جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم:

إعداد الطالبة:
رواحنة حياة

يوم: 26 جوان 2022

تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد

لجنة المناقشة:

د بوعلام معطر	أ. مح ب	جامعة بسكرة	مشرفا مقررا
د تتيات علي	**أ. مح أ**	**جامعة بسكرة**	**رئيسا**
د الوردي حيدوسي	**أ. مح أ**	**جامعة بسكرة**	**ممتحنا**

السنة الجامعية:2021-2022

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء وشكر

الحمد لله وكفى، والصلاة على الحبيب المصطفى، وأهله ومن وفى،

أمّا بعد:

الحمد لله الذي وفّقني لتثمين هذه الخطوة في مسيرتي الدراسية بمذكرتي هذه، ثمرة الجهد والنجاح بفضله تعالى، مهداة إلى **الوالدين الكريمين** حفظهما الله وأدامهما نوراً لدربي.

أشكر العائلة الكريمة التي ساندتني من إخوة وأخوات، أيضا زميلتي وصديقتي أمينة، وكل أحبّتي، إلى أستاذي المشرف الدكتور **معطر بوعلام** الذي لم يبخل عليّ بدعمه ونصائحه وتوجيهاته القيّمة، فجزاه الله كل خير ورزقه الصحة والعافية، وإلى أساتذة شعبة الفلسفة وكلّ من علمني حرفاً، فلكم منّي جزيل الشكر وفائق التقدير والاحترام.

مقدمة

إنّ موضوع النص الديني يحتل الصّدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي، وأصبح التساؤل في الفكر العربي الحديث حول هذا النص وكيفية التعامل معه، خاصة بعد اتصال المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة بالثقافة الغربية في صيغتها الحداثية. ولأهمية هذا الموضوع تضافرت الجهود قديما وحديثا لفهمه ومعرفة ما ورد فيه، وإنْ كان القدماء من المفسرين والفقهاء واللغويين وضعوا الأسس المرجعية لتأويله، فقد ظهر تيّار جديد على الساحة العربية الفكرية لإعادة النظر فيه من جديد، وانتقاد التفسيرات القديمة له وذلك بتطبيق آليات ومنهجيات حديثة.ومن هنا تعددت وجهات النظر حول الممارسة التأويلية بين الطرفين، وهذا ما أدى بنا للالتفات لهذا النوع من الدراسات، فالقرآن الكريم جزء من ثقافتنا، والإشكال القائم حوله يغري كل باحث غيور على ثقافته.ومن المحاولات المعاصرة التي سعت إلى تأويل الخطاب القرآني تأويلاحديثا يتماشى ومعطيات المناهج النقدية الحديثة نقدا وتحليلا محاولةالأستاذ المفكر المصري نصر حامد أبو زيد التي سعت إلى تقديم قراءات عميقة لمفهوم النص وتأويليته بوصفه مرتكز المعرفة، ومصدر إنتاج الثقافة والحضارة عموما، أين عرّجنا في بحثنا هذا على الأسس المنهجية والنظرية التي بنى عليها موقفه التأويلي.

منهج الدراسة:

المنهج الذي اعتمدت عليه في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي النقدي، بدءاً بعرض بعض المفاهيم، وتحليل لأفكار نصر حامد التي سار وفقها في مشروعه التأويلي، ومن ثمَّ نقد ما جاء به أبو زيد من جهة، وتقييم عمله من جهة أخرى.

***أسباب اختيار الموضوع:**

الأسباب الموضوعية:

-التأويل من أبرز المسائل التي طرحت في الفكر العربي الإسلامي، باعتباره قضية تعتمد بالأساس على النص الديني، ومن خلاله نتمكن من استنباط المعاني الباطنية غير المصرح بها في مضمون هذه النصوص.

-تعدد أشكال القراءات الحداثية للنص الديني وتنوعها، وهذه محاولة لإبراز واحدة منها.

-محاولة اكتشاف الأسباب التي أدّت بالمفكرين العرب الذين أوّلوا القرآن إلى تكفيرهم، بداية من ابن رشد والحلاج، إلى محمد أركون ومحمد شحرور، وقد أخذنا عينة للبحث والتقصي في ذلك وهو نصر حامد أبو زيد.

الأسباب الذاتية:

-ميولي إلى مثل هذه الدراسات التي تجعل الباحث يمشي بخطى ثابتة في الحقل المعرفي عموما، وفي الجانب الشرعي خصوصا.

-السعي لإضافة الجديد، وترك البصمة النافعة، هو من وراء كل عمل يسعى إلى اكتساب المعارف من أصولها ومصادرها.

***أهمية الموضوع:**

تتجلى أهمية الموضوع من خلال ما يتناوله من طرح متعلق بقضايا في مجالات التأويلية في الفلسفة من جهة، وعلوم القرآن من جهة أخرى.وإلقاء نظرة على أهم الآراء ووجهات نظر المفكرين الذين أخذوا بعين الاعتبار التأويل كنظرية لفهم النص الديني عموما وفكر أحد أبرز أعلام هذا الاتجاه: الدكتور نصر حامد أبو زيد. وأنّ دراسة النص القرآني وفهمه من خلال المعنى والتأويل تُعَدُّ اجتهادا يضاف إلى الاجتهادات التي وصلت إلينا من تراثنا الفكري، علما أنّ عملية فهم القرآن لم تكن حكرا على عصر من العصور فلكل عصر فهمه ودلالته الخاصة به شرط أنْ لا تنافي السّنة ولسان العرب.

ودراستنا للنص القرآني من خلال التأويل أنْ نفهم القرآن سعيا لإتمام نور الله سبحانه وتعالى وبحثا عن المعاني الكامنة في كلامه، شريطة عدم الخروج عن النطاق المحدود للعقيدة.

***إشكالية البحث:**

تمحورت هذه الدراسة على إشكالية رئيسية وأسئلة أخرى فرعية تمخضت عنها، فأما الأولى فهي تتمثل في طرح التساؤل التالي: كيف فهم نصر حامد التأويل، ما هي أسسه، وما مدى مشروعية النظرية التأويلية التي طبقها على النص المقدس؟

–وأما ما يتفرع عنها، فهي تصورات وتساؤلات تعالج تجليات البحث وهي كالآتي: ما هو التأويل، وما هي الهرمنيوطيقا؟ وما النص الديني؟ وهل للتأويل ضوابط أم أنّه متاح لعامة الناس لتأويل النصوص ونقدها وإبداء الآراء فيها، وهذه التساؤلات بالأساس تقودنا بالأساس إلى معرفة مفهوم النص عند الأستاذ نصر حامد أبو زيد وكذا التأويل عنده، وكيف كان مشروعه التأويلي منهجيا ومعرفيا.

والخطة المتبعة في ذلك كانت بداية من الفصل الأول الذي كان فصلا تمهيديا بذكر بعض المفاهيم المتعلقة بالتأويل وتاريخيته، وبعض المصطلحات المتداخلة به، وذكر بعض نماذج التأويل في الفكر الغربي والعربي لنخصّ بالذكر في الفصل الثاني الدكتور نصر حامد أبو زيد، بعرض مشروعه التأويلي من تعريفه للنص ، بالإضافة إلى عرض منهجه وكيف تعامل مع القرآن الكريم والتراث لنصل إلى أهمّ نتائج دراسته في هذا المجال، وأخيرا الفصل الثالث عبارة عن نقد وتقييم لمشروع أبو زيد التأويلي وخاتمة مجملة للبحث.

***صعوبات البحث:**

-مواجهة مجموعة من الأفكار المتعددة والمتداخلة، فالبعض يربط التأويل بالهرمنيوطيقا والبعض الآخر يأبى ذلك ويعتبر الهرمنيوطيقا فكر يوناني لا علاقة له بالنص القرآني ولا بالتراث الإسلامي، وهذا يستدعي الاطلاع على مفهوم التأويل والهرمنيوطيقا وما كتب في ذلك، والاطلاع على كتب التراث الإسلامي ومعنى التأويل عند اللغويين والأصوليين والمتكلمين والمفسرين وماقيل عن التأويل عند الفلاسفة والمفكرين.

-عدم تمكني من الحصول على الدراسات التي أجريت حول نصر حامد أبو زيد، فأكثرها ندوات ألقيت حول أفكاره.

-ضرورة التمهيد للموضوع، وقد يأخذ حجما إذا فرغ من التحكم، لكن استلزم بناء النتائج على المقدمات التمهيدية خاصة منها التاريخية.

-حساسية الموضوع لتعلقه بالنص المقدس وهو النص القرآني، وكونه مرتبط بالعقيدة، إضافة إلى شساعة مجاله وصعوبة الإلمام به.

الدراسات السابقة:

-باب العياط نور الدين: النص القرآني-دراسة بنيوية- أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران.

-حديد أسماء: في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، شهادة ماجستير تخصص نظرية الأدب وقضايا النقد، جامعة فرحات عباس، سطيف.

-بختي أسماء: التأويل في الفكر العربي الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس.

الفصل الأول: التأويل إشكالية مفهومية وتاريخية

I. التأويل مساءلة مفاهيمية تحليلية

II. في مفهوم النص الديني

III. التأويل كآلية لفهم المقدس في الفكر الغربي والعربي

تمهيد:

لا بدّ لكلّ باحث من ضبط المجال الذي يتناوله في دراسته، والمفاهيم العامة والأساسية التي يعتمد عليها، فيتبيّن بذلك موقعه من الدراسات والاختصاصات المتنوعة والمتداخلة، بحيث يتمكن المتلقي انطلاقا منها من ضبط المفاتيح التي تسمح له بالولوج للبحث، وأخذ صورة مبدئية شاملة حول الموضوع، وهي مفاتيح قائمة على تلك المفاهيم بطبيعة الحال، وهذه ضرورة ابستيمولوجية معروفة. وقبل الشروع في صُلب موضوع الدراسة كان لابد من عرض بعض المفاهيم الأساسية لهذه الدراسة، من مفهوم للتأويل، وضوابطه، ثم محاولة التمييز بينه وبين مصطلحات تمازجت معه، وتعريف بالنص الديني عموما والنص القرآني خصوصا لإمكانية التوغّل بعدها لموضوع الدراسة المنشود.

✓ **المبحث الأول: التأويل مساءلة مفاهيمية تحليلية**

1- مفهوم التأويل:

التعريف اللغوي:

يضع ابن منظور مصطلح التأويل تحت مادة "أوّل" والأوْل هو الرجوع، آل شيء يؤوله أوْلا ومآلا، رجع وأوّل إليه الشيء رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت، وفي الحديث: "من صام الدهر فلا صام ولا آل"أي لا رجع إلى خير والأوْل هو الرجوع. وقيل أوّل الكلام أي دبره وقدره، وهو تفعيل من الأول يؤول تأويلا[1]. وقد تكرر مصطلح التأويل في القرآن الكريم في آيات كثيرة نذكر منها واحدة في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَه﴾[2].

ونجد تعريفا له أكثر تخصصا للجرجاني من خلال كتابه التعريفات في قوله: التأويل في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان

---

[1]. ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص: 264-

[2]- سورة الأعراف، الآية: 52.

المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة...[1] وفي مقاييس اللغة لابن فارس:" آل يؤول أي رجع، وأول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم... الإيالة السياسة من هذا الباب، لأنها مرجع الرعية إلى راعيها". ويضيف ابن فارس ما يؤكد ذلك في السياق نفسه: " ومن هذا الباب تأويل الكلام أي عاقبته وما يؤول إليه..."[2]

ممّا سبق نستنتج أن التأويل في اللغة، جذره آل يؤول، بمعنى ردّ أي رجع النظر إلى ما يؤول إليه فغلب على معنى التأويل رد الشيء إلى أصله لاستبيان حقيقته.

التعريف الاصطلاحي:

يعرف أبو الحسن الآمدي–رحمه الله– التأويل: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له، بدليل يعضده".[3] كما يقدّم ابن رشد مفهوما بديعا للتأويل حيث يقول: " ومعنى التأويل هو إخراج النص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه".[4] أي الانتقال من معنى النص الوارد إلى المعنى المقصود دون إخلال باللغة العربية ومسميات الأشياء عند العرب.

وقد نبّه الإمام أبو العباس أحمد بن تيمية–رحمه الله– في كتابه "مجموع الفتاوى أنّ "لفظ التأويل قد صار بسبب تعدد الاصطلاحات له ثلاثة معان: أحدهما، أنْ يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإنْ وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَه﴾[5]. والثاني: يراد بلفظ التأويل: التفسير، وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد–إمام أهل

1– محمد الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1413، ص: 46.

2– ابن فارس: مقاييس اللغة، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر، سوريا، 1979، ص: 160.

3– علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ج3، ط1،2003، ص: 66.

4– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982، ص: 234.

5– سورة الأعراف، ص: 52.

التفسير– أنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا ممّا يعلمه الراسخون. والثالث: أنْ يراد بلفظ التأويل صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل يوجب ذلك. وهذا التأويل لا يكون إلاّ مخالفا يدلّ عليه اللفظ ويبيّنه. وتسمية هذا تأويلا لمْ يكنْ في عُرف السّلف، وإنّما سمّى هذا وحده تأويلا طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام.[1]

يعرّفه فريديريك شلايرماخر على أنه " طريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في هذه النصوص".[2] إذْ يمثل شلايرماخر مرحلة الانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني من خلال توسيع حركة التأويل.

أمّا بول ريكور فيعتبر التأويل "طريقة لفك الرموز من جهة أنّ هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج يقود فيها المعنى الحرفي أي الجاري على سنن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني رامه الرمز على المعنى الأول".[3] فالنص يحمل مجموعة من الرموز المختلفة، ولا يمكن معرفة المعنى إلاّ من خلال التأويل بالكشف عن المعنى الباطني الموجود في النص، والربط بين تلك الرموز.

2- الجذور التاريخية للتأويل:

التأويل في الفكر اليوناني:

---

[1] – أبو العباس أحمد بن تيمية: مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ج4، 2004، ص: 68-69.

[2] – محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات –فصول في الفكر الغربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015، ص: 32.

[3] – بول ريكور: بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، لبنان، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2006، ص: 50-51.

لا مِراء في أنّ هذا الضرب من النشاط الفكري التأويلي قد تجلّى في أقدم صوره في الفلسفة الإغريقية مع أفلاطون وأرسطو في نقدهما للفكر السفسطائي و في سياق الجدل بين الفلسفة و السفسطة.[1] وكذلك نلمسه في بدايات الفكر اليوناني عند الفيثاغورية و تأويلاتها الرمزية للأساطير و الكون عبر رمزية الأعداد والموسيقى، ونجده عند الرواقية في قراءتها لملاحم هوميروس والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة).[2]

*الهرمنيوطيقا:

لفظ يوناني مرَّ بعدة مراحل غيّرت في دلالة المصطلح فجذوره الأولى وردت في مقولات أرسطو المنطقية بمعنى تفسير العبارة. وقد وضعه أرسطو جزءا من أجزاء المنطق، ويعني كما ترجمه قدماء المناطقة قضية العبارة أيْ كيف يمكن تفسير العبارة. والهرمنيوطيقا قد سميت في بعض الكتابات بعلم التأويل أو التأويلية الذي يبحث عن تفسير النص و فهمه و قد ذكر بأنّ هذا المصطلح اشتق من هرمس hermes رسول الآلهة إلى البشر يبلغ حرفيا وينجز كل ما أوكل تبليغه. لهذا فالمصطلح الفلسفي hermeneus ترجمة أو نقل أو إيضاح حرفي لإدراك المقصد الحقيقي للعبارة المنطوقة، وتعطي معنى التكهن، وتتعلق الهرمنيوطيقا إذا بالتفسير وحتى بالترجمة، خاصة في ما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة التي تعتبر وحيا إلهيا.[3]

وإذا بحثنا في مدلول كلمة الهرمنيوطيقا، في موسوعة لالاند الفلسفية فإننا نجدها تعني التفسير، أيْ تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحوٍ خاص شرح الكتاب المقدس، وتقال

---

[1] – علي شنوفي: الدواعي الأولى للتأويل، الأزمات السلطوية، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد الرابع، جوان 1985.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – دافيد جاسبير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية–ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص: 21.

هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي.[1] ذلك باعتبار النصوص الواردة من قبل هي عبارة عن رموز لذا ظهرت الهرمنيوطيقا لتأويلها وتفسيرها وفهمها. وقد وصفه نصر حامد أبو زيد* قائلا: "مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أنْ يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)[2]...، وقد اتّسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع والانثروبولوجي، وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكور.."[3] فقد اتسع نطاق الهرمنيوطيقا من تفسير النص الديني إلى تفسر وتأويل العلوم الأخرى بشتى أنواعها من أدب وعلوم إنسانية واجتماعية وغيرها من العلوم ...

التأويل في الفكر اليهودي:

بدأ التأويل في الفكر اليهودي بنقد النص ثمّ انتقلت المحاولة إلى تفسير النصوص المقدسة، ونلمسها في ميراث النص المقدس والتأويلات التي كانت تحاول التوفيق بين التصورات الفلسفية والتصورات التوراتية، حيث ظهر بين اليهود الفارسيين اتجاهان فكريان كان لهما الأثر الأكبر في علم التفسير اليهودي:

-اتجاه عقلي تأويلي يهتم بمقاصد الشريعة أكثر من الفروع الفقهية.

-اتجاه ظاهري يتمسك بظواهر النصوص وتفرعاتها الفقهية ولا يأخذون بالتأويل.

---

[1] - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، مج2، ط2، 2001. ص: 555.

***نصر حامد أبو زيد** (1943م-2010م): مفكر وباحث جامعي مصري معاصر، اختص في الدراسات الإسلامية، تعلقت جميع كتبه وأغلب مقالاته بقضايا الفكر الديني والتراث والحداثة برؤية نقدية تجديدية، أبرزها: نقد الخطاب الديني، النص السلطة والحقيقة، مفهوم النص، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، دوائر الخوف... اتهم بالإلحاد، ونفي إسبانيا، وتوفي لأسباب مرضية. **ينظر إلى:** خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص39.

[2] - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص: 53.

وفي القرون الوسطى حدد العلماء اليهود أربعة مناهج لتفسير التوراة لكل منها مجاله ودلالاته، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم الفردوس وهي تسمية تجمع الحروف الأولى لأربع كلمات وهي:

1) بشاط: وهو التفسير البسيط أو الحرفي للنص.

2) رمز: وهو التفسير المجازي للنص.

3) دراش: وهو التفسير الوعظي والأخلاقي للنص.

4) سود: وهو التفسير الصوفي أو الروحي للنص.[1]

إذْ يرون أنّ المعنى الحرفي يشبه الجسم والمعنى الخفي يشبه الروح ومع هذا ينبغي أنْ لا يهمل المعنى الحرفي، بل يجب أنْ تراعي الحرف والروح معا أو الظاهر والخفي. فعلى سبيل المثال اليهود كانوا يرمزون إلى عبور البحر الأحمر برمز خروج النفس من الجسد، والحجران الكبيران اللذان يحملهما الكاهن الأكبر رمز للشمس والقمر أو لنصفي الكرة الأرضية، اقتران إبراهيم بسارة رمز لاتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة...[2] إذن فهم النص على حقيقته ليس بمقدور الجميع بل مسموح لفئة خاصة من الناس.

وأصول التأويل التي وضعها فيلون وشدد على أتباعها هي قوله أن المعنى الحرفي يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح. ومع هذا ينبغي أنْ لا نهمل المعنى الحرفي، بل يجب أنْ نراعي الحرف والروح معا، أو الظاهر والخفي".[3] فهو يلوم ويفند كل من أهملها في حلقة الفهم.

---

[1] – قنديل عبد الرزاق: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، 1984، ص: 109.

[2] – مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1995، ص: 60.

[3] – د.معروفي العيد: الهرمنيوطيقا –جدلية الأصل والانزياح– مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير ونصر، دار الأيام للنشر، ط1، 2015، ص: 24.

التأويل في الفكر المسيحي:

عَرَف النشاط التأويلي أبرز تجلياته في حركة تفسير الإنجيل الهادفة إلى حل المشكلات المتصلة بفهم النص الديني المسيحي وبالعلاقة بين الشفهي والمكتوب في ذلك النص وبين العهد القديم والعهد الجديد، فضلا عن عملية صياغة العقائد المسيحية. وأكبر دافع لظهور القراءة التأويلية هو الإشكال الدلالي التي طرحته الكتب المقدسة على مستوى التلقي، فتعدّد نسخ الكتب المقدسة وتضارب الدلالة والمعنى في هذه النسخ نتج عنه نشأة علم نقد الكتاب المقدس "الهرمنيوطيقا".[1]

وهذا الظهور لهذا العلم أدى لنتائج في غاية الأهمية منها: الإقرار والاعتراف بوجود عدة نسخ للكتاب المقدس واختلافها من حيث الكم والكيف وصل إلى حد التعارض، ذلك أدى إلى غياب الثقة في القراءة النموذجية للنص المقدس بسبب تباعد الدلالة اللغوية للألفاظ التي جاءت محمولة في هذه النسخ في وضعها الأصلي وما أخذت توحي به هذه الألفاظ من معان جديدة ودلالات مستحدثة تبعا للاستعمال والتداول في اللغة المعاصرة.[2]

وفي اللاّهوت المسيحي استعملت كلمة الهرمنيوطيقا (التأويل) بمعنى: منهج وقواعد تفسير الكتاب المقدس، إلاّ أنّ معناه بدأ بالاتساع تدريجيا ليشمل الأدب والفن والنقد الأدبي وفلسفة الجمال، وهو تفسير رمزي للكشف عن المعاني الخفية لأنّ الشريعة مجتمعة على ظاهر وباطن كما يعتقد بعض رجال الدين،[3] ومن خلال التأويل يتم إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية.

