

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة-1-

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي



# الخطاب التأويلي العربي الحديث

نصر حامد أبو زيد أنموذجا

- دراسة في المفاهيم والمنطلقات -

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في النقد الأدبي

تحت إشراف:

أ/د. محمد ناصر بوحجام

إعداد الطالبة:

جمعة حقاين

لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة باتنة -1-	أستاذ التعليم العالي	الطيب بودربالة
مشرفا ومقررا	جامعة باتنة -1-	أستاذ التعليم العالي	محمد ناصر بوحجام
عضوا مناقشا	جامعة محمد خيضر - بسكرة -	أستاذ التعليم العالي	سليم بتقة
عضوا مناقشا	جامعة العربي التبسي - تبسة -	أستاذ محاضر أ	لزهر فارس
عضوا مناقشا	جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل -	أستاذ محاضر أ	فيصل لخم
عضوا مناقشا	جامعة باتنة -1-	أستاذ محاضر أ	شرف شناف

السنة الجامعية: 2016/2017م-1437/1438هـ

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ  
كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ  
شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ  
يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ  
عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ  
اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"

## شكر وعرّفان

الى أساتذتي الذين علموني لغة الحوار ومنطق التفكيك

أ.د / محمد ناصر بوحجام

أ.د / محمد زرمان

أ.د / الطيب بودربالة

اهداء

أهدي هذا العمل الى كل عشاق الفكر

والنقد والتأويل

## إهداء خاص

إلى والدي الكريمين.

إلى زوجي رفيق الدرب.

إلى شمسي وقمري، سراج الدين وبهاء الدين.

## مقدمة:

منذ هرمس، كان الهاجس هو كيفية تجسيد الإلهام أو الإيحاء أو المعنى الباطني في العبارة، فكانت الهرمنيوطيقا /التأويلية، هي الأداة التي اعتمد عليها في كشف الحجب لتلعب دور الوساطة في صياغة المفهوم الإلهي إلى مستوى الإدراك البشري، لقد اختلفت التأويلات باختلاف الأديان و الأجناس والأمم والجماعات والأفراد و تطورات الأفراد، مع ذلك؛ يرجع أصل نشأة التأويل وسيورورته وإجرائه إلى مقولتين أولهما: غرابة المعنى عن القيم السائدة؛ القيم الثقافية و السياسية و الفكرية، وثانيهما: بثّ قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، بل و دس الغرابة في الألفة.

تاريخياً، اتخذ المؤول في الأدب الإغريقي دوما دلالة الوساطة، فهو وسيط بين النصوص المتلقاة والأفراد الذين يسعون لفهمها و تلقاها، وبالتالي فالوظيفة التي يشغلها مماثلة لتلك التي يشغلها الرسول أو النبيّ، كما أبرز ذلك الأدب اليوناني ذاته، من خلال دور "هرمس" حامل الخطاب الإلهي إلى البشر، يسعى إلى نقله وترجمته و تفسيره، وبالتالي فالتقليد اليوناني ينطلق من تقليد فلسفي و ليس دينيا، أما نشأة التأويل في الفضاء اليهودي-المسيحي فتمت في تربة النصوص الدينية، ففي الثقافة اليهودية، نجد تراثا تأويليا حاضرا عند معالجة نصوص من التلمود والمدراشيم، وكذلك كان الأمر في الفضاء الإسلامي.

فما من شك أن الوحي والنبوة هما أصل الأصول ورأس الحضارة العربية الإسلامية، لذلك سيحضر التأويل عموماً في الثقافة الإسلامية حضوراً متميّزاً، بوصفه إشكالاً مركزياً فيها، سيحضر أولاً باعتباره قراءة للنص في عمقه الدلالي و هتكاً لحجبه اللغوية، و سيحضر ثانياً، باعتباره إعمالاً لعقل استوعب ثقافته من النص أو كما يقول علي حرب "أداة استنباط المعقول من المنقول".

لقد ارتبط التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بالمحكم والمتشابه، و كان في مقدّمة ما عني به الفكر الإسلامي في بيئاته المتعدّدة، عند أهل التفسير والأصول والفقهاء والمحدثين واللغويين والصوفية والفلاسفة والمتكلمين، على اختلافها وتشعبها، تأسيس البيان؛ المؤدي إلى فهم الخطاب الشرعي ووضع ضوابط الفهم للنص (قرآناً و سنة)، وبيان كيفية الفهم، واستنباط معانيه و مقاصده، وضبط طريقة تأويله.

وقد صاغ القدماء فهمهم للنشاط التأويلي، بعد وضعه في مجال حيوي يضم اللغة والدلالة والقرينة والسياق، فضلاً عن مباحث أخرى من المعاني المفردة والمعاني المؤلفة، بل إن التأويل امتدّ عند القدماء ليشمل الأحلام، وقد اتسع التأويل، فلم يقف عند حدود النصوص، وإنما تجاوزه إلى تأويل الظواهر الثقافية الكبرى، على نحو ما نجد في رسائل الجاحظ، وكتابات أبي حيان التوحيدي، وكذا تأويلات ابن خلدون، لحركة التاريخ والعمران.

إن انتقال الحركة التأويلية من المتن الفلسفي، إلى المتن الديني، إلى المعطى الثقافي يطرح عدة إشكاليات انطلاقاً من المصطلح ذاته، فالهرمنيوطيقا كمصطلح استعير من التراث الإغريقي القديم، من طرف المدارس النقدية المتعاقبة الغربية الحديثة، للغوص في لب العمل الفني من منظور متسام نحو جوهر الأشياء فيه، فالتأويل في حقيقته لا علاقة له بالخطاب الأدبي، وإنما تم تطويعه لذلك، سواء كان ذلك على المستوى الغربي أو على المستوى العربي، وخاصة على مستوى هذا الأخير، أين تم استعارة الأداة المنهجية والإجرائية للهرمنيوطيقا الغربية في شقها النقدي الأدبي، وإسقاطها على النص الديني.

لذا تأتي إشكالية بحثنا في هذا المجال، في محاولة لطرق إحدى الإشكاليات الكبرى للخطاب النقدي العربي الحديث، الذي يعاني ازدواجية الطرح و عدم وضوح الرؤية، محصورة في موضوع التأويل؛ الذي يعد بدوره مجالاً واسعاً و حيويًا، لا يمكن للباحث مهما بذل من جهد الإلمام به، ولذلك ضيقنا دائرة بحثنا حول مشروع "نصر حامد أبو زيد" التأويلي، لأهمية طرحه من جهة، وباعتباره رائداً في هذا الباب من جهة أخرى، ثم بسبب الإشكالات المنهجية والفلسفية والثقافية، التي طرحها مشروعه في الساحة النقدية العربية الحديثة، و من هنا تطرح عدة إشكاليات:

- ما هو التأويل؟ وما الفرق بين التأويل والهرمنيوطيقا على المستوى النقدي الإجرائي؟



هناك بعض الطروحات التي تنظر إلى التأويل كتفسير باطني للنص، فهل يعني هذا أن التفسير هو نفسه التأويل؟ و هل الإجراءات التطبيقية المرتبطة بالتفسير هي نفسها الخاصة بالتأويل؟ أي إنَّ التفسير هو أيضا نفسه هرمنيوطيقا النص؟

لقد رفض بعض النقاد العرب مصطلح الهرمنيوطيقا، كتعريب للمصطلح الغربي Hermeneutics ، مادامنا نملك مصطلحا عربيا يوازي هذا المصطلح، في الدلالة والوظيفة وهو "التأويل"، لكن هذا الرفض يخلق إشكالا على مستوى الرؤى، أليس التأويل عربيا مرتبطاً بالنص المركزي/المقدس/القرآن الكريم، أي أن حمولته الثقافية، دينية بالدرجة الأولى، واعتباره ترجمة للمصطلح الأجنبي، هو نوع من الخلط المنهجي؟ ألا يؤدي ذلك إلى انزلاقات منهجية خطيرة عند التطبيق؟

ثم أن اعتبار التأويل ترجمة للمصطلح الأجنبي Hermeneutics من باب التطور الدلالي للكلمة، ألا يعرضها إلى خسارة حمولتها المعرفية التراثية؛ و بالتالي إلغاء نتاج قرون من العمل الفكري و النقدي للنقاد و البلاغيين العرب القدامى؟

انطلاقا من هذه المعطيات والتساؤلات السابقة، وقبل أن نعتبر التأويل هرمنيوطيقا،

نتساءل:

- ما مفهوم الهرمنيوطيقا؟ وماهي أسسها الفلسفية وجذورها التاريخية التي تستند

عليها؟ ومن هم روادها غربيا ؟

- ماهي المشاريع التأويلية العربية، التي أدت إلى اعتبار التأويل، إشكالية جوهرية في الخطاب النقدي العربي الحديث؟ وما هي الرؤى التي تبناها أصحاب هذه المشاريع؟
- هل تدور كلها حول النص المركزي/القرآن الكريم أم أنها تعالج النصوص التخوم؟
- وماهي المرجعيات التي اعتمدها في طروحاتهم؟

لقد جعلنا بؤرة بحثنا مشروع الباحث المصري "نصر حامد أبو زيد" التأويلي النقدي محاولين من خلال ذلك الإجابة على عدة تساؤلات نظرية و تطبيقية:

- ما مفهوم التأويل والهرمنيوطيقا في مشروع نصر حامد أبو زيد النقدي؟
- ماهي المتكآت النظرية والفلسفية والفكرية والثقافية وحتى الدينية، التي اعتمد عليها الباحث في بناء مشروعه التأويلي؟ هل هي عربية خالصة أم غربية خالصة أم برزخ بينهما؟

- ما التجليات التطبيقية للتأويلية العربية عند أبو زيد؟
- أين يتموقع مشروع أبو زيد التأويلي بين المشاريع التأويلية العربية الحديثة والطروحات النقدية العربية القديمة و المعطيات الهرمنيوطيقية الغربية؟

يهدف هذا البحث إلى معالجة هذه الإشكاليات الجزئية للموضوع الكلي/التأويل، ضمن معطيات الخطاب النقدي العربي الحديث، معتمدين في ذلك على نتائج بحثية سابقة لدراسات تناولت موضوع التأويل عربيا عموما، أو خصت تجربة نصر حامد أبو زيد النقدية بالدراسة، فلقد قامت مجموعة كبيرة من المدونات النقدية، بدراسة الموضوع/

التأويل ، أذكر منها كتب محمد أركون: "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد" ؛ "تاريخية الفكر العربي الاسلامي"، "القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني"، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني "رهانات المعنى وإرادة الهيمنة"؛ مؤلفات علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءة تأويلية في الثقافة العربية)، الممنوع والممتع (نقد الذات المفكرة).

وعلى غرار هذه الدراسات، نجد جملة من المقالات التي كتبت عن فكر نصر حامد أبو زيد، من قبل باحثين أكاديميين أمثال: حسن حنفي، عمر بيشو، حيدر حب الله، عبد الرحمن الحاج ، وهي مقالات تتفاوت في مضمونها بين التحليل الموضوعي والانفتاح على مناهج البحث التأويلي والسميولوجي، وبين التمسك بالقراءات الثابتة القارة للنص .

إن الوصول إلى تحقيق نتيجة ما، يتطلب تحديد الطريقة التي تتبع لإنجاز هذا الهدف، و لأن بحثنا يهدف إلى معالجة موضوع التأويل، من خلال مشروع "نصر حامد أبو زيد" النقدي عن قرب، فإننا سنعمد إلى استعمال أكثر من منهج، لأن كلا منها يعمل على إنارة جانب خفي من الموضوع، و لذلك سنتكئ على المنهج التاريخي، بغرض رصد تطورات الهرمنيوطيقا والتأويل، التاريخية والمعرفية، وكذا على آلية تحليل الخطاب لعرض مشروع نموذجنا النقدي المنتقى/ مشروع أبو زيد، وإبراز أصوله ومرجعياته المعرفية والنقدية، و بغرض محاورة مشروع أبو زيد للمشاريع التأويلية العربية، وتحديد

موقعه منها، اعتمدنا على آلية التحليل والنقد، قصد تفكيك أهم المقولات النقدية والتأويلية، التي توقف عندها الباحث.

بناء على المعطيات السابقة، جاء عنوان بحثنا " الخطاب التأويلي العربي الحديث نصر حامد أبو زيد نموذجاً -دراسة في المنطلقات والمفاهيم-"، بعد الاتفاق مع الأستاذ المشرف، حيث حددنا مجال البحث ب: "الخطاب النقدي العربي الحديث"، معالجين في موضوعه " إشكالية التأويل"، خاصين "مشروع نصر حامد أبو زيد " النقدي بالدراسة .

إن هذا العنوان إجمال لخصته خطة البحث التي اعتمدنا عليها، و قد انقسمت إلى أربعة فصول حسب متطلبات البحث بالشكل التالي:

الفصل الأول و المعنون ب: قراءة في اركيولوجيا المعرفة وأصول المنهج، ويتناول بالدرس والتحليل والحفر في أهم مقولات التأويل، والنبش في الأصول المعرفية المؤسسة لها، كما يتطرق هذا الفصل أيضاً، للوقوف عند المدخل الاصطلاحي من خلال الحدين: اللغوي والاصطلاحي للكلمات المفتاحية في الاشكال المطروح، إلى جانب تتبع المسار التاريخي الدياكروني، الذي تبلور من خلاله مفهوم التأويل في الثقافتين العربية والغربية.

أما الفصل الثاني فقد جاء تحت عنوان: "التأويل العربي، نحو تأسيس منهجي" تناولت في هذا الفصل، الحديث عن أهم مشاريع التأويل العربية الحديثة، وأهم المقولات

النقدية والثقافية والفكرية، التي توقف عندها كل مشروع، وبيان مدى التقائها أو اختلافها مع المشروع موضوع الدراسة، ومناقشة مدى نجاح هذه المشاريع في تشريح وتفكيك الفهم والمعنى -المسكوت عنه- في الخطاب العربي، و مدى نجاحها في تأطير مشروع منظومة معرفية اصطلاحية عربية .

الفصل الثالث الذي ورد بعنوان: آليات قراءة وتفكيك النص عند نصر حامد ابو زيد، تناولت فيه مشروع الباحث من خلال، تمحيص آليات الاشتغال، وتتبع طرائق تخريج ومناقشة الباحث، لآليات الخطاب الديني الاسلامي، بدءًا بالنص القرآني، من خلال مجموعة من المفاهيم، "مفهوم النص"، "الخطاب الديني"، "الخطاب الصوفي"، "خطاب المرأة"... مع محاولة تتبع مسار المنهج في كل دراسة، وتحولات المعنى بين الظاهر والمضمر .

في حين جاء الفصل الرابع والأخير موسوما ب: التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية ، ويتناول الفصل مشروع الباحث من حيث مدى نجاحه، في التعبير عن اشكاليات الخطاب العربي ومدى فعالية آلياته القرائية، في تفكيك المجال التأويلي العربي بشقبة النقدي والمعرفي، ومدى تقبل النقد العربي - بشتى توجهاته- اجمالاً لقضايا المشروع وأهم مفاهيمه .

وتنتهي الدراسة إلى خاتمة، نقدم من خلالها عرضاً لمختلف نتائج البحث.

ولأن أي بحث جاد لا يخلو من الصعوبات والعراقيل، كذلك هو سبيل الباحث، فقد واجهت البحث مجموعة من العراقيل والصعوبات، تمثلت في صعوبة الالمام بكل زوايا المشروع، كونه يفتح على الديني الفقهي، والفلسفي، واللساني اللغوي، والتاريخي السوسيولوجي، مما جعل مهمة البحث والتنقيب تتطوي على كثير من الصعوبات والمطبات عدا قلة توفر الكتب والدراسات المتخصصة، التي تُوَطر للمشروع بشكل موضوعي أكاديمي بعيد عن الأحكام الذاتية والانطباعية، التي لا تخدم أهداف البحث.

ولأن البحث كذلك، ما كان ليستقيم عوده لولا توجيه الأستاذ المشرف، الذي تبناه منذ كان تصورا، ورعاه فكرة، حتى أصبح واقعا ملموسا، فله كل الشكر والامتنان.

والله ولي التوفيق

# الفصل الأول

قراءة في حفريات المعرفة وتأصيل

المنهج

## أولاً: في مفهوم الهرمنيوطيقا

أسئلة عديدة يثيرها مصطلح التأويل، هذا المصطلح القديم الجديد، الدالّ على عملية معرفية، ربما تكون من أكثر العمليات المعرفية إثارة للجدل، تحريماً وتحليلاً إطلاقياً وتحديداً، تحصيماً واستباحة، بل هو من أكثر العمليات المعرفية تداخلاً مع سواه على صعيدي التوصيف والممارسة، فهو يتداخل مع القراءة والنقد والتفسير والفهم والبحث والتحرير والتصنيف والنسخ والمعنى والتحليل...، بل يتماهى أحياناً في إحدى العمليات المعرفية إلى درجة الغياب، ويتحمل أحياناً تبعاً المغالاة فيها.

هذا المصطلح المتأرجح بين إرث حضاري تاريخي، بقيمه وضوابطه ومناهجه وقواعده ومبادئه، وبين حاضر زاخر بالتحويلات، وسعة رقعة الصراع الفكري بين مركز وآخر من جهة، وداخل كل مركز من جهة أخرى. إنه بداية.. وحاضر في كل بداية، ونهاية.. وحاضر في كل نهاية وإن لم يكن ثمة بداية ونهاية واضحتان تماماً..

وبين التسويغ والرفض تضيع ملامحه المتوحدة، وبين الماضي والحاضر والمستقبل تضيع آلياته وحركيته، فهو إذ يستخدم لتأكيد ثبات الماضي يدخل في صلب تسويغية استلابية سعيها الأوحاد إيجاد منافذ يتسلل عبرها هذا الماضي ليمتد نحو الحاضر والمستقبل.

وبين الماضي والحاضر، ثمة تحولات شاملة، طاولت حتى مفهوم التأويل فالتأويل في اصطلاحه التقليدي كان يتوجه إلى النص، في محاولة فهمه على حقيقته، بينما توجه



مفهومه الاصطلاحي الحديث، إلى ما هو وراء النص، لفهم الحالة المنتجة له وبناء فهم النص على فهم منتجه والمجتمع الذي أفرزه، ونلمس في المفهوم الاصطلاحي الحديث التحول النوعي في تناول النص، فبعد أن كان النص كونياً يأخذ منتجه صفة كونية لاختلاط المقدس بالدنيوي، أصبح النص بعامة يمثل منتجاً مرحلياً مرتبطاً بمرحلة زمنية، فحتى النص المقدس شكل فهمه منتجاً مرحلياً، فتعرض تفسيره لما تعرض له أي نص آخر، فالنص المقدس برغم خروجه من تصنيفات التراث، دخل من خلال تفسيره ضمن هذه التصنيفات.

علاقة التأويل بالحاضر علاقة استقزاز، فهو يغامر سعياً إلى تأسيس معنى مفقود أو غائب، فيمارس صراعاً ضارياً مع المعاني التي لا تتناسب رؤيته للواقع السليم الذي يفترضه، ويستسلم بهشاشة بالغة للمعاني التي تتفق لما يفترضه، بل ويحاول ما استطاع إزالة كل ما من شأنه إغلاق الأبواب في وجه آفاقه المرتقبة.

إن البحث عن أجوبة عامة للأسئلة السابقة محاولة محكومة بالفشل، ما لم تقترن بدائرة معينة أو ما لم تمارس ضمن مساحة متجانسة، وبرؤية تأويلية معينة.

التأويل كمصطلح دالّ على عملية استيلاء للمعنى الغائب/ الداخلي/ المخفي/ المكبوت/ المتوارى/ المنفي.. في النص يتمخض عن معنى يبحث عن شرعية وجوده، وشرعية حجه للمعاني السابقة.. شرعية بناء سلطته وتوسيع الرقعة الخاضعة لها.

إن التأويل كعملية معرفية ضمنية، داخل أي تواصل ممارس ابتغاء فهم النص، لا يمكنه إغفال النص ودراسة فضائه، فهو إذ يتبنى مفهومه الاصطلاحي التقليدي يحاول بدأب الأفراد بالنص متوسطاً بينه وبين قارئه، موجهاً النص وجهة محددة تتيح له تبني مفهومه الاصطلاحي الحديث فيتمتع بسلطتين في آن واحد؛ سلطة النص على قارئه والتي يمارس عبرها سلطة موازية، وسلطة القارئ الانعكاسية، التي يستمدّها من خلال إثارة الحالة الارتكاسية للقارئ ثم ينطلق بها لاحتكار آفاق النص وتوجيهها باتجاه المعنى المطلوب. (1)

فالتأويل بحث عما هو أول في الشيء (النص)، وعما هو جوهر وأصل، وبذلك يكون بصدد البحث عن منهج يعيد تحليل كلّ المناهج الباحثة عن الأصول وتقويمها ووسيلته في هذا المسعى لا تخرج عن عملية الحفر والنبش في الأبنية المعرفية التي لا تنظر الى الخطاب على أنه وثيقة، حيث يقبع ما هو عميق وجوهري فيه، بل تعنى بالخطاب في حد ذاته، بوصفه نصاً أثرياً، ولا تسعى كما هو حال المباحث التأويلية الكلاسيكية، إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، "كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، إنما لا تترصد اللحظة التي تكون فيها

---

(1) ينظر، السوبر حدائنة (علم الافكار الممكنة) حسن عجمي، بيان للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2005، ص 79.

الخطابات أو حدوثها بالصورة التي هي عليها، وهي من ثم لا تسعى إلى إبراز المفكر فيه لحظة صياغة الخطاب، بعبارة أخرى ترفض ترديد ما قيل إنها كتابة ثانية<sup>(1)</sup>.

القراءة الإركيولوجية، لا تروم من خلال إجراء النباش/الحفر والتماهي مع الأشياء أو القبض على هويتها، واستجلاء عمقها ومكوناتها، كما هو الحال في التأويل الكلاسيكي، ومن ثم تترصد خصوصية الخطاب بوصفه خطابا مختلفا، وكذا القوانين التي يتحرك ويشغل ضمنها، حتى يتسنى لها الوقوف على المختلف/المفارق في صيغ الخطاب ووجوهه المتعددة، وهو خلاف ما يقوم به منهج البحث في تاريخ الأفكار، حيث التقصي عن البدايات/النهايات، والعناية بوصف ضروب الاتصال المبهمة، وألوان العودة، وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ، ويأتي تعارض المنهج الإركيولوجي ومنهج تاريخ الأفكار لكون الأول يهتم بالمنفصل/المختلف، ويبحث عن إقامة تاريخ آخر لما قاله البشر، بل إن الاختلاف بين المنحيين يتجاوز طرائق التحليل إلى المفاهيم والغايات، حيث يضيف فوكو<sup>(2)</sup>: "وصف الخطاب يتعارض ومنهجية تاريخ الفكر فتحليل الفكر هو دوما وباستمرار، تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي، وراء المعنى المجازي، يبحث عما وراء الخطاب، سؤال يتجه بلا شك نحو استكناه، ماذا كان يقال وراء ما قيل فعلا؟ أما تحليل الحقل الخطابي، فيتجه وجهة أخرى مغايرة، همه الأساسي هو التعامل مع

(1) تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، محمد شوقي الزين، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2002، ص 77.

(2) الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، عبد الرحمن التليلي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ع4، م30، أبريل يونيو، 2002، الكويت، ص29.

العبرة كشيء قائم الذات لا يحيل إلى مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوصيتها وتميزها" (1)، كما أن هذا التحليل يختلف أيضا عن التحليل اللغوي في نسخته البنيوية، فإذا كان التحليل اللغوي يهتم بالبحث عن القوانين التي يتشكل بها ملفوظ ما *énoncé*، فإن تحليل الأحداث الخطابية *les événements discursives* تعنى بالإجابة عن المسألة الفوكوية "إذا كان السؤال الذي يطرحه تحليل اللغة بصدد الواقعة الخطابية، يتعلق دوما بالقواعد، التي وفقها تنشأ هذه العبارة المحددة، هذه القواعد، قد تسمح بنشأة عبارة أخرى مماثلة، فإن وصف أحداث الخطاب يطرح سؤالا مغايرا، يتخذ الصيغة التالية: ما الذي يجعل عبارة ما تظهر دون أن تظهر عبارة أخرى بدلا عنها". (2)

هكذا فإن التحليل الإركيولوجي وفق هذه الرؤية لا يعنى باللغة، من حيث هي نظام من العلامات، قائم بذاته متكئ على منطق الداخلي، كما هو في البنيوية السوسورية، حيث التركيز على اللغة كبنية مجردة "وإنما هو وصف أحداث الخطاب في واقعيتها وممارستها، ويتساءل عن شروطها التاريخية، وعن علاقة الخطابات المماثلة والمغايرة لها، وعلى الرغم من اعتمادها على وحدات لغوية، إلا إنها متمايزان، إذ تبدو الأركيولوجيا محاولة لتأسيس أسلوب جديد، في التعامل مع اللغة والخطاب ليس هو التعامل المنطقي وليس هو أيضا بالتحليل الألسني" (3).

(1) حفريات المعرفة، ميشال فوكو، تر سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت، 1987، ص130.

(2) نفسه، ص131.

(3) حفريات المعرفة، ميشال فوكو، تر سالم يفوت، ص133.

إن خصوصية المقاربة الحفرية /الجنياالوجية Généalogie، ليست عودة إلى الأصول ونبش في تربة تشكل المفاهيم تكوينيا، كما هو شأن المقاربة التاريخية ذات المعنى الكرونولوجي، أي البحث في تطور المفاهيم والمصطلحات، وهو المعنى الذي تعمل الميتافزيقا على تأسيسه وجعله مفهوما قارا في أدبيات التفكير الفلسفي، "حيث ينظر إلى الأشياء على أنها ولدت كاملة، حاملة أسماءها ولا تحتاج إلى إعادة قراءة أو تأويل وهو ما لا تدعيه الجنياالوجيا، إذ تعتقد أن وراء الأشياء شيئا آخر، وهو ليس السر الجوهرى الخالد للأشياء، بل إن سرها كونها دون سر جوهرى، وكونها دون ماهية أو كون ماهيتها قد أنشئت شيئا فشيئا انطلاقا من أشكال غريبة عنها"<sup>(1)</sup>.

إن استراتيجية التفكيك بهذه الرؤية، تجعل النص مسرحا لصراع الأنظمة المعرفية المنتجة للخطاب من جهة، وفضاء معرفيا، من جهة أخرى، يستوعب كل الثقافات والحضارات، ليكون بمثابة الخطاب المنتج لمعرفة جديدة، يجعل من خلالها النص يفتح على عوالم قرائية جديدة وغير محدودة .

---

(1) ميثولوجيا الواقع ، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء /المغرب، 1999 ، ص81.

## 1. التأويل: مقارنة لغوية تاريخية

لا شك أن الخاصية المميزة للفكر الغربي خاصة بعد فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، هي اتجاهه نحو التأويل واستغلال إرثه الكلاسيكي، هذا الاتجاه الذي بدأ مع شلايرماخر<sup>(\*)</sup> وأطلق عليه الفلاسفة الألمان اسم أو مصطلح الهرمنيوطيقا، ليصبح تقليدا لا يعبر عن مجال أو نظام معرفي بقدر ما يدل على توجه فكري، فالهرمنيوطيقا المعاصرة، أصبحت قادرة على أن تشق طريقها، لتقيم صرحا يتخذ شكل نظرية فلسفية، تنظر إلى التفسير باعتباره مطلبا وتوجها فكريا ضروريا، في عصر يغلب عليه طابع التعقيد والاعتراب والغموض .

وهو ما يفسر رواج الهرمنيوطيقا وتبوؤها لأعلى هرم الفكر الفلسفي المعاصر،"حتى أن غادمير ينعته بوصفها موضة العصر"<sup>(1)</sup>، إلا أن مفهوم الهرمنيوطيقا كما نعرفه اليوم، بوصفه إشكالية فلسفية خالصة، لم يكن كذلك في العصور السابقة، بل تطور عبر مراحل، واتخذ من كل مرحلة دلالات ومعاني، تعبر كل واحدة منها على لحظة مهمة من لحظات التأويل، "فالتأويل واحد من مناهج الفكر القديم المتجدد، وقد

---

<sup>(\*)</sup> شلايرماخر: (1768م - 1834م) هو فيلسوف لاهوتي ألماني، أسس الجامعة في برلين حيث عمل فيها حتى وفاته. يُعد شلايرماخر مؤسس الهرمنيوطيقا العامة، يمثل فكر شلايرماخر في الهرمنيوطيقا نقطة تحول في تاريخها، إذ لم يعد يُنظر إليها على أنها مادة تخصصية تتبع اللاهوت، الأدب، أو القانون، بل أصبحت هي فن الفهم؛ فهم أي قول لغوي على الإطلاق. إن جميع هذه النصوص تتمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة، فالفكرة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكوّن المعنى، أيّا ما كان صنف النص.

<sup>(1)</sup> في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2008، ص85.

تنوعت مواقفه ورهاناته بتنوع السلطات الفاعلة، سواء كانت عقلية أو أسطورية أو لاهوتية تقوم على مركزية النص، لكن هذا الأمر اختلف مع مشروع الحداثة، ومقولة الأنسنة فقد كانت هناك تصورات جديدة، غدت الرهان الرابع فيه، وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية:

- مامفهوم الهرمنيوطيقا الفلسفية ؟

- كيف يمكن الحديث عند هذا المنعرج الذي جعل التأويلية تنتقل من كونها مجرد مبحث خاص يعنى بتفسير وتأويل النصوص الدينية إلى هرمنيوطيقا فلسفية كتأمل حول عمليات الفهم والممارسة في التأويل.

## 2. في النشأة

إنّ كلمة الهرمنيوطيقا HERMENEUTICS ترجع في أصلها إلى الكلمة اليونانية HERMENEUS وتعني المفسر أو الشارح، وهي مرتبطة بهرمس HERMES، رسول الآلهة، ومن جملة الخصائص التي أورها هوميروس في وصفه له، كونه الوحيد القادر على أن يعبر البون الفاصل بين الآلهة والبشر، وينقل في لغة واضحة ومفهومة ما يجول في خاطر الآلهة<sup>(1)</sup>.

هذه الخصائص التي تميز هرمس، لا تخرج في جوهرها عن خصائص الهرمنيوطيقا، ما يؤكد الصلة الوثيقة بينهما ويفند كل الشكوك حول صحتها،

(1) دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر، وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت، 2007، ص8.

"فالهرمنيوطيقا تشير إلى التفسير، الذي يكشف عن شيء متوار ومستور داخل النص يعجز الفهم العادي عن بلوغه، والمسفر في قراءته لنص ما يدرك بأنه يشكل وسيطا يشيد جسرا للتواصل بين عالمين: أحدهما عالم النص الغامض المبهم، وثانيهما عالمنا الذي نعيش فيه ونألفه وما يتميز به من وضوح هذه السلطة هي ذاتها المهمة التي يضطلع بها هرمس فهو الوسيط الذي ينقل رسائل زيوس الى البشر بحيث يقيم جسرا للتفاهم بينها"<sup>(1)</sup>.

كان الطابع الغالب المميز للتأويل في عصر اليونان، هو التفسير، حيث طبقه اليونان بامتياز على الأساطير والشعر والفلسفة، "وقد كانت الفلسفة اليونانية منذ بدايتها، شكلا من أشكال التفسير العقلاني والروحاني لما ورد فيها، وما الفلسفة الأولى، إلا محاولات للإجابة على التساؤلات، التي أثارها عن أصل الكون ونشأته"<sup>(2)</sup>، وهكذا فقد ظهرت مع "أكسينوفان" الإرهاصات الأولى، لتغلب الفكر العقلي على الفكر الأسطوري، فقد هاجم النزعة التشبيهية، التي تشبه البشر بالآلهة، وفسر الأساطير الأولمبية بقوله "إن الناس تتصور الآلهة على شاكلتهم، فالأحباش يتصورون آلهتهم سمر البشرية والشرقيون يتصورونهم شقر البشرية ولو تصور البقر لتصور آلهته على شاكلته"<sup>(3)</sup>.

أما أفلاطون، فقد استخدم كلمة تأويل بمعنى تفسير كلمات الآلهة، ونظر إلى الشعراء على أنهم مفسرو الآلهة و مترجموها، وتنطوي فلسفته على أهمية بالغة، إذ لا زالت تستلهم

(1) فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جامير- ، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص18.

(2) الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، منى طلبه، أوراق فلسفية، ع10، القاهرة، 2000، ص132.

(3) نفسه، ص134.



إلى يومنا هذا، الكثير من التيارات الأدبية، نظرا لكونها تجمع بين الفكر العقلي "LOGOS" والوجدان والأسطورة، وما الهجوم الذي شنه على منهج التأويل العقلاني للأسطورة، عند المدرسة السفسطائية، بأسلوب ينطوي على نوع من التهكم والسخرية إلا دليل قاطع على ذلك، لقد استعان أفلاطون بالكثير من الأساطير للتعبير عن أفكاره الفلسفية في قالب رمزي، كأساطير أصل النفس الإلهي، ونزولها الى العالم الحسي، وفي المقابل لا ينظر أرسطو إلى عبارة "HERMNEUCA"، في كتابه إلا بالمعنى المنطقي ليدلل على التفسير العلمي.

أما في العصور الوسطى، فقد اقترن اسم الهرمنيوطيقا، بعلم اللاهوت للدلالة على فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس بدقة، "ويعد أوغسطين AUGUSTIN أحد آباء الكنيسة الأولى ومن أهم مؤوليهها، فلقد عمل على تطوير نظرية في التفسير الحرفي والرمزي، ولم يكتف بالإشارة إليها، بل وضع مبادئ واضحة للتمييز والترجيح بينهما"<sup>(1)</sup>، وبوحي من الأفلاطونية الحديثة، "كشف في كتابه" العقيدة المسيحية" عن الكيفية التي تسمو بها الروح فوق المعنى الروحي"<sup>(2)</sup>، إلا أن اللاهوت والتفسيرات اللاهوتية فيما بعد انفصلت عن عملية تفسير الإنجيل، ولم ينظر إلى النص المقدس، إلا باعتباره دليلا على حقيقة العقيدة وسلامتها، وكل من يحدد عن هذه القاعدة في فهم وتفسير النص الديني، معرض للموت

(1) مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسبر، ص64.

(2) فلسفة التأويل، الاصول- المبادئ- الاهداف، هانز جورج غادمير، تر محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2005، ص64.

حرقا بتهمة الهرطقة، إن القراءة هي خضوع وإذعان للنظام والتقليد المسيحي للكنيسة، حتى أن التعليقات التي توضع في هامش النص الإنجيلي أصبحت ذات أهمية تكاد تتساوى مع الإنجيل ذاته"<sup>(1)</sup>.

أما توما الإكويني TOMAS DAQUIN فيمكن تلخيص مشروعه، في عبارة "التفكير العقلي"، إلا أن استخدامه لهذه العبارة، يختلف عما ألفناه في حاضرنا، "إن التفكير العقلي يعني التفكير بكيفية تتطابق مع عقل الله، فالكلمة متمركزة حول الله لا الإنسان وقدرة العقل البشري، ومعه أصبحت النصوص الدينية، براهين لا بد من قراءتها حرفيا، وهكذا أخذت القراءة الرمزية تخنفي من علم اللاهوت."<sup>(2)</sup>

ومع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي، بزعامة مارتن لوثر<sup>(\*)</sup> LUTTER MARTIN "عرفت الهرمنيوطيقا انطلاقة جديدة، وتحريك ثورة هرمنيوطيقية كبرى، على نحو لم يسبق للكنيسة أن شهدته، برفضها للتأويل الرمزي، والعودة إلى حرفية الكتابات المقدسة"<sup>(3)</sup>، فقد وصف لوثر القراءات الرمزية بالقمامة، وأكد على إطلاق الحرية للقارئ في التعامل مع النص الإنجيلي، والتحرر من التقليد اللاهوتي الكنسي، الذي عمل توماس على ترسيخه، وكانت اهتماماته منصبه بالدرجة الأولى، على دلالات الإنجيل الحرفية

<sup>(1)</sup> مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسبر، ص72.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص73.

<sup>(\*)</sup> مارتن لوثر، (1483-1546) زعيم حركة الإصلاح الديني الكنسي التي أدت إلى ميلاد البروتستانتية، وقد تجاوز تأثيره البروتستانتية وحتى النصرانية نفسها، قام بترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية، كما كان له أثر كبير في تطور اللغة الألمانية الحديثة.

<sup>(3)</sup> فلسفة التأويل، غادمير، ص65.

والأخلاقية، فالإنجيل هو المعيار النهائي للتقليد الديني، وينبغي فهمه من خلال المعنى الظاهر والمباشر فقط، والتركيز على مبادئ النحو وقواعد التفسير التاريخية.

" كما بين لوثر الكيفية التي تنتقل فيها من القراءة الحرفية لبلوغ الفهم الروحي بحيث يكشف النص، عن كلمة الله وبيئتها، وعليها كما يرى لوثر، أن نمهد لقراءتها بالصلاة، ونستمر في النظر بعيون الإيمان وعندها فقط بتعزيز إيماننا بالقراءة "(1)، مما يؤكد أن رؤى لوثر كانت متجهة نحو هرمنيوطيقا تقوية، ومنذ ذلك الحين عرفت الهرمنيوطيقا تعبيرات وتبدلات مختلفة، ومع ذلك بقي مفهوما محافظا علي دلالاته الأولى كفن وعلم للتأويل.

أما في عصر الأنوار فكانت لعبارة ديكارت الشهيرة "Descartes"

« أنا أفكر إذن أنا موجود » أثرها الحاسم، في وضع الحدود الفاصلة، بين العلم المقدس والعلم الدنيوي، وترسيخ الإيمان بقدرة العقل علي الفهم، دون معونة الإله إذ "يمكننا الآن ومن خلال تفكيرنا المستقل عن الله، أن نفسر ونعرف أنفسنا ونعرف وجودنا، والعالم الذي نعيش فيه"(2)، وقد كان لنظرة ديكارت هذه، أثرها علي هرمنيوطيقا " كلادينوس " **Chladenius** فغرض القراءة في نظره، هو بلوغ فهم كامل، بواسطة الذهن العقلاني والحس المشترك، وعلى المرء ألا يسلم بصحة أي شيء يستند إلي الإيمان، بل ينبغي أن

(1) مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسبر، ص87،86.

(2) نفسه ، ص94.

يشك في كل الأشياء ولو مرة واحدة، وهكذا وبفضله أصبحت القراءة علما يقارب بطرق

علمية وعقلية، من أجل بلوغ نتائج واضحة و صحيحة (1)

مع الإشارة إلى أن كلادينوس لم يقم تمييزا واضحا، بين النص الإنجيلي والنصوص

الأخرى، رغبة منه في حماية الإنجيل من كل تشويه قد تتسبب فيه النظريات العقلية،

والحقيقة أن الهرمنيوطيقا لم تعرف تحولا مماثلا إلا مع مجيء شلايرماخر

**Schleiermacher** الذي يمكن وصف ما أحدثه بالانقلاب الكوبرنيكي، "لقد قدم

شلايرماخر السؤال المهم: ما الفهم؟ على سؤال معنى هذا النص أو ذاك من النصوص

المقدسة أو الدنيوية، وإليه يرجع الفضل، في تحرير التأويل كمبحث عام وعالمي، من كل

عناصره العقديّة والنظر إليه، بوصفه مبحثا خاصا يعنى باللاهوت وتفسير النصوص

الدينية"<sup>(2)</sup>، وما تصوره للهرمنيوطيقا على أنها فن الفهم، إلا نقد جذري للاتجاه

الفيلولوجي، "إن الهرمنيوطيقا لم تعد مجرد مجموعة من القواعد، بل أصبحت علما يصف

الشروط اللازمة للفهم"<sup>(3)</sup>.

---

(1) مقدمة في الهرمنيوطيقا، دافيد جاسبر، ص95.

(2) فلسفة التأويل، غادمير، ص20.

(3) مدخل للهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص49.

وهكذا فإن التأويل كما يرى بول ريكور<sup>(\*)</sup> لم يولد إلا من خلال الجهد المبذول، لرفع تفسير النصوص المقدسة وفق اللغة إلى مرتبة التقنية، بمعنى قواعد تساعدنا على بلوغ فهم صحيح وصائب لا مجرد تجميع عمليات لا رابط بينها<sup>(1)</sup>، ومن هرمنيوطيقا شلايرماخر العامة اتّخذ دلتاي<sup>(\*\*)</sup> قاعدة، انطلق منها لبلورة معالم هرمنيوطيقاه، حيث تمكن أن يرسم لنفسه، نهجا متميزا، ضمن الخارطة الإبداعية الألمانية، منطلقا في إرساء قواعدها، من نقده للنظرة التي ترى في طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية، النموذج الأمثل، الذي ينبغي أن تتبني على أساسه العلوم الإنسانية، وهي علوم لا يمكن تفسيرها في رأيه بمناهج العلوم الطبيعية إذ تتناول ظواهر إبداع البشر، " ولهذا استخدم الفهم كمنهج يتناول الخبرة الحية، عكس علوم الطبيعة التي تأخذ الأسباب الموضوعية"<sup>(2)</sup> إذا فقد كانت مشكلة دلتاي هي إعطاء العلوم الإنسانية، صلاحية مماثلة لتلك الخاصة بالعلوم

---

<sup>(\*)</sup> بول ريكور فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر ولد في فالينس، شارنت، 27 فبراير 1913، وتوفي في شاتيناي مالابري، 20 مايو 2005. هو واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنوية، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير، يعتبر ريكور رائد سؤال السرد، أشهر كتبه (نظرية التأويل - التاريخ والحقيقة-الزمن والحكي- الخطاب وفائض المعنى):

Interpretation philosophic theory - Discourse and the Surplus of Meaning

<sup>(1)</sup> من النص إلى الفعل، بول ريكور تر، محمد برادة وحسن بورقية، دار الأمان، الرباط، 2004، ص55.  
<sup>(\*\*)</sup> ويلهلم دلتاي Dilthey Wilhelm : ولد عام 1833 و توفي 1911، فيلسوف ألماني معاصر، يمثل ما يسمى بتيار الحياة، ففي كتابه المهم "مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية" يبحث دلتاي عن الاستقلالية المنهجية لعلوم الإنسان أو "علوم الروح" حسب تعبيره، وهذا ما حثه على إجراء موازنة أشمل بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، ومن أجل فهم علوم الروح، وموضوعها الإنسان، لابد أن نغوص إلى داخلها، وهنا تأخذ التجربة النفسية مداها، بل ويصبح علم النفس الأساس لأية معرفة تتعلق بالإنسان وبالعلم التاريخي الاجتماعي العام.

<sup>(2)</sup> التأويل وجذوره في الفكر القديم، أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، ط1، القاهرة، ص16.

الطبيعية، في عصر الفلسفة الوضعية، وأسس هرمنيوطيقا الفهم بهدف إنشاء نقد للمعرفة التاريخية، يعادل نقد "كانط" لمعرفة الطبيعة .

ومع هيدغر<sup>(\*)</sup> يشهد المنهج الهرمنيوطيقي قفزة جيدة إذ سيرتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة وخاصة الفينومينولوجيا، " فقد أقام هيدغر الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي والفلسفة على أساس هرمنيوطيقي وكلاهما صحيح، وكما يرى نصر حامد أبوزيد أن الفلسفة هي فهم الوجود، والفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود"<sup>(1)</sup>

أما الفيلسوف الايطالي أمبيرتو ايكو فقد قسم التأويل إلى تيارين كبيرين:

تيار يرى في التأويل فعلا حرا، لا يخضع لأية ضوابط أو حدود، فالصيرورة التأويلية تتطور خارج قوانين انسجام الخطاب أو تماسكه الداخلي، فمن حق العلامة أن تحدد قراءتها ولو ضاعت اللحظة التي أنتجت ضمنها الى الأبد، أو جهل ما يود الكاتب قوله، فالعلامة تسلم أمرها لمتاقتها الأصلية، وفي هذه الحالة، فإن التخلص من اللحظة التلغظية الأولى، يقود القراء إلى استحضار كل التأويلات الممكنة، استنادا فقط الى رابط

---

<sup>(\*)</sup> مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، فيلسوف ألماني (1889 - 1976)، ولد بألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (1927)؛ دروب مُوصدة (1950)؛ ما الذي يُسمّى فكراً (1954)؛ المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا (1961)؛ نداء الحقيقة؛ في ماهية الحرية الإنسانية (1982)؛ نيتشه (1983)، تميز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة، ومن أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإستمولوجية، لي طرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الكينونة (Dasein)، ويتهمه كثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه خلال فترة معينة للحزب النازي الألماني.

<sup>(1)</sup> الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، نصر حامد أبو زيد، أوراق فلسفية، ع 3، 2004، القاهرة، ص2.

دلالي، يفصل بين المعرفة التي تقدمها العلامة في حالتها البدئية، وبين المعرفة التي تقترحها المدلولات المقالية، الناتجة عن فعل (أو أفعال) التأويل.

وهناك تيار ثان، يعترف بتعددية القراءات، ولكنه يسجل في الوقت ذاته محدوديتها من حيث العدد والحجم وأشكال التحقق، فعلى الرغم من تسجيل أحقية النص في التمتع والتردد في تسليم أسراره فإننا لا يمكن أن نتجاهل أنه تحتوي على مجموعة من التعليمات الضرورية، التي توجه قراءاته الممكنة، فنحن لا نؤول خارج كل الغايات إن التأويل مرتبط بغاية وهي غاية توجد خارج السيموز، كم يقول "بيرس" وهذه الغاية هي التي تجعلنا نقبل ببعض التأويلات، ونرفض أخرى، أو قد نقبل بها في هذا السياق ونرفضها في سياق آخر، وعلى هذا الأساس يجب الحديث عن صيرورات تقودنا إلى نسج علاقات غير مرئية من خلال التجلي المباشر للنص، وهذه العلاقات لا قيمة لها إلا داخل هذه الصيرورة، فأى تغيير يلحق هذه الصيرورة سيؤدي إلى بروز علامات جديدة، بدلالات جديدة<sup>(1)</sup>.

يرى "بول ريكور" أن معنى التأويل، إذا كان من الممكن منحه معنى، فلن يكون مواجهة بنموذج غريب من العلوم الإنسانية، وإنما سيكون في خلق نقاش مع نموذج

---

(1) ينظر، "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، نصر حامد ابو زيد، مجلة فصول، ع 3، القاهرة، أبريل 1981، ص

عقلاني ينتمي من حيث النشأة - إن صح التعبير- إلى ميدان العلوم الإنسانية وإلى اللسانيات باعتبارها علما يحتل صدارة هذا المجال"<sup>(1)</sup>

غايتنا في هذا الجزء من البحث، أن نرابط في " دائرة التأويل" أو ما يسميه بول ريكور "الإطار الهرمنيوطيقي"، دون أن نسقط في متاهات التأويل أي أن، نقع في تصور يستوعب احتمالات الدلالة، دون أن يكون هو في ذاته دلالة احتمالية، وأنى لنا ذلك و"معتك التأويل" عبارة عن نار حامية الوطيس، بين أرباب كل قراءة، ولعل المفسرين ومصنفي علوم القرآن والأصوليين، من أكثر الباحثين نظرا في مسائل التأويل، ولعل تتبع تصنيف أنواع الدلالة يوقفنا على استنادهم إلى دائرة تأويلية منضبطة.

فالحركة التأويلية بدأت إذن على أيدي علماء الكلاسيكيات واللاهوت، الذين حاولوا وضع قواعد، تحكم التفسير الصحيح للنصوص الكلاسيكية والدينية الأساسية، ولكنها لم تلبث أن اتسعت وامتدت، لتشمل النصوص الأدبية وغيرها، بل تجاوزت هذا المجال إلى مجالات علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، والتاريخ، وبقية العلوم الإنسانية، على أساس أن الحياة الإنسانية، عملية تضي معنى على الأشياء ولذا تحتاج إلى أن تقرأ بقصد الفهم والتأويل والتفسير.

---

(<sup>1</sup>) نظرية التأويل(الخطاب وفائض المعنى)، بول ريكور، تر سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 2003، ص 126.



### 3. التأويل: انظمة المصطلح المعرفية

إن البحث في ارتحال المصطلح من ثقافة الى أخرى، يجر البحث إلى إشكالية أعمق من مجرد النقل أو الترجمة، إذ يتعلق الأمر بتوجيه الأنظار إلى مدى أهمية الوعي بأنظمة المصطلح المعرفية، وأجهزته المفاهيمية التي أسهمت في بلورته باعتبارها ضرورة إبستمولوجية وانطولوجية *epistemologique* ، *ontologique* ترسم الحدود والضوابط التي بها يتم استقبال الدخيل، والقدرة على تأصيله في تربة الثقافة، للابتعاد عن فوضى الترجمة والإلغاز، والتعرف على الأنساق المتحكمة في عمل المصطلح، ضمن بنية الثقافة التي انحدر إليها ، كظاهرة وجودية، لها تميزها، مما يجعلها وفيه لنظامها الأنطولوجي الذي يمنحها حق الظهور والتجلي.

لا يكاد الباحث عن ترجمة مصطلح هرمنيوطيقا *hermeneutique* في الثقافة العربية، يجد مقابلا واحدا أو مصطلحا جامعا، لما يدل عليه المفهوم في أصوله الغربية، إذ تتباين الترجمات وتتعدد، كل والرؤية المعرفية التي يدين إليها، حيث تغدو عملية الترجمة، تأويلا مغايرا للأصل، أو قراءة تأويلية تتحول بدورها إلى نص متحول، يحتاج إلى تأويل ومن ثم فإن البحث لا يزعم بأنه سيحيط علما بكل الدراسات التي وظفت مصطلح الهرمنيوطيقا، ترجمة ومفهوما أو منهج مقارنة، أو كشف سياقاتها الثقافية كمرجعية قرائية، توجه فعل القراءة، من خلال إثارة السؤال بالمفهوم الهايدغري/ الغديميري، الذي لا ينتظر إجابة، بقدر ما هو سؤال وجود وكيونة وفهم الفهم، أو ما

يدعوه مصطفى ناصف "نظرية التأويل"<sup>(1)</sup> كمقابل لكلمة hermeneutique الغربية وهو نفسه الذي ارتضاه صاحب كتاب "النقد الأدبي"، غير أننا نجد في موضع آخر كلمة "تأويلية" عند عبد المالك مرتاض، إذ يقول "على أن من النقاد العرب، من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه "الهرمنيوطيقا"، هو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة مادام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا إذا إلا أن نستعمل التأويلية مقابلا للمصطلح العربي القديم"<sup>(2)</sup>.

وهناك من الدارسين من يروق له دعوتها ب"التفسيرية" شأن الدكتور محمد عناني الذي يقول "والمعنى الدقيق لهذه الكلمة هو تفسير النصوص interpretation"<sup>(3)</sup> ويذهب عمر مهيب إلى ترجمة المصطلح ب"التأويل" وكأنه يحيل إلى المفهوم في بنية التداول عند العرب القدامى "إذ ليس يعقل وهو العارف بالثقافة الفرونكفونية أن يقع في الخلط بين التأويل المقابل لمصطلح interpretation والهرمنيوطيقا أو " فن التأويل" كترجمة لhermeneutique"<sup>(4)</sup> حيث يقول " لقد أثار استخدام غادمير لمصطلح

(1) نظرية التأويل، مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، ط1، جدة، 2000، ص 21.

(2) التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، م29، ع1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو/سبتمبر، 2000، ص263.

(3) المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم إنجليزي عربي، محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط3، مصر، 2003، ص112.

(4) الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغاني بارة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص 88.

تأويل hermeneutique جدلا واسعا داخل الأوساط الفلسفية الألمانية، وذلك من حيث ملامسته لمعارف متقاربة فنية وأدبية<sup>(1)</sup>

ويلجأ المفكر المغربي طه عبد الرحمن، إلى استخدام التأويلات كمقابل عربي لمصطلح hermeneutique الغربي، يقول "تستعمل مصطلح التأويلات في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب الهرمنيوطيقا و التأويلات عبارة عن "النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص" (2)

هكذا يتبدى من خلال هذه النماذج، مدى التباين الموجود بين مختلف الترجمات كيف أن كل ناقد كان يحيل المصطلح إلى رؤيته المعرفية، التي توطر له فعل القراءة فجاءت متعددة بين "فن التأويل" و"نظرية التأويل" و"علم التأويل" "علم الفهم والتفسير" و"التأويلية" و"التأويليات" و"التأويل" و"الهرمنيوتيك"....

وهي في مجملها تعبير عن غياب الجهود الجماعية، في إطار المؤسسات الأكاديمية والمجامع اللغوية، لكن ألا يمكن النظر إلى هذا التعدد، على أنه ظاهرة صحية، تعبر عن الطاقة الاستيعابية للغة العربية، كما أنه ينم عن وعي منهجي في التعامل مع الدخيل، إذ يمكن القول، بأن نقادنا تعاملوا مع هذا المصطلح، في حدود ما تخضع له المفاهيم والمصطلحات، من نمو وتطور في ارتحالها من محاضنها إلى بيئات جديدة، أي من

(1) من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغربي المعاصر)، عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2001 ص138.

(2) فقه الفلسفة، الفلسفة وفن الترجمة، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت، 2000، ص136،138.

مرحلة التقبل فالتفجير إلى التجديد كمرحلة وعي، فيها يتم صوغ مصطلح تألفي، يتحرر من قيود الأصول وحرر التحول<sup>(1)</sup>

فالمصطلح يمر في تشكله وتبلوره، حسب الأستاذ عبد السلام المسدي، بمراحل ثلاث هي: مرحلة النقل عن طريق الدخيل اللغوي وبقلب المعرب، وهي مرحلة التقبل الجمالي للمتصور مبنى ومعنى، فيكون المصطلح الطارئ/المستحدث، ضيفا على مستودعها القاموسي، فهو إذ، يعرض نفسه مقتحما مجالها الذهني السائد، وكلما كان قريبا من المتطورات الرائجة في المجال التداولي، يسهل على هذه اللغة استيعابه داخل أحد حقولها الدلالية، عبر ألفاظها أما إذا لم يستطع أن يتواءم مع هذا المجال، ولا أن يقترب منه، وتزداد غربته في أرض هذه اللغة، بين دفع هذا الدخيل وقبوله يبقى يزاحم اللغة، وإن كان أداؤه وحضوره بصورة محتشمة، لأن الاستخدام يكرس المدلول فيحتفي به، وينفر من اللفظ الدال تعبيرا من اللغة وأهلها عن الحق في إثبات الوجود والاختلاف<sup>(2)</sup>

فمرحلة التفجير أي "تغير المصطلح وفرقته بفصل مدلوله عن داله استشعارا بزوال الغربة، القائمة في البدء بين المتصور وفيها يتم اختيار صيغة تعبيرية متعددة الكلمات لأداء بدلالة المصطلح بين المتصور المدلول عليه والناطقين باللسان المتقبل مع بقاء هذه الغربة بينهم وبين اللفظ الدال على ذلك المدلول، وتلتجئ اللغة في هذا المقام الى

---

(1) ينظر، مفهوم الهرمنيوطيقا (الأصول الغربية والثقافة العربية)، الحبيب بوعبد الله، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2004، ص 164.

(2) المصطلح النقدي، عبد السلام المسدي، مؤسسة عبد الكريم عبد الله، تونس، 1994، ص 48، 49.

عملية تحليلية، يتفكك المفهوم الموحد بمقتضاها، إلى أجزائه المكونة له فيقع التحويل على عبارة متعددة الكلمات فيها إطناب أدائي، يسد خلل التوازن الذي طرأ بموجب انسحاب اللفظ الدال، وبذلك تتخلى اللغة عن قانون الاقتصاد، بما أن ناموسا أقوى قد تسلط عليها، وهو قانون رفع اللبس الذي ترتعن به وظيفتها الإبلاغية<sup>(1)</sup>

ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخير، وهي مرحلة التجربة، حيث يعتمد فيها العقل بقدرته التأليفية، إلى اشتقاق الصورة الذهنية المتفردة، في غير إسهاب تحليلي، فهذه المرتبة تنتزل إذا ضمن حركة التدرج الاختزالي، الذي هو ثمرة تآزر اللغة والعقل والذي تعول فيه الظاهرة اللسانية، على الطاقة الإيحائية و القدرة التضمينية، بصورة يصبح معها الجزء المذكور دالا على نفسه، وعلى الأجزاء التي تم اختزالها، ولذلك كثيرا ما يستقر من بين ألفاظ العبارة لفظ يحوصل مفاهيمها، ليصبح هو المصطلح الدال لذاته على المجال الكلي، وقد يحل لفظ آخر محل العبارة، فيعوض مداليلها جميعا إذا مراحل الترقى نحو صوغ المصطلح التألفي، أولها تقبل ثم تفكيك ثم تجريد<sup>(2)</sup>

من خلال هذه المقاربات، نصل إلى نتيجة، أن النقاد والدارسين العرب، قد اختلفوا وتباينوا في فهم المصطلح، وفي ترجمته-في أحسن الأحوال- ولا ريب أن أي عملية تنظيرية تحتاج فيما تحتاج، إلى وضع القاعدة الاصطلاحية التأسيسية التي تتأطر وفقها وتتضوي في منظومتها، ولا ريب في أن أي تواصل لغوي لا يتحقق بين الناس إلا

(1) المصطلح النقدي، عبد السلام المسدي، ص4.

(2) ينظر، المصطلح النقدي، عبد السلام المسدي، ص50.

بالمفاهيم، إذ هي جوهر اللغة الطبيعية العادية ولب العملية الاصطناعية، المفاهيم هي ما يجعل الإنسان يفرق بين شيء و شيء وكائن وكائن، المفاهيم إذن -والقول لمحمد مفتاح- " هي بمثابة المقولة أو الفئة أو المجموعة، كل مفهوم يُجزأ إلى رتب، وقد تُجزأ الرتبة إلى درجات، حسب ترتيب منطقي أو طبيعي، وبحسب مبادئ ميتافيزيقية وتجريبية وأنطولوجية"<sup>(1)</sup> وعليه يروم موضوع البحث ضمن المشاريع المدروسة، تتبع هذه المفاهيم في أصولها ومرجعياتها المعرفية، حسب كل تيار أو مدرسة.

**ثانياً: بين الهرمنيوطيقا والتأويل / اشكالية مصطلح أم مفهوم:**

التأويل في محاولاته التنقيبية، يمارس تحريكا وتحويرا بالغاً في النص، إذ يزيل - فيما يزيل من تراكمات - جزءاً كبيراً من ملامح النص، ويمارس على ما تبقى تفكيراً تعسفياً يودي بالنص، وتحت تأثير الانفعال المتصاعد إلى التراكمات التي تواجهه، يتوه عن هدفه من مغامرته القرائية، وينشغل بإزالة التراكمات عن تأويله أو التأويل الذي يقدمه، وإذ يصل التأويل إلى قناعة معينة، بزوال التراكمات عن النص تحاصره خيبة عظيمة، ويشعر بالنص الذي أنهك حتى فقد ألقه، فيدخل في لعبة أخرى، لعبة موازية للتأويل، لعبة اختلاق المعنى من خلال البحث في اللغة المكونة للنص، وتفكيك هذه اللغة، لخلق سياق معنوي جديد يتفق وسياق النص في حال استبدال النظم الاستدلالية للقراءة المألوفة، بنظم استدلالية أخرى تتدرج في إطار ما يراه المؤول، يقرّ بها بنفسه دون أن

---

(1) التلقي والتأويل (مقاربة تنسيقية)، محمد مفتاح، المركز العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 1994، ص 66.

يفطن تماماً إليها، ذلك أن هذه القراءة تستحدث أبنية وأدوات وأسلوباً جديداً ومغايراً، وهي نزعة وصائية تحاول إلغاء النص، أو على الأقل بناء معنى جديد له .

القراءة الجديدة تعتمد أساساً، على إثارة التناقض بين التأويل والنص، أو بشكل أدق العلاقة غير المستقرة بينهما؛ على الرغم من ثقل التأويل وعبثه بالنص، لا يمتلك النص التخلي عنه، فمجاافته للتأويل تعني آنيته ومحدوديته.. أما التأويل ففي محاولته الوصول إلى معان جديدة للن، وممارسة وصاية تفسيرية صارمة، مشوبة بتفكيك معتمد، يحاول أيضاً أن يؤكد امتداد النص، من خلال مدّه بتأويل يتوسط بينه وبين الواقع والوقائع المستجدة، التي يرتضيها، وخاصة الوقائع المتأصلة في الواقع الجديد كممارسة لا بد منها، أو التي اكتسبت بعداً علمياً قطعياً لا سبيل إلى نفيه<sup>(1)</sup>.

والنص بحد ذاته يمارس سيطرة، يستمدها من موقعه التاريخي، أي إنَّ للنص وضعاً خاصاً، يفرض قيوداً على المؤول وعلى تأويله، فلنص لغته وأسلوبه ومفاهيمه التي تغلفه بفضاء ذي سمات معيّنة، لا مفر للمؤول من تلمسها والدخول في ساحة تأثيرها، في قراءتنا لأي نص نتبنى محاولة تأويلية عفوية، فالقراءة إذ ترمي الفهم لا تجد فكاً من استخدام التأويل وتقنياته، ولا تتمكن من تغييره كآلية فهم تماماً. فالفهم بحد ذاته يحتوي محاولة تأويلية لرصد المعنى أو تعرية جوانب النص، وهذا يدلّ بوضوح على التداخل الكبير بين التأويل والنقد.

(1) ينظر، الهرمنيوطيقا والفلسفة ( نحو مشروع عقل التأويل )، عبد الغاني بارة، ص 35،36.

العلاقة بين التأويل والقراءة، تتوضح من خلال أسبقية أحدهما على الآخر، فقراءة النص تحتوي جانباً تأويلياً، وعندما نقرأ النص ابتغاء تأويله، فإننا نمارس قراءة معينة، لها خصوصية معينة، فالقراءة لا تتجه نحو تأويل محدد، ولكن لا تحيد عن تأويل يلائمها. في الوقت الذي نجد فيه أن التأويل، يرمي أصلاً من خلال قراءة محددة/نقدية، إلى تأسيس وجوده، فنجد أن النص هنا يتجاوز كونه نصاً فقط، كما أن القراءة لا تنصبّ عليه إلا باعتباره كذلك، أي يأخذ النص بداية، شكلاً أسطورياً ذا دلالة داخلية، لا يمكن الكشف عنه إلا بقانون خاص يبرز منطق العمليات، التي تربط حزم العلاقات داخله.

القراءة الممارسة ابتغاء التأويل، تبقى أسيرة تأويل محدد يكون أساساً في خدمة أغراض محددة، أو منقاداً لطريقة استدلالية محددة، غالباً ما تكون جامدة فتحكم على نفسها بالفشل، وتسيء إلى النص وفهمه. أما القراءة الممارسة ابتغاء الفهم وإن بقيت أسيرة منهجية استدلالية، فإنها تكون أكثر علمية وأكثر قدرة على استنباط ماهية النص وأوليياته<sup>(1)</sup>.

التأويل نقد إلى درجة معينة، والنقد تأويل إلى درجة معينة، ولكن يمكننا إدراج التأويل في صلب المحاولات النقدية براحة أكثر، ذلك أن التأويل يتبنى معظم وسائل النقد للوصول إلى طرحه، وإن كان يتميز بمراوغة وقدرة أكبر في استبطن غاياته، ولكن التداخل الكبير بينهما لا يلغي الفوارق من حيث طرق الاستدلال والتفكيك والاستنتاج، أما المعنى فهو نقطة الارتكاز الرئيسية، لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته، لينسف معنى قائماً ويبنى معنى آخر يحل محله، إذ يمارس التأويل كل حذاقته لنفي هذا المعنى القائم من جهة، وكذلك زيف لا عقلانيته أيضاً! ليصل إلى فصل تام بين المعنى والنص، وإذ يكتفي،

(1) الهرمنيوطيقا والفلسفة ( نحو مشروع عقل التأويل )، عبد الغاني بارة، ص 40.



يبدأ مغامرته الثانية في سبيل تأسيس المعنى الآخر بعد أن فسح له مجالاً ينتقل عبره لاحتلال موقع المعنى المنفي، وليثبت جدارة هذا المعنى في أن يكون تفسيراً أكثر صدقاً ومعقولية.

مغامرة التأويل مع المعنى، مغامرة محفوفة بالمزالق والشبهات، ورحلة طويلة تتطلب جرأة نوعية، فهو إذ يتعرض لمعنى قائم وراسخ يتزلف إليه، إلى أن يتمكن منه فيبدأ بإلغائه على مراحل، بحيث لا يثير مواجهة محمومة، لا تناسب سلطته وخاصة مع المساحة الخاضعة للمعنى القائم، فقوة المعنى في اتساع المساحة التي تؤمن به كتفسير وحيد ولا بد من الانضمام لهذه المساحة والدخول إلى صلبها قبل إسقاط المعنى؛ أما المعنى البديل فيظهر حسب الإنجازات الاستعدادية التي حققها التأويل فهو يظهر بهدوء إلى أن يتبوأ موقع المعنى القائم في لحظة اختلال شللية، تسهل مهمته في شحن هذا الواقع برؤيته وتكريس المعنى البديل الذي يطرحه.

إن مشروع الأركيولوجيا / الجنيالوجيا، بوصفه عقلانية جديدة في مشروع نقد العقل الغربي، لا يعدو أن يكون تنمة لمسار فكرة نقد العقل المحض، التي أطلق شرارتها كانط من قبل، ليعلن عن فلسفة عقل نقدي، لا يؤمن بالجاهز / المطلق / اليقيني، بل هو موقف من العقل ذاته، حيث يقيم كانط " محكمة للعقل يكون فيها العقل حاكماً في شأن العقل، وعليه

فإن مهمة نقد العقل محصورة بالعقل نفسه ويعقلها بعيدا عن العقل اللاهوتي المتعالي أو التجريبي، كونه مصدر كل معرف، وكل معنى وكل فعل وكل ممارسة انسانية، فهو الباحث والعارف في باقي العلوم والمفكر في الميتافيزيقا"<sup>(1)</sup>

وبالتالي يجد الباحث نفسه في مساءلة دائمة ومستمرة عن المضمرة والمسكوت عنه، والتي كتمته ميتافيزيقا الحضور /القول، " إنها نوع من "الأنطولوجيا التاريخية" كما يطلق عليها فوكو في أعماله الأخيرة، لجأ إليها لتفكيك عرى التاريخ الثقافي بحثا عن لحظات التحقق النادرة لقوة الداخل الانساني في وجه الفراغ والموت"<sup>(2)</sup>

وهنا تحديد، نجد باحثا آخر بوزن "بول ريكور" في حديثه عن أنطولوجيا الفهم يضطر إلى التفريق بين مصطلحي تأويل وهرمنيوطيقا، فيرى أن عمل التأويل مقتصر على رد المعنى الظاهر الى المعنى الباطن، والمجاز الى حقيقة، " في حين أن الهرمنيوطيقا، تسعى الى الوقوف على ما يقوم به الكائن في هذا الوجود، تأويلا لهذا الجهد بوصفه أنطولوجيا للفهم وهذا عبر طريق الأبتيمولوجيا، بما هي امكانية نقدية تتيح لمتبنيها، تفحص المعرفة المتعلقة بالفهم ووضعها موضع المسائلة، نقدا وجدلا وتأويلا، وذلك برسم حدود منطلقاتها والحفر في أصول تكوينها، التي تحولت بفعل الصيرورة، الى علامات غياب وآثار طمس معالمها، فلم يبق إلا التأويل / الفهم، إجراء يتكئ على وسيط

---

(<sup>1</sup>) أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، عمر كوش، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2008، ص69.

(<sup>2</sup>) الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، عبد الغاني بارة، ص35.

للغة لمساءلة/حوار تلك المعالم، التي بادت واندثرت، لتأسيس فهم جديد مختلف في الزمن الراهن، يعضد مبدأ التنوع داخل حقول المعرفة، وأن لا تأويل إلا وهو صراع التأويلات" (1)

إن التأويل، بوصفه فعالية قرائية، هو تحرر من المنهجية العلمية الصارمة وتجاوز حدود منطق المناهج الدوغمائية، فهو لا يزعم الإحاطة بالنص فهما وتحليلاً، بل هو بعد رؤيوي وإجراء منهجي لمحاولة الفهم لا لبلوغ الحقيقة، وفي هذا يرى "هانز جورج غادمير" (\*) أن ظاهرة الفهم والتأويل الصحيح لما هو قابل للفهم لا يشكل عائقاً خاصاً لقيام منهجية العلوم الإنسانية أو علوم الفكر SCIENCES DE L'ESPRIT كما يسميها" (2) ويضيف "إن مشكلة الهرمنيوطيقا تتجاوز حدود فكرة المنهج التي أسسها العلم الحديث، إذ أن ظاهرة فهم وتأويل النصوص، لا ترتبط حتماً بالعلم وحسب، بل هي تنهض في الأساس، على تجربة الإنسان في هذا العالم، فالظاهرة الهرمنيوطيقية في الأصل ليست مطلقاً قضية منهج، ومن ثم يصبح من غير الضروري، وضع منهج للفهم العلمي، فالأمر

---

(1) LE conflit des interpretation, Paul Riceur, Edition du seuil, Paris, 1969, p14.

