الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية

قسم : الفلسفة

العنوان:

القراءة الهرمنيوطيقية للنص الديني

عند نصر حامد أبو زيد

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

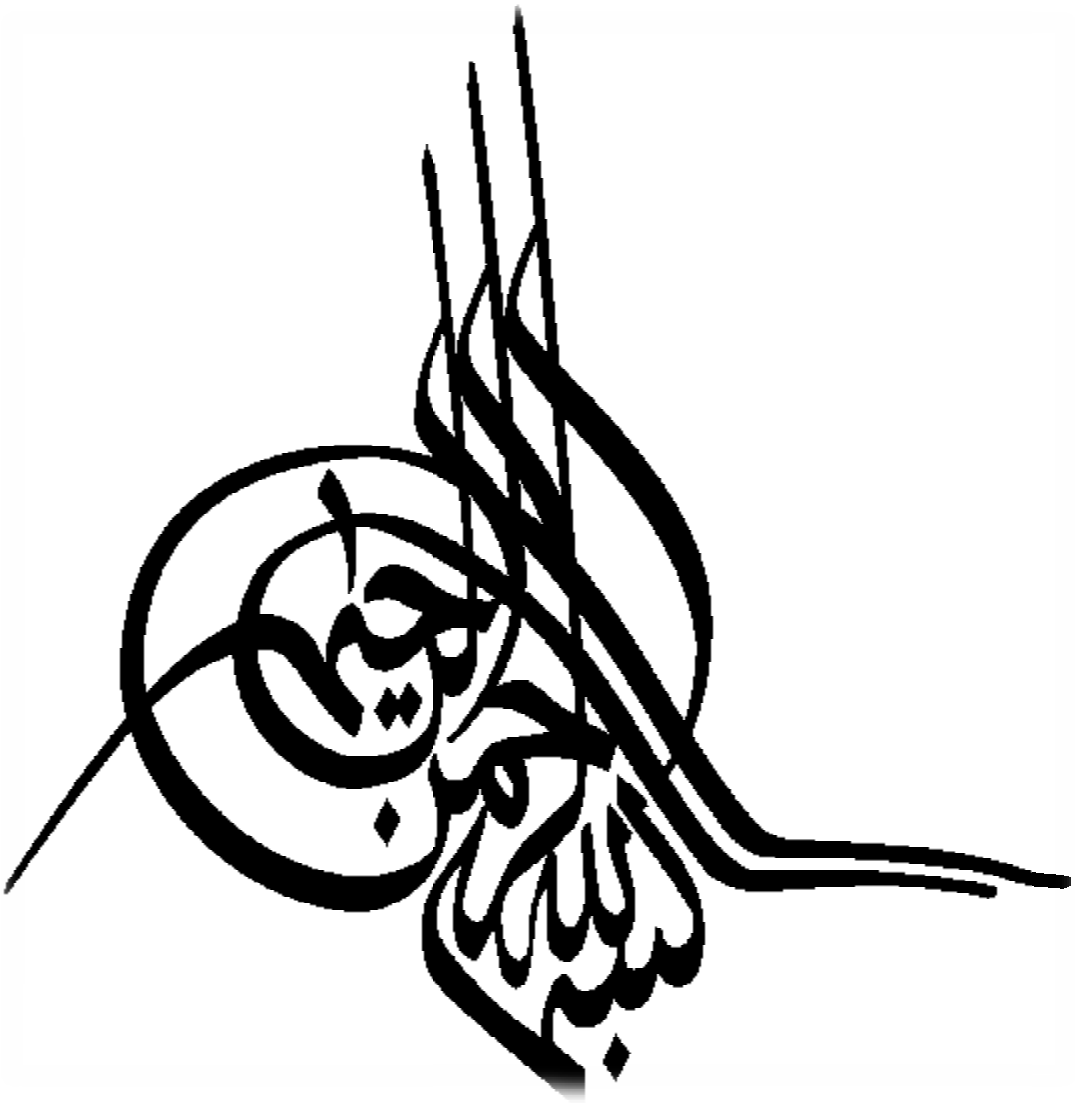
إعداد الطالبتين:

*امساعد خضراء

*مويسات سلوى

	لجنة المناقشة:	
خوني ضيف الله	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	رئيسا
بوزبرة عبد السلام	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	مشرفا ومقررا
بورنان خيرة	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2017- 2018



كلمة شكر

مصداقا لقوله تعالى:

«وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ »

سورة إبراهيم «الآية 07 »

نحمد الله عزّ وجل أنّ وفقنا لإتمام هذا العمل المتواضع، وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم :

«مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ »

رواه أحمد، والترميذي .

نتقدم بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل إلى كل من ساعدنا وساهم في تكويننا طيلة مشوارنا الدراسي من معلمي الإبتدائي وصولا إلى أساتذة جامعة **محمد بوضياف** .

كما نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف **بوزبرة عبد السلام** الذي لم يبخل علينا بنصائحه وتوجيهاته في سبيل إنجاز هذا العمل.

إلى اللجنة الموقرة التي تكرمت علينا بمناقشة هذه المذكرة.

إلى كل من ساهم من بعيد أو قريب ولم يبخل علينا بمعلوماته، وإمكاناته لإعداد هذه المذكرة.

مقدمة:

شهد الفكر الإنساني بصفة عامة والفكر العربي بصفة خاصة ثورة فكرية في شتى المجالات، ولعلّ المجال أو الجانب الفلسفي كان له النصيب الأوفر من هذه الثورة، حيث شهد ظهور مناهج فلسفية جديدة، ولقد عرف الفكر العربي، وخاصة الفلسفي منه وفود الكثير من الأفكار الفلسفية الغربية وذلك نتيجة تأثر المفكرين العرب والمسلمين بالفلاسفة الغربيين، وكذا بحكم معايشة البعض منهم للحداثة الغربية عن قرب، حيث اطلعوا على ثقافتها وفكرها ومناهجها، وهكذا حالوا نقل هاته الأفكار والمناهج إلى الساحة الفكرية العربية محاولين تبنيها وتطبيقها والتنظير لها.

ممّا دفع إلى القول بأنّ الفكر العربي المعاصر ما هو إلاّ امتداد للفكر الغربي، كما أنّ أكثر ما تم تداوله في الساحة الفكرية العربية، هي مسألة المناهج وخاصة الفلسفية منها، ومن بين هاته المناهج المتبناة نخصّ بالذكر المنهج التأويلي، الذي أحيط باهتمام كبير من طرف المفكرين العرب، حيث أجريت من حوله الكثير من الدراسات المعمقة، بل هناك من جعل منه مشروعا فكريا يشتغل عليه، وخاصة فيما يتعلق بتأويل النّص الدّيني لما لهذا الموضوع من أهمية، ولما يتميز به من حساسية وخلاف كبير بين الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين.

ولعلّ من أبرز المفكرين العرب الذين اعتنوا بدراسة المنهج التأويلي، كونه أحد إفرازات فتوحات الحداثة الغربية، نجد المفكر العربي المصري "نصر حامد أبوزيد"، الذي اتخذ من هذا المنهج مشروعا فكريا يشتغل عليه، ويتمثل في قراءته الحداثية للنّص القرآني التي كانت بمثابة فكر اجتهادي جديد مغايرا لما كان شائع قلبه عند الأصوليين "الفقهاء القدامى"، ومن أجل الإلمام بقراءة أبوزيد التأويلية للنّص القرآني لابد لنا من طرح الإشكالية الرئيسة التي يدور حولها بحثنا وهي على النحو التالي: إلى أي مدى يمكن القول بأنّ القراءة التأويلية قابلة للتطبيق على النّص الديني في الفكر الإسلامي بالكيف نفسه في التطبيق على النّص الإنجيلي؟ وكيف طبق أبوزيد المنهج الهرمنيوطيقي على النّص القرآني؟

وهذه الإشكالية العامة تنطوي على جملة من المشكلات الفرعية وتمثلت في:

-ما ماهية الهرمنيوطيقية وما أسسها وقواعدها؟ وماهي الآليات التي استند إليها نصر حامد أبوزيد في قراءته التأويلية؟ ماهي المآلات التي آلت إليها القراءة التأويلية للنّص الديني؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قسمنا هذا العمل إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، فالمقدمة مهدنا فيها للفكر العربي المعاصر، وكيف تأثر المفكرين العرب بالحداثة الغربية وخاصة مسألة المناهج.

وفي الفصل الأول الذي كان معنون بـــ "الهرمنيوطيقا من حيث المفهوم والسياق التاريخي" وحاولنا فيه ضبط مفهوم مصطلح الهرمنيوطيقا من حيث اللغة والاصطلاح عند كل من الغربيين والمسلمين كما تطرقنا فيه لتاريخ الهرمنيوطيقا ابتداءا من شلايرماخر إلى غاية جاك دريدا، مرورا بكل من غادامير ودلتاي وبول ريكور، وفي آخر هذا الفصل تناولنا مقومات التأويل الهرمنيوطيقي والتي كانت بمثابة الأرضية الأولى التي بنى عليها المفكرين العرب فلسفتهم التأويلية.

أمّا الفصل الثاني الذي يحمل عنوان "تطبيقات الهرمنيوطيقا على النّص القرآني عند نصر حامد أبوزيد"، والذي حاولنا من خلاله التعرض لمشروع أبوزيد الفكري النهضوي وأهم المعالم التي ساهمت في بناء فكره، فكانت من الفلسفة الإسلامية المعتزلة وابن الرشد وابن عربي ومن الفلسفة الغربية نجد كل من ريكور وغادامير، كما تطرقنا لمداخل القراءة الهرمنيوطيقية وهي الأنسنة والعقلنة والأرخنة، وعرجنا كذلك لمقومات التأويل الهرمنيوطيقي عند أبوزيد والتي استقاها من الفكر الغربي، وفي نهاية هذا الفصل تناولنا نموذج تطبيقي لنصر حامد ابوزيد في قراءته التأويلية لسورة العلق.

ثم انتقلنا للفصل الثالث والأخير الذي عنوناه بـــــــــ "مآلات القراءة التأويلية للنّص القرآني عند نصر حامد أبوزيد"، حيث تحدثنا فيه عن مآلات مداخل القراءة الهرمنيوطيقية التي قال بها أبوزيد، وهكذا حاولنا في هذا الفصل ابراز مآلات كل من الأنسنة والعقلنة

إضافة للأرخنة، وكان هذا الفصل عبارة عن جملة من الانتقادات الموجهة لأبوزيد في جعل هاته المداخل كأساس تقوم عليه الممارسة التأويلية، كما تعرضنا للمفاسد والآثار التي خلفتها هاته المداخل.

أمّا الخاتمة فهي خاتمة استنتاجية استخلصنا فيها جملة من النتائج.

وقد كان اعتمادنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي وذلك نظرا لطبيعة الموضوع، فمن خلال المنهج التحليلي استطعنا أن نحلل نصوص نصر حامد، لنستظهر فيها أهم الأفكار والمواقف التي من شأنها أن تجيب عن إشكالية بحثنا العامة منها والفرعية، ثم انتقلنا للمنهج النقدي من أجل الكشف عن المفاسد التي أورثتها قراءة أبوزيد التأويلية.

والهدف من هذا العمل هو محاولة الوقوف على أهم لمسات الفكر البوزيدي وهذا شغفا منا بالتغلغل إلى لب هذا الفكر المعاصر، الموسوم بالعلمية والضبط المنهجي رغبة منا في كشف الغموض واللبس الذي أحاط بهذا المفكر خاصة وأنه أثار الكثير من الجدل جراء أفكاره وكتاباته وصلت به إلى حد التكفير في حقه والتفريق بينه وبين زوجته وذلك لطبيعة الفكر الجديد الذي قدمه أبو زيد من أجل القراءة الجديدة للتراث.

كما اعتمدنا في بحثنا هذا على جملة من المصادر التي كانت من "تأليف نصر حامد أبوزيد" ومن أهمها: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نقد الخطاب الديني، مفهوم النّص والنص-السلطة-الحقيقة، بالإضافة إلى مجموعة من المراجع من أهمها: كتاب إشكالية تاريخية النّص الديني لمرزوق العمري، وكتاب ماهية اللغة وفلسفة التأويل لسعيد توفيق.

ولقد واجهتنا في هذا البحث مجموعة من الصعوبات من أهمها: صعوبة التعامل مع المصادر مباشرة وذلك لقلة الدراسات في فكر أبو زيد.

وفي الأخير نؤكّد على أن هذا العمل ما هو إلاّ عبارة عن محاولة متواضعة لا ندّعي فيها الكمال، بل سنحاولنا من خلالها الوقوف على سمات الفكر البوزيدي، ومن ثمّ إدراك

فحوى مشروعه التأويلي، وإسهامه في فتح آفاقا جديدة لإعادة قراءة التراث الديني قراءة تلاءم العصر.

الهرمنيوطيقا من حيث المفهوم والنشأة.

- المبحث الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا
- المبحث الثاني: تاريخ الهرمنيوطيقا
- المبحث الثالث: مقومات التأويل الهرمنيوطيقي

لقد شغل التأويل حيزا واسعا لدى العديد من الفلاسفة والمفكرين منذ العصور القديمة، حيث سنتناول في هذا الفصل كل من المفهوم والمسار التاريخي للهرمنيوطيقا إضافة إلى أهم القواعد ومقومات التأويل الهرمنيوطيقي،فبالنسبة للمفهوم سنبدأ من العصر اليوناني إلى غاية العصر الوسيط، أمّا بالنسبة للمسار التاريخي للهرمنيوطيقا فنحن نحاول الإلمام بأهم المحطات التي مرت بها الهرمنيوطيقا ابتداءا من الألماني شلايرماخر إلى غاية الفرنسي جاك ديريدا.

المبحث الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

إنّ الحديث عن مفهوم التأويل يدفعنا إلىتقصي أثر ظهور هذا المصطلح قديما وكيف كانت استعمالاته،سواء عند المسلمين أو غيرهم حيث سنحاول من خلال هذا المبحث التطرق للمعنى اللغوي والاصطلاحي لهاته الكلمة وذلك عند كل من الفكر الغربي-بداية بالعصر اليوناني إلى غاية ظهور الإصلاح الدّيني-والفكر الإسلامي-بداية بالأصولية مرورا بالمعتزلة والمتكلمة إلى غاية المتصوفة (ابن عربي).

الفكر الغربي:

أ/لغة: التأويل أو الهرمنيوطيقا يرجع الأصل اللغوي لهذه الكلمة إلى الحضارة الإغريقية القديمة، وتأتي من الفعل اليوناني "hermeneuein" ويعني يفسر، والإسمhermeneir يعني التفسير.[1]

[1]-عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة، القاهرة، ط1، 2007، ص24.

وهذه الكلمة مرتبطة بالإله هرمس، رسول الآلهة لدى اليونان، والذي أوكلت إليه مهمة نقل رسائل آلهة الأولمب إلى البشر، ويتوجب على هرمس أن يكون ملما بلغة الآلهة فضلا عن لغة البشر الذين وضعت لهم الرسالة.[1]

إذا فاليونانيون قديما كانوا مهتمين بالآلهة ومقدسين لها ولكل ما يصدر عنها وخاصة أقوالها لذلك أولوا لهذه الأخيرة عناية خاصة، فكانوا يهتمون بفهم كلام الآلهة على الوجه الصحيح ولذلك ظهر تأويل أقوالها سعيا من أجل الوصول إلى حقيقة المعاني التي تحملها الرسائل الكلامية الخاصة بها.

أمّا هرمس الذي اشتق منه الفعل فقد اجتمعت مواهبه في سمتين إثنين، الأولى هي الوساطة بين الطرفين، والثانية هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض الذي يدل عليه اللفظ الإغريقي hermeneuein، فالغموض لابد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس.[2]

ب/اصطلاحا: ظهرت الهرمنيوطيقا باعتبارها وسيلة لفهم النصوص الملحمية والأدبية والتاريخية وقراءتها في العصر اليوناني، فقد استخدمها أفلاطون بمعنى اللغة العادية في محاورة أيون*،وفي كتاب هرمينياس لأرسطو، واستخدمت بالمعنى المعرفي الدقيق للفظة

[1]-أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، ع14، جامعة قطر، 1991، ص229.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*-أيون: هو حوار على لسان أفلاطون وفيه يتناقش سقراط مع أيون وهو راوي وملاحم محترف يحاضر على أعمال هوميروس وهي محاورة تتضمن السؤال الهرمنيوطيقي.

هرمينياس، وفي العصرالهيليني المتأخر وردت لفظة هرمنيوطيقا للإشارة إلى تفسير العالم، واسم هرمس للإشارة إلى المؤول أوالمترجم.[1]

ثم تطورت الهرمنيوطيقا في العصور الوسطى وذلك بعد ظهور إشكاليات في قراءة الكتاب المقدس، ولهذا ارتبط فن التأويل بالكتاب المقدس، حيث أنّ أول لقاء بينهما يرجع إلى بداية إعادة كتابة الانجيل كنص سلطوي معتمد ووثيقة مقدسة.[2]

وهنا نلاحظ أنّ مفهوم الهرمنيوطيقا منذ نشأته في العصر اليوناني إلى غاية العصر الوسيط ظل مدلوله سائدا فلم يتجاوز مفهومه حدود القراءة والتفسير،ولكن مع بداية الصراع الفكري المسيحي وظهورالبروتستانتية* وكان ذلك مع المصلح الدينيمارتن لوثر**تطور مفهومها ليتجاوز حدود القراءة والتفسير لتطرق مسألة الفهم وهذا من أجل أن يكون هناك استقلال عن الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس دون العودة اليها.

وأمام هذه المشكلات في المجتمع المسيحي القديم، تبلور مفهوم الهرمنيوطيقا، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني او بالأحرى الكتاب المقدس، ليتسع بعد ذلك مفهوم المصطلح في الممارساتالحديثة، فاستخدم في

[1]-فتحي مسيكني، كيف صارت التأويلية فلسفة، مجلة دفاتير فلسفية، ع:15، الأردن، د.ت، ص68.

[2]-مجدي عزالدين، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور، العراق، د.ط، 2013، ص25.

*-البروتستانتية:مذهب ديني مسيحي،نشأ عن حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر وتدعو إلى تحرر الفرد من سلطة الكنيسة.

-**مارتن لوثر:(1483-1546)، راهب ألماني وقسيس وأستاذ لاهوت ومطلق عصر الإصلاح في أوروبا بعد إعتراضه على صكوك الغفران.

التأويل كل أنواع الاعمال الفنية، والحكايات الأسطورية، والاحلام ومختلف أشكال الادب واللغة بوجه عام، ووسعت من نطاقها لتشمل التأويل النصي ككل.[1]

2/في الفكر الإسلامي:

أ/لغة: التأويل لغة من آل يؤول ايالة وتعني الرجوع والعودة، ومختلف اشتقاقات هذه الكلمة تفيد هذا المعنى، فأولا هو الرجوع، وفي لسان العرب آل الشيء يؤول أولا ومالا رجع وأول إليه الشيء رجعت وألت عن الشيء ارتددت ويستدل ابن منظور بقولالنبيصلى الله عليه وسلم:"**من صام الدهر فلاصام ولا آل**".[2]والتأويل أيضا مأخوذ من الرجوع وهو من آل إليه أولاً بمعنى رجع وأول الكلام وتأويله تدبره وقدره وفسره.[3]

وفي لسان العرب أيضا أورد ابن منظور"وأمّا التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا، وثلاثيته آليؤول أي رجع وعاد، والتأويل هو المرجع أو المصير وهو مأخوذ من آل يؤول أي صار إليه وأولته صيرته إليه "[4].

ومن خلال مطالعتنا لبعض قواميس اللغة العربية، نجد أنها تكاد تجمع على أنّ للتأويل معان عديدة أهمها الرجوع والمآل والعاقبة والتفسير والوضوح والتدبر.

كما ترد كلمة التأويل للدلالة على الإصلاح والسياسة،ورد في لسان العرب يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه والإئتيال والإصلاح والسياسة والإيالة هي السياسة.[5]

---

[1]-عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2008، ص99.

[2] -نقلا عن: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012، ص 92.

[3] -عبد القادر منصور، موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، سوريا، ط1، 2002، ص 174.

[4]-ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ط، د.ت، ص ص 32-34.

[5]-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، (مرجع سابق)، ص94.

ونجد أيضا ابن فارس*في معجمه"مقاييس اللغة"يقول:"أول أصلان هما ابتداء الأمر وإنتهاؤه،ومن إستعماله في الإبتداء قولك الأول وهو مبتدأ الشيء،ومن إستعماله في الإنتهاء قولهم الأيل وهو الذكر من الوعول وسمي أيلا لأنه يؤول إلى الجبل وينتهي إليه ليحتضن فيه ".[1]

2 /اصطلاحا: إنّ الحديث عن التأويل في المفهوم العربي نجده يتعدد بتعدد دارسيه من الفلاسفة وعلماء الكلام **وعلماء الفقه،والمفسرين وحتى المتصوفة،ولهذا نجد أنّ التأويل عند المسلمين قد عرف الكثير من المفاهيم وكل هاته المفاهيم ناتجة من المجال التي ظهرت فيه فعند الأصوليين وردت تعريفات التأويل متشابهة حيث نجد الإمامالجويني****عرفه: "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لماقبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الإستنباط ".

*-ابن فارس: هو أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسن الرازي القزويني، (329ه-1004م) لغوي وإمام في اللغة والأدب، من أهم مؤلفاته، مقاييس اللغة.

[1]-ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق:عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص ص98-100.

**-علماء الكلام: هم طائفة اشتغلوا بفكر الفلاسفة اليونانيين بعد ترجمة كتبهم للغة العربية وعرفوا عند أهل الإسلام بالمتكلمة، خاضوافي مسائل كلامية مثل مسألة خلق القرآن.

***-الأصوليين: هم العلماء الذين يعتمدون في استنباط الأحكام الشرعية على قواعد كلية عقلية ونقلية.

****-الجويني:(419ه-478ه)، الملقب بإمام الحرمين فقيه شافعي وهو أحد أهل السنة والجماعة.

2-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الديني، (مرجع سابق)، ص94.

ومن خلال تعريف الجويني للتأويل يتبين أنّ التأويل كان مرتبط بالنّص القرآني والسنة، كما أنّه مبني على شروط معينة والتي تتمثل في عدم مخالفة الكتاب والسنة النبوية، إضافة إلى أنّه آلية من آليات الفهم.

كمانجد الغزالي* يعرفه: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر".[1]

ومنهنا يتبين لنا أنّ التأويل عند الأصولية هو عبارة عن محاولة لإدراك المعنى المتضمن في النص أو الكشف عن المعنى الباطن فيه ويكون ذلك بشرح وتفسير النص مع الوقوف على مختلف قرائنه وأبعاده، وهذا التعريف الذي ورد عند الأصوليين فيما يخصّ التأويل يكاد أنّ يكون نفس التعريف الذي ورد عند كل من المتكلمة والفلاسفة، حيث نجد أنّ التأويل عندهم إقترن بإخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية شريطة ألاّ يكون هناك إخلال باللغة،أي يجب مراعاة الوضع اللساني العربي عند الممارسة التأويلية على النصوص.

هذا مايؤكده الفيلسوف والمتكلم ابن الرشد** في تعريفه للتأويل: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب

*-الغزالي: (450ه-505ه) أبو حامد محمد الغزالي أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين كان فقيها أصوليا وفيلسوف يلقب بحجة الإسلام، ومن أهم مؤلفاته تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال، إحياء علوم الدين.

[1]-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الديني، (مرجع سابق)، ص95.

** ابن الرشد: فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب ولد بقرطبة، درس الفيزياء والرياضيات من مؤلفاته تهافت التهافت، وفصل المقال.

في التجوز،ومن تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارنة، أو غير ذلك منالأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي".[1]

أمّا فيما يخص التأويل عند المعتزلة*فنجد أنهم إهتموا بتأويل القرآن الكريم وذلك بهدف دفاعهم عن منهجهم العقلي، ويعتبر التأويل العقلي من أهم الركائزوالأسس التي ينبني عليها المنهج الإعتزالي.

كما نجد المعــتزلة يقرونبأنّه يتوجب على المؤوّل أو المتعاطي للتأويل أنّ يكون على دراية بعلم الكلام،كما أنّهم يولون اهتماما كبيرا للمجاز، لأنّه بالنسبة لهم الأداة اللغوية التي من خلالها يؤوّلون مالم يتوافق مع أصولهم الخمس، كما أنّ التأويل عند المعتزلة لايبتعد عن التأويل الذي قال به كل من المتكلمة والفلاسفة وحتى المتصوفة فالتأويل حسب نظرهم هو "صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى ذهني وراء الظاهر يفهم بالقرائن اللفظية أوالعقلية، وبمعرفة مسالك الدلالات اللغوية"[2].

وهذا التعريف نجده يتطابق مع التأويل عند المعتزلة،إلاّ أنّ الإعتزالية لا ينظرون للتأويل على أنه عبارة عن ألفاظ تحتمل معاني غير المعاني الظاهرية وفقط، بل يقرّون بالعقل كونه لايمكن أن يقدم شيئا عنه وهو الأساس الأول في التفكير والمعتمد في العملية التأويلية،لأنّ العقل منوط على فهم وقراءة معاني النصوص وتحديدها.

---

[1]-ابن الرشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، تعليق: أبو عمران، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ط، 1982، ص34.

*-المعتزلة: فرقة إسلامية كلامية يتزعمها واصل بن عطاء (699ه-749ه)وصف أصحابها بأهل العقل والتأويل في بعض المسائل الكلامية مثل مسألة أن القرآن مخلوق وليس صفة من صفات الذات الإلهية.

[2]-دحماني الشيخ، التأويل بالمجاز عند المعتزلة، مجلة متون، جامعة مولاي طاهر، سعيدة، الجزائر، ع:13،ص341.

أمّا بالنسبة للصوفية أو ابن عربي* بصفة خاصة فهو يرى أن العالم أو الوجود في حقيقته خيال والخيال بالنسبة له هو اثنان خيال يستخدمه الإنسان العادي أي عامة الناس وخيال يختص بالعرفاء (خيال العرفاء)والذي هو في نظر ابن عربي عبارة عن قوة معرفية يتميز بها الإنسان العارف عن غيره.

فابن عربي في قوله بأنّ الوجود خيال يستدل بالحديث النبوي الشريف قوله عليه الصلاة والسلام "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" وقد فسر ابن عربي هذا الحديث بأنّ النبي ينبهنا إلى أنّ كل مايراه الإنسان في هذه الدنيا هو بمثابة رؤيا النائم أو الخيال وعليه فتأويل ضرورة يقتضيها طلب العلم والمعرفة.

كما نجد ابن عربي يؤكد على ثنائية الظاهر والباطن فهو يعتمد على التأويل كثيرا من أجل العبور للباطن وكشف الحقائق، كما أنابن عربي "**يؤسس باطن الشريعة على أساس أنه إنعكاس لباطن الوجود، كما للوجود ظاهر وباطن وللإنسان ظاهر وباطن، فالخطاب الإلهي بذلك يتضمن باطن وظاهر.**"[1]

لقد عمم ابن عربي ثنائية الباطن والظاهر على كل الوجود، والظاهر بالنسبة له خاص بالعامة من الناس، أمّا الباطن يخص خاصة من البشر لكشف الحقائق وذلك بالانتقال من الظواهر إلى البواطن، والعارف أو الإنسان الكامل هو الذي له القدرة على التأويل لأنّه في نظر ابن عربي ممتلك لآلية البحث والكشف التي تمكنه من الوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة الحقيقة، وهكذا تتم قراءة الوجود قراءة تأويلية، والتأويل بصفة عامة عند

*-ابن عربي: هو أبو بكر محمد بن علي، من قبيلة حاتم الطائي، ولد في مدينة مرسية في 18 رمضان 560ه-1165م، مذهبه روحي من أهم مصنفاته "فصوص الحكم" و" الفتوحات المكية" انظر: فاروق عبد المعطي، محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993، ص 23.

