كانت النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوصاً تاريخية.¹ بحيث يصف أبو زيد المنهج الذي يتعامل مع النص بدءاً من الله - أي قائل النصوص - بالنهج اللاتاريخي، هذا ما جعله يقرّ أن النهج الأمثل في التعامل مع النص هو نابع من المتلقي أي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي.²

وعليه، فإن مصداقية النص تكتسب انطلاقاً من الثقافة يقول: «وفي منهج تحليل النصوص تتبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصاً دالاً فهو كذلك، وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتتغير ما سبق لها وأن تقبلته أو تتقبل ما سبق وأن نفتته من النصوص».³ ونخلص من هذا القول أن النص وجد ضمن حيز ثقافي ما يجعله يتغير بتغير ظروف

¹ - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق ص 209.

² - المصدر نفسه، ص 190.

³ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 27.

المجتمع لأنه نص بشري، وهنا لم يستثنى أبو زيد النص القرآني بوصفه نصا إلهيا على العكس اعتبره مماثلا للنصوص البشرية معتبرا أنه نص ثقافي أيضا وعليه فإن مصداقيته تكتسب من الحيز الثقافي.

سار أبو زيد على نفس نهج رائد الحداثة التاريخية في العصر الحديث "طه حسين" مؤكدا أن النص القرآني هو نص لغوي يخضع بالضرورة لكل قوانين اللغة، وقواعدها، وبما أن هذه اللغة متطورة فإن ماضيها مع التطور يعدّ تاريخا، وعلى هذا الأساس اعتبر أبو زيد النص الديني أيضا نصا لغويا، تشكل في الثقافة واكتسب سلطته من الواقع. إذا أبو زيد في عمليته التأويلية استند أساسا على المنهج التاريخي القائم على مبدأي التطور والتغير في الأحوال والأزمنة. فالقرآن الكريم بمجرد نزوله أضحى كتابا دنيويا منفصلا تماما عن المتعالي المقدس، إذ أن القرآن الكريم مرتبط أشد الارتباط بالواقع البشري، ما يحيل بالضرورة إلى القول أن اهتمامه كان منصبا على هذا الواقع أو بالأحرى السياق الزمني، ولم يكن منصبا على المتعالي وما يبرر وجهة نظره هذه [أسباب النزول] التي اتخذ منها أبو زيد مبررا ودليلا داعما لرأيه وتصوره، فإذا قلنا بأن القرآن الكريم قد نزل وفقا لترتيب محدد، ووفق أسباب نزول بررت نزوله، إذا النص القرآني بهذا الشكل تم إنزاله بعد أن قرأ الواقع، أي أنه قرأ الواقع أولا، ثم إنزاله ثانيا، وهذا ما سعى أبو زيد إلى إثباته معتبرا أن القرآن الكريم على الرغم من أنه كتاب مقدس إلا أنه يحمل طابعا دنيويا. وهذا يشير إشارة واضحة إلى أن النص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق دنيوية اجتماعية وثقافية ولغوية، "فالكلام الإلهي لا يعيننا إلا في اللحظة التي تموضع فيها بشريا".¹ وكما أوضحنا سلفا أسباب النزول المقصود بها أن كل آية نزلت نتيجة سبب خاص، استوجب نزولها وهنا يؤكد أبو زيد أن الآيات التي نزلت ابتداء ودون علة خارجية قليلة جدا.² وهذا ما يفسر لنا رجوع العلماء باستمرار إلى الواقع بغية فهم دلالة الآية إذن فهم دلالة النص من قبل المفسر لا بد وأن تكون نابعة من معرفة سابقة للواقع التي أنتجت هذه الدلالة.³

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 97.

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص 97.

³ - المصدر نفسه، ص 97.

يحاول أبو زيد البرهنة على أن النص مرتبط بالواقع ، ولقد استدل بأمثلة من القرآن نفسه تبرر موقفه وتبين أنه يجب الربط بين النص والواقع لبلوغ دلالة ومعنى الآية، فاستند إلى الآيات التي حرمت الخمر وأوضح كيف أن هذا التحريم لم يحدث دفعة واحدة بل كان تدريجياً بدءاً من سورة البقرة الآية 219 «يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما» وهنا نلمس أن الناس كانوا متمسكين بالخمر بشدة ولهذا لم يحرم دفعة واحدة، بل اكتفى النص هنا بالإشارة إلى إثم ما يعني أن الواقع هو الذي فرض على النص بأن يكتفي بالإشارة فقط، مروراً إلى الآية الثانية من سورة النساء الآية 43: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» فالآية هنا هدفها علاج الناس من إدمان الخمر، خاصة وأن مواقيت الصلاة متقاربة فلا يمكن للمصلي أن يحتسي الخمر بين هذه الأوقات، ما يجعل الإقلاع عن تناول الخمر ممكناً، وصولاً إلى آخر آية من سورة المائدة، الآية 90 التي جاء فيها التحريم صريحاً وعدت بحق تحريم فعلي للخمر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». إذن من خلال عرض أبو زيد لهاته الآيات يحاول أن يوضح لنا كيف أن النص القرآني دخل في علاقة حوار جدلية مع الواقع، هذا الواقع الذي كان يعرف انتشاراً واسعاً للخمر، إذ يعدّ ثقافة سائدة في ذلك العصر، وهذا ما جعل تحريمه خطوة خطوة.

يتساءل أبو زيد في هذا السياق، حيث يطرح السؤال الآتي: هل من المنطقي إذا أن يتمسك العلماء بعموم اللفظ دون مراعاة لخصوص السبب؟ ذلك أنه لو كان عموم اللفظ هو أساس دلالة النص، لكان من الممكن التمسك بالآية الأولى أو الثانية، ومن ثم القضاء على التشريعات والأحكام كلها.¹ ويظهر لنا في هذا الأمر أن النص يجب إعادة إنتاجه، حيث أن الوحي عنده لا يمكن النظر إليه من زاوية فقط أنه خطاب منزّه، بل يجب التعامل معه على أساس أنه بالفعل خطاب مقدس ارتبط بالواقع في البداية ومن ثم أعيد إنتاجه من جديد، وعليه الواقع هو الذي يعيد إنتاج النص من خلال الثقافة والفكر.

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص 105.

ومنه، يمكن القول أن أبو زيد أولى أهمية فائقة للواقع الاجتماعي والتاريخي المتغير على حساب مفهوم النص اللغوي الثابت والجوهري، وهذا ما نستكشفه من خلال ما ذكره في كتابه "نقد الخطاب الديني": «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكون النص ولغته وثقافته وصيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتحدد دلالاته فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة».¹

إن فهم النص عند أبو زيد مرهون بربط النص بسياقه الخاص بداية، ثم بعد ذلك ربطه بالسياق الثقافي الذي أنتج فيه، فما يميز السياق الداخلي للنص حسبه أنه غير متجانس في أجزائه على اعتبار أن ترتيب الأجزاء في النص مخالف لترتيب النزول، ليس هذا وحسب بل حتى سياق القول ذاته يعبر عن عدم تجانس بين بنيات النص، إذ تلمس فروق على مستوى القصص مثلا وهو سياق متعدد في ذاته، لأن القصة تشكل سياقًا يتداخل مع سياق آخر، فيتعدد سياق القصة الواحدة داخل بنية النص.²

وبالتالي، لا يمكن بأي حال من الأحوال قراءة النص إلا بمراعاة مستويات السياق، سنفصل في هذه المسألة-إشكالية السياق وتعدد مستوياته في المبحث الموالي، مفهوم النص، وكل قراءة تفصل النص عن مستويات السياق، فهي قراءة إيديولوجية منغلقة لأنها قراءة تكيف النص مع ما يتمشى وتصوراتها.

نخلص في الأخير أن حامد أبو زيد يؤكد على أن النص يحمل عدة قراءات ولا يمكن حصره في قراءة واحدة، كما أن القول بأن أي قراءة من القراءات بلغت الدلالة المباشرة للنص هو محض إدعاء إذ أن كل قراءة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي، وهذا ما جعله ينتقد بشدة الخطاب الديني لأنه يعتبر أن هذا الأخير أهدر البعد التاريخي، إذن النص منفتح على عدة دلالات ومعان، نظرا لتعدد الظروف والملابسات والسياق الذي يوجد فيه، ولا يمكن حصره في

¹ - نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 99.

² - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 104 - 105.

قراءة واحدة واعتبارها القراءة المجردة المنزهة، فلكل قارئ قراءته واستنباطه الخاص للمعاني وهذا ما نلمسه جليا في قوله: «إنه لا بد من التسليم مع لؤي آل توزير بأنه لا توجد قراءة بريئة».¹

وجّه حامد أبو زيد نقده أيضا للتيارين السلفي والليبرالي، لأن كلاهما يتسم بالتبعية اللاواعية ما يجعل الوعي التاريخي عند كليهما غائبا بسبب ابتعاد كليهما عن دراسة التاريخ، ومنه فإن هذا النقد من طرف أبو زيد الغاية منه هي قراءة التاريخ العالمي ومحاولة إنزال الحدث الديني ضمنه لأن الحدث الديني هو جزء من التاريخ العالمي.

عطفاً على ذلك، نقول أنّ التاريخانية التي قصدتها أبو زيد لا يمكن أن تخرج عن إطار التاريخ العالمي، فلا يمكن دراسة أي أمة ولا تاريخ الإسلام إلا ضمن التاريخ العالمي، وهو يقول في هذا الصدد: «أن مفهوم التراث لا ينبغي أن يظل قاصراً على التراث الإسلامي لأن حتى هذا التراث الإسلامي بناء مركب من طبقات ومستويات قبل إسلامية وغير إسلامية تختلف من منطقة إلى منطقة أخرى من المناطق الواقعة الآن في الحزام الجغرافي لما يسمى العالم الإسلامي. وليس معنى إنجاز هذا المطلب العلمي كشف القناع نهائياً عن مستوى المعنى والمغزى، إذ يظل البحث أفقا مفتوحاً مع كل أثر جديد.

المنهج النقدي الأدبي (اللغوي):

كما أسلفنا في العنصر السابق أن أبو زيد اعتبر النص القرآني نصاً لغوياً ينتمي إلى ثقافة معينة ما جعله يتساءل عن المنهج الأمثل لتحليل هذا النص، فلم يجد أفضل من المنهج اللغوي ولكن ما أثار فضولنا هو كيف وظف هذا المنهج اللغوي، بما أنه منهج بشري له مميزات وخصائص بشرية على نص إلهي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال وجبت الإشارة هنا إلى أن حتى منهج النقد اللغوي شأنه شأن المنهج التاريخي هو منهج مستعار من الفلسفة الغربية فجزوره الأولى تعود إليها، وعليه حاول أبو زيد تأسيس فهم جديد للنصوص نابع من المذاهب الغربية في النقد الأدبي.

¹ - نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 228.

يؤكد أبو زيد أن هذا ممكن بل إن هذا المنهج -التحليل اللغوي- هو المنهج الأفضل والأمثل لبلوغ فهم الإسلام ودليله على هذا-اللغة-موضحا أن الله سبحانه وتعالى تواصل مع البشر من خلال لغتهم بمعنى أنه وجه كلامه للبشر مستعملا لغتهم إذن الكلام الإلهي تجلّى في حيز ثقافي ولا يمكن بأي حال من الأحوال فهمه وتحليله إلا ضمن هذا الحيز الثقافي.¹ ويقر أبو زيد أن المنهج الأدبي الذي طرحه عبد القاهر الجرجاني هو الأساس المعرفي للمنهج الأدبي الحديث والمعاصر في فهم القرآن وتفسيره مضافا إليه إنجازات علوم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي في العصر الحديث.²

عرف منهج القراءة الأدبية منذ القدم فهو ليس بالجديد، إضافة إلى أن النصوص الدينية هي نصوص أدبية بامتياز ما يجعل المنهج الأدبي هو المنهج الملائم لها، فهو غير مفروض عليها من الخارج. فمن وجهة نظر أبو زيد أنه من باب الموضوعية أن يكون المنهج الأمثل لتحليل النص هو المنهج الأدبي-اللغوي-لأنه منهج نابع من طبيعة النصوص ذاتها على اعتبار أنها نصوص لغوية ذات بُنى سردية.³

إذن النص القرآني هو نص لغوي لا يمكن أن يدرس أو يحلل إلا بمنهج بشري، وهنا يدافع أبو زيد عن نفسه ويرد على كل من اتهمه بالكفر لأنه أكد على الجانب البشري للقرآن انطلاقا من اللغة مستأنسا بمثال قدمه في كتابه الشهير -نقد الخطاب الديني- الذي يتساءل فيه عن سيدنا آدم هل يمكن اعتباره إله أم بشر بما أن الله خلقه، فأجاب بأن آدم بشر على الرغم من أن الله خلقه أي أن مصدره إلهي، وهنا أشار بأن القرآن نفس الشيء على الرغم من مصدره الإلهي، إلا أنه لا يمكن أبدا إنكار شقه البشري انطلاقا من اللغة البشرية.⁴

إذن، المصدر الإلهي للنص القرآني لا يمكن أن يحول دون تطبيق هذا المنهج عليه، لأنه نص لغوي ومن ثم يجب إخضاعه بالضرورة إلى التحليل اللغوي وهذا عين ما أشار إليه في قوله:

¹- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص27.

²- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المصدر السابق، ص233.

³- المصدر نفسه، ص234.

⁴- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص07.

«الدين ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالاتها-بدورها-بالسياق وذلك بوصفها خطابا وكون الخطاب إلهيا من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي».¹

تجدر الإشارة هنا، إلى أن السياق الثقافي للنصوص اللغوية يعني به أبو زيد كل ما يمثل مرجعية لإمكانية التواصل اللغوي. وانطلاقا من أن النص القرآني هو نص أدبي عند أبو زيد بامتياز فقد تطرق إلى إشكالية السياق ودوره في بناء النص وإنتاجه للدلالة واعتبر أن النصوص ذاتها تتنوع تنوعا هائلا في إطار اللغة الطبيعية وحدها، أما إذا انتقلنا إلى مجال النصوص الثقافية فإنها تزداد تنوعا وثراء وهنا حاول أن يخصص مستويات السياق وأشار بأنه اكتفى فقط بمستويات السياق المشتركة والعامة جدا مثل السياق الثقافي والاجتماعي والسياق الخارجي (سياق التخاطب) والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل) وفي الأخير سياق القراءة أو سياق التأويل مع تأكيده على أن الوقوف عند هذه المستويات العامة للسياق لا يعني مطلقا تجاهل الطبيعة الفريدة الخاصة لكل نص من أنواع النصوص مبررا وقوفه على هذه المستويات العامة للنص اللغوي، لأن اهتمامه كان منصبا على النص الديني بالتحديد.²

قسم أبو زيد السياق إلى نوعين الأول سياق خارجي وهو سياق التنزيل، مؤكدا على نقطة أساسية هنا وهي أن هذا السياق لا يمكن حصره فقط فيما يعرف أسباب النزول نظرا للمتغيرات التي طرأت على المخاطبين في الفترة التي تشكل النص خلالها ما جعله يقرّ أن: «مستويات السياق الخارجي لا تقتصر على أسباب النزول والمكي والمدني فقط، بل تمتد في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيبا». أما السياق الثاني فهو السياق الداخلي المرتبط أساسا بتعدد أجزاء النص، هذا التعدد الذي أرجعه أبو زيد إلى الفترة الزمنية التي تشكل خلالها النص موضحا أن النص القرآني يخالف ذاته سياقيا فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي. ومرد ذلك متمثل ربما في السياق الثقافي المنتج للنص ذلك أن كل مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلى في

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 09.

²- المصدر نفسه، ص.ص 96-97.

بنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني تعددية النص على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدد مستويات سياق الخطاب يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص.¹

يؤكد هنا على أنه لا يستثني النص الديني معتبرا أنه يشترك مع النصوص الأخرى وبالأخص القرآن لأنه يتعامل معه انطلاقا من خصائصه البشرية متجاهلا تماما قائل النصوص (الله) فالكلام الإلهي لا يعيننا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريا مستعيرا لغة الطيب التزني ويقصد بالتموضع البشري لحظة نطق محمد عليه الصلاة والسلام فيها بالقرآن باللغة العربية.²

فاللغة عنده لغة بشرية وليست مقدسة لأنها لغة متطورة ومسيرة للواقع، فالألفاظ تتغير دلالتها وكذا معانيها بل وحتى استخدامها. وتبنى أبو زيد المنهج اللغوي إنما هو في الحقيقة تأكيد على اللغة هذه الأخيرة التي اعتبرها على حد تعبيره الرحم الذي ينبثق عنه الوعي أي أن اللغة تعبر عن الوعي، وهذا ما نلمسه جليا في قوله: «إن اللغة ليست معطى ثابت بل هي في حالة سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة بدء من المستوى الصوتي وصولا إلى المستوى الدلالي، إن اللغة نظام من العلامات لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى الخارج بشكل مباشر، بل تشير إلى الصورة السمعية التي هي الدال وهذا الدال يحيل بدوره إلى الصورة الذهنية أو المفهوم الذي هو المدلول، هذا على مستوى العلامة المفردة، لكن اللغة نظام من العلامات التي تدخل في علامات أكثر تعقيدا على مستوى "نظام" النحو وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى النص.³ وعليه، فإن أبو زيد يؤكد على أهمية اللغة وهذا ما تجلى في قوله: "اللغة قوانين خاصة في إنتاج الدلالة، تعتمد أساسا على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية، كما أن النصوص مهما تعددت أنماطها تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها".⁴

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، 103-106.

² - المصدر نفسه، ص 97.

³ - المصدر نفسه، ص.ص 83-84.

⁴ - المصدر نفسه، ص.ص 85-86.

تحمل النصوص الدينية رسالة إلهية ولكن اللغة التي وردت بها هي لغة بشرية، وعليه يجب النظر إلى النصوص الدينية من زاويتين الجانب الإلهي والجانب البشري (اللغة)، لأن حصرها فقط في جانبها الإلهي سيجعل منها نصوص صعبة مستعصية على البشر بحيث لا يمكن قراءتها وفهمها بمناهجهم وهذا ما اعتبره أبو زيد منافيا لطبيعة هذه النصوص لأنها نصوص بشرية كما أسلفنا على أساس أنها وجدت ضمن ثقافة معينة في فترة تاريخية معينة.¹ ولكي يوضح هذه الفكرة أكثر أشار إلى أنه يجب النظر إلى القرآن من زاويتين الزاوية الأولى بصفته نصا مقدسا انطلاقا من منطوقه، والزاوية الثانية بصفته نصا بشريا إنسانيا لأن هذا الأخير هو الذي يحاول فهمه ما يجعل هذا الفهم يتسم بالتغير وعليه يصبح نصا إنسانيا بعد أن كان إلهيا.²

أكد أبو زيد على ضرورة تأويل النص وعدم الاكتفاء بظاهره بل الولوج إلى داخله ومحاولة فهمه ولا يمكن بلوغ ذلك إلا إذا تجاوزنا مصدر النص الإلهي وتعاملنا على أساس أنه نص وجد في بيئة وواقع محدد ونزل بلغة لها قواعد ومن ثم ضرورة ووجوب إخضاعه لمنهج التحليل.³

إذن لدراسة النص القرآني وجب علينا دائما البقاء ضمن معطياته المباشرة أي-اللغة-مبتعدين تماما عن دراسته ضمن أبعاده المفارقة أي الإلهية لأن هذا سيحيلنا إلى تحليل أسطوري مفارق تماما للتحليل العلمي الموضوعي، ذلك أن النصوص الدينية عند أبو زيد لا تعدو أن تكون سوى نصوص لغوية بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة ثم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تُعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي.⁴

من الملاحظ أن أبا زيد أكد بل وشدد على عبارة أن القرآن نص لغوي حتى باتت هذه العبارة متداولة في كل كتاباته والسبب في ذلك من وجهة نظر علي حرب هو أن أبو زيد أراد بذلك التأكيد على الطابع الأدبي والفني للنص، وأن يؤكد أيضا أن دراسته تخضع لمعطيات الدرس الأدبي وبذلك تكون دراسة القرآن وعلومه داخلية في باب الدراسات الأدبية للنصوص وهذا ما اعتبره

¹- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص206.

²- المصدر نفسه، ص99.

³- خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص61.

⁴- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص193.