التأويل في الفكر الإسلامي:

---

[1] – حامد ناصر الظالمي: اسبينوزا وأثره في منهجية تحقيق النصوص عند المحدثين، مجلة أبحاث البصرة، العدد28، ج1، 2001.

[2] – رقية العلواني: إبراز الخلفيات التاريخية لنشأة حركة نقد النصوص الدينية، جامعة الشارقة، 2005، ص: 29.

[3] – نفس المرجع ص: 30.

تبلغ مركزية النص في بناء الحضارة الإسلامية حدّ إمكان نسبتها إليه وعلى نحو ما يقال أنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وأنّ الحضارة اليونانية هي حضارة عقل، وأمّا الحضارة الإسلامية فهي حضارة نص، فالعودة إلى مفتاح التأويل في المنشأ الإسلامي نجده قد تزامن بالتحديد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنّ الرسول لم يكن يؤول النص الديني بل اكتفى بحرفيته فقط بالشرح والتعليل، فقريش عرفت الدين عن طريق السمع والتأثير البلاغي للقرآن الكريم كما أنّ الصحابة لم يجتهدوا في تأويل صفات الخالق، ولم يتطرقوا إلى قضايا الفيض وقِدَم الكون، فالاجتهاد في مثل هذه الأمور بالنسبة لهم ضرب من الهرطقة.[1]

وفي هذا يقول ابن القيم الجوزية رحمه الله: بل كانوا كلّهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسّنة كلمة واحدة من أوّلهم إلى آخرهم لم يسمّوها تأويلا، ولم يحرّفها على مواضعها تبديلا، ولم يقل أحد منهم يجيب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازيها، بل تلقّوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالتعظيم والإيمان(...) ويعلل ابن رشد في هذا الرأي قائلا: "فإنما الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل، دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل، لم ير أن يصرح به".[2]

من خلال ما سبق، يتضح أنّ عالمية الهرمنيوطيقا، من خلال تجذّرها منذ الميلاد الأوّل لها، في العالم الغربي والعالم العربي، كاستراتيجية ارتبطت منذ القديم بفهم نصوص اللاهوتيين والقوانين، بدءًا بالإله هرمس، الإله الإغريقي المتعدّد المهام الذي كان ينقل العلم الإلهي المسبق إلى العالم البشري. ثم النقلة التي لحقت بهذا الفن، بدأت إرهاصاتها مع الديانات التوحيدية التي أرهقها سؤالية النص وباطنه.

*** ضوابط التأويل:**

---

[1] – معروفي العيد: الهرمنيوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص: 31.

[2] – ابن رشد: الكشف عن عقائد الأدلة في عقائد الملة، مكتبة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1987، ص: 65.

هنالك مجموعة من الضوابط التي يشترط توافرها في القراءة التأويلية من أجل أن تكون قراءة مؤسّسة ومتينة، ويمكن اعتبار هذه العناصر بمثابة شروط تؤسس جوهر القراءة التأويلية، وأبرزها:

أ-الفرضية:

عندما يعمَد القارئ إلى تأويل نصّ ما فإنّه ينطلق في قراءته من معرفة قبلية بالنص، وتقدّم هذه المعرفة أبجديات الإدراك الجمالي، ومن دونها يستعصي النص على الفهم، وتستغلق معالمه، حيث يسميها "هانس إينخن" بالفرضية، التي يجب أن تخضع لبديهيات العقل والمنطق. إذن نستخلص أنّ المعرفة الأولية بالنص -أي الفرضية- أنْ نستشرف عقبات التأويل، ونخوض غماره متزودين بما يمكنه أنْ يبلغنا غايتنا "فنحن لا نتلقى النص في ظروف محددة، بل نلتقيه خارج إطار الزمان والمكان، مدججين بجملة من الأسئلة التي تمثل الأساس الوجودي لفهم النص ومن ثمة تفسيره وتأويله".[1]

ب-المقصدية:

تمثّل المقصدية عنصرا محوريا من العناصر المساعدة على ضبط القراءة التأويلية وتوجيهها، فلا يمكننا أنْ ندّعي تأويلا محددا ما لم نفترض سلفا قصد المؤلف الذي يعد محرك ذلك التأويل وموجهه، وقد يكون من السخف تفسير النصوص بمعزل عن غايات أصحابها المنشئين لها، وكأنها ليست مرايا تعكس أحوال أصحابها، وما يعتلج في صدورهم. ، وفي هذا السياق يقول الأستاذ عبد المالك مرتاض: "هل يمكن قراءة شعر عمران بن حطان في إطار مقصدية شعر امرؤ القيس أو شعر حسان بن ثابت في إطار مقصدية بن ربيعة".[2] فالتأويل الناجح حسبه هو ذلك الذي يحاول إعادة صياغة القصد الأصلي للمؤلف ويبين أهميته وكذا حقيقته

ج-السّياق:

---

[1]- عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، العدد1،بيروت، لبنان، 2000، ص: 263.

[2]- المرجع نفسه ص: 37.

للسّياق أهمية كبرى في القراءة التأويلية، فأيّ نص لا يواجه معزولا عن سياقاته المنتجة له، ولا يستقبل معزولا عن سواه من النصوص المماثلة له والمتمايزة عنه.

ويرى الباحثين أنّ التأويل له ثلاث سياقات:

***السياق المقامي:** ونمثل له بأسباب نزول القرآن الكريم.

***السياق النصي:** وهو ما كان خاضعا لعملية التركيب، سواء على مستوى الجملة، أم على مستوى الخطاب، وبذلك يكون النص اللاحق المؤول خاضعا لمقتضيات السياق.

***السياق الثقافي:** ومفاده أنّ تأويل النصوص لا يتمّ إلاّ بإخضاعها لسياق محدد، فتأويل نص عربي مثلا يراعي الخصوصية الثقافية للنص وصاحبه، ولأسباب إنتاجه، حتى لا نقع في شرك إسقاط واقع ثقافي غريب على واقعنا.

وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة تأويل النص لا استعماله، حيث يميل كثير من المشتغلين بالتأويل إلى استعمال النص وهم يزعمون تأويله، وهي ظاهرة قديمة عرفتها الفرق الكلامية الإسلامية، إذْ تعمَد هذه الأخيرة إلى تأويل النص القرآني انطلاقا من وجهة نظر المؤول، الذي لا يكون هدفه وضع يده على المعنى المحتمل للنص بقدر ما يكون هدفه وضع يده على المعنى المحتمل للنص بقدر ما يكون هدفه تأييد المذهب الذي ينتمي فكريا إليه.[1]

3- الفرق بين التأويل والتفسير والقراءة:

أ- الفرق بين التأويل والتفسير:

يعدّ مصطلح التأويل من المصطلحات المتداخلة الدلالة حيث تداخلت معه عدة مصطلحات كالتفسير والشرح والقراءة، ولم تكن الفروق واضحة تماما، فقد ورد التأويل مرادفا لمعنى التفسير عند أكثر مفسري القران الكريم. فقد نقل عن الخليل أنّ "التأوّل و

[1]- محمد المقرن: في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، العدد1،بيروت، لبنان، 2000، ص: 38.

التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ويستدل بقوله تعالى ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَه﴾[1] فقيل هل ينظرون إلى بيانه ومعانيه وتفسيره.[2]

وممّا سبق يبدو أنّ كل من التفسير والتأويل مترادفان حيث أنّ كل تفسير تأويل وكل تأويل تفسير، لأنّ التفسير يشرح القرآن بوصفه كلاما ذا معنى فيشرح معانيه ويفصل القول في مدلولاته ومقاصده.[3] وفي الفرق بينهما قيل: " إنّ التفسير هو بيان وضع اللفظ إمّا حقيقة أو مجازا، والتأويل تفسير باطن اللفظ".[4]

فالتأويل صالح لكل كلام له معنى ظاهر فيعمل على غير ذلك المعنى، أمّا التفسير فهو أعمّ من التأويل لأنه يبيّن مدلول اللفظ مباشرة. كما أنّ ما يميّز كلاّ منهما عن الآخر أنّ التفسير أعمّ من التأويل حيث أنّ أكثر استعمال التفسير في الألفاظ وأكثر استعمال التأويل في المعاني، وأنّ أكثر استعمال للتأويل في الكتب الإلهية وأمّا التفسير ففي غيرها.[5] والتفسير بين مدلول الألفاظ اعتمادا على دليل شرعي في حين أنّ التأويل يصل إلى المعنى اعتمادا على دليل عقلي، وهذا يعني أنّ المفسر ربما تكون أحكامه قطعية في حين أنّ المؤوّل تكون أحكامه ترجيحية.

ب- الفرق بين التأويل والقراءة:

إنّ التداخل والتقارب بين القراءة والتأويل واضح وجلي حتى إنه يطلق في كثير من الأحيان على عملية التأويل القراءة التأويلية كونهما يتقاطعان في الاشتغال على

---

[1] - سورة الأعراف، الآية: 53.

[2] - عواطف كنوش مصطفى التميمي: المعنى والتأويل في النص القرآني، دار الصفاء، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص: 21.

[3] - نفس المرجع ص: 23.

[4] - جلال الدين أسيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت، لبنان، 1988، م4، ص: 167.

[5] - عواطف كنوش مصطفى التميمي: المعنى والتأويل في النص القرآني، مرجع سابق، ص: 26.

النصوص اللغوية، إضافة إلى نشودهما لنفس الغاية وهي الولوج إلى أعماق النص واستخراج معانيه بالإضافة إلى استنطاق المسكوت عنه.

فالقراءة بمعناها القديم تعني: "عملية يراد بها إيجاد الصلة بين لغة الكلام والرموز الكتابية، ويفهم من هذا أنّ عملية القراءة ذات عناصر ثلاث هي: المعنى النصي، اللفظ الذي يؤديه، الرمز المكتوب".[1] أمّا التأويل فيعتبر قراءة احترافية وهو أعلى درجة من القراءة، فمتى يكون التأويل مقنعا يجب أنْ تكون القراءة مضاعفة في التأويل لبيان المعنى ووضوحه، ومنه فالقراءة هي أولى مراحل التأويل، ويمثّل التأويل بلوغ الدرجة القصوى من الفهم لمسألة معقدة، لأنّ القراءة كثيرا ما تكون بعيدة عن المؤلف وحالته الذهنية، ومقاصده وميوله إلى درجة أن فهم النص يأخذ طابعا مستقلا.

ويُعتبر التأويل جهدا عقليا يحاول الوقوف على النصوص في انفتاحها اللانهائي لاستكشاف الدلالة التي ترتبط بمفهوم القراءة، ومن ثمة تصبح العلاقة بين القراءة والتأويل جدلية تقوم على التفاعل بين النص والمؤثر فيه والقارئ الذي يحدد آليات القراءة وإجراءاتها المنهجية".[2] ومن هنا يتضح أن التأويل والقراءة مصطلحان متقاربان حيث يخضع كل منهما للآخر.

✓ المبحث الثاني: في مفهوم النص الديني

1- تعريف النص الديني

*** تعريف النص:**

---

[1] - فيروز بن خناس: تأويل النص القرآني بين نصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمن، مقاربة نقدية موازنة، مرجع سابق، ص: 8.

[2] - عقيلة مصيطفى: التأويل وتحليل المحتوى في البحث العلمي والإنساني والاجتماعي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 04، 2009، ص: 03.

لغة: يُقال في اللغة نص الشيء رفعه وأظهره، وفلان نصَّ أي استقصى مسألته عن الشيء حتى استخرج ما عنده، ونص الحديث ينصّه نصًّا، إذاً رفعه، ونصُّ كل شيء منتهاه.[1] والنص مصدر وأصله أقصى الشيء الدال على غايته أو الرفع والظهور (ج. نصوص)، "ونص المتاع: جعل بعضه فوق بعض".[2]، وهو صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف.

ومن خلال هذه التعاريف الايتيمولوجية للنص يمكن أنْ نستنتج بأنّ النص في اللغة هو ذلك الكلام الذي يورده صاحبه لفظا أو حرفا قصد إيضاح رغباته و إيصال المعنى للمخاطب، والذي بدوره يحاول فهم المعني الظاهر والباطن من مورود المتكلم، وقد يتجه في أحيان أخرى إلى إضفاء معاني و مدلولات جديدة للنص.

اصطلاحا: أورد الجرجاني تعريفا له " النص هو ما ازداد وضوحا على الظاهر، لمعنى من المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى. والنص مالا يحتمل إلاّ معنى واحدا، وقيل مالا يحتمل التأويل".[3] ويقول السرخسي: " وأمّا النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترن من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة"[4]. وزيادة الوضوح هي زيادة على دلالة الظاهر. وعليه فإنّ النص يدل على ذلك الخطاب الذي يهدف صاحبه إلى تبليغ رسالته المتكلم قصد إيصال المعنى و توضيح الدلالة و إفهام المخاطب بمقصود كلامه.

*** تعريف الدين:**

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، نشر أدب الحوزة، إيران، 1984، مج7، ص: 97.

[2]– أحمد رضا: معجم متن اللغة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج5، 1960، ص: 375.

[3]– الجرجاني: معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 202.

[4]– السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار النشر بيروت، ، ص: 164.

لغة: إنّ الدين كما عرفه المعجم الوجيز هو " اسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان"[1] يقال: دانه ديْنا أي جازاه، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ أَءِنَا لَمَدِينُون﴾[2] أيْ مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، والدِّين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعْته، والجمع: الأديان. والدِّين: العادة والشأن كما في قول العرب: مازال ذلك ديني وديدني أيْ عادتي.[3]

وبالتالي فإنّ المعنى الحرفي لنصَّ يدلّ على الطاعة والتصديق الجازم بمعتقد الجماعة، و منه ما اعتاد عليه العرف و أدانت به الجماعة و اعتبرته منهجا تسير على منواله لبلوغ اليقين المعرفي الجازم و السعادة الأبدية.

اصطلاحا: أكّد الفلاسفة المحدثون على عدة معان للدين منها "أنه جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جرّاء حبها لله، وعبادتها إيّاه، وطاعتها لأوامره. ومنها أنّ الدّين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدّم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية...[4]

اعتبر دوركايم أنّ الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلَّف من الطقوس والعادات.[5] فهذا التعريف يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو تعريف للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة ممارسة الشعائر.

تعريف النص الديني:

---

[1]– المعجم الوجيز: من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2009، ص: 241.

[2]– سورة الصافات، الآية: 53.

[3]– الفيروز أبادي: القاموس المحيط، مؤسسة البابي الحلبي،القاهرة، 1998، ص: 7.

[4]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مج1، 1978، ص: 572.

[5]– المرجع نفسه، ص: 573.

النّص الديني هو مجموعة من العلامات والرموز والإشارات والعوالم الدلالية، فهو فسحة دلالية تولد الفائض من المعنى بشكل دائم ومستمر.[1] ويعرّفه محمد أركون في قوله "النص الديني هو مجموع النصوص الدينية المؤسسة للأديان التوحيدية، وهي تنقسم إلى قسمين نصوص مؤسسة ونصوص ثانوية ".[2]

2- تعريف النص القرآني:

نظراً لما للنص الديني (القرآني) من أهمية في قضايا الفكر الإسلامي قديما وحديثا، فقد تعددت واختلفت تعاريفه باختلاف المذاهب والفرق والتوجهات، وكان سبب هذا الاختلاف حول الماهية ومحاولة الوصول به إلى تعريف شامل ووافٍ لما يحتويه من إعجاز وقدسية، ومن بين هذه التعاريف: بأنه "كلام منزل، معجز بنفسه، متعبد بتلاوته".[3] وهو تعريف مقتصر على التنزيل على النبي صلى الله عليه وسلم، والإعجاز، والتعبد والتلاوة. وهناك تعاريف أصولية أخرى أضافت على هذه الأوصاف أنه "الكلام المعجز المنزل على النبي صلي الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته"[4]. وهو تعريف أوسع وأشمل من سابقه كونه أضاف على التعريف الأول صفتي الكتابة والنقل (التواتر).

وقد أورد الإمام الغزالي –رحمه الله– تعريفا خاصا له انطلاقا مما أقره واتفق عليه الأصوليون، يقول: "نعني بالكتاب (القرآن) المنزل وقيدناه بالمصحف، لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمروا بالتجريد كيلا يختلط

---

[1]– علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص: 11.

[2]– محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت هاشم صالح، دار الساقي، ط2 ، لبنان، 2001، ص: 28.

[3]– الفتوحي: محمد ابن محمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1993، ص: 7-8.

[4]– محمد عبد العظيم: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1995، ص: 21.

بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواترا"[1]. وهو بهذا القول يثبت كيف كان شكل كتابة القرآن في البداية، حيث أنه لم يكن مشمولا ولا منقوطا ليبين حرص الصحابة الرواة عليه لئلا يصلنا مخلوطا بغيره من الكلام.

وفي هذا ردّ على مزاعم من يتوسلون منهج التأويل الغربي في قراءة القرآن الذين يشككون في روايات الآيات القرآنية الكريمة، وما ينسبوه لها من تحريف وتزييف وإضافة. وما يؤكد على قولنا هذا هو ما أكده –رحمه الله– فيقول: "فنعلم أنّ المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن، و أنْ يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط ما ليس منه"[2]. فهذا التعريف الذي أورده الإمام –رحمه الله– إذا قد اشتمل على جميع الأوصاف التي تميزه وتدل على أنه مختلف مفارق لغيره من النصوص.

إنّ الغاية المعرفية والسبب الرئيسي الذي حذى بنا وفرضه علينا إيراد تعريف للنص القرآني بما اشتمل عليه من أوصاف: هي طبيعة الموضوع والجدل القائم حوله وحول تأويله، بما في ذلك من محاولات تأويلية عربية حديثة، ما تحمله من شكوك وارتياب لطبيعة هذا النص. وفيما يلي سنحدد بعض المسائل التي استفدنا منها في هذه التعريفات وهي كالتالي:

مسألة الوحي والتنزيل: وهي مسألة تتصل بالجانب العقائدي، وهو ما يشمل بعد الوحي والتنزيل، لأنّ الوحي مضمونه الكلام الإلهي والمقصود به هنا النص القرآني.

وانطلاقا من التعاريف الواردة آنفا يتبين لنا أنّ:

أ– أنّ لله لفظا ومعنى: فالقرآن هو كلام الله حقيقة وليس مخلوق –كما ذهبت بعض الفرق الكلامية قديما– ويتضح هذا من لفظ "الكلام المعجز" الوارد في التعاريف السابقة قال الحافظ شهاب الدين ابن حجر في شرح البخاري في باب قوله تعالى: ﴿ لَكِنَّ اللهُ يَشْهَدُ

---

[1]. – الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997، ص: 141.

[2]. – المرجع نفسه، ص: 142.

بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِالله شَهِيدًا﴾.[1] والمنقول عن اتفاقهم على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، تلقّاه جبريل عن الله عز وجل، وبلّغه جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم إلى أمّته.

ب- تنزيلات القرآن: أشار علماء القرآن الكريم إلى تنزلات القرآن واعتبروها ثلاث:

أولاً: عند نزول القرآن إلى اللوح المحفوظ ودليل قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ﴾.[2] وثانيًا: عند نزوله من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء ودليله قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْزِلِين﴾.[3] ثالثًا: وهو نزوله منجّما على النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام، ودليله قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِين* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِين* عَلَى قَلْبِكَ لَتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِين* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِين﴾.[4]

مسألة الجمع والتدوين: وهنا يتجلى الإشكال الأساسي الذي يطرحه الاتجاه الحداثي في القراءة والتأويل من ناحية مقاربته للنص القرآني وكيفية انتقاله من الشفاهية والحفظ في الصدور إلى الكتابة والتدوين بعد فترة نزول دامت ثلاثة وعشرين سنة، وهي فترة تشكّل النّص حسب الحداثيين وحينما نقول التشكل فهذا يعني تاريخيته من المنظور الحداثي، والجدير بالذكر في هذا الموضوع أنّ علماء الشرع أوردوا أنّ جمع القرآن على أربعة معان وهي:

*حفظ القرآن في الصدور.

*تأليف سور القرآن الكريم.

*تأليف "الآيات" في السورة الواحدة من القرآن الكريم.

---

[1]- سورة النساء، الآية: 166.

[2]- سورة البروج، الآية: 21-22.

[3]- سورة الدخان، الآية: 03.

[4]- سورة الشعراء، الآية: 192-195.