[1]-نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 2002، ص211.

المتصوفة هو"الأداة التي بواسطتها يمكن المرور من القشر إلى اللب ،وهو يوازي عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس إلى عالم الغيب ."[1]

[1] -مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، (مرجع سابق)، ص95.

المبحث الثاني: تاريخ الهرمنيوطيقا.

إنّ المتتبع لتاريخ الهرمنيوطيقا يجدها تضرب بجذورها في أعماق تاريخ الإنسان السحيق، ويرجع الأصل اللغوي لكلمة "هرمنيوطيقا" كما سبق التفصيل فيه إلىالحضارة الإغريقية القديمة لتتوسع دلالتها في العصر الحديث على أيدي فلاسفة ومفكرين أمثال شلايرماخر وويلهلم دلتاي، هيدغروغادامیروغيرهم، لتشمل النصوص الأدبية واللغوية والتاريخية...الخ، فقد أخذت الهرمنيوطيقا حيزا كبيرا في الدراسات اللغوية والأدبية واللسانيات وكافة العلوم الإنسانية ، حيث أصبحت مجالاً فلسفياً يعنى بالدراسة التفسير والتأويل والفهم لجميع الكتابات الأدبية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والدينية.

لقد بدأت رحلة الهرمنيوطيقا فلسفيا مع الفيلسوف الألماني شلايرماخر*، إذ يعتبر هذا الفيلسوف أول من حاول وضع مبادئ وأسس للهرمنيوطيقا، وهو الذي أخرج الهرمنيوطيقا من إطارها الديني اللاهوتي، واهتم بها كمنهج وأداة للاشتغال على النصوص، مهما كان نوع النص حيث قدم هذا الفيلسوف هرمنيوطيقا موضوعية فهي تقوم على فهم الوسائط اللغوية التي يسلكها ويعتمدها المؤلف للتعبير عن فكره "إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل أفضل مما فهمه"[1]، وإيضاح بينتها

* شلايرماخر (1768-1837) فيلسوف ألماني لاهوتي رومانسي كانت ثقافته الدينية والدنيوية واسعة ومتينة، ترجم آثار أفلاطون كما يعتبر فكر شلايرماخر شكل من الأشكال المتطرفة للاتجاه اللاعقلاني الذي لا يقبل انفصالا عن المأثور اللوثري، له العديد من المؤلفات منها "الإيمان المسيحي طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية 1821-1822، (أنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص ص396-397.

1 -سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 87.

الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة فيها، وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية أو دينية .

فنجد أن شلايرماخر يؤكد على الجانب اللغوي والتاريخي للنص، فلقد كان شلايرماخر يرى أن الحاجة إلىالفهم هي ناتجة عن سوء خطاب ما لذا نجده يؤكد على فهم معنى المؤلف في النص فكل نص مبني على فكرة داخلية كامنة فيه، ولكي نصل إلىهذه الفكرة لا بد أن يتوفر وسط وهو اللغة والتركيبة النحوية والفيلولوجية (فقه اللغة العام) للنص، ولتكون عملية الفهم لا بد من تحليل المصطلحات والعبارات اللغوية المستعملة فقد رأى شلايرماخر أنه ينبغي للوصول إلىقصد المؤلف لا بد من العمل على جانبين أولهما الحالة النفسية للكاتب أثناء تحريره للنص وثانيهما الظروف المحايثة لتحرير النص "فعلى يد شلايرماخر تخلت الهرمنيوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيا كانت هذه النصوص في تحققها الملموس".[1]

ومعنى ذلك أنّ النصوص على اختلافها لكي تضمن فهما مناسبا ينبغي عليها أن تراعي وضع قوانين ومعايير تعصمها من سوء الفهم، ومن هذا المنطلق ألغيت القداسة على النص الديني، ولم يعد للنص الإنجيلي خصوصية تميزه عن مختلف النصوص الأخرى.

فلقد تحول مفهوم الهرمنيوطيقا في العصر الحديث من تفسير النصوص الدينية إلىتفسير كل النصوص المكتوبة لتصبح بذلك الهرمنيوطيقا نظرية عامة للفهم "ويرجع الفضل لشلايرماخر في أنه أول من عمل على توسيع دلالة المصطلح فيما وراء نطاق

[1]- شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلىنظريات القراءة، الدار العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 24.

اللاهوت أو المشكلات الجزئية في تفسير النصوص الدينية بحيث أصبح المصطلح يمتد ليشمل علوم التفسير، كالفيلولوجيا والقانون والتاريخ إلىجانب تفسير النصوص الدينية وهي الأنظمة الأربعة التي شغلت بها الهرمنيوطيقا أو فن التفسير حتى القرن التاسع عشر"[1].

وهذا يعني أن الفضل يعود لشلايرماخر لأنه هو أول من عمل على إخراج دلالة الهرمنيوطيقا من الاستعمال اللاهوتي أو الديني لتهتم بتأويل جميع النصوص لتشمل علوم التفسير، والتي تحوي الأنظمة الأربعة التي اهتمت بها الهرمنيوطيقا أو فن التفسير إلىالقرن التاسع عشر الميلادي وهي الفيلولوجيا والتي تعني فقه اللغة العام والقانون والتاريخ بالإضافة إلىتفسير النصوص الدينية.

وبذلك تعد اسهامات شلايرماخر في مجال الهرمنيوطيقا القاعدة التي تم تأسيس الهرمنيوطيقا العامة عليها بدل الهرمنيوطيقا المتخصصة في تأويل النصوص الدينية، فانتقلت الهرمنيوطيقا من تأويل الدين إلىتأويل كل ما لديه علاقة بالإبداع ليس الديني فقط بل ما تعلق بإنجاز البشر من نصوص فكانت اسهاماته بمثابة محاولة أولى لتأسيس الهرمنيوطيقا بوصفها نشاطا عاما في التفسير يقوم على الفهم".[2]

حيث تقوم هرمنيوطيقا شلايرماخر "**على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلىالقارئ وبالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي [....] إلىاللغة بكاملها، ويشير [....] في جانبه النفسي [....] إلىالفكر الذاتي لمبدعه العلاقة بين الجانبين [....] فيما يرى شلايرماخر [....] علاقة جدلية، وكلما تقدم النص في الزمن**

[1]-سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 87.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 87-88.

مسار غامضا بالنسبة لنا، وصرنا [....] من ثم [....] أقرب إلىسوء الفهم لا الفهم"[1]، من هذا المنطلق كان حسب شلايرماخر "**لا بد من قيام "علم" أو "فن" يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلىالفهم"**[2] فبدأ يؤسس "**لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبي النص اللغوي والنفسي**".[3]

أمّا الحديث عن فيلهلم دلتاي* فقد حاول من خلال "هرمنيوطيقاه المنهجية أن يلتمس أساساً منهجياً وتطبيقياً يظهر اختلاف واستقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وبذلك فقد عمل دلتاي على تطوير هرمنيوطيقا شلايرماخر إلىمنهج كلي للعلوم الإنسانية، بحيث لم تعد العلوم الطبيعية تتميز على العلوم الإنسانية بأدواتها المنهجية، وإنما أصبح الاختلاف بينهما يكمن في التوجه المعرفي لكل منهما أي في قصديتهما الموضوعية".[4]

كما يرى فيلهلم دلتاي "**أن الهرمنيوطيقا بمن وصفها بفن فهم تعبيرات الحياة المكتوبة لتكون "الهرمنيوطيقا -في ظل هذا الفهم-لا تعني مجرد عملية الفهم لشيء معطى محدد سلفاً، له وجود خارجي محايد عن المتلقي الذي يحاول أن يفهم هذا الشيء أو النص، أنّ هناك بين المتلقي والنص الأدبي شيئا مشتركا هو تجربة**

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 20.

[2] -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

*دلتاي فيلهلم (1833-1911) فيلسوف ألماني، طور علم التأويل وسط تطبيق نهج كانت على العلوم، من رواد فلسفة الحياة يعتبر من رواد الهرمنيوطيقا وصاحب التفرقة بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، ورائد الرابط بين الفلسفة والتاريخ كذلك، اهتمت مؤلفاته ببناء العالم الخارجي في العلوم الروحية. أنظر: تدهونتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج1، ص 348.

[4] -سعيد توفيق، في ماهية اللغة والفلسفة، (مرجع سابق)، ص 88.

الحياة"[1]، لذا يشير دلتاي إلىأن الدراسات الإنسانية تبدأ من الفهم، "لكن فهم ماذا؟ إنه فهم تعبيرات "الحياة" انطلاقا من تفاعل المؤول/الباحث مع تعبيرات الحياة عند الآخر، هذه الأخيرة تعمل على نقل تجارب هذا الآخر ليتشاركها مع المؤول وكأنها تجاربه الذاتية التي عايشها،ونجد أن دلتاي قد ميز بين نوعين من التجربة:

-التجربة المعاشة التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية.

-التجربة العلمية والتي تخص علوم الطبيعة".[2]

لكن التجربة المقصودة من طرف دلتاي، "إنها التجربة المعاشة والتي تمثل كل ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي[....]، كما أن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة"[3].

ذلك أن التجربة المعاشة هي أساس المعرفة، فقد كان هدف دلتاي هو وضع وبناء مناهج للوصول إلىتأويلات صحيحة لتعبيرات الحياة الداخلية، وقد كان له ردة فعل عنيفة حول ميل الدراسات الإنسانية إلىالاعتماد على طرق التفكير الخاصة بمناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها في دراسة الإنسان.

يمكن الإشارة إلىأن "أصل الفهم عند دلتاي يتحدد من خلال مقولة الحياة هي في ذاتها بنية تأويلية ما يجعلها أساسا حقيقياً للعلوم الإنسانية، ومن خلالها تتجسد التجارب الإنسانية، انطلاقا من التجربة الفردية وصولا إلىتجارب الآخر، أي انطلاقا من فهم/

[1] -نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص 27.

[2] -علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد أنموذجا، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة العامة، 2014-2015، ص 34.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تأويل الذات وصولاً إلىفهم أو تأويل الآخر، اكتشاف الأنا في الأنت كقاعدة أساسية يتحقق من خلال ذلك الترابط الوثيق بين التجارب المعاشة من جهة، والفهم من جهة أخرى" [1]، وكأن دلتاي هنا يريد أن يجعل من الفهم استرجاع لخبرة الآخر في التجربة الذاتية ومعايشتها من جديد هذه المعايشة تنعكس في الذات ومن ثمة تنفذ إلىمختلف التجارب الحياتية للآخر، لتحقق نقلة نوعية من المستوى الذاتي للتجربة الفردية إلىالمستوى الموضوعي الخارجي.

كما نجد أن فيلهلم دلتاي يعطي أهمية للتعبيرات الأدبية التي تجعل من اللغة وعاءا لها "بل أنها من أكثر الميادين خصوبة في التعبير عن الحياة الداخلية للإنسان مقارنة مع صور التعبيرات الأخرى فهم الذات بهذا لا يتحقق إلا في ظل فهم الآخر، من خلال اللغة التي تصبح بذلك وسيطا يفصح عن فهم العمل الأدبي".[2]

لقد أعاد دلتاي استعمال الدائرة الهرمنيوطيقية شأنه شأن شلايرماخر من قبله القائمة على جدلية الكل والجزء ذلك أن فهم الجملة لا يتم إلا من خلال فهم مفرداتها إذ أن "الدائرة التأويلية عند دلتاي لم تعد حكرا على الدراسات اللغوية والأدبية وحتى التاريخية، بقدر ما استطاع أن يوسعها لتشمل بنفس المفهوم تجربة (خبرة) الحياة، فالعلاقة نفسها توجد بين الكل والأجزاء في حياة المرء"[3]، وبذلك يمكن القول أنه مع دلتاي قد اتسع مفهوم الدائرة الهرمنيوطيقية فقد شمل مختلف الخبرات والتجارب الحياتية الناتجة عن تجارب جزئية والتي بدورها تكتسب معناها من الخبرة الكلية.

[1]-علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد أنموذجا، (مرجع سابق)، ص 35.

[2]- المرجع نفسه، ص 36.

[3] -المرجع نفسه، ص 38.

فقد كانت مجهودات دلتاي من نوع خاص حيث "جدد مشروع الهرمنيوطيقا العامة بل وخطى بها خطوات كبيرة إلىالأمام، لقد وضعها في أفق التاريخية، الذي أحرزت فيه تطورا هاما فيما بعد، لقد أرسى الأسس لتفكير هيدغر في زمانية الفهم الذاتي، ومن الممكن أن نجد دلتاي بحق أبا لإشكالية التأويلية المعاصرة".[1]

تواصل الهرمنيوطيقا رحلتها مع مارتن هيدغر*، والذي ربط بين الهرمنيوطيقا وبين الفينومينولوجيا**أو علم الظواهر، حيث أرسى قواعد الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية، وقد كان له فصل جديد في"نظام التأويل يعتمد على فينومينولوجيا خاصة مشبعة بالفهم الوجودي"[2]، فقد تنبه هيدغر، "متأثرا بهوسرل إلىدراسة وجود الإنسان اليومي في العالم، وقد سمى دراسته باسم هرمنيوطيقا الكينونة أو الوجود، والنظام التأويلي عند هيدغر متميز، فهو لا يحفل بقواعد وشرح النصوص، ولا يحفل بتطور الدراسات الإنسانية، وإنما بشرح الوجود الإنساني نفسه من ناحية الفينومينولوجيا".[3]

---

[1]-علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبوزيد أنموذجا،(مرجع سابق)، ص 40.

*-مارتن هيدغر فيلسوف ألماني من أكبر ممثلي الوجودية، ولد عما 1889في فبرابورغ التي درس فيها الفلسفة على يد أستاذه هوسرل، حيث تأثر بأفكاره وأهدى له أهم كتبه وهو الوجود والزمان حرره في 1929 توفي 1976، وتعتبر فلسفته من أكبر الفلسفات الغربية المعاصرة التي قامت على نقد الميتافيزيقيا الغربية من حيث اهتمامها بالوجود وتغييبها للموجود، وتقوم مهمتها الكبرى على فهم الوجود الذي وجب أن يكون جوهر دراستها، فأفكار هيدغر تقوم على الاهتمام بوجود الإنسان المشخص وفهمه بمسائل الكينونة واللغة التي نعتها بأنها بيت الإنسان (أنظر تدهوندتش، دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، ج 2، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ص 1004.

**-الفينومينولوجيا: هي علم الظواهر ودراستها على طريقة وصفية ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، أنظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس،2004، ص 352.

2-مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، جدة، ط1، 2002، ص33.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقر هيدغرأنّ تفسير الشيء وبلوغ الحقيقة لا يكون إلاّ في ظل وجود أو ممارسة هرمنيوطيقية فحقيقة الشيء لا تستمد بصورة مباشرة، "فلقد أرسى هيدغر دعائم الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية باعتبارها كشفا عن حقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني، فلأن حقيقة أو معنى الظاهرة لا يكون معطى لنا بصورة مباشرة أو جاهزة فإنها بالتالي تحتاج إلىتفسير، أي نشاط هرمنيوطيقي لذلك تسمى الحقيقة "أليثيا" alethia، وهي كلمة تعني حرفياً، "كشف الحجاب عن" على ذلك فإن التفسير يعني هنا السماح للحقيقة، بأن تحدث أو تتكشف من خلال التحجب والتخفي".[1]

اهتم هيدغر بالفهم إذ يعتبره نقطة أساسية وجوهرية في حياة الفرد والذي به يمكن للمرء أن يدرك كيانه في العالم إذ يعتبر هيدغر الفهم" هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، الفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر، ولا هو القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق الفهم ليس شيئاً نمتلكه بل هو شيء نكونه، الفهم هو شكل من أشكال "الوجود –في- العالم"، أو عنصر مكون من عناصر "الوجود –في- العالم" الفهم هو الأساس لكل تفسير وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء وقائم في كل فعل من أفعال التأويل."[2]

[1]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص ص 88-89.

[2]- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلىالهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادا مير، (مرجع سابق) ، ص 222.

كما يربط هيدغر التأويل بالمعارف والفرضيات المسبقة إذ أنّ "محاولة الوصول إلىتأويل مبرّأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم إنّ ما يظهر من "الشيء" أو "الموضوع" هو ما يسمح له المرء أن يظهر، وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية".[1]

يرفض هيدغر الآراء التي تفصل التأويل عن الوجود الإنساني فالهرمنيوطيقا عند هيدغر "هي نظرية أساسية في كيف يبزغ الفهم في الوجود الإنساني وإن تحليله ليربط بين الهرمنيوطيقا والأنطولوجيا الوجودية وبين الهرمنيوطيقا الفينومينولوجيا ويرمي إلىتأسيس الهرمنيوطيقا لاعلى الذاتية بل على "وقائعية" العالم وعلى "تاريخية" الفهم".[2]

وبالعودة إلىهانس جيورج غادامير*، فإنه يمكن الإشارة إلىأن المشكلة الأساسية التي شغلت أبحاثه هو الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية مقابل النموذج العلمي الذي تتمتع بيه العلوم الدقيقة والطبيعية، فالتأويل عنده قائم بالدرجة الأولى على الأسس التي وضعها هيدغر من قبله خاصة فكرة التناهي الإنساني من خلال فكرة التاريخية وهرمنيوطيقا الفهم وهي تعني أن "وجودنا المتموضع والمتجذر في الزمانية والمتناهي يكشف إمكانيات وكمونات الكائن في العالم أو الدازاين**، وبهذا المعنى لا تسعى هرمنيوطيقا الفهم إلىتأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم وإنّما على تشكيل

---

[1]-عادل مصطفى، فهم الفهم، (مرجع سابق)،ص 233.

[2] - المرجع نفسه، ص 234.

*غادامير هانس جيورج، ولد سنة 1900 وهو فيلسوف ألماني وجودي متأثر بفلسفة هيدغر، كتب كتاب الحقيقة والمنهج 1960 ويقوم هذا المنهج على فكرة أساسية وهي لكي تفهم أي بحث فلسفي لابد من وضعه في إطاره الفكري والتاريخي والاجتماعي لأن لكل زمن مفاهيمه وتحديداته للأفكار عن بقية العصور، من مؤلفاته، تاريخ المفهوم ولغة الفلسفة 1971، من أنا ومن أنت 1973.

**الدازاين Dasein: كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للاوجود، وعند هيدغر كينونة الموجود الإنساني أو كيفية الوجود، أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، اللبناني، ج:1، 1982، ص 556.

وعي نقدي لتناهي الدازاين إزاء الإمكانيات الأنطولوجية*التي تكشف عن وضعيته الخاصة والملموسة إلتماس حقيقة كونية وكليانية من شأنه أن يشوه حقيقة الفهم"[1].

والحديث عن الهرمنيوطيقالديه نجده يربط بينها وبين الفهم فلقد كان متأثر بالفلسفةفالبرغممن "أن الهرمنيوطيقا الفلسفية لدى غادامير المتأصلة في الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية [....] قد تجاوزت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية لدى شلايرماخر ودلتاي إلىحد كبير، فإن غادامير يتخذ نقطة انطلاقه من استبصار أصيل لدى شلايرماخر يرى الهرمنيوطيقا بوصفها نشاطا كليا عاما يجعل من الفهم لأول مرة مشكلة أساسية وعامة معا بالضرورة، وتبدع أساساً نظرياً وعاماً للهرمينوطيقا"[2].

وبهذا انتقد غادامير الهرمنيوطيقا المتعلقة بالمنهج، لذا طرح هرمنيوطيقا فلسفية والتي تنطلق من مفاهيم ثلاثة أساسية هي التفسير الفهم والحوار، حيث ترتبط هذه المفاهيم ارتباطا جدلياً في العملية الهرمنيوطيقية، فإذا كانت الهرمنيوطيقا بوجه عام هي اتجاه في التفسير، فإنّ التفسير ذاته لا يكون ممكنا إلاّ من خلال الفهم والحوار، لكنّ الفهم بدوره لا يكون فهما خاصا من دون الحوار، فالفهم يتحقق من خلال حوار تنفتح فيه الذات على الموضوع أو الأنا على الآخر".

-*الأنطولوجياL'entologie : هي قسم من الفلسفة يعنى بتأمل الوجود بما هو وجود. (أنظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (مرجع سابق)، ص 556.)

1-هانس جيورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006، ص14.

2-سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 93.

3-سعيد توفيق، هانز جورج غادامير، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1997، ص 11.

كما أثار هانز جيورج غادامير مسألة الأحكام المسبقة والمعارف المكتسبة خلال مسار حياة الفرد وهي المسألة التي نادى دلتاي إلىالتخلص منها من قبل في محاولة فهم أي نص، فلقد أكد غادامير على أن أي محاولة لفهم النص لا بد أن تبدأ من الذات، كما تلعب الأحكام المسبقة دورا أساسيا فيها، كما يمكن القول أن الهرمنيوطيقا الغادمرية "تظل لها طابعها الخاص وملامحها المميزة، فهي لم تنشأ كمذهب فلسفي ولا كنظرية فلسفية في مجال ما من مجالات التفلسف، وإنما هي قد نشأت بوصفها أسلوبا في التفكير متحررا من شتى النزعات المذهبية ومضادا لكل النزعات التعالمية".[1]

ولا يمكن إغفال مجهودات الفيلسوف الفرنسي بول ريكور* في مجال التأويلية إذ "يؤسس ريكور مشروعه التأويلي بداية من العمل على السمو بالهرمنيوطيقا من كونها مجرد وسيلة، وأداة لفهم النصوص، للوصول بها إلىأبعد من ذلك، لتغدو وسيلة لفهم الذات لذاتها في شكل مباشر وشفاف".[2] وهذا يعني أن ريكور يريد أن يقفز بالهرمنيوطيقا من كونها وسيلة لفهم النص لتصبح وسيلة لفهم الذات بطريقة مباشرة وشفافة.

كما أن ريكور يجمع بين تعدد المعنى والتأويل، "فالتأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى

[1]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 82.

* بول ريكور: فيلسوف فرنسي معاصر ولد سنة 1913، اهتم بفلسفة اللغة وقضايا الهرمنيوطيقا واعتبار اللغة خطابا، حيث وضع مشروع تأويلي ضخم، جمع بين مختلف أفكار الاتجاهات الفلسفية الحديثة، كالبنيوية والوجودية والتأويلية والماركسية والتحليل النفسي والتفكيك والتحليلاللغوي ونظريات الثقافة واللغة وأنثروبولوجيا الدين من أهم مؤلفاته التأويل وفائض المعنى، تنازع التأويلات 1969 الزمان والسرد 1983، توفي سنة 2005، أنظر: جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون، (مرجع سابق)، ص 338.

[2]-علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر، (مرجع سابق)، ص 50.

المنطوية في المعنى الحرفي[....]إذ ثمة تأويل هنا يوجد معنى متعدد"[1]، من هنا ريكور يقر بأن التأويل عملية عقلية يريد الظفر بالمعنى الحقيقي المختبئ والمستتر في المعنى الظاهري للنص "والمعنى مرتبط بالسياق وأن التأويل يرتبط به لدرجة أنه أحيانا يستحيل إعطاء معنى الكلمة دون وضعها في سياق[....] حيث تتعدد معاني الكلمات بتغير السياق"[2]، وهي أهم المبادئ التي تحدد وجهة الناقد التأويلية وترسم أهدافه من تأويل النص الديني، لأن الفهم مرتبط بالوصول إلىالمعنى.

وبالرجوع إلىالفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا* نجده ينتقد بشدة الفلسفة المقررة لسلطة الميتافيزيقا في الحقيقة النصية، وهو يعلي من شأن التعدد والاختلاف الذي بدوره يفتح المجال للتأويلات المختلفة "وقرر مبدأ الاختلاف الذي من شأنه أن يزيد المسافة بين الدال والمدلول، ويحيل على الكثرة والتعدد والزيادة والتأويل. ويجعل التعالي لظروف القراءة التي تستوعبها اللغة بانفتاحها الدائم نتيجة مبدأ الاختلاف".[3]

ويضيف دريدا أن "كل نص يشهد لحظة ميلاده في الوقت نفسه الذي يوقع فيه شهادة وفاته فهو مجرد قراءة لقراءات أو تأويل لتأويلات تختفي هويته في شبكات الأغيار وفي طبيعة المقولات أو المفاهيم التي يدرجها في مساحته"[4]، وهذا يعني أن لكل نص

---

[1]- عثماني أمال، تأويلية نصر حامد أبو زيد للنص الديني "قرآني"، مجلة فتوحات، جامعة تبسة، العدد الثاني جوان 2015، ص 338.

[2]- المرجع نفسه، صفحة نفسها.

*جاك ديريدا (1930-2004)، فيلسوف فرنسي، ولد وترعرع في أسرة يهودية بالجزائر، أكمل دراسته في باريس، كما تشكل فلسفة هوسرل عاملا مهم في تعليمه من بين مؤلفاته "الكتابة والاختلاف1967"،"الصوت والظاهرة 1971".

[3]- عماد أحمد الزين، الأسس الفلسفية لأرخنه النص، رؤية نقدية في المقولة، مجلة الأثر، الأردن، العدد 21 ديسمبر 2014، ص 23.

[4]- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008، ص 207.

بداية كما له نهاية فكل قراءة أو تأويل يبقى مجرد قراءة أو تأويل نسبي إلىأن تأتي قراءة جديدة أو تأويل جديد وهكذا. إذا "كل نص يكتب تاريخية حقيقته في الوقت نفسه الذي يكتب فيه ما ينفيه بالذات ويسعى هذا النص لإحالته على الغياب أو استبعاده".[1]

كما أن جاك دريدا يعطي أهمية بالغة للتفكيك وذلك من أجل التغلغل في ثنايا ومضمون النص لاكتشاف خباياه، فديريدا يقر أنه "من مهام استراتيجية التفكيك النفاذ إلىعمق النص لاكتشاف علاقات الغياب والمسكوت عنه والآثار المغيبة التي لا تحضر بوضوح في النص سيما وأن القراءة المستعجلة كثيرا ما توهي بإمساكها بمدارات النص، بينما تقوم عوالم النص العميقة بالعمل على إخفاء الدوال والآثار التي لا يتسنى لغير قراءة فاحصة تعتمد على التفكك من اختراق وكشف تلك العوالم بتحرير الدوال والعلامة الخطية من القراءات التبسيطية أو الجاهزة المتسرعة".[2]

وهكذا فقد أصبح النص مع ديريدا لا أصل له لأنه عبارة عن مجموعة نصوص متداخلة ومتقاطعة على خلاف "نظرة الاتجاه البنيوي للنص كهيئة مغلقة وذو معنى سام، واقعة بذلك البنيوية في فخ الوصفية والتبسيطية مقيمة ومهددة، حسب ديريدا بإسكات القوة، أي قوة الاختلاف تحت مطة الاحتفاظ بالشكل والبنية"[3] فالنص حسب ديريدا يتحرر من مؤلفه وتحوّل معناه بحسب القارئ لذا فهو ينتقد البنيوية التي ترى بانغلاق النص وتكتفي بالوصف فقط.