حرب مقبولا مؤكدا على أنه لطالما القدماء جعلوا القرآن مادة للبحث العلمي واللغوي أو الدراسة الأدبية والبلاغية.¹

يرى علي حرب أن حامد أبو زيد استخدم منهجا واحدا فقط دون سواه في دراسته للقرآن ألا وهو المنهج اللغوي مستدلا بما جاء على لسان أبو زيد نفسه في مؤلفه "مفهوم النص" الذي اعتبره حرب إقرار من أبو زيد على اكتفائه فقط بالمنهج اللغوي إذ قال: «وإذا كان أصحاب هذا المنهج-المنهج المثالي- يتفقون معنا أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعا للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة وفهم الإسلام من تم».

وهذا ما أعابه حرب وبشدة وصلت إلى نعته أبو زيد بالمتهور مستهجننا ما صرح به في قوله المذكور آنفا، معتبرا أن النص القرآني نص واسع لا يمكن فهمه فقط من خلال المنهج اللغوي، فهو نص منفتح لا يمكن حصره في منهج وهنا استدل حرب بالمفكر محمد أركون الذي وصف منهجيته في دراسة النص القرآني بالمنهجية الفعالة نظرا لاستخدامه مناهج مختلفة وعديدة بدء بالمنهج اللغوي والسيميائي وصولا إلى المنهج الأركيولوجي مرورا بالتحليل السوسولوجي والنقد التاريخي. وبالتالي، فإنّ النص كما وصفه حرب هو نص واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا ليشكل فضاءا تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية وفي الثقافة الإنسانية قاطبة.²

يعتمد أبو زيد بصورة مطلقة على المنهج اللغوي في دراسته للنص القرآني، حتى وإن أشار إلى مناهج أخرى ولكنه يعتبره المنهج الأول، هو المنهج الجوهري في حين المناهج الأخرى هي مجرد مناهج ثانوية وهو بذلك يخالف كل معاصريه أمثال أركون كما أشرنا محمد عابد الجابري. وفي هذا يقول علي حرب: «لا ينبغي قراءة القرآن-هذا النص اللغوي-قراءة وحيدة الجانب خشية اختزاله

¹ - حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص 208.

² - المرجع نفسه، ص.ص 208-209.

بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة¹.

لا جدال في أن النص القرآني هو نص لغوي كما ذهب أبو زيد إلا أن هذا لا يعني إطلاقاً أن المنهج اللغوي الذي اعتمده هو المنهج الأمثل أو المنهج الوحيد الذي بإمكانه بلوغ الدلالة ذلك أن اعتماد هذا المنهج وحده يجعل النص بمثابة السجين داخله وإهمال كل المناهج الأخرى التي بإمكانها أن تكشف عن الجوانب التي أهملها المنهج اللغوي سواء كانت ظاهرة أو خفية².

لا يسعنا في الأخير، سوى القول أن اختيار أبي زيد منهج التحليل اللغوي من أجل فهم النص الديني المقدس هو ليس اختيار بالصدفة كما أنه ليس اختياراً عشوائياً هو اختيار مؤسس لأنه المنهج الوحيد الذي يمكنه دراسة النص الديني دراسة موضوعية في ارتباطه بالواقع خاصة وأنه تشكل خلال فترة تزيد عن العشرين سنة، وما يعنيه أبو زيد-بتشكل- الوجود المتعين في الواقع والثقافة بغض النظر عن أي وجود سابق عليه في العلم الإلهي، أو اللوح المحفوظ³.

كما أن تبني حامد أبو زيد للمنهج النقدي الأدبي ليس بالأمر الغريب فلا طالما كان مولعاً بطه حسين وأفكاره الذي تأثر به واصفاً إياه بالمنظر الأول للفكر العربي من خلال كتابه الأكثر شهرة بل الأكثر جدل "في الشعر الجاهلي" كما أنه هو نفسه لا يخفي تأثره بكل من سار على نفس هذا النهج بدءاً من محمد عبده-قاسم أمين-محمد أحمد خلف الله... فكل هؤلاء تعاملوا مع النص من منطلق أنه نص أدبي وعليه المنهج النقدي اللغوي هو المنهج الأمثل لدراسته وفهمه وكشف أسراره. وهذا ما أكدته في كتابه مفهوم النص (ص 27) الذي يعتبر أهم كتبه حين أشار بل وأكد على المنهج اللغوي آلية وحيدة لفهم النص القرآني، ولعل وصفه للقرآن بأنه نص لغوي مستمد من رأي أمين الخولي الذي أقر أن النص القرآني كتاب اللغة العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد.

¹ - حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص 209.

² - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 103.

³ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 87.

نخلص في الأخير إلى نتيجة مفادها أن حامد أبو زيد دافع عن هذا المنهج واعتبره الأمثل على الرغم من قصوره أحيانا وهذا نص ما ورد على لسانه أن هذا المنهج: «هو القادر على حماية النص الديني من التوظيفات الإيديولوجية التي شهدناها في القرن العشرين سياسية كانت أو اقتصادية، علمية كانت أو فلسفية».¹ وهذا الحكم كان نابعا انطلاقا من أن هذا المنهج له أصول تراثية بالإضافة إلى قدرته على التواصل مع التطور المذهل في مناهج القراءة والتحليل، لقد حاول أبو زيد من خلال عرضه هذا كله تأكيده على أن الخطاب الإلهي يحمل تعددية، هذه الأخيرة تجعل منه "مفتوحا لآفاق التأويل والفهم... ثنائية التعددية في البشر والتي تسمح لكل البشر أن يكونوا مخاطبين بالخطاب الإلهي".²

نلاحظ إقرار حامد أبو زيد بأن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل يفضي إلى القول بأن: «البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والفن، تنفي إمكانية الإدعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفذ محتواه، أو تمت الإحاطة به معرفيا».³ في إشارة منه إلى أن بعض الدلالات الموجودة في النص قد تفقد قدرتها على التواصل مع الأزمنة التي تليها إلا أنها لا يمكن أن تفقد وظيفتها التي تؤديها انطلاقا من أنها شواهد تاريخية كما أطلق عليها.

وبناء على ما تمّ تقديمه، نقول وجبت الإشارة إلى أن حامد أبو زيد لم يكن الأول الذي تعرض للنقد والهجوم نتيجة تبنيه منهج النقد اللغوي. "فإن ما ذهب إليه مفكرنا وطرحه الذي اعتمده وكذا الضوابط العلمية التي يخضع لها النص القرآني وفق منهج التحليل اللغوي هي ضوابط دافع عنها قبله البنيويون ما جعل مشروعهم يتعرض للهجوم ويقابل بجملة من الاتهامات ما نتج عنه أن التحليل العلمي فقد القدرة على تحقيق المعنى".⁴ كما أننا لو أمعنا النظر فسنجد أن أبو زيد من خلال دراسته للنص القرآني دراسة أدبية فهو بهذا قد سار على نفس نهج "أدونيس" هذا

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص263.

² - المصدر نفسه، ص60.

³ - المصدر نفسه، ص263.

⁴ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص100.

الأخير الذي أقرّ أن النص القرآني هو نص ديني شأنه شأن بقية النصوص وبالتالي تعامل معه خارج حدود البعد الديني وقداسة النص وهذا عين ما نلمسه عند مفكرنا الذي قرأ النص الديني على أساس أنه نص أدبي، كما أن نظرتة كانت قريبة أيضا من نظرة أركون للخطاب القرآني الذي أصر على التعامل معه مثله مثل أي خطاب ديني على اعتبار أنه معرفة والمعرفة لا بد ولها أن تخضع للنقد مثلها مثل أي معرفة أخرى من نتاج البشر وهذا ما أكده علي حرب وأشار إليه في كتاباته.¹

السميولوجيا: (المنهج السميائي)

علم السمياء هو العلم الذي يعنى بدراسة العلامات ويسمى أيضا بعلم السميولوجيا أو السيميوطيقا أو السميائية وهو علم تمكن من أن يفرض هيمنته على الساحة النقدية الحديثة.

يعرف علي حرب السميائية في كتابه "نقد النص": هي ما يتدعه الإنسان ليدرك به واقعه ونفسه، وهي عبارة عن البحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها وتطورها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات آنية".² ويعرفها أبو زيد: "السميوطيقا علم جديد يزعم لنفسه القدرة على دراسة الإنسان دراسة متكاملة وذلك من خلال دراسة أنظمة العلامات التي يتدعها الإنسان ليدرك بها واقعه ويدرك به نفسه".³

وعليه، فإن هذا العلم هو منهج من المناهج الحديثة والمعاصرة التي وظفها الكثير من النقاد والمشتغلين في تحليل الخطاب سواء كان شعرا أو نثرا، وهنا وجبت الإشارة إلى أن هذا المنهج كان موجودا وحضي باهتمام القدماء في دراستهم سواء عرب أو غربيين ولكن الإشارة إليه لم تخرج عن نطاق التفسير والتأويل ما يجيل إلى القول أنه منهج حديث على الرغم من معرفتنا أن هناك علاقة وطيدة بين التأويل والسميائية. ويعود الفضل لبروز هذا المنهج كمنهج مستقل بذاته إلى جهود البنيويين على اعتبار أن السميولوجيا تتبع المنهجية البنيوية.⁴

¹ - ينظر: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997، ص96.

² - حرب علي، نقد النص، المرجع السابق، ص209.

³ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص51.

⁴ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص104.

وتوضيحاً لما تمّ عرضه، نقول إن هذا العلم الذي يهتم بدراسة العلامة أصبح علماً قائماً بذاته ومنهجاً دافع عنه كل المهتمين بمجال اللغة، ما دفع بمفكرنا نصر حامد أبو زيد إلى الاهتمام بهذا المنهج متأثراً في ذلك بالغربيين ومنهجهم السيميائي محاولاً الربط والوصل بينه وبين التراث الغربي. ويتساءل أبو زيد في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل عن علم العلامات أو السيميوطيقا وعن إمكانية ربط هذا العلم واصفاً إياه بالعلم الجديد، وبين التراث العربي وما الجدوى والفائدة من هذا الربط؟ هل هو ربط موضوعي أم أنه مجرد ميل وتأثر بالغرب الذي أصبح يمثل لنا هاجساً نحاول الاقتداء به؟

يجيب أبو زيد - في هذا المقام - ويقرّ أن اعتماده هذا المنهج ليس إطلاقاً استعارة لمفاهيم الغرب من أجل تغيير تراثنا بل هو استعمال نعيد من خلاله فهم وتفسير وكذا تأمل وتقويم تراثنا انطلاقاً من همومنا الراهنة¹. ثم إن الرابط بين علم اللغة والسيميولوجيا يكمن في أن العلامة اللغوية اعتبارية تحكيمية وعليه السيميولوجيا كعلم تعالج مجموعة من الأنظمة التي تقوم على اعتبارية العلامة فمفهوم العلامة هو المفهوم الأساسي في هذا العلم. وإذا كانت العلامة بالمفهوم السيميولوجي هي المفهوم الجوهرى لهذا العلم، ففي تراثنا القديم يقابلها مفهوم الدلالة (مفهوم الدلالة يقابل مفهوم العلامة قديماً). وهذا ما أكده أبو زيد بقوله: "مفهوم العلامة وطبيعتها يعد هو المفهوم الأساسي في هذا العلم، ويقابل هذا المفهوم العلامة في التراث مفهوم الدلالة"².

نجد الجرجاني - في هذا الطرح - يؤكد على أن الألفاظ لا تحمل أي صفة من صفات الحسن أو القبح معتبراً أنّها ألفاظ تجري مجرى العلامات والسمات "ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه"³. وما يمكن أن نفهمه من هذا القول هو أن العلاقة بين اللفظ والمعنى أي بين الدال والمدلول علاقة تحكيمية اصطلاحية، اعتبارية ليست علاقة ضرورية أي أن الإنسان هو الذي يصطلح، فاللفظ (الدال) لا يحمل أي معنى وعليه

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 51.

² - المصدر نفسه، ص 56.

³ - المصدر نفسه، ص 76.

الألفاظ لا تغير عن المدلول ولا تضيف إليه شيئاً "إن المعاني هي التي تدرك أولاً، ثم توضع الأصوات الدالة عليها، يستوي في هذا المعاني الذهنية المعقولة والمعاني اللغوية"¹.

كما يستأنس أيضاً هنا أبو زيد بحازم القرطاجني من خلال عرض نص له من "صور الأذهان الموجودة في الأعيان" محاولاً شرحه مؤكداً أن هذا الأخير أكد على أن العالم الحسي يتحول في الذهن إلى مجموعة متخيلة من الصور والمفاهيم، ثم يتحول هذا الوجود الذهني إلى دلالات صوتية ومن ثم إلى رموز كتابية، يقول أبو زيد "إن ما يطرحه حازم في هذا النص يقيم العلاقة بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية" على أساس من الترابط الدلالي حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ، الصورة السمعية عنده عند دوسوسير في الإفهام وهكذا نجد أنفسنا في علاقات دلالية قائمة على الترابط بين الطرفين وهذه العلاقات يعبر عنها حازم بالشكل التالي:

الرموز الكتابية (دال) الصور السمعية للألفاظ (مدلول)

الصور السمعية للألفاظ (دال) الصور الذهنية (مدلول)

الصور الذهنية (دال) الأعيان المدركة (مدلول)

وعليه، فإن كل مدلول يتحول بدوره إلى دال، فالصور السمعية للألفاظ (هيئات الألفاظ) تكون مدلولاً في علاقتها بالرموز الخطية الكتابية ولكنها تصبح دالاً في علاقتها بالصور الذهنية، والصور الذهنية تكون مدلولاً في علاقتها بالصور السمعية، ولكنها تتحول إلى دال في علاقتها بالمدركات الخارجية².

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 79.

² - المصدر نفسه، ص ص 79-80.

المبحث الثاني: مفهوم النص، الحقيقة، ومستويات المعنى.

"إذا كانت الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، والحضارة اليونانية هي حضارة العقل فإن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص".¹

بهذه العبارة المقتبسة من كتابه "مفهوم النص" -دراسة في علوم القرآن- لأبي زيد نستهل مبحثنا هذا فمن عنوان هذه الدراسة نلمس أن أبا زيد كان يبحث عن مفهوم للنص وبعد إطلاعنا على هذا الكتاب اتضح لنا أنه كان يبحث عن مفهوم موضوعي، مفهوم غير نفعي، مفهوم يتجاوز الإيديولوجيا التي كرس لها التيارات القديمة والحديثة على السواء، في كتابه هذا أولى أهمية لجانب النص وكذا علاقة المفسر به من خلال محاولة الكشف عن مكوناته وآلياته، مؤكداً على كلا طرفي التأويل "النص والمفسر" إذ لا قائمة للتأويل بدونهما فهما يشكلان طرفاً معادلته ولا يمكن تفضيل طرف على آخر كما فعلت فلسفة التأويل المعاصرة.

يعني هذا الأمر أنه لا يمكن قيام حضارة بدون تفاعل الإنسان مع الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والفكري وكذا تفاعله مع النص، كل هذا ينتج حضارة. وبما أن النص لا يمكن فهمه ولا شرحه من دون تدخل مفسر أو مؤول يصل إلى أن التأويل هو علاقة بين المفسر والنص، ولا يمكن إلغاء كينونة النص وإهدارها لصالح المفسر.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه استناداً لهذه الدراسة ثم تكفير أبو زيد والمطالبة بتفريقه عن زوجته لأنه مرتد لا يجوز له الزواج من مسلمة، ولكن ما نحن بصدد قوله ليس ما نطمح إليه، بل هي مجرد إشارة ويبقى إشكالنا مطروح حول مفهوم النص عند أبو زيد-والمقصود بالنص هنا القرآن الكريم. ثم إن التنقيب في مفهوم النص عند أبو زيد يتجاوز مجرد البحث والتنقيب في التراث وإنما محاولته تمثلت في الكشف عن البعد المفقود في التراث وهذا لا يتم إلا من خلال إخضاع القرآن إلى دراسة أدبية على أساس أنه كتاب العربية الأوحى من أجل تحقيق وعي علمي به، بعيداً عن

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 09.

التوجهات الإيديولوجية السائدة في الثقافة العربية مع تأكيده أن الكشف عن مفهوم النص يتطلب العودة إلى علوم القرآن بالدراسة والتحليل دراسة جديدة.

يتبين لنا - في هذا المنحى - أن حامد أبو زيد يعتبر من أنصار التحرر من الإيديولوجيا والالتزام بالمنهج العلمي من خلال نقده للأدوات المعرفية في التعامل مع النص، هذا النقد تمثل في نقد القدماء وأساليبهم وكذا تعاملهم مع النص القرآني، وأيضا نقد الخطاب الديني المعاصر، هذا الأخير الذي كرس للإيديولوجيا خاصة وأن نصر ينتمي إلى جيل "ما بعد الهزيمة" جيل ما بعد 1967، فكما يعلم الجميع أن مصر في ستينات العصر وظفت الدين بما يخدم مصالحها فأصبح الدين أداة في يد أصحاب السلطة بدءا من السلطة الاشتراكية مرورا بالسلطة الرأسمالية التي وظفت الدين والقرآن توظيفا مختلفا عن السلطة الأولى دون أن ننسى أيضا الجماعات الإسلامية واليسار الإسلامي [وهذا ما فصلنا فيه في الفصل الثاني من هذه الدراسة بالتحديد في المبحث الثالث المعنون بعقبات التأويل-الذي وضحنا فيه كيف أن الخطاب الديني المعاصر استخدم الدين خدمة لمصالحه الشخصية] كل هذا جعل أبو زيد يقرّ أن المعضلة الأساسية تكمن في لا تاريخية الفكر، فلا يمكن بأي حال من الأحوال دراسة التراث بمعزل عن سياقه الزمني.

يحذر حامد أبو زيد من مسألة أساسية في التعامل مع النص حيث أن تأويل هذا الأخير لا يمكن أن يتم بعيدا عن السياق الثقافي والتاريخي وكذا السردى اللغوي، وعليه فإن إهدار السياق يشكل خطورة ما دفع به إلى تخصيص جزء في كتابه "النص-السلطة-الحقيقية" يتحدث فيه عن هذه النقطة تحت عنوان "النص ومشكلات السياق" منتقدا بذلك التيارات الدينية لأنها تجاهلت السياق الثقافي وأهدرته في تأويلها للخطاب الديني، أما خطورة إهدار السياق التاريخي فوضحها من خلال موضوع الحاكمية. ويقترح أبو زيد مجموعة من مستويات السياق التي يجدر الوقوف عندها في عملية التأويل وهي السياق الثقافي والاجتماعي، والسياق الخارجي، سياق التخاطب والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل.¹

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 96.

وهنا وجبت الإشارة إلى أننا تطرقنا إلى مشكلة السياق في العنصر السابق [المبحث الأول من الفصل الثالث] بل وأوردنا هذه العبارة في منهج النقد الأدبي، لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال التطرق لمنهج أبو زيد التأويلي بدءاً من التاريخانية مروراً بالنقد الأدبي وصولاً إلى السيميولوجيا دون الحديث عن مشكلة السياق، فالفكرة الأساسية في مشروع الفكرية تمحورت في أن فهم النص لا يمكن أن يتم خارج إطار السياق. ونحن هنا لا نبغي الإعادة بهدف التكرار وإنما وإن كنا قد مررنا على هذه الفكرة، فنحن في هذا المقام نحاول أن نفصل وأن نشرح هذه المستويات بدءاً من المستوى الثقافي والاجتماعي وصولاً إلى سياق القراءة.

وعليه، أولى مفكرنا أهمية بالغة للسياق القرآني لبلوغ العملية التأويلية والوصول إلى الدلالة مؤكداً أنه لا بد للقارئ أن يكون مطلعاً على السياق الذي وردت فيه ألفاظ النص القرآني وتراكيبه، وأيضاً الظروف المحيطة به لإنتاج الدلالة والمعنى للولوج للفهم الصحيح للنص القرآني، ومنه وجب معرفة الأنماط السياقية المختلفة مشيراً إلى أهم مستويات السياق التي أسماها "المستويات العامة للسياق- السالف ذكرها"¹

إنّ المقصود هنا بالعموم أنها تشمل جميع النصوص اللغوية، فعلى الرغم من أن النص الديني يتميز بطبيعة منفردة تميزه عن باقي النصوص ما يستلزم أنها ذات مستويات خاصة إلا أن مفكرنا كما سبقت الإشارة انطلق في بحثه من أن النص القرآني هو نص لغوي فأقرّ بأن على الرغم من الخصائص النوعية للنص القرآني إلا أنه نص لغوي، فهو يقول في هذا الصدد: "وإذا كنا في تعاملنا مع النص الديني نطلق من حقيقة كونه نصاً لغوياً، فليس معنى ذلك إغفال الطبيعة النوعية لخصائصه النصية... ومن هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جداً في النصوص اللغوية يستهدف في الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآني."²

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 96.