(\*) هانز جورج غادمير: من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، ولد عام 1900، ودرس في جامعة لايبزغ ثم جامعة فرانكفورت، وفي عام 1949 شغل كرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرغ خلفاً لكارل ياسبيروس. وقد شكل مفهوم التأويل نقطة مركزية في إسهامه الفلسفي، نتج عنها فيما بعد إسقاطات مهمة في حقول معرفية عديدة من العلوم الإنسانية. ازداد غادمير شهرة بعد السجال المهم الذي دار بينه وبين مواطنه الفيلسوف يورغن هابرماس حول الأهمية المعرفية للعلوم الإنسانية وحول منهجيتها. ويعتبر كتابه "الحقيقة والمنهج" من أهم المؤلفات الفلسفية الألمانية في العصر الحديث.

(2) الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، عبد الغاني بارة، ص37، نقلا عن

لا يتعلق هنا بتشديد معرفة يقينية غايتها بلوغ الكمال المنهجي للعلم، وإنما الذي يهمنا هو المعرفة والحقيقة.

وعليه فالمنهج حسب غادمير: "نوع من التفكير الإستراتيجي الذي أسهم في تعميق اغتراب الإنسان المعاصر، إذ بالرغم من أن فكرة المنهج التي تطورت مع العلم الحديث وتبنتها العلوم الإنسانية لعلمنة آلياتها في محاولة لإخضاع هذا العالم للإنسان، فإنها أدخلت الإنسان في اغتراب مضاعف إذ جعلته حبيس الأرقام والمعادلات، فالمنهج هو مجموعة الأدوات تفرضها الذات على الموضوع، كما هو في الحقيقة وإنما يتحول الفهم الى تأويل للموضوع وفق رؤية الذات، فيتحول الفهم الى سوء فهم".<sup>(1)</sup>

### 1. التأويل في الدوائر المعرفية العربية:

في التقاليد العربية الإسلامية، نجد أن التأويل وقوف على المعنى الأول /أو رجوع الى ذلك المعنى الأول، "فالمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ، من وضعه الأصلي الى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ" وقد ورد لفظ "التأويل" 17 مرة في القرآن الكريم، وأما السلف فقد استعمل لفظ التأويل بمعنيين، الأول هو التفسير، تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فبكون التفسير والتأويل بهذا الاعتبار مترادفين أو متقاربين، واستندوا في ذلك إلى ما ورد في السنة، حيث دعا الرسول ابن عباس أن

(1) الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، عبد الغاني بارة، ص 38.

يعلمه الله التأويل، ولذا استعمل الطبري لفظ التأويل بنفس معنى التفسير، والمعنى الثاني للتأويل عند السلف هو معناه القرآني، أي المآل والعاقبة والمصير<sup>(1)</sup>

أما إذا ولجنا إلى القرن الرابع، مع عَلمٍ من أعلام اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس في معجمه، نجده هو الآخر، قد تعرض لتعريف التأويل قال: «وأما التأويل فأخر الأمر وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخره وعقباه»<sup>(2)</sup>

والملاحظ أن معنى التأويل هنا، وإن جاءت به المعاجم اللغوية، إلا أنه من تعاريف العلماء المشتغلين بالعلوم الدينية، فقد صاحبت ظاهرة التأويل النص الديني، في رحلته منذ أن نزلت أولى كلماته على الرسول صلى الله عليه وسلم، فالتأويل وإن كان ظاهرة لغوية، ترتبط باللفظ والدلالة أساساً، إلا أنه لم يستعمل كمصطلح في البنية اللغوية، بقدر ما استعمل في الدراسات الدينية، وخاصة أن العلوم اللغوية لم تقم في الأساس إلا خدمة للنص الديني.

أما إذا تطرقنا إلى معنى التأويل عند الفقهاء وعلماء الكلام، فنجد أن الأمر عندهم قد تعدى المفهوم الضيق للمصطلح، لينفتح على دلالات أخرى أكثر شمولاً وتحليلاً. ففي مجال الفلسفة جاء تعريف ابن رشد: «التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»<sup>(3)</sup>

(1) ينظر، معجم تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تح، عبد السلام هارون، دط، القاهرة، ص226.

(2) الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها، أحمد بن فارس، القاهرة، دط، 1910، ص164.

(3) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، محمد بن أحمد بن رشد، القاهرة، دط، 1935، ص16.

وأورد صاحب تاج العروس، تعريفاً آخر يقول فيه: «التأويل نقل الكلام عن

موضعه، إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»<sup>(1)</sup>

وهنا نلاحظ تركيز التعاريف على استنباط الحكم، والبحث في معنى اللفظ الديني، والذي لم يخرج في حقيقة الأمر عن البحث في دلالة اللفظ، طلباً للفهم الواعي المدرك للنصوص الدينية، بحثاً عن قصد الشارع؛ إذ يقوم التأويل بإظهار هذا القصد وبيانه، وحتى لا تقع في مآهات احتضنتها بعض الفرق الكلامية، بإساءة فهم المصطلح، واستعماله لأغراض خاصة، تخدم مبادئها بالدرجة الأولى.

نركز البحث في الجانب اللغوي الوظيفي للمصطلح، واستعمالاته في حقل النقد العربي، وتحديدًا نقد النص الديني، وهنا سنبحث في فهم القدماء للمصطلح من هذه الزاوية تحديداً؛ إذ نجد أن العلماء، قد أدركوا أن للشرع أو النص الديني ظاهراً وباطناً، وكذلك نجد أن الفكرة نفسها تقريباً، ترد عند الأصوليين، مع الاختلاف في التسميات، فيطلقون عليه المعنى الثاني، أو المعنى التركيبي، أو فحوى الخطاب أو اقتضاء النص، ويقصدون بذلك دلالاته على معنى خارج، يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته الشرعية أو العقلية.

---

(1) تاج العروس، أبو الفيض محمد بن المرتضى الزبيدي، ج3، مكتبة دار الحياة، بيروت، 1960، ص417.

فالخطاب الشرعي له مستويان تأويليان:

أ-التأويل بما هو فهم للمعنى، فهذا قد حدد الشرع ضوابطه التي هي قواعد التفسير.

ب-التأويل هو إدراك مباشر للحقيقة الخارجية للشيء، فما أطلعنا الله عليه من

موجودات، فنحن نعرفه بالسمع والبصر والفؤاد في حدود ما تعين من كفياته، فقد بين الله

لنا تأويله وهذا لم يعد متوقفا في إدراكه على مصطلح" مجاز<sup>(1)</sup>

لا يختلف اثنان في أن مصطلح "التأويل" قد غدا من أشد المصطلحات اثاره، لما

اتسم به من تنوع في الدلالة وغازارة في الاستعمال في مختلف ضروب المعرفة الإنسانية،

حتى أن كل اختلاف أصبح يعتبر ضربا من التأويل، بل لقد أضحى التأويل حلبة ثالثة

للقراءة، بعد أن كان الممارسة المعبرة عن الفهم، وليس اختلاف الفرق المتناحرة، في

عمقه سوى اعتراك في التأويل، ادعاء من كل حزب أن تأويله هو الرّاجح وما سواه

فمرجوح أو باطل.

ولا يختلف الأمر كثيرا في العلوم الإنسانية، إذ الأنساق المعرفية تختصم حول شبكات

التحليل، مناهج وأدوات ومصطلحات، غير أن النزاع الأساسي يقوم على دائرة التأويل،

وحديثنا عن دائرة التأويل استلهم لما يقوم به علماء التأويل والهرمنيوطيقيون، وما

الحديث عن "ضوابط التأويل" عند بعض الباحثين إلا محاولة لحصر التأويل في لحظات

ثلاث.

(1) ينظر، تحديث الاسلام، من نزعة الانسانية الى استكشاف العقل الاستطلاعي، عبد الرحمن الحاج ابراهيم، مجلة أوراق فلسفية، ع9، القاهرة، يناير 2004، ص 23.

1- لحظة التلقي الذوقي، وفيها يتم استشعار جمالية النص منذ الوهلة الأولى وإدراك الفارق بين الاستعمال اللغوي التقليدي كما سنته المؤسسة اللغوية، وبين الاستعمال العدولي عنها.

2- لحظة التأويل الاسترجاعي ومقياس نجاح النص الأدبي، رهين بمدى حثه القارئ على التأويل واستخلاص المعنى.

3- لحظة الفهم أو بناء أفق استشراف المتلقي، من كون النص جوابا عن سؤال في زمن إنشائه، وهذه المرحلة تتطلب التوغل في ثنايا النص، ويكون البحث عن المقصد، هو الأساس فيه، لا يتبينه القارئ إلا بتزليل النص ضمن سياقه التاريخي فكأنما المعنى المتوصل إليه بالتأويل، لا تفك مغالقه إلا برصد دلالة تاريخية له (1)

وكل محاولات التحديد التي ترتبط بمفهوم التأويل لا تخرج عن الإجماع القائم "على القول بالتعددية الدلالية، سواء تعلق الأمر بالكلمة أو بالوقائع غير اللسانية" (2) وقد جرى في التقاليد الغربية انبناء التأويل على ربط علاقة بين معنيين، أحدهما ظاهر والآخر خفي، "ودور المؤول يكمن في الكشف عن المعنى الثاني، لأنه هو الذي يحتوي على القصدية الحقيقية للذات الإلهية، ومن هنا كانت نظرية المعاني الأربعة (المعنى الحرفي

(1) ينظر، التلقي والتأويل، محمد بنعياد، مجلة علامات، ع10، المغرب، 1998، ص15.

(2) تحديث الاسلام، من نزعة الأنسنة الى استكشاف العقل الاستطلاعي، عبد الرحمن الحاج ابراهيم، ص 24، 25.



والمعنى الروحي، والمعنى المجازي والمعنى الأخلاقي) فكلمات الله تحتاج إلى تدبير وتأويل لكي تسلم بعض أسرارها".<sup>(1)</sup>

فهذا السيوطي (ت911) وهو من المتأخرين، يجمع أنواع دلالة في قوله "المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، فإن أفاد معنى لا يحتمل غيره النص (...) أو مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً فالظاهر (...) وإن حمل على المرجوح لدليل فهو تأويل، ويسمى المرجوح والمحمول عليه مؤولاً (...) وقد يكون مشتركا بين حقيقتين، أو حقيقة ومجاز يصلح حمله عليهما جميعاً، فيحمل عليهما سواء، فلهذا قلنا هل يجوز استعمال معنييه أم لا؟ ووجهه على هذا أن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين، مرة أريد هذا ومرة أريد هذا (...) ثم إن توقفت صحة دلالة اللفظ على اضممار سميت دلالة اقتضاء، نحو: "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ" (يونس 88) أي أهلها"<sup>(2)</sup> وهذا التصنيف الذي نقلناه ملخص من السيوطي يشمل أنواع المنطوق، أما المفهوم فهو عنده ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهو

قسمان:

<sup>(1)</sup> مفاهيم في السيميائيات، سعيد بن كراد، [www.saidbengrad.net](http://www.saidbengrad.net)، أبريل 2003.

<sup>(2)</sup> معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تح أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ج1، 1988، ص170.

## مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة:

فالأول ما يوافق حكمه المنطوق، فإن كان أولاً سمي فحوى الخطاب للدلالة " فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا"<sup>(1)</sup>: على تحريم الضرب لأنه أشد، وإن كان متساويا سمي لحن الخطاب، أي معناه، كدلالة: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا"<sup>(2)</sup> على تحريم الإحراق، لأنه متساو للأكل في الإلتاف، واختلف هل دلالة ذلك قياسية أو لفظية أو مجازية أو حقيقية؟

والثاني ما يخالف المنطوق وهو أنواع: مفهوم صفة نعتا كان أوحالا أو ظرفا أو عددا، نحو "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"<sup>(3)</sup>، مفهومه أن غير الفاسق لا يجب التبين في خبره، فيجب قبول خبر الواحد العدل.

وشرط نحو "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ"<sup>(4)</sup>، أي فغير أولات الحمل، لا يجب الأنفاق عليهن، وغاية نحو "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَتَّخِذَ زَوْجًا"<sup>(5)</sup>، أي فإذا نكحته حل للأول بشرط وحصر نحو، "لا إله إلا الله" إنما إلهكم اله واحد أي فغيره ليس باله، الله هو الولي أي فغيره ليس بولي، "إلى الله تحشرون" أي لا إلى غيره، "أياك

(1) سورة الإسراء، الآية 23.

(2) سورة النساء، الآية 10.

(3) سورة الحجرات، الآية 6.

(4) سورة الطلاق، الآية 6.

(5) سورة البقرة، الآية 230.

نعبد أي لاغيرك<sup>(1)</sup> فنلاحظ في هذا التقسيم الحصول لأنواع الدلالة، إن ما ورد تحت مسمى التأويل هو جزء من دلالة المنطوق، في حين أن معنى التأويل في التقاليد الفلسفية وحتى التفسيرية أوسع من هذا الحيز الدقيق الذي جرى عليه قول السيوطي.

يقول محمد بن عاشور، في تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران، "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" فالراسخون في العلم: الثابتون فيه، العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل، ويعلمونه وينقل عن ابن عباس قوله، "وحكى إمام الحرمين عن ابن عباس أنه قال في هاتيه الآية "أنا ممن يعلم تأويله"<sup>(2)</sup> فكانت معرفة المتشابه مرادفة لعلم التأويل، وتبقى مسألة التنازع في التأويل واحتكار الحقيقة في هذا المجال أمراً قائماً بين الفرق والمفسرين "كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ"<sup>(3)</sup>.

هكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ على لفظه حفاظه على معانيه، لذلك كان لا بد له من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفسير.

## 2. التأويل عند الغرب :

أما في فضاء المعرفة الغربية المستندة أساساً إلى المسيحية وخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية فكان التأويل إزاء نص مقدس (العهدين القديم

(1) معترك الأقران في إعجاز القرآن ، جلال الدين السيوطي، تح أحمد شمس الدين، ص180

(2) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، ج3 ، تونس، 2008، ص32.

(3) سورة الروم، الآية 32.

والجديد) لا يمتلك قداسة اللفظ، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة، والإنجيل انتقل عبر تعبيرات (وألفاظ) تلامذة المسيح الذين هم بالضرورة بشر وليسوا آلهة لا تخطيء على الرغم من المكانة التي يتميزون بها كقديسين، لذلك فإن التأويل أصبح الصلة الوحيدة تقريباً مع هذا النص، وكذلك وسيلة النص الوحيدة للتواصل الكوني، فلا غرابة أن يكون أساس الفكر الغربي وخاصة في الجانب الفلسفي أساساً تأويلاً تأويلياً ولا غرابة في أن يكون التراث التأويلي ضخماً، وأيضاً أن يستمر التأويل!

إن منهجية الغرب في التأويل تتفق وتجربته التاريخية عبر التراثين الإغريقي والروماني، مروراً بعصور الانحطاط - التي كان لها الأثر الأكبر - ووصولاً إلى عصر النهضة والعصر الحديث، حيث أتاحت الثورات الاجتماعية، مساحة واسعة لتصارع الأفكار والفلسفات والتأويلات، وكذلك فقد أباحت حدود التأويل، بعد أن كانت مقتصرة على طبقة معينة من الكهنة وفي ظل الكنيسة، فتراجعت الكنيسة إلى هامش التركيب الاجتماعي، وتم تهميشها في المجال الفكري، وتحجيمها ضمن منظور معين يُوَظَرها في إطار طقوس وبروتوكولات اجتماعية وبطريقة شبه آلية.

### ثالثاً: في الموروث البلاغي والنقدي العربي

إن غيبة التعريف بالنص لا تعني عدم معرفة العرب به، أو عدم وجود جذور له في العربية، فلقد تناول العرب النص ومارسوه وإن اختلف المنهج المتبع، فالتعريف غائب ولكن ممارسته حاضرة، " وفي البلاغة العربية برزت النظرة الشمولية إلى النص لدى غير واحد من البلاغيين. فعندما يتاح لنا النظر - مثلاً - في كتاب " إعجاز القرآن " للباقلاني - أبي بكر المتوفى نحو(403 هـ)، نجده يفرط إفراطاً كبيراً في التأكيد على النظرة الشمولية للقرآن الكريم، مستبعداً جل ما رجح به البلاغيون - قبله- من ظنون في إشكالية الإعجاز، مؤكداً أن خصائص الرشاقة والأسلوب، التي تتكرر في القرآن الكريم كله، حيثما أمعنا النظر هي سبب الإعجاز ومصدره، وليس الإعلام بغيب"<sup>(1)</sup>.

أما عبد القاهر الجرجاني توفي (471 هـ)، فقد دعا إلى النظرة الشمولية، التي تمكن القارئ من الوقوف على جماليات النص الأدبي. فهو - في نظره - لا يستطيع أن يحكم على المزية فيه من قراءة البيت أو الأبيات الأولى، وإنما يقتضيه هذا النظر والانتظار حتى يقرأ بقية الأبيات، وقد لا يستطيع أن يقف على أسرار النص ما لم يستفرغ جهده في تأمل القطعة الأدبية كاملة، وبعد ذلك يستطيع أن يتبين المزايا التي تجعله يقف على ما فيها من براعة النقش وجودة التصوير والتعبير....

---

(1) الأسلوبية ونظرية النص- دراسات وبحوث- ، إبراهيم خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1997، ص56،55.

أما ضياء الدين ابن الأثير توفي (637 هـ) فقد أنكر في كتابه " المثل السائر " ما كان ذهب إليه الجمهور، من أهل النظر البلاغي، من حيث أن البيت الشعري يجب أن يكون مستقلاً الاستقلال الكلي عن غيره من أبيات، وأنه لا يجوز أن يكتمل معناه في أول البيت الثاني - مثلاً - وأنكر ما عابه النقاد على الشعراء مما سموه " التضمين " وهو ألا يكتمل المعنى بقافية البيت، بل يحتاج إلى الشطر الذي يليه، وذهب - ابن الأثير - إلى القول بأن علاقة البيت بالبيت، كعلاقة الفقرة بالفقرة من النثر، فكما أنه يجوز أن يصل الفقرة بالفقرة، دون أن يعد ذلك عيباً في نثره. فكذلك الشعر يستطيع الشاعر أن يعلق معنى البيت بالذي يليه، ولو صح هذا ... لكانت القصيدة كالسبيكة الواحدة، لا يستطيع كائن من كان أن يرى تفككها، وتشتت أجزائها، أو خلوها من وحدتها العضوية، ووحدتها الحية التي ينشدها المبدع، وتعين القارئ على التفاعل مع النص، تفاعلاً يجعله يقف على مزاياه المتمثلة في انضباطه وتنظيمه الداخلي.

وينفرد حازم القرطاجني (توفى 684 هـ) بنظرة أكثر شمولية للنص، تميزه عن غيره من أهل النظر في علوم البديع والبيان، فهو أول من قسم القصيدة العربية إلى فصول " ورأى أن لها أحكاماً في البناء، وأول من أدرك الصلة الرابطة بين مطلع القصيدة، وما سماه بالمقطع، وهو آخرها الذي يحمل في ثناياه الانطباع الأخير والنهائي عن القصيدة<sup>(1)</sup>"

(1) الأسلوبية ونظرية النص - دراسات وبحوث-، إبراهيم خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1997، ص56،55.

لقد عرف العرب القدماء النص وأدركوا دوره، وفي الأدب العربي إشارات عديدة ترشدنا إلى ما يؤكد أن النص، غير متناه في الإنتاج والحركة، وقابل لكل زمان ومكان لأن فاعليته متولدة من ذاتيته النصية، ولقد أشارت كتب الأدب العربي إلى ممارسات نصية عديدة، بخصائص ومميزات تختلف بين العصور الأدبية، ولكن " لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصية كما عرفوها مع القرآن، ولعل أولى مظاهر هذه الممارسة تكمن في الوقوف على ( النص في ذاتيته النصية ) بتعبير رولان بارت، فذاتية النص تجليها قراءة للمكتوب تجعل النص كلاماً يقوم بنفسه إزاء كلام آخر يظهر عبر إنجاز لغوي مختلف"<sup>(1)</sup>.

ويرى بعض النقاد أن النص القرآني يتسم بكل صفات النص، مما جعل البعض يقصر لفظ نص على نص القرآن الكريم يقول (أدونيس) في مميزات النص القرآني: "إن النص القرآني يتجاوز الشخص: الله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك، وبلغه النبي إلى الناس، ودونه كتاب الوحي، إنه عمل إلهي - إنساني عمل كوني، وهو بوصفه كذلك محيط بلا نهاية للمتخيل الجمعي"<sup>(2)</sup> وربما كان أعقد ما فيه بوصفه كتابة، خلافاً لما يبدو ظاهرياً هو أنه متابعة لما قبله وتكملة: إنه خاتمة النبوات وخاتمة الكتابة، إنه بمعنى ما أنهى الكتابة. ذلك أنه لم يكتب الأثر الذي يولده الشيء، وفقاً لتعبير مالا رمية، وإنما كتب

(1) منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، ص 202.

(2) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، 1993، ص 34 .

الشيء ذاته. لهذا لا يطرح النص القرآني مسألة ما الشعر أو ما النثر وإنما يطرح السؤال ما الكتابة، وما الكتاب ؟

هكذا يقرأ النص القرآني بوصفه نصاً يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعاً، " كأنه أعاد الأبجدية إلى فطرتها، قبل الكتابة وفيما وراء الأنواع الكتابية" و" لغته ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة وللكون أصلاً وغيباً ومآلاً"<sup>(1)</sup>

النص القرآني " نص مكتوب ( نص / كتابة )، يطرح إشكالية التصنيف (ليس له شكل محدود ولا ينتمي إلى أي نوع من أنواع الكتابة المألوفة )، ليست له بؤرة مركزية (بل يتضمن بؤراً لا نهاية لها)، وهو بلا بداية أو نهاية ( له فاتحة ولكن ليست له بداية أو نهاية بالمعنى المألوف)، يقبل تأويلات لا حصر لها ( حظي بهذا وسيبقى يحظى بتأويلات لا نهاية لها )، ذوات طاقة رمزية مطلقة، الإحالة المرجعية في النص القرآني على النص نفسه، وحقوق طبع النص القرآني غير محفوظة لأحد"<sup>(2)</sup>.

كما أن الدين واللغة في النص القرآني، " شكل روحي واحد أو بنية روحية واحدة لهذا يتكون من الغامض الذي لا يمكن أن يعرفه الإنسان، ومن الواضح الذي يعرف مباشرة من ظاهر اللفظ، فهو أفق مفتوح، لكن على الغيب"<sup>(3)</sup>

(1) نفسه، ص 35.

(2) من إشكاليات النقد العربي الجديد، شكري عزيز ماضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1997، ص 174.

(3) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، ص34.



لقد توصل الأدب العربي إلى ذلك، فقد رأى الجرجاني أن " للكتابة القرآنية خصائص لم تعرف قبل نزول القرآن، ويرى أنها لا تكمن في الكلمات المفردة في جمال حروفها وأصواتها وأصدائها ولا في معاني الكلمات المفردة، التي هي لها بوضع اللغة، ولا في تركيب الحركات والسكنات، ولا في المقاطع والفواصل، وإنما تكمن هذه الخصائص في النظم والتأليف اللذين يقتضيان الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز فمن هذه يحدث النظم والتأليف، وبها يكونان"(1).

كما عبر الباقلاني عن أن القرآن نظام لغوي يقوم على غير مثال، حيث يقوم: "على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه من أساليب الكلام المعتاد"(2).

" نشأ مع النص القرآني على الصعيد الإنساني، إنسان جديد، ونشأ معه على الصعيد الأدبي الخالص قارئ جديد ... إنه نموذج من الكتابة، تتداخل فيه مختلف أنواع المعرفة، فلسفة وأخلاقاً، سياسية وتشريعاً، اجتماعاً واقتصاداً، وتتداخل فيه مختلف أنواع الكتابة ... وفي هذا ما يتيح للكاتب أن يعيد النظر في رؤياه للإنسان والعالم والكتابة"(3)، ولن تكون هذه الرؤيا إلا كونية وإنسانية، لن تكون إلا مزيداً من الاتجاه نحو الإنسان بوصفه إنساناً

(1) دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1981، ص 300.

(2) إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تح السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1971، ص 35.

(3) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، ص36.

فيما وراء كل عرف ولون، وفيما وراء كل انتماء، ولن يكون فيها فرق بين الإنسان والإنسان إلا في عمق التعبير عن هذه الرؤيا وفي غناه وفرادته. إنه نص - دعوة إلى كتابة جديدة برؤيا جديدة.

فالقرآن نص ينعقد مدلوله بأحوال متلقيه لا بأحوال مرسله، وهو لأنه كذلك، فإن التمثيل الوجداني الذي تضطلع أسلوبيته الفردية به، لا يقوم هنا على مثال مرسله ولكن على مثال متلقيه، وبناء على هذا، يمكننا أن نقول، إن التحليل الأسلوبي لمضامين النص القرآني الوجدانية، إنما هو صورة ترسم انفعال المتلقي بالنص، دون أن ترسم انفعال المرسل، وذلك لسببين :

- لأن المتلقي (موضوع الخطاب ) يعتبر جزءاً من دلالة الخطاب نفسه، فهو المنفعل فيه من جهة، وهو الذي يجليه إن سلباً وإن إيجاباً من جهة أخرى. وهو لأنه كذلك يصبح أداة الخطاب في الدلالة على مرجعيته، فتتعين العلاقة بهذا بين الخطاب دالاً وما يشير إليه، أي مدلوله.

لأن الله في التصور الإسلامي، لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء و " ليس كمثل شيء".

- وما دما ننظر إلى القرآن بهذا المنظور، فسرى أن ثمة علاقة تجاذبية تقوم بينه وبين المتلقي. فالدال يدل. من جهة أولى، على متلقيه ويتعدد به. والمتلقي من جهة ثانية، يرتبط به ارتباط المستدل بغيره على نفسه، وبه يتحول (1)

(1) ينظر، مقالات في الأسلوبية، منذر عياشي، ص 231، 232 .

القرآن " مفتاح لفهم العالم الإسلامي، ولن يفهم أحد المسلمين وتاريخهم ... إلا بدءاً من استيعاب هذا النص والإحاطة بمستوى العلاقة القائمة بينه وبين المسلم، دون ذلك سيظل المسلم غريباً، قطعاً عن الآخر ... والإنسان خصوصاً، في هذا العصر الكوني، لن يكون ذاته إلا بقدر الآخر، فأن يكون الإنسان مواطناً حياً وحقيقياً في بلده هو أن يكون مواطناً كونياً.... فالكتاب أساس العالم وخلاصته منذ حوالي أربعة عشر قرناً وخاتم للكلام ... " (1) وهو نص لا يسمى، أو لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته. إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه... وأنه مطلق: لا يدرك معناه، ولا يبدأ ولا ينتهي، وهو بوصفه مطلقاً يتجلى في زمان ومكان، متحرك الدلالة، مفتوح بلا نهاية. "إنه الأبدية المترمنة، إنه ما وراء التاريخ الذي نستشفه ونقرأه عبر التاريخ ... الكتاب بهذا الشكل شبكة تتداخل خيوطها وتحبك في علاقات متعددة ومتنوعة، مفتوحة كالفضاء. إنه فن آخر من القول، وفن آخر للقول، فن في الكتابة، وفن في تكوين النص ... إنه الكتابة المطلقة لكتابة المطلق" (2)

وقد كتب العديد من الكتاب والمثقفين في ( النص القرآني )، وأبدعوا أيما إبداع ومارسوا في دراستهم له كل ما توصلوا إليه من نظريات حديثة علمية وأدبية لاستنتاج النص، ومحاولة الاستفادة منه في كل زمان ومكان، وكانت كل قراءة له تعد محاولة تأتي

(1) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، ص 36، 37.

(2) نفسه، ص 29، 30.

اللاحقة بها لتنتفيها أو تبني عليها، ثم ترتقي بها خطوة أخرى للأمام منسجمة ومتوافقة مع العالم المحيط.

## 1. النص بين المفهوم والمصطلح:

تعددت التعريفات العربية والغربية التي شرحت مفهوم النص ومدلولاته، ولكن من الضروري في البدء الكشف عن الدلالة اللغوية لكلمة (نص) في اللغة العربية والغربية وفقاً لما أوردته المعاجم، لنلمس نقاط التشابه والاختلاف، وذلك " لأن اللغة تمثل النظام المركزي الدال في بنية الثقافة بشكل عام"<sup>(1)</sup>

أورد الفيروزبادي في مادة (نص) قوله : "(نص) الحديث رفعه، وناقته استخراج أقصى ما عندها من السير، والشيء حركه، ومنه فلان ينص أنفه غضباً وهو نصاص الأنف، والمتاع : جعل بعضه فوق بعض، وفلاناً : استقصى مسألته عن الشيء، والعروس أقعدها على المنصة بالكسر، وهي ما ترفع عليه فانتصت، والشيء أظهره، والشواء ينص نصيصاً: صوت على النار، والقدر غلت، والمنصة بالفتح الجملة من نص المتاع، والنص الإسناد إلى الرئيس الأكبر والترقيات والتعيين على شيء ما، وسير نص نصيص جد رفيع، وإذا بلغ النساء نص الحقاق فالعصبة أولى: أي بلغن الغاية التي عقلن فيها، أو قدرن على الحقاق وهو الخصام أو حوق فيهن فقال كل من الأولياء أنا أحق، أو استعارة حقاق الإبل: أي انتهى صغرهن، ونصيص القوم: عددهم، والنصة: العصفورة بالضم

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/الدار البيضاء ، 1998، ص178.

الخصلة من الشعر، أو الشعر الذي يقع على وجهها من مقدم رأسها، وحية نصناص أي كثيرة الحركة ونصص غريمه، وناصه: استقصى عليه وناقشه، وانتصب انقبض، وانتصب ارتفع، ونصنصه: حركه وقلقله والبعير أثبتت ركبتيه في الأرض وتحرك للنهوض<sup>(1)</sup>.

وفي مختار الصحاح للرازي مادة (ن. ص. ص) " في حديث علي رضي الله عنه: " إذا بلغ النساء نص الحقاق " يعني منتهى بلوغ العقل و(نصنص) الشيء حركه. وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه حين دخل عليه عمر رضي الله عنه وهو ينصنص لسانه، ويقول: هذا أوردني الموارد<sup>(2)</sup>.

وفي لسان العرب لابن منظور: " ( النص ) رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد نُصَّ. ووضع على المنصة: أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور. وقال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصت الرجل إذا استقصيت مسأله عن الشيء، حين تستخرج كل ما عنده وفي حديث هرقل: ينصهم أي يستخرج رأيهم ويظهره ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة. أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام وانتص الشيء وانتصب إذا استوى واستقام<sup>(3)</sup>.

(1) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، مادة (نص)، بيروت، 1997، ص 858.

(2) مختار الصحاح، الرازي، دار إحياء التراث العربي، ط1، ، مادة (نص)، بيروت، 1999، ص 381، 382.

(3) لسان العرب، ابن منظور، مكتبة دار المعارف، ج13، مادة (نص)، القاهرة، 1979، ص 97، 98.

أما في مادة (نص) في المعجم الإنجليزي، فقد ورد لفظ Text، وهو بالفرنسية Texte، وهو لفظ مأخوذ عن اليونانية، من اللفظ Textus، والتي تعني ( Tissue أو Style of literary work، وترتبط بـ Textile، والتي ترتبط بآلات وأدوات النسيج. وقد ورد في معنى لفظ (نص) (Text) ما ترجمته:

- " الجمل والكلمات نفسها المكتوبة ( أو المطبوعة أو المنقوشة) أصلاً، الكتاب أو المخطوطة أو النسخة التي تضم هذا.

- البنية التي تشكلها الكلمات وفق ترتيبها.

- مضمون البحث ( حول موضوع ما)، الجزء الشكلي ( أو الرسمي) المعتمد.

- الجمل والكلمات نفسها من الإنجيل.

- قطعة قصيرة من الأناجيل، يستشهد بها المرء كمصدر موثوق أو كشعار أخلاقي أو

كموضوع شرح أو موعظة أو حكمة أو بديهة أو مثل أو قول مأثور أو نصوص يستشهد بها.

- في استعمال لاحق ..... يستخدمها المرء كاسم لكتاب المقرر الدراسي.

- عملية أو فن النسيج [الحبك]، إنتاج نسيج محبوك، أي بنية طبيعية لها المظهر أو

التكوين النسجي، مثلاً نسيج العنكبوت.

## الفصل الأول \_\_\_\_\_ قراءة في حفريات المعرفة وتأصيل المنهج

- تركيب أو بنية أي شيء مع مراعاة عناصره التشكيلية المكونة أو الخصائص الفيزيائية... للأشياء غير المادية، التكوين أو الطبيعة أو الخاصية الناجمة عن التركيب الفكري، كنسج خواص متنوعة.

- في الفنون الجميلة: تمثيل البنية وتحوير دقيق للسطح.

- أما النصية فهي التمسك التام بالنص خاصة الأناجيل<sup>(1)</sup>.

تعددت الدلالات عند الجانبين، ولكننا لا نصل إلى تحديد قاطع، بمجرد إيراد الدلالة اللغوية لكلمة (النص)، ولا يجوز الاكتفاء بالتحديدات اللغوية المباشرة في التعريف، لأنها تقتصر على مراعاة مستوى واحد للخطاب، هو السطح اللغوي وظاهره الدلالي، دون الدخول إلى جوهره الباطني، فلا بد من تحليل ما ورد في الدلالة اللغوية ورصد تطور اللفظ في الدلالة .

من استقراء الدلالات المتعددة الواردة في القواميس العربية، يمكن القول إن الدلالة المركزية الأساسية للدال " نص " هي الظهور والاكتمال في الغاية، وهي تؤكد جزءاً من المفهوم الذي أصبح متعارفاً عليه في النص، ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الاستخدام اللغوي المعاصر، وإذا أردنا أن نرصد التطور التاريخي، لدلالة الكلمة نجد أن لفظ (نص)، يشتمل على مدلولات مادية وأخرى معنوية، فمن المادية ما وجدناه في الدال " منصة " والتي تعني المكان المرتفع البارز للناظرين، والنصّة وهي العصفورة بالضم

---

(<sup>1</sup>) Webster's Third New International Dictionary of the English Language unbraided – Merriam- Webster INC. Publishers Spring field, Massachusetts, U.S.A. P 2365-2366.

وهي الخصلة من الشعر، أو الشعر الذي يقع على وجهها من مقدم رأسها، والدلالة الحسية كما في نصت الدابة جيدها إذا رفعت، ونص الشيء حركه، ونص المتاع : جعل بعضه فوق بعض، ونص الدابة إذا رفع جيدها كي يحثها على السرعة في السير، والنص السير الشديد، ومن المعاني المعنوية نص الأمور: شديدها، ونص الرجل: سؤاله عن شيء حتى يستقصي ما عنده. وبلغ النساء نص الحقائق: أي سن البلوغ.

وقد يستخدم النص أحياناً، في معان اصطلاحية، كالنص في علم الحديث، وهو التوقيف والتعيين، والنص في الكتابات الأصولية والفقهية، هو القرآن الكريم، أو هو مجموعة من القواعد المستمدة من القرآن والسنة حيث تعتمد القاعدة الفقهية على: أن لا اجتهاد مع وجود النص، وهناك النص والرأي أو النقل والعقل.

لم يقتصر الأمر بالنسبة لتعريف النص، على ما ورد في المعاجم القديمة، فلقد تطور تعريف النص، وأصبحت المعاجم الحديثة تميل إلى تعريفه بشكل أشمل وأكثر إجرائية كما في معجم المصطلحات اللغوية للدكتور خليل أحمد خليل الذي يعرف النص Text بأنه :  
" يعني في العربية الرفع البالغ ومنه منصة العروس.

- النص كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع.
- التنصيص المبالغة في النص وصولاً إلى النص والنصيصة.
- النص ( Textus ) هو النسيج، أي الكتابة الأصلية الصحيحة، المنسوجة على منوالها الفريد، مقابل الملاحظات ( Notes ) والشروح والتعليقات ( Commentaires ).



- النص: المدونة، الكتاب في لغته الأولى، غير المترجم، قرأت فلاناً في نصه، أي في أصله الموضوع.

- النص كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة، ومنه النص المشترك (Texte Co-).

- " سياق النص، مساقه، أجزاء من نص تسبق استشهداً، ( Citation )، أو تليه، فتمده بمعناه الصحيح .

يقال: ضع الحدث في سياقه التاريخي. أي: في مكانه الصحيح.

- التساوق (Contexture) هو التوافق بين أجزاء الكل: تناسق القصيدة، تساوق الكلام".<sup>(1)</sup>

يتبين من الاستقراء لما سبق، وجود فرق كبير في مفهوم النص بين التراث والمعاصرة، وإذا كان مفهوم النص في السابق يشير إلى الدلالة المركزية للفظ (النص)، وما به من ظهور واكتمال، وإلى تركبه من أجزاء مترابطة ومتحركة وقابلة للتفكيك عبر استقصاء مسألة الفرد لاستنتاج نصه، إلا أنه لا يؤدي إلى التعريف التام، الذي تثبته الدراسات الحدائية، وما بعد الحدائية في التعامل مع النص كمصطلح دلالي وإجرائي وبالأخص الدلالة الفقهية للنص والذي قصرته المعاجم على ما دل ظاهر اللفظ عليه من أحكام للنص. فلقد مالت الدراسات الحدائية إلى الأخذ بالمفهوم الغربي للنص ولذلك تشابه تعريف د. خليل أحمد خليل مع المعاجم الغربية .

(1) معجم المصطلحات العربية، خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995، ص136، 137.

لقد تطورت دلالة النص، ولا يضير العربية عدم وجود تعريف محدد بدقة للنص. فلقد " أدرك عدد من المفكرين الغربيين أهمية هذا الأمر بعد سقوط البلاغة عندهم. ولذا، نرى أن (رولان بارت) مثلاً يرفض تعريف (تودورف) للنص وينتقد عليه قربه من البلاغة، لأنه كما قال: ( خاضع لمبادئ العلم الوصفي )، ثم ينتهي إلى القول بعد تحليل طويل: "نفهم الآن أن نظرية النص موضوعة في غير مكانها المناسب في المجال الحالي لنظرية المعرفة ولكنها تستمد قوتها ومعناها من تموضعها اللامناسب بالنسبة إلى العلوم التقليدية للأثر - الفني - تلك العلوم التي كانت ولا تزال علوماً للشكل أو للمضمون"<sup>(1)</sup>.

## 2. النص بين الثقافتين الغربية والعربية / تداخل المفاهيم وتلاقحها:

لقد تعددت الدلالات الواردة في تعريف ( النص ) في المعاجم الأجنبية، ومع ذلك فإنهم لم يربطوه بالنسيج TISSUE، إلا اعتماداً على الأصل اللاتيني للفظ TEXT، فـ ( TEXT ) باللاتينية مشتق من TEXTUS بمعنى النسيج TISSUE المشتقة بدورها من TEXTURE بمعنى نسج، ومنه تطلق كلمة TEXTIL على ما له علاقة بإنتاج النسيج بدءاً بمرحلة تحضير المواد، وانتهاء بمرحلة النسيج النهائي وبيعه، وإذا كانت العلاقة بين النص و ( TEXT ) غير متطابقة في العربية، حيث يرد مفهوم TEXT ضمناً في لفظ (نص)، فإن التطابق أكبر بين الـ الدال TEXT والـ الدال (نسيج) فلقد ورد مفهوم (TEXT)، في الدال نسيج بدلالته المباشرة في القواميس العربية واستخدمه النقاد العرب

(1) مقالات في الأسلوبية- دراسة- ، منذر عياشي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق، 1990، ص208. نقلاً عن، رولان بارت، نظرية النص: تر، محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع (3)، بيروت، 1988.

القدامى في تعريفاتهم بما يؤكد معرفة العرب لهذه العلاقة تماماً كتعامل الغرب مع الأصل اللاتيني للفظ TEXT.

ففي القاموس المحيط " نسج الثوب ينسجه فهو نساج وصنعتة النساجة والموضع منسج ومنسج والكلام لخصه وزوره وكنبر أداة يمد عليها الثوب لينسج ومن الفرس أسفل من حاركة. وهو نسيج وحده لا نظير له في العلم وغيره وذلك لأن الثوب إذا كان رفيعاً لم ينسج على منواله غيره، وناقاة نسوج لا يضرب عليها الحمل أو التي تقدمه إلى كاهلها لشدة سيرها ونسج الريح الربع أي يتعاوره ريحان طويلاً وعرضاً، والنساج الزراد والكذاب، والنسج بضممتين السجادات"<sup>(1)</sup>

لقد ربط العرب بين نسج الثوب ونسج الشعر وبين الشعر والنسج والتصوير فكلها تحتاج إلى تناسق وتداخل وتفرد ويكون الهدف منه الإبداع والوصول إلى غاية الصناعة. قال الجاحظ: " إنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"<sup>(2)</sup>، ويرى ابن طباطبا أن " الشاعر الحذق كالنساج الحاذق الذي يفوق وشيه بأحسن التفويق، ويسديه، وينيره ولا يهلهل شيئاً منه فيشينه، وكانقاش الرقيق الذي يصنع الأصابع في أحسن تقاسيم نقشه، ويشيع كل صيغ منها حتى يتضاعف حسنه في العيان"<sup>(3)</sup>

(1) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ج1، مادة (نسج)، ص 209.

(2) كتاب الحيوان، الجاحظ، تح عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، ج1، بيروت، ص 131.

(3) عيار الشعر، ابن طباطبا العلوى، تح د محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، ط3، الإسكندرية، ص19.

كل تلك الفنون تولد من خلال التداخل والترابط ولذلك يقول عبد القاهر الجرجاني: "واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض، حتى تصير قطعة واحدة (...). فكما لا تكون الفضة أو الذهب خاتماً أو سواراً أو غيرها من أصناف الحلي بأنفسهما ولكن بما يحدث فيهما من الصورة كذلك لا تكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف شعراً من غير أن يحدث فيها النظم" ...  
و" كما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل وردائه، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، كما الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تتنظر في مجرد معناه..."<sup>(1)</sup>

وقد آثر الدكتور عبد الملك مرتاض " أن يكون المقابل العربي لـ Text هو (النسيج ) لما في دلالاته اللغوية من معنى الترابط، ولعدم توافر هذا المعنى في مادة (نص)، ورأى أن العرب عرفوا أن النص مفهوماً وشكلاً وممارسة ولكن هذه المعرفة لا تعني وجود نظرية النص عند العرب"<sup>(2)</sup>

---

<sup>(1)</sup> دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح. السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1982، ص312، 316.

<sup>(2)</sup> البديع بين البلاغة العربية اللسانيات النصية، جميل عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 3،7.

### 3. الخطاب بين المفهوم والاصطلاح:

في الكافي لمحمد الباשא، الخطاب: " مصدر خاطب: المواجهة بالكلام، ويقابلها الجواب -:الرسالة. والخطابة مصدر خطب: عمل الخطيب وحرفته. والخُطْبُ: مصدر خَطَبَ: الحال والشأن. " قال فما خطبكم أيها المرسلون" (1) الأمر الشديد يكثر فيه التخاطب، وغلب استعماله للأمر العظيم المكروه، خطوب. الخطبة: مصدر خَطَبَ: ما يخطب به من الكلام"(2)

وفي معجم المصطلحات العربية الخطاب، " الرسالة Letter، نص مكتوب ينقل من مرسل إلى مرسل إليه، يتضمن عادة أنباء لا تخص سواهما، ثم انتقل مفهوم الرسالة من مجرد كتابات شخصية إلى جنس أدبي قريب من المقال في الآداب الغربية- سواء أكتب نظماً أو نثراً - أو من المقامة في الأدب العربي"(3)

وفي المعجم الوسيط: ( خاطبه ) مخاطبة، وخطاباً: كالمه وحادثه، وخاطبه: وجه إليه كلاماً، والخطاب الكلام وفي القرآن الكريم: فقال اكفنيها وعزني في الخطاب"(4)

أما في المعاجم الأجنبية فإن الخطاب (في الفرنسية Discourse وفي الإنجليزية Discourse)" مصطلح ألسني حديث يعني حديث، محاضرة،

(1) سورة الذاريات، الآية 31، سورة الحجر، الآية 57.

(2) الكافي معجم عربي حديث، محمد الباשא، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1992، ص 414.

(3) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، ص90.

(4) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، مطبعة مصر، ج1، مادة (خطب)، 1960، ص23.

خاطب، حادث، حاضر، ألقى محاضرة، وتحدث إلى<sup>(1)</sup> وفي معجم أوكسفورد الموجز للغة الإنجليزية، يعرف الخطاب بأنه:

1. "عملية الفهم التي تمر بنا من المقدمة حتى النتيجة اللاحقة.
2. الاتصال عبر الكلام أو المحادثة، القدرة على المناقشة.
3. سردي.
4. تناول أو معالجة مكتوبة، أو منطوقة لموضوع طويل مثل بحث أو أطروحة أو موعظة أو ما أشبه ذلك.
5. الاتصال المؤلف، المحادثة.
6. أن يقوم بخطاب تعني أن يتحدث ويناقش مسألة ما.
7. أن يتكلم أو يكتب بشكل مطول عن موضوع ما.
8. أن يدخل في نقاش منطوق أو مكتوب، أن يخبر، أن ينطق.
9. أن يتحدث مع، أن يناقش مسألة مع، أن يخاطب شخصاً ما.
10. المخاطب هو الذي يخاطب، المخاطب هو الذي يفكر.
11. عملية أو قدرة أو مقدرة التفكير على التوالي منطقياً، عملية الانتقال من حكم لآخر بتتابع منطقي، ملكة التفكير<sup>(2)</sup>

---

(<sup>1</sup>) قاموس الياس العصري، الياس انطوان الياس، بيروت، 1972، ص191.

(<sup>2</sup>) The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principle; p563

وفي معجم المصطلحات الأدبية الحديثة لـ محمد عناني: "الخطاب ومعناه " اللغة المستخدمة ( أو استخدام اللغة) Language in use لا اللغة باعتبارها نظاماً مجرداً ولكن ثمة ضروباً متنوعة من الدلالات لهذا المصطلح حتى في نطاق علوم اللغة. فيقول مايكل ستابز Stubbs في كتابه " تحليل الخطاب" ( 1983) تعليقاً على استخدام مصطلحي النص والخطاب Text and discourse إن ذلك كثيراً ما يتسم بالغموض ويبحث على البلبلة، وهو يقول إن الخطاب كثيراً ما يوحى بأنه أطول وبأنه قد يتضمن أو لا يتضمن التفاعل"<sup>(1)</sup>.

وهكذا فبعض اللغويين، يعتبرون أن الكلام الذي يقال في حلقة دراسية Seminar يمثل كله خطاباً، بمعنى عملية تبادل للأفكار تكتسي ثوباً لفظياً، على حين يعتبر آخرون أن بياناً واحداً في الحلقة يعتبر خطاباً، طال أو قصر، كما يختلف اللغويون في إمكان " جمع " الخطاب، فبعضهم يقول إنه يجمع (خطابات) والبعض الآخر يقول إنه يجمع وغير قابل للعد والإحصاء، ويذهب فريق ثالث إلى إمكان جمعه في أحوال معينة، فإذا كان الخطاب " يجمع " فسوف تكون المشكلة التالية هي البت فيما يشكل حدود تعريف الخطاب الواحد، ويقول ستابز إن وحدة خطاب محدد يمكن تعريفها، من حيث البناء أو الدلالة أو الوظيفة.

---

(<sup>1</sup>) معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط1، 1996، ص 19، 22.

أما جيرالد برنس، فيقول في كتابه " معجم علم السرد " ( 1988 ) "إن للخطاب معنيين منفصلين في إطار نظرية السرد: الأول هو المستوى التعبيري للرواية لا مستوى المضمون، أي عملية السرد لا موضوعه، والثاني يتضمن التمييز بين الخطاب والقصة Story ( وبنفنيست Benveniste يستخدم الخطاب و histoire في كتابه بالفرنسية)، لأن الخطاب كما يقول ستابز يوحى بعلاقة بين حالة أو حادثة وبين الموقف Situation الذي يوحى فيه لغوياً بهذه الحالة State أو الحادثة Event ، أي إن التعريف هنا يستند إلى التفرقة بين الخبر والإخبار به، أو بين الواقعة والإبلاغ عنها مما يماثل الفرق بين énoncé و énonciation" (1)

ويفضل بعض كتاب الإنجليزية الاحتفاظ بالصورة الفرنسية للكلمة ( أي دون حرف الـ e) الأخير عند استخدام الخطاب بالمعنى الذي استخدمه فيه بنفنيست).

وأما فوكو، فيقول إن الخطاب يمثل " مجموعة كبيرة من الأقوال أو العبارات" ("أثرية المعرفة" - 1972- ويعني بها " مساحات لغوية تحكمها قواعد"، وهي القواعد التي تخضع لما يسميه فوكو " بالاحتمالات الاستراتيجية"، ومن ثم فإن فوكو يقول إنه في لحظة معينة من تاريخ فرنسا مثلاً سيكون هناك خطاب معين ( أي لغة معينة ) للطب ويعني بها هنا مجموعة من القواعد والأعراف والنظم (نظم التوسط mediation) التي تحكم أسلوب الحديث عن المرض والعلاج، ومتى يكون ذلك وأين وعلى أيدي من؟ ولكن

---

(1) معجم علم السرد، المصطلح السردي، جيرالد برنس، تر عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2003، ص212.



المشكلة، لا تزال قائمة وهي كيف نضع حدود خطاب معين؟ ويرجع أحد جوانب المشكلة، إلى استخدام فوكو لتعبير Discursive formation بطريقة توحى بأنه يمكن أن يعني تقريباً ما يعنيه "الخطاب"؛ إذ إن كلمة discursive هنا تستعمل صفة من discourse لا بمعناها المألوف أي باعتبار صفة من " اللف والدوران " مما جعل ناقداً آخر هو جون فراو Jone Frow ( في كتابه " الماركسية والتاريخ الأدبي " 1968 ) يقترح استخدام تعبير بديل عنه وهو " عالم الخطاب " universe of discourse ويقدم نماذج له من أنواع الخطاب الديني والعلمي والبراجماتي والتقني اليومي والأدبي والقانوني والفلسفي والسحري، وما إلى ذلك بسبيل، ويفرق بين ذلك كله وبين أنواع الخطاب genres of discourse التي يعرفها، استناداً إلى فولو شينوف بأنها " مجموعات من الملامح الشكلية والسياقية والموضوعية، ذات أبنية معيارية، أو " طرائق الحديث " في موقف من المواقف".<sup>(1)</sup>

ويقول فوكو، إن لكل مجتمع وسائله في " ضبط " أنواع الخطاب فيه، واختيار بعضها وتنظيمه وإعادة توزيعه، وأن الهدف من هذا " الضبط " هو تفادي " الأخطار والقوى " 1981.

وهذه الوسائل تتحكم فيما يطلق عليه فوكو تعبير discursive practices ( ممارسات الخطاب ) و discursive strategies ( استراتيجيات الخطاب ) و discursive

---

(1) معجم علم السرد، المصطلح السرد، جيرالد برنس، تر عابد خزندار، ص 213.

objects ( أهداف الخطاب) بحيث تتضح الملامح المنتظمة للخطاب discursive regularities في كل حالة.

تعلق ليندا نيد Lynda Nead على استخدام فوكو لهذا المصطلح، قائلة إنه يتسم بعدم الاتساق ومن ثم، فإن المرء لا يثق فيما يعنيه المصطلح على وجه الدقة حتى داخل كتاب واحد أو مقال واحد من مقالات فوكو، وهي تدلل على ذلك بتحليل استخدامات فوكو للمصطلح في كتاب " تاريخ النزعة الجنسية " History of Sexualit 1988.

وإذا نظرنا إلى المعجم الصغير الملحق بكتاب باختين " الخيال الحواري" (1981) وجدنا أن كلمة الخطاب، تستخدم ترجمة للكلمة الروسية Slovo، التي قد تعني كلمة واحدة، أو طريقة في استخدام الكلمات توحى بدرجة ما من السلطة (والمعنى هنا ليس بعيداً عن معاني فوكو، فخطاب الثقة أو حديث الثقافات authoritative discourse هو اللغة ذات المزايا التي تأتي من خارجنا، وتفصلنا عنها مسافة، وهي محرمة، ولا تسمح بالمساس بسياق إطارها" (أما خطاب الإقناع الداخلي Internally persuasive discourse فهو الخطاب الذي يستخدم نفس ألفاظنا، ولا يقدم نفسه في صورة "الآخر" أي باعتباره ممثلاً لقوة أجنبية، أي غريبة عنا. وأما الخطاب السامي ennobled discourse فهو الذي أضفي عليه الطابع " الأدبي" وأصبح رفيعاً وليس في متناول أيدي الجميع.

يورد تودوروف Todorov، في كتابه عن باختين مقتطفات من كتاباته تدل على الاختلافات القائمة بين شتى معاني الكلمة لديه ( أو ما يقابلها بالروسية) منها " الخطاب"، أي اللغة في مجموعها المجسد الحي" و"الخطاب أي اللغة باعتبارها ظاهرة مجسدة كلية"، و"الخطاب، أي النطق" (بالروسية) *vyskazyvanie* ، ويصر باختين على أن الخطاب، يعني اللغة المجسدة الحية، ذات الشمول والاكتمال في كتابه عن دستويفسكي، وينكر أنها اللغة باعتبارها موضوع دراسة علماء اللغة، والتي يعرفونها من خلال عملية تجريد ضرورية ومشروعة من شتى جوانب الحياة العملية للكلمة.

والواضح، كما يقول هوثورن، إن الإيديولوجيا بشتى تعريفاتها، من "الجيران الأقربين" للخطاب طبقاً لمفهوم فوكو وباختين، ولم ينس تودوروف أن يأتي بمصطلحين جديدين هو الآخر للحاق بأسرة الخطاب، هما الخطاب الأحادي التكافؤ *monovalent discourse*، والخطاب المتعدد التكافؤ *polyvalent discourse* (1).

" هذا من الناحية اللغوية البحتة، أما الخطاب في التعريف الاصطلاحي للخطاب، كما جاء في الكتب النقدية، فقد تجاذبته اتجاهات متعددة، وقع بعضها في مزلق أدت إلى الخلط بين مفهوم الخطاب كمصطلح نقدي، وبين الكلام بمفهوم " دي سوسير".

أما النص، فهو وحدة معقدة من الخطاب، إذ لا يفهم منه مجرد الكتابة فحسب وإنما يفهم منه عملية إنتاج الخطاب في عمل محدد." (2)

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، د. محمد عناني، دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، ص 19، 22.

(2) مقالات في الأسلوبية، منذر عياشي، ص 241.

وبين الخطاب والنص علاقة قوية جداً " فالخطاب مجموعة من النصوص ذات العلاقات المشتركة، أي أنه تتابع مترابط من صور الاستعمال النصي، يمكن الرجوع إليه في وقت لاحق، وإذا كان عالم النص هو الموازي المعرفي للمعلومات المنقولة والمنشطة بعد الاقتران في الذاكرة من خلال استعمال النص، فإن عالم الخطاب هو جملة أحداث الخطاب ذات العلاقات المشتركة في جماعة لغوية أو مجتمع ما ... أو جملة الهموم المعرفية التي جرى التعبير عنها في إطار ما"<sup>(1)</sup>.

#### 4. الخطاب القرآني/ خصوصية المقدس :

إن الخطاب القرآني خطاب إلهي، لم يستطع أحد تسميته إلا كما سماه الله عز وجل في كتابه الكريم حيث سماه (الكتاب)، متفرد عن غيره من الخطابات وفي كل مستوياته الصوتية، والمعجمية، والتركيبية، والإيقاعية، والتداولية.

أصواته منسجمة متماسكة، ألفاظه واحدة لا تقبل التعدد، وتركيباته وإيقاعاته مطلقة ولا نهائية، خطابه متفرد " ليس كمثله شيء " ورغم ذلك فقد أخذت عنه كل الخطابات والأجناس، وليس لأحد أن يأتي ولا بآية من مثله، ولقد تحدى القرآن بذلك قال تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" <sup>(2)</sup>.

(1) النص والخطاب و الإجراء، روبرت دي بوجراند، تر تمام حسان، عالم الكتب، ط1، الأردن، 1998، ص6.

(2) سورة البقرة، الآية 23.

إن أهم ما يميز الخطاب القرآني هو مرجعيته، فالله سبحانه وتعالى هو المرسل، والقرآن كلمة الله نزلت على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، فهو كلمته التي تحمل كل صفاته ولا نهائيته وبقائه، على خلاف الأنواع الأخرى من الخطابات، التي تفرض بعض النظريات المعاصرة، مثل موت المرسل بمجرد الانتهاء من إنجاز عمله وخروج عمله إلى النور وتسلمه من قبل المتلقين.

الخطاب القرآني لانتهائي الدال والمدلول أو التركيب " خطاب يميل إلى مرجعية ثلاثية فهناك مرجعية الدال، ويكون النص على مثال مرسله، وهناك مرجعية المدلول، ويكون النص فيها على مثال متلقيه، وهناك أخيراً، مرجعية النص نفسه على نفسه ويكون النص فيها دالاً ومدلولاً خالقاً لزمه الخاص ودائراً مع زمن المتلقين في كل العصور، وسمة القراءة في كل ذلك، أن كل واحدة من هذه المرجعيات تستقل بذاتها وتطلب الأخرى في الوقت ذاته" (1).

ويرجع التأويل باعتباره منهجاً في فهم القرآن، وإدراك معانيه المتشابهة إلى القرآن نفسه، فقد ورد في قوله تعالى "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات، هن أم الكتاب وأخر متشابهات" **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** (2) إن لفظ التأويل مأخوذ من أول وهو الرجوع. يقال آل إليه أولاً، أي رجع. ويقال أول الكلام تأويلاً إذا تدبر هو قدره برده إلى أصله،

(1) مقالات في الأسلوبية، منذر عياشي، ص 220.

(2) سورة آل عمران، الآية 07.

أي دلالاته الحقيقية، كما أن التأويل هو تعبير الرؤيا، لذلك أخذ التأويل في اصطلاح المفسرين، معنى التفسير تارة وهو بيان المعنى في اللفظ. وهو المعنى الذي استعمله الطبري. كما أخذ معنى صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معناه الباطن، باعتبار المعنى الأخير هو المقصود منه، أما عند الفقهاء الأصوليين، فالتأويل يرادف "التفسير"، لأن اللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني سمي مؤولاً، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي سمي مفسراً وقد قسم العلماء التأويل إلى قسمين: وهما التأويل المنقاد، والتأويل المستكره فالمنقاد هو الذي لا يجافي منطق اللغة ولا يناه عن دلالتها، وأما المستكره فهو على العكس منه، في محاولة لتأييد المذهب أو النزعة<sup>(1)</sup>.

هذا ما نراه بوضوح، في بعض تفاسير المعتزلة والشيعة و المتصوفة، حيث نجد في تفاسيرهم البعد عن اللغة والسياق، وكل القرائن المحيطة بالنص لحمل آيات على معان ذوقية أو خيالية أو مذهبية، ويرى المستشرق "جولد زيهر" أن النزعة العقلية التأويلية، قد بدأت قبل المعتزلة بوقت طويل، وقد لاحظها في تفسير مجاهد، ثم في تفسير أستاذه "ابن عباس"، الذي يقول عن نفسه "أنا ممن يعرف تأويله"، ثم الطبري بعده. علينا أن نذكر في هذا السياق أن عمار بن ياسر، كان في عركة صفين يرتجز: نحن ضربناكم على تنزيله... واليوم نضربكم على تأويله.<sup>(2)</sup>

(1) مقالات في الأسلوبية، منذر عياشي، ص 221.

(2) ينظر، مقالات في الأسلوبية منذر عياشي، ص 222.

فهو يدل ذلك على أن التأويل نبت أول ما نبت في مواجهة التفسير اللفظي، الذي كان يقوم به العلماء الأمويون؟ مهما يكن من أمر هذا الخبر وصحته، فإن التأويل كان يعني منذ البداية توحي معنى في القرآن غير المعنى الظاهر.

هكذا نرى أن قانون التأويل، يمتد إلى علماء الأندلس، فيؤلف فيه ابن العربي المعافري، غير أنه لم يكن محصوراً بموضوع التأويل، وإنما كان تأليفه جامعاً لعلوم شتى، تتصل كلها بمنهج تفسير القرآن وفهمه، مع استطراد كثير من المعارف والحقائق الدينية.

ويمثل ابن رشد موقف كل فلاسفة الإسلام من "قضية التأويل"، إن لم نقل إنه صاغ نظرية عامة للتأويل سماها قانون التأويل، لقد وضع ابن رشد قواعد التأويل، كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل، أو بمعنى لشد نشأ التأويل من طبيعة النظر في القرآن لفهم آياته المتشابهة في وقت مبكر، ودعت إلى هذا التأويل دواع من الرد على المخالفين السياسيين أو المنشقين عن الجماعة، أو من الرد على ذوي الأهواء ومثيري الشبهات من اليهود والنصارى، عند اختلاطهم بالمسلمين في بلاد الشام، أو من المجوس والصابئة عند اختلاطهم بالمسلمين في الأمصار بالعراق وبلاد فارس.

هناك من يرد التأويل إلى أسباب نزول آيات المحكم والمتشابه في القرآن، ولم يلبث أن تشعب الجدل حول قضايا سياسية و عقديّة في أواخر العصر الراشدي، واستخدم التأويل في دعم آراء المخالفين وخصومهم على حد سواء، وقد كانت رسالة الحسن

البصري في (القدر) من أول النصوص، التي كتبت مستفيدة من منهج التأويل بشكل بدائي ويأخذ التأويل نفساً جديداً، على يد علماء اللغة في العصر ذاته، حينما يؤلف أبو عبيدة معمر بن المثنى كتاب "مجاز القرآن"، وتظهر مصطلحات المجاز والتشبيه والتمثيل في المستوى الأسلوبية، لإخراج معنى الآيات عن دلالتها الموهمة بالتشبيه أو الظلم أو الجبر، مما يتفق مع عقيدة أبي عبيدة) المتفق إلى حد ما مع عقيدة المعتزلة. وقد ساهم أبو عبيدة فعلاً في حمل الكثير من الآيات على معنى يتفق مع العقل في تنزيه الذات الإلهية، عن الأمر بالظلم أو الفساد أو عن التجسيد، متوسعاً في معنى المجاز بجعله أداة طيعة في يد المؤول للآية حسب اعتقاده. (1)

هذه المحاولات، هي التي مهدت لمرحلة ثانية قام المعتزلة خلالها بممارسة التأويل، وقام أحدهم بمحاولة جعل التأويل قانوناً يرجع إليه، وهو "القاسم بن إبراهيم الرستي، الزيدي المعتزلي، حيث يقيم التأويل على أساس منهجي ثم جاء القاضي عبد الجبار فجعل من المحاولة نظرية عامة لممارسة التأويل للخطاب لقرآني، والذي ينتهي إلى أن الراسخين في العلم، يعرفون تأويل القرآن انطلاقاً من محكم آياته، وما تركز عليه محكماته من أسس عقلية، هذه الظاهرة دعت طائفة من العلماء، من هذا الفريق أو ذاك، الكتابة عما سموه (قانون التأويل)، ويأتي الإمام أبو حامد الغزالي في مقدمة الأشاعرة، الذي وضعوا قانوناً للتأويل، وذلك في رسالة له بهذا العنوان (قانون التأويل)، وفي كتاب

(1) ينظر، مقالات في الأسلوبية منذر عياشي، ص 222.



آخر هو (فيصل التفرقة). ويؤكد الرازي التصور نفسه، الذي قدمه الغزالي عن قانون التأويل في كتابه (نهاية العقول في دراية الأصول).<sup>(1)</sup>

قد اهتم علماء المغرب والأندلس، بما كان يزخر به المشرق من تيارات ومعتقدات أخرى والتي تكشف لهم عن الحقائق الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهري للنص الديني، وقد تشدد ابن رشد في وجوب تطبيق قواعد التأويل، ووظف ابن رشد وابن البناء والشاطبي، المبادئ المنطقية وأصول الفقه، فإذا كان المنطق هو معيار العلم وقسطاسه، فإن علم الأصول هو معيار الفقه وميزان مسأله، وقد تضافر المعياران لصياغة مبادئ وقواعد تأويلية، تعصم من القول في الشريعة بما لا سند له من نقل أو عقل، واعتماداً على هذين المعيارين وضعوا قوانين تأويلية، تراعي مقتضيات الأحوال، وتعبير معاصر مراعاة السياق والمساق.

#### رابعا : التأويل والحدائثة في الثقافة الغربية:

لقد أصبحت الهرمنيوطيقا (التأويلية) اللغة الشائعة في ثقافتنا الغربية، بهذه العبارة يفتتح الفيلسوف الإيطالي "جيانى قاتيمو Giani Vattimo" (\*) (فيما وراء التأويل)

(1) نفسه، ص 225.

(\*) ولد في مدينة تورينو بمقاطعة بيمونتي، درس الفلسفة الوجودية في جامعة تورينو، وتخرج في عام 1959 وقد أصبح أستاذاً مساعداً عام 1964، ومن ثم استاذاً في الأخلاقيات عام 1969 وفي عام 1982 أصبح أستاذاً في الفلسفة النظرية، كما كان أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات الأمريكية، انضم إلى الحزب الشيوعي الإيطالي وانتخب عضواً في البرلمان الأوروبي لأول مرة في عام 1999.

ويعلن أن الهرمنيوطيقا أصبحت اليوم "النموذج" بامتياز، ويمكن مجازيا الحديث عن نهاية النموذج، بصيرورة التأويل الفكرة أو الفلسفة التي اكتسحت اليوم الثقافة الغربية.

الحدثة في الثقافة الغربية، "تمثل" نموذج النماذج" بدخول مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والأنوار، حيز التركيز والتدبير أو القراءة والممارسة، فإن نهاية الحدثة لا تبشر بسقوط هذه القيم أو انفائها، وإنما الاحتكام إلى ممارسة فكرية تجسدت في التأويل ومقاربة وجودية تجلت في العدمية "التأويل" هو لحظة الانتقال من الحدثة إلى العدمية، ليس بالمعنى الذي أصبح فيه هذه الأخيرة مجرد تيه وعماء، وإنما بالمعنى الذي يتعذر فيه "التأسيس" أو "التأصيل" (1) ويمكن القول إن الحدثة الغربية استمدت مشروعيتها النظرية من دعامتين: الجذور الثقافية، والمتمثلة في النموذج العلمي، وفي كلتا الدعامتين يتراءى وجه "التأسيس" أو "التععيد".

فإذا كانت الفلسفة تمثل أسمى معرفة في الثقافة الغربية، كما لاحظ ريتشارد رورتي<sup>(\*)</sup> *Richard Rorty* والتي لا تزال تمثل النموذج الثقافي في الفكر الغربي، فلأن هذه المعرفة الامتيازية وجدت تأسيسا أو تنظيرا لهما في الفضاء الثقافي للإغريق وتم تشييدهما وفق تصورات منهجية صارمة، (مثل المنطق الأرسطي) أو نماذج ميتافيزيقية

---

(1) إزاحات فكرية، مقاربات في الحدثة والمتقف، محمد شوقي الزين، منشورات الإختلاف، ط1، الجزائر 2008، ص28.

(\*) *Richard Rorty* ريتشارد رورتي ولد في 04 أكتوبر 1931، في نيويورك وتوفي في 08 يونيو 2007، فيلسوف أمريكي. يُعدّ، إلى جانب هيلاري بوتنام، من أبرز ممثلي العمليّة، كان له مسار طويل في أقسام التدريس المتنوعة: الآداب، والفلسفة، والأدب المقارن. انتمى في البداية إلى تيار الفلسفة التحليلية، تتعلق فلسفة رورتي بالفكر السياسي ونظرية المعرفة.