[1]-محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، (مرجع سابق)، ص 245.

[2]- معرف مصطفى، أبعاد الترجمة والتأويل في فلسفة جاك ديريدا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 43.

[3]-معرف مصطفى، أبعاد الترجمة والتأويل في فلسفة جاك ديريدا،(مرجع سابق)، ص 45.

وبالعودة إلىالهرمنيوطيقا مع ديريدا "ففي كل مرة يتحدث فيها ديريدا عن الهرمنيوطيقا فلكي يسميها بأنها إرادة لاستيعاب المعنى ومنظومة للكليانية التأويلية"[1] معنى ذلك أن الهرمنيوطيقا هي الرغبة في الحصول على المعنى في منظومة الشمولية التأويلية، "وعندما تؤكد الهرمنيوطيقا بأن كل مقال ينبغي أن يفهم بما هو إجابة عن سؤال معين"[2]، وكأن ديريدا هنا يريد أن يؤسس حوارا مع هذا الكائن الأبكم الأصم والذي يمكن أن نصفه على أنه منبع كل الاختلافات ألا وهو النص، كما أن "المهمة التي يعينها لنفسه في تأليفه وتعليمه، هي تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية[....]فديريدا يندد بامتياز الكلام على حساب الكتابة في كل الفكر الغربي".[3]

ويمكن أن نخلص من خلال تتبع التطور التاريخي للهرمنيوطيقا أنها ارتبطت في العصر القديم بتأويل النصوص اللاهوتية، أما في العصر الحديث فقد تعلق الأمر بما ينجزه الإنسان من نصوص أدبية فلسفية تاريخية أو نفسية، اجتماعية، وغيرها من النصوص التي تتعلق بالإبداع الإنساني.

[1] -جان غرا ندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص 176.

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون، (مرجع سابق)، ص 283.

المبحث الثالث: مقومات التأويل الهرمنيوطيقي

لقد حاول القراء الهرمنيوطقيين للنّصوص بصفة عامة وللنّص الدّيني خاصة تأسيس لمجموعة من القواعد أو بالأحرى لجملة من المقومات التي يتبعها المؤول في ممارسته التأويلية.

1-بلا براءة في النص:

إنّ المقصود بلابراءة في النص هي أنّ كل النصوص قابلة للتأويل والقراءة الجديدة، وباستمرارسواء كانت هاته النصوص أدبية أو تاريخية أو حتى دينية، لأنّ هذه النصوص نشأت في سياق تاريخي معين ومع تغير الزمان والمكان وجب إعادة قراءتها.وإذا ما رجعنا إلى القراءة التاريخية للنصوص نجدها تقوم على مجموعة من القواعد الإيديولوجية التأويلية الألسنية العامة، والتي منها مقوم عدم البراءة في القراءة، إذ أن المؤوّل ينطلق من حيث يشعر أولا، من ثقافته الخاصة ومنهجه الأثير، وذلك ما يؤدي إلى استبدال المعرفة اليقينية القاطعة بافتراضات ضمنية،إلى تولد النصوص وتساويها فيما بينها وإلى انهيار الثوابت الموضوعية وبداية دور العبثية ولانهاية القراءات[1].

ولابراءة في النص تعنيإلزامية إخضاع كل النّصوص بما فيها الدينية إلى التأويل وذلك بهدف الكشف عن باطنها وتجاوز ظاهرها وكذلك رفض القراءة التي تزعم أنّ هناك حقيقة موضوعية واحدة ووحيدة يبحث عنها القارئ في كل العصور.

1/محي الدين بن عمار، القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية (عند المستشرق الفرنسي بلاشير،لموضوعات العقيدة الإسلامية في السورة المكية، كتاب القرآن أنموذجا)، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلاحدود للدراسات وأبحاث، 2016، ص 8.

ونجد "إيكو"* يعبر عن النص الذي يقبل كل التأويلات "بالنص المنغلق" "والذي نعني به نص منفتح على أية قراءة وهو بذلك نص منفتح على كل إحتمالات التفسير".[1]

والامر نفسه عند "رولان بارت"** إلاّأنّه أطلق عليه "بالنص المكتوب"وهو في نظره "قد كتب حتى يستطيع القارئ في كل ما يكتبه وينتجه وهو يقتضي تأويلا مستمرا ومتغيرا".[2]

2-موت المؤلف وتأليه القارئ:

يمكن الإشارة إلىأنّ القراءة هي عملية تفاعل بين موضوع النص والوعي الفردي كما أنّ للقارئ السلطة في فتح معنى النص من جديد والبعد عن كل ما يبدو غامضا في النص بتحريره من سلطة المؤلف، وبالتالي فإنّ "القول بموت المؤلف ليس إلا ترفيع للنص عن شروط الظرفية وقيودها ومن ثم فتح المجال لنصوصية النص لكي يدخل النّص إلىآفاق الإنسانية العابرة للزمان والمكان، حيث يكون النّص والإبداع هو الأصل الذي يلتقي

---

* - أمبيرتو إيكو: (1932-2016) فيلسوف إيطالي، وروائي وباحث في القرون الوسطى، ويعرف بروايته الشهيرة ومقالاته العديدة، ومن أهم مقالاته من الشجرة إلى المتاهة.

1-هشام الشيخ عيسى،براءة النص (مقالات في النقد الحديث)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971،ص ص5-6.

** -رولان بارت:فيلسوف فرنسي،ناقد أدبي دلالي ومنظرإجتماعي ولد في 1915/10/12وتوفي في 25مارس 1980،اتسعت أعماله لتشمل حقولا فكرية عديدة أثر في تطور مدارس عدة كالبنيوية والوجودية بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة.

2-المرجع نفسه، ص ص7-8.

عنده المؤلف والقارئ، ولن يتسنى للنص أن يأخذ مداه مع القارئ ومع التاريخ إلاّ بعد أن يستقل عن سلطة المؤلف وهيمنته"[1].

وهذا يعني أن مقولة "موت المؤلف" تتخلى عن الظروف المصاحبة لتحرير النص وقيودها، وبالتالي فإن النص يصبح مفتوحا، أمام القارئ يتخلى عن القيود الزمانية والمكانية ومن ثم قراءة جديدة للقارئ الذي يصبح منتجا للنص وفق ثقافته ومواقفه ورؤاه لذلك فإن القراءة الفاعلة قراءة قابلة للتجدد والتغير متحررة من قيود امتلاك الحقيقة وأحادية المعنى.

كما يسلك ريكور مسلكاً مختلفاً، شائكا طويلا في مساره الهرمنيوطيقي مسارا يحتفي بالنص بوصفه حاملا لدلالات متعددة، وقراءات متفاوتة تتجاوز انغلاق البنية، وتتيح للنص أن يقول ما يشاء وكيفما شاء، أن يرفض كل المزاعم، بحثا عن دلالات جديدة تخترق صمت النصوص، وتتقول نصوصا أخرى حسبها أن تكون فاتحة جديدة لغيرها من التأويلات المتصارعة، تأويلات لا تؤمن بالاتفاق ولا تقر بالوحدة ولا تعترف بوجود التفاوت والتميز، والنصوص تتأوّل لتعلن في كل مرة عن ولادة جديدة.

إنّ الوجود الإنساني لا بد له أن يؤول لأنّه لا يمكن إلاّ أن يتأول من خلال ما يندس من رموز وعلامات تعيد تشكيل رؤيتنا للعالم وتحقق مبدأ الفهم، إذ "ليس فهم الفهم سوى ما يسمى بالهرمنيوطيقا والتي ترتبط في طابعها الفلسفي بالنصوص كأنموذج تقال فيه اللغة وترى الذات فيه نفسها وتكتشف من خلاله جوانبها الخفية وأوضاعها المختلفة"[2].

[1]- باب العياط نور الدين، النص القرآني، دراسة بنيوية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران1، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الحضارة الإسلامية، تخصص اللغة والدراسات القرآنية، السنة 2015/2014، ص 117.

[2]- الناصر عمارة، الهيرمينوطيقا والحجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، دار الأمان، المغرب، ط1، 2014، ص 17.

ومن هنا فإن تأويل ريكور هو "مجال الفكر الرمزي المنفتح على كل الآفاق والحدود المنهجية باستجلاء المعاني الباطنة من ثنايا التجربة المعيشة اجتماعيا وتاريخيا"[1] فتأويل النص يمنحه فرصة الوجود والتحرر من العدم، ويرسم له حياة جديدة بعيدة عن الرقابة والشيئية والعدمية القائمة وهذا التأويل ينبثق من خلال جملة من هذه الرموز فهما متجاوزا منحرفاً انزياحياً، خارجاً عن حدود المألوف منفلتا من سطوة المؤلف فاتحا آفاق جديدة للقارئ.

3-وهم القصدية:

إنّ المراد بالقصدية هنا هي قصدية المؤلف أمّا في مايتعلق بوهم القصدية ،فهذا اللفظ يدل على إنكار لوجود مقصد واحد في النص بل هناك تعدد في المقاصد ،كما أنّه يدلّ على إنكار قصد المؤلف الذي نادت به الهرمنيوطيقا الرومانسية مع "شلايرماخر "و"دلتاي"التي ترى بأنّ قصدية المؤلف كأساس ومعيار للفهم ومصداقية وصحة التأويل ،لكن في المقابل نجد من يرفض هذا القصد وينكره وذلك بتحرير النص من سلطة المؤلف وإحلال تأويل القارئ محل مقصد المؤلف وهذا "ينفي بذلك مقاصد المؤلف –ولو كانت قطعية –فلاشيء يمكن أن يحقق تلك المقاصد وإنّما كما قالوا وهم القصدية أو خرافية القصدية"[2].

كما نجد "غادامير" في تأويليته، لم يعري أهمية لنية أو مقصد المؤلف لأنّ دلالة النص لاترتبط بالمؤلف، كما أنّ النص ينتقل من سياق تاريخي إلى آخر، وهذا ما يبرز

---

[1]- بول ريكور، بعد طول تأمل،السيرة الذاتية، تر: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل، دار الأمان، المغرب، ط1، 2006، ص 08.

1-محي الدين بن عمار،القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية، (مرجع سابق)،ص8.

لنا دلالات جديدة لم يتوقعها المؤلف ولا حتى القارئين الأوائل للنص،فأي تأويل في نظر غادامير هو تأويل سياقي،بحيث لايمكن فهم النص كما هوفي ذاته.

ومن ثم فإنّ"مقصد المؤلف ليس بالمقياس الممكن لمعنى العمل [....] فالأمر الحاسم والفاصل هنا ليس نية المؤلف ولا هو عمل كشيء في ذاته خارج التاريخ بل هو مايجيء ويمثل كل مرة في اللقاء التاريخي بالعمل"[1].

ومن هنا يتبين أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير، قد تم إقصاء قصد المؤلف وهذا الأمر يقترن "بالدعوة إلى إستقلالية النص الأدبي ووحدته في الحالة التي يكون فيها الأثر الأدبي على درجة كبيرة من النضجوالاكتمال لايكون بحاجة لحضور المؤلف أوالبحث عن قصديته".[2]

كما أنّ إحلال تأويلية القارئ محل مقصد المؤلف ينتج لنا التعدد في المقاصد أو المعاني، فالقارئ يستطيع من خلال النص إدراك العديد من الأشياء التي نجد المؤلف غير واع بها ولم يقصدها أصلا في إبداعه لعمله،وبهذا يكون النص قد فتح للمؤوّل مجالا واسعا لقراءات واسعة،وهكذا إلى أن يتمرد النص عن قصد مؤلفه وقد ينمحي ويندثر نهائيا.

ونجد "كاثرين بيلسي"[*]في كتابها "الممارسة النقدية" ترى أن الإنشغال بالقارئ هو "رفض سلطوية المؤلف لصالح القراء في إنتاج المعاني."[3]

2-عادل مصطفى،مدخل إلى الهيرمينوطيقا، (مرجع سابق)،ص278.

3-أحمد يوسف، القراءة النسقية، دار الغرب للنشر والتوزيع،دط، 2001-2002،ص144.

[*]-كاثرين بيلسي:(1923-1988)كانت من أبرز كتاب القصة القصيرة، ولدت وترعرعت في نيوزيلاندا، واتخذت من كاثرين مانسفيلد اسم قلمي لها، ومن أهم مؤلفاتها كتاب الممارسة النقدية.

1-كاثرين بيلسي،الممارسة النقدية،تر:سعيد الغامدي، دار المدى، بغداد، ط 1، 2001، ص ص42-43.

1-سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 145.

2-المرجع نفسه، ص ص145-146.

4-لانهائية المعنى (صراع التأويلات):

يمكن الإشارة إلىأن النص يحمل في طياته معاني عديدة، تبقى مفتوحة وهي غير متناهية نظرا للتغير الزماني والمكاني واختلاف القارئ والبيئة الثقافية التي ينتمي إليها فـــ "النص الأدبي- بل وأي عمل فني -هو كأي ظاهرة من ظواهر العالم الخارجي يمثل كيانا موضوعيا يقوم خارجنا ولا يكون من خلق تصوراتنا عنه، ولكنه في نفس الوقت لا يكون بمثابة حقيقة موضوعية يمكن أن يتأسس معناها بشكل مستقل عنا، كما لو كان هناك معنى موضوعي واحد يمكن قياسه وإحصاؤه ولا نملك سوى أن نتفق عليه ونقربه"[1].

وهذا يعني أن أي نص سواء كان أدبي أو أي عمل فني آخر لا يملك حقيقة واحدة كما لا يملك معنا أو مفهوما واحدا معينا بل له العديد من المعاني وهذا ما يدل على "لانهائية المعنى" فالنص الأدبي لا يكون له معنى واحد لا زماني بحيث يمكن تفسيره موضوعيا أو اخضاعه لقواعد قياسية وإجراءات منهجية".

كما أن الدارسين لفكر غادامير يقرّون "أن هناك فكرة أساسية تكشف عنها الهرمنيوطيقا الغادمرية وهي أننا من خلال التفسير ينكشف لنا نهائية الفهم الإنساني وأنه ليس هناك ذلك الفهم الذي يبلغ حد اليقين أو الاكتمال، فالفهم يبقى دائما فهما مفتوحا أو تحسين متواصل لمعرفتها بالعالم".

3-المرجع نفسه، ص94.

الأمر الذي يحيلنا أنّه ليس هناك فهم يقيني يدل على نهائية الفهم الإنساني والذي يظل فهما مفتوحا يحتاج إلىالتعديل والتحسين في كل مرة.

كما أن كاثلين رايت في تقديمها لكتاب "مهرجانات التفسير" لغادا مير تقول "أن الفهم الإنساني يبدأ بما يكون مفسراً من قبل وينتهي بالتفسيرات التي تبقى دائما منفتحة على تفسيرات تالية، وهذا يرجع على وجه التحديد إلىالفهم الإنساني يكون محكوما تاريخيا وهو بذلك يكون ويبقى متناهيا"[1].

وهكذا يتبين أن الفهم الإنساني متناهي وذلك لتعدد واختلاف التفسيرات وتواصلها تبعا لظروف السياق الثقافي والتاريخي الذي ينتمي إليه المفسر، "والحق أن معنى أية عبارة هو أمر نسبي."[2]

بالإضافة إلىذلك فالهرمنيوطيقا تقوم في جميع الأحيان على " "التعدد في الفهم"، الذي ينتج عنه "لانهائية الفهم"، الذي ينتج عنه " الدخول إلىحقل صراع مع الأفهام"[3] وتعتبر هذه النقاط الثلاث بداهات قيام الهرمنيوطيقا في الفهم.

لذا يقول بول ريكور "أما معنى النص فمفتوح على كل من يعرف القراءة"[4]، وهذا يعني أن النص لا يملك معنى واحداً فهو يملك قراءات مفتوحة ومعاني مختلفة.

---

[1] -سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، (مرجع سابق)، ص 94.

[2] -عادل مصطفى، فهم الفهم، (مرجع سابق)، ص 333.

[3] -محمد حسين الرفاعي، الفكر العربي المعاصر وتساؤل الهرمنيوطيقا، ممارسة ابستمولوجية من أجل الهرمنيوطيقا في الفكر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة عشر، العدد 59-60، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014، ص 247.

[4] - بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي المغرب، ط2، 2006، ص 146.

5-التناص:

يعد التناص من المصطلحات الوافدة عن الغرب والتي بدأت تنتشر في الأدب العربي الحديث،حيث نجد أن الإرهاصات الأولى لظهور التناص مع "باختين"*افقد جاءت آراءه عن الحوارية في النص والتداخل بينه وبين النصوص الأخرى كرد فعل على من قالوا بانغلاق النص.[1]

كما نجد تلميذته "جوليا كريستيفيا"**كونها هي مكتشفة المصطلح حيث استخلصته من آراء أستاذها ويقصد بالتناص "تولد نص واحد من نصوص متعددة "[1]، أما جوليا فتعرف "التناص هو تقاطع عبارات مأخوذة من نصوص أخرى".[2]

إن التناص هو عبارة عن عدد من النصوص في نص واحد دون حدود لزمن أو مكان أي أن النص الواحد تتداخل فيه العديد من نصوص سواء كانت سابقة عليه أو متزامنة معه، وهذا ما نجده عن "جاك دريدا"بقوله:"فالنص لايملك أبا واحدا ولاجذرا واحدا،بل هو نسق من الجذور،وهو مايؤدي في نهاية الأمر إلى محو مفهوم النسق

---

*-ميخائيل باختين:(1895-1975) فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي،ولد في مدينة أيول درس فقه اللغة وتخرج عام 1918عمل في سلك التعليم وأسس(حلفة باختينالنقدية) عام 1921، من أهم مؤلفاته مقال الفن والمسؤولية1919، وكتابه "مشكلة في شعرية ديستويفسكي".

[1]-فيصل غازي النعيمي، العلامة والرواية، دراسة سيميائية في ثلاثية أرض السواد لعبد الرحمن منيف، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2010، ص233.

**-جوليا كريستيفيا: من مواليد 24 يونيو 1941، بمدينة سيلفن ببلغاريا، هي أديبة وعالمة لسانيات ومحللة نفسية وفيلسوفة نسوية فرنسية من أصل بلغاري، وهي مؤسسة جائزة سيمون دي بوافوار، من أهم مؤلفاتها "علم النّص".

2-مارك انجينو، مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، مقال ضمن كتاب في أصول الخطاب النقدي، تر: أحمد المديني، دار الشؤون العامة، بغداد، ط1، 1987، ص102.

3-سلمان كاصد، عالم النّص، دراسة بنيوية في الأساليب السردية، دار الكندي، الأردن، د.ط، د.ت، ص241.

والجذر، إن الإنتماء التاريخي لنص مالايكون أبدا لخط مستقيم فالنص دائما من المنظور التفكيكي له عدة أعمار"[1].

كما يعتبر التناص من أهم مقومات التأويل الهرمنيوطيقي ويطلق عليه اسم "التعالق النصي"وهذا يعني أن النص –أيا كان-ليس بنية مغلقة ومنكفئة على نفسها ولكنها تحمل بصمات نصوص أخرى تسهم في تشكيلها وفي ذلك يقول "رولان بارت ":"النص مصنوع من كتابات مضاعفة وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها في بعضها مع بعض في حوار،ومحاكاة ساحرة وتعارض ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل في الوقت الحاضر،إنه القارئ"[2]، ومن هنا يصبح التناص أو التعالق في النص مدخلا إلى تعدد التأويلات دون نهاية.

بعد تتبعنا لمفهوم ونشأة الهرمنيوطيقا توصلنا إلى أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا لم يكن له مفهوم مستقر، نتيجة لتطور هذا المصطلح مع تطور العصور، حيث نجد أنّ هناك إختلاف كبير بين المفكرين والفلاسفة المهتمين بالمنهج التأويلي خاصة في الفكر الغربي، لكن رغم هذا الإختلاف إلاّ أننا نلمس وجه الاتفاق عند العديد منهم وذلك فيما يخص قواعد التأويل الهرمنيوطيقي، والتي تعد كأرضية للمفكرين التنويريين العرب الذين اشتغلوا بتأويل النصوص خصوصا النص الدّيني.

1-صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت،د.ط، 1992،ص 238.

2-محي الدين بن عمار،القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية، (مرجع سابق)،ص9.

تطبيقات القراءة الهرمنيوطيقية على النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.

- المبحث الأول: الخلفية الفكرية البوزيدية (الإسلامية+الغربية).
- المبحث الثاني: مداخل القراءة الهرمنيوطيقية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد.
- المبحث الثالث: مقومات التأويل الهرمنيوطيقي للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد.
- المبحث الرابع: نموذج تطبيقي في قراءة نصر حامد أبو زيد للنص القرآني

لقد أثرت الحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر، حيث نجد العديد من المفكرين العرب قد ركبوا قطار الحداثة واستقو منها مختلف أفكارهم، ومن بين هؤلاء المقلدين للحداثة الغربية نخصّ بالذكر التنويري المصري "نصر حامد أبوزيد"* الذي كوّن أرضيته الفلسفية من خلال دراسته لبعض الفلسفات الإسلامية كانت أو الغربية، حيث نجد أبوزيد قد وضع مداخل للقراءة الهرمنيوطيقية من أجل قراءة النص القرآني قراءة حداثية، وتمثلت هاته المداخل في الأنسنة، والعقلنة، إضافة للأرخنة، كما أتى بمقومات خاصة بالتأويل الهرمنيوطيقي التي قال بها الفلاسفة الغربيين السابقين عليه، والتي حاول تطبيقها على النّص القرآني، وفي نهاية هذا الفصل سنتطرق لنموذج تطبيقي للقراءة التأويلية لنصر حامد أبوزيد والذي تمثل في سورة العلق ،من خلاله نوضح كيف تّم تطبيق المنهج التأويلي على الظاهرة القرآنية.

المبحث الأول: الخلفية الفكرية البوزيدية.

لقد تشكلت تأويلية نصر حامد أبوزيد نتيجة تأثره بسابقيه سواء في الفكر الغربي أو الإسلامي، حيث نجد في الفكر الإسلامي قد تأثر أبوزيد بثلاث أقطاب هامة في الفلسفة الإسلامية، والتي تتمثل في المعتزلة والمتصوفة، وفلسفة ابن الرشد، أمّا فيما يخص الخلفية الغربية فنجد أبوزيد قد تأثر بشكل كبير بتأويلية غادا مير كما تأثر ببول ريكور.

1-في الخلفية الإسلامية:

إنّ القارئ لفكر أبوزيد يتبين له من أول وهلة أنّ جلّ الأفكار التي أسس عليها مشروعه النهضوي المتمثل في القراءة الحداثية للنّص الديني، هي امتداد لبعض التيارات

*- نصر حامد ابوزيد: هو من مواليد 1943/7/10،طنطا المحافظة الغربية حاصل على دكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها ،كلية الآداب ،جامعة القاهرة في الدراسات الإسلامية 1972، تلقى في سنة 1975-1977 منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة ،وفي سنة 1978-1979 منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، ومن سنة 1985-1989 عين في اليابان، جامعة أوساكا للغات الأجنبية أستاذا زائرا، عين أستاذا بقسم اللغة العربية في 1995 وتوفي في سنة 2010، ومن أهم مؤلفاته مفهوم النّص، نقد الخطاب الديني، الخطاب والتأويل.(انظر: محمد يوسف الشربجي، مفهوم النص للدكتور نصر حامد أبو زيد ص4.)

الإسلامية السابقة، ومن بين هاته التيارات التي أسهمت بشكل كبير في تكوين الفكر البوزيدي، نجد كل من المعتزلة والفلسفة الرشدية إضافة للصوفية (ابن عربي) ونحن هنا سنقوم بتحليل أفكار كل من هاته الفلسفات بصدد الكشف عن أهم النقاط التي تأثر بها أبوزيد.

1-1-**المعتزلة**: لقد حاول الاعتزاليين تقديم تأويل عقلاني للعقيدة الإسلامية، وكان من نتيجته "**أنهم طوروا مفهوما لغويا بلاغيا هو المجاز والذي يعتبر كأداة لإزالة أي تعارض محتمل بين الوحي والعقل**".[1]

وهنا نفهم أنّ المجاز عند المعتزلة هو أداة ووسيلة أساسية للتأويل وذلك بإخراج النّص عن ظاهره، كما أنّ المجاز يزيل التناقض الظاهر بين النّص القرآني ومعرفتنا العقلية، ونجد الاعتزاليين قد أعطوا للعقل أهمية بالغة، وأعلو من شأنه لدرجة أنّهم أولو العقل على النقل.

أمّا بالنسبة للمعرفة عند المعتزلة هي معرفة الله بصفاته، "**والمعرفة الدينية عندهم تمر بمراحل والتي تضمنتها الأدلة الثلاث التي قالوا بها، حيث نجد كل نوع من هاته الأدلة يؤدّي بنا الى مرحلة من مراحل المعرفة الدينية، فالنّوع الأول يدلّ على الوجوب وهذا النّوع يؤدّي إلى التوحيد، أمّا النوع الثاني فيدلّ بالدواعي والاختيار، ويؤدّي إلى معرفة أفعال الله (معرفة عدله) أمّا النوع الثالث يدلّ على المواضعة والقصد**"[2].

1-نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، (مصدر سابق)، من المقدمة.

[2]- نصر حامد أبو زيد الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، ط 3 ،1996، ص 242.

فالقصد له دور كبير في عملية التأويل عند المعتزلة، فهم ركزوا على نظرية القصد لأنّ "**الكلام قد يحصل من غير قصد فلا يدلّ ومع القصد فيدلّ ويفيد، فكما أنّ المواضعة لابد منها، فكذلك المقاصد التي يصير بها الكلام مطابقا للمواضعة**"[1]، ومن هنا يتبين لنا أنّ الكلام الذي يكون مقصده واضح يكون مفيد ويتسنى لنا الوصول له وفهم ما يراد به، أي مقصد المتكلم.

والقارئ لتاريخ الفكر الإسلامي يتبين له أنّ المعتزلة كفرقة متكلمة قد مثلت-حسب ابوزيد-"**الفكر التنويري في الإسلام، لأنّهم حاولوا تلبية الحاجات الجديدة التي نشأت عن الابتعاد زمانيا عن لحظة صدور الوحي والإجابة عن التساؤلات الناجمة عن علاقة الوحي بالواقع المستجد، وبالتالي أسسوا لدراسة العلاقة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني من خلال الفكر الإسلامي في ظروف تاريخية تتغير، فأقاموا النقل على أساس العقل وأنجزوا بذلك عقلنة الوحي.**"[2]

ومن خلال ما تطرقنا إليه عند المعتزلة وذلك فيما يخص منهجهم التأويلي للنصوص الدينية يتبين لنا أن "أبوزيد" قد تأثر بشكل كبير بالفكر الإعتزالي، ومن ملامح تأثره بالمعتزلة هو تأليفه لكتاب الاتجاه العقلي في التفسير والذي حاول من خلاله التعريج على أهم المبادئ التي اعتمدها المعتزلة في تأويلهم للنّص القرآني، كما أنّه قد أخذ من منهجهم العقلي في تفسيره للقرآن الكريم، إضافة إلى ذلك أخذ عنهم فكرة عقلنة الوحي حيث يرى أنّ أول من قال بعقلنة الوحي هم المعتزلة ، كما نجد أنّه ساندهم في القول بأنّ "**القرآن محدث ومخلوق وأنّه ليس صفة من صفات الذات الإلهية.**"[3]

1-نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص88.