²- المصدر نفسه، ص 97.

السياق الثقافي والاجتماعي:

لا يمكن بلوغ دلالة النص إلا من خلال السياق الثقافي، ذلك أن متلقي النص ومرسله مرهونان بقيم وأنساق ثقافية معينة لا يصدق هذا على النصوص الأدبية فقط، بل حتى النص القرآني لأنه كما أشار مفكرنا أن هذا الأخير تموضع بشريا وأصبح نصا لغويا وإن كررنا هذه العبارة في بحثنا فلأن مفكرنا-نصر-أكد وأشار إلى هذه الفكرة مرارا وتكرارا في جلّ دراساته بدءا من "مفهوم النص" مروراً بـ"النص السلطنة الحقيقية" وصولاً إلى "نقد الخطاب الديني" فلا يكاد يخلوا بحث له من هذه العبارة "القرآن نص لغوي" ونحن في معالجتنا لهذا العنصر سنحاول أن نختصر لتفادي التكرار لأنه سبق لنا وأن تطرقنا للسياق الثقافي في تناولنا لعنصر المنهج التاريخي لأن التاريخية عنده هي ربط آيات القرآن بظروف وملابسات نزولها أي وضعها ضمن سياقها الثقافي والاجتماعي، وعليه يمكننا أن نركز على أهم النقاط التي لم يسبق لنا ذكرها.

السياق الثقافي والاجتماعي معناه أنه حتى وإن وجد مرسل ومنتلق وكان لديهما دراية بقوانين اللغة لتحقيق التواصل، فهذا غير كاف إن لم يكن كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل.¹

وعليه، فإن السؤال الجوهرى الذي انبنى عليه "مفهوم النص" هو ماهية القرآن مؤكداً أبو زيد في هذه النقطة أنه يجب تحديد ماهية القرآن (النص) تحديد يعتمد على الحقائق التاريخية والثقافية التي نشأت فيها النصوص لكي لا يحدث تلاعب دلالي.

طرح أبو زيد - في هذا المجال - الإشكال التالي: "هل يمكن فهم النصوص الدينية والقرآن خاصة خارج إطار السياق الثقافى المعرفى للوعى العربى فى القرن السابع؟"²

يجزم أبو زيد ويؤكد بأنه لا يمكن وهذا ما وضحه في دراسته "مفهوم النص" معتبرا أن عزل النص عن حركة الواقع من شأنه أن يغلق باب الاجتهاد على المفكرين فعلم القرآن والشريعة بشكل خاص مواكبة لحركة الواقع الإسلامى عكس ما كرست له بعض الاتجاهات فى التاريخ

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطنة، الحقيقة، الفكر الدينى بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص98.

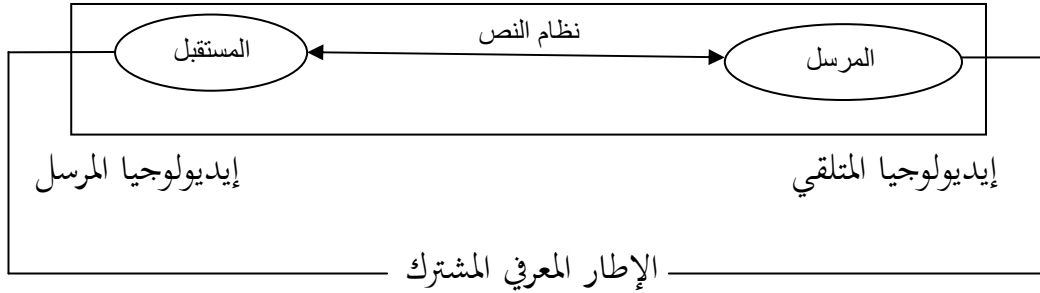
²- المصدر نفسه، ص100.

الإسلامي وخير دليل استدل به أبو زيد هو الاختلاف والتباين الواضح في النص القرآني بين المرحلة المكية والمرحلة المدنية، فقد كان المضمون والأسلوب مختلفا تماما في المرحلة الأولى عن المرحلة الثانية، فالمرحلة الأولى يمكن تسميتها مرحلة التأسيس لأنها كانت تهدف إلى بناء مجتمع جديد مخالف لما كان سائد، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة البناء أي بعد مرحلة التأسيس وجب وضع قوانين للبناء، وبهذا يؤكد أن مفهوم الدين مفهوم واسع، مفهوم ثقافي عام، لا يمكن حصره في مجموعة من الشعائر والعقائد، كما ذهب إلى ذلك التيار السلفي فهذا الأخير يشبه مجتمعنا الحالي بالمجتمع الجاهلي فإذا سلمنا بوجهة نظرهم هذه فلماذا تطبق علينا الأحكام الشرعية بمطلقة؟ فحتى القرآن الكريم كما أشرنا عرف اختلافا بين المكي والمدني، فالأحكام الشرعية لم تتحدث عنها النصوص المكية، بل هذه النصوص اكتفت بالدعوة إلى التوحيد والعدل وبالتالي هي نصوص جاءت للهداية عكس النصوص المدنية التي شرعت الأحكام باعتبار أن المجتمع قد تأسس في هذه المرحلة، وبما أن المجتمع الحالي يشبه المجتمع الجاهلي فوجب أولا دعوته إلى الهداية لا تطبيق الأحكام الشرعية عليه.

يشير أبو زيد إلى نقطة أخرى أساسية في هذا الطرح وهي أن هناك تباين في الثقافة بين المعرفي والإيديولوجي إذ الاختلاف يكمن في أن المعرفي يمثل الوعي الاجتماعي العام المتفق عليه مع الإشارة هنا إلى أنه استثنى النصوص العلمية القابلة للبرهنة والتجريب. مؤكدا أنه يتحدث عن حقائق نسبية، أما الإيديولوجي فهو أيضا وعي ولكنه يتعلق بجماعات معينة غايتها تحقيق مصالحها حتى وإن تعارضت مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع وعليه فالمعرفي تنبع منه الدلالة لأنه العنصر المشترك في عملية التفاهم وبالتالي التواصل، أما الإيديولوجي فيمثل عصب الرسالة.¹

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص. 98-99.

ولتوضيح هذه الفكرة وضع أبو زيد المخطط التالي:



ومنه نستنتج أن النص في نهاية المطاف يميل إلى إيديولوجيا معينة لها جذورها في الثقافة ويضرب أمثلة على ذلك سنكتفي بذكر واحدة منها في هذا المقام، فمثلا في دراستنا للنص القرآني لا يمكن تجاهل الحنفية إذ تعتبر مرجعية هامة باعتبار أنها تشكل وعيا مخالفا للوعي الذي كان سائدا ومسيطرا "الوعي الديني الوثني".¹

إذن على الرغم من إقرار أبو زيد أن النص لا يمثل كله بنية الثقافة وإنما جزء منه، ولكنه يساهم ببنيته اللغوية الخاصة-أي بآلياته المتميزة بوصفه نصا-ينقل الثقافة من مستوى من مستويات الوعي إلى مستوى أعلى.²

نخلص إلى أن حامد أبو زيد من خلال طرحه هذا وإشارته إلى السياق الثقافي والاجتماعي للنص، وإصراره على إخضاع هذا الأخير للدراسة شأنه شأن النصوص الأدبية يوحى إلى نظريته العلمية التي حاول إضفاءها على النصوص القرآنية.

السياق الخارجي (سياق التخاطب): هذا السياق الذي يؤكد أبو زيد أنه يتقاطع مع السياق الثقافي إلا أن هناك فرق بينهما يكمن في أن السياق الخارجي مرتبط بسياق التخاطب يقول: "ويجمع سياق التخاطب هنا مستويات العلاقة بين القائل المرسل والمتلقي المستقبل وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى".³

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة مصدر سابق، ص 100.

²- المصدر نفسه، ص 100.

³- لمصدر نفسه، ص 101.

ولتأكيد أهمية هذا السياق عند أبي زيد قارن لنا بين نظريتين الأولى لياكسون والثانية لوتمان وبيّن لنا كيف أن الأول ركز على السياق الخارجي (سياق التخاطب)، فأكد أن فهم طبيعة النصوص لا يمكن أن يتم بدون اتصال طرفي العملية التواصلية، أما قراءة لوتمان فأكدت على المرسل (القائل) وجعلته وحده محور التركيز، وهذا ما سيؤدي بحسب أبي زيد إلى تغييب المتلقي وكأن المرسل يصبح مخاطبا للمرسل، وعليه يصبح النص ترجمة ذاتية بغياب القارئ، ومن خلال هذه المقارنة بين القراءتين أكد مفكرنا على دور السياق الخارجي في تحديد طبيعة النص.¹

يجزم أبو زيد أن سياق الخطاب في النص القرآني هو أهم مستويات السياق الخارجي، بحيث التواصل يكون من مرسل إلى متلقي أي من أعلى إلى أدنى من الله إلى البشر (وهنا يتحقق البعد التعليمي-التعليمية) مع تأكيده على أن هذا التواصل التركيز فيه يكون في معظم الأحيان على المخاطب على اعتبار أنه متلقي الرسالة) وهنا يتحقق البعد الثاني وهو التركيز على المخاطب.

إلا أنه لا يمكن حصر السياق الخارجي-سياق التخاطب-للنص القرآني فقط في هذين البعدين على الرغم من أن النص القرآني بوصفه رسالة فهو يتضمن البعدين السالف ذكرهما إلا أن خصوصية القرآن تجعل السياق الخارجي له يرتبط بتاريخ تكونه من ناحية ومن ناحية أخرى تغير طبيعة المخاطب، المخاطبين به هذا ما جعل أبو زيد يضع مفهوما آخر وإن شئنا تسمية أخرى للسياق الخارجي للنص الديني وهي سياق التنزيل-مبورا هذه التسمية بأن النص القرآني هو نفسه يصف نفسه بأنه تنزيل.²

وعليه، لا يمكن إهدار السياق الذي نزل فيه النص أي ضرورة ربطه بجميع الظروف والملاسات التي نزل متزامنا معها، وهذا ما يؤكد أهمية سياق النزول-أو أسباب النزول-كما يطلق عليها في الخطاب الديني، وضرورتها في الولوج إلى دلالة النص وفهمه.

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص.ص 101-102.

²- المصدر نفسه، ص.ص 102-103.

إنّ مفهوم النص تشكل منذ اللحظة التي تم فيها تدوين القرآن في "المصحف" بترتيبه الحالي وتقسيمه إلى السور، هذه السور تتضمن نصوص جاءت لتعبر عن مناسبات تاريخية معينة هذا ما أكد عليه أبو زيد في كل كتاباته وحواراته وعليه فإن القرآن هو مجموعة من الخطابات التي تم جمعها وترتيبها، والترتيب هنا بمعنى ترتيب الأجزاء غير موافق لترتيب النزول، وهذا ما صرح به في كتابه- أن ترتيب سور القرآن لا يوافق ترتيب النزول ذلك أن سور القرآن ترتيبها جاء وفقا لظروف سياسية واجتماعية، فالقرآن جاء حلا لمشاكل كان يعاني منها المجتمع آنذاك مثال ذلك تحريم الربا كان نتيجة استغلال الأثرياء للفقراء، فيما أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة بل نزل تدريجيا-منجما- ما يعني أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت لظرف خاص استوجب إنزالها.¹

تجدر الإشارة أيضا إلى أن هذه الفترة التي نزل فيها القرآن-فترة تزيد عن العشرين عاما-نتج عنها تغير في حال المخاطبين ما نتج عنه بالضرورة مراعاة النص لهذا التغير والتبدل في أحوال المتلقين نتيجة انتقالهم من مكة إلى المدينة وما طرأ على هذا الانتقال من تطور، بل وحتى التغير العقائدي من عبادة الأوثان إلى عبادة الله ليس هذا فحسب بل أن النص راعى حتى المخاطبين غير المسلمين اليهود والنصارى، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: "إن مراعاة حال المتلقي ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هي مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقي الأول جنبا إلى جنب مع المخاطبين بالنص".²

يشير حامد أبو زيد - وفي الأخير - إلى نقطة أساسية وهي أنه لا يمكن حصر مستويات السياق الخارجي فقط في "أسباب النزول" و"المكي والمدني" بل هناك سياقات أخرى يجب مراعاتها وضحها لنا من خلال أمثلة.

-سياق المخاطب الأول-محمد عليه الصلاة والسلام-هذا السياق متعدد بين التهذئة والتثييت وبين اللوم والعتاب والتهديد أحيانا.

-سياق أزواج النبي بين المدح واللولم

¹-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص97.

²- المصدر نفسه، ص98.

- سياق مخاطبة النساء المغاير لسياق مخاطبة الرجال.¹

يتضح لنا بعد هذا العرض أنّ أهمية هذا السياق الخارجي-سياق التخاطب- لبلوغ الدلالة والكشف عن كنه النص، تتجاوز أسباب النزول يقضي على النص ويبعده عن الواقع ويجعل منه نص متحجر.

السياق الداخلي (علاقات الأجزاء):

ننتقل الآن من حديثنا عن السياق الخارجي-سياق التخاطب- إلى الحديث عن السياق الداخلي-علاقات الأجزاء- هذا الأخير الذي يطرح إشكاليات للباحث لأن له خصوصية تميزه نظرا لترتيب أجزائه غير مواقف لترتيب النزول، وهذا ما وضحناه آنفا في حديثنا عن أسباب النزول. وشرحا لما ورد قدم لنا الباحث سعيد تومي أمثلة توضح أن النص القرآني غير متجانس الأجزاء، فمثلا الآيات الأولى من سورة العلق « اقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقرأ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ »² هذه الآيات هي الأولى التي نزل بها القرآن ترتيبا في حين أنها في المصحف الذي وصل إلينا ترتيبها حسب السور السادس والتسعين (96) أي في الجزء الأخير منه، وخلافا لهذا قوله تعالى: « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ».³ فهذه الآية هي آخر ما نزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام على الرغم من أن ترتيبها في السورة الخامسة من المصحف في الجزء السادس.⁴

إلا أن الإشكالية الأساسية في هذه النقطة-مسألة الترتيب- بالنسبة لأبو زيد والتي أحدثت جدال هي ما إن كان هذا الترتيب توفيقا (أي من عند الله) أم اجتهادا (رأي بالتوافق) بمعنى أن الاجتهاد هنا من الجيل الأول الذي تلقى القرآن مجزئا، وعلى الرغم من إقراره أنه لا يريد الغوص في هذه الإشكالية على اعتبار أنها إشكالية خلافية بالدرجة الأولى [ارتبطت بجمع سيدنا عثمان

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص103.

²- سورة العلق، الآية 1-5.

³- سورة المائدة الآية3.

⁴- سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص180.

للقرآن الكريم في مصحف وحرقت باقي المصاحف الأخرى] ومن ناحية أخرى فإن الغوص في هذه الإشكالية سيزيف الوعي بدلالاتها في سياق الدراسة التي يأبى لها مفكرنا إلا أن تكون دراسة علمية، إلا أن البحث عن دلالة سياق الترتيب بقي بحثاً مشروعاً مبرراً رأيه هذا بأن حتى علماء القرآن تطرقوا إلى هذا البحث تحت تسمية "علم المناسبة بين الآيات والسور".¹

يؤكد أبو زيد - في هذا المقام - على أن أهمية هذا السياق لا تقل عن أهمية السياق السابق (السياق الخارجي) إذ يقول: "إذا كان علم أسباب النزول يربط الآية أو مجموعة الآيات بسياقها الخارجي فإن علم المناسبة بين الآيات والسور يتجاوز الترتيب التاريخي لأجزاء النص، لبحث في الترابط بين الآيات والسور في الترتيب الحالي للنص".²

وعليه، فإن المناسبة بين الآيات والسور تقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء ومهمة المفسر محاولة اكتشاف هذه العلاقات أو المناسبات الرابطة بين الآية والآية بين السورة والسورة من جهة أخرى.³ إلا أن هنا يؤكد أبو زيد على أهمية المؤول-المفسر- في هذه العملية إذ لا بد أن يكون هذا الأخير ذو بصيرة تمكنه من الغوص في أعماق النص.

وللتوضيح أكثر وتبيان بأن القرآن الكريم غير متجانس ووجب مراعاة مناسبة النزول أو ما يعرف بالسياق الداخلي للقرآن أي مراعاة ترتيب أجزاءه لبلوغ دلالاته قارن لنا أبو زيد بين القرآن الكريم وبين النص الشعري، مشيراً إلى أنهما متشابهان في التركيبية وهذا ما نلمسه في الملاحظات الجاهلية إلا أن الاختلاف المسجل بينهما يتمثل في أن القرآن استغرق مدة زمنية في تكوينه بالإضافة إلى تعدد مستويات السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزاءه، وهذا ما يؤدي إلى القول أن النص القرآني يخالف ذاته سياقياً بمعنى سياقه الخارجي لا يتوافق وسياقه الداخلي (سياق التنزيل-سياق الترتيب) على عكس النص الشعري الذي يطغى عليه التجانس بسياقه سياق زمن

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص 104.

²- المصدر نفسه، ص 159.

³- المصدر نفسه، ص 160.

الإبداع وسياق بناءه الداخلي.¹ وهو بهذا يعيب على موقف كل من المستشرقين وعلماء القرآن المؤكد على التجانس بين آيات وسور القرآن، فكلا الطرفين يعتبران القرآن نص موحد متجانس.

يعقب الباحث "سعيد تومي" - فيما يخص هذه المسألة - في رسالته الموسومة: "التأويل وإشكالية تفسير القرآن" عند نصر حامد أبو زيد على هذا الأخير مؤكداً أن موقفه من ترتيب النزول بأنه ترتيب توقيفي يحمل الكثير من المغالاة لأن الحقيقة تكمن في أن ترتيب النزول مسألة توفيقية من عند الله عز وجل وإثبات ذلك قدم لنا الباحث العديد من الأمثلة مستأنسا بأئمة القرآن وكذا الدارسين من بينهم الإمام أحمد والإمام الزركشي في كتابه البرهان والعلامة جلال الدين السيوطي والإمام الرازي لا يسعنا المقام هنا لذكرها جميعاً.²

سنكتفي بذكر مثال واحد فقط أورده في هذه النقطة مؤكداً بأن معظم علماء التفسير وبالأخص علماء المناسبات أقرّوا بوحدة النص القرآن وتجانس أجزائه، فتباين واختلاف بعض موضوعات الآيات المجاورة لا يعني إطلاقاً عدم التجانس فمثلاً في سورة البقرة الآية 185 يقول تعالى: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ». وبعد ذلك الآية 186 من نفس السورة يأتي قوله تعالى: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ». بعد ذلك مباشرة تأتي الآية الكريمة: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ». البقرة 187.

ما نلمسه من هذه الآيات أن الآية 185 والآية 187 موضوعهما واحد وهو الصيام وعظمتها في حين أن الآية 186 موضوعها مختلف تماماً عن الآيتين السابقتين فهي تتحدث عن الدعاء وكيف أن الله سبحانه وتعالى يجب دعوة المضطر، وبالتالي ظاهرياً التجانس غير موجود بين هذه الآيات لأن بين الآية الأولى والثالثة تتوسط آية تعالج موضوعاً مختلفاً إلا أن المتعمّن يدرك بأن هناك تجانس وهذا ما أكدّه جميع المفسرين بأن السياق التي وردت فيه هذه الآيات واحد لأن

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص.ص 104-105.

² - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص.ص 182-183.