*كتابة القرآن الكريم في المصحف والمصاحف.[1]

وهذا التسلسل المنطقي كفيل بأنْ يحفظه من الضياع والتحريف وأنْ يضمن له صموده أمام الزمن والتاريخ ليدحض ما جاءت به التأويلية التاريخانية.

3- القراءات التأويلية للنص الديني (المقدس):

"إنّ التجربة التاريخية التي مرّ بها النص اليهودي والمسيحي، وكذا تجربة النقد العنيفة التي أطاحت بقدسية هذا النص، كانت من أبرز الخلفيات التي ساهمت في نشأة الاتجاه التأويلي".[2] أيْ أنّ التجربة التاريخية التي حمل لوائها مارتن لوثر وبقية التيارات الفكرية في عصر الحداثة الغربية هي التي فتحت المجال أمام إعادة النظر في القدس والعمل من جديد على تأويله واستقرائه، بعيدا عن المخاوف والتهديدات التي كانت تطلقها الكنيسة الكاثوليكية القروسطية.

وإنّ كثيرا من الكلمات المستعملة في نسخ الكتاب المقدس لم تعد تحمل أيّة معنى أو دلالة. فهي من الألفاظ المبهمة والمهملة التي لا تحمل أيّ معنى في التخاطب. من هنا كان هذا التباعد اللغوي في ألفاظ الكتب المقدسة من حيث دلالة ألفاظها، والذي وصل أحيانا إلى الباب المسدود في الفهم. بحكم قدم المعجم اللغوي لهذه الكتب، فهو معجم مبهم، غير متداول، لم يعد مستعملا أو متداولا في التخاطب اللغوي المعاصر. فهذا الاعتبار كان من أكبر الدواعي التي ساهمت في نشأة حركة النصوص الدينية.

وللخروج من هذا الإشكال دعا أصحاب هذا الاتجاه إلى إعطاء المزيد من الحرية للقارئ والمتلقي حتى يمارس سلطته التأويلية على النص الديني سواء في قراءته أو في تلقيه لهذا النص وذلك بأنْ يحمل المعاني التي جاءت في الكتاب المقدس على غير معناها الذي

---

[1]- العمري مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012، ص: 119.

[2] - د.عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس المدنس، مجلة عالم الفكر، العدد1، 2000.

كانت عليه في التداول القديم، وإنّما يحملها على المعنى المتداول والمستعمل في الزمن الذي يتلقى في هذا النص.[1] لأنّ من شأن هذه الحرية للمتلقي أنْ تزيل الغموض الذي لازم باستمرار لغة هذه الكتب الدينية القديمة، خصوصا نصوص كتاب العهد القديم التي كانت لغته عبارة عن ألغاز ورموز وعلامات لكلمات لا يجمعها أي رابط أو جامع، ولا تحمل أيّة دلالة أو معنى، بسبب ندرة استعمال هذه الألفاظ وقلّة تداولها في التخاطب اللغوي، ولا تتحكم فيها مقتضيات الخطاب وسياقاته التي تعدّ عنصرا ومكوّنا أساسيا في الفهم والتلقي.

فكلّما تقدم النص في الزمن صار نصًّا ناقصا ومبهما وغامضا، يحتاج لفهم جديد وتأويل مستحدث وفق ما استجدّ من قيم ثقافية وحضارية جديدة، فهذا الاختيار من شأنه أنْ يضمن لهذا النص البقاء والاستمرار ويبعد عنه الاندثار والتلاشي. ومن هنا كانت الضرورة ملحّة والحاجة ملزمة على البحث على علم جديد يفكّ هذا الإشكال اللغوي ويزيل هذا الإبهام الدلالي التي انتهت إليه اللغة المودعة في هذه الكتب الدينية القديمة، وكان هذا العلم هو العلم الهرمنيوطيقي.

وللخروج من هذا الإشكال المتعلق بتحقيق النصوص الدينية القديمة، ورفع التعارض القائم بينها وتوثيق نسخها وتأويل مضامينها، وفق القيم المعاصرة والمبادئ الجديدة التي استحدثت في الواقع المعاصر، التي حملتها الحضارة الغربية والمدنية الجديدة. كان من الضروري اللجوء إلى هذه المناهج التأويلية المعاصرة لما تتيحه للقارئ من إمكانيات ومساحات واسعة في ممارسة سلطته التأويلية على النص.[2] لأنّ هذه المناهج لا ترى مانعا في تعددية المعنى ولا في التفسير ولا في تنوع الدلالة، وعدم الاستسلام لأيّ سلطة غير سلطة المتلقّي الذي له الحرية المطلقة والكاملة في التفسير والتأويل و إنتاج المعنى حسب رؤاه وتوجهاته واختياراته وقيَمه... بدعوى أنّ معنى النص وحمولته يتغير حسب

[1] – سناء عبد الرحيم: السياق القرآني في تفسير الزمخشري، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد81، 2013، ص: 18.

[2] - رقية العلواني: قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 02.

الأحوال النفسية للمتلقي، وحسب المعطيات الثقافية والفكرية التي يعيش فيها.[1] فالنص واحد لكن تلقيه متعدد تبعا لاستعدادات وأحوال هذا المتلقي.

والتأويل للنص بهذا التحديد جهد ذاتي يخضع فيه النص لتصورات القارئ ومفاهيمه وأفكاره القبلية، وتبعا لهذا فإنّ هذا المنهج التأويلي يعمل على إخضاع النص الديني بقوة لتصورات القارئ القبلية تحقيقا لرغبات هذا القارئ الذاتية، بل الأكثر من هذا أنّ السند الذي استند إليه أصحاب هذه القراءات الحداثية أنّ في مجال نقد النص تستوي النصوص وتتماثل بصرف النظر عن جنسها أو نوعها أو مصدرها.

فالنصوص التي تستمد مرجعيتها من الوحي تتماثل مع النصوص التي ينتجها البشر، "وهذا يلغي الافتراق ويرفع الاختلاف والتميز ويحقق التماثل والتجانس بين جميع النصوص من حيث المقاربة المنهجية سواء أكانت نصوص دينية أو نصوص بشرية. وهو ما يفسر لنا إلحاح المناصرين لهذا الاتجاه في أنّ المعطيات الثقافية مؤثرة في النص."[2] لأنّ كل النصوص تتساوى في استمداد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها.

"فالنصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي لا يخرج عن هذه القوانين لأنها تآنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة ومتغيرة في المفهوم".[3] أي أن النصوص لا تتغير بتغير الزمان والمكان بل فهمها هو المتغير بتغير معايير معينة نفسية، ثقافية، اجتماعية...

✓ **المبحث الثالث: التأويل كآلية لفهم المقدس في الفكر الغربي والعربي**

1- التأويل في الفكر الغربي:

***شلايرماخر:**

---

[1]- المرجع نفسه.

[2]- مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 316.

[3]- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994، ص: 119.

يعدّ فريديريك شلايرماخر (1768-1834) مؤسس الهرمنيوطيقا العامة، وصاحب الفضل في نقل مجال اهتمام الهرمنيوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء الفكر الفلسفي لتكون فنا للفهم، فقد عمل على جعلها ذات دلالة منهجية تؤسس لنظرية الفهم الصحيح، ليس للنص الديني فحسب، وإنّما النص في كل أبعاده: الاجتماعية والسياسية، والقانونية، والتاريخية، والفلسفية والأدبية.[1] فهو يعتقد بأنّ الفهم ضرورة تأويلية تتطلبها النصوص، سواء كانت فلسفية أم أدبية أم قانونية أم دينية.

بدأ شلايرماخر بالبحث عن مصدر فن التأويل فوجده في ظاهرة سوء الفهم، من حيث أنّها تثير الحاجة إلى الفهم، وتلك الحاجة تتحول إلى فن إذا استطعنا أن نتزود بشروط الفهم، الأمر الذي يحيلنا إلى تصور الخطاب الذي يتوجه إليه شلايرماخر كمرجع: أنه ليس أي خطاب كان، وإنما هو خطاب محكم البناء كثمرة لفن البيان، يسهد بمعرفة متعلقة بالعلوم.[2]

وبالتالي تتطلب الهرمنيوطيقا اعتماد علم قواعد اللغة والعلوم كمواد معينة لها. إلا أنّ العلاقة بين هذين المجالين دائرية: فتعلم قواعد اللغة والعلوم لابد أنْ يكون سابقا بفهم الخطاب النحوي والعلمي، والحال أنّ الفهم حاضر باستمرار يتضمنه كل فعل تعلُّم، وهذا يحدث أثناء الطفولة على وجه الخصوص، ومن هنا تبرز كلية الهرمنيوطيقا المتعلقة بكلية الفهم، فهذا الفهم هو الفعل الأساسي لاكتساب المعرفة الثقافية.[3]

والفهم لا يتم عند شلايرماخر إلاّ من خلال الوقوف على الجوانب النفسية والعقلية والدوافع الذاتية لمؤلف النص ممّا يجعل عملية التأويل عنده بمرحلتين هما:

أ-التأويل النحوي أو اللغوي:

---

[1]- معتصم السيد أحمد: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط1، 2009، ص: 23.

[2] -معروفي العيد: الهرمنيوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير ونصرحامد، مرجع سابق، ص: 39.

[3]- نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص: 45.

يعتبره ذا وظيفة سلبية فهو يبحث في القواعد اللغوية التي تضع الأطر والحدود التي يجب على الفكر العمل وفقها، وذلك بتحديد القوانين الموضوعية والعامة والتي من خلالها يمكننا الوصول إلى المعنى.

ب-التأويل السيكولوجي التقني:

يعتبره ذا وظيفة إيجابية في عملية التأويل فهو يبحث في الشروط الفكرية التي تقف خلف النص، ومن ثمة فهو يركز على الجانب الذاتي الخاص بالمؤلف، وبهذا فإن هدف التأويل عنده هو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص.[1] ولا يتحقق هذا إلاّ إذا وضع القارئ نفسه مكان المؤلف من أجل معايشة نفس التجارب الذهنية، التي كانت هي السبب في ميلاد هذا النص، وبالتالي يدرك القارئ من خلال هاته القراءة مقاصد المؤلف وأهدافه لإعادة بناء فهم النص من جديد. ومن هنا ففهم ذاتية المؤلف هي الغاية من عملية التأويل، وكما يرى شلايرماخر فهْم المؤلف كما فهِم نفسه، وربما أحسن مما فهم المؤلف نفسه.[2]

***دلتاي:**

يمكن النظر إلى هرمنيوطيقا دلتاي بعامة على أنها امتداد لنظرية شلايرماخر، فنجده احتفظ ببعض الميول الرومانسية على مستوى تفكيره، وذلك ما يتجلى أثناء تعامله مع النصوص، فقد ذهب إلى أنّ أعلى مستوى من مستويات الفهم تتحقق عندما يصل القارئ إلى حالة اندماج وتمثل وجداني، ليكون هدف الهرمنيوطيقا أنْ نستخدم مخيلتنا وقوانا الإبداعية من أجل إعادة معايشة الظروف والمشاعر والانفعالات التي تم التعبير عنها في النص المكتوب، فالقارئ يتقمص روح النص وروح مؤلفه ليستطيع أن يعايش هذا النص

[1]- نفس المرجع ص: 49.

[2]- معروفي العيد: الهرمنيوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق ص: 40.

في أدق حركاته وسكناته، بل أن يدمج في مخيلة المؤلف أثناء إنتاجه لنصه، أو على الأقل أن يعيش القارئ حالات النص كما عاشها المؤلف.[1]

ومن أجل تحقيق الغاية المنشودة في إطار تحقيق عملية الفهم المقصود، يرى دلتاي ضرورة الانطلاق من التجربة الذاتية القائمة على الوعي وعلى إيجاد مستوى من الوعي، على أساس فلسفي في التعامل مع الفكر الإنساني.

والتجربة حسب دلتاي هي أساس المعرفة، ومن ثمة فهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأيّ معرفة، وطالما أنّ هناك مشتركا بين الآحاد من البشر فإنّ التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذْ هذا الموضوعي في العلوم الإنسانية خاصة التاريخ، إنساني يحمل تشابه من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه دلتاي بإعادة اكتشاف "الأنا" في "الأنت"، أو إسقاط الذات في شخص أو عمل.[2]

أمّا الموضوعية في هذه العملية التأويلية، فتتحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإبداع هو في واقعه موضوع لتلك التجربة الحية للمبدع فالتعبير عن ذلك التجربة الداخلية ليست تدفقا عشوائيا للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي لعناصر هذه التجربة التي قد تكون مختلفة ومتباعدة في شكل موحد، هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس عنده موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون.[3]

فدلتاي ضحى تماما بالذات المؤولة لصالح الذات الفاعلة، ولعلّ ما يؤكد صحة فهمنا لهذا الأمر هو فهم غادامير له بنفس الطريقة التي فهمناها، وذلك عندما اعتبر غادامير أنّ

---

[1] – بوجمعة بوبعيو: آليات التأويل وتعددية القراءة، مقاربة نظرية نقدية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سلسلة الدراسات(8)، 2009، ص: 30.

[2] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص: 25.

[3] – معتصم السيد أحمد: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، مرجع سابق، ص: 37-38.

دلتاي استبعد المؤوّل وذاتيته المنتجة للتأويل عندما حصر الإبداع التأويلي فيما يقدّمه المؤلف، يقول غادامير: "بأيّ حق نريد إنكار واستبعاد المعنى المبدع أو المنتج للتأويل، أي المعنى الذي يكشف عنه العلم؟ هل يتم هذا الإنتاج بطريقة سرنمية وغير واعية؟ لا يمكننا اختزال محتوى دلالة الإنتاج أو الإبداع إلى مجرد ما ينتج عن الدلالة التي يعرضها ويقدمها المؤلف".[1] ومن هنا نكتشف أنّ الفهم الحقيقي عند دلتاي يتمثل في اكتشاف تلك النفسية التي أوجدت الإبداع، ولتحقيق ذلك يضحي دلتاي بالتجربة الخاصة للمؤول.

***بول ريكور:**

تبنى ريكور فكرة واضحة المعالم فيما يخص فن التأويل، حيث اعتبره موضوعا مركزيا للهرمنيوطيقا إذْ يقول: "سوف أنطلق من التعريف الذي يعتبر الهرمنيوطيقا فنًّا لتأويل النصوص، فعندما تؤدي المسافة الجغرافية والتاريخية والثقافية التي تفصل النص عن القارئ إلى وضعية انعدام الفن، والتي لا يمكن تجاوزها إلا في إطار قراءة متعددة، أيْ في إطار تأويل متعدد الأبعاد، آنذاك يصبح وجود فن مخصوص أمرًا لازماً. ولهذا الشرط الأساسي يغدو التأويل باعتباره موضوعا مركزيا للهرمنيوطيقا، نظرية للمعنى المتعدد".[2]

وبعد محاولاته تحديد المصطلح، يشرع في تقديم وجهات نظره التأويلية بدءا من تركيزه على تفسير الرموز، إذ يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى أنه ينظر إلى الرمز على أنه النافذة التي يطل منها على عالم من المعنى. والرمز هنا وسيط ثقافي ينم عما وراءه أو ما يخفيه، والطريقة الثانية هي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها.[3]

---

[1] – هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل –الأصول، المبادئ، الأهداف– ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص: 80–81.

[2] – محمد المتقن: في مفهوم القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، العدد33، الكويت، 2004، ص: 109.

[3] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، مرجع سابق ص: 44.

إنّ عملية التفسير تنصبّ على النصوص اللغوية، ومن ثم فهي تقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص على المستوى الباطني. وينتقل ريكور من مستوى الكلام إلى مستوى النص المكتوب فيربط الكاتب بنصه بخلاف البنيويين، بيْد أنه في الوقت نفسه يؤكد استقلالية النص من حيث المعنى، وتصبح مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن داخله، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر، وتساوى لديه النصوص الأدبية و الأساطير والأحكام، مادام هذان الأخيران قد تجسدا في شكل لغوي.[1]

ينتهي بول ريكور إلى حقيقة مفادها أنّ اللغة تقف في مركز كل نظرية تأويلية، إلاّ أنّ ليس كل منهج لغوي يتطلب تطبيق الهرمنيوطيقا، فهذه الأخيرة لا تلزم إلاّ في الحالات التي يوجد فيها فائض المعنى. ويحدّد ريكور هذه المسألة بأنّ ما يعنيه من مثل هذه الحالات هو "الرمزية" والتي يعرفها بكونها بنية دلالية فيها معنى حرفي أولي لا يقف عند المدلول المباشر بل ينتقل إلى معنى آخر غير مباشر ثانوي مجازي، والذي لا يدرك معناه إلاّ من خلال المعنى الأول.[2] فريكور يقْصر مهمة الهرمنيوطيقا في التعامل مع الرموز، فالهرمنيوطيقا عنده هي تلك الطريقة من التفكير التي تفك بواسطتها شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر أو التي تبسط مستويات المعنى المنظومة في المعنى الحرفي.

2-التأويل في الفكر العربي:

*ابن رشد:

مع ابن رشد لقي التأويل مسارا توفيقيا في الفلسفة الإسلامية، فقد أعطى له مفهوما قريبا جدا من ثقافتنا الراهنة، فقال: "التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، مرجع سابق ص: 47.

[2]- بوجمعة بوبعيو، آليات التأويل وتعددية القراءة –مقاربة نظرية نقدية– مرجع سابق ص: 54.

الدلالة المجازية".[1] ولكنْ ليس إخراج كل لفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية يسمى تأويلا، وإنّما يكون مشروطا كما يتابع ابن رشد قائلا: "من غير أنّ يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه، أو مقاربه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي.[2]

لذا يعتبر ابن رشد التأويل ضروري، بل رحمة للشريعة والحكمة، ويلاحظ هذا الاهتمام في خاتمة كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" إذْ يقول: "ما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز من جاز منه فلمن يجوز".[3] وقد حدد لنا قانونا تأويليا مرتبطا بالمعاني والدلالات الخمس التي يغوص فيها الباحث في الشريعة، وهي:[4]

-أنْ يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد الحقيقي في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعا.

-أنْ يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة، ولكن لا يعلم أنه مثال ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي، إلاّ بقياسات بعيدة مركبة لا يوصل إليها إلاّ بتعلم طويل وعلوم جمّة لا يقدر عليها الخاصة من الناس، وهذا الصنف لا يجوز أنْ يؤوله إلاّ الراسخون في العلم.

-أنْ يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا، أيضا لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أنْ يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهريه، بل لابد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

-أنْ يكون المعنى الظاهر مثالا ، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بذاته، مثال: وذلك في قوله صلى الله عليه

---

[1]- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: سميح الدغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط2، 1994، ص: 43.

[2]- عزت السيد أحمد: حدود التأويل، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الأول، 2012، ص: 519.

[3]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص: 208.

[4]- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط3، 1119، ص: 97-98.

وسلم: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم خاصة، ولا يمكن للعامة البحث فيه.

وأخيرا أنْ يكون الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا. بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن نبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفي هو المراد منه. ولنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضا، وذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفي المراد وبين ما ضرب رمزا ومثالا له.[1] يعني أن ابن رشد ميز بين أولوية تأويل النص الديني، إذ خصص للعلماء أحقية في الفهم الباطني والطرف الآخر هو العامة من الناس بالاكتفاء بالمعنى الظاهري.

وهكذا ترانا نجد فيلسوف قرطبة الأعظم الوليد ابن رشد يقترب من المعنى الحديث للتأويل، من خلال إضافته لمفهوم المجاز، ليؤكّد بأنّ حقيقة العملية التأويلية لا تخرج عن نطاق الفعل اللغوي والتداولي، ومنه فإنّ ابن رشد يضع قوانين للعملية التأويلية وهي نفس المطلب الذي لا نزال نتخبط فيه في ثقافتنا العربية والإسلامية، وخاصة هذا الانفجار للامحدود للمعنى والذي نشهده في ثقافتنا اتجاه فهم واستنطاق النص المقدس .

***محمد أركون:**

مِن أبرز مَن تعاطى قراءة النص القرآني بأحدث المناهج، المفكّر محمد أركون الذي يعدّ أكبر باحث أسرف في تطبيق المناهج الحديثة كالمنهج التاريخي على القرآن الكريم. وإذا كان أركون يشتغل بنقد التراث الإسلامي بصورة عامة فإنّه لم يقف عند هذا الحدّ "بل توغّل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول أي الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحيانا، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد مستخدما في ذلك أحدث المنهجيات

[1]– معروفي العيد: الهرمنيوطيقا –جدلية الأصل والانزياح– مرجع سابق، ص: 32–33.