ومانوية (مثل المعرفة اليقينية والمعرفة الظنية مع أفلاطون)، تعرضت هذه النماذج لمعاول التفكير مع هيدغر قبل أن تصبح معاجم أو مصطلحات تعبر عن سياقها الثقافي والسياسي<sup>(1)</sup>.

## 1. في مفهوم الحداثة والتحديث:

كلمة حداثة في اللغة العربية "مشتقة من الجذر (ح-د-ث) وأحدث الشيء يحدث حدثا وحداثة، فهو محدث وحديث، وحدث الأمر أو وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء"<sup>(2)</sup>

عليه فالحدثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد، أما في اللغة الفرنسية " فإن الصفة حديث moderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة modernite وكلمة حديث تقابلها في اللاتينية modernus، التي تظهر في أواخر القرن الخامس، بعد الميلاد وتأتي من كلمة modo التي تعني الآن أو مؤخرا أوحالا، وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا"<sup>(3)</sup>، وقد ازداد استعمال لفظ حديث منذ القرن 10م، "والحرية الفردية أو بمعنى عامي الدلالي على الخفة وحب التعبير لأجل التغيير"<sup>(4)</sup>

(1) ينظر، إزاحات فكرية، محمد شوقي الزين، ص29،30.

(2) لسان العرب، ابن منظور، اعداد وتصنيف، يوسف خياط، دار لسان العرب، ج3، بيروت، ص907.

(3) الحدثة مشروع ناقص، يورغين هابرماس، تر بسام بركة، الفكر العربي المعاصر، ع29، بيروت، 1984، ص42.

(4) موسوعة لاند الفلسفية، أندريه لاند، مج2، ص802.

أما لفظ حداثة modernite فلم يأخذ معناه ودلالاته إلا في القرن 19م، وقد ارتبط بأعمال "شارل بودليير" Charles Baudelaire<sup>(\*)</sup> الذي يعتبره أغلب الدارسين أبا للحداثة لأنه أول من حاول تقديم صياغة نظرية للحداثة.

والحداثة عند بودليير هي "المؤقت والعابر، وهي الجمال الموجود في الموضحة التي تتغير في كل فصل من الفصول"<sup>(1)</sup> وإذا كانت الحداثة التي نجدها عند بودليير تتعلق بالأدب والمسائل الفنية بالدرجة الأولى، فإن "جون بوديار" يعتقد أن الحداثة ليست مفهوماً سوسيوولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها، وكأنها وحدة متجانسة مشعة عالمياً، انطلاقاً من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية"<sup>(2)</sup>

---

<sup>(\*)</sup> شارل بودليير 1821-1867 شاعر وناقد فني فرنسي، بدأ بودليير كتابة قصائده النثرية عام 1857، عقب نشر ديوانه ازهار الشر، مدفوعاً بالرغبة في شكل شعري، يمكنه استيعاب العديد من تناقضات الحياة اليومية في المدن الكبرى، حتى يقتنص في شبابه الوجه النسبي الهارب للجمال، وجد بودليير ضالته فيما كتبه الوزيوس بيرثيران من بالادات نثرية، مستوحاة من ترجمات البالادات الاسكتلندية والالمانية و الفرنسية، والبالاد هو النص الذي يشبه الموالم القصصي في العربية، وهو الشكل الذي استوحاه وردزورث وكوليريدج في ثورتها على جمود الكلاسيكية

<sup>(1)</sup> نقد الحداثة، ألان تورين، تر انور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة، 1998، ص141.

<sup>(2)</sup> حداثة واحدة أم حداثات عدة؟ بيورن فيتروك، تر محمد يونس، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، فبراير 2001، ص104.

## 2. الحداثة ومفاهيم الفكر الحدائى:

شكل سؤال الحداثة بالنسبة للمجتمع الغربى موضوعا إشكاليا، طالما فرض نفسه مع دوائر النقاش والبحث، ومهما اختلفت التعريفات المقدمة للحداثة سواء قراءتنا لها كفترة تاريخية أو زمنية أو التعامل معها على أنها مجموعة من القيم التي تمثلها المجتمع الغربى، في فترة نهوضه في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، فإنها كانت مدارا لمجموعة من الثنائيات التي شغلت هذا البحث.

وعليه فإن الحداثة تدخل ضمن المفاهيم المستعصية على التعريف والتحديد والرافضة لكل نمذجة وبتعبير دايفيد هارفي "لطالما استغلق علينا معنى الحداثة والتبس لذلك فإن رد الفعل المعروف باسم ما بعد الحداثة يظل هو الآخر مستغلقا وبكيفية مضاعفة"<sup>(1)</sup>

وفي محاوره مدرسية لرصد ظهور المصطلح، نجد الباحث الأمريكى المصرى الأصل، إيهاب حسن والمنظر لما بعد الحداثة لفترة السبعينات، لمعرفة أصل المصطلح وذلك في مقالة شهيرة له "نحو مفهوم لما بعد الحداثة"، يرى أن الإسبانى فيديريكو دي أونيس، يعتبر أول من استخدم هذا المصطلح، وذلك في كتابه "أنطولوجيا الشعر الإسبانى والاسبانى- الأمريكى"<sup>(2)</sup>، إلا أن تشارلز جيكنز والذي سبق حسن في اختياره العنوان كأصل محتمل للمصطلح وأعلن أن "المصطلح موجود منذ عام 1926، ثم راجع نفسه

(1) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، محمد الشيخ وياسر الطائرى، دار الطليعة، ط1، 1996، ص10.

(2) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منقاة من الفكر الألماني- نحو مفهوم ل "ما بعد الحداثة"، إيهاب حسن، تر صبحى حديدي، الكرمل، ع51، 1997، ص13.

مرة ثانية وأعلن في رسالة شهيرة إلى "ملحق التايمز الأدبي" أن أول من استخدم

المصطلح هو الفنان البريطاني جون واتكسن شابمان في سبعينيات القرن الماضي<sup>(1)</sup>.

وإذا أردنا استكمال صورة صعوبة تحديد مضبوط لظهور مصطلح حداثة، فنذكر أن

بعض النقاد أعطى الأولوية لسنوات ما قبل الحرب، في حين أولى آخرون اهتمامهم

لسنوات ما بعد الحرب، بينما فضل البعض الآخر التركيز على عام واحد وهو 1922

باعتباره العام الذهبي للحداثة.

وإذا كان المصطلح نشأ كما رأينا ضمن حقل النقد الأدبي، ثم أستثمر ووظف في

حقول معرفية أخرى، كالاقتصاد والسياسة والتحليل النفسي والتقنية والألسنية والاقتصاد

واللاهوت، ليشير إلى فترة زمنية تاريخية مر بها الغرب، فإن المصطلح "ما بعد الحداثة"

كما ظهر في خطاب السبعينيات والثمانينات من هذا القرن، كان فلاسفة العمارة أسبق في

استخدامه، وإن ورد لفظا لدى نقاد الأدب من قبلهم، وبتعبير فردريك جيمسون أحد أهم

نقاد ما بعد الحداثة "ليس هناك حقل من الحقول أحس به الناس "بموت الحداثة" أو أعلنوا

بصورة حادة عن ذلك مثلما أحسوا في فن العمارة"<sup>(2)</sup>

هنا نتساءل كيف لنا أن نعرف الحداثة زمنيا أو معرفيا؟ إذ بقدر ما يبدو التقسيم

التاريخي سهلا، فإنه يخفي إشكاليات معقدة، فالتطور الخطي للتاريخ، يفرض علينا الإيمان

---

(1) what is post modernism. Charles Gencks. Academy Edition.1986.p 66.

(2) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني- نحو مفهوم ل ما بعد الحداثة-، إيهاب حسن، تر صبحي حديدي، ص14.

بفكرة التقدم الكلي التي بلورها هيغل، لكن التاريخ غالبا ما أظهر لنا أنه لم يسر بالخط نفسه، أو المنهج ذاته على حد تعبير فوكو، كما أن تحقيب العصور انتهاء إلى عصر الحداثة، يختزن مسبقا وضع الحداثة كنهاية للتاريخ وكغاية للحضارات جميعها"<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت الحداثة نتاجا غربيا محضا، محصلة لسياق التطور التاريخي الغربي فهي وفقا لذلك وريثة لعصور مختلفة، تمتد من العصور القديمة، فالإيونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحداثة، بوصفها الزمن التاريخي الذي كثف معارف العصور السابقة جميعها، وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد، أطلق عليه "النزعة الإنسانية" لتأخذ هذه النزعة سمة الكونية، وتتداخل مع اعتبارات سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية معينة.

فمصطلح "الحداثة" بتعبير بيتر بوكر، كان بناءا على ما قامت أركانه بعد وقوع الحدث نفسه"<sup>(2)</sup> فاستخدام اللفظ كان حديثا جدا ومحصورا بالحقل الأدبي، إذ عنت الحداثة عنده "الجدّة" بما هي أداة للإبداع الخلاق، والرؤى المبتكرة، ولا شأن لها بالمضمون، فقد كان ت.س. إليوت، برمزيتها الجديدة يعبر عن "هوى" نقدي من نوع جديد لا وجود فيه للإحساس الجمالي أو للرومانسية الشعرية والتذوق الفني، بقدر ما تختزن لغته ذروة الحداثة ونهايتها ونشأتها ودمارها الذاتيين"<sup>(3)</sup>

(<sup>1</sup>) MODERNISME, Malcom Bradbrey and James Macforlane, harmondorth1967.p30.

(<sup>2</sup>) صدى الحداثة ، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، رضوان جودت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص31

(<sup>3</sup>) نفسه، ص65.

من غير شك فإنّ لفظ الحداثة تحتفظ بالكثير من قوتها وألقها، بسبب ارتباطها بشعور معاصر متميز، يعني أننا نعيش في أزمنة جديدة بالكامل، فالحداثة هي وعي جديد تمكن الغرب من تحقيقه وانجازه، وأحياناً تتفاعل ضده من أجل تقويضه وإلغائه.

فالحداثة وفقاً لذلك زمن تاريخي، أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محددة، مما جعلها لصيقة بعدد من المحددات، بدءاً من العقلانية والتنوير/وانتهاءً إلى فكرة التقدم، فهي تتجلى إذن في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن، وفعل العصر، لذلك يبدو من غير المجدي أن نبحت عن تاريخ للحداثة وتقسيم للعصور، وفقاً لها على اعتبار أن اكتشاف العالم الجديد والتوسع الاستعماري والاستحواذ على أسواق جديدة، يرمز إلى عصر النهضة، والنزعة الإنسانية والإصلاح البروستانتي، يرمزان إلى عصر الأنوار، ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أرست الحداثة قواعدها الفكرية مع عقلانية ديكارت، الذي يعتبره المفكر الأمريكي ما بعد الحداثي ريتشارد رورتي أب الحداثة ومؤسسها.

"أما يورغن هابرماس Jurgен Habermas<sup>(\*)</sup>، فإنه يعيد الحداثة إلى عصر الأنوار معتبراً أياها مشروعاً لم يكتمل بعد"<sup>(1)</sup>، في حين أن النقاد الأدبيين يحددون تاريخ ميلاد الحداثة في النصف الأول من القرن العشرين، ويستخدمون المصطلح للدلالة على مجموعة من الحركات، التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومنسية، وكان ديدنها التجديد

---

<sup>(\*)</sup> يورغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر، 1929، يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ولد في دوسلدورف، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، له ازيد من خمسين مؤلفاً، يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي، وصل يورغن هابرماس إلى درجة من الشهرة والتأثير العالمي، لم ينجح الرعيل الأول، من ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية والمعروفة في حقل الفلسفة المعاصرة، بمدرسة فرانكفورت في الوصول إليها، فعلى الرغم من الثقل العلمي لأفكار الجيل الأول (هوركهيمر، أدورنو، ماركوزه، إريك فروم...)، إلا أن هابرماس، هو الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا، كفيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة.

(1) الحداثة مشروع ناقص، هابرماس، الفكر العربي المعاصر، ع 39، 1998، ص42.



والإغراق في الرمزية كالانطباعية والتعبيرية والتكعيبية والدادائية والسريالية، مع الإقرار بعدم وجود ما يوحد هذه الحركات، بل أن بعضها جاء ثورة كاسحة على بعضها الآخر<sup>(1)</sup> إذا كانت الحداثة الأدبية قد فرضت نفسها على الأدب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية، فإنَّ التربة الخصبة، التي ساعدت على ولادتها وإنضاجها يبدو أنها غير متفق عليها أيضاً، إذ تتنازعها الثقافة الإنجليزية والأمريكية والفرنسية " فالنقاد الأمريكيون الجدد في الأربعينيات يقرؤون رموزهم كرواد للحداثة، حيث إليوت وعزرا باوند ووليامز وغيرهم، الذين تحول الشعر معهم من قضايا التعبير عن الذات، إلى قضايا البناء والإنشاء، مع إعادة ابتكار تقنيات تدور حول الأسطورة والخيال والحلم"<sup>(2)</sup>، يبقى الحقل الأدبي المجال الأكثر صعوبة، في خلق الحواجز ووضع الفواصل لا سيما مع وجود تدخلات متبادلة بين الحداثة وما بعدها، كما أن الحداثة كمشروع إنساني وحضاري، لم يتبلور في الحقل الأدبي، بقدر ما بدا وظهر في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية وأصبحت عندها الحداثة، بمثابة مجموعة قيم متصفة بما تتخلق من خلالها، وترسخ وجودها عبر ثورات تقنية ومعلوماتية متكاملة، لذلك يعود رضوان جودت زيادة لطرح السؤال "ما الحداثة؟ بعد أن فشلت كل المحاولات التقريبية عن البحث عن شهادة الميلاد، ويبقى الأمر مرتهنا بعدد من المفاهيم المقاربة لمشروعها والتي اتسمت تاريخياً بها وتجلت في مظاهرها"<sup>(3)</sup>.

(<sup>1</sup>) Modernism، Malkom Bradibry and JAMs macfol&an hamond worth، 1967.

(<sup>2</sup>) صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، رضوان جودت زيادة، ص34.

(<sup>3</sup>) صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، رضوان جودت زيادة، ص36.

### 3. تأويلية الفهم في الفكر العربي المعاصر:

منطلق هذه الدراسة هو التأويلية hermeneutique ، فهي العلم الذي يهتم قبل غيره بمسألة المعنى وإشكاليات الفهم، بالرغم من أنها إشكاليات ليست حكرًا عليها وحدها، فالتأويلية تشترك مع علم الدلالة والتداولية وحتى البنيوية، وغير ذلك من النظريات النقدية في موضوع واحد، هو المنهج، ولكن لكل من تلك النظريات، سمات تميزها عن الأخرى، هذا مثلا قدم فوكو الفرق بين التأويلية وعلم الدلالة على أن التأويلية هي مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح للإشارات أن تعرب عن نفسها وأن تكشف معانيها، أما علم الدلالة فهو مجموع المعارف والتقنيات التي قد تحدد تلك الإشارات ذاتها وتضبط مواقعها وروابطها وقوانين تسلسلها" (1).

نظرا لكون موضوع دراستنا هذه هو قضية المعنى وإشكالية الفهم في التفسير القرآني، والمشاريع العربية التي تناولت الموضوع، فالتأويلية أحق نظرية بهما، والاتجاه المعرفي والنظري العام لإشكالية هذه الدراسة، بمعنى أنه بحث لا يهدف إلى تحديد مواضيع التأويل ومظاهره، بل يسعى إلى الكشف عن منهج التأويل معتمد في هذا على التفسير، وهو منهج يبدو من خلال هذا العنوان مزدوجا إذ يجمع بين رؤية قائمة على المعنى، وأخرى قائمة على الفهم، ولكن هذا الازدواج لم يرد ضمن بنية جدلية متداخلة بل ضمن خطية متدرجة من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم.

---

(1) الفكر العربي الاسلامي، من تأويلية المعنى الى تأويلية الفهم، د مختار الفجاري، عالم الكتب الحديث، ط1، تونس، 2009، ص18.

هل تجد الاعتبارات المنهجية والمعرفية للتأويل والفهم والحقيقة، كما رسمنا خطوطها العريضة هنا، صداها في خصوصية تراثنا، إذا توجهنا إليه بإرادة فهم نقدي وصناعة فعلية للحقيقة؟ قد يطول ذكر أسماء الباحثين الذين توجهوا بإرادة فهم ونقد وحوار تجاه التراث، لكن حسبنا بعض الأسماء المفكرة اللامعة، مثل محمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وعلي حرب ومطاع صفدي، وحسبنا أيضا بعض الإشارات والتلميحات لأن نصوصهم ومشاريعهم النقدية تعبر بوضوح عن حقائقها وطالما سكب الحبر على آلاف الصفحات قصد شرحها ونقدها.

ما نريد الإشارة إليه، هو وضعية الفكر النقدي العربي المعاصر، في ضوء العلاقة بين الحقيقة والمنهج، لتنتصب أمامنا بعض العقبات وتشغل بالنا بعض الإشكاليات، نلخصها فيما يلي: هل مفاتيح النقد والتأويل التي يستعين بها هذا الفكر في حل أقفال التراث وقراءة نصوصه وآثاره تعبر فقط عن منهج مستعار عن الفكر-الآخر أم هي استعارة أيضا للحقيقة التي كشف عنها (تمثلها وأنتجها) وكما انكشفت في تاريخه وثقافته؟ إذا اعتبرنا أننا نستعير فقط المنهج، لأن الحقيقة كما يتمثلها الفكر الغربي تعبر عن خصوصيته في الرؤية والتصوير، فمن تحصيل الحاصل اعتبار المنهج هو الحقيقة وأنهما لا ينفكان عن بعضهما، لأنه بقدر ما نستخدم المناهج في استخلاص الحقائق لا يمكننا أن ننسى أن المناهج هي أيضا حقائق مستخلصة؟ فهل يستلزم هذا أننا بقدر ما نستعين بالمناهج المستعارة فإننا نوظف حقائقها على ثقافتنا وراهننا؟

فالنقد والتأويل والحفريات والتفكيك والسيميولوجيا وآليات التحليل النفسي واللغوي والرمزي وغيرها، هي بلا شك مناهج معاصرة، تنتمي إلى فضاء معرفي وتاريخي وجغرافي، محدد الأبعاد والآفاق ولكنها أيضا حقائق منتجة، نتاج عقود زمنية طويلة من البحث والاستقصاء، وخلاصة أفكار وتصورات دائمة التمحيص والمراجعة، لكن يختلف الحديث عن هذه المناهج باختلاف الثقافات والسياقات، إذا كان الفكر الغربي يرى في مناهجه التي أبدعها وبلورها طيلة تاريخه الثقافي والفكري، تعبر فعلا عن حقائقه وتصويراته كما انكشفت له وتكشفت له الآن، بأساليب وطرائق أخرى، فإن الفكر العربي المعاصر يتصور هذه المناهج بنمط آخر، كما أنه يوظفها بأسلوب مختلف ومغاير فهي، من منظوره، ليست فقط حقائق منتجة في سياق تاريخي وإيديولوجي معين، وإنما قوالب صورية ونظرية (بتعبير إمانويل كانط) قابلة لاحتواء المضامين الفكرية المغايرة.

يختلف التصور إذن من ثقافة إلى أخرى حول طبيعة هذه المناهج: فهي حقائق لمن أنتجها وأبدعها، لأنها تعبر عن نظرتهم المتميزة للعالم وللحياة وهي مناهج وقوالب لمن وظيفها وطبقها في استخلاص حقائقه الخاصة: "تبدو الحقيقة بمثابة اشتغال على المواد أو استخدام للمعايير، أو بناء للنماذج، أو صوغ للوقائع، أو إنتاج للموضوعات، أو تشكيل للخطابات، أو خلع للدلالات، أو ممارسة للذات، نعني ذات النفس، فإذا شئنا مقاربتها إستمولوجيا نقول: إنها ليست يقينا معرفيا، بقدر ما هي منظومة تأويلية تفسر وتوضح، ولكنها تخضع للفحص والجدال، وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل.

يتضح مما سبق ذكره، أن العلاقة التي يقيمها الفكر العربي المعاصر، في ممارسته النقدية والتأويلية لتراثه مع المناهج المستعارة، هي علاقة ذات بذاتها، وثقافة بتاريخها وحاضر بأصوله وجذوره، وإذا جاز لنا التكلم بمنطق المراوئية، يمكننا القول بأن الآليات والموضوعات والمناهج، التي نوظفها في قراءة واستقراء التراث، تمثل بالنسبة إلينا المرآة التي نرى عبرها وبواسطتها راهننا المثقل بالمشكلات والمفارقات واستخدام منطق المراوئية، يجنبنا الوقوع في متاهة الإسقاطات والتلفيقات، ولنعرف أيضا أن الاشتغال على الآلة هو اشتغال على الذات، إدراك جوهرية ونسبي للحقيقة- حقيقتنا نحن-، فما ينعكس ويتجلى في مرآة الآلة ليس هو الفكر-الآخر وإنما هو الأنا-المشتغل-على-الذات<sup>(1)</sup>.

هكذا يمكننا أن نرى في الخطاب النقدي للفكر العربي المعاصر بحثا مستميتا عن الحقيقة حقيقته كما يتمثلها ويصنعها، التي صنعت تاريخ التراث وكما أنتجها هذا التراث في تاريخه باستخدام الآلية والاشتغال على الذات، أي بممارسة نقدية للتأويل المطبق (ترجمة، تفسير، مقارنة، مقاربة، تحليل، تعليق...) وتأسيس غير مكتمل للوعي التأويلي، مهما اختلفت مشاريع القراءة في هذا الخطاب، وهي اختلافات تتم عن نوعية وطبيعة الآليات والمناهج الموظفة، فهي تشترك جميعها في إتيكا البحث عن المكنون لا عن المفقود، إشارة إلى ضرورة مجاوزة أجواء اليأس والخيبة، التي تؤسس لحمة بعض الخطابات في الفكر العربي المعاصر، والتي تجعل من أفول أو تلاشي الفكر النقدي

(1) صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، رضوان جودت زيادة، ص39.

والعقلاني منذ ثمانية قرون بوفاة ابن رشد 1126-1198 الكارثة المشلة لكل حركة ونهضة، لأن الأمر الذي نتوخى البحث عنه وإنتاج حقيقته ليس وراعنا، وإنما هو في طيات حاضرنا وحضورنا، تكفي روية متأنية ووعي نقدي وتأويلي في استخراجِه وبعث الحياة والحركة فيه.

# الفصل الثاني

التأويل العربي / نحو تأسيس منهجي

## أولاً: اشكالية التأويل في الخطاب العربي المعاصر/

### 1. معضلة المفاهيم:

إن أول عمل دشّن لحظة استقبال المفهوم العربي "الهرمنيوطيقي"، في الخطاب العربي المعاصر يتمثل في دراسة كان قد انجزها نصر حامد أبو زيد بعنوان "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص"، وقد نشرت هذه الدراسة لأول مرة سنة 1981، في مجلة فصول المصرية، شكلت الدراسة زمن ظهورها حدثاً تأسيسياً في الخطاب النقدي العربي، وفي التعريف بنظرية غربية وتقديم أبرز أصولها، ومبادئها إلى النقاد العرب، لقد اختار أبو زيد لمقالته عنواناً دالاً جمع فيه بين أصل التسمية المعربة للمصطلح الغربي، وهي "الهرمنيوطيقا" وفرع "تفسير النص".

إن ثقافته الفلسفية من ناحية وتكوينه اللغوي الانجلوسكسوني من ناحية أخرى، هما اللذان حددا له أسلوباً مخصوصاً في التعامل مع المفاهيم الغربية، انطلق الباحث في دراسته من محاولة ضبط موضوع الهرمنيوطيقا، وتحديد نوعية القضايا التي تهتم بها، فأقر بأن القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً أم نصاً دينياً<sup>(1)</sup>.

ثم تدرج نحو تحديد مصطلح الهرمنيوطيقا، عبر التمييز بينه وبين مصطلح آخر قريب منه، هو مصطلح "التفسير" والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه هذا الأخير على اعتبار أنه يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما

(1) اشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1992، ص 13.



يشير المصطلح الأول الى نظرية التفسير فالفرق بين المصطلحين هو فرق بين ما هو اجرائي/ تطبيقي، والذي يختص به التفسير، وما هو نظري مجرد تختص به الهرمنيوطيقا.

إن التمييز بين المصطلحين، يتجاوز الفصل بين التطبيقي والنظري، لأنهما يتداخلان بشكل من الأشكال في كليهما، وانما يتعلق الأمر بطبيعة النصوص، التي يشتغل عليها كل مصطلح، وتبعاً لذلك يتطابق مفهوم التفسير مع مفهوم التأويل، غير أن الهرمنيوطيقا لم تبق مقيدة بطبيعة تلك النصوص الدينية المقدسة خاصة، شأن التفسير، وانما وسعت مجالها لتشمل جميع النصوص الأخرى، والتي تتميز بطابع رمزي أساساً، وقد اتسع مفهوم مصطلح الهرمنيوطيقا في تطبيقاته الحرفية، وانتقل من مجال اللاهوت الى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الانسانية<sup>(1)</sup>.

لقد كانت وجهة الباحث في مقاربة مسألة الهرمنيوطيقا، مركزة أساساً على النص الفني عامة والأدبي خاصة، وكيف أنها تمثل نظرية جديدة، من شأنها أن تفتح سبلاً ومناهج أكثر نجاعة في تفسير النص الأدبي، فالهرمنيوطيقا من هذا المنطلق، هي البديل النظري والمنهجي في تجاوز معضلة تفسير النص، لذلك شرع في تقديم مبادئها وأصولها، كما تشكلت مع شلايماخر ودلتاي ثم هايدغر وغادامار، وصولاً الى بيتي وهيرش وريكور.

(1) اشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 13.

كما انطلق أبو زيد من اعتبار الهيرمونيوطيقا نظرية التفسير، مروراً بعرض وتحليل بعض مراحل تطورها، وتلك التحولات الفلسفية، التي شهدتها عبر مسارها التاريخي في الفترة الحديثة والمعاصرة إلى أنها "علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير"<sup>(1)</sup>.

وبالمقابل نلاحظ أن الباحث، يشير في مقدمة الكتاب، إلى أن الدراسة تتناول بالتحليل والشرح، نظرية تأويل النصوص، الهرمنيوطيقا، وتاريخها في الفكر العربي الحديث، بدءاً من القرن السابع عشر، حيث انفصلت عن مجال فهم النصوص الدينية لتصبح علماً مستقلاً بذاته، يناقش عملية الفهم وآليات التأويل والشرح.

ونجد أن الناقد - أبو زيد - يعيد في بحثه فلسفة التأويل، إثارة قضية الفصل بين التفسير والتأويل، في خطاب الثقافة العربية الإسلامية، ويرى أنها من الأفكار الشائعة، التي يجب إعادة طرحها، ويدعو بالمقابل إلى التوحيد بين المصطلحين، باعتبار أصل العلاقة بينهما، "من هذه الأفكار الشائعة المستقرة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة تعلي من شأن التفسير وتغض من قيمة التأويل، على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني، ولعل في ذلك كله ما يسمح لنا أن نتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير والتأويل، ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما"<sup>(2)</sup>.

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 44، 48.

(2) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، ط2، بيروت، 1993، ص 13.

لقد ذكر الناقد أن استغراقه في البحث في موضوع التأويل وقضاياها، أدى به الى تعديل الكثير من الأفكار والمفاهيم، و خاصة المفهوم الرئيسي، الذي تقوم عليه الدراسة وهو مفهوم التأويل، ذلك أن مراجعة المفهوم في ضوء تأصل المعرفة النظرية، ونضج أدواتها وتوسيع آفاقها، هو الذي يقود الى توظيف أكثر خصوبة للمصطلح، وأوفر إنتاجا نظريا وإجرائيا.

ويظهر ابو زيد مواقفه من جملة أعلام التأويل في الغرب، فهو يقول عن دلتاي، بدأ ما انتهى إليه شلايماخر من البحث عن تفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم الانسانية، في حين رأينا كيف أن دلتاي، يميز بين التفسير الذي هو منهج علوم الطبيعة، والفهم والتأويل الذي هو منهج علم التاريخ وعلوم الفكر، كما أن مناقشة أبو زيد لجادمير بدت مناقشة ايديولوجية، تراوحت بين الضمور والسفور أو الخفاء والتجلي، ولم تكن مناقشة تحتكم الى السياق الداخلي، لبنية الخطاب الفلسفي الهرمنيوطيقي لجادمير، فهي مجادلة من خارج النسق المعرفي، فكانت تبعا لذلك مناقشة ايديولوجية، وليست سجالا فلسفيا ابستمولوجيا، حول قضايا التأويل الخلافية.

## 2. اشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر:

إن أول عمل دشّن لحظة استقبال المفهوم الغربي "الهرمنيوطيقا" / التأويل في الخطاب العربي المعاصر، يتمثل في دراسات، كان قد أنجزها نصر حامد أبو زيد تناولت الهرمنيوطيقا / التأويل / تفسير النص، شكلت هذه الدراسات زمن ظهورها، ومازالت حدثا تأسيسيا في الخطاب النقدي العربي، وفي التعريف بنظرية غربية وتقديم أبرز أصولها ومبادئها إلى النقاد العرب على اعتبار الهرمنيوطيقا، هي البديل النظري والمنهجي في تجاوز معضلة تفسير النص، لذلك شرع في تقديم مبادئها وأصولها، كما تشكلت مع شليرماخر ودلتاي، ثم هايدجر وجادمير، وصولا إلى بيتي وهيرش وريكور.

يعد الأستاذ سعيد علوش من المغرب الأقصى، من المهمتين بقضايا الحداثة وما بعد الحداثة في الأدب والنقد والترجمة، وفي الدراسات المقارنة وانفتاحهما على فضاءات جديدة من الدرس المقارن، ويبدو أن كتابه "هرمنيوطيقا النثر الأدبي" بطابعها التنظيري، يمثل مقدمة لمشروع نقدي في هذا المجال / التأويل، يرصد علوش في كتابه هذا مظاهر التنوع في الصورة الاصطلاحية، التي ظهر فيها المفهوم الغربي للهرمنيوطيقا / التأويل، وهذا التنوع في اقتراح المقابلات العربية ناتج بالضرورة، عن تنوع الأطر المعرفية، والمرجعيات النظرية والفكرية، التي يصدر عنها أصحابها، بل أن المصطلح المقترح لاسيما في صيغته الداخلية، ينطق ويفصح بالمرجعية الأجنبية التي تأثر بها الناقد، فمن

مرجعية أنجلوسكونية مع "نصر حامد أبو زيد" الى مرجعية فرنكوفونية مع "سعيد علوش" بالمغرب العربي. (1)

في هذا الاطار الفكري والنقدي، يأتي كتاب "نظرية التأويل" لمصطفى ناصف الذي اهتم فيه بقضية التأويل في الثقافة الغربية المعاصرة، وفي التراث الغربي، أثار في هذه الدراسة العديد من القضايا، وناقش بعض المناهج والنظريات النقدية، داعيا الى تبني المنهج التأويلي، في قراءة تراثنا مستعملا تارة مصطلح التأويل، وتارة أخرى نظرية التأويل.

### ثانيا : الهرمنيوطيقا والنص الديني الإسلامي/ نحو تيولوجيا جديدة للتراث:

حسب الهرمنيوطيقا، أن تتأمل في التراث الاسلامي وأن تفكر فيه، فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة (المستحيل التفكير فيه) كل الاسئلة التي طرحت في المرحلة الاولى والبدائية للإسلام، ثم انتهت وأغلق عليها، وفي ذات الصدد يرى سعيد توفيق "أن أدوات التأويل التي كانت معروفة في ثقافتنا الاسلامية في العصر الوسيط، والتي لازال البعض يستخدمها الى يومنا هذا، هي أدوات محدودة وقليلة الحيلة، فيما يتعلق بتفسير

---

(1) ينظر، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، اسماعيل مهناة ومجموعة من الاكاديميين العرب، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014، ص17.

ظواهر حياتنا المعاصرة ومن ثم فإن من يضطلع بمهمة التفسير الآن، لابد أن يكون متمسكا بمعرفة واسعة في مجال العلوم الانسانية المعاصرة كعلوم اللغة... الخ. (1)

وفي سبيل ذلك لابد من التأكيد على مجموعة من المبادئ المستوحاة من الدرس الالسنّي والهرمنيوطيقي المعاصر:

**المبدأ الأول:** يتمثل في نقل اشكالية التأويلية الاسلامية، من موقعها السابق الذي كان ينظر اليها باعتبارها اشكالية فهم النص الديني الاسلامي، الى موقع جديد تتجسد معه بوصفها اشكالية فهم الفهم، أي فهم الطريقة التي نفهم بها النص الديني الاسلامي، وهو الأمر الذي يعني ولوج الهرمنيوطيقا من أوسع أبوابها، ولاريب فإن التفسير الكلاسيكي كان يجهل أسنية النص الحديثة ونظرية القراءة، وقد أمكن للطبري متخطيا الدقة الحديثة، أن يقدم لكل من تفسيراته بعبارة يقول الله: ... ويفترض ذلك ضمنا التطابق التام بين التفسير والقصد من الدلالة وبالطبع بين التفسير والمحتوى الدلالي للكلمات في كل آية ، ولم يتخلص التفسير المعاصر من هذه السذاجة. (2)

**المبدأ الثاني:** تنطلق الهرمنيوطيقا من مبدأ أن جميع النصوص -سواء كانت دينية أو غير دينية- تستوي طالما أن تتوسل العلامات اللغوية، في ايصال دلالتها ومعانيها لقارئها أو متلقيها، وبالتالي إذا وضعنا أيدينا على مجمل القواعد التي اذا طبقناها على النصوص،

---

(1) الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، اسماعيل مهنانة وآخرون، ص83.

(2) اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012، ص69.

يمكن أن نصل الى فهمها وحقيقتها ما تقصد قوله، نقول: إنه، برغم ذلك كله إلا أن هذه القواعد هي مجرد مبادئ أولية عامة، لا تمتهن خصوصية اختلاف النصوص، ولذلك فإننا نقر بأن التعامل مع النص القانوني يختلف عن الأدبي، وهذا الأخير يختلف مع النص الديني... الخ، وبالتالي فإن ما تمدنا به الهرمنيوطيقا كنظرية في الفهم والتأويل من مبادئ عامة هي بمثابة قواعد هادية ومرشدة يمكن تطبيقها على جميع حقول البحث الإنساني لما في ذلك النص الديني ومع الإقرار في نفس الوقت بأن لكل حقل معرفي (القانون، الدين، الأدب...) مشكلاته المنهجية المتميزة التي يتوجب على المؤول أخذها بعين الاعتبار عند تعاطيه مع كل هذه النصوص<sup>(1)</sup>.

**المبدأ الثالث:** يتمثل في النقلة النوعية التي حققتها الهرمنيوطيقا الحديثة، في نظرتها للنصوص باعتبارها نصوصاً تاريخية، بما في ذلك النص الديني الذي كشفت الهرمنيوطيقا، أنه بدوره لا ينفك عن التاريخي ولا يتعالى عليه، طالما أنه يلبس عباءة اللغة الانسانية، ما تهدف إليه فيما يتمثل في التساؤل بصدد ما يمكن أن يمدنا به الامكان الهرمنيوطيقي، بحيث نصبح قادرين معه، على الانخراط الواعي في عملية تأويل التراث الاسلامي، منطلقين من وضعيتنا التاريخية الراهنة وآخذين في الاعتبار، ضرورة الانعتاق من عقلية التكرار وإعادة الانتاج في تعاطيها وتناولها لموضوعات التراث<sup>(2)</sup>، وبالتالي فلا بد للتولوجيا ولموضوعاتها التي بقي امتياز التنقيب فيها، حكرا على علماء الدين التقليديين

(1) ينظر، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص70.

(2) نفسه، ص72.

أن تخضع للدرس الألسني والهرمنيوطيقي، ويرى محمد أركون أن "القرآن الذي يرفع رايته المسلمون اليوم بصفته جوابا نهائيا ومؤكدا على التحديات الراهنة (تحديات تاريخهم الخاص) وعن التحديات التي يواجهها كل البشر أيضا، أقول إنَّ القرآن نفسه لا يمكنه أن يفلت من مواجهة التجربة الراهنة لمحدوديتنا البشرية، وعلى ذلك فالنصوص الدينية التي تدعي القداسة والتعالى على التاريخ ليست سوى حامل زمني للأفكار الدينية، انها ابداع تاريخي في لغة تاريخية ما".<sup>(1)</sup>

**ثالثا: الخطاب الحدائي وقراءة النص الديني/مشاريع القراءة والتأويل:**

### 1. في تأويل الخطاب النقدي عند أركون:

يعد مشروع المفكر الجزائري محمد أركون(\*)، أحد أبرز المشاريع الطامحة الى نقد العقل العربي الاسلامي على غرار المقاربة الجابرية، مستخدما مجمل ما وصلت اليه الحداثة الغربية من منجزات على مستوى المنهجية العلمية، وهو إذ يدعو الى استثمار واحتضان هذه المناهج ذات الطبيعة الاجرائية، كما كان اليوم تحديث الفكر العربي

---

(1) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص 235.

(\*) ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمون (آث يني) الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس دراسته الابتدائية بها. ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض، تميز فكر أركون بمحاولة عدم الفصل بين الحضارات شرقية وغربية واحتكار الإسقاطات على أحدهما دون الآخر، بل إمكانية فهم الحضارات دون النظر إليها على أنها شكل غريب من الآخر، وهو ينتقد الاستشراق المبني على هذا الشكل من البحث، عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام 1986 و1987، شغل ومنذ العام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن.



الإسلامي وإخراجه من غفوته، وذلك بإعادة قراءته قراءة خلاقية، مآربها إحداث قطيعة مع الدراسات التقليدية، ذات الطابع الكوني الوثوقي، التي تنطلق من الأحكام القيميّة، وتصادر الأشياء بمقاييس تحكّمها الذاتية، أو بالأحرى الدعوة إلى إنشاء إسلاميات تطبيقية، مقابل الإسلاميات التقليدية *Islamologie classique*، وحتى يتم هذا المشروع النقدي، يقترح أركون تأسيس منهجية علمية، تجد مرجعيتها في المناهج المعاصرة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولما كان هذا المشروع النقدي، يقترح أركون، تأسيس منهجية علمية تجد مرجعيتها في المناهج المعاصرة، في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولما كان هذا المشروع من التشابك والتداخل، بحيث يتعذر الإحاطة بمنظومته المفاهيمية وآلياته الإجرائية، في هذا الفضاء المخصص له، فإن الباحث مع ذلك، سيحاول الوقوف على أبرز معالم هذا المشروع، في آليات تحليله ونقده العقل العربي الإسلامي.

### 1.1. التراث العربي الإسلامي: جدل التأسيس والتحديث

إن جهد أركون في نقد العقل العربي الإسلامي، يرتكز على فكرة مؤداها تحرير الفكر العربي من أوهامه، أو بالأحرى مما يسميه "إيديولوجيا الكفاح"<sup>(1)</sup>، *Idéologie de combats* التي باتت هي الخطاب المسيطر على الفكر العربي الحديث، وهو يبحث إمكانية نهضة بعد كفاحه ضد الاحتلال، "ولم نستطع آنذاك أن ننظر إلى الوراثة لكتابة

---

(1) Voir, Humanisme et Islam (combats et proposition) Mohammed Arkoun, *Likrairce philosophique*, Paris, 2005, pp 20,35.

تاريخنا من وجهة نظر نقدية لا إيديولوجية (...). لكننا لو استطعنا أن نقوم بكتابة تاريخنا بشكل نقدي، لحررنا الأجيال التالية من التصورات الأيديولوجية والتبجيلية للتراث، لكننا قدمنا صورة تاريخية عن التراث، تحل محل الصورة التقليدية الموروثة (...). ولأن هذا التحرير الفكري، لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويًا، وأن تحل محل الأيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة، التي فقدت مصداقيتها (...). فنحن لسنا مهيين حتى الآن للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر، المتمثل بقراءة نقدية-تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي<sup>(1)</sup>، وبدل أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا الى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الاقلاع والانطلاق الحضاري، "ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح شامل للتراث، وهذا ما أفعله شخصيا منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروع "نقد العقل الإسلامي" بالمعنى اللساني والتاريخي والانثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد"<sup>(2)</sup>.

إذن فأركون يعتقد جازمًا، بأن القراءة الفعالة للتراث، هي أن نسلط عليه المنهجية العلمية، لا الرؤية التبجيلية، التي لا تعدو أن تكون تكرارا للنموذج التقليدي، وأكثر ما ينطبق هذا الكلام على أصحاب الاتجاه الأصولي، "الذين يؤمنون بفكرة الزمن الخالص والنموذج الأول للإسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين،

---

(1) قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟) محمد أركون، تر هاشم صالح، دار الطليعة، ط3، بيروت 2004، ص 223.

(2) نفسه، ص 224.

فهذا النمط من التفكير يجعل الغلبة للوعي الأسطوري على الوعي التاريخي، وكأنه يمكن للزمن الأول أن يعود كما هو، وهذا هو الوهم الأكبر<sup>(1)</sup>.

وعليه يصبح من أولى الأولويات، إذا أردنا أن نلحق بركب التطور ونندمج في الحضارة الكونية، ونعيد للإنسان إنسانيته، أن نعيد تفكيك الماضي بشكل جذري قصد فهمه وإعادة تقييمه من جديد، لأنه يضيف أركون "إذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية، وبخاصة بين التراث العربي الاسلامي/ والتراث الأوروبي، إذا لم يحصل ذلك فسوف يحصل بدلا عنه "صدام الحضارات" كما يقول صامويل هينغتون، وسوف يستمر العداء بين الإسلام/ والغرب أو العرب/ الغرب الى ما لا نهاية"<sup>(2)</sup>، إذا يتوقف التحرير على أساس القراءة النقدية الواعية بتحديات العصر، التي يواجهها الفكر العربي، فإما أن نندمج في الحضارة الكونية تحررا وحوارا، أو نبقي الصراع قائما بين الحضارات، وهذا ليس في صالح أحد، "ولك أن تتخيل حجم الأضرار الناتجة عن تعميم هذه الايديولوجيا المازوية على ملايين الشبيبة ! فبدلا من تحرير التراث أو زيادة الوعي التاريخي بالتراث، يزداد العمى بالتراث ويعم الاستلاب"<sup>(3)</sup>.

---

(1) قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الاسلام اليوم؟) محمد أركون ، ص 225.

(2) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص 225، 226.

(3) نفسه، ص 226.

(3) نفسه، ص 228.

لا جرم أن فعل التحرير تعبير عن فاعلية العقل العربي وتحوله، لكن هل يمكننا الحديث عن تراث موجود، أليس التراث هو ذلك النص الذي لم يكتب بعد، وما كلمة تراث المصطلح عليها الا تجن على نصوص، ندعي القدرة على قراءتها، متحاملين على غيرنا بأنهم أصوليون أو تقليديون، دون أن يدري الواحد منا ما مدى صحة هذه الاتهامات، لأن "هذه التصنيفات هي من صنع المنهجية الدوغمائية التي لا تختلف في فرض نموذجها الواحد، ذي النزعة المغلقة، عما نسميه بالفكر الأصولي، أليست الأصولية هي كل فكر يحيط نفسه بسياج دوغمائي ممكن *cloture dogmatique*، فليس أماننا ما يمكن تسميته موروثنا، وليس التراث ميراثنا، التراث يحمل لك عبء المسؤولية عما يتجاوزك زمانيا ومكانيا، انه دعوة سرية لإحياء طقوس المشاركة مجددا مع كل من يحس نداء التراث ينبع من ذاته أو يتشخص قبالة وعيه"<sup>(1)</sup>.

وهو الأمر عينه الذي يؤكد علي حرب، في نقده النص تستوي النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص، على اختلافها سواء أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية، ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية بما في ذلك النص الفلسفي.

---

(<sup>1</sup>) ينظر، استراتيجية التسمية، في نظام الانظمة المعرفية، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، ط1، لبنان، 1986، ص 245، 246.

- **المناهج المتعددة:** يوظف أركون في قراءته وعملية زحزحته للقناعات الإسلامية منهجية متعددة الرؤوس، فهو كما قال علي حرب "يقوم في كل فقرة من فقرات مباحثه بتلخيص القواعد المنهجية التي يستخدمها"<sup>(1)</sup>.

لقد كانت أعمال أركون تسعى إلى تطبيق هذه المناهج على النص الإسلامي بما فيه القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على المسيحية، فأخضع النص الديني للنقد التاريخي المقارن، والتحليل الالسنّي التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وغير ذلك، وأركون بتوظيفه لهذه المناهج كان يهدف إلى تأسيس إسلاميات تطبيقية *L'eslamologie pratique* من أجل التعرف على الظاهرة الدينية، ومن خلال توظيفه هذه المفاهيم، وتلك المعارف الإنسانية وهذه المناهج صار أركون يطرق مسائل خطيرة، وإن كان يعتبرها من الضروري التحدث عنها، لأنها بقيت لأمد طويل من قبيل اللامفكر فيه.

ومن هنا فإن عملية زحزحة القناعات، التي يدعو إليها أركون في مشروعه الفكري، لا تبدو مطلوبة لذاتها، بقدر ما تتناط بها وظائف أخرى، لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال انجاز هذه الزحزحة، وهذه القراءات الحفرية للقناعات واليقينيات الإسلامية، ومن هذه الوظائف:

أ- **تعرية الوظائف الإيديولوجية:** وهي أمر يشترك في القول به أركون وغيره من الحدائين، فقراءتهم للنص الديني لا ترى فيه نصا تجاوز الإيديولوجيا، بل هو ذو بطانه

---

(1) نقد النص، علي حرب، ص 71.

إيديولوجية، "ولم يقف حكمهم هذا على النص التراثي، بل تجاوزه إلى النص القرآني، وهذا ما يتجلى واضحا عند نصر حامد أبو زيد، حينما اعتبر نزول الوحي استجابة لمتطلبات الثقافة، في ضوء القراءة الأنثروبولوجية التي كان ينجزها، وهذا ما يتجلى أيضا عند أركون في معالجته للكثير من المسائل المتعلقة بالنص القرآني كأسباب النزول أو مسألة التدوين"<sup>(1)</sup>.

ولعل أهم قضية ينبغي أن تحظى بالاهتمام في هذا السياق، هي اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه L'impensé، حيث يقول أركون موضحا هذا " أن المكانة الارثونوكسية اللاهوتية للوحي، كما كان قد نطق به من قبل النبي، وجمع فورا أو لاحقا في المصحف، تحت الاشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحري النقدي، فهذه المكانة محمية من قبل الاجماع الكوني لكل المسلمين، منذ أن كانت الطائفة الشيعية الامامية والطائفة السنية قد توصلتا الى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة المصحف"<sup>(2)</sup>.

ومما لا شك فيه أن النيش في الخطاب المنسي او المسكوت عنه، يتيح للمؤول كشف الأنساق المعرفية التي أسهمت في تشكيل العقل، كما تجعل خطاب الهامش/ المنسي يبرز الى الوجود بحكم أنه الوجه الآخر لخطاب المركز، وليس نقيضه الذي يقابله، بل هو جزء منه، لا يستطيع فكاكا منه.

---

(<sup>1</sup>) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/الدار البيضاء، 1991، ص 23.

(<sup>2</sup>) القرآن من تفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001، ص12.

إذ كلما كانت المراجعة، انتفض الهامش أو خرج إلى السطح، لذا فما يحاول أركون معالجته لا يقل أهمية عن أي مشروع فكري، يعيد مساءلة الأصول بحثا عن العقول المنسية، خاصة فيما يتصل بقضية المصحف الشريف، وهي من القضايا الشائكة، التي لم يجرؤ أحد على طرحها، "لأن هناك الكثير من الروايات التي لم تقف عند حدود حرق المصاحف التي كانت موجودة كلها في عهد الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه والإبقاء على نسخة واحدة، بل كثيرا ما أثارت التشكيك في مصير تلك النسخ، بل ان مسألة القراءات، أيضا من القضايا المثيرة للجدل فبين قائل بوجود سبع قراءات، وقائل بوجود أربع عشرة قراءة.<sup>(1)</sup>

---

(1) القرآن من تفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر هاشم صالح ، ص 28.

## 2.1. محمد أركون ومشروع تفكيك المعرفة الدينية:

آليات القراءة عند اركون: يعتبر محمد أركون أكثر الباحثين الحدائين اهتماما بالقراءة المعاصرة للنص الديني، والمشروع الذي يسعى أركون الى تأسيسه هو مشروع نقدي، "يهدف الى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الميتافيزيقي، والمؤسساتي، والسياسي، الذي فرض عن طريق ما يدعوه أركون، بالظاهرة القرآنية أو الظاهرة الاسلامية، وذلك ضمن الاطار العام، الذي يشكل أحد مواضيع الحدائة الغربية وهو الظاهرة الدينية<sup>(1)</sup>.

وهو مشروع ينم عن تحول نمط الصراع وآلياته، بين الفكر الديني والفكر الوضعي، وهو ليس وليد عقد التسعينات، بل يمتد الى ما قبل ذلك، فكتابات أركون في هذا المجال بدأت في التسعينات مثل كتابه "قراءات في القرآن" الذي اعتبره أولى بالقراءة من كتب غيره من الحدائين التي أثارت ردود أفعال كثيرة<sup>(2)</sup>. ومحمد أركون في مشروعه هذا يراهن على ادخال التاريخية الى ساحة الفكر العربي الاسلامي، بمختلف مراحلها وبمختلف نصوصه بما في ذلك النص القرآني.

وحتى ينتصر هذا الرهان، يوظف أركون استراتيجية الزحزحة Le deplacement وتسلطها على القناعات واليقينيات الاسلامية، حتى إذا تبين أن تلك القناعات قامت على

(1) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، محمد أركون، تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط3، ص13.

(2) ينظر، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر هاشم صالح، دار الطليعة، ط2، بيروت، 2005، ص 14.



أرضية غير سوية، أو تم التمكن من نقلها من اطارها الى اطار آخر، كان قد أتى على البنيان من قواعده، وهذا في اطار الأخذ بالحفر الفكري (الأركيولوجيا الفكرية) كما يقول ميشال فوكو، أو في اطار محاولة التفكير في اللامفكر فيه كما يقول محمد أركون، ولذلك فالزحزحة (déplacement) عند أركون "يقصد بها كل تغيير يطرأ على الاشكاليات التقليدية، أو مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة، وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها"<sup>(1)</sup>، والاشكاليات التقليدية المتحدث عنها، هي يقينيات العقل المسلم التي البعض منها بعض من العقيدة، كالإيمان بأن المكتوب في المصحف هو كلام الله عز وجل، "وكالإيمان بحجية السنة، وكالإيمان بأن الاسلام رسالة عالمية وغيرها من الامور والمقاربات المقترحة هي المقاربات القرآنية التي قدمتها الحداثة الغربية للنص الديني اليهودي والمسيحي باعتمادها على المعارف الحديثة، ومحاولة سحب تلك الاحكام والمقاربات على النص الديني الاسلامي، مع محاولة بيان التركيز على النتائج الايجابية، التي توصلوا اليها هناك، وذلك ما يجعل عملية زحزحة القناعات الإسلامية في نظر أركون، عملية تفكير وتأمل، عاجلة وضرورية من الناحية الفلسفية"<sup>(2)</sup>. وتتجلى ضرورتها بالطبع في وجود مسابرة الحداثة الغربية وتطبيقات علوم الانسان في الغرب.

وبالتالي فعملية زحزحة القناعات، لا تصبح إجابات نهائية بقدر ما هي تأسيس استشكالات حول مسائل صارت موثوقا منها، وتكون روح الشك والنقد لدى القارئ وجعله

(1) الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمد أركون، تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص 31.

(2) نفسه، ص 30.

لا يجزم بصحة ما يقرأ، إلا بعد عرضه على محك النقد، وبيان مطابقته للواقع، واستكشاف بعده الوضعي، عقب احدى المحاضرات التي ألقاها أركون حول القرآن الكريم، سئل: "هل بإمكانك التشكيك في آية قرآنية معينة؟ فرد على السائل، بأن هذا السؤال عبارة عن الدعوة الى مبارزة تيولوجية، وأن هذا النمط من الاسئلة، لم يعد محل اهتمام علوم الانسان، فهي لم تعد تهتم بالصحة أو بالبطلان، وإنما تبحث في كيفية تمكن هذا النص من أن يشغل وعي الناس ويسيطر عليهم مدة قرون، وكيف استطاع أن ينسينا تاريخيته وبدا مجردا مطلقا متعاليا على التاريخ؟ واعتبر مترجم أركون هذه الاجابات إحدى الزحزحات الأركونية المهمة في تاريخ الفكر الاسلامي"<sup>(1)</sup>.

إن إجابة أركون هذه بقدر ما تبدو مصادرة عن المطلوب، هي عملية زحزحة كما قال مترجمه، لأنها تنطوي على البحث في سر قدسية النص الديني؟ وكيف بقي يمارس سلطته؟ وهي الأسئلة التي تعتبر الإجابة عنها منافذ للقول بتاريخية النص الديني، واحلال مكان يقينيات العقل المسلم مسائل أخرى، وتلك عملية الزحزحة،" خاصة وأن نمط المجابهة السابق لم يصل الى المطلوب، أعني به القراءة الماركسية للنص الديني التي اعتبرت تعبيرات سيكولوجية وايدولوجية تدل على عصرها ليس الا، أي أنها مجردة من القيمة المعرفية"<sup>(2)</sup>.

(1) الفكر الاسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ص 30.

(2) ينظر، نقد النص، علي حرب، ص 83.

فإذا كانت تلك القراءات عاجزة، ولم تصل الى النتائج المطلوبة من الناحية المعرفية، فإن عملية زحزحة القناعات، صارت من الضرورات الحداثية الملحة والكفيلة بتفكيك الفكر الديني، وذلك بتوظيف عدة آليات يعتبر أركان من السباقيين اليها منها:

أ-شبكة المفاهيم: يوظف أركان شبكة مفاهيم ضخمة ومعقدة جدا، يراها من أدوات الزحزحة مثل: الأسطورة، الطقس الشعائري، رأس المال الرمزي، العلامة اللغوية، انتاج المعنى، اثار المعنى التاريخية، المخيال، نظام الايمان.... وغيرها من المفاهيم التي يرى أركان ضرورة ادخالها وتوظيفها كآليات قرآنية، خاصة وأنها صارت متداولة في مجال العلوم الانسانية، يوظف أركان هذه المفاهيم بكيفية لا يضاويه فيها أحد من المفكرين المعاصرين.

ب-العلوم الانسانية: مثل اللسانيات، تاريخ الاديان، علم النفس، الانثروبولوجيا، وغيرها من العلوم الانسانية التي صارت تطرح تساؤلات ملحة حول النص الديني عموما، ومن خلال بلورة هذه التساؤلات والاجابة عليها، بما تقضي هذه العلوم الانسانية، من خلال تلك النتائج يمكن دراسة النص الديني، وقد وظف اركان تلك النتائج، وذلك أحد الأسباب التي جعلته يقول بتاريخية النص الديني، فمن خلال توظيفه علم النفس مثلا، انتهى الى أن شيوع وانتشار هذا الفكر يعود الى طبيعة الانسان في القديم -زمن الوحي- التي كانت مفتوحة على العجيب الساحر أو الاسطوري<sup>(1)</sup>، وبمفهوم المخالفة ان تطور العلم المادي الذي يقوم على ربط الظواهر بأسبابها يلغي هذا الموقف التيولوجي، ولأن علم النفس قدم

(1) ينظر، الفكر الاسلامي، قراءات علمية، محمد أركون، ص 46.

تفسيرا لهذه الظاهرة، فبذلك يصبح الايمان مؤسسا على أرضية متحركة، وهذا أحد أوجه زحزحة القناعات، كما يعتبر محمد أركون النظر للكتابات المقدسة من زاوية تاريخية واجتماعية واثروبولوجية، يزعزع كل غلافات التمويه والتهويل والرؤى الاسطورية، حول ظاهرة الكتاب المقدس (\*) والمعجم في المجتمعات<sup>(1)</sup>. كما انه يعتبر اللسانيات "علم ضروري لزحزحة القناعات، ومن أولويات القراءة المعاصرة ضرورة المقاربة السيميائية لذلك يعتبر عملية الزحزحة تكمن في نفس الصور العقلية التي تسير اليها العلامات اللغوية"<sup>(2)</sup>.

هكذا لما كان كل تأويل، هو وعي جديد يتيح للفكر بناء عقلانية مغايرة، لا تسعى الا لتجسيد الفهم وفهم الفهم، فإنه يصبح من غير اللائق، أن نزيح عقلانية وننصب غيرها، وكان حريا بنا محاورة هذه النصوص، وفتح الجدل معها من خلال منطلق السؤال والجواب، هذا، وأركون لا ينظر الى التراث الا في ضوء مقولات الحداثة: فهو يساءل: ما هو التراث؟ وما هي الحداثة؟ ثم يجيب: يلاحظ فورا الترابط بين هذين السؤالين، ذلك أن تعريف التراث وبالتالي نوعية الروابط المقامة معه، يعتمد على مفهوم الحداثة، التي يستند اليها عالم الاسلاميات، فالتراث لا يمكن أن يفهم بنفس الطريقة من قبل باحث ينتبه الى المنطق القياسي Syllagistique، والى التاريخ المروي المستند الى الوثائق المكتوبة

---

(\*) يوظف أركون مصطلح الكتاب المقدس لا للدلالة على التوراة والإنجيل فقط، بل حتى على القرآن أيضا.

(1) الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، محمد اركون، تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص ص 43، 84.

(2) الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ص 34.

فحسب، والى المنهج الفيلولوجي الذي يعلم أن نصا ما، لا يمكن أن يكون الا معنى واحدا "أو باحث آخر معاكس، ينتسب الى المنطق الجدلي (الديالكتيكي) والى التاريخ المنفتح على كل اشكاليات وانجازات العلوم الاخرى (خصوصا الإثنولوجيا المتعلقة بقطاعات واسعة من المجتمعات الاسلامية وعلى الألسنيات وعلى النقد الابستيمولوجي".<sup>(1)</sup>

إن الهم الذي يقوم لأجله المشروع الأركوني، هو تحرير التراث من سياج الأصولية، كما يقول، واعادة قراءته من جديد، فلا ينبغي أن يفتتنا التراث بكم ضخامته، أو يجعلنا نتأمله منبهرين به، فاقدين القدرة على الانفصال عنه، يقول: "بأنه لا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه، انه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرأه، أو نعيد قراءته؟ انه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث، ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، وبالمقابل، فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في انجاز الحداثة بشكل ابتكاري اذ استمرينا في الخط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي والاسطوري".<sup>(2)</sup>

فالتراث وفق هذا التصور، يكتب باستمرار لأنه يخضع للصيرورة والتحول، الأمر الذي يجعله متقلبا مختلفا بين جيل وجيل، وهذا خلاف النظرة التي تمجد التراث، الى درجة أنه أصبح اسطورة فاعلة في الفكر العربي، فجعله يعادي كل رؤية جديدة لهذا التراث، ظنا منها بأنه كامل لا يحتاج الى اضافة، وهذا في الحقيقة لا يسمح بتجاوز

<sup>(1)</sup> ينظر، تاريخية الفكر الحديث الإسلامي، محمد أركون، ص 59.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 250.

رواسب القرون الوسطى، فالتلاعب " بالنصوص والآيات والاحاديث يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة، كما ويعني تأجيل نقد التراث الاسلامي من الداخل الى ما لانهاية هذا في حين أن فلاسفة التنوير قد قاموا به بالنسبة لتراثهم المسيحي"<sup>(1)</sup>.

فالتراث العربي الإسلامي على حد تعبيره، لم يزل بحاجة الى الدراسة الجادة التي تدرك غناه وتتفحص عقلانيته، وحتى ما نزع تقديمه، لا يملك كما يقول أركون "أن يحقق مشروع التحرير الكبير، ألا وهو الدراسة العلمية للتراث الاسلامي"<sup>(2)</sup>.

ويعيد أركون فشل محاولات التجديد، الى غياب التحليل النقدي أو التاريخي الصارم، ففي الوقت الذي بقيت فيه الشحنة التقديسية والايديولوجية، هي المهيمنة "ولا مناص لنا، إذا ما اردنا استعادة التراث بين الرجوع بالممارسة النقدية، الى النزعة الانسانية، أو نزعة الأنسنة L'hummanisme، حيث كان الإنسان مركز الوجود ومحور القيم، الأمر الذي ساعد على تطور الحضارة العربية الاسلامية وقتئذ، لكن مع سيطرة النزعة اللاهوتية بدءاً من القرون الوسطى، الى يومنا هذا، بدأ العقل العربي الاسلامي يفقد طبيعته النقدية، التي أضحت تبجيلية تقديسية لا مكان فيها للإنسان والتاريخ"<sup>(3)</sup>. هذه الطبيعة النقدية التي بات الفكر العربي يفتقد اليها، هي السبيل الوحيد لتجاوز سلبيات الذات، واكتشاف هذا التراث، الذي لا نعرف عنه شيئاً "فالدراسة النقدية والعلمية للتراث، هي وحدها القادرة على كشف

(1) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص 250.

(2) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، محمد أركون، تر هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت 1996، ص 246.

(3) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، محمد أركون، تر هاشم صالح، ص 10.

جوانبه الايجابية وتبيان قيمته الحقيقية، وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التي لا تزال تعيق نهضة العرب والمسلمين عموماً<sup>(1)</sup>.

ما ترتب عنها من انجاز المصحف، وكتب الحديث... وغيرها، فكلها في نظر أركون، خضعت لوظائف ايديولوجية<sup>(2)</sup>، وللكشف عن تاريخية النص الديني، يرى أركون ضرورة زحزحة القناعات بخصوص هذه المسائل، فتكون عملية الزحزحة أداة تناط بها عملية تعرية الوظائف الايديولوجية، وعملية التعرية هذه، جعلته يقوم بقراءة تفكيكية لا مثيل لها على حد تعبير مترجم أركون للتراث والذات والمعنى.

**ج- اختراق المحرمات والممنوعات السائدة:** أو هي ما يصطلح عليه أركون التفكير في اللامفكر فيه، وهو في هذا الموضوع يطرح حملة من التساؤلات حول النص الديني، "الى درجة أن قارئه يفهم أنه يقرأ لمفكر من زمن آخر ومن بنية ثقافية أخرى، وذلك من خلال تساؤلاته هذه التي لا تجعل القارئ يلمس نتيجة معرفية توصل اليها صاحبها بقدر ما يزداد شكاً وحيرة، الى درجة أن بعض قراء أركون ونقاده يعتبرونه ينجز قراءة معينة، ولا يؤسس فضاء علمياً، ولا يتبنى منهجاً معيناً، وإنما يحدد اشكالات ويدعو الى معالجتها غيره من الباحثين ومن قراءه<sup>(3)</sup>، واختراق هذه المحرمات هو ما جعل أركون دقيقاً في انتقاء مصطلحاته، وهو ما جعله يغير في بعض الاحيان عناوينه مثل تغييره لعنوان كتابه من "نقد العقل الاسلامي" الى "تاريخية الفكر العربي الاسلامي"، ومصطلح التاريخية كما

(1) الفكر الاسلامي: نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت، 1992، ص 18.

(2) الفكر الاسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ص 20.

(3) نقد النص، علي حرب، ص 85.

مر بنا له دلالاته الوضعية التي يرد بها، في مقابل المقدس فيكون هدفه نزع صفة القداسة، على النص الديني بما فيه النص القرآني، وهذه أحد أمثلة اللامفكر فيه.<sup>(1)</sup>

ومن أمثلة اللامفكر فيه أيضا مسألة العلمنة في الإسلام، فالخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، يناهض العلمنة، لأنها مخالفة للإسلام، لكن أركان يخطئ هذا التصور، ويعتبر الخطاب الإسلامي جاهلا بإيجابيات العلمانية، كما أنها في نظر أركان ليست مخالفة للإسلام، بل هي من مضامينه، انطلاقا من الرسالة القرآنية التي يعتبرها تقدم دورها وتمارس نفسها على هيئة حادثة. إلى السنة النبوية، التي يعتبرها نضالا دنيويا كما أنه يعتبر الدولة الإسلامية، دولة علمانية، خاصة مع بداية العهد الأموي أين صارت الشرعية شرعية القوة.<sup>(2)</sup>

د- **هتك الرقابة الاجتماعية:** يقصد بها أركان موقف ومعتقد الجماهير في النص الديني، فعامة المسلمين أو جمهور المسلمين، حصل لهم اطمئنان حول النص الديني في مستوياته المختلفة، وهم يعتقدون أن القرآن الكريم، كلام الله المدون في المصحف، وأن السنة مصدر من مصادر التشريع، وهذا الجمهور الإسلامي، يرفض أي وصف أو أي قول آخر يناقض هذا المعتقد، وحتى النص التراثي، ينظر إليه بعين التبجيل لصلته بالوحي وكأنه خادم له، فهذا الموقف في نظر أركان ضرب من الرقابة الاجتماعية التي لا بد من هتكها، لأن ذلك في نظره إحدى الضرورات التي تقتضيها عملية التفكير والتأمل. وهذه العملية

(1) ينظر، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ص 25.

(2) نفسه، ص 270.



عملية زحزحة وزعزعة بحق، حتى صور شارح أركون اثرها على المسلمين بأنهم يصبحون في حالة رعب وخواء<sup>(1)</sup>.

### 3.1 . القراءة الأركونية للنص الديني/ من تحليل الخطاب الى نقده:

كيف يمكن للقراءة الأركونية أن تجد مكانها في خريطة القراءة التأويلية؟ يصرح أركون منذ البداية، أنه ليس بصدد تقديم تفسير/ جديد يسد مسد التفسيرات الكلاسيكية، ولا هو يعتبر قراءته بديلا عن التفسيرات المعاصرة، حيث أن لفظة تفسير ذات حمولة تيولوجية يتعين تفكيكها منذ البداية، والمطلوب من الباحث المعاصر -حسب أركون- أن يبلور نظرية تفسيرية للنص القرآني باعتباره نصا ذا طبيعة اشكالية، تقوم بها العلوم الانسانية والاجتماعية، تروم التحرر من الرؤية التاريخية والاجتماعية والعرقية والتولوجية<sup>(2)</sup>.

ونستبدل بالدائرة التأويلية، الأنثروبولوجيا التي تراهن على نقد العقل الاسلامي الذي يعد مطلبا اساسيا لتحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل قراءة للقرآن<sup>(3)</sup>، فالفهم الانساني وحده للنص الديني، من دون سند تاريخي انثروبولوجي، من شأنه أن يضيق مجال الممكن التفكير فيه، ويفسح المجال للامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، لذا يطالب أركون في مشروعه بخلخلة اللغة العربية، التي ظلت أسيرة الأطر القديمة الموروثة، وتغيير قوالبها،

(1) ينظر، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون ، ص 30.

(2) الاسلام، الأخلاق والسياسة، محمد أركون، تر هاتم صالح، دار الانماء القومي، بيروت، 1990، ص 174.

(3) ينظر، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد محمد أركون، تر هاشم صالح، ص 94.

حتى تصبح بتراكيبها وصياغتها قادرة على مواكبة التطور اللغوي في العالم<sup>(1)</sup>. وحتى  
نتمكن من اقتحام التابوهات من أجل تجاوز الصعوبات والإحراجات التي باتت تهددها.

يغبط أركون اللغات الأجنبية، وبالخصوص اللغات الهندوأوروبية، التي قطعت مع  
ماضيها السيكلوجي، وفجرت تراكيبها اللغوية، مما أهلها للدخول الى الحداثة من بابها  
الواسع، فيما ظل يعيب على اللغة العربية، عجزها عن اقتحام مواضيع كمشكلة الله  
وتاريخ جهنم، وتاريخية ونقد العقل، لان اثاره مثل هذه المواضيع، تبقى -حسبه- تدخل  
ضمن دائرة المستحيل التفكير فيه<sup>(2)</sup>،

فإذا كان الخطاب التقليدي قد دأب على فصل الحقيقة عند اللغة وفصل المعرفة عن  
خطابها اللغوي، فان اركون ما فتئ يلح على ضرورة تعالقتها عبر ناقلة التاريخ.