2-نصرحامد ابوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير (مصدر سابق) من المقدمة.

3-نصر حامد أبوزيد، النص-السلطة-الحقيقة، (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص68.

1-2-**ابن الرشد**: تعد الفلسفة الرشدية فلسفة عقلية بالدرجة الأولى وذلك للأهمية التي أعطاها ابن الرشد للعقل في تأسيسه لأهمّ أفكاره، ومبادئه، فقد استعمل العقل وجسده في مشروعه التأويلي، وذلك بانطلاقه من ضرورة النظر الفلسفي والتدبر في القرآن الكريم، حيث نجد أنّ البرهان بالنسبة لابن الرشد هو الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي.[1]

فالتأويل عند ابن الرشد كما ذكرنا سابقا هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية شريطة ألاّ يكون هناك إخلال باللغة، كما أنّ التأويل عند ابن الرشد هو ضروري من أجل الوصول إلى المعرفة البرهانية، ويرى ابن الرشد أنّنا بحاجة للتأويل في حالة ما إذا اختلفت النتائج المتوصّل لها بالبرهان عن النّص الدّيني، كما أنّه يدعو إلى الولوج لباطن الآيات والتوغل فيها وذلك يعدّ الفهم الحقيقي للآيات القرآنية، كما أنّه ينفي الحكم على ظاهرها.

ومن هنا نجد ابن الرشد يرى أنّ القرآن عبارة عن ثنائية من ظاهر وباطن فالظاهر خاص بالعامة أما المؤوّل منه أو الباطن فهو من شأن الخاصة أو العلماء.[2]

ويرى أنّ القرآن الكريم متضمن لآيات المتشابهات والتي بطبيعتها تحتاج إلى إعمال العقل، وهي الدافع إلى التأويل وذلك لتعارضها مع آية أخرى أو حتى مع العقل، وبالتالي المتشابه هو الباطن ووجب تأويله-حسب ابن الرشد-حتى يتوافق ومتطلبات العقل البشري.[3] ويقتصر هذا العمل على الفيلسوف المتمكّن من قوانين اللغة وقواعد منطق العقل، فواجبه هو تجاوز الظاهر والمعنى نحو باطن الآية، لتفسير الغامض منها والاعتماد على الواضح والنظر فيما هو موجود.[4]

1-نصر حامد ابوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص53.
2-أحمد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن الرشد وابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية، د ط، 2000، ص208.
3-ابن الرشد، فصل المقال، (مصدر سابق)، ص18.
4-أحمد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن الرشد وابن عربي (مرجع سابق) ص357.

كما أنّ ابن الرشد قد اعتمد على التأويل المجازي من أجل التوفيق بين باطن الشريعة والعقل، وهذا ما أراد تأكيده في مصنفه الضخم الذي عنونه بـــ "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال".

إنّ القارئ للفكر البوزيدي يجد أنّ أبوزيد قد تأثر بالفلسفة الرشدية إلى حد كبير، ونجد ملامح تأثره بابن الرشد في العديد من كتاباته، حيث نجده قد حاول إحياء النزعة العقلية لابن الرشد حيث يقول عن ابن الرشد في كتابه الخطاب والتأويل: "**فلا شك أننا نحتاج إلى ابن الرشد لاجتياز أزمتنا الثقافية والفكرية والمشاركة في صنع الحضارات الإنسانية.**"[1]

ومن هنا نستنتج أن أبو زيد قد تأثر بنزعة ابن الرشد العقلية في تأويل النّص القرآني فهو بحكم أنّه مؤوّل يقوم بتأويل كلام ابن الرشد من أجل بلورة أفكاره العقلية بما يلاءم حاجات ومقتضيات العصر من أجل إحداث نهضة في الفكر العربي.

1-3-**ابن عربي**: عند الحديث عن المذهب الصوفي ينتقل بنا ذهننا إلى أشهر فيلسوف متصوف في العالم الإسلامي (ابن عربي)، والذي أثرى الفكر الإسلامي بفلسفته الروحانية، حيث انطلق ابن عربي في تكوين فلسفته من خلال فكرة الثنائية التي يرى من خلالها أنّ العالم ككل بعناصره قائم على ثنائية الظاهر والباطن، وهذا ما أكدّه أبوزيد في كتابه "هكذا تكلم ابن عربي" بقوله: "**فكما أن للوجود ظاهر وباطن وكما أن للإنسان كذلك ظاهر وباطن فالخطاب الإلهي كذلك يتضمن ظاهر وباطن.**"[2]

وهكذا قد شكّل ابن عربي نظريته للكون من خلال هاته الثنائية، والوجود في نظره قائم على هاته النظرة ويبين لنا ذلك من خلال قوله:" فهو مرآتك في رؤيتك لنفسك وأنت

1-نصر حامد ابوزيد، الخطاب والتأويل، (مصدر سابق)، ص26.

[2]-نصر حامد ابوزيد، هكذا تكلم ابن عربي (مصدر سابق)، ص211.

مرآته في رؤيته."[1]، كما أن الثنائية التي قال بها ابن عربي تتجلى أيضا في النص القرآني ويستدل بالآية الكريمة"**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**"[2].

وينطلق ابن عربي من هاته الآية ليبين لنا أنّ القرآن الكريم كذلك متضمن لثنائية الظاهر والباطن، فهناك آيات ظواهر وأخرى بواطن، فهو يرى أنّ آيات الله لها وجهان، وجه إلى الظاهر وذلك لاعتبار الكون ظاهر للخلق، ووجه إلى الباطن وذلك باعتبار النفس باطنة.[3]

وفي نفس السياق نجد ابن عربي يميز بين نوعين من البشر (ثنائية الانسان) صنف يسمى بأهل الظاهر، وصنف يسمى بأهل الباطن، ومن خلال هذا التقسيم للبشر نستنتج أنّ ابن عربي قد عمم ثنائية الباطن والظاهر على الوجود والموجودات فالظاهر- حسب رأيه-يخصّ العامة من الناس أما الباطن فهو من شأن الخاصّة من البشر، وهذا الصنف الأخير هم مخوّلون بالوصول إلى الحقيقة الحقّة، وذلك انتقالا من ظواهر الأمور إلى بواطنها، وكذا هو الحال بالنسبة للآيات القرآنية فابن عربي ينتقل من ظاهر الآيات بالغوص والولوج إلى بواطنها، وذلك عن طريق منهجه التأويلي الخاص بأهل الباطن.

بعد تحليلنا لأبرز المبادئ التي قامت عليها فلسفة"ابن عربي" وذلك فيما يخص تأويل النّص القرآني،يتبين لنا مدى تأثر "أبوزيد"وبوضوح بفكر"ابن عربي"،فأبوزيد في العديد من كتاباته يقول أنّه لا يكتب للعامة بل يكتب للخاصّة من الناس وهذا ما نجده عند"ابن عربي" في تصنيفه للبشر،وما يبرز شدة تأثر "نصر حامد" "بابن عربي" هو أنه قد ألّف كتابين في فكر ابن عربي، فالأول كان بعنوان "فلسفة التأويل عند ابن عربي"، أمّا الثاني فقد عنونه "هكذا تكلم ابن عربي"،كما أنّ أبوزيد كان متأثر بالفلسفة الروحانية لابن عربي منذ صغره

[1]-محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تقديم: أنطوان موصلي، سلسلة الأنيس، د ط، 1990، ص19.

[2]-سورة فصلت آية 53.

[3]-أحمد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن الرشد وابن عربي، (مرجع سابق)، ص336.

وبعد فترة من الزمن، رجع أبوزيد ليدرس فكر ابن عربي الصوفي حيث انشغل لمدة عامين من أجل الإلمام بفكر هذا المتصوف، كما أنّ أبوزيد قد استقى من ابن عربي منهجه العقلي في قراءة الخطاب الدّيني تماما مثلما فعل ابن عربي.

2-في الخلفية الغربية:

يمكن الإشارة إلى أنّ نصر حامد أبو بوزيد قد تأثر بالفكر الغربي انطلاقا من اتصاله المباشر بالثقافة الغربية بصفة عامة وتأثره بنظرية الهرمنيوطيقا بصفة خاصّة وبالضبط عند كل من الفيلسوفان "هانز جيورج غادا مير "و"بول ريكور".

2-1-غادا مير:

لقد كان لكتاب "الحقيقة والمنهج " 1960م، لغادامير أثر كبير في التأسيس لنظرية الفهم عنده، باعتبار الفهم معضلة وجودية،" فكان تأسيسه لأنطولوجيا جديدة خاصّة بالفهم"[1]، حيث ركّز غادا مير في هذا الكتاب على وضع قواعد وقوانين تمنعنا من سوء الفهم والذي نجده يتناول في هذا الكتاب لعلاقة الفهم بتجربتنا العامة والتي تتجاوز إطار المنهج العلمي ويهتم بالتجربة الحقيقية التي تتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم وهي تتجلى في الفلسفة، التاريخ، الفن، " **فهرمنيوطيقية غادا مار محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها دون النظر الى المنهج فتجاوز اطاره(المنهج) لتحلل عملية الفهم نفسها، ومن ثم يحلل مفهوم الحقيقة في الفن، التاريخ والفلسفة**"[2]، بالإضافة الى ذلك فإنّ "**عملية الجدل في فهم العمل الفني تقوم على أساس من السؤال الذي يطرحه علينا العمل نفسه**"[3]، والذي يفتح عالم تجربتنا الوجودية لتلقي العمل، فكانت المعرفة مركباً جديداً نابعاً من التفاعل بين التجربة

1-عادل مصطفى، فهم الفهم ،مدخل للهرمنيوطيقا، (مرجع سابق)، ص 276.

[2]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص ص 37.38.

[3]- المصدر نفسه، ص 40.

والحقيقة المجسدة من خلال العمل عن طريق وسيط هو الشكل فغادا مير يؤكد على العلاقة بين المبدع والمتلقي والعمل نفسه .

كما أنّ "غادامير" ينتقد "**فكرة الوعي التاريخي القائم على أساس التخلص من الأهواء والنوازع هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي يؤخذ كمنطلق لفهم الماضي والحاضر معاً**"[1].

من هذا المنطلق فعملية الفهم لا تتم إلاّ من خلال ما هو راهن وانطلاقاً مما هو موجود نفهم ما كان موجوداً، أو وجد وهو التاريخ، فللتاريخ وجود متصل بالوعي الراهن أو التجربة الحاضرة، فالماضي وما يحتويه من أفكار وتقاليد له تأثير على الحاضر من خلال ما نقله إلينا الزمن والتاريخ، "**فالوجود الإنساني تاريخي ومعاصر في نفس الوقت**"[2]، معنى ذلك أنّنا نعيش ماضينا وحاضرنا في إطار التاريخية فنحن نعيشها ولا نراها فهي متسترة غير ظاهرة لأنّ فهم الفن والتاريخ ينطلق ابتداءاً من الوعي الراهن والذي يعيش إطار اللغة ذلك أنّ الشيء يفصح عن نفسه من خلال اللغة.

كما أنّ النّص الأدبي عند غادامير عندما نفهمه نكون قد فهمنا تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال هذا النّص الأدبي، والشكل الفني هو وسيط بين المبدع والمتلقي "**ومن نفس المنطلق ينتقد غادامير فكرة الوعي التاريخي الذي يقوم على أساس منهجي فحواه التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة والتي تلون حكمنا على التاريخ، وبالتالي لا تجعلنا قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية**".[3]

[1]-نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل (مصدر سابق)، ص41.

[2]-المصدر نفسه، ص 42.

[3]- المصدر نفسه، ص 41.

فقد كان غادامير" **متأثر بجدلية "هيجل" فأقام تأويليته على أساس جدلي سواء في الفلسفة أو التاريخ أو الفن**"[1]، فالتاريخية عنده مثل هيدغر هي تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمانية غير مشروطة بالوجود المادي، فهي تاريخية مثالية متعالية "**وفكرة الجدل التي ينبني عليها الفهم عند غادامير هي جدلية هيجلية، فاللّحظة التاريخية والإطار الاجتماعي يحدد شروط الوجود الإنساني وآفاقه والتي تعد نقطة البداية في الإدراك والمعرفة، فكل من الذاتي والموضوعي في علاقة جدلية وفقاً للشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة**"[2].

لذا نجد أنّ المفكر "نصر حامد أبو زيد" كان منطلقه في التأويل الفكر الغربي على اعتبار أنّ مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النّص وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي المباشر وغير المباشر، ذلك أنّ دور المفسر هو التوغل في أعماق النّصوص للوصول إلى المعاني الكامنة فيه، لذلك ينبغي أنّ نحدد العلاقة بين المؤلف والمفسر والنّص وذلك ضمن ظروفه التاريخية والاجتماعية التي وجد فيها النّص من أجل الظفر بالمعنى الحقيقي للنّص.

2-2-بول ريكور:

إنّ بول ريكور يولي أهمية كبيرة إلى كيفية تفسير الرموز ويظهر ذلك في قول "نصر حامد أبو زيد" **يركز بول ريكور اهتمامه أساساً على تفسير الرموز**"[3]، ويذكر أبوزيد أنّ ريكور يميز بين طريقتين للتعامل مع الرمز أولهما" **هي التعامل مع الرمزباعتباره نافذة نطلّ منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه**"[4].

---

[1]-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص 43.

[2]- المصدر نفسه، ص ص 42. 43.

[3]- المصدر نفسه، ص 44.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا يعني أنّ الرمز يحوي وراءه العديد من المعاني كما أنّ الرمز يحمل في طياته عالم غير متناهي من المعاني، أمّا الطريقة الثانية للتعامل مع الرمز فهي:" **التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها بل يجب إزالتها وصولا الى المعنى المختبئ ورائها**"[1]، ذلك يعني أنّ الرمز يخفي وراءه العديد من المعاني فالرمز هو حقيقة زائفة لا ينبغي لنا أنّ نثق به لذلك وجب حل وفتح هذه الشيفرات ابتغاء الضفر بالمعنى الحقيقي المتستر وراء الرمز، ويؤكد "نصر حامد أبو زيد" ذلك في قوله: "**إن الرمز في هذه الحالة لا يكشف عن المعنى بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً الى المعنى الباطني والصحيح** "[2].

وهذا يعني أنّ الذي يكشف عن المعنى الباطني المختبئ وراء الرمز هو التفسير، هذا الأخير الذي يشفي عليل المعنى الزائف ويحيلنا إلى المعنى أو المفهوم الباطني الصحيح، كما أنّ غاية الهرمنيوطيقا لدى ريكور تشترط أنّ تكون اللغة معبرة عن الرمز ويظهر ذلك من خلال قول "أبو زيد": "**فإن تعريف ريكور للرمز يشترط أن يكون الرمز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرمز في النصوص اللغوية وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا**"[3].

ويضيف أبو زيد "**أن عملية التفسير تنصب على النصوص اللغوية، وتقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص، ولكنها تهدف الى الكشف من مستويات المعنى الباطني وهذا يقودنا لمفهوم ريكور للدلالة اللغوية للنص، ويرفض ريكور الفهم البنيوي للغة على أساس أنها نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شيء خارجه**"[4]، فريكور ينتقد الفهم البنيوي الذي يرى أنّ اللغة هي عبارة عن نسق متكامل ومغلق لا تعبر عن التعدد

1-نصر حامد ابوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل (مصدر سابق)، ص 44.

2-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 -المصدر نفسه، ص45.

4-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والاختلاف فعملية التفسير تهتم بجميع النصوص حيث يقول أبو زيد: " **لقد انتهت البنيوية –فيما يرى ريكور- الى أن جعلت اللغة تؤسس عالماً بذاتها، عالما تشير فيه كل وحدة الى وحدات أخرى داخل نفس النظام طبقاً للتفاعل بين التعارضات والخلافات المؤسسة للنظام، وبهذا اللغة لم تعد شكلا للحياة، بل أصبحت نظاماً قائماً على الاكتفاء الذاتي للعلاقات الداخلية فيما بينها**"،[1] ومن هنا يطرح ريكور مسألة الفهم بوصفه أساساً لمشروعه الهرمنيوطيقي، ذلك أنّ النشاط التأويلي "هو حالة خاصة من حالات الفهم، هو الفهم حيث يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة، وفي نظرية للعلامات تغض الطرف عن الفرق بين الكلام والكتابة، وقبل كل شيء لا تؤكد على جدل الواقعة والمعنى، يمكن توقع أن يظهر التأويل بوصفه مجرد مقاطعة ملحقة بإمبراطورية الاستيعاب أو الفهم" [2]، بمعنى لا يمكن فهم خطاب إلاّ من خلال فهم هذه الرموز التي تمثل مفاتيح وبوابة اختراق عوالمه المبطنة ليغدو الرمز طريقاً لانبثاق المعنى المزدوج أو المعاني المتعددة.

ويضيف بول ريكور:" أنّ التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي، وإني إذ أقول هذا، فإني أحتفظ بالمرجع البدئي للتفسير، أي لتأويل المعاني المتحجبة، وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالقين إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد، ذلك لأنّ تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل"[3].

فلقد أقام ريكورهرمنيوطيقا علمية وهي التي تقوم على تفسير النصوص وفق مناهج وقواعد تحكم التأويل إذ يقول ريكور:"نحن في حاجة إلى تصحيح مفهومنا الأول للهرمنيوطيقا،من عملية التأويل الذاتية للنّص، إلى عملية تأويل موضوعية تكون فعلاً يقوم

[1]- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص45.

[2]-بول ريكور، الخطاب وفائض المعنى، (مرجع سابق)، ص 120.

[3]-بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة جورج زناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 44.

به النّص"[1]، ولقد اختلفت دلالات التأويل عند ريكور باختلاف دلالاتها الفكرية، فنجده في مرحلة مبكرة يحدد ثلاث مراحل للتعبير عن مضمون التفكير من خلال الرمز فالمرحلة الأولى تتمثل في فهم الرمز وذلك انطلاقا من الرمز ذاته، ويشترط أن يكون هذا الفهم نتيجة لمسيرة فينومينولوجية، والمرحلة الثانية فإنّ هدفها يكمن في فك رموز و شيفرات الرسالة التي يحملها الرمز، أمّا المرحلة الثالثة فهي فلسفة خالصة تقوم على التفكير انطلاقاً من الرمز.

ومن هنا فإنّ ريكور لم يهتم بتنظيم التأويل في خطوات واضحة وآليات محددة، كما فعل شلا ير ماخر وديلتاي وغادا مير، وإنّما تعامل معه بطريقة علمية موضوعية وقام بقراءة شمولية لأهم تيارات الفلسفة المعاصرة.

[1]-بول ريكور: من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة، وحسن بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، 2001، ص 120.

المبحث الثاني: مداخل القراءة الهرمنيوطيقية للنص الديني عند نصر حامد أبو زيد:

لقد سعت القراءة الحداثية إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفية والمنهجية مع الكتابات القديمة تحت دعاوي التجديد والتي تمثلت في الأنسنة والعقلنة والأرخنة، مما وصفت هذه القراءات بطابع التجرؤ على قدسية النّص الدّيني ومن ثم إخضاعه للسلطة المنهجية العقلانية بحثاً عن تجاوزه معرفياً ونقله من مستوى مفارق ومتعالي إلى وصفه بأنّه متصل بتأثير الزمن الطبيعي، لذا سنتناول محتوى كل من "الأنسنة"،"العقلنة"و"الأرخنة" عند المفكر نصر حامد أبو زيد.

1-**الانسنة**: لقد ذكر أبو زيد أنّ النّص الدّيني شأنه كشأن أي نص أدبي آخر يخضع لمختلف القوانين الثقافية والاجتماعية واللغوية التي تضبطها، ويظهر ذلك في قوله: "**إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها الى البشر في واقع تاريخي محدد، انها محكومة بجدلية الثبات والتغير فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الاخفاء والكشف**"[1]، وبذلك أبو زيد يسقط قدسية القرآن الكريم من خلال وصفه له بالأنسنة ليصبح نصًا أدبياً يصيبه ما يصيب التراث الأدبي البشري من صواب وخطأ من تأثير وتأثر.

إنّ النّص الدّيني قد تأنسن منذ أن تجسد في التاريخ، فأبو زيد يؤكد على ذلك من خلال قوله: "**إن النص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدوا بديهية ومتفقا عليها،فإن الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس**

[1]-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، سينا للنشر، القاهرة مصر، ط2، 1994، ص 119.

هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[1]، وبهذا فإنّ النص حسب "أبو زيد" يكسب قوته وصدقه من خلال الدور الذي يلعبه في الواقع والثقافة، لذلك ينبغي ترك ما يعيده التراث الثقافي وإخراجه من دائرة النصوص، وإعطاء الأولوية والاعتبار للنصوص الدالة ذات الأهمية في الثقافة، "**وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية الى مرحلة أخرى فتنفي ما سبق أن تقبله، وتتقبل ما سبق لها أن نفته من هذه النصوص**"[2]، والمقصود بهذا أنّ منحى الثقافة يختلف في اختيار النص من فترة تاريخية إلى فترة تاريخية أخرى، فيمكن للثقافة أنّ تتقبل النص الذي نفته من قبل، كما يمكنها أن ترفض وتنفي النص الذي تقبلته من قبل .

كما أنّ أبو زيد يريد أن يقّر بأنسنة النص من خلال نفي قداسته تحت التستر بالنقد الحر و ادعاءه بـــ "**أن الوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه الى ثقافة البشر**"[3]، فهو يريد أن يسقط هيبة القرآن من قلوب البشر ويريد أن يساوي بينه وبين مختلف النصوص الأخرى، بالإضافة إلى ذلك فإنّ أبو زيد يريد استبعاد واقصاء جميع المصطلحات الإسلامية وتغييرها بمصطلحات جديدة غربية لذا نجده يشبه الوحي بالإلهام، "**لكنه إلهام يستلزم درجة هائلة من التركيز المرهق**"[4]، واستبدال الآيات القرآنية "**بالعلامات والدلالة**"[5]، واستبدال النص القرآني بـــ"**النص اللغوي**".[6]

من جهة نجد أنّ أبو زيد حكم على النص القرآني بالفراغ الدلالي فهو قاصر على استيعاب الدلالة بالبيان، ذلك لأنّ لغته قاصرة على شمول ما في الواقع ومختلف حقائقه

[1]-نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014، ص 24.

[2]-المصدر نفسه، ص 27.

[3]-المصدر السابق، ص 24.

[4]-المصدر نفسه، ص 47.

[5]-نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (مصدر سابق)، ص 242.

[6]-المصدر نفسه، ص 92.

الزمانية والمكانية لذلك ينبغي على القارئ أن يستدرك الخفاء الموجود في النّص بالبيان لذا يقول: "**اللغة في النصوص ولو كانت معاصرة للقارئ ليست بينة بذاتها إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص ومن ثمة انتاج دلالته**".[1]

وبهذا فإنّ النص القرآني يتصف بالفجوات والتي هي بحاجة إلى البيان، لذا يصرّح بضرورة التفسير اللامتناهي للنصوص القرآنية فهو، يقول: "**التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير الى التعامل معها بوصفها صوراً فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي، وفي هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية**"[2]، ومن خلال هذه التأويلات أو القراءات الغير متناهية للنّص الدّيني سيؤدي إلى إفراغه من أحكامه وتغير دلالته، فالنّص بهذا الحال أضحى قوالب فارغة يمكن ملؤها بمضامين مختلفة تتماشى طبقا لمطالب العصر التي يحددها المنهج الشعوري، فالنّص القرآني قد تأنسن بمجرد إحتكاكه بالعقل البشري فهو بذلك يدخل في دائرة الفهم الإنساني، وهو خاضع للسيرورة التاريخية والاجتماعية، الأمر الذي يؤدي إلى الغاء المنظور الثابت للإسلام.

وللاستدلال أكثر على تطبيق نصر حامد أبو زيد للأنسنة وحضور القارئ أو الباحث في عملية التفسير والتأويل هو تطرقه لمسألة "الإرث" أو نصيب البنت كما تشير إليه الآية الكرية في قوله تعالى:"**يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**"[3]، فالمقصود بهذه الآية هو يعطى للذكر في الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وأن لا يعطى للأنثى أقل من حظ الذكر"[4]، اما مغزى هذه الآية فهو: "أن المساواة مقصد من مقاصد التشريع، ونصوص المساواة الانسانية والدينية بين النساء والرجال نصوص قطعية، وعليه فإن هذه

---

[1]-نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 121.

[2]-المصدر نفسه، ص 181.

[3]-سورة النساء، الآية 11.

4-باب العياط نور الدين، النص القرآني، (مرجع سابق)، ص 144 .

النصوص السابقة تسمح للمجتهد بتقرير أن المساواة بين الذكر والانثى لا تخالف حدود الله"[1]، أما منحى الاجتهاد في هذه الآية فإنه ينبغي، " ضرورة التسوية بين الرجال والنساء في الميراث على أساس الواقع المعاصر الذي يفرض ذلك "[2].

لذا فأبو زيد يحاول من خلال هذه الآية أن يعطي قراءة تستند إلى التحليل التاريخاني وفق مبدأين، أولهما تحليل الظرف الاجتماعي المرافق لولادة الحكم، فالمجتمع العربي قبلي، يمتهن الرعي وإحدى نزعاته هي حول المراعي ، يضاف إلى ذلك أنّه يفضل التباعد في الزواج وسيلة لإنشاء التحالفات، فتوريث البنات يخلق توترات على حقوق الرعي، ومع ملاحظة عادة تعدد الزوجات فهذه توفر مناخاً لتركيز الثروة عبر النساء، لأنّ المجتمع العربي ذكوري فما تملكه المرأة يؤول بطريقة أو بأخرى للزوج، والثاني الغوص في غاية الحكم والاحتكام إليها فيما يستجد من ظروف، وهذا يقتضي أن يكون القرآن حين نزوله معالجاً أو ضاع الناس، فإذا ما تغيرت تلك الأوضاع والأحوال فالمؤمن في حل تلك الفروض القرآنية، فهي لا تعنيه ولا تشمله.[3]

2- **العقلنة**: يمكن الإشارة إلى العقلانية* قبل التطرق إلى "العقلنة" عند أبو زيد، فالعقلانية تقوم على مجموعة من المبادئ التي تتبعها في مسارها العلمي، كتعاملها النقدي مع جميع المواضيع سواء كانت هذه المواضيع معنوية أو مادية، وهي تقوم كذلك على رفض أي

1-باب العياط نورالدين، النص القرآني، (مرجع سابق)، ص 145.

2-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-المرجع نفسه، ص ص 143، 144.