الدعاء متى اقترن بالصيام فهو أقرب إلى الله والاستجابة تكون أكيدة بشرط الصيام الذي نصت عليه الآية الأولى-185 من سورة البقرة-¹

يعود الدور هنا - بالتالي - إلى المؤول وفننته لبلوغ دلالة النص والكشف عن العلاقات الموجودة بين الأجزاء وهذا ما أشار إليه أبو زيد نفسه كما أسلفنا إلا أنه في مسألة الترتيب أغفل هذه النقطة وأهمل بأن المؤول يمكنه قراءة النص قراءة تتسم بالعلمية تمكنه من الوصول إلى حقيقة أن النص متجانس الأجزاء من خلال تجاوز الظاهر والولوج إلى الباطن كما هو موضح في المثال السابق ذكره.

إلا أن حامد أبو زيد يرد هنا ويؤكد أن النص القرآني غير متجانس مدافعا عن رأيه هذا من خلال الاستئناس بموقف عز الدين عبد السلام الذي خرق الرأي القائل بوحدة النص وتجانس أجزائه من قبل علماء القرآن في المقولة التي أوردها نصر في كتابه النص السلطة الحقيقية "المناسبة علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر...ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يصاب عنه حسن الأحاديث فضلا عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يأتي ربط بعضه، إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب...²

قبل الانتقال إلى الحديث عن سياق آخر وضعه مفكرنا لفهم دلالة النص، وجبت الإشارة هنا إلى سياقات أخرى ثانوية أضافها أبو زيد في هذه النقطة منها: سياق التخاطب الذي يضم مجموعة من السياقات الجزئية التي تتجلى في بنية لغوية خاصة داخل البناء اللغوي العام للنص، وأيضا سياق القص، سياق الأمر والنهي، سياق الترهيب والترغيب، سياق الوعد والوعيد، سياق الجدل والسجال، سياق الوصف وسياق العقائد والتشريعات.³

¹ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 185.

² - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص ص 105-106.

³ - المصدر نفسه، ص 106.

ومنه نخلص في الأخير أن السياق الداخلي مرتبط بأجزاء النص وعلى القارئ أو المفسر- المؤول- للنص القرآني مراعاة هذا السياق وعدم إهماله.

السياق اللغوي:

لقد قسم ك. أمر K. AMMER السياق إلى أربعة أقسام جاعلا السياق اللغوي في محل الصدارة أي في المقام الأول نظرا لأهميته، ذلك أن اللفظة لا يمكن أن تأخذ معناها إلا في سياق الجملة التي وضعت فيها، ومنه فالسياق اللغوي هو حصيلة استعمال الكلمة داخل نظام الجملة عندما تتساوى مع كلمات أخرى مما يكسبها معنى خاص ومحدد¹. وأهمية هذا السياق متأتية من كونه يقدم لنا معنى واضح ومحدد غير قابل للتعدد أو للتداخل على عكس المعنى الذي يقدمه لنا المعجم فهو معنى متعدد. وفي حديثه عن هذا السياق أشار أبو زيد إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني ونظريته في النظم معتبرا أن هذه الأخيرة تعبير عن السياق اللغوي مؤكدا أن عبد القاهر "توقف في تحليله للنظم وفي بيان أوجهه عند بعض الظواهر الأسلوبية على مستوى الجملة -التقديم والتأخير والحذف والإضمار وعلى مستوى العلاقات بين الجمل الفصل والوصل واكتفى على مستوى تغير الدلالة بالوقوف عند الكتابة والاستعارة والمجاز بصفة عامة، نتوقف مرة أخرى لنؤكد أن عبد القاهر كان مشغولا لا بصفة أساسية بالبحث عن "قوانين كلية" يمكن التمييز على أساسها بين كلام وكلام وذلك وصولاً لتحديث أوجه الإيجاز².

وعلى الرغم من أن حامد أبو زيد هنا يقر بما أقره كل سابقه في تحليلهم لمستويات السياق اللغوي مؤكدا أنه يجب الوقوف لا محالة عند حدود مكونات الجملة وكذا تجاوز حدود الدلالة في التراكيب والصيغ اللغوية، إلا أنه يضيف إلى هذا أهمية البحث فيما يسميه "المسكوت عنه" لبلوغ الدلالة في بنية الخطاب ولتوضيح هذه الفكرة يفصل أبو زيد ويقول: بأن المسكوت عنه "لا يعني دلالة الفحوى" أو لحن الخطاب" كما ذهب إلى ذلك علماء أصول الفقه بل يعني به مستوى

¹ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص ص 188-189.

² - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، 108.

أعمق من ذلك ينكشف من سياق علاقات التناص المثبتة أو النافية لما يبدو متخارجا مع دلالة السياق اللغوي المنطوق¹.

استناداً على ما سبق، وللتأكيد على ما قاله حول المسكوت عنه، ولتوضيح فكرته، قدم لنا أبو زيد مثالا متعلقا بسورة الجن، مؤكداً أن النص هنا يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي بحجة أن حق الجن مصادر في الاستماع إلى أخبار السماء، على الرغم من أن ظاهر السياق يوحي بأن ظاهرة الجن ظاهرة لا يحتاج وجودها إلى إثبات².

وهنا تجدر الإشارة إلى أن حامد أبو زيد أكد على تقاطع السياق الثقافي الاجتماعي السالف ذكره مع هذا السياق اللغوي، فبلوغ الدلالة لا يتم إلا من خلال تداخلهما وتكاملهما فاللغة بالنسبة له هي جزء من بنية أوسع، هي بنية الثقافي والاجتماعي وعليه لا يمكن أن تؤدي مهامها التواصلية إلا ضمن البنية الأوسع. وختاما لهذه النقطة لا يمكننا القول إلا أن قراءة النص القرآني تقتضي منا الوقوف عند هذا السياق، للولوج إلى كهنه وبلوغ دلالاته، فهذا السياق هو الذي يساعدنا في الكشف عن المستويات الثانوية التي تحكمه.

سياق القراءة أو سياق التأويل:

إن هذا السياق له علاقة وطيدة بالسياقات الأربعة السابقة فلا معنى لهذا السياق بعيدا عنها، فحتى إذا راعى النص كل السياقات السابقة فلا يتحقق الفهم إلا في ظل فعل القراءة، وهنا نلمس بأن هذا السياق أولى أهمية كبيرة للقارئ. فمصطلح التأويل في العصر الحديث أخذ طابعا مغايرا عما كان عليه عند القدماء من الأصوليين والبلاغيين، حيث أصبح القارئ هو جوهر العملية التأويلية من خلال اندماجه في النص، وهذا هو أساس الخلاف بين القدماء والمعاصرين، ذلك أن المؤولين المعاصرين منحوا للتأويل الحرية ما نتج عنه فتح باب الاجتهاد على عكس القدماء الذين

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص ص 108-

109.

² - المصدر نفسه، 109

حدوا من هذه الحرية وأسسوا لأحادية المعنى، هذا الطرح الذي رفضه المعاصرين رافعين شعار تعددية الدلالة وأبو زيد من أنصار هذا الطرح.

ومن خلال الإشكالية التي طرحها أبو زيد، والتي أسلفنا ذكرها سابقا، التي حاول من خلالها تحديد حدود التأويل، وكيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني.¹

فهو يفصل في الأمر من خلال إجابته على هذا السؤال معتبرا أن المعاصرين فتحوا باب الاجتهاد وأقروا بتعدد الدلالة، وعلى هذا الأساس لم يزعموا مطلقا بإيجاد الحل لهذه الإشكالية التي طرحها بل جعلوا من التأويل الأداة الأساسية لبلوغ المعنى رافضين أحادية الدلالة كما سبق وأشرنا. ومن أنصار التأويل اللانهائي نجد محمد أركون الذي يرفض بدوره الدلالة الأحادية معتبرا أهم ميزة يتميز بها القرآن هي انفتاحه على تعدد الدلالات والمعاني مما يجعله ذو قابلية مستمرة لتغير المعنى، إذن قراءة أركون هي قراءة لا نهائية، هذا ما جعل أبو زيد يضع لنا ضوابط علمية تجنبنا هذه القراءة اللانهائية من خلال استعمال وسائل منهجية تتصف بالصرامة العلمية، هذه الأخيرة فرضها المحيط المعرفي الذي كان يعيش فيه وعليه تأويل أبو زيد قائم على أساس علاقتين علاقة النص بالواقع وعلاقة القارئ بالنص.

إنّ العلاقة الأولى أي علاقة النص والواقع: نجد أن أبو زيد يذهب إلى عكس ما ذهب إليه المدرسة البنيوية التي حصرت قراءة النص داخل النص نفسه، أي قراءته بعيدا عن التأثيرات الخارجية المحيطة به، أما باحثنا فيرفض قطع التواصل مع المؤثرات الخارجية بل على العكس من ذلك تماما ما دعا إلى ضرورة تلاحم النص والقارئ في ظل الأنساق الدلالية القائمة في عصر النص.² ويرى أبو زيد أن التأويل يقوم على أساس العلاقة الجدلية بين النص والواقع من أجل إنتاج الدلالة التي يهدف إليها المؤلف هذا من جهة، أما من الجهة الثانية فهو قائم على العلاقة الجدلية بين النص والقارئ.

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص 17.

² - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 148.

علاقة النص بالقارئ:

كان البحث عن هذه العلاقة من أولويات المؤولين المعاصرين العرب لأن هذه العلاقة من وجهة نظرهم هي التي تكشف لنا ما هو خفي غير ظاهر من النص وعليه وظفوا هذه العلاقة في مجال النص القرآني للكشف عن معانيه الخفية غير الظاهرة معتبرين القارئ أساس العملية التأويلية لأن بناء النص المعرفي يكون من خلاله، إذن أهمية هذه العلاقة متأتية من كون التأويل هدفه بلوغ فهم الفهم ولا يتوقف عند الفهم الظاهر أو فهم المعنى المباشر. ونظرا للأهمية البالغة لهذه العلاقة-علاقة النص بالقارئ- كانت محور اهتمام الدراسات الحديثة ذلك أن النص شبيه بالطبيعة الصامتة التي لا تعبر عن نفسها وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن عملية فهم النص متوقفة على المتلقي أو القارئ من خلال مكتسباته القبلية دون إهمال الوضع الاجتماعي وكذا السياسي الذي يؤثر بدوره على القارئ، كل هذه العناصر تتلاحم في قراءة النص.¹

كما يجب على القارئ أن يتعامل مع النص من خلال درايته بالبنية الثقافية التي شكلته من خلال كل هذا نصل إلى تأكيد نقطة أساسية مفادها أن التأويل يصبح أداة بيد القارئ يفهم من خلالها النص لأن هذا القارئ ستمنح له الحرية الكاملة على أساس أنه مركز العملية التأويلية.

نشير إلى أن الدارس لأفكار حامد أبو زيد لا بد له أن يتوقف عند مصطلحين وهما المعنى والمغزى، نظرا للأهمية التي أولاها باحثنا لهذين المصطلحين، خاصة المغزى الذي اعتبره أكثر أهمية من المعنى، وهنا تكمن التفرقة بينهما، حيث تتمثل أهمية المغزى في كونه يمنح النص القرآني قراءة جدية بعيدة عن سياق تشكله وتكوينه، عكس المعنى الذي يربط فهم دلالة النصوص القرآنية بسياق التكون والتشكل، إذن المعنى من هذا المنطلق يتصف بالتغير الدلالي نظرا لتغير العصر-عصر القراءة-²

¹- سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص150.

²- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص17.

من خلال هذا يتضح جلياً مدى تأثر أبو زيد بدراسات الغريبيين عامة، وبشكل خاص بكل من بول ريكور، وكلود ليفي ستراوس اللذان أكدوا على تغيير المعنى وتحوله، وهذه النظرة هي نفس نظرة أبو زيد القائلة بتغيير المعنى بتغيير العصر.

ونجد - في إشكالية المعنى والمغزى - الناقد هيرش الذي استمد منه أبو زيد فكرته النقدية التي أسقطها على النصوص الأدبية معتبراً أن المشكلة الأساسية التي تواجه قراءة النصوص هي عدم التمييز بين المعنى والمغزى، وعليه أقر بأن المعنى في النص الأدبي ثابت على عكس المغزى الذي يتسم بالتغير.¹ وهنا يدور الحديث حول مجالين مختلفين تماماً، المجال الأول هو مجال النقد الأدبي، الهدف منه بلوغ مغزى النص الأدبي، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف العصور، أما المجال الثاني فهدفه مغاير للمجال الأول، إذ يهدف إلى بلوغ معنى النص وهذا مجال التفسير - نظرية التفسير - إذن هنا تأكيد على ما سبق ذكره ضرورة التمييز بين المعنى والمغزى على اعتبار هذا الأخير متغيراً في حين المعنى ثابت بلوغه يتطلب تحليل النص.²

يتحدد المغزى من خلال علاقة النص بالقارئ، أما المعنى فيتحدد من خلال العمل نفسه، وهيرش يؤكد هنا نقطة أساسية لا يمكن القول بأن معنى النص تغير بالنسبة لمؤلفه وإذا زعمنا هذا فنحن نقصد هنا المغزى على اعتبار أن المؤلف هنا تحول إلى قارئ هذا ما جعل علاقته بالنص تتغير. ولا يقف هيرش عند هذه النقطة بل يذهب إلى القول أن هناك معنيين أساساً المعنى الأول يكمن في قصد المؤلف، أما المعنى الثاني فيكمن في النص ذاته.

لكن بالعودة إلى باحثنا نصر حامد أبو زيد نجد أنّ القراءة التأويلية عنده، عليها أن تهتم بشكل خاص بالمعنى كما يعبر عنه النص، وهنا تمحور اهتمامه فهو يرى أن هناك احتمالات عديدة يمكن أن يعينها النص ومن خلال التدقيق فيها يمكن بلوغ المعنى، وهنا إشارة إلى تعدد القراءات نظراً

¹ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 152.

² - المرجع نفسه، ص 152.

لتعدد الدلالات، فالقراءة التي يقصدها أبو زيد مبنية على أساس ما يعنيه المؤلف وما يقصده وما أراد أن يعبر عنه وهذا جوهر القراءة التأويلية تاركا مجال مغزى النص للنقد الأدبي.¹

لقد سعى أبو زيد في تعامله مع النص القرآني إلى تطبيق ما توصل إليه هيرش وأيضا ما توصل إليه غادامير من خلال الهيرومينوطيقا الجدلية وإسقاطها على النص القرآني لأن لكل عصر قراءة وتفسير ودلالة، فالنص القرآني يتأثر بظروف العصر.² وظف أبو زيد مفهوم المعنى والمغزى في قراءته التأويلية معتبرا أن النص ثابت من خلال المعنى، متغير من ناحية المغزى.

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص 48.

² - المصدر نفسه، ص 37.

المبحث الثالث: النبوة الوحي، خطاب المرأة -مجالات القراءة والفهم-

أ-الوحي والنبوة:

أمر القرآن المسلمين بطاعة الرسول، وعليه المسلمون الأوائل-جيل الصحابة-فهموا أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عليه الصلاة والسلام-عن الله من الوحي فقط، ولذلك كانوا دائما يطرحون عليه السؤال في اجتهاداتهم خارج إطار الوحي-المنزل-القرآن: أهو الوحي أم الرأي والمشورة؟، وكثيرا ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى، ومن هنا طرح الرسول مبدءا هاما هو أنتم أدرى أو أعلم بشؤون دنياكم "وهو المبدأ الذي يكاد الخطاب الديني يهدره إهدارا شبه تام في ثقافتنا الراهنة"¹.

إذن انطلاقا من هذه المقولة نستهل مبحثنا هذا بالحديث عن قضية الوحي والنبوة عند أبو زيد، تساءل مفكرنا ما هو القرآن؟ وما هو الإسلام؟

القرآن كلام الله أوحى به إلى النبي-عليه الصلاة والسلام-في القرن السابع هجري باللغة العربية مجزئا الذي يسمى عند العلماء منجما، لم ينزل القرآن دفعة واحدة إنما نزل متصلا بالظروف والملايسات والإجابة عن أسئلة وردّ على اعتراضات، نزل وكأنه نوع من الخطاب على مدأ طويل زمنيا (23 سنة) هذه خطابات كاملة، السؤال لماذا نقول كلام الله، ماذا نعني بكلام الله؟ لا يمكن أن نتصور بأن الله سبحانه وتعالى تكلم وإلا سوف ندخل في مشكلات لاهوتية.

الإيمان الإسلامي العادي أن الله سبحانه وتعالى أرسل جبريل عليه السلام وجبريل أوحى بالقرآن إلى محمد صلى الله عليه وسلم يعني جبريل أوحى ولم ينطق والدليل على ذلك قوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا»² إذن "وحيا" ليس كلاما، وهناك آيات قرآنية عديدة

¹- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص.ص 16-17.

²- سورة الشورى، الآية 51.

تؤكد ما ذهب إليه أبو زيد «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ»¹ «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ»² وعليه فإن الوحي من هذا المنطلق هو الاتصال غير اللغوي أو كما أطلق عليه أبو زيد الإلهام.

كلمة وحي إذن تفرض علاقة اتصال بين متكلم وبين مستقبل وتفرض أداة الاتصال هي لغة غير مفهومة لطرف ثالث. فالمشككين الراضين لما جاء به سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام من قومه لم يكن اعتراضهم على فكرة النبوة نفسها، وإنما اعتراضهم كان على شخص سيدنا رسول الله-عليه الصلاة والسلام-ففكرة النبوة كانت مألوفة لديهم لإطلاعهم على حكايات الأنبياء، وعلى هذا أرجعوا رفضهم بأن آخر الرسل لم يأت بمعجزة خارقة كغيره من الرسل الذين كان لديهم إطلاع على حكاياتهم أمثال سيدنا "صالح" و"هود" وغيرهم، إلا أن السبب الخفي غير المصرح به، السبب الرئيسي لهذا الرفض يكمن في نزاعهم وتنافسهم على السلطة والنفوذ خاصة وأن لقب نبي آخر الزمان كان اللقب المنتظر الذي تنازع عليه اليهود والحنفاء... فلماذا من منظورهم ينال-محمد- هذا الشرف دون غيره؟ فهناك من هو أولى به، وهذا ما وضحه أبو زيد في كتابه مفهوم النص بحيث يقول: "اتصال البشر بمن هو أعلى، لا يمكن اعتباره مفهوما جديدا على الثقافة العربية قبل الإسلام، خاصة من خلال المقاربة مع ظاهرتي الشعر والكهانة، واللتين سلم العرب باعتبارهما فنطرتين يتصل من خلالهما صاحبهما بالجن، إذا كان صاحب الاتصال يتمتع بالصفات التي تؤهله للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة".³

يقول أيضا: "ظاهرة الوحي لم تكن مفارقة للواقع أو تمثل وتبا عليه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة العامة، فالعربي الذي يدرك أن الجن يخطب الشاعر ويلهمه ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق أن ملكا ينزل بكلام إلهي على بشر ومن هنا فلم يكن التنازع الذي تم قبل الإسلام بين مختلف الطوائف على لقب "النبي" المنتظر في إنكاره، بل في أي منهما أحق به". و من خلال هاتين المقولتين يمكن القول أن أبا زيد أقر أن الشعر كان يسبق القرآن، فالشعر كان ديوان العرب، لم يكن عندهم علم غيره، الشعر تجمعت فيه

¹ - سورة القصص، الآية 7

² - سورة النحل، الآية 68

³ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص ص 33-34.

الحكمة، تجمعت فيه عناصر الثقافة العربية، وجاء القرآن بنفس الصيغة الشعرية وليس الشعر، إذ يؤكد أن لغة القرآن ولغة كل النصوص المقدسة هي لغة شعرية بامتياز.

استخدم القرآن أسلوب الشعر وحل محله، هنا نرى هذا التوتر أو الرفض للقرآن، لأن العرب حين أدركوا القرآن سواء الذين آمنوا به أو الذين لم يؤمنوا أدركوا هذه الطاقة، هذه القوة الشعرية على التأثير وكل العبارات الموجهة للقرآن حتى من قبل الذين لم يؤمنوا بالدعوة المحمدية تعكس هذه الرهبة والقوة والتأثير الشعري.