الشيء الذي يسمح بالقول بانغراس الخطاب القرآني وتجذره في التاريخ، "وللقرآن  
تاريخ لم يضعه الله وحده وانما صنعه الانسان ايضا مع الله"<sup>(3)</sup>، وهذه القراءة الجديدة، التي  
يقوم بها أركون للمتن الديني والتي يشاطره فيها رهط من المفكرين المعاصرين، امثال:  
الطالبي وفضل الرحمن وعبد المجيد الشرفي وغيرهم ممن لم نأت على ذكر اسمائهم هنا،  
جعلته يدخل الحداثة ظافرا، ويقرأ التراث بعيونها، واضعا مسافة نقدية بينه وبينها، مجددا  
اطارا مضمونيا للقيام بهذه المهمة المزدوجة: نقد التراث والحداثة معا، يتمثل في  
"الاسلاميات التطبيقية" التي تروم من جهة معرفة المشاكل الراهنة والقديمة، للمجتمعات

(1) الاسلام الاخلاق والسياسة، محمد أركون، ص 176.

(2) ينظر، الاسلام الاخلاق والسياسية، محمد أركون ص 177.

(3) نفسه، ص 178.

الإسلامية كما تبرز اليوم. والعمل من جهة ثانية، على إيجاد حلول واجوبة لها في ضوء مستلزمات الحداثة<sup>(1)</sup>.

فهذه الإسلاميات التطبيقية، تجعل من أولياتها، الاهتمام بموضوع الإسلام والعلمانية، والتساؤل عن طبيعة العلاقة بين هذين الحدين، بهدف فك الارتباط بينهما أو عدم فكه، مسلطة الضوء على الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، ومراجعة القول فيهما.

#### 4.1. بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:

الظاهرة القرآنية - حسب أركون - يقصد بها القرآن، "كحدث شفهي يحصل لأول مرة في التاريخ"<sup>(2)</sup>. وهذا الخطاب الشفاهي للقرآن تجده "رافق الممارسة التاريخية للنبي باعتباره فاعلا اجتماعيا"<sup>(3)</sup>. قبل أن ينتقل إلى مرحلة التدوين (المدونة النصية الرسمية المغلقة) ويصبح دور الباحث، "متمركز حول تحديد المكانة المعرفية، للمعنى المنتج على مستوى اللغة والتاريخ للخطاب الشفوي، لا الاكتفاء بالبحث عن مدى صحة ترتيب مقاطعه كما فعل المستشرقون"<sup>(4)</sup>.

أما الظاهرة الإسلامية، فهي ظاهرة لا يمكن فصلها عن ممارسة الفلسفة السياسية. وهي تختلف عن الظاهرة القرآنية، بواسطة الشروط اللغوية والسيمائية والتاريخية

(1) الإسلام والعلمانية، محمد أركون، مجلة الواقع، ع1، 1981، ص 14.

(2) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، تر هاشم صالح، ص 186.

(3) نفسه، ص 186.

(4) نفسه، ص 177.

لنشأتها<sup>(1)</sup>، وهذا التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الدينية، يعتبره أركون ضروريا لمقاربة ظاهرة الوحي مقارنة علمية، "محذرا من مغبة الخلط، بين الوحي كمادة تغذي التراث الحي للامة، "ويفتح امكانيات لانهائية من المعاني للوجود البشري، وبين الانظمة اللاهوتية التي تشكلت فيما بعد"<sup>(2)</sup>. والتي لعبت دورا تحنيطيا لظاهرة الوحي، حال دون ربطه بتداوله الثقافي، مازالت نتائجه سارية الى الآن.

فهذه النظرة الانغلاقية لظاهرة الوحي، "ذات المرجعية اللاهوتية الأرثوذكسية الموروثة عن الطبري، فهي ماسيعيها أركون، داعيا الى اعادة النظر في هذه المسألة، ومعترف في الوقت نفسه، بضرورة دراسة هذه الأنظمة التفسيرية التقليدية، من دون تمييز، من أجل استكشاف الخيال الاسلامي والعقل الاسلامي للامة الإسلامية"<sup>(3)</sup>.

إذ قطب الوحي في قراءة أركون هذه، هو نقد العقل الاسلامي، عبر التساؤل عن كيفية تشكله، "وهذا يتطلب زحزحة للجهاز المفهومي القديم، والمترسخ داخل كل طائفة باتجاه فضاءات جديدة للمعقولية والفهم، تسمح بتشكيل لاهوت إسلامي تحريري حديث، يعيد للوحي مكانته، ويكون فيها للإنسان دور فعال في تنشيط مسألة الوحي، من دون اغفال اسلوبه القائم على المجاز الرمز والاشارة وضرب الامثال"<sup>(4)</sup>.

---

(1) الفكر الاصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، محمد أركون، تر هاتم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999، ص 211.

(2) الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، محمد اركون، ص 83.

(3) الفكر الاسلامي، قراءة علمية، محمد اركون، ص 274.

(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 55.

هذا اللاهوت التحريري الاسلامي (ما بعد الحدائى) هو القادر على اختراق ظاهرة الوحي (اسلاميا كان أو يهوديا أو مسيحيا) وابرار التعلق بينهما وبين الانسان، وكيف أن الوحي بأنواعه وان اختلفت أزمنة تجليه، يبقى واحدا من حيث الاصطفاء الالهي، كما تتبدى غايته في تشكيل انسان حر مبدع فاعل في التاريخ وفي النظرة المستقبلية.

يبدو جليا إذا أن محاولة اركون التفكيكية، لظاهرة الوحي تروم استشكال هذه الظاهرة، من أجل انتهاك ما لم يجرؤ أحد على انتهاكه، كالتساؤل مثلا عن كيفية تشكيل النصوص الصحيحة، الموثوقة ودلالة انتقالها من جيل لآخر، يذكرنا أركون في مناسبات عديدة، أن منهجية الحقيقة، لا تروم تقديم النتاج الثقافي العربي الاسلامي، على اساس الفصل بين الخطأ والصواب أو بين العقلاني والخرافي، وانما المسألة هي أعمق من ذلك، حيث "تتقصد البحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى، أو عن ألعبيه في انتاج الحقيقة"<sup>(1)</sup>.

لتحقيق هذا المطلب نراه يوظف ترسانة من المفاهيم والمناهج ذات المنبت الغربي "كالأنثروبولوجيا، باعتبارها علماً يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، تفصل المعنى عن القوة، وعلم الاديان المقارن والانسانيات والسيميائيات والنقد الأدبي والتاريخ والسوسيولوجا، هو ادخال المجتمعات الاسلامية في صميم الحدائة.

---

(1) أوهام الحدائة، قراءة ثانية في المشروع الأركوني، علي حرب، نقلا عن كتاب الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 124.

والحال هذه، فمحاولة أركون دراسة الوحي من منظور حدائثي، تنطوي على جدة ذات طبيعة منهجية وتاريخية، لأنها تروم إعادة النظر اليه، ضمن الشروط التي تمت فيها عملية نقله وتوصيله، وكذا شروط استقباله أو تلقيه، وبعبارة أخرى، "إنها محاولة تشترط الوحي بالحقيقة، بواسطة التاريخ، إنه المثلث الانثروبولوجي، باعتباره مثلثا معرفيا، يشكل نقطة انطلاق البحث الأركوني في الخطاب النبوي"<sup>(1)</sup>، كخطاب يبعد عن كل تأويل تاريخي ايدولوجي ويروم في المقابل "التعرف على المفهومات والتصورات، وطرق التأصيل للعقائد، والمعاني التي تتبني عليها جميع الاديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الانسانية، كما أن محاولة أركون كذلك، تنطوي على جدة ذات طبيعة تربوية، وهناك من يقول ايدولوجية لمحاصرة المد الاسلامي المسجون داخل السياج الدوغمائي المغلق"<sup>(2)</sup>.

ولوضع حد للتاريخ الأسطوري، الذي يتلاعب بالمعنى، ناسيا أنه يوظف آثاره فقط، من هنا، نضال أركون المستميت، للتمييز بين المعنى وآثار المعنى، عوض افتراض وجود المعنى والعقلانية<sup>(3)</sup>، لأن مسألة المعنى تخضع لمبدأ التجلي والخفاء، وبفضل تطور أدوات تفكيك الخطابات وإنسان الفكر، يقول أركون أصبحنا ندرك أننا نتواصل بآثار المعنى وليس المعنى<sup>(4)</sup>.

---

(1) أو هام الحداثة، قراءة ثانية في المشروع الأركوني، علي حرب ، ص 5.

(2) ينظر، الفكر الاصولي واستحالة التأصل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، محمد أركون، ص 66، 67.

(3) De Manhalten à Bagdad : Au-delà du bien et du mal, Mohammed Arakon et Joseph

Maila ;Malakoff :besclée de Broumer ;2003,p 105.

(4) نفسه، ص 106.

فالتفكيك إذا، كفعل ايجابي محدد للفكر، يمثل المرحلة الأولى في قراءة أركان التأويلية، "من أجل خلخلة ثوابت العقل الاسلامي واعادة تقييمها بشكل نقدي"<sup>(1)</sup>، هذه

القراءة التفكيكية المنصبة على القرآن، تروم تحقيق ثلاثة أهداف دفعة واحدة:

- زحزحة المفهوم التقليدي للوحي، والعمل في المقابل على استشكاله من أجل التوصل الى مقارنة أنثروبولوجية لأديان الوحي<sup>(\*)</sup> الثلاثة.

- عدم اغفال المكانة اللغوية الأنثروبولوجية للخطاب الديني الحامل للوحي.

- انتقاد الموقف العلمانوي والتاريخوي والوضعي الرافض للظاهرة الدينية<sup>(2)</sup>.

لذا يبدأ أركان من حيث يجب أن تكون البداية، إذ يبدأ أولاً بفحص الفكر الاسلامي المعاصر، الذي لم يتمكن من زحزحة المفهوم التقليدي للوحي، وظل يشغل ضمن ما هو مسموح به.

هنا أتوقف عند موقفه من استشكال الوحي ومقاربتة لأديان الوحي الثلاث، حيث أن طبيعة هذه الأديان ليست واحدة، وتحديدًا نص القرآن الكريم الذي يختلف عن الإنجيل أو التوراة، فهو كلام الله المنزل، الذي لا يأتيه الباطل بين يديه أو من خلفه، وعليه فإن أي

---

(1) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، محمد أركون، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص 38.

(\*) يقصد به اركون مجمل العقائد الدينية والتصورات والمساهمات والموضوعات، التي تتيح لنظام من العقائد/ واللاعقائد أن يشغل بمنأى عن كل تدخل نقدي، سواء من الداخل أو من الخارج، فالمؤمنون المتخلقون، داخل السياج الدوغماني، يتبعون استراتيجية معينة ندعوها استراتيجية الرفض، من أجل المحافظة على الايمان وتعبئته اذا لزم الامر - ينظر: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، محمد أركون ص 66، 67.

(2) أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة الى فصل المقال، محمد أركون، تر هاشم صالح، دار الساقي،

لندن، 1993، ص 89

محاولة لمقاربة نصوص هذه الأديان محكومة سلفا بالفشل، سواء أكانت في المنهج أم في الآليات القرآنية المعتمدة في تفكيك هذه الأخيرة.

يتعامل أركون مع ظاهرة الوحي، باعتباره ماهية تحمل معنى لكنها لا تملك الوجود في ذاتها، ينطلق أركون من مسلمات الفكر اللاهوتي، باعتبارها مبادئ يقر بها جميع المسلمين والتي حصرها في ستة.

1- تبليغ الله لرسالاته السرمدية عبر أنبيائه بلغة بشرية مفهومة.

2- اعتبار الوحي المحمدي آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق ويصححه، ويحتوي على جميع الاجوبة المحكومة بتاريخ النجاة الآخروي.

3- الوحي القرآني لا يستنفذ كلمة الله كلها، وهو محفوظ في الكتاب السماوي (أو في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ بلغة القرآن).

4- اتسام المدونة النصية الرسمية المغلقة (نسخة عثمان) بالموثوقية والصحة للوصي المحمدي.

5- خضوع التاريخ الواقعي الارضي وتبعيته لتاريخ النجاة الآخروي، الذي حدد القوالب، المعتمد عليها، والتي لا يجوز لأحد أن يناقشها فبالأحرى أن نعدها.

6- التوتر الحاصل بين مكانة الوحي الالهية وغايتها البشرية، أي بين المثال والتطبيق، إذ كيف يمكن التوفيق بين الاسلام، كدين للدولة مثلا ومتطلبات العلمانية أو الدنيا، التي تبدو

غير متوافقة في العموم، مع الاحكام القرآنية؟



تعكس هذه المبادئ الستة -حسب أركون- وجود مستويين من الوحي، يتعايشان ولكن غالبا ما يخلط بينهما هما: كلام الله الأزلي المحفوظ في أم الكتاب، ووجود وحي منزل، هو جزء من الأول وممكن التعبير عنه لغويا، كما أنه ممكن قراءته<sup>(1)</sup>. وهذا الخطاب الشفوي، الذي يتمثل بروتوكوله الخاص، في التواصل أو التوصيل، والذي تأثر من خلال التلاوة الشعائرية للقرآن، والاستشهادات المتكررة في الأحاديث اليومية، وبين الخطاب الكتابي، "الذي له هو كذلك بروتوكوله الخاص، ذي المظهر الثلاثي: القراءة التاريخية الانثروبولوجية، والقراءة اللسانية السيميائية، ثم القراءة اللاهوتية التفسيرية"<sup>(2)</sup>. والقراءة التي يروم أركون انجازها، تنطلق من تجسيد العلاقة، بين ما هو متعال وما هو محايث، أي بين الميتافيزيقي والتاريخي، وهي اذ تركز على مفهوم التاريخية، فهي لا ترمع، قطع الانسان عن التعالي أو المقدس، بل تناضل من أجل أن ينخرط المقدس في التاريخ<sup>(3)</sup>.

كما أن القراءة الاركونية، للقرآن وللفكر الاسلامي، تسعى نحو تحقيق ثلاثة مطالب مستعجلة: "أولها يمثل في تجاوز العقلية ذات التمرکز العرقي (Ethnocentrisme) والخصوصيات اللاهوتية بصفة نهائية، والثاني يتمثل في تطوير بحث علمي، يكون فيه

---

(1) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 22.

(2) نفسه، ص 37، 38.

(3) Comment lire le Coran « M. Aracoun, Traduit de l'arabe par la Kisimirat, ehronologie et préface par Mohammed Arakoun, Garnier -Flammarion ;237، Paris :Garnier Flammarion 1970,p 32.

الوجود الانساني، خاضعا للمثلث الانثروبولوجي (وحي، حقيقة، تاريخ)، والمطلب الثالث هدفه هو جمع وتوحيد الوعي المعاصر باللغات التي بها يعبر<sup>(1)</sup>.

ولا يفوت هذه القراءات، أن ترى في بعض النماذج الفكرية العربية، في العصر الوسيط كالمعتزلة وابي الحسن العامري، خير معبر عن هذا الدمج لكلام الله، في نسيج التاريخ، فنظرية (خلق القرآن) المعتزلية، تعكس بعمق المستويين الاثنين من الوحي: كلام الله اللانهائي المحفوظ في اللوح المحفوظ في أم الكتاب، والوحي المنزل على الارض، وكذا صاحب كتاب "الاعلام بمناقب الاسلام"<sup>\*</sup> الذي يشدد على الروابط المتينة بين الوحي والتاريخ<sup>(2)</sup>، فالوحي يعتبر هنا، كجملة من التعاليم المكيفة، لكي تتأقلم مع طبيعة الانسان، ووضعها السياسي، ويجدر الانتباه هنا، الى ضرورة عدم الخلط بين التاريخية، كما بلورتها العلوم الانسانية التي يتبناها أركان، وبين التفسير التقليدي للتاريخ، الذي ينحصر في الاسباب المباشرة التي رافقت الوحي، وهو ما يعرف بـ "اسباب النزول" لكن هذا لا يمنع -يقول أركون- "من استعادة موقفي المعتزلة والعامري وامثالهما من جديد، ضمن اطار المعقولية الحديثة، وفي ضوء معطيات العلوم الاجتماعية، حتى تمكن من عقلنة الاسلام، عبر جهاز مفهومي، يؤدي الى توسيع نطاق الممكن التفكير فيه، وحتى نفتح فضاء جديدا للتحدي العالمي عن الظاهرة القرآنية، وهناك شرطان لتحقيق هذا المطلب: أولهما خلق مجالات لتبادل الرأي والمقارعة الفكرية، ضمن مشروع، غايته البعيدة هي فعل التفكير

(1) نفسه، ص 29، 30.

(\*) المقصود أبو حسن العامري (ت 992م).

(2) معارك من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية، محمد أركون، تر هاشم صالح، ص 254.

والفهم ذاته، والثاني، ادخال كل المحاولات الاسلامية التقليدية منها والمعاصرة، لكن المتحررة من اللاهوتية، ضمن شبكة البحث التي تروم عقلنة الاسلام<sup>(1)</sup>.

### 5.1. القراءة الاركونية لخطاب السنة:

يوظف أركون مجموعة من المناهج الاجتماعية، بهدف وضع الخطاب في اطاره المحدد له، وهذه المناهج من الكثرة والتداخل، مما يولد احباطا لدى الدارس، الذي يتساءل عن كيفية توظيف أركون لها، ما الأول وما اللاحق؟ يذكرنا أركون منذ البداية، أن لعلم اللسانيات بشقيه الدياكروني والسانكروني شرف السبق في التحليل، متبوعا بعلم السيميائيات الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي، وان كان هو الأول منطقيا، إذا اردنا تحديد المعنى، بعد ذلك يأتي علم التاريخ والسوسيولوجيا والانثربولوجيا والفلسفة، في المرتبة الثالثة، أما المرتبة الاخيرة، فتصب على الخطاب السيكلوجي المفروض فيه الانفتاح على الخطوات التحليلية السابقة حتى لا يبقى خطابا تبجيليا<sup>(2)</sup>

---

(1) الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، محمد أركون، ص 38.

(2) قراءة النص الديني عند محمد أركون، عبد المجيد خليفة، منتدى المعارف، ط1، بيروت 2010، ص 79، نقلا عن، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، محمد أركون تر، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1988، ص 39.

## 2. علي حرب وسؤال الثقافة العربية :

يعد المفكر علي حرب<sup>(\*)</sup> واحداً من المفكرين، الذين سيعودون لموضعة الفكر العربي تموضعا جديداً، إذ ما انفك يحاول مساءلة الثابت والقار والمقدس، في متون الثقافة العربية، وممارسة ذلك الضرب من الزحزحة لجدار المفاهيم السائدة، واقامة حقل جديد من التصورات لوضع هذا الفكر في مناخ مختلف، وقادر على الاسهام في انتاج فكر بوسعه التعاطي مع مشكلات فكرية بعينها، "وكان ذلك جليا منذ صدور كتابه "التأويل والحقيقة- 1985" الى غاية آخر انجازاته، حيث يرصد تأولات المعنى الجديدة، فهو يعتقد - كما يعتقد غيره من المفكرين- بأن الفكر العربي الراهن يمر بمأزق حاد، وهذا المأزق هو ما دعاه الى اعادة التعريف بالأشياء، الأمر الذي يتطلب معرفة الانسان، وبالتالي نقد هذا الانسان كونه مركز الاشياء<sup>(1)</sup>.

كما يهتم علي حرب، في مشروعه بالرؤية الصوفية للعالم، ويعتقد أن هذه الرؤية، تمثل مرجعا لقراءة الواقع في ضوءه، دون أن تخفي نزعة ملحة، لإعادة الموقف الصوفي وتجديده، على ضوء منجزات الثورة المعرفية، حيث يتخذ المؤلف من آيتي التشكيك والتفكيك، مجالا لمجابهة المشكلات التي تصدى لها، فهو يعتقد أن الشك هو بداية العلم، ومن لا يشك لا يتيقن، بل يرى أن الشك هو منتهى العلم، "منوها بالتجربة السقراطية في

---

<sup>(\*)</sup> كاتب ومفكر و فيلسوف لبناني، يقف موقفاً معادياً من النخبوية و الاصولية الفكرية و من المنطق الصوري القائم على الكليات العقلية التي يعتبرها علي حرب موجودات في الخارج وليست أدوات وآليات فكرية مجردة للنظر والفكر، فهو يتبع منهج كانط في نقد العقل وآلياته وبنيته الفكرية.

<sup>(1)</sup> لعبة المعنى- فصول في نقد الانسان- علي حرب ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1991، ص88.

هذا المجال، معترفا بعجز الفكر لبلوغ الحقيقة، واكتناه اسرار الأشياء، ومعرفة أصولها، وهكذا تقف جميع مواقفها بالضد من القطع واللبت<sup>(1)</sup>.

## 1.2. هدم المتعاليات وخلخلة الأسس:

بينما بيروت تحتدم بصراعاتها، والحرب الأهلية على أشدها، يثمر القلق الكبير الذي عاشه الكاتب اللبناني علي حرب، عبر مسيرته الفلسفية، الممتدة لأكثر من أربعين سنة، عشرين كتابا بدأها بالقراءات والمداخلات، وصولا الى التفسير والتأويل، لتبلغ الذروة من خلال ثلاثيته: "نقد الحقيقة"، "نقد النص"، "الممنوع والممتنع"، وهي الكتب التي أنتجها في التسعينيات من القرن الماضي، ليدخل بعد ذلك الى مرحلة التفكيك والتجاوز، منشغلا بنقد الانسان، عبر مساءلة الشعارات.

تشكل الكتابة عند علي حرب عن إنتاج متفجر دائما، ويصعب القبض على بدايته أو نهايته، "فهو إرث ممتد يتطبع بلحظته وزمنه، عدته المفهومية، تتركز على قراءة المفاهيم، وفحص النصوص، ومخاتلة خطاب الحقيقة، انتقل جهره من البحث عن الحقيقة، الى نقد خطابها، ومن فهم النصوص الى نقد النص، ومن كمال العقل الى البحث في اللامعقول بالخطاب العقلي"<sup>(2)</sup>.

---

(1) ينظر، لعبة المعنى - فصول في نقد الانسان - علي حرب، ص 76.

(2) الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، 1998، ص 250.

خلع الفلاسفة الحداثيون عن الفلسفة رداءها الارستقراطي الاستعلائي، وأنزلوها من برجها العاجي وملكوها العقلي، ليدفعوها الى مسارات الحياة المعقدة، والمضطربة والمتوترة والمتحولة، واقتحموا هوامش التاريخ.

لم تعد الفلسفة تحتفي بالماهيات والمفاهيم المجردة، والثوابت والبداهات والمطلقات، بل باتت منفتحة على الوجود، بما هو امكانات واحتمالات وتأويلات، وفرضت عملية التحول هذا في الميدان الفلسفي آليات تأويلية وأدوات تفكيكية، واستدعت كشوفاً وسياقات عدة للإحاطة بالنصوص قديمها وجديدها، واجترحت استراتيجيات في القراءة تتيح اقامة علاقات جديدة مع الاشياء والافكار والكلمات، وتمثل نشاطاً لغوياً فكرياً، يعيد تشكيل معنى الحقيقة كطاقة، أو امكانية تتجاوز المطابقة مع الواقع والاصول المؤسسة، والبلديات الراسخة لتتحول الى عملية واعية متوسعة ومنفتحة ومتجددة<sup>(1)</sup>.

يعتمد علي حرب في مشروعه على قراءة جميع النصوص التي تستحق أن تقرأ فيفككها ويتجاوزها، مع متابعة جميع الاحداث التي تجري في العالم، السياسية والثقافية والاقتصادية والفنية، لتغدو الفلسفة معه مرآة لعصرها ومسيرة للحدث في كل تجلياته وابعاده.

---

(1) ينظر، قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص55.

## 2.2. علي حرب وسؤال النهضة:

علي حرب مفكر عربي اسلامي، ملتزم إزاء مشكلات أمته العربية الاسلامية، فقد شغله التفكير كغيره من أعلام العصر مشكلة النهضة العربية، ولكنه لم يتناولها كما تناولها غيره من المفكرين من خلال السؤال التقليدي: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ ولم يتناولها من خلال ثنائيتي التراث والحداثة أو الاصاله والمعاصرة، كما هو حال غيره من المفكرين، "وانما تناولها من منظور فلسفي محض، لقد استثمر في أدوات التفكير الفلسفي ومفاهيمه من خلال آخر محطة انتهى اليه هذا التفكير، ونعني بذلك فلسفات التفكيك والاختلاف والهرمينيوطيقا"<sup>(1)</sup>.

ففي ضوء هذا الفضاء الفلسفي، حاول علي حرب قراءة التراث العربي الاسلامي، من خلال تأويل النصوص التراثية الرئيسية، وفي مقدمتها الوحي، باعتباره أصل الاصول الثقافية والفكرية، "كما حاول قراءة أهم نصوص الفكر العربي الاسلامي المعاصر، مبرزاً ما لها وما عليها، كما كانت له وقفة نقدية تأملية مع الفكر العربي في مختلف مراحل الزمنية التراثية منه، (فلسفة أفلاطون) والحداثي (فلسفة الانوار، كانط) والما بعد الحداثي (دريدا، دولوز، رورتي...)"<sup>(2)</sup>، كما فكر في مختلف المشكلات الراهنة التي تؤرق الانسانية اليوم بما فيها الامة العربية الاسلامية، مثل مشكلة العنف والارهاب، مشكلة العولمة، مشكلة الهوية، مشكلة التطرف الديني والفكري... الخ.

---

(1) الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، اسماعيل مهناة وآخرون، ص 146.

(2) نفسه، ص 147.

وبذلك تناول، هو الآخر من حيث يدري أو لا يدري، مشكلة التراث والحداثة، كما أنه تناول سؤال النهضة والتقدم، ولكن وفق طرح جديد وهذا التجديد، هذا الطرح أملته المرجعية الفلسفية، التي يتحصن خلفها (فلسفة التأويل والاختلاف)، ففي هذا المنظور الفلسفي تتغير النظرة الى الاشياء والمفاهيم كالهوية والتراث والحداثة، والنهضة والتقدم، والانسان والعالم والامة والوطن، والغرب والشرق.

بدأ حرب مشروعه بنشر عدة مفهومية كبيرة، أغنت المجال الفلسفي والنقدي العربي كثيرا، ولا غرابة أن تكون كتبه التي لم تكن مترابطة في مجالاتها، أو موحدة بمضامينها، موضعا للدراسات الاكاديمية، ذلك أن قيمة ما كتبه علي حرب في شتاته، وفي تبعثره، فالنص قد يطردك من مكان لتلج اليه من مكان آخر، ويمكن أن نوجز ذلك بثلاث مراحل:

- **قراءة تتجاوز المنطوق:** لا يخلو أي كتاب لعلي حرب من التجديد بوسائل "القراءة" ذلك أن هذا المفهوم لا يتداخل فقط بالنص المكتوب، وانما حتى في الجملة الرياضية أو اللوحة الفنية، أو عرض الازياء، فالقراءة عنده، تتجاوز المنطوق والمكتوب، وهو نفس المنهج الذي تناول به حرب نصوص مجاليه مثل نصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وحتى الشعراء مثلا صلاح ستينة، ومحمود درويش وسواهم.

- **نقد ديكتاتورية العقل:** الاستاذ حرب، وان كان كانطيا في النقد، بما يعنيه النقد من معرفة الممكن لاستكشافه واستثماره، فإنه ينفي كانطيته بمجال نقده لخطاب العقل.

- **كل تأويل هو اعادة تأويل:** هذه هي رؤيته للتأويل، كما يفصل في كتبه، ومنها "التأويل والحقيقة" و"لعبة المعنى" و"الممنوع والممتنع"، ذلك أن التأويل لديه، يعني أن الحقيقة لم



تقل مرة واحدة، وكل تأويل هو اعادة تأوّل، كما أن التأويل بحسبه هو فن الفهم، كما يذهب الى ذلك أرباب التأويل من المعاصرين، بالأخص هانز جورج غادامير، التأويل هو اعادة تعريف الاشياء، ومن ضمنها اعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة<sup>(1)</sup>.

### 3.2. في الموضوع والمنهج:

من المعروف جدا أن هناك علاقة وثيقة بين الموضوع والمنهج، بحيث أن طبيعة الموضوع، تحدد بدرجة كبيرة، طبيعة المنهج المعتمد، حيث يتميز المنهج عند علي حرب من جهة الموضوع، باشتغاله على النصوص كموضوع اساسي، وهذا يجعله ينخرط في الاتجاه العام للفكر العربي والاسلامي المعاصر. وكذا في اشكاليته الكبرى باعتبار أن هذا الفكر يتخذ من قراءة وتأمل النصوص موضوعا له، وبالنظر الى طبيعة النص، من حيث هو بنية لغوية، ومن حيث هو مقال أو خطاب مكتوب، فإن المنهج الملائم للتفلسف في النصوص والتفكير فيها، هو منهج القراءة والفهم.

فالفيلسوف هنا، يحاول الوصول الى الحقيقة، وهي غاية النشاط الفلسفي، بالاتجاه بالنصوص التي يشتغل عليها، علما بأن الحقيقة لها مفهوم عند حرب يختلف عن معناها عند الكثير من المفكرين والفلاسفة، ممن يعتبرون عادة تقليديين، ولا سبيل الى انتزاع الحقيقة من النص دون قراءة أو فهم له، وتختلف آليات القراءة وأدوات الفهم من مفكر لآخر، وهذا يقودنا الى طرح التساؤل التالي: ماهي النصوص التي اشتغل عليها علي

---

(1) الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، اسماعيل مهناة وآخرون، ص 46، 47.

حرب؟ وما خصائصها التي تجعلها موضوعا للبحث؟ وما هي الادوات والاليات التي يتكئ عليها، ويتوسل بها في فهم هذه النصوص وقراءتها؟<sup>(1)</sup>.

ان السؤال الاول الذي يحيل بالأساس الى الموضوع الذي اشتغل عليه علي حرب، فقد صرحت نصوصه بذلك يمكن القول: إنّ الكشف عن الرؤية المنهجية عند علي حرب، لا يحتاج الى كثير عناء، فقد صرحت نصوصه بذلك تصرّحاً، حيث يقول: "انني اختلف اليوم من حيث منهجي في القراءة، ومن حيث طريقة تعاملي مع النصوص، ذلك أني أقرأ النص، الآن بحسب استراتيجية مثلثة، يتداخل فيها التفسير والتأويل والتفكيك"<sup>(2)</sup>.

فمن خلال هذا النص، نلاحظ أولاً، بأن علي حرب يقر بأن تطورا وتحولاً ما، قد طرأ على رؤيته المنهجية، فقد عدل في المنهج الذي يعتمده في قراءة النصوص، فهو يتوسل بثلاث مراحل أو أدوات منهجية، هي التفسير والتأويل والتفكيك، كما استخدم عبارة تداخل اشارة منه، الى أن هذه الآليات تتفاعل وتتكامل فيما بينها " وذلك على نحو، لا ينفك فيه التأويل عن التفسير من جهة، ولا عن التفكيك من جهة أخرى، فالتأويل بما هو انتهاك للنص، قد يؤول الى التفكيك وعندها يجري تجاوز البحث عن المعنى للحفر في طبقات الخطاب وأبنيته، أو للقراءة في صمت الكلام وفراغاته، بما يكشف، عن آليات

---

(1) ينظر، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، مجموعة من الاكاديميين العرب، ص 748.

(2) التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، دار التنوير، ط2، بيروت، 2007، ص 9.

النص في انتاج المعنى أو اجراءاته في اقرار الحقيقة، أو ألعيبه في اخفاء ذاته أو سلطته"<sup>(1)</sup>.

وكأننا ازاء منهج واحد، يقوم على التدرج عن خطوة الى أخرى، بحيث تسلم الواحدة منها الى الأخرى، فالخطوة الاولى هي التفسير، وهذا أمر طبيعي، فالتعامل مع أي نص لا بد أن يبدأ من التفسير، أي اقتناص المعنى أو دلالة النص انطلاقاً من الفهم المباشر والظاهر لألفاظه، فالتفسير يتوقف عند حدود دلالة اللفظ (المعنى الظاهر)، دون تجاوزه الى المعنى الباطن، أي دون صرف اللفظ عن معناه الظاهر، فالقراءة التفسيرية بهذا المعنى هي الجسر الذي تمر عبره القراءات الأخرى.

أما بالنسبة لعلي حرب، فإن القراءة التفسيرية، ليست سوى معبر للخطوة التالية في قراءة النص وفهمه، ألا وهي التأويل، يقول: "لا يرجع القارئ الى النص لكي يعرف ما أراد المؤلف قوله، بل يلتفت الى ما يسكت عنه القول بالذات، مبينا ما يمارسه الخطاب من الحجب والاستبعاد والتلاعب، كاشفا عما يتوارى خلف المقولات من البنى المعيقة، أو الآليات اللامعقولة، أو الممارسات المعتمدة، بذلك لا يعود مهما شرح المؤلف لما أراد قوله في نصه، ولا نفيه لما أراد المفسرون أو المؤولون تقويله إياه.

وهكذا في هذا النحو من القراءة، "لا يقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة، مع الاشياء والكلمات والافكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، وجعل

---

(1) التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، ص 10.

العصي على التفسير قابلا للدرس والتحليل"<sup>(1)</sup>، بهذا المعنى نجد أن التأويل مع علي حرب يأخذ منحرجا آخر، بحيث يؤدي وظيفة أنطولوجية (موقف وجودي)، وابستمولوجية (معرفية)، هي التي يعبر عنها حرب في قوله: "التأويل لا يعني وجود ذات تجتهد للتطابق مع موضوعها، بل هو استنطاق الأشياء على دلالتها عبر اللغة... ليس التأويل لإيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى، ولا هو نصب دلالة لموضوع يبحث عن دلالاته، وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة تأويل معنى سابق، وتأويل المعنى مجددا، لا معنى له سوى أنه تجديد الفهم نفسه، لذا، ليس التأويل مجرد تقنية للبحث أو أداة للمعرفة، أو طريق إلى الحقيقة، وإنما هو مجال للفهم، يتيح القول في الوجود من جديد، ويسمح بإعادة تعريف الأشياء، فالمنهج ليس طريقا إلى الحقيقة وحسب، ولكنه أيضا سبيل إلى تجديد فهمها للحقيقة ذاتها، وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتسع معنى الحق"<sup>(2)</sup>.

إن التأويل بالمعنى الذي تقدم، يجعلنا نعيد ترتيب علاقتنا بالأشياء وبالوجود، والحقيقة، ونعيد النظر في ذواتنا أيضا، بهذا المعنى، فإن التأويل كما يمارسه حرب يتقاطع مع الهرمنيوطيقا الغربية، "كما مارسها "غامير" ومع انطولوجيا "هيدغر"، بقدر ما يختلف عن المعنى الكلاسيكي، للتأويل كما مارسه مفكرو الإسلام، من معتزلة وأشاعرة وغيرهما.

(1) التأويل والحقيقة، علي حرب، ص 08.

(2) نفسه، ص 23.

حتى وإن كان حرب يحاول تحسين المنظور الاسلامي للتأويل، وخصوصا المنظور الصوفي كما مارسه ابن عربي على وجه التحديد، وذلك انطلاقاً من قراءة هرمنيوطيقية غربية معاصرة، بمعنى آخر، أن حرب يحاول جاهداً تقريب منهج ابن عربي في التأويل من المجال التداولي الغربي." (1)

ومن ثمة فالتأويل عنده هو محاولة لمقاربة المعنى الحقيقية، أي التماهي مع النص، أي أنه طريق للمعرفة ليس إلا، وهو ما يجعله مختلفاً تماماً عن التأويل كما يفهمه ويمارسه علي حرب، وأما التأويل كما مارسه المتصوفة وخصوصا ابن عربي فيمعن مقاربتة بشيء من المقاربة التأويلية كما يمارسها علي حرب مع الهرمنيوطيقا المعاصرة، وخصوصا فيما يخص التمييز الذي اقامه ابن عربي بين الحقيقة والحق (2).

التفكيك هو الاداة المنهجية الاساسية التي يتوسل بها حرب في قراءة النصوص، محاولاً من خلال ذلك "نقد مختلف الخطابات التأويلية، خلف هذه النصوص التي تقدم نفسها بوصفها خطابات عقلانية أو ايديولوجيات، تحمل مشاريع سحرية لسعادة الانسان وتحريره من ازماته، أو بوصفها أنساقاً فلسفية مغلقة، أو عقائد دوغمائية، فالتفكيك اذن له مهمة اساسية وهي النقد والفضح والتعرية والاختلاف والتجاوز" (3).

يؤكد حرب على فلسفته التفكيكية، فالنشاط الفلسفي عنده يتخذ "طابع التفكيك للنصوص والمؤسسات والتشكيلات ولكل ما من شأنه أن يحجب الكائن وراء مقولاته، أو

(1) التأويل والحقيقة، علي حرب، ص 86.

(2) ينظر، التأويل والحقيقة، علي حرب، ص 22، 23.

(3) نقد الحقيقة، علي حرب، ص 133.

يطمس الحدث تحت كلياته، أو يسجن الجسد ضمن طوطاماته أو يجعل الفرد رهن هويته"<sup>(1)</sup>، وهكذا نفهم النقد عند علي حرب على أنه أداة معرفية تهدف الى تحرير فكر الانسان، ووجوده من سلطة المرجعيات التي تمارس سلطتها، على العقل وعلى الوعي باسم المعرفة والحقيقة، وهو ما يتجلى في قوله: "النقد كما افهمه وأمارسه، هو نقد المرجعيات والسلطات التي تدعي احتكار الحقيقة والمشروعية"<sup>(2)</sup>.

وإذا كان هذا الاتجاه النقدي التفكيكي، قد تعرض انتقادات شديدة نظرا لمغالاته في النقد، بحيث يطال النقد عنده كل شيء بما في ذلك البدايات، وفي مقدمتها مفهوم الحقيقة ذاته، فنعت لذلك بالعدمية وبالهدم وبالسوفسطائية الجديدة، لتلاعبه بالألفاظ والمعاني، فان على حرب يرد على هذه التهم كلها مدافعا عن النقد التفكيكي، الذي يرى فيه آلية، ضرورية تستجيب لمتطلبات المرحلة الراهنة، مرحلة ما بعد الحداثة، التي لها مشاكلها الخاصة التي لا يمكن معالجتها بالطرق التقليدية في التفكير والبحث الفلسفيين.

إن الفلسفة التفكيكية عندما تمارس النقد التفكيكي، إنما تريد تعرية هذه المنظومات ووضع اساليبها وخطاباتها، لتبين مسؤوليتها عن هذه الازمة، مثلما يؤكد ذلك علي حرب في قوله: "أن التفكيك يكشف المحجوب، ويفضح المستور، ويبين كيف أن الآلات الفكرية التي نستخدمها باتت مستهلكة لا فاعلية لها ولا أثر (...)", هذا هو السبب الذي يجعل اصحاب المشاريع الثقافية، يخشون التفكيك ويقاومونه (...). من لا يريد لك أن تفكك بنياتك

(1) نقد الحقيقة، علي حرب، ص 133، 134.

(2) الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، علي حرب، ص 280.

الفكرية أو نظامك الثقافي لا يريد لك أن تشخص العلة (...)، انه يريد أن نفكر مثله أو لا نفكر بالمرّة، والأمر وجهان لعملة واحدة، فهي عملية فاشلة<sup>(1)</sup>.

#### 4.2. المشروع الفكري: المرجعيات والأبعاد

لا ينظر علي حرب الى تفسيرات النصوص المقدمة/ الوحي، وتأويلاتها من جهة اصابتها للحقيقة، أي من جهة مطابقتها لدلالة النص، بقدر ما ينظر فيما تسكت عنه هذه التفسيرات، وفي الآليات والخلفيات التي انتجت هذه التفسيرات، والتي يسكت عنها أصحابه، ومن ثم يتم تعرية هذه التفاسير والخطابات، حيث يقول: "أنا نرى في الساحة الاسلامية اختلافًا واضحًا بين تفسيرات الشيعة للقرآن، وتفسيرات أهل السنة، بل إننا نجد اختلافًا بين أهل السنة أنفسهم، فالتفسير المعتزلي ليس كالتفسير الأشعري"<sup>(2)</sup>، يرى علي حرب أن تصنيف الأفكار لا يمت الى حقيقة الفكر، وإنما يعبر عن منزع إيديولوجي أو سلطوي، ويصدر عن العقل المغلق ومآله النفي والاستبعاد<sup>(3)</sup>.

والاعتبار الثاني، هو أن حرب لا يضيره أن يأخذ الفيلسوف أو المفكر، أدواته المنهجية من هذه الفلسفة أو تلك، بل من الضروري له استثمار الابتكارات الفلسفية في هذا المجال، باعتبارها مكسبًا غنيا من شأنه أن يساعد الفيلسوف على أداء نشاطه الفلسفي، يقول في ذلك: "أنا نرى بأن استيعاب منجزات العقل الغربي والاطلاع على تجارب الأمم، إنما هو طريق بل شرط الى تجديد فعلنا، وتغيير نظرنا الى الأشياء، وتبديل وعينا

(1) نقد الحقيقة، علي حرب، ص 145، 146.

(2) التأويل والحقيقة، علي حرب، ص 18.

(3) نفسه، ص 20، 21.

بذواتها، وكذلك فإن كل نظر في العقل العربي من حيث ماهيته وتكوينه ونهجه ومنحاه، لا بد أن يسهم في إعادة التعريف بالعقل عامة<sup>(1)</sup>.

وهكذا فإن علي حرب لا يتحرج ابداء، من الاشارة الى المرجعيات الأساسية لرؤيته المنهجية، وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأن حرب قد استفاد كثيراً من الهرمنيوطيقا المعاصرة، في تأويلاته للنصوص التي اشتغل عليها، سواء كانت هذه النصوص غربية أم عربية، والحديث عن الهرمنيوطيقا المعاصرة، يحيل هنا الى غادمير على وجه الخصوص، ورغم أن للتأويل أصوله وامتداداته العربية والاسلامية سواء عند العرفانيين (المتصوفة)، أو عند البرهانيين (ابن رشد)، أو عند المتكلمين (المعتزلة)، أو عند البيانيين (المفسرين والفقهاء)(...)، الا أن التأويل عند حرب على نحو ما تقدم نجده أقرب الى الهرمنيوطيقا الغربية، ذلك أن التأويل في الفكر الاسلامي هو أداة للمعرفة، أي أنه محاولة للتماهي مع النص ومقاربة دلالاته، أي أن هناك تسليماً بوجود معنى حقيقي للنص ومعنى مجازي غير حقيقي، ولا يمكن أن يتولد من النصوص مجموعة حقائق، فهناك حقيقة واحدة، وهذا ما أدى الى تكفير أهل التأويل وتبديعهم لبعضهم البعض".

ويتكئ حرب بشكل كبير على اركيولوجيا المعرفة، كما صاغها ميشال فوكو، من خلال منهج الحفر والتعرية، الذي مارسه حرب في تحليل الحكايات وتفكيكها، كما يظهر تأثره بأسماء عديدة كـ "ماركس" و"دولوز" و"رورتي" و"هابرماس" وآخرين غيرهم. غير أن هذا ليس من شأنه أن يقلل من المجهود الفكري الذي بذله حرب، فهو لا يشكل نسخة

---

(1) التأويل والحقيقة، علي حرب، ص22.



مكررة لأفكار هؤلاء حتى وإن استعار مناهجهم في التفكير والتأويل والتحليل والنقد والتفكيك، حيث اشتغل على نصوص عربية سواء نصوص تراثية أم معاصرة، التي أخذت الحيز الأكبر، من نشاطه الفكري مقارنة مع النصوص الغربية، وعليه يمكن تصنيف مشروعه الفلسفي النقدي ضمن مشاريع نقد العقل العربي والإسلامي الحديث.

إن التفكيك الذي يعمد المؤلف لمواصلته "يستمد مشروعيته من انهيار القيم، وضياع المعنى، وخراب الروح، إنه يريد أن يقدم قراءة من المأزق الانساني، وكشف البراقع عن ممارسة الزيف والخداع والتستر على اغتيال القيم وانتهاك الحقوق وتخريب المعنى من خلال منازعات استبدادية ومشاريع كليانية واستراتيجيات سلطوية" (1)، فالتفكيك الذي يدافع عنه علي حرب هو تفكيك من أجل إيجاد منظار قادر على التمييز بين الخير والشر، والمشروع واللامشروع، والسوي والشاذ، فهو قراءة جديدة للأشياء، يحاول من خلالها إدراك الواقع وفهم الظاهرة من أجل فكر أشد أصابة، ورؤية أكثر رحابة، ومعنى أكثر اتساعاً، وهوية أقل تعقيداً وأكثر اختلافاً، إنها قراءة تلتفت إلى ما يستبعده الخطاب وينفيه النص ويحجبه القول، إنها قراءة تذهب صوب ما يسميه محمد أركون (المسكوت عنه، أو المستحيل التفكير فيه)، إنها قراءة في الممكن والضد واللامعقول واللامتوقع وحتى الممتع، عندها سينظر إلى المعاني بوصفها تشكيلات خطابية مختلفة، وللعقائد بوصفها أشكالاً للحقيقة متقابلة، وإلى الثقافات بوصفها أنماطاً لوجود، وبذلك يكون التفكيك نأياً بالمعنى عن الموت ليصير قراءة في مأزقه ومحنته.

(1) لعبة المعنى (فصول في نقد الانسان)، علي حرب، ص 82.

### 3. محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي

يعتقد الأستاذ محمد عابد الجابري(\*) ، أن الفلسفة العربية الاسلامية تختلف تماما عن الفلسفة اليونانية، وكذلك عن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، لأنها لم تكن "قراءة" متواصلة لوقوعها ولتاريخها، بل كانت قراءة مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، ولكن لماذا؟ لأنها ببساطة تأخذ "المادة المعرفية" جاهزة من الفلسفة اليونانية وتوظفها توظيفا معيناً، واقع سياسي واجتماعي وثقافي وديني معين، أو لرفضه كذلك، ونتيجة لهذا فان الجديد في هذه الفلسفة ليس في "المادة المعرفية" لأنها يونانية الأصل، بل في الوظيفة الايديولوجية التي أنجزتها، يقول الجابري "ومن هنا تلك النتيجة التي استخلصها، والتي تقول بأن الجديد في الفلسفة الاسلامية، يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها، بل في الوظيفة الايديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف"<sup>(1)</sup>، وبالفعل فان محاولة دس الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة، وهذه هي الاشكالية الجوهرية للفلسفة العربية الاسلامية، وهي اشكالية فلاسفة المشرق، من الكندي حتى ابن سينا، وهي قضية ايديولوجية خالصة، مع ملاحظة أساسية وهي أن الاستاذ

(1) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط1، 1982، الدار البيضاء، ص8.

(\*) محمد عابد الجابري (1936 - 2010)، مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها "نقد العقل العربي" الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية، كرمته اليونسكو لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، استطاع محمد عابد الجابري عبر سلسلة نقد العقل العربي القيام بتحليل العقل العربي عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية، التي بدأت من عصر التنوير ثم انتقل إلى دراسة العقل السياسي ثم الأخلاقي.

الجابري يفضل بين فلسفتين عربيتين اسلاميتين، وبالتالي بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية وهما:

فلسفة "المشاركة" وفلسفة "المغاربة"، فلسفة المشاركة تبدأ من الكندي ثم الفارابي وابن سينا... الخ وقد كانت اشكالياتها الجوهرية هي التوفيق بين الدين والفلسفة.

أما الفلسفة المغربية، أي الفلسفة العربية الاسلامية في بلاد الاندلس والمغرب عموماً، فقد فعلت العكس، أي أن اشكالياتها في كيفية الفصل بين الدين والفلسفة، قد وصل بها ابن رشد الى حدودها القصوى، يقول الجابري "اللحظة الاولى لحظة حلم الفارابي لما عاشه ابن سينا، ولحظته الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد"<sup>(1)</sup>.

إن مشروع الاستاذ الجابري يؤكد أن الفلسفة العربية الاسلامية، وخاصة فلسفة المشاركة، لم تكن فلسفة أصلية، بمعنى لم تكن فلسفة نقدية ابداعية بالمقدار الذي يكشف المزالق والتناقضات في الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، وهذا ما أكده كذلك الاستاذ عبد المجيد مزيان إذ يقول "لقد أخطأ الحكيمان أبو نصر وأبو علي في أخذهما الحكمة كأنها حقيقة اجمالية ثابتة، يجب تبريرها في نظر الاسلام، وقد أخطأوا على الخصوص عندما نظروا نظرة غير نقدية لآراء أفلاطون، مع علمهم أرسطو قد

---

(1) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص 9.

صح له كثيرا من الانحرافات، فكأنهم كانوا يخافون من ابراز تناقضات الحكماء وهم كرواد المحكمة<sup>(1)</sup>.

والملاحظة وهنا أن الأستاذ الجابري لا يجعل فلسفة ابن رشد امتدادا طبيعيا وزمنا للفلسفة العربية الاسلامية، اي أن الفلسفة العربية الاسلامية ليست فلسفة تراكمية.

يقول الجابري "تاريخ الفلسفة في المجتمع العربي الاسلامي هو تاريخ بين لحظتين في هذا المجتمع، اللحظة الأولى تأسست ابستمولوجيا على جهاز الميتافيزيقا الغيبية، وايدولوجيا تعلق شأن الدين في الفلسفة، فوظفت فيها نزعة روحانية مثالية أما اللحظة الثانية فقد انطلقت ابستمولوجيا من نقدية ابن حزم وابن تومرت، وايدولوجيا من الصراع السياسي بين دولة الخلافة الواحدة التي تدمج الدين في الدنيا والدنيا في الدين، دولة المغرب والاندلس التي كان وجودها في ذاته يؤكد امكانية العدد في "الدنيا في اطار وحدة الزمن"<sup>(2)</sup>.

إن تصنيف الجابري للفلسفة العربية الاسلامية الى فلسفتين (فلسفة المشاركة وفلسفة المغاربة) تمد أصولها من فلسفة العلوم وخاصة الفرنسية منها... فقد تابع في كتابه "مدخل الى فلسفة العلوم" وهو كتاب يتكون من جزأين، مشاكل فلسفة العلوم المعاصرة وابعادها ومناهجها، وهو بهذا يكون قد استمد هذه الرؤية من تعامله مع هذه الفلسفة وقد أكد الاستاذ طه عبد الرحمن والأستاذ سالم يفوت وجود علاقة بين مشروع الأستاذ الجابري والعقلانية

---

(1) العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، عبد المجيد مزيان، مجلة الاصاله ع 71/70، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، جوان 1979، ص 28.

(2) نفسه، ص 29.

الفرنسية المعاصرة ومفاهيمها ومناهجها، وخاصة مفهوم القطيعة الابستيمولوجية ومفهوم اللاشعور المعرفي ومفهوم البنية... الخ، وكل هذه المفاهيم مستمدة من عقلانية "غاستون باشلار" ورؤية "جون بياجي" أي العقلانية التي تكلم بها اللسان الفرنسي<sup>(1)</sup>.  
ولا استغرب في هذه النقطة، تأثر عابد الجابري بالثقافة والفلسفة الفرنسيتين، وإطلاعه الواسع على أهم تفاصيلها وأدق دقائقها، فالرجل ينتمي جغرافيا ومعرفيا للمغرب العربي، وليس بالغريب عليه والحال هذه، التأثر بالثقافة السائدة، والمرجعيات الفرنسية من صميم وواقع هذه الجغرافيا.

---

(1) ينظر الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجهود التاريخية الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، اسماعيل مهنانة وآخرون، ص 338.

### 1.3. قراءة النص التراثي عند الجابري:

أهم ما عبر به الجابري إذا ما قورن عمله الفكري بعمل غيره من أمثال محمد أركون أو نصر حامد أبو زيد، أن الجابري قصر قراءته في المجال الاسلامي على النص في مستواه الثالث (النص التراثي) بالنظر الى التقسيم الذي وضع للنص الديني عنده، وهذا ما لاحظته عليه المهتمون بإنتاجه الفكري، فعلي حرب مثلاً يقول عنه "يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الاسلامية وفروعها العلمية ولكنه لا يتطرق الى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري"<sup>(1)</sup>.

فالجابري ركز دراسته على النص الديني التراثي، اما النص القرآني أو النص النبوي فلم يتوجه اليهما بالدراسة كما هو الأمر مع أركون أو نصر حامد أبو زيد أو غيرهما ممن صار يشتغل بما يعرف بالقراءة المعاصرة للنص الديني وإن كان من حق التراث على أبنائه وورثته أن ينصفوه وأن يهتموا به الا أن الخطأ في حق النص التراثي، ليس كالخطأ في حق النص القرآني أو النص النبوي، والتبرير بسيط فهذا تعامل مع جهد بشري هو جهد علماء الاسلام، والآخر تعامل مع كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه، أو مع كلام نبيه عليه الصلاة والسلام الذي لا ينطق عن الهوى.

ومن هنا يمكن التمييز بين الجابري وغيره ممن ينخرطون في القراءة المعاصرة للنص الديني، إذ أن وقوعه في الخطأ ليس كوقوعهم في الخطأ هذا من جهة، ومن جهة

---

(1) نقد النص، علي حرب، ص 97.

أخرى يبدو الجابري أحيانا في قراءته للنص الديني غير مصرح بتقليده لغيره، سواء في استعارة المفاهيم، أو في المنهج الى درجة يبدو فيها بالنسبة للقارئ البسيط أنه يقرأ هذا النص بأدوات وآليات أصلية، أي أنه يقرأ التراث من داخله وذلك مرده اعتداد الجابري بقراءته الى أن وصف من طرف بعض الباحثين بأنه صار يشكل مركزية العقل العربي<sup>(1)</sup>.

وعلى كل فاهتمام الجابري بالنص التراثي يأتي في إطار الاجابة على سؤال من الأسئلة المحورية في راهن الأمة العربية الاسلامية، "سؤال النهضة" الذي اقتضى طرح العلاقة مع التراث، وهو السؤال التي تمت الاشارة اليه في اشكالية هذا البحث، فالمهتمون بفكره يعترفون بأن "الجابري استطاع تجديد لغة الخطاب الفلسفي العربي بمفردات ومصطلحات ومفاهيم وأساليب لا يمكن القول عنها الا أنها جديدة، وأنها أصبحت موضع تداول وحتى رواج اعلامي"<sup>(2)</sup>.

وما دامت قراءة الجابري موقوفة على النص التراثي فإن هذه القراءة تنطلق من المبدأ أي مفهوم التراث حيث ذهب الى أن "التراث" كمصطلح غير وارد في خطاب الاسلاف، ولا في حقل تفكيرهم، وهو يشير بذلك الى الفترة القديمة، فترة ما قبل النهضة الحديثة ولكنه من خلال تحليله توظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر، وصل الى تقرير تعريف اصطلاح لـ "التراث" فيقول "التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري

(1) نقد النص، علي حرب، ص 115.

(2) ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، الزاوي بغورة، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001، ص 53.

والديني والادبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر<sup>(1)</sup>، وبطبيعة الحال الموروث الثقافي في الحضارة العربية الاسلامية، هو مجمل المعارف المسماة العلوم العربية الاسلامية وغيرها كالفلسفة مثلا، ولذلك مضمون التراث عنده هو العقيدة والشريعة واللغة، والادب، والعقل، والذهنية والتطلعات<sup>(2)</sup>.

هذا هو المعنى الذي يقرره الجابري لـ "التراث" لكنه في مجال تعاطيه مع النص التراثي نجده يقف موقفا انتقاليا إذ لا يتعامل مع أي نص تراثي بل ينتقي، فهو يقسم الثقافة العربية الاسلامية الى ثقافة "عالمية" وثقافة "عامية" فالعامية هي الثقافة الشفوية وأما الثقافة العالمية فهي الثقافة المكتوبة أو النص المدون، وهذه الاخيرة يمثلها عدة معارف اسلامية مثل: اللغة، النحو، الفقه، علم الكلام، إذ هي ما يصطاح عليه الجابري "العقل البياني" وهذا ضمن تقييمه المشهور للعقل العربي في ثلاثيته، "العقل البياني"، و"العقل العرفاني"، و"العقل البرهاني"<sup>(3)</sup>.

### 2.3. موقفه من العقل العربي

بدأ الاستاذ محمد عابد الجابري مشروعه "العقل العربي": بكتاب تكوين العقل العربي ثم كتاب بنية العقل العربي، وهما كتابان نقديان للعقل العربي يتناول الأول تكوين العقل العربي ويتناول الثاني بنية العقل العربي، والمقصود بالعقل العربي عند الاستاذ الجابري

(1) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ص 23.

(2) نفسه، ص 24.

(3) ينظر، نقد العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1990، ص 14.



ليس الثقافة العربية وليس الفكر العربي وما انتجه من معرفة، وإنما المقصود به هو الأداة أو الطريقة التي أنتجت هذه المعرفة ويوضح الجابري هذه الظاهرة فيقول "إنه ليس شيئاً آخر غير هذا " الفكر " الذي نتحدث عنه، الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"<sup>(1)</sup>.

يفصل هذا النص منذ البداية بين مجالين، مجال الأفكار والمذاهب والنظريات أي المجال الأيديولوجي، ومجال الآليات والمفاهيم والتصورات، أي المجال الاستيمولوجي، وبمعنى أدق بين الأداة والمنتج الذي أنتجته هذه الأداة.

لقد حدد الجابري نقطة بداية تكوين العقل بعصر التدوين، وهذا لا يعني أنه لم توجد ثقافة عربية ولسان عربي قبل عصر التدوين، وإنما يعني فقط أن كل ما وجد قبل عصر التدوين، أعيد بناؤه في عصر التدوين، وقد حصر الأستاذ الجابري مكونات العقل العربي في البيان، العرفان، البرهان، وتصنيفه هذا يستبعد كل التصنيفات الأخرى، سواء أكانت قديمة أم حديثة أم معاصرة، يستبعد تلك التصنيفات التي صنفت الثقافة العربية الإسلامية

---

(<sup>1</sup>) نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، محمد عبد الجابري، مركز دار الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1988، ص

الى: عقل ونقل، او حكمة وشريعة أو الحديثة مثل: مثالية ومادية أو رجعية وتقدمية، أو سلفية وعلمانية... (1).

يحدد الجابري البيان في علوم اللغة وعلوم الدين ورغم اختلاف موضوعاتها ورغم اختلاف الدوافع التي أدت إلى انتاجها، ورغم تأثيراتها المتفاوتة فهي العلوم العقلانية الوحيدة التي أنتجها العقل العربي، ثم تقيد بها أو قيدها بأطرها ومفاهيمها وآليات استنتاجاتها، وهي من جهة أخرى مؤسسة على طريقة تفكير واحدة، وهي "القياس قياس الفروع على الأصول، لوجود علاقة بينهما، يقول الجابري وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربي، في المجالات المعرفية المذكورة- على الأقل -يؤسس فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة، قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما، إنه القياس بتعبير البلاغيين والفقهاء، والاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين، إن هذا يعني أن هناك قاعدة ابستمولوجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيا واحدا يؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الاسلامية"(2).

وهذه العلوم "البيانية تمثل المعقول الديني الوحيد، في ثقافتنا العربية الاسلامية بالإضافة الى جزء آخر من ثقافتنا يسميه الجابري باللامعقول أو العرفان، يؤكد الجابري أن العرفان هو الموروث القديم الذي تسرب الى ثقافتنا وتكون فيها، في نفس الوقت وهو "نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم" وأيضا موقف منه، انتقل إلى

---

(1) ينظر، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجية، اسماعيل مهناة وآخرون، ص 259.

(2) نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 13.

الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، وبكيفية خاصة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق<sup>(1)</sup>.

ومما لا شك فيه أن دخول هذا الموروث الضخم المثقل بتجارب ومعتقدات شعوب كثيره، جعل الثقافة العربية الإسلامية الأصلية، تقوم بفعل نكوصي لحماية ذاتها ، والفعل النكوصي عند علماء النفس، يعني العودة إلى مرحلة الطفولة، العودة إلى الذات أو العودة إلى الأصول الأولى للحياة .

وإذا كان البيان قد تأسس في العصر الذي فرض فيه على العرب، إعادة بناء ماضيهم بالطريقة التي تتيح لهم باستخدام لغتهم وهويتهم، وهذا أدى باللغويين والنحاة، إلى العودة إلى الماضي، إلى البدو والبحث عن اللسان العربي الصرف، من أجل بناء علومهم المختلفة، فإن العرفان كان منذ البداية يهدف إلى الطعن في العقلانية العربية الإسلامية، وإلى الدعوة إلى فهم القرآن، فهما مغايرا للفهم المؤسس على اللسان العربي.

يقول عبد الرحمان ابن خلدون "واعلم أن عمدة هذا الفن إنما هي فهم الاعجاز، من القرآن لأن اعجازه في وفاد الدلالة منه بجميع مقتضيات الأصول منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال، فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها وهذا هو الاعجاز الذي تقتصر الأفهام في ادراكه، وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي، وحصول ملكته فيدرك من اعجازه على قدر ذوقه، فلهذا

---

(1) ينظر، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والايديولوجية ، اسماعيل مهنانة وآخرون، ص 341.

كانت مدارك العرب الذين يسمعون من مبلغه أعلى مقاما في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن الجابري أراد أن ينهي اشتغاله الفكري والبحثي بالوصول إلى إعادة قراءة الكتاب الذي تأسست عليه الحضارة العربية الإسلامية، بعد أن حفر طويلاً في العديد من نصوص التراث العربي الإسلامي، ويعي الجابري أن القرآن الكريم هو الأساس المكوّن لعلوم عديدة أسهمت في بناء حضارة وثقافة، ما تزال تفعل فعلها الرئيسي في حاضر العرب، وعليه عمل على مشروعه الأخير "مدخل إلى القرآن الكريم" كي يكون خاتمة لسيرته الفكرية، فأصدر آخر كتبه "فهم القرآن الحكيم"، وقبله أصدر كتاب "في التعريف بالقرآن"، بوصفه الجزء الأول من مشروعه الجديد.

وحاول الجابري تقديم تفسير جديد للقرآن بحسب ترتيب النزول، وأراده أن يكون "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، اعتماداً على منهجية جديدة تشرح آيات القرآن في إطار لحظتها الزمنية، تلجأ إلى الربط بين السيرة وتتابع النزول، بغية فهم سيرورة الدعوة الإسلامية من سورة العلق إلى سورة النصر.

وقام بتقسيم السور القرآنية إلى ثلاث مجموعات، وفق ترتيب نزولها، الأمر الذي أفضى إلى تقسيم مراحل الدعوة إلى ثلاث مراحل زمنية، الأولى منها في مكة وانتهت

---

(1) المقدمة، عبد الرحمان ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 552.

بالهجرة النبوية، فيما بدأت الثانية بالوصول إلى يثرب (المدينة) ومواجهة الخصوم والكفرة، أما المرحلة الثالثة، فبدأت بفتح مكة وتأسيس الدولة وصولاً إلى خاتمة الدعوة.

#### 4- حسن حنفي ومفهوم التراث والتجديد:

يجد المتصفح في كتب الفكر العربي الإسلامي الحديث، أنها ذات طابع ايجابي واصلاحي وثوري ضد الاحتلال تارة، وضد الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية السائدة تارة أخرى، أما الناظر في كتب الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فيجدها ذات طابع تحدي تجديدي، ينطلق أصحابه من الحاضر، وما يختص به من حدائه وتجديد في الفكر والثقافة والعلوم والفلسفة والفنون، نحو الموروث الثقافي والحضاري، من أجل دراسته ونقده بوسائل وأساليب عصرية، ومن منظور معاصر يحرص على ضمان ملائمة للمتغيرات والمستجدات التي يستمدها العالم اليوم.

وهي مهمة تصدى لها العديد من المفكرين، خاصة دعاة التجديد وأصحاب المشاريع الفكرية في العالم العربي بمشرقه ومغربه، ومن هؤلاء الباحث والمفكر "حسن حنفي" صاحب مشروع "التراث والتجديد" وهو مشروع أفصح عنه صاحبه في كتابه "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم"، بدأت معالمه تتبلور، وملامحه تتكشف منذ أول دراسة قام بها، حول أصول الفقه سماها "مناهج التفسير" وفيها أكدت الحاجة الى مشروع فكري ثقافي حضاري ينهض بالأمة، ويعيدها الى وضعها الطبيعي، ويمكنها من امتلاك شروط النهضة، وأسباب التقدم الحضاري والازدهار الثقافي، انطلاقاً من الواقع المعاصر

وتطوراته المختلفة، وانطلاقاً من التراث القديم من خلال التعامل معه من منظور معاصر<sup>(1)</sup>.

فثنائية التراث والواقع أو الماضي والحاضر، تدخل في المنظومة الاستيمية والفكرية التي تؤسس لمشروع نهضوي، يبني منظومته على استراتيجية إعادة بناء التراث القديم، وإيجاد تفسير محكم للواقع، وضبط صلة الأنا بالآخر، في إطار مرجعية التراث والتجديد واستراتيجية إعادة البناء، ومعاودة الصياغة وفق منظور معاصر ورؤية جديدة، وفي هذا الصدد، يقول علي حرب عن إعادة البناء، التي يطمح إليها حسن حنفي "هي إعادة قراءة للإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته، من أجل إعادة البناء والتأسيس، أي من أجل تأصيل الأصول، وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها"<sup>(2)</sup>، وقبل بيان طريقة ومنهج الدكتور حسن حنفي في إعادة البناء، تجدر الإشارة إلى أن التركيز على التراث الكلامي من خلال مؤلفه "من العقيدة إلى الثورة" أن هذا العنوان يحمل دلالة متميزة ضمن التأليف المعاصرة، فهو عنوان يستشف منه أن عمليات التغيير (الثورة) تؤسس على العقيدة، ولذلك جاء العنوان عن "العقيدة" كمرجعية إلى "الثورة"، كغاية وهدف، ومن هنا يظهر قوله "إيماننا هو التراث والتجديد" وإمكانية حل أزمت العصر، وفك رموزه في

(1) ينظر، الفلسفة العربية المعاصرة، اسماعيل مهناة وآخرون، ص 264.

(2) نقد النص، علي حرب، ص 28.

التراث وامكانية اعادة بناء التراث، لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما بين هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع<sup>(1)</sup>.

نفهم من هذا النص، أن حسن حنفي يرى ضرورة حل مشكلات العصر من نص التراث، وهو النص الذي ينبغي أن يتخذ كمرجعية لاهتمامات الواقع، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر أن التراث بالنمط الذي هو عليه، يحتاج الى عملية تجديد جذري، اصطلح عليها الدكتور حسن حنفي " الثورة" وتحقيقها يتم باعادة البناء، بناء النص التراثي، وهذه العملية اعادة البناء، تتم وفق آليات على نحو ما أبرزه حسن حنفي في كتابه "من العقيدة الى الثورة" ومن هذه الآليات:

- رفض التقليد: أي تقليد السلف فيما كتبوا أو في طبيعة تصنيفهم للمواضيع أو في منهجية الكتابة وأدبياتها عندهم، في كل ذلك ينكر حسن حنفي التقليد، وينكر على صناع التراث صنيعهم ذاك، حيث يقول "تهجنا هو عدم التأسي بأحد قدماء أو محدثين، هم رجال ونحن رجال، تتعلم منهم ولا تقتدي بواحد منهم، وإذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الابداع، فإننا نرى مأساتنا في الاتباع لا الإبداع"<sup>(2)</sup>.

في هذا يتجلى موقف حسن حنفي من مسألة التقليد وانكاره لها، لأنه يرى فيها تعطيل للعقل، وقول بمفاضلة الناس على بعضهم بعض، دون مبرر كما يبدو من قول "هم رجال ونحن رجال"، ومادام التقليد عند حسن حنفي، هو حسب رأيه مأساة المسلمين

(1) من العقيدة الى الثورة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، ط1، ج1، الدار البيضاء/بيروت، 1988، ص 7.

(2) من العقيدة الى الثورة، حسن حنفي، ص 34.

الراهنة، فلا بد من التحرر منه، حتى يتيسر لنا تأسيس وتأليف نصوص ابداعية، يمكن أن تعالج واقع المسلمين وتخرجهم من أزمتهم ومأساتهم، ولذلك يدعو الدكتور حسن حنفي إلى رفض التقليد، في طبعة الكتابة والمواضيع التي ينبغي أن نعالجها، وفي نمط الكتابة وأسلوبها، وإزاء هذه المسألة يظهر مسؤولية العالم المنظر للأمة، يقول مثلا عن طبعة الكتابة التراثية "إذا كان القدماء قد جمعوا ما في الكتب السابقة المنفرقة وكان التأليف هو التجميع، فإننا نجتهد رأينا من واقع المسؤولية، مسؤولية الأصوليين الواضعين للعلم المطورين له"<sup>(1)</sup>.