*-العقلانية : يقر أرسطو بأن العقلانية هي مفتاح الخاصية التي تميز الكائن البشري عن الحيوان، تستخدم صفة عقلاني لتحذير خصائص الفاعل وخصائص معتقدات بعينها، في الحالين يمكن مقابلة العقلانية مع غير العقلاني، الحجر والشجر غير عقلاني لأنه عاجز عن القيام بتقويمات عقلانية، أما العقلانية النزعة فهي التي تؤكد دور وأهمية العقل الذي يتضمن عادة الحدس في مقابل الخبرة الحسية، المشاعر والسلطة، كما يمكن للنزعة العقلانية أن تقيم تعارضاً بين العقل والسلطة، خصوصاً الوعي الديني، وقد استخدم المصطلح بهذا المعنى، خصوصاً منذ نهاية القرن 18 ولكن ليس في الفلسفة عادة. (أنظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد، تر: نجيب الحصادي، ج2، ص ص ص 596، 597، 959).

اعتبار سابق فهي تتفاعل مع التجربة بالإضافة إلى ذلك الانفتاح على المتناقضات، كما أنّ أبو زيد من بين الذين يوظفون التأويل العقلي، لذا نجده يصف علوم القرآن بأنّها علوم رجعية، ويظهر ذلك في قوله: "**وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الذي كان مطروحاً عليهم استجابة حققت الى حد ما الحفاظ على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث الرجعي** "[1].

كما أنّ أبو زيد ينتقد التبعية المطلقة للماضي وهو يقرّ بضرورة مسايرة الواقع ومتطلباته، لأنّها تختلف باختلاف وعي وآراء كل باحث كما أنّ "**مطلب التجديد على وجاهته وأهميته إذا لم يستند الى فهم علمي للأصول الموضوعية التي قام التراث على أساسها كفيل بأن يؤدي الى تكريس أشد عناصر التراث تخلفاً الى جانب أنه يساند دون وعي أشد القوى سيطرة وهيمنة ورجعية في الواقع الراهن**"[2]، فهو يقرّ هنا أنّ التجديد مرهون بالاستناد إلى فهم علمي للمبادئ الموضوعية التي قام عليها التراث، وإلاّ سوف ينجر عنه مفاسد والتي تجعل الانسان الراهن يعيش على خطى الماضي والتراث.

كما أنّه "**ينبغي أن يكون التحدي المطروح أمامنا الآن هو انتاج وعي علمي بالتراث من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل الينا،وإذا كان التحدي المطروح على أمّتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي بالتبعية للآخر فإن العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتهما يمكن ان يساعدنا في الصمود والتصدي والمقاومة والعلم نقيض التغني بالأمجاد الزائفة والفخر بإنجازات لم نساهم في صنعها،ولم نحاول حتى ان نفهم مكوناتها**"[3]،ولتحقيق وعي علمي بالتراث فإنّه

[1]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 14.

[2]- المصدر نفسه، ص17.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ينبغي على الباحث أن يكون متمتعاً بنوع من الجرأة والشجاعة سواء في طرح الأسئلة أو في الجواب عليها.

ومن خلال تعريف "نصر حامد أبو زيد" للنص القرآني بأنّه نص لغوي ومنتج ثقافي فهو هنا يحدد كيفية دراسته للنص فبقوله "منتج ثقافي" فهو يستبعد المرسل الذي هو "الله" سبحانه وتعالى من مختلف أبحاثه العلمية لذا نجده يقول :"**ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن المدخل العلمي لدرس النص القرآني، لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء من دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل الى فهم علمي لظاهرة النص**"[1].

من جهة أخرى يؤكد أبوزيد على أنّ التراث الإسلامي ضخم التفسير إذا ما قارناه بالتأويل، وهذا راجع إلى الخلاف بين البنية السلطوية، والتي تعتمد على التفسير في تقديم تصور واحد للنصوص، وبين النزعة العقلية المنفتحة وهي التي ترى أنّ النّص الدّيني الواحد يشمل العديد من التصورات من خلال التأويل.

إنّ الفكر الدّيني لا يصل إلى قمة المعطى الثقافي والفكري، إلاّ من خلال تحول النص إلى حقل للعمل العقلي دون أي قيود سلطوية وبالخصوص سلطة التراث وهو هنا يؤسس للتأويل باعتباره المدخل الوحيد لإعمال العقل الحر في النص دون خضوعه لقيود ووسائط خارجة عنه وهو بذلك يقرّ انتقال الذات مباشرة إلى الموضوع في التأويل على خلاف التفسير الذي لا يتحقق إلاّ من خلال وسيط يقول أبو زيد: " **لاحظنا في التفرقة**

[1]- نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 24.

اللغوية بين التفسير والتأويل أن ثمة فارقاً هاماً بينهما يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائماً الى التفسرة وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن التأويل عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط، بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة، أو في تتبع عاقبتها"[1].

لقد ظلّت دعوة الإسلام في كنهها تنادي لتأسيس العقل في مجال الفكر، فـــ "**كانت دعوة الاسلام في جوهرها دعوة لتأسيس العقل في مجال الفكر والعدل في مجال السلوك الاجتماعي وذلك بوضعها نقيض للجهل والظلم وهما ركيزتا الواقع في المجتمع العربي**"[2]، كما أنّ باب الاجتهاد في الفهم مفتوح لفاعلية العقل البشري الذي هو في تطور دائم ومستمر تبعاً للظروف الإنسانية والظواهر الطبيعية لذا "**فهم المسلمون أن النصوص الدينية لا تطرح تفسيراً للظواهر الطبيعية والانسانية، وأن تفسيرها متروك لفاعلية العقل البشري المتطور دائما لا كتشاف الآفاق الطبيعية والانسانية ولقد كان هذا الفهم من أهم أسباب الانجازات العلمية والتقنية التي حققها العلماء والمسلمون الذين لا يكف الفكر الديني المعاصر ذاته عن الاشادة بهم**"[3].

كما أنّ العقل له مفهومه الخاص عند هذا الناقد إذ هو :" **الأصل والبدء والسلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية متحركة**" [4]، فالعقل لا يهدر خبرة الماضي بقدر ماله القدرة على استيعابها وإخضاعها لقوانين تتماشى مع الحاضر، لذا يصف "ابو زيد" هذه السلطة "سلطة العقل" بالمرونة لأنّها: " **قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، لفهم العالم والواقع وأنفسنا و النصوص، ولأنها سلطة**

[1]- نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 332.

[2]-نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 101.

[3]-المصدر نفسه، ص 198.

[4]- المصدر نفسه، ص 131.

اجتماعية تاريخية، فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، انها تتعامل مع العالم والواقع والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل"[1]، والمقصود بهذا الأمر أنّ الاعتماد على العقل يساهم في انفتاح القراءات وتعددها، وبالتالي فإنّ معنى النّص لانهائي، كما أنّ العقل له القابلية على التجديد.

نرى أنّ أبو زيد يميل إلى العلمانية ويدافع عنها وعن مبادئها وآرائها ويظهر ذلك من خلال قوله:" **فالعلمانية لاتعادي الدين، بل تعادي التأويل الكنسي الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها**"[2].

فالعلمانية حسبه ليست معادية للدين بل هي معادية لما يحاول أن يسيطر من طرف القائمين على الكنيسة بادعائهم امتلاك الحقائق ومحاولة فرض هيمنتهم وسيطرتهم ،"**فالعلمانية هي مناهضة حق امتلاك الحقيقة المطلقة دفاعاً عن النسبية والتاريخية والتعددية وحق الاختلاف**"[3]، ويعتبر هذا المفكر أن العلمانية بما تقدمه هو الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر الذي بدوره يحصل الابداع اذ نجده يخطئ كل من يرفض الآراء و المبادئ التي قامت عليها العلمانية اذ أنه "**في ظل العلمانية ازدهرت الأديان وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة**"[4]، فهي الملجأ الذي يحافظ على الحق والحرية كما تتيح للمؤول أو المفكر فرصة التأويل وتحقيق مبتغاه من التأويل.

اذ يخلص أبو زيد مدعما آراءه بأن العلمانية ليست مناهضة للعقيدة الاسلامية لذا نلحظه يقول: "**العلمانية ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل أن الاسلام هو الدين العلماني بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم**

[1]- نصر حامد ابوزيد، نقد الخطاب الديني (مصدر سابق)، ص 131.

[2]-المصدر نفسه، ص 37.

3-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والانسان"[1]، وهو يقصد أن الاسلام يدعو لإعمال العقل والتدبر والتأمل وليس الانصياع لأوامر الكهنوت.

وفي ضمن نظرته الناقدة للعلماء الذين وقعوا في العديد من الأخطاء والذين تقبلوا جميع النصوص الواردة دون نظرة عقلية فاحصة، يقول: "**ومن تحليل الأمثلة التي يوردها العلماء دليلاً على محاولتهم تقبل جميع المرويات الواردة عن القدماء دون نقد وتحليل، والمثال الأول آية التيمم التي ذهب البعض الى أنها مدنية استنادا الى سبب النزول، وهذا يتعارض بالقطع مع حقيقة أن الصلاة فرضت في مكة**"[2].

إذ يستدلّ الباحث بقوله تعالى: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**"[2].

ويضيف أبوزيد أنّ سبب نزول الآية يعزى للوجه التالي "**عن عائشة رضي الله عنها قالت: سقطت قلادة لي بالبيداء، ونحن داخلون المدينة فأناخ رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزل فثنى رأسه في حجري راقداً، وأقبل أبوبكر فلكزني لكزة شديدة، قال: حبست الناس في قلادة، ثم أن النبي صلى الله عليه وسلم استيقظ وحظرت الصلاة فالتمس ماء فلم يجد**"[3].

---

[1]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

1-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 90.

2 -سورة المائدة، الآية 06.

3-المصدر نفسه، ص ص90 -91.

[4]-المصدر نفسه، ص91.

ومن هنا نزلت هذه الآية وبالتالي: "**فالآية مدنية إجماعاً وفرض الوضوء كان بمكة مع فرض الصلاة**"[4]، والمقصود بهذا أن الوضوء والصلاة قد فرضا في مكة لذا فالتيمم مربوط بهذا الموقف ومن هنا يشير أبو زيد أن: "**آية سورة المائدة محل الخلاف ليست نصاً في الوضوء بل هي نصا في التيمم، بمعنى أن ذكر الوضوء فيها ليس مقصوداً لذاته بل جاء توطئة لذكر التيمم وهو محور الموقف الذي نزلت الآية استجابة له**"[1]، و هذا يعني أن ذكر الوضوء في هذه الآية جاء كمقدمة لإجازة التيمم في بعض الحالات التي يتعذر وجود الماء فيها لإقامة الصلاة، وبهذا فأنّ الله تعالى يراعي مصالح العباد فإنّه يدفع على المؤمنين الحرج الذي يصيبهم في مثل هذا الموقف .

3-**التاريخية**: أو الأرخنة هي نزعة يرى أصحابها نسبية القوانين الاجتماعية وتتصف بالزمكانية، وهي ترى أن القوانين من نتاج العقل الجمعي، وتسحب ذلك على الأديان أيضا، كما أنها اتجاه يحكم بعدم شمولية القوانين المختلفة وحتى الأحكام الشرعية، فترتب على ذلك القول بتاريخية النص الديني والتي تعني بأنه نسبي فيما يتضمن من أحكام وتصورات ومسائل عقدية.[2]

وهذا الأمر ذهب إليه أغلب الحداثيين العرب وذلك بقولهم بتاريخية الوحي، بما يحوي من قرآن وسنة، واعتباره حدثا أو مجموعة من الوقائع والحوادث، ومن بين هؤلاء الحداثيين نخص بالذكر التنويري المصري "أبو زيد" الذي عمل جاهدا من أجل إثبات تاريخية النّص الدّيني الإسلامي، وهذا ما استنتجناه من خلال قراءتنا لبعض كتاباته، حيث نجد في كتابه "النص-السلطة –الحقيقة أنّه ينتقد "**الأفكار التي رسخت وهيمنت وهي فكرة أن القرآن الكريم**

1 -نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص91.

2-مرزوق العمري، تاريخية النص الديني، (مرجع سابق)، من المقدمة.

الذي نزل به الوحي الأمين على نبي محمد [....] هو نص قديم أزلي وصفة من صفات الذات الإلهية".[1]

ومن هنا يتبين لنا أن أبوزيد ينفي هاته الأفكار الدغمائية*التي ترى بأن القرآن صفة من صفات الذات الإلهية فهو في نظرته هاته ينحى بمنحى المعتزلة في قولهم: "**بأن القرآن محدث ومخلوق وليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة.**"[2]

فأبوزيد يرى أنّ الوحي قد نزل في زمن محدد، كما أن له أسباب نزوله فهو بهذا يصبح نصا تاريخيا، لأنّ نزوله ارتبط بفترة من الزمن وهذا ما يؤكده بقوله: "**إن واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية وليست واقعة أزلية ميتافيزيقية.**"[3]

والتاريخية التي عناها أبوزيد ليست أكثر من أنّ القرآن نزل في زمن محدد، أمّا بالنسبة لقوله إنّ القرآن الكريم عبارة عن "منتج ثقافي" أي أنّه نزل ضمن ثقافة محددة بسياقات خاصة.[4]

حيث نجد أبوزيد قد أكد على وجود علاقة وطيدة بين ظاهرة الوحي والواقع التاريخي التي ظهرت فيه آنذاك، كما أنّ النّص القرآني لا يمكنه الخروج عن إطار الثقافة التي تشكل فيها وهذا الأمر–حسب رأيه-لا ينكر الجانب الإلهي للوحي، حيث نجد أبوزيد يقول في هذا الشأن في كتابه نقد الخطاب الدّيني:"**هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الوحي في ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحي في القرآن[...]وأن الوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع**

3-نصر حامد أبو زيد، النص-السلطة-الحقيقة، (مصدر سابق)، ص ص67-68.

*-الدغمائية: أوالوثوقية وهي مفهوم من المفاهيم التي توظف ببعد إجرائي في تحليل الفكر وإدراك طبيعته ومن ثم كيفية التعامل معه، وهذه الدغمائية تتمثل في اليقينيات الراسخة عند المسلمين، والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها بعدما تأسست على الأساس الصحيح. (انظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني ،(مرجع سابق)، ص ص30-41).

1-نصرحامد أبوزيد، النص-السلطة-الحقيقة، (مصدر سابق)، ص68.

2-نصرحامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق) ص43.

3-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، دار الفكر، الرياض، ط1، 1435ه، ص10.

التاريخي والاجتماعي الذي نزل فيه القرآن وعلى الباحث أن يضع هذا الواقع التاريخي في اعتباره، كما أن فهم القرآن حامد أبوزيد، على أنه بناءا لغويا ومنتجا ثقافيا لا يعني إنكار الجانب الإلهي إطلاقا".[1]

لقد حاول أبوزيد مرارا وتكرارا إثبات تاريخية النص القرآني وذلك باستناده لأسباب النزول والتي هي بمثابة مدار إثبات تاريخية الوحي، وهذا ما أكده أبوزيد عندما قال: "**إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النصوص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة وتؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب نزولها**".[2]

وهذا الكلام هو ما يؤكد تاريخية النص القرآني في نظر الحداثيين، إذ يعتبرون النّص الدّيني والقرآن على وجه الخصوص ذو تاريخية معينة سمّاها علماء المسلمين بغير إسمها لأغراض معينة فاصطلحوا عليها أسباب النزول.[3]

ومن هنا نجد أنّ الباطنيين الحداثيين بصفة عامة وأبوزيد بصفة خاصة يحاولون إخضاع النّص القرآني للقراءة كأي نص بشري، وذلك تحت غطاء التاريخانية، والتي تنزع عن النص القرآني صفة القداسة والخلود والصلاحية لكل زمان ومكان، فالتاريخية تدعو إلى تفريغ جعبة النص الديني من المفاهيم المطلقة.

وهم بذلك يدعون إلى ضرورة قراءة القرآن الكريم قراءة حداثية وذلك بنفيهم للقراءة السابقة التي "أرسى قواعدها علماء الإسلام وحددوا آلياتها".[4]

إن التاريخية تهدف إلى إثبات بشرية الأحداث وإلغاء مصدرها الإلهي فأبوزيد يرى أنّ القرآن هو نص بشري وخطاب تاريخي لايتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا[...] فالقرآن

---

[1]-نصر حامد ابوزيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص46.

[2]-نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص97.

[3]-مرزوق العمري، تاريخية النص الديني، (مرجع سابق)، ص38.

[4]- المرجع نفسه، ص 37.

في حقيقته منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما [....] فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا.[1]

فأبوزيد يرى أنّه لا يمكننا فهم النص القرآني خارج سياقه التاريخي فإذا فهمنا الواقع الذي نزل فيه تيسر لنا الوصول إلى المعنى الحقيقي لنص القرآن، فهو يؤكد على أنّه نص تاريخي، ونجده كذلك يعيب على الذين رفضوا تاريخية النص الديني، ورأى بأنّ رفضهم هذا وليد الجهل الذي سيطر على جل أفكارهم.

أمّا بالنسبة للكلام الإلهي فأبوزيد يرى بأنّه عبارة عن فعل وبما أنّه فعل فهذا دليل على أنّه ظاهرة تاريخية وذلك لأنّ الأفعال الإلهية هي أفعال في عالم محدث تاريخي، ومن هنا نستنتج –حسب أبوزيد-أنّ القرآن الكريم "**كذلك ظاهرة تاريخية**".[2]

كما أنّ أبوزيد يرى "**أن الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة إجتماعية تاريخية محددة**"[3]، إضافة إلى ذلك نجد أبوزيد يرى أنّ العلماء يرجعون دائما إلى الواقع، وذلك بهدف الوصول للدلالة الحقيقية للآية القرآنية وهذا ما يؤكده أبوزيد بقوله: "**قدرة المفسر على فهم دلالة النص لابد من أن تسبقها معرفة بالوقائع التي انتجت هذه الدلالة**"[4].

لقد حاول أبوزيد تأكيد موقفه القائل بتاريخية النّص القرآني وذلك بالعودة والإستناد للنّص القرآني نفسه ليبين لنا كيف أنّه يرتبط بالواقع إرتباطا مباشرا وهنا نعطي مثال عن الآيات التي حرمت الخمر والتي تكشف عن التدرج في هذا التحريم، فقد بدأ القرآن الكريم بالآية: "**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِقُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن**

1-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الدّيني، (مرجع سابق)، ص35.

2-نصر حامد ابوزيد، النص-السلطة-الحقيقة، (مصدر سابق)، ص75.

3-المصدر نفسه، ص135.

4-نصرحامد ابوزيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص97.

نَّفْعِهِمَا"[1]، فهنا يرى أبوزيد أنّ قوة الواقع جعلت النص يكتفي بالإشارة إلى ما فيها من إثم دون المغامرة بتحريمها، أما الآية الثانية قوله تعالى: "**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**"[2]، تهدف إلى تجنب الصلاة في فترة شرب الخمر حتى يستعيد الإنسان وعيه، وهنا نستنتج أنّ تحريم الخمر لم يصدر قطعيا وذلك من أجل معالجة الناس من الإدمان عن الخمر.

أما الآية الثالثة فكانت بمثابة التحريم الفعلي للخمر لقوله جل علاه: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ...**"[3]

ومن هنا نستنتج أن النص القرآني من خلال هاته الآيات الثلاث حسب–أبوزيد- حاول أن يدخل في علاقة حوار جدلي مع الواقع.[4]

[1]-سورة البقرة، الآية 219.

[2]-سورة النساء، الآية 43.

[3]-سورة المائدة، الآية 90.

[4] -مصطفى العارف، تاريخية النص الديني، (عند نصر حامد ابوزيد نحو منهج إسلامي جديد لتأويل)، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، 2014، ص10، الموقع:www.mominou.com

المبحث الثالث: مقومات التأويل الهرمنيوطيقي في قراءة نصر حامد ابوزيد.

إن قراءة نصر حامد ابوزيد التأويلية للنّص الديني لا تخرج عن نطاق المناهج الحداثية الغربية، حيث نجد أبوزيد قد استقى منهجيته التأويلية من الحداثيين الغربيين، وفي هذا المبحث سنعرج على أهم مقومات القراءة الهرمينوطيقية عند نصر حامد ابوزيد، وهنا نحن مضطرون لإعادة نفس الكلام الذي قرأناه حين تحدثنا في الفصل الأول عن مقومات التأويل الهرمنيوطيقي، ولكن ستختلف الإحالات والهوامش فقط، فبدلا من الحداثيين الغربيين أمثال ريكور ورولان بارت ودريدا، سنجد هنا الحداثيين العرب أمثال نصر حامد ابوزيد والطيب تيزيني وأركون وعلي حرب وغيرهم، وهذا دليل على أنها مقومات واحدة، تنتمي إلى أرضية فلسفية واحدة.

1/لا براءة في النص: المراد بالنص هنا هو النّص الدّيني أو بالأحرى القرآن الكريم، أما المقصود بلا براءة في النّص القرآني بالنسبة لدعاة التجديد، هو عبارة عن نص لغوي خطابي كغيره من النصوص الأدبية والتاريخية وغيرها، ويلزم إخضاعه لأدوات التحليل والتأويل اللغوي، وهذا ما نجده عند أبوزيد في مشروعه إعادة قراءة النص الديني على فكرة تأنسن* هذا النص وتاريخيته.

فأبوزيد يرى أنّ النّص البشري والقرآني متساويان من حيث قوانين التكوين والبناء، لأن النص القرآني في نظره يستمد مرجعيته من اللغة، وهذا ما يؤكد عليه في كتابه نقد الخطاب الدّيني حيث يرى"**أن النص القرآني مثلا نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن**

*-تأنسن النص : يعني أن النص القرآني انتقل بعد الوحي من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري الإنساني، وأصبح كأي نص بشري آخر، يخضع لمناهج التحليل وتأويل النصوص البشرية (انظر : نقد خطاب الديني لنصر حامد ابوزيد يدرس ص206).

يحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته".[1]

وهنا يتبين لنا أنّ أبوزيد يؤكد على ضرورة إخضاع القرآن للتأويل مثل ما يؤول أي نص لغوي آخر وذلك من أجل الكشف عن باطنه وتجاوز ظاهره، ومن خلال هذا نجد أن نصر حامد يرفض ما يسمى بالبراءة في النص، والتي يقصد بها تلك القراءة التي تزعم أن هناك حقيقة موضوعية واحدة ووحيدة، يبحث عنها القارئ في كل العصور إثر تفاعله مع هذا النص، حيث نجد ابوزيد يقول: "**لابد من التسليم بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة**".[2]

وهذا ما أكد عليه أيضا الطيب تيزيني في كتابه (الإسلام والعصر) "أن القول بقراءة بريئة أو خطاب بريء على صعيد فكر التراث الإسلامي يمثل خلطا معرفيا"[3]، وهذا ما يقرره كل من المفكر محمد اركون وعلي حرب فهما يتفقان في وصف القرآن الكريم بأنّه نص مفتوح على جميع المعاني وعلى كل البشر.

كما أنّ القراءة –في مفهوم أبوزيد-لا يمكن أن تجري على جادة الموضوعية والحيد لأنها تنطلق من ثقافة القارئ، وأفق انتظاره، وتجربته في الحياة فكل قراءة بريئة تعني إنفصال صاحبها عن ذاته، وانسلاخه عن روافده الفكرية، وهذا وعي ساذج، أو وهم تضليلي، ينفي حقيقة ثابتة هي تسلط الباعث الأيديولوجي على الفكر وتهييجه للقراءة.[4]

1-نصرحامد ابوزيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص12.

2-نصر حامد ابوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص228.

3-نقلاعن: يحي بن حسين الظلمي، مفهوم النص عند دعاة التجديد، دراسة نقدية في ضوء مفهوم النص عند علماء أصول الفقه، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، ع46 ،1437ه، ص ص 182-183.

4-قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1 ،2010، ص293.

وهذا يعني أن نصر حامد أبوزيد قد أقرّ بتعذر البراءة في النص، فتواتر القراءات يدفع بنا إلى إكتشاف المجهول، ووضوح الدلالة التي نرجوها وذلك بتضافر القراءات السابقة واللاحقة والجيدة والرديئة مع بعض.

2/ موت المؤلف وتأليه القارئ:

تعتبر مقولة "موت المؤلف" فكرة غربية حيث أنّها ولدت وترعرعت في الغرب خاصة في القرن التاسع عشر فلقد: "اقترن ظهورها بفلسفة "نيتشه" لخصها في الاعلان الذي رفعه عن "موت الاله" وكان هذا –بحسب غارودي-بمثابة الاعتراف بوحدانية الانسان في العالم، وفي القرن العشرين تبلورت هذه الفكرة واتسع مدلولها ليشمل نفي الفاعل عامة، وعدم الاعتراف به وبأهميته وجدواه في الحياة، ولقيت انتشاراً واسعاً في الفلسفة الفرنسية المعاصرة"[1].

حيث ظهرت في "مقال نشر أول مرة عام 1968 هاجم فيه "رولان بارت النظرة التقليدية السائدة والتي ترى في المؤلف المفسر الوحيد للعمل، قرر رولان بارت وتبعته في ذلك ما بعد البنيويين بأنّ المؤلف لا يجب أن يبقي الحاضر الوحيد والمؤثر الوحيد في العمل الأدبي، وقد قرر بأنّ القارئ أصبح هو المنبع الأول للقوة في النّص حيث نجده في ختام مقالته يقول بأنّ اعلان موت المؤلف هو ولادة للقارئ"[2].وهذا يعني أنّه ينبغي نزع النص من سلطة المؤلف باعتباره الموجه والمؤثر الوحيد في أي عمل أدبي، وإحالة النّص للقارئ ليولد نصوصا أخرى قابلة هي بدورها للتوليد من جديد،

[1]-باب العياط نور الدين، النص القرآني، (مرجع سابق)، ص 116.

[2]-بوزيد صابرينة، اشكالية القصدية في الممارسة النقدية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في مشروع الاتجاهات الجديدة في تحليل الخطاب، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 2009/2008، ص 198

فالمؤلف بعد انتهائه من عمله فإن هذا العمل يصبح غريباً عنه وبالتالي يفتح مجال الابداع للمتلقي الذي يعلن عن ولادة جديدة للقارئ.

من هنا نجد مفكرنا نصر حامد أبو زيد متأثر بالبنيوية* خاصة في رفعها لشعار"" موت المؤلف" بصفته مؤسساً للنّص، وأنزلته إلى مجرد ناسخ للغة، وقطعت بذلك كل الصلات الفاعلية بين المؤلف والنص ممهدة بذلك لإعلان ولادة القارئ، فالمؤلف مجرد مستخدم للّغة واللّغة هي التي تكلم وتبدع المعنى بالارتكاز إلى أفق القارئ الثقافي وظرفه الواقعي"[1]، لذا فالبنيوية تهتم بدراسة النص بما هو معطى حيث لا يهمها من ألف النص والمقصد الذي أراده كما أنّها لا تهتم بالأوضاع المصاحبة لتحرير النّص.

لذا نجد أبوزيد في قراءته التأويلية للنص القرآني يستحضر تلك العلاقة التي تربط المفسر بالنّص ودور المتلقي للنّص وعلاقة القارئ بالنّص وهي تعتبر بمثابة المثلث الذي بنت الهرمنيوطيقا فلسفتها عليه وهي المؤلف النص والقارئ، لذا يقول أبو زيد : "**ان اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص، من هنا يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات، إن العلاقات والمناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ وبين معطيات النص**"[2].