والعقلانيات في المقاربة والتحليل معيدا النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ".[1]

وذلك انطلاقا من المفهوم الجديد الذي حدد به كتاب الله وهو أنه حادث قرآني وظاهرة لغوية ثقافية دينية، فهو بهذا التحديد يوحي بتاريخية النص القرآني في كونه حادثا، فنظرة أركون إلى النص القرآني هي نظرة مادية تاريخية، وحتى المعتقدات لا تنفلت من هذه التاريخية. يقول أركون "حتى هذه الانتفاضة الداخلية (أو الوثبة الروحية الداخلية) التي ترتفع بالنفس فورا إلى مرتبة التأمل أو إلى نوع من إدراك مطلق الله كما هو وارد في القرآن، أقول إن هذه الوثبة الروحية ترتكز بشكل ما على التجربة المحسوسة وإذن على التاريخ".[2]

يتّجه أركون نحو اعتبار النص القرآني نصًّا يحتاج إلى قراءة أخرى جديدة، وهي القراءة العلمية التي تستنبط بها معاني النص القرآني، بل يجب قراءته وكأنه لم يقرأ، ف "القرآن بحاجة إلى تأويل"[3] في نظره. وعلى الرغم من كثرة ما ترك المفسرون من التفاسير، ومن تنوعها واعتمادها على مناهج يتميز بعضها عن بعض إلاّ أنه يجب إعادة قراءة القرآن الكريم. هذا ما يريده محمد أركون، إنّ ما يريده هو تجاوز التراث.

إنّ الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها هي أنّ محمد أركون من المفكرين البارزين في مجال الدراسات الإسلامية، فإنّ ذلك لا يعني أنه يمتلك أهلية التأويل، فثقافته ثقافة غربية، ومع ذلك فإنه يحل نفسه محل من توافرت فيه شروط التأويل، فهو يقول: "وقد انخرطت منذ بضع سنوات في إعادة قراءة القرآن عن استخدام المعطيات الحديثة لعلم الألسنيات من جهة، وعن طريق استخدام منهجية البحث التاريخي المنفتح على كافة العلوم الأخرى من

---

[1]–علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص: 62.

[2]–محمد أركون: الفكر الإسلامي –قراءة علمية–، تر: محمد صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص: 91.

[3]– المرجع نفسه، ص: 278.

جهة ثانية".[1] فهو يعتقد نفسه من المجددين والمبدعين الذين يستندون في دراساتهم إلى العلوم والمنهجيات الحديثة.

لقد كان انتهاج محمد أركون لاستراتيجية التأويل وفقا لتعدد القراءات المعاصرة للنص القرآني، إذْ ارتبط بالمجال التاريخي والاجتماعي للإنسان ليبين ذلك الصراع القائم حول السلطة السياسية في الإسلام حتى يتبين الكشف لتأويل خاص من أجل تحقيق أهداف وأغراض إيديولوجية، فيبين محمد أركون أنّ النص القرآني لا ينغلق عند حدود الفهم التي انتهى إليها العقل الإسلامي تاريخيا، وذلك من خلال الاستفادة من علوم الإنسان والمجتمع في مجال قراءة أكثر حداثة ومعاصرة تنصب معانيها على ذلك الانفتاح للنص القرآني الذي يحتاج إلى تأويل متجدد ومستمر لكونه يحمل حقائق معينة ومعاني فوق تاريخية، والتي لا يمكن البلوغ إليها إلاّ بإدخال دور العقل والاجتهاد في الإسلام ذاته، وهو هدف محمد أركون من أجل مواجهة تلك التأويلات الكلاسيكية للنص القرآني، فيتوجه إلى مجراه التاريخي أيْ إلى المعاني التي تحقق بها على مستوى الواقع ومن ثمّ إلى الفهم المتعدد للنص عبر التاريخ.

وعليه تبقى النظرة الأركونية للنص الديني نظرة معاصرة تستمد وجاهتها من النص ذاته ومن مختلف العلوم والجهود التي أثمرتها علوم الإنسان والمجتمع، متجاوزا بذلك النظرة الكلاسيكية التاريخية التقليدية التي انبثقت في حدود القرن 19م والتي دائب العقل الاستشراقي الكلاسيكي على إرسائها في استقراء النصوص الدينية، من جهة، كما حاول تجاوز العقل الاورثذكسي القروسطي الذي بقي يفعل فعله في تشكيل المحددات المعرفية للحضارة الإسلامية، بأحدث الطرق والمناهج التاريخية محاولا بذلك إذابة الفكر العلمي الحديث والعقل الديني في بوتقة فكرية واحدة، مادام أن النص القرآني لا يخرج عن القاعدة العامة التي تتحكم بالنصوص السماوية المقدسة.

---

[1]–المرجع نفسه، ص: 211.

الفصل الثاني: هرمينيوطيقا القرآن عند نصر حامد أبو زيد

IV. مفهوم النص الديني عند نصر حامد أبو زيد

V. المشروع التأويلي عند نصر حامد أبي زيد

VI. المادية في تأويلية نصر حامد

المبحث الأول: مفهوم النص الديني عند نصر حامد أبو زيد

1- تعريف التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

يرى أبو زيد بأن القضية الأساسية التي تناولتها "الهرمينوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص نصا تاريخيا أو دينيا، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها كثيرة ومعقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، وأهمّ من ذلك ترتكز اهتمامها بشكل لافت حول علاقة المفسر بالنص، وهذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحّة عند فلاسفة الهرمينوطيقا.[1] إذْ هي في تقدير نصر أبي زيد الزاوية التي أُهملت إلى حدّ كبير في الدراسات الأدبية، منذ أفلاطون حتى العصر الحديث.

والهرمنيوطيقا حسب زعمه هي" مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أنْ يتّبعها المفسر لفهم النص الديني. الكتاب المقدس والهرمنيوطيقا –بهذا المعنى– تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح l'exégèse، على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير ؛ ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654م، ومازال مستمرا إلى حد اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية".[2] وقد اتّسع المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من جمال اللاّهوت إلى دوائر أكثر اتّساعا، تشمل كافة العلوم الإنسانية؛ كالتاريخ وعلم الاجتماع؛ والأنثروبولوجيا؛ وفلسفة الجمال.

ومن هنا يؤوّل نصر حامد أبو زيد مسألة الهرمينوطيقا إلى التاريخ القديم والجديد في نفس الوقت، هي في تركيزها العلمي علاقة المفسر بالنص، ليست قضية خاصة بالفكر الغربي فقط، بل هي قضية لها وجودها البارز في تراثنا العربي القديم والحديث

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول العدد 3، مجلد1، 1981، ص: 141.

[2]- المرجع نفسه، ص: 141.

على السواء، وينبغي أنْ نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه بأننا في حالة حوار جدلي، وأننا يجب أنْ لا نكتفي بالاستيراد والتبنّي، بل علينا أن ننطلق من القضايا والمشكلات الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه التاريخي والمعاصر.

2- تعريفه للنص القرآني:

يعرّف نصر حامد أبو زيد النّص القرآني بأنّه "نص لغوي يمكن أنْ نصفه بأنه يمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصًّا محوريا"[1]، ويعرّفه أيضا بأنه منتج ثقافي إذْ يقول: "إنّ النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"[2]. أمّا كون النص القرآني نصا لغويا فهذا ينتهي إلى أنه رسالة و" الرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي"[3].

فالنص بهذا المعنى هو رسالة من المرسِل سبحانه وتعالى إلى المستقبِل الأوّل وهو الرّسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهو يحمل بصفته رسالة نظامه اللغوي، وهو اللغة العربية، أمّا كونه منتجا ثقافيا فإنّ النصوص الدينية لمْ تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين، "وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة، بقطع النظر عن أيّ وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[4].

3- تاريخية القرآن عند أبي زيد:

أ- جدلية حدوث وقدم القرآن الكريم:

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1، 2014، ص: 09.

[2]- المصدر نفسه، ص: 24.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- المصدر نفسه، ص: 25.

يبدأ أبو زيد في شرح مفهوم التاريخية بعرض مطوّل، وهو بمثابة مقدّمة يكشف منْ خلالها دواعي النظرة التقديسية للقرآن، وقد أرجع ذلك إلى طبيعة القرآن المتأرجحة في معتقد المسلمين بين كونه قديما أو محدَثا، مستعينا في توضيح هذه الفكرة بكل الأدبيات الكلامية التي تميّز بين صفة الذات وصفة الفعل، ليخلص بطريقة إيحائية إلى أنّ الاعتقاد بقدم القرآن وأزليته، هو السبب الكامن وراء تقديس القرآن وإعطائه مفهوما إلهيا مطلقا نهائيا "هكذا تمّ دمج القرآن–الكلام الإلهي– في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة العلم خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم"[1].

والقول بقِدم القرآن هو في الحقيقة رفعه عن المستوى الدنيوي أو الإنساني وجعله متعاليا، لهذا اجتهد أبو زيد لإبطال هذا القول لأجل أن يؤسس للطبيعة البشرية للنص القرآني بوصفه نصا تاريخيا، فيقول: "إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة إليه، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث أي التاريخي والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي"[2].

إنّ مثل هذا الاستنتاج هو أساسي ومفتاح لكل قراءة تأويلية، ومن دونه تفقد التأويلية مبرراتها، إذْ أنّ الزمن ذو طبيعة نسبية ومتحركة، والحكم بأن القرآن الكريم ظاهرة تاريخية معناها جاز للمتأوّل التعامل مع القرآن الكريم في إطاره الزمني–النسبية والحركة– فنخلَص إلى أنّ المعنى الذي يحمله النص ليس موجودا في الماضي، وإنما يتشكل المعنى بصورة دائمة ومستمرة تبعا للحالة الثقافية والاجتماعية التي تناسب كل مرحلة زمنية. وحقيقة القول بأنّ النص القرآني تاريخي، والسعي لإثبات هذا الزعم، الغرض منه

---

[1] – نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص: 73–74.

[2] – المصدر نفسه، ص: 75.

تصوير نمط واحد للعلاقة بين القرآن والزمن، واعتبار النص ودلالته جزء من الزمن، ومنه تصبح طبيعة الدلالة من طبيعة الزمن متغيرة ومتحركة.

ب- علاقة اللغة بالثقافة والواقع:

إنّ المراد من علاقة اللغة بالثقافة هو إثبات تاريخية القرآن، وبما أن القرآن نص لغوي، واللغة معطى ثقافي، يصبح القرآن حينها معطى ثقافي، "لأنّ النصوص مهما تعددت أنماطها وتنوّعت، تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها، وبما أنّ اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"[1].

فنقطة الارتكاز لدي أبو زيد في استدلاله على تاريخية النص القرآني هو اللغة ونظامها الدلالي، من جهة، وعلاقتها بالثقافة من جهة أخرى، إذ يصوّر اللغة بما أنها نظام من العلامات، فهي تقدم العالم بشكل رمزي " لمّا كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، إنها وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز، والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفاعلية خاصة"[2].

ومن هذا التصور سيعتمد مفهوما مغايرا تماما لما هو متعارف عليه في الحقل الإسلامي، في تحديده لمفهوم الوحي-كلام الله- إذْ أنّ الوحي في قراءة أبي زيد ليس نفسه كما صوّرته النصوص المفسرة للقرآن الكريم من اتصال الملاك جبرائيل عليه السلام بالنبي من دون أنْ يكون للنبي دخل في ذلك، وإنما هذا الاتصال هو من حركية ذهن النبي، الذي يصفه أبو زيد بالفعّال، "حيث تتلقى نفس النبي بناءً على هذا التصور من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية"[3]. ونفهم من هذا التصوّر الذي سطره أبو زيد بأنّ النص القرآني قد مرّ في تشكّله بعدة مراحل قبل أنْ

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص: 86.

[2]- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص: 25.

[3]- المصدر نفسه، ص: 50.

يكون بالشاكلة المتعارف عليه الآن، فنزول الوحي على النبي كإشارة ومعطى أوّلي، وترجمة النبي له لغويا جعلت منه نصاً خاضعاً لتغيرات المعنى وانقلاب الدلالة ممّا يسمح بتعددية التأويل وتغير التفسير.

وبما أنّ اللغة هنا أرضية فإنه بالإمكان التصرف في النص تفسيرا وتأويلا من قبل من يمتلك المؤول أدوات هذا العمل، كوْن الكلام بشري صادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو فهْم النبي لما أدرَك في المنام، إذْ هو كلام عربي كأيّ نص أرضي يمكننا التعامل معه نقديا، باستخدام المناهج الحديثة في محاولة قراءته في الواقع، وهو إذْ ينتصر أبو زيد لهذا الرأي فلأنه استفاد من المعنى القديم للفعل "أوحى" في اللغة التي سادت قبل الإسلام وهي بمعنى "الإشارة والهمس في الخفاء".[1]

ويبدو أنّ السعي الحثيث الذي بذله أبو زيد لأجل إخراج القرآن الكريم إلى حالة ثقافية وخلع القداسة عنه، بتحويله إلى نص إنساني، يمر عبر القناة الثقافية واللغوية، بحيث لا يمكن فهمه إلاّ من خلالهما، ولأنّ الثقافة تكاد تتطابق مع اللغة أو على الأقل يمكن الإقرار بـ"أنّ منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلته لهم وبالتالي في طريقة تفكيرهم"[2].

فعندها تصبح اللغة المرجع الوحيد لفهم القرآن الكريم وهذا هو بالتحديد ما تنادي به الهرمنيوطيقا من جعل لغة النص هي الطريق الوحيد لتوليد المعنى، "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أنّ دلالتها لا تنفكّ عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءا منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل".[3] ومن هنا يمكن القول بأنّ النص القرآني منذ وجوده لم ينفصل

---

[1] – باب العياط نور الدين: النص القرآني–دراسة بنيوية– أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2014–2015، ص: 11.

[2] – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص: 141.

[3] – نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص: 198.

عن الفعل التأويلي، وهذا ما أشار إليه أبو زيد من خلال كلامه عن مفهوم النص وتاريخيته.

✓ **المبحث الثاني: المشروع التأويلي عند نصر حامد أبي زيد**

1- أنسنة النص القرآني:

ينظر أبو زيد لمفهوم "أنسنة الوحي" وهو في حقيقة الأمر النواة المركزية لأطروحة المشروع الفكري الذي يسعى لتأسيسه، "فهذه النواة هي الغاية المطلوبة والمقصد المراد تحقيقه، وكل ما عداه من مفاهيم وقضايا ليست سوى وسائل وأدوات خادمة لهذا المسعى وبانية لأركانه"[1]، فالقرآن هو نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث أنه يتعرض له العقل الإنساني، يصبح مفهوما يفقد صفة الثبات وتتعدد دلالاته.

ثمّ إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدس، أمّا الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن مقدّس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص ديني "يتأنسن"[2]، وتفعيل هذا الطرح عند أبو زيد يحدده من خلال ما أسماه "منهج القراءة السياقية" الذي أورده مفصلا في كتابه "دوائر الخوف"، ذلك " أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال، نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهري للشريعة.[3] وخلاصته هو ضرورة التمييز بين المعاني والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير، أيْ في زمن المفسر من ناحية أخرى.

والمثال التطبيقي الشائع عند أبو زيد في تطبيقه للأنسنة، وحضور القارئ في فعل التفسير والتأويل، هو مسألة "الإرث"، ونصيب البنت كما وضحته الآية الكريمة:

---

[1] – يحيى رمضان: المقاربة الهرمسية قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، العدد 64، 2011، ص: 18.

[2] – نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص: 93.

[3] – نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 2004، ص: 69.

﴿يُوصِيكُمُ الله فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾، ويحاول أبو زيد من خلال هذه الآية أنْ. يعطي قراءة تستند على التحليل التاريخاني وفق مبدأين، أوّلهما تحليل الظرف الاجتماعي المرافق لولادة الحكم، فالمجتمع العربي قبلي، يمتهن الرعي، وإحدى نزاعاته هي حول المراعي. يضاف إلى ذلك التباعد في الزواج وسيلة لإنشاء التحالفات، فتوريث البنات يحقق توترات على حقوق الرعي، ومع ملاحظة عادة تعدد الزوجات فهذه توفر مناخا لتركيز الثروة عبر النساء، لأن المجتمع العربي ذكوري فما تملكه المرأة يؤول بطريقة أو بأخرى للزوج، والثاني الغوص في غاية الحكم والاحتكام إليها فيما يستجد من ظروف. وهذا يقتضي أنْ يكون القرآن حين نزوله معالِجا أوضاع الناس، فإذا ما تغيرت تلك الأوضاع والأحوال فالمؤمن في حل من تلك الفروض القرآنية، فهي لا تعنيه ولا تشمله.

كما استخدم أبو زيد منهج "القراءة السياقية" في تحليل النصوص المتعلقة بالمرأة وحقوقها، وانتهى إلى أنّ "كثيرا من الأحكام التي يستند إليها المهاجمون للإسلام والثقافة العربية والإسلامية في مسألة حقوق المرأة لم تكن تاريخيا من التشريعات التي أتى بها القرآن"[1]، وخطواته كالتالي[2]:

أ- سياق النزول: إنّ الوصول إلى موقف الإسلام من مسألة حقوق الإنسان وحقوق المرأة خصوصا، لا بد أنْ يتمّ عبر مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرّعها الإسلام، وبينهما منطقة مشتركة تمثل منطقة الالتقاء بين القديم والجديد، يؤسس الجديد من خلالها قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي.

ب- سياق القارئ: التحليل للفروق بين جديد الرسالة ومنطقة العبور كالوسيط هو ما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، مصدر سابق، ص: 202.

[2]- باب العياط نور الدين: النص القرآني، دراسة بنيوية، مرجع سابق، ص: 144.

التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرنا، يسمح للقارئ العصري تشكيل المعنى، أيْ المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي والاجتماعي في زمن المفسّر.

ج- مقاصد التشريع: استثمار مقاصد التشريع، مثل مقولة المساواة بين الرجل والمرأة هي مقصد من مقاصد الخطاب القرآني[1]، وفي ميراث البنت أنموذجا تطبيقيا للتمييز بين المعنى والمغزى، والنصوص الأساسية والثانوية.[2]

*معنى الآية: ألا يعطى الذكر في الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وألا تعطى الأنثى أقل من نصف حظ الذكر.

*المغزى: إن المساواة مقصد من مقاصد التشريع، ونصوص المساواة الإنسانية والدينية بين النساء والرجال نصوص قطعية، وعليه فإن هذه النصوص السابقة تسمح للمجتهد بتقرير أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله.

*الاجتهاد: ضرورة التسوية بين الرجال والنساء في الميراث، على أساس أن الواقع المعاصر يفرض ذلك.

فهو يقرر أنّ كل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية، إنّما هو اجتهاد مشروع، أمّا الاجتهاد المخالف للاتجاه المقاصدي أو التأويل الذي يقف على أفق اللحظة التاريخية للوحي فكلاهما في دائرة الخط المعرفي بصرف النظر على النوايا الطيبة. فالمساواة معناها أنّ التسوية بين الحدّ الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حدّه الله، ومن البديهي أنْ تشمل هذه التسوية كل المجالات التي فُهمت فهما قاصرا في الفقه الإسلامي، انطلاقا من تصور أنّ قيمة المرأة نصف قيمة الرجل قياسا على مسألة الميراث[3].

---

[1]- نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص: 209-215.

[2]- نصر أبو زيد: دوائر الخوف، مرجع سابق ص: 231-235.

[3]- باب العياط نور الدين: النص القرآني، دراسة بنيوية، مرجع سابق، ص: 143.

كان هذا الموقف الذي تبنّاه أبو زيد من أنسنة النص، وتتبع المنهج الهرمنيوطيقي يكشف عن امتداده في الخطاب العربي المعاصر مع تطوير أكثر عمقا في المنهج وأكثر فاعلية في تقويض بنية تعالي القرآن وهيمنته، وتقويض النظام المعرفي والأخلاقي والقانوني المتولد من المرجعية القرآنية.

2-النص والتراث:

طرح نصر أبي زيد سؤالا جوهريا متمثّلا في: كيف نحقق التقدم دون أنْ نتخلّى عن التراث؟ ويجيبنا قائلا " لقد تحوّل التراث الذي تم اختزاله في الإسلام إلى هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية، وتعرض للضياع، صار معبّرا عن عراقتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح التقدم مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه، معتديا غازيا محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا هذا الوضع المعقد لعلاقتنا بالآخر، يختلف اختلافا جذريا عن علاقة أسلافنا بالتراث الإنساني السابق عليهم والمعاصر لهم على السواء."[1]

وكما تم اختزال التراث في الإسلام ثم اختزال الحضارة الحديثة في أحد بعدي الآخر. فقد أشار نصر حامد أبي زيد هنا إلى وجوب التخلي من الإيديولوجيات والعقائد التي جعلت الفكر العربي يعيش في التغرّب اللاّوعي. ومن هذا المنطلق يتضح أن نصر حامد قد وفّق باستعانته بكم هائل من القراءات التي قدمها في مشروعه التأويلي، لهذا افترض أن تتخلى الذات عن الوعي التقليدي نحو تجديد عملية الوعي، وهو نوع من الكوجيتو العقلاني الذي يصوره ديكارت "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، ذلك يبرر أنّ أوروبا التي كان لا بد التواصل معها هي أوروبا عصر التنوير في نموذجها العقلي التنويري.

[1]- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص13.