إن طبعة الكتابة التي دعا حسن حنفي إلى تركها وعدم تقليدها، وذلك ما يستوجب إعادة البناء في نظره هي الكتابة التي اعتبرها مقتصرة على "الجمع" لا ابداع فيها ولا تنظير، ولا تطوير لما هو موجود في الكتابة التراثية، "وأحسب أن هذا الكلام فيه اجحاف في حق القدامى، فليس كل ما هو قديم كذلك، وليست العلوم الاسلامية مجرد جمع، فهناك ما تم جمعه لأنه ينبغي أن يجمع، وهناك ما هو تأليف وإبداع"<sup>(2)</sup>.

وأتفق مع هذا الطرح، كون العلوم العربية الاسلامية، مستودعا لا يستهان به، من معارف ورؤى، ودراسات أقل ما يقال عنها، أنها استطاعت، أن تستوعب فكر الأمة العربية الاسلامية، وتعبّر عنه خير تعبير، في شتى العلوم والمعارف، وعلى رأسها علوم

(1) من العقيدة الى الثورة، حسن حنفي، ص 35.

(2) اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، ص 223.



العربية، من بلاغة ونقد ونحو، أو دراسات تقصت النص القرآني، من كل جوانبه وأدق تفاصيله.

على كل تبقى هذه، بعض مبررات حسن حنفي في رفضه التقليد ودعوته الى "الثورة" وهي مبررات يريد صاحبها الوصول الى تقويض النص الديني، خاصة علم العقيدة، وقد أعتبر في عمله هذا أوشك "على نفس الأسس والمسلمات التي قام عليها علم أصول الدين، بحجة أنها مقدمات إيمانية خالصة، تعبر عن إيمان ذاتي خالص وصادرة عن الغيب، أما المعرفة العلمية الصحيحة فليست هبة فوقية، أو هي وحي وإلهام، وما قاله القدماء ينبغي أن يكون محل نظر ونقد من أجل إعادة البناء"<sup>(1)</sup>.

إن طرح مفهوم الثورة على النحو الذي قال به حسن حنفي، ورفضه للتقديم من شأنه أن يؤدي الى ترك هذا التراث واعتباره غير مناسب أو أنه لم يرتقي الى مستوى اهتمامات العصر، التي يريد حلها في إطار النص التراثي، ولذلك انتهى في رفضه للتقديم ولتقليد القدامى، انتهى الى نتائج تؤكد نزعته الوضعية من خلال التركيز على الانسان"<sup>(2)</sup>.

لقد فتح حسن حنفي مشروعه "التراث والتجديد" وفلسفته على أكثر من صعيد، فهو يكافح على جبهات ثلاث، يبدي موقفه الحضاري ويؤسس لمنظومة قيم ودلالات فكرية فلسفية تبناها المشروع، جبهة التراث العربي الاسلامي والموقف منه، وجبهة التراث العربي الوافد والموقف منه، وجبهة الواقع بكل أبعادها.

(1) نقد النص، علي حرب، ص 28.

(2) اشكالية تاريخية النص الديني، مرزوق العمري، ص 225.

فالجبهة الأولى والموقف منها جعل منه مفكرا اسلاميا تراثيا مبدعا، والجبهة الثانية والموقف منها جعله فكرا غربيا، أما الجبهة الثالثة والموقف منها جعله صاحب مشروع حقيقي وجرئ في السياسة والاجتماع والاخلاق والحياة العامة، هذه الاستراتيجية مرتبطة بالعقل والنقل والواقع، لأن العقل هو الذي يعيد ويقراً ويحلل وينقد ويبني ويركب.

إن إعادة بناء العلوم القديمة وعلوم العقل مهمة الجيل المعاصر في العالم العربي الاسلامي بعدما أصبحت عامل انهزام وضعف، لتكون عامل تقدم وازدهار وكانت من قبل عامل قوة وتحضر، ومع تغير البنية الثقافية والحضارية وغلبة العلوم التجريبية والتكنولوجيا، توزع الفكر بين الانساني القديم والانساني الحديث والمعاصر.

#### 1.4 . التراث والسياق التاريخي:

يربط حسن حنفي انشغال الفكر العربي المعاصر بموضوع التراث، بهزيمة العرب في سنة 1967، بعد تقهقر الأنا في مجابهة الآخر، فالهزيمة في جوهرها هي هزيمة التراث، فلا أدبيات السياسة ولا أدبيات الدين، وهي منبعثة من التراث استطاعت أن ترد الهزيمة، كما ارتبط الاهتمام بالتراث لفي وقت أصبحت فيه القومية العربية، نمطا للحرية وسبيلا للاستقلال في العالم الثالث، يقول حسن حنفي: "التراث مازال حيا في قلوب الناس، ويؤثر فيهم سلبا وإيجابا يلجؤون اليه ساعة الازمات، ويجتمعون به اذا اشتدت عوائد

الدهر... مطلق يضع لهم معايير السلوك، ويحدد لهم تصوراتهم للعالم، بل أنه أكثر وضوحاً من الحاضر نفسه لأنه حضور معنوي وفعلي، ذهني ومادي، عقلي وحسي<sup>(1)</sup>.

يؤكد حسن حنفي على حقيقة التراث في كونه ليس دينياً فقط، ففيه يتداخل الديني والشعبي، المقدس والديني، "لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي، ويصير كلاهما مصدر سلطة منبعاً لمعايير السلوك (..) لكل حجة سلطة، وليس حجة عقل يتداخل فيه الصحيح والموضوع التاريخي والاسطوري، المروي والخيالي، الكل يكون مخزوناً في اللاشعور التاريخي للامة وفي ذاكرتها الجماعية"<sup>(2)</sup>.

الانشغال في التراث ليس من قبيل الدفاع عن الأنا وحمائته، اثبات الهوية والمحافظة عليها، فالتراث هو أحد مكونات الأنا لا الأنا ككل، لا الذات بأجمعها، فالأنا في حقيقته تراث وعصرنة أو عصرية، انحصار الذات في التراث، يؤدي الى التفوق وتصبح هوية لا وجود لها في الحاضر والمستقبل، لذا فالتراث عند حسن حنفي ليس "تراثاً واحداً" بل التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة، فالثقافة كالمجتمع تتميزان بتمايز السلطة في المجتمع، ولما تكون المجتمع من طبقات اجتماعية، وكان الصراع على السلطة فيه طبقاً لصراع الطبقات، افرزت كل طبقة أي كل سلطة تراثها وثقافتها، "التراث نتاج اجتماعي لا يسبق وجود

(1) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، ج1، دار قباء للنشر، القاهرة، ص 343.

(2) نفسه، ص 344.

المجتمع وليد الصراع الاجتماعي والسياسي وليس سابقاً عليه، يتغير بتغير موازين القوى، التراث عن سلطة المعارفة وتراثها"<sup>(1)</sup>

#### 4.2. مفهوم التجديد/ في مقابل مفهوم التراث

يمثل التجديد ظاهرة مهمة جداً وضرورية لكل فكر يسعى إلى التحول أو عمل يسعى إلى التطور انطلاقاً من تغيير ظروفه وعناصره، مادامت كلمة تجديد (innovation) مصدر لفعل جدد يحدد المصدر تجديد وجدد الشيء، والتجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم، وهو مادي كتجديد الملابس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدّس روح الاختراع، وإذا كان التجديد عند 'أندريه لالاند' هو:

Innovation: Production de quelque chose de nouveau"

فالتجديد في تعريف 'لالاند' هو إنتاج شيء جديد قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً. لكن التجديد لا يرتبط بالأشياء المادية والمعنوية فقط بل يعني تبديل شيء قديم، والشيء الذي يجري عليه التبديل هو الآخر قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً كتبديل الكوخ الطيني بالمسكن الإسمنتي، وكتبديل طريقة العرض والإلقاء بطريقة الحوار في التعليمية"<sup>(2)</sup>.

(1) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، ج1، ص 346.

(2) Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie. Andre- lalande universitaire de France .1980. 13eme presse édition ،Paris P516- 517 ،

والتجديد في معناه يرتبط بعدة مفاهيم تتطلبها و يتطلبها، فهو لا يقوم بدونها، بعضها يمثل شرطاً سابقاً عليه وبعضها يمثل عنصراً ملازماً له والبعض الآخر يمثل نتيجة حتمية له. فمفهوم التغيّر والذي يعني انتقال الموضوع أو الشيء من حال إلى حال، ومفهوم التحول الذي يعني تغييراً يصيب الشيء أو الشخص في ماهيته أو في صفاته العرضية، ومفهوم التقدم الذي يعني السير إلى الأمام وعدم الثبات، وهو عند الفلاسفة تقدم بالطبع وتقدم في الزمان وفي الرتبة وتقدم بالشرف وبالعلة. ومفهوم التطور الذي يعني تحول الموضوع أو الشيء من طور إلى طور وهو لدى الفلاسفة متعدد فهو النمو أو التبديل الموجّه أو الانتقال من البسيط إلى المركب أو الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى وضد التطور التكوّن الذي يعني التقبض والتقلص والتّضام والتراجع، ومفهوم الإبداع الذي يعني إنشاء الجديد من القديم وهو كشف واختراع، وارتباط مفهوم التجديد بهذه المفاهيم من خلال علاقة التلازم والتكامل يدل على أن التجديد في الحضارة هو فاعلية إنسانية ترتبط بعدة فاعليات أخرى، هذه الفاعليات بعضها يمثل شرطاً ضرورياً لحصول التجديد في التاريخ والحضارة.

فضرورة التجديد في ارتباطه بالمفاهيم التجديدية الأخرى، ولا يمكن الاستغناء عنها في حياة الفرد والمجتمع داخل التاريخ ولبناء النهضة والحضارة، خاصة إذا عرفت حياة الأمة مثل الأمة الإسلامية والعربية ظاهرة التكوّن لا التطور وهي أمة تملك من الإمكانيات ما يمنحها الأهلية الحضارية والريادة التاريخية مادياً ومعنوياً، فلها من الماضي والتاريخ صفحات مشرقة وبيضاء وهو تراثها العتيق العتيق، ولها من الثروات المادية الكثير

المتنوع، لكن واقعها فاسد مادياً ومعنوياً، لا هي استطاعت أن تحافظ على تراثها وقيّمها وماضيها بالرغم من دعوات الأصالة والمحافظة والتقليد وهو موقف التيار التراثي ولا هي استطاعت أن تعيش عصرها وتعيش ما فيه من تقدم علمي وتكنولوجي وفكري بالرغم من دعوات الحداثة والتغريب وهو موقف التيار اللاتراثي، وعجزت عن التوفيق بين الاثنين في وقت مطالبة بعدم التفريط في الماضي وبعدم التفريط بالعصر وظروفه خاصة وهي أمة تراثية، التراث حيّ فيها في مجال الشعور القومي والفردى وفي داخل اللاشعور القومي والفردى.

وأمام تيار التواصل مع التراث إلى درجة الانقطاع عن العصر، وتيار التواصل مع العصر، إلى درجة الانقطاع عن التراث، وتيار التوفيق أو التلفيق بين التراث والعصر بغير إيجابية وفعالية، لا من جهة التراث ولا من قبل العصر، يقوم مشروع "التراث والتجديد" لطرح قضية التراث كأساس وشرط وقضية التجديد كمنهج وميدان وعلم داخل مشروع حضارى قومى من شأنه يحلّ أزمة العالم العربى والإسلامى المعاصر بأسلوب علمى التزامى، بعيداً عن الأحادية فى المنظور، وفى المنهج والدراسة والنتائج، فهو مشروع يؤسس للتغيير الاجتماعى، من خلال منهج أو نظرة تجمع بين التراث والتجديد بكيفية جديدة، لا تسمح بسيطرة التراث بمفرده أو سيطرة العصر بمفرده أو سيطرة التغليب والتلفيق، مثلما هو الحال فى النماذج السائدة والمشاريع القائمة، والتي لم تستطع

حتى الآن تجاوز وضعيّة التخلف وأزمة الحضرة في العالم العربي والإسلامي المعاصر<sup>(1)</sup>.

يرى حسن حنفي أن فشل كل المشاريع الفكرية في التعامل مع التراث هو عدم دراسته التراث من منظور معاصر، وبالتالي عدم تطابق المشاريع مع روح العصر ومطالبه، ودعا إلى دراسة التراث من منظور معاصر، هو تجديد المنطق اللغوي والاعتماد على مستوى حديث في التحليل وتغيير البيئة الثقافية، ففي منطق التجديد اللغوي وباستخدام المنهج الظاهراتي تصبح بنية النص التراثي تعبيراً عن أبعاد الشعور، لا فرق فيه بين اللغة والوجود وبين الفكر والواقع وبين التصور والأفق، بين المفهوم وبعد الشعور، وهو تفسير التراث من منظور ظاهري وبمناهج جديدة لغوية وبنوية وتاريخية وتأويلية، يبحث لها حسن حنفي عن تواجد في التراث القديم ومشروعيتها وينزع عنها الصبغة المعاصرة والأصل في الوافد وهي مناهج عرف التراث بعض صورها البسيطة الساذجة في تحليلات القدماء ودلالات التراث، وهي غير واضحة ومحددة مثلما هو الحال في علوم المناهج الحالية التي يعول عليها مشروع التراث والتجديد، ومن جهة يرفضها على أنها من الوافد، واستخدامها في دراسة التراث يقضي على خصوصياتها ويؤدي إلى التبعية والتغريب والذوبان في الآخر، وهو أمر ليس من أهداف التراث والتجديد، بل من التحديات التي تواجهه<sup>(1)</sup>.

---

(1) ينظر، هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، ج1، ص 348.

يرى العديد من الباحثين والمفكرين الذي اشتغلوا بفكر حسن حنفي، وبمشروعه «التراث والتجديد» أن مشروعه كان يمكن أن ينال الاهتمام اللازم والأهمية الكبرى من الناحية النظرية والعلمية معاً لو لم يكن منبثقاً من أيديولوجيته وخلفيات هذه الأيديولوجية، خاصة وأنه ربط الأيديولوجية بالدين، وأراد أن يجعل من الدين علماً إنسانياً مرتبطاً بسائر العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، لا يتعارض مع الأيديولوجية كعلم، هو الآخر من العلوم الاجتماعية التي تدرس حياة الفرد والجماعة، الأمة والإنسانية جمعاء، وأيديولوجيته يعبر عنها اليسار الإسلامي الذي يؤمن بدور التراث الإسلامي من وحي واجتهادات فكرية قديمة وحديثة، مثل اجتهادات المعتزلة واجتهادات الحركة الإصلاحية الحديثة.

في الجانب السياسي يؤمن بالإسلام السياسي التنويري، الذي يخدم مصالح الأمة والجماهير من خلال التحديات الراهنة السبعة: تحرير الأرض، تحرير المواطن، التنمية المستقلة، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، حشد الجماهير وتجنيد الناس والدفاع عن الهوية ضد التخريب، ويؤكد أن هذه الأهداف هي محل اتفاق بين السلفيين؛ لأنها مقاصد الشريعة، والعلمانيين؛ لأنها تمثل أهداف الأمة، وتحقيق هذه الأهداف في عصر الأزمة والتخلف ليس أمراً هيناً، وتحول الأيديولوجية إلى علم أمر صعب من الناحية النظرية والتطبيقية معاً، وتحويل الدين إلى علم إنساني سلوكي مندمج في العلوم الإنسانية والاجتماعية بعيد

---

(1) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ص 56.



المنال في حياة ثقافية، تعتبر الوحي معطى قبلياً سابقاً على الإنسان، طابعه مثالي يحدد فكر الإنسان ويوجه سلوكه في علاقة تنطلق من أعلى نحو الأدنى.

وارتباط الفكر والفلسفة في التراث والتجديد بالخلفية الأيديولوجية ينزع عنها الشرعية العلمية، وتكون عرضة للنقد والتجريح من قبل الأيديولوجيات الأخرى الشرقية والغربية، وحتى الأيديولوجية الواحدة تتضمن في داخلها عدة أيديولوجيات يُعرف عنها التعارض والتصارع.

من جهة أخرى يرتبط مشروع التراث والتجديد، بعدة فلسفات قديمة وحديثة: الاعتزال والكانطية والماركسية والشيوعية، ومن الناحية الإبستيمية فيقوم على الفهم والتفسير الوضعيين للمعرفة، وأولوية الواقع على الفكر، والعمل على النظر، والمصلحة على الحرف، والتاريخ على الوحي، في إطار نزعة معيارية انتقائية توفيقية في الموقف من التراث والواقع والآخر، وهي نزعة يستصغرها التراث والتجديد عند الكثير من الفلاسفات التي تشتغل بالفكر العربي الإسلامي المعاصر وأزمته.

# الفصل الثالث

آليات قراءة وتفكيك النص

عند نصر حامد أبو زيد

أولاً: في حدود قراءة النص التراثي:

### 1. استكشاف لعلامات التراث وأنظمتها الدلالية

لاشك أن قضية التراث في خطاب الكاتب تحظى بمنزلة كبيرة وجوهريّة، سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون، فالتراث لدى نصر حامد أبو زيد، إنّما يتمّ استيعابه في إطار عام أو نظام، يحتوي على الفقه والأصول والبلاغة والفلسفة والكلام والنحو... بمعنى أنّ دراسة الإمام الشافعي أو الشاطبي أو الجرجاني إنّما هو، في حقيقة الأمر، دراسة لنظام كامل، لعلّ هذه المقاربة لمكوّنات التراث العربي الإسلامي، تفرض اختيار منهج مناسب لطبيعة تعددية قطاعات التراث وحقائقه، ومن ثمة فالمنهج الأمثل عند الكاتب المصري "نصر حامد أبو زيد" هو "علم تحليل الخطاب"، وهو يعرف حضوراً مكثفاً في جميع كتابات الكاتب وأعماله.

إنّ تحليل الخطاب كما يوضّحه "نصر حامد أبو زيد"، هو الذي "يهتمّ أساساً بالبعد التداولي للغة، أي بما نقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماماً التفتيش في النيات والضمائر أو الدخول في عالم ما قبل "القول"، ولذلك يسمّى ما يقوم به "علم تحليل الخطاب".<sup>(1)</sup>

هذا يعني أنه يتأسس عن طريق فهم النص، كمفهوم إجرائي ونظري أو كمدخل لدراسة الثقافة واللغة، أي أن معرفة الطبيعة المزدوجة للنص "تلك الطبيعة التي تجمع بين

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط2، مصر، 1994، ص28.

الإلهي والبشري، الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التي أوحى بها كلامه هي اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي)" (1)

وهكذا يستحضر تحليل الخطاب اللغوي، البعد التاريخي، كمكوّن أساسي من مكونات الفهم العقلاني للتراث، بعدما كانت "آلية إهدار البعد التاريخي فهي تعدت في جانب منها، جزءاً من بنية-آلية" التوحيد بين الفكر والدين، من هنا فإنّ البعد التاريخي، ملازم لتحليل الخطاب اللغوي، إذ أنّ الأمر "يتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص". (2)، ولعلّ هذا التصوّر نابع لدى الكاتب، من أنّ النصوص الدينية قد "تأسنت" منذ أن تجسّدت في التاريخ واللغة، وحوّلها إلى مدلولات ودلالات تشير إلى "واقع تاريخي محدّد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة "في المنطوق" متحرّكة متغيّرة "في المفهوم"، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الاختفاء والكشف" (3)

كما أنّ منهجية تحليل الخطاب اللغوي، كمدخل لاستكشاف علامات التراث، تكشف لنا العلاقة الرهيبة ما بين "النص الأصلي" و"النص الثانوي"، فالنص الأصلي "في حالة التراث الإسلامي هو "القرآن الكريم"، النص الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة تبعث منه وتراكت حوله، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني، وهو نص السنة النبوية

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص48.

(2) نفسه، ص118.

(3) نفسه، ص119.

الشريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول<sup>(1)</sup>، ومن فتوحات منهج علم تحليل الخطاب، أنه كشف كيف تحوّلت "النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أي تحولت بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية، إلى نصوص تمثل إطارا مرجعيا في ذاتها"<sup>(2)</sup>

إن منهجية "نصر حامد أبو زيد" تركز على تمييزها بين مستويات ثلاثة من السياق، فالمستوى الأول "هو مستوى السياق التاريخي (...)" المستوى الثاني هو سياق القارئ أو الباحث المعاصر، الذي هو ناتج تفاعل المعنى التاريخي مع السياق في بعده الراهن، وهذا يحيل إلى المستوى الثالث وهو مستوى "المغزى" الناتج عن تفاعل السياقين السابقين.<sup>(3)</sup>

على هذا فإنّ دراسة التراث دراسة نقدية تركيبية، عند الكاتب إنما ترتبط بمقولة التأويل ذاتها، أعني أنّ إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي والفكري، بل "يتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى "المغزى" المعاصر للنص التراثي، في أي مجال معرفي"<sup>(4)</sup>، حتى يتم تحقيق الوعي العلمي بالتراث، بعيدا عن القراءات الإيديولوجية المغرضة، فشرط حصول العلمية بالفكر العربي، هو استحضار النقد والتأويل والضرورة التاريخية... الخ من مقولات التعقل التاريخي الحديث.

(1) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، 1995، ص135، 134.

(2) نفسه، ص 135.

(3) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 263.

(4) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005، ص6.

وهكذا فالتأويلية المقصودة لدى "نصر حامد أبو زيد"، هي المتقاطعة مع أفق الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، أي مع "التاريخ والانثروبولوجيا وعلم الجمال وعلم الاجتماع والنقد الأدبي"<sup>(1)</sup>، بل أكثر من ذلك، فمفهوم التأويل لدى الكاتب، قد عرف اتساعا في الدلالة والمعنى، بحيث يتعلق أيما تعلق بالاحتماليّ "بشكل واسع في تأويله للقران والأحاديث النبوية على السواء"<sup>(2)</sup>، وهذا ما عرف به ابن عربي في فلسفة التأويل أو دراسته لتأويل القران.

وبهذا ينتقل نصر حامد أبو زيد من تحليل النص، إلى مجال اللغة والثقافة العربية، لذا سارع الكاتب لتحديد معالم مفهوم النص، في الفكر العربي أو بالأحرى ضمن علوم القران<sup>(3)</sup>، إذن فالتأويل في فكر نصر حامد أبو زيد، يعبر عن اختيار ابستمولوجي وإيديولوجي، يتجسد في الانحياز إلى الاعتزال والرشدية، كتعبيرين قويين عن العقلانية العربية، في مناهضة أهل التفسير الذين يشيرون إلى الفكر الأصولي المحافظ، يقول الكاتب : "إذا كان مصطلح "التأويل" في الفكر الديني الرسمي ، قد تحول إلى مصطلح "مكروه" لحساب مصطلح "التفسير"، فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني "المعارضة"، سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل

(1) إشكاليات القراءة واليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص177.

(2) النص، السلطة، والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995، ص 156.

(3) نفسه، ص159.

الراهن في الثقافة<sup>(1)</sup>، وهكذا فإنّ هذا التمييز بين التأويل والتفسير، إنما هو تمييز وتصنيف ما بين أهل العقلانية والاستنارة وما بين أصحاب الانغلاق والارتداد والمحافظة، ولعلّ هذه الرؤية تتأسّس على أنّ التأويل: "حركة متكرّرة بين بعديّ "الأصل" و"الغاية" أو بين "الدلالة" و"المغزى" حركة دائرية وليست حركة في اتجاه واحد، إنّها حركة تبدأ من الواقع / المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة ، يتبدّد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في هذا التلوين"<sup>(2)</sup>

هذا التلوين انتقده الكاتب بشدّة، في نموذج مشروع اليسار الإسلامي لحسن حنفي وهذا بارز في عبارة نصر حامد أبو زيد : "يلتقي اليسار واليمين في فعل الماضي أصلاً والحاضر فرعاً، بل يتجاوز اليسار ببساطة الطرح اليميني وسذاجته لجعله التراث نقطة البدء والختام فهو مستودع الحلول مع انه المسؤول عن الأزمة"<sup>(3)</sup>

من هنا يندرج ضمن التلوين، ذلك التردّد الذي شاع في فكر الإمام محمد عبده وطه حسين، في منهجيته الديكارتية، وذلك لانعدام" الوعي التاريخي لكلّ من طرفي المعادلة ظل محايث لخطاب النهضة"<sup>(4)</sup>، كما أنّ إشكالية التردّد والتلوين، قد هيمنت على الحركات الإسلامية المعاصرة، أعني ما بين الذين يدركون الإسلام بمعناه الحرفي الضيق المغلق،

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص219.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص144.

(3) نفسه، ص158.

(4) نفسه، ص34.

وما بين إدراكه كصيرورة تاريخية اجتماعية، "استمرت ومازالت مستمرة بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما يحتمله من مضامين وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي"<sup>(1)</sup>

والمتمأتى من ذلك أن معضلة التأويل، إنما ترعرعت في أحضان الصراعات حول تأويل النصوص الدينية، في تراثنا العربي الإسلامي، أي في سياق نشوء المذاهب الكلامية والفرق السياسية، فيما عرف بحقبة الفتنة في التاريخ المبكر للدولة العربية والإسلامية"<sup>(2)</sup>

لقد ارتبط مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي، في فكر نصر حامد أبو زيد بمعضلة التأويل، ولا يمكن معالجتها إلا في إطار اللغة والثقافة على حدّ سواء، لذلك اعتبر هذا الرجل، أنّ المجاز أداة من أدوات التأويل عند المتكلمين وأهل البلاغة مع الجرجاني، وتحويل الحقيقة إلى ثقل انطولوجي وكيان معرفي مع الغزالي، ووسيلة من وسائل تصنيف ابن رشد لطبائع الناس وأنواع الخطابات (الجدل والبرهان والخطابة).

ومن هنا كان بحث الكاتب في التأويل بحثا في دروب المجاز والحقيقة والمعنى وعلاقة الاسم بالمسمى أو الدال بالمدلول، مما جعل منهجية قراءة التراث العربي عنده أصعب وأعوص ممّا كان يتصور، هذا فضلا على تداخل العلوم : النحو والمنطق والكلام والبلاغة، تداخلا تكوينيا كما يسمّيه الجابري، وتارة تداخلا تلفيقيا.

(1) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ص197.

(2) نفسه، ص173.



وعلى هذا فإنّ علم تحليل الخطاب في فكر الكاتب، هو استكشاف لعلامات التراث وأنظمتها الدلالية وحراكها الاجتماعي، ومغزاها السياسي والإيديولوجي والتاريخي، ذلك العلم الذي يتأسس على فرضيات ومبادئ أساسية منها:

- البعد التاريخي للنص الديني والنص اللغوي على وجه العموم.
- البعد التأويلي للغة والثقافة من حيث هما ملازمان للثقافة البشرية.
- تحقيق الوعي المعاصر للنص التراثي مع فهمنا ومعقولية أفقنا التاريخي، وهذا لا يتحصّل لدى نصر حامد أبو زيد، إلا باستحضار آليات التأويل المعاصر: الهرمينيوطيقا والسميولوجيا والنقد الأدبي والأسلوبية، وغيرها من مكتسبات الحداثة الأوروبية المعاصرة.

وبعد أن تعرفنا على الرؤية المنهجية للكاتب، كمدخل من مداخل تقريب التراث اللغوي والكلامي والبلاغي العربي الإسلامي، ننتقل إلى خطوة جديدة، نتعرف فيها على نقد الحاضر العربي، السياسي والإيديولوجي، نحو ترسيخ البعد النظري والمعرفي كأصل من أصول بناء الوعي العلمي بتراثنا وفكرنا، كل ذلك من خلال تقييم نصر حامد أبو زيد لهذه المرجعيات، ومدى تأثره بها أو تأثيره فيها.

## 2. في اشكالية مفهوم النص وفعالية المنهج :

مثلت أفكار المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، سواء اتفقنا أو اختلفنا معها رافداً معرفياً، يمكن استثماره وتوظيفه في بناء تيار إسلاميٍّ مستنير، نحن بأشد ما نكون في الحاجة له، في ظلّ الوضع الراهن الذي آلت إليه الإسلاميات، والحال التي يزرع تحتها الفكر الإسلاميّ في راهننا المعاصر.

وتعد أفكاره محاولة جادة، هدفت إلى إعادة قراءة التراث المعرفي الإسلامي في مصادره الأولى، قراءة جديدة ومغايرة ومختلفة، حاولت الترسّخ والتجذير لمفاهيم جديدة على اختلاف عما هو سائد من قراءات سلفية تقليدية، عملت على اجتراح وإعادة إنتاج الماضي الإسلامي كما هو.

الموضوع الرئيسي للمشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد، يتمثل في نقد الفكر الديني الإسلامي، وعلى ذلك، فالبحت هنا معنى بالطريقة التي عالج بها أبو زيد موضوعه هذا، وبالتالي لن نميل إلى التعمق في سرد مضمون أفكاره، إلا بما يسمح به سياق هذه القراءة، فليس ذلك غايتنا هنا، إنما نحن بالأحرى نركز بشكل أساسي على أدواته المعرفية، وعدته المنهجية والكشفية التي قارب بها موضوعه.

في ظل هذا المدخل الموجّه، نلاحظ أن التساؤل الأساسي الذي كان يقبع وراء معظم، إن لم يكن كل دراسات الأستاذ الدكتور أبو زيد يتمثل في الكيفية التي نفهم بها أو نقرأ بها النص الديني الإسلامي.

واضح أن مثل هذا التساؤل عن كيفية الفهم، يرتد بنا إلى حقول معرفية حديثة من بينها اللسانيات والسيمولوجيا وعلى وجه الخصوص الهرمنيوطيقا بوصفها الحقل المعرفي المعنى بفن تأويل وفهم النصوص، على ذلك فإن التساؤل عن الكيفية التي نفهم بها النصوص يرمي بنا في الفضاء اللامحدود للتأويل وآلياته، ولذلك نهدف هنا في هذا البحث إلى الإجابة عن تساؤل أساسي، سيكون لنا بمثابة المحرك الرئيسي في مقاربتنا هذه لإنتاج نصر حامد أبو زيد هو: إلى أي مدى نجح أبو زيد في استثمار الرأسمال الرمزي لهذه الحقول المعرفية، وخصوصا الهرمنيوطيقا، في فهم موضوعه، وإلى أي مدى نجح في توظيفها في إنتاج قراءته للنص الديني الإسلامي؟

1- بادئ ذي بدء، سنرى مفهومه للنص:

لابد من التأكيد في البداية على أن الدكتور نصر يريد بـ (النص) القرآن، حيث يصدر في دراسته للنص القرآني من منظور لغوي، يرى أن النص القرآني في الأساس هو "نص لغوي" و"منتج ثقافي" بمعنى أنه مشروط ومحدد بأفق ثقافي معين وبنظام لغوي محدد، وبالتالي فهو يدخل على النص في سبيل فهمه مدخلاً لغوياً من خلال الثقافة العربية ونظامها اللغوي.

يقول أبو زيد: "إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة لوعاء فارغ وإن كان هذا ما يؤكد الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه

وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث

عن نص مفارق للثقافة والواقع طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة." (1)

إن أوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة

البشر وأن النص كله لا يدل، إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطب، وبالتالي فإن

هدف دراسة الدكتور أبو زيد، يمكن فهمه من خلال هذا السياق، ومن خلال سعيه الدؤوب

للتأكيد على أن أية قراءة للنص، إنما يجب أن تصدر من مسلمة أساسية (كان شاغل أبو

زيد التأكيد والبرهنة عليها) تتمثل في أن النص طالما هو نص لغوي-أبو زيد هنا يستلهم

التعريف الألسني لمفهوم النص باعتباره علامة لغوية- وطالما أن اللغة لا يمكن أن تكون

مفارقة لثقافة الجماعة المستخدمة، وبالتالي يترتب على هذه المقدمة نتيجة، قرر بموجبها

أبو زيد أن النص ليس هو الآخر بمفارق للثقافة والواقع.

وهو الأمر عينه، الذي أكدت عليه الهرمنيوطيقا في تعاملها وتعاطيها مع كافة

النصوص اللغوية، بوصفها فن فهم وقراءة النصوص، حيث تتساوى من منظورها كل

النصوص باعتبارها نصوصا تاريخية، وهو ما ينزع عن بعضها، الدينية تحديداً، صفة

القداسة والتعالى على التاريخ، ولذلك تقرر لنا الهرمنيوطيقا بهذا الصدد أن النصوص

تستوي، فليس هناك أي مجال للفصل ما بين نص مقدس وآخر غير مقدس.

والاستواء المقصود هنا ليس الاستواء من ناحية المضمون والطرح، فبديهاً تختلف

النصوص من هذه الزاوية، وفي ظل هذا السياق ينبغي التأكيد على أن التعاطي مع

(1) مفهوم النص- دراسة في علوم القران-، نصر حامد ابو زيد، ص71.

النصوص، من ناحية المضامين والطروحات، لا يهتم الهرمنيوطيقا لا من بعيد ولا من قريب، وإنما هو مدخل القراءة التقليدية أو النقد الأيديولوجي الذي يتعامل مع النص، انطلاقاً مما يطرحه النص من أفكار ومضامين وتصورات وبالتالي ينحو نحو التخطئة والتصوبة.

في المقابل فإن الهرمنيوطيقا، معنية بشكل أساسي، بسؤال الفهم أو فهم الفهم نفسه، ولذلك فمن هذه الناحية تستوي النصوص، وهو الأمر الذي يجعلنا نميز ما بين التأويل وما بين الهرمنيوطيقا، فالتأويل هو محاولة لفهم النص في حين أن الهرمنيوطيقا ترمي إلى فهم الفهم في حد ذاته<sup>(1)</sup>.

إلا أن هذا التمييز الذي أجريناه، لا ينفي بأي حال من الأحوال وشائج وروابط التواصل ما بين عملية تأويل النص وما بين الهرمنيوطيقا، فالأول يرتكز على الأخيرة بوصفها (النظرية) التي تمد التأويل (التطبيق) بالآليات والأدوات ومعايير التمييز التي توظف عملياً في عملية تأويل أو فهم النص.

بالتالي فإن اللسانيات والسيمولوجيا والهرمنيوطيقا، وغيرها من الميادين المعرفية كالنص والخطاب، إنما تهتم بالكيفية التي ينبثق بها المعنى وتتولد بها الدلالة، وبالطريقة

---

(1) ينظر، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، د.اسماعيل مهنانة وآخرون، ص530.

والكيفية التي تتشكل بها النصوص والخطابات، وبالطريقة التي نفهم بها، وبما يحدث فعلياً في عملية الفهم والتأويل، ولذلك فمن هذه الناحية تستوي كل النصوص. (1)

صحيح أن النص الديني يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى، قد لا نجدها في غيره من النصوص الأخرى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة وفي عملية إنتاج المعنى، ولكن هناك آليات عامة، تشترك فيها جميع النصوص على اختلافها، سواء كانت دينية أو أدبية أو قانونية... وهو ما كشفت عنه هذه الحقول المعرفية الحديثة وعلى رأسها الهرمنيوطيقا.

استواء النصوص بهذا الفهم مثل مسلمة جديدة، أرخت بدورها للبدائية الحقيقية للتاريخ الحديث للهرمنيوطيقا، ونلاحظ أن كل تيارات فلسفة التأويل الحديث على تباين واختلاف منطلقاتها، قد انطلقت من هذا المبدأ.

بالتالي نستطيع أن نقرر وبشيء من اليسر، بأن ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة، بدأت مع هذا المبدأ، والذي يعتبر واحداً من أهم تحولاتها النوعية، حيث نلاحظ أنه قبل ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة كان يفرق بين النصوص، من حيث إستراتيجية التعامل والتعاطي معها وخصوصاً النص الديني، حيث كانت السيادة آنذاك للتأويلية المتخصصة والمنقسمة إلى شعب معرفية متعددة، كانت مستقلة عن بعضها البعض: كالتفسير الديني للكتب الدينية وفقه اللغة وأحكام القضاء، وبالتالي تأويلية لاهوتية وأخرى فيلولوجية وثالثة قانونية أما

(1) مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، ص102.

مع ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة، فقد أصبح الاهتمام موجها للبحث عن الأساس للإجراء المشترك الكامن ما وراء اهتمامات كل من هذه المجالات المعرفية، والمتمثل في الفهم<sup>(1)</sup> بالتالي، وفي ظل هذا السياق، يمكننا تعريف الهرمنيوطيقا بوصفها "علم" أو "فن" فهم النصوص أيًا كانت هذه النصوص سواء كانت دينية، أو قانونية، أو أدبية... الخ بعد أن كانت التأويلية التقليدية، محصورة في نطاق النص الديني (الإنجيل، القرآن) وعندنا لا تزال لها السيادة المطلقة، ومحددة وظيفتها في تفسير النص الديني، بغية الوصول إلى حكمة القصد الإلهي، ومعنية بالأساس بتوضيح ما غمض من معانيه، أما ما كان واضح المعنى والدلالة فهو ليس في حاجة إلى تأويل، وبالتالي كانت (ولا زالت بالنسبة لنا) التأويلية مجرد فرع دراسي أو علم مساعد للدراسات اللاهوتية.

في المقابل كان هم المشروع الهرمنيوطيقي الحديث، "يتمثل في البحث عن مبادئ أولية، يمكن أن تصلح كأساس متين وقوي لقيام تأويلية كلية أو لتشييد نظرية عامة في تأويل كافة النصوص طالما أن هناك قاسما مشتركا بين جميع هذه النصوص متمثلاً في التجسيد اللغوي لها"<sup>(2)</sup> وهو الأمر الذي لم يكن موجودا من قبل، فلم تكن هناك غير أفرع تأويلية متباينة أهمها التأويلية الفيلولوجية (فقه اللغة)، واللاهوتية، والقانونية.

(1) ينظر، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، اليامين تومي، ص167.

(2) مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، نصر حامد أبو زيد، ص240.

إن الهرمنيوطيقا هي فن فهم النصوص اللغوية، وبالتالي لا ترى فرقا بين النصوص الدينية/المقدسة والنصوص الدنيوية/غير المقدسة، طالما أنها جميعاً في المحصلة النهائية للتحليل تتجسد اللغة.

بالرغم من أن المشروع الهرمنيوطيقي، المتمثل في قيام تأويلية كلية قد انطلق من مبدأ: أن جميع النصوص سواء كانت دينية، قانونية، أدبية تستوي، طالما أنها تتوسل العلامات اللغوية، في إيصال دلالاتها ومعانيها لقارئها أو متلقيها، وبالتالي إذا وضعنا أيدينا على مجمل القواعد التي إذا طبقناها على النصوص يمكن أن نصل إلى فهمها وحقيقة ما تقصد قوله.

برغم ذلك كله، إلا أننا نرى أن هذه القواعد هي مجرد مبادئ أولية عامة، لا تمتن خصوصية اختلاف النصوص، ونحن بذلك نقر بأن التعامل مع النصوص القانونية يختلف عن الأدبية وهذه الأخيرة تختلف بدورها عن التعاطي مع النصوص الدينية..

لذلك فإن الهرمنيوطيقا كنظرية في الفهم والتأويل، تقدم مجموعة من المبادئ العامة التي هي بمثابة قواعد هادية ومرشدة، يمكن تطبيقها على جميع حقول البحث الإنساني، ومع الإقرار في نفس الوقت بأن لكل حقل معرفي (القانون، الدين، الأدب،..) مشكلاته المنهجية المتميزة التي يتوجب على المؤول أخذها في الاعتبار عند تعاطيه مع أي من هذه النصوص.

من جهة ثانية، نجد أن أبو زيد استخدم مصطلح الهرمنيوطيقا، بالإضافة إلى أنه استخدم أيضا مصطلح " التأويلية" كمقابل عربي مواز ومعادل لـ " الهرمنيوطيقا"، حيث



يورد في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل قوله: "...الهرمنيوطيقا أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي." (1)

يكتب نصر أبو زيد أن " القضية الأساسية التي تتناولها "الهرمنيوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها-من ثم -أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص، وعلاقته مع التراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص، هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا. (2)

الذي نلاحظه فيما أورده الدكتور أبو زيد، هو أنه لم يكن موفقاً في استخدامه للفظ تفسير/المفسر، وكان حرياً به استخدام مصطلح فهم/تأويل/المؤول لأنها أدق وأشمل في المعنى والمضمون، ولأن لفظ "التفسير" ارتبط تاريخياً بالمجال الديني، وبالتالي يعود إلى ما قبل تاريخ الهرمنيوطيقا الحديثة، ويظهر تناقض الدكتور في قوله الذي أورده في نفس السياق: " مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم، بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص

(1) ينظر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص167.

(2) نفسه، ص116.

الديني الكتاب المقدس والهرمنيوطيقا بهذا المعنى، تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis " (1)

من جهة أخرى نلاحظ التمييز الذي يجريه الدكتور نصر، وينسبه للهرمنيوطيقا، ما بين النص التاريخي من جهة والنص الديني من جهة أخرى، وفي رأينا أن النقلة النوعية التي حققتها الهرمنيوطيقا الحديثة، في مراحل تطورها التاريخية، إنما تتمثل في نظرتها للنصوص، باعتبارها نصوصا تاريخية، بما في ذلك النص الديني، الذي كشفت الهرمنيوطيقا أنه بدوره لا ينفك عن التاريخ ولا يتعالى عليه، طالما أنه يلبس عباءة اللغة الإنسانية.

وهو الأمر ذاته، الذي تؤكد دراست الدكتور أبو زيد، فتمييزه بين النص التاريخي والنص الديني، واضح ومن ذلك، نجد أن مضامين طروحاته، تذهب في اتجاه التأكيد على تاريخية النص، فنراه في سياق حديثه عن النص القرآني يؤكد على مبدأ تاريخية النص بقوله: "إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي، إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، (ينتزل) إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي". (2)

من جهة ثالثة، ينعت الحضارة العربية الإسلامية ب(حضارة النص) بمعنى أنها حضارة قامت ثقافتها، وكافة علومها على النص القرآني، وعلى أساس العلاقة الجدلية

(1) اشكاليات القراءة واليات التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص162.

(2) مفهوم النص، دراسة في مفهوم القران، نصر حامد ابو زيد، ص116.

التي ربطت هذا النص مع الواقع وقضاياه المتجددة، وبالتالي فإن النص يجب أن يكون في حالة حوار دائم وجدل، مع الواقع الإنساني المتجدد بوتيرة متسارعة.

وهو بعد ذلك يقيم العلاقة ما بين النص والتأويل، باعتبار أن التأويل هو الوجه الآخر للنص، وبالتالي فطالما وصفنا الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، فمن باب أولى وصفها بحضارة التأويل، فليس من ثمة أية أهمية لنص دون تأويل ما له وبالتالي أهمية النص تنسحب على أهمية وضرورة التأويل، فعبّر آلية التأويل يمكن لنا أن نتفهم عملية الجدل والحوار الدائم، بين النص القرآني من جهة، والواقع المتغير بوتيرة متسارعة من جهة أخرى.

في ظل هذا السياق يعيد طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ وغايته من طرح السؤال الوصول إلى فهم (موضوعي) لماهية الإسلام" يكتب أبو زيد " :الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم (موضوعي) للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الاسلامي" (1).

وبدلاً من ذلك يرى أبو زيد، ضرورة إعادة طرح التساؤل بشأن الإسلام، " والسؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التي تسيطر على المفاهيم الدينية في ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى والتوجهات في الواقع الثقافي المعاصر من جهة، ونتيجة لتعدد الاجتهادات والتأويلات في التراث من جهة أخرى.

(1) مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد ابو زيد، ص141.

إن معضلة قراءة النص القرآني، أصبحت تثير حساسية مفرطة أكثر من أي وقت مضى، لدى قراء الإيديولوجيات المعاصرين، فلا ينكر أحد عودة الدين من جديد ليشكل وبصورة مكثفة محورا للسجلات الفكرية، داخل مجتمعاتنا المعاصرة، فالإسلام كدين وكتراث فكري، يسترد اليوم حيويته المطابقة لتسارع التاريخ، في كل المجتمعات الإسلامية إنه يلعب دورا من الطراز الأول في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على هذه العودة، من قراء ممتازين داخل منظومة العقل الإسلامي: أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وطه عبد الرحمن وعلي حرب... حيث استطاعوا أن يحركوا من جديد إشكاليات النص الديني الكلاسيكية، برؤية أكثر حداثة بتوظيفهم آليات فعالة في إنتاج المعرفة حول النص، وكشف وتعرية ذلك الذي لا يعبر عنه ولا يقوله أو يمتنع عن قوله ولم يجدوا أي حرج في اشتغالهم بالمناهج الغربية، وتطبيقها لأجل فهم طبقات النص الديني.

### 3. النص بوصفه مدونة لغوية :

إن القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه، بأنه يمثل في تاريخ الثقافة الإسلامية، نصاً محورياً، وليس من قبيل التبسيط كما يشير نصر حامد أبو زيد، أن نصّ الحضارة العربية الإسلامية بأنها "حضارة النص" (1) لكن هذا لا يضعنا أمام تسليم مطلق بأنه يمثل مركز الحضارة، بصورة شمولية، بل نرى فيه موضوعاً مساعداً ومهماً على فتح المجال أمام الجدل بين الإنسان والواقع من جهة، و حوارهِ مع النص من جهة أخرى وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت الحضارة تتركز حول "النص" فلا شك أن التأويل يمثل آلية من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة، ويدعوننا اليوم التأويل المطبق، ليس فقط إلى تطبيق أورغانون منهجي وإبستمولوجي في قراءة التراث الإنساني، وإنما أيضاً إلى تشكيل وعي تأويلي *conscience herméneutique*، قوامه الحس التاريخي والنقدي في تناول موضوعات التراث، وعقلانية متميزة في فحص أصوله و اكتناه تركيبته (2) و من هذا المنطلق، حاولنا أن نحيل قراءة النص إلى آليات أكثر حداثة، هدفها ملاءمة البعد الموضوعي لفهمه، وإخراجه من تلك القراءات الإسقاطية، السطحية، مع مراعاة مسألة رفض بعض الأطراف من داخل السياج الدوغمائي للخطاب الديني الكلاسيكي، وحقنا في ممارسة القراءة للنص بآليات غربية أوروبية.

(1) مفهوم النص، -دراسة في علوم القرآن-، نصر حامد أبو زيد، ص 61.

(2) مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، محمد شوقي زين، مجلة فكر ونقد، ع 28، ص 254.

والبحث عن مفهوم "النص" ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية "القرآن" وطبيعته بوصفه نصا لغويا، وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو "كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد" ويضعنا هذا البحث في خبايا مشروع نصر حامد أبو زيد، أمام إشكاليات جوهرية، يبرزها فعل القراءة لديه: كيف نتعامل مع النص؟ وهل في توظيفنا لآليات الفكر الغربي في فهم النص خرقا لحقيقة التراث؟ ألا يوجد تناقض في مثل هذه الحالات بين المنهج والحقيقة، بين ما يحمله النص التراثي من حقيقة، وما تكتنيه المنهجيات الأوروبية من تأويل وحفر وتنقيب؟

إن الممارسة التأويلية للنص تجعلنا ننفلت من دوغمائية القراءات التحريفية والسطحية للنص القرآني، كما تجنبنا إضافة إلى ذلك مآزق الثنائيات التي سيجت الفكر الإسلامي بمغالق أصبح صعبا فتحها، كـ "ثنائية العقل والنقل" إذ يمكن أن نصح من هذا المنظور التأويلي، الكثير من الأفكار المستفزة كما يشير نصر حامد أبو زيد عن تراثنا الفكري و الديني و الفلسفي، إذ بفضل القراءة وآلياتها نصبح أمام نص منفتح على الدوام إلى اللا- نهاية non-fini، و يحتضن العديد من الإحتمالات، فهي تزيل ذلك التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا، و في مناهجنا، فلا نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني، أو غيره، "ويعتبر التأويل و التفكيك بمثابة آليات للقراءة، لا يمكن تناولها عند حدوث التراث، بل نجدهما امتدادا إن اقترنا بالواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعا"، "فالنص بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا

المعاصرة يشكل حركة هذا الواقع".<sup>(1)</sup> و ما نلزم به أنفسنا أننا مجتمعات "النص"، النص القرآني ولا نرى أي حركة لمجتمعنا بدونها، و لا يمكن أن نقيم أي حضارة أو ثقافة متماسكة، بمعزل عن العلاقة الذي وضحتها النص و المتمثلة في كلمة الإسلام، حيث الله في علاقة وطيدة بالإنسان.

فالذي أسس الحضارة هو ذلك الحوار بين الإنسان والنص، "فالأمر محصور بين رب وعبد، يقول محي الدين بن عربي، فالرب طريق و للعبد طريق، فالعبد طريق الرب فالإله غايته، و الربّ طريق العبد فالإله غايته".<sup>(2)</sup> الأصل مرتبط ب فعل القراءة "اقرأ" قال الله لنبيه محمد القراءة واجب والأخذ بها أكثر من ضرورة، وإنما هنا نتجاوز معناها السطحي ذلك المرتبط بالقول أنها مجرد سياق إضافي خارجي يضاف إلى النص، إن الأمر غير ذلك، فالقراءة فعل سحري بسيط يلغي المادة المكتوبة ليتمكن من روح النص، و تسمع صوته، إنها بمثابة عملية تقوم بفك الشفرات Les codes، وكشف الأسرار، وتعريّة الرموز.

ولا يمكن لأي نص أن يكون نصاً إلا بفعل القراءة، ولا أبتغي في مقامي هذا التركيز على القراءة ومستوياتها، لأن الموضوع لا يتطلب ذلك وحديثي عن القراءة مرتبط بالآلية والنص، فالأولى تمارس القراءة على النص، و الآلية كما يعرفها الأستاذ طه عبد الرحمن في مشروعه "فقه الفلسفة" تحمل معنيين أولهما عام و الثاني أخص،

(1) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، ص 187.

(2) الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، مج 3، ص 193.

فأما العام، فهي بالنسبة إليه آلية خاصة إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم داخل علم آخر بمنزلة آلة من آلاته، فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له وإذا دخل النص في القراءة جعل منها آتته، "فالآلة صفة عرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صرف عنها هذا الاستخدام، صارت علوما مقصودة لذاتها فيكون لذلك كل علم مقصودا من جهة لذاته، ومن جهة أخرى آلة لغيره وأما المعنى الأخص للألية : فهو أن يكون صفة ذاتية لبعض العلوم أي صفة تحقق دون غيرها"<sup>(1)</sup> وآلية القراءة ستعرف تطبيقاتها الصارمة مباشرة على النص.

---

<sup>(1)</sup> تجديد المنهج في تقويم التراث. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت/الدار البيضاء، 1993، ص 189.



## ثانيا : قراءة في خطاب المرأة / المنهج والمحتوى

حاول الكاتب هنا أن يقارب اشكالية وضع المرأة في الخطاب العربي المعاصر من عدة زوايا، فالخطاب الذي يتمحور حوله نص مفكرنا هو "خطاب الازمة"، أو-بعبارة أخرى-"الخطاب المأزوم"، والذي قد يتظاهر غالباً بأنه خطاب "صحوة" أو "نهضة" يسعى الى تجاوز الازمة الخانقة الراهنة التي ترتعن الواقع العربي على كل المستويات والاصعدة<sup>(\*)</sup>

نتوقف هنا تحديدا عند ثلاث نقاط، الاولى تقارب المنهج الذي اتبعه المؤلف في كتابه "دوائر الخوف" والثانية توجز أبرز ما ورد في قسمي الكتاب من فصول، مع الاشارة الى الخطوات النقدية التي ميزت منهجه.

### 1. في المنهج:

يطرح أبو زيد في كتابه "دوائر الخوف" قضية المرأة مقدماً اجتهادات تثير النقاش لأنها تخرج عن حيّز المألوف والمتداول، مُحتمياً تحت سقف الاجتهاد لأن الاسلام قد سمح به وأجاز الاجتهاد الخطأ، لا بل كافأه، "ذلك ان الخطأ هو السبيل لبلوغ الصواب في مجال التفكير الحر، التفكير بلا خوف ولا عوائق ولا مناطق آمنة كما يريد البعض، ان ديناً يحرّض على التفكير الحر بمكافأة الاجتهاد الخطأ، لهو دينٌ واثقٌ من نفسه، وهو دينٌ

---

<sup>(\*)</sup> نشير هنا الى ان نص "دوائر الخوف" لم يكتب دفعة واحدة أو بهدف تأليف كتاب محدد، انما هو محصلة نصوص عدة كتبت في مناسبات مختلفة، جمعها المؤلف لاحقاً، لذا نجده ينبهنا الى التكرار الذي سنعثر عليه.

يمنح المؤمن به ثقةً وجسارَةً في الاجتهاد وجرأةً في البحث والفكر لا تبالي بغضب الغاضبين ولا تعصب المتعصبين".<sup>(1)</sup>

لم يحاول البتة أن ينكر شيئاً من ثوابت العقيدة، إنما أراد أن يطرح اجتهاداته حول فهم هذه الثوابت وتأويلها مرتكزاً على معطيات الوعي التاريخي والاجتماعي والسياسي والفكري والثقافي للمسلمين، اعتمد في ذلك لغةً جريئةً، واسلوباً صريحاً يذهب مباشرة في اتجاه المعنى، رفض أن يتبع حركة اتجاه الريح أو أن يتلمس "لما يمكن أن ينال رضا العامة أو رضا وموافقة من يغازلون العامة بخيانة الفكر والضمير، بل وخيانة العقيدة".<sup>(2)</sup>

يصر المؤلف على أن باب الاجتهاد يجب أن يبقى مفتوحاً "على المنجزات المتغيرة للعلم والمعرفة" بخاصة وأن الايمان بثوابت العقيدة لم يحرم الاجتهاد في شرحها وتأويلها، من هنا فهو يرى "أن مجال الاجتهاد لا سقف يحده ولا شروط تعوقه سوى التمكن المعرفي، أي اتمام العلم بشروط وأدوات المعرفة والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات، التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث".<sup>(3)</sup>

هذا التركيز على البناء المعرفي، وشروط تحقيقه لدى من يرغب بالاجتهاد لدليل واضح على انخراط المؤلف بالحدثة والتمرس بمكتسباتها، هو الذي نهل من معين الغرب واستفاد من المناهج النقدية المنتجة فيه، كذلك يبرز انخراطه بالحدثة الفكرية وتأثره

---

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء / بيروت،

1999، ص 7،6.

(2) نفسه، ص 6.

(3) نفسه، ص 8.

الواضح بصاحب "مشروع نقد العقل الاسلامي" محمد أركون، عندما ينطلق في اجتهاداته من نظرية "تاريخية القرآن" التي تعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا، يسعى المؤلف من خلال قوله هذا الى "تأصيل منهجي واعٍ لمسألة قراءة النصوص وتأويلها من منطلق معرفي معاصر خدمة لدين الله وسعيًا للمساهمة في اشكاليات الحياة الاسلامية أو حياة المسلمين في عالم تزول فيه الحواجز وتختفي فيه المسافات، وتزداد فيه الاخطار".<sup>(1)</sup>

يرتكز المؤلف على النقد المباشر المقرون بالشواهد والأدلة البيّنة، كما اعتمد بشكل أساس على المقاربة العقلية والموضوعية للواقع المأزوم، واضح غوصه بشؤون التراث وشجون الحداثة على حدّ سواء، ينتقد الانقسام الذي يعاني منه جزء لا بأس به من الخطاب المعاصر، الذي يجسد مفهوما مزدوجا للمعاصرة، فهو يقبل، لا بل يتمادى في قبول الانتاج المادي والتقني للمعاصرة، في حين أنه يستنكر لا بل يببالغ في رفض ما تنتجه هذه المعاصرة على صعيد الفكر النقدي وكيفية فهم النص اي نص يقول: "ان التمسك بالمعاصرة على مستوى الحياة المادية، والاصرار في نفس الوقت على التفكير كما كان يفكر السلف، يمثل حالة من الانقسام المرضي (...). إن المدافعين عن حالة الانقسام تلك في مجتمعاتنا، والذين يتفاخرون دائماً- ونحن معهم- أن تاريخ الاسلام لم يعرف سلطة دينية مثل سلطة الكنيسة، يتجاهلون أنهم هم أنفسهم أقاموا بالفعل سلطة لا

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد ابو زيد، ص6.

تقل شراسة وتخلفا عن سلطة الكنيسة في العصور الوسطى، يفعلون ذلك حين يزعمون أنهم يدافعون عن حقوق الله، ويفعلون ذلك وهم يصرون على ضرورة وجود سلطة سياسية ترعى شأن الدين وتفرض تعاليمه بسلطة الدولة على الافراد".<sup>(1)</sup>

## 2. في المضمون:

اختر نصر حامد أبو زيد أن يستهل البحث في "دوائر الخوف" بالتوقف عند "حواء بين الدين والاسطورة"، محاولاً أن يقوم بتأويل ما أورده الطبري حول خروج آدم وحواء من الجنة، من أجل الكشف عن جانب اللامعقول في تفسير هذه القصة، يرى أن القصة تبدو وكأنها "تفسيرية أو تعليلية، بمعنى أنها تقدم تعليلاً لبعض الظواهر الطبيعية في سياقها، ويبدو كما لو كان عرضياً، والقصة التعليلية تعرض في الغالب لتفسير الظواهر التي يعجز الإنسان في مرحلة تاريخية محددة عن تفسيرها تفسيراً علمياً".<sup>(2)</sup>

يرى المؤلف أن أخطر ما في القصة لا يكمن فقط في الربط القائم بين حواء والحية لغةً، إنما سلوكياً أيضاً، لقد اشتركتا معا في التآمر على آدم من أجل اغوائه وتسهيل فعل ارتكاب المعصية عليه، جاء العقاب وخيماً، لم ينحصر فقط بطرد آدم من الجنة ومعه البشرية كلها، إنما شملها معاً - اي حواء والحية - انه العقاب الشامل والمستمر الذي يطاول مجالهما العملي، تُقدم القصة، أولاً، تعليلاً لمجموعة من

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد ابو زيد، ص12.

(2) نفسه، ص18.

الظواهر الطبيعية المشتركة بين- تلك الناقصة العقل والدين- حواء والحية، وتقدم، ثانياً تعليلاً للعداوة المعروفة بين الانسان والزواحف.

يشير المؤلف الى ان القرآن لا يحمل المرأة علناً مسؤولية الخروج من الجنة، لكن الضمير الاسلامي لا يزال "ينسب للمرأة وحدها - تأثراً بهذه القصة - مسؤولية تلك الجناية هذا بالإضافة الى الايمان بأن العقاب الدائم الذي أوقعه الله بحواء عقاب لا سبيل للفكاك منه، خصوصاً ما يتعلّق منه بالحكم عليه بنقص العقل والدين".<sup>(1)</sup>

يقدم أبو زيد أربع ملاحظات نقدية، نوجزها بما يلي:

1- إن الإله الحاضر في القصة هو إله التوراة، وليس هو الله كما يتجلّى في المعتقد الإسلامي، يرى المؤلف أن ذلك أمرٌ طبيعيٌّ من باب التأثير التاريخي لكن الغريب هو في أن يعتبر العقل المسلم القصة قد حصلت فعلاً ويأخذ بحرفيتها لمجرد ورودها في أبرز كتب التفسير، المقياس هنا ليس العقل وقوانين المنطق إنما مصدر القصة، إن الطبيعة التي صاغها العقل الاسلامي، لصفات الله ولعلاقته بالإنسان تتناقض مع المعيار الذي يتبعه الله في القصة، فالعقاب الذي أنزله الله على أطراف المؤامرة مستبد أكثر مما هو عادل، إن من ناحية القسوة الشديدة أو من ناحية شمولية العقاب حتى يطاول النسل برؤمته.

يبدو من خلال تعليقات الكاتب، أنه لا يرى البتة أية علاقة تربط بين محتوى النص القرآني وما ورد في التفاسير الإسلامية، التي لم تتوانى عن نقل ونسخ ما ورد من تفاسير كهنوتية ومرويات غريبة عن النص، معتمداً أسلوب المحاجة وابطال ما ورد في هذه

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد أبو زيد، ص21.

التفسير، التي رأى أنها جاءت لتكرس ذهنيات شعبية، أو تمارس مركزية ثقافية أو اجتماعية، بعيدة عن روح النص وحقيقته.

2- إن الصورة التي ترسمها القصة لآدم البريء الذي وقع ضحية مؤامرة حُبكت ضدّه باحتراف، تتناقض هي الأخرى مع قسوة العقاب، الذي نزل به في خروجه النهائي من الجنة، يعتبر أبو زيد أنه كان بالإمكان مثلاً أن يعاقب إبليس بالطرد من الجنة، وكذلك انزال العقوبة بحواء والحية من دون ذريتهما، أما جذور هذا التصور لآدم البريء فتعود إلى مجتمع يجسد فيه الرجل مثال الخير والبراءة، بينما يلصق الشر والخطيئة بالأنثى، فالقصة إذا تُشير إلى المجتمع أكثر مما تفسر النص الديني".<sup>(1)</sup>

3- يلحظ المؤلف أن هناك حرصاً في القصة على علاقة التساوي بين الجرم والعقاب، أكلت حواء من الشجرة فعوقبت بأن تدمى في كل شهر مرة، واستخدمت الشهوة سلاحاً لإغواء آدم فعوقبت بنقصان عقلها، وسفاهة تسيطر على تفكيرها وسلوكها، أما الحية فقد حُرمت من قوائمها ومصيرها الزحف والالتصاق بالتراب بالإضافة إلى عداوة أبدية مع بني آدم، والأرض التي أنجبت آدم فلن يكون شجرها إلا شوكاً.

- يشير أبو زيد إلى أن في هذا الحرص على إبراز التساوي بين الجرم والعقاب يبدو بُعد تعليل الظواهر هو البعد المسيطر بوصفه الهدف الأساسي من القصة".

4- هناك علاقة تحببها القصة بين حواء والحية، وكأنها تشير إلى أن العداوة بين الحية وبني آدم يحصر العلاقة بين الحية والذكور، لا النساء من دون أن تحدّد تفاصيل هذه

<sup>(1)</sup>دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد أبو زيد، ص22.

العلاقة، "ولا تزال العلاقة الرمزية بين الحية وحواء تجد توظيفاً لها في مختلف مجالات التعبير الفني والأدبي، الأمر الذي يكشف عن توغلها في بنية اللامعقول بشكل عام".<sup>(1)</sup>

يستنتج أبو زيد مما تقدّم أن تفسير الطبري يتضمّن الكثير من التصورات الأسطورية، لكن ذلك لا يقلل من أهمية ما انجزه. "بل لعل حضور المعقول الى جانب اللامعقول وسيطرته عليه، هو الذي يجب أن يكون محل اعجابنا وتقديرنا لتراث الآباء، أما أن يؤدي الاعجاب غير المشروط والذي يصل الى حدّ التقديس (...) فهذا هو الجنائية الحقيقية التي نرتكبها، لا ضد أنفسنا وواقعا وحاضرنا فقط، بل ضد هذا التراث أساساً، (...)".<sup>(2)</sup>

ختم أبو زيد قراءته لقصة حواء بالتوجه الى ورثة التراث، وحثهم لكي يكونوا جديرين به عن طريق التعمق بالمعقول واحالة اللامعقول الى مجهر الحفريات.

أردت التوقف عند هذا العرض لما ورد في مدخل القسم الاول "المرأة في خطاب الازمة" لأنه يرسم فعلا الاطار الذي أراد المؤلف أن يتحرّك فيه، وهو يفصح عن المنهج الذي سيتبعه في قراءة النصوص، المتعلقة بوضع المرأة في الفكر الاسلامي والواقع.

يتناول المؤلف في الفصل الاول، الخطاب المنتج حول المرأة في العالم المعاصر متوقفاً عند بعض نماذجه لكي يدرس "أنثروبولوجيا اللغة وانجراح الهوية"، يرى أن فحوى هذا الخطاب يدور حول مطلق المرأة/الانثى واضعاً اياها في علاقة مع مطلق

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد ابو زيد ، ص23.

(2) نفسه، ص24.

الرجل/الذكر، وهي علاقة بين طرفين متقابلين، ينتج عنها بالضرورة خضوع أحدهما للآخر ودخوله طائعاً تحت سيطرته، فالمرأة في هذا الخطاب "حين تتساوى فإنها تتساوى بالرجل، وحين يُسمح لها بالمشاركة فإنما تشارك الرجل، وفي كل الاحوال يصبح الرجل مركز الحركة وبؤرة الفاعلية (...). وكان كل فاعلية للمرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فاعلية هامشية، لا تكتسب دلالتها الا من خلال فاعلية الرجل".<sup>(1)</sup>

وبعد أن يدخل في بعض مفردات اللغة العربية، ليشير الى التمييز الحاصل بين المرأة والرجل أو المذكر والمؤنث، يتوقف عند تجربة الحب الإلهي، وجذوره الممتدة الى الحب الإنساني، كما وردت في تجربة ابن عربي، يرى أن لدى هذا المفكر رؤية للعالم يشكّل فيها الذكر نقطة الارتكاز والمحور بوضوح، نجده يشير إلى ذلك على الرغم مما يوحي به ظاهر نص ابن عربي من احتفال بالأنثى والانوثة، يعتبر أن النموذج الاصلي الذي يصور العلاقة بين الرجل والمرأة يعيده الوعي الانساني إلى "مسألة حواء التي انفصلت عن جسد آدم، فهي جزءٌ منه يحن اليه حنين الكل للجزء الذي فارقه، وهو بالنسبة لها بمثابة الأصل الذي تتوق دوماً للعودة اليه والاحتفاء به".<sup>(2)</sup>

يلخص أبو زيد محصلة النقاش كما يلي: "ما كان لحواء أن تخرج، لكن ما دامت قد خرجت فلا سبيل أمامها إلا أن تدور حول الأصل، وتكون بمثابة الظل، واذا كانت حواء

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد ابو زيد ، ص 29.

(2) نفسه، ص 33 .



في الخطاب السائد تُعاقب، فإن عقابها جزءٌ من عقاب كوني وقع عليها بسبب أنها كانت مدخل الشيطان ابليس الى آدم".<sup>(1)</sup>

يتابع المؤلف في الفصل الثاني "خطاب النهضة والخطاب الطائفي" تحليل بعض النماذج من أجل إبراز المنحى الطائفي فيها، بعد أن يورد نقد السيد قطب وأتباعه لأوروبا وتراثها العلماني، نرى المؤلف يستعرض كيف أن ركيزة خطاب النهضة تكمن في مقاومة الانقسام والربط بين الوحدة الوطنية وحرية المرأة، وهو يتوقف في آخر الفصل عند خطاب الطاهر الحداد الذي يطرح مفهوم النسبية والتاريخية في تفسير الاحكام الاسلامية عن المرأة، يختم الفصل قائلاً: "نكتشف أن قضية المرأة وما يتعلق بها من نصوص دينية كانت حافزاً لكي يقترب خطاب النهضة من حدود انتاج وعي علمي بالدين وبدلالة نصوصه.

في خطاب النهضة يجتمع المشتت، فالجزء لا قيمة له خارج المنظومة، واحتقار المرأة صورة لاحتقار الانسان، ولا يحتقر الانسان الا في مجتمع تحكمه قبضة يدعي صاحبها حقوقاً ميثاقية.

الصورة المصغرة لخطاب النهضة تتسع كلما تابعتها لتقف ضد التفرقة على أساس الدين أو العرق أو الطائفة، بل وتتسع أكثر لتناهض ثنائية الأنا والآخر بوصفهما نقيضين يمثل الإسلام الأنا، وتمثل أوروبا الآخر"<sup>(2)</sup>

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد ، ص48.

(2) نفسه ، ص72.

يطل علينا الفصل الثالث والآخر من القسم الاول بالإشارة الى أن "الواقع الاجتماعي بُعدٌ مفقود في الخطاب الديني"، وهو يريد من خلال ذلك أن يلفت الانتباه الى أن النظر في قضية المرأة يجب أن يتم ليس فقط من الناحية الدينية، إنما أيضاً من الناحية الاجتماعية، بعبارة أخرى، يجب عدم الاكتفاء بمرجعية النصوص وحدها، إنما العودة الى الواقع الاجتماعي الذي هو أساس هذه القضية، إن مسألة تعدد الزوجات والطلاق والميراث والحجاب وشهادة المرأة وتعليمها وحقها بالعمل، يجب معالجتها من دون التغاضي عن السياق الاجتماعي العام الذي له دورٌ مؤثر فيها.