---

*- البنيوية: هي حركة فكرية أثرت كثيراً في حقول علم الدلالة الأنثروبولوجيا والنظرية الأدبية وما يوحد بين البنيويين في هذه الحقول المختلفة هو المبدأ المشتق من فردينا ند دي سوسير، الذي يقر أن الأشكال الثقافية، أنساق، المعتقدات، وخطابات كل نوع يمكن فهمها أفضل ما يكون الفهم، عبر مناظراتها باللغة أو بالخصائص المتجلية في اللغة حيث تتناول من رؤية متزامنة تروم تحليل بناها المتأصلة والخاصة بالصوت والمعنى (أنظر: تدهندرتش، دليل أكسفورد، مرجع سابق، ص 173.)

[1]- باب العياط نور الدين، النص القرآني، (مرجع سابق)، ص 155.

[2]- نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص ص 160، 161.

إنّ النّص يتحرر من مؤلفه ويصبح ملكاً للقارئ يتماشى مع أفق المعنى وبهذا تنتج قراءات وتتعدد بفعل الواقع الثقافي للقارئ، وبالتالي لا يوجد معنى واحد نهائي نتيجة التعدد المستمر، والذي يؤدي بدوره الى موت المؤلف وتأليف القارئ بحسب ما يتماشى مع واقعه الراهن لأن زمن المؤلف قد مضى، كما يصرح المفكر أن " **أي نص ديني أو دنيوي معرض لأن يموت حين يولد بالسكتة القلبية، إذا لم يجد قارئاً، كما أنه عرضة لأن يعيش الى الأبد كلما تزايدت عملية الاقبال على قراءته**"[1].

وهذا يعني أنّ النصوص على اختلافها إذا لم تجد من يقرأها فهي معرضة للفناء أماً إذا لقيت من يدرسها دراسة ثاقبة ويعيد بعثها من جديد فهي بذلك سوف تعيش للأبد، كما أنّ القارئ المقلد لنفس معطيات الماضي للنص يؤدي الى قتل روح الإبداع والتجديد في النّص الدّيني، وأن القارئ المقلد يجهل حقيقة العلاقة الجدلية القائمة بين النص والتاريخ، والذي ينجر عليه التصريح بأنّ الدين هو عبارة عن تجربة حية استمرارها مرهون بقدرة المؤمنين على تحديد العلاقة بين النّص المقدس والواقع لذلك "**النصوص الدينية تحيي أو تموت بحسب إقبال المؤمنين بها عليها أو بحسب اعراضهم عنها**"[2]، لذلك فإنّ الحلم الذي يسعى لتحقيقه الباحث "**هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء**"[3]، فينبغي على الباحث أن يعيد قراءة النص بناء على مرجعياته الفكرية والمعرفية ووفق منظور نقدي ثابت .

3 / **وهم القصدية**: والمقصود بذلك أنّ النّص ليس له قصد واحد بل لديه مقاصد لانهائية،وقد نتج هذا المقوم عن مقوم موت المؤلف وتأليه القارئ، والذي يدعو إلى إحلال

---

[1]-نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، (مصدر سابق)، ص 264.

[2]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 11.

تأويل القارئ بدل أو محل مقصد المؤلف، فوهم القصدية مقوم نجده في المناهج الغربية في دراسة النصوص، وقد حاول دعاة التجديد العرب "توظيف هاته المناهج الغربية لقراءة النص القرآني بدل الضوابط المنهجية العلمية والقواعد الأصولية اللغوية القرآنية، وهذا ما يحرر القارئ منها وينفي بذلك مقاصد المؤلف"[1].

حيث نجد أبوزيد في قراءته للنّص القرآني قد وظف المناهج الغربية، فهو يدعو إلى انتفاء قصد المتكلم وإعطاء أولوية الفهم للمتلقي.[2]

وفي هذا الصدد يقول أبوزيد: "**إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجع في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله**"[3]، كما أنّه يرى أنّ المؤول النموذجي هو الذي يواكب النص، وهذا ما ذكره في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل "**المؤول النموذجي هو خلاق آخر يواكب النص**".[4]

كما أن أبوزيد يحكم على النص القرآني بأنّه منفتح على حتمية التأويل اللامتناهي، وهذا يعني أن هناك تعدد لمقاصد النص أي لانهائية في المقاصد.

4/ لانهائية المعنى عند أبو زيد:

لقد استجاب المسلمون في مراحلهم المختلفة إلى نداء القراءة مستقبحين تنكبها أو الانصراف عنها داعين بإلحاح إلى انسجامها مع خطاب الوحي، ذاته إلى التأمل والتفكر، فطال الوقوف واتسع النظر وتعددت قراءتهم وتنوعت مناهجهم وتمايزت بتنوع تكويناتهم واختلاف رؤاهم وتمايز مقاصدهم.

---

[1]-محي الدين بن عمار، القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية، (مرجع سابق)، ص8.

[2]-فلاح خير الدين، قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم، قراءة نقدية للمناهج والنماذج، مجلة الفتوحات، ع2، جامعة وهران، جوان2015، ص 302.

[3]-نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص ص 204-205.

4-نصر حامد ابوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (مصدر سابق)، ص241.

يرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أنّ النصوص على اختلافها ثابتة من حيث ألفاظها متغيرة من حيث مدلولاتها لذا فـ"**النص الأدبي والشكل الفني –وسيط ثابت بين المبدع والمتلقي وعملية الفهم متغيرة طبقاً لتغير الافاق والتجارب، ولكن ثبات النص- كشكل- هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة**"[1]، فعملية الفهم هي المحركة لعملية القراءة وتنوعها ما يستدعي حركة دائمة للتأويل كما أنّ "**النصوص الدينية بينة بذاتها، ناطقة في نفسها، هذا رغم أنه على المستوى النظري-خاصة حين يحاور الشباب- يبدو مدركاً للفاصل الزمني واللغوي بين عصر النص وبين العصور التالية، وما يثيره ذلك وحده من إشكاليات في الفهم والتأويل، تؤدي الى خلافات لامجال لتجنبها**"[2]، والمقصود بهذا أن النص الديني واضح وجلي بذاته على الرغم من وجود فوارق من الناحية الزمنية الأمر الذي يؤدي الى تعدد التأويلات واختلاف المفاهيم من فترة زمنية الى أخرى وهذا الذي يحيلنا الى خلافات لامجال لتجنبها.

كما أنّ القول بأن النص " **قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل يتضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني، تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى تنفي إمكانية الادعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص، فقد استنفذ محتواه أو تمت الإحاطة به معرفياً**"[3]، وبهذا فإنّ أبو زيد يريد أن يؤكد بأنّه لا يوجد فهم مطلق وثابت للنص فهو يتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، وعندما لا تتعدد معانيه ينتهي، لذلك نجده يحفز ويحث الفكر الدّيني على تجاوز القراءة الأحادية التي تدعي أنّها أحاطت بالنّص معرفيا،والإعلاء من شأن القراءة المنفتحة وهي القراءة التي لا تقبل النّص القرآني ولا تسقط من اعتبارها الشروط التاريخية الحافة ببعض الأحكام الواردة فيه ، "**فإذا كان تعدد التأويلات**

[1]-نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة وأليات التأويل، (مصدر سابق)، ص 42.

[2]-نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 121.

[3]- نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، (مصدر سابق)، ص 263.

في فهم النصوص الدينية أمراً مشروعاً،فإن الاختلاف والتعدد في شؤون الحياة والمجتمع يكتسب بتعدد التأويلات مشروعية أعمق تضاف الى مشروعيته العقلية الخالصة"[1].

إنّ الاختلاف في شؤون الحياة يكتسب من خلال التأويلات المتعددة" "**التعددية اذن تلك القائمة في طباع البشر وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها، ولم تسع الشرائع لإلغاء التعددية أو القضاء عليها، بدليل أنها انطوت في بنية خطابها –الخطاب الإلهي-على تعددية مماثلة تجعل الخطاب مفتوحا لآفاق التأويل والفهم"**[2].

وهذا يعني أنّه حتى الخطاب الإلهي نفسه لم يلغ التعددية في الفهم بحسب طباع البشر واختلافهم من ناحية العادات والمرجعيات "**فالنص حيث يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة، أهم هذه المتغيرات مثلا طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص**"[3]، لذلك فمعنى النص مفتوح بحسب الباحث ومجال تخصصه.

كما يعتبر "أبو زيد" أنّ الواقع هو أصل النص وأنّه "**لا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص ولغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانياً والواقع أخيراً**"[4]، فالواقع هو الذي يوجه فهم النّص القرآني فأبو زيد يحدد مفهوم الواقع بأنّه "**الحقائق التي نعرفها من التاريخ وهو الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع**

[1]- نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، (مصدر سابق)، ص 58.

[2]-المصدر نفسه، ص 60.

[3]- نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 9.

[4]- نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 130.

يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه كما يشمل المخاطبين بالنص"[1]، فالدلالة تختلف في الواقع الاقتصادي عن الدلالة في الواقع الاجتماعي وغيرها .

ينادي أبو زيد من جهة أخرى على فكرة مفادها أنّ: "**التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر**"[2]، والمقصود منها أن النّص القرآني يتماشى مع روح كل عصر كما أن "**المعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً محدداً سلفا، بل هو إن شئنا الدقة معنى في حالة من التوتر الدائم، تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى.**"[3]

فالنّص القرآني يحمل العديد من الأوجه وبذلك فهو يثير العديد من المعاني والتأويلات والتي تكون بدورها في حالة غير مستقرة تتماشى مع سياق المفسر وحاله بالإضافة إلى العلاقات الممكنة بين المفسر والنّص والاحاديث والذي يؤدي إلى الاختلاف فـــ: "**النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء**"[4]، فالذي يجعل النص يتميز عن غيره من النصوص هو قابليته للتحول والتفسيرات المختلفة، سواء من الناحية الزمانية أو الناحية المكانية لذا يعتبر "**هذا التحول نوع من تطوير دلالة النص باتساع أفق القراءة وليس ذلك إلا أثر تطور حركة الواقع في قراءة النصوص وفي مادة تأويها**"[5]، لذا فتنوع مدلولات القراءة مرهون باتساع افق القارئ.

---

[1]-نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 26.

[2]-المصدر نفسه، ص 16.

[3]- نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل، (مصدر سابق)، ص 393.

[4]- نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص ص 187-188.

[5]-المصدر نفسه، ص 95.

5/التناص: يقصد به عند المفكرين التنويرين أن النّص القرآني ليس ذاتا مستقلة أو مادة موحدة، لكنه سلسلة من العلاقات مع النصوص الأخرى، ومقتطفات أخرى، كما أنّه يحتوي على كم هائل من الأفكار والمعتقدات التي استمدت من نصوص سابقة، كما أنّ المتأمل لكتابات أبوزيد يجد أنه قد أشار لوجود التناص في القرآن الكريم ،فمثلا في كتابه "مفهوم النص" نجد أبوزيد يربط النّص القرآني والنّص النبوي بالبيئة الاجتماعية ، وبظواهرها كظاهرتي السحر والكهانة، وبغيره من النصوص كالنص الشعري باعتباره ديوان العرب وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول النص القرآني، وعلى هذا الأساس يعتبره نصا لغويا كسائر النصوص.[1]

ومعنى هذا أن القرآن الكريم حسب -أبوزيد-يحتوي على النصوص التي سبقته والتي أخذت من مصادر ثلاث والتي هي التوراة، الإنجيل، الشعر وسجع الكهان العرب قبل الإسلام، ويرى أيضا أن لغة القرآن قد اكتسبت الإيقاع الخاص بها من الشعر فأبوزيد يؤكد على فكرة التعالق النصي الذي يحيل على فكرة الإستمداد القرآني من الثقافات البشرية.[2]

وهذا ما أكده ابوزيد بقوله: "**والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي بوصفه نصا، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبه مع النص الشعري كما هو واضح من خلال معلقات الجاهلية مثلا، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني[.....] هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص**".[3]

[1]-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (مرجع سابق)، ص37.

[2]-فلاح خير الدين، قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم عند أبوزيد، (مرجع سابق)، ص 302.

[3]-نصر حامد ابوزيد، النص-السلطة-الحقيقة، (مصدر سابق)، ص ص104-105.

فالنص القرآني إذا، هو نسيج من اقتباسات شتى، ومرآة لأطياف من النصوص، إذا كان نصر قد انتحل له أصلا في الشعر والسجع فمن البديهي أن القافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن والآية بدل من البيت، والسورة بدل من القصيدة.[1]

[1]-قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى افق التدبر (مرجع سابق) ص297.

المبحث الرابع: نموذج تطبيقي في قراءة نصر حامد أبو زيد للنص القرآني:

نجد أنّ الدكتور نصر حامد أبو زيد خلال مساره الدراسي يقدم مجموعة تحليلية كثيرة منها تحليلية لسورة "العلق" لأنّه يعتبر النص الافتتاحي الأول بالنسبة للوحي، حيث يرى أبوزيد أنّ هذه السورة تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحير محمدا وتحرك أشواقه وتدفعه إلى الخلوة في غار حراء.

لذا فإنّ أبو زيد يقر بأنّه بينما" محمد يتأمل فاجأه الملك آمراً بالقراءة وكانت الاستجابة الأولى من جانب محمد هي الرفض "ما أنا بقارئ" الذي تكرر ثلاث مرات في كل مرة يغطه الملك حتى يبلغ منه الجهد، ثم استسلم أخيراً وقال "**ما أقرأ**""[1]، وقبل أن يمضي أبو زيد إلى تحليل النص، يتوقف على مسألتين ضروريتين الأولى "**أن الأمر بالقراءة هنا امر بالترديد و"أقرأ" معناها "ردد" وذلك خلاف الفهم الشائع حتى الآن والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل "اقرأ" مع تطور مماثل في اطار الثقافة أدى الى تحويلها من الشفاهية الى التدوين وينبني على الفهم**"[2] ، أما المسألة الثانية ، "**أن قول النبي "ما أنا بقارئ" لا تعني الإقرار بالعجز عن القراءة فهذا الفهم يصح في حالة الخطأ في فهم معنى الفعل "أقرأ" بل المعنى "لن أقرأ"، والعبارة تجسد حالة الخوف التي انتابت النبي حيث فاجأه الملك، فأخذ يكرر ما أنا بقارئ ثلاث مرات، وفي كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه**"[3].ويضيف نصر حامد أبو زيد أنّ "**هذا التوقف ضرورياً، إذ فهم الموقف كله في مرحلة متأخرة بطريقة أخرى، ففهم قول النبي "ما أنا بقارئ" على أساس أنه إقرار بالعجز عن القراءة نتيجة للأمية كأن جبريل المبعوث من الله لا يدري هذه الحقيقة**"[4].

[1]-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص ص 64-65.

[2]-المصدر نفسه، ص 65.

[3]- المصدر نفسه، ص 66.

[4]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولذلك فإنّه إذا كان "**محمد قد نشأ يتيماً بلا أب فإن ثمة من يربيه ويكون ربا له "أقرأ باسم ربك " واسناد "رب" الى ضمير المخاطب -ضمير محمد -يومئ مجرد مرب عادي يضيف "الذي خلق**""[1]، وكأن نصر حامد أبو زيد يريد القول أنّ إحساس محمد بأنّ ربه هو الذي خلق، يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته وينزع عنه احساسه باليتم والفقر المتجذر في ذاته، كما أنه "**إذا كان الرب هو الخالق للإنسان فإنه ليس مجرد رب عادي بل هو اكرم الارباب، وعلينا ألا نتخلى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة "رب"، وكذلك الدلالة اللغوية للفظ "اكرم"**"[2].

كما يقر أبوزيد هنا أن رب محمد هو الذي خلق الانسان وهو الأكرم لا تعني كرم العطاء ولكن يدل على الشرف والأصالة باستطاعته أن يمنح محمداً الثقة بنفسه ومكانته في المجتمع والواقع وبذلك فهو أكرم الآباء والأرباب.

ويقر الباحث أبو زيد أن الألفاظ التي تنتمي إلى النص تنسب إلى مجالين دلالين مختلفين فيلاحظ، أن الآية الأولى تجمع بين هذين المجالين تستخدم لفظ "رب" وتصفه" الذي خلق" ذلك أن اللفظة الأولى تنتمي الى مجال الأوصاف الإنسانية في اللغة، أما جملة الصلة "خلق" فتنقل المستقبل الى مجال دلالي آخر، كما يرجع النص في الآية الثالثة "اقرأ وربك الأكرم"، الى المجال الدلالي الأول ويلاحظ أبو زيد أن لفظتي "رب" و"كريم" تنتمي الى مجال الصفات الإنسانية.

ومن جهة أخرى فإن "**وصف الرب "الذي خلق" ثم التأكيد بالتكرار لفعل الخلق خلق "خلق الانسان من علق" ينقل هذه المفردات من مجالها الدلالي المألوف في الصفات الإنسانية الى مجال دلالي جديد بالنسبة لمحمد وبالنسبة للثقافة، وهذه النقلة بين**

[1]- نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 67.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المجالين تتأكد من خلال تكرار الفعل "خلق" اذ يمكن ان ينتمي في الآية الأولى الى مجال "الفعل الإنساني " حيث الخلق بمعنى تقدير الشيء وتصميمه قبل تحقيقه وتنفيذه"[1].

ولكن الآية الثانية بتركيبها "خلق الانسان من علق" تنقل الفعل من المجال "الإنساني" الى مجال دلالي جديد.

كما يضيف أبو زيد "**إذا كانت الآيتان الثالثة والرابعة تعودان بمفرداتهما الى المجال الدلالي الإنساني، فإن الآية الأخيرة في النص تنقل الفعل "علم" من هذا المجال الى المجال الجديد، ويتم ذلك عن طريق التكرار أولاً، ويجعل "الانسان" بألف ولام الجنس هو المفعول الأول "وما" مع صلتها المنفية التي تفيد الاستغراق هي المفعول الثاني"**[2]، كما أن التكرار هو وسيلة مهمة لأنّه ينقل الدلالة في النّص من مجال إلى مجال آخر، وهذا النقل يمثله نصر حامد أبوزيد في شكل مخطط على النحو **الآتي**[3]:

اقرأ باسم ربك الذي — **خلق** ..... **خلق** — **الانسان من علق**

أقرأ وربك الأكرم

الذي — **علم** — **بالقلم**

علم — **الانسان مالم يعلم**

والنص على مستوى آخر –**مجال أزمنة الأفعال-يجعل من فعل الأمر "أقرأ" فاصلاً بين مستويين في النص، المستوى الأول مستوى الحضور والخطاب، ويكون هذا المستوى**

[1]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، (المصدر سابق)، ص 68.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

معبراً عنه بصيغة المضارع في الفعل من جهة وبضمير المخاطب في "ربك" في الآيتين الأولى والثالثة والمستوى الثاني مستوى الغياب المعبر عنه بالأفعال الماضية من جهة "أقرأ" الى فصل آخر بين "صفة الخلق" وصفة التعليم" وهو فصل تؤكده الفواصل وهي القاف في الآيتين الأولى والثانية والميم في الآيات الثالثة والرابعة والخامسة"[1].

وهكذا فإن نصر حامد أبو زيد يريد من النصوص القرآنية أن تساير الواقع بدليل أن الرسالة نزلت على محمد "صلى الله عليه وسلم" لتجيب عن مختلف التساؤلات التي كانت تكتنفه قبل نزول الوحي عليه داعية الى التغيير والتجديد.

وكنتيجة لهذا الفصل يتبين لنا أنّ أبوزيد كان متأثر بالفكر الإسلامي والغربي، حيث نجد بعض أفكاره امتدادا لفلسفة ابن عربي وكذا ابن الرشد والمعتزلة، أمّا بالنسبة للفلسفة الغربية نجده قد أخذ عن غادامير فكرة الفهم، وعن بول ريكور فكرة الرمز، كما أنّ ابوزيد حاول تطبيق المنهج التأويلي على النّص القرآني مثلما طبقه الفلاسفة الغربيين على النّص الإنجيلي وذلك باتباع كل من مقومات والمداخل التي تحقق قراءة حداثية جديدة للقرآن الكريم بوصفه نصا قابل للقراءات مثل باقي النصوص، وهنا استشهدنا بنموذج تطبيقي لقراءة نصر حامد أبوزيد التأويلية، وهو سورة العلق "إقرأ"، بإعتباره النص الإفتتاحي الأول الذي نزل به جبريل عليه سلام من الله عزوجل إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

[1]- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، (مصدرسابق)، ص69.

مآلات القراءة التأويلية للنص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.

- المبحث الأول: مآلات الأنسنة.
- المبحث الثاني: مآلات العقلنة.
- المبحث الثالث: مآلات الأرخنة.

لم يتحرج أبو زيد من التصريح بضرورة الاستمداد من الهرمنيوطيقا الغربية في تفسير النص القرآني من أجل تجاوز الخطاب الدوغمائي للتفاسير التقليدية التي تعبر - حسب رأيه-على ربانية الوحي وقُدُ سيّتهُ مما يلزم القول بأن الانسان قاصر على فهمه، غير أنَّ التحرر من النظَّرة الاسلامية التقديسية للوحي والتنزيل جَرَّت القرآن جراً الى ساحة النقد العقلي باسم الأنسنة تارة والعقلنة تارة أخرى والأرخنة تارة ثالثة وأفرزت مفاسد لا حصر لها.

المبحث الأول: مآلات الأنسنة:

أ-نقص مفهوم الوحي: ينادي أبو زيد بضرورة اخضاع القرآن الكريم لنظرية تتكر الخالق، وبالتالي تؤول الوحي الالهي على أساس أنه افراز بيئوي أسطوري يعود كل قول من الرسول صلى الله عليه وسلم أقترن بتغيير القرآن الكريم الى الوصف البشري ليبعد عنه وصف العصمة فتسقط صفة النبوة لتكون اجتهاد بشري عقلي، إذ يقول "أبو زيد" : "**النص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي له لحظة نزول الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً لأنه تحول من التنزيل الى التأويل، إنّ فهم النبي للنص يمثل أول مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري**"[1]، فأبو زيد ينفي صفة القداسة على النص الديني بمجرد نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم ومن ثم يفهمه الانسان كيفما شاء .

ومن خلال محاولة أبو زيد في درس القرآن وعلومه فهو ينادي بـــ" اعادة النظر بمفهوم الوحي وذلك ببحث شروط إمكانه إذا جاز القول أي بحث الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت ظاهرة الوحي امراً ممكناً ومعقولاً، وأخص هذه الشروط بالذكر انتشار ظاهرة الكهانة لدى الجاهلين، ومعلوم أنَّ بين الكهانة والنبوة وجه شبه إذ

[1] -نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 126.

كلتاهما تقوم على الوحي بما يعنيه الوحي من إمكانية الاتصال الاعلامي بين الانسان وبين العالم الآخر أو بينه وبين كائنات أخرى تنتمي الى مرتبة وجودية أخرى"[1]، فأبو زيد هنا يعزي ظاهرة الوحي الى انتشار ظاهرة الكهانة في العصر الجاهلي وينفي عنه المصدر الالهي .

كما ان أبو زيد يتعامل مع النص الديني كأنّه منتج ثقافي، " والواقع أن أبوزيد يتناول [....] بالنقد والتحليل النص القرآني بصفته منتجاً ثقافياً انتجه واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوة، إنه يتعامل معه كنص لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكل خلالها وباللغة التي كتب بها".[2]

معنى ذلك أنّ أبو زيد بزعمه أنّ النص منتج ثقافي فهو يتعامل معه كأي نص لغوي آخر "**فالنصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي اليها، وهي مرتبطة بواقعها اللغوي والثقافي، فالنص القرآني مثلاً نص لغوي لا تمنع طبيعته الالهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول الى نص مستغلق على فهم الانسان العادي مقصد الوحي وغايته**"[3]، فهنا يؤكد أبو زيد على ضرورة فهم النص فهماً بشرياً لأنَّ هذا النص يخاطب الناس بنظامهم اللغوي العام للثقافة التي ينتمي اليها كما انه لا يجوز " **أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان و مكان واتسعت الفجوة**

[1]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 206 .

[2]- علي حرب الاستلاب والارتداد، الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص ص، 95، 96.

[3]- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1995، ص، 47.

بين الواقع المتحرك والمتطور، وبين النصوص التي يتمسك الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها"[1].

فأبو زيد يدعوا الى ضرورة تجاوز ما وقف عنده الوحي ليبقى باب الاجتهاد مفتوحاً بحسب الزمان والمكان وبالتالي تغير مفهوم الوحي، "ان مفهوم الوحي المتداول و الموروث عن التصور الديني التقليدي لم يعد من الممكن قبوله، وينبغي ان نستبدل به مفهوما تأويليا يسوّغه العقل، بحيث يصرف عنه ما لا يعقل من الأخبار على أساس أنّها أساطير غابرة ،كما يصرف عنه ما لا يعقل من العبادات على أساس أنّها طقوس جامدة، ويقضي هذا التأويل المعقول للوحي حملة على معنى الموهبة التي يختص بها الإنسان، نبيا كان أو عبقريا، أو على معنى الوظيفة التي يختص بها الكائن إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا، ثم حصر مضمونه في الجانب الأخلاقي و المعنوي"[2]، وهنا نفي للمفهوم التقليدي للوحي وإرجاعه الى الأساطير.

ولذلك ينبغي استبدال المفهوم التقليدي للوحي وربطه بالعقل و"هكذا يحاول أبو زيد التحرر من النظرة الاسلامية التّقديسية للوحي والتنزيل، فيخضع القرآن للنقد العقلي والتحليل العلمي، سواء بالاستناد الى معطيات النص نفسه أو معطيات الحديث النبوي، وبخاصة إلى معطيات العلوم القرآنية التي تستأثر بالقسط الأكبر من نقده وتحليله"[3]، فأبو زيد يحاول أن ينزع طابع القدسية على الوحي والتنزيل على السواء من خلال اخضاع القرآن الكريم للنقد العقلي والتحليل العلمي.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 135.

[2]- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص، 183 .

[3]-علي حرب، نقد النص، (مرجع سابق)، ص 206.

كما أنَّ الملاحظ لنتاج الفكر لأبو زيد يجد أنه يفرغ الوحي من محتواه وأنه يشبه الرموز والتي يحق لأي كان أن يضع فيها المعنى الذي يشائه " نجد أن قراءة نصر أبو زيد التأويلية تفرغ الوحي من محتواه، وتجعله نصاً مجرداً، أشبه ما يكون بالرموز المنطقية التي يحق لكل أحد أن يضع فيها المحتوى الذي يريد، ومن ثم يصبح النص لا قيمة له في الواقع"[1].

نجد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تدل على أنَّ النص القرآني هو كلام الله عزّوجلّ وهذا الأمر يتنافى مع ما يقربه أبو زيد بأنَّ النص القرآني هو نص إنساني " فالآيات تدل نصاً على أنَّ القرآن الكريم الذي نتلوه هو كلام الله تعالى وأنّ الله سبحانه أنزل كلماته وآياته وهي التي يتلوها رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي نتلوها اليوم- فالقرآن الكريم- ليس فهماً إنسانياً من الرسول الله صلى الله عليه وسلم و للوحي كما يؤكد المستأنف ضده (أبو زيد) في كلامه وليس نصاً بشرياً، وليس منتجاً ثقافياً ونسبة هذه الصفات للقرآن الكريم فيها رد للقرآن الكريم بأكمله بوصفه كلام الله لفظاً ومعنى "[2]، ومعنى ذلك أن القرآن الكريم مصدره الهي ولا يعزى الى المجتمع وهو ليس منتجاً ثقافياً، كما يزعم ذلك أبو زيد بأنه تأنسن بمجرد فهم الرسول صلى الله عليه وسلم للوحي، والله سبحانه وتعالى يقول:" **وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**"[3].