لا يقصد نصر حامد أبي زيد هنا القطيعة مع التراث، وإنّما القطيعة مع القراءة السلفية التي لم تنتج إلا أداة واحدة، فهي في تصوره لم تنتج إلاّ نفس الأحكام، لذلك فهي قراءة استنساخية، تتعامل مع النص على أساس توليد النصوص. ولذا اعتبر أنّ القرآن الكريم وفقا لفكرة التاريخية ظاهرة، وهو مرهون بوقت معين، وأشخاص معينين لا يتجاوزهم، ولا ينفع غيرهم، بل ولا يتواصل دلاليا إلاّ في ظروف محددة لا تتجاوز العصر الذي نزل فيه، مؤيدا فكرة المعتزلة في إشكالية خلق القرآن ، كي ينفذ من خلالها إلى القول ببشرية النص القرآني، لاعتبار أنّ الكلام الإلهي فعل إلهي وإنْ كان كذلك: "فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي، والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي..."[1]

ولأنّ أبا زيد ينتهج المنهج التاريخي، فهو يطبقه في جانب دراسته وبحوثه على التراث بشكل عام، لذا نجده كثيرا ما يؤكد على الصراع الإيديولوجي. وينظر إلى مسألة الوحي بأنها واقعة تاريخية مرتبطة بالإنسان، لأنه خطاب الإنسان المحدود بلغته وهو ليس متعلقا فقط بالله، ولهذا يرى أبا زيد أن المعتزلة لو استمروا في تطوير فكرتهم المتعلقة بخلق القرآن، سيصلون إلى أنّ الخطاب الديني (الإلهي) هو خطاب تاريخي لا يتحقق إلا بتأويل الذي يمارسه الإنسان نفسه، لأنه صاحب العلاقة والمعنى بما هو بشري، أما ما هو إلهي فهو حتما خارج حدود التأويل الإنساني، وهذا هو التحليل الفلسفي لفكرة المعتزلة الذي يجلي المسألة ويضعها في نصابها الصحيح.[2]

"إنّ مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي، أنّ الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص75.

[2] – معروفي العيد، الهرمنيوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق ص: 151.

والمحدود".[1] هذه التاريخية التي يؤسس لها نصر حامد أبي زيد يرى أنها لا تعني تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، لأنّ "النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي..." وكذلك لأن "اللغة هي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل، ليست ساكنة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، فإذا كانت النصوص تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل الكلام في نموذج دي سوسير، فإنّ تطور اللغة يعود ليحرّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[2]. فإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة ،بمعنى أنّ دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزء منه، من هذه الزاوية تمثّل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل.

إنّ رؤية نصر حامد أبو زيد تجاه التراث، هي نظرة تجديدية، في مجال القراءة والفهم، ووعي المؤوّل بالشروط التاريخية واللغوية أمر ضروري في حلقة التأويل، لأنّ هذا الوعي يساعده في كسر إيديولوجية التاريخ الإسلامية التي ارتبطت بتاريخ النص الإسلامي. وبما أنّ النص الديني يخاطب الإنسان والذات الإنسانية، فوجب علينا إدراكه، أيْ تبني مصطلح بشرية النصوص الدينية، وهذا "التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي كشاهد تاريخي، دال على بواكير وإرهاصات، ذات مغزى نقدي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية"[3] وعلى هذا الأساس يعتبر نصر حامد أبا زيد أن البحث عن مفهوم النص، ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن وطبيعته، بوصفه نصًّا لغويا.

---

[1]– المرجع نفسه، ص: 151..

[2]– نصر أبي زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص207.

[3]– المصدر نفسه، ص: 206.

3- منهجه في التعامل مع النص القرآني:

يعدّ أبو زيد من أهمّ المنشغلين بالدراسات القرآنية بغية توضيحها، وإعادة بنائها وفق نظرة جديدة تستوعب معطيات الواقع الحداثي، حيث اعتبر أنّ "أهم ما يشتمل عليه القرآن هو طبيعته اللغوية، وعليه فإنّ المنهج الأنسب للتعامل مع النص القرآني هو المنهج الألسني باعتبار أنّ القرآن منتج ثقافي ونص لغوي قبل كل شيء".[1] و يتضح أنّه في تعامله مع النص القرآني من خلال وجوب تأويله، يرجع لمبدأين أساسيين هما:

1-اعتباره أنّه نص لغوي: بما أنّ اللغة هي أهمّ سمة فيه وأنّ القرآن في جوهره تراكيب لغوية، حيث بيّن نصر حامد أبو زيد آفاق رؤيته والنظام الذي يعمل في أطروحاته، يقول: "إنّه يعمل على النظام المعرفي الذي أسسه الشافعي في القرن الثالث هجري. هذا النظام المعرفي قائم على أنّ النص مقدس لأنه لغة ورسالة ليس من صنع البشر، ومحاولة اختراق هذا النظام معناه أنْ تتبين أنه إذا كانت الرسالة إلهية بل هي بشرية وهذا ليس له شأن القرآن وحده، بل شأن الكتب المقدسة كلها"[2] وهو يميز هنا بين القرآن كرسالة، وبين أنه وحي ذو طبيعة أنطولوجية ميتافيزيقية، يقول: "أما الوحي فهو مرتبط تماما بنظام التواصل غير لغوي، وعليه فإن صياغة الرسالة إنسانية"[3] ومنه فإن القرآن بهذا التصور هو تواصل بين الله والإنسان.

لقد اعتمد نصر حامد أبو زيد في دراسته للنص من جانبه اللغوي على مبادئ اللسانيات الحديثة، متأثرا باللساني ديسوسير، وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة الجدلية بين الدّال والمدلول واللغة في سياقها الثقافي، فنجده يبيّن أنّ ثنائية "الدال" و"المدلول" عند "ديسوسير" تشير إلى أنّ العلامات اللغوية لا تحيل إلى العالم الخارجي الموضوعي، وإنما إلى التصورات الذهنية التي تنشأ عن ثقافة مجتمع ما، يقول: "من هذه الزاوية يقول علماء

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص: 24.

[2]- نصر حامد أبو زيد: القرآن نص تاريخي وثقافي، الحوار المتمدن، العدد 3065، 2010، ص: 02.

[3]- المصدر نفسه، ص: 02.

السيميوطيقا (أو علم العلامات) أنّ الثقافة هي عبارة عن أنظمة عديدة مركبة من العلامات، يقع في قلب المركز منها نظام العلامات اللغوية، لأنه هو النظام الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين"[1] وهذا الحديث يقودنا إلى رؤيته للعلاقة الجدلية بين العلم والواقع والثقافة واللغة.

يبيّن نصر حامد أنّ النصوص تستمد مرجعيتها من اللغة، ومن قوانينها، وهو يعني باللغة هنا "الدال" الذي يحيل إلى تصور ذهني، و أيضا تستمد مرجعيتها من الثقافة، ومن هنا تظهر النصوص كأنها تابعة ومقيّدة بالتصورات المسبقة لدى القارئ. ولكنه يشير من جانب آخر إلى إمكانية تأثير اللغة على الثقافة، في قوله: "أمّا جانبها الآخر فإنّ النصوص القادرة على استثمار قوانين الدلالة، المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة".[2] وعليه فإنّ النصوص حسبه تستمد مرجعيتها من اللغة والثقافة، ولكنها في الوقت نفسه تؤثر فيهما، والنص القرآني عنده من هذا النوع من النصوص التي تؤثر في اللغة وتعيد تشكيل الثقافة.

2- اعتباره منتج ثقافي: يؤكد نصر أبو زيد أنّ التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق، انطلاقا من ذلك التداخل والشعبية التي تربط النصوص بالنسبية الثقافية، يقول " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة في إطارها بأي حال من الأحوال"[3]. ويؤكد في الوقت ذاته على إلهية المصدر رغم ارتباطهما بالزمان والمكان. "والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونهما نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي.[4] حيث يحرص أبو زيد على دراسة القرآن الكريم من خلال وضعه

---

[1] – مصطفى الحسن: النص والتراث، قراءة تحليلة في فكر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص: 84-85.

[2] – نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص: 86.

[3] – المصدر نفسه، ص: 92.

[4] – المصدر نفسه، ص: 92.

في السياقات اللغوية أهمها: "السياق الثقافي، السياق الخارجي، السياق الداخلي، السياق اللغوي، سياق القرآن والتأويل"[1] ومن هذه السياقات:

*السياق الثقافي والاجتماعي: ويقصد به "كل ما تمثل مرجعية لإمكانية التواصل اللغوي"[2] فالعملية التواصلية من خلال هذا السياق تشترط أنْ يكون كلّ من المخاطب والمتلقي منخرطا في إطار حياتي يمثل المرجعية الثقافية لهما."[3]

*السياق الخارجي: ويتحدث عن العلاقة بين القائل والمتلقي، وهي القادرة على تحديد مرجعية التأويل. "فإذا كان القائل هو محور التركيز مثلا تلاشى إلى حد كبير، وإنْ لم يختفِ تماما دور المتلقي، وأصبحت الرسالة من "أنا" إلى "أنا" وتحددت طبيعة النص بأنْ تكون أقرب إلى الترجمة الذاتية".[4]

*السياق الداخلي: ويعتمد فيه على ترتيب النزول ويقول بأنه مخالف لما هو مجموع في المصحف بين يدينا اليوم، كما يشير إلى أنّ القرآن الكريم ليس نصا موحدا متجانس الأجزاء، وذلك لأنّ ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول تماما.

*السياق اللغوي: ويعني به علم النحو عموما.

*سياق القراءة والتأويل: يقول فيه: "سياق القراءة إذاً جزء من منظومة السياق، وتمثل جزءا من بنية النص، لكن القراءة المكونة للبنية تمثل مستوى واحد من مستويات القراءة".[5]

ويحددّها في تعدد أحوال القارئ الواحد، بتعدد القرّاء، وتعددهم ناجم عن تعدد خلفياتهم الفكرية والإيديولوجية، يقول: "وتعدد تلك المستويات –بل وتتعقد– بتعدد الحقب

---

[1]– المصدر نفسه، ص: 96.

[2]– المصدر نفسه، ص: 97.

[3]– مصطفى الحسن: النص والتراث، مرجع سابق، ص: 86.

[4]– المرجع نفسه، ص: 87.

[5]– المرجع نف سه..

والمراحل التاريخية التي تحدد منظور القراءة معرفيا للعصر والمرحلة. وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، وبالانتقال من اللغة الأصلية للنص بترجمته إلى لغة أخرى"[1] وهو ما توصّل إليه في دراسته للنص القرآني، حيث درَس الاتجاهات المختلفة وكيف تعاملت مع النص القرآني، بدءاً من الاتجاه العقلي من خلال الطريقة أو الكيفية التي تعامل بها المعتزلة مع النص القرآني، ثم مع الاتجاه الحدسي لابن عربي...

أ- إشكالية الفهم:

لعلّ الفهم في المقصود العام يعني الوسيط الذي يقع بين الواقع والنص والمؤلف، من خلال اللعبة التي يشكلها عند كل طرف، وهذا ما أدّى بنصر حامد أبي زيد إلى التساؤل حول طبيعة العلاقة التي تجمع النص بالواقع، وبين المؤلف والنص، وفي هذا فهو لا يفصل بين الطبيعة الأدبية للفهم والطبيعة الدينية، لأنّ هذا الوسيط في الفهم يلعب دورا واحدا بالمفهوم اليوناني، وما تضيفه لفظة "هرمس" كناقل لرسائل بين الآلهة اليونانية، فالنقل متضمّن في القول كعلاقة دالة على الإحالة في المعنى.[2]

فالحاجة إلى وسيط بين القارئ والنص ضرورة هرمنيوطيقية لحصول التأويل، لأنّ النص يحمل رسائل مشفرة يعمل القارئ على تحليلها، هي رسائل خارج نصية متضمنة

[1] - المصدر السابق، ص: 112.

[2] - معروفي العيد، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق ص: 136.

في بنية اللغة، ولكنّ الإشكالية التي اشتغل عليها أبو زيد هي آلية قياس الغائب على الشاهد، وقبل هذا حاول أنْ يلفت الانتباه، إلى تصور المعتزلة للتأويل الذي ارتبط بمعنى الوجود والمعرفة، حيث يقول: "إنّ المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد، بدءا من العقل البشري تأملا في الذات الإنسانية والكون من حوله وصولا إلى معرفة الله بصفاته من العدل والتوحيد، والأساس الذي اعتمدته المعتزلة في تحصيل المعرفة، هو قياس الغائب على الشاهد".[1]

ينظر أبو زيد في مسألة الأدلة العقلية عند المعتزلة، فيقول: " تتحدد أنواع الأدلة عند القاضي عبد الجبار بناءا على تحديده لغاية المعرفة، وغاية المعرفة هي الوصول إلى معرفة المكلّف بكل صفاته من التوحيد والعدل. ثمّ الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره ونواهيه، حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب وتعصم من العقاب".[2]

يشير أبو زيد إلى أنّ الفهم أنواع الأدلة كما في نظر القاضي عبد الجبار، لا يمكن أنْ تتحقق بشكل واضح إلاّ إذا تم رسم الغاية من وراء اكتساب المعرفة لدى أصحاب مذهب الاعتزال، بصفة عامة، وتكمن هذه الغاية أوّلاً في معرفة الخالق بصفاته من التوحيد والعدل، وإذا تمت معرفة أوامره ونواهيه، وجب أداؤها من أجل الفوز بالنعيم. ويشترط في هذا الاكتساب المعرفي مراعاة شرط الترتيب والتدرج من أوّل المعارف إلى آخرها، ويعلّق أبو زيد على ذلك بأنه لا يجوز توظيف دليل الأدلة خارج مجاله المعرفي، ويعود بسبب ذلك إلى كوْن كلّ نوع يختص بمرحلة من مراحل المعرفة، إذْ هناك من الأدلة ما يدل بالصحة والوجوب، ومنها ما يدل بالدواعي والاختيار ومنها ما يدل بالموضوعية والقصد.[3]

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص130-131.

[2]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996، ص: 68.

[3]- المصدر نفسه، ص68.

هذا فيما يخص الجانب الأصولي، أمّا فيما يخص الجانب الأدبي الفلسفي، يقول أبو زيد: " إنّ الاتجاه المقابل في الخطاب الديني المعاصر، هو تيار "التجديد" وهو تيار يرى أننا لا يمكننا أنْ نقلّد القدماء عصرهم، فهم اجتهدوا وأسسوا علوما وأقاموا حضارة ووضعوا فلسفة وصاغوا فكرا، ومجمل هذا كله هو "التراث" الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يساهم في تشكيل وعينا، ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي، وإذا كنا لا نستطيع أنْ نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بنفس القدر لا نستطيع أنْ نتقبله كما هو."[1]

بل علينا أنْ نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونحددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غنى عنه إذا كنا نريد أنْ نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الرافد والموروث، فالتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، أما القديم فهو يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة.

ب- العلاقة بين المؤلف والنص ودور المتلقي:

يطرح نصر حامد أبو زيد سؤالا محوريا في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" ما هي العلاقة بين المؤلف والنص؟ وهل يعدّ النص الأدبي مساويا حقيقيا لقصد المؤلف العقلي؟ وإذا كان صحيحا، فهل من الممكن أنْ يتمكن الناقد أو المفسر النفاذ إلى عالم المؤلف من خلال تحليل النص المبدع؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماما؟ أم ثمة علاقة ما؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقصيها؟ وبالتالي ما هي نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر؟ وما هي إمكانية الفهم الموضوعي لمعنى النص؟[2]

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص18.

[2]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق ص: 17.

في حوار أجراه نصر حامد أبو زيد مع أحمد حسو شتيفان فايدنر موجود في مجلة "فكر وفن" صرّح قائلا: أنّ أسئلة النص هي أسئلة أساسية وموضوعية، لأن السؤال الذي يطرح نفسه منذ البداية هو: هل يمكن الوصول إلى قصدية موضوعية تاريخية للنص؟ أم أنّ عملية فهم النص هي جزء لا تستقل عن موقع المفسر؟

أجاب أبو زيد بأنّ هذا السؤال هو جوهر الحلقة الهرمنيوطيقية، ثم أشار بحضوره بصيغ مختلفة في تراثنا العربي الإسلامي. إذْ وجوده اقترن بظهور مشكلة التفسير والتأويل المعتزلي، الذين قالوا بتعبير أبي زيد، مثلا: هل يمكن أنْ نفهم القصدية في القرآن بدون أنْ تكون لدينا معطيات عقلية مسبقة عن العدل والتوحيد؟ فإذا أخذنا النص القرآني وصدقنا بأنه إلهي، دون أنْ تكون لدينا معرفة عقلية سابقة بمفهوم الصدق الإلهي، ما الذي يمنع عندئذ أنْ يكون هذا النص كاذبا؟[1]. لذا يعتبر أبو زيد أنّ العلاقة بين المعنى داخل النص والمعرفة المسبقة اللازمة لاستكشاف المعنى، هو سؤال موجود في الثقافة العربية الإسلامية.

وبما يتعلق بفلسفة التأويل تجد تجاوبا كبيرا جدا في الأسئلة المطروحة في الهرمنيوطيقا، وتلك المطروحة في التراث العربي الإسلامي فقط، عند المعتزلة، بل حتى عند ابن رشد أيضا، الأسئلة التي تأخذ مداها الأعمق في فلسفة الهرمنيوطيقا. ويقصد نصر حامد أبو زيد بهذا "الفهم الموضوعي"، أي الفهم العلمي الذي يختلف عليه أي فهم، كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أنْ يفهم وتتزايد المعضلة تعقيدا حسب رأيه، فإذا تساءلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف، النص، الناقد) بالواقع الذي تتم فيه عملية الإبداع والتفسير، وتزداد فيه حدة التعقيد، إذا كان النص ينتمي إلى زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه، أي إذا كان الناقد والمؤلف ينتميان إلى عصرين مختلفين وواقعين متمايزين.[2]

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، حول الهرمنيوطيقا، غادامير والتراث العربي الإسلامي، مجلة فكر وفن في حوار غادامير، 1963، ص: 59.

[2] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص: 17.

ج- الأسئلة الصريحة والمضمرة في النص:

إنّ إشكاليات القراءة، لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي، في أيّ مجال معرفي. فالقراءة من حيث هي فعل تتحقق في الحاضر بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي إيديولوجي، ومن أفق معرفي وخبرة محدّدين.

ومعنى ذلك أنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح الأسئلة وتبحث لها عن إجابات، سواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالتين واحدة، وهي أنّ طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها. ويكون الفارق بين السؤالين المعلن والسؤال المضمر، أنّ آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة.

أمّا آليات القراءة في حالة السؤال المضمر فتكون آليات مضمرة بدورها تتظاهر غالبا بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الأيديولوجي النفعي، وتقع من ثمة في أسر ضيق النظرة والتحيز غير المشروع.[1] وأحيانا ما تتعقد القراءة فتطرح بعض الأسئلة وتضمر بعضها، وعلى ذلك تزدوج آلياتها وتتناقض، فتكون قراءة منتجة على المستوى الجزئي ومتحيّزة على مستوى الكلي العام. وإذا تحددت إشكاليات القراءة في بعدي اكتشاف الدلالة والوصول إلى المغزى العام، تتحدد إشكاليات التأويل في طبيعة الأسئلة التي تصوغها القراءة انطلاقا من الموقف الحاضر وجوديا ومعرفيا.[2]

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 06.

[2]- المصدر نفسه، ص: 6-7.

✓ **المبحث الثالث: المادية في تأويل نصر حامد**

1- الماركسية في تأويل نصر حامد أبو زيد:

رغم تبنّي نصر حامد أبو زيد المنهج الهرمنيوطيقي إلاّ أنّه وظفه في منوال مغاير لما أسسته المدرسة الفلسفية الألمانية على وجه الخصوص، فقد انحرف بالمنهج الذي نظر إليه هيدغر وبناه غادامير نحو بقايا الفكر الماركسي في مواجهة الفكر الحداثي، هنا يلتقي أبو زيد في جوهر أطروحته مع حسن حنفي حول فكرة تشكل الوحي، الذي يطلقان عليه اسم "النص" تماشيا مع الاستخدام الإبداعي للمصطلح في مجال الأدب والفن والمسرح. وقد طبق نصر حامد النموذج الطبقي الماركسي في تحليل الأفكار وتوصيف المؤسسات، فالدولة عنده كما في الماركسية جهاز طبقي، والمشروع الاجتماعي عنده محكوم بانتمائه الطبقي. فالآفاق المعرفية بالنسبة له في أيّ مجتمع محكومة بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، وهو يطبّق هذه النظرية التي مفادها أنّ: إنتاج الواقع الاقتصادي والاجتماعي للمعرفة والفكر الأعلى الواقع فحسب، بل على تأويله للنصوص كقوله تعالى عن اتفاق العرب على تحريم القتال في الأشهر الحرم، يقول أبو زيد: "وكان تحديد مجموعة من الشهور يحرم فيها القتال، أقرب إلى الاتفاق للحفاظ على وسائل الإنتاج الاقتصادية من الدمار الكامل..."[1] ونجده كذلك يطبق هذه النظرية على نشأة الدين، يقول: "فلقد كان البحث عن دين إبراهيم –إبان ظهور الإسلام– في حقيقته بحثا عن الهوية الخاصة للعرب وهي هوية كانت تهددها مخاطر عدة، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية."[2]

2- الصيغة العلمية للنص الديني:

---

[1]- نصر حامد أي زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص: 73.