يشير المؤلف الى أن الخطاب الديني يصرّ على حصر قضايا المرأة "داخل أسوار الفهم الحرفي للنصوص الدينية الفرعية أو الاستثنائية"، وهو ينظر الى خطاب النهضة الذي يحرّض على تحرّر الانسان رجلا وامرأة، وعلى الاحتكام الى العقل والواقع في ما يتعلق بأمور المجتمع والطبيعة، نظرة تشكك وارتياب واتهام بالتآمر على مصلحة الأمة وتهديد كيان المرأة، ويضيف: "هكذا، يتم الهجوم البذيء على أعلام النهضة النسائية وذلك عن طريق تصوير حركتهم كلها، وخطابهم كله، باعتبارها مظاهر عدائية ضد الاسلام والمسلمين، وجزءاً من مخطط هدام".<sup>(1)</sup>

لم يتطرق المؤلف الى مشروعية الاستناد الى النصوص الدينية، فهو يرى أن ذلك يحتاج الى دراسة أخرى، لكنه أراد من خلال هذا الفصل أن يبرز ما يلي:

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد أبو زيد، ص96.

1- "إن الخطاب الديني يزيف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس".

2- يعتمد الخطاب الديني المأزوم "على النصوص الشاذة الاستثنائية ويلجأ إلى أضعف الحلقات الاجتماعية سعياً لنفي الإنسان، وهو من هذه الوجهة يتعامل مع المرأة تعامله مع الاقليات الدينية الأخرى، المسيحية خصوصاً".

3- "إن هذا الخطاب - رغم سلفيته- يستند إلى جانب مرجعية النصوص الدينية، إلى مرجعية أخرى من خارجه، هي مرجعية أوروبا النموذجية: أوروبا العلم والنهضة والانجاز من جهة، وأوروبا العري والشذوذ والتفكك من ناحية أخرى، ولأنه لا يستطيع مناهضة الجانب الأول فإنه يلجأ إلى إسقاط الجانب الثاني على خطاب النهضة العربي من أجل ادانته وتشويهه" (1).

و يخلص إلى القول إلى أن "الفجوة بين المثال والواقع في تصور الإنسان، أو في التعامل معه، ظاهرة إسلامية بقدر ما هي ظاهرة إنسانية، وانتهاك حقوق الإنسان في كل مكان في العالم، رغم وجود وثيقة اعلان حقوق الإنسان (...)" (2).

أما بداية الحل بالنسبة إلى نصر حامد أبو زيد فتكمن في "فهم الذات ثقافة ولغة، ثم التحرك لفهم الآخرين وتقييم ثقافتهم، في إطار انجازاتها في سياقها التاريخي الاجتماعي،

(1) نفسه ، 123، 124.

(2) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ص174.

دون ان تفرض عليها معايير تقييم من نسق ثقافي آخر يتصور نفسه أسمى وأرقى وأعلى".<sup>(1)</sup>

وهو يدعو المفكرين الى تأكيد استقلاليتهم ورفض آليات الاستبعاد والاقتضاء، التي يمارسها رجال السياسة والاقتصاد، بهدف خلق مسافة للتفاهم والتعاون المشترك على الرغم من التعدد القومي والعنقي والثقافي واللغوي، إنه يحث على تخطي العوائق والحواجز التي "تكبل مفهوم الانسان في إطار مغلق، إذ يفتح مفهوم الانسان ليستوعب كل البشر، بصرف النظر عن أي اعتبار آخر"<sup>(2)</sup>.

أشترك مع الكاتب إلى حد كبير في الطرح الذي يذهب إليه، في كون ضرورة تجديد وإعادة قراءة نصوص الشروح، قراءة تتناسب ومحتوى النص القرآني، كما تتناسب مع استدعيه العقل والمنطق، الذين لا يختلفان ومحتوى النص، غير أن هذا لا يعني بأي حال، التقصير عن الامام بما جاء في نصوص السنة وما ثبت عن الرسول في تفسير ما غمض من النص أو توضيح أمر من أمور المسلمين أو شأن من شؤون حياتهم.

---

(1) نفسه ، ص175.

(2) نفسه، ص 176.

### ثالثاً: اشكالية تأويل التراث والتأويل المضاد :

يحاول نصر حامد أبو زيد أن يحدد مصطلح الشريعة بين الفقه والدين، من خلال العودة الى "مجال التداول الأصلي للألفاظ والعبارات، وهو المجال السابق على تحولها الى مفاهيم ومصطلحات، محملة بثقل الصراعات التاريخية-الاجتماعية السياسية-وتعبيراتها الفكرية والثقافية وما تحدثه من تراكمات دلالية."<sup>(1)</sup>، ويشير الى أن القرآن يشكل مجال التداول الاصلي لكل ما يعتبر منظومات الفكر الاسلامي لذا فهو يعود اليه، وردت مادة شرع في القرآن خمس مرات، إثنان منها في صيغة الفعل والمعنى يفيد "أظهار الدين بعد أن كان خافياً غير معروف"، أما لغة، فالشريعة تعني شق الطريق الى الماء لتشرب الدواب، "ومن الطبيعي أن يكون الدين شرعة بمعنى المنهاج والطريق والصراط الذي يسير عليه الانسان."<sup>(2)</sup>

يحلل المؤلف اشكالية تأويل التراث والتأويل المضاد، مؤكداً أن العودة الى التراث أصبحت هاجساً تشعبت منه ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الاحيائي السلفي، الذي يجد في التراث مستودعاً للحلول، واتجاه القطيعة مع التراث عن طريق تحليله وتفكيكه، واتجاه ثالث يسعى الى تجديد التراث، عن طريق التلفيق تحت شعار التوفيق بين التراث ومتطلبات العصر، ويشير الى ان اهتمامه هنا ينصب على منهج المجددين (الاتجاه الثالث)

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، 198.

(2) نفسه، ص 190.

لكي يبرز التعارض في النتائج بينهم وبين السلفيين (الاتجاه الاول) على الرغم من الاتفاق على "المرجعية الشمولية للنصوص".

يرى أبو زيد، أنه عندما تطرح مشكلة حقوق المرأة في الاسلام، يعود المجددون الى النصوص القرآنية، مبرزين تلك التي تؤكد المساواة واعطاء المرأة حقوقها قبل الحداثة بزمن بعيد، أما السلفيون فهم يؤكدون أن المساواة هي دينية لا اجتماعية، تتحقق في الثواب والعقاب في الآخرة، وهي مشروطة بالإصرار على الفروق الفاصلة بين الرجل والمرأة على المستوى الطبيعي والبيولوجي، ولتأكيد هذا الفرق يستشهد السلفيون بالنص المقدس من دون الاهتمام بالسياق السجالي المعتمد في مخاطبة العرب، ولا بطبيعة النص تاريخياً وسياقاً وتأليفاً، ولا لغة أو دلالة، من هنا نجد أبو زيد يدعو الى تطوير منهج خاص بفهم النصوص، يُخرج الفكر الاسلامي من أزمة التأويل والتأويل المضاد التي تمارس منذ زمن.

ينتقد أبو زيد في ما يلي القراءة السياقية، التي يقوم بها أصحاب منهج التجديد الذي هو عبارة عن تطوير مناهج علم أصول الفقه التقليدي، وتواصل مع جهود رواد النهضة في آن معاً، "وإذا كان علماء الأصول يرون أن أسباب النزول لا تعني وقتية الاحكام ولا اقتصارها على السبب، فوضعوا قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فان القراءة السياقية تضع تمييزاً بين المعاني والدلالات التاريخية، المستنبطة من السياق من جهة، وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جداً، بشرط أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتباً به

ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب، أو المعلول بالعلة، والا يكون تعبيراً عن هوى المفسر ووثباً على المعنى أو اسقاطاً عليه".<sup>(1)</sup>

يشدد أبو زيد على عدم الاكتفاء بالسياق المذكور أعلاه- اي السياق الكلي الاجتماعي التاريخي لعصر ما قبل الوحي- وضرورة الالتفات الى مستويات أخرى للسياق، يجب ان يأخذها منهج التجديد بالاعتبار، وهي على التوالي: سياق ترتيب النزول، وسياق السرد، ومستوى التركيب اللغوي، يتوقف في ما بعد عند بعض النصوص المتعلقة بالمرأة وحقوقها ليحلها تحليلاً تاريخياً نقدياً، لكي يكشف أن كثيراً من الاحكام التي يتم الاستناد اليها في مسألة حقوق المرأة، لم تكن تاريخياً من التشريعات التي جاء بها القرآن، "لذلك فان الوصول الى حقيقة موقف الاسلام من مسألة حقوق الانسان عموماً وحقوق المرأة خصوصاً لا بد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الاسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الاسلام".<sup>(2)</sup>

ينتقد أبو زيد أيضاً عمليات التوجيه الايديولوجي للمعنى الديني، بخصوص حقوق المرأة كما وردت لدى بعض اتجاهات الفكر الاسلامي، ويرى انها نوع من السير في سياق تبرير الاجتماع البدوي المعادي للمرأة وحقوقها، وللوجود الاجتماعي للإنسان المرتهن للقبيلة، من هنا نجد نصر حامد ابو زيد، يطرح منهجاً بديلاً من أجل الخروج من المأزق التأويلي وهو منهج القراءة السياقية التي سبق ذكرها.

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد ابو زيد، ص102،103.

(2) نفسه ، ص206.

يخصص أبو زيد في نصه حول حقوق المرأة في الإسلام قسماً لا بأس به لكي يميز بين السياق السجالي للآيات القرآنية والسياق الوصفي، يستنتج أن المساواة بين الرجل والمرأة تمثل مقصداً من مقاصد الخطاب القرآني، فلا يجوز أن نحمل النص تأويلاً يتعدى دلالاته المباشرة، "ولكن لأن القرآن نزل على قومٍ كان التمييز بين الرجل والمرأة؛ أو بين الذكر والانثى، جزءاً من ثقافتهم ونظامهم الاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن معهم، ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء الإسلام بها، وهو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوى والتأويلات الخاطئة، النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي، إن المساواة بين المرأة والرجل تتجلى بوصفها مقصداً من مقاصد القرآن الكريم من جانبين: الجانب الأول هو المساواة في أصل الخلق من "نفس واحدة"، ومرة أخرى خلافاً للتوراة التي تعتبر حواء جزءاً من آدم (خلقت من ضلع من ضلوعه قيل في ما بعد أنه الضلع الأعوج الذي يحتاج دائماً للتقويم بالتأديب)، والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من عقاب".<sup>(1)</sup>

انطلاقاً مما تقدم، يخلص إلى القول أن النصوص التي تميز بين المرأة والرجل في القرآن هي نصوص إما سجالية وإما وصفية، وردت السجالية في سياق الرد على المشركين من العرب، عندما نسبوا الإناث لله فقالوا إن الملائكة بنات الله، ويظن أنهم كانوا يتأثرون بعقائدهم القديمة حيث كانت أسماء الآلهة التي عبدها العرب مؤنثة.

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد أبو زيد، 208.



أما النصوص التي تميّز هي الأخرى بين الرجل والمرأة فقد وردت في سياق وصفي، كالتي وردت مثلا على لسان أمّ مريم حين ولادتها، ومفادها ان امرأة عمران كانت قد نذرت ما في بطنها لله، فظنت أن الانثى لا تصلح لوفاء النذر، لكن الجملة الاعتراضية "والله أعلم بما وضعت"، تأتي لتتفي هذا التصور والظن من قبل الام، كذلك ينتقد أبو زيد مسألة فهم القوامة في النص، إذ أن الأمر لا يتعلق بتشريع القوامة، إنما بوصف واقع الحال في عصر ما قبل الاسلام، يرفض اعتبار أن القوامة تستند إلى تفضيل إلهي مطلق لجنس الرجال على النساء، لكي تصبح حكماً إلهياً لا تجوز مناقشته، فالنظر الى مجمل السياق القرآني في ما يتعلق بالتفضيل الالهي لبعض البشر على بعض، يفيد أن المقصود "وصف التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الملحوظ بين البشر، وهو تفاوت تحكمه قوانين الحراك الاجتماعي، اي تحكمه قوانين تتدرج بحسب الخطاب القرآني تحت السنن والقوانين الالهية الاجتماعية القابلة للتغيير بحكم".<sup>(1)</sup>

ويضيف محملاً انطلاقاً من السياق العام للآيات القرآنية "إن التفاوت بين البشر في الارزاق، هو حكم الهي بالفقر على بعض الناس وبالغنى للبعض الاخر، لما جاز أن يسعى القرآن ذاته للحض على توزيع المال والثروة (...). هكذا يجب فهم أن رفع الله الناس بعضهم فوق بعض، ليس إلا تعبير وصفي عن واقع مرغوب في تغييره لتحقيق العدل وليس المقصود منه أن يتخذ بعض الناس من البعض الآخر موقف السخرية والتحقير، إن

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد ابو زيد، ص213.

السخرية والاحتقار وكل أشكال الإهانة هي النتيجة اللازمة عن التفاوت الحاد بين البشر اجتماعياً واقتصادياً<sup>(1)</sup>.

القوامة ليست تشريعاً بالنسبة الى أبي زيد، إنما هي وصف حال، كذلك تفضيل الرجال على النساء ليس بمثابة قدر إلهي مطلق، إنما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الاصلية، "القوامة إذن مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل والمرأة، او يتشاركان فيها بحسب ملابسات الاحوال والظروف، ولعل مما له دلالة أن القرآن جعل علة القوامة أمرين: الأفضلية والقدرة على الانفاق، لكنه لم يحدد بشكل قاطع أفضلية من على من وتركها دون تعيين، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها.

يذكر المؤلف أن مجمل النصوص التشريعية الخاصة بالمرأة وردت في "سورة النساء"، لذا فهو يعود اليها لكي يقوم بتطبيق قراءته عليها بهدف تفسير السيادة التاريخية للذكر على الأنثى.

ويختم هذا الفصل بالخلاصة التالية: "هكذا نرى أن التأويل والتأويل المضاد يعتمد كلاهما على الانتقاء: أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤول بوصفها الأصل وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم، تأويلاً يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها، وسواء اعتمد التأويل ثنائية "الخصوص والعموم" أو اعتمد آلية "الإبراز والاختفاء" فالنتيجة واحدة: التلاعب الدلالي بالنص الديني-قرآناً وسنة-دون اعتبار لطبيعة

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد ابو زيد، ص 214.

تلك النصوص تاريخاً وسياًقاً وتأليفاً، بمعنى التركيب والتكوين (لا بمعنى انها من وضع البشر وتأليفهم)، ولغةً ودلالةً<sup>(1)</sup>.

إن اجتهاد نصر حامد أبو زيد في قراءة النص وتأويله كما ورد في كتابه "دوائر الخوف" يشكل محاولة جادة وجريئة وهادفة، لقد أدخل الخطاب الديني في دائرة النقد اللغوي والتاريخي والانثروبولوجي، وتصدى بدقة محترفة لأكثر من فتوى وتأويل، وغاص في تحليل الخطاب التراثي كما المعاصر، من أجل الكشف عن حيثياته وما يخفيه. كما أن اثارته لموضوع التفسير، عن طريق اعتماد أسباب النزول والسياق الدلالي للنص القرآني، قد جاء في وقت يتخبط فيه القارئ المتخصص والمجتمع المعاصر الذي يعرف سجالات لا حصر لها، حول أمور حياتية متعلقة بتفسير النص أو تأويله، كدراسة المرأة أو عملها أو سفرها... وغيرها، ويرى الكاتب أن الحاجة ملحة اليوم لإعادة قراءة هذه الشروح بعيداً عن أي اديولوجيات قبلية ووفقاً لمعايير ومستجدات راهنة.

---

(1) دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، نصر حامد ابو زيد، ص242.

#### رابعاً: قراءة في المنهج والآليات القرائية/ نقد وتحليل:

إنّ دراسات " نصر حامد أبو زيد " في معظمها تصلح أن تكون في مجموعها تجربة في المنهج ، ولكننا سنحاول أن نركّز البحث في هذه المحطة على كتابه " مفهوم النصّ : دراسة في علوم القرآن " الذي صدرت طبعته الأولى عام (1994)، وكتابه (النصّ : السلطة الحقيقية) الذي صدرت طبعته الأولى عام (1995)، وكتابه (الخطاب الديني : رؤية نقدية) الذي صدرت طبعته الأولى عام (1992).

يرى نصر حامد ابو زيد، أنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغويّة، بمعنى أنّها نصوص تنتمي إلى بنية ثقافة محدّدة، تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللّغة نظامها الدلالي المركزي، وليس معنى ذلك أنّ النصوص تمثّل صورة سلبية عن البنية الثقافيّة من خلال النظام اللّغوي، فهي تمتلك فعاليتها الخاصّة الناشئة عن خصوصيّة بنائها اللّغوي ذاته، إنّ النصوص لا تتفكّ عن النظام اللّغوي العام للثقافة، ولكنها من ناحية أخرى تبدع شيفرتها الخاصّة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد، وتقاس أصالة هذه النصوص، وتتحدّد درجة إبداعيتها بقدر ما تحدّثه من تطوّر في النّظام اللّغوي، وبمقدار ما تحقّقه نتيجة لذلك من تطوّر في الثقافة والواقع معاً.

إنّ النصوص ترتبط بواقعها اللّغوي الثقافي فتتشكّل به من جهة، وتبدع شيفرتها الخاصّة التي تعيد بها تشكيل اللّغة والثقافة والواقع من جهة أخرى، وهناك منطقة تماسّ بين الجهتين، هي التي تمكّن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافيّة في مرحلة

إنتاج النصوص، أي تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ، وخارج تلك المنطقة تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تغيير آفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي. (1)

يدافع أبو زيد عن منهجه، من حيث توهم حدوث تعارض وتضاد بين الإلهي والإنساني، في النصّ الديني إذا أخضع لهذا المنهج، فيقول بأنّ النصوص الدينية نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محدّدة هي فترة تشكّلها وإنتاجها؛ فهي بالضرورة نصوص تاريخية، ومن هذه الزاوية تمثّل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كلّ علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيرا من الحقائق المرتبطة بالنصوص بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق. (2)

وفي كتابه (مفهوم النص) يطبّق أبو زيد هذا المنهج، فيتناول علوم القرآن بالتحليل والفحص والتوثيق ليدلّل بها على صحّة منهجيّته في التعامل مع النصّ القرآني.

ويعيد التأكيد فيه على أنّ النصّ منتج ثقافي والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، كما أنّ القرآن يصف نفسه بأنّه رسالة، والرسالة تمثّل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شيفرة أو نظام لغوي. وهو

(1) الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 136، 137.

(2) نفسه، ص 143، 144.

في الوقت نفسه منتج للثقافة، حيث كَوّن حضارة لها شخصيّتها وهويّتها الواضحة في تاريخ الحياة.

إنّ اللّغة هي مدخل الدراسة لهذا النصّ، وهذه اللّغة تعيد تقديم العالم بشكل رمزي، إنّها وسيط من خلاله يتحوّل العالم الماديّ والأفكار الذهنيّة إلى رموز، والنصوص اللغويّة ليست إلّا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعاليّة خاصّة. وهي كذلك رسالة لها وظيفتها الاتّصالية التي تقوم على مرسل ومخاطب، ومن ثمّ يعرض أبو زيد في الباب الأول من كتابه وهو تحت عنوان (النصّ في الثقافة/ التشكّل والتشكيل) مفهوم الوحي، والمتلقّي الأوّل للنصّ، والمكي، والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وأمّا في الباب الثاني وهو بعنوان: (آليات النصّ) فيعرض علاقة النصّ بالنصوص الأخرى في الثقافة من جهة، وآلياته في إنتاج الدلالة من جهة أخرى، ويندرج تحت هذا الباب مسائل: الإعجاز، والمناسبة بين الآيات والسور، والغموض والوضوح، والعامّ والخاصّ، والتفسير والتأويل. وفي الباب الثالث يحاول أبو زيد الكشف عن التحوّل الذي أصاب مفهوم النصّ ووظيفته، والذي صارت له السيادة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة حتّى عصورها الحديثة. مع وقفة خاصّة عند فكر أبي حامد الغزالي ودوره في الكشف عن آليّة التعامل مع الخطاب الديني. (1)

وجملة أفكار هذا الكتاب، أنّ الوحي عمليّة اتّصال من الله إلى الرسول عبر الملك ثمّ يتحوّل الرسول - عليه السلام - بعد ذلك إلى مرسل للمخاطبين بمعنى الواقعيّة

(1) ينظر، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، نصر حامد أبو زيد، ص 136، 137.

والترجّح بالإنسان، وإنّ استيعاب النصّ للوقائع الجديدة يستند إلى دوال إمّا في بنيته وإمّا في السياق الاجتماعي لخطابه، أي في أسباب النزول وهي، كما يرى أبو زيد، من أهمّ العلوم الكاشفة عن علاقة النصّ بالواقع كما أنّ الناسخ والمنسوخ دليل آخر على جدليّة العلاقة بين الوحي والواقع. وإذا كان انصراف العلماء موجّها إلى البحث عن إعجاز القرآن في تأليفه، فإنّ له إعجاز آخر خارج النصّ من حيث تعامله مع الواقع ومعالجته له، وأما إعجازه في داخله فنراه في المناسبة والتأليف والنظم، وآياته في التعبير عن الثقافة عبر مباحث الغموض والوضوح التي آثراها علماء القرآن، وعبر العموم والخصوص، فهذه هي آليات النصّ في إنتاج الدلالة، ويتحدّث بعد ذلك عن آليات التأويل وهي الاستناد إلى اللّغة وإلى أدوات الفقه وكذلك إلى مصلحة المخاطبين باعتبار النصّ جاء معبراً عنها. (1)

وأما في (النصّ : السلطة الحقيقيّة) فيذهب أبو زيد إلى أنّ النصّ القرآني نصّ يمتلك كلاماً وليس نصّاً تنطقه اللّغة وإنّ كان يستمدّ مقدرته القوليّة أساساً من اللّغة. والمقصود بمقدرته القوليّة مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس في ثقافة معيّنة، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به سبحانه وتعالى ويؤكد على تشكّل النصّ ضمن إطار الثقافة واللّغة، ثمّ تشكيله بعد للثقافة، بحيث أصبح الإطار الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدّد به مشروعيتها.

(1) ينظر، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، نصر حامد أبو زيد، ص96.

وتحت عنوان (النص ومشكلات السياق) يرى أنّ تأويل النصّ يتطلّب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق جميعاً، ويعيب على التيارات الدينيّة تجاهلها وإهدارها للسياق في تأويل الخطاب الديني، ثمّ يتناول التفسير العلمي للنصوص الدينيّة، وهو الموضوع الكاشف عن أهميّة السياق الثقافي وخطورة إهداره، وموضوع الحاكميّة وهو الموضوع الكاشف عن خطورة إهدار السياق التاريخي (سياق أسباب النزول) إلى جانب خطورة إهدار السياق السردي اللغوي للنصوص موضوع التأويل، ثمّ يعرض الآثار الفكرية والاجتماعية والسياسية لتجاهل الخطاب الديني لهذا المستوى أو ذلك من مستويات السياق. (1)

سوف يقترح 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)، وأخيراً سياق القراءة أو سياق التأويل. (2)

وإنّ الوقوف عند هذه المستويات باعتبار النصّ الديني نصّاً لغويّاً لا يعني إغفال الطبيعة النوعية لخصائص النصّ؛ فالنصّ القرآني يستمدّ خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحلّ الأوّل. إنّ السياق الثقافي يستدعي الاجتماعي بما هو مؤسس عليه، وإنّ كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه.

(1) ينظر، النصّ، السلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 92.

(2) نفسه، ص 96.



يقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كلّ ما يمثّل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي، وبعبارة أخرى إذا كانت اللّغة تمثّل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتي وانتهاءً بالمستوى الدلالي، فإنّ هذه القوانين تستمدّ قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع بالمعنى الذي شرحناه، لذلك لا يكفي المتلقّي معرفة قوانين اللّغة لضمان عملية التواصل، ولا بدّ بالإضافة إلى ذلك أن يكون هناك إطار معيشي حياتي يمثّل مرجعية التفاهم والتواصل، وهذه المرجعية المعرفية هي الثقافة بكلّ مواضعها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلّى في اللّغة وقوانينها بطريقة لم يتمكّن (علم اللّغة الاجتماعي) رغم إنجازاته الهامة من رصدها رصداً دقيقاً بعد.

وتعدّ التصورات والمفاهيم جزءاً من منظومة الثقافة، ولذا فإنّ اللّغة تشير إليهما بطريقة رمزية. وتزداد درجة كثافة الإحالة الرمزية في اللّغة إذا انتقلنا من مستوى الألفاظ المفردة إلى مستوى التركيب المنتج للدلالة، وإنّ النصوص لا تفصح عن نفسها إلّا من خلال السياق الثقافي». (1) وإنّ الفرق بين النظام اللغوي ونظام النصّ هو المحدّد لخصائص الرسالة، وهو نابع أساساً من أيديولوجية المرسل، ويمثّل النظام اللغوي للمتلقّي الإطار التفسيري للرسالة، ويرى أنّه لا يمكن فهم النصّ الديني والقرآن خاصّة خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع». (2)

(1) النصّ السلطة والحقيقة ، نصر حامد أبو زيد، ص 98.

(2) النصّ السلطة والحقيقة ، نصر حامد أبو زيد ، ص 100.

وبالنسبة للقرآن الكريم، فإنّ سياق التخاطب الأساسي فيه، وهو أهمّ مستويات السياق الخارجي، يجعل محور الخطاب (أعلى/ أدنى)، وعلى أساس هذا المحور تتحدّد الوظيفة التعليميّة بوصفها سمة أساسيّة للنص، ويؤكد هذه السمة أنّ محور التركيز غالباً هو المتلقّي، وإن لم يمنع هذا من وجود المتكلم بشكل يطغى على المخاطب في بعض الأجزاء. ويرى أنّ سياق التنزيل راعى أحوال المخاطبين خلال حقبة زمنيّة تربو على العشرين عاماً، وأنّ سياق التنزيل يمكن قراءته في موضوعات علوم القرآن (المكي والمدني) وأسباب النزول، وهو ما يميّز الخطاب القرآني خلال مرحلتي الدعوة الإسلاميّة. ثمّ يسير إلى السياقات الداخليّة للنصّ القرآني من حيث سياق الترتيب والمناسبة والروابط والعلاقات وأنّ هذا النصّ من خلال تركيبه يقدّم رؤية للعالم تحتاج إلى بحث ينطلق من تحليل مستويات السياق، وليس من خلال القفز عنها». (1)

---

(1) نفسه ، ص 107.

### خامسا: المنطلقات الفكرية لمشروع نصر حامد أبو زيد/

اشتهر حامد أبو زيد بمشروعه الفكري الطموح الذي يركز على تأويل الفكر الديني ونقده، باعتباره خطابا مثله مثل باقي الخطابات التاريخية الأخرى: كالأدب والفلسفة والعلم...

وقبل أن يكشف عن آليات هذا الخطاب ومنطلقاته التي تستدعي النقد والتأويل، يعترف أبو زيد أنه " لا خلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصرا أساسيا في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود: الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي على السواء، أو الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميا ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟ " (1)

إذن ليس الدين في حد ذاته ما يسعى إلى نقده أبو زيد، بل مفهوما معيناً للدين، ذاك المعنى الذي رسخته الممارسة التاريخية والأيدولوجية عبر عصور التاريخ، تلك الممارسة التي ما فتئ الفكر الديني المعاصر ينافح من أجل تكريسها والدفاع عنها كما لو كانت حقائق منزلة، إنه خطاب يجعل الدين إيديولوجيا فكرية وسياسية، يغلفه بفهمه التاريخي ويكبل معانيه الحقيقية.

لقد فحص أبو زيد هذا الخطاب في شكله المعاصر، وبين كيف أنه يركز على مجموعة من الآليات والمنطلقات الفكرية، التي تستدعي التأويل والنقد.

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 11.

حسب القراءة التي قام بها أبو زيد للفكر الديني المعاصر، يرى أنه يمكن الحديث عن منطقتين أساسين لهذا الفكر هما: الحاكمية والنص.

### 1. منطلق الحاكمية:

يعود مفهوم الحاكمية حسب تأويلات أبو زيد إلى **حادثة التحكيم بكتاب الله من جانب الأمويين في موقعة "صفين"**، وهي حيلة أيديولوجية استطاعت أن تخرق باسم النص صفوف الخصوم وأن توقع بينهم خلافا أنهى الصراع لصالح الأمويين.<sup>(1)</sup>

تبين هذه الحادثة كيف تم تحويل الصراع من مجاله السياسي والاجتماعي إلى مجال الدين بتحكيم النص، وقد نجم عن ذلك عمليا تحويل العقل إلى تابع للنص، ليستقبل بعد ذلك عن دوره في فهم الواقع وشؤون الناس، بالرغم من المحاولات التي قام بها دعاة العقل في كل الحقب التاريخية الموالية، وقد وجدت الحاكمية في هذه الاستقالة لدور العقل في التاريخ الإسلامي مناسبة للهجوم على التفكير العقلاني ورفض التعددية والاختلاف، فتعمقت مساحات النصوص على حساب الاجتهادات، وغلب على التفكير التقليد والجمود، لكن الأخطر من كل ذلك هو أن الحاكمية قد عملت على وضع تقابل مفترض خطير بين "الإنساني" و"الإلهي"، فكرّست بذلك للمقارنة الخطيرة بين ما هو بشري وما هو الهي، كانت النتيجة من كل ذلك تدنيس التجربة البشرية، وإضفاء طابع الاحتقار عليها مما يستوجب تحكيما إلهيا يلغي كل فعل إنساني.

<sup>(1)</sup>نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 63.

وفي معرض حديثه عن هذه الحاكمية، ركّز أبو زيد في قراءته على تجربة المودودي التي ستشكل الأساس الأيديولوجي لسيد قطب فيما بعد، حيث سيتعمق الفصل بين ما هو إنساني وما هو الهي من خلال الكيفية التي سيؤوّل بها هذا الأخير المفاهيم الدينية كمفهوم "العبادة" و"الألوهية" و"الدين" لكي تصبّ كلها في مسألة الحاكمية، فمثلا يعرف سيد قطب الألوهية بكونها "حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادّعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس، فقد ادّعى حق الألوهية عليهم، بادّعاءه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقرّه منهم على هذا الادّعاء فقد اتخذه إلهًا من دون الله، بالاعتراف له بأكثر خصائص الألوهية.<sup>(1)</sup>

حسب هذا المنظور فالإسلام يوحد بين الألوهية والحاكمية الشاملة والمطلقة، والإنسان يختزل في بعد العبودية لا غير، فهناك حزب واحد فقط لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت، ويترتب عن هذه الحاكمية مجموعة من النتائج الخطيرة على مستويات عدة: اجتماعية وسياسية إضافة إلى إهدار دور العقل ومصادرة الفكر بدعوى البدع والضلال.

تنتهي الحاكمية إذن إلى تكريس نظام اجتماعي وسياسي وثقافي منغلق ومتسلط، يسوده الولاء الأعمى للقيادات الدينية، لكن أخطر النتائج التي يفضي إليها هذا المنطلق

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 68.

هي تكفير الناس بدعوى تحكيم شرع الله في الأرض، مما يجعل الدفاع عن الدين والشريعة أمرا يبرر كل الأفعال المتطرفة في حق من تسوّ له نفسه مخالفة هذا الفهم.

عموما تعمل الحاكمة على إلغاء دور الإنسان بإفراغ وعيه من كل إيجابياته، حتى يصير ريشة في مهبّ الريح، لتحويل الأيديولوجيا إلى واقع، وتسكين الإنسان في "جب" السلطة، أية سلطة<sup>(1)</sup>.

ويبدو جليا أن واقعنا الراهن مازال حسب نصر حامد أبو زيد، يرزأ تحت مفهوم الحاكمة التي تبرر للكثيرين حق التجاوز واساءة التأويل وتمرير سياسات اقل ما يقال عنها، انها تجعل اللامركز مركزا، وتسبغ طابع المقدس على اللامقدس.

## 2. منطلق النص:

يصرح نصر حامد أبو زيد في مدار حديثه عن مفهوم النص،<sup>(1)</sup> أن الهدف من ذلك هو الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي التاريخي، وذلك من أجل فهم واقع ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة.<sup>(2)</sup>

إذن يحتل النص الديني في ثقافتنا مكانة مركزية، وهذا ما دفع بهذا المفكر إلى جعله منطلقا لفهم الخطاب الديني، ويأخذ على هذا الخطاب كونه لا يستطيع أن يعترف بتاريخية النصوص الدينية رغم أنه يقرّ بإمكانية تجديد الفهم لها، لكن هذا التجديد يخص

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 125.

(2) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 96.

فقط فهم الفقهاء ولا يطال النصوص التشريعية والعقدية، لذلك تجد الخطاب الديني يصرّ دوماً على أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ومن يقول عكس ذلك فهو كافر وملحد.

ينتقد أبو زيد هذه النظرة الضيقة لمفهوم النص، معتبراً هذه النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة دوماً بقوانين ثابتة، فالمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأسنت" منذ أن تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. (1)

إن الخطاب الديني بفضه على الشروط والقوانين التاريخية والدلالية التي تساهم في إنتاج النص، يكون قد جمّد فهمه لحقيقة النصوص الدينية، ولهذا ينفي الاجتهاد ويعلن أنه "لا اجتهاد فيما فيه نص"، وهكذا يعلن الخطاب الديني المعاصر جمود النص وتثبيت دلالاته على فهم واحد وقاصر، مفسحاً بذلك المجال لنفي التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات. (2)

إن التمرس وراء النصوص دون ربطها بسياقاتها التاريخية والثقافية هو الذي أدى إلى الابتعاد عن الواقع وإلغاء العقل، ولهذا تجد الخطاب الديني يركز دوماً على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر، إن النص الجامد والثابت المعنى والدلالة يتحول إلى أسطورة تكبل العقل والنفوس، وتكرس سلطة النصوص وتجعلها فوق كل السلط الأخرى، فتكون النتيجة هي استبعاد أي دور للعقل والتفكير الحر.

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 89.

(2) نفسه، ص 88.

لقد أدى تنصيب النص كسلطة مطلقة إلى التمسك بالدلالات الحرفية في مقابل انحصار التفكير الإبداعي، وهذا ما يستلزم نقدا وتمحيصا للخطاب الديني وكشف آلياته وطريقته في الاشتغال.

وأجدني أختلف مع الدكتور نصر حامد أبو زيد في شأن مفهوم النص تحديداً، الذي يتخذ شكلاً فقهيًا وقاعدة تشريعية ثابتة، صالحة لكل زمان ومكان، مما يجعل مفهوم الاجتهاد منتفي الفاعلية مع مثل هكذا نصوص، ولا يعني هذا جمود النص كما يصفه أبو زيد، وإنما يعني ثبوت المعنى على دلالة قارة وثابتة، قدرها الله عز وجل لمناسبتها مفاهيم العدل الإلهي والرحمة بالإنسان في كل زمان ومكان.

#### سادساً: آليات تفكيك الخطاب الديني ومفاتيح القراءة:

للخطاب الديني مجموعة من الآليات يشتغل بها، ويستند عليها يجملها أبو زيد في خمس آليات هي:

#### 1. آلية التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

تعمل هذه الآلية على الحيلولة دون التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، وهكذا يخلط الخطاب الديني بين الدين والمعرفة الدينية حيث يقدها بدورها كما لو كانت وحياً منزلاً.

#### 2. آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد، وهو تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أو

علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية.



3. آلية 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. آلية اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي"، ورفض أي خلاف فكري، سوى إذا

كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس ولأصول.

5. آلية إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل،

يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة العثمانية. ويتجلى إهدار

البعد التاريخي في التطابق بين الماضي والحاضر.

تشكل هذه الآليات مجتمعة طريقة اشتغال الخطاب الديني المعاصر الذي يستوجب

النقد والتأويل، وقد سعى ناصر حامد أبو زيد إلى هذه المهمة الشاقة بكل روح نقدية

وتأويلية متسلحا بالشجاعة الفكرية ضد سلطة هذا الخطاب نفسه وضد أصحابه الذين

يزعمون أنهم الموكلون الوحيدون الذين يحق لهم التكلم باسم الدين. ويعترف أن تحليل

الخطاب الديني ونقده يمر عبر كشف منطلقات هذا الخطاب والياته الفكرية، فمن الصعب

الفصل بين الخطاب ومنطلقاته الفكرية والأيديولوجية.

يقول أبو زيد: " هناك خمس آليات... استطعنا رصدها حتى الآن، فمن الواجب ألا

نزعم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الديني، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة -

بمزيد من العمق والدقة في تحليل - سيظل مفتوحا، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة

للمنطلقات. إن هذه الآليات الخمس تمثل - في تقديرنا - الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه<sup>(1)</sup>

### سابعاً: في تأصيل المذهب النقدي والرؤية المنهجية:

بعد جمع كلام الدكتور المتعلق بتأصيل مذهبه النقدي الذي فرقّه بين ثنايا كتبه يمكن توضيح المذهب الذي يعمله في نقد النصوص في النقاط التالية:

\_ لا يجهل الدكتور منهج العلماء المسلمين في تفسير النصوص ونقدها، والتميز بين دلالاتها اللغوية، لكنه يرفض الاعتماد عليه؛ لأن التطور في البحث العلمي في مجال علم اللغة الحديث والمذاهب النقدية الحديثة في اللغويات قد تجاوزه؛ لذلك فهو يعتمد نظريات النقد الأدبي الحديث في تفسير النصوص الشرعية ونقدها، يقول الدكتور " :إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي الاحترام الحقيقي؛ لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال والتوقير الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى النقد الذي يكشف عن ما في هذا التراث من جوانب ضعف منبعها لا تاريخيته، إن الدرس العلمي الحقيقي يكشف الإيجابي كما يكشف السلبي دون تعصب أو حمية زائفة أو تقديس لفكر بشري واجتهاد إنساني " <sup>(1)</sup> وقد صرّح باعتماده على نظرية الفيلسوف الأمريكي "هيرش"، في التفريق بين المعنى والمغزى للنصوص

<sup>(1)</sup> ينظر، الدرس القرآني وتجاوزات المناهج، قراءة في علوم القرآن عند نصر حامد أبو زيد، الأستاذ حيدر حب الله ،

[/http://hobbollah.com](http://hobbollah.com) ، تاريخ الدخول، 12 أبريل 2013.

اللغوية (1) وبناء عليه قد عد الأحكام الشرعية" في إنكار دلالة المفردات اللغوية على حقائق موجودة في الواقع" (2) وإنما تدل على مفاهيم ذهنية لا تدل بالضرورة على وجودها واقعاً، ويصرّح أيضاً باعتماد "الهرمنوطيقية الجدلية" أساساً لتفسير القرآن (3) ادعاء الدكتور أن القرآن "منتج ثقافي، (4) أو قوله "ببشرية النصوص، (5) وغيرها من العبارات المشابهة، لا يقصد بها إنكار الوحي الإلهي المتمثل في نصوص القرآن، لكنه يرى أن فهم النصوص وتطبيقها جهد بشري يخضع للمعايير الاجتماعية والثقافية السائدة في زمن المفسر، وهذا التأويل يختلف من زمن لآخر، بناءً على النظريات الغربية في النقد التي يحتكم لها، وقد أشار الدكتور إلى قول المعتزلة بخلق القرآن (6) للدلالة على وجود الفكر التحرري العقلي عند المسلمين، يقول الدكتور "إن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة". (7) يتبين أن هذه الألفاظ لا تدل على إنكار الوحي الإلهي صراحةً خلافاً لما ألمح إليه الدكتور

(1) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 217.

(2) نفسه، ص 207.

(3) ينظر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

(4) ينظر، قصة أبو زيد، عبد الصبور شاهين، ص 66.

(5) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 198.

(6) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 195.

(7) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 197.

شاهين ولا تناقض في كلامه خلافاً لما صرّح به الدكتور مصطفى الشكعة، وأن موقفه المتذبذب من مصدر الوحي له تفسير آخر<sup>(1)</sup>.

يفرّق الدكتور بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني فيقول: "ولا بد هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالاتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة"<sup>(2)</sup>، واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد، إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة الواحدة"، ثم أنكر محاولة الخطاب الديني المعاصر ادعاء قداسة فهمه للدين حتى صار فهمه للدين هو الدين ذاته، وهذا التفريق بين الدين والفكر الديني هو الفرق بين النصوص وسلطة النصوص، يقول الدكتور: "من هنا تصح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضيفها عليها العقل الإنساني ولا تتبع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات

(1) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 197.

(2) نفسه، ص 185.

ومعاني خارج الزمن والمكان والظروف والملابسات، إنها دعوة للفهم والتحليل وللتنسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص...." (1).

لكن الذين تصدوا لنقده اتهموه بالدعوة إلى نبذ النصوص الشرعية ولم يقدموا تفسيراً لعدم تفريقهم بين النص وسلطة النص مما جعل الكاتب يتهمهم بعدم فهم كلامه والتقول عليه (2) يقول الدكتور ولعلنا نستطيع أن نقول: إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة (3)، ويقول أيضا: " والسؤال الذي يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو: أليس هناك من سبيل لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث؛ لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى سلطة النصوص، وهي السلطة المضافة على النصوص من جانب أتباع النقل"، (4) والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين العقل والنص لسبب بديهي وبسيط، هو أن العقل هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن النقل بنشويه العقل والتقليل من شأنه، كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في رده المعروف جداً والمشهور على الخوارج حين قالوا: "لا حكم إلا لله" بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال: " القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"، والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغيب

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 185.

(2) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص 12.

(3) نفسه، ص 15.

(4) نفسه، ص 16.

تماماً في الخطاب الديني المعاصر أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى، وهذا كله ينفي وجود تصادم بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص،... يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثمار لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص، بعد التأمل في المقولات السابقة يتبين أن الكاتب لا يرى لأي نص من النصوص الشرعية أي مضمون ثابت أو معنى مستقر لا يتغير بتفاوت العقول أو تغير الظروف.

يقوم المذهب النقدي في تأويل النصوص الشرعية عند الدكتور نصر على الاعتماد على فكرة "تاريخية النصوص" التي تقوم على التفريق في دلالات النص بين المعنى والمغزى، وهي ترجمة حرفية لكلام "هيرش" و "سوسير" الباحثين في مجال النقد اللغوي الحديث. يقول الدكتور: "المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي"<sup>(1)</sup>، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تنثر كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي"، ويقول "والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير منفصلين: البعد الأول أن المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 217.

الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي<sup>(1)</sup>، والمغزى، وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه، ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص... البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى، وهو يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول، أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغيّر آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدّها "، ويزيد الأمر توضيحاً فيقول: "إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمataها، وإذا كان الأمر - أمر التفرقة بين الخاص والعام - في دلالة النصوص عموماً أمراً هاماً، فإن الشأن في دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم... والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبا الدلالة في النصوص: فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة، إنه بعبارة أخرى الفرق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية"<sup>(2)</sup>.

وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام، لكن بعض الدلالات الجزئية خاصة في مجال الأحكام والتشريع، يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية، ثم يقرر

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 218.

(2) نفسه، ص 202.

الدكتور أن مستويات الدلالة في النصوص الدينية ثلاثة، فيقول " (1) المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها" (2). ثم انتقل إلى مرحلة التطبيق على النصوص، ومن أهم الأمثلة التي ضربها:

**المثال الأول:** مسألة العلاقة بين المسلمين وغيرهم القائمة على أساس الجزية والخضوع أسقطها التطور الاجتماعي عندما استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس، وذكر أن المسلمين طبقوا هذا المبدأ عندما قاسوا المجوس على أهل الكتاب في حقن دمائهم بالجزية اجتهاداً منهم في إسقاط النصوص الأمرة بقتل المشركين عوضاً عن ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة (3).

**المثال الثاني:** يقول: "الحسد والسحر والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني... وليس ورود كلمة الحسد في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً... يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 203.

(2) نفسه، ص 203.

(3) نفسه، ص 204.



تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية؛ لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني" (1).

**المثال الثالث:** يقول: " ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة الربا - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه... إن استدعاء كلمة الربا للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم الأرباح أو استخدام كلمة الربا للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد؛ فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي، فإن الخطاب الديني في سعيه لإحياء اللغة القديمة - لغة النص - التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه. (2)

**المثال الرابع:** يطالب الدكتور بإلغاء التفريق بين الذكر والأنثى في الميراث استناداً إلى مغزى نصوص الميراث؛ لأنه " من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي، وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، 205، 207.

(2) نفسه، ص 208، 209.

خلخلة تكشف المغزى المستكن خلف المعنى، لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري ، ويرى أن ثقافة مجتمع النص كانت تهين المرأة وتتنظر إليها على أنها شيء يورث كالأشياء لا إرادة لها ولا رأي، فجاء التشريع ليساويها مع الرجل في جميع التشريعات، أما في الميراث فكانت العصبية الأبوية هي المعيار، فكان الذكر هو محور عملية التوريث؛ لأنه محور العملية الإنتاجية، والمضمر المسكوت عنه المستفاد من سائر النصوص المساوية بين الرجل والمرأة هو مغزى النص الذي يلغي حرفيته بالتطور الثقافي الاجتماعي. (1)

**المثال الخامس:** ينكر الكاتب وجوب التحاكم إلى القرآن والسنة ونبذ القوانين الوضعية؛ لأنه يرى الفصل بين الدين والحياة، فلا يجوز توسيع دلالة النصوص لتشمل أنظمة الحياة المختلفة، أما آيات الحاكمية الواردة في سورة المائدة والنساء فدلالاتها جزئية وقتية خاصة، يقول: "النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية... ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي، ، النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني " (2).

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد ، ص 219 ، 221.

(2) نفسه، ص 215 ، 216.

حاولت في المطلب السابق إبراز أهم ملامح المذهب النقدي الذي أعمله الدكتور نصر في نقد النصوص الشرعية، بسبب التباسها على بعض النقاد الذين تصدوا له دفاعاً عن دينهم، وسأحاول هنا مناقشة أهم أصول المذهب الذي تبناه الدكتور في فهم النصوص الشرعية، أولاً: يتهم الدكتور ما يسميه بالخطاب الديني بتقديس التراث وعدم الجرأة على نقده، ويدعو إلى التحرر من أسر الثوابت والأصول الموروثة دون التمييز بين العقائد القطعية والاجتهادات البشرية؛ لأن التطور التاريخي لا يسمح بالثبات على شيء.

لكن كثيراً من الباحثين يرون أن الدكتور لم يلتزم ما دعا إليه؛ فهو ينظر بعين التقديس والتقليد لمذاهب الغربيين وفلسفتهم، ويعدها أصلاً يجب اعتماده في النقد، أما منجزات العلماء المسلمين في المجال الشرعي واللغوي فهو يرميها بالتخلف، ويرى أن التطور العلمي قد تجاوزها، وتعتمد المذاهب التي اختارها الكاتب على إلغاء دور قائل النص في التفسير " أنسنة النص" خلافاً للسائد في الدراسات العلمية التي تؤكد على أن لفهم شخصية قائل النص دوراً أساسياً في تفسير كلامه<sup>(1)</sup> وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها، من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب، فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني، حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير كل عصر من خلال ظروفه في النص القرآني، ويخبرنا أبو زيد عن الأصل

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 49.

الفلسفي للهرمنيوطيقا فيقول " : يركز بول ريكور اهتمامه على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه، هذه الطريقة يمثلها بولتمان في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير... والطريقة الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونييتشه وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به"<sup>(1)</sup>، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها.

إن الرمز في هذه الحالة لا يكشف عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الصحيح، لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوى سطحيًا يخفي وراءه اللاوعي، وفسر كل من ماركس ونييتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعاً نسقاً من الفكر يقضى عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان<sup>(2)</sup> أو فرويد<sup>(3)</sup> أو نييتشه<sup>(4)</sup> أو ماركس

---

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 44، 45.

(2) رودولف بولتمان، فيلسوف ألماني (1884-1976)م، ناصبه البروتستانت والكاثوليك العداء بسبب دعوته إلى إلغاء الأساطير الموجودة في الكتاب المقدس، فقد دعا إلى عقلنة الكتاب المقدس. انظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة 207، 208.

(3) سيجموند فرويد طبيب نمساوي من أصل يهودي (1856-1939)م، مؤسس علم النفس الحديث ونظرية التحليل النفسي، وقد عرف بتفسير الدوافع النفسية على أساس غريزة الجنس، انظر ويكيبيديا، موسوعة على شبكة المعلومات الدولية.

(4) فريدريك نييتشه، فيلسوف ألماني (1844-1900)م، تقوم فلسفته على إعلاء شأن الإنسان بديلاً عن الدين والنبوة، ومن أشهر كتبه هكذا تكلم زرادشت، انظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 677.

(1) ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا، والسؤال الذي يلح على القارئ ما هذه الرموز التي يريد أبو زيد تحطيمها في النص القرآني؟ يجيب أبو زيد نفسه فيقول: "رغم هذا الإنجاز المتحقق في تراثنا الفكري والعقلي، يصر الخطاب الديني على التمسك بما قبله في الوعي الإسلامي، هذا ما قبل الذي صاغه أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع صياغة لم تفد من النهج الاعتزالي إلا في بعض الإجراءات الجزئية، ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية"<sup>(2)</sup>

ثانياً: ينفي أبو زيد عن نفسه إنكار الوحي الإلهي وأن مصطلح "أسنة النصوص" و"بشرية النصوص" والتعبير عن القرآن بأنه "منتج ثقافي"<sup>(3)</sup> يراد بها معنى النص وتفسيره وليس أصله.

(1) -كارل ماركس فيلسوف ألماني (1818-1883)/، هو مؤسس النظرية الشيوعية التي تقوم على التفسير المادي

للتاريخ وإنكار الحائق والأديان، انظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 622.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 44-45.

(3) ينظر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 11.

ثالثاً: ينفي الكاتب عن نفسه إنكار الدين والتتكّر للنصوص الشرعية، ويصر على أنه متدين ومفكر إسلامي، وهو يفرق بين الدين والفكر الديني، وبين النص وسلطة النص لكن نقاده لا يصدقونه لأنه ينكر أصول الدين القطعية، والحقيقة أن الكاتب يصرح أنه يؤمن بالدين وبالنص، وسلطة النص عند النقاد الغربيين تعني الدور الأساسي والأحقية في تفسير النص، هل هي للقائل أم للقارئ؟ والمذاهب النقدية في هذا طرفان ووسط (1).

ثم يحاول الكاتب مخاطبة خصومه بلغتهم، فيستدل بكلام علي بن أبي طالب عندما رد على الخوارج رفضهم التحكيم بقولهم " لا حكم إلا لله "، يقول رضي الله عنه: " القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"، (2) وقد فهم الدكتور أن الإمام يرى أن نصوص القرآن ليس لها معنى في ذاتها، وإنما يفسرها القراء حسب ثقافتهم، وهو أبعد ما يكون عن قصده؛ لأن دلالاته الاستفادة من السياق التاريخي تبين بوضوح أنه يقصد ما فهمه ابن عباس، رضي الله عنهما، عندما بعثه علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الخوارج، فبين لهم أن آيات القرآن تحتاج إلى من يتلوها ويفهم قصد منزلها ليحكم بها في الخصومات؛ فرجع كثير منهم، ولازم قوله هذا إنكار مستويات الدلالة: دلالة النص والمحكم والظاهر والقطعي والظني، فالنصوص كلها سواء، وهو خلاف الواقع الذي لا ينكره إلا السفسطائية.

(1) ينظر، وليد قصاب، من صيد الخاطر في النقد الأدبي، ص 19.

(2) ينظر، تاريخ الأمم والملوك، الطبري، تح محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ج2، مصر، ص 66/5.

يؤيد هذه النتيجة قوله إن العقل لا يتعارض من النص، وإنما يتعارض مع سلطة النص، لأن النص لا سلطة له أي لا مفهوم ذاتياً له، وبسبب تعارض بعض المذاهب النقدية مع مستويات الدلالة السابقة الذكر رفضها كثير من النقاد الغربيين (1)

رابعاً: تاريخانية النصوص التي تقوم على أساس إهمال المعنى وإعمال المغزى تقوم على أساس الفلسفة المادية التاريخية التي تقرر نسبية القيم وعدم ثباتها على مر العصور، فالتطور المادي يلغي بعض القيم الاجتماعية ويستحدث قيماً أخرى تتناسب مع الواقع الجديد، فضلا عن اختلاف القيم بين الطبقات القائمة على أساس اقتصادي (2) وقد حاول الكاتب أن يثبت أن هذه النظرية نتاج غربي خالص وأن الفقهاء المسلمين لم يتوصلوا إلى ما توصل هؤلاء إليه من تطور في النقد، ثم فرق تفریقاً جذرياً بين التاريخانية والقياس الفقهي والمقاصد الشرعية الكلية (3)

المتأمل في القياس الفقهي يعلم أنه قائم على الاجتهاد العقلي في استنباط العلة إذا لم ينص عليها؛ من أجل تعدية حكم الأصل إلى الوقائع المستجدة، وكذا الاجتهاد العقلي في استنباط المقاصد الكلية التي راعتها النصوص المختلفة من أجل ضبط عملية الاجتهاد في أطار مراد الله جل جلاله.: المتأمل في ما أبدعه الفقهاء يتبين له أن "هيرش" لم يأت بجديد في نظريته القائمة على اكتشاف المغزى، وقد أصاب الكاتب عندما قال: إن الفرق بين نظرية "هيرش" والقياس والمقاصد الشرعية فرق جوهري؛ لأن الفقهاء كانوا يستنبطون

(1) ينظر، مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، مصر، ص 298، 297

(2) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 217، 218.

(3) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 101.

مراد الشارع كي لا يخرجوا عنه في اجتهاداتهم، أما "هيرش" وتلاميذه فهم ينكرون منزل النص، ولا يعترفون له بسلطة، لقد تنبه العلماء إلى وجود المنطوق والمفهوم في دلالة النص، وضبطوا الإفادة من المفهوم بعد تقسيمه إلى مستويات دلالية متفاوتة، لكن الاهتمام بقصد قائل النص جعلهم يرتبون المستويات الدلالية عند تعارضها فيقدمون الأوضح وهو المنطوق على غير الصريح وهو المفهوم، وعند إعمال المفهوم يراعى تقديم المفهوم الأقرب، وبعد ثبوت بطلان القول بتاريخية النصوص كمبدأ نقدي مادي عند نقاد الدكتور واهم معارضيه، نناقش رأيهم في بعض نتائج تطبيق هذه النظرية من خلال الأمثلة التي ضربها الكاتب نفسه.

أخطأ الكاتب في قوله بسقوط عقد الذمة عن أهل الكتاب مرتين: الأولى: عندما قال: إن الفقهاء قاسوا المجوس على أهل الكتاب لحقن دمائهم، والصواب أن مستند الفقهاء هو النص عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن القيم<sup>(1)</sup>: "أجمع الفقهاء على أن الجزية تؤخذ من أهل الكتاب ومن المجوس، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد توقف في أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر، ذكره البخاري وذكر الشافعي أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد أنني

(1) تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، يخدم الإسلام أم يضر به، رزيقة عناني، أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 2011، ص 104، 105، نقلا عن، أحكام أهل الذمة، ابن القيم، 79/1.



سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سنوا بهم سنة أهل الكتاب (1) وكلامه عن إلغاء التفريق بين الرجل والمرأة في الميراث فيه عدة مغالطات، منها ليس صحيحاً أن الإسلام لا يصطدم مع أعراف المجتمع وقيمه الجاهلية، وأنه يخلخلها شيئاً ليغيرها فيما بعد، والصحيح أنه صدم المجتمع بتشريعاته في الأصول والفروع، كرفض الشرك والتعصب القبلي وإهانة الأنثى والربا، إلخ...، ولولا هذا الاصطدام لما قاومه أهل مكة أكثر من عشرين سنة. ثانياً: ليس صحيحاً أن الإسلام ساوى بين الذكر والأنثى في كل شيء، والصحيح أن كثيراً من الأحكام فرق فيها بين الرجل والمرأة؛ كالقوامة في الأسرة وما يتبعها من حق الطاعة وقرارها في البيت دونه والطلاق، وفرق بينهما في الوظيفة الاجتماعية واللباس، إلخ.. (2)، لكنه ساوى بينهما في الكرامة الإنسانية والثواب والعقاب، فالتفريق في الميراث ليس تشريعاً شاذاً.

ثالثاً: نظام الميراث في الإسلام ينبثق عن نظرتة للمرأة التي صاغها في عشرات النصوص والأحكام، وهو يختلف عن نظرة الغرب إلى حد التناقض، فالمرأة في الإسلام ليست مصدراً اقتصادياً، وإنما هي مصرف اقتصادي في جميع أحوالها بنتاً وأختاً وأماً وزوجة؛ فكان من الطبيعي أن يختلف نصيبها عن نصيب الذكر المنفق عليها في جميع أحوالها، وبعد طرح التزامات الرجل من نصيبه في الميراث ومقارنته بنصيب المرأة الخلية عن الالتزامات يكون نصيبها أكثر بلا شك، مع العلم أنهما يتساويان في بعض

(1) تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، يخدم الإسلام أم يضر به، رزيقة عدناني، ص 144، 145.

(2) نفسه، ص 68، 69.

الفصل الثالث \_\_\_\_\_ آليات قراءة وتفكيك النص عند نصر حامد أبو زيد

الحالات الأخرى لحكم أخرى، كما تظهر القراءات موضوع الخلاف جلياً في تأويل الكاتب آيات الحاكمية، فالآيات تأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يحكم بين الناس بما أنزل الله، وتحذره من العدول عنه، وتحكم بالكفر على من يترك حكم الله ورسوله، فلا فرق بين القرن الأول والخامس عشر في وجوب ذلك .

# الفصل الرابع

التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم

أزمة مرجعية

أولاً : اشكاليات الفهم عند نصر حامد أبو زيد:

تعرف معضلة النص فهما آخر مع قراءات نصر حامد أبو زيد، والشيء اللافت في قراءاته، جرأته أولاً، وكثافة معارفه لما تحمله من منابع متعددة ومختلفة، فحمولته المعرفية الكثيفة جعلت من تأويله تأويلاً حيويًا و غنيًا، يفتح المجال أمام حوار مفتوح على الدوام، ويرى أبو زيد أن قدرنا اليوم هو الانفتاح على جميع مصادر المعرفة، حتى مع تلك الوافدة من الغرب و التي باستمرار تضعنا أمام موقف الصدمة، ومن الضروري استثمار هذه الصدمة، خلافاً لما حدث مع مفكري عصر النهضة، الذين غفلوا عن كيفية التعامل مع الراهن، فراحوا يضعون ثنائيات تصادمية، جعلت من الفكر أكثر رجعية، على الرغم من شعارات التقدم والطليلة... بحيث أنتج هذا الفكر صراعا كنا في غنى عنه، صراع ما هو قديم مع الحديث، و الأصيل مع المعاصر، والسلف مع الخلف... لم نتعامل جيدا ولم نفهم واقعنا الذي كان نتاج الصدمة، ولم نحاول فهمها فهما موضوعيا علميا .

مثل هذا الصراع ثبط عزائم العقل الإسلامي ومبادراته، من أن يباشر في وضع إسهاماته ومشاركته في بناء العالمية، وأجد تشخيص أبو زيد لمحاولات قراءته للتراث جد مهمة، فموقعنا في العالم بالنسبة إليه هو موقع في حالة حوار جدلي مع الغرب، فسواء اخترنا من التراث أم اخترنا من الغرب، فإن اختيارنا قائم أصلا على الحوار الذي يدعم موقعنا وإدراكنا، مثل هذه الجدلية تخلصنا من حالة الفوضى التي يعاني منها النص

التنويري في قراءاته الفكرية المعرفية، فالمتمحص في حالتنا الثقافية لا ينكر مثل هذه الفوضى<sup>(1)</sup>.

يقف نصر حامد أبو زيد وهو ليس بعيدا عن محاولات أركون في ممارساته التأويلية، موقفا أكثر إجرائية، يبادر بإعادة قراءة التراث، في شروحه وتفسيره، ولا يقف عند مرحلة التدوين بما حملته من بداية للإبداع والخلق، ولا يحاول نعي مرحلة الاتباع والتقليد لواقع العقل الإسلامي، بل يسعى إلى تشخيص كليهما انطلاقا من التجربة المعيشة.

إنه يقرأ النص القرآني مباشرة بطرح معضلة النص بالشكل التالي: "كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم، الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ إن مثل هذه الأطروحات لا يمكن لأي معرفة معالجتها، سوى عن طريق القراءة النقدية و آليات تأويلية خاصة بإمكاننا معالجة المعضلة، باعتبارها تقف بصورة جدية عند عناصر البنية المشكل منها فعل القراءة التي تطرح صعوبات حول (المؤلف / النص / الناقد) أو (القصد / النقد / التفسير)"<sup>(2)</sup>.

نلمح عبر هذه المعضلة الهاجس المؤرق لمفكرنا، كيفية الإسهام في بلورة و تأسيس معرفة عقلية بالنص القرآني (المقدس) إذ الملاحظ كما يقول أبو زيد: "أن ما يجمعنا نحن المسلمين موجود في النص، وينبغي التسليم بذلك، لكن الوصول إليه وبلوغه

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 14.

(2) نفسه، ص 19.

لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية، باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر" (1)

بالإضافة إلى معاداته للقراءات المؤدجة المكرسة لخطابات العنف الفكري، تلك القراءات التي حولت النص إلى بوق لا يسمع منه سوى أصوات الموجهين، وليس صوت النص، فلحقه غياب كلي لكيونته، لأنه تم تناوله من منظور مؤدج، همه الوحيد التكلم باسم النص، و ليس التكلم لأجل النص، وتبرز على خلاف ذلك وظيفة التأويل، التي تسعى إلى فهم الواقع، فلا فكر خارج الواقع المتضمن لجميع أشكال التعارض والتباين، إذ لا ينبغي حصر دراسة التراث على الماضي، واجترار أفكار أمجاده، فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل وجدل، تستوجب قراءة الماضي لفهمه وتجاوزه لا لتفديسه، فلا شك إذن كما يرى -حامد أبو زيد- أن التأويل وهو الوجه الآخر للنص يمثل آلية هامة من آليات الثقافة و الحضارة في إنتاج المعرفة.

وتقودنا قضية التأويل إلى دراسة مفاهيم ومقولات القدامى عن اللغة، بجوانبها المختلفة خاصة من الزاوية الفلسفية، والكشف عن الأسس الأنطولوجية بالمعنى الوجودي، والمعرفية التي شكلت هذا المفهوم، كما يمكنه بلورة وإنتاج الكثير من المفاهيم النقدية والبلاغية في التراث، وخاصة فيما يرتبط بالتصوف (2)، "إننا مطالبون أكثر من وقت

---

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص192.

(2) يفتح التأويل بصورة جلية على النص العرفاني لدى أبو زيد، فالأمر لا يتوقف عند حدود النص القرآني فحسب بل حتى إشكالية كيف نقرأ العرفان الإسلامي. مسالة مهمة بالنسبة إليه، فالتجربة العرفانية باعتبارها محتوى=

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

مضى باستثمار هذا الفضاء الكثيف، والذي يريد أن يعبر عن نفسه أنه نص، عالم يريد أن ينفجر، ولا يمكن تفجيرِه ونسَقِه إلا بحضور المثقف اللامتردد، المبادر واللامنهزم، صاحب الموقف، ونشوة المخاطرة تغمره باعتبارها أصل وجوده، وهنا وفي هذه اللحظة بالذات تكمن قيمة و إجرائية التأويل، إن التحدي حسب أبو زيد ليس العمل على حماية التراث من التشتت و الضياع، "فالأولوية في المرحلة التي نعيشها في الزمن الحاضر هو حماية وجودنا نفسه. بعد أن أصبح التحالف بين العدو والقوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقة بارزة"<sup>(1)</sup>

مثل هذا الوضع خلق نوعا من التحدي المضاعف من قبل مشاريع التنوير، لكن هل نجح العقل الإسلامي في زعزعة أنساق الروح الدوغمائية؟ وهل استطاع إزاحة منطق الانغلاق والهوية القائم على استعلائية الخطاب الرجعي، والثقافة السائدة بتعبير —أدونيس— هل استطعنا محاكمة العقل والتشكيك في إمكاناته المعرفية؟

ان المسلم به هو نجاح العقل الإسلامي حاليا في إنتاج قراء و نقاد ممتازين، من أمثال حسن حنفي، أركون والجابري وعلي حرب... حاولوا على الدوام إيجاد آليات قراءة تجد الحلول حول ما يقال على التقدم و الحرية، و الوعي، و الحداثة، وطبيعة النظم والإيديولوجيات، "معها تحول النص إلى عالم واحد Monde unique يوحد كل الذهنيات ويتخذ لنفسه طابع الأفنوم Hypotase وإلى نموذج أصلي

---

=أنطولوجي ومعطى فينومينولوجي وتأسيس تاريخي تنتج خطابا لها دلالتها ونظام ظهورها، يجمع بين الفكر والذکر، بين التفكير والتدبير، ينظر: فلسفة التأويل عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد .

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص85.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

archétype ويتم اعتباره حقيقة مطلقة، مسيجة بالنظرة/الروح الدوغمائية التي تصفي عليها هالة القداسة، والتبجيلية، وعليه فإنه لا يخفى علينا بأنه ثمة مقدسات جديدة وأديان حديثة هي الإيديولوجيات، إذ الفكر الإيديولوجي تغلب بصورة جلية على الفكر العلمي"، وخاصة علوم الإنسان، ومع الإيديولوجيا تم تكريس غطرسة العقل، ممثلا في النزعة العقلانية وجبروته Rationalisme منذ بداية عصر الأنوار بالغرب، وعصر النهضة عندنا<sup>(1)</sup>.

يؤكد أبو زيد على القراءة الموضوعية للنص القرآني، إنه ينفلت من كل قراءة نمطية نسقية مغلقة، وهذا ما لم يدركه بعض من تعاملوا مع نقد النقد، من أمثال جابر عصفور وعلي حرب، فالأول يتخوف مما سيؤول إليه مشروع أبو زيد، " إذ يرى أنه لا يمكن لأي مفهوم موضوعي للإسلام أن يتجاوز الأطروحات الإيديولوجية"<sup>(2)</sup>، لكننا نرى بأنه وعلى الرغم من كوننا كائنات تعيش واقعا في مختلف تجلياته السوسولوجية والتاريخية والاقتصادية، إلا أن تأويلنا يحاول أن يخترق ويتجاوز ويزحزح، عبر آليات القراءة، تعميم الخطاب المضلل، بدون أن نقع في فخ اللعبة، علينا أن نمارسها من داخلها على أرضها، مع أخذ الحذر عدم الوقوع في مفارقة واستعلائية مفرطة.

(1) نقد النص، علي حرب، ص 218.

(2) هوامش على دفتر التنوير، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 1994، ص58.



فلا أجد، على هذا الأساس، أي مانع من قراءة النص، لكن أسئلة وتخوف جابر عصفور على الرغم من ذلك تبقى مشروعة، إذ نبقي على السؤال حول إمكانية تحديد مفهوم موضوعي للإسلام بعيداً عن علاقات التناسل، لحظة تحليله لآليات اشتغال النص.

### 1. النص بين ثنائية التحريم وضرورة التجديد

لم تكن الحاجة ملحة لإعادة قراءة التراث وتفعيله من جديد، كما هي اليوم، والخطوة الأولى، تتمثل في ضرورة السعي العلمي الجادّ والأصيل لقراءة علوم القرآن، قراءة تواكب آخر منجزات العلوم ذات الصلة بالبحث القرآني، سواء داخل الدائرة الإسلامية التراثية، لا سيّما علمي الفقه وأصوله، أو خارج هذه الدائرة من الألسنيات وعلوم اللغة وفلسفتها الحديثة، ولا نعني بهذا الطرح، تجاهل التراث أو القطيعة الكاملة معه، وإنما قراءته لتجاوزه، ومن ثم استكمالها في سلسلة مترابطة ذات طابع تطوّري.

ضمن سياق إنتاج قراءة جديدة، ظهرت محاولات الباحث الدكتور نصر حامد أبو زيد، لتقديم قراءة يراها صاحبها، على الأقل، جديدة لعلوم القرآن، مهما كان موقف معارضيتها، فإن جديدها أن صاحبها انطلق فيها من هاجس الإبداع، وهي خطوة محمودة اليوم رغم الأخطاء العلمية المفترضة التي تكتنف النتائج نفسه، إنها خطوة يقيّمها حسن حنفي بأنها "فتح جديد في الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث"<sup>(1)</sup>

(1) القرآن من النقل إلى العقل، حسن حنفي، دار الامير للطباعة والنشر، ط1، مصر، 2009.