ب- تمييع النص القرآني: إنَّ أبو زيد يرفض أنْ يكون هناك فرق أو اختلاف بين النصوص الدينية والنصوص اللغوية لذلك فهو يقول : " **ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال،**

1-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، (مرجع سابق)، ص 105.

2-محمد سليم العوا، الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2003، ص ،96.

3-سورة النمل، الآية 6.

والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي ما هو خارج اللغة وسابق عليها - أي الكلام الالهي في اطلاقيته - لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة الى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الاجرائية لإخضاعه للدرس ، لذلك لا يمكننا انتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا الى دائرة الخرافة والأسطورة"[1]، فهنا أبو زيد يؤكد على دنيوية النصوص الدينية وهي لا تخرج عن إطار الثقافة التي وجدت ضمنها وبالتالي الغاء المصدر الالهي لهذه النصوص والحديث عن مثل هذه الأمور يدخلنا الى دائرة الخرافة والأسطورة.

يقر أبوزيد بفكرة أدبية النصوص، ومن ثم يسقط القدسية على القرآن الكريم وأحكامه ليدخله في مداخل الأساطير والخرافات، فهو يعتبر أن النص القرآني نص لغوي خالص، وهو يقدح في ربانيته من خلال إقراره بأنه يوجد فرق بين ما هو واقعي محايث وبين ما هو منتمي إلى التراث الثقافي الإنساني فيقول :"**إنّ النص أي -النص القرآني - في حقيقته و جوهره منتج ثقافي ،والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص**"[2].

كما أخضع فيلسوفنا تفسير النص الديني لمنهج التحليل اللغوي فيعلق على ذلك في قوله: "**إن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الالهي من**

1-نصر حامد أبوزيد، النص السلطة الحقيقة، (مصدر سابق)، ص 92.

2-نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 24.

خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الممكن لفهم الرسالة"[1].

ويعود لكي يجعل النص القرآني شأنه كشأن النصوص الأخرى والتي لا يمكن أن نفهمه إلاّ من خلال السياق الذي ورد فيه فيقول : "**والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، اي بوصفه نصاً، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبه مع النص الشعري كما هو واضح من خلال المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني ... هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص** "[2].

ومن بين المزالق التي وقع فيها نصر حامد أبو زيد والتي حاول أن يلحقها بالنص القرآني أنه يربطه بالشعر الجاهلي وهذا من شأنه أن يقلل من قيمة النص القرآني كخطاب جديد وبالتالي فإن الشعر يفرض هيمنته على الواقع والثقافة إذ يقر بأن " **النص منتج ثقافي، صاغه البشر شفاهاً أو تدويناً، لا فرق في ذلك بين النص الأدبي أو النص الديني**"[3]، معنى ذلك أن أبو زيد يخلط بين النص الديني الذي مصدره الاله والنصوص اللغوية الأخرى التي مصدرها البشر وهي نقطة تُحتسب ضدّه.

كما أنّ أبو زيد من زاوية أخرى يطالب و ينادي بالتحرر من سلطة النصوص الدينية وأولها القرآن الكريم إذ يقول: "**قد آن أوان المراجعة و الانتقال الى**

1-نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، (المصدر السابق)، 24.

2-نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (مصدر سابق)، ص ص 104، 105.

3-نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 27.

مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان في عالمنا علينا أن نقوم بهذا الآن و فوراً قبل أن يجرفنا الطوفان"[1]، فقد حاول أبوزيد أن يتعامل مع القرآن الكريم كتعامله مع النصوص الأدبية وذلك من خلال اعتباره لمضمون القرآن مضموناً أسطورياً غيبياً، ومن ثم إنكار وجود الله وتنفي ما ثبُت في القرآن الكريم من حقائق وهدفه من وراء ذلك تأويل وفهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية الأصلية السابقة ومن ثم إحلال المفاهيم المعاصرة والتي يعتبرها أكثر إنسانية وتقدماً .

فأبو زيد من خلال أبحاثه "يحاول فهم النص فهماً علمياً لافهماً غيبياً أسطورياً، وذلك بالتعامل معه باعتباره منتجاً ثقافياً، وبالاعتماد على منهج قوامه أنّ الواقع هو المدخل الى فهم النص"[2]، بالإضافة الى هذا فهو يعبر عن القرآن بأنه "نص لغوي" فهي تعتبر عبارة في غير محلها نستطيع أن نطبّقها على كل أنواع النصوص والخطابات سواء كانت خطابات فلسفية أو شعرية أو غيرها.

جــ) عزل الوحي عن مصدريته وربطه بأفق المتلقي: ينظر أبو زيد لظاهرة الوحي على أساس أنها حالة بشرية وضعية وأساسها قوة الأفق الخيالي وكذلك تأثير الواقع التاريخي والتراث الثقافي في تشكيل المتن القرآني فيقول:"**إنّ تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من فاعلية المخيلة الانسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر،والنبوة في هذا التصورلا تكون ظاهرة فوقية مفارقة[..]وهذا كله يؤيد أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع[....]بل كانت جزءاً من مفاهيم**

1-نصر حامد أبو زيد، الامام الشافعي، (مصدر سابق)، ص 110.

2-علي حرب، نقد النص، (مرجع سابق)، ص 209.

الثقافة، ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[1]، معنى ذلك أنّ أبوزيد يرجع ظاهرة الوحي الى قوة الخيال لدى الانبياء والتي تتم عبر انتقال الأنبياء من عالم البشر الى عالم الملائكة لأن الأنبياء يتمتعون بمخيلة أقوى إذا ما قارناهم ببقية البشر، لذلك فهو يعزي ظاهرة الوحي الى الواقع .

كما أن مفهوم الوحي " لم يكن ممكناً قبوله لدى الجاهليين إلا لوجود شبه بينه وبين الكهانة التي كانت هي أيضاً من الاعتقادات السائدة في المجتمع الجاهلي، ولكنّ الوحي ميّز نفسه عن الكهانة، كما ميّز نفسه عن الشعر وفقا لآليات المخالفة والمشابهة التي يستخدمها الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة"[2]، فلقد كانت ظاهرة الكهانة متفشية ومنتشرة في المجتمع الجاهلي الأمر الذي أفرغ الوحي من محتواه الإلهي ومن ثم رفض إمكانية قبوله.

د/ الطعن في اكتمال المتن القرآني : إن أبو زيد يقر بأن المتن القرآني غير مكتمل نظراً للظروف التي كانت محيطة في فترة نزوله بالإضافة الى عمليات المحو والزيادة والنقصان والاستبدال لذلك فهو يقول :" **انتشرت عمليات المحو والاثبات على جميع المستويات، على مستوى التاريخ...وعلى مستوى الأدلة الدينية...ولم ينج القرآن من آثار عمليات المحو والاثبات تلك**" [3]، و هذا يعني أنّ النص القرآني شأنه شأن مختلف النصوص الأخرى فما طرأ عليهم من تغيير يمكن أن يطرأ عليه هو كذلك وبالتالي عدم اكتمال النص القرآني فيصبح " نصاً غير مكتمل إذ أنه لا يرفع احتمال وجود نقص فيه يتمثل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهي عند التدوين أو عند وضع المصاحف، كما أنه لا يرفع احتمال وجود زيادة فيه تتمثل في

1-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 28.

2-علي حرب، نقد النص، (مرجع سابق)، ص 112.

3-نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، (مصدر سابق)، ص 136.

اضافة كلام منسوب الى مصدر غير الهي، كلام قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقوياً مركزها أو مشرّعاً سلطتها"[1].

يرى أبو زيد أن الخطابات متساوية وليس من حق أي خطاب ديني أن يزعم امتلاكه الحقيقة، فهو يقول : "**إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه أنه خطاب زائف**"[2]، لذلك فّإنه " ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد "التوراة" و"الإنجيل" يثبت أيضاً بصدد القرآن، لأنّ ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وعليه فلا سبيل الى ادعاء أفضلية القرآن على هذين الكتابين في أي جانب من الجوانب حتى فيما يتعلق بالحفظ من التبديل، إذ التبديل الذي دخل على التوراة والإنجيل، يمكن ...اثبات دخوله على القرآن أيضاً"[3]، معنى ذلك أنّ التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل لا يمكن أن لا يلحق بالقرآن ،وبالتالي لا يمكن للقرآن أن يدعي أنه أفضل من غيره من الكتب .

كما تم قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن فــ " لما كانت الموضوعات التي أسقطوا عليها الأدوات المنقولة غير الموضوعات التي وضعت لها في الأصل، فقد جاءوا بترتيب لأوصافها وأحكامها يقلب ترتيبها الذي أقره التداول الإسلامي، فقدّموا ما ينبغي تأخيره وأخروا ما ينبغي تقديمه، وجعلوا ما هو أصلي فرعياً وما هو فرعي أصلياً كما أنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى".[4]

1-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص 181.

2-نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، (مصدر سابق)، ص 8.

3-طه عبد الرحمان، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص 183.

4-المرجع نفسه، ص 191.

المبحث الثاني: مآلات العقلنة

أ-تأليه العقل: وفي هذا العنصر يظهر تأثر "نصر حامد أبو زيد" بالفكر الغربي في تقديمه للعقل على حساب النص الديني وبالتالي فإنّ النص القرآني جامد يخضع للواقع الذي كوّنه والعقل هو الأداة المنتجة للفكر وما هو محايث، فإذا " **كان الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه**"[1].

النصوص القرآنية لا تزيد الحياة الانسانية إلا تعقيداً حسب أبو زيد لذلك فإنه ينبغي تدخل العقل الذي يحيل الى الصواب، ذلك أن " **حل مشكلات الواقع إذا ظلّ يعتمد على مرجعية النصوص الاسلامية يؤدي الى تعقيد المشكلات حتّى مع التسليم بأنّ الخطاب يقدّم حلولا ناجعة**"[2]، لذلك يعتبر العقل هو المبدأ في انشاء النصوص و في الفهم والقراءة ولا حدود لذلك إذ يقول أبوزيد : " **لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلاّ انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك، والنصوص التي يتمسك بها الخطاب الديني بحرفيتها** "[3]، فأبو زيد يعلي من شأن العقل والذي يعترف بأنه لا توجد حدود لتمنعه من الاجتهاد .

كما أنه لا توجد سلطة تعوق العقل وتحد من اجتهاداته لذلك ينبغي الإقرار بمطلقية العقل فلقد: "قرّر هذا القارئ أنه لا آية قرآنية تمنع على اجتهاد العقل، بل لا توجد في نظره حدود مرسومة يقف العقل عندها، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها، وإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك ، فكيف حاله مع تفاسير هذه

1-نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (مصدر سابق)، ص 18.

2-المصدر نفسه، ص 143.

3-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص ،135

الآيات التي وضعها المتقدمون ؟، فإن لم يجردها من صحتها أو من فائدتها، فلا أقل من أنه يثير الشبهات حولها "[1].

لذلك ينبغي الاعلاء من شأن العقل كما أنه ينبغي تجاوز كل الآيات المتعارضة والمصادمة للعقل ذلك " أن كل ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا أو أخبار لا تعدو كونها شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تمّ تجاوزه، لذ ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها الى أطوار أخرى من هذا الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية"[2].

كما أن أبو زيد يعترف بأن القرآن الكريم يعلي من شأن العقل ويقف في وجه من يعوق مساره لذلك فهو يقول: " **والقرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأن العقل وجعله مناط المسؤولية الانسانية، وذمّ أولئك الذين لا يعقلون ولا يفقهون** "[3]، ذلك أن المجتمعات الاسلامية منذ القدم تعطي اعتباراً للعقل وتجعله أكرم المخلوقات عند الله تعالى فهو يقول : "**ولقد احتفت الأوساط الدينية الإسلامية منذ أوائل القرن الثاني الهجري وأواخر القرن الأول بحديث يعلي من شأن العقل ويجعله أوّل المخلوقات وأكرمها على الله، أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال عزوجل: و عزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك آخذ، وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب**"[4]، وباحثنا هنا يتستر بقوله أن الله تعالى جعل من العقل أكرم المخلوقات لذلك ينبغي أن لا نعوق مساره.

1-طه عبد الرحمان، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص ص 182، 183.

2-المرجع نفسه، ص 184.

3-نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، (مصدر سابق)، ص 46.

4-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالإضافة الى ذلك فإن أبو زيد يبين أن الخطاب الديني " **حينما يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص"، إنما يقوم بعملية خداع إيديولوجي، لأنّ ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم في القرآن الكريم نادر، وأمّا سائر الآيات فهي تحتمل التأويل والاجتهاد** "[1]، ولكنّ أبوزيد يتناسى أن الله من خلق العقل وينبغي عليه أن يتّبع الحدود التي رسمها الله سبحانه وتعالى له، وله نقاط يتماشى وفقها، كما أن الله كرم الانسان بالعقل وهو مناط التكليف، لكن تبقى له حدوده التي لا ينبغي أن يتجاوزها مهما كانت درجة التكريم من الله.

ب-نفي الغيبيات: يرجع أبوزيد ظاهرة النبوة الى قوة الأفق الخيالي أي ارجاعها في حقيقتها الى حالة انعكاس التراث الثقافي الخيالي عند العرب حول العالم الآخر كالجن من حالة اللاوعي الى الواقع، إذ يقول: " **لقد ظل تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة جزءاً من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الاسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة**"[2].

وعليه فإن الحل الأنسب الذي يراه أبوزيد للخروج من دائرة الخرافة والأسطورة هو التأويل، فيقول:" **وعليه فإن الآيات الدالة على الغيبيات كالعرش والكرسي والشياطين والجن والملائكة حكمها التأويل لتخرج عن الأسطورة والخرافة وتساير الحداثة**"[3]، لذلك فهو يقترح التأويل العلمي من أجل فهم سليم للدين، فهو يقول: "**ولكن بعد فهم سليم للدين وتأويله تأويلاً علمياً ينفي عن الفكر الديني ما**

1-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 11.

2-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (مصدر سابق)، ص 41.

3-نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 207.

علق به من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغي أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية "[1].

إنّ أبوزيد يدعي بأن القرآن منذ لحظة نزوله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم انتقل من كونه نصاً الهياً الى كونه نصا بشرياً ويظهر ذلك من خلال قوله : "**إن القرآن منذ نزل على محمد أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الالهي فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبي أسطورة، فهو يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن في عالم الغيب إنكاراً لما لا يقع تحت الحس وعالم الغيب لا يصلح موضوعاً للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام كلمة أسطورة في وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً** "[2]، وبهذا لا يتعامل أبوزيد مع النص القرآني بصفته ظاهرة غيبية مفارقة للطبيعة، بل بوصفه ظاهرة مشروطة محايثة وكأنه نتاج فكري إنساني.

نجد من زاوية أخرى أن أبوزيد يسخر من الحقائق التي وردت في القرآن الكريم مثل العرش الكرسي الملائكة، فهو يقول : " **الايمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، خاصة ما ورد عن العرش والكرسي و الملائكة الذين يحملونه و ما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض و عذاب القبر و ناكر ونكير ، ناهيك عمّا ورد عن المسيخ الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان،لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها ، الأخطر**

1- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، (مصدر سابق) ، ص 48.

2- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق) ، ص 50.

من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي، وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الاسلامي "[1].

فأبوزيد يعتبر هذه الحقائق الواردة في القرآن تؤثر في بنية الوعي الاجتماعي والسياسي إذ " ينكر المؤلف العرش والكرسي وجنود الله والملائكة، وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها مخلوقات خلقها الله سبحانه وتعالى"[2]، فمن بين الآيات الواردة على سبيل المثال عن العرش يقول الله عزوجل: " **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**"[3]، وقوله سبحانه وتعالى " **سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**"[4].

أما من بين الآيات الدالة على الكرسي قوله الحق تبارك وتعالى: "**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**"[5]، كذلك من بين الآيات التي تتناول في طيّاتها الملائكة قوله تعالى: " **الْحَمْدُ لِلّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** "[6]، وقوله سبحانه وتعالى: "**عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**"[7]، كل هذه الآيات الكريمة تدل على وجود هذه الحقائق التي ينكرها أبو زيد.

3-نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (مصدر سابق)، ص 211.

1-محمد سليم العو، الحق في التعبير، مرجع سابق، ص 92.

2-سورة هود الآية 7.

3-سورة الزخرف، الآية 82.

4-سورة البقرة، الآية 255.

5-سورة فاطر، الآية 1.

6-سورة التحريم، الآية 6.

كما أن باحثنا لا يتوقف عند هذا الحد فنجده ينفي وجود الشياطين والسحر والجن وخلق الله تعالى لها إذْ:" ينكر المؤلف وجود الشياطين ويجعل وجودها ذهنياً في مرحلة الأمة الإسلامية في بدايتها، أي وجودها في أذهان الناس والقرآن الكريم سايرهم في ذلك، وكذلك الجن والحسد، وأنه لا وجود للشياطين في الاعيان وكذا السحر والجن وبهذا الانكار ينكر الآيات الكثيرة الواردة عن الشياطين وأنّ لها وجوداً حقيقياً وأنها من مخلوقات الله سبحانه والآيات قاطعة الدلالة في ذلك"[1]، وقد ورد ذكر الشياطين في القرآن الكريم في أكثر من موضع إذ يقول عزّوجل: " **فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**"[2]، وكذلك قوله تعالى : " **فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ**"[3].

كذلك من بين الأمور التي تعاب على "أبوزيد" وصفه للقرآن الكريم بأنه يحمل دلالات أسطورية: "بل يضيف الى ذلك سور العقاب والثواب، ومشاهد يوم القيامة ليدخلها أيضاً ضمن الأساطير إذ فهمت نصوصها وآيات العقاب والثواب أي الآيات القرآنية على النار والجنة وآيات مشاهد القيامة وعذاب القبر هي آيات كثيرة تمثل جزءاً كبيراً من كتاب الله تعالى "[4].

ج-التسوية بين القرآن والكتب المقدسة:

ويعد هذا الأمر ثمرة من ثمرات العقلنة، حيث حاول الحداثيين، تسوية القرآن بالكتب أو النصوص المقدسة عليه، كالتوراة والإنجيل، حيث نجد أبوزيد قد قام بمماثلة القرآن بالنبي عيسى عليه السلام، وهذا ما أكد عليه في كتابه نقد الخطاب

1- محمد سليم العوا، الحق في التعبير، (مرجع سابق)، ص 93.
2- سورة البقرة، الآية، 36.
3- سورة طه، الآية، 120.
4-المرجع نفسه، ص 94.

الديني بقوله: "**إن المقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة الميلاد الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين، إذا قلنا أنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم إختلاف العناصر المكونة، لكل منهما فالقرآن "كلام الله" وكذلك عيسى عليه السلام "رسول الله وكلمته**".[1]

ومن هنا يتبين لنا أن أبوزيد لا يرى أن هناك إختلاف بين النص القرآني وغيره من النصوص لأن المصدر الأول لهاته النصوص هو واحد رغم أنه هناك إختلاف بين العناصر المشكلة للنصوص.

كما أننا نجد طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة يرى أن تطبيق هذه العمليات المنهجية التعقلية على القرآن الكريم جعلت منه نصا دينيا مثله مثل أي نص ديني آخر توحيديا كان أم وثنيا.[2]

وهذا ما نتج عنه حسب -طه عبد الرحمن-عدم أفضلية القرآن والتي يعني بها: "أن ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد التوراة والإنجيل يثبت أيضا بصدد القرآن لأن ما يثبت للشيء ثبت لمثله، وعليه فلا سبيل إلى إدعاء أفضلية القرآن على هذين الكتابين في أي جانب من الجوانب حتى فيما يتعلق بالحفظ من التبديل، إذ التبديل الذي دخل على التوراة والإنجيل يمكن إثبات دخوله على القرآن أيضا".[3]

[1]-نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، (مرجع سابق)، ص205.

[2]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص183.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا ما نجده عند أركون حيث يرى أنه يتعين أن نستبدل مفهوم أهل الكتاب "لأنه في نظره يخرج أهل القرآن من حيزه ونستبدله بمفهوم أهل القرآن ضمن هذا المفهوم، وهذا الأمر بغية تأكيد تساوي هذه الأديان الثلاثة".[1]

وفي هذا الصدد نجد أبوزيد للمرة الثانية في كتابه "النص-السلطة-الحقيقة، يقر بأن جميع النصوص أو الخطابات متساوية فيما بينها ولا يمكن أن نقدس أحدها عن غيره، كما لا يمكن أن نؤمن بأن هناك حقيقة حقة تضمنها إحدى هاته الخطابات حيث يقول: "**إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم إمتلاكه للحقيقة لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف**".[2]

وهذا ما قال به أركون في كتابه الفكر الأصولي حيث يرى "أن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الغوارة الغزيرة كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى، حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل".[3]

د-تحريف الآيات المصادمة للعقل: لقد أقرّ الحداثيين بما فيهم التنويري – ابوزيد- بأنّه لا يمكن أن يكون القرآن مقدس لأنّ المقدس في نظرهم يحاصر العقل، ولهذا أسقطوا الآيات التي تعذّر على العقل استعابها وفهمها، حيث أنهم أولوا للعقل السلطة على النقل، "وهذا ما أدى إلى إنكار المعجزات الواردة في الكتاب و حتى السنة،

---

[1]-نقلا عن: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2]-نصر حامد أبوزيد، النص-السلطة-الحقيقة (مصدر سابق)، ص8.

[3]-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص36.

وتفسيرها تفسيرا ماديا منكرا، [....] فمعجزة إنشقاق القمر التي جاءت في القرآن الكريم، قد فسرها بعض غلاة الحداثة بأنها ظاهرة الخسوف المعروفة وليست بمعجزة".[1]

وهكذا يؤولون أو بالأحرى فهم يحرفون الآيات القرآنية التي لم يتسنى لهم فهمها وذلك بحجة العقلنة، حيث أن هذه "العقلنة أدّت عند بعضهم إلى إنكار الكثير من المسلمات القرآنية والشرعيّة والعقدية وعدّها تصورات أسطورية".[2]

كما أن الحداثيين قد حاولوا من خلال خطة العقلنة رفع عائق الغيبية، وذلك بإطلاق السلطة للعقل وهذا-حسب طه عبد الرحمان-فهو يرى أنّ الحداثيين أقرّوا أنّه "لا وجود لآية قرآنية تمتنع على إجتهاد العقل، بل لا توجد في نظرهم حدود مرسومة يقف العقل عندها ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها".[3]

فالحداثيين عامة وأبوزيد بصفة خاصة يقولون بتجاوز الآيات المصادمة للعقل، حيث نجد طه عبد الرحمان يقول في هذا الصدد: "إن القارئ الحداثي يقرّ أنّ كل ما يصادم العقل في النص القرآني من قضايا أو أخبار لا يعد وكونه شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تمّ الآن تجاوزه، لذا ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من هذا الوعي....".[4]

[1]-محمد بن عبد العزيز المسند، صيانة القرآن الكريم من العبث والإمتهان، مجلة البحوث للدراسات القرآنية، ع:9، السنة الخامسة والسادسة، ص226.

[2]-محمد بن عبد العزيز المسند، صيانة القرآن الكريم من العبث والإمتهان، (مرجع سابق)، ص226.

[3]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص182.

[4]-المرجع نفسه، ص 184.

والذي يقصده هنا الحداثيين هو أنّ هناك آيات نزلت في وقت ما لا يمكن أخذها بعين الإعتبار في وقتنا الحالي، لأنها أغدت شواهد تاريخية مرتبطة بفترة نزولها، حيث أنّ هناك بعض المفردات التي نجدها في النص القرآني لا يتيسر للعقل إستعابها، وهذا ما أكدّه أبوزيد في قوله: **السحر والحسد والجن والشياطين** [....] **وغيرها هي مفردات في بنيته الذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني**".[1]

كما أننا نجد طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة قد حاول إبراز ما أنتجته العقلنة التي قال بها غلاة الحداثة حيث يقول: "أنّ القارئ الحداثي يرى أنّ مفهوم الوحي المتداول الموروث عن التصور الديني التقليدي لم يعد من الممكن قبوله وينبغي أن نستبدل به مفهوما تأويليا يسوغه العقل، حيث يصرف عنه مالا يعقل من الأخبار على أساس أنها أساطير غابرة، كما يصرف عنه مالا يعقل من العبادات على أساس أنّها طقوس جامدة".[2]

[1]-نصر حامد ابوزيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص212.

[2]-طه عبد الرحمان، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص183.

المبحث الثالث: مآلات الأرخنة.

أ-نقض مسلمة صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان: لقد رفض غلاة الحداثة القول بأنّ القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، وذلك من خلال أرخنة النص والتي تهدف إلى ربط النصّ القرآني بالمكان والزمان اللذان نزل فيهما، وذلك برفض القول بأزلية القرآن وثبوته، فالحداثيون وضعوا النصّ القرآني في سياقه التاريخي والزمكاني وفي ظروفه البيئية والثقافية وحدوده الجغرافية، كما أنهم ينفون صلاحية القرآن لكل زمان ومكان لأنّ "القول بتاريخية النص لازم من لوازم نفي القداسة عنه ومن ثم نفي مرجعيته لأنه فات زمانه وذهب أوانه بحسب القائلين بالتاريخية، فتاريخية النص القرآني تعني أنّ القرآن نزل في مكان معين لزمان معين وهو الآن لا يعدو كونه وثيقة تاريخية فات أوانها وينبغي أن تحنّط، وقد يستفاد منها لكن بشرط ألاّ تكون لها الصدارة والمرجعية".[1]

حيث نجد أحد دعادة الحداثة (شاكر النابلسي) يقرّ بأنّه لا يوجد نصوص صريحة في القرآن الكريم أو السنة النبوية عابرة وتصلح لكل زمان ومكان.[2]

[1]-محمد خير العمري، التفكير الديني لدى الحداثيين العرب، (دراسة نقدية)، مجلة المنارة، ع:3 ،2014، ص 424.

[2]-شاكر النابلسي، أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص170.

وهذا ما أكدّه أبوزيد في كتابه نقد الخطاب الديني فهو يرى أنّ النصوص الدينية قد **"تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد"**[1].

ومعنى هذا أن أبوزيد قد ربط النّص القرآني بالواقع الذي تشكل فيه آنذاك، حيث لا يمكننا أنّ نعتبره مرجعية لنا مثلما كان بالنسبة للسابقين عنا، ويضيف أبوزيد أنّ النص القرآني هو عبارة عن منتج ثقافي تشكل في ظل الثقافة السائدة في ذلك العصر.