وعليه، فإن النبوة والوحي عند حامد أبو زيد هي ظواهر إنسانية وثمره لقوة المخيلة الإنسانية حيث شبه الأنبياء بالشعراء والمتصوفة مع فارق درجة المخيلة فقط، فيقول في هذا الصدد: "إن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، ومن حيث قدرة المخيلة وفعاليتها، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب يليه الصوفي العارف ثم يتأتي الشاعر في نهاية الترتيب".¹

انطلاقاً من هذه المقولة يتبين لنا أن تفسير مسألة النبوة عند أبو زيد يقوم على مفهوم الخيال، وعليه فإن الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة يحدث من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية، هذه الأخيرة تكون أقوى عند الأنبياء دون غيرهم من البشر العاديين. فالرسول عليه الصلاة والسلام حامل لرسالة بلغها عن ربه هي القرآن، وفي هذا البلاغ يكمن "الوحي" أما سنته فمنها ما هو شرح وبيان ومنها ما هو اجتهاد.

في هذا القسم الأخير اختلف المختلفون، وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي، وضعه في المستوى نفسه المقدس.² معنى هذا أنه يجب تقسيم أفعال وأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى قسمين، قسم من الأقوال والأفعال يفرض علينا إتباعها والسير على خطاها فهي سنة ذلك أنها توضح وتبين ما ورد في القرآن.

¹ - حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المصدر السابق، ص38.

² - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص35

وقسم آخر منها يدخل ويدرج في سياق الوجود الاجتماعي للفرد التاريخي ما ينتج عنه عدم ضرورة إتباعها والالتزام بها من طرف المسلم في العصور التالية.

نلمس هنا تمايز بين ما يسمى بسنة الوحي وسنة العادات، هذا التمايز هو الذي جعل علماء الفقه يختلفون فيما بينهم من أهل الرأي وأهل الحديث، ذلك أن الاتجاه الثاني أكد على استحالة الفصل بينهما، بينما أقرّ الاتجاه الأول بضرورة التفريق بينهما. إلا أن الخلاف حسم كما أسلفنا بفصل مجهودات الشافعي لصالح أهل الحديث، وهنا وجبت الإشارة إلى أن الشافعي على الرغم من أنه ظاهريا يبدو أنه توسط بين "أهل الحديث" و"أهل الرأي" ما جعل منهجه توفيقيا، إلا أنه في حقيقة الأمر كان منحازا إلى أهل الحديث.¹ ما نتج عنه، اعتبار السنة كل الأقوال والأفعال بل وحتى الموافقات على أشكال السلوك، وكذا الممارسات الحياتية في عصر النبوة-سواء كانت هذه الموافقات معلنة أو ضمنية غير مصرح بها.²

يؤكد أبو زيد - في هذا المقام - على عدم تطرقه لصحة هذه الأقوال والأفعال والموافقات- معلنة كانت أو ضمنية-فهو يرى على الرغم من افتراض صحتها إلا أن السؤال الذي ألح عليه يتمثل في مدى مشروعية طرح أهل الرأي في التمييز بين سنة الوحي وسنة العادات، كما أسلفنا لا يزال قائما، وهذا التمييز هل يمكن إعادة إدماجه في ثقافتنا الدينية المعاصرة؟ أم أن السنة كتراث تبقى محصورة في مفهوم الدين المقدس.³

إن هذا التوسيع لمفهوم السنة النبوية ودمجها في الدين كان بمثابة تمهيد ونقطة انطلاق للجمع بين الدين والتراث هذه الانطلاقة حصلت عصر التنوين [أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء في الذاكرة الجمعية للأمة أي الثقافة] وعليه أصبحت القوانين التي وضعت تلك اللحظة هي القوانين المسيطرة والمهيمنة.⁴

¹- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مصدر سابق، ص25.

²- نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المصدر السابق، ص17.

³- المصدر نفسه، ص17.

⁴- المصدر نفسه، ص17.

هذا ما نلمسه جليا عند كل من الشافعي والأشعري اللذان أسسا لسلطة النص رافضين بشدة سلطة العقل، ذلك أن ما وضعه الشافعي في مجال الفقه، صاغه الأشعري في مجال العقيدة، فالشافعي شأنه شأن الأشعري، الأول عارض مبدأ الاستحسان الذي أقره أبو حنيفة على اعتبار أنه نوع من التشريع لا يجوز وقوعه إلا من الله أو من الرسول، أما الثاني فسار على نفس النهج حيث عارض المعتزلة ورفض عقلائيتهم وكذا مبدأهم في التحسين والتقييح بالعقل معتمدا على سيطرة الشرع. فعلى الرغم من إقرار الشافعي بمبدأ القياس إلا أن هذا لم يمنع من تقييده للعقل فحتى هذا المبدأ وضع له شروطا معلنة مقارنة للاستنباط المقيد.¹

إذن، لم يكن الصراع مجرد صراع فقهي كلامي بل كان يستهدف صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة أي تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة.

وبالتالي، هناك اتجاهان في دراسة التراث اتجاه يعلي من شأن العقل مقابل النقل، واتجاه يرفض العقل ويؤكد على سلطة النقل، فالإتجاه الأول لا يتجاهل التراث وإنما يحاول استيعابه لكي يستثمره في محاولة منه لوضع قوانين تناسب الحاضر على عكس الإتجاه الثاني الذي يعتبر الحاضر نتاج للماضي، وظل الصراع قائم بين هذين الإتجاهين كما سبقت الإشارة-انتهى بخسارة العقل مقابل النقل والتراث.²

يعتبر ابن رشد آخر المدافعين عن سلطة العقل ضد سلطة النصوص على خلاف أبو حامد الغزالي الذي انتهج نفس نهج الأشعري والشافعي في الإعلاء من سلطة النصوص بل ذهب إلى أبعد من هذا فهاجم الفلاسفة والفلسفة بشكل عام من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة" هكذا اذن تحدث قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة.

والمقصود بتوليد النصوص أن من كل نص تولد لنا نص آخر فالإجماع الذي أصبح نصا مشرعا تولد أساسا من القرآن والسنة على اعتبار أن النص الأول-القرآن-يعتبر النص الجوهرية في

¹- نصر حامد أبو زيد، النص- السلطة - الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المصدر السابق، ص 18.

²- المصدر نفسه، ص 18، سبق الإشارة إليها بنفس الصيغة في أعلام الفكر العربي، ص 181.

الثقافة العربية لأنه استوعب كل النصوص السابقة عليه ومنه تولد النص الثاني-السنة-قبل أن يتحول هو الآخر من نص شارح إلى نص مشرع على يد الشافعي كما أشرنا آنفا.

إن نص الإجماع تولد من النصين السابقين، وهذا النص هو الآخر تولد عنه "القياس" هذا الأخير الذي أعلى الشافعي من شأنه "القياس المقيد" على حساب مبدأ الاستحسان الذي اعتمده فقهاء غيره من قبله مثل مالك وأبي حنيفة، إلا أن الشافعي استهجنه معتبرا أنه يؤدي إلى كثرة الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان.¹

وهنا يمكن القول أن توسيع مفهوم السنة من طرف الشافعي يمكن اعتباره أخطر ما قام به لأنه بهذا التوسيع أصبحت السنة تدل على كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، وفي هذا تأليه للرسول عليه الصلاة والسلام ونفي صفة البشرية على اعتبار أن قوله وحي استنادا إلى قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»² وهنا أخطأ الشافعي في تأويله للآية لأن معنى "ما ينطق عن الهوى" إقرار حقيقة القرآن بأنه "وحي" من الله لأن مشركوا مكة آنذاك كذبوا سيدنا محمد-عليه الصلاة والسلام- في دعواه أي أن القرآن من عند الله، إذن المقصود هنا القرآن.³

وبهذا أصبح البشري داخل دائرة المقدس لأن كل أفعال وأقوال سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، تعتبر بهذا المنظور الذي أسس له الشافعي وحيا وبالتالي ألغى المسافة الموجودة بين الإلهي والبشري، وهنا يؤكد أبو زيد على أن الشافعي كان همه السعي إلى تأسيس السنة كوحي وبالتالي تعتبر مصدرا ثان بعد القرآن للتشريع.⁴ ويشير أبو زيد هنا أيضا إلى أن خطاب الشافعي هو خطاب إيديولوجي مؤكدا ميله الواضح للقرشية وللعروبة نظرا لنسبه القرشي هذا من جهة ومن جهة أخرى ميله للعلويين.⁵ وهذا ما جعل خطابه منفصلا تماما عن التاريخ.

¹ - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المصدر السابق، ص.ص 30-31.

² - سورة النجم، الآية 03

³ - نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المصدر السابق، ص.ص 33.

⁴ - المصدر نفسه، ص.ص 54.

⁵ - المصدر نفسه، ص.ص 26-27.

في حين أبو زيد يطلق على السنة تسمية النص الثانوي ويرى أن جوهرها يتمثل في شرح وبيان النص الأول الأصلي (القرآن).

يعتبر أهل السنة الأحاديث النبوية بمثابة الوحي صاغه النبي محمد صلى الله عليه وسلم فعلى الرغم من أنها ليست كلام الله إلا أنهم اعتبروها كلام الله بلغة محمد-عليه الصلاة والسلام- هذا ما نلمسه عند الشافعي الذي اعتبر السنة الحكمة المذكورة في القرآن. وهنا يذهب أبو زيد إلى القول أن اللحظة التي اعتبر فيها القرآن غير كاف وحده، ثم تدشين السنة، ليس كنص ثان أو كنص شارح، بل كنص يتمتع بالقيمة المعرفية نفسها التي يتمتع بها القرآن، إلى درجة أن البعض يؤكد أن القرآن أكثر حاجة إلى السنة وليس العكس أي السنة بحاجة إلى القرآن.

وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نختم هذه النقطة -قضية الوحي- بما أكدنا عليه في البداية، فالوحي بالنسبة لحامد أبو زيد مستوحى من الواقع "النص تأنسن والمقصود بالأنسنة هو رفع عائق القدسية"¹.

إذن، النص عند أبو زيد خرج من الواقع. وعليه، هو ينفي صفة الفوقية ويرفض أن يكون للوحي مصدر أزلي، فالنص بالنسبة له يشكل جدل صاعد من الواقع إلى الأعلى وليس العكس.² وهذا يعكس نظرتة الماركسية التي تؤمن بالواقع، فقد وظف أبو زيد المنهج الماركسي على النبوة والوحي والعقيدة معتبرا أنها نصوص قابلة للدراسة. وهذا فحوى قوله "النص منتج ثقافي" أي أن الله خاطب البشر وفق ثقافتهم. ففهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري والالتفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على وجود مثل هذه الدلالة الذاتية.³ وعلى هذا الأساس فإن أهمية تفسير القرآن تتجلى في فهم المغزى وفقا للظروف التي يعيشها المفسر انطلاقا من أوضاعه الاجتماعية ولا يهم من وجهة نظر أبو زيد إن اختلف هذا التفسير عن التفسير الوارد في السنة النبوية المتناقل في الأحاديث لأن التفسير متعلق بالفهم، وهذا الأخير مسألة نسبية فحتى فهم الرسول عليه الصلاة والسلام كان انطلاقا من

¹- قدور بن فريحة، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد، مجلة التنوير، العدد 10، ص 68.

²- المرجع نفسه، ص 69.

³- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 46.

قراءته هو شخصيا وعليه وجب على المفسر أن يبقى محافظا برأيه حتى ولو خالف بذلك الرسول-عليه الصلاة والسلام-وفي هذا يقول: "النص منذ لحظة نزوله الأولى-أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي-تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما نصا إرشاديا، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل".¹

ب-خطاب المرأة:

نستهل هذه النقطة بعبارة مأخوذة من كتاب حامد أبو زيد "دوائر الخوف" قراءة في خطاب المرأة، هذا الكتاب الذي يعد تطبيقا لمنهجه التأويلي على موضوع المرأة، وفي هذا الكتاب تجلّى لنا نصر الناقد أكثر منه الكاتب.

"إن قضية المرأة لا تناقش إطلاقا إلا بوصفها قضية اجتماعية وإدخالها في دائرة القضايا الدينية هو في الحقيقة تزييف لها، وقتل لكل إمكانيات الحوار لها".² يؤكد أبو زيد في هذا الكتاب أن هناك مرحلتين مهمتين مر بهما التاريخ العربي المعاصر وكذا المصري، المرحلة الأولى تمثلت في مشاركة المرأة وانخراطها في الثورة تحت شعار الدين لله والوطن للجميع، وكان هذا سنة 1919، أما المرحلة الثانية فكانت سنة 1967 المرحلة التي أطلق عليها اسم "ما بعد الهزيمة" هذه المرحلة عرفت تراجع المرأة وعزلها، متخذين مبدأ الإسلام هو الحل ولا حلول خارج التراث الإسلامي، وبهذا يلتقي الخطابين الإسلاميين، المتطرف والمعتدل بالنسبة له، فالخطاب المتطرف يتعامل مع المرأة على أساس أنها عورة وجب سترتها وتغطيتها، أما الخطاب الثاني المعتدل فيتعامل معها على أساس أنها جوهرة باهظة الثمن ما يستلزم حجبها ما ينتج عنه أن كلاهما واحد، على الرغم من إدعاء الخطاب الديني المعتدل مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة منافسا بذلك خطاب النهضة، إلا أن هذا الادعاء باطل بدليل أنه حين يصطدم بنصوص لا تنص على المساواة كنصوص الميراث وتعدد الزوجات... يذهب إلى التبرير واضعا حجج واهية كالفروق البيولوجية وصعوبة بعض الأعمال على المرأة، وعليه يصل إلى نتيجة لا مفر منها وهي لا مساواة بين الرجل والمرأة، إذن كلا الخطابين

¹- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص46.

²- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص86.

يكرس للنظرة الذكورية ومنه فالخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي المعاصر خطاب في مجمله طائفي عنصري بمعنى أنه يتحدث عن مطلق المرأة (الأنثى) ويصنفها في علاقة مقارنة مع مطلق الرجل (الذكر).¹

استناداً إلى خطاب النهضة، يشير أبو زيد إلى آليات هذا الخطاب الديني النهضوي المحكوم من وجهة نظره باليتين هما: الطبيعة السجالية للخطاب، والقراءة الذرائعية (النفعية للنص).

1- الطبيعة السجالية: في إحدى خرجاته غير المتوقعة أكد أن الخطاب التنويري لرواد النهضة العربية (1798-1939) خطاب فاشل لأنه لم يتمكن من إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص التراثية، وهذا الفشل من وجهة نظره مرده إلى أن النهضويين اكتفوا فقط باستعارة آليات الخطاب السلفي محاولين إدماجها في أطروحاتهم دون أي وعي منهم نظراً لهيمنة هذا الخطاب-السلفي- الذي منع ظهور منجزات عصر النهضة العربية الحديثة من خلال بسط نفوذه، وفي هذا يقول أبو زيد: "بسبب الطبيعة السجالية الإيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفي لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي علمي بالنصوص الدينية ذاتها".²

إذن، الخطاب التنويري اتسم بفقدان الوعي التاريخي للنصوص الدينية ما نتج عنه إنتاجهم لقراءة إيجابية من خلال اللجوء إلى الشروح والتفاسير الدينية التي أسس لها التيار السلفي غير قادرين على تكييف النص وتهيئته ليتماشى وعصر التنوير بمعطياته وتطلعاته وهذا ما وصفه أبو زيد بالفشل، معتبراً أن النهضويين انغمسوا بشكل شبه كلي في مساجلة السلفيين.

يقول أبو زيد باستحالة نجاح المشروع النهضوي مشيراً أنه حتى لو تمكن النهضويون من تجاوز الخطاب السلفي ونجحوا في إحداث قطيعة معرفية بينه وبينهم مؤسسين مفاهيم حديثة بعيدة كل البعد عن الخطاب السلفي نابعة من الوعي التاريخي فهذا غير كاف نظراً لضعف الطبقة المستقبلية وهشاشتها وتبعيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهذا يحيل به إلى القول أن الخطاب

¹- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص29.

²- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص200.

النهضوي والسلفي يشتركان في خاصية أنطولوجية هي لا تاريخية الرؤية.¹ إلا أنه وعلى الرغم من الانتقادات الموجهة للطبيعة السجالية للخطاب النهضوي على اعتبار أنها ساهمت في إهدار الوعي التاريخي بالنصوص وكذا اهتمامها بمناقشة قضايا الخطاب السلفي التي أكل عليها الدهر وشرب، إلا أن هذا الانتقاد من هذا الجانب لا يلغي من قيمتها إذن هي ضرورة فلا يمكن إنكار أن أسلوب السجال الذي استند إليه الخطاب النهضوي كان أمراً مفروضاً نظراً للضغوط التي تعرض لها رواد النهضة كالأفغاني ومحمد عبده من ضغوط اجتماعية وسيكولوجية فرضت عليهم من طرف السلفيين المتشددين وكذا المستشرقين، هذا من ناحية، من ناحية أخرى لا يمكن انتقاد الطبيعة السجالية نظراً لأنها خاصية بنائية وتداولية تدخل في تركيب كل خطاب حجاجي وتواصلية.

— أما ثاني آلية وهي القراءة الذرائعية النفعية للنص الديني: فيقر أبو زيد أن الطبيعة السجالية للخطاب التنويري ليس الإشكال الوحيد الذي واجه رواد النهضة، فهناك إشكال آخر متمثل في طريقة تعاملهم مع النصوص التراثية عامة والدينية بشكل خاص، تعامل يتسم بتكريس الإيديولوجيا من خلال الاستخدام النفعي لهذه النصوص وإبعادها تماماً عن سياقها. وهذا ما تجلّى بوضوح في النصوص التي تطرقت لقضية المرأة حيث أن تقاليد وعادات المجتمع والبيئة القبلية تؤكد على النزعة الذكورية حتى في تعاملها مع النصوص الدينية فهي تكيفها بحسب ما يخدم مصالحها.

وعليه، يرجع أبو زيد ويقرّ أن "الاعتدال" و"التطرف" الخلاف بينهما في بنية الخطاب الديني ليس خلافاً في النوع بل هو خلاف في الدرجة، كان من أهم الأدلة التي استند عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد "التكفير" وسيلة لنفي الخصم فكرياً عند المعتدلين ولتصفيته جسدياً عند المتطرفين.²

وعليه، فإن التكفير ميزة أساسية من مميزات الخطاب الديني ملتصقة ببنية هذا الخطاب سواء نعتناه بالاعتدال أو بالتطرف، إلا أن قضية تكفير أبو زيد وما نتج عنها نلمس دليلاً قاطعاً بعدم إمكانية

¹— نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 199-200.

²— نصر حامد أبو زيد، التكفير في زمن التكفير— ضد الجهل والزيف والخرافة—، المصدر السابق ص 60-61.

استخدام نعت معتدل بل تأكيد التطرف على اعتبار أنه أساس جوهرى في بنية الخطاب الدينى المعاصر مع تسجيل بعض الاستثناءات في هذا الخطاب وإن كانت قليلة مقارنة بالتطرف.

إن الخطاب الذى يستعمل فى القضايا التى تخص المرأة خطاب يجد من مقدرتها، فحصر قضايا المرأة فى الحلال والحرام لا يسمح بتداول الأفكار الحرة، وأن مناقشة قضايا المرأة المتعددة من منظور دينى، يطمس الجانب الاجتماعى للقضية، خاصة إذا انطلق من ثوابت غير قابلة للنقاش لن تغيير وضع المرأة فى شيء".¹

إذن، من خلال هذه المقولة يتضح لنا أن قضايا المرأة من وجهة نظر أبو زيد تُعالج بعيداً عن الواقع ومشاكله وهمومه وكأنها قضايا منفصلة عن الأرض، قضايا مجالها السماء، وعليه حصر قضايا المرأة فى إطار الدين فيه نفي لمفهوم المواطنة الحقيقى لأن هذا يعود سلباً على التشريعات الحكومية خاصة فى قانون الأحوال الشخصية لأن حقوق المرأة فى هذه الحالة ينظر إليها من زاوية دينية لا زاوية اجتماعية، وهنا تصبح المرأة المتضرر الأول فى إطار الهيمنة الذكورية، وهنا تجدر الإشارة إلى أن جميع القضايا تُعالج فى إطار دينى وليس فقط قضايا المرأة وهنا تكمن المعضلة من منظور أبو زيد التى تجعل التكفير سمة أساسية عند أصحاب السلطة الدينية "رجال الدين" اللذين يدعون امتلاك الحقيقة المطلقة وهذا ما أدى بمفكرنا إلى تأليف كتابه الشهير "التفكير فى زمن التكفير" الذى وضع من خلاله كيف يصبح التكفير عائقاً أمام التفكير، فيقول: "إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة، ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنسانى حراً يتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب، فهل تصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تصادم مع السلطة التى أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر".² وبالعودة إلى قضية المرأة التى نحن بصدد مناقشتها عند أبو زيد فقد استدل هذا الأخير بسورة النساء-الآية 1- ليوضح أن المرأة متساوية مع الرجل لأن سيدنا آدم عليه السلام وحواء قد

¹-نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة فى خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 86.