يحاول الدكتور نصر حامد أبو زيد في مقدّمة مشروعه لفهم علوم القرآن فهماً جديداً، تقديم تجربته بوصفها ماهرةً للمنهج العلمي غير المؤدّج، وهو بذلك يضع ثنائية تميز الخطاب الديني عن المنهج العلمي، هذا التميز يجده أبو زيد في الأيديولوجية التي تحكم الخطاب الديني ويتفّلت منها المنهج العلمي، "إن محاولة أبو زيد هي محاولة لقراءة النص قراءة علمية محايدة، دون ممارسة "توجيه أيديولوجي"<sup>(1)</sup>، وهو من هنا وتأثراً بمدرسة أستاذه أمين الخولي (ت1966م)، يرى في الدراسة الأدبية للنص كفيلاً يحقق وعياً علمياً، "يتجاوز مجرد جمع التراث أو تسهيله أو إحيائه من هذا المنطلق يُدخل أبو زيد مجال التاريخية وجدل النص والواقع أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النص طبقاً لآليات العقل التاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري"<sup>(2)</sup>.

انسياقاً مع ثنائي العلماني-الديني، يحاول أبو زيد أن "يستلهم في مواقفه طه حسين؛ ولهذا فهو يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين، هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من هذا القرن (العشرين) حول كتابه: في الشعر الجاهلي"<sup>(3)</sup> وبهذا، يضع أبو زيد نفسه داخل التقسيم الاجتماعي والسياسي المعاصر، ومن ثم يصبح عرضةً لأيديولوجيا العلم نفسه، إنه "لا

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، دراسة في علوم القرآن، ص10.

(2) نقد النص، علي حرب، ص 205.

(3) الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، علي حرب، ص94.

يقف على الحياد مما يجري؛ ذلك أنه لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وبين همومه السياسية والاجتماعية" (1)

أما على خط الدراسة الأدبية، فإن موقف أبو زيد هذا يشبه إلى حد بعيد، وحسب رأي علي حرب، "موقف أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه أيضاً نصاً لغوياً، يُقرأ كما يُقرأ النص الأدبي، أي "خارج كل بعد ديني" على ما جاء في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة"، "كذلك يقترب أبو زيد (ودائماً حسب علي حرب) في طريقة تعامله مع القرآن، من أركون الذي يعتبر أن الخطاب القرآني، شأنه شأن أي خطاب ديني، هو نتاج معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها النتاجات المعرفية الأخرى، أي خطابات البشر..". (2).

ثمة انتقاد لخطوة أبو زيد هذه، ذلك أن كلمة "القرآن نص لغوي" كلمة عامة ملتبسة بالنسبة للبعض؛ ولهذا يفضل حرب تعبير نص نبوي، نائياً به عن الدين في الوقت ذاته باستحضار تعبير أدونيس عن نفسه "نبي وثني" (3)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا معنى لحصر أبو زيد منهج فهم القرآن بالمنهج اللغوي، "فالقرآن يدرس طبق غير واحد من المناهج، تماماً كما فعل أركون، باستخدامه إلى جانب المنهج اللغوي، المناهج السيميائية، والأركيولوجية، والسوسيولوجية ومنهج النقد التاريخي" (4) وبالمنهج اللغوي،

(1) الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، علي حرب ، ص98.

(2) نفسه ، ص96.

(3) نقد النص، علي حرب، 207 – 208.

(4) نفسه، ص208 – 209.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

ومحاولة اكتشاف المدلول عبره، وضع أبو زيد نفسه أيضاً في مأزق كما يراه البعض، فتحوّل إلى ألسنيّ كلاسيكي يتبع المنهج الواقعي، بدل ألسني حديث يقصر متابعاته على وقائعات النص (1).

ما فعله أبو زيد في تمهيد "مفهوم النص" بوضعه عنوان "الخطاب الديني والمنهج العلمي"، عاد وكرّره في تمهيد "النص والسلطة والحقيقة" بوضعه عنوان "التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية" (2) وفي هذا البحث، سعى أبو زيد انطلاقاً من "القراءة العلمية" لتفكيك الدين عن التراث، تفكيكاً يلغي تطابقهما محاولاً إقصاء بعض السنّة النبوية، وتوجيه نقده لخطوة الشافعي (204هـ) في السنّة نفسها، مستهدفاً إبطال إضفاء القداسة على التراث (3).

يذهب أبو زيد إلى أنه حتى لو اقتنعنا بألوهية النص القرآني، محتاجون لقراءة هذا النص دنيوياً؛ أي يجب القيام بقراءة لا تأخذ ألوهية المصدر بعين الاعتبار، والسبب الذي يحدو إلى ذلك، هو أن القراءة المنطلقة من أسس عقلية دينية، تساهم أسسها وخلفياتها في حل إشكاليات وتناقضات بادية في النص، بيد أنها لا تجيب عقلاً عن الإشكاليات الموجودة من زاوية "خارج الدين، ومن ثم تغدو أعجز عن أن تقدّم منظومة منطقية تسهم في إقناع من لا يأخذ بالمبادئ الدينية، وهذا معناه أن الحاجة متعدّدة: -علمية معرفية.

(1) نقد النص، علي حرب، ص 216 – 217.

(2) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد ص 29، وينظر أيضاً: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 13.

(3) ينظر، النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 13، 20.

إذ إن القراءة المحايدة للنص، تسمح بملاحظة مساحات مغيبية في القراءة الدينية بفعل سلطان الأصول المقررة داخلياً، إذن ثمة حاجة لدراسةٍ لا دينية (بهذا المعنى) للنص القرآني، بغية كشف مساحاته كافة لإيجاد مكّون متكامل الصورة عنه، في الوقت نفسه، ثمة حاجة، لقراءةٍ دينيةٍ داخليةٍ للنص.

وهذا أمرٌ ملموس في قراءة النصوص الأدبية، التي تحتاج لتفسيرها إلى تفاعل غير عادي، وهذا ما يقودنا إلى السؤال حول كيفية قراءة النص الديني، قراءة أقدر ما تكون على إزالة الأستار الحاجبة للنص ودلالاته، والخطوة التي قام بها أبو زيد وإن لم يكن من الممكن احتسابها على القراءة الخارجية، بيد أنها تحمل طابع هذه القراءة ونواتها... أنطولوجيا النص ومدلولاته يسعى الدكتور أبو زيد في دراساته عموماً و"مفهوم النص" خصوصاً لتأكيد أساس جديد في قراءة النص وآلياتها، وأول أركان القراءة الجديدة للنص القرآني، أو ما يسميه أركون الخطاب القرآني، هو تحليل النص نفسه، في خطوة تبعدها فيه عن مقصود المؤلف وغرضه من وراء الكلام.

إنها عملية تحليل لوقائعية النص وكيونته المستقلة، ليدرس تمايزه، بل وتمييزه لذاته عن بقية النصوص المتشكلة في الثقافة، وهذه الخطوة التي تبدو في الفصل الأول من مفهوم النص (مفهوم الوحي)، ولدى تحليل أبو زيد "الحروف المقطّعة في أوائل السور" في الفصل الثالث من الباب الثاني، بشكل أكبر من بقية الأبواب والفصول، تضع أبو زيد

في سياق الألسنيات الحديثة التي أعلنت موت المؤلف، وأعرضت دون رجعة مستكفةً عن مقصوده، ومن ثم عن وضع آليات تمنهج الوصول إلى المقصود النهائي.

إنَّ عملية تحليل النص ذاته، بعيداً عن المؤلف وحتى المفسر، هي التي تمنح النص كينونته وتجنّب هدرها كما يقول علي حرب<sup>(1)</sup>، وأية محاولة للعودة إلى الوراء (وفق الزمن الهرمنيوطيقي) تصبُّ - من وجهة النظر هذه - في عملية إهدار لكينونة النص، سواء استخدمنا المنهج القديم وآلياته في قراءة النص، أو أخذنا بمنهج أبو زيد نفسه الذي يحاول ربط النص دائماً بالواقع؛ ولهذا، تذهب وجهة النظر هذه إلى نفي النقد الأيديولوجي الأنطولوجي للنص، "لأنه يستهدف تحديد المقول، فيما المطلوب نقد علمي يكشف المستور والمجهول في النص، وهو باب فتحه أركون وغيره أيضاً"<sup>(2)</sup> ولسنا نمارس إلا توصيفاً، ولا نوافق علي حرب في حملته الناقدة لأبو زيد بوصفه محاولته "بأنها خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها، معتبراً إياه تقدماً علمانياً في ملفوظاته لكنه أصولي من حيث بنية تفكيره"<sup>(3)</sup> مفضلاً تسمية أخرى لمفهوم النص هي "نقد النص" كما فعل هو في كتابه الذي يحمل هذا العنوان، "وقد انطلق حرب في ذلك من اعتباره "مفهوم النص" تحليلاً نقدياً للقرآن وعلومه"<sup>(4)</sup>، مصنفاً إياه في عداد "سلسلة نقد الفكر الديني عموماً

(1) ينظر، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد اركون، ص77.

(2) نقد النص، علي حرب، ص215، 216.

(3) نفسه، ص199، 200.

(4) نفسه، ص218.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية  
والنبوي خصوصاً<sup>(1)</sup>. وهو وإن عابه على ذلك، فقد أقرّ له بأنه حقّ ما تحفظ منه في  
"مفهوم النص" في كتابه اللاحق "الخطاب الديني رؤية نقدية"<sup>(2)</sup>

من الواضح أنّ أبو زيد يقوم في "مفهوم النص" بمحاولة تغيير داخلي كما يصرح  
هو نفسه أيضاً، وهذا المنهج عموماً لم يعد يرضى به فريق من التيار الموسوم اليوم  
بالعلماني، إنهم يريدون تجنّب النص نفسه والنأي بالذات عنه، تحقيقاً لمرجعية بديلة كائنة  
ما كانت، وهو ما لم يقم به أبو زيد في تحليله لعلوم القرآن؛ حيث حضرته مجمل  
النصوص التراثية من الغزالي، والباقلاني، والزركشي، والسيوطي، والقاضي عبد الجبار،  
وابن خلدون، والجرجاني، وابن عربي... ولم يشذّ عن محاولته الداخلية هذه سوى بعض  
الأبحاث القليلة مثل مفهوم الوحي ودراسته له.

وعلى أية حال، عندما يدخل أبو زيد منطقة الحروف المقطّعة مستعرضاً النظريات  
المقولة فيها من التفسير العددي الذي يربطها بتاريخ الإسلام، مروراً بالتفسير الرمزي  
الذي يجعل منها إشارات للأسماء والصفات الإلهية.. وصولاً إلى تصنيفها أسماء للسور  
الواردة فيها، فإن ما يعنيه في تحليل هذه الحروف وما يفهمه من جماع التفسيرات  
الكثيرة لها (13 تفسيراً)، ليس سوى إصرار النص في بقعة الغموض هذه على تمييز  
نفسه، ومن ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة زمكانياً.

(1) نقد النص، علي حرب، ص200، وانظر: أيضاً الاستلاب والارتداد، علي حرب، ص97.

(2) نقد النص، علي حرب ص201.

ما يُدخِل أبو زيد في عملية تحليل تتجاوز مدلول الحروف المقطّعة والمقصود الإلهي منها وفق نظم الدلالات، لتصبّ في عملية درس النص عينه ومكانته بين النصوص، وتبدو عملية التفكيك المضنية التي يمارسها أبو زيد لمفهوم الوحي، أكثر تدليلاً على ما نقول، فعندما يحاول أبو زيد تفسير وجود الوحي في الثقافة ليربط بين هذا الموضوع واعتبار القرآن "منتجاً ثقافياً" في النهاية، لا يعنيه عدا تحليل مفهوم النص نفسه

## 2. الهرمنيوطيقا الحديثة وعودة جدل القديم والمحدث

بهذا نفهم الخطوة المتقدّمة التي خطاها أبو زيد في دراسة النص القرآني من زاوية حديثة هذه المرّة، متابعاً في ذلك أنماط الفهم الهرمنيوطيقي الحديث، وإذا كانت علوم القرآن، وعلم الكلام الإسلامي والفلسفة أيضاً، قد درست النص بهذه الطريقة في ثنائيات عديدة وضمن إجابات متنوّعة امتدت من تحليل حقيقة الوحي وأنواعه (نظرية الخيال عند الفارابي) حتى الإعجاز وأشكاله، وبذلك نكون قد سجلنا ملاحظة على القطيعة التي ربما يحاول البعض إحداثها، بافتراض أن دراسة النص بوقائعيته أمرٌ غير مسبوق في الألسنية الحديثة، فيما يتم تجاهل كلّ الجهود التي بُذِلت سابقاً من جانب فرقاء في الفكر والعلوم الإسلامية... فإن ما يميز أبو زيد اعتماده، الخروج عن ما يسميه أركون السياج الدوغمائي المغلق، وعن الأيديولوجيات المسقطة.

إن نفي الاعتقاد بقدّم القرآن والأخذ بحدوثه كان هو المفتاح الأكبر، الذي حقّق لأبو زيد تمايزه عن المحاولات السابقة في مجال الكلام وعلوم القرآن إذا أردنا أن نأخذ



الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

محاولته ضمن مناخها بوصفه مناخاً أشعرياً<sup>(1)</sup>، ولكننا وبعيداً عن الجدل الكلامي الأشعري المعتزلي في خلق القرآن، وما جرّه من محنة على الإسلام والمسلمين نحاول إثارة تساؤل عن مدى حاجة أبو زيد لاستكمال مشروعه إلى تنحية مقولة قدم القرآن بالكامل، والسؤال هو: ألم يكن بإمكان أبو زيد ربط النص بالواقع دون المساس بقدم القرآن؟ وهل صحيح أن نظرية قدم القرآن غير قادرة في عملية تطوير داخلي على وضع النص موضع المواكبة للواقع؟ وهل هي التي تتحمل فعلاً كل تخلفات قراءة النص الديني في الإسلام؟ أم أن تخلفات قراءة النص كانت موجودة لدى فرق (غير المعتزلة) لا تنتهي تناهض نظرية قدم القرآن؟ ومن ثم فالمطلوب ملاحقة المشكلة في مكان آخر، لعلّ الجواب يكمن في التفرقة ما بين القرآن (وفقاً لنظرية قدمه) بوصفه كياناً أنطولوجياً أزلياً، وما بينه بوصفه مظاهر تتراءى لنا، إن جعل وجود القرآن أزلياً لا يعني عزله عن الواقع الذي نزل فيه؛ لأن معنى قدم القرآن أن الكلام الإلهي صفة ذاتية فهي قديمة، وإذا كان النص أزلياً فهذا معناه تعاليه عن الوقائع التي حدثت زمن الرسول الكريم.

إن شاهدنا على إمكانية التفكيك هذه هو تعاطي علماء القرآن، فقد نقل أبو زيد نفسه عنهم وعن الفقهاء ما يؤيد مقولته في تاريخية النص وربطه بالواقع، ومن ثم، فقد استطاعوا في مثل الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني.. فهم النص بوصفه حركة تفاعلية مع الواقع، دون أن تمسّ محاولتهم هذه أسسهم الكلامية.

(1) ينظر، مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 68.

### 3. تاريخية النص / ثنائية النص والواقع .

بهذا المدخل الذي قطع أبو زيد به حبل الاتصال مع الأعلى دون أن ينكر ألوهية المصدر، وضع نفسه ومجمل دراساته تحت مظلة جدلية النص والواقع، لتخيم على محاولته ظلال المدرسة التاريخية، وهذا الربط الذي قام به أبو زيد بين علوم القرآن والتاريخ كان هاماً ولامعاً في محاولته، فبعد أن نحى وفق تصوّراته مقولة أزلية النص جانبا، أضى المجال مفتوحاً له لكي يعيد إنتاج العلاقة مع النص انطلاقاً من الواقع، فبدل البدء في حركة من النص إلى الواقع عكس أبو زيد المسير من الواقع إلى النص، وإذا ما استثنينا مباحث قليلة في دراسة أبو زيد لعلوم القرآن كما تقدم، فإننا نجد الخط العام الذي سار عليه، بل واستهدفه، كامناً في إنشاء هذه العلاقة الجدلية بين النص والواقع، لقد استعرض أبو زيد هذه العلاقة على صعيدين:

على صعيد النص نفسه حينما ربطه بالواقع ليغدو منتجاً ثقافياً، ومن ثم ربط الواقع به ليكمل حلقة الجدلية التي طرحها حينما ذهب إلى تأثير النص المتميز كالقرآن في الواقع مشكلاً الثقافة تشكيلاً جديداً، وقد كانت هذه المحاولة أهم المحاولات، بل وأساساً للصعيد الثاني الذي سوف يأتي الحديث عنه؛ أي إن أبو زيد سعى في هذه المحاولة هنا إلى بناء النص من زاوية أنطولوجية وجودية كمقدّمة لاستكمال أو فقل للشروع في دراسة علوم القرآن بوصفها منهجاً إبيستمياً دراسةً تتناسق وأنطولوجيا النص نفسه، فعندما يكون النص في وقائعته مفارقاً بمعنى من المعاني للذات الصادرة عنه في عينها وصفاتها وأسمائها، ومن ثم كما يراه أبو زيد كياناً في الزمان والمكان لا متعالياً عنه، فإن هذا يعني

بناء الأرضية المناسبة لتاريخية النص أنطولوجياً، بوصفها مقدمة لتاريخيته معرفياً، أي لبناء قراءته وآليات هذه القراءة على أساس تاريخي كما فعله أبو زيد فيما بعد، لا سيما في أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهو ما هياً له المجال لتسجيل نقده القوي على الغزالي في دراسته الأخيرة من "مفهوم النص".

على صعيد فهم النص وقراءة مدلولاته، أي وضع آليات القراءة في سياق تاريخي، وفي إطار جدلي، هذا الجدل يمكن تصنيفه إلى صنفين كما نفهمه من أبو زيد نفسه: "الأول: جدل النص مع القارئ، مستبعدين المؤلف والواقع المحيط بالنص نفسه، وهو جدل ركزت عليه الدراسات الهرمنيوطيقية والسيموطيقية الأخيرة، بل هو - كما يقول أبو زيد نفسه - "نقطة البداية والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا"<sup>(1)</sup>، لكنه تركيز يراه أبو زيد مبالغاً فيه على حساب كينونة النص، وقد اهتم به كثيراً في دراستيه الشهيرتين حول التفسير والتأويل عند المعتزلة وعند المتصوفة في أرقى أشكالهم مع محيي الدين بن عربي<sup>(2)</sup> إن النص كيان صامت - كما يحلو لبعض الدراسين الإيرانيين المعاصرين توظيف هذا المصطلح كثيراً-، والشريعة من ثم صامته لا تنطق، وهذا يعني أن فهم النص عملية لا تبدأ من النص نفسه، وإنما من دارسه وقارئه، تماماً كالطبيعة لا تحكي عن نفسها ولا تنطق عن ذاتها، وإنما دارسها هو الذي ينطق.

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 13.

(2) ينظر، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، ص 55.

إنَّ الفرضيات القبلية والبنى المعرفية التحتية التي تختزن في ذهن القارئ، كما أن الوضع الاجتماعي والسياسي هو الآخر، يكون مع بقية العناصر النظائر التي يضعها لكي يطالع النص، ما يعني أن النص سيغدو تابعاً للون الذي اكتسبته النظارة عينها من قبل، "إن اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث في ما يتصل بتفسير القرآن ما تزال تدور حول هذين المحورين، محور تجاهل المفسر لتأكيد النص، ومحور التأكيد على علاقة المفسر بالنص، الذي بلغ مع الرومانسية مبلغاً جعل مهمة القارئ فهم المؤلف بوصفه مقدّمة لفهم النص نفسه كما يقول أبو زيد." (1)

انطلاقاً من هذه الفكرة، تغدو نظرتنا إلى التراث كلّه محكومة لنظرتنا لحاضرنا، ويتبدّد الوهم التقليدي الذي يريد الفصل بين الموقف الحالي للباحث ورؤيته للتراث، "ومن ثمّ يبدو أمراً متناقضاً كما يراه أبو زيد عن شيء اسمه "الدراسة الموضوعية" للماضي، وهذا يعني أنه لا توجد ثمة قراءة بريئة كما يقول لوي آلّوسير" (2) ورغم أن أبو زيد يقرّ بهذه الحقيقة التي ما تزال تتحفظ عليها الكثير من التيارات الدينية، بدعوى إفضائها إلى النسبية وفساد الحقيقة، إلا أن دراسته لعلوم القرآن التي اختزنها "مفهوم النص" لم تعتن كثيراً بهذا النوع من الجدل، جدل النص/القارئ، بل ركّز أبو زيد نظره هذه المرّة على النوع الآخر من الجدل وهو: الثاني: جدل النص/الواقع، وهو جدل يكون إلى جانب صاحبه الثلاثي الخطير: النص/الواقع/المؤلف.

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد ، ص 16 ، 18.

(2) نفسه ، ص 227 ، 229.

لقد أكد أبو زيد مراراً أن النص بمفارقتة عالم الأزل والقدم، لم يصبح عديمياً، وإنما أنشأ علاقة بديلة مع الواقع، وقد حاول أبو زيد استدراج بعض علوم القرآن لكي تؤيده في دعواه وفي الحقيقة، إن الطابع العام الذي يطبع دراسة أبو زيد لعلوم القرآن، طابع واضح التحفظ، ويبدو هذا التحفظ جلياً في محاولة أبو زيد جعل خطوته تبدو وكأنها استكمال لجهود السابقين، الأمر الذي يحتاجه لإضفاء الشرعية على طرحه، ومن ثم تهدئة الآخرين عبر إشعارهم بأن التراث نفسه يتحدث عن هذه الأمور؛ "ولهذا وجدنا في مفهوم النص" النقل المبالغ فيه أحياناً ، كما يصفه حسن حنفي<sup>(1)</sup> لنصوص القدماء والتركيز على اختلافهم، بوصف ذلك محاولة لاكتشاف الامتداد التاريخي لمقولته، بل لقد اعترف أبو زيد نفسه لاحقاً بتحفظه هذا الذي ألقاه جانباً بعد ذلك في بقية كتبه ودراساته، "وكان يريد منه التأكيد على أن ما أتى به لم يكن أمراً من عنديّاته، بل مستمداً أيضاً من الموروث نفسه"<sup>(2)</sup> علوم القرآن وتاريخية النص وعلى أية حال، وجد أبو زيد في بعض العلوم القرآنية مبتغاه، وكان أهمها:

1- **المكي والمدني:** يرى أبو زيد "أن التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين، ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحيّ

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد ، ص426.

(2) ينظر، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 162.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

التاريخي<sup>(1)</sup>، بهذه الكلمات يفتح أبو زيد دراسته للمكي والمدني، مؤكداً تاريخية النص وجدله مع الواقع، وقد وجد في الفقهاء عينةً جيدةً لتأكيد نزاعه، حيث رآهم مهتمين بالمكي والمدني كما وبأسباب النزول، "لكي يحلّوا مشاكل دلالية من نوع الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد، بيد أنه يتحفظ على الاعتماد على المدخل الفقهي في دراسة هذا الموضوع؛ ذلك أنه يوجب اضطرابات مفهومية خاصة"<sup>(2)</sup>.

وفي إطار تحليله للمائز المفترض بين المكي والمدني، يذهب أبو زيد في منهجة وضع معيار لعملية التصنيف، إلى تكوين مزدوج يربط فيه بين النص ذاته، وبين الواقع، فالنص من حيث بناؤه ومضمونه يقف إلى جانب حركته المتصلة بحركة الواقع، عنصراً أساسياً لإيجاد تصنيف يحدّد المكي من المدني، دون أن يرى في هذا المعيار أساساً حديثاً يشبه الفرز الرياضي للأمر، وهو من هنا يجد في "الهجرة" العنصر الفاصل بين النوعين من حيث مكية ما قبلها ومدنية ما بعدها، بوصفها - أي الهجرة - عاملاً محوّلًا للواقع.

ولعل أبو زيد لم يأت بجديد على صعيد وضع ميزان للتفرقة بين المكي والمدني، فالخصائص البنائية والمضمونية للنص كانت ملحوظة للعلماء قبل ذلك؛ ولهذا تحدّثوا عن طول السورة وقصرها، وعن مراعاة الفاصلة، وعن خطاب يا أيها الناس وخطاب يا أيها المؤمنون، وعن تفصيل الشريعة وإجمالها.. "كما أن خصائص مراعاة الواقع كانت موجودة في وعي العلماء المشتغلين بالقرآنيات، فقد وجدوا في جدال النصارى واليهود

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 57.

(2) نفسه، ص 76.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

علامةً لمدينة السورة انطلاقاً من احتكاك الدعوة بهم بعد الهجرة، فيما كانت آيات الإنذار والتدبير والنكير على عبادة الأصنام.. مظهراً لمكيّة السورة، انطلاقاً من احتكاك مماثل مع وثنيي قريش، إلى غيرها من العلاقات<sup>(1)</sup>

ولعل ما ميّز أبو زيد أو جعل فكرته أكثر إضاءةً، محاولته تسليط الضوء على عناصر عدة، هي:

أ - خلع لباس التاريخية، وجدل النص والواقع على النص نفسه بما تحمله هذه المفردات من مداليل لها اليوم، محاولاً بذلك توظيف المكي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة إنتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي، ووقائعي بنائي أيضاً.

ب - تركيزه على رفض معيار دقيق، بوصف أحداث الاجتماع والتاريخ أحداثاً متحركة رملية الطابع، ومن ثم فمحاولات العلماء وضع تصنيف دقيق للآيات والسور، تصبح عديمة الفائدة عندما يراد التعامل معها بوصفها أرقاماً ومعادلات، لكن ربط أبو زيد المكي والمدني وفق ما تقدم، يضعه أمام اجتهاد في القرآنيات يبعده عن مجرد عمليات الترجيح ما بين الروايات التي مارسها القدماء، وهو اجتهاد يضع معياراً جديداً يرفع الحظر عن تحليل آخر للمكي والمدني، يضعه في خانة جدل القارئ والنص، تتطلق من تأييد أبو زيد في تحليله السيكلوجي لمواقف العلماء الذين ارتأوا هذا النوع من الجمع، إن تقديس

(1) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، ج1، لبنان، 1988، ص47، 49.

السند، والوقوف عند الرواية هو الذي فعل ذلك؛ وجعل أي محاولة تحافظ على نص - أي نص موروث - خطوة مشكورة مهما ضعفت الشواهد عليها

2 - أسباب النزول: يرى أبو زيد أن علم أسباب النزول "أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه"<sup>(1)</sup> ، والأمر كذلك، إن النص القرآني يتابع عبر منظومة أسباب النزول حركة الواقع ويستجيب لها، وليست بينه وبينها قطيعة أو خصام، "وإذا كان تثبيت قلب النبي سبباً لنزول القرآن نجوماً، فإن جعل استجابة أحوال المكلفين هي الأساس في ذلك، هو المعطى المنطقي لظاهرة التنجيم"<sup>(2)</sup>.

عندما يدخل أبو زيد مدار الجدل الكلامي في أن الله عالم بالوقائع جميعها قبل وقوعها، فلماذا يكون التنجيم مراعاة لحركة الوقائع والأسباب؟ فإن مفرّه حينئذٍ هو الفعل الإلهي، إنه يريد الخروج من نطاق صفة الذات (العلم) إلى نطاق صفة الفعل (الكلام) ما يخلع على النص (القرآن) في المحصلة النهائية سمة زمكانية تاريخية، إن علماء القرآن انتبهوا باكراً لأهمية التنجيم انطلاقاً من حاجاتهم العلمية، حيث وجدوا فيه معيناً على معرفة الناسخ من المنسوخ و... "لكن إعطاء هذه المحاولة الخجولة طابعاً كلياً قواعدياً أمر لم يتحقق مع الأسف كما يقول أبو زيد، ومن ثم كان سببه، برأيه، سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث"<sup>(3)</sup>، وإذا ربط أبو زيد النص بأسباب النزول، "فإنه لم

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 97.

(2) نفسه، ص 99.

(3) نفسه، ص 99 ، 100.



الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

يعجزه عن امتلاك قدرة التعميم، انطلاقاً من قناعته أن اللغة قادرة على تجاوز الوقائع الجزئية"<sup>(1)</sup>، إنَّ هذا المزدوج الذي يقدمه أبو زيد، يبدو فيه متحفظاً قياساً بالتيارات الأخرى في الفكر الإسلامي المعاصر، "فعندما يقدّم برهاناً لغوياً من اختصاصه على عملية التعميم، فهو يحافظ على شمولية النص ولا يُفِرط في الأخذ بتاريخيته كما فعل فريق معاصر، لكنه كان يخشى إهدار خصوصية السبب لصالح عمومية النص"<sup>(2)</sup>، حتى لا يبدو النص غيبياً على قطيعة مع الواقع كاملة؛ ولهذا ركّز على أسباب النزول بوصفها شواهد لفهم النص ذاته بغية تحديد درجة التعميم، لأن سبب النزول يحدّد المناخ الذي جاء النص في سياقه، ومن ثمّ لم يعد بالإمكان فهم النص بمعزل عنه ما دام يشكل بالنسبة للمؤلف عنصراً لفهم كلامه، الأمر الذي يسمّيه الأصوليون "السياق المقامي والحالي وغير اللفظي".

وإذا ما نجح أبو زيد في تحليله بناء اللغة ونظامها، من حيث قدرتها على التعميم الذي يتجاوز خصوصية السبب، كلّ ذلك، الإشارة العابرة إلى أن مجرد قدرة اللغة في حد ذاتها على التعميم لا يصلح حلاً لمشكلة الآثار الناجمة عن ربط النص بالواقع، وإنما المفروض استكمال الحل بصورة أفضل، ويبدو أنّ غرض أبو زيد في ما أتى به في "مفهوم النص" هنا، هو ما تكشفه كلماته في "التاريخية: المفهوم الملتبس" من كتابه "النص والسلطة والحقيقة"، إن طرحه مسألة تاريخية القرآن دفعت أو من المتوقع أن تدفع الطرف

(<sup>1</sup>) مفهوم النص، نصر حامد ابو زيد، ص102، 108.

(<sup>2</sup>) نفسه، ص204.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

الآخر للحديث عن هدم مبدأ "عموم الدلالة"، ومن ثمَّ إحالة النص القرآني إلى "الحفريات"، وهو خلط يراه أبو زيد جهلاً يمزج بين أنماط مختلفة من الدلالة، ويرى أن النصوص الممتازة قادرة على التواصل دلاليًا مع أجيال عديدة كما هو حاصل فعلاً<sup>(1)</sup>، ولذلك أكد أبو زيد في درسه خصوصية السبب على عمومية الدلالة، "محاولاً في موضع آخر تحليل البناءات الفلسفية اللغوية للتصورات النقيضة، في إطار قراءته لمعطيات "ألفريد دي سوسير" العالم السويسري المعروف"<sup>(2)</sup>.

إذا ما سلّطت معاول الهدم على روايات أسباب النزول في عملية حفر وتنقيب نقدية، فإن أبو زيد لا يشعر بالقلق؛ لأن ما يعنيه ليس مفردةً ما، يحاول استنتاج النص فيها، وإنما منهجاً، أي هو يريد مبدأً جدل النص/الواقع، مهما كانت العقبات الميدانية كبيرة أمام تحقيق هذا المنهج على الصعيد الاستكشافي الميداني، "علاوة على أن أبو زيد استخدم هذه المرّة، أيضاً، المنهج الاجتهادي في تحديد أسباب النزول محاولاً تخطي عقبات المنهج التاريخي المدرسي في ملاحقة روايات النزول والتورّط من ثم في تليفقات تشبه ما حصل في المكي والمدني"<sup>(3)</sup>

---

(1) ينظر، النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد ابو زيد، ص75.

(2) نفسه ، ص79، 80.

(3) مفهوم النص، نصر حامد ابو زيد، ص108 ، 115.

3 . **الناسخ والمنسوخ:** يصنّف أبو زيد ظاهرة النسخ بوصفها أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع<sup>(1)</sup>؛ ذلك أنّ إحدى زوايا هذه الظاهرة تتمثل في عملية التدرّج في بيان الأحكام وتطبيق عملية التغيير، "وهو أمرٌ يربط شئنا أم أبينا بين النص والواقع"<sup>(2)</sup>، وبتحديد وظيفة النسخ تتضح هذه العلاقة المتينة، وفي سياق استعراضه على غرار ما فعل في المكي والمدني وأسباب النزول معيار تحديد الناسخ والمنسوخ، "لا يرفض أبو زيد الحاجة الشديدة إلى المعرفة التاريخية الدقيقة بأسباب النزول وترتيبه"<sup>(3)</sup>، لكنّه يعيد هنا الجدل نفسه الذي دخله في عملية التحديد من قبل، ويناقش الجمود على الروايات، واستخدام منطق تبريريّ لها.

لكن الشيء الملفت عند أبو زيد، إصراره على وجود سرّ وراء إبقاء الآية المنسوخة قرآناً مثلواً بين المسلمين، "وهو من وجهة نظره فتح في مجال إعادة تفعيل الآية المنسوخة عندما تعود ظروفها مرّة أخرى، وفي هذا ربط للنص بالواقع من أكثر من جهة، وهو ما يضع الناسخ في دائرة المنسأ على الدوام"<sup>(4)</sup>، لكن هذا التحليل يضعنا أمام تفسير جديد يغيّر مفهوم الناسخ والمنسوخ رأساً، وهو تغيير لا نستتكره فعلاً، وإنما نحاول تلمّس معالمه، إن تفسير بقاء المنسوخ على أنه إعادة تفعيل لدوره على تقدير عودة الظروف المشابهة، يعني أن النص المنسوخ لم يمت إلى الأبد كما توحيه كلمات علماء

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد ، ص214.

(2) نفسه ، ص220.

(3) نفسه، ص121.

(4) نفسه ، ص122 ، 123.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

القرآن والأصول، ومن ثم فهو باق، كل ما في الأمر أن موضوعه وظرفه الذي يجعله حكماً فعلياً قائماً عملياً قد تجمّد، وهذا يعني أن عودة ظرفه تعيده إلى حالة الفعلية هذه، وهذه العملية تضع التشريعات كلّها تقريباً، إن لم نقل تحقيماً، تحت سلطان ثنائي النسخ والمنسوخ، ومن ثم، فلا تعني حالات النسخ المذكورة تاريخياً صيغة نهائية، وإنما مجرد مثال تحقق في تلك الظروف، كما أن هذا ما يلغي تماماً الفكرة التي تقول: إنَّ النسخ ظاهرة مختصة بزمن النبي، لأن المفهوم الذي قدّمناه للنسخ نوع مفهوم متحرّك، يمكن تطبيقه في كل زمان.

فلو فرضنا أن أحداً من المسلمين لم يكن مستطيعاً للحج، وأن هذا الوضع استمر لعدة سنوات فهذا يعني أن حكم وجوب الحج قد تجمّد، والفائدة من الإبقاء على آية وجوبه في القرآن ليس سوى مؤشّر على عودة هذا الوجوب إلى الحياة والتحريك عندما تعود حالة الاستطاعة ولو إلى مسلم واحد مثلاً.

إن فكرة النسخ وفق هذا التصوّر تشبه إن لم تطابق، ما يعبر عنه علم أصول الفقه بأن فعلية الحكم تتبع تحقّق موضوعه في الخارج، وأن الأحكام في حال تحوّل دائم، تبعاً لتحوّل الموضوعات المترتبة عليها، وهو ما يستتكر علم الأصول عموماً تسميته نسخاً؛ "لأن النسخ - وفق التصوّر المألوف - إلغاء حكم في عالم التشريع رأساً؛ بحيث لم يؤت به إلا لغرض آني زال وانتهى، وإذا لم يحدد النص نفسه هذا الزمن بداية الأمر، فإنما

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

ذلك لكي يمنح — مثلاً — الحكم المنسوخ لاحقاً طابع الهيبة والديمومة بغية الحد من تقاعس المكلفين عن الإتيان به<sup>(1)</sup>

ومن ثم فلا معنى للحديث عن إعادة إحياء النص المنسوخ تبعاً للتصور المؤلف، ما دام النص أنياً في تشريعه مختصاً بالزمان الأول، ويتبع هذه المقولة، تعديل في منهج التعامل مع النسخ والمنسوخ، فبعد أن خضع التعامل إلى نظام الدلالات صار من المفترض خضوعه لنظام آخر، وهو نظام يربط النص بالموضوع المفترض تحقق ظروفه كاملة لكي يأخذ النص درجة الفعلية والتنجيز، وهذا معناه أن نسخ دليل لدليل ليس أمراً يرتبط بالدلالة فحسب، وإنما بعلاقة كل دليل بموضوعه وتحقق قيود الحكم التي توجب تفعيل الحكم ووصوله درجة التنجيز، وهذا تحوّل أساسي آخر تستتبعه مقولة أبو زيد، وإذا كان النسخ بمعناه المؤلف يحقق لأبو زيد مطلوبه، فإنّ النسخ بالمعنى الجديد كفيل بإعادة إنتاج كل التشريعات تبعاً لنظام النص/الواقع. لكن مشكلة التفسير الجديد للنسخ، وهو تفسير حق في نفسه، وإن لم تجر الموافقة على تسميته نسخاً، هي مشكلة تحديد الظرف والموضوع الذي ربطت فعلية النص به، فإذا أخذنا بالمنهج التاريخي في الاجتهاد الفقهي والذي يميل لربط النصوص بالظرف التاريخي، فقد تبدو تشريعات كثيرة جداً منسوخة الآن.

(1) ينظر، مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص20.

## ثانياً: نقد المرجعيات والأصول:

### 1. النص والتحوّل الوظيفي/ نموذج أبو حامد الغزالي

يخصص الدكتور نصر حامد أبو زيد الفصل الأخير من كتابه "مفهوم النص" لدراسة ما يراه التحوّل الوظيفي في النص، مركزاً جهوده جميعها على تجربة أبي حامد الغزالي (ت505هـ) بوصفه نقطة التحوّل المذكور، لقد أحدث الإمام الغزالي في كتابه "جواهر القرآن" كما اعتمده أبو زيد تحوّلًا كبيراً في فهم وظائف النص وطبيعته، فبعد أن كان عملية نزول من عند الله إلى الإنسان تهدف الإفصاح، تحوّلت إلى حركة صعودية سعياً إلى الله، وأدى ذلك بشكل تلقائي إلى انصراف الإنسان لبناء حياته الأخروية، بوصفها المنقلب الذي سيؤول إليه، مُعرضاً عن بناء الحياة الدنيوية وإعادة تشكيل الواقع بهدف صنع الحياة وإشباع الحاجات جميعها"<sup>(1)</sup>

أدى التحوّل المذكور إلى أن يصبح الهدف من النص هو قائله، وأعرض عن المخاطب الذي هو الإنسان نفسه، وتحوّلت الحركة تلقائياً محدثة انحرافاً كبيراً، كان ذلك مع الإمام الغزالي قبل ابن عربي (ت:638هـ) بقرن من الزمن، هناك اختلّطت المدرسة الأشعرية بالمنحى الصوفي.

تنطلق تصورات الغزالي فيما يراه أبو زيد من ثنائي الدنيا والآخرة، وهو ثنائي قطع الغزالي اتصاله ومن الدنيا والآخرة جاءت مقولة الظاهر والباطن عند الغزالي لتعيد

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص21.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

تصنيف علوم القرآن من جديد، يضع الغزالي تقسيمه لعلوم القرآن وفق نظام ثنائي الظاهر والباطن، فيقسّمها إلى علوم اللباب وعلوم القشر والصدف. في علوم القشر والصدف، هناك علم مخارج الحروف، يليه صعوداً علم اللغة، فعلم النحو، فعلم القراءات، فعلم التفسير الظاهر. أما علوم اللباب، فهي الأخرى ذات طبقتين سفلى وعليا:

1- أما السفلى فقصص القرآن عن الأنبياء والكفار، وعلم الكلام، وعلم الفقه.

2 - وأما العليا فهي معرفة الله، ومعرفة طريق السلوك إليه، ومعرفة الحال عند الوصول (الثواب والعقاب). وتحتل معرفة الله المرتبة العليا، تبدأ من معرفة الأفعال الإلهية في عالمي الغيب والشهادة، وتمرّ بمعرفة الصفات، لتصل إلى أرقى معرفة ألا وهي معرفة الذات.

عبر هذه الطريقة، أصبحت علوم الفقه والتفسير والكلام علوماً دونية، فيما كانت معرفة الله، أي تلك المعرفة التي يبلغها الصوفي والعارف، هي الأساس الذي لا ترقى إليه معرفة أخرى "وإذا ما ضمنا - كما فعل أبو زيد - مبدأ التوحيد بين القرآن والصفات الإلهية لغدا النص القرآني بدوره بحراً من الأسرار والعلوم التي لا حصر لها"<sup>(1)</sup>، وعبر ذلك يتم إنتاج المنهج الرمزي ومسالك التأويل الباطني، "عبر مزدوج أشعري-صوفي كما لاحظنا"<sup>(2)</sup>.

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص20

(2) نفسه، ص21

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

بهذه المنظومة، يغدو من الطبيعي تولّد الثنائي الذي غطّى حركة الفكر الإسلامي عموماً، أي ثنائي العامة والخاصة الذي راج في الأوساط الصوفية، وأخذه العلماء، كما طبّقه الشيعة على أنفسهم وغيرهم -ولو لم يكن تطبيقاً حرفياً- على أساس أنهم الخاصة وأهل السنّة هم العامّة. والنقطة الحسّاسة عند الغزالي في موضوع العامة والخاصة هو اعتباره العامة خدمة للخاصة، فهم - أي الخاصة - متفرغون لله؛ لهذا كان لا بد من آخرين يكدّون ويكدحون، ليتسنى للخاصة سلوك طريق الله، ويعتبر أبو زيد هذا التقسيم قلباً للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع

رغم أن الفقهاء في ما بعد وفي عصرنا الحاضر، استخدموا هم أيضاً منطق الخاصة والعامة، إلا أن الغزالي لم ينظر إلى علم الفقه - كما يقول أبو زيد- إلا بوصفه علماً دنيوياً له في الدرجة الثانية تعلق بالآخرة، "وهذا ما أدى إلى تحوّل وظيفي في الفقه نفسه، وتبدّل في مقاصد الشريعة من إقامة مجتمع إلى تحقيق الخلاص الفردي، وهو ما دفع الغزالي لتسجيل نقده على توسّع هذا العلم"<sup>(1)</sup> وبالنسبة لنا، يهّمنا جداً تحديد موقف الغزالي من التفسير والتأويل، فقد اعتبر الغزالي التأويل والوصول إلى المداليل الحقيقية للنص أمراً مرهوناً بالسلوك الصوفي، "وهو من هنا يرى النص رموزاً وإشارات تحتاج إلى من يفسرها على طريقة تعبير الرؤيا، مستخدماً منطقاً جديداً في تحويل نظام الحقيقة والمجاز، بادعاء أن اللفظ يُطلق حقيقة على معناه الغيبي ومجازاً على الأمر الحسي على

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص22.



خلاف النظم اللغوية الشائعة، وهو تحول كبير من الغزالي لا يستهان به، أضحى النص كله معه قابلاً للتأويل<sup>(1)</sup>

## 2. في نقد المفهوم والمنهج:

يُعرّف أبو زيد النص القرآني بأنه " نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً"<sup>(2)</sup>، ويعرفه أيضاً بأنه منتج ثقافي إذ يقول " إنّ النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي "<sup>(3)</sup>، أي أنّ مفهوم النص القرآني عند أبي زيد هو نص لغوي ومنتج ثقافي، أو هو نص لغوي من نتاج الثقافة العربية.

أما كون النص القرآني نصاً لغوياً فهذا يعني أنه رسالة و" القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي"<sup>(4)</sup>، أي أنّ النص القرآني هو رسالة مرسل من المرسل وهو الله عز وجل إلى المستقبل الأول وهو الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم-، وبما أنّ النص القرآني هو رسالة فإنّه يحمل داخله شفرته الخاصة أو نظامه اللغوي، وهو اللغة العربية.

ومعنى كونه منتجاً ثقافياً، هو أنّ نصوص القرآن والحديث النبوي الصحيح " لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً، وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد ، ص23.

(2) نفسه، ص 22

(3) نفسه، 23.

(4) نفسه، 24.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ<sup>(1)</sup>، فهذا هو معنى التشكل لديه.

من وجهة نظر الدكتور نصر حامد أبو زيد، إن جوهر النص القرآني وحقيقته لا يتعدى كونه منتجاً ثقافياً؛ باعتباره لغة يحال عليها أن تكون مفارقة للثقافة والواقع، وقد تشكّل في ظرف يزيد على عشرين عاماً، ومع ذلك فإن هذا المفكر لا ينكر ألوهية مصدر النص القرآني، ويرى أن هذه الألوهية لا تنفي واقعية محتواه، ومن ثم لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر، كما أن النص في هذه الحالة لا يعكس الثقافة والواقع عكساً آلياً، بل أنه يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد، الأمر الذي يعني وجود علاقة جدلية بين النص والواقع أو الثقافة.

على ذلك اعتبر أبو زيد أن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص هو الوحيد الذي يلائم موضوع البحث ومادته، فإذا كان النص حاملاً للثقافة التي ظهر فيها دون أن يكون هناك ما يفارق الواقع؛ فلا بد حينئذ من أن يكون التحليل اللغوي هو الوحيد الذي يلبي - فعلاً - حاجة الفهم الخاصة بالنص، وهنا يصبح الأخير كاشفاً عن واقع الثقافة التي ظهر فيها، كما يكون هذا الواقع مساعداً على فهم النص، لهذا كان لا بد من البدء بدراسة ذلك الواقع، إذ لا يمكن فهم النص من غير البدء بدراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل النص، أي دراسة الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، كذلك دراسة المتلقي الأول للنص والمخاطبين به.

(1) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد ، 25.

## الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

ومن تطبيقات هذا المنهج، اعتبر أبو زيد أن ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الإتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، وعلى رأيه انه لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، وبالتالي فظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك (1).

فالعربي كان يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لذلك فإنه لا يستحيل عليه أن يصدّق بملك ينزل بكلام على بشر، وعليه نفى أبو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه، ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد - القرآن - إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة (2).

ومع أن اللغة تستبطن الثقافة، وأن النص بالتالي هو تعبير عن هذه الثقافة، لكن قابلية اللغة للتعبير عن مراد التفكير يجعل لها القدرة على تجاوز متبنيات الثقافة ومضامينها القائمة، وبالتالي فبوسعها أن تطرح ما هو بديل، وبالأحرى أن لها دوراً

(1) ينظر، مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 45.

(2) ينظر، مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ص 24، 34.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

مزدوجاً، فهي من جانب يستحيل عليها مفارقة الثقافة كلياً، لكنها من جانب ثانٍ يمكنها طرح البديل الثقافي عبر صياغتها للمعاني والمفاهيم الجديدة، وهذا ما يخولها أن تكون أداة للعقل لطرح النظريات الجديدة. فهي بهذا العمل المزدوج تحمل عقلاً مكوّناً ومكوّناً، حسب تعبير (لالاند) عن الفكر والثقافة عموماً، فمن حيث تضمنها للثقافة المطروحة تكون حاملة للعقل المكوّن، لكن حيث يمكنها تجاوز هذه الثقافة بتمرير ثقافة بديلة فإنها تحمل العقل المكوّن.

وطبقاً لهذا المعنى فإن التضييق الذي اتخذهُ أبو زيد في تعبير النص عن الثقافة ليس ضرورياً، بل يمكن القول أن النص يشهد على خلاف هذا الطرح، فليس من الصحيح القول بأن وجود الكاهن والشاعر هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولولا ذلك لاستحال استيعاب ظاهرة الوحي من الوجهة الثقافية، فعلى الأقل أن هذا التقدير لا يتسق مع ما قرره أبو زيد - فيما بعد - من أن أهل مكة كانوا حريصين على رد النص الجديد - القرآن - إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة، إذ على هذا الرأي كان الأولى لأهل مكة أن يتقبلوا النبوة أو النص الجديد اعتماداً على ما سبق من الشعر والكهانة، لا أنهم يرفضونه لهذا الاعتبار.

عموماً نعتقد بأنه يمكن تصور استيعاب ظاهرة النبوة، حتى مع عدم وجود الكاهن والشاعر، طالما أن هناك نوعاً من الحاجة الإنسانية للاتصال بعالم الغيب، فالعقل البشري، سيما في الأزمان القديمة، يستقرب مثل هذا الاتصال للحاجة إلى تفسير الأشياء ورفع

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

الغموض، أو للخوف والطمع، ولا علاقة لذلك بوجود أشكال من الإلهام، سيما إلهام الشعراء، فهو بعيد عن الإعتبار، وبالتالي فإن ظاهرة النبوة حاجة انسانية لا ثقافية.

ويؤيد هذا المعنى أن القرآن الكريم قد طرح تصورات العرب آنذاك على النقيض مما قاله أبو زيد، فالأخير يعتبر أن العربي كان يتقبل الوحي النبوي باعتباره قد أُلِّف الشعر والكهانة، في حين أن القرآن يؤكد على أن اعتراض العرب كان من هذه الناحية بالذات، فهم يعدّون ما جاء به محمد لا يختلف عن المجالات المألوفة، لذلك رفضوا ادعاء النبوة، كما يشير إليه قوله تعالى: ((فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ))<sup>(1)</sup>، وقوله: ((وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ))<sup>(2)</sup>، وقوله: ((بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْاُولُونَ))<sup>(3)</sup>، وقوله: ((وَيَقُولُونَ ائِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ))<sup>(4)</sup>

أيضاً أنهم رفضوا النبوة لاعتقادهم بأنها ينبغي أن تكون خارج المألوف من المعجزات الكونية، على شاكلة ما كان للأنبياء من هذه المعاجز، إذ كان اعتراضهم على محمد بأنه شخص مألوف لا يختلف عن أي رجل منهم، وبالتالي فليس هناك طرح يفيد قبول دعوة النبي استناداً إلى تقبّل فكرة الشعر والكهانة، وفي ذلك جاء قوله تعالى:

(1) سورة الطور، الآية 29، 30.

(2) سورة الحاقة، الآية 41، 42.

(3) سورة الأنبياء، الآية 5.

(4) سورة الصافات، الآية 36.

((وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمَشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا، انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا))<sup>(1)</sup>، فالاعتراض هنا قد جاء ليس على ظاهرة الوحي ذاتها ولا على المضمون الموحى به، ولا على شخص محمد، بل على الطبيعة النوعية للموحى إليه، بدلالة ما نقله القرآن من أن القوم كانوا يطلبون معجزة كونية تؤيد مدعي النبوة، أو يأتي معه ملك يؤكد المدعى، وكل ذلك بعيد عن مسألة الشعر والكهانة، فهم يطلبون شيئاً جديداً غير مألوف له طابع غيبي كالمعجزة الكونية أو الملك، وكما ينقل القرآن: ((وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانظُرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ))<sup>(2)</sup>، وينقل أيضاً: ((وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ))<sup>(3)</sup>، كما ينقل: ((وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا))<sup>(4)</sup> ويقول: ((فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ))<sup>(5)</sup>

لذلك فالتلازم التقافي بين الكهانة والشعر من جهة، وبين النبوة من جهة ثانية معدومة، إنما الأمر قد أخذ شكلاً مخالفاً ومعاكساً، إذ لا نجد شخصاً آمن بالنبوي وهو يعول

(1) سورة الفرقان، الآية 7-9 .

(2) سورة يونس ، الآية 20 .

(3) سورة العنكبوت ، الآية 50 .

(4) سورة الفرقان ، الآية 21 .

(5) سورة هود، الآية 12 .

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

على ما كان مألوفاً من الشعر والكهانة، في حين نجد أن من اعترض على النبي يتمسك بدعوى الشعر والكهانة، وبعبارة أخرى، أن العلاقة التي صورها أبو زيد بين الشعر والكهانة من جهة، والنبوة من جهة ثانية، هي علاقة التزامية، لكننا نراها عكسية، فوجودهما كان داعياً للتكذيب لا التصديق، بشهادة ما نقله القرآن عن مزاعم العرب المعاصرين، وبالتالي فلولا وجود الشعر والكهانة لكان قبول النبوة أقرب إلى نفس العربي، لا العكس.

ثالثاً: التراث الإسلامي / وسلطة المرجع الثقافي والمذهبي

### 1. نصر حامد أبو زيد والمنهج المعتزلي

المنهج المعتزلي هو الأساس الذي بني عليه نصر حامد أبو زيد منهجه التأويلي، الذي لا ينفك عن الوجود والواقع، فهو يرى إن الفكر الاعتزالي حين نشأ لم يكن مستقلاً عن الظروف الطارئة أو الخارجة عن هذا المنهج، في صورة الدفاع عن الدين الإسلامي ضد مهاجميه من الديانات الأخرى، مما جعل المعتزلة يقوموا بترتيب أفكارهم المعرفية، ووسائلهم الاستدلالية، ليكونوا أكثر اتساقاً في طرح أفكارهم.

وقد كان الطريق الأمثل عند نصر حامد أبو زيد لهذا التنظيم، في إرساء قواعد المذهب من جهة والرد على المخالفين من جهة أخرى هو الإعلاء من شأن العقل " وإذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل والفكر، فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى إن العقل هبة من الله وهبها

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

جميع البشر دون تمييز ، وجعلوه أساسا للتكليف ومقدمة ضرورية له "(1)، ولإرساء هذا المنهج التأويلي الذي يقوم عليه نصر حامد أبو زيد قد قام أبو زيد بتوظيف مسألة كلام الله عند المعتزلة، فيقف أبو زيد مع المعتزلة حين يعلنون من شأن القرينة العقلية باعتبارها الأصدق والأقرب للحقيقة ، فإنهم أيضا يقبلون المعرفة الحسية ويثبتونها إذا كانت مدركاتها واقعية ، " فالإدراك عندهم عملية محايدة من جانب المدرك لا تؤثر فيما يدركه سلبا أو إيجابا ، أما المعرفة العقلية فإنها تقوم على أساس النظر في الأدلة ومن ثم الانتقال من العلوم الضرورية إلى العلوم النظرية وهي ( المعرفة ) وبالتالي تكون وظيفة المعرفة بناء على هذا ، معرفة الله بصفاته ومعرفة أوامره ونواهيه" (2)

نتيجة لذلك انقسمت الأدلة عندهم إلى أنواع ثلاثة ، يؤدي كل نوع منها إلى مرحلة من مراحل المعرفة الدينية :

النوع الأول من الأدلة : هو الذي يدل بالوجوب وذلك كدلالة الفعل على الفاعل ، وهذا النوع من الأدلة هو الذي يؤدي إلى التوحيد .

النوع الثاني من الأدلة : هو الذي يدل بالدواعي والاختيار ، وهذا النوع هو الذي يؤدي إلى معرفة أفعال الله ، ويؤدي بنا إلى معرفة عدله .

النوع الثالث من الأدلة : هو الذي يدل بالمواضعة والقصد ، وكذلك كدلالة الكلام على ما يدل عليه ، وهذا النوع يؤدي بنا إلى معرفة كلام الله وأوامره ونواهيه .

(1) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد ابو زيد ، ص 241.

(2) نفسه، ص 242.



كما يتبنى نصر حامد أبو زيد قول المعتزلة بخلق القرآن وحدثه مبينا أن هذا الرأي كان يعبر عن رأى مجتمع وفكره وكان قسيما للرأى الذى أصبح سائدا والذى يقول بقدّم القرآن كلام الله تعالى ، "ولهذا فان ارتباط القرآن بحاجة البشر في تحقيق مصالحهم يجعل القائلين بهذا الرأى " خلق القرآن" في نظره أصحاب رؤية حيوية ديناميكية ، تجمع بين المطلق والنسبي وهذه الرؤية أفادت منها أوروبا في المجالات العلمية ، هي ذاتها التي يفخر بها أصحاب الاتجاه الديني لكنهم يتكبرون لأصولها الفكرية" (1)

فالتراث المعتزلي، "هو التراث القادر على التواصل مع الفلسفة وخاصة فلسفة الأنوار مع انه كان تراثا مهمشا في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية" (2) ويقرر نصر حامد أبو زيد أن اتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل المجاز وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك - وان بطريقة ضمنية - في جعل المعرفة العقلية أساسا ضروريا للمعرفة الدينية لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها ، والمقدمة الأولى التي يبنى عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي " وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له " ومعنى حدوث القرآن كما قال المعتزلة سيمهد لنصر حامد أبو زيد القول

(1) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد ابو زيد ، ص 245.

(2) النص والسلطة والحقيقة ، نصر حامد ابو زيد، ص 31

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

بالتاريخية حين تأسيس منهجه التأويلي لأنه كما يقول "حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة

التاريخية إلى أفق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية " (1)

ولذلك يرى نصر حامد أبو زيد انه من غير العملي إهمال قول المعتزلة بحدوث القرآن لأنه له أهمية تاريخية من حيث معنى القرآن ودلالته ، "ولا يعنى هذا أن يكون هو القول الوحيد الذي يجب أن نتمسك به وإلا لوقعنا فيما وقع فيه أصحاب الفكر الديني من أحادية الاختيار"<sup>(2)</sup> والمعتزلة ترى أن معرفة قصد الله في أفعاله معرفة لا تستند إلى الشرع ولكنها تستند إلى العقل ، وبالتالي فمعرفةنا بكلامه لا تتم إلا من خلال العقل "لان الكلام صفة من صفات أفعاله جل وعلا فان ورد في كلام الله ما يوهم بالتناقض كان الحل هو الرجوع إلى العقل لأنه سيفترض مخرجا مجازيا يقبله العقل ويحتمله النص" (3) وهكذا يصبح المجاز وسيلة لرفع التناقض الظاهري بين كلام الله وبين معرفةنا العقلية أو بمعنى آخر يصبح المجاز وسيلة للتأويل وأداة رئيسية له ، والمجاز بهذا المعنى هو وسيلة التأويل الاعتزالي ليس لان المجاز غير موجود ولكن " لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه ، إن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهوما في الظاهر ، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وان كان موافقا له ، وهو اصطلاح اللغويين المتقدمين ، كمجاهد

(1) النص السلطة والحقيقة، نصر حامد ابو زيد، ص204.

(2) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد ابو زيد، ص 241.

(3) نفسه، ص 244.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

وغيره ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به<sup>(1)</sup> .. إن التأويل بمعناه الثالث إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل المعنى الأول والثاني

كما يرى نصر حامد أبو زيد انه بما أن اللغة نوع من الاستدلال المؤدى للمعرفة فمن الطبيعي أن يكون فيها ما هو واضح وان يكون فيها ما هو غامض وعلى مستوى النص القرآني فان الواضح هو الدليل المحكم ، والمتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج إلى تأويل " أما على مستوى اللغة العادية - كلام البشر - فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهره هو الدليل الواضح ، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره وإنما يحتاج إلى مضاهاة القرينة حتى يدل ، وكل ذلك يتساوى في النهاية ، "أي يتساوى مفهوم ( المحكم والمتشابه ) مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه "<sup>(2)</sup> ولكي يثبت نصر حامد أبو زيد ارتباط القرآن بالواقع في التشكيل والتشكل لابد له من الاعتماد على الفكر المعتزلي في موقفهم من صفة كلام الله وإنها صفة فعل لا صفة ذات ، وبما أنها صفة فعل فهي تعبر عن مستوى يشترك فيه الله والإنسان ، فالكلام يستلزم وجود مخاطب يتوجه إليه الكلام ، ولا يصح أن يكون الله

(1) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد ابو زيد، ص 244.

(2) نفسه، ص 138.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

متكلما في الأزل حين لم يكن هناك مخاطبون أصلا لان هذا يتنافى مع الحكمة الإلهية ،  
و حين يتبنى نصر حامد أبو زيد رأى المعتزلة في قراءتهم التأويلية للنص القرآن، فلأنهم  
لا يبتعدون كثيرا عن منهج القرآن نفسه حين جعل منه محكما ومتشابهها، مع أنهم اخضعوا  
القرآن للدليل العقلي وكان من المناسب وفق نظرتهم أن يجعلوا أقوالهم توافق الآيات  
المحكّمات، لهذا كان المجاز هو الوسيلة للخروج من ظاهر النص فيؤولونه مستنديين إلى  
الدليل العقلي حين يعجزون عن التأويل استنادا إلى تركيبه اللغوي، فالقرينة العقلية عندهم  
اشد دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام .

## 2. نصر حامد أبو زيد والمدرسة الصوفية

إذا كان نصر حامد أبو زيد قد قام بتأسيس منهجه التأويلي على الفكر مستندا إلى  
الفكر الاعتزالي وفي القلب منه مسألة المجاز عند المعتزلة، كما سبق أن أشار الباحث  
فان الركن الثاني الذي اعتمد عليه نصر حامد أبوزيد في تثبيت منهجه التحليلي لقراءة  
النصوص الدينية وتحليل الخطاب الديني المتمحور حول النص، هو الاستناد على  
المدرسة الصوفية كما يؤكد ذلك نصر حامد أبو زيد في كتابه ( نقد الخطاب الديني ) حيث  
يقول " لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود  
مع تغير العصر – بما أحاطه من تدفق ثقافي من المحيطات الفارسية والهندية واليونانية  
والمصرية ... الخ – وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث  
تعبر عن أفاق أرحب ، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت أفاق النص روحيا

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

وأخلاقيا وفلسفيا<sup>(1)</sup> هذه المدرسة الصوفية من مدارس الفكر الإسلام جعلت نصر حامد أبو زيد يعدل من نظرتة لمفهوم التأويل فقد كان في تحرير فكرته التأويلية في كتابه فلسفة التأويل يرى التأويل جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره - وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر - إن العلاقة بين المفسر والنص كما يؤكد نصر حامد أبو زيد دائما ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص ، والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل<sup>(2)</sup>

ويرى نصر حامد أبو زيد في فلسفة ابن عربي أنها تتسم بالعمق والشمول خصوصا فيما يتعلق بثنائية ( الظاهر ، الباطن ) في صورها المختلفة كثنائية ( المحكم ، المتشابه ) وثنائية ( التنزيه ، التشبيه ) ، إذا استثنينا ثنائية ( الجبر ، الاختيار ) التي لم يوفق ابن عربي في حلها ووقع في فخ الجبرية ولم يستطع التخلص منه .

كما أن فلسفة ابن عربي تقترب من الفكرة التي يحاول نصر حامد أبو زيد التأسيس لها، وهي حل معضلة ( القصد ، النص ، الفهم ) وذلك لقابلية اللغة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة اللغوية الظاهرة ، وهي أكثر تعقيدا على مستوى الوجود الباطني لدلالة اللغة، لتوتر العلاقة بين جانبي الدلالة والإسناد في الكلام على مستوى الأفراد

(1) الخطاب والتأويل، نصر حامد ابو زيد، ص 264.

(2) فلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص 5،6.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

والتراكيب<sup>(1)</sup> في مثل هذا الفهم لا يكون النص اللغوي في حالة ثبات ما دام المدلول في حالة تغير دائم وخلق جديد ، يستوي في ذلك النص اللغوي العادي والنص القرآني الدال - بحكم مصدره - على حركة الوجود الدائبة<sup>(2)</sup> ويقرر نصر حامد أبو زيد بان التفسير الصوفي وان كان غير منطقي لكنه خطاب كان يفعل هذا التأويل من اجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية ، والدلالة عند ابن عربي كما يراها نصر حامد أبو زيد مرتبطة بتصور ابن عربي للألوهية وعلاقة الأسماء والصفات المشتركة بين الله والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى لتنتفي الثنائية من جانبيين :

**الأول: الثنائية بين القدم والحدوث بالنسبة للصفات الإلهية**

**الثاني: الثنائية على مستوى الدلالة اللغوية والنص القرآني**

فالكلام الإلهي كما يقول ابن عربي " له الحدوث والقدم ، فله عموم الصفة ، فان له الإحاطة ولنا التقييد"<sup>(3)</sup> ولا فرق عند ابن عربي كما يقرر نصر حامد أبو زيد بين الوجود في العالم الإلهي وبين الوجود المادي الظاهر لأنهما مرتبتان لحقيقة وجودية واحدة " ومن هنا يصح القول بان العلم قديم طبقا لوجوده العملي، ويصح بالدرجة القول بأنه محدث طبقا لوجوده الحسي الظاهر"<sup>(4)</sup> أما بالنسبة للدلالة فلا تعارض بين وصفية الدلالة في اللغة الإنسانية، وذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة الإلهية، فيرى نصر أبو زيد أننا من

(1) إشكاليات القراءة واليات التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص100.

(2) نفسه، ص99، 106، وفلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص341

(3) فلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص 236

(4) نفسه، ص 64.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

خلال هذه الثنائية بين ( الظاهر ، الباطن ) نستطيع النظر إلى علاقة اللغة الإنسانية باللغة الإلهية، ويقول نصر حامد أبو زيد إن " ظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية، وان كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوصفية ، فان العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية"<sup>(1)</sup> ويؤكد نصر حامد أبو زيد في نفس السياق على أن " الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود "<sup>(2)</sup>

وبناء على هذا فالتأويل بهذا المعنى يحرر العارف في فهمه للنص من حدود المعطيات اللغوية المباشرة.. ويكون التأويل في ظل هذا الفهم هو اكتشاف الشفرة الإلهية، وفهم النص القرآني في ضوء هذه الشفرة أي فهمه باعتباره مجموعة من الرموز الدالة على حقائق الوجود الإنساني، وبهذا يفتح لنا نصر حامد أبو زيد المجال لتأويل منفتح لا محدود لمعاني كثيرة في سبيل تجدد القراءة التأويلية حسب التطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي هذا بجانب الاستفادة من تطور علوم اللغة والفلسفة.... الخ

كذلك يرى نصر أبو زيد أن هذا الانفتاح التأويلي من الممكن أن يتجاوز معطيات اللغة وقواعدها حيث يقرر بان " الوقوف عند معطيات اللغة العربية وفهم النص من

(1) فلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد ، ص 268.

(2) نفسه، ص 268.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

خلالها تميل وقوفا عند المستوى الظاهر <sup>(1)</sup> في حين يتجاوز العارف معطيات اللغة العادية، ويشيد نصر حامد أبو زيد بمشروع ابن عربي في انفتاحه التأويلي، إذ يؤكد على أن المشروع الذي قدمه ابن عربي "وجوديا ومعرفيا وتأويليا ، مشروع ديني مفتوح، يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائد السياسية" <sup>(2)</sup>.

وسوف يتمكن الإنسان من خلال هذا المشروع التأويلي من القدرة على تأويل الشريعة، لأنه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي، من خلال معراجه الخيالي وترقية في الأصول والمقامات المختلفة، ولكي تتضح علاقة الوجود بالقرآن فان مراتب الوجود ومستوياته، تجلت في القرآن من خلال اللغة، التي تعتبر الوسيط بين الوجود والقرآن مما أعطى فرصة التأويل الوجودي لآيات وحروف القرآن باعتبار إن القرآن يطابق الوجود. إن الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه ، والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها، وهو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصور، ومن هذا المنطلق يفرق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي المتعين، إلى الباطن الروحي العميق، في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان، لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهية في نفس الوقت .

(1) فلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد ص 287.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص 278.



إن تصور ابن عربي للنص القرآني، يتمثل مع تصوره للوجود والمعرفة من خلال اللغة ، لهذا يقول نصر حامد أبو زيد أن تأويل الوجود لا ينفصل " عن تأويل النص الديني والنفاد إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل، الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره ... في هذا المستوى تبخل كل الرموز والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية ، ويصبح القران بالنسبة للعارف خاليا من الإلغاز أو الرمز اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المخفية وراء مستوى الظاهر اللغوي"<sup>(1)</sup> وهذا الربط بين الوجود والقران، كما يقرر نصر حامد أبو زيد كان مسلك كثير من العلماء المتقدمين أمثال ، التستري الحكيم الترمزي ، جابر بن حيان ، ابن مسرة ... وغيرهم ويقول نصر حامد أبو زيد " إن هذه الإشارات كلها تؤكد ما ذهبنا إليه من تمثّل ابن عربي لعناصر تراثية كثيرة وظفها في إطار فكره توظيفا مميزا" ويؤكد نصر حامد أبو زيد على أن علماء القران قبلوا مثل هذه التأويلات على أساس أنها إشارات لا تتعارض مع دلالة النص الأصلية .