[2]- المصدر نفسه، ص: 76.

حاول أبا زيد أنْ يجعل من التأويل آلية لإنتاج دلالة النصوص، وذلك من خلال تحليل مستويات السياق، واعتبر أنّ الخطاب الديني غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات، ويرجع هذا إلى عدم الوعي بتشكل النصوص اللغوية، كما ينظر أنه هنالك سبب ثاني لدى بعض من الأصوليين الذي رؤوا أنّ النصوص الدينية، نصوص مفارقة تماما أو شبه تامة، وسواء كان تجاهل السياق راجعا إلى تلك الأسباب، أم كان راجعا إلى سواها. فالذي لا شك فيه أنّ الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة[1].

ولهذا فليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأيّ حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلقي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان. وحتى نحقق الموضوعية العلمية عند دراستنا أو الخطاب الديني حسب أبي زيد، لا بدّ من العودة إلى السياق اللغوي باعتباره إطار اجتماعي ثقافي.

يطرح أبي زيد سؤال سقراطي: هل يمكن فهم النصوص الدينية والقرآن بخاصة خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع عشر؟[2]، يجيب قائلا: "اللغة التي تمثل شفرة الرسالة في النصوص الدينية هي الإجابة عن السؤال بشرط الوعي، أي أنها ليست وعاء خاليا أو مجرد أداة توصيل محايدة، لكن للنصوص لغتها الخاصة أو شفرتها الثانوية داخل نظام اللغة العام، ومن خلال هذه اللغة الثانوية تطرح النصوص الدينية العقيدة الإيديولوجية الجديدة وهي العقيدة التي يحاول بها النص إعادة تشكيل وعي المتلقي".[3]

---

[1]- معروفي العيد: الهرمنيوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص: 168.

[2]- نصر حامد أبي زيد: النص السلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص: 100.

[3]- المصدر نفسه، ص: 100.

وبهذا يرى أبا زيد، أنّ سياق التخاطب الأساسي للنص القرآني بصفة عامة هو أهم مستويات السياقات الخارجية. إذْ هو من يجعل محور الخطاب أعلى أو أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدد التعليمية بوصفها صفة أساسية للنص، أيْ يشير هنا إلى دور المناهج العملية المعاصرة في تعاملنا مع النص بوصفه سمة أساسية للنص، وما يؤكد ذلك هو المتلقي.[1] فقد سعى أبو زيد إلى إخراج النص الديني من الطابع التاريخي، وإعطائه الصبغة العلمية المعاصرة، والعمل على جعله نصا منفتحا أو كما أطلق عليه "بانصهار نحو الآفاق". وهذا ما أدّى به إلى الاستفادة من الفلسفات المعاصرة كاللسانيات والفلسفة التأويلية والبنيوية.

[1]- المصدر نفسه، ص: 102.

الفصل الثالث: مشروع أبو زيد في ميزان النقد

VII. أزمة تكفير نصر حامد أبو زيد

VIII. فكر أبو زيد بين التأييد والمعارضة

✓ المبحث الأول: أزمة تكفير نصر حامد أبو زيد

1- حكم تكفير نصر حامد أبو زيد:

واجه أبو زيد تحديا كبيرا داخل المؤسسة الجامعية والوسط الأكاديمي، يوم أراد الحصول على ترقية جامعية ضمن تقاليد العمل الجامعي، فكتب بحثا كان السبب وراء تفجير الضجة التي حدثت له، والمتمثلة في تهمة الإلحاد. وكان وراء إثارة تلك الزوبعة تقرير كتبه رئيس لجنة الترقيات الدكتور عبد الصبور شاهين ضد بحث نصر حامد أبو زيد، الذي أصبح كتابا فيما بعد. وكان شاهين ضمن اجتهاده و قراءته الإسلامية، قد اتّهم أبو زيد بالرّدة، مشيرا إلى أنّ هذا الأخير شديد العداوة للقرآن والسنة النبوية والدعوة المحمدية، وأنّه حاول النيل منها بإنكار المصدر الإلهي للقرآن الكريم، وهو بذلك يروّج للعلمانية.

ووفقا لما تقدّم وبسبب ملابسات قانونية تتعلق بحرية التعبير وحرية البحث العلمي، فإنّ الثغرة التي تم الدخول إليها لمقاضاة أبو زيد كانت "محكمة الأحوال الشخصية" التي قامت بإصدار حكم يقضي بتفريقه عن زوجته الدكتورة "ابتهال يونس" أستاذة الأدب الفرنسي بجامعة القاهرة، استناداً إلى نصوص فقهية للإمام أبي حنيفة النّعمان، ووفقاً لما يسمى الحسبة على أساس أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم، أو البقاء في ذمته بعد ارتداده، وبذلك "أصبحت التفرقة بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته أمراً مقررًا تقريراً قضائياً نهائياً، وأصبح ما كان بينهما من زوجية غير قائم في النظر الشرعي والقانوني."[1] وقد رفض أبو زيد الحكم كما رفض الإدلاء بالشهادتين معتبراً ذلك بمثابة تفتيش للضمائر وأعلن تمسكه بزوجته وهي كذلك.

---

[1]- محمد سلين العوّا: الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2004، ص: 76.

وبما أنّ حياتهما أصبحت في خطر لاسيّما مواجهة للمؤسسة الدينية ورجال الدين، إضافة إلى اشتباكه مع المؤسسة الأكاديمية الجامعية، ففيما بعد مع القضاء، فقد اضطر إلى اختيار المنفى. ولم يرغب أنْ يعطي لفكر التكفير الحجة للمزيد من الاتهامات، بل دافع عن فهمه الحضاري للإسلام في المحافل الأكاديمية والعلمية في هولندا وأوروبا، بل وفي العالم أجمع. لاسيّما بعد أنْ أصبح أحد رموز التنوير والتفكير الحر.

وقد استند تكفير اللجنة العلمية لإنتاج نصر حامد أبو زيد على المبررات الآتية:[1]

*ادّعاؤه أنّ القرآن ليس وحيا من عند الله تعالى، وإنّما هو مستمد من البيئة العربية، وناتج عنها، أو منتج ثقافي لهذه البيئة، وذلك في قوله: " إنّ القول بأنّ النص منتج ثقافي يكون في الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات، لكن القول بأنّ النص "منتج ثقافي" يمثل بالنسبة إلى القرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة صار النص فيها منتجا للثقافة... إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها."[2]

*إنكاره أنّ القرآن في علم الله الأزلي، أو في اللوح المحفوظ، مكذّبا بذلك صريح القرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيد، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ ﴾[3].

*دعوته إلى التخلّص من سلطة النص الديني، والتحرر من كل سلطة فوق سلطة النص، ولا معنى لذلك إلاّ سوى سلطان الله تعالى.

*إنكار أنّ القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأنْ يكون مشتملا على حلول للقضايا والمشكلات التي تواجه المسلمين في كل عصر.

---

[1]- عبد الصبور شاهين، قصة أبو زيد وانحصار العلمانية في جامعة القاهرة، دار الاعتصام، القاهرة، ص: 120-121.

[2]- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مصدر سابق، ص: 23-24.

[3]- سورة البروج، ص: 21-22.

*إنكار أنّ الإسلام دين عام للإنسانية كلها، وزعم أنّ الإسلام دين للعرب فقط، وأنّ دعوى عالمية الإسلام فكرة حديثة وليست حقيقة ثابتة بالكتاب والسنة، وهو تصور ذهني لا حقيقة له. يقول في كتابه "مفهوم النص": "فالإسلام دين عربي، بل هو أهمّ مكونات العروبة وأساسها الثقافي العربي" وهذا إنكار كامل واضح لعمومية الإسلام.

*دعوته إلى تحرير الإنسان من عبوديته لله، وأنْ يقضي على العلاقة التي تقوم بين الله والإنسان على أنها بين سيّد وعبد.

*ادّعاؤه عدم صلاحية الشرع الشريف –كتابا وسنة– لوضع الحلول لكل القضايا والمشكلات التي تعرض للمسلمين حالاً ومستقبلاً، ودعوته إلى طرح الكتاب والسنة وتجاهلهما حين البحث عن حلول لمشاكلنا. فهو بهذا يجحد قول الله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شِيْءٍ﴾[2].

اعتبر الدكتور عبد الصبور شاهين نصر حامد أبو زيد واحداً من عصابة التدين بالإرهاب الفكري، هو ومؤيدوه، وصنفهم ضمن الخاسرين في كل الجولات التي خاضوها، فيقول في كتابه "قصة أبو زيد": " فالمجتمع في الجامعة يرفضهم، والمجتمع خارج الجامعة يلفظهم، ومحاولتهم لتهييج الرأي العام، وتحريك الغوغائية باءت بالفشل الذّريع".[3] فهذه المعركة كما يصفها شاهين، ليست ضد المشروع الزيدي بالذات كونه فردا من الجماعة أو زعيماً لها، بل " المعركة الحقيقية هي بين الإسلام الصحْوة والماركسية المحتضرة في بلادنا"[4]، مستدلا بقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ الله الْأَمْثَال﴾[5] .

---

[1] – سورة النحل، الآية: 89.

[2] – سورة الأنعام، ص: 38.

[3] – عبد الصبور شاهين: قصة أبو زيد وانحصار العلمانية، مرجع سابق، ص: 06-07.

[4] – المرجع نفسه، ص: 08.

[5] – سورة الرعد، الآية: 17.

ورأى الدكتور شاهين أنّ الباحث أبو زيد يدور في فلك مفهومين لا ثالث لهما، هما: التراث والتأويل. وأنّ أعماله كلها تعتبر عملا واحدا لوحدة الاتجاه " يصرف النظر عن محتواها، فأمّا المحتوى فالرأي فيه أنّه خليط من فكر وأيديولوجية، ونقد، وتطرف، وجدلية...[1] وبذلك ضاعت هوية الباحث أبو زيد، فلم يظهر توجهه في إطار مواد اللغة العربية أو الثقافة الإسلامية. وبذلك فالأعمال التي تقدم بها الدكتور نصر حامد أبو زيد تحتاج إلى نظر وفحص وتنقية، كما تحتاج إلى إضافة جديدة ببصمة عربية إسلامية. وعليه فالإنتاج المقدم منه لم يرق إلى درجة أستاذ بقسم اللغة العربية.

أمّا بخصوص عضو اللجنة "محمد عبد البلتاجي" عميد كلية العلوم وأستاذ الفقه وأصوله، أبدى رأيه في شأن هذه المسألة في قوله: "وما وقع في نصر أبو زيد من أخطاء لا يمكن أن يقع فيه عميد يدرس في قسم الشريعة فهل يعقل أنْ يسمح لنصر حامد أبو زيد أنْ يجري هذه الأحكام على الإمام الشافعي وهو ليس إماما عاديا، فهو منشئ علم أصول الفقه؟[2] حيث يؤكد على أنّ نصر أبو زيد كتب في تخصصات أصول الفقه والشريعة وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وأنّه ليس مجرما على أي باحث أو مسلم الكلام أو الكتابة في الشريعة، ولكن عليه تحمل المسؤولية العلمية بعد أن يقحم نفسه بغير علم.

وهكذا تعددت مجالات نقد مشروع مصر حامد أبو زيد، فاتصلت بعض النقود بمسلمات الباحث، وتعلقت أخرى بالمقاربات التي اعتمدها والمفاهيم التي وظّفها، وأهداف مشروعه. على أنّ ما يلفت الانتباه في جميع ما كتب، اختلاف الآراء في قيمة هذا المشروع، فإنْ كان عند البعض مشروعا نقديا جريئاً فإنّ البعض الآخر رأى فيه مشروعا أصوليا لا يضيف شيئا. وأيًّا كان الأمر فإنّ ما يحسب لنصر حامد سعيه لتقديم الجديد

---

[1] – عبد الصبور شاهين، قصة أبو زيد وانحصار العلمانية، مرجع سابق، ص: 32.

[2] – المرجع السابق، ص: 38.

والخروج بالفكر الإسلامي من قوقعة الانغلاق وسيطرة السلطة السياسية والدينية والتحرر منها.

2- مبرراته ضد تكفيره:

" ياأهل مصر المعمورة، لا تصدقوا كلام القاضي أنّني مرتد، ولو كان في النقض، لأنّ المرتدّ والعياذ بالله، لا يتقدم برّته لينال لقب "الأستاذية" في جامعة في بلد مسلم إلاّ لو كان مجنوناً... ولم تظهر عليّ أعراض جنون من أيّ نوع".[1] كان هذا نداء نصر حامد أبو زيد بعد اتهامه بالرّدة والكفر، بألّا يصدقوا ما أصدر ضده، وبرّر ذلك بأنّه سوى المجنون هو الذي يقوم بعمل كهذا، ساعيًا لنيل شهادة عليا في الإسلام وهو مرتدّ، إنّما هذا نوع من الجنون على حد تعبيره.

أمام هذه الادّعاءات اعتبر أبو زيد أنّ عمله هو كشف لآليات الخطاب الديني، وهو يميز تمييزا واضحا بين الدين والحطاب الديني المجسد للسلطة التي يلحقها الإنسان بالنص من الخارج، بما يتلاءم مع رؤيته للمجتمع والكون. وهكذا يرد أبو زيد على عبد الصبور شاهين بأنها مغالطات وتزييف للمفاهيم، وأنّ التحرر لا من النصوص، بل من سلطة النصوص. فيقول: "إذا كانت دعوة الباحث للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضيفها بعضهم عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق

[1]- نصر حامد أبو زيد: نداء إلى الشعب المصري، مجلة الطريق، القاهرة، العدد 04، 1996، ص: 05.

من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير"[1]. وحددّ أبو زيد آليات الخطاب الديني فيما يلي:[2]

*التوحيد بين الفكر والدين وبين التراث والدين، مما يجعل كلاًّ من الفكر والتراث ديانتين.

*تفسير الظواهر كلها بردّها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى، فيؤدي ذلك إلى تغييب التفسيرات العلمية.

*الاعتماد على سلطة السلف وسلطة النصوص.

*إطلاقية الأحكام، وغياب النظر النسبية إلى الحقيقية.

*إهمال البعد التاريخي لتشكل الحقائق.

هذه جملة الآليات الواردة في كتابه "نقد الخطاب الديني"، في حين يضيف آلية التكفير في الطبعة الثانية لنفس الكتاب قائلا: "إنّ التكفير –في الحقيقة– يمثل أيضا إلى جانب "الحاكمية" و "النص" عنصرا أساسيا في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، غاية الأمر أنّه معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين"[3]. وتمّ إضافة هذه الآلية تحت ضغط أحكام التكفير الصادرة ضده، مما يعني أنّ هناك ما هو أصيل في فكر أبو زيد، وهناك ما هو مجرد ردّ فعل. فكتابه "التفكير في زمن التكفير" لا يحلل التكفير تحليلا علميا ومنهجيا، بل هو مجرد تكرار لكتاب "نقد الخطاب الديني" مع مجموعة تبريرات لنفي التّهم الموجهة إليه.

---

[1] – نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبو مدبولي، القاهرة، ط2، 1995، ص: 74.

[2] – محمد حيرش بغداد: القراءة النقدية للتراث وعائق التفكير، نصر حامد أبو زيد نموذجا، مجلة إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العدد31، 2006، ص10.

[3] – نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص: 71.

ولقد دافع أبو زيد عن نفسه من خلال تحديده لثوابت الإيمان الديني المتمثلة في العقائد والعبادات، كالإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت...وتأكيده المستمر أنّه مسلم ومؤمن كقوله: "اتّهام كاتب التقرير للباحث بأنّه ينكر مفهوم العلة "الأولى" الذي يعني إنكار الألوهية اتّهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذي صوّغ مسألة "عداوة النصوص" يسهل تصديقها من جانب النقلة والأتباع"[1]. وهذا يتناقض مع ما طرحه في كتابه "الخطاب والتأويل" قائلا: "فكلنا مسلمون بداهة، وإسلامنا هو الأصل الذي يحتاج لبرهان. ليس مطلوبا من المفكر أو المواطن أنْ يثبت إسلامه لأحد"[2].

يتساءل نصر حامد حول ما إذا كان التفكير جُرما، بل حق من الحقوق وواجب على المسلمين، إذ دافع عنه الأستاذ عمر جمال في كتابه الذي عنونه بـ"أنا نصر أبو زيد" ناقلاً صوته في قوله: "هل صار شعارنا الآن أنت تفكر إذن فأنت مرتد؟، بعد أنْ كان في كل عصور ازدهار الفكر الإسلامي "أنا أفكر لأنني مسلم" أو "لأنّني مسلم فيجب أنْ أفكّر""[3]، فهو بذلك يدافع عن حق التفكير، بل حق وواجب التفكير وإعمال العقل لتحقيق التطور والازدهار الفكري في شتى المجالات.

أمّا عن تهمة الدعوة للعلمانية فيبررها بقوله: "العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقّة للمجتمع المدني، إنّ الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقلّ منهم تناقضاً أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على الحاكمية"[4] فبرأيه أنّ العلمانية التي تفصل بين الدولة ونظامها السياسي وبين الدين، هي وحدها التي يمكن أنْ تفتح آفاقاً للحرية والعقلانية وتعدد المعاني.

---

[1]- المصدر السابق، ص: 35.

[2]- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص: 87.

[3]- جمال عمر: أنا نصر حامد أبو زيد، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2014، ص: 219-220.

[4]- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مصدر سابق، ص: 91.

توقّف علي حرب عند هذا التصريح في مؤلفه "الاستلاب والارتداد" معتبرا إياه تراجعا عن منجزات الفكر التنويري. فبعد أنْ كان يهدف إلى إخضاع الخطاب الديني، أي النص الديني والفهم الديني للنصوص إلى الدرس والتحليل العقلاني لإزاحة الغيبي والأسطوري واستبداله بالإنساني والتاريخي. بعد كل هذا يعود في الأخير ليحتمي بالدين وليس بالعلم. هذا الموقف سبق وأنْ انتقده أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني". يقول علي حرب: "وهكذا انساق أبو زيد من حيث لم يشأ، تحت تأثير الإرهاب الديني الذي يمارس ضده، إلى تقويض الإنجاز الديكارتي، منقلبا بذلك على عقله التنويري، إذ التنوير هو خروج المرء من قوقعته الدينية ونهوضه من سباته العقائدي."[1]

وقد نبّه أبو زيد في كتابه "الخطاب والتأويل" إلى إمكانية حصول مثل هذا التراجع قائلا: "ومن شأن هذا الموقف الدفاعي السّجالي أنْ يدخل "الجديد" في دهاليز الديماغوجية الوعظية الإنشائية، التي تخاطب العوام بلغتهم وعلى قدر أفهامهم. فينخرط المفكر في إنتاج خطاب ركيك سقيم ينطوي على التراجع و الاستسلام."[2]

في كتابه "دوائر الخوف" يسجل أبو زيد الاعتراف الآتي: "لقد كان خوفي – الذي مازال قائما– من استراتيجية "البحث عن العفريت" التي لاحظت أنّها تسيطر على قرّاء كتبي مثبطاّ شديدا، جعلني أحيانا أفقد الثقة في جدوى الكتابة والنشر."[3] فبعد الأحكام التي صدرت في حق أبو زيد جعل قرّاءه وخاصة المشككين في معتقداته، يقرؤون نصوصه بحذر وتمعّن لإيجاد ما يمكن إدانته به وصدق الأحكام الصادرة ضده. وهذا ما يمكن أنْ يدفعه إلى المزيد من التركيز والتريث في صياغة أفكاره والتعبير عنها. رغم أنه من قبل كان يطرحها بلغة بسيطة وواضحة، وهذا الوضوح جعل المفكرين يستخدمون الحيلة ضده بحُجّة عرضه للأفكار دفعة واحدة.

---

[1]. – علي حرب: الاستلاب والاستبداد، مرجع سابق، ص: 12.

[2]. – نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص: 20.

[3]. – نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، مصدر سابق، ص: 13.

فنجد حسن حنفي في هذا يقول: " أنْ تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر، خير أنْ تقال مرة واحدة.. أنْ تقال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم أحكامها خير أنْ تقال محكمة فتقابل بحكم آخر، وتسيل الدماء في عصر التكفير والتخويف المتبادلين."[1] فحسن حنفي يعترف قبل ذلك أنّ أمثال أبو زيد هم الجيل القادم، فبعد جيل المشاريع الكبرى يأتي جيل جديد يحقق مشروع النهضة على نحو عملي دقيق، جيل يوصف بأنّه تكوّن وقرأ بين السطور وتجرّأ وتجاوز، مثل جيل نصر حامد أبو زيد...