²- نصر حامد أبو زيد، التفكير فى زمن التكفير - ضد الجهل والزيغ والخرافة-، المصدر السابق، ص 146.

«يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۖ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا».

وعليه، نفى الإدعاء القائل أن المرأة خلقت من ضلع الرجل الأيسر معتبرا أن هذا مجرد تصور أسطوري روج له المفسرون القدماء كالطبري، وعليه وجب قراءة التراث الإسلامي والقرآن بشكل خاص مع ما يتماشى وتغيرات وتطورات العصر.¹ فالتراث الإسلامي ينظر إلى المرأة نظرة سلبية جاعلا منها دائما تابعة للرجل فهي تعتبر نفسها جزءا منه لأنها في الأصل بحكم طبيعتها انفصلت عنه-انفصالها عن جسد آدم-ليس هذا فحسب بل تصورها على أساس أنها هي المسؤولة عن إخراج آدم من الجنة من خلال تعاونها وتحالفها مع الشيطان، بل ذهب أبو زيد أبعد من هذا متهما علماء التفسير لتكريسهم لثقافة التمييز والعداء للمرأة مقابلة بالرجل، فعلم التفسير لعب دورا مهما في هذه النقطة من خلال تبنيه للطرح التوراتي لقصة سيدنا آدم وحواء التي ألصقت الخطيئة واللعنة بالمرأة بينما القرآن يحمل تفسيراً مغايراً تماماً لهذه الرؤية، فالرواية القرآنية تحمل مضمونا مختلفا.

فما ورد في التوراة يؤكد على أن الشيطان وسوس إلى حواء وخدعها وهي أغوت آدم عليه السلام فأكل من الشجرة المحرمة أما القرآن فأكد أنهما مشتركان بشكل متكافئ في هذه المعصية ما ينتج عنه أنهما متساويان في العقاب بنفس الدرجة، إلا أن المفسرين القدماء أقحموا قصص التوراة وسائر الإسرائيليات في تفسيرهم للقرآن الكريم.²

أما فيما يخص مسألة القوامة يرى أبو زيد أن المفسرين القدماء اعتمدوا على الآية الكريمة من سورة النساء القائلة «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»³ لتبيان أن الرجل أفضل من المرأة معتبرين أن القرآن أكد على هذه الأفضلية «بما فضل الله بعضهم على

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص 23.

² - مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد، -دراسة النظريات ونقدها- (هيرمينوطيقا وتأويل النص القرآني- محمد رضا حاجي، إسماعيل علي يناثيان الأصفهاني)، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، 2019، ص 188.

³ - سورة النساء، الآية 34

بعض» وعليه الرجل غير مساو للمرأة لأنه يتمتع بالقيومية وهذا ما اعترض عليه أبو زيد وبشدة مؤكداً أن هذه الآية وردت في عصر معين وفق ظروف معينة واصفة واقع المرأة آنذاك وعليه أفضلية الرجل على المرأة ليس حكماً مطلقاً في الدين لذا وجب إعادة النظر فيه في العصر الحديث، لمنح المرأة حقوقها كاملة مناصفة مع الرجل بالتساوي، حتى قضية الميراث سمح للاجتهد فيها وأقر بأن المساواة بين الطرفين (الذكر والأنثى) لا تخالف شرع الله فما ورد في النص ينص على أن لا يعطى الذكر أكثر من ضعف نصيب الأنثى في الميراث وأن لا تعطى الأنثى أقل من نصف حظ الذكر لقوله في هذا الصدد: النسيج التاريخي ومدلول الآيات يشير إلى أن هدف القرآن من تحديد مقدار الإرث هو بيان سهم الرجل منها لا المرأة، إذ أن الرجال قديماً كان لهم الحظ الأوفر في نيل حقوق أكثر بينما النساء لم يكن نصيبهن سوى الحصول على مقدار أقل، لذا يمكن القول أن هذه التقسيمات أريد منها إيجاد مساواة اجتماعية ولا تهدف إلى تفضيل الرجل.¹

إن النصوص القرآنية بالنسبة لحامد أبو زيد تتضمن جانب مسكوت عنه، لا يمكن الكشف عنه إلا من خلال إعادة قراءتها، وبالتالي النصوص القرآنية قابلة للإنتاج، ولتوضيح هذه الفكرة ضرب لنا أمثلة متعلقة بالمرأة وتوريثها متحدثاً عن وضعها في المجتمع الجاهلي واصفاً إياه بالوضع المححف لأنها كانت تعامل على أساس أنها كانت فاقدة للأهلية تابعة للرجل تستمد قيمها منه فهي تنسب إليه، فمن وجهة نظره أن المرأة كانت مسلوقة الحق ولكن الإسلام جاء وأنصفها ومنح لها الحق وما الآية الكريمة التي منحت للمرأة نصف الرجل إلا إنصافاً لها ولكن في العصر الحالي تغير الوضع وأصبحت المرأة منافسة للرجل مما يستلزم زوال فكرة القوامة وتحقيق المساواة المطلقة بينها وبين الرجل وهذا هو المسكوت عنه وهنا يتجلى مغزى الآية على حد تعبيره.²

وبالتالي، فإن المساواة بين الرجل والمرأة يعتبر عدالة ومنح المرأة نفس الحقوق مناصفة مع الرجل لا يعتبر ظلماً له وإنما الظلم في أن لا نسوي بينهم يقول أبو زيد في ذلك: "والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب، الذكر ذات مغزى

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، مصدر سابق، ص 233.

² - قدور بن فريحة، إشكاليات قراءة القرآن، مرجع سابق، ص 71.

يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثتها النص ويتحدد اتجاهها، إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت ولا يتم الكشف عن المضمرة في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج الكشف عن حركة النص الكلية".¹

أما بالنسبة لشهادة المرأة في المحاكم، فتصوره لم يختلف عن المسألة التي سبقتها (الإرث) وهو الذي أكد على ضرورة قراءة النصوص انطلاقاً من الواقع المعاش، ومنه دعا إلى ضرورة إعادة قراءة الآية 28 من سورة البقرة التي استدلت بها مفسري القرآن على إثبات أن شهادة رجل واحد تعادل شهادة امرأتين اثنتين مؤكداً أن الأوضاع في العصر الراهن أصبحت مغايرة تماماً عما كانت عليه وأصبح للمرأة حضور إلى جانب الرجل في كافة شؤون الحياة بل والمرأة في بعض المجالات سبابة على الرجل وبالتالي وجب اعتماد مبدأ المساواة بين الجنسين.

نلتمس الشيء نفسه بالنسبة للآيات التي حثت على تعدد الزوجات، وردت انطلاقاً من واقع معين، كثر فيه استشهاد العديد من الصحابة نظراً للغزوات والحروب وعليه أكد أبو زيد في هذه المسألة أن السياق الذي وردت فيه الآيتين الكريمتين من سورة النساء (2) و(3) التي نصت على تعدد الزوجات استلزم نزولها في تلك الفترة فقد كان نزولها في المدينة المنورة مباشرة بعد غزوة بدر التي استشهاد فيها الكثير من رجال المسلمين وبالتالي تغيرت الأوضاع الاجتماعية خاصة ظاهرة اليتيم التي عانى منها المجتمع، وعليه تم تشريع حكم تعدد الزوجات.² يشير هنا أيضاً إلى أن هذا الحكم الوارد في الآيتين السالف ذكرهما كان نتيجة أن الرجل قبل الإسلام كان مباحاً له الزواج بعدد غير محدود من الزوجات وعليه قيدت الأحكام الإسلامية الزواج بأربع نساء فقط وفق شروط معينة وعليه فإن هذا التشريع هو تشريع مؤقت غير دائم الغرض منه حل مشاكل معينة عانى منها المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، إذن العرف السائد قبل الإسلام لم يحدد معياراً أو قانوناً يحدد عدد الزوجات للرجل الواحد لذلك سعى الإسلام جاهداً لمكافحة هذه العادات والتقاليد

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص 224.

² - المصدر نفسه، ص 217.

والأعراف، إلا أن خطأ المفسرين تمثل في تأثرهم بما كان سائداً قبل الإسلام وعليه أكدوا على سيادة الرجل وأفضليته على المرأة.¹

لا ننسى - في الأخير - الإشارة إلى النزاعات الطائفية والعنصرية في اللغة العربية كالتمييز بين العجم والعرب حيث امتدت هذه الثقافة في الخطاب المعاصر ما جعل المرأة تعامل معاملة التبعية على أساس أنها تابعة للرجل وهي بحاجة إليه ولحمايته، فهذا الأخير يمثل النفوذ، فيرى أبو زيد أن التركيبة اللغوية والبيان في اللغة العربية ميز بين المرأة والرجل، فمن خلال دراسته لبنية اللغة العربية يؤكد أن التركيبة الذكورية في اللغة نجدتها في سائر اللغات-كالإنجليزية مثلاً- إلا أن الخصوصية القبلية والجنسية التي تتصف بها اللغة العربية قد تبلورت في مسار تطور هذه اللغة.² فهي لغة تصرّ على التفريق بين الاسم العربي والاسم الأعجمي بعلامة يطلق عليها في علم اللغة "التنوين" أو "التصريف" وهو نون صوتية تلحق آخر الأسماء العربية على مستوى النطق لا على مستوى الكتابة.³

إذن، التمييز بين العربي والأعجمي في بنية اللغة العربية ينتج عنه تمييز بين المذكر والمؤنث في الأسماء العربية بحيث يصبح الاسم العربي المؤنث مساوياً للاسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية.⁴

خلاصة القول إنّ حامد أبو زيد يرى أن الخطاب الديني المعاصر تعامل مع قضية المرأة من خلال النصوص الاستثنائية أو كما أطلق عليها الثانوية، وفي هذا تزييف لهذه القضية، فالواجب أن نتعامل معها من منطلق أنها قضية اجتماعية، فهذا الخطاب هو خطاب تمييزي يلغي المرأة على حساب الرجل معتبراً هذا الأخير أفضل منها فلا مساواة بين الرجل والمرأة فالمرأة مكانها المنزل وعليه يجب حجبتها مدعياً أن هذا ما نص عليه التشريع، وهذا الإدعاء باطل لأن التشريع لم ينص

¹ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص 217.

² - مجموعة من المؤلفين، نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، (دراسة ونقد كتاب دوائر الخوف لنصر حامد أبو زيد، مرتضى رستكار)، مرجع سابق، ص 291.

³ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المصدر السابق، ص 30.

⁴ - المصدر نفسه، ص 30.

على هذه التفرقة، بل كما سبقت الإشارة أن دليلهم في هذه النصوص الاستثنائية التي لا تدخل أساساً في التشريع لأنها نصوص في الأصل وردت في مواضيع وصفية-بينما الخطاب القرآني ينص على المساواة وهذا ما نلمسه في أصل الخلق مثلاً كما وضحنا آنفاً حيث أكد القرآن أننا خلقنا من نفس واحدة وإن كانت نصوص في القرآن وردت تدل على أسبقية الرجل وقوامته على المرأة، فقد وردت اعتباراً من واقع معين وجب تغييره آنذاك ومنه تتأسس المساواة المطلقة لا محالة.

وتماشياً مع ما تمّ ذكره، نشير إلى وصول حامد أبو زيد في الأخير، إلى القول أنه حتى في قضايا المرأة وجب قراءة النصوص التي وردت فيها انطلاقاً من الواقع لأنها ليست صالحة لكل زمان ومكان، وهنا نرجع ونؤكد على البعد التاريخي عنده، مثال ذلك وجب الحد من تعدد الزوجات في الوقت الراهن ولا يكون إلا للضرورة القصوى، وفي المقابل تقييد الحق الممنوح للرجل في الطلاق، إذن يجب ألا نتوقف عند الدلالة الحرفية للنصوص كما فعل الخطاب الديني المعاصر لأن الواقع متطور ومُتغيّر.

وتفسيراً لما نحن بصدد قوله، نشير إلى أن النصوص التي ميزت بين الرجل والمرأة لها وضعيتها التاريخية لأنه كما أسلفنا كل القضايا المتعلقة بالمرأة كانت لها أسباب تاريخية كتعدد الزوجات، وقضية الإرث، والقوامة... وغيرها. وعليه، فالأحكام التي وردت فيها قابلة للتغيير، وهنا يكمن تحقق العدالة. إذن، قضية المرأة يجب أن تعالج انطلاقاً من السياق الاجتماعي. وانطلاقاً من هذا نقول أنّ حامد أبو زيد اجتهد وعرض لنا قضية المرأة، من خلال طرحه لمجموعة من الأسئلة والأفكار، معتبراً أنها أفكار قابلة للنقد والمناقشة، فهي أفكار غير مفروضة، وإنما نصر يؤمن بحرية التفكير.

تبلور الصورة العامة، في ختام هذا الفصل، الإشارة إلى عمق التساؤل الذي راود فكر حامد أبو زيد، في مؤلفه الخطاب والتأويل (ص261)، حيث يقول: إذا كانت الرسالة موجهة لمتلق اجتماعي تاريخي بلغة اجتماعية تاريخية، فهل هناك من منهج غير مناهج البشر للفهم والتحليل؟

يجزم حامد أبو زيد أنه لا يوجد منهج ملائم لفهم الرسالة غير مناهج البشر ما جعله يتبنى منهج النقد اللغوي، وكذا المنهج السيميائي في ضوء التاريخية أو المنهج التاريخي، وهذا استناداً إلى

ما صرح به أبو زيد نفسه كما سبقت الإشارة إلى ذلك بأن المنهج الذي وظفه هو منهج النقد اللغوي بالإضافة إلى اعتماده علم العلامات من ناحية ثانية مع تأكيده على عدم الفصل بينهما من ناحية الدلالة، على الرغم من انفصلهما من ناحية المنهج لقوله: "وإذا كان الفصل بينهما ضروريا من زاوية المنهج، وضرورات المنهج أيضا هي التي تبرر الفصل بين الدلالة والمغزى في تأويل النصوص".¹

إذن، من خلال المنهج الذي قدمه أبو زيد، يمكن أن نخلص إلى أنه سعى جاهدا لنزع صفة القداسة على النص الديني، متعاملا معه على أساس أنه كلام، يمكن دراسته من قبل البشر شأنه شأن السنة. فتحوّل النص معه من نص ديني مقدس، إلى نص قابل للنقد من قبل البشر، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية اعتبر النص الديني نصا متغيرا نظرا لتغير الدلالة حسب الظروف التاريخية للمؤول، وبهذا فإن أبو زيد تجاوز مختلف المناهج القديمة المستعملة في فهم القرآن والسنة. أما بخصوص ما صرح به على حرب آنفا من أن حامد أبو زيد اعتمد منهجا واحدا فقط -منهج النقد اللغوي- وانتقاده له، يمكن القول هنا كرد على علي حرب أنه لا يمكننا إنكار أن مفكرنا حامد أبو زيد استطاع الاستفادة من المناهج البنيوية والسيمائية وفقه اللغة وغيرها، من المناهج التي استخدمها في تفكيك النصوص. ليس هذا فحسب، بل وأنه لم يتجاوز مناهج القدماء من علماء الكلام والبلاغيين كما سبقت الإشارة إلى ذلك في بداية هذا الفصل -المعتزلة ابن عربي...- وعليه، فإن حامد أبو زيد من خلال عودته إلى القدماء حاول الاستفادة من مناهجهم ومن ثم قام بدعمها بالمناهج الحديثة والمعاصرة، كل هذا بغية قراءة النص القرآني وهذا ما يُحسب له لا عليه، ليس هذا فحسب بل لحامد أبو زيد الريادة في قراءة القرآن، هذا النص الأول لأن أغلب القراءات إن لم نقل كلها كانت موجهة إلى السنة أي النص الثاني، لا الأول كما فعل مفكرنا.

يمكن أن نختتم هنا بالقول، أن المنهج الذي وضعه أبو زيد يعتبر بحق محاولة جادة، الغاية منها إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة جديدة ومختلفة، تهدف إلى ترسيخ مفاهيم جديدة مغايرة تماما، كما كرسته القراءات السابقة التقليدية.

¹-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص122.

ولا مناص من القول، أنّ محاولة أبو زيد كانت محاولة جادة، إن لم يكن من الأنصار الذين تغنوا بالتراث دون فهم لمكوناته، ولم يكن أيضا ممن تجاهلوا التراث جملة وتفصيلا، وإنما سعيه كان إنتاجا لوعي علمي للتراث، هذا ما جعل حسن حنفي يثني على القراءة التأويلية لحامد أبو زيد معتبرا أنّها "فتح جديد في الدراسات الإسلامية القرآنية والأدبية واللغوية، تتجاوز تكرار القدماء الذي لا يضيف جديدا، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث وما أكثره لدى إخواننا المغاربة ترجمة وتأليفا".¹

إلا أن هذا لم يمنع القراء والباحثين والدارسين لمشروعه الفكري التأويلي من توجيه سهام الانتقادات له، واضعين قراءته التأويلية في ميزان النقد، وعليه ارتأينا أن نقف عند هذه النقطة موضحين أهم الانتقادات الموجهة له شخصيا ولمشروعه الفكري، ونحن هنا نقصد كلمة شخصيا، لأن هناك انتقادات موضوعية وهذا ما يميز أي مشروع فكري ولكن هناك انتقادات أخرى ذاتية بعيدة تماما عن الموضوعية وعن الدقة العلمية وكأنها نابعة لمجرد الانتقام من شخص الباحث وما أكثرها في حالة باحثنا-نصر حامد أبو زيد-خاصة وأنه تطرق لموضوع يعتبر من الطابوهات في ثقافتنا العربية الإسلامية-القرآن الكريم-محاوла إخضاعه للدراسة العلمية. وهذا ما لمسناه جليا في قضيته الشهيرة التي وصلت حد نعتة بالكفر والإلحاد-بل أن البعض ذهب إلى انتقاده حتى بعد وفاته، نقدا وصل حدّ الشماتة فيه واصفين ما أصابه بالعقاب الإلهي نظرا لارتداده عن الإسلام، خاصة وأنه أصيب في أواخر أيامه بفيروس خطير غريب أودى بحياته ولم يستطع الأطباء علاجه ولا تشخيص مرضه.

على الرغم من أن الدراسات التي تناولت فكر حامد أبو زيد بالنقد لم تكن كثيرة، إلا أنّها على قلتها اتفقت كلها على مسائل محددة طرحها نصر وهي مسألة الوحي-النبوة-الإعجاز-جدل النص القرآني مع الواقع نظرا لتأثيرها البالغ وكذا خطورتها، ومن بين الدراسات نجد الاستلاب والارتداد بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد لصاحبها علي حرب، ويعتبر هذا

¹ - كريمة محمد كربية، منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 01، 2017، ص.ص.2-3.

الأخير من أكثر النقاد موضوعية في تقييم مشروع أبو زيد الفكري، كما نجد أيضا طه عبد الرحمان من خلال دراسته المعنونة بـ "تجديد المنهج في تقويم التراث"، بالإضافة إلى محمد عمارة في كتابه "التفسير الماركسي للإسلام" وهنا وجبت الإشارة إلى أنه على الرغم من أن محمد عمارة كان من الأوائل الذين نادوا بمحاورة أبو زيد عوض تكفيره في هذا الكتاب، إلا أن المتطلع على الكتاب يلمس بأنه كان تكفيرا أكثر منه محاورة، مستندا في هذه المسألة على دراستين وهما "مفهوم النص" و"الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية"، موضحا تعارضه مع جمهور العلماء ومخالفتهم.