---

(1) هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد ابو زيد، ص 242

#### رابعا : نقد منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة التراث

في هذا الجزء من البحث، نحاول الوقوف على اهم المرتكزات التي يركز عليها نصر حامد ابو زيد في قراءته التأويلية للتراث العربي، وفي القلب منه " القرآن الكريم"، فنجد انه من الطبيعي ان يركز نصر حامد ابو زيد في قراءته للتراث على أسس نظرية، من داخل هذا التراث تؤيد منهجه الفكري الذي وضعه لنفسه لقراءة هذا التراث ، فالمفكر ليس نباتا شيطانيا يخرج من الارض بل هو نتاج بيئته الاجتماعية، والثقافية ، والاقتصادية ، ومن هذا المنطلق قام نصر حامد ابو زيد خلال مشواره الفكري في قراءة التراث باستدعاء التراث المعتزلي، وبالأخص مقولة هذا التراث في خلق القرآن، وذلك لما يتمتع به هذا الفكر من حيوية وتفاعل مع الانسان والطبيعة والعالم، "وفي نفس الوقت لم ينفى ( القديم، والكامل، والمطلق) عندما اهتم ( بالنسبي، والجزئي، والحادث) ليثبت ارتباط القرآن بحاجة البشر وتلبية مصالحهم وليثبت انسانية النص القرآني باعتباره مخلوقا وليس قديما"<sup>(1)</sup> فرؤية المعتزلة كما يؤكدنا نصر حامد ابو زيد "هي التي ابدعت وانجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الانجازات التي افادت منها اوروبا"<sup>(2)</sup>.

كما يرى نصر حامد ابو زيد من خلال الفكر المعتزلي ان معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم التأويلي

(1) نصر حامد ابو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 223

(2) نفسه، ص203.

- من سجن اللحظة التاريخية الى افاق الاهتمام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية<sup>(1)</sup> وينتهي نصر حامد ابو زيد الى ان اهدار الواقع لحساب النص الديني في صورته الجامدة هو اهدار يتسبب في نقل النص الديني من حيز الفاعلية الى نطاق الاسطورة وذلك لغياب البعد الانساني والتركيز على البعد الغيبي فيه<sup>(2)</sup> وان السبيل الوحيد لإنقاذ النص من براثن الاسطورة هو " التأويل " وفهم الواقع، ومن ثم الاستفادة من النص في حيويته وقابليته للتحويل والبعد عن الصورة الجامدة التي تجعله نصا غيبيا لا يمت للإنسان بصلة ومفارق للواقع.

كما يؤكد نصر حامد ابو زيد على بلورة المعتزلة لمفهوم ( المجاز ) كان المنقذ للنصوص من مصير الجمود في وقت اطاحت فيه الثقافات الفارسية والهندية واليونانية بالمجتمع المسلم وكانت بلورة هذا المفهوم بمثابة الدواء الناجح الذي استعاد حيوية النص ونضارة المعاني، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى ان المتصوفة قامت بخطوة أوسع حين قامت بترميز المعاني لتعبر عن افاق أرحب كي تفتح افاق النص روحيا واخلاقيا وفلسفيا خصوصا تأويلات ابن عربي، وهذا الاتساع من البديهي ان يحدث " بفعل انفتاح دائرة التأويل، ودائرة التأويل تلك هي التي اضفت صفة (الكلية) على (الظاهرة القرآنية)<sup>(3)</sup> "

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد ابو زيد ، ، ص 106

(2) الخطاب والتأويل، نصر حامد ابو زيد ، ، ص 117.

(3) مفهوم النص نصر حامد ابو زيد ، ، ص 27

وإذا ما نظرنا الى مستوى اللغة الدينية عند نصر حامد ابو زيد نجد بانها هي القلب الذى يوجد فيه النص ومن خلالها فقط يمكن للبشر التواصل معه ، لذا فان كل نص يعتبر رسالة ذات دلالة لغوية يمكن ان نطبق عليها منهج التحليل اللغوي، "ومعنى ذلك ان تطبيق منهج تحليل النصوص اللغوية الادبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلائم مع طبيعتها، ان المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع" (1) ولان القران نص لغوي أدبي بامتياز، بالتالي فالمنهج الناجز لمقاربتة هو منهج التحليل اللغوي الادبي، في ارقى تجلياته بحسب تطور المعارف اللغوية الادبية " والقول بان النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتحليل والتأويل، يتضمن فكرة مفادها ان البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفى امكانية الادعاء في أية لحظة تاريخية بان هذا النص قد استنفد محتواه أو تمت الاحاطة به معرفيا" (2)

إن اي نص ديني او دنيوي كما يرى نصر حامد ابو زيد، معرض للموت ان لم يجد قارئاً، ومستعد للحياة الأبدية حين يجد القارئ الواعي وذلك لان "النصوص الدينية تحيا او تموت بحسب اقبال المؤمنين بها عليها او بحسب اعراضهم عنها ولكننا لا نعرف نصا دينيا واحدا مات موتا تاما" (3) وهذا الاحتراز الذى يضعه نصر حامد ابو زيد هنا جاء به ليمنح النص فاعلية وحيوية لا تكون الا بسبب التأويل وذلك لان التأويل يقوم "دائما

(1) الخطاب والتأويل، نصر حامد ابو زيد، ص264.

(2) الخطاب والتأويل، نصر حامد ابو زيد ، ص 264.

(3) الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، نصر حامد ابو زيد، ص27.

بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص كان يمكن ان تتعرض لمصير التحول الى مجرد شاهد تاريخي" (1)

وسيرا على أهمية التأويل وركيزته المجاز عند المعتزلة يتطرق نصر حامد ابو زيد الى الاستناد على نظرية التلقي ليؤكد منهجه في تحليل النصوص التراثية، وليستدل على " اتساع دائرة التأويل " بالتراث ليبين مدى استيعاب النصوص للقراءات المتعددة والرؤى المختلفة مما يعطى حياة للنص وفاعلية اكبر، ويقول نصر حامد ابو زيد " ان السؤال لا يتعلق بقبول النص ولا برفضه، بل هو كيف يتلقى الانسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الامام على ابن ابي طالب ( رضى الله عنه ) في رده المعروف على الخوارج حين قالوا ( لا حكم الا لله ) بتأسيس هذا الوعي فقال " القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وانما يتكلم به الرجال " والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جدا والخطير والمغيب تماما في الخطاب الديني المعاصر : ان عقل الرجال ومستوى معرفتهم هو الذى يحدد الدلالة ويصوغ المعنى، ليس هذا فقط بل ايضا التوازنات السياسية والاقتصادية والمكانة الاجتماعية وارتباط المفسر بالسلطان كل هذا يتحكم في تحديد الدلالة وصياغة المعنى.

كما يؤكد نصر حامد ابو زيد على اهمية المتلقي في كتابه " مفهوم النص " حيث يقول " ان تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في ( الظاهر ) أو ( المؤول ) تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله وتحديد المحذوف المضمرة في دلالة ( الاقتضاء ) يحتاج كذلك

(1) الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، نصر حامد ابو زيد ، ص 29.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

الى قارئ فاذا انتقلنا من دلالة ( المنطوق ) الى مستويات دلالة ( المفهوم ) كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل. وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب الى حد كبير من المفهوم المعاصر الذى يرى ان فعل القراءة - ومن ثم التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، اي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الاطار الثقافي الذى يمثل افق القارئ الذى يتوجه لقراءة النص" (1)

ثانيا: يمهد نصر حامد ابو زيد الوصول الى القول بسلطة القارئ او المفسر على النص، ففعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط بالقارئ ( أفق القارئ) ثم ينتقل بعد ذلك للنص فهما وتأويلا ، وهذا هو منهج الهرمنيوطيقا الجدلية عند جدامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، فتكون نقطة بدء اصيلة للنظر علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الادبية ونظرية الادب فحسب، بل في اعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ اقدم عصوره وحتى الان لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير كل عصر - من خلال ظروفه - للنص القرآني ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والادبي معا - على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيا كان ادعاء الموضوعية الذى يدعيه هذا المفسر او ذاك(2)

ولتأكيد هذه الفكرة يستدعى نصر حامد ابو زيد ثلاثة مسائل مهمة في عملية

القراءة:

(1) مفهوم النص، نصر حامد ابو زيد، ص182.

(2) اشكاليات القراءة واليات التأويل ، نصر حامد ابو زيد، ص 49.

1- مسألة ( المكي والمدني )

2- مسألة النسخ

3- مسألة اسباب النزول

أولا : مسألة ( المكي والمدني )

حين تحدث عنها علماء القرآن بينوا خصائص كل منهما، ومع هذا فان هناك نصوص مكية تحمل خصائص النصوص المدنية والعكس، ويرى نصر حامد ابو زيد ان هذا التحول من مرحلة الى مرحلة اخرى، تحول على مستوى الواقع وعلى مستوى النص، "يتم عبر حالة تدريجية ولذلك توجد بعض الالفاظ التي تتناسب واحد النزولين في نزول اخر، والتي لا يمكن اكتشافها في النص الا من خلال النص ذاته ، ويتم اكتشافها ايضا من خلال فهم القارئ والمفسر وذلك عن طريق جدل العقل الانساني مع النص"<sup>(1)</sup>

ثانيا : مسألة النسخ

إن مسألة النسخ وإبدال آية مكان أخرى، فهي لا تعنى تغيرا في ذات الله أو في علمه، ولا يجوز ذلك على الله عز وجل ، لذلك لا يصح فقط النظر إلى الجانب الإلهي في النص وإغفال البعد الآخر المهم وهو الواقع والمتلقي ، لان الأحكام الشرعية أحكاما خاصة بالبشر في حركتهم في مجتمعهم<sup>(2)</sup> ومن هنا يوظف نصر حامد أبو زيد مسألة

(1) ينظر، مفهوم النص، نصر حامد ابو زيد، ص95

(2) نفسه ، ص121.

(3) نفسه، ص 122

النسخ في إرساء جدلية العلاقة بين الوحي والواقع تلك الجدلية التي تجعل وجود الواقع وعلاقته بالنص ليس وجودا هامشيا، ولكنه وجود فاعل يعطى النص حيويته ويصوغ معناه، ولهذا يرى نصر حامد أبو زيد أن وظيفة النسخ بما أنها التدرج في التشريع فإن بقاء النصوص المنسوخة، إلى جانب النصوص غير المنسوخة أمر ضروري، فربما عدنا للعمل بالمنسوخ بسبب حاجة الواقع له وفرضه علينا وذلك لتنقل الحكم بسبب انتقال العلة، كمسألة المسالمة عند الضعف والقتال عند القوة فليس احدهما بناسخ للأخر ولكن لكل منهما وقت بحسب الحال الذي يكون عليه المسلمون من القوة والضعف<sup>(3)</sup> .

### ثالثا: أسباب النزول

ويدعم بها نصر حامد أبو زيد فكرته حول تعدد القراءات للنص وتغيير المعاني بتغيير السياقات فيه حيث يقول " علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه" فلقد أدرك علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم النص لا بد أن يسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت تلك النصوص، وحتى تتم السيطرة على تناقضات الواقع وصراعاته، وحتى يتم الانسجام بين اللفظ والمعنى، وبين النص والواقع، وبين النص الأول والمتلقي أو المفسر، يستند نصر حامد أبو زيد إلى الذوق الصوفي في غاية كماله وأرقى حالات روحانيته حيث انه يستند إلى محي الدين ابن عربي فيقول " لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلهية التي فتح بها الوجود واليها يؤول"<sup>(1)</sup>

(1) فلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد، ص125.



### خامساً: نقد المرجعية /جدلية التأصيل و التحديث.

إن المرجعية والمنهجية وجهان لعملة واحدة، أحدهما يفصح عن الآخر، ولذلك فالحديث عن أحدهما هو بالضرورة حديث عن الآخر، ويمكن القول أن موضوع المنهجية في الفكر العربي يندرج ضمن دائرة الجدل حول قضية التأصيل والتحديث، خاصة وأن المجتمع العربي عاش تاريخاً من التشويه والضبابية، أكثر مما يسهم في وضوح الرؤية إلى الإصابة في الفعل وصراع التيارات في المجتمع العربي هو صراع من أجل المنهج، إذ يحاول كل مفكر أو مذهب تثبيت الدعائم المنهجية التي يؤمن بها، ويرى فيها القدرة على تحقيق المطلوب، غير أنه بهذه العملية يسهم في إلغاء كل ما من شأنه عرقلة هذا التثبيت، بإقصاء كل البدائل المنهجية لمختلف التيارات الفكرية السابقة أو المعاصرة له، وهو ما تشهد له بصورة واضحة ما راكمه نصر حامد أبو زيد، إذ تفصح عن الخط المنهجي والرؤية المخالفة لباقي التيارات الفكرية المشتغلة بنفس القضية والموضوع،

كذلك تفتقر رؤيته إلى النظرة الشمولية في التعامل مع المناهج والمفاهيم، وهي نظرة تتأسس داخل الفهم الذي ينطلق من كون التعامل مع المنهج، ينبغي أن يتم ضمن مجموعة ما يحمل من مقولات ومفاهيم من جهة، وضمن العلاقة الجدلية الموجودة بينه وبين النمط الحضاري الذي يكونه على حد سواء، واحتضن مفاهيمه ومقولاته من جهة أخرى، لأنه من غير العلمي أن تقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من منظور التجربة الأوروبية، وعبر نظرة الغرب إلى نفسه، وإلى العالم، أما العلمية فتفتضي الإمساك

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

بالمنطق الخاص بسمات النمط المجتمعي الحضاري المحدد وآليات حركته، هكذا يتبين أن من أخطر مداخل الأزمة المنهجية والمفاهيمية، في الفكر العربي ما له علاقة بتغليب المحمولات الثقافية، والمعرفية في مجال العلوم الإنسانية، وتخليصها بالتهميش أو النقد من المحمولات العربية الإسلامية<sup>(1)</sup>.

وهو عمل انبنى في على نتائج الصدام المنهجي الذي أحدثته الثقافة الاستشراقية منذ عقود طويلة مضت، تم خلالها إقصاء مجموعة من المحمولات العربية الإسلامية لفتح المجال أمام هيمنة الأخرى بدعوى الانفتاح الثقافي والحضاري، أو ما يسميه البعض بالثقافة المنهجية والمفاهيمية، أن نتعامل وذلك لحتمية التعامل المركب مع معطيات المعارف الإنسانية، تحت ضغط تأخرنا الحضاري التاريخي الذي فرض علينا مع الفكر الغربي في مدارسه المختلفة، وأزمته المختلفة، بصورة تجعلنا نتعلم منه، ونعيد إنتاجه ونساهم في تطويره في نفس الوقت.

لن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي، وتراثنا الأدبي على وجه العموم، ومسوغ هذه الدعوة يكمن في نظر أصحابها في أننا بالانفتاح المنهجي والابتكار المنهجي الذي يتيح لنا أحد أمرين: يتيح لنا إما نقدا جذريا للتراث، أو متعة لا حدود لها في توظيف واستثمار المناهج المتعددة المبتكرة داخل الدرس اللساني والسيميولوجي، والأنثروبولوجي، وأبحاث العلوم الإنسانية الجديدة، لأنها عن طريق المشاركة في إنتاج

(1) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء/بيروت، 2006، ص 76.

المعرفة بواسطة استثمار النتائج المفاهيم، وتجعلنا نما رس فعلا مبدأ إعادة البناء، وإعادة إنتاج المعاني العلمية الحالية، والأدوات المنهجية السائدة، أينما وجدت، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بإخصابها، والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها، فالدعوة إلى الانفتاح باسم التفاعل الحضاري، والتماس أسباب النهضة من داخل هذا الانفتاح، أدى إلى ترسيخ الهوية بين الثقافات، ومن تم المجال أمام التبعية الفكرية والإيديولوجية<sup>(1)</sup>.

وتزداد أزمة الفكر العربي حدة إذا علمنا أن الخطاب العربي، ظل مسكونا بخطاب الغرب في بنياته الأساسية، بحيث اشتغل بجملة من الأسئلة فرضت عليه من خارج الذات المفكرة، بل ومسؤولا عن رسوخ القراءة التغريبية داخل الفكر العربي المعاصر، بفعل ما أتاحه الخطاب العربي عن التراث العربي الإسلامي لها من إمكانات لبسط سلطانها الفكري والمعرفي في ظل وضع تاريخي متخلف، وبذلك استطاع الغرب توفير نخبة من المفكرين الغرب، لتقوم بمهمة التفكير بالوكالة، وهو أخطر أنواع الاختراق الحضاري، لأنها - في مناحي كثيرة - تمكن الاستعمار من الدخول إلى ثقافة الأصيل الحضاري من الثقوب والنوافذ بدل الاستئذان من الأبواب، يقول سعيد رمضان إن البضاعة التي تتسلل تهريبا من النوافذ والشقوق هي التي تضر وتفسد، ولا عاصم من ذلك سوى إدخالها من الأبواب، تحت رقابة الدراسة العلمية والفكر الذي لا تستبعده أي أسبقيات ذرائعية، فإن البصيرة الواعية لا بد أن تفرق بين السراب الوهمي والسراب الحقيقي فواضح إذن

(1) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، ص 77.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

العلاقة غير المتكافئة بين الطرفين في إطار منظومة التبادل الثقافي الوحيد الاتجاه، أسهمت بشكل كبير في تشكل سلسلة من الأنظمة الفكرية المستوردة، والتي للأسف تم النظر إليها باعتبارها من جملة المقدمات الضرورية لإنجاز الثورة الفكرية المطلوبة، لكن الملاحظ أن عملية الاستعارة تمت بفعل العجز الذاتي من جهة، وعامل الدهشة الحضارية من جهة أخرى<sup>(1)</sup>.

حتمت على الفكر العربي الدخول في متاهات ما يمكن أن نسميه "بالاستبدال المنهجي"، ذلك أن من أبرز الأزمات التي تولدها الاستعارة عدم الاستقرار على نمط منهجي واحد، أو مفهوم محدد، فكثيرا ما يتم استبدال هذا المنهج بغيره، وهذه الإيديولوجيا بغيرها في إطار سلسلة مراجعة النظر في أفكار وتصورات السابقين، وتبني أخرى جديدة، الشيء الذي يعكس عجز المفكر عن توليد وإنتاج مناهج من داخل الذات، ولعل هذا ما يعكسه الجابري معللا هذا النوع من التعامل. العربي، لكن المشكلة ليست في بتبيئة ما نفتبس حتى يصبح لنا، في إطار ﴿هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾<sup>(2)</sup>، وذلك هو طريق الأصالة، ذلك أن اللغة ليست جدولا من الألفاظ، كما أنها ليست توليدات صوتية، وإنما المشكلة في المفاهيم والمصطلحات والمنهج.

(1) ينظر، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/المغرب، 2006، ص 164.

(2) سورة يوسف، الآية 65.

فالمصطلحات التي تواجهنا اليوم تختلف عن تلك التي واجهها الأسلاف، ويبدو الأمر واضحاً إذا استحضرننا كون المفهوم في المرحلة الراهنة ليس لفظاً لغوياً، أو وصفاً لعلم من العلوم، بقدر ما تكمن وراءه منظومة حضارية تختلف في مقدمتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطنا الاجتماعي والمعرفي، مشكلته ليست لغوية فحسب، ولكن مشكلته معرفية بحسب مجاله، والمضمون التاريخي الذي يرمز إليه، لذلك فعند وضع مرادف عربي لمصطلح أجنبي يجب أن يتم بحث ذلك، المعنى الأجنبي بدقة، وملاحظة صلته بثقافة أهله لمعرفة مدى التضمين في اللفظ الذي يجب أن ينقل في المعنى بدقة تباين المعاني الذي يحدث الخلط في أفهام الناس بحيث يتكلم الشخص عن معنى في ذهنه غير المعنى الذي يتحدث عنه شخص آخر الذي يبين أنه غير السهل القيام بنقل المفاهيم كما المناهج من مجال تداولي حضاري إلى مجال آخر له خصوصيته التي تميزه عن غيره<sup>(1)</sup>.

ذلك أن القيام بمثل هذه المغامرة المعرفية، التي ترجع في عمقها إلى عوامل ذاتية وموضوعية، يؤدي إلى مجموعة من النتائج ولن تكون الأحكام إلا دعاوى مبنية على مذهب توقيفي، لا على مسلك السلبية التي تكشف عن الخلفية الإيديولوجية، المحددات الأولى وعلى هذا الأساس، فإن المفاهيم التي ينطلق منها الباحث لرؤية الأشياء من خلالها، هي في العمق، التي بها يتشكل ويصاغ موضوع الرؤية أو مادة البحث، فيصبح هذا الموضوع مرئياً من خلال ذلك الشق الذي تفتحه الأدوات "المفهومية التي يعتصم بها

(1) ينظر، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، طه عبد الرحمن، ص 165.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية  
الباحث أو المثقف، بل إن موضوع البحث يتقن وينضغط ليصب في القنوات التي حصر  
بها وإذا تقرر هذا الأمر، فسيساعدنا على التعامل مع ماركمه نصر حامد من أفكار  
وتصورات، وبمعنى آخر، سيكشف لنا عن طبيعة المنهج الذي توسل به وهو يعالج  
قضاياها، هل كان منهاجا يراعي الفروق الجوهرية بين النماذج التفسيرية والدوائر  
الحضارية، أم وقع في قبضة النموذج الأسر، ورضخ له رضوخا كاملا، وكانت مقولاته  
رجع صدى لهذا الذي تمت صياغته في الغرب، أي إن مجمل الإشكالات التي أفرزها  
الفكر العربي لا يمكن فهمه، إلا في ضوء منطق التبعية فكرا وممارسة، بمعنى أن الفكر  
الغربي أمد الفكر العربي بمادة التفكير كما أمده بمناهجه، مادته طبيعة الإشكالات  
المطروحة، ومناهجه أساليب وآليات مقاربة هذه الإشكالات، واقتراح الحلول لهذه  
الموضوعات.

هذا الإمداد انعكس على خطاب نصر حامد فجعل أسئلته تتخلق مشوهة وكذا  
إجاباته عنها، ولذلك سنذكر بهذا الصدد أن ما عرف بمناهج تحليل الخطاب، باعتبارها  
وسائل لفهم اللغة وتفسير النصوص، كان ظهورها مرتبطا بظهور البنيوية ، فقد كان فهم  
النصوص وتفسيرها يدور بين المؤلف والنص بحد ذاته، فلما ظهرت البنيوية نظرت إلى  
النصوص على أنها سلسلة أو منظومة من القواعد المتفاعلة التي لا تتوقف أبدا عن توليد  
معاني جديدة، ومن تم اشتهرت البنيوية بخاصيتين اثنتين.

1- تنظر إلى النصوص على أنها تظل دائما قابلة للتفسير، وتجعل التفسير بأنه عملية مستمرة لا تكتمل أبدا.

2- وتنظر إلى "المفسر" أو القارئ بأنه يساهم في إنتاج المعاني.

لذلك فالبنوية تذهب إلى عدم وجود قراءة بريئة لأي نص من النصوص، حيث إن "القراءة" أو "التفسير" يفترض أنهما عملية إنتاج جديدة.

وليس بدعا أن نقول، إن الدراسات القرآنية، وعلم التفسير تحديدا أضحي منذ عقود مجالا "لتخصيب" كل جديد أو قديم يظهر على وجه الساحة في ميدان العلوم الإنسانية

رأى نصر حامد أنّ الحقول المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية على تعددها وتنوعها تظل موصولة ببعضها البعض تتحكم فيها بنية فكرية واحدة، فتتوّع مجالات التأليف والتفكير (اللغة، البلاغة، المنطق والفلسفة، علم الكلام،...) لا ينفى وجود جامع بينها، "فهي تصدر عن رؤية فكرية واحدة اتخذت لها أشكالا معرفية متعدّدة".<sup>(1)</sup>

إنّ القراءة الواعية للعلاقات القائمة بين مختلف الدوائر المعرفية المُشكّلة للفكر الإسلامي تؤكد أنّ الإمام بخصائصه يقتضي الوعي بالخيط الجامع لمختلف الحقول المعرفية المُشكّلة له، "فالنحاة المسلمون القدامى لم يسنّوا قواعد اللغة ولم يضعوا الأسس النظرية للنحو العربي بمنأى عن تأثير المنظومات الدينية (التفسير، الفقه،...). وكذا

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 6.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

الأمر بالنسبة إلى البلاغيين (عبد القاهر الجرجاني، ...) والمتكلمين (المعتزلة، الأشاعرة، ...)<sup>(1)</sup>.

فالبحث النحوي مع سيبويه أو المبحث البلاغي مع الجرجاني موصول بالمبحث الفقهي وبمباحث علوم القرآن (علم القراءات، ...)، وهو ما يؤدي إلى القول إنّ ثمة روابط قوية بين التصوّرات الدينية عن الله والعالم والإنسان وبين تصور القدامى لطبيعة اللغة وعلاقتها بالعالم وبالبلّاحة (المجاز).

وفيما يتعلق بهذه المسألة أشار إلى ضرورة الوعي بأنّ الفكر الإسلامي محكوم بسلطة المرجع الثقافي والمذهبي، مرتبط ارتباطاً مباشراً بالسلطة السياسية، وهو ما جعل نصر حامد يسعى إلى وضع أسس قراءة علمية، تكشف عن خفايا الخطاب الديني وتميط اللثام عن دور السياسي في بناء الفكر الديني، ومقالات الأصوليين والمتكلمين... منبّها على أنّ للأفكار تاريخاً يبيّن أنّ ما قام به القدامى، لا يعدو أنّ يكون اجتهادات لا بد من تجاوزها، ناقداً بذلك القائمين على المؤسسة الدينية الذين حولوا اجتهادات القدامى ومدوّناتهم الفقهية والتفسيرية... إلى نصوص مقدّسة، ماحين الحدود الفاصلة بين النصّ القرآني والنصوص الحواف ساعين إلى التوحيد بين الفكر والدين بإلغاء المسافة التي تفصل بين الذات والموضوع.

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص 5



بهذا الشكل نصّب الفقهاء والدعاة والوعاظ أنفسهم أوصياء على الدين، يكلمون الناس بلسان الله، وذلك كي يتحكّموا في العباد باستعارة سلطة دينية مطلقة مقدّسة ينكرها النصّ القرآنيّ ذاته، وهي ممارسة تؤدّي إلى إلغاء المسافة المعرفيّة بين الذات الباحثة في النصّ القرآنيّ وموضوعها. ومن مظاهر ذلك رفع اجتهادات السلف أمثال الشافعي (ت204هـ) إلى منزلة القرآن الكريم ومحاولة إسقاطها على حياتنا الراهنة بكلّ ملابساتها ومستجداتها ومتغيّراتها، وفي ذلك "إهدار للبعد التاريخي".<sup>(1)</sup> فالارتباط العضويّ بين "التوحيد بين الفكر والدين" و"اليقين الذهنيّ والحسم الفكريّ" ينتهي إلى محو المسافة التاريخية الفاصلة بين واقعنا وواقع السلف، وما يؤكّد ذلك اعتماد الخطاب الدينيّ آلية الإسقاط المتمثّلة في ردّ جملة من المفاهيم المعاصرة مثل الديمقراطية والبرلمان إلى مبدأ الشورى....

ان "المستقر" و " الثابت" في الفكر الديني الراهن ينتمى في احيان كثيرة الى جذور تراثية هنا وهناك، قد تكون الصلة واضحة بين الانى والراهن وبين التراث القديم ( كالدعوة السلفية مثلا وارتباطها بفقهاء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ) وقد لا تكون كذلك فنحتاج الى اليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على " الحفر " من اجل رد الافكار الى اصولها وبيان منشئها الايديولوجي ، وحين ينكشف الاساس الايديولوجي لبعض ذلك "المستقر "

(1) ينظر، نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 61،60.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

و"الثابت " تنتفى عنه اوصاف " الحقائق الثابته" او " ما هو معروف من الدين بالضرورة"<sup>(1)</sup>

كما يؤكد نصر حامد ابو زيد على ان للأفكار تاريخا، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الافكار الى " عقائد " فيدخل فى مجال الدين ماليس منه ، ويصبح الاجتهاد البشرى ذو الطابع الايديولوجي نصوصا مقدسة .

وهذه المسلمة كما يوضح لنا نصر حامد ابو زيد تكشف لنا عن بعد الصراع الانى بين منهج " تحليل الخطاب " ومنهج القراءات التكرارية التي لا تضيف شيئا الى ما سبق، انه صراع بين " الوعي " الاسلامي الراهن : هل يظل كما هو أسير التردد والتكرار ؟ ام ينطلق الى افاق البحث الحر القادر على " فهم " التراث و التجادل معه والاضافة اليه ؟ وينطلق كذلك نصر حامد أبو زيد فى قراءته للتراث من منطلقين اساسيين يحددهما فى كتابه " دوائر الخوف "

### المنطلق الاول :

هو الايمان العميق بصلاية الاسلام وقوته فى نفوس الناس كلما تأسس على " العقل " وقوة الحجة ، وضعفه فى المقابل وتهافته كلما اعتمد على مجرد التسليم والاذعان، ويؤكد نصر حامد ابو زيد على ان الاسلام هو الدين الوحيد من بين الاديان المنزلة الذى يعطى لإيمان العقل أولوية قصوى، وينحاز له ضد " التقليد " والتمسك بأهداب الماضي وعبادة ما كان عليه الآباء والاجداد فالعقل هو السبيل الوحيد ل" العلم" الذى هو بدوره

(1) ينظر، دوائر الخوف-قراءة في خطاب المرأة-، نصر حامد ابو زيد، ص، 66.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

الاساس المتين الذي تتأسس عليه " الهداية " ويقرر نصر حامد ابو زيد بأنه لأهمية وأصالة دور العقل في تأسيس الايمان والهداية ربط الاسلام ربطا محكما بينه وبين " الاجتهاد " ولم يجعل الوصول الى " الصواب " ناهيك عن الوصول الى " الحقيقة " التي هي ضالة المؤمن شرطا لإجازة الاجتهاد ومكافأته، لقد اجاز الاسلام الاجتهاد " الخطأ " وكافأه " من اجتهد فأخطأ فله أجر " ذلك ان الخطأ هو السبيل لبلوغ الصواب في مجال التفكير الحر، بلا خوف ، ولا عوائق، ولا مناطق آمنة كما يريد البعض .

ويستنتج نصر حامد ابو زيد من كل هذا ان " ديننا يحرص على التفكير الحر بمكافأة الاجتهاد " الخطأ" لهو دين واثق من نفسه، وهو دين يمنح المؤمن به ثقة وجسارة في الاجتهاد وجرأة في البحث والتفكير لا تبالي بغضب الغاضبين ولا تعصب المتعصبين (1)

**المنطلق الثاني :**

ان ثوابت الايمان الديني هي " العقائد ، والعبادات " الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا .

والايمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل، ففي مجال العقيدة اختلفت اجتهادات العلماء المسلمين مثلا حول فهم طبيعة "الايمان " واختلفوا حول تعريفه ، وما اذا كان التعريف يتضمن " العمل " - اي العبادات - ام انه قاصر على ايمان القلب ، واكثر من هذا اختلفوا

(1) ينظر، دوائر الخوف-قراءة في خطاب المرأة-، نصر حامد ابو زيد، ص، 69.

الفصل الرابع ————— التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

حول عقيدة " التوحيد " بين من يفصل " الذات الالهية " و " الصفات " وبين من يوحد بينهما ، كما اختلفوا حول طبيعة " القران " هل هو محدث مخلوق أم قديم أزلي .

ويقدم نصر حامد ابو زيد هذه الاختلافات ليؤكد ان تلك الخلافات لم تكن خلافات حول " الاصول " وانما كانت اجتهادات مختلفة في فهم تلك الاصول وشرحها ، فلم ينكر احد منهم وجود " الله " عز وجل ، أو ينكر " التوحيد " فضلا عن أن ينكر أن " القرآن " منزل من عند الله .

وقد كان من الطبيعي وقد اختلفوا حول طبيعة القرآن ان يختلفوا في تفسيره وتأويله بين متمسك بالمعنى الحرفي مع التسليم بما وراءه، وبين متأول يرى في قواعد اللغة والبلاغة مدخلا طبيعيا لفهم لغة القرآن الكريم وتأويلها، لأن القرآن ليس في التحليل الاخير الا تنزيلا " بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ " (1) وكل من هؤلاء لم ينكر " اعجاز " القرآن الكريم .

تلك كانت المسلمات والمنطلقات التي ارساها نصر حامد ابو زيد لقراءة التراث الاسلامي بشكل عام وفي القلب منه النص المحوري " القرآن الكريم " .

---

(1) سورة الشعراء، الآية 195.

خاتمة

## خاتمة:

- التأويلية hermeneutique هي العلم الذي يهتم قبل غيره بمسألة المعنى وإشكاليات الفهم، ويختلف التصور إذن من ثقافة إلى أخرى حول طبيعة هذه المناهج، فهي حقائق لمن أنتجها وأبدعها، لأنها تعبر عن نظرتهم المتميزة للعالم وللحياة، وهي مناهج وقوالب لمن وظفها وطبقها في استخلاص حقائقه الخاصة، تبدو الحقيقة بمثابة اشتغال على المواد أو استخدام للمعايير، أو بناء للنماذج، أو صوغ للوقائع، أو إنتاج للموضوعات، أو تشكيل للخطابات، أو خلع للدلالات، أو ممارسة للذات، فإذا شئنا مقاربتها إستمولوجيا نقول: إنها ليست يقينا معرفيا، بقدر ما هي منظومة تأويلية تفسر وتوضح، ولكنها تخضع للفحص والجدال، وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل.

- التأويل في محاولاته التنقيبية يمارس تحريكا وتحويرا بالغاً في النص، إذ يزيل\_ فيما يزيل من تراكمات \_ جزءاً كبيراً من ملامح النص، ويمارس على ما تبقى تفكيكاً تعسفياً يودي بالنص، وتحت تأثير الانفعال المتصاعد إلى التراكمات التي تواجهه، يتوه عن هدفه من مغامرته القرائية، وينشغل بإزالة التراكمات عن تأويله أو التأويل الذي يقدمه، وإذا يصل التأويل إلى قناعة معينة بزوال التراكمات عن فيدخل في لعبة أخرى، لعبة موازية للتأويل، لعبة اختلاق المعنى من خلال البحث في اللغة المكونة للنص، وتفكيك هذه اللغة، لخلق سياق معنوي جديد يتفق وسياق النص في حال استبدال النظم الاستدلالية للقراءة المألوفة، بنظم استدلالية أخرى تتدرج في إطار ما يراه المؤول.

- إن منهجية "نصر حامد أبو زيد" تركز على تمييزها بين مستويات ثلاثة من السياق، فالمستوى الأول هو مستوى السياق التاريخي، المستوى الثاني هو سياق القارئ أو الباحث المعاصر أو الباحث المعاصر، الذي هو ناتج تفاعل المعنى التاريخي، مع السياق في بعده الراهن، وهذا يحيل إلى المستوى الثالث وهو مستوى "المغزى" الناتج عن تفاعل السياقين السابقين.

- إن التأويل كعملية معرفية ضمنية، داخل أي تواصل ممارس ابتغاء فهم النص، لا يمكنه إغفال النص ودراسة فضائه، فهو إذ يتبنى مفهومه الاصطلاحي التقليدي يحاول بدأب الأفراد بالنص متوسطاً بينه وبين قارئه، موجهاً النص وجهة محددة تتيح له تبني مفهومه الاصطلاحي الحديث فيتمتع بسلطتين في آن واحد؛ سلطة النص على قارئه والتي يمارس عبرها سلطة موازية، وسلطة القارئ الانعكاسية التي يستمدّها من خلال إثارة الحالة الارتكاسية للقارئ ثم ينطلق بها لاحتكار آفاق النص وتوجيهها باتجاه المعنى المطلوب.

- إن التمييز بين مصطلحي التفسير والتأويل، يتجاوز الفصل بين التطبيقي والنظري، لأنهما يتداخلان بشكل من الأشكال في كليهما، وإنما يتعلق الأمر بطبيعة النصوص، التي يشتغل عليها كل مصطلح، وتبعاً لذلك يتطابق مفهوم التفسير مع مفهوم التأويل، غير أن الهرمونيوطيقاً لم تبق مقيدة بطبيعة تلك النصوص الدينية المقدسة خاصة، شأن التفسير، وإنما وسعت مجالها لتشمل جميع النصوص الأخرى، والتي تتميز بطابع رمزي أساساً،

وقد اتسع مفهوم مصطلح الهرمونيوطيقا في تطبيقاته الحرفية، وانتقل من مجال اللاهوت الى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الانسانية.

- لم تعد الفلسفة تختزل بالماهيات والمفاهيم المجردة، والثوابت والبداهات والمطلقات، بل باتت منفتحة على الوجود، بما هو امكانات واحتمالات وتأويلات، وفرضت عملية التحول هذا في الميدان الفلسفي آليات تأويلية وأدوات تفكيكية، واستدعت كشوفات وسياقات عدة للإحاطة بالنصوص قديمها وجديدها، واجترحت استراتيجيات في القراءة، تتيح اقامة علاقات جديدة مع الأشياء والأفكار والكلمات، وتمثل نشاطا لغويا فكريا، يعيد تشكيل معنى الحقيقة كطاقة، أوامكانية تتجاوز المطابقة مع الواقع والاصول المؤسسة، والذهنيات الراسخة لتتحول الى عملية واعية متوسعة ومنفتحة ومتجددة.

- التأويلية المقصودة لدى "نصر حامد أبو زيد"، هي المتقاطعة مع أفق الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، أي مع التاريخ والانثروبولوجيا وعلم الجمال وعلم الاجتماع والنقد الأدبي، بل أكثر من ذلك، فمفهوم التأويل لدى الكاتب، قد عرف اتساعا في الدلالة والمعنى، بحيث يتعلق بالاحتماليّ بشكل واسع في تأويله للقران والأحاديث النبوية، على السواء، وهذا ما عرف به ابن عربي في فلسفة التأويل أو دراسته لتأويل القران.

- لقد ارتبط مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي، في فكر نصر حامد أبو زيد بمعضلة التأويل، ولا يمكن معالجتها إلا في إطار اللغة والثقافة على حدّ سواء، لذلك اعتبر الرجل، أنّ المجاز أداة من أدوات التأويل عند المتكلمين، وأهل البلاغة مع الجرجاني،



وتحويل الحقيقة إلى ثقل انطولوجي وكيان معرفي مع الغزالي، ووسيلة من وسائل تصنيف ابن رشد لطبائع الناس وأنواع الخطابات (الجدل والبرهان والخطابة).

- النص الديني يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى، قد لا نجدها في غيره من النصوص الأخرى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، وفي عملية إنتاج المعنى، ولكن هناك آليات عامة، تشترك فيها جميع النصوص على اختلافها، سواء كانت دينية أو أدبية أو قانونية ... وهو ما كشفت عنه هذه الحقول المعرفية الحديثة وعلى رأسها الهرمنيوطيقا.

- يعيد نصر حامد ابو زيد طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ وغايته من طرح السؤال الوصول إلى فهم (موضوعي) لماهية الإسلام والهدف من الدراسة، يتمثل في محاولة تحديد مفهوم (موضوعي) للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الاسلامي.

- يحاول نصر حامد ابو زيد أن يحدد مصطلح الشريعة، بين الفقه والدين، من خلال العودة الى مجال التداول الأصلي للألفاظ والعبارات، وهو المجال السابق على تحولها الى مفاهيم ومصطلحات، محملة بثقل الصراعات التاريخية والاجتماعية والسياسية، وتعبيراتها الفكرية والثقافية وما تحدثه من تراكمات دلالية.

- قبل أن يكشف نصر حامد أبو زيد عن آليات الخطاب الديني ومنطقاته، التي تستدعي النقد والتأويل، يعترف أنه لا خلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن

يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود: الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي على السواء، أو الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً ينفي عنه الأسطورة، ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

- تاريخانية النصوص التي تقوم على أساس إهمال المعنى وإعمال المغزى، تقوم على أساس الفلسفة المادية التاريخية، التي تقرر نسبية القيم وعدم ثباتها على مر العصور، فالتطور المادي يلغي بعض القيم الاجتماعية، ويستحدث قيماً أخرى تتناسب مع الواقع الجديد، فضلاً عن اختلاف القيم بين الطبقات القائمة على أساس اقتصادي.

- يحدد أبو زيد على عدم الاكتفاء بالسياق الكلي، الاجتماعي التاريخي لعصر ما قبل الوحي، وضرورة الالتفات إلى مستويات أخرى للسياق، يجب أن يأخذها منهج التجديد بالاعتبار، وهي على التوالي: سياق ترتيب النزول، وسياق السرد، ومستوى التركيب اللغوي.

- يرى نصر حامد أبو زيد، أن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير، سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها نصوص تنتمي إلى بنية ثقافة محددة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي، وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل صورة سلبية عن البنية الثقافية، من خلال النظام اللغوي، فهي تمتلك فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوي ذاته، إن النصوص لا تتفكّ عن النظام اللغوي العام

للتقافة، ولكنها من ناحية أخرى، تبعد شيفرتها الخاصة، التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد.

- إنّ النصوص ترتبط بواقعها اللغوي الثقافي فتتشكّل به من جهة، وتبعد شيفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللّغة والثقافة والواقع، من جهة أخرى، وهناك منطقة تماسّ بين الجهتين، هي التي تمكّن النصوص من أداء وظيفتها، داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص، أي تجعل النصوص دالّة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ، وخارج تلك المنطقة تكون الدلالات مفتوحة، وقابلة للتجدّد مع تغيير آفاق القراءة المرتهن بتطورّ الواقع اللغوي والثقافي.

- يدافع أبو زيد عن منهجه، من حيث توهم حدوث تعارض وتضاد بين الإلهي والإنساني، في النصّ الديني إذا أخضع لهذا المنهج، فيقول بأنّ النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتمائها للّغة والثقافة في فترة تاريخية محدّدة هي فترة تشكّلها وإنتاجها؛ فهي بالضرورة نصوص تاريخية، ومن هذه الزاوية تمثّل اللّغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كلّ علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمّن كثيرا من الحقائق المرتبطة بالنصوص بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق.

- يذهب أبو زيد إلى أنّ النصّ القرآني، نصّ يمتلك كلاما وليس نصّا تنطقه اللّغة، وإنّ كان يستمدّ مقدرته القولية أساسا من اللّغة، والمقصود بمقدرته القولية، مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس في ثقافة معيّنة، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به

سبحانه وتعالى، ويؤكد على تشكّل النصّ ضمن إطار الثقافة واللّغة، ثمّ تشكيله بعد للثقافة، بحيث أصبح الإطار الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدّد به مشروعيتها.

- تعدّ التصورات والمفاهيم جزءاً من منظومة الثقافة، ولذا فإنّ اللّغة تشير إليهما بطريقة رمزيّة، وتزداد درجة كثافة الإحالة الرمزيّة في اللّغة، إذا انتقلنا من مستوى الألفاظ المفردة إلى مستوى التركيب المنتج للدلالة، وإنّ النصوص لا تفصح عن نفسها، إلّا من خلال السياق الثقافي وإنّ الفرق بين النظام اللّغوي ونظام النصّ، هو المحدّد لخصائص الرسالة، وهو نابع أساساً من أيديولوجيّة المرسل، ويمثّل النظام اللّغوي للمتلقّي الإطار التفسيري للرسالة.

- يفرّق الدكتور بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني، فيرى أنه لا بد من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية، لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالاتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد، إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة الواحدة.

- إن العلاقة التي يقيمها الفكر العربي المعاصر، في ممارسته النقدية والتأويلية لتراثه مع المناهج المستعارة، هي علاقة ذات بذاتها وثقافة بتاريخها وحاضر بأصوله وجذوره، وإذا

جاز لنا التكلم بمنطق المرآوية، يمكننا القول بأن الآليات والموضوعات والمناهج التي نوظفها في قراءة واستقرار التراث، تمثل بالنسبة إلينا المرآة التي نرى عبرها وبواسطتها راهننا المثقل بالمشكلات والمفارقات، واستخدام منطق المرآوية يجنبنا الوقوع في متاهة الإسقاطات والتلفيقات، ولنعرف أيضا أن الاشتغال على الآلة هو اشتغال على الذات، إدراك جوهرى ونسبي للحقيقة - حقيقتنا نحن -، فما ينعكس ويتجلى في مرآة الآلة ليس هو الفكر - الآخر وإنما هو الأنا - المشتغل - على - الذات.

- التراث المعتزلي، هو التراث القادر على التواصل مع الفلسفة وخاصة فلسفة الأنوار مع أنه كان تراثا مهمشا، في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية، ويقرر نصر حامد أبو زيد أن اتفاق ابن رشد مع المعتزلة، في جعل المجاز وسيلة التأويل الأساسية، يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك - وإن بطريقة ضمنية - في جعل المعرفة العقلية، أساسا ضروريا للمعرفة الدينية، لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها.

- إذا كان نصر حامد أبو زيد قد قام بتأسيس منهجه التأويلي على الفكر، مستندا إلى الفكر الاعتزالي، وفي القلب منه مسألة المجاز عند المعتزلة، فإن الركن الثاني، الذي اعتمد عليه نصر حامد أبوزيد، في تثبيت منهجه التحليلي، لقراءة النصوص الدينية وتحليل الخطاب الديني المتمحور حول النص، هو الاستناد على المدرسة الصوفية، وما جادت به من مسائل تخص قراءة النص وتأويله، على جهات عدة ومتفرقة.

-أشار نصر حامد أبو زيد، إلى ضرورة الوعي بأنّ الفكر الإسلامي محكوم بسلطة المرجع الثقافي والمذهبي، مرتبط ارتباطاً مباشراً بالسلطة السياسية، وهو ما جعله يسعى إلى وضع أسس قراءة علمية، تكشف عن خفايا الخطاب الديني، وتميط اللثام عن دور السياسي في بناء الفكر الديني، من خلال مقالات الأصوليين والمتكلمين... منبّها على أنّ للأفكار تاريخاً يبيّن أنّ ما قام به القدامى، لا يعدو أنّ يكون اجتهادات، لا بد من تجاوزها، ناقداً بذلك القائمين على المؤسسة الدينية، الذين حولوا اجتهادات القدامى ومدوناتهم الفقهية والتفسيرية... إلى نصوص مقدّسة، ماحين الحدود الفاصلة، بين النص القرآني والنصوص الحواف، ساعين إلى التوحيد بين الفكر والدين، بإلغاء المسافة التي تفصل بين الذات والموضوع.

-كما يؤكد نصر حامد أبو زيد، على بلورة المعتزلة لمفهوم (المجاز)، فكان المنقذ للنصوص من مصير الجمود، في وقت أطاحت فيه الثقافات الفارسية والهندية واليونانية، بالمجتمع المسلم، وكانت بلورة هذا المفهوم بمثابة الدواء الناجح، الذي استعاد حيوية النص ونضارة المعاني، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرى أنّ المتصوفة قامت بخطوة مهمة، حين قامت بترميز المعاني، لتعبر عن أفاق أرحب، كي تفتح أفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً، خصوصاً تأويلات ابن عربي.

ملحق

## على هامش النص / نبذة عن السيرة العلمية للباحث

المفكر العربي نصر حامد أبو زيد (1943م – 2010م) أكاديمي مصريّ، وباحث متخصص في الدراسات الإسلاميّة، وفي فقه اللغة العربيّة، حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972م، بتقدير ممتاز، ثمّ ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلاميّة، عام 1976م، ثمّ دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلاميّة عام 1979م، عمل أستاذاً مساعداً بكلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة القاهرة، فرع الخرطوم، خلال الفترة من (1983م-1987م)، ثمّ أستاذاً مساعداً بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1987.

وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ، تكوّنت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة، بينهم د. عبد الصبور شاهين، الذي اتّهم في تقريره د. نصر حامد أبو زيد "بالكفر"، وحدثت القضية المعروفة، حيث أثارت كتابات الباحث المصريّ ضجة إعلاميّة في منتصف التسعينات من القرن الماضي، إذ اتّهم أبو زيد بسبب أبحاثه الأكاديميّة بالارتداد والإلحاد، وفي نهاية المطاف، غادر نصر حامد أبو زيد وزوجته د. ابتهاج يونس الأستاذة في الأدب الفرنسيّ، القاهرة نحو المنفى إلى هولندا، ليقوما هناك، حيث عمل نصر حامد أبو زيد، أستاذاً للدراسات الإسلاميّة بجامعة ليدن الهولنديّة.

### أهمّ أعماله

1. الاتجاه العقليّ في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، وكانت رسالته للماجستير.
2. فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، وكانت رسالته للدكتوراه.
3. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن.



4. إشكاليات القراءة وآليات التأويل .
  5. نقد الخطاب الدينيّ .
  6. الخطاب الديني: رؤية نقدية .
  7. النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة —
  8. دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة .
  9. الخطاب والتأويل.
  10. هكذا تكلم ابن عربي .
  11. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية .
  12. التكفير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة .
  13. القول المفيد في قضية أبو زيد .
- والكتابين الأخيرين كانا عن قضية التفريق بينه وبين زوجته وردود الفعل نحوها.

## ثبت المصطلحات

énoncé	ملفوظ ما
Les événement discursives	الأحداث الخطابية
Généalogie	المقاربة الحفرية
Logos	الفكر العقلي
Epistémologique	ايبستيمولوجية
Ontologique	انطولوجية
Herméneutique	هرمينوطبقا
Interprétation	تفسير النصوص
Commentaire	الشروح والتعليقات
Contexture	التساوق
Tissue	النسيج
Message	الرسالة
Discours	الخطاب
Language utilisé	اللغة المستخدمة
Histoire – récit –	القصة
Situation	الموقف
Evènement	الحادثة
Médiation	نظم التوسط
Univers discursif	عالم الخطاب
Genres discursives	أنواع الخطاب
Les pratiques discursives	ممارسات الخطاب
Les stratégies discursives	استراتيجيات الخطاب
Objectifs discursives	أهداف الخطاب
Régularités discursives	انتظام الخطاب
Discours polyvalents	الخطاب المتعدد التكافؤ

## ثبت المصطلحات

Moderne	حديث
Modernité	حدائثة
Mode	النوع
Herméneutique	التأويلية
Islamologie classique	الإسلاميات التقليدية
Idéologie du combat	إيديولوجيا الكفاح
L'islamologie pratique	إسلاميات تطبيقية
Stratégie de déplacement	إستراتيجية الزحزحة
Déplacement	الزحزحة
L'hummanisme	النزعة الإنسانية
L'ethnocentrisme	التمركز العرقي
Innovation	تجديد
Conscience herméneutique	تشكيل وعي تأويلي
Non – finie	اللا- نهاية
Les codes	الشفرات
Régimes totalitaires	الأنظمة الكليانية
Persuasion	الإقناع
Discours emphatique	الخطابات المفخمة
Monde unique	عالم موحد
Hypostase	الأقنوم
Panthéisme	الروحية
Pancosmisme	المادية
matérialisme historique	المادية التاريخية
L'impensé	اللامفكر فيه
Epistémologie	فلسفة العلم/ نظرية المعرفة

## ثبت المصطلحات

démarche cognitive	المنهج المعرفي
Aposteriore	بعدي
Méthode	منهج
Méta- théorique	الما بعد- نظري
Méta- critique	نقد النقد
Déconstruction	التفكيك
Parole	الكلام
Culture	الثقافة
Réalité	الواقع
Contexte culturelle	السياق الثقافي
Idéologie	الأيدولوجيا
Signe	العلامة
sémiologie	علم السيمياء

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

• القرآن الكريم

1- قائمة المصادر:

أبو زيد (نصر حامد):

1. دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 1999م.
2. إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي، بيروت /الدار البيضاء، ط6، 2001م.
3. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت /الدار البيضاء، ط4، 1998م.
4. الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت /الدار البيضاء، ط4، 1998م.
5. نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، المركز الثقافي العربي،
6. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت /الدار البيضاء، ط1، 2000م.
7. الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت /الدار البيضاء، ط2، 2005م.
8. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ، ط4، 1996م.
9. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط1، 1998م.
10. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي، ط3، بيروت/الدار البيضاء، 1996م.
11. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي، ط7، بيروت/الدار البيضاء، 2007م.

12. النص، السلطة، والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
13. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ط2، 1993م .
14. التفكير في زمن التكفير(ضد الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995م.

قائمة المراجع العربية:

15. إبراهيم (عبد الحميد): الوسطية العربية، مذهب وتطبيق، مطبعة القاهرة الجديدة، 1979م
16. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من نوي السلطان الأكبر، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دت.
17. بارة (عبد الغني): الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008م.
18. البازعي (سعد)، الرويلي (ميجان): دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2004م.
19. الباقلائي (أبو بكر): إعجاز القرآن، تح السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط3 ، 1971م.
20. بغورة (الزاوي): ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.
21. بن تومي (اليامين): مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد ابو زيد، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012م.

22. بن رشد (محمد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة، 1935م .
23. بن عاشور (محمد الطاهر): التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر، ج3، تونس، 2016.
24. بنعبد العالي (عبد السلام): ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1999م.
25. بن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، مج 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
26. بنيس (محمد): ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، دار العودة، ط1، بيروت، لبنان، 1979م.
27. البوطي (محمد سعيد رمضان): كبرى اليقينيّات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر، ط3، دمشق، 1394هـ-1974م.
28. توفيق (سعيد): في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2008م.
29. الجابري (محمد عابد):
30. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1990م .
31. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، بيروت ، 1998م.
32. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، بيروت، 1988م.
33. التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/الدار البيضاء، 1991م.
34. نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/الدار البيضاء، 1982م.
35. الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1982م.



36. جودت (رضوان): صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 2003م.
- حرب (علي):
37. الممنوع والممتع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 1995م.
38. لعبة المعنى، فصول في نقد الانسان، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 1991م.
39. التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، ط2، بيروت، 2007 م.
40. الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت ، 1998م.
41. نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 1993م.
42. نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت/الدار البيضاء، 1995م.
43. الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997م.
44. حلمي مطر (أميرة): التأويل وجذوره في الفكر القديم، دار المعارف، مصر، 1995.
- حنفي (حسن):
45. من العقيدة الى الثورة، المركز الثقافي العربي، ط1، ج1، بيروت /الدار البيضاء ، 1988م.
46. هموم الفكر والمواطن، ج1، دار قباء للنشر، القاهرة ، 1998م.
47. خليفة (عبد المجيد): قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2010م.

48. خليل (إبراهيم): الأسلوبية ونظرية النص، دراسات وبحوث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، مصر، 1997م.
49. خليل (عماد الدين): مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1408هـ/1988م.
- الزين (محمد شوقي):
50. قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010م.
51. إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمتقف، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008م.
52. تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت /الدار البيضاء ، 2002م.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر):
53. الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الوقفية للكتب، ط1، القاهرة، 1967م.
54. الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، ج1، لبنان، 1988م.
55. معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، مج1، ط1، بيروت، 1988م.
56. شحيّد (جمال): في البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982م.
57. الشرفي (عبد المجيد): الاسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
58. الشيخ (محمد) و الطائري (ياسر): مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م.

59. صفدي (مطاع): استراتيجية التسمية، في نظام الانظمة المعرفية، مركز الانماء القومي، ط1، لبنان، 1986م.
- عبد الرحمن (طه):
60. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت/الدار البيضاء، 1993م.
61. فقه الفلسفة، الفلسفة وفن الترجمة، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت/الدار البيضاء، 2000م.
62. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت، 2006م.
63. روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/المغرب، 2006م.
64. عبد المجيد (جميل): البديع بين البلاغة العربية اللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م.
65. عجمي (حسن): السوبر حداثة (علم الافكار الممكنة)، بيان للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2005م.
66. عدناني (رزيقة): تعطيل العقل في الفكر الاسلامي، يخدم الاسلام أم يضر به، افريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 2011م.
67. عزيز ماضي (شكري): من إشكاليات النقد العربي الجديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1997م.
68. عصفور(جابر): هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/الدار البيضاء، 1994م.
69. العلوي (ابن طباطبا): عيار الشعر، تح: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، ط3، الإسكندرية، 2005م.

70. العمري (مرزوق): إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012م.
71. عياشي (منذر): مقالات في الأسلوبية- دراسة- ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق، ، 1990م.
72. الفجاري (مختار): الفكر العربي الاسلامي، من تأويلية المعنى الى تأويلية الفهم، عالم الكتب الحديث، ط1، تونس، ، 2009م.
73. قدوري (حمدغانم): محاضرات في علوم القرآن، دار الكتاب للطباعة، ط1، بغداد، 1401هـ/1981م.
74. قصاب (وليد): من صيد الخاطر في النقد الأدبي، دار البشائر، ط1، دمشق، 2003م.
75. الكاظمي (محمد علي): فوائد الأصول، تقرير درس الميرزا محمد حسين النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي، ج3، ط1، إيران، 1409هـ .
76. الكردي (راجح عبد الحميد): نظرية المعرفة في القرآن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط2، عمان، 2003م.
77. كوش (عمر): أقلمة المفاهيم (تحولات المفهوم في ارتحاله)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت /الدار البيضاء، 2008م.
78. محمود مصطفى (نادية)، عبد الفتاح (سيف الدين): دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، مركز الدراسات المعرفية، مصر، 1423هـ، 2002م.
79. المسدي (عبد السلام): المصطلح النقدي، مؤسسة عبد الكريم عبد الله، تونس، 1994م.
- المسيري (عبد الوهاب):
80. نحو نظام معرفي إسلامي، دار الشروق، القاهرة، 2006م.

81. إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، مؤسسة انترناشيونال جرافيكس، الولايات المتحدة الأمريكية، ج1، ط2، 1417هـ-1996م.
82. مصطفى (عادل): فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير- ، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007م.
83. ملكاوي(حسن فتحي): نحو نظام معرفي إسلامي (حلقة دراسية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، عمان، الأردن، 1420هـ/2000م.
84. مهناة (اسماعيل) و مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، موسوعة - الأبحاث الفلسفية، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، 2014م.
85. مهيبيل (عمر): من النسق إلى الذات (قراءات في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2001م.
86. ناصف (مصطفى): نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، ط1، جدة، 2000م.
87. نجيب (محمود زكي): تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط5، بيروت، 1978/1398م.
- الكتب المترجمة:
- أركون (محمد):
88. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط3، بيروت، 1998م.
89. الفكر الاسلامي: نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت، 1992م.
90. الفكر الأصولي واستحالة التأصل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1999م.
91. القرآن من تفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.

92. تاريخية الفكر العربي الاسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت/الدار البيضاء، 1996م.
- a. -نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، بيروت، 1996م.
93. الإسلام، الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، دار الانماء القومي، بيروت، 1990م.
94. الفكر الاسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي، ط2، بيروت، 1996م.
95. أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة الى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1993م.
96. قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الاسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2004م
97. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2001م.
98. بليخاتوف (جورج): تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، تر: محمد مستجير مصطفى، مراجعة: مراد وهبة، دار الطليعة، بيروت، 2011م.
99. تورين (ألان): نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م.
100. جاسبر(دايفيد): مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت، 2007م.
101. دى بوجراند (روبرت): النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، ط1، الأردن، 1998م.
- ريكور (بول):
102. من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وحسن بورقية، دار الأمان، الرباط، 2004م.

103. نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت /الدار البيضاء، 2003م.
104. غادمير(هانز جورج): فلسفة التأويل، الأصول- المبادئ- الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2005م.
105. فوكو (ميشال): حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت /الدار البيضاء ، 1987م.
106. فيتروك (بيورن): حادثة واحدة أم حوادث عدة؟ تر: محمد يونس، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، فبراير 2001م.

#### المجلات:

107. مجلة أوراق فلسفية، ع9، القاهرة، يناير 2014م.
108. مجلة المعرفة، ع28، القاهرة، 1426هـ/2002م.
109. مجلة الأصالة، ع26، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، جوان 1979.
110. مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مج29، ع1، الكويت، يوليو/سبتمبر 2000م.
111. مجلة علامات، ع10، المغرب، 1998م
112. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع3، مصر، أبريل 1981م.
113. الفكر العربي المعاصر، ع29، بيروت، 1984م.
114. مجلة فكر ونقد، ع 28، المغرب، 2000م.

#### المعاجم و القواميس:

115. ابن منظور (محمد بن مكرم جمال الدين):
116. لسان العرب، مكتبة دار المعارف، ج13، القاهرة، 1979م.

117. الباشا (محمد): الكافي، معجم عربي حديث، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1992م.
118. أحمد خليل (خليل): معجم المصطلحات العربية، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995م.
119. الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد): تهذيب اللغة، تح: عبد السلام هارون، القاهرة.
120. أنطوان الياس (الياس): قاموس الياس العصري، بيروت، 1972م.
121. برنس (جيرالد): معجم علم السرد، المصطلح السردى، تر: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003م.
122. بن فارس (أحمد): الصحابي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها، القاهرة، 1910م.
123. الرازي: مختار الصحاح، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1999م .
124. الزبيدي (أبو الفيض محمد بن المرتضى): تاج العروس، مكتبة دار الحياة، ج3، بيروت، 1960م.
- عناني (محمد):
125. المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم إنجليزي عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، ط3، مصر، 2003 م.
126. معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم إنجليزي-عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، لونغمان، 1996م.
127. الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، ج1، بيروت، 1997م.
128. مجمع اللغة العربية القاهرة: المعجم الوسيط، مطبعة مصر، ج1، 1960م.



129. وهبة (مجدي): معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984م.

**الموسوعات:**

130. لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، مج 2 ، ط2، بيروت، 2001.

**II - الكتب باللغة الأجنبية:**

131. Arakon Mohammed، Comment lire le Coron, Traduit de l'arabe par la Kisimirat, chronologie et préface par Mohammed Arakoun، Garnier –Flammarion ;

132. Arkoun Mohammed. Humanisme et Islam (combats et proposition), L'Esprit philosophique, Paris, 2005

133. –Arakon Mohammed، De Manhalten à Bagdad : Au-delà du bien et du mal، et Maila Joseph ;Malakoff :besclée de Broumer ;2003.

134. Bradibry M alkom ، Modernism، macfol&an hamond worth، 1967.  
et Paris :Garnier Flammaion ،1970

135. –Gadamer Hans–Geog، Verte et Méthode .Interpretation philosophic theory - Discourse and the Surplus of Meaning.

136. –Gencks Charles، what is post modernism، Academy Edition

137. Malcom Bradbrery and james Macforlane، MODERNISME، harmondorth1967

138. –Riceur Paul، LE conflit des interpretation ، Edition du seuil ،Paris ،1969.

139. The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles

140. –Webster's Third New International Dictionary of the English Language unbraided Merriam– Webster INC. Publishers Spring field, Massachusetts, U.S.A.

**III - المواقع الالكترونية:**

- الدرس القرآني وتجاذبات المناهج، قراءة في علوم القرآن عند نصر حامد أبو زيد، الأستاذ حيدر حب الله ، [/ http://hobbollah.com](http://hobbollah.com)
- موقع سعيد بن كراد على الأنترنت، سعيد بن كراد، [www.saidbengrad.net](http://www.saidbengrad.net)
- ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)، محرك البحث، [https:// www.google.com](https://www.google.com)

# فهرس المحتويات

الشكر

الاهداء

مقدمة.....أ

### الفصل الأول: قراءة في حفريات المعرفة وتأصيل المنهج

أولاً: في مفهوم الهرمنيوطيقا ..... 11

1. التأويل: مقارنة لغوية تاريخية..... 17

2. في النشأة ..... 18

3. التأويل: أنظمة المصطلح المعرفية..... 28

ثانياً: بين الهرمنيوطيقا والتأويل/ اشكالية مصطلح أم مفهوم ..... 33

1. التأويل في الدوائر المعرفية العربية..... 39

2. التأويل عند الغرب ..... 46

ثالثاً: في الموروث البلاغي والنقدي العربي ..... 48

1. النص بين المفهوم والمصطلح..... 55

2. النص بين الثقافتين الغربية والعربية/ تداخل المفاهيم وتلاقحها ..... 61

3. الخطاب بين المفهوم والاصطلاح ..... 64

4. الخطاب القرآني/ خصوصية المقدس ..... 71
- رابعاً: التأويل والحداثة في الثقافة الغربية..... 76
1. في مفهوم الحداثة والتحديث ..... 78
2. الحداثة ومفاهيم الفكر الحداثي ..... 80
3. تأويلية الفهم في الفكر العربي المعاصر ..... 85

### الفصل الثاني: التأويل العربي نحو تأسيس منهجي

- أولاً: اشكالية التأويل في الخطاب العربي المعاصر ..... 91
1. معضلة المفاهيم ..... 91
2. اشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر ..... 95
- ثانياً: الهرمنيوطيقا والنص الديني الإسلامي/ نحو تيولوجيا جديدة للتراث ..... 96
- ثالثاً: الخطاب الحداثي وقراءة النص الديني/ مشاريع القراءة والتأويل ..... 99
1. في تأويل الخطاب النقدي عند أركون ..... 99
- 1.1 التراث العربي الإسلامي : جدل التأسيس والتحديث ..... 100
- 2.1 محمد أركون ومشروع تفكيك المعرفة الدينية ..... 107
- 3.1 القراءة الأركونية للنص الديني/ من تحليل الخطاب الى نقده ..... 116
- 4.1 بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية ..... 118

- 126..... 5.1 القراءة الأركونية لخطاب السنة
- 127..... 2. علي حرب وسؤال الثقافة العربية
- 128..... 1.2. هدم المتعاليات وخلخلة الأسس
- 130..... 2.2. علي حرب وسؤال النهضة:
- 138..... 3.2. المشروع الفكري: المرجعيات والأبعاد
- 141..... 3. محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي
- 145..... 1.3. قراءة النص التراثي عند الجابري
- 147..... 2.3. موقفه من العقل العربي
- 152..... 4. حسن حنفي ومفهوم التراث والتجديد
- 157..... 1.4. التراث والسياق التاريخي
- 159..... 2.4. مفهوم التجديد/ في مقابل مفهوم التراث

### الفصل الثالث: آليات قراءة وتفكيك النص عند نصر حامد أبو زيد

- 166..... أولًا: في حدود قراءة النص التراثي
- 166..... 1. استكشاف لعلامات التراث وأنظمتها الدلالية
- 173..... 2. في اشكالية مفهوم النص وفعالية المنهج
- 184..... 3. النص بوصفه مدونة لغوية

188.....	ثانيا: قراءة في خطاب المرأة / المنهج والمحتوى
188.....	1. في المنهج
191.....	2. في المضمون
200.....	ثالثا: اشكالية تأويل التراث والتأويل المضاد
207.....	رابعا: قراءة في المنهج والآليات القرآنية/ نقد وتحليل:
214.....	خامسا: المنطلقات الفكرية لمشروع نصر حامد ابو زيد/
215.....	1. منطلق الحاكمية
217.....	2. منطلق النص
219.....	سادسا: آليات تفكيك الخطاب الديني ومفاتيح القراءة
219.....	1. آلية التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.
219.....	2. آلية رد الظواهر إلى مبدأ واحد
220.....	3. آلية الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث"
220.....	4. آلية اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي"
220.....	5. آلية إهدار البعد التاريخي وتجاهله
221.....	سابعا: في تأصيل المذهب النقدي والرؤية المنهجية

### الفصل الرابع: التأويل في خطاب أبو زيد / أزمة منهج أم أزمة مرجعية

339.....	اولا : اشكاليات الفهم عند نصر حامد أبوزيد
----------	---

344.....	1. النص بين ثنائية التحريم وضرورة التجديد
251.....	2. الهرمنيوطيقا الحديثة وعودة جدل القديم والمحدث
253.....	3. تاريخية النص/ ثنائية النص والواقع
265.....	ثانيا: نقد المرجعيات والأصول
265.....	1. النص والتحوّل الوظيفي/ نموذج أبو حامد الغزالي
268.....	2. في نقد المفهوم والمنهج
274.....	ثالثا: التراث الإسلامي / وسلطة المرجع الثقافي والمذهبي
274.....	1. نصر حامد أبو زيد والمدرسة الصوفية
279.....	2. نصر حامد أبو زيد والمنهج المعتزلي
285.....	رابعا: نقد منهج نصر أبو زيد في قراءة التراث
292.....	خامسا: نقد المرجعية/ جدلية التأصيل والتحديث.
305.....	خاتمة
315.....	ملحق
317.....	ثبت المصطلحات
321.....	قائمة المصادر والمراجع
334.....	الفهرس