كانت هذه بعض الأفكار المسجلة على مشروع نصر حامد أبو زيد، بين مؤيد ومعارض، إلاّ أنّ اللجنة العلمية والدينية انتهت بتكفيره واتهامه بالرّدة والكفر، حيث تم نفيه خارج الوطن. وفي المقابل سعى أبو زيد جاهدا للدفاع عن نفسه وتبرير موقفه إزاء الحكم الذي أصدر عليه، وظل كذلك إلى أنْ وافته المنيّة. فبقي الجدال قائما قبل وبعد وفاته حول ما كتبه وما قدّمه في سبيل التجديد والنهوض بالفكر العربي الإسلامي خاصة.

✓ **المبحث الثاني: فكر أبو زيد بين التأييد والمعارضة**

1- أهداف مشروع أبو زيد التأويلي:

لقد أضفت مساهمة المفكر "أبي زيد" في دائرة الهرمنيوطيقا انعطافا حاسما في واقعنا الراهن، فاعتبرت –عند بعض الأصوليين– ضربا من ضروب الهرطقة، غير أنّها عُدّت عند بعض العقلاء والتنويريين والباحثين مجال يفتح للقارئ انصهار وتَمعّن للنص الديني والأدبي فالتأويلية بحسبه هي الطريق الأمثل للتواصل مع التراث.

ويمكن إيجاز استراتيجية التأويل عنده حسب ما كان يرمي إليه[2]:

---

[1]- حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص: 512.

[2]- معروفي العيد: الهرمنيوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص171.

*الإصلاح الديني داخل المرجعية الإسلامية، باستثمار مقاصد النص ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه، من خلال تجديد أدوات وآليات قراءته وتأويله.

*ضرورة معالجة النص الإسلامي داخل التقليد الكتابي الذي ينتمي إليه، أي التقليد المسيحي اليهودي، مما يعني عملياً إخضاع هذا النص لمناهج النقد والتأويل التي طبقت على العهدين القديم والجديد لغرضين أساسيين هما:

– من جهة تبيان تاريخيته، وكشف عن حدود مجاله المرجعي.

– ومن جهة أخرى كسر قداسته، وتقويض بنيته الوثوقية لفسح المجال أمام القيم الإنسانية التحديثية، التي هي شرط الانتماء للعصر والاندماج في المنظومة الكونية.

*تطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وفلسفات التأويل الجديدة على هذا النص، من حيث هو خطاب لغوي يستجيب فيما وراء طابعه المقدس الذي يقر به المؤمنون لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص.

*إنّ ما حاول أبو زيد الوصول إليه من خلال تطبيقه للتاريخية والماركسية لا تعبر سوى عن فكره العلماني، وتأثره بالدراسات الاستشراقية، وهذا ما يبدو جليا من خلال قراءته التاريخية التي تصنف من أخطر القراءات الغربية مساسا بقدسية النص القرآني، ونقضه لمعانيه القاطعة وقضاياه الكبرى إذ تصيره نص بشري، لغويا وأدبيا، صاغته حوادث الزمن فتنفي بذلك التاريخانية ربانية القرآن الكريم، وتسلبه صفة الصلاحية لكل زمان ومكان.

*كان هدفه إعادة القرآن إلى الحياة، وإعادة التفاعل مع النص وفق الاحتياجات الإنسانية، سالكاً في ذلك طرقا تأويلية جديدة تختلف عن طرق القدماء في استنباط الأحكام الفقهية أو المعتقدات اللاهوتية.[1]

---

[1]– حامد فتحي: عودة إلى أفكار أبو زيد، مجلة رصيف، العدد22، 2018، ص:04.

*سعى أبو زيد إلى عقلنة النص القرآني، وبلورة معرفة عقلية، هذه الأخيرة في رأيه لن تحصل إلا من خلال قراءة الماضي قراءة هدفها الفهم لا التقديس، ومن ثم تجاوزه، والمساواة بين الخطاب البشري وخطاب الوحي، وإخضاع هذا الأخير لقراءة نقدية من خلال نقده وتحليله عن طريق العقل.

*نادى أبو زيد بإخضاع القرآن لنظرية غربية تنكر الخالق وتؤول الوحي الإلهي على أنّه إفراز بيئوي أسطوري، فعمل على إخضاع الظاهرة القرآنية لمناهج دراسة غربية، استنتج من خلالها أنّ الإسلام كغيره من الأديان الأخرى الناتجة عن الفكر الأسطوري الخارق.

*المطالبة بالعلمانية، لأنّ فصل الدين عن الدولة أو مسألة العلمانية نطلب لا رجعة فيه، فهي بنظر أبي زيد "ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين".[1]

1- تقييم فكر أبو زيد:

علي حرب مِن أبرز مَن قام بدراسة فكر نصر حامد أبو زيد من جميع الجوانب، كاتباً في ذلك عدة كتب من بينها: النص والحقيقة، نقد النص، كتاب الاستلاب والارتداد.. وأقرّ بأنّ الإنجاز الحقيقي الذي يمكن أنْ يُلتمس في مشروع نصر حامد أبي زيد يتجلى في: "تحليله لآيات استغلال النص، في بحثه عن شروط إمكان الوحي، وفي تعريته للأسس الأسطورية والجوانب القدسية التي ينهض عليها الخطاب الديني."[2] ويقول أيضا: "هنا اجتهد أبي زيد وأصاب في اجتهاداته وتنقيباته، بقدر ما نجح في تفكيك بنية النص للكشف عن النسبي والبشري والدنيوي والتاريخي، وراء المطلق والإلهي والديني، والماورائي. هنا فكّر الدارس للقرآن في مناطق لم تسبر من قبل، فاقترب من كينونته، بقدر ما أسهم في اختراق طبقاته الرمزية وحجبه القدسية."[3]

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني،قراءة نقدية، دار المنتخب العربي، مصر، 1992، ص: 10.

[2]- علي حرب: النص والحقيقة، نقد النص، مرجع سابق، ص: 220.

[3]- المرجع نفسه.

يضيف: "لا شك أنّ محاولة أبو زيد في درس القرآن وعلومه تنطوي على جديد، يتمثل أولا في إعادة النظر بمفهوم الوحي، وذلك ببحث شروط إمكانه، أي بحث الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت ظاهرة الوحي أمرا ممكنا ومعقولا... ويتمثل الجديد ثانيا في تحليل مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، وفي الكشف عن آليات تشكله وتثبيته... ويتمثل أخيرا في تحليل أنماط توظيف النص، وكيفية تحوله من أداة لمشروع ثقافي هدفه تغيير الواقع إلى مجرد مصحف أو أداة للزينة، أي إلى شيء مقدس في ذاته، وبذلك تم تشييئه بفصله عن الواقع الذي أنتجه وعن الثقافة التي تشكل بها وتفاعل معها وأسهم في إعادة بنائها وتشكيلها."[1]

ويرى الأستاذ محمود إسماعيل أن الدكتور نصر حامد أبو زيد من المفكرين الذين جمعوا بين الإحاطة بالتراث العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي، ومعرفتهما معرفة علمية أكاديمية، خصوصا في مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو فضلا عن ذلك من المهتمين بقضايا وإشكاليات الواقع العربي المعاصر، سياسيا وفكريا، فقد شارك –ولا يزال– يشارك في حركة التنوير بهدف صياغة مشروع نهضوي عربي معاصر، حيث قدّم دراسات رائدة في مجال نقد التراث العربي الإسلامي.[2]

من زاوية أخرى تظهر قيمة العمل الفكري لنصر حامد في رأي مصطفى شلش أنّه يفتح المجال لإعادة البحث والتنقيب حتى في مناهج النقد والتأويل للدين عموما وليس الإسلامي فقط. كما أنّ له العديد من الاتجاهات الصائبة من حيث تفكيك النص والكشف عن النسبي والدنيوي والتاريخي وراء المطلق الإلهي، وكيفية تكوين العنصر الديني. وحاول نصر أنْ يخترق عتبات المقدس لولا أنّه نشأ في مناخ أصولي من حيث التضييق على فكره سياسيا واجتماعيا.[3]

---

[1] – المرجع نفسه، ص: 206.

[2] – محمود إسماعيل: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، ص: 24.

[3] – مصطفى شلش: نقد الناقد، قراءة نقدية في فكر نصر حامد أبو زيد، موقع مصراوي، 2019.

وفي دراسة لمنهج نصر حامد في قراءة النص الديني للدكتورة كريمة محمد كريبة في المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية مصرّحة بأنّ محاولة أبو زيد كانت محاولة جادّة، إنْ لم يكن من الأنصار الذين تغنوا بالتراث دون فهم لمكوناته، ولم يكن أيضا ممن تجاهلوا التراث جملة وتفصيلا، وإنما سعيه كان نتاجا لوعي علمي بالتراث، هذا ما جعل حسن حنفي يثني على القراءة التأويلية لحامد أبو زيد معتبرا أنها "فتح جديد في الدراسات الإسلامية القرآنية والأدبية واللغوية، تتجاوز تكرار القدماء الذي لا يضيف جديدا، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث وما أكثره عند إخواننا المغاربة ترجمة وتأليفا".[1]

ومن بين من أثنى على أعمال أبو زيد ودافع عليه، الباحث عمر بيشو مشيراً إلى أنّ الباحث نصر حامد أبو زيد –المفترى عليه– لم يكن مخالفا لقضية النزول المقدس من الدين بالضرورة، وأن له وجود مفارق لهذا الواقع قبل أن يهبط إليه، فكل ما في الأمر أنّ نصر قرأ النص الديني من خلال مفاهيم العصر خاصة علم العلامات، واللسانيات وفلسفة النقد الأدبي، باعتبار براعته التأويلية في هذه المجالات بشهادة المفكر الفلسفي حسن حنفي، الذي اعتبره مِن أحسن من أجاد قراءة أعمال "نصر" بعيدا عن كل تشنج وأحكام مسبقة.

فأبو زيد لم يتبن الماركسية –كما زعم محمد عمارة– في دراسته للظاهرة القرآنية بوصفها ظاهرة تاريخية محضة، تهدر السياق الميتافيزيقي المتعالي كما يذهب التيار التاريخاني الجذري، وبالتالي بما أنه أخضع النص للتاريخ، فيجب أنْ نمركسه، وهذا غلط في حق هذا المفكر الناقد المؤول، الذي لم يختلف مع أحد قديما ولا حديثا في جوهر الإسلام وروحه. وهذا كاف لأنْ يخرج هذا الباحث من النظرة المغالية المتطرفة في الجرم والنقد إلى درجة النقد السبي الهدام، أي الكل مُعاب لا يحتوي على ما هو إيجابي.[2]

---

[1] – كريمة محمد كريبة: منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد10، العدد01، 2017، ص: 02-03.

[2] – عمر بيشو: إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة، ينظر www.aljabriad.net/n51_10bichou.htm://http.2022 ماي 27، تاريخ الاطلاع:

فاعتبر الباحث عمر بيشو أنّ ما جاء به أبو زيد إنما هو صوت اجتهادي ناقد، يؤسس البِنى التحتية لآلية التأويل والمشروع العقلاني، وأنه حاول الإتيان بالجديد بعيدا عن القراءات والتأويلات التقليدية، داعيا إلى تأويلية عقلانية لفهم النص الديني القرآني خاصة متزامنا مع ما يتطلبه العصر.

الواقع أنّ قراءة الدكتور أبو زيد هي قراءة في إطار الدين نفسه، ليس من خلال أقواله وكتاباته فقط، بل بمضامينها ونتائجها كذلك. وأشاد بعمله الدكتور محمود أمين العالم في قوله: "بل هي في تقديري امتداد علمي إبداعي لاجتهادات فكرية مشرقة في تراثنا الديني نفسه القديم منه والحديث"[1]، ولهذا يقول أبو زيد في مقدمة كتابه " النص، السلطة، الحقيقة" أنّ "الخطاب الذي يطرحه هذا الكتاب يعد في جانب منه تواصلا مع خطاب عصر النهضة في جانبه الديني، ليس بدءا من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المتمثل في الإنجازات الاعتزالية والرشدية، ولكنه تواصل يمثل الامتداد النقدي لا لخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثي كذلك". ساعياً من خلاله إلى التجديد و تحقيق التواصل مع خطاب النهضة في جانبه الديني خصوصا، وكذا الخطاب التراثي كجزء منه.

3- نقد فكر أبو زيد:

تنوّعت القراءات النقدية التي تناولت أعمال نصر حامد بالتحليل، وما ميّز تلك القراءات اختلافها في مستوى المسلمات وطرق النظر إليها. فبحوث نصر حامد لقيت رفضا من المؤسسة الدينية القائمة في مصر، وهو ما أدّى إلى كثرة الدراسات والكتب التي هاجمته من منظور جدالي تقليدي. وفي المقابل سعت جماعة أخرى من الباحثين إلى الوقوف على خصائص مشروعه وتقييمه اعتمادا على حسّ نقدي علمي أكاديمي.

---

[1]- محمد أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر، القاهرة، ب ط، ص: 59.

إنّ التأويل عند الدكتور نصر حامد أبي زيد حسب الباحث يعقوب الميالي، يعتمد على أفق القارئ والمؤول للنص، ويكون فهمه هو الأساس في العملية التأويلية دون النظر إلى قصد المؤلف والكاتب، لأنّ التأويل الحقيقي هو الوصول إلى مغزى النص، والمغزى لا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال الفصل بين النص ومؤلفه. وهذه النظرة التأويلية تعود إلى نظرته وتقييمه للنص القرآني باعتباره نص بشري منذ أنْ حلّ في اللغة والتاريخ. وهذه الرؤية للنص القرآني لا شك أنها تؤدي إلى نزع القداسة عن النص القرآني وأنسنته، ويصبح نصا تاريخيا متأثر بالواقع الذي نشأ فيه.[1] وبالتالي لا يمكن قبول النظرة التأويلية للدكتور أبو زي د، لأنها في الواقع نظرة تقوّض النص وتقتله، وليس فهم النص غايتها.

بالغ أبو زيد في حصر أبو زيد دراسته للقرآن في المنهج اللغوي وحده دون سواه، خاصّةً "أنّ القرآن نص واسع يفيض عن كونه نصا أدبيا، ليشكل فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا هائلا ترك تأثيره في الثقافة العربية، وفي الثقافة الإنسانية قاطبة، فلا مجال للحصر في عصر تتداخل فيه العلوم وتنفتح الميادين المعرفية بعضها على بعض، وإذا كان القرآن نصاً لغوياً من حيث بيانه وبلاغته، أي من حيث إمكاناته اللغوية والجمالية، فهو نص له لغته بل لغاته، ولا ينبغي قراءته قراءة وحيدة الجانب خشية اختزاله، بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كل الكشوفات المعرفية المتاحة."[2] حيث أكد علي حرب أنّ اختيار المنهج اللغوي من طرفه اختيار غير صائب، لأنه بهذا اختزل النص، بل يجب دراسة النص بالاعتماد على مناهج مختلفة، والانفتاح على جميع مجالات المعرفة الممكنة.

كما أنّ تمسّك أبو زيد بمنهجه الواقعي الذي اتبعه في التعامل مع النص، جعل النص "يفقد مصداقيته ولم يعد واقعيا، أو على الأقل أنه بات يستخدم بطريقة تحجب

---

[1] -يعقوب الميالي: تأويل النص بين محمد هادي معرفة ونصر حامد أبو زيد –دراسة مقارنة– مركز عين للدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2018، ص: 212.

[2] – علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص: 208–209.

الواقع والنص في آن... لهذا فإنّ المنهج الواقعي كما يمارسه أبو زيد يقضي في مآله الإيديولوجي إلى ما يسمّيه هو إهدار كينونة النص، إنه منهج ينفي حقيقة النص.[1] هذا ووجد بين أهل الفكر من يرفض أن يصف النص القرآني بأنه منتج ثقافي، فإذا كانت " الثقافة تنتج النصوص البشرية فإنّ هذا لا يجعلها منتجة لنص الوحي، وإلا فما قيمته كنص مختلف مؤتلف جاء ليعيد تشكيل أنظمة هذه الثقافة".[2]

إنّ المنهج الهرمنيوطيقي الذي تبناه أبو زيد في تفسير النصوص الدينية "يتقوّم باعتقاده بمحورية الإنسان في العصر الحديث ضمن جميع الجوانب الثقافية والاجتماعية السائدة فيه، إذ اعتبره بنية أساسية لتأويل مختلف المسائل المتعلقة بحقوق المرأة وحقوق الإنسان وما إلى ذلك من مبادئ مطروحة في عصرنا الراهن، وهذا هو أسلوبه في تفسير النص القرآني، حيث اعتمد عليه على الرغم من أنّ أصول النزعة الإنسانية لا تضمن أحيانا تحقق المقاصد الدينية، وبعبارة أخرى يمكن القول أنّ منهجه المقترح في تأويل النص القرآني لا يزيل هاجس الإنسان المؤمن الذي يخشى من حدوث تعارض بين فهم المفسر ومراد الله تعالى."[3]

كما ادّعى أنّه يتبنى نهجا هرمنيوطيقيا متقوّما على مبادئ موضوعية، لكن الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف آثاره تنمّ عن أنّ منهجيته هذه ترتكز على نزعة نسبية تسوّغ نمطا من التعدد المعرفي والعقائدي، وبذلك فتح الباب على مصراعيه للمغرضين كي يفسروا النصوص الدينية ولاسيّما القرآنية بحسب أذواقهم الخاصة، وهو ما يصطلح عليه بين العلماء "التفسير بالرأي"، الأمر الذي يسفر في نهاية المطاف عن

---

[1] – علي حرب: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 1997، ص: 101.

[2] – عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 525.

[3] – محمد رضا حاجي إسماعيلي و علي الأصفهاني: نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مجلة رؤى نقدية معاصرة2، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019، ص: 195.

شيوع البدع والالتقاط الفكري والانحراف عن الهدف الأصيل الذي أرادت التعاليم الدينية تحقيقه.[1]

ونجد أيضا من بين المنتقدين له عمارة محمد في كتابه "التفسير الماركسي للإسلام"، الذي يرى بأن التعامل مع ألفاظ القرآن يجب أن يكون انطلاقا من وقت نزولها وليس من خلال تطورها، وهذا ما وضحه في قوله: "إنّ فهم دلالات القرآن لابد أن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي، وليس بالدلالات التي طرأت على الألفاظ بعد عصر التنزيل."[2] مستدلا على طرحه هذا بالآية الكريمة:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3] معنى الآية أن الله تعالى حفظ القرآن على مستوى اللفظ وعلى مستوى الدلالة، أي حفظه لفظا ودلالة، وعليه تصور أبو زيد يتعارض أبو زيد يتعارض تماما مع مفهوم الآية، وهذا ما جعله محل انتقاد، فالآية تدل صريحا على خلود القرآن وحفظه لفظا ودلالة عبر الزمان والمكان.[4]

تطرّق الغربيون لقضية المعنى والمغزى وكيف تنعكس على إنتاج الدلالة، ربطوها بالنصوص الأدبية، هذه النصوص هي نصوص بشرية، و ما يعاب على حامد أبو زيد هو أنه ربطها بالنص القرآني وحاول تطبيقها عليه، بغض النظر على الفرق بين النص البشري الذي يتسم بالخطأ والنسيان، والنص الإلهي المقدس المتعالي المطلق. "فإذا كان مفهوم المغزى يتمثل في القراءة الجديدة لألفاظ القرآن، ما ينتج عنه دلالات متجددة، فإنّ هذا المفهوم مرفوض تماما لأنّ في هذه الحالة سنقوم بإفراغ الألفاظ من معانيها وهي ألفاظ منزلة من الله ونقدمها للقارئ ليضفي عليها مفاهيم ومعانٍ جديدة كيفما شاء."[5]

---

[1] – المرجع نفسه، ص: 196.

[2] – عمارة محمد: التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص: 06.

[3] – سورة الحجر: الآية 09.

[4] – بختي أمينة: التأويل في الفكر العربي الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، 2021/2022، ص: 172–173.

[5] – المرجع نفسه، ص: 173.

ومن بين الانتقادات أيضا الموجهة لنصر حامد أبو زيد أنّ قراءته طغت عليها المفاهيم الغربية متأثرا بها، وهذا ما صرح به نفسه في قوله: "وإذا كانت الدراسة الأولى تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي، فإنّ هذه الدراسات تنطلق من معطى معرفي غربي حديث هو علم العلامات للبحث في التراث الغربي، بمعناه الشامل من جذور و آفاق معرفية لبعض قضايا هذا العلم"[1]. وما نفهمه من هذا القول أنّ آليات القراءة عنده على وجهين، إمّا تكون انطلاقا من الغرب لفهم الواقع العربي، وإمّا من خلال ما يطرحه الواقع العربي من إشكالات ليجيب عنها الغرب.