إنّ المنهج الذي وضعه أبو زيد كان يشمل قراءة التراث بصفة عامة، ولكن إذا أمعنا النظر في مؤلفاته نجد أنها كانت محصورة في قراءة النص الديني فقط، وهذا التركيز على النص الديني أدى به إلى جعله مجرد نص قابل للنقد بعيدا تماما عن القداسة، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فقد حول هذا النص إلى نص يمتاز بالتحول والتغير في الدلالة حسب ظروف القارئ التاريخية، وهذا ما يتنافى مع النص الديني لأنه لا يخفى علينا أنه حتى وإن وجدت في القرآن نصوص متغيرة الدلالة فهذا لا يعني إطلاقا أن جميع النصوص الدينية متغيرة في دلالتها، لأن التسليم بمثل هذا الرأي يؤدي إلى نسخ الدين مع القراءات وتغيير الوقائع التاريخية، وعليه فإن رأي أبو زيد فيه مغالاة لأنه جعل من النص القرآني نصا بشريا عندما أقر بأنه يجب قراءته بمعزل عن صاحبه وهذا غير ممكن لأن صفة الدين الأساسية هي الثبات لا التغير.

نجد - في هذه المسألة - من بين المنتقدين له عمارة محمد في كتابه التفسير الماركسي للإسلام الذي يرى بأن التعامل مع ألفاظ القرآن يجب أن يكون انطلاقا من وقت نزولها وليس من خلال تطورها، وهذا ما وضحه في قوله: "إن فهم دلالات القرآن لا بد أن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي، وليس بالدلالات التي طرأت على الألفاظ بعد عصر التنزيل.¹ مستدلا على طرحه هذا بالآية الكريمة-09- من سورة الحجر «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» معنى الآية يدل على أن الله حفظ القرآن على مستوى اللفظ وعلى مستوى الدلالة [حفظه لفظا ودلالة] وعليه

¹ - عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص06.

تصور أبو زيد يتعارض تماما مع مفهوم الآية وهذا ما جعله محل انتقاد، فالآية تدل صريحا على خلود القرآن وحفظه لفظا ودلالة عبر المكان والزمان.¹

تطرق الغربيون لقضية المعنى والمغزى وكيف تنعكس على إنتاج الدلالة، ربطوها بالنصوص الأدبية، هذه النصوص هي نصوص بشرية، ما يعاب على حامد أبو زيد هو أنه ربطها بالنص القرآني وحاول تطبيقها عليه، مهملا الفرق الشاسع بين النص البشري الذي يعتريه النسيان والخطأ والنص الإلهي المتمثل في قول الخالق المنزه، متجاهلا طابعه-النص الإلهي-الخصوصي النابع من قداسته التي جردها منه، فإذا كان مفهوم المغزى يتمثل القراءة الجديدة لألفاظ القرآن ما ينتج عنه دلالات متجددة فإن هذا المفهوم مرفوض تماما لأن في هذه الحالة سنقوم بإفراغ الألفاظ من معانيها وهي ألفاظ منزلة من الله ونقدمها للقارئ ليضفي عليها مفاهيم ومعان جديدة كيفما شاء.² كما نجد أبو زيد يعيب الخطاب الديني السائد الذي بدأ في تحليله وفهمه للنص القرآني، من قائل النصوص (أي من الله) محاولا استنطاق النص عنوة، صابغا تصوراته الأساسية بصبغة ميتافيزيقية، هذا ما جعله يخالفهم ويبدأ في تحليله من المتلقي على اعتبار انه الأساس محاولا دراسته ضمن واقعه الاجتماعي والسياسي، إلا أن هذا الطرح هو الآخر له ما له، فإذا كان الخطاب الديني أهمل المتلقي وواقعه، فإن أبو زيد أهمل وغيب الله (قائل النصوص) مهملا صفته الأساسية (الألوهية) لصالح الإنسان (المتلقي) لأنه بالنسبة له "نقطة البدء والمعاد" وعليه أكد على البعد الإنساني وكذا التاريخي للنص مهملا بذلك بعده الأصلي وهو البعد الإلهي.

وعليه، يمكن القول أن حامد أبو زيد من خلال مشروع التأويلي، حاول عقلنة النص القرآني، أي انطلاقا منه حاول بلورة معرفة عقلية، وهذا من منظوره لن يحصل إلا من خلال قراءة الماضي قراءة هدفها الفهم لا التقديس، ومن ثم أكد على قراءة الماضي ومن ثم تجاوزه، وهذا ما جعله يساوي بين الخطاب البشري وخطاب الوحي، هذا الأخير الذي أخضعه لقراءة نقدية من خلال نقده وتحليله عن طريق العقل.

¹ - سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص154.

² - المرجع نفسه، ص154.

ومن بين الانتقادات أيضا الموجهة لحامد أبو زيد أن قراءته كانت مبنية على مفاهيم غريبة إذ طغت بشكل واضح مفاهيم القراءة الغربية على قراءة أبو زيد فحركتها في اتجاه خاص معين وهذا ما صرح به نفسه في قوله: "وإذا كانت الدراسة الأولى تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي، فإن هذه الدراسات تنطلق من معطى معرفي غربي حديث هو علم العلامات للبحث في التراث الغربي، بمعناه الشامل من جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم.¹ وما نفهمه من هذا القول هو أن هناك ازدواجية في طرح أبو زيد فآليات القراءة عنده إما تكون انطلاقا من الغرب لفهم الواقع العربي، وإما من خلال إسقاط الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي ليحيب عنها الغرب (التراث الغربي).

وجه طه عبد الرحمان - في هذا المقام - انتقادا لاذعا لأبي زيد في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث مشيرا إلى أن هذا الأخير استعمل المناهج الغربية الدخيلة في قراءته للنص القرآني، مؤكدا أن تبني مناهج الغرب من شأنه أن يشوه الماضي لأنها مناهج غير أصلية بعيدة كل البعد عن تراثنا الإسلامي وهذا ما يؤدي إلى التبعية والتقليد الأعمى.

وهذا ما يدفعنا للقول أن طه عبد الرحمان وجه سهام النقد لحامد أبو زيد خاصة في مسألة نقده للتراث، وهذا ما نلمسه في قوله: "لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض في بحر التراث، طلبا لإظهار ما عظم من مزاياه ولتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه، إيمانا منا بأن التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استيلا".² أما عن موقف علي حرب، لقد وجدناه أيضا انتقد حامد أبو زيد في كتابه "نقد النص" نقدا لاذعا معتبرا هذا الأخير كان الأجدر به أن يعنون كتابه "مفهوم النص" "نقد النص" لأنه من منظور حرب نصر لم يقدم إطلاقا مفهوما للنص كما ادعى بل محاولته هذه كانت مجرد نقد للنص، وهذا ما عبر عنه بقوله: "كذلك في محاولته الثالثة في دراسة علوم القرآن وأعني بها

¹-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المصدر السابق، ص7.

²- عبد الرحمان طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص09.

كتابه "مفهوم النص" والذي سيدور عليه الكلام في مقالي هذه وكان أولى به أن يسمي هذا الكتاب نقد النص إذ هو يتناول فيه القرآن وعلومه تناولا تحليليا نقديا¹.

وعليه، يرى علي حرب أن البحث عن مفهوم النص من طرف أبو زيد هو مجرد إدعاء معرفي لا وجود له. وعلى الرغم من أنه بمجرد أن أصدر أبو زيد كتابه هذا-مفهوم النص-تعرض للمحاكمة والهجوم من طرف الأصوليين-التيارات السلفية-لأنه كان ينتقدهم فيه بشدة، إلا أنه من وجهة نظر حرب سلك نفس نهجهم وقراءته للنص القرآني لم تختلف كثيرا عن قراءتهم، فعلى الرغم من اعتراضه على لغتهم الغيبية الماورائية التي صبغت خطابهم والتي يرى بأنه يجب تجنبها لإنتاج وعي علمي بالنصوص إلا أنه استعمل نفس اللغة حيث تطرق لمسائل مثل أسباب النزول والنسخ... وهذا ما يعتبر تناقضا في مشروعه الفكري القائم أساسا على الدعوة إلى التحرر من هذه اللغة². بل ذهب حرب إلى أبعد من هذا معتبرا أن قراءة الأصوليين للنص القرآني أكثر أصالة من قراءة أبو زيد.

وهنا يحضرننا موقف أركون من قراءة فكر حامد أبو زيد، فعلى الرغم من أنه لا يعطي الأفضلية لقراءة الأصوليين إلا أنه يصف قراءته بالقراءة العادية، فهي لا تختلف عن قراءة الطيب تيزيني، وحسين مروة، أي القراءات الماركسية، وقراءة محمد عابد الجابري الإبتيمولوجية، فهي لم تبلغ مساحات "اللامفكر فيه" في الثقافة العربية معتبرا أن الضجة التي أحدثتها قراءته لا ترجع إلى القراءة في حد ذاتها بل أسبابها سياسية بالدرجة الأولى، وعليه فإن مشروعه الفكري حركة الكبت السياسي، فإذا تمعنا في قراءته سنجدها نابعة من صراعه وجداله مع القيادات الأزهرية ما جعله ناقما على الفكر التراثي "الأصولي" فعوض قيامه بدراسة هذا الأخير وتحليله، حول دراسته إلى مجرد هجوم عليه ونقده. وبالعودة إلى علي حرب نجد هنا أنهم أبو زيد وصرح بأن مشروعه الفكري جاء خدمة لمصالحه الشخصية، لا خدمة للإسلام كما ادعى، حيث وصف النص بالمنتج الثقافي، يقول في هذا الصدد: "إنها ليست تنافسا على خدمة الإسلام، ولا هي بحث عن الإسلام

¹ حرب علي، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص7.

² حرب علي، نقد النص، المرجع السابق، ص218.

الحقيقي، وإنما هي محاولة لنزع هالة القداسة والتعالي عن الخطابات والمؤسسات والأحداث والتقاليد والأشخاص، بالتعامل معها بوصفها تجارب بشرية ووقائع تاريخية، ومؤسسات دنيوية مدنية، وهذا يعني القول بأن النص القرآني هو منتج ثقافي أنتجته ثقافة بشرية هي الثقافة العربية.¹

وهنا حاول علي حرب أن يكشف عن البعد الإيديولوجي المتحكم في قراءة أبو زيد وهذا ما اعتبره بمثابة المفارقة لأن أبو زيد في معظم كتاباته ينتقد الخطاب الديني الذي سيطرت عليه الخلفيات الإيديولوجية، غافلا عن مرجعيته الإيديولوجية المسيطرة على خطابه النقدي ما أدى به إلى اتخاذ مواقف رجعية (نقد الزركشي)، وهذا ما أدى به إلى إهدار النص والتضحية به.²

بل وجدنا أنّ علي حرب قد ذهب إلى أبعد من هذا، واصفا حامد أبو زيد بالساذج، لأنه تعامل مع الدين بعيدا عن جوانبه الغيبية والأسطورية، محاولا إخضاعه لتأويل علمي حسب رأيه، وهذا ما يعتبر نوعا من الخداع-خداع الذات-لأن هدفه كان متمثلا أساسا في تكريسه للنظرة العلمانية، معتقدا أنه بهذا سيقضي على احتكار الجماعات الإسلامية للدين ويسحب البساط من تحت أقدامهم.

وهناك تناقض آخر، يقع فيه أبو زيد من وجهة نظر علي حرب، عند حديثه عن النص، فهو يؤكد من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه فهما علميا، ومن جهة ثانية يقرّ بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله العلمي وفهمه، وهنا يرى حرب بأن الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره، وبين بشريته من حيث محتواه، إنما هو ضرب من التلفيق المنهجي، يقع فيه الناقد سواء في هذا الكتاب مفهوم النص أو الكتاب الذي يليه.³ كما ينتقد حرب أيضا أبو زيد في استخدامه للمنهج الواقعي في دراسته للنص القرآني، فهو يقرّ بأنه لا يتخلى عن منهجه الواقعي في التعامل مع النص، مع أن هذا النص فقد مصداقيته ولم يعد واقعا، أو على الأقل أنه بات يستخدم بطريقة تحجب الواقع والنص في آن... لهذا فإن المنهج الواقعي كما

¹ - حرب علي، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109.

² - المرجع نفسه، ص.ص 87-88.

³ - حرب علي، نقد النص، المرجع السابق، ص 210.

يمارسه أبو زيد يقضي في مآله الإيديولوجي إلى ما يسميه هو إهدار كينونة النص، إنه منهج ينفي حقيقة النص.¹

ليس هذا فحسب، بل إن قراءته للنص اعتمدت على المنهج اللغوي الذي اعتبره أبو زيد المنهج الوحيد الذي يمكننا من الولوج إلى دلالة النص - وهذا ما أوضحناه آنفا في تطرقنا إلى منهج أبو زيد التأويلي بالتحديد في عنصر منهج النقد الأدبي - وهذا ما سجل علي حرب اعتراضه عليه أيضا، مؤكدا أن هذا الاختيار للمنهج اللغوي من طرفه اختيار غير صائب، لأنه بهذا اختزل النص، في حين أن هذا الأخير يجب عليه الانفتاح على جميع الكشوفات المعرفية المتاحة، بحيث يجب دراسة النص بالاعتماد على مناهج مختلفة كما فعل أركون مثلا، "فالمستغرب أن أبو زيد يحصر دراسته للقرآن بالمنهج اللغوي وحده دون سواه".²

أوضح علي حرب - في هذه النقطة - أن حتى التسمية التي أطلقها أبو زيد على القرآن بأنه نص لغوي، تسمية ليست في محلها على اعتبار أن هذه التسمية -النص اللغوي- تشمل جميع النصوص فهي تسمية عامة "ولكن عبارة نص لغوي هي عبارة غير محللة بل هي ملتبسة من فرط عموميتها لذلك فيمكن أن تطلق على مختلف أنواع النصوص والخطابات لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده، وما من نص إلا ويمكن عده إنجازا لغويا بالمعنى من المعاني سواء أكان شعريا أم فلسفيا أم علميا".³

بالإضافة إلى أن مشروع أبو زيد قائم على الثنائيات وهذا ما تجلّى بوضوح في منهجه حيث لاحظ حسن حنفي بأنه جمع فيه بين تصورين مختلفين تماما معرفيا وهما (التصور العقلي -المعتزلة) والتصور الوصفي (ابن عربي) وهذا ناتج حسبه عن عجز نصر من إيجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربي بين التراث القديم والتراث الغربي. كما أن المتابع لكتابات أبو زيد يجد أنه هاجم عالم الغيب، واصفا العقل المؤمن بالغيب عقل غارق في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان الحقيقي. وحتى في حديثه عن فكرة النبوة صبغها بصبغة بشرية جاعلا من هذه الفكرة غير

¹ - حرب علي، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه عارودي ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص101.

² - حرب علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص207.

³ - المرجع نفسه، ص207.

مفارقة لقوانين الطبيعة والواقع مشبها في هذه النقطة النبي بالشاعر في اتصاله بالشيطان أو الكاهن في اتصاله بالجن.

أدى هذا الأمر إلى القول، أنه حاول تكريس نظرتة العلمانية، فهدفه لم يكن فهم النص كما ادعى، وإنما هو نموذج علماني بامتياز، لم يقتصر على معاداة الإسلام، بل بلغ به الحد إلى المساس بالثوابت الإسلامية بغية تشويهها، وهذا ما جعل الغربيين من ماركسيين وعلمانيين يحتفون به وبمؤلفاته، ويمنحونه العديد من الأوسمة والشهادات تكريما له ولجهوداته، كحصوله على منحة دراسية في الجامعة الأمريكية من مؤسسة فورد وغيرها. وحتى أبو زيد نفسه صرح في كتابه "التفكير في زمن التكفير" بأن عبد الصبور شاهين حاربه ووصف أبحاثه بأنها تروج للعلمانية في الجامعة.¹ وعليه فإن من أهم الانتقادات التي طالته وطالت مشروعته الفكري، هي نشره للفكر العلماني.

نلتمس في المؤلفات العديدة لحامد أبو زيد، تمحورها حول فكرة واحدة، وهي ضرورة التخلص من النصوص الشرعية وسلطتها. وهذا ما أدى إلى اتهامه بالكفر، حيث استدل عبد الصبور شاهين بعبارة وردت في كتاب حامد أبو زيد المعنون بـ "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، الذي أقر فيه على لسانه بأنه "آن الأوان للانتقال إلى التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان في عالمنا، والمقصود بالنصوص هنا كما فهمه المنتقدون، وأولهم عبد الصبور شاهين هو نصوص القرآن والسنة. وهذا ما نفاه حامد أبو زيد، موضحا أن النصوص التي قصدها هي النصوص الشارحة لا النصوص المقدسة، وهذا ما بيّناه في فصول بحثنا.

يمكن هنا أن نصل إلى تأكيد نقطة أساسية وضعها أبو زيد نفسه، فهو يرى أنه انطلق من القول بتاريخية المفاهيم واجتماعيتها، وتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص لتنتهي إلى تاريخية النص القرآني واجتماعيته، فالواقع التاريخي والاجتماعي هو المتغير وليس النصوص التي يجزم أنها لا تحمل عناصر جوهرية ثابتة بل أن لكل قراءة جوهرها-تعدد القراءات-الذي تكشفه في النص.²

¹- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير- ضد الجهل والزيغ والخرافة- مصدر سابق، ص10.

²- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المصدر السابق، ص83.

وهذا ما تجاهله عبد الصبور شاهين أو تعمد تجاهله في تقريره-الذي اتهم فيه الباحث بالكفر والردة- وهنا نلمس النقد الذاتي غير الموضوعي الذي تحدثنا عنه في البداية فعبد الصبور خير مثال على هذا النوع من النقد. ما جعل أبو زيد يصف تقريره بأنه تقريراً منافياً لصفات التقرير العلمي الأكاديمي.¹

وعليه، حارب عبد الصبور شاهين حامد أبو زيد وحرمه من الترقية إلى "أستاذ"، وكل هذا لم يشف غليله بل ذهب إلى أبعد من هذا، حيث نقل قضيته خارج أسوار الجامعة، متخذاً منبر المسجد وسيلة له، على اعتبار أنه خطيب مسجد -ليحرض الناس ضده- ولأن عبد الصبور لم يقو على محاربتة فكرياً، لجأ إلى سلاح التكفير الذي وصفه أبو زيد بسلاح العجزة.² وننتهي إلى القول أن عبد الصبور استخدم سلطة ومعرفة دينية لمحاربة أبي زيد بما أنه إمام مسجد وكلمته مسموعة عند الناس.

يقتضي واقع الحال في هذا المجال، استخدام عبارة دالة لحامد أبوزيد، نختتم بها قراءتنا لهذه المسألة: "حين يتم استخدام سلاح التكفير-وهو سلاح ديني- في معركة فكرية، يعتبر هذا أحد أهم أوجه الاستخدام النفعي للدين والذي يحوله لمجرد وقود-وقود سياسي-يحرم الفرد والمجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين عقيدة وسلوكاً."³

لا يسعنا - في نهاية المطاف - سوى القول أن الآراء اختلفت حول أهمية وقيمة مشروع حامد أبو زيد، حيث رأى البعض بأنه مشروع نقدي جريء، لم يسبق لغيره أن تطرق لدراسة النص القرآني دراسة تحليلية مثله، في حين اعتبر البعض الآخر أن مشروعه لم يأت بجديد يذكر، فدراسته لا تعدو أن تكون سوى دراسة أو مشروع أصولي بامتياز، ولكن على الرغم من ذلك تبقى دراسته محاولة جادة، فتحت الباب أمام دراسات أخرى يمكنها التطرق إلى الفكر الإسلامي، وكذا الخطاب الديني بعيداً عن النزعات المتشددة والآراء المغلقة. فعلى الرغم من كل الانتقادات الموجهة لمشروعه التأويلي فلا يمكن إنكار أن قراءته تبقى من بين القراءات المعاصرة الأكثر رصانة وتمسكاً.

¹ - نصر حامد أبو زيد، التكفير في زمن التكفير-ضد الجهل والزيغ والخرافة- مصدر سابق ، ص10.

² - المصدر نفسه، ص09.

³ - المصدر نفسه، ص25.

خانمہ

خاتمة

يعتبر حامد أبو زيد من أهم المفكرين الذين طرحوا أسئلة كبرى تخص الفكر العربي والإسلامي، فأعماله كلها تمثلت في طرح الأسئلة الجوهرية والحساسة، التي شغلت عقول مفكرينا عند دراستهم للتراث العربي الإسلامي، كما سعى حامد أبو زيد الإجابة عنها.

وهذا ما عبر عنه بنفسه في قوله "إن توقفت عن الأسئلة فهذه شهادة وفاتي" وعلى الرغم من وفاته ظلت الأسئلة مرافقة لمشروعه الفكري نظراً لأهميته.