وبهذا تتجلى نظرة أبوزيد للنص الديني فهو في رأيه يخضع لنفس قوانين النص البشري وإنتهى إلى أنّه مرتبط بواقع تاريخي محدد، ومن هنا يأتي إنكاره لشمولية النص الديني، وتعذر إتخاذه مرجعية في الوقت الحاضر أو في المستقبل، لأنّه مرتبط ببيئة ثقافية تاريخية غير البيئية المعاصرة.[2]

كما أننا نجد أركون أيضا يرى بأنّ القرآن الكريم لا يمكن أن يكون مرجعية لنا لأنّه نص إرتبط بعصر من العصور فهو يرى: "أنّ التاريخية تهدف إلى ربط النصوص بالبيئة الجغرافية والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، فما كان ممكنا خلال القرن السادس والقرن السابع، غير معقول بالنسبة للقرن الحادي والعشرين، فتصبح دلالات الألفاظ مرتبطة بعهد التنزيل، فينتفى مفهوم الحقيقة الثابتة، والمعنى الصواب ليفتح لتعدد المعاني وتجددها بحسب ما يمليه تجدد المعايير والقيم.[3]

[1]-نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 84.

[2]-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، (مرجع سابق)، ص 191.

[3]-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 210.

ب-إضفاء التاريخية على العقائد: ويعني به أنّ العقيدة أيضا تم إضفاء صبغة التاريخية عليها وهذا ما قال به الحداثيين فهم يرون أنّه يتوجب تطبيق المنهج التاريخي على العقائد مثل ما هو الأمرّ بالنسبة للأحكام والتشريعات فالعقيدة في نظرهم قابلة للتغير والتبديل وفق الزمان وظروفه.

وهذا ما أكده-ابوزيد-عندما أنكر على من يدرج العقائد في خانة الثوابت، وعلى من يقول لا إجتهاد في العقيدة ويرى أنّ ذلك هو تجاهلا لحقيقة التطور المعرفي حيث يقول أبوزيد في هذا الصدد: "**العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أنّ النصوص الدينية إعتمدت، شأنها شأن غيرها من النصوص، على جدلية المعرفي والأيديولوجي في صياغة عقائدها**".[1]

وهذا يعني أنّ الحداثيين يقرّون بتغير كل شيء نظرا لتطور العصور فلا عقائد ولا مسلمات وثوابت، كل الأمور قابلة للتطور حتى الله لا ينجو من ضغط التاريخية حسب-أركون-فهو يقول: "إنّ مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها أقصد أنّه خاضع للتحول والتغيير بتغير العصور والأزمان".[2]

وهذا يعني أنّ تصورنا لله يختلف من مجتمع إلى آخر وحتى من عصر إلى عصر أي يختلف بإختلاف المجتمعات والعصور، وهذا يعني أنّ الإنسان هو الذي يضع تصوره لله بحسب مستواه العقلي ومدركاته الذهنية، وأحواله الاجتماعية.

وهكذا يستمر الأمر حتى يصبح الإنسان هو مكلف بصناعة عقيدته وفق تطوره في المعارف والعلوم وهكذا يصبح هناك كم هائل من العقائد بعدد المعتقدين.

---

[1]-نصر حامد أبوزيد، النص-السلطة-الحقيقة، (مصدر سابق)، ص ص34-35.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، د.ت، ص 12.

كما نجد طه عبد الرحمن في نقده لمقلدي الحداثة الغربية يرى أنّ هؤلاء لم يكتفوا بأرخنة آيات الأحكام وفقط بل أدخلوا التاريخية على آيات العبادات فيقول: "يرى الحداثيين أنّ التاريخية لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل إنّها تدخل أيضا على آيات العبادات، ذلك أنّ العقائد التي جاءت بها هذه الآيات هي بحسبهم، تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه وحينئذ، يكون القرآن قد إعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأولئك الذين توجه إليهم خطابه، ولما كانت مرتبة وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي درجات، لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية".[1]

كما أننا نجد أركون يحتكم للمنهج التاريخي في أحكام الشريعة وحتى العقيدة حيث يقول: "وهنا نصطدم بأكبر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي، آلا وهي التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد".[2]

ج-إضفاء النسبية على الأحكام: إنّ المقصود بإضفاء النسبية على الأحكام هي أنّ الأحكام التي جاء بها النّص القرآني هي ليست بأحكام مطلقة لأنّ لكل مجتمع فهمه الخاص بهاته الأحكام نظرا لإختلاف المجتمعات، كما إختلف تطبيقها، إضافة إلى ذلك نجد الحداثيين يرون بأنّ جلّ الأحكام التي ذكرت في النّص القرآني كانت مرتبطة بأسباب نزولها أي أنّها نزلت في ظرف معين في فترة من الزمن، وليس بالضرورة العمل بها أو إلزامها بصفة المطلقية.

حيث نجد طه عبد الرحمن يرى " أنّ القراء الحداثيين يذهبون إلى أنّ آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها متعلقة معانيها بهذه الأسباب فحسب بل إنّها تحيل أيضا على تاريخ تفسيراتها المتعددة هذا التاريخ الذي يزيد هذه المعاني تعلقا

[1]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص186.

[2]-محمد أركون، الفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، 15.

بظروفها، ذلك أنّ المفسرين والفقهاء، قد فهموا هذه الآيات فهوما اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي بهذا لا يمكن أن تحمل هذه الآيات معاني مستقرة ولا بالأولى مطلقة".[1]

فغلاة الحداثة قد أكدوا على نسبية الأحكام مستندين إلى المسائل التي شغلت المفسرين القدماء والتي كشفت عن إرتباط بعض آيات الأحكام بوقائع تاريخية، وهي التي تعرف بمسألة أسباب النزول ومسألة الناسخ والمنسوخ ومسألة المحكم والمتشابه ومسألة المكي والمدني.

ومن هنا نجد الحداثيين-حسب طه عبد الرحمن-قد وجدوا في هاته المسائل ضالتهم، فركبوها لتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هاته الآيات متجاوزين الحدود التي وقف عندها المفسرون والفقهاء، بل مبرزين تناقضات هؤلاء في الإقرار بوجود التاريخية والقول بوجوب الأزلية.[2]

وهذا يعني أنّ الأحكام تنتفي عنها صفة الثبات والحقيقة المطلقة لأنّهم أضفوا عليها صفة التاريخية، كما أنّهم "يرون أنّ الحدود الشرعية، كالجلد والصلب والقتل ليست أحكاما قرآنية، أي لم ينشئها القرآن، وإنما هي أحكام مستعارة من الثقافات والتقاليد السابقة من اليهودية والقانون الروماني، وربما من تقاليد أقدم، ويزعمون أنّ هذه العقوبات ليست أهدافا مرادة لذاتها لأنّها تنتمي - حسب أبوزيد - إلى زمن لم يكن

[1]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص 186.

[2]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص185.

يمكن التمييز فيه بين المجرم والإنسان العادي إلا بإحداث هذه الآثار والعلامات في الجسم، أمّا في زمننا هذا فيوضع المجرم خلف أسوار السجون".[1]

كما نجد أبوزيد يؤكد بقوله: "**على المسلمين أنّ يميزوا بين هذه العقوبات التاريخية، وبين العدل الذي هو الهدف والغاية، وهو مبدأ جوهري ساري في القرآن كله**".[2]

فالحداثيين قد أجمعوا على أنّ التشريعات التي يحتويها الكتاب لم يقصد بها أنّها تكون دائمة مع مدى العصور بل وإنّها كانت مؤقتة بزمانها مؤطرة بمكانها وهذا ما أكده الباحث السوري هشام صلاح بقوله: "فكل ما جاء في النص عن خلق العالم والإنسان وتشكل الظواهر الطبيعية يتناقض كليا مع الحقائق العلمية والقوانين الفيزيائية التي توصلت إليها العلوم الحديثة، والشيء نفسه ينطبق على التشريعات والحدود الواردة في النص كقطع الأيدي والأرجل والجلد والرجم وللذكر مثل حظ الأنثيين، فهو مضاد لحقوق الإنسان وكرامته ولكل الشرائع التي جاءت بها الحضارة الحديثة، ولا يمكننا أن نتخلص من هذه الأشياء إلاّ إذا اعترفنا بالبعد التاريخي للنص أي بمشروطتيه التاريخية بالقرن السابع الميلادي وشبه الجزيرة العربية.[3]

هذا كان فيما يخص الحداثي هشام صالح الذي قال بنسبية الأحكام ونفى عنها طابع الإلزامية.

---

[1]-محمد عبد العزيز المسند، صيانة القرآن الكريم من العبث والإمتهان، (مرجع سابق)، ص 227.

[2] -نصر حامد أبوزيد، أزمة الإسلام الحداثي، حوار مع إذاعة هولندا العالمية، تر: محمد عبد الرؤوف، بتاريخ 2006/10/2م.

[3]-هاشم صالح، الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص 19.

أمّا فيما يخص أبوزيد فقد إدعى "**أنّ القراءة العميقة التحليلية لبنية النصوص تقود إلى إسقاط الكثير من الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية تصف واقعا أكثر مما تصف تشريعا**".[1]

كما نجده في كتابه نقد الخطاب الديني يقرّ بنسبية الأحكام وتغيّرها بتغير الزمان والمكان ويضرب بذلك مثلا على إرث المرأة يقول: "**المرأة كانت لا تعطي شيئا في الجاهلية، ثم جاء الإسلام فأعطاها نصف الذكر وهو ما يفهم من ظاهر الآيات، وهذا هو المعنى، أمّا المغزى فهو تعليم لنا وإشارة، أن نعطيها في المستقبل مثل حظ الذكر**".[2]

د-التجديد في الدين على طريق غلاة الحداثة: لقد حاول دعاة التنوير من خلال تطبيقهم لمناهج الحداثة الغربية على القرآن الكريم، بإحداث تجديد في الدين أو في النص القرآني مع ما يساير الفلسفة الحداثية التي جاءوا بها من الغرب وحاولوا دمجها مع التراث الديني أو إقصاء التراث وجعلوا من الحداثة دينا لهم بحيث "لا تكون فيه قسرية ظاهرة تحد من حرية الأفراد-حسب طه عبد الرحمن-ولا شعائرية طاغية تضيق على سلوكاتهم، ولا أسطورية غابرة ولا تطيقهم عقولهم".[3]

كما أننا نجد هؤلاء الحداثيين يحاولون من خلال دراساتهم النقدية للتراث الإسلامي يريدون التشكيل لدين " يقوم على الإيمان الشخصي وأن يختار فيه المؤمن نمط تعبده في دائرة حياته الخاصة، ليس هذا وفقط بل جاء هؤلاء بتصور للإيمان غريب كليا عن المرجعية الدينية بالنسبة للأديان المنزلة جميعا [.....] فهم يرون أنّ الإيمان يورّث التوتر في النفس لإثارته الأسئلة و يضعف بالممارسة التعبدية

[1]-نصر حامد أبوزيد، النص-السلطة-الحقيقة، (مصدر سابق)، ص 139.

[2]-نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 225.

[3]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، (مرجع سابق)، ص 188.

لإقتضائها أداء طقوس محددة، وهكذا فعلى قدر ما يتخلص الفرد من أشكال التدين الموروثة يكون نهوضه بمقضي التحديث".[1]

بعدما تطرقنا في هذا الفصل لمآلات مداخل القراءة الهرمينوطيقية التي قال بها أبوزيد في قراءته للنص القرآني، خلصنا إلى أنّ هاته المداخل (الأنسنة والعقلنة والأرخنة) قد أفرزت جملة من المفاسد والتي أثارت الكثير من الجدل في الساحة العربية، وفتحت آفاق جمّة لنقاد الفكر البوزيدي، أو بالأحرى نقاد الحداثة الغربية.

[1]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خاتمة

الخاتـــــمة

فـــي ختام دراستنا وتحليلنا لموضوع " **القراءة الهرمنيوطيقية للنّص الدّيني عندنصر حامدأبو زيد**"، حاولنا أن نصل إلى جملة أو مجموعة من النّتائج يمكن إجمالها فـــــي:

- إنّ القراءة الهرمنيوطيقية للنّص الدّيني عند نصر حامد أبو زيد من بين الفتوحات التّيجاءت بها الحداثة الغربية، والتّـــي استطاعت ان تكشف عن الكثير من مواطن اللّبس والغموض فـــي النّص الدّيني والتّراث بصفة عامة، لأنّها بنيت على أصول علمية وعلى مبادئ عقلية.
- إنّ قراءة نصر حامد أبو زيد التّأويلية تهدف إلى الكشف عمّا سكت عنه النّص، ذلك أنّ النّص يحمل فـــي طيّاته معنى، وعن طريق القراءة الهرمنيوطيقية يكشف معاني عدّة، وهيّنقطة أشار إليها العديد من الحداثيّين من أمثال" محمد أركون "، والذّي يقرّ بضرورة قراءة النّص الدّيني للكشف عن اللاّمفكّرفيه أو المستحيل التّفكير فيه وهو الذي سكت عنه الفكر الإسلامي لمدّة زمنية طويلة جدا.
- الخوض فـــي المسائل التّي اعتقد أنّها مسائل مطلقة وبالتالي لا مجال للاجتهاد فـــي ما اجتهد فيه السّلف، حتّى اعتقد أنّ النّص الديني نصا كاملا مكتمل ولا يمكن أن يضافإليه شيء، لكنّ القراءات الحداثية أضافت إليه شيء، وهو ما سكت عنه الفكر الإسلامي لمدّة زمنية طويلة، وجاءت القراءة الحداثية مع الحداثيين، والذي من بينهم نصر حامد أبوزيد.
- من بين الإيجابيات التّي جاءت بها القراءة الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبو زيد، هوأنّه كان جريئا فـــي الخوض فـــي كثير من المسائل التّي لم يتطرّق لها المجتهدون، كما كانت له القدرة على مواجـــهة السّلطة الدّينية، لأنّها كفّرته في أكثر من موضع، فلقد كانت له جرأة كبيرة فـــي الخوض في ما استحوذ عليه رجال الدّين .

- لقد اعتبر نصر حامد أبو زيد أنّ النّص الدّيني القرآني هو عبارة عن ملكية مشاعة بين كلّ المسلمين، ذلك يعني أنّه كل مسلم له الحقّ في فتح باب الاجتهاد بحسب العصرالذي ينتمي إليه المسلم، فباب الاجتهاد مفتوح بعدما اعتقد أنّه أغلق من وجهة نظر الفقهاء الأصوليين ومن بينهم الشافعي، وحتّى أنّ أبو زيد له كتاب ينقد فيه الإمام الشافعي وهو "**الإمام الشافعي والتّأسيس للإيديولوجية الوسطية** "، وبالتالي فإنّ باب الاجتهاد أكتمل عبر المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة والمتداولة (الحنبلي، الحنفي، المالكي والشافعي)، وبالتالي عقل إسلامي منغلق.
- استطاع أبو زيد أن يستثمر فتوحات الحداثة الغربية، وأن يدخل إلى ساحة المجتمع العربي الإسلامي مناهج أثبتت جدارتها في الفكر الغربي، والتّي أظهرت نجاعتها في قراءة النّص المسيحي (الدّيني في أوربا)، حيث كشفت عن الكثير من الدّلالات المغايرة لما كانت تشيعه الكنيسة، والأمر كذلك بالنّسبة للفكر الإسلامي، فقد استطاع أبو زيد أن يؤسّس لفكر اجتهادي مغاير لما أسّسه الفقهاء القدامى، فكر اجتهادي يستجيب لمتطلّبات العصر، أي عصرنة الفقه والاجتهاد.
- أثارت قراءة نصر حامد أبو زيد النّقدية للفكر الدّيني والفكر التنويري جدلا واسعا في الحياة الفكرية والثقافية، ذلك أنّ أبو زيد يتعامل مع النّصوص الدّينية باعتبارها نصوصا منتجة للمعنى.
- لقد كان المنهج التّأويلي إفرازا من إفرازات العلم النّاتج عن تطوّرالعلوم الإنسانية والاجتماعية خاصّة في أوربا، فقد أصبح المنهج التّأويلي يعتمد في دراسة مختلف الظواهر الإنسانية بما فيها الظّاهرة القرآنية.
- يخصّص نصر حامد أبو زيد فصلا كاملا في كتابه المعنون بـ"إشكاليات القراءة وآليات التّأويل" ليتحدّث عن الهرمنيوطيقا في زيّها الغربي، محاولا

بذلك الإفادة منها لنظرية التّأويل فـــي التّراث العربي الإسلامي، ليتحدّث عن مظاهر ومواطن الضّعف و القصور لهذه الأخيرة.

- ومن هنا نجد أنّ مفكّرنا نصر حامد أبو زيد، متأثّر بالحداثة الغربية الأوربية، ممّايطرح جدل في قراءة التّراث، وإعادة تأويله بمفاهيم ومرجعيات الحضارة الغربية الأوربية،لتثور ثائرة الرّفض لدى العديد من مفكّري الأوساط العربية الإسلامية حول كيفية تطبيق المنهج التّأويلي على النّص القرآني كما طبّق على النّص الإنجيلي.
- لقد كانت الخلفية الغربية بمثابة الأرضية التّي استمدّ واستقى منها أبو زيد منهجه التّأويلي، الأمر الذي أخلّ بالنّص القرآني لعدّة اعتبارات منها: اختلاف النّص الدّيني القرآنيعلى النّص الإنجيلي والبيئة التي تشكّل فـــي خلالها النّص، وبالتّالي فأبو زيد نفى العصمة التّـــي امتاز بها النّص الإسلامي والحفظ الذي أحيط به من الله سبحانه وتعالى.
- يؤكّد أبو زيد في أكثر من موضع أنّ جميع النّصوص بما فـــي ذلك النّصوص المقدّسة، أنّها نصوصا لغوية، تتأثّر بالسّياق الثّقافي والاجتماعي الذي تشكّلت فيه، فهي نصوص معرّضة للتّأثير والتّأثر بمرور الحقب الزمانية والتاريخية، فهو هنا لا يعطي اعتبارا للحقائق القرآنية الّتي هي محل حفظ وصون من الله عزّ وجلّ.

وعلى العموم يمكن أن نقول، بأنّ الجديد الذي كان يطمح لتحقيقه الباحث والمفكّر نصر حامد أبو زيد، هو قراءة التّراث قراءة علمية منهجية موضوعية بعيدة عن القراءات التقليدية، وهو يهدف من وراء ذلك إلى الخروج بالمجتمع العربي الإسلامي من دائرة التّخلّف مواكبة التّطور الحضاري.

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع:

أولا:القرآن الكريم والحديث النبوي.

ثانيا: قائمة المصادر:

1-نصر حامد أبوزيد، أزمة الإسلام الحداثي، حوار مع إذاعة هولندا العالمية، تر: محمد عبد الرؤوف، بتاريخ 2006/10/2.

2-نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005.

3-نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1996.

4-نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.

5-نصر حامد أبوزيد، التفكير في زمن التكفير، ضد البهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1995.

6-نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

7-نصر حامد أبوزيد، النّص-السلطة-الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

8-نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، دراسة وتأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

9-نصر حامد أبوزيد، مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2014.

10-نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الدّيني، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1994.

11-نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 2002.

ثالثا: -قائمة المراجع:

1-ابن الرشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من إتصال، تعليق: أبوعمران، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ط، 1982.

2-ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

3-أحمد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن الرشد وابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية، د.ط، 2000.

4-أحمد يوسف، القراءة النسقية، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.ط، 2001-2002.

5-بول ريكور، بعد طول التأمل، السيرة الذاتية، تر: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل، دار الأمان، المغرب، ط1، 2006.

6-بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

7-بول ريكور، من النّص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، د.ط، 2001.

8-بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006.

9-جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007.

10-خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبوزيد، دار الفكر، الرياض، السعودية، ط1، 1435ه.

11-سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002.

12-سعيد توفيق، هانس جيورج غادامير، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، د.ط، 1997.

13-سلمان كاصد، عالم النّص دراسة بنيوية في الأساليب السردية، دار الكندي، الأردن، د.ط، د.ت.

14-شاكر النابلسي، أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

15-شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

16-صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، 1991.

17-طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

18-عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية أفلاطون إلى غادامير، دارالنهضة، القاهرة، ط1، 2007.

19-عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2008.

20-علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

21-علي حرب، نقد النّص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005.

22-فيصل غازي النعيمي، العلامة والرواية، دراسة سيميائية في ثلاثية أرض السواد لعبد الرحمن منيف، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2010.

23-قطب الريسوني، النّص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، 2010.

24-كاثرين بيلسي، الممارسة النقدية، تر: سعيد الغامدي، دار المدى، بغداد، د.ط، 2001.

25-مارك انجينو، مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، تر: أحمد المديني، دار الشؤون العامة، بغداد، ط1، 1987.

26-مجدي عزالدين، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور، العراق، د.ط، د.ت.

27-محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، د.ت.

28-محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر:هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.

29-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، تر: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، د.ت.

30-محمد سليم العوا، الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2003.

31-محمد شوقي الزين، الإزاحة والإحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

32-محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تقديم: أنطوان موصلي، سلسلة الأنيس، د.ط، 1990.

33-مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النّص الديني، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012.

34-مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، جدة، ط1، 2000.

35-الناصر عمارة، الهرمنيوطيقا والحجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، دار الأمان، المغرب، ط1، 2014.

36-هاشم صالح، الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007.

37-هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006.

38-هشام الشيخ عيسى، براءة النّص، مقالات في النقد الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، 1971.

رابعا: المجلات والدوريات:

1-أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد الرابع عشر، جامعة قطر، 1991.

2-دحماني الشيخ، التأويل بالمجاز عند المعتزلة، مجلة متون، العدد الثالث عشر، جامعة مولاي طاهر، سعيدة، الجزائر، د.ت.

3-عثماني أمال، تأويلية نصر حامد أبوزيد للنّص الديني(القرآني)، مجلة فتوحات، العدد الثاني، جامعة تبسة، جوان، 2015.

4-عماد أحمد الزين، الأسس الفلسفية لأرخنة النّص، رؤية نقدية في المقولة، مجلة الأثر، العدد الحادي وعشرون، الأردن، ديسمبر2014.

5-فتحي مسيكني، كيف صارت التأويلية فلسفة؟، مجلة دفاتير فلسفية، العدد الرابع عشر، الأردن، د.ت.

6-فلاح خير الدين، قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم، قراءة نقدية للمناهج والنماذج، مجلة فتوحات، العدد الثاني، جامعة وهران، جوان 2015.

7-محمد ابن عبد العزيز، صيانة القرآن الكريم من العبث والإمتهان، مجلة البحوث للدراسات القرآنية، العدد التاسع، السنة الخامسة والسادسة.

8-محمد حسين الرفاعي، الفكر العربي المعاصر وتساؤل الهرمنيوطيقا، ممارسة ابستمولوجية من أجل الهرمنيوطيقا في الفكر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة عشر، العدد التاسع وخمسون وستون، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.

9-محمد خير العمري، التفكير الديني لدى الحداثيين، دراسة نقدية، مجلة المنارة، العدد الثالث، 2014.

10-محي الدين بن عمار، القراءة التاريخية ومقوماتها التأويلية عند المستشرق الفرنسي بلاشير، موضوعات العقيدة الإسلامية في السورة المكية كتاب القرآن أنموذجا، قسم الدراسات الدينية، مجلة مؤمنون بلاحدود لدراسات والأبحاث، 06ماي2016.

11-مصطفى العارف، تاريخية النّص الديني عند نصر حامد أبوزيد، نحو منهج إسلامي جديد لتأويل، مجلة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، 2014.

12-يحي بن حسين الظلمي، مفهوم النّص عند دعاة التجديد، دراسة نقدية في ضوء مفهوم النّص عند علماء أصول الفقه، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، العدد السادس والأربعون، 1437ه.

خامسا: الرسائل الجامعية.

1-باب العياط نورالدين، النّص القرآني دراسة بنيوية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتواره في الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، تخصص اللغة والدراسات القرآنية، جامعة وهران1، 2014-2015.

2-بوزيد صابرينة، إشكاليات القصدية في الممارسة النقدية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في مشروع الاتجاهات الجديدة في تحليل الخطاب، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، 2008-2009.

3-علي دريدي، مفهوم التأويل في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبوزيد نموذجا، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العامة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2014-2015

سادسا: الموسوعات والمعاجم.

1-ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، د.ط، د.ت.

2-تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، ج2، المكتب الوطني للبحث والتطوير، د.ط، د.ت.

3-جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

4-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج:1، د.ط، 1982.

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

6-عبد القادر منصور، موسوعة علوم القرآن دار القلم العربي، سوريا، ط1، 2002.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

العنـــــــــــــوان	الصفحــة
مقدمـــــة:	أ
الفصل الأوّل: الهرمنيوطيقا من حيث المفهوم والسياق التاريخي.	6
المبحث الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.	6
1-في الفكر الغربي:	6
1-1-لغة.	6
1-2-اصطلاحا.	7
2- في الفكر الإسلامي:	9
2-1-لغة.	9
2-2-اصطلاحا.	10
المبحث الثاني: تاريخ الهرمنيوطيقا.	16
1-شلايرماخر.	17
2-دلتاي.	18
3-هيدغر.	21
4-غادامير.	23
6-بول ريكور.	25
5-جاك ديريدا.	26
المبحث الثالث: مقومات التأويل الهرمنيوطيقي.	29
1-لا براءة في النّص.	29
2-موت المؤلف وتأليه القارئ.	30
3-وهم القصدية.	32
4-لانهائية المعنى.	34
5-التناص.	36
الفصل الثاني: تطبيقات الهرمنيوطيقا على النّص القرآني عند نصر حامد أبوزيد.	39
المبحث الأول: الخلفية الفكرية البوزيدية.	39

فهرس المحتويات:

1-الخلفية الإسلامية:	39
1-1-المعتزلة.	39
1-2-ابن رشد.	42
1-3-ابن عربي.	42
2-الخلفية الفكرية الغربية:	45
2-1-غادامير.	45
2-2-ريكور.	47
المبحث الثاني: مداخل القراءة الهرمنيوطيقية للنص الدّيني عند أبوزيد.	51
1-الأنسنة.	51
2-العقلنة.	54
3-الأرخنة.	60
المبحث الثالث: مقومات التأويل الهرمنيوطيقي للنّص الدّيني عند أبوزيد.	65
1-لا براءة في النّص.	65
2-موت المؤلف وتأليه القارئ.	67
3-وهم القصدية.	69
4-لا نهائية المعنى.	70
5-التناص.	74
المبحث الرابع: نموذج تطبيقي في قراءة أبوزيد للنّص القرآني.	76
الفصل الثالث: مآلات القراءة التأويلية للنّص القرآني عند نصـــر حامـــد أبوزيد	81
المبحث الأول: مآلات الأنسنة.	81
1-نقض مفهوم الوحي.	81
2-تمييع النّص القرآني.	84
3–عزل الوحي عن مصدريته وربطه بأفق المتلقي.	87
4-الطعن في اكتمال المتن القرآني.	88
المبحث الثاني: مآلات العقلنة.	90
1-تأليه العقل.	90

فهرس المحتويات:

2-نفي الغيبيات.	92
3-التسوية بين القرآن والكتب المقدسة.	95
4-تحريف الآيات المصادمة للعقل.	97
المبحث الثالث: مآلات الأرخنة.	100
1-نقض مسلمة صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان.	100
2-إضفاء التاريخية على العقائد.	101
3-إضفاء النسبية على الأحكام.	103
4-التجديد في الدين على طريق غلاة الحداثة.	106
الخاتمة:	108
ü فهرس المصادر والمراجـــع.	112
ü فهـــرس المحتويات.	120

تم بحمد الله