وفي هذا السياق وجّه طه عبد الرحمن سهام النقد لأبي زيد من خلال كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، مشيرا إلى أنّ استعمال المناهج الغربية هي شيء دخيل في قراءة النص القرآني، وأنها قد تشوه الماضي لأنها مناهج غير أصلية بعيدة عن التراث الإسلامي، ما قد يسبب الغزو الغربي والتقليد الأعمى. وأيضا نقده في مسألة التراث، حيث يقول: "لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض في بحر التراث، طلبا لإظهار ما عظم من مزاياه، ولتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه، إيمانا منا بأن التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها، إلاّ أنْ يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استيلابا".[2]

نجد أيضا محمد أركون يعلق على مشروع أبو زيد الفكري واصفا هذه القراءة بأنها قراءة عادية، فهي لا تختلف عن قراءة الطيب تيزيني، وحسين مروة، أي القراءات الماركسية، وقراءة محمد عابد الجابري الابستيمولوجية، فهي ليست بجديدة في الساحة الفكرية العربية، وأن أسباب قراءته هذه هي أسباب سياسية بالدرجة الأولى، كانت من إفرازات الصراع الجدلي بينه وبين جامع الأزهر الذي يقر بأن السلطة الدينية هي

---

[1]– نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص: 07.

[2]– طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2005، ص: 09.

المتحكمة في كل الفكر العربي والموجِّهة له، ولعل بهتان هذا التصور الذي تنشره هذه المؤسسة الدينية هي التي جعلت أبو زيد رافضا وناقدا مهدّما لتلك التصورات الدينية التراثية الأصولية، فبدل دراسة هذه الأخيرة وتحليلها، حوّل دراسته إلى هجوم و نقد لها بغية تجاوزها وتفنيدها.

وبالعودة إلى علي حرب نجده اتّهم أبو زيد بأن مشروعه الفكري إنما هو راجع إلى مصالح شخصية، لا خدمة للإسلام كما ادّعى، حيث وصف النص بالمنتج الثقافي، يقول في هذا الصدد: "إنها ليست تنافسا على خدمة الإسلام، ولا هي بحث عن الإسلام الحقيقي، وإنما هي محاولة لنزع هالة القداسة والتعالي عن الخطابات والمؤسسات والأحداث والأشخاص، بالتعامل معها بوصفها تجارب بشرية ووقائع تاريخية، ومؤسسات دنيوية مدنية، وهذا يعني القول بأن النص القرآني هو منتج ثقافي أنتجته ثقافة بشرية هي الثقافة العربية".[1] أي أنّ أبو زيد قد عمل على محاولة نزع القداسة على كل ما هو ديني، وذلك من خلال اعتبار الدين والقرآن إنتاجات بشرية ثقافية عادية يمكن إعادة النظر فيها ونقدها كبقية النصوص الأخرى.

إنّ توسّل أبو زيد بهاته الفلسفات واستغنائه بها، وعدم ربط دراسته بتراث السابقين والانسلاخ منه هي "إفراغ للنص عن محتواه، وإبعاد له عن قائله والمخاطب به، وتضييع النص في مرتع التأويل المنفلِت المتفلِّت، حتى أصبح مطيَّة لكل راكب، وهي دراسات لا ترقى إلى العلمية والمنهجية والموضوعية، فهذه رؤية قاصرة غير علمية، وتحيّز لا يصل فيه المؤوّل للنص القرآني إلى غايته، فالتجديد يولد من رحم القديم، ولا جديد من غير العودة للقديم."[2] فهنا نقد لأبي زيد لتخليه عن التراث والقديم في قراءته للنص القرآني بأنه لا يرقى للدراسة العلمية ووصفها منتقدوه بأنها قاصرة غير علمية، ولا يعتبر ما جاء به

---

[1] – علي حرب: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص: 109.

[2] – بالطير تاج و بلعباس مصطفى: قراءة النص القرآني على ضوء المنهج الهرمنيوطيقي، نصر حامد أبو زيد أنموذجا، مجلة قراءات للبحوث والدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، جامعة مصطفى إسطمبولي، معسكر، العدد07، 2017، ص: 19-20.

جديدا أنما هي حلقة مفرغة لم تضف شيئا للعلم والمعرفة، ولا تساعد المؤول للنص القرآني للوصول إلى مبتغاه وفهم محتواه.

وبالرغم من الانتقادات التي تعرض لها مشروع أبو زيد في تجديد الفكر الإسلامي، فضلاً عن نقائصه، إلاّ أنّه يبقى من أهم المحاولات البارزة والجريئة التي أرادت أحدثت تغيرات جذرية في الفكر الإسلامي قصد تجديده، وإلحاقه بركب الحداثة والتحديث، فاتحاً بذلك مجال البحث والتقصي في تاريخ الفكر والثقافة الإسلامية.

خاتمة

يشغل مشروع نصر حامد أبو زيد التأويلي موقعا مركزيا ضمن مشروعات القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، انطلاقا من رغبته في بناء جدلية بين الماضي والحاضر من جهة، والبحث عن الخصائص اللسانية العميقة للغة الدينية التي توفر لها الانفتاح الزماني والمكاني من جهة أخرى.فهو يسعى من خلال للنص القرآني إلى تحقيق الفهم الدقيق له، بفكّ شفرات النص والحصول على دلالات للعلامات النصية المشكلة له. وهذه القراءة وجب أنْ تتجاوز كل القراءات السابقة خاصة التاريخية منها أو تدحضها نهائيا، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ باعتبار هذا النص نسيجا لغويا متماسكا لا نفهم معانيه إلاّ بتطبيق مختلف النظريات والمناهج الحديثة. واستنادا إلى العرض المقدّم في هذه الدراسة، والتي تضمنت الرؤية التحليلية النقدية لمشروع حامد أبو زيد التأويلي، نجمل حوصلة النتائج المتوصّل إليها وهي:

-كان في مقدمة الاهتمامات المعرفية التي شغل بها أبو زيد، فهم التراث وكيفية قراءته، ويبرر هذا الاهتمام اعتقاده أنّ الحقول المعرفية التراثية تأسست من خلال بنية واحدة تجمع بينها جميعا.

-الوحي لدى أبو زيد بشري، بمعنى أنّه معطى لبشر وهو الرسول، ومصوغ بلغة بشرية هي اللغة العربية، ومنقول للبشر ليحوّلوه إلى شريعة في حياتهم العامة والخاصة، نقله الرواة شفاهة ودوّنه الحفظة كتابة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفهمه الناس و أوّلوه تأويلات مختلفة وهو بهذا المعنى أنسن النص وجعله بشريا.

-لم يكن أبو زيد أوّل من أخضع النص للدراسة الأدبية، وإنما سبقه في ذلك باحثون وعلماء ومفكرين، إلاّ أنّ هذه الدراسات لم تصل إلى معنى محدد وواضح للنص، وما يحسب لنصر حامد أنّه حاول العودة إلى دراسة علوم القرآن محاولا من خلالها تقديم إضافة جديدة لما تركه السلف السابقون.

-حاول أبو زيد إقامة جسر بين الماضي والحاضر من ناحية، والتنقيب والكشف عن الخصائص اللسانية للغة الدينية، وإمكانية انفتاحها على الزمان والمكان من ناحية أخرى.

-أهم ما ركز عليه أبو زيد في مشروعه هو الابتعاد عن الإيديولوجيا والتقيد بالمنهج العلمي، فهو استقى من المناهج الغربية الحديثة والعاصرة في فهم النص القرآني، إلاّ أنّ ما يحسب له هو حسن توظيفها بما يلائم الثقافة العربية الإسلامية.

-أشار حامد أبو زيد من خلال دراسته للنص القرآني إلى أنّ هذا الأخير تم استخدامه من طرف السلطة السياسية-الدينية، هذا ما أدى إلى تراجع الثقافة العربية الإسلامية، فدعا إلى ضرورة التحرر من هذه السلطة لا من النصوص في حد ذاتها.

-أكّد أيضا على العلاقة الجدلية بين النص والواقع والثقافة، فلا يمكن فهم دلالة النصوص دون العودة إلى الواقع المشكّل لهذا النص من جميع جوانبه، دون إهمال المتلقي الأوّل للنص والمخاطبين به، فهو لا ينكر مصدر النص الإلهي فهو لاعتباره رسالة، لا يمكن دراسة مرسلها (الله) ولكن يجب دراسة الظروف الاجتماعية وكذا التاريخية لمتلقي هذه الرسالة.

-يعتبر النص مرتبطا بالواقع الذي تشكل فيه، وعليه فهو منتج ثقافي، ودليله على ذلك أنّ النص نزل منجّما عبر مراحل وخلال فترة زادت عن العشرين عاما.

-إنّ تأويل نصر حامد قائم على أساس علاقتين، علاقة النص بالواقع، وعلاقة القارئ بالنص، إلاّ أنه ركز على العلاقة الأولى التي من خلالها توّصل إلى تاريخية النص القرآني.

-اهتم بالسياق وضرورته في إنتاج الدلالة، وحددها في السياق الداخلي، الخارجي، اللغوي، القراءة والتأويل...مؤكدا أهميتها لكونها نواة النص، موضحا عواقب إهمالها.

-رأى أنّ النص يستطيع بناء الواقع، ولا يكتفي بتسجيله، ويدعو إلى تحليله بتطبيق المنهج اللغوي بالتركيز على كل من التركيب اللغوي والسياق معاً.

-احتلت قضية المرأة موقعا هاما في دراسة نصر حامد أبو زيد على اعتبار أنها تمثل معضلة أساسية في قضية النهضة، وهذا ما دفعه لتأليف كتابه "دوائر الخوف" الذي يعد بالفعل تطبيقا لمنهجه التأويلي.

-القرآن من وجهة نظره هو خطاب لا نص، وهذا ما ميّز مشروعه الفكري، فهو يرى حسبه أنّ المشكلة الأساسية القائمة قديما وحديثا هي مشكلة النظر إلى القرآن على أساس أنّه نص، فالتعامل معه على هذا الأساس أدى إلى مجموعة من النتائج السلبية في تاريخ التفسير والتأويل.

-إنّ غاية أبو زيد لم تكن تجاوز الماضي أو دحضه، بل بالعكس من ذلك حاول الدفاع عن النص ومحاولة تحريره من الهيمنة الإيديولوجية التي سخرت الدين لخدمتها، مؤكدا أنّ النص الديني ثابت في منطوقه، متحرّك ومتغير في دلالته، وكانت محاولته في إعادة دراسة التراث ليست في كيفية تجديد التراث، وإنّما في تفسيره وفقا لمقتضيات العصر الراهنة.

لقد جاء مشروع نصر حامد أبو زيد مجددا في الفكر العربي والإسلامي، باستناده إلى مناهج ومفاهيم وأدوات معرفية لم يسبق إليها أحد من علماء السّلف، وتوصّل إلى نتائج جديدة تفتح أبوابا مغلقة في التراث لم يتوصّل إليها أحد من الأوائل والأواخر. والدعوة أيضا للعقلانية ورفع لواء الاجتهاد في مواجهة خطابات الانغلاق والتجهيل والتخلف التي اتصفت بها الخطابات الدينية الكلاسيكية.

وككل مشروع فكري وأيّ دراسة وبحث كان لتأويلية أبو زيد مالها وما عليها، فقد تعددت مجالات نقده، فاتصلت بعضها بمسلّمات الباحث، وتعلقت أخرى بالمقاربات والمفاهيم التي وظّفها وأهداف مشروعه لدرجة اتهامه بالرّدة، في حين أثنى البعض الآخر على

عمله واعتبروه مشروعا نقديا جريئا، أين رأى جمهور آخر من العلماء أنه مشروع أصولي لا يضيف شيئا كغيره من القراءات والمشاريع الحداثية بزعمهم. وأيّاً يكن الأمر فما يُحسب لنصر حامد أبو زيد فتح أبواب مجالات بحثية جديدة، مقدمةً تصورا جديدا لماهية الفكر الإسلامي والخطاب الديني بعيدا عن النزعة الدوغمائية.

المصادر والمراجع

❖ **القرآن الكريم برواية ورش.**

❖ **المصادر:**

1. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

2. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994.

3. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1، 2014.

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

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

6. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن الكريم عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1996.

7. نصر حامد أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995.

8. نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني، قراءة نقدية، دار المنتخب العربي، مصر، 1992.

❖ **المراجع:**

1. ابن رشد: الكشف عن عقائد الأدلة في عقائد الملة، مكتبة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1987.

2. ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: سميح الدغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط2، 1994.

3. أبو العباس أحمد بن تيمية: مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ج4، 2004.

4. العمري مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012.

5. الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997.

6. الفتوحي: محمد ابن محمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1993.

7. بول ريكور: بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، لبنان، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2006.
8. جلال الدين أسيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، م4، بيروت، لبنان، 1988.
9. حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
10. دافيد جاسبير: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية–ناشرون، بيروت، ط1، 2007.
11.عبد الصبور شاهين، قصة أبو زيد وانحصار العلمانية في جامعة القاهرة، دار الاعتصام، القاهرة.
12. عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
13. علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ج3، ط1، 2003.
14. علي حرب: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 1997.
15. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.
16. عمارة محمد: التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.
17. عواطف كنوش مصطفى التميمي: المعنى والتأويل في النص القرآني، دار الصفاء، عمان، الأردن، ط1، 2010.
18. قنديل عبد الرزاق: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، 1984.
19. محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2 ، لبنان، 2001.
20. محمد أركون: الفكر الإسلامي –قراءة علمية–، تر: محمد صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.
21. محمد أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر، القاهرة، ب ط.
22. محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات –فصول في الفكر الغربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015.
23. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.
24. محمد عبد العظيم: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1995.

25. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط3، 1119.
26. محمود إسماعيل: قراءة نقدية في الفكر العربي المعاصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، .1998
27. مصطفى الحسن: النص والتراث، قراءة تحليلة في فكر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
28. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1995.
29. معتصم السيد أحمد: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط1، .2009
30. معروفي العيد: الهرمنيوطيقا –جدلية الأصل والانزياح– مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير ونصر، دار الأيام للنشر، ط1، 2015.
31. نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1998.
32. هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل –الأصول، المبادئ، الأهداف– ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.
33. يعقوب الميالي: تأويل النص بين محمد هادي معرفة ونصر حامد أبو زيد –دراسة مقارنة– مركز عين للدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2018.

❖ **المقالات والمجلات العلمية:**

1. علي شنوفي: الدواعي الأولى للتأويل، الأزمات السلطوية، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد الرابع، جوان 1985.
2. حامد ناصر الظالمي: اسبينوزا وأثره في منهجية تحقيق النصوص عند المحدثين، مجلة أبحاث البصرة، العدد28، ج1، 2001.
3. عبد المالك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، العدد1،بيروت، لبنان، 2000.
4. محمد المقرن: في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، العدد1،بيروت، لبنان، 2000.
5. عقيلة مصيطفى: التأويل وتحليل المحتوى في البحث العلمي والإنساني والاجتماعي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 04، 2009.

6. سناء عبد الرحيم: السياق القرآني في تفسير الزمخشري، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، العدد81، 2013.

7. محمد المتقن: في مفهوم القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، العدد33، الكويت، 2004.

8. عزت السيد أحمد: حدود التأويل، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الأول، 2012.

9. يحيى رمضان: المقاربة الهرمسية قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 64، 2011.

10. حامد فتحي: عودة إلى أفكار أبو زيد، مجلة رصيف، العدد22، 2018.

11. كريمة محمد كربية: منهج نصر حامد أبو زيد في قراءة النص الديني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد10، العدد01، 2017.

12. محمد رضا حاجي إسماعيلي و علي الأصفهاني: نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مجلة رؤى نقدية معاصرة2، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

13. بالطير تاج وبلعباس مصطفى: قراءة النص القرآني على ضوء المنهج الهرمنيوطيقي، نصر حامد أبو زيد أنموذجا، مجلة قراءات للبحوث والدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، جامعة مصطفى إسطمبولي، معسكر، العدد07، 2017.

14. محمد سلين العوّا: الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2004.

15. محمد حيرش بغداد: القراءة النقدية للتراث وعائق التفكير، نصر حامد أبو زيد نموذجا، مجلة إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العدد31، 2006.

16. جمال عمر: أنا نصر حامد أبو زيد، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2014.

17. نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول العدد 3، مجلد1، 1981.

18. نصر حامد أبو زيد: القرآن نص تاريخي وثقافي، الحوار المتمدن، العدد 3065، 2010.

19. نصر حامد أبو زيد، حول الهرمنيوطيقا، غادامير والتراث العربي الإسلامي، مجلة فكر وفن في حوار غادامير، 1963.

20. نصر حامد أبو زيد: نداء إلى الشعب المصري، مجلة الطريق، القاهرة، العدد 04، 1996.

رقية العلواني: إبراز الخلفيات التاريخية لنشأة حركة نقد النصوص الدينية، جامعة الشارقة، 2005.

22. بوجمعة بوبعيو: آليات التأويل وتعددية القراءة، مقاربة نظرية نقدية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سلسلة الدراسات(8)، 2009.

❖ **المعاجموالموسوعات:**

1. ابن فارس: مقاييس اللغة، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر، سوريا، 1979.
2. ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
3. أحمد رضا: معجم متن اللغة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج5، 1960.
4. السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار النشر بيروت.
5. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، مؤسسة البابي الحلبي،القاهرة، 1998.
6. المعجم الوجيز: من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2009.
7. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، مج2، ط2، 2001.
8. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982.
9. محمد الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1413.
10. موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

❖ **المواقع الإلكترونية:**

1.عمربيشو: إشكالية تأويل النص الديني بين الألسنة والأنسنة، ينظر http://www.aljabriad.net/n51_10bichou.htm، تاريخ الاطلاع: 27 ماي 2022.
2. مصطفى شلش: نقد الناقد، قراءة نقدية في فكر نصر حامد أبو زيد، موقع مصراوي، 2019.

❖ **الرسائل الجامعية:**

1. باب العياط نور الدين: النص القرآني–دراسة بنيوية– أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2014–2015.
2. بختي أمينة: التأويل في الفكر العربي الإسلامي عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، 2022/2021.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
إهداء وشكر	/
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول: التأويل إشكالية مفهومية وتاريخية	1-33
المبحث الأول: التأويل مساءلة مفاهيمية تحليلية	02
1- تعريف التأويل	02
2- الجذور التاريخية للتأويل	05
3- الفرق بين التأويل والتفسير والقراءة	12
المبحث الثاني: في مفهوم النص الديني	14
1- تعريف النص الديني	14
2- تعريف النص القرآني	17
3- القراءات التأويلية للنص الديني (المقدس)	20
المبحث الثالث: التأويل كآلية لفهم المقدس في الفكر الغربي والعربي	22
1- التأويل في الفكر الغربي	22
2- التأويل في الفكر العربي	27
الفصل الثاني: هرمينيوطيقا القرآن عند نصر حامد أبو زيد	34-56
المبحث الأول: مفهوم النص الديني عند نصر حامد أبو زيد	34
1- تعريف التأويل عند نصر حامد	34
2- تعريفه للنص القرآني	35
3- تاريخية القرآن عند أبي زيد	36
المبحث الثاني: المشروع التأويلي عند نصر حامد أبي زيد	39
1- أنسنة النص القرآني	39
2- النص والتراث	42
3- منهجه في التعامل مع النص القرآني	45
المبحث الثالث: المادية في تأويل نصر حامد	53
1- الماركسية في تأويلية أبو زيد	53

2- الصيغة العلمية للنص الديني	54
الفصل الثالث: مشروع أبو زيد التأويلي في ميزان النقد	57-77
المبحث الأول: أزمة تكفير نصر حامد أبو زيد	57
1- حكم تكفير نصر حامد	57
2- مبرراته ضد تكفيره	61
المبحث الثاني: فكر أبو زيد بين التأييد والمعارضة	65
1- أهداف مشروع أبو زيد التأويلي	65
1- تقييم فكر أبو زيد	67
2- نقد فكر أبو زيد	71
خاتمة	78
قائمة المصادر والمراجع	83
فهرس المحتويات	90
ملخص	

ملخص:

تعتبر محاولة نصر حامد أبو زيد من أبرز المحاولات لقراءة وتأويل النص الديني ، انطلاقا من قراءة المقدس وفق منهجية عقلية تأويلية، وتطبيق المناهج الغربية الحديثة عليه، وعلى هذا الأساس قام بوضع آليات تأويلية لدراسة القرآن، تهدف إلى إخراجه من السياق اللاهوتي القديم الذي منعه من التطور إلى جعله واقعيا، بزعمه أنّه منتج ثقافي. ورغم ذلك فلم تقبل منه محاولته لا في الساحة العلمية ولا الدينية الإسلامية اعتبارا لها مساساً بقدسية القرآن الكريم والعقيدة الإسلامية وانتهت بتكفيره.

الكلمات المفتاحية: التأويل، النص الديني، القرآن الكريم، التراث، الواقع، الثقافة.

Abstract

Nasr Hamed Abu Zeid's attempt is considered one if the most prominent attempts to read and interpret the religious text, starting from reading the sacred according to an interpretive mechanisms for the study of the Quran, it aims to take it out of the ancient theological context that prevented it from developing to make realistic, claiming to be a cultural product. Dedite this, his attempt was not accepted neither in the scientific nor the Islamic religious arena, considering it as an insult to the sanctity of the noble Quran and the Islamic faith, and it ended with his blasphemy.

Key words: Interpretation, religious text, Quran, heritage, indeed, culture.