واستناداً إلى العرض المقدم في هذه الأطروحة المنجزة، والتي تضمنتها رؤيتها التحليلية النقدية لمشروع حامد أبو زيد التأويلي، أصبح من الضرورة المنهجية أن نحصل جملة النتائج المستقاة من البحث، والتي أجمناها في الآتي:

- على الرغم من أن حامد أبو زيد من أنصار القراءة المتجددة للنص، متجاوزاً النظرة التقديسية التي طغت على القرآن الكريم، بإخضاع النص للنقد والتحليل العلمي، المعتمد أساساً على العقل، إلا أنه في الوقت ذاته لم يقطع الصلة مع القديم، بل أنه استفاد منه من خلال العودة إلى دراسة علوم القرآن.

- إن الغاية التي كان يريها حامد أبو زيد من خلال دراسته الموسومة: "مفهوم النص"، ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر. وهذا الانفصال راجع إلى عوامل عديدة، نجم عنها الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي، أي ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، على أساس أنها قائمة على النص.

- لم يكن حامد أبو زيد السباق في قوله بإخضاع النص للدراسة الأدبية، وإنما سبقه في ذلك محمد أحمد خلف الله، وقبله الشيخ أمين الخولي، إلا أن هذه الدراسات لم تصل إلى معنى واضح ومحدد لمفهوم النص، وما يحسب لحامد أبو زيد، أنه حاول العودة إلى دراسة علوم القرآن عودة

محاولا من خلالها تقديم إضافة جديدة، لما تركه السلف السابقون، مخالفا بذلك الرأي القائل بأنه لا يمكن الإتيان بجديد.

- تبدو قراءة حامد أبو زيد للنص القرآني، أنه كان يهدف من وراءها إقامة جسر بين الماضي والحاضر من ناحية، ومن ناحية ثانية التنقيب والكشف عن الخصائص اللسانية للغة الدينية، وإمكانية انفتاحها على الزمان والمكان.

- دعوة حامد أبو زيد تمحورت في محاولة فهم الإسلام فهماً عصرياً، متعاملاً مع النصوص الدينية بجرأة، مؤكداً أنه لا ينقد الدين إنما نقده كان موجهاً للسلطة، التي فرضت عقائدها على النص، وعليه يجب التحرر من هذه السلطة لا من النصوص ذاتها.

- سعى حامد أبو زيد من خلال دراسته للقرآن، الكشف عن كيفية قراءته، مشيراً إلى أن هذا الأخير تم استخدامه من طرف السلطة (السياسية-الدينية)، ما أدى إلى تراجع الثقافة العربية الإسلامية، بدل تطورها وازدهارها.

- أهم ما ركز عليه أبو زيد في مشروعه هو الابتعاد عن الإيديولوجيا والتقييد بالمنهج العلمي، كما نشير على الرغم من تبنيه للمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة في فهم النص القرآني، إلا أن ما يحسب له بالفعل هو تكييفها وتوظيفها بما يلائم الثقافة العربية.

- إن كتابات أبو زيد مست الخطاب الديني، محاولة إصلاحه من داخل الدين نفسه، وليس خارجه، وهذا ما يميزه عن سابقه.

- يعتبر النص، أي نص كان، مرتبطاً بالواقع الذي تشكل فيه، وعليه فهو منتج ثقافي، ويستدل بعدة حجج منها، أن النص نزل منجماً أي مفرقاً خلال فترة زادت عن العشرين عاماً.

- أكد أبو زيد على العلاقة الجدلية بين النص والواقع والثقافة، ومنه لا يمكن الولوج إلى دلالة النص، دون دراسة الواقع المشكل لهذا النص، في جوانبه الاقتصادية السياسية الثقافية، دون إهمال المتلقي الأول للنص والمخاطبين به.

- إنّ تأويل حامد أبو زيد قائم على أساس علاقتين، علاقة النص بالواقع، وعلاقة القارئ بالنص، إلا أنه لم يول أهمية كبيرة للعلاقة الثانية-العلاقة الجدلية بين النص والقارئ-على عكس العلاقة الأولى-النص والواقع-التي كانت محور اهتمامه وهذا ما يعني تاريخية النص القرآني عند هذا الباحث.

- رأى أبو زيد أن النص وإن كان تشكل من خلال تجاوبه مع الواقع والثقافة، فإنه يستطيع إعادة بناء الواقع، ولا يكتفي بمجرد تسجيله، ويدعو إلى تحليله بتطبيق المنهج اللغوي بالتركيز على التركيب اللغوي، بالإضافة إلى السياق، دون إهمال أحدهما، ويرفض ما يدعوه منهج التلفيق بين الروايات، وكل هذا لا يتعارض مع مصدر النص الإلهي.

- بيّن أبو زيد أن التيار السلفي أهمل علاقة النص بالواقع، فدعوة أنصاره كانت تطبيق الشريعة الإسلامية ولا سبيل لهضة الأمة إلا بتطبيقها، أما تيار التجديد أي تجديد التراث، فهو يتعامل بطريقة براغماتية نفعية، آخذاً من التراث ما يتناسب وأفكاره وإيديولوجياته، تاركا ما يتعارض معه، وبالتالي كلا التيارين السلفي والتجديدي لم يصلا إلى مفهوم النص الحقيقي، لأنهما بعيدان كلّ البعد عن الموضوعية العلمية، سواء للنص أو التراث.

- لا ينكر أبو زيد مصدر النص الإلهي بقوله أن النص هو رسالة، فهو يؤكد أننا لا يمكن دراسة مرسلها (الله) ولكننا يمكن دراسة الظروف الاجتماعية وكذا التاريخية لمتلقي هذه الرسالة.

- عمل أبو زيد على التفرقة بين الدين والخطاب الديني، الأول عبارة عن نص مقدس ثابت، بينما الثاني هو مجموعة من النصوص التي بمعيتها يتم تفسير القرآن، وبالتالي هي متغيرة لأنها عبارة عن فهم بشري.

- اهتم أبو زيد بالسياق مؤكداً ضرورته في إنتاج الدلالة، ما جعله يحدد مستويات السياق (الداخلي-الخارجي-اللغوي-سياق القراءة والتأويل...)، مؤكداً أهمية إطلاع المؤول على هذه السياقات المكونة للنص، موضحاً عواقب إهدارها.

- أكد أبو زيد على أن السنة ليست وحيا، فالوحي عنده قائم على الخيال، وهذا الأخير يشترك فيه النبي مع الفيلسوف، فالأول يتصل مع الوحي والثاني يتصل مع العقل الفعّال، والفرق بالنسبة له لا يكمن في الوحي، وإنما في التعبيرات عن الوحي. إذن، الفرق يتجلى في اللغة التي يعبر بها هذا الوحي، وعليه فالوحي من هذا المنظور ثمرة لقوة المخيلة الإنسانية.

- احتلت قضية المرأة موقعا هاما في دراسة نصر حامد أبو زيد على اعتبار أنها تمثل معضلة أساسية في قضية النهضة، وهذا ما دفعه إلى تأليف كتابه "دوائر الخوف" الذي يعد بالفعل تطبيقا لمنهجه التأويلي على موضوع المرأة.

- أكد أن التشريعات التي جاءت بخصوص قضايا المرأة هي مجرد اجتهادات مرحلية يجب تجاوزها، لأنها وردت انطلاقا من ظروف زمانية معينة مثل مسألة الميراث-تعدد الزوجات... فالأحكام هنا متغيرة لا ثابتة بتغير الأحوال والأوضاع.

- القرآن من وجهة نظر أبو زيد هو خطاب لا نص، وهذا ما يميز مشروعه الفكري، لأنه يقرّ ويؤكد أن المشكلة والمعضلة الأساسية قديما وحديثا، تمثلت في النظر إلى القرآن على أساس أنه نص، فالتعامل مع القرآن على أساس أنه نص أفضى إلى مجموعة من النتائج السلبية في تاريخ التفسير، قديما وحديثا.

في مجمل الحديث، لا يسعنا سوى القول أنه سواء اتفقنا أو اختلفنا مع باحث- كنصر حامد أبو زيد- إلا أن الشيء المؤكد أنه يبقى من الرواد الأوائل الذين أعلوا من شأن العقل في دراسة التراث العربي من خلال دراسته دراسة نقدية، وبالتالي قراءة الفكر العربي بصورة عقلانية.

إنّ غاية أبو زيد لم تكن تجاوز الماضي أو السطو عليه، بل بالعكس حاول الدفاع عن النص وحمائته من الاحتكار باسم اليقين، مؤكداً أن النص الديني ثابت في منطوقه، لكنه متحرك في دلالاته، محاولا تحرير القرآن من الهيمنة الإيديولوجية، التي سخرت الدين لخدمة مصالحها، وعليه محاولته كانت محاولة جادة في إعادة دراسة التراث مع تطورات ومقتضيات العصر. فالمعضلة

الأساسية في مشروع أبو زيد من وجهة نظره لم تكن في كيفية تجديد التراث وإنما تمثلت بالدرجة الأولى في محاولة تفسيره وفقاً لحاجات العصر.

بدأت مسألة تاريخية النص القرآني التي نادى بها أبو زيد، التي حولت النص القرآني من نص متميز إلى نص يشبه بقية النصوص، وهذا ما أمكن أن يعاب عليه، فعلى الرغم من أن هناك تشابه على مستوى الشكل، ولكن هذا التشابه لا يمكن أن يلغى إطلاقاً خصوصية وتميز النص القرآني، وهذا ما أهمله أبو زيد في طرحه تاريخية النص القرآني، إذ لا يمكن إنكار فضله في تبيان تفاعل النص مع الواقع إلا أنه تناسى بنية النص ونسقه الخاص.

ومع هذا فإن مشروع حامد أبو زيد التأويلي يستحق الثناء، فما يحسب له أنه كان يطمح إلى تكوين وعي علمي بالتراث، من خلال التعامل مع النص باعتباره منتجاً ثقافياً، وبالاعتماد في فهمه على منهج قوامه الواقع، هو المدخل لفهم النص.

نصل - على المستوى الإجرائي - إلى فكرة مؤداها أن البحث في إشكالية التأويل في الثقافة العربية الإسلامية تعرف مخاضات كبيرة، نتجت عنها تنوع في التصورات الفلسفية والمقاربات المنهجية، التي تناولت الموضوع بحثاً ودراسةً ونقداً عبر تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وكشفت عن أنماط التفكير وآليات إنتاج المعرفة، التي سعت بدورها إلى العمل على إزالة الغموض والابهام، عن العلاقات التي يُنشئها الفكر في مرجعيته، ثم إن معرفة الأسس النظرية التي يصدر عنها فكر ما، ويتحرك وفقاً أثناء اشتغاله على مختلف الموضوعات، تسمح - لا محالة - بمقاربة مدى تماسك هذا الفكر ومدى إنتاجيته أو فعاليته ودرجة الإبداع فيه.

ومن منطلق آفاق البحث نقول، أنه رغم أهمية وأصالة البحث الذي قدمه (أبو زيد) في مجال البحث في مشروعية التأويل في الفكر العربي الإسلامي، ورغم توظيف - أحدث المناهج المعاصرة - من قبل الحدائين العرب، إلا أن هذا مجال ما زال خصباً، أو بعبارة أدق محافظاً على عذريته، لأن (ضخامة) الموضوع لم تُقابلة (ضخامة) في البحث والدراسة، لذلك يبقى التحدي

قائماً يُواجه في عناد، كلّ المختصين في الحقول الاجتماعية والإنسانية واللغوية والدينية، من أجل التأسيس لمشروع حداثي يواكب التطور الإنساني وارتقاء فكره ووسائله البحثية.

ملحق

مسيرة أبو زيد العلمية وإنتاجه الفكري.

نصر حامد أبو زيد (1943-2010) أكاديمي مصري وباحث متخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية.

في بداية مشواره لم يستطع الحصول على شهادة الثانوية العامة لاستكمال دراسته الجامعية نظرا لأوضاع أسرته البسيطة، إذ حصل فقط على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية لقسم اللاسلكي عام 1960.

حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة سنة 1972 بتقدير ممتاز، ثم بعد ذلك تحصل على شهادة ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976 وأيضا بتقدير ممتاز، ومن ثم تحصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية عام 1979 بتقدير مرتبة الشرف الأولى شغل أبو زيد عدة مناصب بدءا من مدرس مساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة سنة 1976 ثم بعد ذلك مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة سنة 1982 وأيضا أستاذ مساعد بكلية الآداب قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة بالخرطوم خلال الفترة ما بين (1983-1987).

عندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ بجامعة القاهرة سنة 1987 تكونت لجنة من أساتذة القاهرة بينهم عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره الباحث "بالكفر" انتهت القضية بترك نصر الوطن ومغادرته مع زوجته إبتهاال يونس الأستاذة في الأدب الفرنسي بالقاهرة متوجهها نحو المنفى إلى هولندا خاصة بعد الحكم الذي صدر بتفريقها انطلاقا من "مبدأ الحسبة" على اعتبار أنه غير مسلم لا يجوز زواجه من مسلمة، فأقاما هناك، وشغل أبو زيد منصب أستاذ للدراسات الإسلامية-جامعة ليدن بهولندا-

أعماله:

- 1-الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة-وكانت هذه الدراسة رسالته في الماجستير، سنة 1982.
- 2-فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، وكانت هذه الدراسة رسالته في الدكتوراه سنة 1983.
- 3-مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن- سنة 1991، وكانت هذه الدراسة السبب الأساسي في إثارة الضجة حوله إعلاميا في منتصف التسعينات من القرن الماضي، إذ أتهم بسببها بالارتداد والإلحاد.
- 4-نقد الخطاب الديني، سنة 1993.
- 5-الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، سنة 1993.
- 6-إشكاليات القراءة وآليات التأويل، سنة 1995.
- 7-المرأة في خطاب الأزمة، سنة 1995 (هذا الكتاب طبع فيما بعد كجزء من كتابه المعنون بدوائر الخوف).
- 8-التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة 1995.
- 9-النص السلطة الحقيقية، صدر سنة 1995.
- 10- القول المفيد في قضية أبو زيد 1996.
- 11- دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، سنة 1999
- 12- الخطاب والتأويل، سنة 2000
- 13- هكذا تكلم ابن عربي (هذه الدراسة أعاد فيها الباحث مراجعته لدراسته السابقة عن ابن عربي)، سنة 2002

البيليو جرافيا

المصادر والمراجع:

➤ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولاً: المصادر:

1. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
2. نصر حامد أبو زيد، استرنيلسون، صوت من المنفي تأملات في الإسلام، ترجمة نهي هندي، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015.
3. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005.
4. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط3، 1996.
5. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996.
6. نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
7. نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير-ضد الجهل والزيف والخرافة- ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995.
8. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
9. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1995.
10. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي- المركز الثقافي الكتاب للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017.

11. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2014.

12. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.

ثانياً: المراجع:

1. أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، المكتبة الفلسفية للنشر والتوزيع، ط3، 2003.

2. أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الفرائي وابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2001.

3. إيميل بريهة، الآراء الدينية والفلسفية فيلون الاسكندري، تر: محمد يونس موسى وعبد الحلیم النجار، دار الطباعة الحلبية، القاهرة، مصر، 1954.

4. إيميل بريهة، تاريخ الفلسفة الهلستينية والرومانية، ج1، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1982.

5. بغورة زواوي، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

6. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2005.

7. بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وحسان بروقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة، مصر، 2001.

8. جورج غادمير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ترجمة: عبد العزيز أبو شعير، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1،

9. حرب علي، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.

10. حرب علي، أوهم النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.

11. حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
12. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عن بول ريكور، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1992.
13. حسين الصديق، الإنسان والسلطة، إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، د.ط، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
14. حنا الفاخوري وفتحى عبد الله، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، دون طبعة، بيروت، 1963.
15. خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، المملكة العربية السعودية، ط1، (د س).
16. دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرومنوطيقا، ترجمة وجيه قارصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2007.
17. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.
18. سعيد بن كراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2002.
19. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2002.
20. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2010.
21. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرومنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، 2007.
22. عبد الرحمن البدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، دط، القاهرة، 1966.
23. عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005.

24. عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت لبنان، 2008.
25. عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2002.
26. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2007.
27. غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة ناظم وعلي حاكم صالح، دار رؤيا للنشر، ليبيا، ط1، 2007.
28. كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، العاصمة، ط1، 2011.
29. مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، العراق، 2019.
30. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار منشورات عويدات، ط3، بيروت، لبنان، 1983.
31. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990.
32. مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
33. مليكة دحماني هيرمونوطيقا النص الأدبي في الفكر العربي المعاصر، منشورات اتحاد العرب، دمشق، دط، 2002.
34. ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط01، (د س).
35. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1998.
36. هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.
37. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة، 1953.

ثالثاً: المذكرات:

1. سعيد تومي، التأويل وإشكالية تفسير القرآن الكريم عند نصر حامد أبو زيد، مذكرة دكتوراة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2015/2014.

رابعاً: المجلات:

1. العيد معروف، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول.
2. قدور بن فريجة، إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد، مجلة تدوين العدد 10، جامعة وهران، 2018.
3. كريمة محمد كريمة، منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 10، العدد 01، 2017.
4. نصر حامد أبو زيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد 03، 1981.
5. هانز جورج غادامير، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، ترجمة نحلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988.

فهرس:

الصفحة	العنوان
/	إهداء
/	شكر وعرافان
أ-هـ	مقدمة
الفصل الأول : التأويل في الفكر الغربي المعاصر (مصادر وتوجهات)	
12	المبحث الأول: مدخل إلى الهيرمينوطيقا
24	المبحث الثاني: حلقة التأويل من شلاير ماخر إلى هايدغر
37	المبحث الثالث: الإرث التأويلي من غدامير إلى ريكور
الفصل الثاني : فضاء التأويل في فكر نصر حامد أبو زيد (معالم ومسارات)	
56	المبحث الأول: مشروعية التأويل عند نصر حامد أبو زيد
74	المبحث الثاني: آليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد
92	المبحث الثالث: عقبات البحث في مجالات التأويل عند نصر حامد أبو زيد
الفصل الثالث: منهجية التأويل عند نصر حامد أبو زيد (منطلقات وأبعاد)	
110	المبحث الأول: التاريخانية، النقد الأدبي، السيميولوجيا، (دلالة ومفهوم)
136	المبحث الثاني: مفهوم النص (الحقيقة ومستويات المعنى).
154	المبحث الثالث: الوحي والنبوة، خطاب المرأة، (مجالات القراءة والفهم).
181	خاتمة
188	ملحق
191	بيبلوغرافيا
196	فهرس

الملخص:

يتمحور مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري، حول مشكلة القراءة والتأويل، فهو ينطلق من قراءة المقدس بمنهجية عقلية تأويلية، لا برؤية حرفية تفصل النص الإلهي عن التاريخ المتغير. وعلى هذا الأساس قام أبو زيد بوضع آليات تأويلية لدراسة القرآن، تهدف إلى إخراجها من سياقه المكبل ومن التفسيرات اللاهوتية التي عرقلت تطوره، وجعلته نصا مفارقا للواقع.

الكلمات المفتاحية: التأويل - العقل - النص - المقدس.

Résumé :

Le projet intellectuel de Nasr Hamed Abu Zaid tourne autour du problème de la lecture et de l'interprétation. Il part de la lecture du sacré avec une méthodologie mentale interprétative, et non avec une vision littérale qui sépare le texte divin de l'histoire changeante. Sur cette base, Abu Zayd a développé des mécanismes d'interprétation pour l'étude du Coran, visant à le sortir de son contexte entravé et des interprétations théologiques qui ont entravé son développement et en ont fait un texte qui contredit la réalité.

Mots- clés: Interprétation - Esprit - Texte - Sacré.

Abstract:

Nasr Hamed Abu Zaid's intellectual project revolves around the problem of reading and interpretation. He starts from reading the sacred with an interpretive mental methodology, not with a literal vision that separates the divine text from the changing history. On this basis, Abu Zayd developed interpretive mechanisms for the study of the Qur'an, aimed at removing it from its shackled context and from the theological interpretations that hindered its development and made it a text that contradicts reality.

Key- words: Interpretation - Mind - Text - Sacred.